Studia Theol. Vars.
21 (1983) nr 2

ZBIGNIEW SAREŁO

LECZNICZY CHARAKTER POKUTY

Z historii zagadnienia

Treść: Wstęp; I. Terapeutyczne ujęcie pokuty w pismach Ojców Kościoła. 1. Pisma Ojców Apostolskich. 2. Tertulian. 3. Św. Cyprian. 4. Didaskalia. 5. Wiek IV—VI. II. Spowiedź terapeutyczna. 1. Geneza założeń teoretycznych. Klemens Aleksandryjski. Orygenes. 2. Początki praktyki spowiedzi prywatnej. III. Od terapeutycznego do jurydycznego ujmowania spowiedzi. 1. Pokuta taryfowa. 2. Scholastyka. 3. Reformacja i Sobór trydencki. *

WSTĘP

W życiu Kościoła wiele trudności stwarza obecnie zagadnienie spowiedzi, a przywrócenie żywotności dla pokutnej praktyki w licznych wspólnotach staje się palącym problemem. Dostrzega się znaczną liczbę przedsięwzięć teologów i duszpasterzy zmierzających do przezwyciężenia kryzysu w tej sferze chrześcijańskiego życia. W opracowaniach teologicznych próbuje się ukazać istotny sens pokuty oraz jej aktualność, znaczenie i konieczność dla każdego wyznawcy Chrystusa. Sięga się w tych próbach niejednokrotnie do historii, aby ze zmieniających się form pokuty oraz z różnych teologicznych ujęć wydobyć trwałe wartości pokutnej praktyki, które dzisiaj może nie są powszechnie dostrzegane.

Wśród niedostatecznie jeszcze docenianych wartości pokuty, pomimo widocznego już zwrotu w tym kierunku, jest jej leczniczy charakter. Przypisuje się wprawdzie dzisiaj temu aspektowi pokuty coraz większą wagę, lecz wydaje się, iż wciąż zbyt małą. Ku powyższej opinii skłaniają studia nad świadectwami pochodzącymi z początków chrześcijaństwa, w których bardzo wyraźnie mówi się o pokucie jako lekarstwie na grzech. Niniejszy artykuł jest próbą przyjrzenia się, w ja-

---

* Artykuł niniejszy jest pierwszym rozdziałem rozprawy doktorskiej przygotowanej pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Jana Pryszmonta.

kiej mierze w świadomości Kościoła na przestrzeni wieków był żywy leczniczy aspekt pokuty oraz dostrzeżenia momentów, które wpłynęły na zatracenie jej terapeutycznego charakteru.

Zakres zamierzonego zadania jest stosunkowo wąski, dlatego trzeba będzie pominąć wiele zagadnień, może nawet znaczących w dziejach teologii i praktyki pokuty, jeżeli nie będą miały bezpośredniego związku z podjętym problemem. Niełatwą jest jednak sprawą wydobycie i ukazanie jednego, wyizolowanego aspektu określonej rzeczywistości, ze względu na niebezpieczeństwo znacznego uproszczenia. Między innymi, dla uniknięcia powyższego niebezpieczeństwa, dociekania oparte będą w znacznej mierze na opracowaniach historii kościelnej dyscypliny pokutnej, głównie autorstwa tak gruntownych znawców zagadnienia jak B. Poschmann, K. Rahner i H. Vorgrimler. Równocześnie jednak sięgnie się do źródeł, zwłaszcza w odniesieniu do patrystyki.

I. TERAPEUTYCZNE UJĘCIE POKUTY W PISMACH OJCÓW KOŚCIOŁA

1. Pisma Ojców Apostolskich

Świadectwa dwóch pierwszych wieków dotyczące kościelnej dyscypliny pokutnej są skromne pod względem ilości. Lecz nawet nieliczne wzmianki o pokucie w pismach Ojców Apostolskich pozwalają wysnuć wniosek, że koncepcja pokuty jako duchowego lekarstwa nie była obca pierwszym wspólnotom chrześcijańskim. Tak np. już u Klemensa Rzymskiego znajdujemy określenie pokuty jako leczenia się. Boga zaś nazywa on lekarzem [1]. Natomiast owocem leczenia się przez pokutę jest według niego zbawienie i życie [2]. Podobne, ale nieco różniące się myśli znajdujemy w liście Ignacego Antiocheńskiego do Polikarpa. Ignacy mówiąc o zadaniach biskupa ukazuje go jako lekarza [3], chociaż wprost tak go nie nazywa. Poucza on, że biskup winien znać słabości współbraci, dźwigać niemoce wszystkich oraz stosować odpowiednie lekarstwa dla leczenia i umacniania braci i sióstr [4].

---

[1] Por. *Drugi list do Koryntian* 9,7 n, w: *Pisma Ojców Kościoła*, t. 1, Poznań 1924, s. 185 (Odtąd będzie się używać skrótu POK dla serii wydawniczej Pisma Ojców Kościoła).

[2] Por. tamże 19,1, s. 195.

[3] Por. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940 s. 99.

[4] Por. Ignacy do Polikarpa 1,2—2,1, POK t. 1, s. 243.

Najstarszym ważnym świadectwem pokutnej dyscypliny Kościoła jest *Pasterz* Hermasa. Autor *Pasterza* nie jest dogmatykiem ani kanonistą, lecz pokutnym kaznodzieją, który pragnie wstrząsnąć sumieniami grzeszników [5]. Dla bardziej efektywnego osiągnięcia zamierzonego celu posługuje się on językiem obrazowym, pełnym różnorodnych symboli, a przez to zawiera w sobie wiele niejasności. Z tej przyczyny jest bardzo różnie komentowany oraz interpretowany [6]. Hermas nie wykłada istniejącej praktyki pokutnej, zakłada bowiem jej znajomość. Zajmuje się natomiast wyjaśnieniem roli pokuty, chcąc ukazać jej znaczenie dla życia chrześcijańskiego [7].

Mocno wyakcentowany w *Pasterzu* leczniczy charakter pokuty ma ścisły związek z koncepcją grzechu jako rozwijającej się choroby. Grzech w nauczaniu Hermasa jest procesem tracenia życia [8], opuszczania człowieka przez Ducha Świętego [9]. Ostatecznym skutkiem tego procesu jest zguba duszy [10], całkowity brak życia [11]. Niszczące następstwa grzechu ukazuje on przy pomocy obrazu szczypty piołunu wsypanego do garnca miodu, przez co wszystek miód zostaje zepsuty i nadaje się już tylko na wyrzucenie [12]. Tę samą myśl wyraża obrazem winnicy, która powoli dziczeje [13]. Posługując się powyższymi obrazami Hermas pragnie dobitnie ukazać zgubny dynamizm grzechu — stopniowe obumieranie życia aż do całkowitej śmierci, z której już nie ma nadziei ratunku [14]. Przewiduje natomiast możliwość powrotu do pełni życia dla tych, którzy przez grzech ulegli zepsuciu, ale podejmują pokutę jeszcze przed całkowitym obumarciem [15]. Odzyskanie jednak utraconego życia wymaga według niego długiej, mozolnej, pełnej udręki i cierpienia pokuty [16].

---

[5] Por. K. Rahner, *Schriften zur Theologie*, t. 11, Einsiedeln 1973 s. 151.
[6] Por. G. Rauschen, *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg² 1910 s. 151.
[7] Por. B. Poschmann, dz. cyt., s. 190.
[8] Por. Vis. I 1,8, POK, t. 1, s. 282; Sim. VIII 6, 6, POK, t. 1, s. 392.
[9] Por. Mand. V 1,3, POK, t. 1, s. 325.
[10] Por. Sim. IX 26, 3, POK, t. 1, s. 423.
[11] Por. Mand. VII 1,5, POK, t. 1, s. 333.
[12] Por. Mand. V 1,5, POK, t. 1, s. 326.
[13] Por. Sim. IX 26,4, POK, t. 1, s. 433.
[14] Por. Sim. VI 2,1—4, POK, t. 1, s. 374.
[15] Por. Sim. VI 2,4—3,6, POK, t. 1, s. 374nn.
[16] Por. Sim. VII 1,4, POK, t. 1, s. 381.

Punktem wyjścia w procesie powrotu do życia jest według Hermasa zrozumienie popełnionego zła. Uświadomienie złości swego czynu napełnia serce człowieka żalem i pobudza do zaniechania grzesznego życia oraz do wejścia na drogę dobra, przykazań i czynienia sprawiedliwości zgodnie z wolą Bożą [17]. Tak więc w swej pierwszej fazie pokuta jest niczym innym jak powrotem do stylu chrześcijańskiego życia, ale w nim nie wyczerpuje się. Wymaga dopełnienia, którym jest usilna modlitwa o przebaczenie grzechów, post i jałmużna [18]. Podejmowane akty pokutne winny być według Hermasa adekwatne do złości grzechu (stopień uciążliwości i czas trwania). Poprzez tak pojętą pokutę (powrót do chrześcijańskiego życia i akty pokutne) chrześcijanin oczyszcza się z popełnionego grzechu [19]. Bóg zaś litując się nad grzesznikiem, który oczyścił się z grzechu długą, mozolną i pełną udręki pokutą, uzdrawia go [20], to znaczy przebacza grzechy [21], przywraca życie [22], ponownie włącza do Królestwa Bożego [23] i doprowadza do zbawienia [24]. Oryginalna jest zarysowana w *Pasterzu* idea, że chrześcijanin sam oczyszcza się z grzechów przez pokutę, natomiast Bóg leczy oczyszczonego grzesznika przywracając mu życie.

Duże znaczenie przypisuje Hermas czynom pokutnym, od wypełnienia których uzależnione jest całkowite uzdrowienie. Uważa on bowiem, że samo nawrócenie chociaż jest dla człowieka ratunkiem, to jednak nie prowadzi do pełni życia. Nawróconych grzeszników, którzy nie zdążyli wypełnić do koń-

---

[17] Por. Mand. IV 1,11, POK, t. 1, s. 321; 2,2, POK, t. 1, s. 322; Sim. V 1,1—4, POK, t. 1, s. 362; Sim. VI 1, 4, POK, t. 1, s. 373.

[18] Por. Vis. I 1,9, POK, t. 1, s. 282; Sim. V 3, 4—9, POK, t. 1, s. 366; Sim. VII 1,4, POK, t. 1, s. 381; por. także B. Poschmann, dz. cyt., s. 135n.

[19] Por. Sim. VII 1,2, POK, t. 1, s. 380; Sim. VIII 7,4, POK, t. 1, s. 393; Sim. VIII 11,3, POK, t. 1, s. 397.

[20] Por. Vis. I 1,9, POK, t. 1, s. 282; Mand. IV 1,11, POK, t. 1, s. 321; Sim. V 7,3, POK, t. 1, s. 372; Sim. VII 1,4, POK, t. 1, s. 381; Sim. VIII 11,3 POK, t. 1, s. 397.

[21] Por. Sim. IX 33,3, POK, t. 1, s. 442.

[22] Por. Sim. VIII 6,6, POK, t. 1, s. 392; Sim. IX 22,4, POK, t. 1, s. 430; Sim. X 2,3, POK, t. 1, s. 443.

[23] Por. Vis. III 5,5, POK, t. 1, s. 298; Sim. VIII 7,4, POK, t. 1, s. 393; Sim. IX 14,2, POK, t. 1, s. 419.

[24] Por. Sim. VIII 11,1, POK, t. 1, s. 397; Sim. IX 26,8, POK, t. 1, s. 434.

ca pokuty, symbolizują w jego wizji kamienie użyte do mniejszej budowy [25].

Nakreślona w *Pasterzu* pokuta prowadząca do uzdrowienia ma charakter społeczny. Przez grzechy Kościół jako empiryczna wspólnota jest osłabiany i niszczony, natomiast przez pokutę swych członków duchowo odnawia się, odzyskuje młodość i siły [26]. Z tej przyczyny na całej wspólnocie ciąży obowiązek pobudzania grzeszników do nawrócenia i pokuty [27]. Szczególną rolę w tym względzie przypisuje Hermas pasterzom, tj. biskupom i kapłanom, którzy na mocy urzędu są odpowiedzialni za zdrowie powierzonej sobie trzody [28]. Zadaniem pasterzy jest według Hermasa zachęcanie do pokuty, sprawowanie nad nią kierownictwa i prowadzenie do przebaczenia [29].

2. Tertulian

Ważnym świadkiem dyscypliny pokutnej Kościoła afrykańskiego z przełomu II i III wieku jest Tertulian. W jego nauczaniu pokuta jest przede wszystkim oczyszczeniem serca i przygotowaniem mieszkania dla Ducha Świętego [30]. Ku temu celowi skutecznie prowadzi według niego tylko pokuta wypływająca z wewnętrznego nawrócenia, wyrażająca się w zewnętrznych czynach i odbywana pod kierownictwem Kościoła [31]. Tak pojęta pokuta jest lekarstwem danym grzesznikowi przez Boga [32], darem Bożego miłosierdzia [33] i Bożym nakazem [34]. Początkiem zaś tej pokuty jest wyznanie grzechów, które on przyrównuje do pokazywania swej rany i choroby lekarzo-

---

[25] Por. Vis. III 7,6, POK, t. 1, s. 302n; por. także B. Poschmann, dz. cyt., s. 188n.

[26] Por. Vis. III 11,1—13,4, POK, t. 1, s. 307nn; por. także H. Vorgrimler, *Busse und Krankensalbung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, z. 3, Freiburg i B. ²1978 s. 35.

[27] Por. Vis. I 3,2, POK, t. 1, s. 284; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 125.

[28] Por. Sim. IX 31,5n, POK, t. 1, s. 439n.

[29] Por. Vis. II 4,3, POK, t. 1, s. 290; Vis. III 9,7—10, POK, t. 1, s. 305; por. także B. Poschmann, dz. cyt., s. 190nn.

[30] Por. De paenit. 2, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy* t. V, Warszawa 1970 s. 175nn (Cytując Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy będzie się odtąd używać skrótu PSP).

[31] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 211.

[32] Por. De paenit. 12, PSP, t. V, s. 191n.

[33] Por. tamże 2, s. 175; 7, s. 185n; 12, s. 191n.

[34] Por. tamże 4, s. 179nn.

wi [35]. Bardzo mocno przy tym akcentuje sprawę zawstydzenia, dzięki czemu już sama spowiedź jest środkiem zaradczym, lekarstwem usuwającym grzech [36], a równocześnie jest ona niezbędnym warunkiem do podjęcia innych czynów pokutnych wiodących do pełnego uzdrowienia (ponieważ tylko pokuta odbywana pod kierownictwem Kościoła ma według niego wartość zbawczą) [37].

Surowe czyny pokutne, które musi podejmować grzesznik, przyrównuje on do krajania swego ciała, palenia rozżarzonym żelazem, czy też męczenia dręczącym proszkiem. Zadawanie sobie bólu przez pokutną praktykę jest dla grzesznika skutecznym lekarstwem niosącym uzdrowienie i przywracającym życie [38].

3. Św. Cyprian

Liczącym się świadkiem łacińskiej tradycji pokutnej jest św. Cyprian. Nauka jego zawiera jednak wiele niejasności, ponieważ nie jest ona systematycznym wykładem, lecz raczej zbiorem wskazówek zawartych w różnych pismach, które były odpowiedzią na zaistniałe w ściśle określonych sytuacjach problemy [39].

U św. Cypriana znajdujemy pierwszą jasno wyrażoną myśl dotyczącą zadośćuczynienia jako istotnego elementu dyscypliny pokutnej [40] oraz określenie biskupa jako sędziego, który bada sprawę grzesznika, nakłada pokutę i udziela pokoju [41]. Jurydyczne wątki pokuty w nauczaniu kartagińskiego Ojca nie dominują jeszcze tak bardzo jak w późniejszej tradycji, lecz

---

[35] Por. tamże 10, s. 189n.

[36] Por. tamże 8, s. 187n; 10, s. 189n.

[37] „Jest to spowiedź, w której grzechy nasze Panu wyznajemy, nie dlatego jakoby o nich nie wiedział, lecz by przygotować przez wyznanie zadośćuczynienie; bo z wyznania rodzi się pokuta, a pokuta czyni Boga łagodnym. Dlatego spowiedź jest przygotowaniem dla człowieka, by się rzucił na ziemię, by się upokorzył, okazując przy tym zmianę, zjednującą miłosierdzie". Tamże, 9, s. 188.

[38] Por. tamże 4, s. 179nn; 10, s. 189n.

[39] Por. W. Granat, *Sakramenty święte* cz. II, Lublin 1966 s. 292n.

[40] Zestaw tekstów, w których św. Cyprian używa słowa „zadośćuczynienie" podaje K. Rahner, dz. cyt., s. 264.

[41] Por .Epist. 57,5, PSP, t. 1, Warszawa 1969 s. 166; Epist. 59,5, PSP, t. 1, s. 179n; Epist. 66,3 i 5, PSP, t. 1, s. 222n; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 264; H. Vorgrimler dz. cyt., s. 57n.

są przez Cypriana wyraźnie wiązane z jej aspektem leczniczym.

Koncepcja pokuty u św. Cypriana wypływa ze sposobu pojmowania grzechu. W jego nauczaniu istota grzechu jest ukazana w sposób głęboki i wnikliwy, czego wyrazem są różnorodne i liczne określenia rzeczywistości i skutków moralnego zła [42]. Znaczące miejsce pośród różnorodnych określeń grzechu zajmuje u niego pojęcie zranienia [43]. Wielokrotnie mówi o ranach, które stają się przyczyną duchowej śmierci, utratą życia w Duchu Świętym [44]. Przewiduje on jednak możliwość powrotu do pełni życia z grzechowego obumarcia, ponieważ Bóg jest nie tylko sprawiedliwym sędzią, ale też i dobrym Ojcem, u którego można wybłagać miłosierdzie i przebaczenie. Bożego miłosierdzia dostępuje grzesznik w procesie leczniczym, na który składają się dwa istotne środki: zadośćuczynienie i „pax ecclesiastica" [45]. Cyprian ukazuje je jako niezbędne i wzajemnie dopełniające się lekarstwa, chociaż uważa za ważne samo pojednanie udzielone przez Kościół bez uprzedniego czynu pokutnego. Przekazanie pokoju bez wcześniejszego wypełnienia pokuty jest jednak w jego mniemaniu sprzeczne z przyjętą dyscypliną i szkodliwe dla samego grzesznika. Opuszczenie pierwszego etapu leczenia prowadzi bowiem do pogorszenia się choroby, a nawet do zabicia grzesznika, a nie do uzdrowienia [46].

Szczególnie dobitnie widać charakter leczniczy pokuty w ukazanym przez św. Cypriana procesie powrotu grzesznika do pełni życia. Pierwszym lekarstwem jest samo wyznanie win przed kapłanem. Jest ono wystarczające na małe i umiarkowane rany, które są następstwem grzechów myślnych [47]. Na rany cięższe, zwłaszcza na śmiertelne potrzebne są dalsze lekarstwa. Są nimi skierowane ku Bogu akty zadośćuczynienia. Św. Cyprian poleca szczególnie surowe posty, leżenie krzyżem, płacz, czuwania, gorliwe modlitwy błagalne o miłosierdzie

---

[42] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 255n.

[43] Por. Epist. 30,7, PSP, t. 1, s. 94; De lapsis 30, POK, t. 19, Poznań 1937 s. 219; De lapsis 35, POK, t. 19, s. 221; De op. et elem. 3, POK, t. 19, s. 328n.

[44] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 92 i 256.

[45] Por. tamże, s. 260nn; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 57n.

[46] Por. Epist. 15,2, PSP, t. 1, s. 64; Epist. 30,3, PSP, t. 1, s. 91; Epist. 31,6, PSP, t. 1, s. 98; Epist. 64,1, PSP, t. 1, s. 214; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 295—302; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 57.

[47] Por. De lapsis 28n, POK, t. 19, s. 217n; por. także G. Rauschen, dz. cyt., s. 221.

i przebaczenie oraz szczodre rozdzielanie jałmużny [48]. Rodzaj i doza lekarstwa (pokutnego czynu) zależą od stopnia grzechowego zranienia [49]. Także czas trwania pokuty uwarunkowany jest ciężkością grzechu. Na głębokie rany i przewlekłe schorzenia zaleca on długi proces leczniczy. Uważa bowiem, że rany zbyt wcześnie zabliźnione odnawiają się [50]. Ostatnim etapem leczenia jest w nauczaniu Cypriana pojednanie z Kościołem udzielane przez włożenie rąk. „Pax ecclesiastica" przekazywano w zgromadzeniu liturgicznym, ale decyzję o tym podejmował biskup po uprzednim stwierdzeniu, że nawrócony grzesznik oczyścił się przez akty zadośćuczynienia [51]. Ponowne włączenie do wspólnoty utożsamia św. Cyprian z udzieleniem Ducha Świętego. Przyjmował on bowiem jako aksjomat, że w Kościele jest obecny Duch Święty, którego otrzymują wszyscy zjednoczeni w jego empirycznej wspólnocie [52]. Stąd też w nauczaniu kartagińskiego biskupa dopiero pojednanie z Kościołem przywracało pokutującemu grzesznikowi pełnię życia [53]. Mógł on odtąd uczestniczyć w Eucharystii, co oznacza, że przez zadośćuczynienie i pojednanie dokonała się w nim rzeczywista przemiana.

4. Didaskalia

Dalsze świadectwa o leczniczym charakterze pokuty znajdujemy w znaczącym dokumencie, jakim jest *Didaskalia* [54]. Idea duchowego uzdrowienia przez pokutę jawi się wyraźnie w pouczeniach syryjskiego autora o zadaniach biskupa jako duchowego lekarza. Według *Didaskalia* obowiązkiem biskupa jest nie tylko wyznaczanie czasu pokuty i udzielanie odpuszczenia grzechów przez włożenie rąk, ale także opieka nad grzesznikami [55]. Biskup jako lekarz ma być pełen współczucia dla grzeszników, a kierując się mądrością serca winien wyko-

---

[48] Por. Epist. 31,6 PSP, t. 1, s. 98; Epist. 55,20, PSP, t. 1, s. 153n; De lapsis 35, POK, t. 19, s. 221n; De op. et elem. 2, POK, t. 19, s. 328.
[49] Por. Epist. 17,2, PSP, t. 1, s. 69n; De lapsis 28, POK, t. 19, s. 217.
[50] Por. Epist. 30,7, PSP, t. 1, s. 94.
[51] Por. Epist. 57,1, PSP, t. 1, s. 163n; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 291.
[52] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 294.
[53] Por. Epist. 27,3, PSP, t. 1, s. 85n.
[54] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 327n; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 66.
[55] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 66.

rzystać wszystkie możliwe środki mogące ich uleczyć. Najpierw zaleca korzystanie z łagodnych lekarstw, którymi są słowa perswazji, karcenia i napominania. Dopiero, gdy one nie odnoszą pożądanego skutku, trzeba zastosować ostrzejsze środki — udzielić nagany i nakazać posty. Jeżeli grzesznik, pomimo troskliwych zabiegów biskupa nie chce pokutować, należy przeprowadzić „naradę z innymi lekarzami" [56], aby ze smutkiem i żalem usunąć go z Kościoła dla ustrzeżenia przed zniszczeniem całego ciała [57].

5. Wiek IV—VI

W nauczaniu św. Cypriana, a jeszcze bardziej w poglądach szkoły aleksandryjskiej pokuta jest ukazana przede wszystkim jako lekarstwo, które przywraca zdrowie duchowo choremu człowiekowi. Natomiast w spuściźnie literackiej pisarzy złotego okresu patrystyki idea uzdrowienia przestaje zajmować centralne miejsce w przedstawianiu zagadnień dotyczących pokuty, aczkolwiek jest ona znana. Świadczą o tym często używane przez Ojców tego okresu określenia grzechu jako choroby i pokuty jako lekarstwa. Wydaje się, że brak szerszych omówień duchowego uzdrowienia przez pokutę nie był wynikiem odchodzenia od tej idei, lecz raczej następstwem zrodzenia się nowych problemów związanych ze sprawą przebaczania grzechów. Koncepcja pokuty jako lekarstwa była nadal aktualna i do niej odwoływano się jako do czegoś oczywistego, w rozwiązywaniu nowych problemów. Powyższe zdanie wydają się potwierdzać następujące przykłady.

Św. Ambroży w swoim dziele *O pokucie*, skierowanym przeciwko rygoryzmowi nowacjan [58], określa pokutę jako lekarstwo na grzech. Czyni to zarówno poprzez używanie słowa „lekarstwo" [59], jak też i przy pomocy ewangelicznych obrazów. Nawiązując do przypowieści o miłosiernym Samarytaninie ukazuje grzesznika jako poranionego i pozostawionego przez szatana. Ponieważ ma w sobie odrobinę życia, dlatego może być uzdrowiony. Współbracia w wierze winni być dla

---

[56] *Didaskalia* X, w: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, z. 2, Warszawa 1969, s. 117.

[57] Por. tamże.

[58] Nowacjanie w IV w. występowali nie tylko przeciw przyjmowaniu do Kościoła „upadłych", lecz także odmawiali Kościołowi władzy przebaczenia wszelkich grzechów ciężkich.

[59] „a przecież pokuta jest lekarstwem na grzech" De paenit. II, 90, PSP, t. 7, Warszawa 1971 s. 82.

niego bliźnimi przez troskliwe działania zmierzające do skłonienia go ku nawróceniu. Pokutę zaś przyrównuje do wlewania na rany wina i oliwy. Wprawdzie sprawia ona także ból, lecz skutecznie leczy [60]. Powołując się zaś na przypowieść o drzewie figowym przyrównuje św. Ambroży pokutę do usuwania cierni i kolców oraz do użyźniania roli, na której rośnie drzewo, aby przyniosło obfity owoc [61].

Św. Augustyn, ukazując rzeczywistość grzechu i pokuty, posługuje się niejednokrotnie obrazem wskrzeszenia Łazarza [62]. Grzesznik jest zmarłym Łazarzem. Chrystus wskrzesza go do życia, o ile podejmuje on pokutę. Kościół zaś rozwiązuje go z więzów. Różne sposoby odpuszczania grzechów określa Doktor Łaski jako inne rodzaje lekarstwa, które są stosowane na odmienne choroby. Im mniejsze zło, tym słabsze podaje się lekarstwo [63]. Natomiast przestrzegając przed zbytnią pobłażliwością wobec grzeszników, uzasadnia Augustyn swoje stanowisko następującymi słowami: „aby lekarstwo, które spowszedniało, nie stało się nieużyteczne dla chorych, będzie ono tym bardziej skuteczne dla zdrowia, im mniej będzie lekceważone" [64].

Idea uzdrowienia przez pokutę nie jest obcą także dla św. Jana Chryzostoma. Podobnie jak i inni Ojcowie, również Jan Złotousty pojmował grzech jako chorobę, zranienie duszy. Mówi nawet o tysięcznych ranach zadawanych przez zło moralne [65]. Naucza on, że choroba spowodowana przez grzech rozwija się i pogłębia, a poprzez powtórne, tego samego rodzaju upadki czyni ją nawet nieuleczalną [66]. Człowiek może odzyskać utracone życie, o ile sam zrozumie nienaturalny dla niego stan grzechu, tzn. ma poczucie swej grzeszności oraz prosi Boga o przebaczenie i zbawienne lekarstwo [67]. Duże znaczenie przypisuje Chryzostom wyznawaniu grzechów, które podobnie jak Tertulian nazywa pokazywaniem ran Bo-

---

[60] Por. tamże, I, 51n, s. 39.
[61] Por. tamże, II, 2—5, s. 55n.
[62] „Wyszedł on związany — nie z pomocą własnych nóg, lecz mocą wywodzącego (z grobu). To dzieje się w sercu pokutującego". In ps. 101, PL 38, 1306. Por. In Jo., tr. 22, PL 35, 1578; Sermo 67, PL 38, 434.
[63] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 81n.
[64] Epist. 153,7, PL 33, 656.
[65] Por. *Mowa przeciw tym, co opuściwszy Kościół pobiegli na wyścigi konne i widowiska teatralne*, 2n, PSP, t. 8, Warszawa 1971 s. 177n.
[66] Por. tamże 3, s. 178.
[67] Por. De sacerdotio II, 3, POK, t. 23, Poznań 1949 s. 26n.

gu [68]. Kapłana zaś nazywa lekarzem dusz. Musi on posiadać wiele roztropności, aby dostrzegać nie tylko chorobę, lecz także jej przyczyny oraz winien posiadać umiejętność zastosowania najskuteczniejszego lekarstwa [69].

Określenie pokuty jako lekarstwa znajdujemy także w pismach Leona Wielkiego [70], Pacjana z Barcelony [71], Hieronima [72], Jana Kasjana [73], Cezarego z Arles [74] i wielu innych.

II. SPOWIEDŹ TERAPEUTYCZNA

1. Geneza założeń teoretycznych

Klemens Aleksandryjski

Duży wpływ na rozwój teologii pokuty oraz pokutnej dyscypliny na Wschodzie, a zwłaszcza w życiu zakonnym wywarła nauka Klemensa Aleksandryjskiego [75]. Charakterystyczną cechą jego poglądów dotyczących pokuty jest ujmowanie jej w aspekcie psychologiczno-leczniczym. Specyfika nauki Klemensa o pokucie wypływa z pojęcia grzechu jako choroby, która trawi duszę chrześcijanina i zagraża zdrowiu całego Kościoła. Grzesznik jest jakby schorowaną tkanką Ciała Chrystusa. Stąd też musi być wyłączony ze wspólnoty, aby swoją słabością nie zarażał innych [76]. Akt wyłączenia jest w nauczaniu Klemensa bolesną operacją, która ma na celu ochronę zdrowia całego Ciała i uleczenie schorowanego członka [77]. Kościół chociaż wyklucza ze wspólnoty grzeszników, to

---

[68] Por. G. Rauschen, dz. cyt., s. 230.
[69] Por. De sacerdotio II, 4, POK, t. 23, s. 27nn.
[70] Por. Epist. 108, PL 54, 1011; *List do Rustyka Narbone*, PL 54, 1206.
[71] Por. Paraemesis, PL 13, 1084.
[72] „Jeżeli szatan kogoś zaraził trucizną grzechową, a ten zraniony milczał i nie czynił pokuty ani rany swej nauczycielowi i bratu nie chciał przedstawić ... to nauczyciel i brat korzystający ze swego języka, by leczyć, nie będą mu mogli łatwo pomóc". In Ecclesiasten comm., PL 23, 1096. Por. Dial. contra Luciferianos 5, PL 23, 159.
[73] Por. Rozmowa XX 8, 7—11, POK, t. 8, Poznań 1929 s. 299nn.
[74] Por. Kazanie 144, 2, Corpus Christianorum 104, 594.
[75] Por. B. Poschmann, dz. cyt., s. 260; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 60.
[76] Por. Strom. I 27, PG 8, 918; por. także H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 60.
[77] Por. B. Poschmann, dz. cyt., s. 252.

jednak troszczy się o nich i usilnie zabiega o ponowne ich włączenie do życia w Ciele Chrystusa.

Grzesznik jednak nie może liczyć na proste przebaczenie tak, jak w chrzcie, lecz musi sam przez wytrwałą pokutę uleczyć się z ran grzechowych i uwolnić od winy [78]. To uleczenie dokonuje się w długotrwałym procesie oczyszczenia, który Klemens nazywa kuracją [79]. Konkretyzuje się ona w wewnętrznej przemianie życia i w zerwaniu z grzechem [80]. Dla osiągnięcia tego celu konieczny jest post, modlitwa oraz pomoc Kościoła [81]. Na drodze tak rozumianej pokuty jest odnawiana więź człowieka z Bogiem, który ponownie zamieszkuje w skruszonym grzeszniku, a tym samym obmywa go z grzechów, wymazuje je tak, jakby nigdy nie zaistniały [82].

Pokuta jako duchowa kuracja jest więc dla Klemensa przede wszystkim rozwijającym się dialogiem między skruszonym grzesznikiem i Bogiem, który prowadzi go do coraz doskonalszego oczyszczenia aż do stopnia „gnostyka" [83]. Ten proces musi być doprowadzony do końca w tym lub w przyszłym życiu [84]. Szczególną rolę w duchowej terapii przypisuje Klemens „przyjaciołom Boga", to znaczy tym, którzy osiągnęli doskonałość „gnostyka". Oni, jako lekarze duszy, prowadzą grzeszników drogą pokuty, ukazują im skuteczne lekarstwa oczyszczenia i wspierają ich swoimi modlitwami. Klemens zaleca wybranie sobie „bogobojnego człowieka" i bezwarunkowe poddanie się jego kierownictwu [85]. Przy wyborze „gnostyka" radzi kierować się tylko stopniem doskonałości, nie zważając na miejsce w hierarchicznej strukturze Kościoła [86]. Uważa on bowiem, że cechy „bogobojnego starca" konieczne w duchowym kierownictwie może posiadać biskup, kapłan, diakon, jak też i każdy inny chrześcijanin. Przeto każdy, o ile jest „Bożym

---

[78] Por. Strom. IV 24, PG 8, 1362n; por. także B. Poschmann, dz. cyt., s. 240nn; A. Ziegenaus, *Umkehr — Versöhnung — Friede*, Freiburg i.B. 1975 s. 41n.

[79] Por. B. Poschmann, dz. cyt., s. 241.

[80] Por. Quis div. salv. 39, PG 9, 645.

[81] Por. tamże 42, PG 9, 647—651; Strom. II 15, PG 8, 1003—1007.

[82] Por. Quis div. salv. 39n, PG 9, 643—646; por. także H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 59.

[83] Por. Strom. VII 10, PG 9, 478—484.

[84] Por. B. Poschmann, dz. cyt. ,s. 243; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 58n.

[85] Por. Quis div. salv. 41, PG 9, 646n; Strom. VII 12, PG 9, 495—511.

[86] Por. Strom. VI 13, PG 9, 327—330.

przyjacielem" może równie dobrze być duchowym kierownikiem [87].

Oryginalność nauki Klemensa Aleksandryjskiego o pokucie zawiera się przede wszystkim w ukazaniu i podkreśleniu roli „kierowników duchowych" w procesie oczyszczania się z grzechów. Znacznie wpłynął na zmianę charakteru dyscypliny pokutnej [88].

Orygenes

U podstaw teologii pokuty Orygenesa znajdujemy przekonanie, że ochrzczony z trudem, w mozole, przez wielki wysiłek może uwolnić się od swoich przyzwyczajeń, wad, nawyków i wcześniejszych występków [89]. Jest to jego oryginalna myśl, albowiem jeszcze św. Cyprian uważał, że w chrzcie dokonuje się totalna i natychmiastowa przemiana człowieka jako następstwo napełnienia Duchem Świętym, który mieszkając w człowieku ułatwia mu trwanie w łasce [90]. W nauczaniu Orygenesa ochrzczony pozostaje nadal grzesznikiem [91], zaś oczyszczenie w chrzcie jest tylko zapowiedzią odrodzenia ostatecznego, eschatycznego [92].

Drugim ważnym momentem nauczania Orygenesa rzutującym na całość jego koncepcji pokuty jest sposób ujmowania grzechu oraz uwypuklenie różnicy między grzechami ciężkimi i lekkimi [93]. Grzech jest dla niego chorobą duszy, stąd też mówiąc o nim posługuje się często terminologią medyczną [94]. Podstawę zaś rozróżniania grzechów stanowi rozmiar duchowego zranienia. Grzechy lekkie to te, które nie powodują całkowitej śmierci i nie niszczą łaski chrztu świętego [95]. Mówi

---

[87] Por. S. Frank, *Geschichtliche Grundlagen unserer Buss- und Beichtpraxis*, w: *Schuldbekenntnis — Vergebung — Umkehr*, Limburg 1971 s. 47n; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 59.

[88] Por. S. Frank, art. cyt., s. 52n.

[89] Por. Contra Celsum III 65, PSP, t. 17, Warszawa 1977 z. 1, s. 263n; In Lev. hom. 8,7, PG 12, 500n.

[90] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 367.

[91] Por. Ad Rom. II, 14, PG 14, 918; Contra Celsum III 69, PSP, t. 17, z. 1, s. 266n; In Num. hom. 10, 1, PG 12, 635—638.

[92] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 367 i 418; W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen 1931 s. 162—168.

[93] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 368n; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 60.

[94] Por. S. Frank, art. cyt., s. 51.

[95] Por. In Ex. hom. 10,3, PG 12, 372; In Jer. hom. 2,3, PG 13, 279—282; In Lev. hom. 15,2n, PG 12, 559—562; In Matt. t. XIII 30, PG 13, 1174—1179.

też w odniesieniu do nich o „lekkim zranieniu" i o „pewnych szkodach" [96].

Ponieważ lekkie grzechy nie niszczą łaski chrztu, dlatego chrześcijanin jest nadal święty, bo mieszka w nim Duch Święty i nadal żyje we wspólnocie Kościoła oraz pozostaje pod jego pomocnym wpływem [97]. Równocześnie jest jednak grzesznikiem, lecz jako święty winien nieustannie trudzić się w coraz pełniejszym oczyszczaniu siebie z wszelkiego zła przez pokutę [98]. W wysiłku zmierzającym do oczyszczenia pomaga pokutującemu Kościół, którego udział w zmazywaniu lekkich grzechów jest według Orygenesa niezbędny [99]. Grzesznik bowiem tylko przez pomoc kapłanów i „lepszych" braci może otrzymać z łaski Kościoła odpuszczenie swoich grzechów [100].

Znacznie poważniejsze skutki przypisuje Orygenes grzechom ciężkim, które powodują całkowitą śmierć duchową. Chrześcijanin, który dopuścił się grzechu „ku śmierci" jest umarły. Utracił bowiem Ducha Świętego i nie mieszka już w nim Jezus, który jest życiem [101]. Z powodu utraty nadprzyrodzonego życia, człowiek jest pozbawiony szaty godowej i dziecięctwa Bożego oraz zostaje wyłączony z Królestwa Bożego [102]. Ponieważ przez śmiertelny grzech człowiek zwraca się do szatana, dlatego grzesznik znajduje się „na zewnątrz", wśród umarłych [103]. Warte jest podkreślenia, że w nauczaniu Orygenesa duchowa śmierć jest następstwem nie tyle jednorazowego aktu, co wynikiem przewlekłego procesu zapoczątkowanego przez grzech i pogłębiającego się przez następne moralnie złe czyny [104].

Oryginalna jest jego koncepcja powrotu śmiertelnego grzesznika do życia i do Królestwa Bożego. Uważa on, że zgładze-

---

[96] Por. In Ex. hom. 10,3, PG 12, 372; In Jer. hom. 2,2, PG 13, 278n; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 369—373.

[97] Por. In Lev. hom. 3,2, PG 12, 424n; 5,3, PG 12, 450—453; In Num. hom. 10,1, PG 12, 6435—6438; In Matt. t. XIII 30, PG 12, 1174—1179.

[98] Por. In Num. hom. 10,1, PG 12, 6435—6538; 6, 3, PG 12, 608n; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 371.

[99] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 60.

[100] Por. In Lev. hom. 5,3, PG 12, 450—453; In Num. hom. 10,1, PG 12, 6435—6438; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 373.

[101] Por. In Jer. hom. 11,2n, PG 13, 279—282; In Joan. XXVIII 15, PSP, t. 28, cz. 2, Warszawa 1981 s. 111; In Lev. hom. 11,2, PG 12, 531—534; 12,3, PG 12, 538.

[102] Por. In Lev. hom. 8, 11, PG 12, 504—508.

[103] Por. In Joan. XXVIII 7, PSP, t. 28, cz. 2, s. 101n.

[104] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 374; H. Vorgrimler, dz. cyt., 60.

nie winy dokonuje się w procesie przezwyciężania zła zaistniałego na skutek grzechu. Wyraźnie podkreśla, że w odróżnieniu od chrztu, w pokucie odpuszczenie win dokonuje się na drodze mozolnego wysiłku grzesznika [105]. Równocześnie Orygenes naucza, że inicjatorem pokuty jest sam Bóg, którego nazywa on „Wielkim Lekarzem". Człowiek bowiem przez grzech śmiertelny utracił łaskę i jest duchowo umarły, dlatego nie jest w stanie sam wejść na drogę pokuty wiodącej do życia. Także wstawiennictwo biskupów i kapłanów jest niewystarczające [106]. Nowe narodzenie do życia jest dziełem samego Boga, co wyraża on następująco: „w śmiertelnej chorobie musi interweniować sam Wielki Lekarz" [107]. Łaska miłosiernego Boga działa w duszy grzesznika jak trawiący ogień [108]. Wyraża się to w wyrzutach sumienia i odrazie do popełnionego zła [109]. Pod wpływem interwencji Boga, człowiek wkracza na drogę pokuty, ale do życia wróci dopiero po długim leczeniu. Duchowa terapia jest nie tylko długa, lecz także bolesna. Lekarstwem zaś dla zranionej duszy są różnego rodzaju oczyszczające cierpienia, które wiodą do Bożego przebaczenia [110]. Należy podkreślić, że czyny pokutne, które musiał podejmować grzesznik, nie zawierają w sobie znamienia kary, lecz są lekarstwem, aktem pedagogicznej miłości mającym na celu przemianę duchowo chorego chrześcijanina [111].

Powyższy leczniczy proces winien odbywać się pod kierunkiem duchowego lekarza, którego grzesznik sam sobie wybiera. Przy jego wyborze Orygenes zaleca zwracanie uwagi na następujące cechy: zdolność rozpoznawania choroby; umiejętność leczenia; zdolność współczucia w bólach i cierpieniach; umiejętność bycia słabym ze słabymi i płaczącym z płaczącymi [112]. Po znalezieniu człowieka posiadającego kwalifikacje

---

[105] Por. Ad. Rom. II 1, PG 14, 871nn; Contra Celsum III 62, PSP, t. 17, z. 1, s. 261; In Lev. hom. 2,4, PG 12, 416—419; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 411 i 413.

[106] Por. De or. 28, PG 11, 52; In Ex. hom. 4,8, PG 12, 323.

[107] „Quando vero insanabiles plagae sunt tunc ipse magnus medicus praecinctus lumbos ad sectionem teterrimi vulneris concitatur". In Jer. hom. 21,6, PG 13, 538. Por. De princ. II 10,6, PSP, t. 23, Warszawa 1979 s. 183n; por. także K. Rahner, dz. cyt., s. 398.

[108] Por. De princ. II 10,6, PSP, t. 23, s. 184.

[109] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 61.

[110] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 405.

[111] Por. In Ez. hom. 1,2, PG 13, 667nn; por. także H. U. v. Balthasar, *Origenes. Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften*, Salzburg 1951 s. 466—472; A. Ziegenaus, dz. cyt., s. 28n.

[112] Por. S. Frank, art. cyt., s. 50nn.

do pełnienia roli duchowego lekarza, zaleca Orygenes posłuszeństwo jego radom. Nie musi on być biskupem czy kapłanem. Jego pomoc w uzyskiwaniu Bożego przebaczenia sprowadza się do upominania, współpokutowania, wstawienniczych modlitw oraz badania owoców pokuty. Błagalne modlitwy duchowego lekarza sprawiają, że Bóg przyjmuje pokutę grzesznika i udziela przebaczenia [113]. Duże znaczenie przypisuje Orygenes samemu wyznawaniu grzechów. Posługując się medycznym obrazem przyrównuje grzech do niestrawionego pokarmu, który tak długo trapi żołądek, dopóki się go nie wyrzuci. Podobnie i grzech tak długo trapi duszę, dopóki nie wyrzuci się go przez spowiedź [114]. Pokuta publiczna w tym procesie nie była wykluczana. „Lekarz" mógł poprowadzić grzesznika również i tą drogą, o ile uznałby, że jest ona dla nawracającego się najlepszym środkiem wiodącym do uzdrowienia [115].

Wiele trudności przysparza problem, czy Orygenes przypisywał charakter sakramentalny przebaczeniu, które otrzymywał grzesznik na drodze pokuty pod kierunkiem „duchowego lekarza" laika [116]. Niezależnie jednak od tej niejasności uważa się, że on przez swoją koncepcję pokuty jako procesu leczenia schorowanej duszy pod kierunkiem „duchowego lekarza", mocno zaważył na dalszym rozwoju pokuty w kierunku indywidualnej spowiedzi [117].

2. Początki praktyki spowiedzi prywatnej

Duży wpływ na rozwój kościelnej dyscypliny pokutnej wywarło życie zakonne. Ukształtowane w monastycyzmie formy pokuty bardzo szybko wykroczyły poza obręb życia zakonnego. Klasztorna dyscyplina pokutna może być zrozumiana tylko w kontekście fundamentalnych założeń monastycyzmu. Jedną z wiodących idei będących u podstaw życia pustelniczego, a następnie zakonnego było poczucie grzeszności oraz przekonanie, że człowiek może od swej grzeszności uwolnić się przez pokutę [118]. Dlatego życie klasztorne traktowano jako pokutne i stąd też zrodziła się praktyka zsyłania duchownych do klasz-

[113] Por. tamże, s. 52.
[114] Por. tamże, s. 50; G. Rauschen, dz. cyt., s. 227n.
[115] Por. A. Ziegenaus, dz. cyt., s. 56.
[116] Por. K. Rahner, dz. cyt., s. 455—495; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 63n.
[117] Por. S. Frank, art. cyt., s. 51.
[118] Por. tamże, s. 53.

torów jako równoznaczne z pokutą publiczną [119]. Później praktyka ta została rozszerzona na laików, którzy dobrowolnie wybierali życie klasztorne jako pokutę [120].

Świadomość grzechu, którą posiadał mnich, dotyczyła nie tylko popełnionych czynów przeciwnych woli Bożej, lecz także ich skutków — ran na duszy. Konsekwentnie też ich pokuta miała na celu nie tylko zadośćuczynienie Bogu za popełnione zło, ile uleczenie swej duszy z grzechowej rany. Temu celowi służyła cała klasztorna dyscyplina pokutna, do której oprócz postów i umartwień należało wyznawanie win (publicznie jak też i prywatnie) oraz instytucja ojca duchownego. Był nim sam przełożony (reguła Pachomiusza i Benedykta), albo wyznaczony przez niego inny zakonnik (reguła Bazylego) [121]. Jego zadaniem było: [122] zachęcanie do spowiedzi, szczególnie tych, którym duże poczucie wstydu odbierało odwagę; słuchanie wyznania win; udzielanie duchowych rad i wskazywanie na czyny pokutne, które najskuteczniej mogłyby uleczyć duchowe rany grzesznika; zapewnianie o wstawiennictwie przed Bogiem; współpokutowanie. Praktykowane w klasztorach wyznawanie grzechów i najdrobniejszych uchybień przed całą wspólnotą, przed przełożonym czy też przed wyznaczonym zakonnikiem nie miało na celu osądzania grzesznika, lecz było środkiem do uzdrowienia ze słabości [123].

Klasztorna pokuta w swoich założeniach dogmatyczych (pojęcie grzechu jako choroby, a pokuty jako środka leczniczego) była bliższa pierwotnej dyscyplinie pokutnej. Natomiast w swoim wyrazie zewnętrznym była bardziej zbliżona do form późniejszych [124]. Zmiany strukturalne dyscypliny pokutnej zapoczątkowane w życiu zakonnym wyakcentowały aspekt duchowy pokuty. Jednak poprzez mocne uwypuklenie jej osobowego charakteru wpłynęły na stopniowe zatracenie wymiaru eklesjalnego i wspólnotowego [125]. Wśród następstw

---

[119] Por. Genadius z Marsylii, De eccl. dogm. 53, PL 58, 994; Synod w Adge (506 r.), can. 44; Synod Orleański III (538 r.) can. 24 i 25; por. także G. Greshake, *Zur Erneuerung des kirchlichen Busswesens*, w: *Zum Thema Busse und Bussfeier*, Stuttgart 1971 s. 83n; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 78n.

[120] Por. G. Greshake, art. cyt., s. 84.

[121] Por. S. Frank, art. cyt., s. 58.

[122] Por. tamże, s., 54n.

[123] Por. G. Rauschen, dz. cyt., s. 235n.

[124] Por. S. Frank, art. cyt., s. 58.

[125] Por. W. Świerzawski, *Dialektyczny dynamizm sakramentów Pokuty i Eucharystii*, RBiL XXIX (1976) nr 2—3, s. 114.

klasztornej praktyki pokutnej należy wymienić powstanie problemu, co do osobistych kwalifikacji szafarza sakramentalnego przebaczenia — świętość życia czy sakrament kapłaństwa. Problem ten stał się przedmiotem licznych dyskusji we wczesnym średniowieczu [126].

III. OD TERAPEUTYCZNEGO DO JURYDYCZNEGO UJMOWANIA SPOWIEDZI

1. Pokuta taryfowa

Nowy system pokutny, który zrodził się na wyspach brytyjskich i został przyniesiony na kontynent pod koniec VI w. przez irlandzkich i szkockich mnichów [127], zapoczątkował daleko idące zmiany w kościelnej dyscyplinie pokutnej. Przemiany te nie ograniczyły się tylko do zewnętrznej formy, lecz także wpłynęły na znaczne przesunięcie akcentów w teologii pokuty [128]. Mało dostrzegane wcześniej zagadnienie zadośćuczynienia i sędziowski aspekt instytucjonalnego pojednania zaczęto coraz bardziej uwypuklać w teologicznych rozważaniach o pokucie. Natomiast na dalszy plan schodził jej leczniczy aspekt. Zmiany, zarówno w samej praktyce jak i w teologicznej treści pokuty, dokonywały się stopniowo i równolegle.

Pokuta publiczna, w formie znanej na kontynencie, na wyspach brytyjskich była prawie w ogóle nieznana [129]. W powszechnym użyciu była tam terapeutyczna spowiedź wywodząca się z monastycznych kręgów, aczkolwiek ze swoim charakterystycznym rysem. Została ona bowiem bardziej zinstytucjonalizowana poprzez związanie z kapłaństwem. W Kościele iroszkockim było bowiem regułą, że kierownikiem duchowym stawał się mnich posiadający święcenia kapłańskie [130]. Władzę nad grzechami i pokutę zaczęto więc ujmować w kategoriach jurysdykcji [131].

Pokuta w Kościele iroszkockim przedstawiała się następu-

---

[126] Por. G. Rauschen , dz. cyt., s. 245—247.

[127] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 94; A. Ziegenaus, dz. cyt., s. 97n.

[128] Por. B. Häring, *Grzech w wieku sekularyzacji*, Warszawa 1976 s. 9.

[129] Por. S. Frank, art. cyt., s. 63; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbusse in frühen Mittelalter*, Breslau 1930 s. 3nn.

[130] Por. I. W. Frank, *Von der öffentlichen Kirchenbusse zur Privatbeichte*, w: *Sünde — Busse — Beichte*, Regensburg 1976 s. 45.

[131] Por. S. Frank, art. cyt., s. 63.

jąco [132]. Wszyscy chrześcijanie, którzy zgrzeszyli (zarówno laicy jak i duchowni), przychodzili do kapłana i przed nim wyznawali swoje grzechy, a także wątpliwości. Po wysłuchaniu spowiedzi i udzieleniu pouczenia, kapłan wyznaczał pokutę według ksiąg penitencjarnych. Po jej wypełnieniu, penitent przychodził ponownie do kapłana i otrzymywał wówczas absolucję [133]. Wszystko odbywało się tajemnie. Zinstytucjonalizowana spowiedź Kościoła iroszkockiego była od strony zewnętrznej formy sprowadzeniem pokuty publicznej na płaszczyznę prywatną [134].

Przejście od pokuty publicznej do prywatnej pociągnęło za sobą zmianę mentalności oraz przesunięcie akcentów w rozumieniu pokuty. Duchowe kierownictwo terapeutycznej spowiedzi zostało powiązane z charakterem sądowniczym. Ten ostatni poczyna uwidaczniać się już w samej terminologii. W celtyckich księgach pokutnych spowiednik jest określany jako sędzia, a ryt pokutny jako „iudicium paenitentiae" [135]. Charakter sędziowski nowej praktyki pokutnej uwidacznia się także w zadaniu kapłana. Było nim rozpoznanie, na podstawie wyznania grzechów, stopnia winy i nałożenie pokuty odpowiedniej do popełnionych wykroczeń, aby za nie zadośćuczynić [136]. Punkt ciężkości w rozumieniu procesu pokutnego przesunięto bowiem z uzdrowienia na zadośćuczynienie [137].

Innym momentem, który przyczynił się do przemian w teologii pokuty były wyżej wspomniane księgi pokutne. W zamiarze miały one być pomocą dla spowiedników w wyznaczaniu pokuty za konkretne przewinienia. Przyczyniły się jednak do sformalizowania dyscypliny pokutnej [138]. *Libri paenitentiales* niewątpliwie zakładały, że pokuta ma wartość tylko wtedy, gdy człowiek pełen skruchy dokonuje nawrócenia i zawierzywszy łasce Bożej podejmuje określony wysiłek dla urzeczywistnienia wewnętrznej przemiany. Stosowanie jednak

---

[132] Por. S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakrament pokuty*, Katowice 1980 s. 166n; G. Greshake, art. cyt., s. 89n; H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 94n.

[133] Termin „absolucja" wszedł w użycie razem z tą formą pokuty. Por. J. Pryszmont, Z dziejów myśli moralnej w średniowieczu, SThV 20(1982) nr 1, s. 271.

[134] Por. I. W. Frank, art. cyt.. s. 45.

[135] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 104.

[136] Por. S. Czerwik, art. cyt., s. 166; I. W. Frank, art. cyt., s. 46.

[137] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 96.

[138] Por. I. W. Frank, art. cyt., s. 47.

taryf sprzyjało powstawaniu błędnego, mechanicznego traktowania procesu pokutnego [139]. Ścisłe trzymanie się taryf wpłynęło na przesunięcie akcentu z nawrócenia na czyny pokutne, co niejednokrotnie prowadziło nawet do zupełnego zapomnienia o wewnętrznej przemianie. W skrajnie przejaskrawionym podkreślaniu czynu pokutnego nieważne już było nawet, kto zadośćuczynił. Liczył się tylko sam fakt wypełnienia aktów przewidzianych w księgach pokutnych za określone przewinienie. Wyrazem tego nastawienia były między innymi praktyki wynajmowania odpowiedniej liczby ludzi, którzy poszcząc przez trzy dni, wypełniali nałożoną przy spowiedzi pokutę jednego roku postu [140].

Kolejnym momentem, który zaważył na dalszej przemianie dyscypliny pokutnej była możliwość wielokrotnego otrzymywania absolucji. Przyczyniło się to do zapoczątkowania praktyk spowiedzi nie tylko w wypadku grzechów ciężkich, lecz także z samych drobnych wykroczeń [141]. Z czasem powstał zwyczaj corocznego przystępowania do spowiedzi przez wszystkich wiernych na początku Wielkiego Postu, co znalazło później swój wyraz w orzeczeniach synodów, które nakazywały wyznawanie grzechów przed kapłanem raz lub nawet trzy razy do roku [142]. Równolegle z tworzeniem się tej praktyki ugruntowywało się przekonanie, że zawstydzenie związane ze spowiedzią jest znacznym, a nawet głównym czynem pokutnym zadośćuczyniającym za grzechy [143]. W ten sposób zostały stworzone podstawy do udzielania rozgrzeszenia bezpośrednio po spowiedzi. Stało się to powszechnym zwyczajem w połowie X wieku [144]. Złączenie wyznania i absolucji w jeden akt przyczyniło się do dalszego wyakcentowania momentu przebaczenia. W następstwie coraz bardziej zacierał się w świadomości wiernych (a także w ujęciach teologicznych) aspekt duchowego uzdrowienia dokonującego się przez pokutę.

---

[139] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 96.
[140] Por. O. H. Pesch, *Bussfeier und Bussgeschichte*, w: *Sünde — Busse — Beichte*, Regensburg 1976 s. 65.
[141] Por. G. Greshake, art. cyt., s. 90n.
[142] Por. tamże, s. 90; G. Rauschen, dz. cyt., s. 234.
[143] Por. I. W. Frank, art. cyt., s. 47; O. H. Pesch, art. cyt., s. 64.
[144] Por. S. Czerwik, art. cyt., s. 170.

2. Scholastyka

Upowszechniająca się w średniowieczu praktyka spowiedzi stawiała przed teologami wciąż nowe problemy. Odbicie ich ówczesnej żywotności znajdujemy w literaturze tego okresu. Niektóre rozwiązania powszechnie później przyjęte były poprzedzone burzliwymi dyskusjami. Do głównych zagadnień, nad których rozwiązaniem scholastycy szczególnie trudzili się, należy: sakramentalność pokuty; władza kluczy i związana z tym problemem konieczność wyznawania wszystkich grzechów ciężkich; żal za grzechy i jego stosunek do sakramentu pokuty; działanie absolucji; materia i forma sakramentu pokuty; zadośćuczynienie za grzechy [145].

W dyskusjach na powyższe tematy dochodzi do mocnego uwypuklenia sądowniczego charakteru sakramentu pokuty. Wprawdzie nie był to problem zajmujący centralne miejsce w scholastycznych rozważaniach o pokucie, lecz był często podejmowany w związku z zagadnieniem władzy kluczy, żalu za grzechy i działania absolucji [146]. Spośród teologów, którzy w znaczący sposób przyczynili się do uwydatnienia sądowniczego charakteru pokuty, należy wymienić Dunsa Szkota [147]. Daleko idący jurydyzm uwidacznia się w jego nauce o dwóch drogach usprawiedliwienia. Za jedną z nich uznawał doskonały żal, ale podkreślał, iż jest to droga niepewna. Natomiast jako drogę pewną ukazywał sakramentalne pojednanie dokonujące się mocą kapłańskiej absolucji — ex opere operato. Za istotne na tej drodze usprawiedliwienia uznawał samo kapłańskie rozgrzeszenie. Akty zaś penitenta w sakramentalnym usprawiedliwieniu według niego nie miałyby znaczenia [148]. Nawet formalne wyznanie grzechów uważał za nieistotne, a jedynie potrzebne dla dokonania osądu. Został więc w tym ujęciu zagubiony personalny charakter pokuty, a ponieważ całe nauczanie Dunsa Szkota wywarło znaczny wpływ na myśl teologiczną [149], dlatego też i jego nauka o sakramentalnej drodze usprawiedliwienia przyczyniła się do zmian w ujmowaniu pokuty. W jego poglądach dostrzega się źródło koncentrowania się w późniejszej teologii pokuty oraz w sprawowaniu tego

---

[145] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 114—154.
[146] Por. tamże, s. 124.
[147] Por. O. H. Pesch, art. cyt., s. 65.
[148] Por. G. Greshake, art. cyt., s. 99n.
[149] Por. J. Pryszmont, art. cyt., s. 288.

sakramentu na samej absolucji [150]. Tym samym Duns Szkot znacznie zaważył w procesie zatracania leczniczego charakteru w kościelnej pokucie.

Innym momentem, który przyczynił się w średniowieczu do sformalizowania sakramentu pokuty, była rodząca się wówczas praktyka dorocznej spowiedzi. Powstał zwyczaj, poparty autorytetem Soboru Laterańskiego IV, spowiadania się raz do roku w okresie Wielkiego Postu. Duszpasterze byli zmuszeni do wyspowiadania w krótkim czasie dużej liczby wiernych. Prowadziło to do uproszczenia samej liturgi sakramentu [151]. Powstały więc sprzyjające okoliczności do ugruntowania się wśród szerokich rzesz wiernych mniemania, że istotą sakramentu pokuty jest samo kapłańskie rozgrzeszenie. Następstwem takiego przekonania stało się formalne, czysto mechaniczne traktowanie sakramentu pokuty w praktyce życia chrześcijańskiego [152].

Aspekt leczniczy pokuty, pomimo bardzo mocnego i dość powszechnie przyjętego przeakcentowania sądowniczego jej charakteru, był nadal obecny w świadomości Kościoła, chociaż raczej tylko na marginesie. Powyższe stwierdzenie wydaje się potwierdzać orzeczenie Soboru Laterańskiego IV o corocznej spowiedzi, w którym między innymi czytamy: „Kapłan zaś powinien być roztropny i ostrożny, aby z doświadczeniem i znajomością rzeczy nalewać „wina i oliwy" na rany zranionego, pilnie wglądając w okoliczności odnoszące się i do grzeszącego, i do grzechu, tak aby z tego poznać, jaką dać mu radę i jaki środek przepisać, używając różnych sposobów do zbawienia chorego" [153]. Myśl dotyczącą leczniczego charakteru pokuty znajdujemy także w *Decretum pro Armenis* Soboru Florenckiego: „Jeżeli przez grzech nabawiamy się choroby duchowej, sakramentem pokuty leczymy się duchowo" [154].

Spośród scholastycznych teologów św. Tomasz stosunkowo najmniej zagubił aspekt leczniczy sakramentu pokuty. Podejmował on tak, jak inni, żywotne w średniowieczu problemy, które same przez się uwypuklały charakter sądowniczy pokuty. Jednak wiele powiedział przy tym, chociaż zwykle jakby na marginesie, na temat leczniczego charakteru tego sakramentu. Mówiąc o zadośćuczynieniu ukazywał je zgodnie z

---

[150] Por. O. H. Pesch, art. cyt., s. 65.
[151] Por. B. Kostecki, *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, RBiL XXIX (1976) nr 2—3, s. 76n.
[152] Por. S. Richter, *Metanoia*, Luzern 1976 s. 75n.
[153] DS 813.
[154] DS 1311.

duchem swej epoki jako wypełnienie kary za grzechy, ale równocześnie pouczał, że jest ono także środkiem przeciw grzechowi [155]. Podejmując zaś problem łaski sakramentalnej wskazywał na jej leczniczy charakter, albowiem przyczynia się ona — według Doktora Anielskiego — do przezwyciężenia pozostałości grzechu [156]. W jego nauczaniu każdy grzech pozostawia ranę na duszy, osłabia naturalną człowiekowi skłonność do dobra na rzecz umocnienia skłonności do zła [157]. Jest to według niego pewne okaleczenie ludzkiej natury. Tę duchową chorobę przezwycięża człowiek przez akty cnót. Do ich pełnienia potrzebna jest łaska, którą otrzymuje się w sakramencie pokuty. Ona daje człowiekowi zdolność i moc do wykorzeniania z siebie skłonności do zła, czyli pozostałości grzechu. W oparciu o nią człowiek czyni także postępy w cnotach, czyli powraca do naturalnej skłonności ku dobru [158].

Sporadyczne wzmianki w scholastycznej teologii o leczniczym charakterze pokuty nie mogły stanowić wystarczającej przeciwwagi dla mocno uwypuklanego aspektu sądowniczego tegoż sakramentu. W następstwie praktyka pokutna ulegała coraz głębszemu sformalizowaniu się. Dla wielu chrześcijan spowiedź stawała się jedynie sakramentalnym odpuszczeniem kary wiecznej za grzech.

3. Reformacja i Sobór Trydencki

Wiek XVI posiada swoje szczególne znaczenie w historii teologii. Wśród licznych zagadnień, wokół których toczyły się wówczas spory, niepoślednie miejsce zajmował sakrament pokuty. Można nawet spotkać twierdzenie ,że reformacja rozpoczęła się w konfesjonale [159]. Chociaż tak sformułowana teza może budzić zastrzeżenia, to jednak należy przyznać, że reformacja podnosząc zarzuty przeciw ówczesnej praktyce spowiedzi decydująco przyczyniła się do oficjalnego zdefiniowania przez Sobór Trydencki wielu zagadnień dotyczących sakramentu pokuty, a przez to pośrednio wpłynęła na kształt dalszej praktyki i teologii tego sakramentu.

---

[155] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 150.
[156] Por. tamże, s. 147.
[157] Por. R. Kostecki, *Sakrament pokuty*, Sandomierz 1963 s. 19n.
[158] Por. H. Vorgrimler, dz. cyt., s. 151.
[159] Por. L. Klein, *Ewangelisch-luteranische Beichte*, Padeborn 1961 s. 162 nn.

Poglądy głównych przedstawicieli reformacji nie są jednolite. Natomiast wspólną ich cechą jest wystąpienie przeciw bezosobowemu schematyzmowi i rytualizmowi spowiedzi [160]. Radykalne później tezy reformacji dotyczące pokuty mają swe źródło w nauczaniu Marcina Lutra. U niego były one jednak jeszcze łagodnie sformułowane i zawierały w sobie pewną dozę słuszności [161]. Luter nie tylko nie zakwestionował spowiedzi, lecz przeciwnie, podkreślał jej wagę. Uważał nawet, że nie można być chrześcijaninem bez spowiadania się [162]. Doceniając znaczenie spowiedzi dla życia chrześcijańskiego, wystąpił przeciw samemu n a k a z o w i przystępowania do niej. W narzuceniu obowiązku spowiadania się widział on źródło formalizmu i udręczenia dla chrześcijan [163].

Drugą słabością, którą dostrzegał Luter w ówczesnej praktyce spowiedzi było zbyt mocne akcentowanie konieczności dokładnego wyznawania wszystkich grzechów ciężkich. Twierdził on, że koncentrowanie się penitenta na szczegółowym wypowiedzeniu swych grzechów odwraca jego uwagę od istoty pokuty i sprzyja traktowaniu spowiedzi wyłącznie jako dobrego uczynku, czy aktu zadośćuczynienia [164]. Spowiedzi z przymusu, w której należy drobiazgowo wyznawać grzechy, odmawiał wszelkiej wartości. Co więcej, uważał ją za szkodliwą i zgubną dla duszy [165]. Uzasadnienie powyższego można znaleźć w jego następującej wypowiedzi: „jeżeli zaś spowiedź nie była zupełna i jak najbardziej szczegółowa, absolucja miała być nieważna, a grzech nie był odpuszczony. Doprowadzało to ludzi do rozpaczy, gdyż wyspowiadanie się bez reszty było niepodobieństwem, toteż żadne sumienie nie mogło być spokojne i pewne odpuszczenia [166].

Podkreślając dobrowolność spowiedzi i pomniejszając znaczenie samego wyznania grzechów pragnął Luter uwypuklić wartość absolucji, którą uznawał za dar niosący pokój sumie-

---

[160] Por. O. H. P e s c h, art. cyt., s. 65; A. Z i e g e n a u s, dz. cyt., s. 170.

[161] Por. S. R i c h t e r, dz. cyt., s. 79n.

[162] „Jeżeli zatem napominam do spowiedzi, nie czynię nic innego, jak tylko zachęcam, żeby stać się chrześcijaninem". M. L u t e r, *Duży Katechizm*, w: *Mały i Duży Katechizm doktora Marcina Lutra*, tł. A. Wentuła. Warszawa 1973 s. 157. Por. S. R i c h t e r, dz. cyt., s. 82.

[163] Por. M. L u t e r, *Duży Katechizm*, dz. cyt., s. 153.

[164] Por. tamże, s. 155n.

[165] Por. tamże, s. 155.

[166] Tamże.

nia i pociechę [167]. Wydaje się, że te dwa skutki spowiedzi uznawał za istotne. Także wtedy, gdy określał spowiedź jako lekarstwo, to ukazywał ją jedynie jako środek na nędzę i biedę człowieka, niosący pociechę, spokój sumienia i pokrzepienie [168].

Następcy Lutra zradykalizowali jego podstawowe tezy, ujmując je bardziej jednostronnie [169]. Równocześnie zarzucili praktykę spowiedzi. Odpowiedzią na wystąpienie reformacji była nauka Soboru Trydenckiego. Ma ona charakter polemiczny. Sobór bowiem przedstawił naukę Kościoła w zagadnieniach podważanych przez reformację [170]. Stąd też orzeczenia Soboru Trydenckiego nie są kompleksowym i pełnym wykładem. Także w odniesieniu do soborowych dekretów można mówić o ujęciu z cechami jednostronności.

Reformacja występując przeciw formalizmowi sakramentalnej spowiedzi kwestionowała przede wszystkim jej momenty jurydyczne. Z tej przyczyny w orzeczeniach Soboru właśnie sądownicze aspekty sakramentu pokuty są najmocniej wyeksponowane. Sobór mocno podkreślił, że konieczność osobistego, indywidualnego wyznawania wszystkich grzechów ciężkich wraz z ich okolicznościami (o ile zmieniają rodzaj grzechu) wypływa z prawa Bożego. W uzasadnieniu powyższej konieczności, powoływał się na podobieństwo pokuty do przewodu sądowego [171].

Pomimo jednak uwypuklenia sądowniczego charakteru spowiedzi odnajdujemy w dekretach Soboru Trydenckiego myśli dotyczące leczniczego aspektu pokuty. W rozdziale mówiącym o konieczności spowiedzi, po szerokim uzasadnieniu jej niezbędności dla dokonania osądu przez kapłana, następuje zdanie wskazujące na leczniczy charakter wyznawania grzechów [172].

---

[167] „Na słowo, czyli na absolucję winieneś zwrócić uwagę, cenić ją wysoko jako wspaniały, wielki skarb oraz przyjąć z głęboką czcią i podziękowaniem". M. Luter, Duży Katechizm, dz. cyt., s. 156. Por. S. Richter, dz. cyt., s. 74 i 81.

[168] Por. M. Luter, *Duży Katechizm*, dz. cyt., s. 155 i 157.

[169] Por. S. Richter, dz. cyt., s. 80.

[170] Por. S. Czerwik, art. cyt., s. 172; C. Peter, *Spowiedź integralna a Sobór Trydencki*, Concilium 1—10 1971 s. 40; A. Ziegenaus, dz. cyt., s. 113.

[171] „Constat enim, sacerdotes judicium hoc, incognita causa, exercere non potuisse, neque aequitatem quidem illos in poenis injungendis servare potuisse, si in genere dumtaxat, et non potius in specie, ac sigillatim, sua ipsi peccata declarassent". DS 1679. Por. O. H. Pesch, art. cyt., s. 61.

[172] „Si enim erubescat aegrotus vulnus medico detegere, quod ignorat, medicina non curat". DS 1680 por. S. Czerwik, art. cyt., s. 173.

W rozdziale zaś dotyczącym zadośćuczynienia, któremu Sobór Trydencki przypisuje przede wszystkim wartość ekspiacyjną, zawarta jest także myśl, że winno ono przyczyniać się do uzdrowienia grzesznika z pozostałości grzechu oraz z zakorzenionych wad i nałogów [173]. Należy jednak mocno podkreślić, że myśli dotyczące leczniczego charakteru pokuty zostały wypowiedziane jakby na marginesie i znajdują się w głębokim cieniu akcentowanych przez Sobór Trydencki wątków sądowniczych pokuty. Tak więc reformacja, która wystąpiła głównie przeciw formalizmowi spowiedzi, stała się przyczyną oficjalnego ujęcia sakramentu pokuty w kategoriach jurydycznych, co znacząco wpłynęło na utrwalenie się rytualizmu w jego sprawowaniu.

Po Soborze Trydenckim teologia moralna została ukierunkowana na przygotowanie spowiedników. Przy czym nacisk położono na rolę kapłana jako sędziego [174], co decydująco wpłynęło na legalistyczne ujmowanie chrześcijańskiej nauki moralności. Jurydyzm w niej przejawił się między innymi w obiektywizacji grzechu, który utożsamiano z przekroczeniem przykazania. Sumieniu przypisywano jedynie rolę funkcjonalną. Rozumiano je nie jako organ podejmujący decyzje, lecz jako instrument odczytywania zgodności postępowania z powinnością [175]. Wychowanie zaś do pokuty utożsamiano z przekazaniem umiejętności odróżniania grzechów ciężkich od lekkich i z nauczaniem wyznawania ich na spowiedzi.

Innym momentem, który przyczynił się do mechanicznego traktowania sakramentu pokuty w potrydenckiej praktyce, był ukształtowany w powszechnej świadomości Kościoła szacunek wobec Eucharystii. Uznając własną niegodność spowiadano się bezpośrednio przed każdorazowym przyjęciem Komunii Świętej. Sakrament pokuty stawał się dla chrześcijan znakiem zapewniającym o osiągnięciu minimum godności dla przyjęcia Ciała Chrystusa [176]. Prowadziło to do ugruntowania się rozumienia spowiedzi jako rytu oczyszczającego.

---

[173] Por. DS 1692.

[174] Por. B. Häring, dz. cyt., s. 9n.

[175] Por. A. K. Ruf, *Vergebung oder Versöhnung? Theologische Perspektiven zur Neuordnung des Bussakraments*, w: *Sünde — Busse — Beichte*, Regensburg 1976 s. 130n.

[176] Por. J. Finkenzeller, *Das theologische Verständnis der kirchlichen Busse auf Grund der Glaubenserfahrung*, w: *Erfahrungen mit dem Bussakrament*, t. 2, München 1979 s. 47; A. K. Ruf, *Krise der Beichte*, w: *Sünde — Busse — Beichte*, Regensburg 1976 s. 52.

Pomimo daleko idącego sformalizowania praktyki pokutnej oraz prawniczego ujmowania sakramentu pokuty po Soborze Trydenckim Kościół nigdy nie zatracił świadomości, że jednym z istotnych zadań pokuty jest leczenie chrześcijan z grzechowych ran. Ta świadomość znajdowała swe odbicie w dziełach ascetycznych, a także w oficjalnych wypowiedziach Kościoła, z których warto wspomnieć *Rytuał Rzymski* z 1614 r. i *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1917 r. Oba dokumenty przypominają spowiednikom, że ich zadaniem jest nie tylko dokonanie osądu, lecz także leczenie nawracających się grzeszników.

ZAKOŃCZENIE

Przyglądając się dziejom dyscypliny pokutnej nietrudno dostrzec związek żywotności praktyki pokutnej z gorliwością życia chrześcijańskiego oraz z uwypuklaniem w ujęciach teologicznych jej leczniczego charakteru. W początkach chrześcijaństwa, gdy wśród ochrzczonych powszechny był autentyzm życia w Chrystusie, praktyka pokutna o charakterze wyraźnie leczniczym zajmowała ważne miejsce we wspólnotowym życiu Kościoła. Odbiciem tej rzeczywistości stała się ówczesna liturgia pokuty oraz jej ujęcia w pismach Ojców Kościoła.

Szczególną gorliwość religijną odnajdujemy w początkach życia zakonnego. Równocześnie w monastycyzmie tak ważną rolę spełniała praktyka pokutna, że w niej upatrywano istotę tego stylu życia. Celem praktykowanej w życiu zakonnym pokuty miało być osiągnięcie duchowej pełni przez uwolnienie się od grzechów i wszystkich słabości, które są ich podłożem. Mając powyższe na uwadze staje się zrozumiałe powstanie, przyjęcie i ugruntowanie się w życiu klasztornym praktyki wyznawania win przed ojcem duchownym. Wybitnie terapeutyczny charakter tej spowiedzi wydaje się być oczywisty.

Proces wyraźnego osłabiania się gorliwości religijnej zapoczątkowany został u progu średniowiecza. Powolnym zmianom ulega w tym czasie także praktyka pokutna Kościoła. Nastąpił zwrot w kierunku jej sformalizowania, zatracania charakteru leczniczego. W okresie reformacji i po Soborze Trydenckim, gdy życie chrześcijańskie często było dalekie od ideału, pokutę praktykowano wprawdzie powszechnie, ale często traktując ją jako magiczny ryt uwalniający od grzechów. W ujęciach zaś teologicznych uwypuklono sądowniczy charakter pokuty przy równoczesnym niemal zupełnym zapomnieniu

o jéj aspekcie leczniczym. Trzeba jednak dostrzec, że w tym samym czasie dla wielu gorliwszych chrześcijan, zwłaszcza we wspólnotach zakonnych spowiedź zachowała swój pierwotny charakter i była łączona z kierownictwem duchowym. Spowiedź bowiem sama w sobie posiada głębokie wartości, natomiast sposób jej praktykowania może stać się skutecznym środkiem postępu duchowego, albo też przeciwnie, wypaczyć jej istotny sens i pozostać bezowocnym.

Der therapeutische Charakter der Busse. Aus der Geschichte des Problems

Zusammenfassung

Die heutige Kirche steht vor dem dringenden Problem, der Busse den ihr gebührenden Platz im christlichen Leben wieder einzuräumen. Bei der Suche nach Wegen, die Busspraxis zu beleben, greift man auf die Geschichte zurück, um die wesentlichen und stets aktuellen Inhalte der Busse ans Tageslicht zu fördern. Dazu gehört ihr therapeutischer Charakter. In dem Artikel soll festgestellt werden, in welchem Masse der therapeutische Aspekt der Busse im Laufe der Jahrhunderte im Bewusstsein der Kirche verankert war, und welche Momente den Verlust ihres therapeutischen Charakters bewirkten.

Der Artikel zeigt, dass die Konzeption der Busse als Heilung der Seele in den Schriften der Kirchenväter enthalten ist. Die alexandrinische Schule bereicherte diese Konzeption um neue Ideen. Sie verwies auf die Funktion des Seelenführers, die eine Veränderung der Busse in Richtung Privatbeichte bewirkte. Ein bedeutsames Zwischenglied in diesem Prozess war die Busspraxis im frühen Mönchtum. Die im koinobitischen Mönchtum praktizierte Bekenntnis der Sünden hatte fast ausschliesslich therapeutischen Charakter.

Bei der Tarifbusse begann man, von der Erfassung der Busse in therapeutischen Kategorien abzugehen. Diesem Prozess lagen u.a. folgende Momente zugrunde: man hielt sich schematisch an die Bussbücher, was in der Praxis allmählich zu Formalismus führte; man verschob den Akzent bei den Bussakten von der Heilung auf die Genugtuung. Zu einem weiteren bedeutenden Schritt auf dem Wege dieser Veränderungen wurden die scholastischen Diskussionen, in denen der juridische Charakter der Beichte hervorgehoben wurde. Die Dekrete des Tridentiner Konzils, in denen die Busse in juridischen Kategorien erfasst wurde, besiegelten sozusagen den Verlust des therapeutischen Aspekts der Beichte in Theorie und Praxis.

In dem Artikel wird jedoch unterstrichen, dass die Kirche das Bewusstsein vom therapeutischen Charakter der Busse nie ganz aufgegeben hat, obwohl das seit dem Mittelalter einen immer geringern Einfluss auf die theologische Erfassung und die Praxis dieses Sakraments hatte. In der Theologie wurde sein juridischer Aspekt betont, und in der Büsspraxis wurde ein oftmals weitgehender Formalismus sichtbar.

Z. Sareło