

KS. HENRYK KRZYSTECZKO

KRYZYS SPOWIEDZI JAKO WEZWANIE DLA TEOLOGII PASTORALNEJ

„Sakrament pokuty przechodzi kryzys”¹ – to stwierdzenie wiele razy powtarzane na Synodzie Biskupów o pojednaniu i pokucie w dzisiejszym postępowaniu Kościoła w 1983 r., zostało przytoczone przez Jana Pawła II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* z 2 XII 1984 r. Uświadomienie kryzysu sakramentu pokuty stanowi wezwanie dla teologii pastoralnej, która, wsłuchując się w Objawienie i śledząc znaki czasu, dąży do wyjaśnienia jego przyczyn i do otwarcia dróg pozytywnego rozwiązania. Psychologia pastoralna jako gałąź teologii pastoralnej, korzystając z osiągnięć psychologii, dostarcza narzędzi do badania fenomenu spowiedzi i teorii dla wyjaśniania procesów psychicznych i relacji, jakie dokonują się przed, w trakcie i po spowiedzi. Metodami psychologicznymi nie można wprawdzie badać istoty sakramentu, można jednak prześledzić warunki sprzyjające owocnemu przeżyciu spowiedzi. Taki charakter miały też badania przeprowadzone na Górnym Śląsku na grupie około tysiąca osób.

Badania przeprowadzono etapami. W ostatnim etapie badań poddano szczegółowej analizie wypowiedzi 230 kobiet i 230 mężczyzn. Na podstawie specjalnie przygotowanej *Skali postaw wobec spowiedzi* wyodrębnione zostały dwie skrajne grupy badawcze o silnych i słabych postawach wobec spowiedzi. Każda z nich liczyła po 68 osób. Porównując te grupy z sobą, można było określić warunki lub skutki poszczególnych postaw wobec spowiedzi. Wypowiedzi penitentów, ich analiza w świetle teorii psychologicznych i nauki Kościoła – to przesłanki dla wniosków pastoralnych, odnowy sakramentu pokuty, czyli takiego przeżywania tego spotkania z Chrystusem, aby penitent – zgodnie ze słowami Jana Pawła II o sakramencie pokuty, przytoczonymi w *Reconciliatio et paenitentia* (nr 31) i w *Katechizmie Kościoła katolickiego* (nr 1469) – uzyskał przebaczenie i pojednał się z sobą, z braćmi, z Kościołem, z całym stworzeniem.

I. ŹRÓDŁA KRYZYSU

Zagrożenia dla sakramentu pokuty mogą wpływać z rozmaitych źródeł. Są to głównie: działanie złego Ducha; wewnętrzna rana człowieka, którą nosi od grzechu pierworodnego; grzech, który popełnia, nadużywając własnej wolności; złe pojmowanie i rozumienie pokuty; utrata poczucia grzechu, upadek autorytetów, deficyty wiary i ateizm w swych różnorodnych formach. Głębokie i bogate wydarzenie teologiczne, zamiast stać się sakramentem uwolnienia od winy, dla wielu stało się sakramentem lęku przed spowiedzią. Perspektywa „odbycia” spo-

¹ P a w e ł II, *Adhortacja apostołska Reconciliatio et paenitentia*, Poznań 1985, nr 28, s. 57.

wiedzi rodzi nieraz depresje, a nie budzi myśli o szczęśliwym spotkaniu z Bogiem, szukającym i odnajdującym grzesznika.

Jan Paweł II w *Reconciliatio et paenitentia* (nr 18) wymienia następujące zagrożenia sakramentu pokuty: zaciemnienie zmysłu moralnego i religijnego, osłabienie poczucia grzechu, wypaczenie pojęcia skruchy, znikome dążenie do życia prawdziwie chrześcijańskiego, rutyna oraz taki sposób myślenia, według którego przebaczenie można otrzymać bezpośrednio od Boga także w sposób zwyczajny, bez przystępowania do sakramentu. Przyczyny tutaj wymienione odnoszą się głównie do penitentów, ale nie bez znaczenia jest również postawa spowiedników, na co zwrócił uwagę Synod Biskupów w 1983 r. Biskupi zgromadzeni na synodzie uważają, że spadek liczby ludzi przystępujących do spowiedzi w niektórych krajach nie jest objawem kryzysu samego sakramentu, ale raczej objawem kryzysu u spowiedników². Nie bez znaczenia jest również kultura, w której tkwią penitenci i spowiednicy – którzy są nie tylko pod jej wpływem, ale również ją tworzą. Do kryzysu spowiedzi przyczyniły się też błędy w teologii.

II. BŁĘDY W TEOLOGII

Uprywatnienie wiary, osobiste poglądy etyczne na różne zagadnienia życia społecznego i intymnego, odrzucanie norm moralnych, przypomnianych przez Nauczycielski Urząd Kościoła, powoduje zamęt i deformację wielu ludzkich sumień. Wśród wielu wiernych zakorzeniło się twierdzenie, że we wszystkim powinni opierać się na swoim własnym sumieniu. „Powstała tendencja, by przyznać sumieniu jednostki wyłączny przywilej autonomicznego określenia kryteriów dobra i zła oraz zgodnego z tym działania. Wizja ta łączy się z etyką indywidualistyczną, według której każdy człowiek staje wobec własnej prawdy, różnej od prawdy innych”³.

Niektórzy teologowie i profesorowie, a także niektórzy biskupi, przyznają sumieniu poszczególnych chrześcijan ostateczną władzę podejmowania decyzji na podstawie własnego przekonania, o czym świadczy np. *Königsteiner Erklärung* – wyjaśnienie w związku z *Humanae vitae* Pawła VI niemieckich biskupów⁴. Przemilczano fakt, że sumienie musi być oparte na Ewangelii Chrystusa i nauczaniu Kościoła. Nie ma sumienia i jego decyzji bez odpowiedniej formacji, o czym przypominał Jan Paweł II w encyklice *Veritatis splendor* (o problemach nauczania moralnego Kościoła, z dnia 1993 r.)⁵. Brak formacji sumienia daje w konsekwencji pomniejszoną świadomość grzechu, która przyczynia się do pewnej łatwości grzeszenia i lekceważenia grzechu.

Współczesny kryzys sakramentów, a w nim kryzys sakramentu pokuty, uwiódca się na płaszczyźnie pojmowania łaski i życia z łaski. W teologii głęboko zakorzeniła się potrydencka definicja sakramentów św., według której sakra-

² Cz. K u d r o Ń, *Idee przewodnie VI Synodu Biskupów*, „Homo Dei” 1984, nr 1, s. 5.

³ Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 1998, nr 98, s. 37.

⁴ R. R a k, *Sakrament pokuty i jego współczesne zagrożenia*, [w:] Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*, s. 136.

⁵ Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 55.

ment jest widzialnym znakiem ustanowionym przez Chrystusa, oznaczającym, zawierającym i przekazującym łaskę niewidzialną⁶. Definicja ta nie jest ani dokładna, ani wystarczająca. Zapomniano bowiem, zwłaszcza w czasach Reformacji i Oświecenia, że w każdym sakramencie jest obecny Chrystus i On przez swego Ducha Świętego i posługę kapłanów sprawuje każdy sakrament.

Z tego faktu wynikają istotne konsekwencje również dla sakramentu pokuty, w którym sam Chrystus rozgrzesza, czyniąc to w Duchu Świętym przez posługę Kościoła i jego kapłanów. Chrystus przemawia, rozgrzesza i pociesza. Przystępujemy do sakramentu pokuty po odpuszczeniu grzechów i spotykamy się z Chrystusem przebaczącym. To spotkanie z Chrystusem w sakramentach nazywamy dziś łaską personalną. Wielu wiernych, niestety, nie traktuje sakramentu pokuty personalnie. Dlatego dobrze jest, gdy przekazuje się wiernym naukę o personalnym aspekcie tego sakramentu.

III. KULTURA ŚMIERCI

Współczesną kulturę cechuje uprzywatnienie religii, tzw. spychanie jej do zakrystii. Temat ten rzadko pojawia się w masmediach. Odnosi się wrażenie, jakby nasza współczesna cywilizacja zachodnia znalazła się pod wpływem psychoanalizy, która poprzez środki masowego przekazu pozyskuje widza i konsumenta poprzez budzenie libido, a w ostatnich latach coraz częściej również instynktu życia i śmierci. Dlatego Papież w encyklice *Evangelium vitae* (o wartości i nienujarzalności życia ludzkiego, z dnia 25 III 1995 r.) mówi o kulturze śmierci, kulturze proaborcyjnej, której konsekwencją jest dopuszczenie różnych form eutanazji. Na płaszczyźnie kulturowej – mówi Papież – zaznacza się wpływ swoistego prometeizmu człowieka, który łądzi się, że może zapanować nad życiem i śmiercią, ponieważ sam o nich decyduje, podczas gdy w rzeczywistości zostaje pokonany i zmiażdżony przez śmierć nieodwracalnie zamkniętą na wszelką perspektywę sensu i na wszelką nadzieję⁷.

„Wiek XX zapisze się jako epoka masowych ataków na życie, jako niekończąca się seria wojen i nieustanna masakra niewinnych istot ludzkich. Fałszywi prorocy i fałszywi nauczyciele odnieśli w tym stuleciu największe sukcesy” (nr 17). „Czynnikiem kształtującym decyzje i działania w sferze relacji między osobami i współzycia społecznego staje się siła” (nr 19). A pojęcie wolności staje się ostatecznie wolnością „silniejszych”, wymierzoną przeciw słabszym, skazanym na zagładę. W sferze norm życie społeczne zostaje wystawione na ryzyko całkowitego relatywizmu. Wszystko staje się przedmiotem umowy i negocjacji (nr 20). Sumienie zostaje jak gdyby zaćmione, z coraz większym trudem dostrzega różnicę między dobrem a złem (nr 4).

W kulturze dzisiejszej pojawiają się wciąż nowe i bardziej wyrafinowane formy samousprawiedliwienia, narażając wielu na utratę poczucia grzechu, a w konsekwencji również na utratę radości i pociechy, jaką dają prośba o przebaczenie i spotkanie z Bogiem „bogatym w miłosierdzie” (Ef 2,4).

⁶ *Breviarium fidei*, Poznań 1964, nr 208–209, s. 434.

⁷ Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vite*, Kraków 1995, nr 27–28.

IV. UTRATA POCZUCIA GRZECHU

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et paenitentia* przytoczył słowa wypowiedziane wcześniej przez Piusa XII: „Grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu” (nr 18). Poczucie grzechu ma swoje źródło w świadomości moralnej człowieka i jest jakby jej termometrem. Powiązane jest z poczuciem obecności Boga, ponieważ wypływa ze świadomego stosunku łączącego człowieka z Bogiem jako jego Stwórcą, Panem i Ojcem. Utrata poczucia grzechu jest zatem jakąś formą lub owocem negacji Boga w postaci ateizmu i sekularyzmu.

Do zaniku poczucia grzechu prowadzą pewne tendencje w dziedzinie myśli i życia kościelnego. Niektórzy na przykład dążą do zastąpienia przesady występującej w przeszłości inną przesadą: przechodzą od widzenia grzechu wszędzie do niedostrzegania go nigdzie; od zbytniego akcentowania lęku przed karą wieczną do głoszenia takiej miłości Bożej, która miałaby wykluczać wszelką karę za grzech; od surowości stosowanej w celu wyprostowania błędnych sumień do pozornego poszanowania sumienia do tego stopnia, że przestaje istnieć obowiązek mówienia prawdy. Do obniżenia czy niemal do zaniku prawdziwego poczucia grzechu doprowadza zamęt wywołany w sumieniach wielu wiernych w wyniku rozbieżności poglądów czy nauczania teologii, w kaznodziejstwie, w katechezie, w kierownictwie duchowym w odniesieniu do trudnych i delikatnych problemów moralności chrześcijańskiej.

Zanik poczucia grzechu we współczesnym społeczeństwie jest również wynikiem dwuznaczności, w którą się popada, przyjmując niektóre wyniki wiedzy ludzkiej. Tak więc na podstawie niektórych twierdzeń psychologii troska, by nie obciążać winą czy nie hamować wolności, prowadzi do nieuznawania w żadnym wypadku jakiegokolwiek uchybienia. Poprzez wyolbrzymianie skądinąd niezaprzeczalnych uwarunkowań i wpływów środowiskowych i historycznych, oddziaływających na człowieka, ograniczono odpowiedzialność, nie uznając, że człowiek jest zdolny do wykonywania aktów prawdziwie ludzkich, czyli świadomych i odpowiedzialnych, a zatem nie uznaje się jego możliwości popełnienia grzechu.

V. REDUKCJONIZM ANTROPOLOGICZNY

U podłoża wymienionych tutaj zagrożeń tkwią m.in. błędne antropologie, jakich dostarczała psychologia, redukujące człowieka do pewnych struktur osobowości. Powstały teorie osobowości, które wyjaśniały pewną rzeczywistość, ale w których zabrakło miejsca np. na osobistą odpowiedzialność. Pomagały zrozumieć niektóre mechanizmy zachowania, dostarczały narzędzi do rozpoznawania, a pośrednio i leczenia pewnych zaburzeń psychicznych, np. w ramach teorii uczenia, wywodzącej się z behawioryzmu, wykazano, że obserwacje dokonane na zwierzętach mogą być pomocne dla wyjaśnienia niektórych zachowań ludzi. W ten sposób powstała jedna z koncepcji nerwicy jako zachowania wyuczonego.

Teoria ta, podobnie jak cały behawioryzm, opiera się na koncepcji człowieka jako istoty reaktywnej, dającej się sterować za pomocą różnych bodźców, które można opisywać w kategoriach kar i nagród. A to oznacza, że nie ma wtedy

miejsca na własną odpowiedzialność. Wszelka inicjatywa, w tym również zachowania naganne, korzeniami sięga środowiska zewnętrznego. To ono też ponosi odpowiedzialność za złe nawyki. Kary np. stosuje nie dlatego, że człowiek jest za coś odpowiedzialny, ale żeby go nauczyć dobrych nawyków, a więc takich, których oczekuje od niego grupa społeczna, do jakiej należy.

Podobnie rzecz ma się w psychoanalizie. W niej bodźcem do działania nie jest nagroda czy kara pochodząca ze środowiska zewnętrznego, ale popęd, który jest pewną energią, płynącą z metabolizmu, która domaga się zużytkowania – rozładowania. Z tym zużytkowaniem energii łączy się przyjemność. Czymś nieprzyjemnym natomiast są ograniczenia, jakie stawia jednostce środowisko, które zakazuje swobodnego zaspokojenia popędu. W ten sposób może dojść do konfliktu – to samo zachowanie służące rozładowaniu popędu, sprawiające przyjemność, może zostać ukarane. W ten sposób powstał teoretyczny model nerwicy jako nieprzyjemnego uczucia towarzyszącego sytuacji konfliktu – jednostka zamiast świadomie „pójść” za popędem albo podporządkować się zakazowi z zewnątrz, spycha swój problem do podświadomości, który odtąd daje o sobie znać poprzez lęki – czyli nieprzyjemne uczucia, których przyczyn jednostka już nie pamięta.

Jeśli jednostka idzie za popędem, czyli zignoruje zakaz płynący ze środowiska społecznego, to pojawia się poczucie winy, przy czym ten zakaz czy nakaz wcale nie musi wynikać z norm obiektywnych. Jednostka w klasycznej psychoanalizie jakby pozbawiona była zdolności osądu zakazów czy nakazów. Nie uznaje się tutaj sumienia jako głosu Boga. Człowiek jest całkowicie zdeterminowany naturą. Spośród klasycznych psychologów dopiero Erich Fromm wymienił potrzebę transcendencji i indywidualności. Powiedział, że człowiek ma potrzebę przekraczania ograniczeń płynących z natury. U niego też pojawi się pojęcie miłości i religijności, choć w jego rozumieniu religii daleko jest jeszcze do religii osobowej.

Bliższe chrześcijańskiej koncepcji człowieka są nowsze kierunki psychologiczne i terapeutyczne, jak logoterapia Viktora Frankla. W jego koncepcji człowieka pojawia się wymiar duchowości, a odpowiedzialność stanowi o człowieczeństwie. Dodać jednak trzeba, że Frankl, ponieważ jest Żydem, nie uznaje Chrystusa jako Mesjasza. Stąd też i jego koncepcja człowieka na użytek teologii pastoralnej choć pożyteczna, to jednak jest niekompletna.

VI. POMOC I ZAGROŻENIE ZE STRONY WSPÓŁCZESNEJ PSYCHOLOGII DLA MORALNOŚCI I ROZUMIENIA GRZECHU

Nowsze kierunki psychologiczne tym się różnią od klasycznych, że oprócz energii popędowej i stymulacji płynącej ze środowiska społecznego włączają jeszcze czynnik własnej kreatywności. Znaczy to, że zachowanie człowieka nie jest prostą wypadkową czynnika popędowego i zakazów bądź nakazów płynących ze środowiska społecznego, ale objawieniem się osobowości, która jawi się jako struktura o wiele bardziej skomplikowana, aniżeli w klasycznej psychoanalizie. Struktura ta jest otwarta, dynamiczna. Dla teologa jest ważne to, że jest w niej również miejsce na czynnik religijny. Psycholog, jeśli jest prawdziwym naukowcem, weźmie pod uwagę każdy możliwy czynnik, pod jednym warunkiem, że znajdzie narzędzie, za pomocą którego będzie mógł go badać.

W ten sposób tak jak dawna psychologia empiryczna milczała na temat poczucia grzechu, tak dzisiejsza psychologia, w której jest też miejsce na psychologię pastoralną, zajmuje się również poczuciem i świadomością grzechu. Pojawia się więc szansa na to, by psychologia mogła wnieść wkład w zagadnienie spowiedzi. Przykładem jest postawa Karola Gustawa Junga, który w jednym z wykładów w 1937 r. powiedział: „Jeśli pacjent jest praktykującym katolikiem, radzę mu nieodmiennie, by poszedł do spowiedzi i przyjął komunię”⁸. Jung wyraził tym samym swoje przekonanie o autonomii spowiedzi, a także o związku spowiedzi z psychoterapią. Oznacza to, że psychoterapią nie da się zastąpić spowiedzi, podobnie jak i spowiedź nie może zastąpić psychoterapii czy poradnictwa, a także: jeżeli pacjent jest katolikiem, to fakt wypowiedzenia się przed kapłanem może mieć istotne znaczenie dla osiągnięcia celów, jakie stawia sobie psychoterapia.

Dobre relacje pomiędzy psychologią i teologią mogą się okazać pomocne zarówno dla psychologii, jak i teologii – dla duszpasterza i dla psychologa klinicznego – nie tylko na zasadzie komplementarności posługi psychologa i spowiednika, ale również poprzez wspólne elementy warsztatowe. Jeden i drugi wykorzystuje w swojej pracy słowo, leczy słowem. Zarówno spowiednik, jak i psycholog, przynajmniej ten o orientacji humanistycznej, odwołuje się do sił tkwiących w człowieku, wyzwała tendencje rozwojowe, co z kolei wynika z silnego przekonania o godności człowieka i z zaufania mu, z wiary że człowiek sam może podejmować odpowiedzialne decyzje, chociaż w tym względzie trzeba być bardzo ostrożnym.

W tym momencie należy podkreślić różnice pomiędzy antropologią humanistyczną i antropologią chrześcijańską, na które zwrócił uwagę Jan Paweł II w adhortacji *Reconciliatio et paenitentia* (nr 18). W poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o przyczyny zjawiska zaniku poczucia grzechu Papież wymienia: sekularyzm, który w swej naturze i definicji jest zespołem poglądów i zwyczajów broniących humanizmu całkowicie oderwanego od Boga i całkowicie skoncentrowanego na kulcie działania oraz produkcji, wypaczonego przesytem konsumpcji i przyjemności.

Psychologia humanistyczna, nawet jeśli koncentruje się na religijności, to traktuje ją instrumentalnie – jako środek do uzyskania zdrowia i lepszego funkcjonowania w środowisku społecznym. Podobne tendencje odnoszą się do norm moralnych w ogóle. Nie mówi się dzisiaj, że np. aborcja jest złem moralnym. Jeśli już trzeba mówić, że jest zła, to głównie dlatego, że jest niezdrowa. Stąd też ostatnio wykorzystywano w szkole programy tzw. prozdrowotne, w których poruszano zagadnienia moralne. Normą ostateczną nie jest dobro, ale zdrowie, i to w znaczeniu potocznym.

Z psychologią humanistyczną łączy się dzisiaj pojęcie asertywności i prawidłowej komunikacji. Upraszczając nieco zagadnienie, można powiedzieć, że tak naprawdę to w stosunkach międzyludzkich nie idzie o jakieś normy obiektywne; ludzie powinni się przede wszystkim dobrze porozumieć na temat tego, czego naprawdę chcą; jeśli chcą tego samego, to znaczy, że postępują dobrze.

To samo przenosi się też na zachowania grupy. Grupa powinna przede wszystkim ustalić swoje cele i sposoby ich osiągnięcia, i jeśli jest w tym jednomyślna, to znaczy że dopracowała się norm; taka grupa jest dobra. Te zasady ekstrapolu-

⁸ C. G. Jung, *Psychologia a religia*, Warszawa 1995, s. 59.

je się też na większe społeczności, do których należy np. państwo. O tym, co ma być normą, ma decydować parlament albo powszechne referendum. „Konsekwencje takiego założenia są oczywiste: najważniejsze wybory moralne człowieka zostają w rzeczywistości uzależnione od decyzji podejmowanych doraźnie przez organy instytucjonalne”⁹.

Demokratyczne ustalanie norm nawet przez ludzi wierzących w Chrystusa wyzwoliło postawy targowania się z Bogiem o to, co ma być dobre, a co złe; co ma być dopuszczalne, a co niedopuszczalne. W ten sposób o tym, co jest grzechem, a co nim nie jest, chce decydować człowiek, chociaż nazywa się chrześcijaninem.

VII. „CHORE SUMIENIE” – CHOROBA XX WIEKU – W ŚWIETLE TEORII CARUSO

Spośród teorii psychologicznych, nadających się do wykorzystania wyjaśnienia przyczyn kryzysu spowiedzi, na szczególną uwagę zasługuje teoria Igora Aleksandra Caruso (1914–1981), dlatego że jego koncepcja człowieka jest bliska ujęciu chrześcijańskiemu. Według niego właściwością człowieka jest „inkarnacja duchowości: ucieleśnienie duchowości i uduchowienie cielesności”¹⁰. W myśl teorii Caruso, w człowieku istnieją wrodzone schematy, wskaźniki ku transcendencji, a tendencja do absolutyzowania jest podstawowym dynamizmem duszy. Pod kątem Absolutu widzi człowiek całą rzeczywistość. Człowiek, który niczego nie absolutyzuje, jest zachwiany w swojej egzystencji.

Najwyższą wartość dla człowieka stanowi Bóg. W pierwszym przykazaniu Dekalogu tkwi nakaz, że nie wolno niczego absolutyzować poza Bogiem. Jeśli człowiek w miejsce Boga podstawia jakąś inną rzeczywistość – coś relatywnego – to absolutyzowana wartość relatywna nie będzie w stanie nadać sensu istnienia w nowej sytuacji, w jakiej się znalazł, i na tej płaszczyźnie może dojść do nerwicy. Nerwica jest absolutyzacją rzeczy relatywnych, dlatego jest ona metafizyczną pomyłką życiową, kłamstwem życiowym. Ale też można powiedzieć, że w nerwicy zawarte jest dążenie do tego, by zdobyć właściwą postawę względem hierarchii wartości.

Powiązanie nerwicy z hierarchią wartości wywodzi się stąd, że człowiek z natury swojej powołany jest do poznawania wartości, a nie do decydowania o nich. Swoje życie powinien ułożyć w stosunku do prawdziwej, obiektywnej wartości – w przeciwnym wypadku przeżywa lęk egzystencjalny, co z kolei powoduje objawy neurotyczne. Nerwica bazuje więc na nie uporządkowanym skierowaniu się ku stworzeniu, odwróceniu się od Absolutu – *aversio a Deo, conversio ad creaturam*¹¹. W nerwicy mamy do czynienia z absolutyzacją własnych uczuć, własnego kryterium uczuciowego. Neurotyk lekceważy wskazówki własnego sumienia, które jest głosem transcendencji.

Człowiek znerwicowany posługuje się mechanizmem racjonalizacji, by w ten sposób przysłonić właściwe pobudki postępowania i uchodzić za osobę o nie-

⁹ Jan P a w e l I I, *Encyklika Fides et ratio...*, nr 89, s. 34.

¹⁰ I. A. C a r u s o, *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Freiburg 1952, s. 11.

¹¹ A. J. N o w a k, *Negatywny i pozytywny aspekt nerwicy w ujęciu Igora Alexandra Caruso*, Lublin 1992, s. 25, 30.

skazitelnym życiu moralnym. Owocem tego jest fałszywe poznanie samego siebie, lekceważenie własnych, poważnych obowiązków przy równoczesnym zaakcentowaniu obowiązków wyimaginowanych. W konsekwencji prowadzi to do konfliktu z otoczeniem i osamotnienia oraz lęku przed otaczającą rzeczywistością. Wówczas następuje agresja przeciwko całemu światu albo ucieczka do dziecięcego sposobu reagowania.

Koncepcja Caruso wiele tłumaczy, jeśli idzie o przyczyny kryzysu spowiedzi. Właśnie dzisiejsza kultura stwarza wiele okazji, aby absolutyzować rzeczy, wartości względne, co pociąga za sobą skutki, o których mówi Caruso. Warto też skoncentrować się na tym, co Caruso mówi o przyczynach absolutyzowania rzeczy względnych. Są to: fałszywa idea Boga, przypisywanie Absolutowi przymiotów rzeczy względnych i złe sumienie, które może być niespokojne lub chore. Niespokojne sumienie ma swoje źródło w nakazach i zakazach, których podmiot nie potrafi dobrowolnie zaakceptować. Chore sumienie natomiast jest nie tylko niespokojnym sumieniem, ale również błędnie zlokalizowanym – poczucie winy zostało stłumione lub też zracjonalizowane. Caruso twierdzi, że choroba złego sumienia to choroba XX wieku.

VIII. PRZYCZYNY KRYZYSU SPOWIEDZI WYODRĘBNIONE NA PODSTAWIE BADAŃ

Jak wspomniałem we wstępie niniejszego opracowania, spośród tysiąca przebadanych penitentów dokładnej analizie poddano wypowiedzi 230 kobiet i 230 mężczyzn. Wiek średni respondentów wynosi około 35 lat. Dwie trzecie mieści się w przedziale od 24 do 46 lat. Zaledwie 10% respondentów miało ponad 50 lat. Połowa respondentów – 121 kobiet i 110 mężczyzn – posiada wykształcenie średnie. Jedna czwarta – 54 kobiet i 62 mężczyzn – wyższe. Jest to następstwo doboru celowego. Celowo bowiem dawano kwestionariusze do wypełnienia raczej takim osobom, które nie mają oporu wobec opisywania subtelnych nieraz zjawisk psychicznych, o które tutaj chodzi. Spośród tej grupy na podstawie *Skali postaw wobec spowiedzi* wyodrębniono dwie grupy skrajne o silnych i słabych postawach wobec spowiedzi.

Przy podziale na grupy brano pod uwagę istotne elementy, stanowiące podstawę w sensie psychologicznym, a mianowicie: intelektualny, czyli rozumienie istoty spowiedzi; emocjonalny, czyli odczucia, które wyraźnie da się zaklasyfikować jako negatywne bądź pozytywne związane ze spowiedzią, a szczególnie odczucia, jakie pozostają po spowiedzi; behawioralny albo inaczej – wolitywny czy dążeńowy, gdzie istotne jest np. to, czy ktoś przystępuje do spowiedzi dobrowolnie albo z przymusu zewnętrznego. Do istoty postawy należy też, aby te wymienione sposoby myślenia, zachowania i odczuwania miały charakter względnie stały. Wyklucza się więc tutaj fakt, że ktoś np. na podstawie jednego negatywnego czy pozytywnego doświadczenia ze spowiedzią został zakwalifikowany do jednej czy drugiej grupy.

Badania dotyczyły bardzo wielu zagadnień. Tutaj zostaną przedstawione jedynie małe fragmenty wyników badań, które mogą nieco rozświetlić zagadnienie kryzysu spowiedzi. Najbardziej reprezentowane są te, które dotyczą wiary i sytuacji związanej ze spowiedzią i spowiednikiem.

1. Przyczyny natury religijnej i związane bezpośrednio z sytuacją spowiedzi

Przyczynami tymi są: kryzys wiary, instrumentalne traktowanie Boga, fałszywy obraz Boga, obwinianie Boga za nieszczęścia w świecie, automatyzm spowiedzi, niechęć do wyznawania grzechów przed kapłanem, niespełnienie oczekiwań odnośnie do spowiednika, brak akceptacji ze strony spowiednika.

a. Kryzys wiary

Badania potwierdziły związek kryzysu spowiedzi z kryzysem wiary, brakiem lub niedostatkami wiary. 96% penitentów o silnych postawach i tylko 38% penitentów o słabych postawach zdecydowanie wierzy, że Jezus zmartwychwstał (s. 181)¹². 93% penitentów o silnych postawach i tylko 40% penitentów o słabych postawach zdecydowanie wierzy, że Jezus jest Synem Bożym (s. 181).

W widzialne i osobowe przyjęcie Jezusa w sposób zdecydowany wierzy 71% penitentów o silnych postawach i tylko 24% penitentów o słabych postawach (s. 182). Co czwarty penitent o słabej postawie (ani jeden penitent o silnej postawie) twierdzi, że *religijna idea nieba jest po prostu przesądem* (s. 183). Dla tych, którzy mają słabą postawę wobec spowiedzi, religia nie jest czymś ważnym. 78% penitentów o silnej postawie i tylko 27% penitentów o słabej postawie wobec spowiedzi w sposób zdecydowany twierdzi: *Moje przekonania na temat religii są dla mojego życia czymś ważnym* (s. 189).

b. Instrumentalne traktowanie Boga

Z brakiem czy niedostatkami wiary łączy się przekonanie, że *życie ma sens i wartość także bez Boga*, jak twierdzi 11% penitentów o słabej postawie i ani jeden penitent o silnej postawie wobec spowiedzi (s. 162). 7% penitentów o słabej postawie (ani jeden penitent o silnej postawie) twierdzi: *Bóg pozostaje poza moim życiem* (s. 163).

Na osłabienie się postaw wobec spowiedzi wpływa instrumentalne traktowanie Boga. Co jedenasty penitent o silnej postawie i co trzeci o słabej postawie wobec spowiedzi twierdzi: *Kiedy doświadczam, że Bóg nie wysłuchuje moich próśb, jestem skłonny buntować się przeciw Niemu* (s. 168). Rezultatem takiej postawy jest powątpiewanie w pomoc Bożą – 7% penitentów o silnej postawie i sześciokrotnie więcej penitentów o słabej postawie wobec spowiedzi nie ma pewności, że Bóg nam pomaga (s. 186).

c. Fałszywy obraz Boga

Penitenci o słabych postawach wobec spowiedzi częściej postrzegają Boga jako surowego sędziego. Co szósty penitent o silnej postawie i co trzeci penitent o słabej postawie wobec spowiedzi twierdzi, że *Bóg jest surowym sędzią i nie należy polegać na tym, że będzie miał miłosierdzie dla ludzi*. Myśl o takim Bogu

¹² W nawiasach podano strony z książki: H. K r z y s t e c z k o, *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi*, Katowice 1998.

napawa lękiem. Dlatego penitenci o słabych postawach wobec spowiedzi częściej aniżeli penitenci o silnych postawach zgadzają się ze zdaniem: *Mysł, że pewnego dnia będę musiał stanąć przed Bogiem jako Sędzią napawa mnie lękiem* (s. 172). Ponieważ strach ten nie mobilizuje ich do przystępowania do spowiedzi, można przypuszczać, że zostaje on spychany do podświadomości i może być przyczyną negatywnych, nie kontrolowanych skojarzeń związanych ze spowiedzią.

d. Obwinianie Boga za nieszczęścia w świecie

Pewne wypowiedzi sprawiają wrażenie, jak gdyby penitenci o słabych postawach wobec spowiedzi stosowali mechanizm obronny racjonalizacji – obwiniają Boga po to, aby usprawiedliwić swój dystans do Niego. Tylko 3% penitentów o silnych postawach i aż 22% penitentów o słabych postawach wobec spowiedzi zgadza się ze zdaniem: *Z powodu niesprawiedliwego podziału dóbr tego świata, co wydaje się nie do rozwiązania, wątpię w sprawiedliwość Bożą* (s. 166).

W kolejnym zdaniu pod adresem Boga kierowany jest zarzut braku zainteresowania się ludźmi. Tylko 4% penitentów o silnych postawach i czterokrotnie więcej penitentów o słabych postawach wobec spowiedzi twierdzi: *Kiedy widzę obecny bałagan w świecie, mam wrażenie, że Bóg nie interesuje się człowiekiem* (s. 167). Co piąty penitent o słabej postawie nie potrafi ustosunkować się do tego twierdzenia.

e. Automatyzm spowiedzi

Na kryzys spowiedzi wywiera wpływ traktowania jej w sposób magiczny i zrutynizowany, o czym świadczy następująca wypowiedź: *W czasie spowiedzi wszystko wydaje mi się automatyczne. Wchodzi się i wypowiada się grzechy, ksiądz mówi coś, czego i tak się nie rozumie i następnie jest się zadowolonym, że ma się to już za sobą*. W ten sposób twierdzi 45% penitentów o słabych postawach i tylko 4% penitentów o silnych. Świadczy to o zatraceniu osobowego charakteru spowiedzi (s. 314).

f. Niechęć do wyznawania grzechów przed kapłanem

Poczucie niezależności i samodzielności utrudnia wielu ludziom zrozumienie, że w sakramencie pokuty potrzebny jest pośrednik – kapłan. Współcześni ludzie chcą zwykle załatwiać swoje osobiste sprawy bezpośrednio z najwyższą instancją bez korzystania z jakichkolwiek pośredników. Podobnie chcieliby też swoje osobiste sprawy załatwiać bezpośrednio z Panem Bogiem, bez pośrednictwa Kościoła. Przykładem takiej postawy jest zdanie: *Mam wątpliwości, dlaczego kapłan musi to wszystko słyszeć, skoro Bóg wie lepiej* – twierdzi w ten sposób 18% penitentów o silnych postawach i trzykrotnie więcej penitentów o słabych postawach wobec spowiedzi (s. 399).

g. Niespełnienie oczekiwań odnośnie do spowiednika

Znaczącą przyczyną współczesnego kryzysu spowiedzi wydaje się być niespełnienie oczekiwań odnośnie do spowiednika. Penitenci o słabych postawach

znacznie częściej, aniżeli penitenci o silnych postawach odczuwają brak zrozumienia ze strony spowiednika. Prawie co drugi penitent o słabej postawie i tylko co jedenasty o silnej postawie mówi o swoim spowiedniku: *Trudno mu było zrozumieć, jak dotkliwie były dla mnie sprawy, o których mówiliśmy* (s. 236). Wśród badanych 4% penitentów o silnych postawach i siedmiokrotnie więcej penitentów o słabych postawach mówi o swoim spowiedniku: *Brakowało mu pojęcia o sprawach, o których myślałem, albo które odczuwałem* (s. 238). Co ósmy penitent o silnej postawie wobec spowiedzi i co drugi penitent o słabej postawie twierdzi: *Spowiednik rozpatrywał to, co robiłem, tylko ze swojego punktu widzenia, nie biorąc pod uwagę mojej sytuacji* (s. 239).

h. Brak akceptacji ze strony spowiednika

Penitenci o słabych postawach częściej odczuwają brak akceptacji ze strony spowiednika. Tylko 3% penitentów o silnej postawie i dziesięciokrotnie więcej penitentów o słabych postawach ma wrażenie, że spowiednik uważa ich za nudnych i nieinteresujących (s. 247). 6% penitentów o słabych postawach i trzykrotnie więcej penitentów o silnych postawach twierdzi o swoim spowiedniku: *Czasami czułem się przez niego wzgardzony* (s. 251).

2. Czynniki pozareligijne

Badania wskazały na następujące czynniki, które mogą mieć związek z kryzysem spowiedzi: kryzys rodziny, panseksualizm, alkoholizm, brak poczucia szczęścia, poczucie bezradności i deprawacja postawy uczciwości, reakcje nerwicowe.

a. Kryzys rodziny

Jednym z ważniejszych czynników kryzysu spowiedzi jest typowy dla dzisiejszych czasów kryzys rodziny, czego wyrazem jest m.in. duży procent matek samotnie wychowujących dziecko czy wysoki wskaźnik rozwodów. Badania wskazały na związek postaw wobec spowiedzi z wychowaniem w rodzinie. Penitenci o silnych postawach wobec spowiedzi częściej twierdzą, że ich życie rodzinne było szczęśliwe i przyjemne, rzadziej w ich rodzinach zdarzały się kłótnie. Penitenci o słabszych postawach natomiast częściej mówią, że ich życie rodzinne w dzieciństwie było mniej spokojne niż życie większości ludzi (tak twierdzi 72% penitentów o słabszych postawach i 38% penitentów o silnych postawach). Penitenci o słabych postawach częściej też postępowali wbrew woli rodziców (s. 202).

b. Panseksualizm

Badania potwierdziły wpływ dzisiejszego panseksualizmu, obecnego tak bardzo często w mediach, na pogorszenie się postaw wobec spowiedzi. Świadczy o tym m.in. to, że 20% penitentów o silnych postawach i dwukrotnie więcej penitentów o słabych postawach wobec spowiedzi twierdzi: *Gdy mężczyzna znajduje się w towarzystwie kobiety, to zazwyczaj myśli o sprawach seksualnych.*

Oznacza to pośrednio zgłoszenie problemu seksualnego, z jakim prawdopodobnie osoby o słabych postawach borykają się częściej aniżeli penitenci o silnych postawach wobec spowiedzi (s. 213).

c. Alkoholizm, brak poczucia szczęścia

O ile penitenci o silnych postawach częściej doznawali uczucia zadowolenia, ufają innym, mają większe zaufanie do prawa, surowsze zasady moralne niż większość ludzi, o tyle penitenci o słabszych postawach chętniej łamią przepisy, częściej nadużywają alkoholu. Do picia alkoholu przyznaje się co jedenasty penitent o silnej postawie i aż co trzeci o słabej postawie wobec spowiedzi (s. 205). Penitenci o słabszych postawach częściej powątpiewają w to, że można być szczęśliwym – co dziesiąty penitent o silnej postawie i prawie co drugi penitent o słabej postawie twierdzi: *Wątpię, czy ktokolwiek jest naprawdę szczęśliwy* (s. 222).

d. Poczucie bezradności i deprywacja postawy uczciwości

Słabym postawom wobec spowiedzi towarzyszy poczucie bezradności i powątpiewanie w to, że zachowywanie norm moralnych popłaca, jak np. uczciwość – 22% penitentów o silnych postawach i dwukrotnie więcej penitentów o słabych postawach twierdzi: *Jest rzeczą niemożliwą, aby człowiek uczciwy doszedł do czegoś w świecie*. Penitenci o słabych postawach pośrednio jakby komunikowali, że wykluczają ze swojego życia uczciwość, jako przeszkodę do awansu, albo tłumaczą swój brak awansu tym, że są uczciwi (s. 225). Postawa taka, jak można się spodziewać, nie będzie motywowała do pójścia do spowiedzi, ale raczej będzie od niej oddalała.

e. Reakcje nerwicowe

Częstą reakcją nerwicową jest zdenerwowanie – 47% penitentów o silnych postawach i prawie dwukrotnie więcej penitentów o słabych postawach wobec spowiedzi twierdzi: *Czasami mam ochotę kłąć* (s. 215). Zdenerwowanie to może przybrać na sile, jak na to wskazuje następujące zdanie: *Od czasu do czasu wpadam w zły nastrój i wtedy nikt nie jest w stanie mi dogodzić* – do takiego nastroju przyznaje się jedna trzecia penitentów o silnych postawach i prawie dwukrotnie więcej penitentów o słabych postawach wobec spowiedzi (s. 216). W kontekście spowiedzi można się spodziewać tego, że penitenci o słabych postawach częściej będą się denerwowali, częściej też będą niezadowoleni ze spowiedzi, a konsekwentnie też będą bardziej skłonni do uchylania się od niej.

IX. DROGI WYJŚCIA Z KRYZYSU

Pierwszym sposobem przezwyciężenia poważnego kryzysu duchowego, jaki trapi człowieka naszych czasów, jest przywrócenie właściwego poczucia grzechu. Jakkolwiek odbudowanie poczucia grzechu wymaga jasnego odwołania się do niezmiennych zasad rozumu i wiary, zawsze głoszonych przez naukę moralną Kościoła, to jednak należy też uwzględnić to, co mówią psychologowie pasto-

ralni – że mamy tutaj do czynienia z procesem czy pewną ewolucją, która prowadzi od psychologicznego poczucia winy do poczucia grzechu, charakteryzującego się religijnym otwarciem na Boga, który zbawia.

Jednym z podstawowych uwarunkowań wytworzenia się prawidłowego poczucia winy, a w konsekwencji ukształtowania się sumienia, jest atmosfera miłości. We wcześniejszym okresie życia to właśnie utrata miłości, a nie norma sama w sobie, jest jednym z głównych argumentów dla wyboru zachowań¹³. Brak atmosfery miłości doprowadzić może do patologicznego poczucia winy i braku poczucia własnej godności.

Zgodnie z nauką Erica Berne'a w człowieku musi wytworzyć się postawa – Ja jestem OK. – Ty jesteś OK, czyli ja jestem wart miłości i ty jesteś wart miłości. Postawa taka może wytworzyć się tylko w atmosferze miłości. Brak miłości doprowadzić może do postawy – Ja nie jestem OK. – Ty nie jesteś OK, czyli ja nie jestem wart szacunku, ale ty też. W rezultacie osoba taka – pozbawiona miłości i nie szanująca siebie – nie stawia sobie wymagań. W skrajnych przypadkach może to doprowadzić do tego, że nawet po dokonaniu wykroczenia nie ma poczucia winy. Klinicznie klasyfikuje się to jako zaburzoną osobowość, potocznie najczęściej mówi się tutaj o psychopatii. Z praktyki terapeutycznej znane są osoby, które nawet po ukończeniu studiów teologicznych, a więc – jak można przypuszczać – znały normy moralne, miały błędnie uformowane sumienia. Niemal wszystkie osoby ze znamionami psychopatii zapytane o to, czy kiedyś czuły się kochane przez Boga, miały trudności z odpowiedzią na to pytanie. Z reguły zadawałem następne pytanie: czy czuły się kochane przez kogoś z bliskiego otoczenia? Trudności z odpowiedzią były podobne. Znajomość normy moralnej, poparta nawet znajomością *Magisterium Ecclesiae*, nie gwarantuje poczucia i świadomości grzechu.

Dla wzbudzenia poczucia i świadomości grzechu ogromne znaczenie odgrywa katecheza pokutna i nabożeństwo pokutne jako przygotowanie do spowiedzi, a następnie potraktowanie przez spowiednika takiego penitenta, który „nie ma grzechów” albo spowiada się z „grzeszków”, czyli takich grzechów, które wyznawał jeszcze jako dziecko. W celu wzbudzenia postawy pokutnej należy zwrócić uwagę na doświadczenie miłości. Należy odwołać się do takiego doświadczenia, o ile istniało, albo go wytworzyć. Jeśli brak było doświadczenia miłości, to cenną pomocą jest grupa. Znajomość dynamiki grupy i odwołanie się do niej może dać jej uczestnikom dużo satysfakcjonujących przeżyć – doświadczenia miłości, do którego można odwołać się wówczas, kiedy będzie mówiło się o miłości Bożej. Chcę dodać, że takie właśnie propozycje wysuwali badani penitenci w ankiecie tzw. pilotażowej, w której byli proszeni o własne propozycje odnośnie praktyki sakramentu pokuty.

Oto przykładowe wypowiedzi: – *Spowiedź powinna być większym przeżyciem wspólnotowym. Właśnie w tym przypadku potrzebujemy często człowieka, który podniesie, wesprze, pozwoli doświadczyć, że drugiemu idzie tak samo. Spowiedź indywidualna wprowadza izolację. Potrzebujemy wspólnoty, żeby wzajemnie się poznać, wspólnie żałować, nawrócić się i wspólnie kroczyć nową drogą. – Sądzę, że nabożeństwo pokutne w małej grupie dotyka najlepiej sensu sakramentu pokuty. Ja osobiście cieszę się, kiedy moi przyjaciele mówią, co ich*

¹³ A. N o w a k, *Gewissen und Gewissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht*, Wien 1978, s. 54.

drażni u mnie; ponieważ tylko tak mogą się bardziej poznać, rozpoznać wiele błędów i poprawić się z nich. Ludzie, którzy obcują z sobą stale, powinni wychodzić sobie naprzeciw; powinni się regularnie spotykać i wzajemnie mówić sobie, co ich nawzajem razi i drażni. Ponieważ wiele rzeczy, które obiektywnie patrząc jest błędnych i zasmuca innych, może subiektywnie wydawać się dobrymi. Właśnie do rozpoznania takich błędów potrzebują drugiej osoby. Wymaga się zatem, żeby każdy był gotów słuchać drugiego na temat własnych uchybień (s. 383).

Sporo wypowiedzi penitentów odnosi się do osoby spowiednika. Chcieliby oni, aby spowiednik był równocześnie przyjacielem, przed którym można by się wyzalić, pochwalić; z którym można porozmawiać. Zależy im na osobowym kontakcie ze spowiednikiem. Życzą sobie osobistego ludzkiego spotkania z nim; żeby miał zrozumienie dla ich ludzkich słabości i był dobry. Spowiednik powinien nie tylko rozgrzeszać, lecz zwrócić uwagę na rozwiązanie problemów penitenta. Denerwują ich zadawane przez spowiednika takie pytania, jak: sam? we dwoje? z kim? jak często? kiedy? dlaczego? dlaczego nie? Podoba im się, jak spowiednik daje im okazję do własnej oceny ich postępowania, mówiąc np.: *Takie postępowanie wydaje mi się być niezgodne z nauką Kościoła, a jak ty je oceniasz?*

Szczególnie to ostatnie zdanie dotyczy ważnego problemu związanego ze spowiedzią – a mianowicie oceny grzechu. Z psychologicznego punktu widzenia ocena może bardzo utrudniać kontakt osobowy, co potwierdzają też wypowiedzi penitentów, choć wielu z nich pragnie być ocenionymi przez spowiednika. Penitenci pod tym względem bardzo się między sobą różnią. Stąd też w ocenianiu postępowania należy być szczególnie ostrożnym. Penitentowi lepiej jest dostarczyć koniecznych informacji – wiedzy, co na dany temat mówi nauka Kościoła – i wspólnie z nim zastanawiać się, jak dane zachowanie ocenić czy zmienić w świetle przykazań, nauki Kościoła.

W ocenie postępowania należy brać pod uwagę etap rozwoju moralnego, na jakim penitent się znajduje. Od dorosłych oczekuje się, aby osiągnęli dojrzałość moralną, na którą składa się syntezą doświadczeń miłości, wolności i postu-szeństwa. Tymczasem może im być daleko do takiej dojrzałości, co może się objawiać odrzucaniem autorytetu i fascynacją wolności – cechami charakterystycznymi dla ludzi młodszych.

Na uwzględnianie przez spowiednika etapu rozwoju moralnego penitenta zwraca uwagę *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* Papieskiej Rady ds. Rodziny, z 12 lutego 1997 r. Dokument ten przypomina duszpasterskie „prawo stopniowości”, które jakkolwiek dopuszcza pozostawienie penitentów w dobrej wierze w przypadku błędu pochodzącego z ignorancji subiektywnie niepokonalnej, to jednak nie tracąc z oczu celu, jakim jest zdecydowane zerwanie z grzechem i stałe podążanie ku pełnemu zjednoczeniu z wolą Boga i Jego wynikającymi z miłości wymaganiami, zobowiązuje spowiednika dążyć do tego, by przez modlitwę, wezwania i zachęty przybliżyć coraz bardziej takich penitentów do właściwego uformowania sumienia, przyjęcia nauczania Kościoła i zaakceptowania w swoim życiu Bożego planu (*Vademecum...*, 8)¹⁴.

¹⁴ Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, Łomianki 1997, s. 14.

Sumując ten wywód na temat kryzysu spowiedzi jako wezwania dla teologii pastoralnej, warto odnieść się do historii – początków i rozwoju praktyki sakramentu pokuty. Praktyka ta ulegała wiele razy zmianom, a każdorazową zmianę poprzedzał kryzys. Można więc przypuszczać, że i obecny kryzys jest wstępną fazą do kolejnej zmiany – rozwoju, który stanie się możliwy dzięki włączeniu się w ten rozwój całego ludu Bożego. Przeprowadzone badania empiryczne były próbą włączenia w tę dyskusję penitentów, a więc tych, dla których sakrament został ustanowiony. Miała ona jako pierwsze zadanie zebranie informacji przydatnych dla teologii pastoralnej, ale też przy okazji spełniła drugie zadanie, na które zwrócili uwagę sami penitenci – było to przemyślenie przez nich samego znaczenia sakramentu pokuty w ich życiu. Wydaje się, że jest to ważny praktyczny wniosek – wskazówka dla dalszego procesu odnowy tego sakramentu przez stawianie pytań o jego istotę i znaczenie w życiu.

Bibliografia

- Baumgartner K., *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, t. 1, *Berichte – Analysen – Probleme*, München 1978.
- Caruso I. A., *Psychoanalyse und Synthese der Existenz*, Freiburg 1952.
- Paweł II, *Adhortacja apostolska Reconciliatio et paenitentia*, Poznań 1985.
- Jan Paweł II, *Encyklika Evangelium vitae*, Kraków 1995.
- Jan Paweł II, *Encyklika Fides et ratio*, „L'Osservatore Romano”, wydanie polskie, 1998, nr 11, s. 3–40.
- Płatek J. S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996.
- Jung C. G., *Psychologia a religia*, Warszawa 1995.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Krzysteczko H., *Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi*, Katowice 1998.
- Kudroń Cz., *Idee przewodnie VI Synodu Biskupów*, „Homo Dei” 1984, nr 1, s. 1–5.
- Nowak A., *Gewissen und Wissensbildung heute in tiefenpsychologischer und theologischer Sicht*, Wien 1978.
- Nowak A. J., *Negatywny i pozytywny aspekt nerwicy w ujęciu Igora Alexandra Caruso*, Lublin 1992.
- Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, Łomianki 1997.
- Rak R., *Sakrament pokuty i jego współczesne zagrożenia*, [w:] Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa Ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Program duszpasterski na rok 1995/96*, s. 134–144.
- Skowronek A., *Sakrament pojednania*, Włocławek 1995.
- Uchwały I Synodu Diecezji Katowickiej*, Katowice 1976.