

KS. MAREK CHMIELEWSKI
Lublin

KAPŁAN JAKO PENITENT

W szóstym roku wielkiej nowenny przed dwutysiącleciem Wcielenia Chrystusa program duszpasterski Kościoła w Polsce zaprasza do rozważenia sakramentów uzdrowienia, a wśród nich szczególnie sakramentu pokuty. Ponieważ ten sakrament jest misterium wiary dokonującym się pomiędzy Bogiem a człowiekiem przez pośrednictwo kapłana, dlatego stosunkowo dużo miejsca w refleksji nad nim poświęca się roli spowiednika, mniej natomiast mówi się o kapłanie jako penitencie. Dotyczy to zarówno dokumentów Kościoła takich, jak np. Konstytucja apostolska Pawła VI *Paenitemini* (17 II 1966) czy Adhortacja apostolska Jana Pawła II *Reconciliatio et paenitentia* (2 XII 1984), jak i różnych materiałów duszpasterskich oraz formacyjnych.

Tymczasem jest to bardzo ważny problem nie tylko dla samych kapłanów, ale i dla duchowego dobra całego Kościoła. Daje temu wyraz Jan Paweł II stwierdzając: „Gdyby jakiś ksiądz nie spowiadał się, lub spowiadał się źle, bardzo szybko odbiłoby się to na samym jego kapłaństwie i sprawowaniu kapłaństwa, co dostrzegłaby również Wspólnota, której jest pasterzem” (RP 31; PDV 26; *Dyrektorium o postudze i życiu kapłanów* (31 I 1994), nr 53). To, czy i jak kapłan się spowiada, jest w jakimś sensie miarą jego duchowej postawy.

Postawiony więc problem kapłana jako penitenta rozważymy w trzech aspektach, wynikających z określonej koncepcji duchowości i specyfiki sakramentu pokuty. Przez duchowość bowiem rozumiemy życie według Ducha Świętego, które ujawnia się jako zespół postaw wobec zasadniczych wartości, które to postawy charakteryzują się odniesieniem poznawczym, przeżyciowo–motywacyjnym i praktycznym¹. Ponieważ przeżycie sakramentu pokuty angażuje sferę ludzkiej psychiki, dlatego po ukazaniu teologicznego aspektu kapłańskiej spowiedzi przejdziemy do próby psychologicznego opisu tego procesu, aby na tej

¹ Zob. ks. W. S t o m k a, *Teologia duchowości*, [w:] ks. M. C h m i e l e w s k i, ks. W. S t o m k a, *Polscy teologowie duchowości*, Lublin 1993, s. 231–232.

podstawie wyprowadzić kilka wniosków praktycznych, osadzając je we wskazaniach Kościoła.

I. ASPEKT TEOLOGICZNY

Niezmiennie aktualne są słowa z Listu do Hebrajczyków, mówiące o tym, że każdy kapłan z ludzi jest brany i dla ludzi ustanawiany, toteż doświadczając ludzkiej słabości „może współczuć z tymi, którzy nie wiedzą i błędzą” (por. Hbr 5, 1–2). Kapłan Chrystusowy podlega więc grzeszności, jak każdy z ludzi, dlatego „jak każdy dobry wierny, także prezbiter ma obowiązek spowiadać się ze swoich grzechów i własnych słabości” (*Dyrektorium*, nr 53). W ten sposób, choć przez konsekrację sakramentalną jest w pewnym sensie wyłączony z ludu, to jednak nadal w płaszczyźnie antropologicznej pozostaje solidarny z grzesznikiem. Ta solidarność z racji udziału w jedynym kapłaństwie Chrystusa nabiera jeszcze głębszego, zbawczego wymiaru.

„Tożsamość kapłana – czytamy w *Dyrektorium* – wynika ze szczególnego uczestnictwa w kapłaństwie Chrystusa, dzięki któremu wyświęcony staje się, w Kościele i dla Kościoła, rzeczywistym, żywym i przejrzystym obrazem Chrystusa Kapłana, «sakramentalnym uobecnieniem Jezusa Chrystusa Głowy i Pasterza»” (nr 2). Ta ścisła ontologiczna więź kapłana z Chrystusem przybiera w płaszczyźnie egzystencjalnej postać przyjaźni i miłości, zgodnie ze słowami samego Pana wypowiedzianymi w Wieczerniku: „Już was nie nazywam sługami [...], ale nazwałem was przyjaciółmi” (J 15, 15). „Bez tej «przyjaźni» trudno byłoby pomyśleć, iż zawierzył nam po apostołach Sakrament swojego Ciała i Krwi, Sakrament swej odkupieńczej śmierci i zmartwychwstania, abyśmy sprawowali ten niepojęty Sakrament w Jego imieniu, co więcej: *in persona Christi*” – pisał Jan Paweł II do kapłanów na Wielki Czwartek 1988 roku².

Kapłan Chrystusowy przeżywa ten związek ze swoim Mistrzem przede wszystkim jako miłość i przyjaźń doznawaną, w następstwie której zdolny jest do świadczenia pasterskiej miłości i przyjaźni, tak w wymiarze wertykalnym, jak i horyzontalnym. Miłość kapłana do ludzi powierzonych jego kapłańskiej pieczy ma być na wzór Dobrego Pasterza (por. J 10, 11–17)³ W tym kontekście szczególnego znaczenia nabiera sakrament pokuty przeżywany przez kapła-

² List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 1988 roku, pkt 6.

³ Zob. ks. W. S ł o m k a, *Oblicza kapłańskiej miłości*, [w:] *Kapłan pośród ludu kapłańskiego*, red. ks. W. Słomka, ks. J. Misiurek, (Homo meditans XIV), Lublin 1993, s. 33–41.

na pozostającego w charakterze penitenta. Misterium kapłaństwa i kapłana zawiera się w tym, że z jednej strony jest on uosobieniem Chrystusa – Boga Świętego, a z drugiej – człowiekiem grzesznym i z tej racji podlegającym surowszym sankcjom w myśl słów: „Komu wiele dano, od tego wiele wymagać się będzie” (Łk 12, 48). Grzech bowiem jako „akt wolności człowieka” (por. RP 14), zwłaszcza grzech śmiertelny, jest dobrowolnym i świadomym odrzuceniem Boga, Jego prawa, ofiarowanego jako przymierze miłości, a zarazem zwróceniem się bądź to do samego siebie, bądź do jakiegokolwiek rzeczywistości stworzonej, także intencjonalnej (por. RP 17). Jest to zerwanie życiodajnej łączności z Bogiem, rodzaj samobójstwa duchowego. W tym sensie kapłan, który dopuszcza się grzechu śmiertelnego, staje się kimś najbardziej paradoksalnym z ludzi. Staje się sprzecznością w sobie i jest istotą najbardziej godną pożałowania.

Nikt, kto utracił życie, nie jest w stanie przywrócić sobie życia ani fizycznego, ani duchowego. Kapłan, choć jest urzędowym dysponentem łaski przebaczenia i pojednania, sam z niej skorzystać nie może. Nie może sam sobie udzielić przebaczenia grzechów i przywrócić życia duchowego. Może to uczynić tylko Chrystus przez posługę innego kapłana. W tym objawia się miłosierdzie Chrystusa, które jest szczególną postacią stwórczej i odkupieńczej miłości, pochylającej się nad człowiekiem uwikłanym w zło (por. DM 6). Odkrycie miłosierdzia Boga, objawiającego się w Chrystusie odpuszczającym grzechy, jest samym jądrem nawrócenia, jego „[...] stałym i niewyczerpalnym źródłem, nie tylko jako doraźnego aktu wewnętrznego, ale jako stałego usposobienia, jako stanu duszy” (DM 13).

Kapłan więc w sakramencie pokuty i pojednania doświadcza w sposób szczególny miłości Chrystusa Dobrego Pasterza (por. DK 18), który – jak wobec św. Piotra, tak i wobec każdego nawracającego się prezbitera – stawia pytanie o miłość: „[...] czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?” (J 21, 15). Doznanie miłosierdzia jest zarazem zobowiązaniem do świadczenia go. Kapłan spowiadający się, nie tylko że odzyskuje swoją tożsamość wynikającą z wszczęcia w Chrystusa, ale doznając miłosierdzia tym bardziej upodabnia się do Chrystusa miłosiernego i może pochylać się z miłością nad popadającym w grzech bratem w wierze, być z nim solidarnym i stać się dla niego drogą zbawienia.

Można zatem powiedzieć, że sakrament pokuty ma dla kapłana–penitenta nie tylko znaczenie moralno-indywidualne jako sposób odzyskania stanu łaski uświęcającej i odzyskania osobowej relacji z Osobami Trójcy Świętej, „[...] która stanowi źródło życia i działania kapłańskiego” (*Dyrektorium*, nr 5), ale stanowi zarazem fundament jego osobistego życia duchowego i postępu w świętości. Kapłańska spowiedź ma także wymiar charyzmatyczny w tym znaczeniu, że za

każdym razem jeszcze bardziej zacieśnia się jego więź z Chrystusem–Kapłanem, a szczególnie wtedy, gdy bezpośrednią okolicznością spowiedzi nie jest jednak grzech śmiertelny. Im bardziej zjednoczony jest ze swoim Mistrzem, im bardziej potwierdza swoją kapłańską tożsamość, tym owocniejsza staje się jego postęga słowa i sakramentu. „Jeśli mamy innym pomagać do nawrócenia, musimy sami stale je podejmować w naszym życiu – uczy Jan Paweł II. – Nawracać się – to znaczy powracać do samej Łaski naszego powołania, rozważać bezmiar dobroci i miłości Chrystusa, który zwrócił się do każdego z nas po imieniu i powiedział: «Pójdź za Mną»”⁴.

Kapłańskie nawrócenie poprzez sakrament pokuty ma więc wymiar charyzmatyczno–eklezjalny, skoro „kapłan będąc w Kościele, znajduje się także wobec Kościoła” (*Dyrektorium*, nr 12)⁵ Postęga sakramentalnego pojednania została powierzona Kościołowi (por. J 20, 23) i aktualizuje się (tak ze strony penitenta, jak i spowiednika) w ściślejszej jedności z Kościołem, czego wyrazem jest udzielanie jurysdykcji do spowiadania⁶ Sakramentalne rozgrzeszenie jest jednocześnie pojednaniem z Chrystusem i z Kościołem, albo – mówiąc inaczej – ponownym wszczęciem w Chrystusa i w Kościół, odnowieniem zaślubin z Chrystusem i Kościołem – „Oblubienicą Baranka” Spowiadający się kapłan przyczynia się do tego, że „Kościół, chcąc być sprawcą pojednania, staje się Kościołem pojednanym” (RP 9). W tym sensie spowiedź kapłana przestaje być tylko jego prywatną sprawą, lecz staje się charyzmatem – darem dla innych. Z uwagi na to, że jest on uosobieniem Chrystusa i sługą Kościoła, przeżywany przez niego sakrament pokuty jest aktem odpowiedzialności za Kościół i wyrazem pasterskiej troski. Zarazem jest to przejaw dojrzałości ludzkiej i chrześcijańskiej.

Z kolei sakramentalne pojednanie kapłana z Kościołem, który jako prasakrament jest „znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego” (KK 1) prowadzi go do głębszej jedności z wszystkimi ludźmi i całym Bożym stworzeniem. Jest współudziałem w procesie przywracania harmonii zakłóconej przez grzech pierwszych rodziców (por. Rdz 3, 8–19).

Osobowość kapłana jako członka Kościoła jest już osobowością sakramentalną przez chrzest, bierzmowanie, pokutę, Eucharystię i święcenia⁷ Niemniej

⁴ List Ojca Świętego Jana Pawła II do wszystkich kapłanów Kościoła na Wielki Czwartek 1979 roku, pkt 10.

⁵ Zob. D. E. W i d e r OCD, *Sacerdos Christi in Ecclesia Christi*, [w:] *Postawy duchowe wobec Boga, Kościoła i człowieka*, red. ks. M. Chmielewski, Lublin 1995, s. 216–225.

⁶ KPK, kan. 966.

⁷ Zob. A. J. N o w a k OFM, *Osobowość sakramentalna*, Lublin 1992, passim.

jednak sakrament pokuty, właśnie dlatego że szczególnie związany jest z formacją prawego sumienia, kształtuje dojrzałą sakramentalną osobowość kapłana. Jest to bardzo złożony proces psychiczno–duchowy, u podłoża którego – w przypadku kapłana–penitenta – jest doświadczenie w sumieniu, w tym „najtajniejszym ośrodku i sanktuarium człowieka” (por. KDK 16), że jest się przez Chrystusa–Kapłana wybranym, umiłowanym i postanym. Sumienie bowiem jest miejscem doświadczenia grzechu i zbawczo–odkupieńczej miłości Chrystusa, która jest „większa niż grzech” (por. RP 13)⁸

II. ASPEKT PSYCHOLOGICZNO–PRZEŻYCIOWY

Zgodnie z nauką Kościoła dla owocnego przeżycia sakramentu pokuty i prawidłowej formacji chrześcijańskiego sumienia konieczne jest spełnienie kilku podstawowych warunków, przypominanych i potwierdzonych przez Jana Pawła II m.in. w *Reconciliatio et paenitentia* (nr 31). One też wyznaczają główne fazy przeżywania sakramentu pokuty ze strony kapłana w płaszczyźnie psychologicznej. Zrozumienie podstawowych procesów psychicznych, zachodzących w tym przeżyciu sakramentalnym, pozwala lepiej uchwycić znaczenie sakramentu pokuty dla osobowego i duchowego rozwoju kapłana, a zwłaszcza dla formacji dojrzałego sumienia⁹

1. *Rachunek sumienia*

To, jakim okazuje się kapłan–penitent pod względem moralnym i osobowościowym, najbardziej ujawnia się w tzw. rachunku sumienia, którego treścią jest w miarę precyzyjne (bardziej w sensie jakościowym) określenie swojej winy i grzechu, a co za tym idzie obudzenie w sobie zarówno poczucia winy, jak i poczucia grzechu. Potocznie te dwie odrębne kategorie bywają ze sobą utożsamiane. Poczucie winy jest kategorią psychologiczną, zaś poczucie grzechu – przede wszystkim kategorią teologiczną. O dojrzałej osobowości, a zarazem

⁸ Zob. *l e n ę e*, *Sumienie miejscem doświadczenia miłości i grzechu*, [w:] *Miłość większa niż grzech*, red. A. J. Nowak OFM, ks. W. Słomka, (Homo meditans XII), Lublin 1996, s. 89–112.

⁹ Zob. *Z. C h l e w i ń s k i*, *Dojrzałość: osobowość, sumienie, religijność*, Poznań 1991, passim; *A. J. N o w a k* OFM, *Duchowość człowieka w świetle psychologii personalistycznej*, [w:] *Teologia duchowości katolickiej*, red. ks. W. Słomka i in., Lublin 1993, s. 94–113.

o dojrzałości sumienia, można mówić dopiero wówczas, gdy obydwa poziomy świadomości są względem siebie korelatywne.

Interesujące jest to, że św. Bonawentura, kreśląc schemat duchowego rozwoju chrześcijanina, na progu drogi oczyszczenia stawia konieczność poruszenia sumieniem przez medytację, a więc przez rodzaj rachunku sumienia. Ta świadomość ma następnie dzięki modlitwie obudzić żal za grzechy, prowadzący w fazie kontemplacji do ciszy duchowego pokoju¹⁰ Brak takiego „zadrażnienia sumienia” występuje wówczas, gdy sumienie nie funkcjonuje prawidłowo.

W strukturze osobowości wyróżnia się tzw. „ja idealne” oraz „ja aktualne” „Ja idealne” jest tym, czym dana osoba pragnie być, a więc są to jej pragnienia i aspiracje dotyczące zarówno poczucia własnej wartości, jak i oczekiwań zgłaszanych (wprost lub pośrednio) przez wspólnotę (środowisko), do którego dana osoba należy. W przypadku kapłana na jego „ja idealne” składa się m.in. świadomość bycia *alter Christus*, jak również świadomość pozycji społecznej przypisanej jego osobie i roli, jaką odgrywa w odczuciu ludu Bożego. Natomiast „ja aktualne” to realny obraz tego, czym się jest, niezależnie od aspiracji i prestiżu. Ten realny obraz siebie ma trzy poziomy: „ja jawne” – czyli sfera świadoma swego zachowania, „ja ukryte” – tzn. treści i zachowania nieświadome lub podświadome, z których osoba nie zdaje sobie w danej chwili sprawy. Tu zwykle lokują się różne potrzeby, emocje i uczucia, do których można dotrzeć dopiero na drodze odpowiednich metod, czasami nie bez pomocy spowiednika, kierownika duchowego, a nawet psychologa. Trzecią płaszczyzną „ja aktualnego” jest tzw. „ja społeczne” – to znaczy to, jak nas inni postrzegają¹¹

W rachunku sumienia dokonuje się konfrontacja „ja aktualnego”, zwłaszcza w warstwie „ja jawnego”, z „ja idealnym” Wszelkie różnice wynikające z tej konfrontacji mogą powodować stany poznawczo–przeżyciowe określane jako poczucie winy. Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że poczucie winy może być niewłaściwe zarówno w sensie nasilenia, jak i przedmiotu. Istnieje szeroki zakres nasilenia poczucia winy: od zupełnego jego braku aż po skrupulatyzm. Jeśli zaś chodzi o przedmiot poczucia winy, zależy on bardzo od tego, na jakich wartościach i wzorcach konstruowane było „ja idealne”, oraz od tego, który poziom „ja aktualnego” jest uchwytny dla danej osoby. Poczucie winy jest więc procesem dokonującym się wewnątrz psychiki danego podmiotu (proces intrapsychniczny).

¹⁰ Św. B o n a w e n t u r a, *Pisma ascetyczno–mistyczne*, Warszawa 1984, s. 16–18.

¹¹ Zob. J. B. S o i ń s k i OFM, *Psychologiczne i antropologiczne aspekty powołania chrześcijańskiego. Perspektywa teorii autotranscendencji teocentrycznej Luigiego M. Rulli TJ*, „Roczniki Teologiczne”, 43(1996), z. 5, s. 43–44.

Zupełnie inną kategorią jest to, co teologia określa jako poczucie grzechu. Jan Paweł II nawiązując do słów Piusa XII, że „grzechem tego wieku jest utrata poczucia grzechu”, zwraca uwagę, że jest to zarazem utrata poczucia Boga (por. RP 18). Poczucie grzechu bowiem to przeżywany stan świadomości, życia i działania bez Boga i poza Bogiem, tak, jakby On nie istniał. Jest to zatem proces zachodzący pomiędzy osobami: człowieka i Chrystusa, który można by określić jako interpsychiczny.

W prawidłowo ukształtowanym sumieniu, zwłaszcza w przypadku kapłana, zawsze najwyższą normą etyczną i wartością, wokół której konstytuuje się „ja idealne” jest Osoba Jezusa Chrystusa. Wszelkie nieprzystawanie „ja aktualnego” do „ja idealnego”, stwierdzone podczas rachunku sumienia, ujawnia odejście od Chrystusa i Jego przykazania miłości. Wówczas poczucie winy słusznie pokrywa się z poczuciem grzechu. Powinno to mieć miejsce szczególnie w przypadku kapłana–penitenta. Może jednak zdarzyć się, że wskutek wadliwego samowychowania, niepostrzeżenie naczelną normą etyczną i nadrzędną wartością dla „ja idealnego” będzie np. niewchodzenie w kolizję z władzą kościelną. Nietrudno domyśleć się, że rachunek sumienia takiego kapłana przypominać będzie wyznanie faryzeusza (por. Łk 18, 10–13), w którym większe znaczenie ma zewnętrzna poprawność i troska o „ja społeczne” aniżeli ścisła więź miłości z Chrystusem.

Dla kapłana–penitenta poprawny pod względem teologicznym rachunek sumienia, jako wgląd w siebie, ma więc ogromne znaczenie dla jego duchowego rozwoju. Chodzi mianowicie nie tylko o stwierdzenie niezgodności z normą, co może rodzić poczucie winy, ale przede wszystkim o postawę pokory, czyli prawdy o sobie, skłaniającej do uznania siebie grzesznikiem. Warunkiem koniecznym nawrócenia i pokuty – zauważa Papież – „[...] jest przede wszystkim prawda i przejrzystość sumienia penitenta. Człowiek nie wchodzi na drogę prawdziwej i szczerzej pokuty tak długo, jak długo nie dostrzeże, że grzech sprzeciwia się normie etycznej, zapisanej w głębi jego jestestwa; jak długo nie uzna, że dopuścił się tego sprzeniewierzenia osobiście i w sposób odpowiedzialny; jak długo nie powie nie tylko: «istnieje grzech», ale «ja zgrzeszyłem» [...]” (RP 31).

Właściwe praktykowanie rachunku sumienia, nie tylko zresztą w bezpośrednim związku ze spowiedzią, ma więc na celu przede wszystkim budzenie poczucia grzechu. „Przywrócenie właściwego poczucia grzechu jest pierwszym sposobem przezwyciężenia poważnego kryzysu duchowego, jaki trapi człowieka naszych czasów” (RP 18).

2. Żal za grzechy

Uznanie siebie grzesznikiem jest u podstaw zasadniczego aktu pokuty i pojednania, jakim jest żal za grzechy. Polega on nie na uczuciowym poruszeniu, lecz na jasnym i zdecydowanym odrzuceniu popełnionego grzechu i postanowieniu niegrzeszenia na przyszłość z miłości do Boga, która odradza się przez skruchę. „Czuć się grzesznikiem – oznacza: tęsknić za tymi słowami dobroci i miłości” – stwierdza jeden z autorów¹². Taka postawa jest „[...] zbliżeniem się do świętości Boga oraz odnalezieniem własnej wewnętrznej prawdy, zakłóconej i naruszonej przez grzech [...]” (RP 31).

Zamiast uznania siebie odpowiedzialnym za grzech i ufego zwrócenia się do Miłosierdzia Bożego, mogą tu jednak zadziałać złożone mechanizmy obronne, od których nie jest wolny także kapłan. Co więcej – z uwagi na większą świadomość teologiczną w materii grzechu, właśnie on wydaje się być bardziej podatny na pokusę „obiektywizowania” poczucia winy, a tym samym oddalania poczucia grzechu.

Psychologia wymienia wiele mechanizmów obronnych¹³, niemniej jednak w przeżywaniu sakramentu pokuty najczęściej mamy do czynienia z trzema spośród nich: racjonalizacją, projekcją i represją (wyparciem).

Racjonalizacja polega na tłumaczeniu swojego „ja jawnego” poprzez znajdowanie motywacji nie zawsze prawdziwej, ale możliwej do zaakceptowania przez siebie samego i przez środowisko społeczne¹⁴. Kapłan zamiast uznać siebie winnym, np. zaniedbania w modlitwie liturgicznej wskutek złej organizacji czasu, może tłumaczyć się licznymi obowiązkami duszpasterskimi, przez co w jakimś sensie czyni siebie ofiarą powierzonej sobie misji.

Projekcja jest mechanizmem obronnym działającym bez udziału świadomości i polegającym na przypisywaniu innym tych reakcji i cech osobowości, których się u siebie nie aprobeuje i odrzuca¹⁵. Np. brak troski pasterskiej kapłan może tłumaczyć niechęcią lub wręcz wrogim do niego nastawieniem ze strony parafian. W rzeczywistości może być tak, że to on ich darzy niechęcią i pogardą. Jednakże jego „ja idealne” nie pozwala mu się do tego przyznać, dlatego podświadomie swoje uczucia przypisuje parafianom.

¹² M. Szentmártoni SJ, *Psychologia pastoralna*, tłum. D. Prokulska, Kraków 1995, s. 87.

¹³ Zob. H. J. Grzegołowska – Klarkowska, *Mechanizmy obronne osobowości*, Warszawa 1986.

¹⁴ Zob. S. Siek, *Autopsychoterapia*, Warszawa 1985, s. 70.

¹⁵ Zob. tamże, s. 69.

Innym sposobem uwalniania się od poczucia winy i poczucia grzechu osłabiającym żal za grzechy i gotowość pokuty może być wyparcie, uważane za jeden z najwcześniejszych w dzieciństwie pojawiających się mechanizmów obronnych. A więc posługiwanie się nim świadczy o osobowości infantylnej. Jest to po prostu zaprzeczenie temu, co się wydarzyło, wysiłek zapominania o tym, co przykre. Jednakże to, co zostało wyparte, jest stale aktywną siłą domagającą się rozładowania, stąd potrzeba dużo energii, aby niechciane treści utrzymać w stanie wyparcia. Nie zawsze się to udaje i wówczas wyparte treści znajdują rozładowanie w innych sferach aktywności, niekiedy wymykających się kontroli¹⁶. Klasycznym przykładem może być problem dochowania celibatu. Kapłan, który w tym względzie doznaje poważnych trudności, stara się niejako zignorować fakt istnienia płci przeciwnej i doznawanych w związku z tym poruszeń zmysłowych. Co więcej – ujawnia pewien rodzaj wrogości wobec kobiet (także/zwłaszcza wobec zakonnicy). Jednakże jego kompleks często zdradzają np. nieprzyzwoite żarty wypowiedane w kapłańskim, i nie tylko, towarzystwie.

Gdy zamiast żalu za grzechy zostaną uruchomione mechanizmy obronne, za którymi ukrywa się zwykła pycha, wówczas w miejsce doraźnego rozwiązania problemu niebawem zacznie wkradać się determinizm i rozpacz. Natomiast dzięki „lekarstwu spowiedzi”, a zwłaszcza żalu za grzechy, „[...] doświadczenie grzechu nie przeradza się w rozpacz” – zauważa Jan Paweł II (RP 31).

3. Wyznanie grzechów i win oraz rozgrzeszenie

„Spowiedź indywidualna – uczy Papież – posiada [...] wartość znaku: znaku spotkania grzesznika z pośrednictwem Kościoła w osobie szafarza; znaku jego ujawnienia się jako grzesznika wobec Boga i Kościoła, jego odnalezienia siebie samego w prawdzie przed obliczem Boga. A zatem oskarżenie się z grzechów nie może być zredukowane do jakiegokolwiek próby psychologicznego samowyzwolenia, chociaż odpowiada słusznej i naturalnej wrodzonej ludzkiemu sercu potrzebie otwarcia się wobec kogoś drugiego [...]” (RP 31). Jest to zatem ten szczególnie moment przeżycia sakramentalnego, które stanowi samą jego istotę i nie pozwala zredukować go do swoistej psychoterapii. Sakramentalne rozgrzeszenie wymyka się bowiem wszelkim analizom psychologicznym¹⁷

¹⁶ Zob. tamże, s. 59.

¹⁷ Zob. S z e n t m à r t o n i, dz. cyt., s. 76.

Niemniej jednak mówiąc o akcie wyznawania win i grzechów warto zdać sobie sprawę z pewnych przebiegów psychicznych, które mają tu miejsce. Chodzi głównie o tzw. werbalizację, czyli nazwanie swoich działań i stanów wewnętrznych zgodnie z semiotyką używanego języka. Ten wysiłek, angażujący głównie rozumność człowieka, polega na ujmowaniu w pojęcia różnych stanów emocjonalnych i uczuciowych. Następuje coś w rodzaju przeniesienia ze sfery doznawania w sferę rozumowania. Wiemy z własnego doświadczenia, że samo „wygadanie” się przed kimś niekiedy pomaga skutecznie rozwiązać problem, zwłaszcza gdy dotyczy on sfery uczuć.

Dla werbalizacji stanu swego sumienia duże znaczenie ma interakcja zachodząca pomiędzy penitentem a spowiednikiem. Życzliwe i zarazem dyskretne zainteresowanie spowiednika wyznaniem penitenta pomaga temu drugiemu otworzyć się i dokonać w pewnym sensie samoosądu podczas ujawniania swoich win i grzechów. Przystępujący do spowiedzi kapłan ma świadomość, że po drugiej stronie kratek konfesjonau jest jego brat w kapłaństwie, który choć występuje w roli sędziego i lekarza, to jednak sam doznając słabości, dobrze go rozumie i ujawnianą empatią dopomaga mu do wnikliwszej introspekcji.

Wyznanie win i grzechów odzwierciedla wszystkie konieczne elementy sakramentu pokuty. Z praktyki wiemy, że ze sposobu wyznawania można wnioskować o przygotowaniu do owocnego przeżycia tego sakramentu. Np. drobiazgowo wyliczanie małych uchybień, zwłaszcza w kategoriach ilościowych, jest zwykle nieświadomym maskowaniem rzeczywistych motywów. Nie bez znaczenia jest także wyraźne stwierdzenie żalu za popełnione grzechy i zgłoszenie gotowości przemiany życia. Także dla kapłana, dla jego pracy nad sobą, konieczne jest, aby obietnica poprawy nie była ogólnikowa, ale w miarę konkretna, mająca nadprzyrodzoną motywację i adekwatna do warunków życia kapłana–penitenta.

4. Postanowienie poprawy i zadośćuczynienie

„Uznanie swego grzechu, co więcej – po głębszym spojrzeniu na własną osobowość – uznanie siebie grzesznikiem, zdolnym do spełnienia grzechu i skłonny do grzechu, jest konieczną zasadą powrotu do Boga” (RP 13) – stwierdza Ojciec Święty. Ta prawda o sobie jest punktem wyjścia do reorientacji życia. Natomiast wszelkie próby stosowania mechanizmów obronnych prowadzą do tego, że nie dokonuje się prawdziwe nawrócenie, zaś spowiedź, nawet w przypadku kapłana, ma jedynie znaczenie psychoterapeutyczne i to w dość ograniczonym zakresie. Można wówczas powiedzieć o kapłanie, że jest kimś, kto „praktykuje, ale nie wierzy”

Z psychologicznego punktu widzenia proces przemiany, zapoczątkowany mocnym postanowieniem poprawy, oparty jest na tzw. sublimacji, która właściwie jest jedynym dojrzałym mechanizmem rozwiązywania słusznego poczucia winy. Polega ona na umiejętności rezygnacji ze swoich zachowań konfliktogennych i przeniesieniu energii na inny – wyższy poziom działania¹⁸ Wydaje się, że jedynym w pełni zasadnym i trwałym motywem takich zachowań, pozostających często w opozycji do naturalnych skłonności i potrzeb osoby, jest tylko miłość, zwłaszcza miłość nadprzyrodzona. Stąd tak ważne jest, aby kapłan-penitent doświadczał w spowiedzi miłości Chrystusa – Dobrego Pasterza.

Wprawdzie może tu zadziałać mechanizm obronny zwany kompensacją, polegający na podświadomym wyrównywaniu swoich defektów i braków rzeczywistych lub domniemanych w jakiejś innej formie własnej aktywności¹⁹, ale nie będzie on w stanie ogarnąć wszystkich wymiarów osobowości. Np. skłonność kapłana do alkoholu może być kompensowana wzmożoną i nieracjonalną aktywnością pastoralną, w której tle, szczególnie w chwilach zmęczenia, ujawniać się będzie smutek, zniechęcenie i bunt. Często właśnie wyczerpanie może stać się początkiem przystawionej „równi pochyłej” W podobnej sytuacji dojrzały emocjonalnie i duchowo kapłan, podejmując się przemiany życia dzięki przywróconej mu łasce sakramentalnej, przede wszystkim uzna siebie grzesznikiem. Zaakceptuje fakt, że jest słaby wobec alkoholu i dlatego musi unikać wszelkich okazji. Następnie doświadczywszy, że takim właśnie miłuje go Chrystus i Kościół, starać się będzie miłością – bezinteresownym darem z siebie (por. KDK 24) odpowiedzieć na Miłość. Wówczas wszelki wysiłek, nawet sięgający granic heroizmu, nie będzie odbierany jako zniewalający ciężar, lecz jako wyzwolenie.

W takim samym duchu powinno dokonywać się zadośćuczynienie za obrażanie Majestatu Boga i za krzywdy wyrządzone Kościołowi. Jest ono „[...] znakiem osobistego zaangażowania, które chrześcijanin podejmuje w Sakramencie wobec Boga, aby rozpocząć nowe życie” (RP 31). Nie powinno być zatem traktowane jako rodzaj represji, ale jako zaproszenie do wielkodusznej i pełnej miłości współpracy w przywracaniu utraconego „obrazu i podobieństwa” do Chrystusa. Na tym polega interoryzacja pokuty.

¹⁸ Por. S i e k, dz. cyt., s. 60.

¹⁹ Zob. tamże, s. 63.

III. ASPEKT PRAKTYCZNY

O kształcie duchowości decyduje nie tylko zajęcie stanowiska wynikającego z właściwego rozeznania w sferze poznawczej i przeżyciowo–motywacyjnej, ale także działanie zgodnie z zajęтым stanowiskiem. Z tej racji tak ważny jest praktyczny wymiar życia duchowego, a nie tylko teoretyczne rozeznanie swojej sytuacji. Przy czym w obrębie poruszanego tu zagadnienia interesuje nas nie tylko pojedynczy, okazjny akt pokuty i pojednania, ale całokształt postawy pokutnej kapłana–penitenta. Odnośnie do tego ograniczymy się do wyciągnięcia kilku wniosków z powyższych analiz teologicznych i psychologicznych.

Kodeks Prawa Kanonicznego (kan. 276 § 2) wyraźnie zachęca, aby kapłani często przystępowali do sakramentu pokuty. W nałożeniu tego obowiązku jest nie tylko racja dyscyplinarna, ale nade wszystko teologiczno–duchowa i pastorałna. Kapłan–penitent bowiem „[...] pierwszy wie, że ten sakrament umacnia go w wierze i miłości do Boga i braci” (*Dyrektorium*, nr 53). Dla duchowej więc i emocjonalnej równowagi kapłana, a zwłaszcza dla poprawności funkcjonowania jego sumienia, konieczne jest, aby często doświadczał miłującej bliskości Chrystusa przebaczącego. To doświadczenie przywraca mu poczucie tożsamości i własnej godności. Jednocześnie ożywia w nim apostołski zapał.

Jednakże o częstotliwości spowiedzi kapłańskiej powinno decydować nie tylko poczucie grzechu, a tym bardziej poczucie winy, ale przede wszystkim pragnienie coraz ściślejszej jedności z Chrystusem–Kapłanem. „[...] jest sprawą podstawową – czytamy w *Pastores dabo vobis* (nr 25) – aby prezbiter nieustannie odnawiał i coraz bardziej pogłębiał świadomość, że jest kapłanem Jezusa Chrystusa na mocy konsekracji sakramentalnej i upodobnienia do Niego, Głowy i Pasterza Kościoła”. Jednym z zasadniczych sposobów pogłębiania tej świadomości – obok Eucharystii i modlitwy – jest korzystanie z sakramentu pokuty. Należy ono do zasadniczych elementów formacji permanentnej kapłana, która powinna obejmować także dziedzinę życia duchowego (por. *Dyrektorium*, nr 76).

Aby sakrament pokuty spełniał wobec kapłana rolę środka uświęcającego jednoczenia z Chrystusem i był doświadczeniem Jego miłości miłosiernej, nie można uważać za regułę okazjny korzystanie z tej posługi, tak w sensie spowiednika, jak i okoliczności. Należałoby respektować usilne zalecenie Kościoła, by każdy kapłan miał stałego spowiednika, który także – zależnie od potrzeby – pełniłby funkcję kierownika duchowego (por. DK 18). Przygodne korzystanie kapłana ze spowiedzi wiąże się najczęściej z pośpiechem, a co za tym idzie, z ograniczeniem się tylko do nałożenia rutynowej pokuty i rozgrzeszenia. Nie sprzyja także odpowiedniemu, modlitwennemu przygotowaniu. „Modlitwa jest

nieodzowna – pisze Ojciec Święty – ażeby zachować pasterską wrażliwość na wszystko, co jest «z Ducha» – aby prawidłowo «rozróżnić» i dobrze używać tych charyzmatów, które zespalają w jedno i łączą się z posługą kapłańską w Kościele»²⁰

Modlitwne przygotowanie się kapłana do spowiedzi chroni go przed pokusą traktowania tego sakramentu jako swoistej psychoterapii bądź też jako nakazanego rytuału, którego realnych skutków duchowych trudno dostrzec. Wchodzenie w intymną komuniję z Chrystusem na modlitwie tym bardziej otwiera kapłana na doświadczenie Jego przebaczącej miłości. Dysponuje go do coraz pełniejszej identyfikacji z Panem. Dzięki temu jego sumienie staje się chrystocentryczne, to znaczy jego „ja idealne” kształtuje się nie w relacji do względnych wartości i wzorców zachowań, ale w relacji do Chrystusa Dobrego Pasterza. Ponadto autentycznej modlitwie nieodłącznie towarzyszy pokora. Ta zaś chroni kapłana przed stosowaniem różnych mechanizmów obronnych w samopoznaniu i samoocenie, zamiast stawania w całej prawdzie, jak uczynił to św. Piotr, gdy na trzykrotne pytanie Jezusa o miłość, odpowiedział: „Panie, Ty wszystko wiesz, ty wiesz, że Cię kocham” (J 21, 16).

Okazyjność spowiedzi kapłańskiej pociąga często za sobą także pewną niedbałość o zewnętrzną stronę sakramentu. Mamy tu na myśli m.in. nieadekwatne miejsce spowiedzi, nieprzywdziewanie szat liturgicznych, a nawet stroju duchownego itp.²¹ Ponadto okazyjna spowiedź kapłana najczęściej dokonuje się „pokątnie” Tymczasem „[...] jest bardzo ważne, aby wierni wiedzieli i widzieli, że także ich kapłani spowiadają się w sposób regularny” (*Dyrektorium*, nr 53). Jest w tym jakże ważne dla pasterskiej troski o duchowe dobro ludu Bożego dawanie świadectwa wiary. Niepowtarzalną okazją do takiego świadectwa jest przystępowanie do spowiedzi kapłanów zanim zasiądą oni w konfesjonalach dla tejeż służby w ramach np. rekolekcji parafialnych. Z tym wiąże się postulat Jana Pawła II, aby nie zacierać kościelnego znaczenia grzechu i nawrócenia poprzez sprowadzanie go do wymiaru faktów jedynie indywidualnych (por. RP 18).

Spowiedź kapłana, której świadkiem jest powierzona mu wspólnota, może być okazją do swoistej katechezy liturgicznej. Wypada bowiem, aby przynajmniej z okazji rekolekcji lub okolicznościowych spotkań kapłańskich nie zaniedbywano właściwej liturgicznej oprawy spowiedzi. Chodzi tu głównie o ce-

²⁰ *List Ojca Świętego Jana Pawła II do kapłanów na Wielki Czwartek 1987 roku*, pkt 12.

²¹ Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, pkt 38 g, [w:] *Obrzędy pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981, s. 35.

lebrowanie nabożeństwa pokutnego, ale także zachowanie pełnej formy odnowionej liturgii sakramentu pokuty. Troska Kościoła o piękną liturgię sakramentu pokuty i pojednania jest wyrazem uznania jego roli w życiu duchowym ochrzczonych²². Wyraża się w tym szacunek dla Kościoła, który jest depozytariuszem łaski sakramentalnego pojednania.

Na zakończenie warto przypomnieć wskazanie Ojca Świętego, który podkreśla znaczenie kapłańskiej spowiedzi dla owocnego pełnienia tej posługi w Kościele. W ostatnich dziesięcioleciach wydaje się, że przeżywa ona kryzys, kto wie – może także dlatego, że sami kapłani nie dość cenią sobie to niezwykle doświadczenie miłości Chrystusa–Kapłana, które stale przywraca im godność i sens kapłańskiej posługi. W *Reconciliatio et paenitentia* czytamy: „Duchowe i apostołskie życie kapłana, podobnie jak jego braci świeckich i zakonnych, poziom tego życia i jego żarliwość, zależy od wytrwałego i sumiennego osobistego korzystania z Sakramentu Pokuty. [...] kapłan, ażeby mógł być dobrym i skutecznym szafarzem Pokuty, powinien uciekać się do źródła łaski i świętości, jakim jest ten Sakrament. My, kapłani [...] im pilniej korzystamy z Sakramentu Pokuty, przystępując doń często i dobrze przygotowani, tym lepiej sami wypełniamy posługę spowiedników i jej dobrodziejstwo zapewniamy penitentom. W dużej mierze natomiast posługa ta traci swą skuteczność, jeśli w jakikolwiek sposób przestajemy być dobrymi penitentami. Taka jest wewnętrzna logika tego wielkiego sakramentu. Wzywa on nas, wszystkich kapłanów Chrystusowych, do odnowy w zakresie naszej własnej spowiedzi” (RP 31).

IL SACERDOTE IN QUANTO PENITENTE

S o m m a r i o

La Chiesa in Polonia preparandosi al terzio millenio del cristianesimo ci propone riflettere sul sacramento di riconciliazione. In questo sforzo pastorale non può mancare l'attenzione rivolta al sacerdote in quanto penitente. Dal suo modo di conversione dipende il suo proficuo servizio pastorale.

Il presente articolo riprende questo problema in tre prospettive principali (teologica, psicologica e pratica), adeguatamente al concetto di spiritualità compresa come complesso di atteggiamenti caratterizzati dal triplice relazione ai valori: intellettuale–conoscitiva, emotivo–valorizzante e pratica.

²² Tamże, pkt 7, s. 18.

Nella prospettiva teologica la confessione del sacerdote è approfondimento della sua identità, giacché il prete sperimenta la presenza diretta del Signore misericordioso. Grazie a ciò anche lui è capace al dare la misericordia in quanto pastore secondo l'esempio del Cristo Sommo Sacerdote e Pastore della Chiesa.

Invece nella prospettiva psicologica sono esposti diversi meccanismi i quali impediscono la vera conversione del sacerdote. Il Magistero della Chiesa elenca cinque condizioni del sacramento di riconciliazione (esame di coscienza, pentimento, proposito, confessione e riparazione). Tutti quanti valgono molto per la formazione della coscienza del sacerdote.

E in fine, nella prospettiva pratica, l'autore ha additato alcune esigenze della Chiesa per quanto riguarda la confessione del sacerdote, ad esempio: l'impegno confessarsi spesso e regolarmente è importante anche per la comunità, la preparazione alla confessione con la preghiera, evitare la confessione occasionale ecc.

Secondo il pensiero del papa Giovanni Paolo II, il sacerdote dev'essere preoccupato per rinnovamento della sua confessione (cfr. RP 31).

Riassunto da p. Marek Chmielewski