

Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2-3

ROK XXIX

1976

Ks. Bolesław Kosecki

WYZNANIE GRZECHÓW W PRAKTYCE POKUTY KOŚCIOŁA NA ZACHODZIE

Zamierzona przez II Sobór Watykański odnowa życia chrześcijańskiego stawia dziś Kościół przed zadaniem nowego przemyślenia i dostosowania do potrzeb i mentalności współczesnego człowieka wiele pojęć i instytucji, które przez wieki całe stanowiły o jego żywotności i formowały jego duchowe oblicze. Za wcześnie jeszcze byłoby mówić o jakimś bilansie tego, co osiągnięto, czy silić się na sformułowanie jakichś prognoz odnośnie tego, co najważniejsze czy najbardziej pożyteczne. Jedno jest pewne, że w tym powszechnym dziele odnowy liturgia zajęła miejsce przodujące, a jej odnowa nabiera dziś szczególnego znaczenia.

Zgodnie z wytycznymi Soboru, przystosowaniu i odnowie poddane zostały prawie wszystkie sakramenty. Do przemyślenia i nowego opracowania — tak pod względem teologicznego ujęcia i sposobu sprawowania — pozostał jeszcze sakrament pokuty.

Trzeba powiedzieć zaraz na wstępie, że wokół tego sakramentu wytworzył się w niektórych krajach na Zachodzie w ostatnich dziesiątkach lat jakiś niezdrowy klimat uprzedzenia, co ogromnie wpływa na zmniejszenie się frekwencji przystępujących do spowiedzi. Właśnie spowiedź dla wielu wierzących staje się dziś punktem najbardziej newralgicznym i stąd jej praktyka tyle napotyka trudności i oporów. Przyczyn, które złożyły się na powstanie tego niekorzystnego klimatu duchowego, jest na pewno wiele i można by im poświęcić osobny artykuł. Ogólnie rzecz biorąc, można zauważyć pewien brak poczucia winy (grzechu) i odpowiedzialności osobistej za swe postępowanie. To przytępienie zmysłu moralnego rodzi z kolei brak zrozumienia dla potrzeby spowiedzi, a nawet, szczególnie u młodych, pewną awer-

sję do wszystkiego, co ma charakter samooskarżenia się ze swoich przewinień. Nie rzadko też zdarza się, że nawet ci, co często kłękają u kratek konfesjonału, spowiadają się albo powierzchownie i niedbale, albo szablonowo, traktując spowiedź jako pewnego rodzaju rutynę.

Wobec takiego stanu rzeczy podnoszą się coraz częściej głosy krytyki przeciw zbyt prawniczemu i reistycznemu pojmowaniu sakramentu pokuty, w którym za mało uwzględnia się potrzebę osobistego zaangażowania. Wielu teologów i pastoralistów, nie rezygnując bynajmniej z postulatu spowiedzi indywidualnej, opowiada się za przywróceniem w Kościele dawnych praktyk pokutnych o charakterze bardziej społecznym i wychowawczym, czyli za dowartościowaniem tych elementów, które spełniały funkcje ekspiacji i naprawy zła, a które z biegiem wieków ustąpiły miejsca aktom bardziej osobistym (żał, skrucza grzesznika, indywidualne wyznanie grzechów kapłanowi, rozgrzeszenie indywidualne kapłana) i zredukowane zostały do aktów pokuty raczej symbolicznej i indywidualnej¹. Nie brak też głosów za zniesieniem spowiedzi usznej i przejściem do praktyki sprawowania sakramentu pokuty w sposób zbiorowy, polegający na spełnianiu pewnych ustalonych praktyk pokutnych i udzielaniu rozgrzeszenia wspólnego po uprzednim wyznaniu grzechów w formie ogólnej i zbiorowej².

Święta Kongregacja Sakramentów, podobnie jak Kongreg. dla spraw Kultu Bożego i Kongreg. Doktryny Wiary zdając sobie doskonale sprawę, jak wielką rolę spełniał sakrament pokuty w utrzymaniu poziomu życia chrześcijańskiego w Kościele w ciągu stuleci, nie mogą odstąpić od tradycji i doświadczenia wieków i zadowolili się rozwiązaniem zbyt uproszczonym albo mijającym się z celem tego sakramentu. Z drugiej strony, nie mogą ignorować pewnych faktów i pewnych postulatów duszpasterskich słusznych, jako też psychiki dzisiejszego człowieka, innej niż w okresie średniowiecza, a nawet baroku.

Żeby dobrze rozważyć i przeprowadzić dzieło odnowy sakramentu pokuty w sposób nie budzący zastrzeżeń, tj. tak, żeby sakrament ten pozostał nadal tym, czym był dotąd w Kościele, mianowicie sakramentem oczyszczenia, pojednania i powrotu do Boga — środkiem pomocnym i nieodzownym do zbawienia — trzeba nawiązać do historii i tradycji Kościoła. Tylko w tym kontekście, bez przedzeń i bez narzucania teoretycznych rozwiązań, możemy spokojnie przyrzeć się faktom, tj. sposobom sprawowania tego sakramentu i ich przemianom na przestrzeni wieków oraz dojrzeć i obiektywnie ocenić racje teologiczne lub pastoralne tych przemian.

¹ Zob. B. Carra de Vaux Saint-Cyr, *La confession en contestation*, Paris 1970; F. Funke, *Rzut oka na literaturę o spowiedzi, Concilium* 1—10, 1971, wyd. Pallottinum, s. 54—63.

² Zob. F. Funke, art. cyt., s. 60—61; *Notitiae*, nr 77, 1972, s. 305—307; ostrzeżenie papieża Pawła VI przed nierozważnym wprowadzaniem w życie Kościoła tego rodzaju praktyk.

Taki też cel chce spełnić niniejszy artykuł. Będzie to próba ukazania w historycznym zarysie, jak przedstawiało się wyznanie grzechów w praktyce pokuty na Zachodzie, tj. w Kościele łacińskim. Czym właściwie to wyznanie grzechów było? Z czym było połączone? Jakie zajmowało miejsce w całokształcie zmieniającej się na przestrzeni wieków dyscypliny pokutnej Kościoła? Jaką spełniał rolę w dziele wewnętrznej przemiany grzesznika zwanej *conversio*, wzgl. *metanoia*?

1. WYZNANIE GRZECHÓW W STAROŻYTNOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ (do VI w.)

Historyk lub badacz zainteresowany początkami i rozwojem praktyki sakramentu pokuty na próżno siliłby się na systematyczne i szczegółowe jej odtworzenie w pierwszych dwóch wiekach, czyli w okresie poapostolskim. Powoływanie się na teksty z Dziejów Apostolskich, z listów św. Pawła i Jakuba, albo na naukę Dwunastu Apostołów, tzw. *Didache*, lub na *Pasterza* Hermasa i na pisma Klemensa Aleksandryjskiego i Orygenesesa, prowadzą raczej na drogę hipotez, gdyż teksty te są albo okazyjne, albo fragmentaryczne i niejasne. Ich interpretacja nastęrcza dziś jeszcze wiele trudności³. Brak w tym czasie jakichkolwiek norm, czyli reguł ogólnych, pozwala przypuszczać, że praktyki pokutne były w tym okresie bardzo zróżnicowane, albo — ściślej biorąc — *in statu fieri*, a więc kształtujące się w zależności od obyczajów, od opinii publicznej i klimatu duchowego poszczególnych Kościołów lokalnych. Poza tym prawie wszystkie te pisma ilustrują praktyki pokutne Kościołów Wschodu, tymczasem nas interesują praktyki Kościoła łacińskiego.

Jeśli chodzi o praktyki pokuty sakramentalnej w Kościele na Zachodzie, to pierwsze świadectwa znajdujemy u Tertuliana (zm. po r. 220) i św. Cypriana (zm. 258) — dwóch najwybitniejszych przedstawicieli Kościoła łacińskiego w III wieku. Z ich pism, jako też z późniejszych źródeł, dowiadujemy się, że aż do VI w. pokuta jako sakrament ekspiacji, przebaczenia i poprawy grzesznika miała wybitnie publiczny charakter, podyktowany względami pastoralnymi, czyli wychowawczymi. Praktyki tej pokuty obejmowały oczywiście tylko publicznych grzeszników, tj. tych wiernych, którzy po przyjęciu chrztu dopuścili się ciężkich i jawnych grzechów, przewinienia natomiast lekkie i powszednie gładziły liczne wezwania i modlitwy zanoszone do Chrystusa z prośbą o przebaczenie, a którymi przeplatane było życie w dzień powszedni, np. „Odpuść nam nasze winy” w modlitwie Pańskiej. Rozróżnienie między grzechami ciężkimi a grzechami

³ Zob. B. Poschmann, *La pénitence et l'onction des malades*, Paris 1966, s. 12—39; W. Granat, *Sakramenty święte*, Lublin 1966, cz. II, s. 266 n; J. Ramos-Regidor, *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, Concilium 1—10, 1971, s. 17—26.

lekkimi w okresie patrystycznym nie było jeszcze skryształizowane i nie trzeba go utożsamiać z dzisiejszym naszym podziałem na grzechy śmiertelne i grzechy powszednie⁴.

Zdaniem Tertuliana, chrześcijanin, odkąd wyrzekł się szatana i przyjął chrzest, już nie powinien więcej grzeszyć. Niemniej ten, który ciężko zgrzeszył i tym samym odpadł (albo wyłączył się) od społeczności Kościoła, nawet po chrzcie ma możliwość naprawienia swego grzechu i uzyskania przebaczenia, a tym samym ma możliwość powrotu do jedności z braćmi i do uczestniczenia w Eucharystii.

Ażeby uzyskać takie przebaczenie, grzesznik musiał odbyć okres surowej pokuty, czyli próby, którą Tertulian nazywa *operosa probatio*⁵. Zadaniem tej pokuty, na którą składało się wiele praktyk czasem bardzo upokarzających, było wykazanie się przed całą społecznością Kościoła lokalnego, że penitent nie tylko żałuje szczerze za swoje grzechy i że się do nich publicznie przyznaje, ale że — w poczuciu zniewagi wyrządzonej Bogu i Kościołowi — przyjmuje właśnie te praktyki zlecone mu przez Kościół jako środki naprawienia zła, słowem — daje dostateczną gwarancję, że się rzeczywiście zmienił i zasługuje na przebaczenie. Stąd też, oprócz usposobienia wewnętrzznego („ut non sola conscientia proferatur”), wymagan ood niego aktu zewnętrznego i publicznego. Tertulian używa na określenie tego aktu wyrazu greckiego *exomologêsis* powszechnie zapewne używanego w Afryce, albo też równoznacznego mu wyrazu łacińskiego *confessio*, lub wreszcie wyrażenia *publicatio sui* (*De paenit.* X, 1—10).

Z dalszego tekstu Tertuliana wynika, że tego rodzaju pokuta, czyli wyznanie grzechu i jej przebieg, jako też i samo rozgrzeszenie, wymagały interwencji Kościoła w osobie swoich kapłanów, a szczególnie biskupa. Za autorem *Pasterza Hermasem*, Tertulian podkreśla bardzo silnie, że grzesznik może otrzymać takie rozgrzeszenie po chrzcie raz tylko w życiu jako drugą wielką łaskę i to jeszcze po wypełnieniu uciążliwej pokuty nałożonej mu przez Kościół. Z tej też racji nazywa ją „*paenitentia secunda et una*” w znaczeniu „ultima” i przyrównuje ją do drugiego chrztu, lecz chrztu mozolnego⁶.

Tak pojęta praktyka pokuty, na której Tertulian wycisnął swoje piętno, przetrwa w Kościele łacińskim aż do wprowadzenia w VII w. nowej praktyki, tzw. „pokuty taryfowej” częstej i sekretnej. Ten przesadny rygoryzm i niepowtarzalność starożytnej praktyki pokuty stanie się też powodem jej niepopularności i niepowodzenia.

Podobny jak u Tertuliana przebieg praktyk pokuty sakramentalnej znaleźć możemy też w III w. u św. Cypriana, który w 50 lat

⁴ Zob. W. Granat, dz. cyt., s. 199, 270 n, 295 n; P.-M. Gy, *Histoire liturgique du sacrement de pénitence*, LMD nr 56, 1958, s. 5—21; P. Radó, *Enchiridion liturgicum*, Roma 1961, t. II, s. 750 n.

⁵ *De paenitentia*, IX; PL I, 1243 B.

⁶ Zob. C. Vogel, *Péché et pénitence*, w dz. zbior. *Pastorale du péché*, Paris 1961, s. 167 n; B. Poschmann, dz. cyt., s. 47—51.

później musiał niejednokrotnie zabierać głos w polemice z nowacjanami⁷. Cyprian wymaga od grzeszników winnych ciężkich przewinień (apostazji) szczerego nawrócenia się przez pokutę zadośćuczynną i pojednania się z Kościołem, gdyż inaczej nie ma dla nich zbawienia. Pojednanie grzesznika z Kościołem zależy od decyzji biskupa, który ma obowiązek rozpatrzenia sprawy każdego penitenta i nie powinien rozgrzeszać zbyt pochopnie, bez rozeznania ciężkości przewinienia. Kościół więc interweniuje przez swoich ministrów, którzy wyznaczają penitentowi okres pokuty i jej formę oraz czuwają nad jej wykonaniem. Bez tej interwencji nie ma pojednania i przebaczenia⁸.

To stwierdzenie jest dla nas bardzo ważne. Aczkolwiek nie ma tu jeszcze mowy o szczegółowym i indywidualnym wyznaniu grzechów przed biskupem wzgl. innym ministrem, jest jednak wyraźne polecenie, że minister Kościoła, zanim uzna penitenta godnym przebaczenia, musi mieć rozeznanie, czyli dowiedzieć się od penitenta o ciężkości jego winy oraz o okolicznościach jej towarzyszących i o jego szczerości nawrócenia, tj. postawie wewnętrznej. Cały przebieg praktyk pokutnych, również bardzo upokarzających, nosi podobnie jak u Tertuliana nazwę *confessio* albo *exomologesis* i ma prawie to samo znaczenie, chociaż interpretacja tego ostatniego wyrazu sprawia teologom wielkie trudności. Warto tu podkreślić, że pokuta, którą penitent musi wypełnić, poprzedza moment pojednania i rozgrzeszenia.

Na ogół, nic nie wskazuje na to, twierdzi Cyryl Vogel⁹, że w pismach Tertuliana i Cypriana wyraz *exomologesis* albo *confessio* ma znaczenie publicznego i szczegółowego wyznania grzechów przy obrzędzie pojednania, którego na zakończenie praktyk pokutnych udzielał biskup. Według nowszych opinii, przez wyraz *exomologesis* należy rozumieć nie jakiś pojedynczy i jednorazowy akt ograniczający się do publicznego wyznania swoich grzechów przed braćmi w formie szczegółowej wypowiedzi, lecz raczej cały zespół aktów pokutnych wykonanych przez penitenta i mających same przez się charakter samooskarżenia się i przebłagania, czyli upokorzenia się przed Bogiem i przed braćmi w postawie grzesznika wyznającego w ten sposób swoją nędzę moralną i zdającego się całkowicie na miłosierdzie Boga i na pomoc Kościoła¹⁰. Jest rzeczą prawdopodobną, twierdzi C. Vogel, że w miarę powiększania się gmin chrześcijańskich, penitent, pragnący uzyskać publiczne przebaczenie swoich win, wyjawiał uprzednio kompetentnemu ministrowi Kościoła, tj. biskupowi, jako przewodni-

⁷ Zob. B. Poschmann, dz. cyt., s. 58 n; W. Granat, dz. cyt., s. 290 n.

⁸ Epist. 15, 1; 16, 2; 18, 1; zob. W. Granat, dz. cyt., s. 291, 294.

⁹ Zob. C. Vogel, dz. cyt., s. 175.

¹⁰ Zob. C. Vogel, dz. cyt., s. 176; por. B. Poschmann, dz. cyt., s. 52, 99; W. Granat, dz. cyt., s. 290 n; E. Vacandard, *Confession*, DThC III, 854 n.

kowi lokalnej gminy, indywidualnie i w sekrecie powód, dla którego uważał się winnym pokuty, a więc rodzaj grzechu i jego okoliczności i okazywał gotowość przyjęcia nałożonej mu ekspiacji. Wypadki takiego sekretnego i indywidualnego wyznania grzechów (oczywiście, ciężkich i godzących w reputację całej gminy) miały rzeczywiście miejsce. Świadczy o tym list św. Cypriana, w którym pozwala, by penitent w obliczu śmierci i w razie nieobecności prezbytera, odbył swoją exomologę przed diakonem¹¹.

2. WIEK IV, V i VI, CZYLI STADIUM TZW. „POKUTY KANONICZNEJ”

Zdawać by się mogło, że po okresie ciężkich prób dla Kościoła, które miały miejsce w pierwszych trzech wiekach, masowe nawrócenia i przejście w IV w. na łono Kościoła całych prowincji i nowych ludów zachodniej Europy przyniosły z sobą złagodzenie surowych praktyk pokutnych wieków poprzednich i wprowadziły ułatwienia w uzyskaniu rozgrzeszenia. Otóż stało się przeciwnie. Przeczuwając niebezpieczeństwo rozprzężenia dyscypliny w Kościele i zdając sobie sprawę, że mają do czynienia z ludami, których obyczaje trzeba uformować według ducha Ewangelii, biskupi stanęli energicznie w obronie właśnie praktyk pokutnych i obwarowali je szeregiem kanonów, zatwierdzonych następnie na licznych synodach, jakie miały miejsce w tym okresie w Afryce, Hiszpanii i Galii. Tak więc proces ewolucji sakramentu pokuty poszedł w kierunku wyraźnej rygorystycznym. Ujęte w drobiazgowo niekiedy i kanonami obwarowane przepisy, praktyki pokutne otrzymały w tym okresie liturgiczną oprawę ceremonii, które obok uroczystego charakteru dodały im jeszcze więcej powagi i surowości.

Wielu autorów, między innymi B. Poschman i C. Vogel, szczegółowo przedstawili w swoich monografiach przebieg takiej kanonicznej pokuty i jej rozmaite warianty¹². Nas interesuje przede wszystkim zagadnienie, jak w tym kontekście przedstawia się problem wyznania grzechów, tzn. czy rzeczywiście znaleźć możemy świadectwa potwierdzające, że oprócz oficjalnej i kanonicznej pokuty publicznej biskupi i prezbyterzy przyjmowali od penitentów wyznanie grzechów indywidualne i sekretne.

U św. Hieronima znajdujemy opinię, że kapłani nie powinni według własnego widzimisię związywać lub rozwiązywać, lecz dopiero po usłyszeniu różnorodnych grzechów wyrobić sobie sąd komu mają grzechy odpuścić a komu zatrzymać¹³.

¹¹ *Epist.* 18, 1; zob. Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 293.

¹² Zob. W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, Lublin 1964, cz. II, s. 15. 25; B. Poschmann, dz. cyt., s. 75—107; C. Vogel, dz. cyt., s. 176—216.

¹³ *In Matth* III, 16, 19; PL 26, 118; zob. W. Granat, dz. cyt., s. 352.

Jeszcze wyraźniej wypowiada się papież Leon Wielki w liście z 459 r. do biskupów Kampanii, w którym potępia niegodziwe nadużycie domagania się od penitentów spowiedzi publicznej z poszczególnych grzechów i sądzi, że taki zwyczaj jest sprzeczny z regułą apostołską oraz nakazuje bezwzględnie go usunąć. Zdaniem papieża, wyściercy odkryć plamy sumienia samym kapłanom przez spowiedź sekretną: „sufficit enim illa confessio, quae primum Deo effertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentium precator accedit”¹⁴. Papież przytacza motywy przemawiające za usunięciem zwyczaju godnego potępienia. Otóż wielu wstrzymywało się od pokuty publicznej ze wstydu lub bojaźni przed karą, jaką grozi prawo. Wtedy bowiem możemy zachęcać ludzi do pokuty — uzasadnia papież — kiedy lud nie dowie się o sumieniu człowieka, który się spowiada. Zauważmy, że Leon Wielki uważa spowiedź za warunek konieczny dla odpuszczenia grzechów. Szafarzem odpuszczenia jest oczywiście biskup jako przełożony Kościoła lokalnego¹⁵. Od Leona Wielkiego — pisze ks. W. Granat — istniała w Kościele wyraźna świadomość, że wyznanie grzechów przed kapłanem i otrzymanie odeń pojednania jest konieczne z woli Chrystusa, by otrzymać ich przebaczenie¹⁶. W Hiszpanii, w IV w., św. Pacjan, biskup Barcelony (zm. ok. r. 392), jako szafarzy sakramentu pokuty zna tylko „sacerdotes Domini”¹⁷.

Jeśli chodzi o praktyki pokuty w Galii rzymskiej, znamy je jedynie z dekretów synodalnych, z kazań św. Cezarego, arcybiskupa z Arles (zm. 543), i z listów papieża. Świadectwa są jednoznaczne. Synod w Angers z 453 r. precyzuje, że osąd przewinień i naznaczenie pokuty jako też rozgrzeszenie penitentów należy do kompetencji biskupa: „Perspecta qualitate peccati secundum episcopi aestimationem erit venia largienda”¹⁸. Św. Cezary, w jednym ze swych kazań przypomina, że do niego, jako do biskupa, powinni zwracać się grzesznicy, by uzyskać na drodze pokuty łaskę przebaczenia¹⁹.

Nie inaczej przedstawiały się w tym czasie praktyki Kościoła w samym Rzymie. Według zachowanych świadectw, jeszcze w IV i V w. nie znano tam innych spowiedników prócz swoich biskupów. W 416 r. papież Innocenty I, opisując zwyczaje pokutne swego Kościoła w liście do Decencjusza, biskupa w Gubbio, oświadcza, że kompetencja osądzania ciężkości przewinień i jakości spowiedzi penitentów należy do biskupa: „De pondere aestimando delictorum sacerdotis est iudi-

¹⁴ *Epist.* 168; PL 54, 121; zob. W. Granat, dz. cyt., s. 352.

¹⁵ *Epist.* 58; PL 54, 1012; zob. W. Granat, dz. cyt., s. 322, 352.

¹⁶ Zob. W. Granat, dz. cyt., s. 322.

¹⁷ *Epist. ad Sympron.* 1, 6; zob. E. Vacandard, art. cyt., DThC III, 841; W. Granat, dz. cyt., s. 300—301.

¹⁸ Zob. Mansi, *Conc.*, t. 7, k. 902; por. synod w Agde z r. 506, kan. 15, tamże, t. 8, k. 327; zob. E. Vacandard, art. cyt., DThC III, 841.

¹⁹ Zob. PL 39, 2218 — pomiędzy kazaniem św. Augustyna,

care, ut attendat ad confessionem paenitentis”²⁰. Taką samą naukę, jak widzieliśmy powyżej, głosi papież Leon Wielki.

Jak z tego pobieżnego spojrzenia wynika, element wewnętrzny i indywidualny sakramentu pokuty, związany z wyznaniem grzechów szczegółowym i indywidualnym przed biskupem wzgl. kapłanem (prezbiterem), i element zewnętrzny, związany z praktyką pokuty publicznej, istnieją już w tym okresie i — chociaż się nie spotykają jeszcze razem, lecz idą równolegle — w pewnym sensie się dopełniają. Wyznanie grzechów indywidualne i szczegółowe nie wchodzi jeszcze wprawdzie w skład sakramentalnej pokuty, jak to usankcjonuje później sobór laterański IV, niemniej, jako czynność o charakterze informacyjnym, prywatnym, spełnia ona już wtedy ważną rolę w rozeznaniu stanu sumienia penitenta. Jest jednak rzeczą historycznie prawie pewną, że w ciągu pierwszych pięciu wieków nie było w Kościele pokuty w sensie spowiedzi częstej i indywidualnej, jako odrębnej oficjalnej instytucji. Kościół trzymał się w tym czasie raczej zasady niepowtarzalności rozgrzeszenia. Zasada ta miała swoje uzasadnienie pastoralne sformułowane przez Tertuliana, który w dziełku *De pudicitia* uznaje, że Duch Poczyszyciel ma w Kościele władzę odpuszczania grzechów, ale niechce udzielać przebaczenia, gdyż byłoby to zachętą do dalszych grzechów²¹.

Taka zasada okazała się jednak w praktyce kłopotliwa i dla grzeszników i dla biskupów. Upokarzające praktyki pokuty publicznej, ich surowość i niemożliwość uzyskania powtórnego rozgrzeszenia, odstręczały wielu od wstępowania w stan pokutników (*Ordo paenitentium*). Stąd też biskupi sami, jako wyjście z tej kłopotliwej sytuacji i dla nich i dla wiernych, widzieli w tzw. *paenitentia in extremis* i zgodzali się na udzielenie rozgrzeszenia na łożu śmierci, tj. przy końcu życia. Młodym zaś nie radzili za wczesnie wstępować w *status paenitentium* z obawy, by nie popadli ponownie w grzechy, dla których nie było już możliwości uzyskania przebaczenia przez praktykę trzeciej pokuty. Ten rygoryzm powstrzymywał też wielu od wczesnego przyjęcia sakramentu chrztu, który również odkładano na ostatnie chwile życia, by w ten sposób, bez trudu, uzyskać przebaczenie grzechów²².

W tym kontekście, gdzie panowała zasada niepowtarzalności rozgrzeszenia i rygoryzm praktyk pokutniczych, wyłaniał się jeszcze inny bardzo ważny problem, mianowicie: jakie stanowisko zająć wobec tych chrześcijan, którzy powinni byli poddać się pokucie publicznej a odkładali ją na koniec życia i uczestniczyli w nabożeństwach liturgicznych i w samej Eucharystii, przyjmując Ciało Pańskie?

²⁰ Zob. PL 56, 517.

²¹ *De pudicitia*, XXI; PL 2, 1024 B; zob. W. Granat, dz. cyt., s. 271.

²² Zob. W. Schenk, dz. cyt., s. 9 n; B. Poschmann, dz. cyt., s. 95—97; C. Vogel, dz. cyt., s. 205; J. Ramos-Regidor, art. cyt., s. 22—23.

Otóż wielu biskupów z tego okresu skarży się na stan oplakania godny, gdyż do stołu eucharystycznego przystępują ci, co są tego niegodni i nie odróżniają Stołu Pańskiego od stołu demonów²³. W niektórych, bardzo jaskrawych wypadkach, biskupi interweniowali i ekskomunikowali najbardziej niegodnych, lecz nie wszystkich. Niektórym biskupi zabraniali przystępowania do Komunii św. na określony czas. Wielu jednak wiernych, poczuwając się w sumieniu niegodnymi przyjęcia Komunii św., opuszczało nabożeństwo eucharystyczne albo razem z katechumenami albo przed Modlitwą Pańską i błogosławieństwem biskupa. Widać z tego, że dotychczasowa praktyka pokuty publicznej i jednorazowej nie wytrzymała próby czasu i wymagała zmiany²⁴.

3. PRZEJŚCIE DO PRAKTYKI INDYWIDUALNEJ I POWTARZALNEJ (VII w.)

Ta zmiana przyszła z Irlandii i krajów celtyckich, czyli z okręgu kultury iroszkockiej, gdzie wypracowano w klasztorach nową praktykę pokuty dla mnichów i konwersów, po to właśnie, by mogli bez skrupułów przystępować do stołu eucharystycznego²⁵. Przeszczepiona i rozpowszechniona w VII i VIII w. na kontynencie Europy przez misjonarzy św. Kolumbana, ta nowa forma pokuty wprowadziła w dotychczasowe zwyczaje prawdziwy przewrót, gdyż usuwała najważniejszą przeszkodę: niepowtarzalność. Odtąd grzesznicy nie tylko mogli, ale byli zachęceni, by indywidualnie i często wyznawali w sekrecie swoje grzechy przed kapłanem. Ten, po udzieleniu zbawiennych rad i upomnień, nakładał penitentowi odpowiednią, w księgach specjalnych ustaloną pokutę, nazwaną z tej racji „pokutą taryfową” (*paenitentia taxata*). Po wypełnieniu tej przepisanej pokuty penitent otrzymywał rozgrzeszenie i mógł ze spokojnym sumieniem przyjmować Eucharystię²⁶.

Pierwszą wzmiankę o tego rodzaju praktykach pokuty spotykamy w dokumentach synodu w Toledo z 598 r. na którym biskupi z oburzeniem napiętnują ten nowy zwyczaj, nazywając go *execrabilis praesumptio* (can. 11). W Galii natomiast reforma karolińska (synody w Tours, Châlon, Reims i 829 w Paryżu) daremnie usiłowała wrócić do starej formy pokuty publicznej, która od r. 800 coraz bardziej zanikała i ustępowała regularnej spowiedzi²⁷. Wcześniej już jednak, gdyż na synodzie w Châlon-sur-Saône ok. r. 650, biskupi dają swoją apro-

²³ Zob. Salwian z Marsylii, *De gubern. Dei* 8, 2; CSEL VIII, s. 196; por. C. Vogel, dz. cyt., s. 215 n.

²⁴ Zob. Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 24 n; B. Poschmann, dz. cyt., s. 103 n, 110; por. C. Vogel, dz. cyt., s. 215 n.

²⁵ Zob. C. Vogel, dz. cyt., s. 214 n; B. Poschmann, dz. cyt., s. 110 n.

²⁶ Zob. Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 26; C. Vogel, dz. cyt., s. 216 n.

²⁷ Zob. C. Vogel, dz. cyt., s. 219 n; Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 26 n.

batę i uznają użyteczność tej nowej praktyki: „De paenitentia vero peccatorum quae est medela animae, utilem omnibus hominibus esse censemus; et ut paenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur paenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire”²⁸.

Warto tu nadmienić, że w Kościołach celtyckich i anglo-saksońskich pokuta publiczna i jednorazowa nie była wcale znana. Grzesznik wyznawał indywidualnie ze wszystkimi szczegółami popełnione grzechy przed spowiednikiem, ten zaś pomagał mu w tym poznaniu samego siebie i oskarżeniu się przez stawiane mu pytania. W tej ankiecie służyły spowiednikowi, którym mógł być zwykły kapłan, specjalne instrukcje, tj. księgi penitencjalne²⁹. O praktyce kilkakrotnego udzielania wiernym rozgrzeszenia indywidualnego na terenach Irlandii i Anglii przez kapłanów — kierowników duchownych — mowa jest w *Paenitentiale* (I, 13) Teodora, arcybiskupa Canterbury (zm. 690). W połowie VIII w. arcybiskup Egbert z Yorku (zm. 766) informuje, że praktyka wyznawania indywidualnie przed kapłanem swoich grzechów przed Bożym Narodzeniem, zarówno przez mnichów w klasztorach jak i przez wszystkich wiernych, jest na wyspach brytyjskich zwyczajem prawie powszechnie uznanym³⁰. Podobną wzmiankę o corocznej praktyce spowiedzi wszystkich wiernych na początku W. Postu znajdujemy w wieku następnym u Teodulfa, biskupa z Orleanu (zm. 821) we Francji. Po wyznaniu grzechów przed kapłanem, według ustalonych przez specjalne instrukcje wzorów, kapłan odmawiał szereg modlitw i wyznaczał pokutę, którą penitent zobowiązany był wypełnić w okresie W. Postu. Rozgrzeszenie otrzymywał dopiero w W. Czwartek równocześnie z tymi, którzy odbywali jeszcze publiczną pokutę za ciężkie publiczne przewinienia.

Tak więc w VII i VIII w. zwyczaj pokuty publicznej i jednorazowej ustępuje prawie zupełnie miejsca nowej praktyce pokuty sakramentalnej różniącej się od poprzedniej tym, że może być powtarzana ilekroć zajdzie tego potrzeba i bardziej złagodzonej, sprowadzonej do wyznania szczegółowego grzechów i ich okoliczności w formie spowiedzi indywidualnej usznej przed kapłanem do tego uprawnionym oraz do wypełnienia nałożonej pokuty. Po wypełnieniu tejże pokuty następowało rozgrzeszenie, czyli odpuszczenie grzechów. Przejście to dokonało się bez wstrząsów i wielkich protestów a nawet przyjęte zostało z wielką ulgą przez wiernych.

²⁸ Synod w Chalon sur Saône ok. r. 639—654; zob. C. Vogel, dz. cyt., s. 220.

²⁹ Zob. B. Poschmann, dz. cyt., s. 111 n; Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 12; J.-M. Szymusiak, *Patrologia — Zagadnienia wybrane*, Lublin 1971, s. 69—71; G. Le Bras, *Pénitentiels*, DThC XII, 1160—1179; C. Vogel, *Bussbücher*, LThK II, 802—805.

³⁰ *Dialogus eccles. institutionis*, 16; zob. Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 26.

4. PRZEJŚCIE Z SYSTEMU POKUTY TZW. „TARYFOWEJ” DO SYSTEMU OBECNEGO (IX—X w.)

Pomimo wprowadzonej zasady powtarzalności i złagodzenia form ekspiacji, pokutę przeszczepioną do Europy z krajów celtyckich cechował jeszcze rygorizm, który aczkolwiek najlepsze miał cele, nie zachęcał wcale do częstej praktyki. Stąd, począwszy od końca VIII w., następuje dalsza ewolucja. Ekspiacja, czyli naprawienie zła, stanowiąca dotychczas element podstawowy jeśli nie najważniejszy sakramentu pokuty, ulega dalszemu złagodzeniu i schodzi na plan dalszy a punkt ciężkości przesuwa się coraz bardziej na szczegółowe wyznanie grzechów przed kapłanem. Wyznanie to zajmie w nowym systemie tak ważne miejsce, że stanie się w strukturze sakramentu pokuty aktem *par excellence*, elementem nieodzownym i obowiązkowym, a w mniemaniu wiernych sakrament pokuty utożsamia się z pojęciem spowiedzi. Dodać tu również warto, że dzięki tej ewolucji zyskał też na wartości inny element, nieco zapomniany na skutek wprowadzenia pokuty taryfowej, a bardzo podkreślany w praktyce pokuty Kościoła pierwotnego — żal za grzechy, tj. wewnętrzne postawa skruchy.

Jako konsekwencja tego przestawienia akcentu z ekspiacji na wyznanie grzechów dokonała się ostatnia modyfikacja, mianowicie ta, że spowiednik będzie mógł rozgrzeszać penitenta bezpośrednio po wyznaniu mu grzechów, czyli bez czekania — jak to przewidywały księgi panitencjalne czy też kanony pokuty kościelnej — aż penitent wypełni nadaną mu pokutę. Od połowy X w. mamy świadectwa, że praktyka udzielania rozgrzeszenia bezpośrednio po spowiedzi była stosowana prawie z reguły, tym bardziej odkąd ekspiację, czyli pokutę w pierwotnym tego słowa znaczeniu, prawie zarzucono i zredukowano do symbolicznego aktu.

W IX w. pojawiają się na dworach możnych panów kapelani jako spowiednicy nadzwyczajni. Pojawiają się też teksty zawierające zalecenia o potrzebie systematycznego korzystania z sakramentu rozgrzeszenia przynajmniej jeden raz albo trzy razy do roku, tj. w okresie wielkich świąt. Od IX w. zaczęto — najpierw tylko w wyjątkowych wypadkach, „sivera interest causa”, a od roku 1000 ogólnie — udzielać rozgrzeszenia zaraz po spowiedzi św., odkładając wypełnienie pokuty na czas po rozgrzeszeniu³¹.

Od X w. spowiadano się zasadniczo przed każdorazowym przyjęciem Komunii św. Ogół wiernych na terenie Galii i Germanii przystępował wtedy tylko raz do roku, tj. w W. Czwartek, do Stołu Pańskiego, dlatego też źródła tego okresu mówią przeważnie tylko o spowiedzi wielkanocnej. Tam gdzie wierni kilka razy do roku przyjmowali Komunię św., spowiadano się przed każdą Komunią św. Tak

³¹ Zob. Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 27; B. Poschmann, dz. cyt., s. 122 n.

pouczał św. Otton z Bambergu (zm. 1139) nowo nawróconych Pomorzan. Podobnie zarządził węgierski synod prowincjonalny w Granie (1114): „Ut omnis populus in Pascha et in Pentecosten et Natali Domini paenitentiam agat et communicet, clerici vero in omnibus maioribus festis communicent”³².

5. OD POCZĄTKÓW SCHOLASTYKI DO POCZĄTKÓW REFORMACJI (XII—XVI w.)

Wprowadzona stopniowo jako zwyczaj praktyka dorocznej spowiedzi znalazła swoje sformułowanie prawne i stała się obowiązkowa na mocy dekretu soboru laterańskiego IV z r. 1215. Sobót ten ustalił, że „Każdy wierny, obojga płci, kiedy doszedł do lat rozeznania, powinien wiernie sam wyznać własnemu kapłanowi przynajmniej raz w roku wszystkie swe grzechy i starać się spełnić według sił swoich nałożoną pokutę”³³.

Dekret ten jest o ogromnej doniosłości w historii rozwoju praktyki sakramentu pokuty, gdyż zamyka okres stopniowego przygotowania i ciągłego rozwoju praktyk tego sakramentu a otwiera okres ich stabilizacji i stawia zasadę obowiązkowej spowiedzi wielkanocnej. Wprawdzie dekret soborowy nie mówi o czasie, w którym należało „przynajmniej raz w roku” wyznać własnemu kapłanowi wszystkie swe grzechy. Zestawienie go jednak z równorzędnym nakazem przyjęcia — przynajmniej w okresie Paschy — sakramentu Eucharystii wskazuje dosyć wyraźnie, że chodzi tu o spowiedź wielkanocną stanowiącą warunek godnego przyjęcia Komunii św. wielkanocnej. Taka zresztą była ustalona tradycją praktyka spowiadania się na początku W. Postu, która doprowadziła do połączenia spowiedzi z Komunią św. Wielkanocną. Liczne synody usiły utrzymać tradycję spowiadania się w Środę Popielcową i wypełniania zadanej pokuty w całym okresie W. Postu, ale od XIII w. począwszy odkładano coraz częściej spowiedź na W. Tydzień, tak że duszpasterze z trudem zdołali wysłuchać wszystkich penitentów. Skutek tego połączenia spowiedzi i Komunii św. był taki, że obszerna w wiekach średnich liturgia spowiedzi uległa wielkim uproszczeniom.

Na szczególną uwagę zasługuje tu modyfikacja formuły rozgrzeszenia. Wymawiana dotąd przez kapłana w formie deprekacyjnej modlitwy skierowanej do Boga o miłosierdzie nad grzesznikiem i o darowanie mu przewinień, przyjmuje ona w XIII w., na skutek akcentowania charakteru prawniczego sakramentu pokuty, formę orzekającą, analogiczną do sądowego wyroku, czyli orzeczenia trybunału („... et ego te absolvo ...”), wyrażającą dobitniej władzę sądenia i rozgrze-

³² Zob. Mansi, *Conc.*, t. 21, 100; zob. Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 27.

³³ Denz 812 (437); zob. Ks. W. Granat, dz. cyt., s. 344; Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 27.

szania powierzoną Kościołowi przez Chrystusa w sakramencie kapłaństwa³⁴.

Tak więc w tym okresie, rozciągającym się od IV soboru laterańskiego, aż do wystąpienia Lutra i reformatorów, w praktyce sakramentu pokuty, ustalonej długą tradycją i jeszcze usankcjonowanej ostatnim dekretem soboru z r. 1215, nie nastąpiła żadna znaczniejsza ewolucja. Nastąpiła natomiast wyraźna zmiana optyki. Cała uwaga teologów i kanonistów tego okresu skupia się nie tyle na stronie praktycznej i pastoralnej tego sakramentu, tj. na sposobach czy praktykach pokuty (*actio paenitentialis*) zmierzających przez ekspiację i wysiłek osobisty penitenta do rzeczywistej jej poprawy (*metanoia*) i nawrócenia, ile na stronie doktrynalnej albo — ściślej mówiąc — prawniczej. Skutek jest taki, że sakrament pokuty w swojej celebracji staje się coraz mniej czynnością w której uczestniczy aktywnie cała gmina wierzących a nabiera cech trybunału, czyli instytucji w której kapłan udziela rozgrzeszenia po uprzednim wysłuchaniu samooskarżenia się samego penitenta przez spowiedź sekretną (*in foro interno*). Pojawiają się więc coraz liczniej opracowane systematycznie traktaty teologiczne o sakramencie pokuty, w których wiele miejsca poświęca się zagadnieniu potrzeby spowiedzi i jej przymiotów. W zwalczaniu zarzutów skierowanych przeciw obowiązkowej spowiedzi teologowie katolicy starają się wyjaśnić, w jaki sposób nakaz spowiedzi zawarty został już w władzy kluczy, tj. rozgrzeszania udzielonej Kościołowi przez Chrystusa.

Najlepszą syntezę teologii scholastycznej z XIII w. odnośnie naszego zagadnienia dał św. Tomasz z Akwinu i jego szkoła. W świetle nauki św. Tomasza spowiedź jest *conditio sine qua non* dla uzyskania rozgrzeszenia, gdyż bez rozeznania sprawy penitenta i stanu jego sumienia kapłani, posiadający władzę kluczy, tj. rozsądzania i rozgrzeszania, nie mogą wykonać sprawiedliwie swego urzędu³⁵. Z warunkiem tym łączy się oczywiście przymiot integralności spowiedzi, czyli obowiązek wyznania spowiednikowi wszystkich grzechów ciężkich według ich liczby, rodzaju i okoliczności³⁶.

Obowiązek ten powinien każdy chrześcijanin posiadający rozeznanie spełnić przynajmniej raz do roku³⁷. Poza tym, zgodnie z tym co już teologowie z drugiej połowy XIII w. wyraźnie stwierdzili, kapłani udzielający rozgrzeszenia winni posiadać oprócz święceń jeszcze specjalną do tego władzę zwaną jurysdykcją, odnoszącą się do określonego terytorium lub społeczności³⁸.

³⁴ Zob. K. R a h n e r, *Buss-Sakrament*, w dz. zbior. *Sacramentum mundi*, Herder Vg 1968, Bd I, 655—679; Ks. W. S c h e n k, dz. cyt., s. 32—33.

³⁵ *Suppl.* III, q. 6; *Contra Gent.* IV, 72; zob. W. G r a n a t, dz. cyt., s. 196 n.

³⁶ *Suppl.* III, q. 10, a. 4.

³⁷ *Suppl.* III, q. 6, a. 3.

³⁸ *Suppl.* III, q. 20; zob. W. G r a n a t, dz. cyt., s. 197, 374.

To, co warto szczególnie podkreślić w nauce św. Tomasza, to związek, jaki zachodzi między sakramentem pokuty, Eucharystii i kapłaństwa. Zdaniem Akwinaty, tylko kapłan jest szafarzem sakramentu pokuty i może być spowiednikiem, czyli może rozsądzać, rozgrzeszać i decydować, kogo dopuścić do przyjęcia Eucharystii, a kogo nie, bo tylko on posiada władzę konsekrowania, a co za tym idzie — władzę nad Ciałem Chrystusa w Eucharystii i obowiązek ustrzeżenia jej przed niegodnym przyjmowaniem³⁹. W tym świetle wyznanie ustne grzechów ciężkich kapłanowi, połączone z pokutą wewnętrzną i zadośćuczynieniem, jest rzeczą nieodzowną i obowiązkową dla uzyskania rozgrzeszenia i stanowi warunek godnego przyjęcia Komunii św. W tym kierunku pójdzie też dalszy rozwój teologii sakramentu pokuty. Spowiedź z grzechów ciężkich przed kapłanem, w połączeniu z żalem za grzechy i otrzymanym rozgrzeszeniem, stanowić będzie — zdaniem późniejszych teologów — warunek i najlepsze przygotowanie do godnego celebrowania Mszy św. i przyjęcia Eucharystii. Pragnienie natomiast częstego przyjmowania Eucharystii i troska o godne jej przyjęcie staną się punktem wyjścia dla praktyki częstej spowiedzi i to nawet z grzechów lekkich⁴⁰.

Jeśli chodzi o sam przebieg takiego szczegółowego wyznania grzechów przed kapłanem, był on bardzo długi i skomplikowany. Według źródeł z X i XI w., spowiednik stawiał penitentowi pytanie dotyczące pacierza i niektórych zasadniczych prawd wiary oraz czy przebacza swoim winowajcom. Po pozytywnej odpowiedzi nastąpiło przyjęcie wyznania grzechów. Wyznanie to odbywało się na podstawie różnych wzorów podanych w księgach penitencjalnych. Po wyznaniu grzechów penitent klękał i z rozłożonymi rękami prosił o przebaczenie, a spowiednik wyznaczał pokutę dostosowaną do ciężkości przewinień i warunków penitenta. Po spowiedzi odmawiano drugą połowę psalmów rozpoczętych na wstępie, dodawano siedem psalmów pokutnych przeplatanych wersetami i oracjami i *Pater noster*. Rozrzeszenia udzielano odmawiając kilka modlitw⁴¹.

6. WYZNANIE GRZECHÓW W PRAKTYCE KOŚCIOŁA OD SOBORU TRYDENCKIEGO DO NASZYCH DNI

Ten dość skomplikowany obrzęd wyznania grzechów uległ dalszej ewolucji i uproszczeniu po soborze trydenckim. Sobór ten, jak wiemy, zajął się nie tylko doktrynalną stroną sakramentu pokuty i uzasadnił na XIV sesji z r. 1551 (rozdz. III, kan. 6—10) konieczność szczegóło-

³⁹ *IV Sent.*, dist. 17, q. 3, sol. 1; Suppl. III, q. 8, a. 1.

⁴⁰ Zob. L. Braeckmans, *Confession et communion au moyen-âge et au Concile de Trente*, Gembloux 1971; A.-M. Roguet, *Le sacerdoce du Christ, la rémission des péchés et la confession fréquente*, LMD nr 56, 1958, s. 50—70.

⁴¹ Zob. W. Schenk, dz. cyt., s. 29—38.

wego wyznania grzechów na spowiedzi przed kapłanem dla uzyskania rozgrzeszenia⁴², lecz — w wydanym w r. 1614 *Rituale Romanum* — ustalił także stronę obrzędową. Sobór precyzuje, że kapłanom, jako zastępcom Chrystusa pełniącym w Jego Kościele rolę przewodniczących, sędziów i lekarzy, należy wyznawać wszystkie grzechy śmiertelne, w jakie popadli chrześcijanie, choćby były one najbardziej ukryte, a także ich okoliczności. Co do grzechów lekkich, chociaż ich wyznanie nie jest obowiązkowe, jest jednak bardzo pożyteczne dla wzrostu pobożności⁴³. Wreszcie sobór stwierdza, że wyznanie grzechów, czyli spowiedź, istnieje w Kościele od samego początku, nie precyzuje jednak jaką miało formę i tym samym nie zamyka drogi dalszej ewolucji jej ceremonialu.

Jeśli chodzi o samą praktykę wyznania grzechów, to okres ten cechuje pewna jednolitość form, które przestrzegano aż do naszych czasów. Nie brak jednak w tym okresie, szczególnie w ostatnich dziesięciokrotnościach lat, prób adaptacji i dowartościowania tego sakramentu przez elementy o charakterze bardziej eklezjalnym i znalezienia nowych sposobów praktyki pokuty na drodze pewnego pluralizmu form⁴⁴. Niektóre z tych prób idą tak daleko, że chciałyby spowiedź indywidualną przed kapłanem zastąpić wyznaniem grzechów w formie spowiedzi powszechnej i zbiorowej.

Warto przypomnieć, że dnia 16 czerwca 1972 r. Święta Kongreg. Doktryny Wiary wydała za szczególną aprobatą Ojca św. dokument zawierający pastoralne wskazania i przepisy obowiązujące przy administrowaniu sakramentu pokuty. Powołując się na naukę soboru trydenckiego, dokument ten stwierdza, że indywidualna spowiedź i towarzysząca jej indywidualna absolucja jest zwyczajną drogą dla wszystkich wiernych celem pojednania się z Bogiem i Kościołem, chyba że fizyczna lub moralna przeszkoda czyni indywidualne wyznanie grzechów niemożliwym. Mogą jednak zaistnieć wypadki, w których generalna absolucja może i powinna być udzielona bez uprzedniej indywidualnej spowiedzi, np. w obliczu niebezpieczeństwa utraty życia, a brak czasu nie pozwala na odbycie indywidualnej spowiedzi, albo gdy nie ma dostatecznej ilości kapłanów, by wysłuchać każdej indywidualnej spowiedzi w określonym miejscu i czasie i wobec tego wierni, szczególnie na terenach misyjnych, bez własnej winy byłiby pozbawieni dobrodziejstw Komunii św. przez dłuższy okres. Do obowiązków ordynariuszy należy baczyć pilnie, by brak odpowiedniej liczby spowiedników nie został spowodowany niedbalstwem niektórych z nich w administrowaniu sakramentu pokuty. Wspólne nabożeństwa

⁴² Zob. C. Peter, *Spowiedź integralna a sobór trydencki*, Concilium 1—10, 1971, s. 35—41.

⁴³ Denz 899; por. encykl. *Mystici Corporis* 45; zob. Ks. W. Schenk, dz. cyt., s. 53.

⁴⁴ Zob. F. Funke, art. cyt., s. 61—63.

pokutne żadną miarą nie mogą zastąpić sakramentalnej spowiedzi i abszolucji. Kapłani winni pilnie zważać, by nie zniechęcać wiernych do częstych spowiedzi. Należy też stanowczo odrzucić opinię, że spowiedź indywidualna jest zarzeczowana dla grzechów ciężkich.⁴⁵

7. ZAKOŃCZENIE

Spojrzenie na rozwój historyczny sakramentu pokuty wykazuje, że Kościół przywiązywał zawsze wielką wagę do wyznania grzechów i do przebaczenia udzielonego penitentowi przez Boga za pośrednictwem uprawnionych do tego ministrów. To wyznanie grzechów, zwane w terminologii pierwotnego Kościoła *exomologesis*, *confessio* lub *publicatio sui*, miało jednak w pierwszych trzech wiekach bardzo szerokie znaczenie i nie utożsamiało się bynajmniej z naszym pojęciem spowiedzi indywidualnej przed kapłanem. Powoływanie się na te wyrażenia jako na argument istnienia od samych początków praktyki spowiedzi indywidualnej i sekretnej nie wytrzymuje krytyki, z drugiej jednak strony nie da się udowodnić, że takiej praktyki nie było. Jedno jest pewne, że to wyznanie grzechów umieszczone było w oprawę praktyk pokutnych, które miały wymiar społeczny i eklezjalny. Wniosek stąd praktyczny, że i dziś zagadnienia wyznania grzechów nie powinno się rozważać w oderwaniu od całego kontekstu praktyk pokutnych i od kontekstu eklezjalnego, tj. od wspólnoty religijnej, którą cechuje pewna określona, świadoma i zdecydowana postawa wobec Boga i wobec grzechu — postawa wyznaczona przez sakrament chrztu, bierzmowania i Eucharystii, stanowiące punkt wyjścia i program życia chrześcijańskiego. Kościół bowiem to wspólnota, która wielebni Boga i wyznaje Jego świętość przez realizację ideału świętości w życiu osobistym swoich członków, wspólnota, która się zbawia i uświęca przez walkę z grzechem i pomaga jeszcze innym zwalczyć grzech i zmienić swoje postępowanie. W tej swojej misji wobec pokutującego grzesznika Kościół ma więc do spełnienia ważną funkcję pośrednika, wychowawcy i sędziego. Kościół nie tylko wstawia się za grzesznikiem do Boga o przebaczenie i podtrzymuje go w walce z grzechem, ale — jako dobra matka współodpowiedzialna za jego zbawienie i za postawę swych dzieci — interweniuje w pewnym sensie w jego osobiste losy (przeznaczenie), udziela mu rad i upomnień, formuje jego sumienie, rozciąga kontrolę nad jego postępowaniem, osądza jego czyny, rozgrzesza i jedna z Bogiem tych, którzy po chrzcie zgrzeszyli, lecz przez pokutę, czyli ekspiację, dają dostateczną gwarancję poprawy (nawrócenia). Tę funkcję pośrednictwa, kontroli i osądzania oraz je-

⁴⁵ Zob. dekret Kongreg. Doktr. Wiary: *Sacramentum Paenitentiae* — normy duszpasterskie dotyczące udzielania generalnej abszolucji sakramentalnej oraz komentarz i wypowiedź papieża Pawła VI na temat pewnych nierozważnych odchyłeń od tych norm — *Notitiae*, nr 77, 1972, s. 305—326; *Ořęd. diec. chełmińskiej* 1972, s. 287—290.

dnania z Bogiem i Kościołem (rozgrzeszania) sprawowali w Kościele od samych początków jego istnienia jego zwierzchnicy, tj. biskupi i ich bezpośredni pomocnicy w kapłaństwie ministerialnym — prezbiterzy. Do XI w. praktyka wyprzedzała teologię tego sakramentu i szła w kierunku stałej adaptacji. Kierując się troską o człowieka i jego zbawienie, Kościół umiał dostosować się zawsze w szafarstwie łask Bożych (liturgii) do potrzeb i warunków człowieka. W wypadku grzechów ciężkich, wzgl. jawnych Kościół — jak to widzieliśmy w jego wielowiekowej praktyce sakramentu pokuty — zanim grzesznika rozgrzeszył upewnił się najpierw czy na to rozgrzeszenie zasługuje, tzn. czy jego nawrócenie pojęte jako powrót na drogę pierwotnej gorliwości wyznaczoną mu przez chrzest jest szczerze i zdecydowane. Czynił to zaś nie w sposób anonimowy lub zbiorowy, w tym sensie, że grzesznik wyznawał swoje przewinienie razem z innymi w sposób ogólny i zatracił się niejako w tłumie i w zbiorowej odpowiedzialności przed Bogiem, ale przeciwnie — stawał bądź to przed całą społecznością (grzechy jawne), bądź to przed samym tylko zwierzchnikiem tej społeczności jako winowajca i grzesznik proszący o przebaczenie i poprzez zwierzchnika gminy otrzymywał rozgrzeszenie i pojednanie.

Pomimo zmian i ewolucji form zewnętrznych istota sakramentu pokuty zachowała się po dziś dzień niezmienną. Dziś stoi Kościół przed zadaniem nie łatwym, ale koniecznym, jeśli chodzi o sakrament pokuty — przed zadaniem przystosowania go do nowych warunków swojej misji. To przystosowanie nie może się mijać z celem tego sakramentu i sprowadzać go na drogę czysto zewnętrznych rytualnych praktyk pokuty z pominięciem wyznania grzechów indywidualnego przed kapłanem i wewnętrznego zaangażowania w tym sakramencie odnowy wszystkich władz duchowych człowieka. Z drugiej strony nie może obstawiać i zasadać istoty tego sakramentu jedynie na aktach indywidualnych penitenta i spowiednika przypominających procedurę trybunału. W parze z dowartościowaniem teologii Kościoła musi iść dowartościowanie społecznego i eklezjalnego aspektu sakramentu pokuty w oparciu o społeczny charakter grzechu.

Pelplin

KS. BOLESŁAW KOSECKI

POKUTA SAKRAMENTALNA OSÓB DUCHOWNYCH ZARYS HISTORYCZNY

W pierwszych wiekach, w wypadku ciężkiego przewinienia, duchowni byli tak samo zobowiązani do odbycia kanonicznej, publicznej pokuty, jak laicy.¹ Św. Cyprian pisze o tym w swoich listach. Gdy bp Therapius kapłanowi Wiktorowi przedwcześnie, przed odbyciem pełnej pokuty, udzielił rozgrzeszenia, Cyprian ganił to postępowanie (list 64,1)². Tym bardziej potępił bpa Fortunatianusa, który w czasie przesładowania Decjusza popełnił apostazję i następnie bez pokuty ponownie objął swoją stolicę biskupią (list 65, 1—4).

Jeśli diakon, prezbiter lub biskup za popełniony grzech zadośćuczynił Bogu i gminie i otrzymał pojednanie, mógł dalej brać udział w liturgii i uczcie eucharystycznej, ale per modum laici, tzn. jak zwyczajny wierny, nie mógł jednak wrócić do poprzednich funkcji diakańskich czy kapłańskich. Wynika to z kontekstu przytoczonych listów Cypriana³. Synod w Elwirze (pocz. IV w.) postanowił w statucie 76, że diakon, który przed przyjęciem diakonatu popełnił „*crimen mortis*”, powinien odbyć „*legitima poenitentia*”, po której może być dopuszczony do „*communio laica*”. Także sobór nicejski (325) domagał się złożenia z urzędu, jeśli dwóch lub trzech świadków potwierdziło grzech ciężki duchownego. Świecenia przyjęte po popełnionym grzechu ciężkim nie upoważniają do wykonywania funkcji kapłańskich (can. 9; por. can. 10, który to samo powtarza, ale tylko w odniesieniu do „*lapsi*”, tj. apostatów). Podobne stanowisko zajmują synody w Angorze-Ancyra 314 (can. 1, 2, 3, 10), w Neocezarei 314—325 (can. 1).

W tym samym czasie wytwarzała się inna praktyka, nie dopuszczająca duchownych do sakramentalnej pokuty. Papież Siricjusz (384—399) pisał: „*Paenitentiam agere cuiquam non conceditur clericorum*” (Ep. 1, 14 ad Himerium). Leon Wielki nazywa tę zasadę „*consuetudo ecclesiastica*” (Ep. 167, 2). O zakorzenionym już wspaniej zwyczaju mówił synod rzymski 313, oświadczając, że dopuszczenie upadłych biskupów do pokuty „*ab ecclesia alienum est*”⁴.

¹ M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. IV: I sacramenti. I sacramentali, Milano 1959, s. 234—236: La penitenza del Clero caduto; B. Poschmann, *Busse und Letzte Ölung*, w. M. Schmaus, J. R. Geiselmann, A. Grillmeier, *Handbuch der Dogmengeschichte*, Bd. IV, Fasz. 3, Freiburg i. Br. 1951, s. 57—61.

² B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, s. 385.

³ Porównaj także list 67, w którym Cyprian potępia postępowanie dwóch hiszpańskich biskupów, którzy po upadku (apostazja) do swoich funkcji biskupich wrócili.

⁴ O stanowisku synodu rzymskiego dowiadujemy się z dzieła Optata z Mileve *Contra Parmenianum Donatistam* 1, 24 z ok. 385 r.).

W związku z tą praktyką nasuwają się dwa pytania: pierwsze o jej genezę i uzasadnienie, drugie o skutki w odniesieniu do zbawienia wiecznego osoby duchowej, która popełniła ciężki grzech, a do sakramentu pokuty nie została dopuszczona.

Na pierwsze pytanie nie ma pewnej odpowiedzi. Optat z Mileve, (+ przed 400) i Augustyn (+ 430), uzasadniają przedmiotową praktykę dogmatycznie: „honor sacerdotis Dei” jest nie do pogodzenia z przynależnością do *ordo paenitentium*. Nałożenia rąk nie wolno powtarzać, bo jest niepowtarzalne jak chrzest. A pojednania udzielano właśnie przez nałożenie rąk⁵.

Odpowiedź na drugie pytanie wymaga najpierw pewnego wyjaśnienia. Kościół pierwszych wieków odmawiał wprawdzie drugiego przebaczenia, ale nie uzależniał od tego faktu zbawienia wiecznego grzesznego człowieka, uzależniał je natomiast od jego postawy pokutnej. Sakrament pokuty nie był więc jedyną drogą uzyskania miłosierdzia Bożego. I taką inną drogę wyznaczano osobom duchowym. Była to droga nie mniej uciążliwa i wymagająca od pokuty kanonicznej, bo zmuszała duchownego do rezygnacji z zajmowanego dotąd stanowiska i wykonywania funkcji diakona, prezbitera czy biskupa. Uważano to za wystarczającą karę i dopuszczano tak zdegradowanego do „communio laica”⁶. Poza tym musiał on jeszcze prywatnie za swój grzech pokutować. Św. Hieronim wezwał upadłego diakona, aby pokutował we włosiennicy i popiele, na pustyni, w klasztorze⁷. Leon Wielki pisze o „privata secessio”, o wycofaniu się z życia publicznego, by na ustroniu pokutować, nie będąc wykluczonym z Komunii św.⁸. W praktyce chodziło często o pobyt w klasztorze⁹. W Galii łączono od początku VI wieku złożenie z urzędu z inklaustracją¹⁰.

⁵ Optat z Mileve, *Contra Parm.* 2, 25; Augustyn, *Contra epistolam Parmeniani* 2, 13, 28; *De baptismo contra Donatistas* 1, 1, 2.

⁶ B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung*, s. 58 n. — Istniały jednak równocześnie ostrzejsze formy pokuty duchownych, a mianowicie złożenie z urzędu i wykluczenie z Komunii św. — w wypadku szczególnie ciężkiego przewinienia. — O historii degradacji duchownych zob. F. Q. v. Kober, *Degradation*, w: F. X. Kraus, *Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer*, Bd. I, Freiburg i. Br., 1882, s. 349—351; tenże, *Die Deposition und Degradation*, Tübingen 1867; A. Vacandard, *Déposition et dégradations des clercs*, w: *Dict. Théol. Cath.* IV, 454—521.

⁷ Hieronim, *List* 147, 8 (Czuj III, 441).

⁸ Leon Wielki, *List* 167, 2.

⁹ Liczne przykłady w listach św. Grzegorza Wielkiego np. Ep I, 18; III, 27, 41, 43; IV, 9; VIII, 8; IX, 63; XII, 31; XIII, 45.

¹⁰ Synody w Agde 506, can. 50; Epaon 517, can. 22; Orleans 538, can. 7. Inklaustracja była albo dożywotnia albo czasowo ograniczona, zależnie od ciężkości przewinienia. Wymiar kary określały księgi pokutne. Por.: H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Graz 1958, t. I, s. 139—143. — W średniowieczu powstały dwie formy złożenia z urzędu: degradacja prosta połączona z inklaustracją i degradacja uroczysta za ciężkie występki, podlegające również sądownictwu świeckiemu. Egzempcja duchownych od jurysdykcji wymagała przed wykonaniem wy-

Dotychczasowa forma praktyki pokutnej osób duchownych ulegała ponownym zmianom w miarę, jak się przyjmowała powtarzalna pokuta Kościoła iroszkockiego. Duchowni zaczęli, tak samo jak laicy, przystępować do spowiedzi św. Pierwszą wzmiankę spotykamy u Chrodeganga, biskupa Metz ok. 760 roku, który swoim kanonikom nakazał spowiedź dwa razy w roku, a mianowicie na początku w. postu i jesienią¹¹. Druga redakcja Chrodeganga z ok. 900 roku domaga się od mnichów, by spowiadali się w każdą sobotę¹². Praktyka była jednak różnorodna. Cysters Alanus z Lille (ok. 1202 w Citeaux) pisze: „sed hodie invaluit, ut vix laicus vel clericus semel confiteatur in anno”¹³. Kilkanaście lat po jego śmierci postanowił IV sobór laterański (1215), że „omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti... suscipiens reverenter ad minus in Pascha Eucharistiae sacramentum...” (cap. 21, Denz 437). Zarządzenie to dotyczyło przede wszystkim laików, których spowiedź w okresie wielkanocnym sobór trydencki nazywa „mos salutaris in universa Ecclesia” (Denz 901). „Przynajmniej raz w roku” odnosiło się zrazu również do duchownych. Synod w Budzie (1279 r.) zarządził dla kapłanów Polski i Węgier spowiedź raz w roku u biskupa lub penitencjarza i pozwolił poza tym na spowiedź u swoich kapłanów, „quoties voluerint”¹⁴. W klasztorach przystępowano kilka lub kilkanaście razy do spowiedzi św.¹⁵. Sobór w Vienne (1311 r.) ustanowił miesięczną spowiedź zakonników¹⁶, co następnie sobór trydencki powtórzył w sta-

roku pozbawienia duchownego wszelkiego urzędu i przywileju. Obrzęd degradacji przepisany przez Bonifacego VIII (zm. 1303 r.) znajduje się w Pontyfikale rzymskim. Stosowano go jeszcze w XIX w. Przykłady zob. Enc. Kośc. Nowodw. IV, 103; *Nasza Przeszłość* XI, 203; Pol. Słown. Biogr. XIV, 271.

¹¹ *Regula canonica* 14 i 34, PL 89, 1104.

¹² Cap. 32; Mansi 14, 337.

¹³ *Summa de arte praedicatoria*, PL 210, 171.

¹⁴ Buda 1279 r., can. 80: Praecipimus, quod omnes sacerdotes civitatum et dioecesium episcopis dioecesanis, clerici vero superiorj presbyteratus ordine fungentibus aut eorum Poenitentiariis, saltem semel in anno confiteantur. Permittimus autem, quod possint interim, quoties voluerint, a suis sacerdotibus confiteri. *Starod. Prawa Pol. Pomn.*, t. I, wyd. A. Z. Helcel, Warszawa 1856, s. 421.

¹⁵ Np. reguła klarysek przepisała rocznie 12 spowiedzi i 7 Komunii św.; P. Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster 1938, s. 89; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Freiburg i. Br. 1952, t. II, s. 449.

¹⁶ „Sane a singulis mensibus tam in monasteriis, quam extra ad confessionem saltem semel accedant omnes et singuli Monachi. Et in prima Dominica mensis cujuslibet in monasteriis semper communicent”. In Clem. lib. III, tit. X, cap. I, § 2.

¹⁷ „Ut saltem semel singulis mensibus confessionem peccatorum faciant et sacrosanctam eucharistiam suscipiant. Sess. XXV De Regularibus et Monialibus cap. X.

tutach o klasztorach żeńskich¹⁷. W XVIII wieku siostry magdalenki i benedyktynki na Śląsku spowiadały się co tydzień lub co 14 dni¹⁸.

Polskie synody potrydenckie domagały się od duchowieństwa diecezjalnego spowiedzi cotygodniowej lub najwyższej co dwa tygodnie, i to u **swojego** dziekana lub przez niego wyznaczonego spowiednika¹⁹. Według Kodeksu Prawa Kanonicznego, obowiązującego od 19 maja 1918 r., wszyscy członkowie kleru winni często („frequenter”) przystępować do sakramentu pokuty (can. 125, 1), natomiast osoby zakonne — raz w tygodniu (can. 595, 3). Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego (1965 r.) podkreśla należną się zakonnikom wolność „szczególnie co do sakramentu pokuty i kierownictwa sumienia” (art. 14). Najnowszy dokument Stolicy Apostolskiej²⁰ zachęca osoby zakonne do częstej spowiedzi św., zaleca ją dwa razy w miesiącu. Soborowy Dekret o posłudze i życiu kapłanów mówi, jak KPK, o częstej spowiedzi św. przygotowanej przez codzienny rachunek sumienia, przeprowadzony w świetle czytania Pisma św., znaków woli Bożej i różnych wydarzeń życia (art. 18).

Podsumowując zauważamy:

1. W pierwszych wiekach duchowni pokutowali za ciężkie grzechy jak świeccy. Należeli do *ordo paenitentium*, odbywali publiczną pokutę. Poza tym spotykała ich jeszcze kara degradacji *ad statum et communionem laicalem* — po odbytej pokucie publicznej.
2. Od IV do ok. VIII wieku uważano, że wystarczy kara degradacji i prywatna, nie sakramentalna pokuta, zwykle w formie pobytu w klasztorze.
3. Od ok. VIII wieku duchowni korzystają jak świeccy z powtarzalnej sakramentalnej pokuty, zwanej spowiedzią świętą. Jej częstotliwość bywała na przestrzeni wieków różna — od rocznej do częstej, cotygodniowej spowiedzi św.
4. Od XIII—XIX wieku praktykowano czasem uroczystą degradację duchownego za ciężkie gorszące grzechy (ryt w *Pontificale Romanum*) i skazywano go na publiczną pokutę kościelną lub — w wypadku ciężkiego przewinienia podlegającego sądownictwu świeckiemu — przekazywano go władzom świeckim.

Bytom

KS. WACŁAW SCHENK

¹⁸ Bp W. Urban, *Z dziejów duszpasterstwa pokutnego*, s. 230 n.

¹⁹ Z. Chodyński, E. Likowski (wyd.), *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae et Constitutiones Synodorum*, Posnaniae, t. I, 1869, s. 170 n; t. II, 1882, s. 98 n; *List Pasterski prymasa Aleksandra Łubieńskiego*, Łowicz 1761, s. M 4 r.

²⁰ Dekret Stolicy Ap. z 8 XII 1970 r. *Dum canonicarum* (AAS 63, 1971, 318—319). Utrzymuje się instytucję spowiednika zwyczajnego i nadzwyczajnego, jednak bez obowiązku spowiadania się u nich.

Ks. Bogusław Nadolski TChr.

APOLOGIE W CELEBRACJI EUCHARYSTYCZNEJ JAKO POZASAKRAMENTALNE FORMY POKUTY

W VIII w. w dokumentach liturgii galijskiej spotykamy dosyć dziwną, dotychczas nieznaną formę modlitw zwanych apologie. Modlitwy te noszą także inne nazwy jak: *confessio*, *indulgentia*, *excusatio*, *ante altare*, *confessio sancta peccatorum*, *confessio sancta penitentis*, *confessio peccatoris*, *oratio de conscientiae reatu ante altare*, *excusatio sacerdotis*, lub *oratio sancti Ambrosii*, *sancti Augustini*, *sancti Isidori*, albo też po prostu *orationes ante missam*.

Najbardziej powszechną stało się jednak określenie „apologia”. Chociaż apologie stanowią bardzo charakterystyczne zjawisko w życiu liturgicznym, nie doczekały się jednak dotychczas całościowego opracowania. Nadal skazani jesteśmy na opracowania encyklopedyczne i leksykalne¹.

ZBIORY APOLOGII

Najstarsze sakramentarze leoniński i galezjański nie posiadają apologii. Nie znajdujemy ich również w nastarszych *Ordines Romani*. *Missale Gothicum* zawiera tylko jedną, podobnie mszał z Bobbio. Natomiast obfitują w apologie księgi liturgii celtyckiej, mozarabskiej, księgi monastyczne z IX i XI w. Najwięcej apologii zawiera *Missae Illyrica* (dokument wydany przez protestanta Flaciusa Illyricusa w 1557 r. w Strassburgu). Mrówczej pracy benedyktyna S. Martene² zawdzięczamy najobszerniejszy zbiór apologii z różnych mszałów i sakramentarzy.

Apologia jest to wyznanie win i niegodności połączone z prośbą o przebaczenie, wyznanie dokonywane przez wiernych, a zwłaszcza przez celebransę w czasie Mszy św.³ Dla zobrazowania stylu i ducha apologii przytoczymy w całości tekst najstarszej z nich zachowanej w *Missale Gothicum*. „Przed Obliczem Twojej Nieskończoności i przed oczami Twojej Niewymowności o Majestacie godny czci, to znaczy przed Twoim świętym Obliczem Wielki Boże, najdoskonalszej świętości i potęgi, Wszehmocny-Ojcze, chociaż z należną czcią, ale bez usprawiedliwiającego tytułu zbliżam się do Ciebie jako biedny żebrak i zjawiam się jako świadek obciążonego winą sumienia. Oskarżam się i nie usprawiedliwiam, ale wobec świadków wyznaję Tobie, Bogu memu własną niesprawiedliwość. Masz mnie jako przyznającego się do winy

¹ F. Cabrol, *Apologies*. DACL T. I. s. 2591—2601. LThK I. 731. Encyclop. Cath. 1948. I. 1669.

² S. Martene, *De antiquis Ecclesiae Ritibus*. Paris 1700—1706.

³ Por. F. Cabrol, Dz. cyt. 2591, a także LThK I. 731 oraz *Encyklopedia katolicka* 1 Lublin 1973. 786.

i jeszcze nie oczyszczonego. Przybądź przeto, przybądź, niewypowiedziana Dobroci, przebac, przebac, przebac proszącemu Boże laskawy, wysłuchaj, wysłuchaj, wysłuchaj mnie błagam słowami tego syna Twojego wołającego: „Ojcze, Wieczny Boże, zgrzeszyłem przeciwko Tobie i przeciw niebu...⁴

Apologie odmawiano w różnych „miejscach” w czasie Mszy św.⁵ I tak dokumenty przewidują odpowiednie apologie przed ubieraniem się do Mszy św. w czasie wchodzenia do kościoła, po ucałowaniu ołtarza, w czasie *Kyrie*, *Gloria*. Jungmann zauważa, że *Gloria* intonował celebrans, zwykle mówił je lub śpiewał w dalszym ciągu.^{5a} Nie było to jednak wyraźnie nakazane. W okresie jednak rozkwitu apologii, celebrujący odmawiał apologie również w czasie *Gloria*. Z życiorysu św. Tomasz z Canterbury († 1170) dowiadujemy się, że święty ten odmawiał apologie w czasie śpiewu introitu. Przewidziane są również apologie po kolekcie, w czasie „Wierzę”, przed kazaniem, po kazaniu, w czasie śpiewów międzylekcyjnych po *Orates fratres*, w czasie przygotowania darów, które rozpoczynano podczas śpiewu, podczas *Lavabo*, bezpośrednio przed przyjęciem ofiar — *ut dignus sit accedere ad altare et ad tactum oblatorum*. Przewidziane są nawet apologie podczas *Sanctus*. Po *Sanctus* stosowano moment ciszy. Galia jednak, jak wiemy, nie tolerowała ciszy, dlatego również po *Sanctus* spotykamy apologie. Missa Illyrica podaje 3 formuły. Niekiedy na tym miejscu przewidziane jest odmówienie *Munda cor*, *Aperi Domine os meum*, lub *Christe audi nos*. Nie odbyło się także bez apologii po konsekracji, chociaż ciągle przypomniano nakazy „bez dodatków w kanonie”. Jungmann zauważa, że osobista modlitwa po konsekracji była tolerowana. Manuskrypt Stuttgardzki z w. XV w objaśnieniach Mszy św. grozi ekskomuniką kapłanowi, który odważy się mówić w czasie podniesienia *Deus propitius esto mihi peccatori*, lub *Propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum Domine* lub inne⁶. Odmawiano wreszcie apologie przed komunią św. czy w czasie komunii wiernych.

Mimo swej liczebności i wszechobecności apologie nie należały do istoty Mszy św. i takie istniało przekonanie. Uważano je za element dodatkowy. Powstaje pytanie, ile z apologii było odmawianych w czasie jednej z Mszy św.? Problem ilości pozostaje do końca nie wyjaśnionym. Wydaje się, że liczba pozostawiona była osobistej pobożności celebransa. Warto zauważyć, że niektóre źródła np. mozarabskie przewidują apologie przede wszystkim we mszach (ale nie wyłącznie) zatyłowanych „quam pro se sacerdos celebrat”.

⁴ Cyt. za F. Cabrol, dz. cyt. 2592.

⁵ Zab. J. A. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (tłum. fr.) Paris 1950. T. I. s. 111 nn. 127 nn. 143. T. II. s. 18, 21, 39, 48, 57, 77, 116, 211, 329, 334, 372, 379. T. III. s. 39, 49, 132, 168.

^{5a} J. A. Jungmann, dz. cyt. T. II. s. 116 dop. 49.

⁶ J. A. Jungmann, dz. cyt. T. III. s. 132.

Apologie stanowią obcy duchowi liturgii rzymskiej gatunek literacki. Trudno je zakwalifikować do grupy kolekt, prefacji czy też litanii. Formułowane są w stylu dowolnym, swobodnym, nie krępują się żadnymi regułami, obcy im jest *cursus*. Charakterem swoim zbliżają się do kolekt⁷.

KLASYFIKACJA⁸

Nie jest rzeczą łatwą dokonać odpowiedniego podziału i klasyfikacji apologii, a to ze względu na ich wzajemny wpływ, zależność w sformułowaniach. Niektóre są powtórzone dosłownie, inne częściowo lub w nieco zmodyfikowanej formie. Szczególne pokrewieństwo wykazują apologie celtyckie i mozarabskie.

Ogólnie przyjął się następujący podział:

1. Apologie najstarsze przekazane przez *Missale Gothicum*. Należy do nich cytowana powyżej apologia *Ante tuae immensitatis conspectu*. Pochodzi ze Mszy paschalnej odmawiana była po *Benedictus*. Podaje ją również wiele innych mszałów, chociaż nie zawsze na tym samym miejscu, np. *Missa Illyrica* zamieszcza ją w czasie śpiewu responsoryjnego. Do tej grupy zalicza się również znaną modlitwę św. Ambrożego *Ante conspectu*, określaną niekiedy nie jako apologia lecz jako *missa* lub *illatio*. Liturgia mozarabska podaje ją jako kolektę.

Oto niektóre tytuły innych apologii należące do tej samej grupy:

Ad Tuum altare concurro

Deus qui me indignum

Convertere ad me Domine

Christe Domine qui penitentibus viam

2. Drugą grupę stanowią apologie mozarabskie, najczęściej występujące we Mszach, które kapłan ofiaruje za samego siebie.

3. Do trzeciej zalicza się apologie celtyckie pokrewne mozarabskim. Zebrał je i wydał P. Knypers w *Book of Cerne*. Wśród tych apologii znajdujemy apologię do *Sanctus* zaczynającą się od słów: *Memento mei Domine et miserere*.

4. Jako czwartą grupę wymienia się apologie zawarte w sakramentarzu gregoriańskim.

Wykaz apologii rozpoczyna napis: *Incipiunt apologiae*.

POWSTANIE APOLOGII

Problem powstania apologii jest mocno skomplikowany i nadal pozostaje przedmiotem dociekań. Na zjawisko apologii złożyły się niewątpliwie liczne przyczyny. Wskazemy na niektóre:

⁷ F. Cabrol, dz. cyt. 2600.

⁸ Podają za F. Cabrol, dz. cyt. 2592—2599.

1. Żywa wiara w obliczu Bożego działania w eucharystii kazała św. Pawłowi podyktować słowa: *probet autem seipsum homo* (1 Kor 11, 17—29). I chyba trzeba tu koniecznie sięgnąć jeśli pytamy o najdalsze początki apologii⁹.

2. Czytając *Didache* dostrzegamy, że mówi ono aż trzykrotnie o wyznaniu grzechu, o pokucie i pojednaniu.

„W zgromadzeniu wyznasz grzechy swoje i nie pójdziesz na modlitwę ze złym sumieniem (4, 14). Niech przyjdzie łaska i niech przemienie ten świat. Hosanna Bogu Dawidowemu. Kto święty niech przystąpi, kto nim nie jest niech czyni pokutę (10, 6). W dzień niedzielny Pana gromadźcie się by łamać chleb i dzięki czynić, wyznajcie swoje grzechy, aby wasza ofiara była czysta. Każdy człowiek, który ma zatarg z bratem niech nie dołącza się zanim nie pojedna się, z obawy aby ofiara nie była sprofanowana” (14, 1—2). Podczas zgromadzenia czyniono wyznanie grzechów publiczne i wspólne. Nie ma mowy kiedy to czyniono, Imiesłów aorystu tu użyty wskazuje, że miało to miejsce przed komunią św. Nie jest też powiedziane w jaki sposób tego dokonywano. Nie chodziło tu raczej o modlitwę indywidualną, ale o wspólną¹⁰. Pewną wskazówkę może stanowić modlitwa przekazana przez Prima Clementisa (60, 1—2). „Boże miłosierny i współczujący odpuść nam nasze nieprawości, niesprawiedliwości, nasze winy, nasze zaniedbania. Nie poczytuj żadnego z grzechów sług twoich i służebnic, lecz oczyść nas oczyszczeniem Twojej prawdy i kieruj naszymi krokami abyśmy postępowali w świętości serca i czynili to, co jest dobre i miłe w Twoich oczach”¹¹. Równocześnie zauważamy, że samo wyznanie było niewystarczające do godnego przyjęcia komunii św. *Didache* wymaga świętości indywidualnej — „kto święty... niech przystąpi”. Podane są też racje. Są nimi:

a) obecność Boga

b) obawa przed sprofanowaniem ofiary

Ofiara zaś ulega profanacji jeżeli nie ma pojednania z bratem. Widzimy tu wyraźnie nawiązanie do Mt 5,23 nn o zawróceniu od ołtarza w wypadku „gdy się ma coś przeciw bratu”, jak również do 1 Kor 11,27 nn.

Myśl o wymaganiu świętości powróci także w ostrzeżeniu rzuconym przed komunią św. które spotykamy po raz pierwszy w Konstytucjach Apostolskich VII, 13, 13 *ta hagia tois hagiōsis* — święte świętym.

W interesującym nas wypadku *Didache* na określenie wyznania

⁹ J. A. Jungmann, dz. cyt. T. I. s. 42.

¹⁰ Por. B. Poschmann, *Paenitentia secunda* (Theophaneia, I) Bonn 1940. s. 89 nn: C. Vogel, *Le pecheur et la penitence dans l'Eglise ancienne*, Paris 1966. s. 15: W. Rordorf, *La remission des peches selon la Didache*. „Irenikon” T. XLVI: 1973. s. 286.

¹¹ Tłum. własne z fr. Sources chrétiennes 167. 1971. s. 199.

grzechów używa się greckiego słowa *prosexomologesis*, które stanie się wkrótce *ekshomologesis*¹². Jeśli weźmiemy pod uwagę, że rozwój pokuty poszedł w kierunku zindywidualizowania, będziemy tym bardziej skłonni sięgać do tego elementu jako do jednego z czynników powstania apologii.

3. Wiemy również, że msza św. poprzedzona była modlitwą przygotowawczą. Ordo Romanus I mówi tylko o tym, że biskup modli się w ciszy. Natomiast Ordo Rom. X podaje uwagę: „... inclinans se Deum pro peccatis suis deprecetur”¹³. Znamienne jest też uwaga Jungmanna, że apologie na początku mszy św. spotykamy prawie we wszystkich liturgiach (Jun II, 39)¹⁴.

4. Nie obyło się także bez wpływu liturgii Kościoła na Wschodzie. W VI w. w Kościele Wschodnim spotykamy modlitwę nazwaną *Proteleiai euchai* (modlitwy przed uroczystością, na początku, wstępne). Modlitwa ta treścią przypomina apologie. Dlatego Cabrol twierdzi, że powstanie apologii nie obyło się bez wpływu tego typu modlitw liturgii wschodniej¹⁵.

5. Na powstanie apologii wpłynęły także jeszcze inne czynniki. Powstały one w Galii, w epoce, w której mnożono ryty, formuły. Są to czasy kiedy liturgia rzymska zostaje mocno zmodyfikowana przez silną liturgię galijską. Znalazło to wyraz w dramatyzowaniu liturgii w długich modlitwach, w alegoryzmie itp.¹⁶

6. Równocześnie jest to okres pewnej petryfikacji, kiedy wiele formuł staje się niezmiennymi, nienaruszalnymi. Czy dała tu znać w jakiś sposób tendencja improwizowana, sympatycznej swobody w służbie Bożej?

7. Powstanie i rozwój apologii, które w IX w. wchodzą do liturgii frankońsko-rzymskiej, a w XI w. osiągają swój zenit, związany jest bardzo zasadniczo z tendencjami antyariańskimi. Polemiki z Arianami prowadziły do przeakcentowania bóstwa Chrystusa. Bóstwo, wielkość Boga i nieogarnioność wysuwa się na pierwszy plan. Stanowisko to, jak wykazał to Jungmann¹⁷ pociągnęło za sobą duże konsekwencje w liturgii. Na konsekwencje o charakterze duszpasterskim wskazał Fr. Arnold¹⁸. W liturgii tendencja antyariańska wyraziła się między innymi w zaciemnieniu roli Chrystusa jako Pośrednika. Dotychczasowa jasna formuła *Per Christum* ustępuje miejsca doksolo-

¹² W. Rordorf, *La remission*, art. cyt., s. 297.

¹³ M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen-age*. Louvain 930. T. II. s. 353.

¹⁴ J. A. Jungmann, dz. cyt. T. II. s. 39.

¹⁵ F. Cabrol, dz. cyt. 2600—2601.

¹⁶ Zob. J. A. Jungmann, dz. cyt. T. I. s. 111 nn.

¹⁷ J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*. Münster 1925. s. 223 nn.

¹⁸ F. Arnold, *Dienst am Glauben*. Das vordringliste Anliegen heutiger Seelsorge. Freiburg 1948.

giom skierowanym do Chrystusa. Pamiętamy także, że właśnie w VIII w. powstaje prefacja o Trójcy św. Przyjmuje się także brzmienie doksológii *Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto* zamiast dotychczas używanej *Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto*. W eucharystii upatrywano przede wszystkim dar z nieba, który trzeba podziwiać z daleka. Stąd używanie niekwaszonego chleba, małych hostii, przyjmowanie komunii św. na klęcząco. Jeżeli eucharystia to przede wszystkim bona gratia — łaska z nieba, to pytano kiedy, w którym „miejscu” we Mszy św. dokonuje się zstąpienie Boga (punktualistyczne pojmowanie mszy św.). Z takiego nastawienia wypłynęło również wprowadzenie *Orate fratres*. Wpadało bowiem aby celebrians przed wejściem do sancta sanctorum zwrócił się do wiernych z prośbą o modlitwę, by był godny złożyć ofiarę, pro quibus Tibi Offerimus¹⁹.

Powstaniu apologii sprzyjała także atrofia Kościoła w aspekcie społecznym²⁰. Rola kapłana sprowadzającego Boga na ołtarz, realizującego obecność Chrystusa, już i tak silnie akcentowana, została podbudowana jeszcze pozycją społeczną duchowieństwa. Ze Mszy św. czyniono swoistego rodzaju *disciplina arcani*, nie dbając o udział wiernych. Chociaż pewne wysiłki w tym kierunku były.

Wśród przyczyn należy także wymienić teologię sakramentu pokuty, która nie była jeszcze należycie wypracowana (Okres dychotomii karolińskiej). Sakrament pokuty praktykowany był rzadko, nawet w zakonach do XI w. spowiadano się raz w roku.

8. G. Couilleau w swoim studium wskazał na przypisywanie wyznaniu z powodu wywoływanego zawstydzienia — *erubescencia* — mocy gładzenia grzechu²¹.

9. W związku z powyższym warto kilka uwag poczynić w odniesieniu do znaczenia słowa *confessio*. O ile bowiem wyrażenie *apologia* zbliża się znaczeniem do angielskiego „to apologize” o tyle słowo *confessio* bardzo często używane na określenie tego typu modlitwy może rzucić światło na funkcję zjawiska *apologii*.

Łacińskie wyrażenie *confessio* lub *confiteri* znaczy wyznać, wyznać jakąś rzeczywistość. W odniesieniu do prawdy, dobra będzie to proklamacja, w odniesieniu zaś do zła — wyznanie. Słowo hebrajskie *hodeh*²² (chwalić, dziękować) zostało oddane przez Septuagintę przez *ekshomologestai*.

Starożytność chrześcijańska zachowała te dwa znaczenia (Orygenes, Bazyli, Anastazy) wyznawać i dziękować.

¹⁹ J. A. Jungmann, dz. cyt. T. I. s. 113 nn.

²⁰ Tenże dz. cyt. T. I. s. 114, 116.

²¹ G. Couilleau, *Accusation de soi dans le monachisme antique*. „La vie spirituelle” mai 1967. s. 309—314. oraz J. A. Jungmann, dz. cyt. T. I. s. 112.

²² *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Kittel). V Stuttgart 1954. s. 202—205.

Św. Hieronim zauważa: *Confessio pro laude ponitur*. (Expl ps. 135, 1) Liczne samooskarżenia się u mnichów miały być wyrazem uwielbienia Boga. Etiam peccata — stawały się okazją chwały. W tym znaczeniu pojmujemy *Confessiones* — Wyznania św. Augustyna²³. Wczesne średniowiecze nadal zachowuje podwójne znaczenie. Modlitewnik z czasów Karola Wielkiego nosi znamienne nazwę *Humilis Confessio* (Wyd. Wilmar, Roma 1940). U Piotra Lombarda *confessio* jest zalem i chwałą — *accusativa* — *laudativa*. Św. Bernard z Clairveaux jakby lubuje się w wyrażeniu *confessio* „Czy to przez *confessio* waszych grzechów, czy przez *confessio* chwały Bożej, całe wasze życie wyznaje Go”²⁴. Następne dopiero wieki rozdzieliły te znaczenia.

Św. Tomasz z Akwinu odróżnia:

- a. *confessio fidei* — akt wiary
- b. *confessio gratiarum* — w znaczeniu aktu czci
- c. *confessio peccatorum* — akt pokuty²⁵.

Confessio w pierwotnym znaczeniu przetrwało w pobożności pokutników z XI w. Pokutnicy Italcy bicząc się śpiewali laudes. Podobnie w krajach Ameryki Łacińskiej tzw. *alabanzas*²⁶.

APOLOGIE WIERNYCH

Zazwyczaj apologie odmawiane były przez celebransów. Ale nie wyłącznie. Istnieje cały szereg apologii odmawianych przez wiernych. Miały one miejsce przede wszystkim przed przygotowaniem darów, po homilii, a często w konkluzji Modlitwy Powszechnej. Szczególne znaczenie miały apologie po homilii. *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* (VII w.) podaje, że po homilii następują „preces ut audita apostoli praedicatione levitae pro populo deprecentur et sacerdotes prostrati ante Dominum pro peccatis populi intercedant”. W skład apologii wchodziło m.in. *Confiteor* i *Miseratur*²⁷. Jeszcze *Ritus concelebrationis* z 1965 r. w n. 27 zauważa: „post homiliam non datur absolutio”. Ceremoniał biskupi (II, 39) przewidywał, że po kazaniu i odśpiewaniu przez diakona *Confiteor* Biskup zdejmował mitrę i stojąc odczytywał in tono orationis versus ad populum: *Precibus et meritis... misereatur... indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum...* następnie udzielał błogosławieństwa *et continuatur missa*. Ryt ten co

²³ J. Leclercq. *La confession louange de Dieu*. „La vie spirituelle” mars 1968. s. 259.

²⁴ In vig. Nativ. 2, 1. Opera omnia IV Roma 1960. s. 203—204.

²⁵ Summ. Theol. IIa IIae q. 3 a. 1 ad 1-um.

²⁶ J. Leclercq. art. cyt. 206 s. 264.

²⁷ S. Quasten. *Expositio antiquae liturgiae Gallicanae* Germano Parisiensi ascripta. Münster 1934. 16. oraz J. A. Jungmann. dz. cyt. T. II. s. 268.

do treści odnajdujemy u Durandusa²⁸. Pochodzenie jego natomiast sięga rytu pojednania grzeszników w Wielki Czwartek. Ryt ten, zauważa Jungmann²⁹, rozciągnięto nie tylko na innych wiernych ale także stosowano go w inne dni. Po kazaniu wierni, którzy pragnęli absencji unosili ręce, wypowiadali spowiedź powszechną i otrzymywali rozgrzeszenie. Przy tym pouczano ich, że ryt ten ma zastosowanie odnośnie „peccata gravia oblita vel ad peccata venialia”. Zwyczaj ten był powszechny w średniowieczu. Karol Boromeusz jeszcze wyraźnie przepisywał go proboszczom³⁰.

Za pozostałość apologii należy uznać także *Confiteor* przed komunią św.^{30a}. Należy także wspomnieć o apologii wiernych na początku mszy św. Mówimy o tym na końcu, ponieważ w zasadzie akt pokuty na początku mszy posiadał charakter prywatny. Dotyczył celebrycy i posługujących. Jungmann jednak zaznacza, że niekiedy również wierni brali udział w tym akcie pokuty. Miało to miejsce w Normandii, a także w południowych Niemczech. Kapłan po *Indulgentiam*, względnie po ucałowaniu ołtarza zwracał się do wiernych i po odmówieniu przez nich *Confiteor* odmawiał modlitwę, której używał przy absencji sakramentalnej³¹.

ZANIK APOLOGII

Apologie po osiągnięciu swego zenitu w w. IX—XI nagle znikły. Oczywiście nie obyło się bez wyjątków np. Missale z Seckau z 1170 r. podaje jeszcze apologie do odmawiania podczas *Gloria*, *Credo*, przed kazaniem, przed kanonem. Mszał Westminster (1370) zawiera 6 apologii do odmawiania w czasie „Chwały”. Mszały hiszpańskie z XVI w. podają apologie ad introitum altaris, lub ad introitum Missae. Pozostałością apologii są modlitwy: *Aufer a nobis*, *Oramus Te Domine* usunięte ze mszy przez nowe Ordo Missae z r. 1969, *Suscipe sancta Trinitas*, *Summe sacerdos* przygotowanie prywatne kapłana do Mszy, *Placeat* i inne³².

²⁸ M. Andrieu. *Le pontifical Romain III*, 639. cyt. za J. A. Jungmann n. *De actu poenitentiali infra Missam inserto conspectus historicus*. „Ephemerides Liturgicae” vol. LXXX: 1966. s. 259.

²⁹ zob. J. A. Jungmann n. *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Innsbruck 1932. s. 277—280, por. także tenże *De actu poenitentiali...* art. s. 259.

³⁰ *Acta Ecclesiae Mediolanensis*. Bergomi 1938. 737 cyt. za J. A. Jungmann n. *De actu poenitentiali...* art. cyt. s. 259.

^{30a} *Ordo Cassinensis* z XI w. wspomina wśród modlitw przygotowawczych do komunii św. *Confiteor* po którym następuje *Misereatur*. XII—XIII w. zwyczaj ten rozpowszechnił się w zakonach. Od Piusa zaś V stał się powszechną praktyką. *Codex rubricarum* z 1960 zaniechał tej praktyki.

³¹ J. A. Jungmann n. dz. cyt. T. II. s. 57 nn.

³² Tenże dz. cyt. T. I. s. 111 przyp. 24.

SAKRAMENTALNY CHARAKTER APOLOGII?

Z kolei należy ustosunkować się do problemu jaki charakter posiadały apologie: sakramentalny, czy też tylko walor sakramentaliów. Opinie autorów są podzielone.

B. Poschmann sądzi, że apologie posiadały moc gładzenia grzechów powszednich³³. K. Adam powołując się na *Didache* 14, 1 przypisuje im walor gładzenia wszystkich grzechów, które „nie prowadzą do śmierci” i uważa apologie za normalną formę pokuty w Kościele czasów apostołskich³⁴. J. Jungmann podkreśla, że zagadnienie to należy rozpatrywać na tle epoki. Niewątpliwie był to złoty wiek absolucji generalnych sakramentalnych³⁵. Nie było jeszcze scholastycznych uściśleń i restrykcji. Chociaż w ocenie dawnych zwyczajów należy zachować daleko idącą ostrożność, niemniej jednak istnieją pewne elementy, które bliżej określają charakter danego zjawiska. I tak w odniesieniu do apologii na początku mszy św. autor podkreśla, iż spotykamy źródła, które mówią o dołączaniu do wyznania grzechów odpowiedniej pokuty, co wskazywałoby na traktowanie tego aktu jako sakramentalny. Powołując się na Pontyfikał Duranda akcentuje istnienie następującego zwyczaju. W wypadku gdy we mszy św. uczestniczy biskup, kapłan zwracał się do niego ze słowami: „*Judicium pro peccatis meis*”. Biskup wyznaczał mu pokutę *Ave, Pater noster* lub inną. To samo czynił kapłan w odniesieniu do biskupa, który mu wyznaczał pokutę, względnie do innego obecnego na mszy św.³⁶. Warto tu podkreślić, że niekiedy również wierni brali udział w tym akcie pokuty. Św. Tomasz z Akwinu poświęcił specjalną pracę formie rozgrzeszenia i zajął wyraźne stanowisko „...quod in quibusdam absolutionibus quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam et post praedicationem, secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die Cinerum et Coenae Domini, non fit absolutio per orationem indicativam sed deprecativam... huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes, quibus dicuntur venialia peccata dimitti”³⁷. Pomimo tak jasno wyrażonego stanowiska *Sacerdotale* używane w Rzymie z r. 1555³⁸ czy też *Sacerdotale* z czasów po soborze Trydenckim

³³ B. Poschmann. *Poenitentia secunda*. Bonn 1940, s. 88—92.

³⁴ Bussdisziplin LThK II. 1931. 657.

³⁵ J. A. Jungmann dz. cyt. T. II. s. 56.

³⁶ M. Andrieu. *Le Pontifical Romain au moyen-age*. Citta del Vaticano T. 3. *Le Pontifical de G. Durand* s. 643, zob. także A. Nocent. *L'acte penitentiel du nouvel „Ordo Missae” sacrament ou sacramental?* „Nouvelle Revue Theologique” T. 91: 1969, s. 969; zob. także J. A. Jungmann. dz. cyt. T. II. s. 57 dopisek 63.

³⁷ De forma absolutionis c. 2. zob. B. Poschmann. *Die Abendländische Kirchenbusse im frühen Mittelalter*. Wrocław 1930. s. 228.

³⁸ *Sacerdotale iuxta S. Romanae ecclesie et aliarum ecclesiarum ex apostolicae bibliothecae ac sanctorum patrum iurium*. Venetiis apud Petrum Bosellum 1555, I—IV, tekst aktu żalu przed przygotowaniem darów 76r—77r. cyt. za A. Nocent. *L'acte Pénitentiel...* art. cyt. s. 960.

(1585)³⁹ przewiduje następujący przebieg apologii po homilii. „Następnie czyni ogólne wyznanie wobec ludu, gdy wszyscy klęczą w następujących słowach: Uczynicie znak krzyża św. wraz ze wzbudzeniem skruchy za grzechy wasze i powtarzajcie za mną słowa: mówi w języku ludowym: Spowiadam się Bogu Wszechmogącemu... (wylicza długą, serię imion świętych) oraz Tobie Ojcze, że ciężko zgrzeszyłem mową, złym uczynkiem, myślą, krzywoprzysięstwem, niegodziwym zamiarem, radością z grzechu, oglądaniem, słuchaniem, powonieniem, smakiem i dotykiem, uczyniłem wiele, czego nie należało czynić i wiele opuściłem dobra, które powinienem był wykonać; z powodu niedbalstwa mego zgorszyłem też wielu złym moim przykładem, dałem okazję do grzechu i do niego drugih doprowadziłem. Za te wszystkie moje jakiegokolwiek grzechy i przestępstwa moje, których się dopuściłem, popełniłem i za wszystko zło, do którego się przyczyniłem od godziny mego chrztu św. aż do obecnego momentu i za opuszczenie dobra, które mogłem wykonać — wyznaję moją winę, moją winę, moją bardzo wielką winę i błagam Wszechmogącego Boga, aby przez swoje przeobfite miłosierdzie przebaczył mi wszystkie grzechy, a Ty Ojcze racz mnie władzą sprawowaną w imieniu Boga i Kościoła rozgrzeszyć oraz nałożyć zbawienną pokutę oraz modlić się za mnie nędznego grzesznika” (Następuje ten sam tekst w języku włoskim). Wówczas kapłan z podniesioną prawicą nad ludem mówi: „Niech wam przebaczy Wszechmogący Bóg. Każdy z was dla odpuszczenia grzechów swoich niech odmówi Ojcze nasz i 3 razy Zdrowaś Maryja za jedność pokój i zgodę świętej Matki Kościoła i za zbawienie całego ludu chrześcijańskiego, każdy też niech odmówi 5 razy Ojcze nasz i tyle razy Zdrowaś Maryjo, za wszystkich wiernych zmarłych, a za dusze w czyśćcu się znajdujące 3 razy Ojcze nasz i 3 Zdrowaś Maryjo. Niech się zmiłuje nad wami Bóg wszechmogący, a odpuściwszy wam grzechy wasze doprowadzi was wraz ze Świętymi swoimi do życia wiecznego. Amen.

Przebaczenia, odpuszczenia i darowania wszystkich grzechów, życia świętego i błogosławionej śmierci niech wam udzieli Wszechmogący i miłosierny Bóg. Amen.

A błogosławieństwo Boga wszechmogącego Ojca i Syna + i Ducha + Świętego niech zstąpi na was i pozostanie na zawsze. Amen”. Tym co badaczowi nasuwa myśl o sakramentalnym charakterze tych modłt w ówczesnym czasie jest najpierw obecność formuły *Indulgentiam*, którą uważa się za pierwotną formę rozgrzeszenia. Towarzyszący następnie tej modlitwie znak krzyża rozumiany jest jako substytucja nałożenia rąk, a wreszcie nałożenie pokuty zadośćczyniącej⁴⁰.

³⁹ *Sacerdotale Romanum ac consuetudinem S. Romane Ecclesie...* A. No cent. *L'acte Penitentiel...* art. cyt. s. 960.

⁴⁰ J. A. Jungmann. *Die lateinische Bussriten...* Die Absolutionsformeln s. 201 nn. a także s. 217, 275—295. tenże *Missarum sollemnia*. T. II. s. 57 nn: A. No cent. *L'acte Penitentiel...* art. art. cyt. s. 967.

Zagadnienie charakteru apologii wiernych na pewno nie należy do zagadnień czysto teoretycznych. Może bowiem rzucić światło na odpowiednie traktowanie aktu pokuty w obecnym układzie Najświętszej Ofiary, co w konsekwencji pomnożyłoby ilość wiernych pełnie uczestniczących we Mszy św.

Poznań

KS. BOGUSŁAW NADOLSKI TCHR.

Ks. Bolesław Margański

FORMY POSAKRAMENTALNEGO GŁADZENIA GRZECHÓW W KOŚCIOŁACH WSCHODNICH

Kościół wschodnie, obok pokuty publicznej i prywatnej, wypracowały i do obecnej chwili zachowują pewne formy pokutne, przeznaczone dla zgromadzenia liturgicznego, dla wspólnoty jako takiej. Te wspólnotowe praktyki pokutne czerpią swój początek z okresu starożytności lub średniowiecza. Jedne z nich są okazyjne lub roczne, (praktyki mnichów św. Pachomiusza, *genuflexio...*), inne zaś codzienne, złączone z Liturgią Godzin lub ze Mszą św.

Rozważmy przeto ich zasadnicze formy i ich walor sakramentalny.

I. PODSTAWOWE FORMY WSPÓLNOTOWYCH PRAKTYK POKUTNYCH

Do najbardziej rozpowszechnionych rytów pokutnych Kościoła wschodniego należą: ryt okadzenia u Koptów, *hussoyé* lub *sedré* oraz *aphes*, *anes*, *synchórésou* w obrządkach syro-zachodnich, ryt maronicki po *Pater noster*, ryt okadzenia i pojednania opartego na Modlitwie Pańskiej w obrządkach chaldejsko-nestoriańskich oraz ryt przykłonienia związanego z Pięćdziesiątnicą jako praktyka wspólna dla wielu Kościołów. Omawiając poszczególne rytury, zwróćmy uwagę na dane historyczne, teologiczne i liturgiczne.

1. Ryt okadzenia u Koptów.

Wbrew pewnym opiniom o apostołskich początkach tego rytu, historycy liturgii utrzymują, iż praktyka pokutnego okadzenia jest nieznaną całości starożytności chrześcijańskiej¹. W rzeczywistości istnieje brak świadectw z pierwszych wieków. Albowiem ani Orygenes, objaśniający opis okadzenia czynionego przez Aarona, ani Żywot św. Pa-

¹ Por. E. Renaudot, *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur les Sacraments*, v. III, Paris 1841, pp. 848—852.

chomiusza, wspominający w modlitwie wiernych o ołtarzu i obrzędzie okadzenia, nie wiąży tej czynności z odpuszczeniem grzechów. Podobnie Kanony św. Atanazego, wzmiankujące praktykę okadzenia porannego i wieczornego w Kościele aleksandryjskim, pozwalają wnioskować, iż przebaczenie grzechów pochodzi raczej z samej Mszy św., pojmowanej jako właściwa ofiara za grzechy.

Wydaje się, że pierwszym pewnym świadectwem rozważanego rytu jest średniowieczny opis biskupa Michała z Damiette².

Dane bardziej szczegółowe podaje nam Cyryl Ibn Laklak w swym *Liber Directionis* (ok. 1230 r.)³. Wg niego ryt okadzenia ma miejsce na początku Mszy. Okadza się najpierw dary ofiarne, a następnie sanktuarium, głównego celebransa, kapłanów i lud. Z okadzeniem związana jest modlitwa chwały, zanoszona przez kapłana. Jednakże w opisie tym brak jest „absolucji Syna”, która jest częścią składową obecnego rytu. O absolucji dowiadujemy się dopiero z *Prawa liturgicznego* Gabryela V (początek XV w.)⁴.

Formy i struktura rytu. Obecnie ryt okadzenia ma formy niezależne od Mszy św. i z nią związane. Struktura ich jest następująca

a) Formy niezależne:⁵

— Wstęp, Ojciec nasz, modlitwy wstawiennicze.

— Nałożenie kadzidła i obrzęd pierwszego okadzenia.

Pobłogosławione kadzidło jest nakładane do turibulum przy słowach modlitwy, wspominającej ofiarę Abla, Noego, Abrahama, Aarona, Zachariasza i wyrażającej prośbę o ofiary kadzidła w celu odpuszczenia grzechów. Następnie okadza się ołtarz przez potrójne jego obejście. Przy pierwszym obejściu celebrans prosi o pokój dla Kościoła św., dla Patriarchów i biskupów; przy drugim o pokój dla Kościołów partykularnych; przy trzecim o pokój dla ludu, aby był błogosławiony. Skończywszy okadzenie ołtarza celebrans okadza sanktuarium, obrazy, kapłanów i lud. Przechodząc szeregi wiernych błaga on o miłosierdzie Boże dla poszczególnych grup, np. dla chorych, dla opuszczonych, dla dręczonych przez szatana itp. Lud natomiast odpowiada: *Kyrie eleison*. Następnie kapłan wraca do ołtarza i intonuje doksologię.

² „Kapłan — jak Aaron, Zachariasz i inni kapłani — podnosi turibulum przed ołtarzem Bożym i niesie je pośród ludu, aby u wszystkich wywołać żal i zgładzenie grzechów. Potem sam kapłan prosi o przebaczenie grzechów ludowi. A Bóg przyjmuje żal i przebacza grzechy”. *Tractatus de usibus Coptorum*, w: G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, Roma 1947, p. 165).

³ Por. Tenze, *Liturgische Anweisungen des Koptischen Patriarches Kyrillos Ibn Laklak aus dem arabischen übersetzt: Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 4 (1924) 119—134, a zwłaszcza 123 n.

⁴ Por. L. Ligier, *Introduzione alla liturgia del sacramento della penitenza in Oriente*, Roma 1968, s. 121.

⁵ Por. Tamże, pp. 121—123.

— Obrzęd drugiego okadzenia.

Po nałożeniu kadzidła ma miejsce hymn, Wierzę Nicejsko-Konst. i psalm, a dalej okadzenie ołtarza, przyniesienie Ewangelii, Jej okadzenie i proklamacja, ponowne okadzenie ołtarza i ofiarowanie Bogu spalającego się kadzidła.

— Obrzęd absolucji. Składa się nań: Ojciec nasz, embolizm, specjalna modlitwa wyrażająca istotę obrzędu, a wreszcie „absolucja Syna”.

b) Formy związane ze Mszą św.⁶. Układ ich jest wzorowany na strukturze form poprzednich, z wyjątkiem miejsca absolucji.

— „Absolucja Syna” po modlitwie dziękczynnej.

— Pierwsze okadzenie: ołtarza i członków zgromadzenia eucharystycznego kończy się czytaniem apostoelskim.

— Drugie okadzenie. Nałożenie kadzidła, okadzenie ołtarza, obrazów, zgromadzenia, powrót do ołtarza, modlitwa ofiarowania kadzidła.

— Trisagion, perykopa Ewangelii, homilia, modlitwa powszechna.

— Okadzenie darów ofiarnych.

2. Syro-zachodnie praktyki pokutne

Jedne z nich to ryty przebłagalne, znane pod nazwą *hussoyé*⁷ lub *sedré*⁸, a drugie to obrzędy pokutne wzorowane na anaforach, tj. *aphes*, *anes*, *synchôréson*.

a) *Hussoyé* lub *sedré* z Liturgii Godzin. Rytm ten zawiera następujące części:

— Wstęp, czyli wezwanie do wzniesienia serc ku Bogu.

— *Sedré*. Słowa tej modlitwy wyrażają przymioty Boga, wspominają pewne fakty z historii zbawienia i zawierają prośbę o przebaczenie win.

— Śpiew związany z rytmem okadzenia.

— Modlitwa kapłańska o przyjęcie ofiary kadzidła⁹.

Całość przypomina liturgię eucharystyczną. Wstęp bowiem i *sedré* tworzą niejako anaforę, zaś ofiara kadzidła i jej śpiew są swego rodzaju rytmem ofiarniczym o celu przebłagalnym.

Taki charakter miała już praktyka okadzeń pokutnych stosowa-

⁶ Por. E. Renaudot, *Liturgiarum, Orientalium Collectio*², v. I, Francoforte 1847, ss. 3—6 i 181—185.

⁷ *Hussoyé* oznacza modlitwę, której słowa ułożone są w kolejności — in ordine. Jest to modlitwa kapłańska posiadająca strukturę liturgiczną.

⁸ *Sedré* jest modlitwą chwały i prośby, a jej tematyka jest rozwijana kolejno — in ordine.

⁹ Por. G. Khouiri-Sarkis, *Le sedré dans l'Eglise syrienne de Antioche: Orient-Syrien* 1 1965) 88—96.

nych przez mnichów św. Szymona młodszego (słupnika) w VI w. w okolicach Antiochii.

Aby wejść w ducha omawianego rytu, sięgnijmy do Officium maronickiego po *Sedrê* z niesporów poniedziałku. Oto tekst: „Panie nasz, Jezu Chryste, który nie chcesz śmierci grzesznika, lecz — według twego słowa — aby się nawrócił i żył, bądź nadzieją tych, którzy nie mają już nadziei. Błagamy Cię, nasze braki i winy, czyny niegodziwe i grzechy ciężkie zatop w morzu twego miłosierdzia. Cóż ofiarujemy za wszystkie wykroczenia, które popełniliśmy postępując przeciw twemu prawu? Niestety, nie mamy ani proroka, ani przywódcy, ani osoby rządzącej, która mogłaby wyprosić łaski dla nas i nakłonić Twe miłosierdzie ku nam. My dobrowolnie byliśmy przyczyną Twego gniewu, a teraz nie wiemy co mówić Tobie, który gładzisz ułomności i grzechy. Toteż — jak celnik — stoimy, wołając: „Boże, Bądź miłościw nam, twym grzesznikom”. Zgładź winy nasze, przebac grzechy nasze. Boże Bądź łaskawy, bądź miłosierny względem naszego rodzaju ludzkiego, upadłego przez swe winy i pogrążonego w mrokach grzechu. Wyciągnij ku nam swą rękę, zbaw nas od słabości i grzechów. Niechaj nasz wróg nie osiągnie żadnej chwały... „Panie, jeśli chcesz, możesz nas oczyścić”! My jesteśmy przykuci do zła, mamy grzechy... Twe miłosierdzie niech nas strzeże przed potępieniem na sądzie Twej sprawiedliwości... Uczyni nas godnymi twego przebaczenia naszych win i otrzymania odpuszczenia naszych grzechów. A wówczas w wielki i straszny dzień Twego powtórnego, niebieskiego objawienia się, będziemy mogli wejść do mieszkania światłości i oddać Ci chwałę”. (Aquri, f. 12—16).

b) *Anes, aphen, synchôrêson*¹⁰ — to trzy wyrażenia modlitwy pokutnej, jaka ma miejsce w licznych anaforach syro-zachodnich po epiklezie jako zakończenie modlitw wstawienniczych za żywych i zmarłych, a mianowicie: *anes* = odpuść, *aphes* = zgładź i *synchôrêson* = przebac. W tej modlitwie, uwzględniającej żywych i umarłych, wspomniane są grzechy dobrowolne i niedobrowalne, świadome i popełnione w nieświadomości. Znane są różne formy tej modlitwy: raz rozpoczyna się ona wezwaniem Boga, znającego tajemnic ludzkiego serca, a innym razem wyznaniem grzechów, popełnionych myślą, słowem, czynem; w pewnych anaforach odmawia ją lud, a w innych celebrans.

Wydaje się, że ta modlitwa pokutna zrodziła się w pierwotnym Kościele judeochrześcijańskim. Wskaźnikiem hebrajskiego początku jest nie tylko wstęp, skierowany do Boga znawcy tajemnic ludzkich oraz miejsce tej modlitwy przy końcu anafory na wzór struktury *shemoneh-essreh* i potrójne wyrażenie prośby o przebaczenie, lecz również sam podział grzechów na dobrowolne i niedobrowolne, świa-

¹⁰ Por. L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient: Orientalia Christiana Periodica* 29 (1963) 19—21.

dome i nieświadome, jawne i ukryte. Najstarsze teksty tej modlitwy zawarte są w anaforze jerozolimskiej św. Jakuba oraz w anaforze św. Cyryla w rycie koptyjskim.

3. Maronicki ryt pokutny przed Komunią św. — po *Pater noster*, a przed *Sancta sanctis* ¹¹.

Ryt ten można opisać następująco. Po ogłoszeniu przez diakona obecności Ciała i Krwi Pańskiej na ołtarzu, celebrans wyciągając ręce nad wiernymi, klęczącymi przed ołtarzem, udziela im błogosławieństwa. Następnie, po wezwaniu diakona do wzniesienia oczu ku Bogu, na miejsce modlitwa, skierowana do Boga, który jest święty, chwalebny, potężny i mieszka w niebiosach, aby On okazał swe miłosierdzie i udzielił odpuszczenia grzechów.

Sam ryt nie zawiera absolucji w ścisłym znaczeniu. Miłosierdzie Boże spływa na grzeszników z ołtarza pojednania, z tajemnicy Ciała i Krwi Pańskiej.

Jakie jest znaczenie tego rytu?

Jak wynika z samej struktury rytu oraz z analizy teologicznej jego modlitw, znaczenie to kryje się w błogosławieństwie i w jego zbawienych skutkach. Błogosławieństwo bowiem, chociaż udzielane przez celebransa, pochodzi od samego Boga. Toteż diakon wzywa: „Pokłońcie głowy wasze przed Bogiem miłosierdzia, przed Jego ołtarzem przebłagalnym, przed Ciałem i Krwią naszego Zbawiciela, który jest źródłem życia dla tych, którzy Go przyjmują. Przyjmijcie zatem błogosławieństwo od Pana”. A zbawienne skutki tego błogosławieństwa, chociaż z natury swej mają szeroki zasięg, przyjmują tu aspekt pokutny. Wszystko dokonuje się bowiem przy „ołtarzu przebłagalnym”, by wyjednać odpuszczenie grzechów, by dostąpić miłosierdzia Bożego. W sposób szczególny wyraża to Psalm 123 i prośba wypowiedziana słowami dobrego łotra, skierowanymi do Chrystusa ukrzyżowanego, których sens jest niewątpliwie pokutny.

4. Obrzęd okadzania i przygotowania do Komunii św. u Chaldeo-Nestorian.

Liturgia eucharystyczna rytu chaldejsko-nestoriańskiego ma dwa charakterystyczne obrzędy pokutne, tj. okadzania i pojednania ¹².

a) Obrzęd okadzania po epiklezie (czyli poza ryttem okadzania wstępnego). Obejmuje on następujące części:

— Dwie modlitwy kapłańskie, następujące po sobie. W pierwszej z nich, skierowanej do Chrystusa, celebrans prosi o pokój, który jest owocem odkupienia z grzechów i pojednania wszechświata z Bogiem.

¹¹ Por. A. A. Raes, *Un rite pénitentiel avant la communion dans les liturgies syriennes*: Orient Syrien 10 (1965) 107—122.

¹² Por. L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie...*, ss. 24—32.

W drugiej natomiast, zwróconej do Boga Ojca, celebrans dziękuje za godność kapłańską, błaga o odpuszczenie grzechów dla ludu oraz o pokój dla świata.

— Dwa Psalmi pokutne, tj. Ps 50 — *Miserere* oraz Ps 123 — *Ad Te levavi oculos meos, qui habitas in caelis* wraz z antyfoną „Chryste królu, zmiłuj się nade mną”.

— Błogosławieństwo kadzidła, udzielane przez kapłana wypowiadającego modlitwę, której tematem jest pojednanie stworzeń z Bogiem i ich odnowa.

— Okadzanie celebransa (w rycie chaldejsko-nestor.) z prośbą o odpuszczenie jego grzechów. Inne rytury mają również obrzędy dodatkowe. Tak np. w rycie malabarskim okadzony celebrans wyciąga ręce nad turibulum, diakonem, zgromadzeniem, a wreszcie nad ołtarzem i darami ofiarnymi. Tu wyciągnięcie rąk — jak sądzą liturgiści — wyraża istotę całego obrzędu okadzania, gdyż tu kryje się podstawowa prawda, iż źródło odpuszczenia grzechów wypływa z ołtarza, na który zstępuje miłosierdzie Boże poprzez ręce kapłana.

b) Obrzęd pojednania jako przygotowanie do Komunii św.

Obrzęd ten, następujący po łamaniu postaci chleba, oparty jest na słowach Modlitwy Pańskiej: „Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris”. Prawdopodobnie pochodzi on z w. VI (Por. XVIII homilię przypisywaną Narsai). Budowa tego obrzędu przedstawia się następująco:

— Diakon wzywa wszystkich do pełnego uczestnictwa w świętych tajemnicach, do odnowienia wiary w tajemnię paschalną i do ukorzenia się przed Panem. Lud zaś odpowiada słowami: „Panie, przebacz grzechy i przewinienia twych sług”.

— Tak rozpoczyna się dialog modlitewny diakona i zgromadzenia. Chodzi w nim o wyrażenie żalu za grzechy i prośby o ich odpuszczenie. (Np. Diakon: „Oczyścimy nasze sumienia od podziałów i zawiści”!

Lud: „Panie, przebacz grzechy i przewinienia twych sług”).

— Wreszcie celebrans, zamykając prośby diakona i ludu o odpuszczenie grzechów, rozpoczyna modlitwę za zgromadzenie do jedyne go Pośrednika Nowego Przymierza, prosząc o miłosierdzie i odpuszczenie grzechów.

5. Obrzęd „*genuflectionis quinquagesimalis*” — wspólną praktykę Kościołów Wschodnich.¹³

Gest przykłękania, znany jest z opisu modlitwy Jezusa w Getsemani, został rozpowszechniony w Azji Mniejszej. „Postawa kłęczą-

¹³ Por. H. Leclercq, *Génuflexion*, w: DACL, VI/1, pp. 1017—1021. — R. Crabié, *La Pentecôte, L'évolution de la cinquantaine pascale au cours des cinq premiers siècles*, Paris 1965, ss. 111—113.

ca — jak poucza Orygenes¹⁴ — jest konieczna, gdy ktoś oskarża się ze swych grzechów przed Bogiem, prosząc o ich odpuszczenie. Stąd jak dowodzi historia, *prostratio* i *genuflectio* były praktyką pokutników. W tym świetle zrozumiałym staje się zwyczaj nie przyklęknięcia w czasie paschalnym i w niedzielę, kiedy to wspomina się Zmartwychwstanie Chrystusa i w radości świątecznej wyraża się zwycięstwo Chrystusa nad grzechem.

Jednak po zakończeniu okresu paschalnego Kościół wraca do praktyki przyklęknięcia, a w sposób uroczysty czynił to właśnie w Pięćdziesiątnicę. Tę specyficzną praktykę potwierdzają już dokumenty z V (Hymny Severusa z Antiochii) i VI w. (Żywot św. Symeona młodszego).

Ryt liturgiczny obejmuje wówczas: podanie na twarz, okadzenie i prośbę o przebaczenie win nieświadomości¹⁵.

Znaczenie całego obrzędu wynika z gestu przyklęknięcia i z modlitwy towarzyszącej. Kościół, jako kochająca i wychowująca matka, pragnie w tym rycie wyrazić sens praktyk zmierzających do wewnętrznej przemiany (*metanoia*) i rolę Ducha Św. w uświęcaniu człowieka; pragnie więc połączyć ludzką wolę dążącą do nawrócenia i dzieło Ducha św., dopełniającego to nawrócenie. Oczyszczenie bowiem i uświęcenie, chociaż zostały wysłużone przez Chrystusa, to jednak dopełniane są przez Ducha św.¹⁶

Te właśnie prawdy kryją się w obecnej strukturze omawianego rytu łączonego zwykle z niesporami. Ryt dzieli się na trzy zasadnicze części. Każda z nich zawiera na wstępie wezwanie diakona do przyklęknięcia, by w tej postawie modlić się razem z kapłanem. Istota zaś każdej części kryje się w geście przyklęknięcia oraz w modlitwach kapłańskich. Modlitw tych jest przynajmniej dwie w dwu pierwszych częściach i trzy w ostatniej z nich. Najważniejsza zaś jest pierwsza modlitwa każdej części, gdyż rozwija ona temat Pięćdziesiątnicy. Całość zaś kończy się wstawienniczymi modlitwami za żywych i zmarłych, czyli znanym nam już rytym *anes, aphis, synchôrêson*.

Po tym pobieżnym omówieniu zasadniczych form pokutnych Kościołów Wschodnich zastanówmy się nad interesującym zagadnieniem ich waloru sakramentalnego.

II. WALOR SAKRAMENTALNY POKUTNYCH RYTÓW ZGROMADZENIA W KOŚCIOŁACH WSCHODNICH?

Wspomniane wyżej formy pokutne zrodziły się na podłożu tradycji apostołskiej, wyrosły z teologii i pastoralnych uwarunkowań okresu

¹⁴ *De oratione*, 31: PG 11, 552.

¹⁵ *Por. Riv. Lit.* 54 (1967) 624.

¹⁶ *Por. J* 20, 22—23. — *Orygenes, In Lev. hom.* II, 2: PG 12, 444. — *Św. Cyryl Jerozol., Cat.* XVII, 15: PG 33, 998. — *Św. Jan Chryzostom, In S. Pentecoste*, hom. I, 5: PG 50, 460.

starożytności i średniowiecza. Po oddzieleniu się Kościoła Wschodniego od Zachodniego i po opublikowaniu dekretów Soboru Trydenckiego o spowiedzi prywatnej, rytę tę — mając już swą chwalebą tradycję zachowały się. Jednakże pod wpływem teologii Kościoła Zachodniego zgubiły — jak się wydaje przynajmniej u Nestorian i Koptów — swe pierwotne znaczenie. Jaki zatem jest ich walor?

Kwestię tę dostrzega już Renaudot w *Lit. Orient. Coll.* (t. I) rozważając ryt Koptów. Wg nich forma pokutna po *Pater noster* nie może uwalniać od grzechów wymagających pokuty kanonicznej, gdyż grzesznicy bywali odsyłani z katechumenami i nie mogli być obecni na liturgii eucharystycznej. Odnośnie zaś rytu na początku Mszy św. Renaudot twierdzi, iż nie ma on charakteru sakramentalnego i może odpuszczać grzechy tylko „levia” i „quotidiana” (I, p. 182). Jednak rozważając dwie formy absolucji, z których jedna jest skierowana do Boga Ojca, a druga do Syna Bożego, stwierdza, iż nie zauważa istotnej różnicy między pokutą prywatną i wspólnotową. Píše bowiem: „Modlitwy odmawiane przy absolucji uroczystej pokutników i przy prywatnej są niemal te same. Wierni Kościoła Wschodniego, nie znając problemu teologów scholastycznych, przyjmują w dobrej wierze, iż te formy, chociaż są deprekatywne, mają pełny skutek odnośnie odpuszczenia grzechów”¹⁷.

Jakie zatem można przyjąć zasady w rozwiązaniu tego zagadnienia? L. Ligier podejmując nasze zagadnienie, wybrał drogę, po której można — jak się wydaje — dojść do właściwych wniosków¹⁸.

a) Zasady

1) Wg świadectw Nowego Testamentu Chrystus Pan ustanowił Pokutę jako sakrament miłosierdzia Bożego. Nie podał jednak konkretnej formy ani kanonicznej, ani liturgicznej, pozostawiając swemu Kościołowi zadanie bliższego określenia. Stąd pisma apostołskie określają już grzechy wykluczające ze zgromadzenia euch. i mówią o odpuszczeniu grzechów przez modlitwę Kościoła. (Por. Jk 5, 14—16).

2) Do Kościoła św. należało zatem określenie danych moralnych, kanonicznych i liturgicznych; określenie grzechów, które winny być poddane władzy kluczy; podanie sposobu spowiadania się: ogólnego lub szczegółowego, publicznego lub prywatnego; sprecyzowanie związku zachodzącego między spowiedzią, absolucją i modlitwą Kościoła, związaną z celebrą Eucharystii, z Oficjum brewiarzowym czy też z praktyką inną, nową, właściwą tylko dla formy pokutnej.

Nic więc dziwnego, iż z racji władzy kluczy i z racji potrzeb

¹⁷ *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur les sacraments* Livre IV, vol. 3, s. 880.

¹⁸ Por. L. Ligier, *Introduzione alla liturgia del sacramento della penitenza...*, ss. 152—161.

pastoralnych Kościoł dokonał tych określeń. Tak stało się wszędzie również w liturgiach wschodnich.

Z powyższych zasad wynika, iż sakrament pokuty istnieje tam, gdzie Kościół, stosując formy przez się określone, ma świadomość wykonywania ze swej strony władzy miłosierdzia, wstawiennictwa, leczenia i odpuszczania grzechów oraz świadomość przekonania, iż wierni poprzez te formy wchodzić rzeczywiście w proces pokuty, leczenia odpuszczenia grzechów. Taka świadomość nie może być stwierdzona lub odrzucona a priori. Wynika ona bowiem z liturgii i historii. Tyczy to również rytów pokutnych zgromadzenia w Kościołach Wschodnich. Stąd o danym rycie można wydać opinię dopiero po zbadaniu intencji Kościoła w świetle struktury liturgicznej owego rytu.

b) Wnioski z danych historyczno-biblijnych.

1. Wspomniane wyżej rytury były wprowadzane z woli lub za zgodą Kościoła. Odnosi się to zwłaszcza do form pokutnych związanych z celebrą eucharystyczną, gdyż ta była zasadniczo kierowana przez biskupów. Poza tym rytury te powstały w większości w okresie pośrednim między pokutą publiczną a prywatną, czyli w okresie, gdy wierni potrzebowali środka niejako zastępczego pokuty sakramentalnej. Wydaje się zatem, że nie można zaprzeczyć waloru sakramentalnego tym rytom w ciągu kilku wieków, kiedy to chrześcijanie Wschodu, żyjący często w regionach zajętych przez muzułmanów, mieli trudności z praktyką pokuty sakramentalnej.

2. Za walorem sakramentalnym przemawia również sama liturgia. Struktura bowiem tych rytów (spowiedź powszechna, praktyki pokutne czyli padanie na twarz, przyklęknięcia, psalmy, wezwania, antyfony... oraz błagalna modlitwa kapłańska) jest strukturą sakramentalną, gdyż sakrament pokuty to wyznanie grzechów, czyny pokutne, modlitwy wstawiennicze i odpuszczenie grzechów udzielone przez Kościół.

3. Jednakże praktyka tych rytów winna być zgodna z prawem kościelnym. Toteż rytury te winy pozostawać w zgodności z zasadami nauki Kościoła, zwłaszcza w dziedzinie moralnej — odnośnie podziału grzechów.

Podział zaś grzechów w świetle historii byłby następujący:

- grzechy codzienne, słabości, nieświadomości, nieuwagi;
- delicta, czyli duże przewinienia przeciw Bogu, jak apostazja, bluźnierstwa, cudzołóstwo, grzechy przeciw naturze, dobrowolne zabójstwo;
- świadome i dobrowolne wykroczenia przeciw Przykazaniom Bożym lecz nie osiągające ciężkości wielkich przewinień (delicta). Przy pokucie publicznej grzechy te nie były obowiązkowo wyznawane; prawdopodobnie zależało to od grzesznika, który uprzednio wyznawał je

biskupowi lub kapłanowi, a dopiero ci osądzali potrzebę publicznego ich wyznania.

Z tak przyjętego podziału można snuć następujące wnioski:

— Odnosnie pierwszej grupy grzechów wspomniane rytury mogą je odpuszczać „*vi sacramenti*” a nie tylko w zależności od dyspozycji grzesznika.

— Duże natomiast przewinienia = *delicta*: apostazja, cudzołóstwo i dobrowolne zabójstwo nie mogły być odpuszczane przez wspólnotowe praktyki pokutne, gdyż te grzechy zostały „związane” przez Kościół. Grzesznik, który raz przeszedł pokutę publiczną nie mógł uczestniczyć w tych praktykach, lecz jako „*auditor*” lub „*consistens*” uczestniczył w modlitwach czynionych nad nim. (Por. modlitwę nad pokutnikami w lit. etiopskiej, w: *Brightman*, 238).

— Wreszcie odnośnie grzechów „świadomych i dobrowolnych” to wydaje się, że brak jest racji, by zaprzeczać ich odpuszczenia przez te rytury.

c) Próba oceny waloru sakramentalnego poszczególnych rytów.

1. Codzienne rytury w Oficium porannym i wieczornym wydają się zmierzać do oczyszczenia słabości i grzechów codziennych; zgodnie zresztą z celem Oficium, które jest przeznaczone do uświęcenia dnia. Odnosnie tych grzechów rytury te mają walor sakramentalny.

2. Obrzęd wejścia — *ingressio* we Mszy św. Można sądzić, iż znaczenie pokutne tego obrzędu rozwinęło się pod wpływem pokutnego Oficium porannego. W liturgii bizantyjskiej i chaldejsko-nestoriańskiej ma prawdopodobnie taki walor jak ryt okadzenia, z którym się łączy. W innych obrządkach, np. u Koptów przypisuje się mu większy walor.

3. Rytury pokutne będące częścią samej liturgii eucharystycznej mają z pewnością większe znaczenie. Racją tego jest z jednej strony Komunia św. (jej godne przyjęcie) a z drugiej aspekt eschatologiczny celebry eucharystycznej (przygotowanie wiernych do uczestnictwa w Uczcie mesjańskiej poprzez łaskę wytrwania i pokuty końcowej).

a) Te cel ma modlitwa *anes, aphas, synchôrêson*.

b) Również rytury poprzedzające *Sancta sanctis* (u Chaldeo-Nestorian, u Maronitów i Koptów), zmierzające do godnego przyjęcia przez wiernych Ciała Pańskiego, wydają się odpuszczać te grzechy, które nie są przez Kościół „związane”.

Wreszcie rytury związane z *Pater noster* (przed lub po nim) przyjmują aspekt eschatologiczny i dlatego przybierają znaczenie błogosławieństwa i absolucji.

Ks. Wacław Świerzawski

DIALEKTYCZNY DYNAMIZM SAKRAMENTÓW POKUTY I EUCHARYSTII

Dwa sakramenty, których dialektyczny dynamizm pragniemy omówić — Pokuta i Eucharystia, są sakramentami najbardziej „codziennymi”, a zarazem sakramentami centralnymi, zwłaszcza Eucharystia, niemal organicznie złączona z sakramentem Pokuty. Każdy sakrament ma za zadanie przedłużać Paschalne Misterium Chrystusa, a w strukturze każdego z nich są wystarczająco zarysowane kontury paschalnej dialektyki, polegającej na Zmartwychwstaniu w Śmierci. Najbardziej czytelne zarysy tej dialektyki pojawiają się w poszczególnych strukturach Pokuty i Eucharystii, ale jeszcze wyraźniej występują one w zespole tych dwu razem rozpatrywanych i współzależnych Sakramentów.

Wiadomo, że chrześcijańskie misterium streszcza się w określeniu: *pojednanie*. Wskazuje ono na fakt, że Chrystus jednoczy wszystkich w miłości, nawet ludzi naznaczonych prawem nieprzyjaźni (por. Rz 7, 15—23). Wspólnota (KOINONIA), jako owe pojednanie, w swej najgłębszej istocie jest zwycięstwem nad grzechem, dokonany z inicjatywy Boga i przez współpracę człowieka włączonego przez metanoję i ofiarę w paschalne człowieczeństwo Chrystusa. To właśnie w ciele Syna Ojciec ofiarowuje tym, którzy posiadają żywą wiarę, nową możliwość egzystencji, czyniąc ich nowym stworzeniem. Nowość tej egzystencji przejawia się w otwarciu na Boga i ludzi przez zwyciężenie grzechu. Trudno powiedzieć, co w tej dialektyce jest ważniejsze — walka z grzechem czy otwieranie się na światło i łaskę. W każdym razie dzień po dniu członkowie Kościoła wyzwalając się pod wpływem Ducha Świętego spod władzy grzechu, jednoczą się z Ojcem i braćmi i tworzą coraz głębszą więź, w której Chrystus i Jego Kościół, Oblubieniec i Oblubienica zaciskają coraz bardziej oblubińczy uścisk przyjaźni.

Szeroko zakreślony kontekst ułatwi nam ujęcie zarówno wzajemnej dialektyki, jak i relacji tych dwu sakramentów do podstawowych kategorii zbawienia. Oba te sakramenty: Pokuty i Eucharystii, winy być odczytywane według struktury Przymierza. Obok wspomnianego przed chwilą ukierunkowania na związek Oblubińczy, który możemy nazwać „duszą” tych sakramentów, jawi się przed nami ich struktura formalna. Jest ona dla odmiany całkowicie poddana prawu ekonomii wcielenia, która przedłuża się w homogennych strukturach Kościoła i sakramentalnych obrzędów.

Te właśnie obrzędy *significando efficiunt*, sprawiają to, co oznaczają. To one są sakramentami, czyli znakami, odnoszącymi się do niewidzialnej rzeczywistości aktualizowanej podczas ich sprawowania.

O tę czytelność znaków sakramentalnych zadbał Sobór, chcąc, by miała ona moc proklamacji uobecniającej hic et nunc dla zgromadzonej wspólnoty „dusze” sakramentów, aby ogarniając tą duszą zgromadzonych, sakramenty przyczyniały się do łączenia ich w jedności Chrystusa i Jego Ciała — Kościoła.

Ale zauważmy rzecz podstawową. Tak w sakramencie Pokuty, jak i w sakramencie Eucharystii chodzi zasadniczo o to samo. Sakrament Pokuty bowiem, znak wewnętrzny pokuty, wskazuje na przemianę (METANOIA) jako jej duszę, której celem jest nic innego, jak zjednoczenia (KOINONIA). Podobnie sakrament Eucharystii, znak zewnętrzny obrzędu eucharystycznego dziękczynienia, domaga się ofiary, poprzez którą rodzi się też Koinonia. Tak więc jeden, jak i drugi sakrament realizuje Misterium Paschalne, z tym, że sakrament Pokuty bardziej mówi o „umieraniu”, zaś sakrament Eucharystii o „życiu”. Ale też w jednym, jak i w drugim przypadku chodzi o wybór i decyzję względem Boga i grzechu.

I rzecz godna uwagi. Tradycja wiązała zawsze grzech z nędzą, a nędzę z grzechem¹. Grzech, choć posiada pozory bogactwa, jest największym ubóstwem człowieka, ponieważ pozbawia go przyjaźni z Bogiem, zrywa jego jedność z planem Boga, który tworzy misterium i prawdę człowieka. Jezus natomiast woła wszystkich, którzy chcą iść za Nim, by przyjęli ubóstwo na miarę Jego ubóstwa, ogołocenia i ofiary.

Właśnie w jedności z Paschalnym Misterium Chrystusa realizuje się równocześnie owo misterium ubóstwa ludzkiego i jego największej skuteczności. Paschalne przejście to misterium najwyższego ubóstwa Jezusa, które wpływa z ogołocenia Krzyża; ale Pascha to także misterium uwielbienia przez ubóstwo. Dlatego Zmartwychwstanie jest objawieniem dynamicznej płodności ubóstwa. Norma Głowy staje się w ten sposób normą dla Ciała — Kościoła.

W jaki sposób odczytać tę normę w sakramencie Eucharystii, a jak w sakramencie Pokuty, czyli jak ująć relację tych dwu sakramentów do misterium grzechu i nieprawości, oto pytanie, na które postaramy się teraz odpowiedzieć. Pytanie to zadało samo życie, a jego uwarunkowania tkwią głęboko w historii. Dyscyplina Chrztu, która od wieków wiązała się z chrztem niemowląt, odebrała temu sakramentowi pierwotny akcent — nawrócenia, to jest przemieniającej pokuty. Przez całe pokolenia w Kościele wychowywano dorosłych przez sakrament Pokuty, w którym mniej mówiono o nawróceniu (choć chodziło o dopełnienie chrzcielnej decyzji), a więcej o własnym udoskonalaniu. Nad biblijnym ujęciem nawrócenia i pokuty, rozumianej jako dar nadprzyrodzony) przyjmowany w społeczności wierzących) i wyrażany przez wiarę, nadzieję i miłość, ciążyła przez wieki synteza rzymskiego jurysdyzmu, germańskiego etycyzmu i indywidualistycznego duszpaster-

¹ J. M. Tillard, *Le Salut Mystère de pauvreté*, Paris 1968 12—29.

stwa². Stąd dominanty kazuistyczne, stąd styl spowiedzi według pewnych utartych schematów, jak i specyficzne nastawienie w przygotowaniu do pierwszej spowiedzi, zwłaszcza w ustaleniu materii grzechu, w rozumieniu winy, w formie sakramentalnej pokuty.

Stąd też poszukiwania związków Pokuty z Eucharystią, które rozpatrzmy jako zagadnienie Eucharystii i odpuszczenia grzechów, a następnie przeanalizujemy relacje sakramentalnej Pokuty do Eucharystii.

1. EUCHARYSTIA I ODPUSZCZENIE GRZECHÓW

Cała liturgia Eucharystii, począwszy od momentu zgromadzenia wspólnoty, poprzez proklamację Słowa Bożego, opis ustanowienia z konsekracją aż po komunię św., stanowi sakramentalną anamnezę Paschalnego Misterium Chrystusa (por. 1 Kor 11, 24—25; Łk 22, 19). Najgłębszą istotą tej anamnezy jest nie tylko uobecniające wspomnienie (ZIKKARÒN) przeszłych zbawczych wydarzeń w hodie liturgicznym, ale objawienie wierności Pana wobec swego ludu, ożywiającej wszystkich, którzy Go przyjmują w żywej wierze i nadziei. Kiedy więc Kościół lokalny gromadzi się, by celebrować Eucharystię, to w akcie dziękczynienia nad Chlebem i Kielichem sprawuje misterium własnego pojednania. Chleb łamany staje się Ciałem dla wielu (Łk 22, 19); a Kielich z Krwią Przymierza (Mt 26, 28; Kk 14, 24) jest ofiarowany na odpuszczenie grzechów (Łk 22, 111; Kor 11, 25).

Tak więc zarysowuje się tutaj po pierwsze — kontekst eklezjalny³. Eucharystia będąc sakramentem pojednania eklezjalnego, dopełnia pierwotnie wydarzenie zainicjowane na Chrzcie św. Eucharystia wnosi w zaczątkowe pojednanie swoją pełnię i zaczyna dla eklezjalnego i społecznego doświadczenia Kościoła. Przy stole eucharystycznym dochodzi bowiem do jedynego realnego choć sakramentalnego kontaktu wspólnoty (a nie tylko poszczególnych ludzi) z paschalnym człowieczeństwem Chrystusa. A więc na pierwszy plan w Eucharystii wysuwa się pojednanie całego Ciała, głębsza i pełniejsza konsolidacja Oblubienicy.

Ujawnia się tu wyraźny związek sakramentu Chrztu z Eucharystią, obrzędy chrztu i cała tego rzeczywistość jest zorientowana całkowicie ku swemu eucharystycznemu dopełnieniu tak dalece, że skutek pojednawczy Chrztu wynika z jego orientacji (votum) ku Eucharystii. Kto zatem nie dostrzega wymiaru społecznego sakramentów inicjacji, nie dostrzega wymiaru chrześcijaństwa. Nie dostrzegała tego też przez wiele wieków teologia ascetyczna, zacieśniająca przeżycie i doświadczenie Boga do linii indywidualistycznej. Właśnie wspólny posiłek w kontekście celebrzy przypomina spotkanie w miłości, wzajemne

² H. B. Meyer, *Fragwürdige Busspraxis*, „Lebendige Seelsorge” 3 (1973) 125—130.

³ J. M. Tillard, *Le pain et la coupe de la réconciliation*, „Concilium” 61 (1971) 35—49.

otwarcie się i pokonanie siebie, czyli prawdziwe pojednanie. Wskazują na to mocno znaki sakramentalne, zwłaszcza znak łamania chleba, znak kielicha oraz przekaz pocałunku pokoju. Uczta eucharystyczna rodzi wspólnotę z Chrystusem i Ludem Bożym i przez to zasięg jej działania nabiera wymiarów eschatologicznych. Przez pożywanie Chleba i uczestnictwo w Krwi chrześcijanie wchodzą coraz pełniej w sferę nowego stworzenia, stają się sami nowym stworzeniem.

Nie wolno jednak zapominać, że pomimo realizacji pojednania w radości i przyjaźni z Bogiem oraz z braćmi tworzącymi wspólnotę, posiłek eucharystyczny jest owocem odpuszczenia grzechów, i co więcej, on sam odpuszcza grzechy. Właśnie w tym miejscu dotykamy problemu, który nie jest wystarczająco jasny i sprecyzowany do końca, a tym samym staje się przedmiotem interpretacji teologicznych, wyjaśniających wzajemny stosunek sakramentu Pokuty i sakramentu Eucharystii.

J. M. R. Tillard OP, najwybitniejszy znawca tego odcinka teologii sakramentalnej, ujmuje podstawową tezę następująco: Eucharystia jest sakramentem pojednania Ojca i ludzi w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa, stąd wynika konsekwentnie wniosek, że absolucja sakramentu Pokuty nie jest niczym innym, jak wynikiem skutku ofiary eucharystycznej Chrystusa, spełnionej raz na zawsze ⁴. (EFAPAX Rz 6, 10; Hbr 9, 26).

Teksty Soboru Trydenckiego ⁵, które powstały zasadniczo ze zmodyfikowanej doktryny św. Tomasza z Akwinu i były powszechnie przyjęte przez przedsoborową teologię, wskazywały zawsze na konieczność votum sakramentu Pokuty w wypadku odpuszczenia grzechów przez Eucharystię, które też rodziło się z ofiary eucharystycznej Chrystusa. Tomasz utrzymywał, że Eucharystia odpuszcza grzechy *ex se*, ⁶ dlatego, że jest miejscem odkupienia. Trydent sformułował to twierdzenie w sposób jeszcze bardziej radykalny twierdząc, że Eucharystia udzielając łaski i daru pokuty odpuszcza *crimina et peccata etiam ingentia* ⁷.

Dlatego wskazywanie na sakramentalną Pokutę jako na środek przygotowujący do Eucharystii jest słuszne, ale nie jedynie i zupełnie. Pokuta sakramentalna jest bowiem także wynikiem łaski, płynącej z Eucharystii w konkretnej sytuacji. Zrozumienie konieczności pokuty jest więc tą łaską w Duchu Świętym, która zakorzenia się w świadomości wierzącego, ochrzczonego grzesznika w sposób realny i fak-

⁴ J. M. Tillard, *Pénitence et Eucharistie*, LMD 90 (1967) 103—132. Tutaj też bibliografia przedmiotu.

⁵ Teksty Soboru Trydenckiego do naszego tematu, to przede wszystkim Sess. XIII cap. 2 Denz 1638, Denz 1743 wraz z tekstem porównawczym promulgowanym 17 września 1562, cyt. za: Tillard, *Pénitence et Eucharistie*, art. cyt. 107, oraz can. 11 Denz 1661.

⁶ S. Th III, 79, 3.

⁷ Por. przypis 5 oraz *Katechizm Trydencki*, Pars III, cap. VII §8, n. 85.

tyczny, jako odpowiedź na wezwanie Ojca i realizuje się w momencie, kiedy człowiek jest coraz bardziej świadomy konieczności postępu w zależności od daru już otrzymanego.

Jak wykazują analizy Tillarda, teksty Soboru Trydenckiego rozdzielały niestety sakrament Eucharystii od Eucharystii — ofiary. A tym samym pozwalały na tworzenie teologii, w której owa dycho- tomia, jak widzieliśmy w niektórych podręcznikach prowadziła do nie- właściwych wniosków⁸, pozbawiając Eucharystię integralnej, a tym samym dynamicznej wizji, określanej przez św. Tomasza z Akwinu jako *sacramentum sacrificii*.

Teologia współczesna odkryła z powrotem jedność ofiary i komunii, a tym samym zintegrowała wyraźnie w sakramencie Eucharystii także ofiarę. Tak więc jasniej dzisiaj widzimy, że z jednej strony ofiara eucharystyczna jest sakramentalna, bo jest sprawowana w ekonomii znaków, które nie dublują jedyne go wydarzenia Pana, ale go kontynuują, a z drugiej strony ofiara jest sprawowana właśnie dla komunii — KOINONII, która też normalnie dopełnia się sakramentalnie poprzez znaki, uobecniające *hic et nunc* Misterium Paschalne. Jest więc w Eucharystii współzależność ofiary i komunii, a przebaczenie jest dane „wewnątrz ofiary eucharystycznej” przez przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej⁹.

Ta teza ma swoje głębokie uzasadnienie zarówno w Biblii, jak i w współczesnej teologii biblijnej¹⁰. Studia nad tradycjami biblijnymi, odnoszącymi się do Ostatniej Wieczerzy wykazują, że ustanowienia Eucharystii dokonuje się pod inspiracją starotestamentalnego typu Ebed Jahwe.

Tak więc, kiedy Kościół sprawuje w radości i w dziękczynieniu posiłek Kyriosa chwalebne go, nie możemy zapomnieć, że ów posiłek kieruje naszą pamięć ku posiłkowi Jezusa, Sługi Cierpiącego udającego się na swoje męczeństwo. Kyrios nie da się oddzielić od Cierpiącego Sługi, jak streścił to wczesnochrześcijański hymn liturgiczny o ogołoceniu Chrystusa (Flp 2, 7). Krzyż i Zmartwychwstanie to jeden akt, ale ten jeden akt pojednania łączący z Chrystusem, łączy ze wspólnotą Ciała, ponieważ Chrystus wydał siebie „za Ciało”, stając się źród-

⁸ Por. A. G. Martimort, *Les signes de la Nouvelle Alliance*, Paris 1959, 266—276; M. J. Nicolas, *L'Eucharistie*, Paris 1959, 71—89; R. Ott, *Précis de théologie dogmatique*, Mulhouse 1955, 547.

⁹ „Całe odkupieniem obdarzone miasto, czyli zbiór i społeczność świętych, jako powszechna ofiara jest Bogu poświęcana przez kapłana wielkiego, który też i siebie samego ofiarował w męce za nas, byśmy ciałem byli aż do takiej głowy, a to wedle kształtu sługi... Ta jest tedy ofiara chrześcijan: „Wszyscy jednym ciałem w Chrystusie”. To samo też uroczyscie obchodzi Kościół w tajemnicy ołtarza, znanej wiernym, w której ma wskazane, iżby w tej rzeczy, którą ofiaruje, siebie też samego ofiarował.” Sw. Augustyn, *De Civ. Dei*, X. 6.

¹⁰ J. M. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, NRTh 2 (1969) 113—135. Tutaj też bogata bibliografia przedmiotu.

iem Nowego Przymierza (Iz 42, 6; 49, 5—6; Mt 26, 28; Mk 14, 24; Łk 22, 20; 1 Kor 11, 25). Męczeństwo Jezusa „za wielu” pokonuje i zwycięża grzech, ostatnią przyczynę rozdarcia wspólnoty i jedności. Eucharystia więc, która jest sakramentem tej ofiary, realizuje to, co oznacza ¹¹. Baranek, który gładzi grzechy świata, jest obecny i jego moc zbawcza „pracuje” nieustannie.

Oto powód, który nam tłumaczy, dlaczego wiele liturgii zwłaszcza wschodnich, wprowadziło do swych struktur modlitwy o przebaczenie, akty pokutne i formuły absolucji ¹². Nie chodzi w nich tylko o przebaczenie przygotowujące do godnego celebrowania, ale o przebaczenie, które można otrzymać podczas i poprzez anamnezę ofiary złożonej przez Pana za grzechy *pro multis*. Akt pokutny w nowym *Ordo Missae* z mszału Pawła VI stał się motywem podjęcia przez niektórych teologów ponownie pytania, dotyczącego relacji sakramentu Pokuty do Sakramentu Eucharystii. Jaki jest jego walor — czy jest on tylko sacramentale czy sacramentum — pyta A. Nocent ¹³.

Chyba jednak istota problemu nie leży w tym, by szukać uzasadnienia dla tezy utrzymującej, że walor aktu pokuty dokonywany podczas sprawowania Mszy św. ma moc sakramentalną. Pomimo dość poważnych sugestii, popartych argumentem historycznym, teza ta wydaje się być „zbyt lekka”, ¹⁴ a tym samym nie do przyjęcia. Nie przekonują też argumenty przytaczane przez A. Nocent, które są wyrazem pewnego kierunku dominującego wyraźnie w poszukiwaniach teologów Zachodu, ¹⁵ opującego za poszerzeniem prerogatyw absolucji generalnej. Oczywiście, nie można pominąć milczeniem jednej propozycji — antycypacji absolucji w perspektywie spowiedzi,

¹¹ Na ten temat obszernie pisze A. Vonier, *Das Geheimnis des Eucharistischen Opfers*, Berlin 1929, 188—193.

¹² L. Ligier, *Pénitence et Eucharistie en Orient: théologie sur une interférence de prières et de rites*, „Orientalia Christiana Periodica”, 29 (1963) 5—68.

¹³ A. Nocent, *L'acte pénitentiel du nouvel „Ordo Missae”: Sacrement ou sacramental?*, NRT 9 1969) 956—977.

¹⁴ Y. Congar, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, LMD 104 (1970) 73—88; Por. św. Tomasz z Akwinu w dziełku *De forma absolutionis*, c. 2... Quod in quibusdam absolutionibus quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam et post praedicationem, secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die Cinerum et Coenae Domini, non fit absolutio per orationem indicativam sed deprecativam... huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes, quibus dicuntur venialia dimitti”.

¹⁵ H. B. Meyer, *Fragwürdige Busspraxis, „Lebendige Seelsorge”* 3 (1973) 125—130; tenże *Auf dem Weg zu einer erneuerten Bussdisziplin*, Liturgisches Jahrbuch 2 (1973) 69—83; J. Bommer, *Die liturgische Erneuerung der Busse, „Lebendige Seelsorge”* 3 (1973) 149—153; tenże *Formen der Bussliturgie heute. Möglichkeiten und Postulate*, „Liturgisches Jahrbuch” 3 (1973) 140—150.

która nastąpi w czasie sposobnym¹⁶. Tego odniesienia do pokuty sakramentalnej nie da się żadną miarą anulować. Zbawienie jest darem, łaską Ojca i Syna, i może być przyjęte tylko przez tego, kto posiada pragnienie przyjęcia sakramentu (votum). A „votum” to akt woli. Nie chodzi w nim o akt prawny, ale o samą naturę rzeczy — powrót do Ojca (sakrament pokuty nazywa się czasem sakramentem powrotu do Ojca).

Należy powiedzieć jasno: Eucharystia odpuszcza grzechy swoją mocą, jest więc (*ex se*) sakramentem przebaczenia, wprowadza bowiem w paschalną przyjaźń z Ojcem przez Syna w Duchu Świętym. Jednak ten fakt nie neguje postulatu innego spotkania — spotkania w sakramencie Pokuty. Oba sakramenty są owocem jednego misterium przebaczenia, ale w Eucharystii akcent położony jest na pojednanie, dokonywane przez śmierć Syna, w sakramencie Pokuty akcent spoczywa na decyzji powrotu do Ojca, podjętej przez grzesznika. Komplementarność akcentów jest potrzebna i domaga się raczej poszukiwań nieco innych niż powszechny kierunek cytowany wyżej.

2. EUCHARYSTIA I SAKRAMENT POKUTY

Spróbujmy najpierw usytuować sakrament Pokuty niejako „przestrzennie”. Tak jak problem grzechu staje wobec chrześcijanina już ochrzczonego, tak też i sakramentalna Pokuta konsekwentnie dotyczy człowieka obmytego i oczyszczonego przez sakrament Chrztu. I gdyby nawrócenie zostało dokonane na Chrzcie w sposób radykalny i katecheryczny, wszystko byłoby uproszczone. Jednak wybór dokonany w wierze, został dokonany także w nadziei, co oznacza, że dramat grzechu, lub przeciw Niemu — wskazuje na konieczność istnienia „Chrtu nieprawości, a tym samym możność wyboru pójścia za Chrystusem pracowitego”, który dokonuje pojednania już nie na sposób obmycia, ale procesu.

Jeśli dawniej ukazywano zbyt wielką łączność Chrztu z Pokutą, to współcześni wpadają w drugą skrajność, zapominając często o więzi łączącej te dwa sakramenty¹⁷. Przedmiotem Pokuty jest człowiek ochrzczoney, a sakrament ma za zadanie przywrócić lub ożywić upodobnienie do Chrystusa umęczonego i zmartwychwstałego. Człowiek, oderwany od Niego przez nowy osobisty grzech, ma już w swej pełnej i odpowiedzialnej dojrzałości wejść na drogę Chrystusa, który dla niego przybrał postać sługi z miłości i posłuszeństwa¹⁸.

¹⁶ Podstawowe wskazówki na ten temat, są zawarte w uchwałach Sob. Trydenckiego, XIII. cap. 7 *De praeparatione, quae adhibenda est, ut digne quis S. Eucharistiam percipiat* (Denz. 1946—1947). Wszystkie przypadki takiej możliwości, tak w wymiarze indywidualnym jak i społecznym są określone przez kompetentnego prawodawcę.

¹⁷ A. M. Roguet, *Le Sacerdoce du Christ, la rémission des péchés, et la confession fréquente*, LMD 56 (1958) 62.

¹⁸ S. Th. III, 49, 1.

Wprowadzenie na drogę Chrystusa, dokonane przez Chrzesz, jest zbyt słabo podkreślane we współczesnej katechezie. To też w pewien sposób „osłabia” ostrość widzenia misterium nieprawości, a tym samym roli sakramentu Pokuty. Pierwotni chrześcijanie mieli żywą świadomość ścisłego powiązania paschalnej chwały Adama w Raju, Zmartwychwstałego Chrystusa i ochrzczonego chrześcijanina¹⁹. Liturgia Chrztu udzielana w wigilię Wielkanocy podczas przełomu nocy i dnia, ciemności i światła, bardzo wyraźnie wskazywała na początek nowego stworzenia i wejścia neofity w sferę eschatologiczną. Biała szata noszona przez nowoochrzczonego wyrażała dokonaną przemianę tak w płaszczyźnie ontologicznej, jak i moralnej. Prowadzeni wprost od chrzcielnicy do spożycia Ciała Pańskiego byli świadomi wydarzenia dokonującego się w nich.

Tę świadomość ochrzczonych przeżywających Zesłanie Ducha Świętego oddał w doskonały sposób M. J. Scheeben. „Jak kiedyś — pisał — Duch Święty był sprawcą poczęcia Chrystusa w łonie Maryi i początkiem Jego unii hipostatycznej zakończonej we Wcieleniu, tak też w Eucharystii dokonuje przemiany, a po przeistoczeniu mieszkając ze swoim żarem i mocą, aby dalej uświęcać i przeistaczać. Pozostając w Eucharystii jak rozżarzony węgiel przeistacza wszystkich, którzy się z nią zetkną i ją pożywają. Rodzi się więc Ciało Chrystusowe z ognia Ducha Świętego jako duchowy dar, dany przez Boga nam, który mu oddajemy w ofierze, też jako przyjęty i przekształcony przez Ducha Świętego, który tak przemienia i przekształca na swoją modłę, że obydwójce, ogień i palony węgiel, wydają się być jednym — i wreszcie jest Ciało Chrystusowe wypełnione nadmiarem Ducha, który rozlewa się w obfitości”²⁰.

Wiele powiedziano już o związku ofiary Chrystusa z Jego Zmartwychwstaniem i Zesłaniem Ducha Świętego²¹. Paweł określa Nowe Przymierze we Krwi Chrystusa jako związek z Duchem Świętym (2 Kor 3, 6—13), wyciągając z tego daleko idące konsekwencje: uczestnicy Chleba eucharystycznego przekształcają się w świątynię Boga i Duch Święty w nich zamieszkuje (1 Kor 3, 16). Uwielbiony Kyrios „rozwiązuje” niejako Ducha Świętego i z nim buduje Kościół. Jezus sam jest Kamieniem węgielnym tego Kościoła, i przez Ducha Świętego „pracuje” w nim nadal, wznosząc budowle ku pełni przez duchowe ofiary kapłaństwa (TEN LOGIKEN LATREIAN Rz 12, 1).

Tak jak w Starym Testamencie Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym zaangażował się w Przymierze, wspomagał swój lud, prowadził go i wzmacniał, tak też bezustannie jest zaangażowany w No-

¹⁹ J. Danielou, *Catechèse pascale et retour au paradis*, LMD (1956) 119.

²⁰ J. M. Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*. Mainz 1931, § 76.

²¹ J. M. Tillard, *L'Eucharistie et le Saint-Esprit*, NRTh 4 (1968) 363—388.

wym Przymierzu zawartym we Krwi Chrystusa. Posługa Ducha Świętego pogłębia się podczas eucharystycznego zgromadzenia, w którym Oblubienica bywa oczyszczana przez sakramentalną anamnezę wydarzeń paschalnych. W tym całym procesie trwającej dalej historii zmiłowania i zbawienia najpełniej uczestniczy kapłan, który będąc szafarzem Eucharystii jest równocześnie szafarzem sakramentu Pokuty. I oto dotarliśmy do progu naszego centralnego zagadnienia.

Wydawać by się mogło, że dogłębna przemiana struktury sakramentu Pokuty, dokonana w Kościele na przełomie VII w., przekształcając pokutę publiczną na spowiedź indywidualną w konfesjonale, była wynikiem zagubienia wymiaru eklezjalnego i wspólnotowego tego sakramentu na korzyść wymiaru osobowego. Chodziło tam jednak o coś innego, a mianowicie o wyakcentowanie wymiaru „duchowego” (w sensie PNEUMATIKOS), który w sposób głębszy i pełniejszy realizowałyby syntezę charakteru eklezjalnego z aspektem personalistycznym. Ponieważ ta zmiana dokonywała się w Kościele Wschodnim²², i to zasadniczo wśród mnichów, kontakt indywidualny miał ułatwić większą „duchowość” sakramentu. Abstrahując od uwarunkowań historycznych, gdzie w przygotowaniu takiej interpretacji brały udział przede wszystkim zwyczaje monastyczne, w których na pierwszym miejscu wysuwał się ojciec duchowy (HO PNEUMATIKOS), i od sposobu spowiedzi, która miała charakter spotkania i dialogu, fundamentów tego stanu rzeczy należy szukać w Nowym Testamencie.

W Nowym Testamencie mamy dwie relacje odnoszące się do ustanowienia sakramentu pokuty. Najpierw św. Mateusz (Mt 18, 18), ukazując Jezusa dającego apostołom władzę wiązania i rozwiązywania, akcentuje ich autorytet i wymiar eklezjalny sakramentu. Potem św. Jan (J 20, 22—23), precyzując władzę wiązania i rozwiązywania grzechów, opiera ją na darze Ducha Świętego: *Accipite Spiritum Sanctum*. Ten zwrot wyraźnie określa wymiar duchowy nowej instytucji. Jej praktyka dokonywania przez mnichów doprowadziła do złączenia instytucji odpuszczania grzechów z kierownictwem duchowym, do którego wymagana jest pełnia Ducha Świętego obiecana przez Zmartwychwstałego Chrystusa.

Właśnie w tym ujęciu uzupełnia się pewna całościowa wizja ekonomii zbawienia. Duch Boży bowiem unosił się „na początku” nad wodami stworzenia, Duch Boży też jest nad wodami Chrztu, a także

²² L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, LMD 90 (1967) 155—189; W tym też duchu wypowiedzi się J. Sudbrack, „...ist um des Menschen willen da” (Mk 2, 27). *Notizen zur Busse als Sakrament der Lebenshilfe*, „Lebendige Seelsorge” 3 (1973) 153—161. Dobrze wiedzieć, że Sobór Trydencki też wskazał tę orientację Sess. XIV, cap. I (Denz. 1670) wiążąc fakt tchnienia Ducha Świętego ze zmartwychwstaniem.

Duch Boży *ipse est remissio omnium peccatorum*²³. Oczywiście, nie można tej roli Ducha Świętego oddzielać od wydarzeń paschalnych, jak nie można zapominać, że spowiedź odbyta przed apostołem czy kapłanem jest spowiedzią odbytą przed Duchem Świętym (por. J 16, 7—11; 3, 17—21), który kontynuuje sąd zapoczątkowany przez Chrystusa, a mający być dopełniony na końcu świata.

W tym kontekście rola kierownictwa duchowego, które jest instytucją niemal tak starą, jak sakrament Pokuty, i — jak nas uczy historia — zasadniczo z nim zawsze związaną, urasta do roli niesłychanie poważnej w całokształcie formowania życia chrześcijańskiego. Kierownictwo duchowe nazywa się najwyższym objawieniem miłości chrześcijańskiej²⁴ przede wszystkim dlatego, że w nim objawia się twórcza i dynamiczna ingerencja Ducha Świętego, która począwszy od eucharystycznej uczyty pojednania przez Krzyż, kontynuuje posługę Dobrego Pasterza poprzez nadal trwającą Historię Zbawienia.

Jest ono przedłużeniem klimatu eucharystycznego zgromadzenia w indywidualnych kontaktach, które pogłębiają mystagogię rozpoczętą przez proklamację paschalnych wydarzeń, tak w liturgii sakramentu, jak w liturgii Słowa. Już nie tylko grzesznik, ale grzesznik będący „w drodze” otrzymuje tutaj pomoc do zrozumienia w Duchu Świętym metody jeszcze pełniejszego uczestniczenia w następnym zgromadzeniu. Istnieje pewna analogia między liturgią Słowa a liturgią sakramentu a między sakramentem Pokuty i sakramentem Eucharystii. Tak jak liturgia Słowa jest przedśłowem dla najpełniejszej obecności Oblubieńca dla nas, tak też sakrament Pokuty jest przedofiarą dla pełnej ofiary, która równocześnie poprzez swoje ubóstwo jest wołaniem o miłosierdzie, przybycie, dar i przyjaźń.

W tak zarysowanej koncepcji na pierwszy plan wysuwa się funkcja Ducha Świętego, obecnego przede wszystkim w szafarzu sakramentu Eucharystii czy Pokuty. Kiedy jeszcze przypomnimy sobie w tym miejscu, że sakrament Pokuty jest po prostu liturgią i jego istota winna być wyjaśniona według powszechnie dziś przyjętej definicji liturgii, to sprawa nam się jeszcze bardziej wyjaśni.

W sakramencie Pokuty zachodzi również owo przedziwne commercium o strukturze responsorycznej, w którym Bóg przez Chrystusa w Duchu Świętym uświęca grzesznika (po odpuszczeniu grzechów), a pojednany w ten sposób człowiek w tymże Duchu Świętym, przez Chrystusa oddaje Bogu Ojcu należny kult, uwielbienie, część i chwałę. Kto dojrzał w samym centrum tego procesu (o strukturze nie tylko

²³ Postcommunio Fer. III infra Oct. Pent. Por. także Canon Missae, infra actionem in Pascha et in Pentecoste: „Hanc igitur oblationem ... pro his... quos regenerare dignatus es ex aqua et Spiritu Sancto, tribuens eis remissionem omnium peccatorum”, a także w tekście odnowienia przyrzeczeń chrztu św. w wigilię Wielkanocną: (Spiritus Sanctus) quique nobis dedit remissionem peccatorum.”

²⁴ A. Zychliński, *Sacerdos*, Poznań 1935, 131.

jurydycznej) dynamizm Ducha Świętego, tak od strony „odgórnej”, jak „od strony człowieka”, ten wie; że odkrył istotę chrześcijaństwa. W nim bowiem, mając dostęp do Ojca, mamy wszystko. Posiadamy przecież Parakleta, który „wzdycha za nami” nawet wtedy, kiedy nie wiemy, o co prosić (Rz 8, 26)²⁵. To wzdychanie idzie po linii najgłębszych intencji Chrystusa, które najpełniej realizuje znak (significando efficiunt) w Eucharystii, gdzie ten sam Duch, poprzez modlitwę epiklezy przygotowuje dzień po dniu Oblubienicę do ostatecznych godów, tworząc na nowo cały kosmos²⁶.

Czy zarys tak optymalnie pojętej interpretacji sakramentu Pokuty jest oparty na realizmie duszpasterskim i na doktrynie Misterium? Doktrynę biblijną na ten temat już znamy. Poza tym wystarczy prześledzić Dekret *Poeniterni* (1966), by odkryć w nim klimat, w którym zrodziły się te propozycje²⁷.

Zresztą — czy każdy doświadczony duszpasterz nie potwierdzi tego samego? Autentyczne chrześcijaństwo, jak świadczy o tym historia, zawsze kształtowane było przez trzy podstawowe instytucje: stół eucharystycznej wspólnoty, ambonę i konfesjonał, czyli przez trzy sposoby oddziaływania obecnego Pana: w Słowie Bożym, w Chlebie Eucharystycznym w dobroci i miłości kapłana.

Kraków

KS. WACŁAW ŚWIERZAWSKI

²⁵ Por. H. Schlier, *Das worauf alles wartet. Eine Auslegung von Römer 8, 18—30*, art. w: *Das Ende der Zeit*, Freiburg 1971, 252.

²⁶ A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris 1966, 238—246.

²⁷ Dekret *Paeniterni* (1966): „Człowiek postawiony w obliczu Chrystusa zostaje oświecony nowym światłem, a to dlatego, że poznając świętość Boga lepiej poznaje złość grzechu. Przez słowo Chrystusa zostaje skierowany do niego apel, wezwanie, w którym zawarte jest i wezwanie do nawrócenia się do Boga i zapewnienie odpuszczenia grzechów. Dary te otrzymuje człowiek w pełni przez chrzest, który kształtując człowieka na podobieństwo Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Pańskiego — całe jego życie czyni wzniosłym przez pieczęć tej tajemnicy” (Sztafrowski 652). „Wstępując w ślady Boskiego Mistrza, każdy chrześcijanin winien zaprzeć samego siebie, brać swój krzyż i uczestniczyć w Jego cierpieniach i w ten sposób przemieniony na podobieństwo śmierci może zasłużyć sobie na chwałę zmartwychwstania. Ponadto potem winien żyć nie dla siebie, lecz dla Boga, który go umiłował i wydał zań samego siebie. Winien też żyć dla braci” (Sztafrowski 653). Na ten temat Dekrety Soboru DA 16, DFK 2, DK 6, KL 109, DZ 7, DM 36.

Ks. Władysław Kowalak SVD

OBRZĘDY OCZYSZCZAJĄCE W AFRYKAŃSKICH KULTACH SYNKRETYCZNYCH

1. WPROWADZENIE

Ekspansja i wieloletnia dominacja państw europejskich wraz z ożywioną działalnością misyjną doby nowożytnej wyzwoliły w środowiskach autochtonicznych bardzo skomplikowany zestaw współdziałających ze sobą mechanizmów religijnych, psychicznych, społecznych i kulturowych, które dały początek prawdziwej lawinie nowoczesnych prądów, przystosowujących tradycyjne systemy religijne do aktualnych potrzeb ludności rodzimej. Efektem tych tendencji był żywiołowy rozwój wielu ruchów religijnych, które obok koncepcji ściśle ideologicznych i religijnych, posiadały w wielu przypadkach również charakter społeczny lub nawet polityczny. Ruchy te, o wielu podobnych cechach, pojawiają się na wszystkich kontynentach i w różnych okresach euro-amerykańskiej ekspansji, zdecydowana jednak ich większość przypada na drugą połowę XIX i na początek XX w., a więc na okres szczytowego rozwoju światowego systemu kolonialnego oraz wielkiej odnowy współczesnej działalności misyjnej Kościoła¹. Procesy wzajemnego ścierania się i interferencji dwóch, przeważnie obcych sobie, systemów religijnych powodowały zarówno „poganizację chrystianizmu”, jak i „chrystianizację poganizmu”. Oparcie się na religiach tradycyjnych przy równoczesnym uruchomieniu mechanizmu selekcji umożliwiała właściwy dobór komponentów chrześcijańskich i ich modyfikację oraz zapewniała utrzymania ogólnej równowagi kulturowej i duchowej. Na tym ogromnie zróżnicowanym podłożu zaczęło wyrastać wiele autonomicznych kultów synkretycznych, niejednokrotnie przekształcających się z upływem czasu w niezależne Kościoły rodzime, jak to ma miejsce np. w Afryce².

Używane w artykule dość enigmatyczne, o szerokim zakresie, określenie „kulty synkretyczne” posiadają już w literaturze przedmiotu kilkadziesiąt odpowiedników. Ich właściwy sens nie zawsze jest

¹ A. Mulders, *Missionsgeschichte*, Regensburg 1960, s. 361—499; S. Delacroix (red.), *Histoire univèrèlle des missions catholiques*, vol. III: *Les missions contemporaines (1800—1957)*, Paris 1960, s. 90; J. Masson, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, Torino 1966; tłum. polskie: W. Kowalak, *Dekret o działalności misyjnej Kościoła* (Komentarz), Pieńiżno 1968, s. 4.

² B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1970, s. 354—374; A. Posern-Zieliński, *Antropologiczna interpretacja ruchów społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Oceny i propozycje*, w: *Lud* 55 (1971) 83—113; tenże *Tendencje konserwatywne i rewolucyjne w ruchach społeczno-religijnych Trzeciego Świata. Uwagi teoretyczne*, w: *Etnografia Polska* 18 (1974) z. 1, s. 99—128.

zrozumiały nawet w pełnym kontekście wywodów konkretnej pracy i autora. Do najczęściej spotykanych należą określenia: ruchy (lub kultury, religie) seperatystyczne, schizmatyczne, sekciarskie, secesyjne, heretyckie, dysydenckie, zbawcze, odszczepieńcze, rodzime, niezależne, wyzwolenie, protestacyjne, prozelityczne, duchowe (spirytualne), ewangelikalne, rewiwalistyczne, pentekostalne, ekstatyczne, profetyczne, terapeutyczne, profetyczno-terapeutyczne, profetyczno-zbawcze, entuzjastyczne, perfekcjonistyczne, charyzmatyczne, etiopiańskie, syjonistyczne, mesjanistyczne, millenarystyczne, apokaliptyczne, eschatologiczne, chiliastyczne, judaistyczne, izraelskie, magiczno-religijne, natywistyczne, neo-pogańskie, chrysto-pogańskie, tradycjonalistyczne, synkretyczne, pochrześcijańskie, quasi-chrześcijańskie, niechrześcijańskie, antychrześcijańskie, afrochrześcijańskie i in. Na podobnego typu zjawiska występujące w społeczeństwach złożonych, historycy i socjologowie ukuli dodatkowo takie nazwy, jak: formacja sekciarska, kryzysy religijne, społeczne rebelie, ruchy odrodzeniowe i wiele innych. Określenia te odnoszą się tylko do jednej, za każdym razem innej cechy znaczonej przez ten termin klasy zjawisk, w rzeczywistości zaś każdy „kult” („ruch”, „religia”) jawi się nam jako pewien zespół najrozmaitszych cech, których wzajemne stosunki ustalić może dopiero drobiazgową analizę.

Wydaje się, że najczęściej autorzy posługują się określeniem „synkretyzm religijny”. Należy przy tym zwrócić uwagę, że w artykule bierzemy pod uwagę jedynie te „kultury synkretyczne”, w których występują komponenty tradycyjnych („pogańskich” religii afrykańskich oraz chrześcijaństwa. Wyłączamy z zakresu naszych rozważań synkretyzm chrześcijańsko-islamski, islamsko-tradycyjny (tzw. czarny islam) oraz wszelkie inne formy synkretyzmu, w których nie występują komponenty chrześcijańskie.

2. BLIŻSZE OKREŚLENIA

Współczesne ruchy religijne występujące w Afryce na południe od Sahary (tzw. Czarna Afryka) nabrały rozmachu nie spotykanego w jakimkolwiek innym kraju misyjnym i są zjawiskiem, ze względu na zasięg społeczny i geograficzny, w dotychczasowej historii misji nienotowanym³. Obecnie w Afryce (Czarnej) istnieje przeszło 5 tys. najróżnorodniejszych, niezależnych, uformowanych wspólnot kościelnych, ze swoimi przywódcami, organizacją, doktryną, kultem, bogatymi obrzędami i symboliką religijną, skupiających około 7 mln wyz-

³ W dniach 16—22 VIII 1970 r. odbyło się pod auspicjami UNESCO sympozjum w Cotonou (Dahomey) pod hasłem: „Tradycyjne religie afrykańskie źródłem cywilizacji”. Na sympozjum można było usłyszeć i takie wypowiedzi: „Zachód dokonał rewolucji technicznej, Chiny — kulturalnej, a Afryka niech dokona rewolucji religijnej” [por. Mondo e Missione 10 (1970) 528].

nawców. Są one rozsiiane w 34 krajach, z Madagaskarem włącznie, przy czym największy ich rozwój spotykamy na południowym wschodzie Afryki, a więc na terenach prężnej działalności misjonarzy europejskich i amerykańskich. Religijne ruchy nie występują w krajach muzułmańskich, (Algieria, Libia, Maroko, Mauretania, Senegal, Somalia, Tunezja), gdyż Islam nie sprzyja tworzeniu się tego rodzaju wspólnot i łatwo je asymiluje. Natomiast szczególną aktywność wykazują one na terenach misji Kościołów anglikańskich i reformowanych oraz w nieco mniejszym stopniu na obszarach misji zielonoświątkowców i adwentystów⁴.

Religie synkretyczne różnią się bardzo charakterem oraz procesami rozwojowymi w zależności od warunków w jakich powstawały. Mimo to można jednak wyróżnić kilka cech wspólnych, występujących we wszystkich rodzajach Kościołów niezależnych: 1) członkami ich są wyłącznie Afrykanie, na ogół jednego lub kilku pokrewnych plemion; 2) wszystkie powstały przez działalność proroka-przywódcy lub przez oderwanie się od zachodnich Kościołów chrześcijańskich i uważają się za Kościoły niezależne, stąd też często nazywa się je Kościołami separatystycznymi; 3) doktryna religii synkretycznych jest lokalną przeróbką Pisma św. i nauki chrześcijańskiej; 4) religie te wytworzyły własną hierarchię: duchownych wyższych i niższych stopni, na czele zaś ruchu stoi prorok (przywódca). On ogłasza wier-nym swoim przykazania, od których wypełnienia zależy ma wyzwolenie Afrykanów od jarzma zachodniego oraz nastanie królestwa Bo-żego na ziemi, i to właśnie w Afryce. Prorok również uzdrawia cho-rych, wypędza duchy nieczyste, chroni przed czarami itp.; 5) obrzędy kultowe stanowią syntezę obrzędów Kościołów chrześcijańskich z rytuałem tradycyjnych („pogańskich”) religii afrykańskich.

Wśród tak licznych afrykańskich kultów synkretycznych możemy wyróżnić dwie zasadnicze grupy: kultury chrześcijańskie i kultury niechrześcijańskie. Do grupy kultów niechrześcijańskich zaliczyć trzeba wszystkie kultury o charakterze rewiwalistycznym, natywistycznym i witalistycznym oraz kultury, które aczkolwiek w sposób zasadniczy oderwały się od kultów tradycyjnych przez odrzucenie bałwochwalstwa i praktyk magicznych, to jednak jeszcze nie osiągnęły poziomu wymaganego, by je można było zaliczyć do kultów chrześcijańskich. Do grupy zaś kultów chrześcijańskich należą te, które „uznają Pana

⁴ D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968, s. 78. Dane statystyczne ciągle jednak ulegają zmianie, szczególnie jeśli idzie o liczbę wyznawców. W ostatnich latach (1964—1974) Kościoły niezależne powiększały się przeciętnie o 300 tys. wyznawców rocznie i można przyjąć, że dziś (1974) liczą przeszło 8 mln [por. *Popoli e Missioni* 4 (1970) 47³].

⁵ Dwa najbardziej znane Kościoły niezależne wywodzące się z Kościoła katolickiego, to „Kościół Najświętszego Serca”, powstały w Zambii w 1955 r. i opierający się na franciszkańskim ideale pobożności i ubóstwa (90 tys. wyznawców) oraz „Kościół Legionu Maryi”, który powstał w Kenii w 1963 r.

naszego Jezusa Chrystusa jako Boga i Zbawiciela, zgodnie z Pismem św." ⁶. Decyzja jednak, który z nowopowstałych kultów jest jeszcze tradycyjny („pogański”), a który już chrześcijański, jest niesłychanie trudna do podjęcia. Problemem tym często zajmuje się Światowa Rada Ekumeniczna, czy też lokalne organizacje Kościołów protestanckich w związku z bardzo częstym ubieganiem się nowopowstałych Kościołów, uważających się za chrześcijańskie, o przyjęcie w poczet członków tych organizacji.

Zakres rytuału obrzędowego kultów synkretycznych jest bardzo szeroki i różnorodny, tak jak różnorodne i liczne są same religie synkretyczne. Synkretyzm komponentów obrzędowych jest rezultatem działania kilku jakościowo różnych procesów synkretyzacyjnych. W formowaniu się synkretycznych obrzędów kultowych dokonał się twórczy proces rozwoju zarówno komponentów tradycyjnych, jak i chrześcijańskich, dostosowanych do sytuacji społeczno-kulturowej Afryki. Z jednej bowiem strony dokonało się zespolenie w jeden system obrzędów odmiennych od szeregu kultów afrykańskich, pochodzących z różnych rejonów społeczno-etnicznych, z drugiej zaś strony nastąpiło przejmowanie zupełnie obcych form kultowych liturgii Kościołów euro-amerykańskich. Na skutek tego powstawały nowe twory kultowe, o własnych, odrębnych formach strukturalnych i funkcjonalnych, odróżniających kulty synkretyczne zarówno od form kultowych rodzimych religii afrykańskich, jak i od liturgii Kościołów chrześcijańskich.

Ogólnie można stwierdzić, że im jakiś kult genetycznie i doktrynalnie jest bliższy Kościołom chrześcijańskim, tym obrzędy jego są bliższe liturgii tych Kościołów; w przeciwnym przypadku komponenty obrzędowe zbliżają się do rytuału religii tradycyjnych. Powstaje jednak trudność odróżnienia obrzędów kultowych (w znaczeniu religijnym) od obrzędów magicznych, pomiędzy tymi bowiem zjawiskami istnieje ścisły związek nie tylko genetyczny, lecz również treściowy. Zachodzą one na siebie i nie wiadomo gdzie kończy się magia, a zaczyna religia. Często mamy do czynienia ze zjawiskiem mieszanym. W rytuale kultów synkretycznych na czoło wysuwają się obrzędy oczyszczające i uzdrawiające, których uzasadnienia można się dopatrywać m. in. w niskim standardzie zdrowotnym ludów pierwotnych, wynikającym z niedostatecznego wyżywienia oraz braku środków higienicznych.

⁶ Kryterium podane przez Ekumeniczną Radę Kościołów w Mindolo (Zambia) w 1962 r. Jest to kryterium istotne, suponujące jednak inne postulaty, jak, np.: 1) co najmniej 10 lat istnienia; 2) struktura organizacyjna (healthy organization) oraz posiadanie własnych budynków (kościół, kaplice, szkoły); 3) co najmniej sześć parafii z własnymi ośrodkami kultu; 4) duchowni z ukończonym wykształceniem średnim i trzyletnimi studiami teologicznym; 5) przestrzeganie przez duchownych i wiernych ogólnie przyjętych norm i zasad moralnych (L. B. uell, *The Native Problem in Africa*, New York 1928, vol. I, s. 122).

3. OBRZĘDY OCZYSZCZAJĄCE

Do obrzędów oczyszczających w afrykańskich kultach synkretycznych należy zaliczyć chrzest, wyznanie grzechów, komunie, rytualne zakazy i nakazy (tabu) oraz ubiory rytualne. Obrzędy te są rozumiane według norm tradycyjnych oraz interpretowane według zasad obowiązujących w tradycyjnych strukturach społecznych.

3.1. Problem grzechu i winy

Jak w każdym społeczeństwie, tak również w społeczeństwach aliterackich możemy zaobserwować różnego rodzaju normy określające właściwe zachowanie się ludzi. W normach tych, wedle opinii publicznej, zawarte są obowiązki czy też uprawnienia każdego człowieka danej wspólnoty. Jedność norm jest zapewniona przez jakość tradycji i jedność doświadczeń. Ponadto normy te obowiązują z reguły na niewielkim obszarze i wśród stosunkowo niezróżnicowanych wewnętrznie społeczności. Przestrzeganie poszczególnych reguł jest wynikiem nie tylko wychowania w dzieciństwie, lecz także takich czynników, jak osobiste doświadczenia, doświadczenia innych osób, wiara w określone sankcje o charakterze nadprzyrodzonym, szacunek i umiłowanie tradycji własnej grupy etnicznej itp.

Jednym z głównych przekonań moralnych społeczeństw pierwotnych jest przekonanie, że człowiek żyje w uporządkowanym świecie stałych stosunków pomiędzy rzeczami i osobami. Świat ten pozostaje niezmienny od niepamiętnych czasów i taki też będzie w przyszłości. W świecie tym (kosmos, którego przeciwieństwem jest chaos) istnieje harmonia, rytm, ład, jedność organiczna i życie mające charakter sakralny oraz obejmujące ten świat (ziemski), świat przodków i świat nadprzyrodzony (herosów). Wyłamanie się z założonej w ideologii „harmonii świata” zagraża powodzeniu nie tylko jednostki, ale również i całej grupy. Istnieje zawsze pewien zakres czynów, które naruszając „harmonię” wymagają przywrócenia pierwotnej równowagi, po to, aby wspólnota mogła kontynuować swą egzystencję.

Podstawowym komponentem przekonań moralnych jest motywacja utylitarna. Przestrzeganie nakazów i wypełnianie obowiązków łączy się z przekonaniem o korzyściach wynikających z takiego właśnie, a nie innego postępowania. Przy naruszaniu nakazów o charakterze sakralnym jednostka ma poczucie żalu, ale nie ma poczucia grzechu (w sensie obrazu Boga). Nie są bowiem ważne intencje czynu, ale sam fakt naruszenia nakazu (zakazu), przez który została naruszona „harmonia” i zakłócony ład. Grzech staje się złem wtedy, gdy wyraża krzywdę nie Bogu, lecz społeczności⁷. Grzech implikując po-

⁷ E. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, London 1958, s. 45; P. D. Fenter, *Theological Education in Africa*, w: *International Review of Mission* 45 (1956) 386; W. C. Willoughby, *The Soul of the Bantu*, London 1928, s. 387—393.

rządek społeczny, jest uważany za potencjalną przyczynę socjo-psychicznych niepokojów i nieładu moralnego. Uznając się za winnego, a zatem i za nieczystego, a nawet za amoralnego, grzeszący zazwyczaj wykazuje skłonność do wyłączenia się ze swego środowiska społecznego, akumulując przez to kompleksy typowe dla człowieka pozostającego na marginesie społeczeństwa. Dążenie do przywrócenia ładu w naruszonym porządku i zakłóconej „harmonii” znajduje wyraz w szeregu specjalnych obrzędów oczyszczających, które stają się czynnikiem integrującym wspólnotę, przywracającym harmonię i równowagę duchową⁸.

Ogólnie stwierdzić można, że według przekonań wyznawców kultów synkretycznych nie istnieją grzesznicy abstrakcyjni, nieosobowi, ahistoryczni. Istnieją jedynie grzesznicy *in concreto*, których grzeszne życie jest uwarunkowane i określone konkretnymi kulturowymi i historycznymi czynnikami: biedą, głodem, chorobami, tradycją, moralnością plemienną i in. W świetle tych czynników oceniają oni Ewangelię i jej zasady oraz usiłują zasady te wpleść w normy swego postępowania. Według tychże norm oceniają również obrzędy oczyszczające, przejęte z Kościołów chrześcijańskich⁹.

3.2. Chrzest jako obrzęd oczyszczający

Wśród licznych obrzędów oczyszczających za najważniejszy uchodzi chrzest przez zanurzenie, którego udziela się z nadzwyczajną gorliwością. Łączą się tu tradycyjne wierzenia mityczne z liturgicznymi czynnościami Kościoła oraz magicznymi obrzędami. Chrzest jest udzielany dorosłym, młodzieży w wieku 14—15 lat, a także dzieciom; jest oczyszczeniem, a moc oczyszczającą przypisuje się samej wodzie. Zasadniczo chrztu udziela się w „żywej wodzie” (rzeki, wodospady, rwące potoki), gdyż „żywa woda” posiada bardziej skuteczne właściwości oczyszczające z grzechów i chorób, niż woda stojąca („umarła”)¹⁰.

Woda używana przy chrzcie, aby skuteczniej działała, musi być uprzednio przygotowana przez szafarza (proroka, przywódcę). Przygotowanie polega na poświęceniu jej przez odmówienie odpowiednio dobranej modlitwy lub przez pobłogosławienie rzeki, jeziora, sadzawki. Formuła modlitewna zawiera egzorcyzmy wypędzające demoniczne monstra, znajdujące się w wodzie. Często dla wzmocnienia oczyszczającej siły prorok obchodzi sadzawkę wokół i wkłada po kilka razy

⁸ B. Holas, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965, s. 179.

⁹ G. C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah*, Leiden 1967, s. 119; J. S. Mbiti, *African Concept of Sin*, w: *Frontier* 3 (1964) 182; J. H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Missions*, Philadelphia 1960, s. 81.

¹⁰ G. A. Jung, *The Integration of the Personality*, London 1940, s. 68.

do wody specjalnie przygotowaną białą laskę¹¹. Prorok prosi „Anioła wody”¹², aby wspomagał go w walce z potworami znajdującymi się w sadzawce. Prorocy bardzo niechętnym okiem patrzą na Kościoły misyjne, w których udziela się chrztu przez polanie wodą, gdyż — jak twierdzą — przez taki chrzest obmyte i oczyszczone zostaje tylko czoło, a przecież grzech i zmaza brudzą całe ciało i do całego ciała przylegają¹³.

3.3. Wyznanie grzechów

Oprócz chrztu jako centralnego komponentu oczyszczającego, również wyznanie grzechów zajmuje poczesne miejsce¹⁴. Chrzest nie może być udzielony, jeżeli przedtem nie nastąpi wyznanie grzechów. Jest to powodem, że w niektórych kultach synkretycznych nie udziela się chrztu dzieciom, gdyż nie są one w stanie wyznać swoich grzechów. Wyznanie musi być szczere i kompletne, tzn. wszystkich bez wyjątku grzechów, w przeciwnym bowiem razie w czasie zanurzenia może nastąpić nieszczęście: chrzczonego może zabraknąć tchu, zaksztusi się, a nawet może utonąć. Spowiedź jest publiczna, w obecności proroka i następuje bezpośrednio przed zanurzeniem w wodzie. Bywają nawet przypadki, że ustne wyznanie grzechów jest niewystarczające, lecz grzechy trzeba spisać i wyznając je, oddać listę grzechów prorokowi, on bowiem wie i może powiedzieć czy spowiedź była całkowita, czy też nie¹⁵.

¹¹ B. Holas, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965, s. 122; por. też obrzęd święcenia wody w Wielką Sobotę: „Et immittens (...) cereum paschalem in aquam semel vel ter, prosequitur:”, „et tenens cereum in aqua prosequitur:” (*Missale Romanum*, Vigilia Paschalis).

¹² Idea „Anioła wód” może być aluzją do tekstu ewangelicznego: „Anioł bowiem zstępował w stosownym czasie i poruszał wodę” (J 5, 4). Może jednak również stanowić schrystianizowaną wersję wierzeń tradycyjnych o duchach przodków, które są strażnikami i opiekunami wód (E. W. Smith — A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London 1920, vol. I, s. 338—339; W. C. Willoughby, *Nature-Worship and Taboo*, Hartford 1932, s. 5).

¹³ W jednym z hymnów I. Szembe pisze:

„Wielbimy cię, piękne jezioro,
Ze zmywasz nasze grzechy”

(por. G. C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah*, Leiden 1967, s. 114).

¹⁴ A. J. Köbben, *Prophetic Movements as an Expression of Social Protest*, w: *International Archives of Ethnography* 49 (1960) 140; P. Morton-Williams, *The Atinga Cult among the South-Western Yoruba: A Sociological Analysis of a Witchfinding Movement*, w: *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique Noire* 18 (1956) z. 3—4, s. 315—334; R. Allier, *Magie et religion: la confession des péchés chez les peuples non civilisés*, w: *Mercur de France* 3 (1935) 474.

¹⁵ E. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, London 1958, s. 70—80.

Wyznaniu grzechów bardzo często towarzyszą rytualne wymioty w celu uwolnienia się od złego ducha i uzyskania zdrowia. Wymioty wywołuje płyn sporządzony z wody z domieszką popiołu i gwałtem wlewany do gardła grzesznika, powodując zamierzone mdłości i ich następstwa¹⁶. W tradycyjnych wierzeniach afrykańskich chorobę kojarzy się z grzechem, wyznanie zatem grzechu jest uważane za usunięcie przyczyny choroby¹⁷. Dlatego wyznanie grzechów, uważane za obrzęd oczyszczający i eliminujący zło z ciała pacjenta, jest w kultach synkretycznych bardzo często praktykowane i doceniane¹⁸. Na tej samej podstawie używa się wody mydlanej (z domieszką mydła), którą obmywa się ciało grzesznika, względnie robi lewatywę. Wiąże się to również z faktem, że czarownicy w obrzędach oczyszczających używają piany, którą otrzymują za pomocą mydła europejskiego. Powstało stąd przekonanie, że mydło może zmyć grzech tak samo, jak wyznanie grzechów oczyszcza ciało i eliminuje z niego zło. Spotyka się również obrzęd nakładania przez proroka pokuty, która jest zależna od ciężkości popełnionego grzechu. Jako pokutę przewiduje się np. odmawianie publicznie modlitwy na kłęczkach, kłęczenie na ostrych kamykach lub pestkach owoców palmowych itp. Od wypełnienia pokuty jest uzależnione odpuszczenie grzechów¹⁹.

3.4. Komunia

O dominującej roli oczyszczenia w kultach synkretycznych świadczy również fakt, że nawet komunię uważa się za komponent oczyszczający. Prorocy, szczególnie w kultach profetyczno-terapeutycznych nauczają, że najważniejszą czynnością przed przystąpieniem do komunii jest umycie nóg. Zjawisko to można zaobserwować w Kościołach niezależnych, w których do komunii przystępuje się mniej więcej trzy razy do roku (Pascha, Zielone Świątki, Boże Narodzenie). Niektóre zaś wspólnoty zezwalają na przyjmowanie komunii jedynie raz w roku.

Przed przystąpieniem do komunii należy zachować ściśle określone przepisy tabu, aby nie splamić sakramentu. Nie mogą np. przyjmować komunii kobiety miesiączkujące, nie wolno palić papierosów, ani nawet przynosić ze sobą do kościoła tytoniu. Jeśli szafarz zdenerwował się w dniu przyjęcia komunii, jego gniew może przejść na komunię, a tym samym zbeszcześcić ją. W tym kontekście obrzęd mycia nóg przed przyjęciem komunii, jako najważniejszy moment przygo-

¹⁶ G. C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah*, Leiden 1967, s. 119—126.

¹⁷ W. D. Reyburn, *Sickness, Sin and Curse. The Old Testaments and the African Church*, w: *Practical Anthropology* 7 (1960) z. 5, s. 217.

¹⁸ H. Webster, *Taboo. A Sociological Study*, London 1942, s. 311.

¹⁹ E. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, London 1958, s. 166.

towawczy, staje się zrozumiałą. Tym bardziej, że na potwierdzenie tego obrzędu często przytacza się teksty Pisma św. (Rdz 18, 4; Jr 13) oraz stawia zarzut Kościołom misyjnym, że praktykę tę zaniedbały nie zważając na przepisy Pisma św. Obrzędy mycia nóg przed przyjęciem komunii jest uważany za obrzęd oczyszczający oraz oddalający złe demony, ciągle czyhające na człowieka, by wyrządzić krzywdę; istota natomiast sakramentu komunii posiada znaczenie całkowicie podrzędne i drugorzędne, a Chrystusa obecnego pod postaciami materialnymi traktuje się jako wyższą siłę magiczną, mającą właściwości oczyszczające²⁰.

3.5. Rytualne zakazy i nakazy (tabu)

W obrzędach kultów synkretycznych odgrywają one bardzo wielką rolę²¹. Większa część zakazów rytualnych dotyczy spożywania pokarmów. Jak bowiem spożywanie niektórych zwierząt czy roślin może przyczynić się do uzyskania pożądaných skutków, tak również — według ich przekonań — powstrzymanie się od jedzenia pewnych roślin lub zwierząt pozwoli uniknąć efektów mogących człowiekowi zaszkodzić. Szczególna zaś niechęć i ostre zakazy dotyczą jedzenia mięsa wieprzowego²². Oprócz podstaw w Piśmie św. (np. Kpł 11, 8; Iz 65, 1. 3. 4. 5) oraz wierzeń tradycyjnych²³, niechęć tę można tłumaczyć jeszcze dwoma, powszechnie znanymi wypadkami. Pierwszy, to tzw. sprawa uboju świń i zabijania drobiu, która — mając również wydźwięk antykolonialny — doprowadziła w konsekwencji w 1906 r. do rewolty wśród Zulusów²⁴. Według przekonań Afrykanów świnie są „wynalazkiem” Białych, dlatego należy je traktować jako stworzenia, których mięso cuchnie. Takie nastawienie nosiło oczywiście ukryty cel: powstanie przeciw Białym. I chociaż dzisiaj tego ukrytego celu tabu w kultach synkretycznych już nie ma, to jednak niechęć do Białych i ich trzody chlewnej pozostała. Drugi wypadek wzmagający uraz do mięsa wieprzowego, to reakcja przeciw czarownikom. Aczkolwiek czarownicy, szczególnie wśród Zulusów, za główne tabu pokarmowe uważają baraninę, to jednak wolą tłuszc wieprzowy, który rzekomo jest bardziej skuteczny w działanośc magicznej, gdyż w wieprzach przebywają demony (por. Mk 5, 11—13). I to jest głównym powodem odrazy odczuwanej do mięsa wieprzowego. Do-

²⁰ J. V. Taylor, *Saints or Heretics?*, w: Basilea 3 (1959) 305—312.

²¹ F. Steiner, *Taboo*, London 1956, s. 103—156; G. van der Leeuw, *Inleiding tot de Phaenomenologie van den Godsdiens*, Haarlem 1948; A. R. Radcliffe-Brown, *Taboo*, London 1939.

²² W kultach typu aladura w 1941 r. krążyła wieść, że Niemcy przegrają drugą wojnę światową, gdyż konsumują za dużo mięsa wieprzowego (B. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1970, s. 217).

E. J. Krige,

²³ E. J. Krige, *The Social System of the Zulus*, London 1936, s. 388.

²⁴ J. Stuart, *A History of the Zulu Rebellion*, London 1906, s. 103—108.

tyczy to również mięsa z drobiu, które także uważane jest za nieczyste, choćby dlatego, że pochodzi od Europejczyków, przede wszystkim zaś dlatego, że kogut piał, gdy Jezus został zdradzony i wydany na śmierć (por. Mt 26, 69—75).

Z zakazami dotyczącymi spożywania niektórych potraw łączą się przepisy postne, do których można zaliczyć nakaz umiarkowania w jedzeniu i picciu, paleniu oraz unikaniu nieprzyzwoitych rozmów. Mocno również jest eksponowane tabu seksualne. Podkreśla się także tabu związane z ciałem człowieka zmarłego; zwłoki bowiem, jak się uważa, zawierają w skondensowanej formie zepsucie i zanieczyszczenie, stanowiące niebezpieczeństwo dla wioski i całej wspólnoty. Dlatego wobec zmarłego należy zachować daleko posuniętą ostrożność. Prorok Szembe nauczał, że jeśli ktoś dotknął zwłok, nie może przez siedem następných dni brać udziału w nabożeństwach kościelnych. Po upływie zaś siedmiu dni ma się zgłosić u proroka i przynieść ze sobą kwiaty lub pieniądze. Prorok oczyści jego ręce wodą ze specjalnego pojemnika, przechowywanego w Świętym Naczyniu²⁵. Zmarłych chowa się w białych szatach, które są symbolem obiecaney niewinności i świętości niebieskiej.

3.6. Ubiory rytualne

Jedną z bardziej powszechnych cech kultów synkretycznych jest to, że ich wyznawcy biorący udział w obrzędach ubierają długie, niemal po kostki białe szaty²⁶. Są również w użyciu inne kolory, jednak biały kolor zajmuje pozycję uprzywilejowaną: jest symbolem rytualnej czystości oraz znakiem magicznego zmycia brudu²⁷. Dlatego neofici po wyjściu z wody przy chrzcie są ubierani w białe szaty, a chory przykrywa się białą zasłoną, przez którą uzdrawiający aniołowie wyciągną z niego chorobę. Podobnie prorok wywiesza białą flagę, aby chroniła go swą magiczną siłą od uderzenia piorunów. Biały kolor jest również niekiedy uważany za symbol duchowej wolności i moralnej niezależności. Kolory natomiast czerwony i czarny stanowią tabu. Kolor czerwony dlatego, że Chrystus przed swą męką był ubrany w purpurę szkarłatną, a także dlatego, że krew w wierzeniach tradycyjnych również jest przedmiotem tabu. Kolor czarny zaś symbolizuje śmierć. Ubranie się na czarno może być wystarczającym powodem wykluczenia ze społeczności kultowej. Tylko prorok Szembe ubierał się na czarno, by wykazać wiernym, że jest odporny na wszelkiego rodzaju nieczyste siły i złe duchy.

²⁵ J. L. Dube, *U-Shembe*, Pietermaritzburg 1936, s. 113.

²⁶ B. D. Barret, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968, s. 176; M. Gluckmann, *Zulu Women in Hoecultural Ritual*, w: *Bantu Studies* 9 (1935) 263.

²⁷ A. Leib, *Mystical Significance of Colour among the Natives of Madagascar*, w: *African Studies* 6 (1947) 77—81.

W jakiś czas po udzieleniu chrztu neofita otrzymuje świętą laskę, uważaną za środek samoobrony oraz strzegący światła (pochodnia)²⁸. Powinien ją zawsze nosić ze sobą. Zazwyczaj składa się ona z trzech lub więcej patyków związanych razem i tworzących jedną całość. Każdy z tych patyków świętej laski ma inną funkcję do spełnienia: jeden ma chronić od uderzenia pioruna, drugi ma służyć do wypędzania z chorego demona itp. Najwartościowszym jest patyk zakończony krzyżem, symbolizuje bowiem duchową siłę wyznawców kultów synkretycznych. Laska jednak musi być nieskalanie czysta i biała, gdyż to jest warunkiem jej skuteczności. Dlatego owija się ją białym, wąskim paskiem płótna, które co kilka dni jest wymieniane na nowe lub też prane. Gdy pasek płótna jest wymieniany na nowy, to czynności tej dokonuje się w tajemnicy i ukryciu, wierni bowiem powinni być przekonani, że biały pasek płótna z woli Bożej nigdy się nie brudzi. Czynności zmiany paska dokonuje prorok osobiście, w asyście najwyższej kilku, najbardziej zaufanych osób. Pasek następnie zostaje przekazany niedojrzałej biologicznie, czyli rytualnie czystej, dziewczynce, aby go wyprała i wysuszyła na słońcu, następnie zaś owija się nim laskę ponownie, również w tajemnicy przed wiernymi²⁹. Ta laska święta odgrywa w obrzędach oczyszczających bardzo poważną rolę, gdyż pomaga prorokowi „widzieć” na białym tle czerwone plamy grzechu jakiegoś wiernego i przypomnieć mu popełnione wykroczenia.

ZAKOŃCZENIE

Wszystkie wyżej wymienione obrzędy oczyszczające zasadniczo bazują na religii, która nie uwzględnia laski, wiary, sumienia, lecz koncentruje się na magii, moralizmie, legalizmie, antropocentryzmie oraz własnym wysiłku człowieka. Niemalą również rolę odegrała w tym zakresie werbalistyczna interpretacja Starego Testamentu. W oczyszczających obrzędach afrykańskich kultów synkretycznych występują komponenty tradycyjnych religii afrykańskich oraz komponenty liturgii katolickiej, które jednak zostały przejęte na skutek przypisywania im właściwości magicznych. Akceptacja obrzędów kultowych z Kościołów chrześcijańskich wynika często z przekonania Afrykanów, że dominacja Białych jest wyrazem potęgi i nadprzyrodzonej mocy tkwiących w ich formach kultowych. Liturgia Kościoła, pojmowana jako rodzaj magii, została włączona do tradycyjnych magicznych rytuałów afrykańskich w celu zwiększenia ich skuteczności.

Warszawa

KS. WŁADYSŁAW KOWALAK SVD

²⁸ B. Holas, *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965, s. 122.

²⁹ J. E. Krige, *The Social System of the Zulus*, London 1936, s. 167.

Ks. Wacław Schenk

ROZGRZESZENIE ZBIOROWE W PRAKTYCE KOŚCIOŁA NA ZACHODZIE I W POLSCE DO 1975 R.

Odnowioną liturgię cechuje m.in. charakter eklezjalny, społeczny. Celebrowanie we wspólnocie ma pierwszeństwo przed odprawianiem indywidualnym (KL 27). Wydawało się, że wyjątek od tej zasady stanowić będzie liturgia sakramentu pokuty, pojętego dotąd na ogół dość indywidualnie. Tymczasem już Konstytucja o liturgii podkreśliła szczególne znaczenie społeczne. (*peculiare momentum sociale*) wszystkich sakramentów (KL 63 b), co następnie rozwijała bardziej szczegółowo Konstytucja o Kościele (KK 11). W niektórych krajach zaczęto eksperymentować wprowadzając wspólne nabożeństwa pokutne, podczas których udzielano nawet zbiorowego rozgrzeszenia. Kontrolersza na temat tych prób musi uwzględnić wyniki dotychczasowych badań nad historią teologii, liturgii i praktyki pokutnej w Kościele Powszechnym na przestrzeni wieków. Wyniki te zostały w sposób rozsądny i wyważony użytkowane przy ułożeniu nowych Obrzędów Pokuty (*Ordo Paenitentiae* 1974).

Nowe Obrzędy Pokuty przewidują m.in. pojednanie penitentów ze spowiedzią i rozgrzeszeniem ogólnym. Niektórym wydaje się to czymś nowym w praktyce pokutnej Kościoła, tymczasem ta forma pojednania posiada swoją bogatą historię i była ostatnio często stosowana w okresie pierwszej i drugiej wojny światowej. W niniejszym zarysie zajmujemy się tylko historią zbiorowego rozgrzeszenia. Materiały znajdujemy w opracowaniach J. A. Jungmanna¹, B. Poschmanna², M. Righetiego³, P. Hemperka⁴ i innych⁵. Materiały z terenu Polski uwzględniają T. Długosz⁶, W. Schenk⁷, Bp W. Urban⁸ i K. Spólny⁹.

¹ J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932.

² B. Poschman, *Buse und letzte Ölung*, w: Schmaus, Geiselman, Rahner, *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. IV, 3, Freiburg i Br. 1951 (tam bibl. Autora).

³ M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. IV, Milano 1959.

⁴ P. Hemperk, *Ogólna absolucja sakramentalna*, „Roczn. Teol.-Kan.” XXI, z. 5 (1974) 67—79.

⁵ N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, Bd. I, Padeborn 1923; A. Eppacher, *Die Generalabsolution*. Ihre Geschichte (9.—14. Jhdt.) und die gegenwärtige Problematik im Zusammenhang mit den gemeinsamen Bussfeiern, „Zeitschr. f. kath. Theol.” 90 (1968) 296—308, 385—421.

⁶ T. Długosz, *Spowiedź „turmatim” w diecezji krakowskiej w r. 1596*, RTK 4 (1957), z. 1, s. 87—89.

⁷ W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. II, Lublin 1964; tenże, *Służba Boża w Polsce*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, t. I, cz. 1—2, Poznań—Warszawa 1974.

⁸ Bp W. Urban, *Z dziejów duszpasterstwa pokutnego w diecezji*

Praktyka zbiorowego rozgrzeszenia jest integralną częścią pierwotnej, jednorazowej, niepowtarzalnej i mniej lub więcej publicznej pokuty, którą nakładano chrześcijanom, którzy po chrzcie popełnili grzech, wykluczający w danym okresie i na danym terenie z udziału w składaniu darów ofiarnych i z przyjmowania Komunii św. Na marginesie należy podkreślić, że wyznanie grzechów było zasadniczo zawsze tajne. Po odbytej pokucie, trwającej od kilku tygodni (Syria, III w.) do kilku lat, czasem nawet do końca życia doczesnego, biskup dokonywał uroczystego, publicznego i — jeśli chodziło o grupę pokutników — zbiorowego pojednania. Tylko w wypadkach nadzwyczajnych (prześladowanie, ciężka choroba) nie czekano na ustalony termin i pozwalano na pojednanie przez kapłana lub nawet diakona. Uroczysta rekoncyliacja odbywała się w Rzymie i Mediolanie w czasie liturgii Wielkiego Czwartku, w Hiszpanii natomiast i na Wschodzie w Wielki Piątek. Niektóre elementy rytu spotykamy w pismach Tertuliana, Hieronima, Augustyna, a rozbudowany obrzęd z tekstami modlitw i rubrykami w sakramentarzu gelazjańskim oraz w pontyfikałach od IX w. do Pontificale Romanum z 1956 roku. Nas interesuje tu tylko fakt, że modlitwy błagalne o miłosierdzie Boże i odpuszczenie grzechów biskup odmawiał nad wszystkimi pokutnikami razem.

Jednorazowa, niepowtarzalna pokuta utrzymywała się zasadniczo do VIII w. i została w następnych wiekach ograniczona do określonych wypadków ciężkich gorszących grzechów (zob. niżej). Tymczasem przyjmowała się iroszkocka forma praktyki pokutnej. W Kościele celtyckim i następnie angielskim nie znano bowiem niepowtarzalnej pokuty. Grzesznik spowiadał się przed kapłanem (mnichem), wypełniał nałożoną pokutę, potem dopiero otrzymywał rozgrzeszenie. Z VIII wieku zachowała się wiadomość o zwyczaju spowiedzi adwentowej, od końca IX wieku spowiadano się na początku Wielkiego Postu, a w Wielki Czwartek otrzymywano rozgrzeszenie. Około 1000 roku udzielano powszechnie rozgrzeszenia zaraz po wyznaniu grzechów, odkładając pokutę na czas po spowiedzi. Dzięki działalności misjonarzy iroszkockich i anglosaskich ta forma praktyki pokutnej przyjmowała się (nie bez oporów i nie wszędzie) na Zachodzie. Tym samym zaniknęło zbiorowe rozgrzeszenie związane dotąd z uroczystą, niepowtarzalną pokutą, stosowaną coraz rzadziej. Kard. Henryk z Suzy, biskup Ostii (+ 1273 r.) pisze: „Hodie, de consuetudine, raro imponitur publica poenitentia”¹⁰, a kompilator dodatku do sumy teo-

wrocławskiej do końca XVIII wieku, „Prawo Kanon.” VII (1964), nr 1—2, s. 201—231.

⁹ K. Spólny, *Rozgrzeszenie zbiorowe w praktyce Kościoła na Zachodzie i w Polsce do Soboru Watykańskiego II*, Lublin 1973 (maszynopis).

¹⁰ *Summa Aurea*, Torino 1579, s. 176; M. Richetti, dz. cyt., s. 274.

logicznej św. Tomasza z Akwinu poświęcił pokucie publicznej tylko jedną kwestię, i to po nauce o odpustach ¹¹.

Inaczej przedstawia się ta sprawa w Polsce. Gdy w Państwie Piastów w X—XII w. szerzyła się wiara chrześcijańska, istniały trzy formy sakramentalnej pokuty: publiczna uroczysta, publiczna zwyczajna i prywatna.

Grzechy szczególnie ciężkie, publiczne i gorszące („enormia crimina, que commovent totum illum locum” ¹²) podlegały niepowtarzalnej uroczystej pokucie (*poenitentia sollemnis*). Biskup dokonywał na początku Wielkiego Postu uroczystego nałożenia pokuty i wyprowadzenia penitenta z kościoła i po spełnieniu zadośćuczynienia udzielał w Wielki Czwartek publicznego rozgrzeszenia. Jeśli grzech został popełniony przez grupę osób (np. przez księcia i jego drużynę), razem odbywali pokutę i wspólnie otrzymywali rozgrzeszenia. Taką pokutę odbył Bolesław Krzywousty w 1113 r. za zabójstwo brata Zbigniewa. Szczegółowy opis podaje Kronika Galla III, 25. Świadectwem uroczystej pokuty jest kielich Konrada Mazowieckiego dla katedry w Płocku z lat 1239—1240 za zabójstwo scholastyka płockiego i wrocławskiego, Jana Czapli w 1234. Osoby współwinne śmierci Jana Czapli, których wizerunki umieszczono na patenie, cechuje postawa, stroje i gesty pokutne ¹³. Również Bolesław II, książę legnicki, który uwięził w 1256 r. biskupa wrocławskiego Tomasza I i dwóch jego kanoników, wraz ze współnikami-rycerzami odbył publiczną pokutę i otrzymał 20 grudnia 1261 r. absolicję ¹⁴. O uroczystej zbiorowej rekuncyiacji pokutników w katedrze wrocławskiej w Wielki Czwartek mówią dokumenty z lat 1372, 1373 i 1375 ¹⁵.

Drugą formą była zwyczajna i powtarzalna publiczna pokuta (*poenitentia publica*) nakładana przez zwykłego kapłana i polegająca za zwyczaj, choć nie zawsze, na odbyciu pielgrzymki. Statut legata papieskiego Jakuba, wydany na synodzie prowincjonalnym we Wrocławiu w roku 1248, wyznacza najpierw surową karę za fałszywe zeznanie przed sądem duchownym i każe następnie delikwenta odesłać

¹¹ S. th. III, suppl., q. 28; autorem Supplementa jest jeden z uczniów św. Tomasza, prawdopodobnie Reginald z Priverno, + ok. 1920 r., por. LThK VIII, 1098.

¹² *Najstarsze statuty synodalne krakowskie Biskupa Nankera z 1320 r.*, wyd. J. Fijałek, Kraków 1915, s. 61.

¹³ Por. *Sztuka polska przedromańska i romańska do schyłku XIII wieku*, Warszawa 1971, t. I, s. 281; Pol. Słown. Biogr. IV, 165 n.

¹⁴ G. A. Stenzel, *Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau*, Breslau 1845, s. 26; J. Heyne, *Dokumentirte Geschichte des Bisthums und Hochstiftes Breslau*, Bd. 1, Breslau 1860, s. 475—480.

¹⁵ J. Heyne, *Dokumentirte Geschichte*, Bd. 2, Breslau 1864, s. 206; L. Schulte, *Aktenmässige Beiträge zur Geschichte des Breslauer Bisthums im Mittelalter*, Breslau 1918, s. 126 n; dokumenty zaznaczają, że obrzęd odbywał się w każdy W. Czwartek: prouti singulis annis in magna V feria fieri est consuetum.

do własnego proboszcza celem nałożenia mu publicznej pokuty: „ei publica penitencia in sua facienda parochia iniungatur”¹⁶.

Trzecią formą pokuty była pokuta prywatna (*poenitentia privata*), nakładana przez zwykłego kapłana za grzechy tajne, o ile rozgrzeszenie nie było zastrzeżone biskupowi.

Zagadnienie zbiorowego rozgrzeszenia wiąże się zawsze z pierwszą formą sakramentalnej pokuty, a z drugą i trzecią wtedy, gdy rozgrzeszenie z popełnionego grzechu należało do tzw. rezerwatów papieskich czy biskupich. Uroczyste rozgrzeszenie przez biskupa odbywało się w Wielki Czwartek i miało charakter publiczny i zbiorowy. Stanowiło to kontynuację pierwotnej praktyki pokutnej, ujętej w ściśle przepisy prawne. Dlatego rezerваты powstały wówczas, gdy uroczysta publiczna pokuta w XII w. na Zachodzie zanikała i zachowywała one pierwotne cechy: rozgrzeszenie przez biskupa, i to dopiero po odbytej pokucie, udzielane publicznie i zbiorowo, jeśli w Wielki Czwartek grupa osób miała otrzymać absolucję.

Rezerваты ogłaszano na synodach. Powstawały one i zanikały w zależności od istniejących sytuacji, które sprzyjały popełnianiu różnych ciężkich grzechów¹⁷. Legat papieski Jakub ogłosił w 1248 r. kilka rezerwatów papieskich, legat Filip w 1279 r. — 17 rezerwatów biskupich, biskup Nanker w 1320 r. — 28 rezerwatów, a biskupi wrocławscy: Waclaw w 1406 r. i Konrad w 1446 r. kilkadziesiąt rezerwatów biskupich i papieskich¹⁸. Rezerваты te ogłaszano co rok w Wielki Czwartek, z czego powstała nazwa bulla in Coena Domini (początki XIV i XV w.; pierwsza redakcja za Juliusza II w 1511 r.; ostateczna — za Urbana VIII w 1627 r.; od Klemensa XIV w 1770 r. nie publikowana¹⁹). Niektóre rezerваты powtarzano przez wieki, jak np. zabójstwo, uduszenie dziecka przez matkę w czasie snu (*filiorum oppressio*) czy świętokradztwo.

W ciągu wieków jednak surowa praktyka rezerwatów łagodnieje. Odległości dzielące penitentów od Stolicy Apostolskiej czy katedry biskupiej przyczyniły się do powstania instytucji penitencjarzy, nakazanej przez IV sobór laterański (1215) dla wszystkich kościołów metropolitalnych i biskupich. W Rzymie do penitencjarzy należało przyjmowanie wyznania i rozgrzeszenie, poza Rzymem początkowo tylko słuchanie spowiedzi i nakładanie pokuty. Absolucji udzielał biskup. Tak było w XIII wieku w Polsce (Synod prow. we Wrocławiu 1248 r.). Już w XIV w. zwyczajni kapłani przyjmują spowiedź i posyłają po

¹⁶ *Starod. prawa pol. pomn.*, t. I, Warszawa 1856, s. 348.

¹⁷ L. Orzeł, *Rezerваты w sakramencie pokuty w świetle kościelnego ustawodawstwa synodalnego w Polsce przedrozbiorowej*, „Śląskie Studia Hist.-Teol.”, I (Katowice 1968) 67—79.

¹⁸ *Starod. prawa pol. pomn.*, t. I, s. 347 n, 422; *Najstarsze statuty synodalne krakowskie Biskupa Nankera*, s. 59 n; *Concilia Poloniae*, wyd. J. Sawicki, t. X, Wrocław 1963, s. 364—373, 457—460.

¹⁹ W. M. Plöhl, *Abendmahlsbulle*, w: *LThK* I, 32.

absolucję z rezerwatów do biskupa (Nanker 1320 r.). W XV w. posiadają oni również władzę rozgrzeszenia od niektórych rezerwatów biskupich (Synod krak. 1446 r.; rozporz. wrocł. bpa Rudolfa 1471 r. — tylko w wypadku spowiedzi w katedrze; synod wileński 1538 r. — od wszystkich rezerwatów, ale tylko dla tych wiernych, którzy z powodu odległości i niedostatku nie mogli udać się do Wilna; Sandomierz 1595 r., akta wiz. kard. Jerzego Radziwiłła). Biskupi zachowywali sobie jednak nadal władzę rozgrzeszania z niektórych ciężkich grzechów. W takich wypadkach grzesznicy spowiadali się albo u swoich duszpasterzy, którzy ich po rozgrzeszeniu odsyłali do biskupa, albo — jeśli z ogłoszeń na ambonie orientowali się w sytuacji — udawali się od razu do katedry, by tam się spowiadać u samego biskupa lub upoważnionego kapłana i następnie otrzymać uroczystą zbiorową rekonyliację. Legat papieński J. F. Commendone pisząc w 1564 r. do kard. Karola Boromeusza o Komunii św. wielkanocnej króla, wspomina równocześnie: „Odbili także w większym kościele (w kolegiacie warszawskiej) pokutę publiczną mężobójcy i tym podobni, których wielka była liczba, ale wszystko wieśniacy i ludzie niskiego stanu”²⁰. Również w innych kolegiatach (więc nie tylko w katedrach) dokonywano uroczystej rekonyliacji. Kard. Jerzy Radziwiłł z okazji wizytacji kolegiaty sandomierskiej w 1595 r. zastał tam zwyczaj rekonyliacji wielkoczwartkowej przez oficjała. Kardynał nakazał, by to czyniono uroczysto w obecności prałatów, kanoników, wikariuszy i mansjonarzy²¹. Faktycznie było więc zapewne tak, jak to opisuje statut synodu gnieźnieńskiego z r. 1612, że grzesznicy zobowiązani według starego prawa do uroczystej pokuty publicznej odkładali spowiedź na koniec Wielkiego Postu i tłumnie przybywali dopiero w Wielki Czwartek do spowiedzi u spowiedników upoważnionych i otrzymywali w tym samym dniu zbiorowe rozgrzeszenie od biskupa z wielką udręką dla spowiedników i biskupa oraz z przeszkodą dla obrzędów liturgicznych tego dnia²². Dlatego praktyka ta powoli zanikała, władzę rozgrzeszenia z rezerwatów biskupich otrzymali dziekani²³.

Odrębnym zjawiskiem, występującym na przestrzeni kilkudziesięciu lat i będącym wynikiem wpływów reformacji na życie katolickie, była spowiedź generalna i rozgrzeszenie „turmatim”. Praktyka ta, zwalczana przez synody i wizytatorów kanonicznych, znana była w diecezji chełmińskiej (synod 1583, 1605, 1641) i włocławskiej (1585,

²⁰ *Pamiętniki o dawnej Polsce*, wyd. M. Malinowski, Wilno 1851, t. I, s. 113.

²¹ Ks. J. Wiśniewski, *Katalog prałatów i kanoników sandomierskich*, Radom 1928, s. 20 części: *Acta actorum capituli sandomiriensis*.

²² Z. Chodyński, E. Likowski, *Decretales Summorum Pontificum pro Regno Poloniae*, t. III, Posnaniae 1883, s. 237 n.

²³ Synod włocławski 1634, żmudzki 1636, chełmiński 1717, chełmiński 1745; tamże s. 234.

1586), w 38 parafiach diecezji krakowskiej (wiz. kard. Radziwiłła z końca XVI wieku), od Bielska i Będzina aż po Łulków (zakaz jeszcze w Reformationes generales Szyszkowskiego z 1621 r.), dalej w diecezji wrocławskiej (1579, 1602, 1630). Kromer (1574) i za nim Powodowski (1591) podają w swoich agendach rozbudowaną spowiedź powszechną w języku polskim i niemieckim. Może podobnym tekstem posługiwano się przy spowiedzi zbiorowej (turmatim), gdyż Powodowski ostrzega, że należy tę formułę stosować tylko po kazaniu, a następnie nie udzielać rozgrzeszenia, jak to czynią w okresie wielkanocnym „quidam sacrilegi potius, quam ignavi (ignari?) sacerdotis factitant”, lecz tylko odmawiać „Misereatur vestri omnipotens Deus etc”.

Najbardziej znany jest fakt zbiorowego rozgrzeszenia żołnierzy i ludności cywilnej, znajdującej się w czasie wojny w niebezpieczeństwie śmierci.

Rozgrzeszenia zbiorowego udzielił rycerzom w 1148 r. arcybiskup Albero z Trewiru. W przemówieniu wyjaśnia, że powodem jest niemożliwość odbycia spowiedzi indywidualnej²⁴. Wydaje się, że przed generalną Komunią wojska polskiego Bolesława Krzywoustego przed wyruszeniem do boju z Czechami (1110) biskupi połowi udzielili również generalnej absolucji, gdyż czas naglił²⁵.

W czasie ostatnich dwóch wojen światowych szeroko stosowano sakramentalną absolucję generalną. Stolica Apostolska wydawała szereg rozporządzeń zezwalających na zbiorowe rozgrzeszenie, zawsze jednak z tym zastrzeżeniem, by w czasie sposobnym odbyć normalną spowiedź przynajmniej z grzechów ciężkich. Rozgrzeszenia zbiorowego udzielano nie tylko żołnierzom i zagrożonej ludności cywilnej, ale także jeńcom wojennym i (od 1942) robotnikom wywożonym do Rzeszy. W 1944 r. zezwolono nawet na ogólną absolucję, jeśli inna (poza niebezpieczeństwem śmierci) nagła i bardzo ważna potrzeba zaistniała, która by wiernych pozbawiła bez własnej winy przez dłuższy czas łaski sakramentalnej i Komunii św. Kapłan był jednak zobowiązany w miarę możliwości uprzednio uzyskać zgodę biskupa ordynariusza²⁶.

Dnia 16 czerwca 1972 r. Św. Kongregacja dla Doktryny Wiary wydała instrukcję w sprawie udzielania zbiorowego rozgrzeszenia sakramentalnego²⁷. Przyczyną opracowania instrukcji była troska wielu biskupów, w których diecezjach brak kapłanów utrudnia wiernym

²⁴ MGH, SS VIII, 256; A. Eppacher, *Die Generalabsolution*, „Zeitschr. f. kath. Theol.”, 90 (1968) 305, tam też inne przykłady.

²⁵ *Kronika Galla* II, 23; wyd. K. Maleczyński w MPH NS II, s. 150.

²⁶ Instrukcja Penitencjarii Apostolskiej *Ut dubia* z 25 III 1944 r., AAS 36 (1944) 155 n.

²⁷ *Normae Pastoralis circa absolutionem sacramentalem generali modo impetendam*, „Notitiae”, 8 (1972) nr 77, s. 312—317; ich wytyczne omawia obszernie P. Hemperek w art. cyt.

możliwość korzystania z indywidualnej spowiedzi, oraz błędne teorie doktrynalne odnośnie do sakramentu pokuty i szerząca się nie dozwolona praktyka udzielania zbiorowego rozgrzeszenia po spowiedzi powszechnej.

Wytyczne ustalone w Instrukcji weszły w nowej, przerehabilitowanej formie do *Ordo Paenitentiae*, które oprócz obrzędu pojednania pojedynczych penitentów oraz obrzędu pojednania wielu penitentów w ramach wspólnego nabożeństwa z indywidualnym wyznaniem i rozgrzeszeniem zawiera obrzęd pojednania ze spowiedzą ogólną i rozgrzeszeniem zbiorowym. Ta forma sakramentalnej pokuty jest w niebezpieczeństwie śmierci zawsze dozwolona. Poza tym wiedzą, gdy duża liczba penitentów z powodu braku spowiedników bez własnej winy byłaby zmuszona długo pozostawać bez łaski sakramentalnej lub Komunii św. „Zdarzyć się to może, przede wszystkim w krajach misyjnych, lecz także w innych miejscach i w odniesieniu do pewnych grup osób, gdy oczywiście jest taka potrzeba” (Wstęp, nr 31). Warunki zezwalające naraz grzeszenie zbiorowe ustala biskup diecezjalny w porozumieniu z Konferencją Biskupów. W wypadku nie przewidzianym przez biskupa decyduje kapłan, który przedtem stara się o zgodę biskupa lub, gdy to nie było możliwe, zawiadamia go o zaistniałej potrzebie i o udzielaniu zbiorowego rozgrzeszenia. Wierni powinni być odpowiednio pouczeni, przygotowani i usposobieni; są oni ściśle zobowiązani przynajmniej raz w roku spowiadać się z wszystkich swoich ciężkich grzechów, dotychczas szczegółowo nie wyznanych (nr 34).

Bytom

KS. WACŁAW SCHENK

Ks. Stanisław Czerwik

ODNOWIONA LITURGIA SAKRAMENTU POKUTY W ŚWIELE „ORDO PAENITENTIAE”

Odnowiony obrzęd sakramentu pokuty został opublikowany dekretem Kongregacji Kultu Bożego *Reconciliationem inter Deum et homines* z 2. XII. 1973. Dokument ten ukazał się prawie dokładnie w X rocznicę ogłoszenia Konstytucji o liturgii (4. XII. 1963), jako ostatni w serii dekretów, promulgujących odnowioną liturgię sakramentów. W pewnym sensie jest to dokument wieńczący całe dziesięciolecie realizacji programu reformy przedsięwziętej przez Sobór. Na wzór wszystkich dotychczas opublikowanych ksiąg liturgicznych *Ordo Paenitentiae* jest poprzedzone obszernym wstępem o charakterze biblijno-teo-

logicznym i liturgiczno-pastoralnym. Wstęp ten składa się z sześciu krótkich rozdziałów:

1. Tajemnica pojednania w dziejach zbawienia.
2. Pojednanie pokutujących w życiu Kościoła.
3. Obowiązki i posługi w pojednaniu pokutujących.
4. Sprawowanie sakramentu pokuty.
5. Nabożeństwa pokutne.
6. Przystosowanie obrzędu do potrzeb różnych regionów i okoliczności.

W samym obrzędzie przewidziane są trzy formy sprawowania sakramentu Pokuty:

- A) Obrzęd pojednania pojedynczych penitentów (*Ordo ad reconciliandos singulos paenitentes*). (Rozdz. I)
- B) Obrzęd pojednania wielu penitentów połączony ze spowiedzą i rozgrzeszeniem pojedynczym (*Ordo ad reconciliandos plures Paenitentes cum confessione et absolute singulari*). (Rozdz. II)
- C) Obrzęd pojednania wielu penitentów ze spowiedzą i rozgrzeszeniem generalnym. (Rozdz. III).

Rozdział IV zawiera teksty przeznaczone do użycia w liturgii pojednania (zachęty poprzedzające wyznanie grzechów, teksty Pisma św., modlitwy penitenta, modlitwy nad zgromadzonym ludem, śpiewy, wzory modlitwy powszechnej, formuły dziękczynienia, modlitwy odmawiane na zakończenie nabożeństw pokutnych).

Ponadto zamieszczono w rytuale dwa Dodatki:

- I: Formuły uwolnienia od kar kościelnych i nieregularności (*De absolute a censuris; de dispensatione ab irregularitate*).
- II: Dodatek o charakterze nieoficjalnym: wzory nabożeństw pokutnych, przeznaczone na różne okresy liturgiczne i dla różnych grup wiernych.

TREŚCI TEOLOGICZNE ODNOWIONEJ LITURII POJEDNANIA

1. Podstawową ideą teologiczną nowego obrzędu jest kontekst historyczobawczy. Sakrament pokuty ukazany jest w świetle tajemnicy pojednania w historii zbawienia. Jakie są etapy realizacji tego „mysterium reconciliationis”? Bóg Ojciec pierwszy powziął od wieków inicjatywę pojednania ze sobą grzesznej ludzkości: „(Bóg) ...pojednał nas ze sobą przez Chrystusa... w Chrystusie Bóg jednał ze sobą świat, nie poczytując ludziom ich grzechów”. (2 Kor 5, 18—19). „Zechciał bowiem (Bóg) ...aby przez Niego (Chrystusa) znów pojednać wszystko ze sobą... i to, co na ziemi, i to, co w niebiosach, wprowadziwszy pokój przez krew Jego krzyża”. (Kol 1, 19n). Pojednanie ludz-

kości z Bogiem przez krzyżową ofiarę Chrystusa, postanowione od wieków przez Ojca, który pierwszy nas umiłował (Por. 1 J 4, 19) znajduje się w samym centrum tajemnicy zbawienia, która była od wieków ukryta w Bogu, a w pełni czasów została objawiona i urzeczywistniona w Chrystusie. Już w przepowiadaniu proroków ST często brzmią wezwania do pokuty — pojednania się z Bogiem (Por. Am 5,4.6.14: „Tak mówi Jahwe do domu Izraela: Szukajcie Mnie a żyć będziecie... Szukajcie Jahwe, a żyć będziecie! Gdyż inaczej nawiedzi On jak ogień dom Józefa i strawi go. Szukajcie dobra a nie zła, abyście żyli! Wtedy Jahwe, Bóg zastępów, będzie z wami...”

Oz 14, 2—3: „Wróć, Izraelu, do Boga Twojego, Jahwe, upadłeś bowiem przez własną twą winę! Zabierzcie ze sobą słowa i nawróćcie się do Jahwe! Mówcie do Niego: „Przebacz nam całą naszą winę, w ten sposób otrzymamy dobro za owoc naszych warg”.

Izajasz wymaga nawrócenia i pokuty jako warunku szczerości kultu oddawanego Bogu. Bóg bowiem nie przyjmuje ofiar ani innych aktów kultu, jeśli u ich podłoża nie leży wierność woli Bożej: „Obmyjcie się, czyście bądźcie! Usuńcie zło uczynków waszych sprzed moich oczu! Przestańcie czynić zło! Zaprawiajcie się w dobrym! Troszczcie się o sprawiedliwość, wspomagajcie uciśnionego, oddajcie słusność sierocie, w obronie wdowy stawajcie. Choćby wasze grzechy były jak szkarłat, jak śnieg wybieleją; choćby czerwone jak purpura, staną się jak wełna”. (Iz 1, 11—16, 18). Jr 3, 22: „Powróćcie, zbuntowani synowie, ulecę wasze odstępstwa!” 4,1: „Jeżeli chcesz powrócić, Izraelu... możesz do Mnie powrócić; a jeżeli oddalisz swe bóstwa, nie potrzebujesz się błąkać z dala ode Mnie.” 25,5: „Niech każdy porzuci swoje przewrotne postępowanie, zle uczynki, a będziecie mogli pozostać w ziemi, jaką dał Jahwe wam i waszym przodkom od dawna i na zawsze”. Ez 18, 30—32: „Nawróćcie się! Odstąpcie od wszystkich waszych grzechów ,aby wam już więcej nie były sposobnością do przewiny. Odrzućcie od siebie wszystkie grzechy, któreście popełniali przeciwko Mnie, i stwórzcie sobie nowe serce i nowego ducha... nawróćcie się, a żyć będziecie”.)

Na przełomie ST i NT staje ostatni z wielkich proroków, który przygotowuje ludzkie serca na przyjście królestwa Bożego wezwaniem do pokuty: „Wystąpił Jan Chrzciciel na pustyni i głosił chrzest nawrócenia na odpuszczenie grzechów”. (Mk 1,4). „Plemię żmijowe, kto wam pokazał, jak uciec przed nadchodzącym gniewem? Wydajcie więc godne owoce nawrócenia... Już siekiera do korzenia drzew jest przyłożona. Każde więc drzewo, które nie wydaje dobrego owocu, będzie wycięte i w ogień wrzucone.” (Łk 3, 7. 9). Obszernie wstęp mówi o pokucie w nauczaniu Jezusa i w całej Jego zbawczej misji. Swoje przepowiadanie rozpoczął On wezwaniem: „Czas się wypełnił i bliskie jest królestwo Boże. Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1,15)

Przepowiadanie Jezusa o miłosiernym Bogu: o pasterzu poszukującym zaginionej owcy (Łk 15, 1—7), o ojcu czekającym na powrót marnotrawnego syna (Łk 15, 11—32) — wyraża z jednej strony uprzedzającą człowieka bożą inicjatywę miłości i miłosierdzia — pragnienie doprowadzenia człowieka do pojednania z Bogiem, a z drugiej: potrzebę wewnętrznej przemiany ze strony człowieka (metanoia), uznania swego grzechu i powrotu do Boga: „Zabiorę się i pójdę do mego Ojca, i powiem mu: Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem.” (Łk 15,18n)

Jezus nie tylko naucza o miłosierdziu Ojca, który pragnie pojednania grzeszników oraz o potrzebie nawrócenia, lecz także przyjmuje grzeszników i odpuszcza im grzechy (Por. Łk 5,20: „Człowieku, odpuszczają ci się twoje grzechy”), zasiada do stołu z tymi, którymi gardzili faryzeusze: z celnikami i grzesznikami, a na zgorszenie i zarzuty faryzeuszów odpowiada: „Nie potrzebują lekarza zdrowi, ale ci, którzy się źle mają. Nie przyszedłem wezwać do nawrócenia sprawiedliwych, lecz grzeszników.” (Łk 5, 31—32).

Jezus odpuszcza grzechy kobiecie z domu Szymona faryzeusza (Por. Łk 7,48: „Twoje grzechy są odpuszczone”), uzdrawia chorych, aby udowodnić, że ma moc odpuszczania grzechów (Por. Mt 9,2nn: „Otóż, żebyście wiedzieli, że Syn Człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów — rzekł do paralytyka: „Wstań, weź swoje łoże i idź do domu.” On wstał i poszedł do domu.”).

Ale wolą Chrystusa było, to dzieło pojednania i pokuty mogło być utrwalone w Kościele, aby wszyscy ludzie mogli się jednać z Bogiem i przemieniać swe życie mocą płynącą z Jego jedynej ofiary, jaką miał złożyć Ojcu dla pojednania ludzkości. Chrystus zostawił swemu Kościołowi jakby cztery źródła łaski pojednania, będące aktualizacją tajemnicy Jego Paschy: przejścia ze śmierci do życia, z tego świata do Ojca.

1.1. Tym podstawowym źródłem jest ofiara eucharystyczna. Jezus tej nocy, której był wydany, rozpoczynając swą zbawczą mękę, ustanowił ofiarę nowego przymierza we krwi swojej — na odpuszczenie grzechów (Por. Mt 26,28): W ofierze Mszy uobecnia się męka Chrystusa, a ciało za nas wydane i krew przelana na odpuszczenie grzechów ponownie zostają przez Kościół ofiarowane Bogu za zbawienie całego świata. W Eucharystii bowiem jest obecny i ofiaruje się Chrystus jako ofiara pojednania, abyśmy przez Ducha Świętego zostali zgromadzeni w jedno.

Sprawowanie Eucharystii jest więc najbardziej skuteczną i owocną realizacją Bożej inicjatywy pojednania ludzkości: przez nią nieustannie dokonuje się proces gromadzenia w jedno dzieci Bożych rozproszonych przez grzech, jednoczenia ich z Bogiem Ojcem, przez Chrystusa, w Duchu Świętym (Por. J 11,52). Dlatego w III Modlitwie eu-

charyzmatycznej prosimy: „Wejrzyj, prosimy, na ofiarę Twojego Kościoła, uznaj, że jest to ta sama ofiara, przez którą nas chciałeś pojednać ze sobą...” „Prosimy Cię, Boże, aby ta ofiara naszego pojednania z Tobą sprowadziła na cały świat pokój i zbawienie”.

1.2. Drugim źródłem łaski pojednania jest z woli Chrystusa głoszenie słowa Bożego. Słowo Boże zwiastuje zbawczą wolę Boga, wzywa do nawrócenia, budzi nadzieję przebaczenia. W zakończeniu Ewangelii Łukasza czytamy: „Mesjasz będzie cierpiał i trzeciego dnia zmartwychwstania; w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy”. (Łk 24, 47). Wielokrotnie nowy obrzęd podkreśla w związku z tym wielkie znaczenie słowa Bożego w procesie naszego pojednania i przemiany. Tu też ma swe uzasadnienie wprowadzenie wielkiego bogactwa czytań biblijnych do odnowionej liturgii pokuty.

1.3. Głoszenie słowa jest wezwaniem do wiary i nawrócenia, którego uwienczeniem jest chrzest. Wstęp w n. 1 przypomina, że taka jest od początku kolejność działania Apostołów: głoszenie słowa wzywa do pokuty i przyjęcia chrztu na odpuszczenie grzechów. Piotr w dniu Pięćdziesiątnicy mówi: „Nawróćcie się... i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów waszych”. (Dz 2, 38). Dlatego też Kościół — czytamy w n. 1 — nigdy nie poprzestał wzywać ludzi z grzechu do nawrócenia... Chrzest, do którego prowadzi wiara w usłyszane słowo, jest urzeczywistnieniem w stosunku do człowieka zwycięstwa Chrystusa nad grzechem: ukrzyżowaniem wraz z Chrystusem starego człowieka, zniszczeniem ciała grzechu i powołaniem do tego, aby człowiek przestał służyć grzechowi, lecz — zmartwychwstając z Chrystusem — żył dla Boga (Por. Rz 6, 4—10). Dlatego też od najdawniejszych czasów Kościół wyznaje „jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”.

1.4. Wreszcie źródłem pojednania i przemiany jest w Kościele sakrament pokuty. Jego zapowiedź kryje się w obietnicy powierzenia św. Piotrowi władzy „wiązania” i „rozwiązania” (Por. Mt 16, 19) oraz w udzieleniu Apostołom po zmartwychwstaniu Chrystusa Ducha Św., aby mieli moc odpuszczania lub zatrzymywania grzechów (Por. J 20, 19—23). Trzeba tu podkreślić wyraźne powiązanie pokuty z chrztem; jakkolwiek wstęp nie używa często występującego w tradycji wyrażenia „drugi chrzest” na oznaczenie pokuty, przytacza (n. 2) zdanie św. Ambrożego, że Kościół posiada i wodę i łą: wodę chrztu, łą pokuty (Epist. 41, 12; PL 16, 1116).

Podsumowując te rozważania powiedzmy: pojednanie i pokuta stanowią zasadniczy nurt w realizacji Bożego planu zbawienia; przenika on zarówno głoszenie słowa Bożego, jak i sprawowanie liturgii chrztu, pokuty i Eucharystii. W wieloraki sposób w każdej z tych czynności urzeczywistnia się tajemnica paschalna Chrystusa, przedłuża

się to pojednanie, jakiego Ojciec postanowił dokonać przez krzyż Chrystusa i jakiego Chrystus raz na zawsze skutecznie dokonał.

2. Druga teza odnowionej liturgii pokuty — to kontekst eklezjalny. Drugi rozdział wstępu, zatytułowany „Pojednanie pokutujących w życiu Kościoła” kilkakrotnie odwołuje się do Konstytucji *Lumen gentium*. Tu możemy na konkretnym przykładzie zauważyć, jak bardzo odnowiona eklezjologia przyczyniła się do odnowy liturgii. Spotykamy się tu z naczelnym zdaniem całego Soboru Wat. II: „*Ecclesia sancta ac simul semper purificanda*” (KK, n. 8) Świętość Kościoła pochodzi od Chrystusa, z Jego miłości do Kościoła-Mażonki, za którą ofiarował samego siebie, aby uświęcić i oczyścić (Por. Ef 5, 25n). Kościół zjednoczony z Chrystusem jako Jego ciało i Jego pełnia, otrzymuje od Niego boskie dary ((Por. Ef 1, 22—23). Wstęp n. 3 przytacza w tym kontekście KK, n. 8: „A podczas gdy Chrystus „święty, niewinny, nieskalany” (Hbr 7, 26) nie znał grzechu (2 Kor 5, 21), lecz przyszedł dla prześlągania jedynie za grzechy ludu (Por. Hbr 2, 17), Kościół obejmujący w łonie swoim grzeszników, święty zarazem ciągle potrzebujący oczyszczenia, podejmuje ustawicznie pokutę i odnowienie swoje... To ustawiczne oczyszczenie dokonuje się w Kościele w różnorodnych formach:

— przez jednoczenie cierpień wiernych z cierpieniami Chrystusa (Por. 1 P 4, 13: „... ciescie się, im bardziej jesteście uczestnikami cierpień Chrystusowych, abyście się cieszyli i radowali przy objawieniu się Jego chwały”. Por. Kol 1, 24);

— przez wypełnienie dzieł miłosierdzia i miłości (Por. 1 P 4, 8: „Przede wszystkim miejcie wytrwałą miłość jedni ku drugim, bo miłość zakrywa wiele grzechów”.

— przez podejmowanie codziennego wysiłku nawrócenia zgodnie z wymaganiami Ewangelii.

To, co stanowi treść całego życia Kościoła, znajduje swój wieloraki wyraz w liturgii (*quod Ecclesia vivendo exprimit et celebrat in liturgia sua*): kiedy wierni przyznają się do swych grzechów oraz proszą o przebaczenie Boga i braci: w nabożeństwach pokutnych, w głoszeniu słowa Bożego, w modlitwie, w elementach pokutnych liturgii mszalnej (akt pokuty na początku Mszy, aklamacja „Panie — Chryste, zmiłuj się nad nami”, Modlitwa Pańska, zwłaszcza prośba: „odpuść nam nasze winy”, modlitwa o pokój i znak pokoju, wyznanie poprzedzające przyjęcie Eucharystii: „Panie, nie jestem godzien...”).

Na tym tle „... sakrament pojednania ukazuje się jako ważny element pewnej całości. Należy on do treści życia Kościoła. Nie może być oddzielony od całokształtu oczyszczającego działania Kościoła i od jego liturgii pokutnej; jednakże chrześcijanin, który umyślnie pozbawiałby się łaski tego sakramentu, pozostawałby poniżej tego, co Pan

mu zaofiarowuje, aby się w pełni z nim pojednać". (P. Journel w: *La Maison-Dieu* 117, 1974, 12).

Eklezjalny wymiar sakramentu pokuty polega więc na tym, że sakrament ten stanowi szczytowy moment (un moment fort) pokutnego nastawienia całego życia i całej liturgii Kościoła. Dlatego też sakrament pokuty musi być rozważany w całym kontekście misji Kościoła i jego liturgii, której jednym z podstawowych celów jest prowadzenie ludzkości do pojednania i zjednoczenia z Bogiem.

Zarówno wstęp jak i sam obrzęd mocno akcentuje społeczny wymiar grzechu jak i społeczny, eklezjalny wymiar pojednania. Grzech jest zniewagą wyrządzoną Bogu, zerwaniem lub osłabieniem przyjaźni z Nim. Pokuta jest powrotem do Ojca, który pierwszy nas umiłował (1 J 4, 19), do Chrystusa, który wydał samego siebie za nas (Ga 2, 20; Ef 5, 25), do Ducha Św., który obficie został na nas wylany (Tt 3, 6). Na mocy jednak Bożego zarządzenia istnieje między ludźmi nadprzyrodzona więź, która sprawia, że — jak uczy Paweł VI w Konst. *Indulgentiarum doctrina* z 1. I. 1967 — n. 4 — grzech jednego człowieka także innym przynosi szkodę, podobnie jak świętość jednego jest dobrodziejstwem dla innych; pokuta też zawsze jest pojednaniem z braćmi, którym grzech zawsze przynosi szkodę. Wstęp, n. 4 przytacza w tym kontekście KK, n. 11: „Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą”.

Ten społeczny wymiar pokuty jest ukazany (N. 5 Wstępu) także na płaszczyźnie czysto ludzkiej, w stwierdzeniu, że ludzie często działają wspólnie w dokonywaniu niesprawiedliwości; w dziedzinie pokuty wspomagają się nawzajem, aby dzięki wyzwoleniu z grzechu przez łaskę Chrystusa mogli współdziałać z wszystkimi ludźmi dobrej woli w realizacji sprawiedliwości i pokoju na świecie. Sakrament pokuty opiera się więc także na ludzkiej solidarności w dążeniu do dobra.

Dlatego „cały Kościół jako lud kapłański w różny sposób działa w dokonywaniu powierzonego mu przez Boga dzieła pojednania”. (n. 8). Formami tego działania jest przepowiadanie słowa Bożego, będącego wezwaniem do pokuty, modlitwa wstawiennicza za grzeszników, okazywanie grzesznikom macierzyńskiej troski Kościoła, aby uznali i wyznali swe grzechy, oraz dostąpili Bożego miłosierdzia i przebaczenia. „Tak Kościół jest narzędziem nawrócenia i rozgrzeszenia penitenta — przez posługę, jaką Chrystus powierzył Apostołom i ich następcom”. (n. 8)

„Posługę sakramentu pokuty spełnia Kościół przez biskupów i kapłanów, którzy przepowiadając słowo Boże, wzywają wiernych do nawrócenia, oznajmiają odpuszczenie grzechów i udzielają go w imię Chrystusa, mocą Ducha Świętego”. (Wstęp, n. 9).

„Dlatego sprawowanie tego sakramentu jest zawsze działaniem, w którym Kościół wyznaje swoją wiarę, składa Bogu dziękczynienie za wolność, jaką Chrystus nas wybawił (Ga 4, 31) oraz składa swe życie jako duchową ofiarę ku chwale Boga, wychodząc na spotkanie Chrystusa”. (tamże, n. 7 b) Nowością zreformowanego obrzędu jest nie tylko ponowne teoretyczne odkrycie społecznego wymiaru grzechu i pojednania, ale również ujawnienie tego w samym sposobie sprawowania sakramentu. Jest to wniosek z ogólnej zasady sformułowanej przez KL, n. 27: „Ilekcóż obrzędy, stosownie do ich własnej natury, wymagają odprawiania wspólnego, z obecnością i czynnym uczestnictwem wiernych, należy podkreślać, że o ile to możliwe, ma ono pierwszeństwo przed odprawianiem indywidualnym i niejako prywatnym”.

W tym kontekście trzeba dostrzec sens drugiej i trzeciej formy sprawowania sakramentu pokuty: a więc wspólne przygotowanie wielu penitentów do indywidualnej spowiedzi przez wspólny śpiew, rozważanie słowa Bożego, rachunek sumienia, wspólną modlitwę błagalną oraz wspólne wyrażenie Bogu uwielbienia i dziękczynienia za dar pojednania.

„Sprawowanie wspólnotowe jaśniej ukazuje eklezjalną naturę pokuty. Albowiem wierni jednocześnie słuchają słowa Bożego, które — zwiastując Boże miłosierdzie, wzywa ich do nawrócenia, równocześnie rozmyślają nad zgodnością swego życia ze słowem Bożym i wspomagają się wzajemną modlitwą. Gdy zaś każdy wyznał swe grzechy i otrzymał rozgrzeszenie, wszyscy razem wysławiają Boga za Jego dobrodziejstwa wyświadczone ludziom, których wybrał sobie na własność przez krew swego Syna”. (n. 22)

W świetle społecznego charakteru pokuty przedstawia też nowy rytuał nabożeństwa pokutne — *celebrationes paenitentiales*. W n. 36 wstępu podana jest ich definicja: „Nabożeństwa pokutne są to zgromadzenia ludu Bożego w celu słuchania słowa, przez które dokonuje się wezwanie do nawrócenia i odnowy życia oraz jest zwiastowane nasze wybawienie z grzechu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa”. N. 37 w ten sposób przedstawia użyteczność i znaczenie tych nabożeństw:

- a) rozwijają one ducha pokuty we wspólnocie chrześcijańskiej;
- b) pomagają wiernym w przygotowaniu się do spowiedzi, którą mogą odbyć potem pojedynczo w odpowiednim czasie;
- c) przygotowują do pełniejszego przeżycia danego okresu liturgicznego. Dodatek II zawierający schematy takich nabożeństw podkreśla ich znaczenie zwłaszcza w okresie W. Postu, który jest szczególnym czasem pokuty zarówno dla poszczególnych wiernych jak i dla całego Kościoła. Nabożeństwa pokutne, które mogą się opierać na czytaniach biblijnych ze Mszy tego okresu, dopomogą do podjęcia pokuty jako

umocnienia lub odzyskania łaski chrztu oraz przygotowania do pełniejszego udziału w tajemnicy paschy Chrystusa i Kościoła.

W okresie Adwentu nabożeństwa pokutne mają na celu przygotowanie wiernych do przeżycia tajemnicy Wcielenia i przyjścia Chrystusa na sąd ostateczny. Mają też pobudzić do czujności w oczekiwaniu na spotkanie z Chrystusem Sędzią w chwili śmierci;

d) nabożeństwa pokutne mogą też służyć pomocą w kształtowaniu sumienia u dzieci, w budzeniu poczucia grzechu i odpowiedzialności a także świadomości naszego wybawienia od grzechu przez Chrystusa. W ten sposób udział w nabożeństwach pokutnych może przygotować dzieci do pierwszej spowiedzi;

e) wreszcie tam, gdzie aktualnie brak księży, którzy by mogli udzielić sakramentalnego rozgrzeszenia, nabożeństwa pokutne mogą pomagać wiernym do wzbudzenia aktów doskonałego żalu i do pojednania z Bogiem, w supozycji postanowienia — votum — przystąpienia w możliwie najbliższym czasie do spowiedzi sakramentalnej. W tych stwierdzeniach o roli nabożeństw pokutnych w stosunku do samego sakramentu pokuty dostrzegamy jakieś echo nauki KL o związku nabożeństw z czynnościami liturgicznymi (n. 13): „Zaleca się usilnie nabożeństwa ludu chrześcijańskiego, zgodne z przepisami i zasadami Kościoła, zwłaszcza te, które się odbywają z woli Stolicy Apostolskiej... Uwzględniając okresu liturgiczne, nabożeństwa te należy tak uporządkować, aby zgadzały się z liturgią, z niej poniekąd wypływały i do niej wiernych prowadziły, ponieważ ona ze swej natury znacznie je przewyższa”.

3. Sakrament pokuty jest działaniem boskim i w pełni ludzkim, wspólnotowym i personalistycznym, wewnętrznym i zewnętrznym.

Trzecią tezą odnowionego obrzędu jest dążenie do zharmonizowania uzupełniających się, jakby dwubiegunowych aspektów sakramentu pokuty. Pojednania dokonujące się w sakramencie jest przede wszystkim owocem działania boskiego, pochodzącym z uprzedzającej inicjatywy miłosierdzia Boga. Odnowiona liturgia akcentuje trynitarny charakter tego pojednania. Najwyraźniej dostrzegamy to w nowej formule rozgrzeszenia, w tekstach modlitwy powszechnej, w modlitwach odmawianych przez celebransa na zakończenie obrzędu pojednania wielu penitentów w połączeniu ze spowiedzią i rozgrzeszeniem indywidualnym.

Nowa formuła rozgrzeszenia brzmi:

„Bóg, Ojciec miłosierdzia, który przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna pojednał świat ze sobą i wylał Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów, niech przez posługę Kościoła udzieli się przebaczenia i pokoju.

I ja się uwalniam od twych grzechów w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”.

Tak więc do Ojca należy inicjatywa naszego pojednania; inicjatywę tę urzeczywistnił Chrystus przez swą śmierć i zmartwychwstanie (Por. 2 Kor 2, 3; 5, 14—19). Łaski pojednania dostępujemy dzięki działaniu Ducha Św., który został zesłany Kościołowi jako pierwszy dar Chrystusa zmartwychwstałego (Por. J 20, 22—23). Ten moment jest wymownie podkreślony gestem włożenia rąk na głowę penitenta lub przynajmniej wyciągnięcia nad nim prawej ręki przez spowiednika podczas wypowiedzania słów rozgrzeszenia. Wstęp, n. 6 d tak mówi o udziale trzech osób Boskich w naszym pojednaniu: „Przez sakrament pokuty Ojciec przyjmuje syna, który do niego wraca (aluzja do przypowieści o synu marnotrawnym — Łk 15, 7, 10, 32), Chrystus bierze na ramiona zagubioną owcę i przyprowadza ją do owczarni, Duch Święty ponownie uświęca swoją świątynię i pełniej w niej zamieszkuje...”.

Ale sakrament pokuty jest też działaniem w pełni ludzkim, angażującym całą społeczność Kościoła i osobiście każdego grzesznika. Pojednanie następuje w wyniku harmonijnego współdziałania boskiej inicjatywy „reconciliatio” i ludzkiej przemiany — „metanoia”. Wrazem tej przemiany i zaangażowania pokutującego są następujące czynności: przede wszystkim żal za grzechy. Nie jest to zwykły wyrzut sumienia, jakiś czysto psychologiczny niepokój, ale jak to określił już Sobór Trydencki (Ses. 14, *De Sacramento poenitentiae*, cap. I), „boleść duszy i wstręt do popełnionego grzechu z postanowieniem nie grzeszenia więcej”, wewnętrzna przemiana myślenia i sądenia oraz gotowość układania życia na wzór ukazany nam w Synu Bożym (Por. Hbr 1, 2; Kol 1, 19; Ef 1, 23). Od tej skruchy serca zależy prawdziwość pokuty.

Wyznanie grzechów — płynące z prawdziwego poznania samego siebie przed Bogiem i żalu za grzechy, oraz dokonane w świetle miłosierdzia Bożego. Spowiedź zakładu u penitenta gotowość otwarcia serca przed kapłanem, sługą bożym. Stanowczo jest postanowiona sprawa wyznania przez spowiednika wszystkich grzechów ciężkich: „Dla zbawiennego przyjęcia lekarstwa sakramentu pokuty zgodnie z wolą miłosiernego Boga wierny powinien wyznać kapłanowi wszystkie i poszczególne grzechy ciężkie, które pamięta po dokonaniu rachunku sumienia”. (n. 7a)

„Indywidualna i integralna spowiedź oraz rozgrzeszenie pozostaje jedynym zwyczajnym sposobem, w który wierni jedną się z Bogiem i Kościołem, chyba że niemożność fizyczna lub moralna zwalnia od tej spowiedzi”. (n. 31)

Żal i wyznanie grzechów — to czynności stanowiące część liturgii sakramentu; niczym nie mogą być zastąpione. We wprowadzeniu do obrzędu pojednania wielu penitentów, ze spowiedzią i rozgrzeszeniem

ogólnym, jest wyraźnie pokreślone, że odpuszczenia grzechów dostępują jedynie ci, którzy są odpowiednio wewnętrznie usposobieni, tzn. posiadają szczerzy żal, gotowość poprawy, wynagrodzenia krzywd i zgorznienia, oraz są gotowi wyznać w usznej spowiedzi indywidualnej wszystkie grzechy ciężkie przy najbliższej nadarzającej się sposobności; gdyby przeszkadzała moralna niemożliwość, winni swe grzechy wyznać najdalej w ciągu roku od chwili uzyskania rozgrzeszenia (nn. 33—34)

Także gdy mowa o częstej spowiedzi z grzechów powszednich — jest ona bardzo zalecona, ale nie może się stać czysto obrzędowym powtarzaniem, lub ćwiczeniem czysto psychoanalitycznym; owocność i duchowy pożytek tej spowiedzi zależy znowu od nastawienia wewnętrznego. Ma ono polegać na wytrwałym dążeniu do wzrostu i udoskonalenia łaski chrztu, do wierniejszego odzwierciedlenia w życiu chrześcijanina — życia Chrystusa (Por. 2 Kor 4, 10), do obojętnego posłuszeństwa natchnienia Ducha Św. Częste przystępowanie do sakramentu pokuty winno być zakorzenione w całym życiu chrześcijanina, oraz pobudzać do obojętnej służby Bogu i bliźnim (n. 7b). Zauważmy więc położenie mocnego akcentu na postawie chrześcijanina, na „opus operantis”, bez jakiegoś przeakcentowania skuteczności samego sakramentu.

Postawa żalu i nawrócenia, w jakiej penitent winien przystępować do sakramentu, powinna znaleźć swój wyraz w chętnym podjęciu sakramentalnego zadośćuczynienia (odpowiedniego do popełnionych grzechów), w rzeczywistej poprawie życia i naprawieniu wyrządzonej krzywdy. Rzecz znamienna, że n. 6 wstępu, wyliczając tzw. „partes” sakramentu pokuty, wymienia zadośćuczynienie przed rozgrzeszeniem, co wydaje się zakładać możliwość zachowania niekiedy takiej kolejności w praktyce.

Aktem penitenta, należącym również do liturgii sakramentu jest proklamacja chwały Boga po otrzymaniu rozgrzeszenia — *confessio laudis*. W Piśmie św. słowo „confiteri” — wyznawać — ma trzy znaczenia: wyznawać wiarę (Por 1 J 2, 23), wyznawać grzechy (Por. Jk 5, 16), oraz wielbić Boga, składać Mu dziękczynienie (Por Mt 11, 25). W tym trzecim znaczeniu użyty jest ten termin w modlitwie po spowiedzi.

Sakrament pokuty winien być działaniem w pełni ludzkim ze strony szafarza: Biskupa i prezbitera. Biskup jest w dziecezji „moderator disciplinae paenitentialis”; prezbiterzy działają w łączności z biskupem, uczestnicząc w jego władzy i posłannictwie. Bardzo cenne są uwagi wstępu (n. 10) na temat funkcji spowiednika: jako sędziego, lekarza i ojca. Jako sędzia i lekarz winien mieć właściwe rozeznanie w chorobach duszy penitenta oraz umiejętność stosowania odpowiednich środków zaradczych. Celem zdobycia tej umiejętności winien się

spowiednik starać o mądrość i roztropność przez trzymanie się urzędu nauczycielskiego Kościoła a zwłaszcza przez pielęgnowanie życia modlitwy. Właściwe bowiem rozeznanie w duszy penitenta (*discretio spirituum*) — to dogłębne poznanie działania Boga w sercu człowieka. Jest ono darem Ducha Św. i owocem miłości (Por. Flp 1, 9—10). Jako ojciec — spowiednik winien być zawsze gotów na przyjęcie spowiedzi wiernych, ilekroć rozumnie o to proszą. Pełniąc funkcję ojcowską, winien objawiać ludziom serce Boga Ojca i dobroć Chrystusa Pasterza, który w swoim miłosierdziu dokonał dzieła odkupienia ludzi i jest obecny swą mocą w sakramentach (Por. KL, n. 7) Opis obrzędu pojednania (n. 15—21) poszczególnych penitentów (nie jest on czysto rubrycystyczny, ale stanowi swego rodzaju katechezę mistagogiczną!) akcentuje rolę modlitwy, jako spowiednik przygotowuje się na początku do sprawowania sakramentu: wzywa w niej Ducha Św., od którego otrzymuje światło i miłość. Z braterską miłością winien spowiednik przyjąć penitenta i zwrócić się do niego w życzliwych słowach (*paenitentem fraternam caritate suscipiat et... humanioribus verbis salutet*) oraz pobudzić go do ufności w Bogu. Ze szczególną troską poleca rytuał spowiednikowi nałożyć zadośćuczynienie, które byłoby nie tylko ekspiacją za popełnione grzechy, lecz także pomocą do rozpoczęcia nowego życia i lekarstwem przeciw słabości; dlatego winno w miarę możliwości odpowiadać powadze i naturze grzechów (modlitwa, umartwienie, służba bliźnim, dzieła miłosierdzia — por. 18).

Rozgrzeszenie udzielane przez spowiednika jest znakiem Bożego przebaczenia. Ten znak jest konieczny dla człowieka. Jego potrzebę uzasadnia sama natura wcielenia, dzięki któremu Boże miłosierdzie objawiło się ludziom w widzialnej postaci w Chrystusie. Uzasadnienie to ma bardzo duże znaczenie teologiczne dla całej liturgii, będącej zespołem znaków działania Boskiego i ludzkiego: „Zgodnie bowiem z Bożą ekonomią, w której dobroć i miłość (*humanitas et benignitas*) Zbawiciela naszego Boga ukazała się ludziom w sposób widzialny (Por. Tł 3, 4—5) Bóg chce przez widzialne znaki udzielić nam zbawienia i odnowić z nami złamane przymierze”. (n. 6 d)

Dzięki temu w pełni ludzkiemu, osobowemu zaangażowaniu zarówno penitenta jak i spowiednika sakrament pokuty nie jest tylko jakąś obrzędową formalnością, lecz prawdziwą celebracją, lub lepiej: koncelebracją, w której działanie miłosierdzia Bożego spotyka się ze współdziałaniem pokutującego grzesznika pod osłoną w pełni ludzkich czynności członków Kościoła. Stąd możemy wyodrębnić w teologicznej treści odnowionej liturgii pokuty jeszcze jedną tezę:

4. Sakrament pokuty jest celebracją — sprawowaniem liturgii Kościoła. Na ten temat tak mówi n. 11 wstępu: „W ten sposób wierny, gdy doświadcza w swym życiu miłosierdzia Bożego i głosi je, razem z kapłanem celebrować liturgię Kościo-

ła, który się ustawicznie odnawia". („Ita fidelis, dum misericordiam Dei in sua vita experitur et proclamat, una cum sacerdote liturgiis Ecclesiae continenter se renovantis celebrat"). W pojęciu celebracji liturgii pojednania (celebracji sakramentu pokuty) mają sens wzmianki o odpowiednim miejscu i czasie sprawowania. Czas ten winien być ustalony i wiadomy wiernym. Wierni powinni być zaprawiani do zwyczaju przystępowania do sakramentu pokuty poza czasem sprawowania Mszy św. (Por. n. 13 — z powołaniem się na Instrukcję o kulcie tajemnicy Eucharystii, n. 35). Szczególnie czas Wielkiego Postu jest odpowiedni dla sprawowania tego sakramentu, jest to bowiem czas pojednania i przygotowania wszystkich członków Kościoła do sprawowania odnowionym sercem tajemnicy paschalnej w święte triduum.

Jeżeli Rytuał sugeruje oddzielenie sprawowania pokuty od Mszy św. (n. 13), to jednak w n. 6d znajdujemy aluzję do ścisłego związku pokuty i Eucharystii: pokuta ma przygotowanie do pełnego i obojętnego uczestnictwa w uczcie eucharystycznej. W ten sposób jest o tym mowa w słowach, które parafrazują przypowieść o pojednaniu marnotrawnego syna:

„Przez sakrament pokuty ojciec przyjmuje powracającego doń syna... a Duch Święty ponownie uświęca swoją świątynię i pełniej w niej zamieszkuje, co ostatecznie ujawnia się przez odnowione i bardziej gorliwe uczestnictwo w stole pańskim, przy którym, gdy syn wraca z daleka, ma miejsce wielka radość w uczcie Kościoła Bożego" (aluzja do Łk 15, 7. 10. 32). W ten obrazowy, biblijny sposób, rytuał podkreśla, że ofiara i uczta eucharystyczna jest szczytem, do którego zmierza liturgia pokuty. Jak grzech wyłącza ze wspólnoty w pełni uczestniczącej w Eucharystii, tak sakrament pojednania prowadzi do pełnej komunii — wspólnoty z Bogiem i braćmi, wyrażającej się w Komunii eucharystycznej. Tu dostrzegamy anomalię naszych niedzielnych zgromadzeń eucharystycznych, które często są zgromadzeniami wierzących dobrowolnie się ekskomunikujących — ludzi, którzy nie korzystają ani z sakramentu pojednania, choć kapłani czekają na nich w konfesjonale, ani z sakramentu zjednoczenia, Choć Chrystus zaprasza: Bierzcie i jedzcie z niego wszyscy...

WNIOSKI LITURGICZNO-PASTORALNE

1) W dotychczasowej praktyce Kościoła łacińskiego i w świadomości wierzących nastąpiło zubożenie sakramentu pokuty, zwłaszcza jego wymiaru eklezjalnego, społecznego i liturgicznego. Sakrament jest często traktowany jako czysto osobiste i prywatne spotkanie grzesznika ze spowiednikiem. Przy częstych spowiedniach o charakterze dewocyjnym — jako rodzaj pobożnej rozmowy, czy psychologicznej porady na wzór „telefonu zaufania". Odnowiona liturgia wyraźnie ukazuje związek tego sakramentu z całym Bożym planem zba-

wienia ludzkości, z misją Kościoła w świecie i jego liturgią. Sakrament pokuty jest sprawowany jako szczytowy moment dążenia Kościoła do pojednania z Bogiem i przemiany, w ścisłym związku z chrztem i Eucharystią.

2) Niewątpliwą nowością liturgii pojednania jest bogactwo słowa Bożego: zarówno w obrzędzie pojednania pojedynczych penitentów, gdzie przewidziane jest fakultatywne czytanie krótkich urywków biblijnych, jak zwłaszcza przy pojednaniu wielu penitentów i w nabożeństwach pokutnych. Wymaga to zmiany w całym podejściu do Pisma św. w liturgii: nie jest ono tylko jeszcze jednym dodatkiem przedłużającym czas trwania obrzędu, ale wezwaniem do pokuty, źródłem oczyszczenia, podtrzymaniem zaufania ku Bogu.

3) Odnowiona liturgia wzywa do głębszego spojrzenia na czynności penitenta i spowiednika, którzy razem celebrują liturgię pokuty, do przezwyciężenia rutyny, rytualizmu i szablonowości w podejściu do penitentów, w formułowaniu pouczenia i nadawaniu sakramentalnego zadośćuczynienia.

4) Przemyslenia wymagać będzie zwłaszcza związek sakramentu pokuty z Eucharystią: normalną konsekwencją pojednania z Bogiem i Kościołem w sakramencie pokuty winno być pełne uczestnictwo w uczcie eucharystycznej — *communio*. Pojednanie nie powinno się kończyć w połowie drogi. Nie może wystarczyć jednorazowa komunია po przystąpieniu do sakramentu pokuty. Chrześcijanin z chwilą przyjęcia chrztu wchodzi na drogę pokuty — pojednania i przemiany, którą winien iść przez całe życie, i w której częste uczestnictwo w sakramencie pokuty winno go prowadzić do pełnego pojednania i zjednoczenia z Bogiem i Kościołem w niedzielnej Eucharystii. W ten sposób otwierają się nowe perspektywy zarówno dla katechezy o sakramentach (dla katechezy, która winna ukazywać wewnętrzne powiązanie między sakramentami, zwłaszcza między chrztem, pokutą i Eucharystią, a także związek między sakramentami a życiem wspólnoty Kościoła), jak i dla całej praktyki pastoralnej, skoncentrowanej wokół niedzielnego przepowiadania i niedzielnej Eucharystii, w której objawia się i urzeczywistnia Kościół. *Ecclesia sancta et semper purificanda.*

Ks. Bogdan Dziwosz

KULTYCZNY CHARAKTER SAKRAMENTU POKUTY

W podtekście powyższego tytułu tkwi pytanie o naturę chrześcijańskiego kultu Boga i o istotny wymiar sakramentu pokuty.

I. CHRYSZTUS W KOŚCIELE WYKONUJE CAŁKOWITY KULT PUBLICZNY

1. Chrześcijanin żyjącą chwałą Boga

Wszelkie porozumienie międzyludzkie dokonuje się za pomocą znaków materialnych. Za pośrednictwem swego ciała człowiek „otwiera się na zewnątrz”. Wewnętrzny akt jego woli staje się dopiero wówczas rzeczywistością w pełni ludzką, znaczącą coś dla drugiego człowieka, kiedy zostanie wyrażony za pośrednictwem znaku: słowa lub gestu.

Bóg dostosowując się do ludzkiej natury, nigdy nie pozostawił człowieka bez znaku swej obecności. Dlatego też każdy człowiek, mając możliwość poznania w dziełach Bożych coś z Jego wiecznej potęgi i boskości, zawsze uważał za stosowne oddawać Mu cześć i wyrażać swe uwielbienie za pośrednictwem kultowych obrzędów. We wszystkich religiach kult odzwierciedla relacje między człowiekiem a Bogiem.

Według Biblii inicjatywa w ustanawianiu tych relacji należy do Boga żywego, który się objawia. W odpowiedzi na tę inicjatywę człowiek adoruje Boga w różnych formach kultu. „Dzieje zbawienia ludzkiego to długi i bogaty w treść dialog Boga z człowiekiem” (KL 5), dialog, który w historii narodu wybranego zostaje umocniony przymierzem. Na mocy tego przymierza, Izrael będzie Jego ludem, będzie Mu służył swoim kultem i stanie się Jego królestwem.

Liturgia narodu wybranego ciągle odwołuje się do tego przymierza z Bogiem, którego jest wspomnieniem i rytualizacją. Ona odtwarza ludowi, czyli czyni ciągle aktualną inicjatywę Boga, tzn. tę czynność, mocą której Bóg uczynił z tego ludu swój naród; ona przypomina wymogi prawa Bożego; ona pragnie za pośrednictwem obrzędowego znaku ofiary odnowić w ludzie gotowość do realizacji podjętych zobowiązań.

Po początkowym i fragmentarycznym objawieniu siebie ludowi izraelskiemu, w pełni czasów Bóg dał sobie ostatecznie wszystkim ludziom w osobie swego Syna — Chrystusa, jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi. Przez Niego, mocą tajemnicy Wcielenia, spłynęła na ludzkość uświęcająca inicjatywa Boga; On też, jako

Głowa zjednoczonej z Nim ludzkości, oddaje Ojcu niebieskiemu chwałę zbawionego człowieka.

Ten podwójny ruch osiągnął najwyższą formę w centralnych wydarzeniach historii zbawienia: we Wcieleniu — jako uświęcająco-zbawczej inicjatywie Ojca i w Odkupieniu — mocą którego Jezus Chrystus złożył w swej ludzkiej naturze najdoskonalszy kult Bogu.

Od tego czasu w liturgii Kościoła, który jest nowym ludem Bożym, sprawowane jest nowe przymierze, przymierze doskonałe i ostateczne, zawarte we krwi Chrystusa. To właśnie Jego, Wcielone Słowo Boga, liturgia obwieszcza w swoich tekstach; to Jego dzieło, dzieło Sługi Pana i Zbawiciela świata, liturgia aktualizuje i realizuje. „W niej bowiem przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny” (KL 7).

W ten sposób w liturgii Kościoła także istnieje podwójny ruch: jeden, który niesie ludowi łaskę i życie Boże, i drugi, który manifestuje wobec Boga chwałę zbawionej ludzkości. Uświęcenie i kult stanowią dwa konstytutywne i nawzajem się warunkujące elementy liturgii. Liturgia jest więc dokonywaną w Chrystusie i przez Chrystusa, świętą wymianą, dialogiem między Bogiem który zbawia i uświęca, a człowiekiem który odpowiada na działanie Boga aktami kultu i całym życiem przez Boga uświęconym. Jedynie bowiem człowiek uświęcony w Kościele przez Ducha Świętego może oddać Bogu chwałę, stać się Jego chwałą żyjącą.

2. Liturgia Kościoła hymnem Bożej chwały

Z natury rzeczy i według ustanowionego przez Boga porządku ta zbawienna wymiana dokonuje się pod osłoną znaków widzialnych; ma więc charakter misteryjny — sakramentalny.

Pierwotnym i głównym „sakramentem” w tej ekonomii jest Chrystus, będący znakiem Boga niewidzialnego. Sakramentalność Chrystusa przejął z Jego pozytywnej woli Kościół i dlatego w dokumentach ostatniego soboru nazwany jest „sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem” (KK 1. 9. 48). Kościół z kolei ujawnia swą sakramentalność w liturgii, w której szczególna skuteczność przysługuje siedmiu ustanowionym przez Chrystusa znakom-sakramentom. One „są głównymi i zasadniczymi czynnościami, przez które Jezus Chrystus udziela ustawicznie wiernym swego Ducha, sprawiając, że stają się ludem świętym, który w Nim i z Nim oddaje się Ojcu jako miła ofiara” (Instr. Katech. 55). Sakramenty przedłużają więc w życiu członków Kościoła rozpoczętą przez Chrystusa ekonomię uświęcania i kultu.

Tę funkcję sakramentów w życiu Kościoła precyzyjnie ujmuje soborowa konstytucja o liturgii. „Celem sakramentów jest

- uświęcanie człowieka,
- budowanie mistycznego Ciała Chrystusa,
- oddawanie czci Bogu” (KL 59).

Sakramenty osiągają swój cel tylko wtedy, kiedy przyjmowane są z wiarą. One „nie tylko wiarę zakładają, lecz za pomocą słów i rzeczy dają jej wzrost, umacniają ją i wyrażają. Ślusznie więc nazywają się sakramentami wiary” (tamże). Nadto, cel sakramentów nie jest osiągany etapami, jakby to można było wnioskować z brzmienia przytoczonego zdania konstytucji liturgicznej. Uświęcające bowiem działanie Boga, budowanie mistycznego Ciała i kultyczna odpowiedź Kościoła, będąc trzema aspektami korelatywnymi i nierozzerwalnymi tej samej rzeczywistości, tak ściśle się nawzajem przenikają, że w żaden sposób nie mogą zostać rozdzielone.

Uświęcająca moc sakramentów jest rzeczywistością nieskończenie przekraczającą sferę psychologiczną i uczuciową, jest rzeczywistością obejmującą najgłębsze pokłady istoty człowieka. Język biblijny ujmuje tę prawdę w sposób obrazowy: chrześcijanin jest uczestnikiem natury Bożej, jest dzieckiem Bożym, stanowi jedno z Chrystusem, jest członkiem ciała Chrystusa, upodabnia się do Chrystusa. Takim samym językiem posługuje się pierwotna katecheza chrześcijańska. Oto fragment III katechezy mistagogicznej św. Cyryla Jerozolimskiego: „Od momentu, kiedy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa, staliście się obrazem Syna Bożego. Bóg, który przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów, upodobnił nas do chwalebego ciała Chrystusa. Skoro więc staliście się uczestnikami Chrystusa, słusznie więc macie prawo nazywać się chrześcijanami, tzn. namaszczoneymi. Namaszczoneymi — bo tak się wyklada słowo chrześcijanie — staliście się po przyjęciu upodabniającego obrazu Ducha. Wszystko co się w was dokonało, dokonało się w tym obrazie, gdyż jesteście kopią Chrystusa”. Tak więc mocą sakramentów Bóg stwarza w odpowiednio usposobionym człowieku nowe serce i nowego ducha, tzn. przemienia najgłębsze pokłady jego jestestwa.

W tym, co powiedziano wyżej o uświęcającej funkcji sakramentów, wyłoniła się równolegle prawda o ich kościelnotwórczej mocy. Sakramenty bowiem przez uświęcające wszczepienie w Chrystusa przyczyniają się równocześnie do budowania lub wzrostu Jego mistycznego Ciała — Kościoła. Pod Jego wpływem całe ciało „samo się buduje” we wszystkich swoich częściach. Posługa około budowania Kościoła jest obowiązkiem nie tylko „proroków, ewangelistów, pasterzy i doktorów”, ale wszystkich, którzy chcą stanowić jego fundament. Jest to więc dzieło wspólne; jeden buduje drugiego, ale tylko wtedy, gdy sam jest „wbudowany” w Chrystusa. W posoborowej eklezjologii odzy-

skąło swą głęboką treść lapidarne powiedzenie św. Augustyna: przez sakramenty „*Ecclesia fabricatur*” (*De Civ* 22, 17). Aczkolwiek budowanie eklezjalnej wspólnoty jest celem wszystkich sakramentów, to jednak najbardziej jest ono dostrzegalne w sakramencie Chrztu i Eucharystii.

Ochrzczeni, przez uświęcające „wbudowanie” w Kościół, mistyczne Ciało Chrystusa, uczestniczą we wszystkich aktach jego Głowy. A we wszystkich aktach swego życia Jezus uważa się za Sługę, którego jedynym pokarmem jest pełnienie woli Ojca, „stając się posłusznym aż do śmierci” (Flp 2, 8). Wszystkie Jego czyny są prawdziwą adoracją, mają na celu chwałę Boga, są kultem w Duchu i prawdzie. Przez śmierć swoją, przyjętą dobrowolnie, ofiaruje siebie samego tak, jak kapłan składa w ofierze jakąś zertwą. Jezus, Najwyższy Kapłan i Zertwa zarazem we krwi swojej zawiera między Bogiem a Jego ludem doskonale i ostateczne przymierze, którego sakramenty są skutecznym znakiem. Tak więc przez sakramenty Kościoła, które czerpią swą moc z paschalnego misterium Męki, Śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa, odpowiednio dysponowani wierni uczestniczą w jedynym kapłaństwie Chrystusa. „W Kościele bowiem wszyscy wierni stają się świętym i królewskim kapłaństwem, składają Bogu duchowe ofiary przez Jezusa Chrystusa i głoszą wspaniałe dzieła Tego, który ich wyrwał z ciemności do przedziwnego swojego światła” (DK 2).

Rzeczywistość wszczępienia w Chrystusowe kapłaństwo, ukierunkowane na oddawanie czci Ojcu, najwyraźniej występuje — zdaniem św. Tomasza — w tych sakramentach, które wyciskają na duszy charakter: charakter sakramentu chrztu i bierzmowania uzdalnia wprost do chrześcijańskiego kultu Boga, gdyż kult ten polega głównie na aktywnym uczestnictwie w innych sakramentach a zwłaszcza w Eucharystii; charakter kapłaństwa hierarchicznego usprawnia zaś do chrześcijańskiego kultu dlatego, że daje moc „*in persona Christi*” sprawowania eucharystycznej Uczty i innych sakramentów.

Dowartościowanie powszechnego kapłaństwa wiernych jest ogromnym osiągnięciem współczesnej eklezjologii, potwierdzonej autorytatywnie przez ostatni sobór. Ponowne ukazanie tej prawdy, tak żywej w łonie pierwotnych wspólnot chrześcijańskich, przypomina wszystkim członkom Kościoła, że są „plemieniem wybranym, królewskim kapłaństwem, narodem świętym, ludem odkupionym, i wszędzie mają głosić wszechmoc Bożą”. Uświęcany lud Boży jest równocześnie ludem kultywnym, ponieważ — jak słusznie zauważył św. Ireneusz — „największą chwałą Boga jest człowiek żyjący w Chrystusowej pełni”.

II. SAKRAMENT POJEDNANIA Z BOGIEM I Z KOŚCIOŁEM

1. Kościół ciągle potrzebuje oczyszczenia

Odkrywanie przed ludźmi Radosnej Nowiny o planach Bożego zbawienia rozpoczął Jezus — podobnie jak Jego święty Poprzednik — od głoszenia nawrócenia i pokuty. „Do Królestwa Chrystusowego wchodzi się tylko przez nawrócenie (*metanoein*), czyli przez wewnętrzną przemianę całego człowieka, mocą której zaczyna on myśleć, sądzić i układać swoje życie przepojony tą świętością i miłością Boga, które ujawnione zostały w Synu i nam w pełni udzielone” (*Paenitemini*). Jezusowe wezwanie do wspólnoty z Ojcem domaga się nawrócenia dlatego, że skierowane jest do ludzi, którzy są grzesznikami na mocy samego urodzenia i z tytułu winy osobistej.

Nawrócenie jest także głównym elementem kerygmatu apostołskiego i kerygmatu Kościoła. Sam Chrystus w Kościele i za jego pośrednictwem nadal dobrze czyni i uzdrowia wszystkich, którzy są pod władzą złego ducha. Kościół, mocą udzielonej władzy „związkiwania i rozwiązywania” nie tylko głosi, ale kontynuuje dzieło zbawiania i przebaczenia zainaugurowane przez Bożego Baranka, który gładzi grzechy całego świata. Uobecnia tę łaskę przez sakrament chrztu, który — będąc duchową śmiercią i zmartwychwstaniem w Chrystusie — jest głównym sakramentem nawrócenia, i przez sakrament pojednania (pokuty), który — według wyrażenia Tertuliana — jest sakramentem „drugiego nawrócenia” (*De Paenit.*).

Chrześcijanin, choć żyje życiem samego Chrystusa, może jednak ponownie popaść w grzech; choć obumarł grzechowi i stał się nowym stworzeniem w Duchu, jak długo pozostaje w śmiertelnym ciele, znów może dostać się pod władzę grzechu i ulegać jego pożądliwościom. Jeżeli po odradzającej kąpieli będzie żył według ciała, czeka go śmierć; jeżeli zaś przy pomocy Ducha realizował będzie obietnice chrzcielne — będzie żył.

Kościół jest więc wspólnotą dynamiczną, podlegającą prawu ciągłego kształtowania i wzrostu. Jego członkowie w pielgrzymce ku eschatologicznej pełni napotykają jednak na wielorakie trudności, które dość często są powodem odstępstwa od pierwotnej miłości.

Życie Kościoła zapowiedziane zostało w dziejach narodu dawnego przymierza. Izrael opuściwszy Egipt i fałszywych bogów, szedł ku Ziemi Obiecanej. Lecz pomiędzy Morzem Czerwonym a Jordanem była pustynia, miejsce doświadczenia i próby, gdzie nie zawsze był wierny swemu pierwotnemu wyborowi. Droga Kościoła, od chrzcielnicy po próg Domu Ojca, też jest etapem afirmacji podjętych zobowiązań. Ponieważ jest to droga wąska, dlatego niewielu ją znajduje, a znalazłszy, często ją gubi. Nadto, chrześcijańskie pielgrzymowanie jest wspólnym pochodem całego ludu, dlatego jakiegokolwiek dewiacje

czy potykania się opóźnia postęp tych, co z Chrystusem i przez Niego dążą do Ojca. Stąd Kościół ciągle potrzebuje oczyszczenia, pokuty i odnowienia.

Pokuta-nawrócenie, będąc podstawowym komponentem całego życia chrześcijańskiego i istotną treścią ewangelicznego przekazu, jest ożywym napięciem, które dynamizuje eklezjalną wspólnotę i każdego wierzącego do przewycięzania tego wszystkiego, co stoi na przeszkodzie realizacji chrześcijańskiego powołania. „Każdy wierzący powinien nieustannie odczuwać szlachetne i pełne miłości pragnienie poprawy; tak powinien manewrować swym życiem, jak sternik okrętem, by płynąć po wyznaczonej trasie, od której tak łatwo zbroczyć pod naporem złowrogich fal i nieprzychylnych wiatrów” (Paweł VI).

W ramach konwersyjnej postawy Kościoła, sakrament pokuty jawi się jako kulminacyjne i najbardziej intensywne wydarzenie zbawcze, jako radosna proklamacja powrotu do pełnego życia we wspólnocie z Bogiem i braćmi w Chrystusie. Kościół może przywracać na swe łono tych, co sądzili, że krocząc własnymi drogami zachowują swe życie, ponieważ sam jest wspólnotą pokutujących, „miłością, przykładem i modlitwą przyczyniającą się do ich nawrócenia” (KK 11), a na mocy udzielonych prerogatyw ma Rzecznika przed Ojcem — Jezusa Chrystusa sprawiedliwego, który jest ofiarą przebłagalną za grzechy wierzących i całego świata.

2. „Powstanę i wrócę do Ojca mego”

Przyjęcie zbawczej inicjatywy Bożej w chrzcielnym przymierzu nie oznacza statycznego sposobu bycia, przyswojonego raz na zawsze. Pełne bowiem nawrócenie, którego się ono domaga, powinno stanowić punkt wyjścia nowego, pełnego niezachwianej wierności życia. Dusza tego trwania przy Chrystusie jest miłość: „wytrwajcie w miłości mojej. Jeżeli będziecie zachowywać moje przykazania, będziecie trwać w miłości mojej, tak jak Ja zachowałem przykazania Ojca mego i trwam w Jego miłości” (J 15, 9n).

Wszelka natomiast niewierność staje w poprzek planom Bożego zbawienia; jest aktem świadomego i dobrowolnego przeciwstawienia się Bogu; oddziela od jedyne go źródła życia; jest ucieczką sprzed Jego oblicza, jest zranioną miłością. Niewierność najdosadniej określił św. Paweł: „Choć Boga poznali, nie oddali Mu czci jako Bogu ani Mu nie dziękowali, lecz znikczemnieli w swoich myślach i zaćmione zostało bezrozumne ich serce... Prawdę Bożą przemienili oni w kłamstwo i stworzeniu oddawali cześć, i służyli jemu, zamiast służyć Stwórcy, który jest błogosławiony na wieki” (Rz 1,21.25). Słowa te, choć skierowane są wprost do pogan, a fortiori odniesione być mogą do odrodzonych w sakramencie chrztu.

Grzech, pomimo iż nie dosięga samego Boga, jednak wyrządza krzywdę tym, których On miłuje. Grzech jest nie tylko zerwaniem osobistej wspólnoty z Bogiem, lecz także bolesną raną na Chrystusowym Ciele, która przysparza cierpienie innym Jego członkom; grzech rujnuje gmach Kościoła Bożego, osłabia jego misję w świecie i wprowadza zamęt do społeczności ludzkiej.

Jak oddalenie się wierzącego od wspólnoty z Bogiem i braćmi jest bolesnym doświadczeniem osobistym i wspólnotowym, tak jego powrót pod Ojcowski dach jest źródłem radości wszystkich domowników. „Powiedam wam: w niebie większa jest radość z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia” (J 15, 7.10).

Tę atmosferę radosnego powrotu najlepiej oddaje Chrystusowa przypowieść o synu marnotrawnym, lub lepiej, przypowieść o miłosiernym ojcu. „Trzeba się weselić i cieszyć z tego, że brat który był umarły, znów ożył; zaginął a odnalazł się” (Łk 15, 14.32).

Człowiek sam z siebie nie jest w stanie pojednać się z obrażonym Stwórcą. Działanie Boga jest tu chronologicznie pierwsze i ono decyduje o wartości całego dzieła: „wszystko pochodzi od Boga, który pojednał nas z sobą przez Chrystusa” (2 Kor 5, 18). On nas umiłował już wtedy, kiedy byliśmy Jego nieprzyjaciółmi. Z tego jednak nie wynika, że postawa człowieka jest czysto bierna: działanie Boże będzie wydawać swoje owoce tylko wtedy, kiedy w pełni zostanie zaakceptowane. A przyjęcie zbawczej inicjatywy Bożej zakłada totalną przemianę wewnętrzną (*metanoein*), zupełną zmianę postępowania i nową orientację w całym sposobie życia. „Trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnowić się duchem w myśleniu i przyoblec człowieka nowego, stworzonego według Boga” (Ef 4, 22n); „należy czuć wstręt do złego a podążać za dobrem”. (Rz 12, 9).

Mocą nawrócenia i sakramentalnego pojednania, penitent zostaje uwolniony z jarzma grzechu i śmierci, i wezwany do chwały; ponownie staje się dzieckiem Bożym, żywym członkiem Kościoła, powołanym do składania ofiar miłych Bogu, pełnowartościowym znakiem Chrystusa wobec świata.

Sakrament pojednania osiąga te skutki dlatego, że jest aktualizacją paschalnej tajemnicy Chrystusa. Jak przez Paschę przywrócona została równowaga stosunków między Bogiem a człowiekiem, a Chrystus złożył w imieniu całej ludzkości wieczysty akt uwielbienia Ojca, tak w sakramencie pokuty, mocą Ducha Świętego i dzięki władzy udzielonej Kościołowi, przez całkowite i nieodwołalne nastawienie wierzącego na Boga, pokonany zostaje grzech. W znaku-sakramencie widzialnie ukazana jest akceptacja Krzyża, przez którą Chrystus zwyciężył ludzkie NIE. Akty samego penitenta manifestują

w Kościele widzialne przyjęcie odnowionych stosunków synowskiej zależności od Boga i braterskich więzów z innymi.

W sakramencie pojednania aspekt kulturowy ujawnia się w podwójny sposób. Najpierw, sam akt sakramentalny jest już aktem uwielbienia Boga, ponieważ skruszony grzesznik ukazuje wobec Kościoła wolę przyjęcia zbawczej miłości Boga; zgadza się by w jego życiu dokonało się przejście ze śmierci do życia w Chrystusie; obwieszcza przedziwne dzieła, jakie Wszechmocny — mimo ludzkiej niewierności — wiernie w nim dokonuje. Następnie, przez ponowne wejście do eklezjalnej wspólnoty ludu kulturowego, postanawia brać czynny udział w życiu Kościoła, którego źródłem i szczytem zarazem jest eucharystyczna Ofiara, sakrament zjednoczenia z Bogiem i braćmi.

3. „Trzeba się weselić”

Współczesna myśl eklezjologiczna na temat sakramentu pojednania znalazła autorytatywne potwierdzenie w opublikowanym przez Kongregację Kultu Bożego dnia 3. 12. 1973 roku *Ordo Paenitentiae*. Już pobieżny przegląd jego teologiczno-pastoralnego Wprowadzenia poucza, że przed dotychczasowym określeniem „paenitentia”, w którym akcent spoczywa raczej na czynności ludzkiej, powinno się preferować termin „reconciliatio”, lepiej uwypuklający czynność sakramentalną, mocą której realizuje się radosne spotkanie penitenta z Bogiem i braćmi w Chrystusie.

Nowe „Ordo Paenitentiae”, czyniąc zadość współczesnej wizji Kościoła i istotnym wartościom sakramentu pojednania, przywraca publiczną jego celebrację, której forma znajduje odbicie w celebracji indywidualnej, nadal możliwej do praktykowania.

Opublikowane obrzędy, opracowane w oparciu o wielowiekową praktykę Kościoła pierwotnego i w oparciu o najnowsze doświadczenia niektórych wspólnot, mają charakter zbawczo-kulturowego dialogu Boga ze swym ludem.

Dialog ten otwiera Słowo Boże, które „jest pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3, 16n). Słowo Boże „skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny, przenikające aż do rozdzielenia duszy i ducha... zdolne osądzić pragnienia i myśli serca” (Hbr 4, 12), ukazuje marnotrawnemu synowi i pokutującej wspólnotcie ohydę grzechu; ono zywa do poprawy i żalu, ono obwieszcza miłość Boga, zawsze gotowego przebaczyć.

W odpowiedzi na słowo Boże, zgromadzeni — ufni w niezmierne miłosierdzie Boże — przepraszają obrażonego Ojca za własne i innych grzechy, proszą o odpuszczenie winy, o szczery żal i o łaskę skutecznej poprawy. U podstaw tych modlitw, zanoszonych przez Chrystusa,

z Nim i w Nim, leży kultyczna postawa dzieci Bożych, uznających wielkość i majestat Boga, Pana nieba i ziemi, oraz Jego prawo do tych, co zostali nabyć na własność mocą krwi Jego Syna.

Marnotrawny syn, uświadomiwszy sobie dobroć i szczerość Ojcowskiego serca, podejmuje decyzję powrotu i wyznania swego grzechu kochającemu Ojcu, który tęsknie nań wygląda, zawsze będąc gotowym przywrócić mu synowskie prawa i przywileje. Przez szczere wyznanie swej winy, penitent poddaje krytyce to wszystko, co spowodowało zerwanie przyjaźni z Bogiem i jednością z braćmi; odkrywa mroczne zakamarki własnego wnętrza, by szerokim strumieniem wpłynęła doń światłość Chrystusa, oświecająca każdego człowieka.

Wzruszony Ojciec wychodzi na przeciw pokutującego syna i przez sakramentalne rozgrzeszenie puszcza w niepamięć wszelką obrazę, przyrodziewia synowską szatą i czyni ponownie uczestnikiem wszystkich swoich dóbr.

Treść zmienionej w nowym *Ordo* formuły sakramentalnego rozgrzeszenia ukazuje pojednanie grzesznika jako owoc Bożego miłosierdzia, które niesie z sobą łaskę przebaczenia i pokoju; umieszcza to zbawcze wydarzenie w kontekście historii zbawienia, w której Bóg pojednał ze sobą świat przez śmierć i zmartwychwstanie swojego Syna; podkreśla działanie Ducha Świętego w nawracaniu i uświęcaniu grzesznika; w końcu, uwypukla eklezjalny aspekt pojednania, dokonywanego za pośrednictwem kapłańskiej posługi Kościoła.

Radość z nawracającego się grzesznika jest udziałem całego Kościoła. Dlatego po sakramentalnym geście pojednania i przebaczenia cała wspólnota składa miłosiernemu Ojcu dziękczynienie za to, że uwalnia swe dzieci spod władzy ciemności i przenosi do Królestwa swego umiłowanego Syna. Radość powrotu potęguje perspektywa eucharystycznej Uczty, w której gest „łamania Chleba” i braterskiego pocałunku pokoju przypieczętuje pełne zjednoczenie z Chrystusem i braćmi; bo kto spożywa ten Chleb, staje się jedno z Panem, a przez Niego, z Nim i w Nim jedno ze wszystkimi.

Sakrament drugiego nawrócenia i pojednania z Bogiem w Kościele — tak według współczesnej myśli teologicznej jak i w odnowionym *Ordo Paenitentiae* — jest celebracją zwycięstwa Chrystusa nad grzechem oraz hymnem uwielbienia Boga, który przez Ducha Świętego i za pośrednictwem Kościoła ustawicznie oczyszcza swój lud i odnawia go łaską swej przebaczącej miłości.

Ks. Wojciech Danielski

XI SEMINARIUM NAUKOWE WYKŁADOWCÓW LITURGII W POLSCE, POZNAŃ 5—6 WRZEŚNIA 1973 R.

W Seminarium uczestniczyło 36 księży wykładowców i pisarzy-liturgistów, na zaproszonych 76. Seminarium odbywało się w gmachu Arcybiskupiego Seminarium Duchownego w Poznaniu na Ostrowiu Tumskim. Rozpoczęło się o godz. 15. Zagałę przewodniczący Sekcji Wykładowców Liturgiki, Ks. dr hab. Waclaw Schenk, przypominając zmarłych wykładowców, ś.p. Ks. prałata dr Edwarda Górskiego z Sandomierza, i O. dr Władysława Witkowskiego CSSR z Tuchowa, wykładowcę homiletyki na KUL: obecni odmówili modlitwę za Zmarłych. W imieniu Ks. Arcybiskupa i Seminarium powitał przybyłych Ks. Rektor Dr Ludwik Wciórka. Sesji popołudniowej przewodniczył Ks. Dr hab. Romuald Rak.

W czasie tej sesji pierwszy referat wygłosił Ks. dr Bolesław Kosecki z Pelplina na temat: *Wyznanie grzechów w praktyce sakramentalnej pokuty w Kościele na Zachodzie*. Następnie komunikat wygłosił Ks. dr hab. Waclaw Schenk na temat: *Rozgrzeszenie zbiorowe*. Wreszcie referat, stanowiący refleksję duszpasterza i znanego konferencjonisty i spowiednika, przedstawił Ks. prałat Aleksander Woźny z Poznania na temat: *Sakrament pokuty — bez ducha pokuty?*

Dyskusja, jaka nastąpiła po tych wypowiedziach, kontynuowana była od godz. 19.30, po Mszy św. koncelebrowanej pod przewodnictwem Ks. prał. Raka w kaplicy seminaryjnej, głos zabrało 9-ciu księży oraz sami referenci:

1. Akcent w pierwotnym Kościele na konieczność osoblistego stawienia się i przyznania się do winy, nawet, gdy jest publicznie znana — przesunął się w kierunku czynów pokutnych, wreszcie wyznania coraz bardziej szczegółowego i krepującego, zwłaszcza przy wymuszaniu spowiedzi u własnego proboszcza aż do groźby odmówienia pogrzebu chrześcijańskiego (ks. Schenk).
2. Wytworzone przywiązanie do kościelnego przykazania spowiedzi dorocznej do tego stopnia, że np. na Warmii w W. Poście przystępowali protestanci, kiedyś od Kościoła odłączeni siłą (ks. W. Nowak).
3. Problem, spowiedzi u laików, znanej na Wschodzie (mnich — człowiek Ducha Świętego), i zalecaniej — poza sakramentem — przez św. Tomasza w wyniku przekonania, że odpuszczenia dostępuje się i przez żal, i przez władzę kluczy (ks. W. Nowak).
4. Rozróżnienie między *forum internum* a *forum externum* wprowadzone wówczas, gdy biskup nie chcąc wydać przestępcy sądowi świeckiemu, nakładał pokutę tajną (ks. Schenk).
5. Zmiana praktyki pokuty w związku z podkreślaniami godności Komunii św. i zmierzanie do czystości legalnej przez szczegółowe rachunki sumienia i spowiedź przed każdą Komunią św. (ks. Zb. Zalewski).
6. Początki kierownictwa duchowego w klasztorach stanowi opata benedyktyński, przed którym należało się oskarżać także za uchybień przeciw idealowi (ks. Wł. Sobczyk). *Metanoia* dotyczy nawet życia mistycznego — zdążania do pełni (ks. W. Świerzawski). Pouczanie o doskonałości w ramach liturgii sakramentu zaczęło się wówczas, gdy wychodziły z użycia księgi pokutne — w XI w. (ks. Sobczyk). W XV w. synody żądają pouczania „penitentów niewykształconych”, np. katecheza w Agendzie Kromera do odczytania (ks. Nowak): dziś w niektórych okolicach wierni są przyzwyczajeni do tego, że spowiedź jest tylko dla odpuszczenia grzechów, nawet bronią się przed pouczaniem. Gdy kierownictwo duchowe wychodzi

poza liturgię sakramentu, nie przestaje być działaniem Chrystusa, choćby nieraz upodabniało się do psychoterapii.

7. Absolucja generalna jako darowanie nawet wysokiej kary za grzechy, powstała wraz z odpustami i pierwotnie dotyczyła tylko krzyżowców. Księgi pokutne głównie nakładały posty, później dopiero ich zamięną stnowiły np. fundacje czy daniny; inną zaś formą jest pomoc bliźniemu. (ks. Sobczyk, ks. Schenk, ks. Nadolski).

8. Na wniosek Ks. Schenka próbowano ustalić listę tematów do dopełnienia tematyki Sakramentu Pokuty: Teologia Sakramentu Pokuty według św. Tomasza w jego komentarzach biblijnych (propoz. ks. Świerzawskiego), życie wewnętrzne w XII w., teologia kierownictwa duchowego. Wysłunieto propozycje tematów i nazwiska referentów oraz miejsca przyszłego Seminarium 4—5 IX 1974 r.

II dzień rozpoczął się Mszą św. koncelebrowaną o godz. 7.00 pod przewodnictwem Ks. dr Wacława Świerzawskiego. Obradom trwającym od godz. 8.30 do 12.30 przewodniczył Ks. prob. Stanisław Hartlieb z Konarzewa k/Poznania.

Referat III wygłosił Ks. dr W. Świerzawski z Krakowa pt. *Dialektyczny dynamizm sakramentów Pokuty i Eucharystii*. Po nim IV referat Ks. dr Michała Tschuschkego z Poznania nosił tytuł: *Eklezjalny aspekt Sakramentu Pokuty*. Ostatni referat wygłosił Ks. dr Bolesław Margański z Tarnowa: *Nabożeństwa pokutne*.

Na wstępie do dyskusji wysłuchano komunikatu O. dr Franciszka Małaczyńskiego jako sekretarza Komisji Episkopatu Polski do spraw Liturgii — o stanie odnowy liturgicznej.

W Rzymie decyzje w sprawie obrzędów Sakramentu Pokuty podejmują dwie kongregacje na zachodzących na siebie kompetencjach: Kongregacja Kultu Bożego i Kongregacja Sakramentów. Do druku przygotowany jest tom II Pontyfikatu: o poświęceniach i błogosławieństwach. W Polsce wydrukowano już t. I i II Lekcjonarza, aktualnie w druku jest *Małżeństwo*, w 1974 ukończy się prace nad *Pogrzebem* i *Bierzmowaniem*. Trwają prace nad *Mszą* i *Liturgią Godzin*: gotowy jest liturgiczny przekład *Psalterza* (M. Skwarnicki) i czytania, problem stanowią hymny. Francja i Włochy mają brewiarze prowizoryczne. Włoski kompletny *Mszał* tłumaczony jest obiektywnie, ale swobodnie, nieco dalej od dosłowności — niemiecki prowizoryczny w zeszytach, Francja ma tworzyć zupełnie nowe kolekty dostosowane do 3-letniego cyklu niedzielnych czytań. We Francji bierze udział 400 tłumaczy, a zespół koordynacyjny liczy 40 osób, w tym 15 osób personelu biurowego. Modlitwy eucharystyczne, które w języku żywym szybciej powszednieją, będą przypuszczalnie liczniejsze, jednak nie będą ich mogły tworzyć Konferencje Biskupów. Ryt pogrzebu już ukazał się we Włoszech, Francji i Niemczech Zach.

Dyskusję zasadniczą wzbudziły referaty Ks. Świerzawskiego i Ks. Margańskiego: oprócz referentów zabrało głos 5-ciu księży.

1. Zwracano uwagę na przemiany poczucia winy i świadomości grzechu, w związku z tym postulowano, by moralisci pouczali, które winy należy wyznawać jako wyłączające chrześcijanina z Eucharystii (ks. Świerzawski), np. według Reguły św. Benedykta większych win nie wyznaje się opatowi, ale swojemu ojcu duchownemu (O. Małaczyński).

2. Gdy człowiek się nawraca, zaczyna się życie wewnętrzne — to usprawiedliwia kierownictwo nad nim. Na zdanie (ks. Dziwosz), że kierownictwo duchowe jako nauczanie, należy oddzielić od sakramentu — referent odpowiedział, że nawet we współczesnej formie „pastoralnej rozmowy” kierownictwo powinno być włączone w sakrament.

3. W sprawie nabożeństw pokutnych podniesiono kwestię, czy nabożeństwa faktycznie udzielają odpuszczenia grzechów powszednich — rozstrzygnięto pozytywnie wobec podtrzymywanej nauki, że spowiedzi wymagają tylko grzechy ciężkie (ks. Kosecki). Formuły deprekatywne dopiero od czasów św. Tomasza nie są uważane za sakramentalne.

4. Możliwość dostosowywania ich tekstów pozwala je odprawiać wobec konkretnych potrzeb środowiska i sytuacji uczestników (ks. Wł. Bomba).

5. Początkowo nabożeństwa pokutne będą u nas raczej stanowiły przygotowanie do sakramentu, jak przez wieki — w tym celu odprawiane — Gorzkie Zale czy Droga Krzyżowa (O. Małaczyński).

Obrady podsumował Ks. dr hab. Wacław Schenk wskazując, że rozważania nad Sakramentem Pokuty szły w 3 kierunkach: historycznym, teologicznym i praktycznym, lecz tradycyjnym. Tymczasem rzeczywistość w środowiskach miejskich brutalnie wskazuje na wielki kryzys sakramentu — i szukanie nowych dróg jest próbą opanowywania sytuacji. Jednak oglądanie się na historię pozwala weryfikować, czy mamy słuszość.

Dziękując za kompetentne i przygotowane referaty — oraz za gościnę Seminarium Poznańskiemu — na rok 1974 zapowiedział obrady w dalszym ciągu nad Sakramentem Pokuty.

Lublin

KS. WOJCIECH DANIELSKI

Ks. Wojciech Danielski

XII SEMINARIUM NAUKOWE WYKŁADOWCÓW LITURGIKI W POLSCE, KRAKÓW, 4—5 WRZEŚNIA 1974 R.

W Seminarium Wykładowców Liturgiki w Zakładach Teologicznych w Polsce, które odbyło się Seminarium Diecezji Częstochowskiej w Krakowie — wzięło udział 30 księży na zaproszonych 71.

O godz. 16 powitał zebranych Rektor gościnnego Seminarium, Ks. dr Miłostaw Kołodziejczyk. Obrady zagał Ks. doc. Wacław Schenk, dziękując gospodarzom za umożliwienie obrad; zapowiedział wspólny druk materiałów o Pokucie z obrad w 1973 i 1974 r., i wezwał do przemyślenia tematyki seminarium w 1975 r. Wygłosił też wspomnienie o ś.p. Ks. Biskupie Andrzeju Wronce, którego pogrzeb odbył się w tym dniu we Wrocławiu.

Przedwojenny wykładowca liturgii w Seminarium Arcybiskupim w Gnieźnie i Poznaniu, po wojnie administrator apostolski diecezji gdańskiej (i krótko chełmińskiej), potem wykładowca w Seminarium Tow. Chrystusowego, w końcu biskup pomocniczy i wykładowca w Seminarium we Wrocławiu, jako jeden z nielicznych posiadał przygotowanie na poziomie dorównującym liturgistom na Zachodzie. Miał za sobą studia filologii orientalnych, z czego korzystał w dyskusjach nad przekładami liturgicznymi, zasiadając w Komisji Liturgicznej Episkopatu; planował edycję *Akt Męczeństwa św. Perpetuy i Felicyty*. Brał udział w zagranicznych spotkaniach liturgistów (sprawozdania drukował w *Mysterium Christi*). Swoją zadziwiającą koncepcję teologii liturgii przedstawił w książce do dziś aktualnej i wartej nowego wydania: *Liturgia na ambonie*.

Przewodniczącymi sesji zostali: Ks. kan. dr St. Zdanowicz z Olsztyna i Ks. dr Józef Weissmann CM z Paradyża. Pierwszy referat, na temat:

Apologie w celebracji eucharystycznej jako pozasakramentalne formy pokuty — wygłosił Ks. rektor dr Bogusław Nadolski TChR z Poznania, po czym nastąpiła dyskusja; głos zabrali: ks. B. Kosecki, ks. W. Schenk i ks. St. Czerwik. Apologie są także w obecnym Mszale, choć zredukowane. Zastanawiając się nad tematem gładzenia grzechów poza sakramentem pokuty przypomnieć należy 7 „dróg odpuszczania grzechów” u Orygenesa i 10 sposobów u Kasjana, począwszy od miłości, aż po nawrócenie innego grzesznika i przebaczenie drugiemu. Zwrócono uwagę na współczesne uczulenie na „grzeszność”, unikanie nieszczerzego poczucia winy, czasem wytwarzanego dość sztucznie.

Drugi referat wygłosił Ks. dr Bolesław Margański z Tarnowa na temat: *Formy pozasakramentalnego gładzenia grzechów w Kościołach Wschodnich*. Po referacie, o godz. 18 odprawiono Mszę św. koncelebrowaną w kaplicy seminaryjnej; przewodniczył jej Ks. dr B. Kosecki. Po kolacji wznowiono obrady o godz. 20 komunikatem Ks. doc. W. Schenka o *Pokucie duchowieństwa (zarys historyczny)*.

Dyskusja dotyczyła tematyki przyszłego seminarium, które według propozycji Ks. Świerzawskiego postanowiono połączyć z sesją 100-lecia śmierci O. Prospera Guérangera, urządzoną w Krakowie w dniach 6—7 X 1975, z udziałem O. B. Neunheusera OSB z Rzymu. Spośród tematów początkowo zaproponowanych najwięcej głosów zdobyły Modlitwy Eucharystyczne. Doprecyzowanie tematyki najbardziej szczegółowe wysunęli: ks. Czerwik, ks. Świerzawski i ks. Grześkowiak: Celebracja, łączność Liturgii Słowa i Liturgii Eucharystii, obecność Chrystusa w sprawowaniu Eucharystii, Eucharystia jako posiłek, Eucharystia i eschatologia, Eucharystia a życie wewnętrzne; albo: Wieczera Pańska, Dziękczynienie, Eucharystia a Kościół, Eucharystia a życie zaangażowane w świat (aspekt antropologiczny), symbolika darów. Poza tym zespołem tematów zostały propozycje: Kulturowy i eschatologiczny charakter wycieczki Dnia Pańskiego (ks. Sobeczko), dyrektorium o Mszach z dziećmi (ks. Zdanowicz), hermeneutyka liturgiczna (ks. Nadolski).

Ks. doc. Schenk przypomniał wniosek o uzgodnienie tematyki prac dyplomowych pisanych na seminariach naukowych z liturgiki w różnych ośrodkach, sugerując podejmowanie prac zespołowych lub seryjnych, tj. na wspólnej bazie i wspólną metodą. Liste swoich tematów obiecali przesłać do sekretarza: księża profesorowie: Świerzawski, Czerwik, Nadolski, Margański, Tschuschke, Zb. Zalewski, Czaja, Sinka, Sobeczko i Rak; sekretarz na miejscu skompletuje listę prac na KULu.

Drugi dzień obrad, czwartek, rozpoczęła Msza św. koncelebrowana. Przygotowano ją zespołowo: o Najwyższym Kapłanie, z prefacją o Eucharystii i Modl. Eucharystyczną II, z czytaniem z czwartku XXII tygodnia; specjalną modlitwę powszechną przygotował ks. Wł. Głowa, specjalny akt pokutny — celebrans główny, O. Fr. Małaczyński. Homilia O. Fr. Małaczyńskiego.

Sesja rozpoczęła się o godz. 8.30, przewodniczył jej O. Fr. Małaczyński, a wraz z nim Ks. dr R. Michałek z Hówca i O. S. Zalewski CSSR. Trzeci w tych obradach referat wygłosił Ks. dr Stanisław Czerwik z Kielc i ATK, pt. *Zarys teologii sakramentu pokuty w Ordo Paenitentiae z 1974 r.*

Czwarty referat na temat *Kulturowego charakteru sakramentu pokuty* przedstawił Ks. mgr Bogdan Dziwosz z Łodzi. W dyskusji zabrano głos 5 księżom. Ks. Czerwik zwrócił uwagę na eklezjalne aspekty młodszego brata w przypowieści o synu marnotrawnym; i na perspektywę historyczno-zbawczą przypowieści o robotnikach w winnicy. Ks. Nadolski wskazał na drugą stronę przemiany, która nie tylko stanowi radosny powrót, ale też negację czegoś i bolesne cięcie; ponadto wykazał, że Chrystus grzeszników

zapraszał na ucztę, co wskazuje, że dopiero Eucharystia stanowi kulminacyjny punkt pojednania. Jeszcze inne głosy wskazywały, że świętość jest dojściem do chwały Bożej (Mojżesz w obłoku, Chrystus na Taborze), w Chrystusie otrzymaliśmy pełnię kultu Bożego i samo pojednanie już jest kultem, nie dopiero do niego uzdalnia (ks. L. Balter). Ks. Czerwik przypomniał, że pełne chrześcijańskie pojęcie kultu — to odpowiedź na działanie uświęcające: chwała Boża obiektywna — świętość udzielająca się stworzeniu — odbija się subiektywnie w człowieku przez akt kultu: lepiej mówić o liturgicznym, nie wyłącznie kultycznym charakterze sakramentu. Kościół szybko odszedł od głoszenia „czystego miłosierdzia Bożego jako jednostronnego: gdzie wtedy zadośćuczynienie Bożej sprawiedliwości? (ks. Czerwik, ks. Schenk).

Ostatnią i bardzo interesującą wypowiedzią był komunikat ks. dr Władysława Kowalaka SVD, przez który włączyliśmy do naszego wielostronnego ujęcia aspekt porównawczy: *Obrzędy oczyszczające w afrykańskich kultach synkretycznych*.

Po jego wypowiedzi padło jedynie pytanie o pewność co do zapożyczeń z chrześcijaństwa, gdyż np. „naprawa porządku” czy „woda żywa” są archetypami we wszystkich religiach. Odpowiedź poszła po linii stwierdzenia, że w okresie misjonowania Afryki nie tylko chrześcijańskie rytury odeszły już od archetypów (chrzest nie był już kąpielą), ale i nie dokonały akomodacji, stąd nastąpiła spontaniczna, choć niewłaściwa akomodacja, znamienne jednak, że tym ludom bliższy jest Stary Testament i Duch Prawa.

Niezbędnym elementem seminariów naukowych liturgistów stały się komunikaty O. Fr. Małaczyńskiego. Tym razem również dowiedzieliśmy się, że III tom Lekcjonarza (czas zwykły do niedz. XVII) jest złożony do druku, IV — gotowy, ale opóźni się z powodu opóźnień w przydziale papieru; z tego powodu mogą się opóźnić Bierzmowanie i Pogrzeb. Na przyszły rok czeka Namaszczenie Chorych, którego przekład jest jeszcze przed adiustacją. Do Sakramentu Pokuty przekładu dokonano: wstęp — O. Małaczyński, tekstów — Sandomierz; Kalendarz dla Polski jest już w trzeciej ocenie Konferencji Plenarnej; ma być zatwierdzony tej jesieni, pilny ze względu na układ Lekcjonarza.

Z Wydawnictw KUL zakomunikowano o wydaniu „Liturgiki ogólnej i I tomu „studiów z dziejów liturgii w Polsce”; co do Encyklopedii — to po ukazaniu się I tomu dalsze będą się ukazywać co 2 lata, przyspieszenie zależeć będzie tylko od tempa pracy autorów: aktualnie rozsyła się zamówioną na literę „E”.

Podsumowując obrady, Ks. doc. W. Schenk podziękował gościnnemu Seminarium Częstochowskiemu, z referentów szczególnie ks. Kowalakowi za wyprowadzanie naszego myślenia poza ramy europejskie i szkolno-teologiczne.

Lublin

KS. WOJCIECH DANIELSKI

Ks. Marian Mikołajczyk

HISTORIA I ROZWÓJ BŁOGOSŁAWIEŃSTW W LITURGII KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO ¹

Liturgia Kościoła rzymsko-katolickiego jest różnorodna zarówno w swej treści jak i w formie. Nie sposób jest ją zrozumieć bez znajomości jej źródeł. Liturgia chrześcijańska w swych początkach bazowała na liturgii starotestamentalnej, stąd też przy omawianiu wielu form życia liturgicznego — a w tym i błogosławieństw — nie można pominąć podstawowego źródła, jakim jest Pismo święte.

I. BŁOGOSŁAWIEŃSTWA W PIŚMIE ŚWIĘTYM.

1. Stary Testament.

Jedynie Bóg, który ma absolutną władzę nad światem przez siebie stworzonym, jest przyczyną sprawczą skutków błogosławieństw. Bóg sam błogosławił osoby i rzeczy. Błogosławił ryby i ptaki, aby się mnożyły; pierwszych ludzi: mężczyznę i niewiastę, aby byli płodni i czynili sobie ziemię poddaną (Rdz 1, 22, 28). Błogosławił Noego i jego synów mówiąc do nich: *Bądźcie płodni i mnożcie się, abyście zaludnili ziemię. Wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo powietrzne niechaj się was boi i lęka* (Rdz 9, 1, 2), Abrahamowi Bóg rzekł: *Będę ci błogosławił i twoje imię rozślawię: staniesz się błogosławieństwem... Ponieważ uczyniłeś to, że nie oszczędziłeś syna twego jedynego, będę ci błogosławił i dam ci potomstwo tak liczne jak gwiazdy na niebie i jak ziarenka piasku na wybrzeżu morza...* (Rdz 12, 2—3; 22, 16—17). Izaaka Pan zapewnił: *Ja będę z tobą, będę ci błogosławił. Bo tobie i twemu potomstwu oddaję wszystkie ziemie...* (Rdz 26, 3). Błogosławiąc Jakubowi powiedział do niego: *Imię twe Jakub, ale odtąd nie będę cię zwać Jakubem, lecz będziesz miał imię Izrael... niechaj powstanie z ciebie naród i wiele narodów i niechaj królowie zrodzą się z ciebie...* (Rdz 35, 9—11). Mojżesz prosił, by błogosławieństwo obiecanie przez Boga spoczęło na Izraelitach (Pwt 1, 11). Bóg błogosławił Samsona (Edz 13, 24) i Joba (Job 42, 12). Błogosławił

¹ A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg im Br. 1909; J. Baudot, *Bénédiction*, w: *Dictionnaire d'Archeologie Chrétienne et de Liturgie*, Paris 1910, t. II, kol. 670—684; A. Molien, *Bénédiction*, w: *Dictionnaire de Droit canonique*, Paris 1937, t. II, kol. 349—374; E. Mangenot, *Bénédiction*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1932, t. II, kol. 630—663; B. Darragon, *Les bénédictions L'Eglise en prière*, Paris 1965, ss. 659—688; A. Gignac, *Les bénédictions. Sous le signe, de la création et de l'espérance évangélique*, Dans vos assemblées, Paris 1971, ss. 578—593; J. Guillet, *Błogosławieństwo*, w: *Słownik teologii biblijnej*, Poznań 1973, s. 78—85.

• swe własne dzieła (Rdz 2, 3). *Pobłogosławi twój chleb i twoją wodę* (Wj 23, 25). *On błogosławi mieszkanie uczciwych* (Prz 3, 33).

Możliwość błogosławienia — zasadniczo boską — Bóg przekazuje swoim reprezentantom na ziemi: kapłanom, ojcom i królom. Zaznaczyć jednak należy, że to Bóg sam jest przyczyną skutków tych błogosławieństw, a błogosławiący wzywają Boga i proszą Go o łaskę. Dlatego właśnie Melchizedek błogosławiąc Abrahama wyraził się w ten sposób: *Niech będzie błogosławiony Abram przez Boga Najwyższego, Stwórcę nieba i ziemi* (Rdz 14, 19).

Ojcowie błogosławili swoje dzieci. Po zjedzeniu potrawy, którą mu przygotował Jakub, Izaak powiedział: *Niechaj tobie Bóg użyczy rosy z niebios i żywności ziemi, obfitości zboża i moszczu winnego...* (Rdz 27, 28—29). Stary Jakub przed swą śmiercią błogosławił synów Józefa: *Bóg, któremu wiernie służyli przodkowie moi — Abraham i Izaak, Bóg, który troszczył się o mnie przez całe me życie, aż do dnia dzisiejszego, anioł, który mnie bronił od wszelkiego złego, niechaj błogosławi tym oto chłopcom. Niechaj moje imię i imię przodków moich, Abrahama i Izaaka w nich przetrwa; niechaj szeroko rozmnożą się na ziemi* (Rdz 48, 15—16)².

W Starym Testamencie obowiązek błogosławienia należy przede wszystkim do kapłanów. W dniu objęcia swych funkcji Aaron podniósł ręce w stronę ludu i błogosławił go, a następnie Mojżesz i Aaron weszli do namiotu spotkania, potem wyszli stamtąd i pobłogosławili lud (Kpł 9, 22—23). Jest to jedna ze zwyczajnych funkcji kapłańskich i Bóg sam przekazał Aaronowi formułę błogosławieństwa: *Powiedz Aaronowi i jego synom: tak oto macie błogosławić synom Izraela. Powieście im: Niechaj cię Jahwe błogosławi i strzeże. Niechaj Jahwe rozpromieni oblicze swe nad tobą i niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem.* (Lb 6, 23—27)³. Kapłani błogosławili Izraela każdego dnia w świątyni Jeruzalem w czasie ofiary porannej. Te błogosławieństwa miały zapewnić człowiekowi opiekę Bożą, pomyślność i pokój.

Formuły cytowane wyżej, zwłaszcza formuła Mojżesza, stały się podstawą, na której ukształtowały się błogosławieństwa liturgii chrześcijańskiej.

Czasem Izraelita wypowiadał swoje błogosławieństwa pod adresem Boga. Wiązało się ono ściśle z jakimś konkretnym wydarzeniem, w którym Bóg objawiał człowiekowi swoją wielkość lub miłość. Kantyk Trzech Młodzieńców w piecu ognistym, wzywając cały

² Por. także Rdz 49, 25—26; Pwt 33, 1—29; Joz 22, 6—8.

³ Por. także Pwt 10, 8; 1 Krn 23, 13; Syr 50, 21.

wszczęchświat do śpiewania chwały Bogu, nie pomija milczeniem czynów, których Pan co dopiero dokonał: *Albowiem nas wyrwał z podziemia* (Dn, 3, 88).

2. Nowy Testament.

Jezus Chrystus często błogosławił dzieci, kładąc im ręce na głowach (Mt 19, 13). Błogosławił również swych uczniów. Wyrażenie, jakim posłużył się, by ich powitać po swym zmartwychwstaniu, — *pax vobis*, uważane jest za formułę błogosławieństwa (Łk 24, 36; J 20, 19—21). Przed swym wniebowstąpieniem Chrystus podniósł ręce, by błogosławić uczniów (Łk 24, 52). Błogosławił różne rzeczy, m. in. chleb przed każdym z dwóch rozmnożeń (Ht 14, 19; 15, 36). Święty Jan notuje ten sam gest (6, 11). Przed konsekracją chleba w czasie ostatniej wieczerzy błogosławił go (Mt 26, 26). Przed połamaniem chleba w Emaus wymówił błogosławieństwo (Łk 24, 30).

Jezus przekazał swym uczniom władzę czynienia cudów i błogosławienia. Pozdrowienie: *Pokój* temu domowi, nie było zwykłym powitaniem, jakiego się używało wchodząc do czyjś domu, ale czymś, co sprowadzało określone skutki duchowe na człowieka, który jest otwarty na działanie łaski Bożej, pragnie realizować pokój Boży w stosunkach z innymi ludźmi i w którym Bóg ma upodobanie. *Gdy wejdziecie do jakiegoś domu, najpierw powiedzcie: „Pokój temu domowi, a jeżeli tam jest człowiek, który miłuje pokój, spocznie na nim pokój wasz; w przeciwnym zaś razie do was powróci* (Łk 10, 6—8)⁴. W efekcie nakazu misyjnego Chrystusa uczniowie uzdrawiali chorych i wyrzucali demony (Łk 10, 17). Św. Marek dodaje (6, 13), iż apostołowie uzdrawiali chorych przez namaszczenie olejem. Olej używany do namaszczeń nie był zwykłym lekarstwem. Jest rzeczą oczywistą, że wyzdrowienie było wynikiem łaski i błogosławieństwa Bożego, nie było bowiem związku między użytym lekarstwem i jego efektem.

W listach Apostołów spotykamy formuły pozdrowień stanowiących równocześnie błogosławieństwo (Rz 1, 7; 1 Kor 1, 7; Ef 1, 3; 1 P 1, 2; 2 P 1, 2). Są one wezwaniem do Boga, autora łaski, o pokój i miłosierdzie, i do Jezusa Chrystusa jako skutecznej i jedynej przyczyny tych darów. Apostołowie udzielają błogosławieństwa na mocy ich apostołowskiego urzędu, używają władzy otrzymanej od Boga i Jezusa Chrystusa.

⁴ F. Gryglewicz, *Ewangelia wg św. Łukasza, przekład, komentarz*, Poznań 1974, s. 210.

Jak widać w wyżej cytowanych fragmentach, określenie „błogosławić” było używane w Piśmie św. w trojakim znaczeniu:

- błogosławieństwo — pochodzące od Boga a rozciągające się na człowieka i całe stworzenie, wyrażało łaskę Bożą oraz dary i dobrodziejstwa, które ze sobą niosło.
- błogosławieństwo wypowiedane przez ludzi stawało się życzeniem i błogosławieństwem dla tego, na kogo miało sprowadzić łaski Boga.
- błogosławieństwo skierowane do Boga ma cechy modlitwy dziękczynnej, adoracji, chwały, wezwania.

Błogosławieństwa te były wypowiedane bądź prywatnie, we własnym imieniu, bądź na podstawie otrzymanej od Boga władzy pośląca Bożego lub przedstawiciela ludu.

II. BŁOGOSŁAWIENSTWA W KOŚCIELE

1. W nauce Ojców Kościoła.

Tertulian (+ po 220) w *Liber de testimonio animae* rozróżnia dwa rodzaje błogosławieństw: sacramentum conversationis et sacramentum disciplinae⁵. Pierwsze z nich — to pozdrowienie wypowiedziane w czasie podróży; wypełnienie tego, co Chrystus Pan nakazał czynić Apostołom, gdy wejdą do jakiegoś domu⁶. Sacramentum disciplinae względnie salutatio disciplinae to błogosławieństwo udzielane w czasie służby Bożej, we Mszy św. lub na zakończenie modlitwy Oficjum. Formułę takiego błogosławieństwa podaje Tertulian w słowach: „In omni loco sacrificium nomini meo offertur et sacrificium mundum, gloriae scilicet relatio et benedictio, laus et hymni”⁷. Św. Bazyli Wielki uważa błogosławieństwo za „sanctificatis communicatio”⁸. Św. Ambroży pisze, że błogosławieństwo jest „sanctificationis et gratiarum votiva collatio”⁹. Wyrażenie to ma wartość definicji: błogosławieństwo ma pomagać do uświęcenia, udzielając łaski przez modlitwę Kościoła. Św. Cezary z Arles (+ 547) wyjaśnia wiernym, że gdy schylają się przed błogosławieństwem kapłana, to przed Bogiem się upokarzają: „Non vos homini, sed Deo humiliatis... Benedictio vobis, licet per hominem, non tamen ab hominem datur”¹⁰. Osobista świętość szafarzy mało znaczy: „nec attendatis si forte negligens

⁵ C. II: PL 1, 611.

⁶ *Adv. Marcion*, 4,22: PL 2,419.

⁷ *Adv. Marcion*, 3,22: PL 2,352.

⁸ 199. *List do Amfiloka*: PG 32,723.

⁹ *De benedic. patriarch.* c. 2, 7: PL 14, 709.

¹⁰ *Serm.* 385,2: PL 39,2284 i *Serm.* 286,5: PL 39,2286.

est qui exhibet sed Dominus respicite qui transmittit, benedictio enim quae vobis datur, ros et pluvia celestis esse cognoscitur”¹¹.

Wreszcie Kasjodor (+583) tak określa błogosławieństwo: „Ipsa est firma et vera benedictio, quae sub Domini commemoratione praestatur a quo venit omne quod expedit”¹².

2. W praktyce pierwszych wieków

Ojcowie apostołscy — św. Klemens Rzymski, św. Ignacy Antiocheński, autor listu przypisywanego św. Barnabie, kontynuują zwyczaj apostołów zaczynania listów od błogosławieństwa. Formułą: „Łaska i pokój niech na was spływają obficie od Boga Ojca Wszemogącego przez Jezusa Chrystusa”, rozpoczyna św. Klemens (+ ok. 96 r.) swój list do Koryntian. Konstytucje Apostolskie redagowane w początkach V w., lecz zawierające teksty z III w., podają szczegółowe przepisy dotyczące błogosławieństwa, zwłaszcza osoby szafarza. Błogosławić mogli biskupi, a jeśli tych nie było — kapłani, według zasady podanej przez autora listu do Hebrajczyków, iż to co mniejsze, otrzymuje błogosławieństwo od tego, co wyższe (7,7)¹³. Diakon nie miał władzy błogosławienia¹⁴, tym bardziej nie przysługiwała ona ludziom świeckim¹⁵. Konstytucje podają formułę błogosławieństwa wypowiedzaną w czasie modlitwy wieczornej:

„Deus fidelis et verax, qui facis misericordiam in milia et dena milia, diligentibus te, amicus humilium et pauperum defensor; quo universa opus habent, quia cuncta tibi serva sunt: respice in populum tuum hunc, in has qui inclinarunt tibi capita sua, et benedic eis benedictione spirituali; custodi eos, ut pupillam oculi; conserva eos in pietate et iustitia; et eos vita aeterna dignare; in Christo Jesu dilecto Filio tuo; cum quo tibi gloria, honor atque cultus, et Sancto Spiritui, nunc et semper, et in saecula saeculorum, Amen”¹⁶.

a. Przedmiot błogosławieństw.

Od początku w Kościele błogosławiono osoby i rzeczy. O błogosławieniu ludu mówią cytowane już Konstytucje apostołskie: „funkcją kapłana jest nauczanie, odprawianie Mszy św., chrzczenie i błogosławienie ludowi”¹⁷. Tradycja Apostolska Hipolita (+235) przekazuje formułę błogosławienia ofiarodawcy pierwocin zbiorów: „Pobłogosław też tego sługę za jego gorliwość i miłość ku Tobie, przez Syna Swego Jezusa Chrystusa, Pana naszego, przez któ-

¹¹ *Tamże*.

¹² *In psalm.* 138,8: PL 70,938.

¹³ 8,28: PG 1, 579—580.

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ 3,10: PG 1,732.

¹⁶ c. 39: PG 1,586.

¹⁷ 3,20: PG 1,440.

rego Tobie chwała na wieki wieków”¹⁸. W *Historii Kościelnej* Euzebiusz (+ 339) opowiada, jak pewien Abdos, który cierpiał na podagrę, przystąpił do ucznia Pańskiego Tadeusza „do nóg mu się rzucił, otrzymał włożenie rąk połączone z modlitwą i odzyskał zdrowie”¹⁹.

Aktualna formuła końcowego błogosławieństwa mszalnego weszła do liturgii dopiero ok. XII w. Funkcje błogosławieństwa końcowego pełniła oratio super populum znajdująca się w sakramentarzu Leoniańskim (manuskrypt pochodzący z VII w.) i Gelazjańskim (Kp 316 Vatic. z 750 r.). Za Grzegorza Wielkiego (+ 604) natychmiast po *Ite, missa est*, tworzył się orszak pontyfikalny powracający przez chór i nawę do *sacrarium*. W odpowiedzi na prośbę wiernych, którzy zwracali się do przechodzącego papieża prosząc: *benedicite pater, ten ich błogosławił czyniąc znak krzyża*²⁰.

Pobożna Eteria pielgrzymująca pod koniec IV w. do miejsc świętych w Palestynie i skrupulatnie opisująca swoją pielgrzymkę, jest świadkiem błogosławienia przez biskupa chrześcijan i katechumenów po zakończeniu Mszy św. lub modlitw, które moglibyśmy — używając dzisiejszego języka — nazwać Liturgią Godzin. Pod koniec niezsporów, po modlitwie wygłaszanej przez diakona za różne osoby „biskup odmawia modlitwę i modli się za wszystkich i tak modlą się wszyscy, wierni i katechumeni. Wtedy diakon głośno wzywa katechumenów, aby każdy, stojąc na swoim miejscu, pochylił głowę; biskup stojąc błogosławi katechumenów. Ponowna modlitwa i znowu diakon głośno wzywa, aby każdy wierny stojąc pochylił głowę, biskup udziela błogosławieństwa wiernym”²¹. Eteria wspomina także o błogosławieniu poszczególnym osobom: „gdy biskup wyjdzie spoza krat (otaczających Grób święty) wszyscy przystępują do jego ręki, a on idąc każdego osobno błogosławi...”²².

Błogosławienie rzeczy zajmuje wiele miejsca w liturgii Kościoła pierwszych wieków. W Nowym Testamencie była mowa tylko o błogosławieniu pokarmów. W tekście mówiącym o pokarmach, których spożywanie zabronione jest przez uczonych w Prawie, św. Paweł oświadcza, że wszystko jest uświęcone przez Słowo Boże i przez modlitwę (1 Tym 4,5). Cały szereg dokumentów świadczy o tym, że pierwsi chrześcijanie idąc za przykładem Żydów uświęcali przez bło-

¹⁸ 3,7. Cyt. za: M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, Warszawa 1975, s. 313.

¹⁹ *Hist. eccles.* L. I, c. 13, v. 18, Wyd. polskie: *Euzebiusz z Cezarei, Historia Kościelna*, Poznań 1924, s. 47.

²⁰ Por. A. Molien, *Bénédiction*, DDC, II, 355—356; M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1956, t. III, s. 478; J. Brinktrine, *Msza święta*, Warszawa 1957, s. 246.

²¹ Wyd. polskie: *Eteria, Pielgrzymka do miejsc świętych*, Warszawa 1970 s. 202. Por. także ss. 188, 193, 194, 197, 201, 202, 204.

²² s. 201.

gosiawienie pokarmy, które mieli spożywać. Klemens Aleksandryjski (+ przed 215) wyraźnie mówi o tym zwyczaju: „gnostyk, czyli człowiek duchowy, zawsze odnosi do Boga ten czcigodny użytek, jaki czyni ze wszystkich rzeczy, pokarmów, napojów i z tego, co służy do namaszczeń. Ofiaruje to wszystko temu, który daje wszelkie pierwociny pokarmów i napojów, składając dzięki przez dar, przez błogosławieństwo i przez słowa wymawiane nad nimi... Wraz z tymi, którzy od niedawna wierzą, gnostyk będzie się modlił nad rzeczami, którymi mają się posługiwać. Całe jego życie jest jakby świętym. Ofiary, które czyni przed posiłkiem, psalmy i hymny, które śpiewa podczas posiłków, przed położeniem się do łóżka, modlitwy, które zanosi w nocy”²³.

Mówiąc o wspólnym posiłku wiernych Tradycja Apostolska poleca: „Przed rozpoczęciem picia każdy z uczestników weźmie najpierw kielich i odmówi dziękczynienie, a dopiero później może jeść i pić... katechumenom należy dać chleb egzorcyzmowany, każdy z nich ma też ofiarować kielich... Przy spożywaniu zaś wszystkiego należy dzięki czynić świętemu Bogu i spożywać na Jego chwałę”²⁴. Tradycja Apostolska jest także świadkiem błogosławienia nowych owoców. „Rozpoczynając zbiór owoców, niech każdy spieszy zaraz ofiarować z nich pierwocinę biskupowi, który przyjmując ją wymieni imię ofiarodawcy i pobłogosławi dar słowami: „Dziękujemy ci Boże i ofiarujemy ci te pierwsze owoce, jakie nam dałeś do spożywania, doprowadziwszy je do dojrzałości Słowem swoim. Ty, który nakazałeś rodzić ziemi wszelki owoc na pożywienie zarówno ludzi jak i zwierząt. Chwalimy cię Boże za to oraz za wszystkie dobrodziejstwa, jakich nam uży czyłeś zdobiąc dla nas tyłu różnorodnymi owocami całe stworzenie...”²⁵.

Kościół początkowo nie błogosławił przedmiotów, które miały służyć do sprawowania liturgii.

Z całą pewnością nie błogosławił oleju, o którym mówił św. Jakub (5,14). Lecz już z dzieł Tertuliana możemy wnioskować o wcześniejszym poświęcaniu oleju, używanego do namaszczenia po chrzcie: „Wychodząc z kąpieli jesteśmy namaszczeni olejem błogosławionym”²⁶.

Ceremonie chrztu przekazane przez Tradycję Apostolską przewidują benedykcję oleju: „O godzinie wyznaczonej na chrzest biskup odmówi modlitwę dziękczynną nad olejem i napełni nim naczynie, będzie to olej dziękczynienia. Następnie nad innym olejem odmówi

²³ *Stromata* 7,7: PG 6, 868—875.

²⁴ 3, 3—5: Cyt. za: M. Michalski, *Antologia*, ss. 312—313.

²⁵ 3,5: Cyt. za: M. Michalski, *Antologia*, s. 313.

²⁶ *Adv. Marcion.* 1,4: PL 2,263.

egzorcyzmy, będzie to olej egzorcyzmu”²⁷. O skutkach rytu błogosławienia olejów mówi św. Cyryl Jerozolimski (+ 386): „Nie myśl jednak, że jest tu tylko zwyczajna oliwa. Jak bowiem chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest już tylko chlebem lecz Ciałem Chrystusa, tak i ta święta oliwa po wezwaniu nie jest już tylko oliwą — i jak rzecz można — zwyczajną oliwą, lecz łaską Chrystusa i Ducha Świętego przez jego obecność skuteczną. Tą oliwą namaszcza się symbolicznie twe ciało i inne zmysły. Widzialną oliwą namaszcza się ciało — świętym i ożywczym Duchem uświęca się dusza”²⁸.

W czasach apostołskich udzielano chrztu zwyczajną wodą, która w danej chwili była do dyspozycji (Dz 8, 36—38). Podobną wskazówkę znajdujemy w *Didache*: „Chrzczycie w imię Ojca i Syna i Ducha św., w wodzie bieżącej. Jeśli nie masz wody bieżącej, chrzczij w innej wodzie, jeśli nie możesz w zimnej, to w ciepłej...”²⁹.

Wkrótce jednak przemyślenia teologiczno-liturgiczne inspirowane przez niektóre teksty z Pisma św., zwłaszcza listu do Hebrajczyków: *Abluti corpus aqua munda* (10, 22), doprowadziły do tego, że zaczęto nad wodą wzywać Boga, aby — jak później powie św. Cyprian — została wyzwolona spod wpływu szatana i otrzymała Ducha św., a w konsekwencji zdolność uświęcania chrzczonych przez nią ludzi.

W środowisku katolickim Tertulian jest pierwszym, który mówił o błogosławieniu wody chrzcielnej jako o praktyce powszechnej w kościołach afrykańskich sobie współczesnych. W trakcie *De baptismo* pisze: „Omnes aquae... sacramentum sanctificationis consequuntur, invocato Deo”³⁰. To wezwanie Boga, o którym pisze Tertulian, ma charakter formuły epikletycznej, która później będzie występować we wszystkich liturgiach. Św. Ambroży będzie pisał: „Non sanat aqua, nisi spiritus descenderit et aquam illam consecraverit”³¹, a św. Jan Chryzostom: „In nobis non aqua simpliciter operatur, sed postquam Spiritus gratiam acceperit, tunc omnia soluit peccata”³².

O błogosławieniu soli, którą kładziono na język chrzczonych, znajdujemy świadectwa dopiero w Sakramentarzu Gelazjańskim i Ordo VII³³.

Świece były i są błogosławione jedynie w dniu święta Ofiarowania Pana Jezusa w świątyni. Błogosławieństwo to zostało wprowa-

²⁷ 2.5. Cyt. za: M. Michalski s. 310.

²⁸ *Catech. mistag.* 3.3. Wyd. polskie: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, Warszawa 1973, s. 311.

²⁹ 7. Cyt. za: M. Michalski s. 18.

³⁰ *De baptismo*, c. 3. Por. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano 1959, T. IV, s. 98.

³¹ *De sacram.* I, 5. Por. M. Righetti, t. IV, s. 98.

³² *Hom. 36 in Joann.* 1. Por. M. Righetti, t. IV, s. 98.

³³ Por. A. Molien, *Bénédiction*, DDC. II, 360.

dzione dopiero około X w. Użycie świec Kościół przejął z pogrzebów pogańskich, przenosząc je do pogrzebów chrześcijan oraz z uroczystości na cześć imperatorów otaczanych czcią boską do ceremonii na cześć prawdziwego Boga³⁴.

Procesja Palmowa istniała w Jerozolimie w IV w.; na Zachodzie przyjęła się w VII i VIII w. Błogosławienie gałązek sygnalizuje do piero Ordo XI (XII w.)³⁵.

Używanie popiołu jest znacznie wcześniejsze od chrześcijaństwa. Żydzi posypywali nim głowę na znak pokuty, poganie na znak żałoby. Najpierw Tertulian a potem inni Ojcowie piszą o nakładaniu popiołu jako o formie pokuty. Poświęcenie popiołu pojawiło się dopiero w VIII w., a ryt uzupełniony został przez Ordo XII, 8,³⁶.

Szaty liturgiczne, które początkowo nie różniły się od ubrań cywilnych, przez długi czas nie miały swego rytu poświęcenia³⁷.

Budynki służące kultowi nabierały charakteru sakralnego przez fakt odprawienia w nich Mszy św.³⁸.

b. Związek błogosławieństw z liturgią mszalną.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa chętnie błogosławiono różne przedmioty w ramach liturgii mszalnej, podobnie zresztą jak w czasie Mszy św. udzielano chrztu, bierzmowania, święceń biskupich i kapłańskich, namaszczenia królów czy konsekracji dziewic. I tak do dnia dzisiejszego szereg błogosławieństw stanowi integralną część Ofiary Eucharystycznej: błogosławieństwo świec w dniu Ofiarowania Pana Jezusa w świątyni, popiołu w Środę Popielcową, gałązek palmowych w Niedzielę Palmową, olejów w Wielki Czwartek, ognia i wody w Wielką Sobotę, nowożeńców we Mszy Pro sponsis. Poświęcenie względnie konsekracja kościoła poprzedza bezpośrednio Mszę św. a kielich, szaty i wszystkie utensilia mszalne mogą być błogosławione pod koniec obrzędu konsekracyjnego.

c. Sposób udzielania błogosławieństw.

Błogosławieństwa udzielano przez wznoszenie rąk wyciągniętych nad błogosławionym, albo przez ich włożenie na głowę błogosławionego czy przedmiot błogosławiony. Gesty te Kościół przejął z liturgii starotestamentalnej. W liturgii chrześcijańskiej nie było niemal ceremonii, której by nie towarzyszyło włożenie rąk. Było ono praktykowane przy odpuszczaniu grzechów, przy bierzmowaniu, przy

³⁴ *Tamże.*

³⁵ *Tamże* k. 361.

³⁶ *Tamże.*

³⁷ *Tamże.*

³⁸ *Tamże.*

udzielaniu święceń, przy błogosławieniu. Biskup udzielając błogosławieństwa całemu zgromadzeniu prawdopodobnie unosił ręce, tak, jak to czynili kapłani Starego Przymierza. Później, gdy przechodził przez Kościół, wierni zbliżali się do niego, a on błogosławił każdego z osobna, kładąc bez wątpienia na nich ręce. Gest włożenia rąk został z biegiem czasu zastąpiony przez znak krzyża, z wyjątkiem chrztu, bierzmowania, kapłaństwa, gdzie do naszych czasów pozostało włożenie rąk.

Pierwsi chrześcijanie dość długo powstrzymywali się — czasem z szacunku a głównie z ostrożności — przed wykonywaniem znaku krzyża na przedmiotach lub w swoich domach. Bardzo jednak szybko zaczęli kreślić znak krzyża na czołach. Już Tertulian pisze: „Ad omnem progressum atque promotum ad omnem aditum et exitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet frontem crucis signaculo ferimus”³⁹. Autor zaś Tradycji Apostolskiej zaleca: „Staraj się zawsze pobożnie znaczyć krzyżem swe czoło; ten widomy i wypróbowany znak Męki Pańskiej zabezpieczy cię przeciw diabłu, jeśli tylko czynić go będziesz nie dla pokazania się ludziom, lecz z wiarą, stosując go świadomie jako tarczę obronną. Gdy bowiem okazujesz zewnętrznym znakiem swe duchowe podobieństwo (do Chrystusa), wróg widząc moc płynącą z twego serca, ucieka... Robiąc znak krzyża na czole i oczach, odpychamy tego, który stara się nas zgubić”⁴⁰.

Stąd do kreślenia znaku krzyża przy błogosławieństwach był tylko jeden krok. Znak krzyża stopniowo zastępował wznoszenie lub nakładanie rąk. Już w epoce św. Augustyna w administrowaniu sakramentów i sakramentaliów obowiązywał znak krzyża: „Jeśli nie nakreślą znaku krzyża na czole wiernych, nad wodą, która ma ich odrodzić, nad olejem, który służy do świętego namaszczenia, nad ofiarą, która ich żywi, wówczas żaden sakrament nie jest sprawowany według ustalonych reguł”⁴¹. A św. Leon Wielki (+ 461) pisze: „krzyż jest źródłem wszystkich błogosławieństw i przyczyną wszystkich łask”⁴².

Kościół widząc w krzyżu znak wiary i zbawienia, nim błogosławi wiernym, udzielając im nadprzyrodzonych sił do realizacji Chrystusowego zalecania: *Bądźcie doskonałymi, jak doskonałym jest wasz Ojciec Niebieski* (Mt 5, 48).

Częstochowa

KS. MARIAN MIKOŁAJCZYK

³⁹ *De corona militis* 3: PL 2,180.

⁴⁰ 3,13. Cyt. za: M. Michalski, *Antologia*, s. 315.

⁴¹ *In Joan. Evang. Tract.* 118,5: PL 34, 1950.

⁴² *Serm.* 59,7: PL 54—341.

Ks. Jerzy Chmiel

ZNAKI POKUTY W PIŚMIE ŚW. ROZWAŻANIE SEMIOTYCZNE.

1. **Semiotyka pokuty.** Człowiek jest ustawicznie wzywany przez Boga do powrotu do Niego. Jest to temat nawrócenia, który często występuje w Piśmie św. Greckie słowo *metánoia* = nawrócenie, pokuta, występuje w Nowym Testamencie 22 razy. Tej postawie wewnętrznej, jaką jest nawrócenie, pokuta, towarzyszą pewne znaki zewnętrzne. Mogą mieć one charakter wspólnotowy (liturgia) albo indywidualny (modlitwa osobista, umartwienie). Owe znaki zewnętrzne tworzą pojęcie pokuty w znaczeniu zewnętrznego wyrażenia ducha pokuty. Nie można znaków pokuty rozdzielać od ducha pokuty — byłaby to postawa napiętnowana przez Jezusa: „Kiedy pościecie, nie bądźcie posępni jak obłudnicy. Przybierają oni wygląd ponury, aby pokazać ludziom, że poszczą”. (Mt 6, 16). Ale możemy zwrócić większą uwagę na znaczenie znaków pokuty. Nie tylko wyrażają one bowiem stan wewnętrzny pokutującego, czyli nawracającego się do Boga człowieka, ale skłaniają nas czytających (słuchających) o tych znakach do podjęcia oznaczonej postawy. Innymi słowy — znaki pokuty pełnią rolę nie tylko informacyjną, ale *inwitalcyjną*, czyli zapraszającą nas do udziału w powrocie do Boga, to znaczy w nawróceniu.

Przepowiadanie tematu pokuty, jaki występuje w Biblii, nie może ograniczyć się do podania tekstów Pisma św. i objaśnień egzegetycznych. Kerygmat pokuty winien mieć w sobie coś z owych biblijnych znaków pokuty, które odwołujemy w sobie nie przez mechaniczne powtarzanie gestów (które mogą być różne we współczesnej mozaice kulturowej), lecz przez odczucie obecności Boga, który nas wzywa do powrotu. „Bliskość jako bliżej, jeszcze bliżej, staje się przedmiotem. Osiąga stopień najwyższy jako mój ustawiczny niepokój” (E. Levinas). Właśnie ów niepokój — wyraz odczucia bliskości Boga, spełnia rolę znaku pokuty.

Pokutuję, to nie znaczy tylko, że biję się w piersi albo że chodzę w worze (może to być wyraz panującej mody), ale że jestem tak zaniepokojony odczuciem bliskości Boga, iż nie mogę trwać w dotych-

czasowym moim stanie grzechu, wrogości, obcości względem Boga. „Bliskość nie jest stanem, odpoczynkiem, ale właśnie niepokojem, nie-miejszem ,z dala od miejsca odpoczynku” (E. Levinas).

2. Pismo św. wzywa do pokuty. Jeżeli zestawimy niektóre wypowiedzi biblijne, odczujemy lepiej semiotyczny charakter apelów pokutnych. Można te zdania wypisać jako hasła, nie muszą to być dosłownie samoistne wypowiedzenia. Umieszczone w odpowiednich miejscach sakralnych przestaną pełnić tylko rolę informacji, a staną się wyrzutem, przypomnieniem ,ostrzeżeniem, zachętą — a o to właśnie chodzi i na tym polega semiotyka znaków pokutnych.

a) Każdy, kto nie będzie czynił pokuty, będzie wykluczony ze swej społeczności (Kpł 23, 26).

b) Jeśli się nie nawrócicie, wszyscy tak samo zginiecie (Łk 13,35). Ten logion wypowiedział Jezus w związku z wypadkami, jakie się podówczas wydarzyły (krwawo stłumione powstanie Galilejczyków, zawalenie się wieży w Siloe). To nie kara za grzechy: „bynajmniej, nie byli oni większymi grzesznikami niż inni” — podkreślił Jezus, ale ostrzeżenie dla nas. Wypadki, o których się dowiadujemy (trzęsienia ziemi, katastrofy, nagła śmierć), mogą spełniać względem nas funkcje Bliskość. Można dać nowy kontekst do tego logionu, kroniki dnia obfitują w wypadki (np. straszliwe trzęsienie ziemi tak blisko nas i u nas odczuwalne). Będzie to niewątpliwie szokujące, dużo zależy od odpowiedniej stylistyki, ale spełni rolę semiotyczną.

c) Nawracajcie się i wiercie w Ewangelię (Mk 1, 15).

d) Wyszli więc uczniowie Jezusa i wzywali do nawrócenia (Mk 6, 12).

e) W imię Chrystusa głoszone jest nawrócenie (Łk 24, 47).

f) Dlaczego nie chcesz wiedzieć, że dobroć Boga chce cię przywieść do nawrócenia? (Rz 2, 4).

3. Wyznanie grzechów. Było przewidziane przez Prawo indywidualnie w niektórych wypadkach, a wspólnotowo w Dzień Przełagania (por. Kpł 5, 5; 16, 21).

Wyznanie grzechów indywidualne: dyżury spowiednicze, informacje o sposobności do spowiedzi, a nade wszystko nie uleganie psychozie kolejek: byle szybciej, bo następni czekają. Tyle czasu trzeba każdemu poświęcić, ile potrzebuje.

Wyznanie grzechów wspólnotowe: na początku każdej Mszy akt żalu, co winno być czynione zawsze „sercem skruszonym”. Brońmy się przed stereotypem liturgicznym.

4. Formuły modlitewne. Są to najpierw niektóre Psalmi wyrażające skrucę i wolę poprawy. W chrześcijańskiej tradycji litur-

gicznej — już od czasów św. Augustyna — istnieje schemat 7 psalmów pokutnych: Ps 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143.

Istnieją także inne formuły modlitwy pokutnej: Iz 63, 7—64, 11; Tb 3, 1—6; Dn 9, 4—19.

Warto byłoby umieścić owe teksty przepisane blisko miejsc spowiedzi i zachęcać w formie pokuty do recytacji tychże. Łaska Boża jest związana ze słowami natchnionymi.

5. *Gesty*. Wśród wielu gestów pokutnych, które były typowe dla epoki starożytnej i mentalności wschodniej (rozdzieranie odzienia, nacięcia, posypanie popiołem, które pozostało jako symbol z okazji Popielca), na uwagę zasługuje, praktykowana zwłaszcza po niewoli babilońskiej, jałmużna i dobre uczynki. „Jałmużna głodni grzechy” (Syr 3, 30; por. Tb 4, 7—11; Dn 4, 24). Jałmużna-ofiara jako gest solidarności z głodującymi, potrzebującymi, uciśnionymi.

„Grzechy Twoje okupuj dobrymi uczynkami” (Dn 4, 24). Dobre uczynki jako forma pomocy społecznej, spontaniczna pomoc, opieka, zainteresowanie się, uczulenie opinii publicznej, odważne zabranie głosu, upomnienie się o sprawiedliwość w krzywdzie bliźniego.

Powstaje tutaj ważna rzecz: co „zadawać za pokutę”, by uniknąć zniechęcających stereotypów. Okazji do pokuty tego typu będzie wiele, a wartości wychowawcze tego typu „pokut” są niewątpliwe.

6. *Znaki pokuty w życiu Kościoła*. Znaki pokuty opisane w Piśmie św. powinny ożyć w odnowionych obrzędach sakramentu pokuty. Postulował to Sobór Watykański II: „obrzędy i formuły sakramentu pokuty należy tak przejrzeć i ująć, aby jaśniej wyrażały naturę i skutek tego sakramentu” (KL 72).

Wstęp do odnowionych obrzędów sakramentu pokuty z 1973 r. (n. 4) podaje następujące sposoby, przez które chrześcijanie pełnią nieustanną pokutę:

- uczestniczenie w cierpieniach Chrystusa przez cierpliwość,
- spełnianie dzieł miłosierdzia i miłości,
- ustawiczne nawracanie się według ewangelii Chrystusa (por. Jerzego Lieberta „każdego dnia wybierać muszę”).

Kerygmat pokuty pierwotnego Kościoła upomina: „nawróć się!” (por. Ap 2, 5. 16; 3, 3). Św. Paweł w mowie na Areopagu przypomina, że Bóg wzywa teraz wszędzie i wszystkich ludzi do nawrócenia, a opiera to swoje stwierdzenie na wydarzeniu Zmartwychwstania Jezusa (por. Dz 17, 30 n). Znaki pokuty chrześcijańskiej są związane z tym Wielkim Znakiem naszej wiary, jakim jest Zmartwychwstanie Jezusa. „Jeżeli Chrystus nie zmartwychwstał, daremna jest wasza wiara i aż dotąd pozostajecie w grzechach” (1 Kor 15, 17).

A. SKRINJAR, *Teologija sv. Ivana*, Zagreb 1975, s. 510. Filozofsko-teološki institut, Zagreb, Jordanovac 110.

F. Pr at oprócz teologii św. Pawła kiedyś zamierzał opracować również teologię św. Jana, tę drugą jednak część zamierzeń doprowadził do skutku dopiero jego uczeń, A. Skrinjar, profesor filozoficzno-teologicznego w Zagrzebiu. Jego praca przedstawia się okazale; nie stanowi ona tylko spuścizny po F. Pracie, ale także plon życia jej autora. A.S. od wielu lat umieszczał różne artykuły z teologii św. Jana przede wszystkim w *Verbum Domini*, a obecnie biorąc je za podstawę pełnego opracowania, poruszone tam tematy rozszerzył i unowocześnił.

A.S. zajął się tylko czwartą Ewangelią i listami św. Jana; Apokalipsa św. Jana ma całkowicie inną teologię, słusznie więc jej omówienie zostało odłożone do innej okazji. Na początku jego pracy znajdujemy wprowadzenie w teologię biblijną, jej zadania, metodę. Sama teologia układem przypomina podręcznik dogmatyki, mówi bowiem kolejno o Bogu, Chrystusie, Duchu Świętym, życiu wiecznym, sakramentach i eschatologii, a na końcu w formie dodatku o mariologii. To pierwsze wrażenie jednak ginie przy wejściu w treść dzieła.

Pierwszy rozdział zajmuje się dwoma Janowymi definicjami Boga: Bóg jest miłością, Bóg jest światłem; trzecia, że Bóg jest duchem, zagubiła się w określeniach i przymiotach, które wprawdzie nie mają mniejszego znaczenia, ale nie są wyłączną własnością Jana. Za Orygenesem i niektórymi autorami dowodzi, że w określeniu „Bóg jest duchem” mówi się o istocie ponadludzkiej, która ludzi zdolnymi czyni do osiągnięcia nadprzyrodzoneści. Choć A.S. uważa, że czwarta Ewangelia jest chrystologiczna, to jednak Chrystusowi poświęca (łącznie z ekskursem porównującym Jezusa z Nauczycielem sprawiedliwości z Qumran) tylko str. 101—166, a więc mniej niż niektórym innym tematom. Z tytułów Jezusa interesuje go synostwo Boże łącznie z problemem Jego mesjańskiego charakteru, tytuł Kyrios (Pan), głównie jednak tytuł Syn człowieczy; po nim rozważa postępowanie Jezusa i Jego zadania: tego, który przyniósł objawienie i odkupiciela. Pneumatologia u A.S. koncentruje się na określeniach: Paraklet, Namaszczenie i Nasienie Boże, oraz na funkcjach Ducha Świętego. Rozdział mający tytuł „żywot wieczny” nie obejmuje eschatologii, której problematyka (eschatologia aktualna i przyszła) została omówiona oddzielnie. Tutaj natomiast umieszczone zostało wszystko, co się wiąże z duchowym życiem wierzących w Chrystusa, a więc obok wiary z: miłością, dziecięctwem Bożym, zjednoczeniem z Chrystusem i z Bogiem; oraz z grzechem. W rozdziale o sakramentach A.S. mówiąc o chrzcie dużo miejsca poświęca autentyczności J 3, 5, przede wszystkim zajmuje się Eucharystią (J 6; 19, 25—27; 1 J 5, 6—8); tym tekstem jednak nie przypisuje wyraźnego sakramentalnego, a raczej ogólne soteriologiczne znaczenie; w całej czwartej Ewangelii widzi wiele kościelno-sakramentalnych elementów. W mariologii uważa, że J 1, 13 nie może być dowodem na dziewicze narodzenie się Jezusa, gdyż to znaczenie jest zbyt słabo udokumentowane. Postaci Matki na weselu

w Kanie i pod krzyżem, a także w Apokalipsie 12 przyznaje symboliczne znaczenie; widzi duchowe macierzyństwo Najśw. Marii Panny. Do całości A. S., poza umieszczoną po każdym rozdziale bibliografią szczegółową dodał streszczenie w języku niemieckim oraz indeksy: tekstów biblijnych, imienny i rzeczowy.

Najbardziej charakterystyczną cechą dzieła A. S. jest szerokość horyzontów. Kto jest zorientowany ile pisze się o św. Janie, stwierdzi, że A. S. potrafił wybrać najważniejsze opracowania, na nich się oprzeć i je cytować. Choć przy tym opuścił np. problem źródeł czwartej Ewangelii, to jednak przede wszystkim pozbył się sam i uchronił czytelnika przed ogromnym balastem, z którym nie każdy może sobie dać radę. Na podstawie jego ujęcia jednak czytelnik odnosi wrażenie, że Janowa teologia, znana i uznana, stanowi jakiś odcień doktryny tych, którzy uwierzyli w Jezusa Chrystusa i Jego nauczanie próbowali wprowadzać w życie nie zrywając kontaktów ze współczesnymi religijno-filozoficznymi prądami. Tymczasem właśnie około czwartej Ewangelii rozgorzała obecnie bardzo ostra polemika, a w niej nie odosobniona jest opinia posądzająca Jana o sekciarstwo; jego dzieło podobno do kanonu ksiąg świętych dostało się tylko przez czyjąś pomyłkę, choć dzięki Bożej Opatrzności. W Janowej teologii faktycznie nie ma prawie twierdzenia, około którego nie byłoby szeregu uzasadnionych wątpliwości, a zaledwie niektóre z nich są na drodze do rozwiązania inne zaś czekają na dalsze i głębsze badania, na wyklarowanie się opinii.

Przed wszystkim jednak mówiąc o horyzontach mam na uwadze środowisko czwartej Ewangelii. A. S. w niektórych miejscach mniej, w innych więcej zagłębiając się w treść wypowiedzi natchnionych tekstów, położył nacisk na stosunek nie tylko całej czwartej Ewangelii, ale także prawie każdej omawianej idei, do współczesnych, filozoficzno-religijnych judejskich i hellenistycznych prądów umysłowych, przede wszystkim do Starożytności i judaizmu, do systemów gnostyckich, mandeizmu, hermetyzmu, literatury rabinistycznej i apokryficznej, do Qumran i aleksandryjskiego środowiska reprezentowanego przez Filona; w jakimś rozdziale patrystyka wybitnie wyraźnie dochodzi do głosu. Takie opracowanie poza latami studiów wymagało dobrego metodycznego ustawienia, żeby nie dać się przeciągnąć na pozycje tych, którzy widzą swoje zadanie w obronie starych, przyjętych w Kościele twierdzeń. A. S. uniknął apologetyki, w całości zatem trzeba mu powinszować sukcesu.

Chorwacki język, którym A. S. pisał teologię św. Jana nie ułatwia jej czytania, dla nas jednak nie jest to przeszkodą; możemy z niej korzystać prawie bez słownika.

Lublin

Ks. FELIKS GRYGLEWICZ