

# Bronisław Mokrzycki

---

## Biuletyn homiletyczny

---

Collectanea Theologica 46/3, 117-139

---

1976

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

## BIULETYN HOMILETYCZNY

**Zawartość:** I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE. Z dziejów pokutnej praktyki Kościoła (c. d.). II CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII. „Skarbiec biblijny” w *Ordo Paenitentiae* (c. d.).\*

### I. SŁOWO BOŻE W KOŚCIELE

#### Z dziejów pokutnej praktyki Kościoła (c.d.)

#### 4. Kontynuacja apostołskiej tradycji

W czasach poapostolskich utrzymuje się duch pierwotnej gorliwości Kościoła i wysokie poczucie godności chrześcijanina; wciąż jednak poważne wykroczenia towarzyszą konkretnemu życiu wierzących. Przełożeni kościelni czuwając nad świętością Oblubienicy Pana ostro piętnują zło w Kościele i wzywają upadłych do pokuty jako normalnej drogi naprawy wyrządzonego zła. Pokuta ludzi ochrzczonych i znów upadłych jest nadal czymś oczywistym i samo przez się zrozumiałym.

Widzimy to choćby w sławnym liście Klemensa Rzymskiego do rozbitej przez buntowników gminy w Koryncie (koniec I-go wieku). Młodzi chrześcijanie, którzy z nieznanых bliżej powodów usunęli prawowitych prezbiterów powodując rozłam, zgorzienie, smutek i załamanie się wielu, otrzymują w tym liście ostrą naganę, napiętnowanie fałszywego kroku i wezwanie do prawdziwej pokuty. Klemens zaleca im skruczę serca, upokorzenie się, przyjęcie napomnienia i poddanie się prawowitym przełożonym kościelnym w Koryncie<sup>1</sup>. W liście tym, pisany przy okazji konkretnego konfliktu, dostrzegamy jakieś ślady przypuszczalnego obrzędu pokuty, przy-

---

\* Redaktorem niniejszego biuletynu jest ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa. Uwaga! Następny numer biuletynu poświęcony będzie w dalszym ciągu tematyce pokutnej.

<sup>1</sup> *Vos igitur qui seditionis fundamenta jecistis, in obedientia subditi estote presbyteris et correptionem suscipite in poenitentiam, genua cordium vestrorum flectentes. Discite subjici, deponentes gloriosam et superbam linguae vestrae adrogantiam; melius est vobis enim in grege Christi parvos et bonae famae reperiri, quam, nimis splendentes, spe illius ejici* (r. 57, 1). Cyt. za M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, t. IV, Milano 1959, 179; por. W. Schenk, *Liturgia Sakramentów świętych*, cz. II, Lublin 1964, 7. Wszelkie podkreślenia w tym artykule moje — B. M.

jętego w tym czasie w Rzymie. Możemy więc odtworzyć w zarysie ów proces: obok wyznania grzechów (*Melius est enim homini peccata sua confiteri, quam indurare cor suum*) pokutujący grzesznik prosi o Boże przebaczenie i dar pojednania, pada na twarz i płacząc wyraża swą skrucę łzami oraz postawą ciała<sup>2</sup>. Wysiłkiem pokutujących grzeszników towarzyszy też wstawianicza modlitwa Kościoła, który wciąż prosi Boga o łaskę opamiętania dla grzeszników, o ich upokorzenie-unizienie (*humiliatio*); idzie tu o poddanie się Bogu oraz Jego woli, nie zaś ludziom, którzy pełnią przecież tylko służbę w Jego imieniu. Modlitwne wsparcie ze strony wiernych sprawia, że pokuta grzeszników jest bardziej owocna i doskonała<sup>3</sup>.

Innym wyrazem powszechnego przekonania o niewątpliwej możliwości pokutnego nawrócenia chrześcijanina jest charakterystyczne opowiadanie, znane i przechowywane we wspólnocie pierwotnego Kościoła, a przekazane nam przez św. Klemensa Aleksandryjskiego (II—III w.). W dziełku *Czy człowiek bogaty może być zbawiony* przytacza on dla dodania grzesznikom otuchy ku „szczerzej pokucie” historię, która miała się zdarzyć pod koniec życia św. Jana apostoła, po powrocie z wyspy Patmos do Efezu. Pewien młodzieniec po przyjęciu chrztu pozbawiony był należytej opieki i dostał się w złe otoczenie, które ostatecznie doprowadziło go do wielkich wykroczeń, a nawet „zawodowego” rozboju. Jako przywódca bandy rozbójników zostaje odnaleziony, nawrócony i pojednany znów z Kościołem przez starego już apostoła, który znał go jeszcze z czasów katechumenatu.

Spotkanie to przypomina dynamikę przypowieści o synu marnotrawnym, a w samym opisie Klemensa Aleksandryjskiego pojawiają się tradycyjne i biblijne wyrazy szczerzego nawrócenia oraz zarysowuje się proces nawrócenia-pokuty z charakterystycznymi elementami: poszukiwanie — napomnienie — zachęta ze strony Kościoła<sup>4</sup>, refleksja grzesznika, jego skrucza i lzy żalu, przygarnięcie ze strony Kościoła oraz wspieranie modlitwami, a wreszcie wprowadzenie do wspólnoty „świętych”<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> *Pedibus Domini advolvamur et flentes suppliciter imploremus eum (Deum), ut, propitiu factus, nobis reconcilietur et in pristinam nostram decoram et castam fraterni amoris conversationem nos restituat* (r. 48). Cyt. za M. Righetti, dz. cyt., 179.

<sup>3</sup> *Oremus igitur et nos pro iis qui in peccato quopiam versantur, ut moderatio et humilitas iis concedatur, ut non nobis sed voluntati divinae cedant. Sic enim mentio, quae cum misericordia eorum fit apud Deum et sanctos (fideles!), ipsis fructuosa erit et perfecta* (r. 6, 1). Tamże.

<sup>4</sup> W opisie Klemensa Jan apostoł sam szuka zagubionego grzesznika: „Gdy przybył na miejsce, pojmała go straż rozbójników. On jednak nie uciekał ani nie prosił o litość, ale wołał: „po to właśnie przybyłem, prowadźcie mię do waszego wodza”. Ten tymczasem czekał uzbrojony. Gdy jednak poznał zbliżającego się Jana, zawstydzony rzucił się do ucieczki. Jan zaś, zapomniawszy o swym wieku począł go gonić, jak mógł najszybciej, i wołał: Dlaczego uciekasz, synu, przede mną, przed ojcem twoim, przed bezbronny m starcem? Ulituj się nade mną, synu; nie lękaj się; możesz jeszcze mieć nadzieję życia. Ja będę odpowiadał przed Chrystusem za ciebie. Jeśli trzeba, chętnie poniosę śmierć za ciebie, jako Pan poniósł za nas; za ciebie oddam życie moje. Stań, zaufaj; Chrystus mię posłał”. Klemens Aleksandryjski, *Czy człowiek bogaty może być zbawiony*, tłum. J. Czuj, Warszawa 1953, 53—54.

<sup>5</sup> A oto wzruszający opis pokutnego spotkania grzesznika z Kościołem w osobie Jana apostoła: „Zbójca usłyszawszy te słowa zatrzymał się, i stał najpierw patrząc w ziemię, potem broń rzucił, aż drząc całym gorzko zapłakał. A gdy się starzec doń zbliżył, objął go i tylko łkaniem, jak mógł, prosił o przebaczenie, po raz wtóry ochrzczony łzami. Jedynie

Ważnym wydaje się tu uchwycenie tych ledwie zarysowujących się i prze-

kazanych mimo woli w budującym opowiadaniu elementów pokutnej praktyki obrzędowej oraz przekonania Kościoła na tym odcinku. Autor konkluduje znamienym zdaniem, które kładzie akcent na sensie owego tradycyjnego opowiadania: „A tak stało się życie owego młodzieńca wspaniałym przykładem prawdziwej pokuty, wielkim świadectwem powtórnego odrodzenia (pierwszym był chrzest!), widzialnym triumfem duchowego zmartwychwstania”<sup>6</sup>.

Przekonanie o wciąż otwartej możliwości pokuty i przywrócenia do jedności z Kościołem każdego grzesznika znajdujemy także w liście Dionizego, biskupa Koryntu, pisanym do chrześcijan Amastris (w Bitynii) oraz Pontu (w Azji Mniejszej). Euzebiusz z Cezarei (III—IV w.) w IV-ej księdze *Historii kościelnej* tak pisze o liście biskupa Dionizego: „Daje im wiele rad dotyczących małżeństwa i wstrzeźliwości, a także poleca przyjmować tych, którzy się nawracają z jakiegokolwiek przestępstwa, choćby to był błąd (świadomie) zawiniony, a nawet grzech herezji”<sup>7</sup>.

Wśród wczesnych świadectw ważne miejsce zajmuje relacja Ireneusza z Lyonu (II w.), który mówi o grupie kobiet z południowej Galii odpadłych od prawdziwej wiary, które z biegiem czasu poznały swój błąd i zawróciły z niewłaściwej drogi. Wszystkie opuściły sektę gnostyków wybierając teraz różne drogi. Niektóre odpady zupełnie od wiary chrześcijańskiej, inne wstydząc się swego błędu i równocześnie nie widząc możliwości powrotu trwały w beznadziei, jeszcze inne wahały się nie wiedząc co czynić. Były jednak i takie, które odważnie podjęły publiczną pokutę wracając do wspólnoty Kościoła (*in manifesto exomologesim faciunt*)<sup>8</sup>.

Wśród poleceń starochrześcijańskiego dokumentu *Didache* — „Nauka XII Apostołów” (I—II w.) mamy również kilka wzmianek, które mogą świadczyć o pokucie jako normalnym zjawisku w Kościele: „Na zebraniu wyznawaj grzechy swoje i nie przystępuj do modlitwy z nieczystym sumieniem”<sup>9</sup>. „W dzień zaś Pański zgromadzajcie się, łamcie chleb i dzięki czyńcie, wyznawszy wprawdzie grzechy swoje, iżby czystą była ofiara wasza. Ktokolwiek zaś waśni się z bratem swoim niech nie uczestniczy w waszym zebraniu dopóki się nie pojedna, aby nie spalił waszej ofiary”<sup>10</sup>.

W modlitwie zaś dziękczynnej, eucharystycznej, po uwielbieniu Boga za „pokarm duchowy oraz napój” znów słyszymy wezwanie: „kto święty, niech przystąpi, a kto nie święty niech czyni pokutę”<sup>11</sup>.

rękę prawą zasłaniał. A Jan mu zaręczał i przysięgał, że znajdzie się dla niego przebaczenie u Zbawiciela. Modląc się upadł na kolana i ucałował ową prawicę zbójcy, jako że była już przez żal oczyszczona, a następnie powiódł go do kościoła. A tam błagał Boga w nieustannych modłach, wspierał pokutnika ciągłymi postami, umysł jego wprawiał w zachwyt przeróżnymi wspaniałymi naukami i nie wcześniej, jak powiadają, się oddalił, aż przwrócił go Kościołowi”. *Tamże*, 54; por. W. Schenk, *dz. cyt.*, 7.

<sup>6</sup> *Tamże*, 54—55; por. M. Righetti, *dz. cyt.*, 178.

<sup>7</sup> Eusèbe de Césarée, *Histoire Ecclésiastique*, Paris 1952, 204; por. W. Schenk, *dz. cyt.*, 7.

<sup>8</sup> Ireneusz, *Adversus haereses* I, 13, 7. Podaję za: W. Schenk, *dz. cyt.*, 8.

<sup>9</sup> *Didache*, IV, 14, w: M. J. Rouët de Journal SJ, *Enchiridion Patristicum*, Friburgi 1922, 1; por. M. Righetti, *dz. cyt.*, 180; polski przekład M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, z. 1, Warszawa 1969, 17.

<sup>10</sup> *Didache*, XIV, 1, w: R. de Journal SJ, *dz. cyt.*, 3; M. Righetti, *dz. cyt.*, 180; M. Michalski, *dz. cyt.*, 21.

<sup>11</sup> *Didache* X, 6, w: R. de Journal SJ, *dz. cyt.*, 3; M. Michalski, *dz. cyt.*, 19.

Te i inne świadectwa wskazują zarówno na teorię, jak i praktykę pokutną czasów poapostolskich, zgodną z tym, co widzieliśmy w czasach apostołskich. Wymagania wysokiego poziomu życia, a równocześnie szeroko otwarte bramy miłosierdzia dla tych, którzy upadli, świadczą o duchu zgodnym z dawną tradycją biblijną oraz postawą samego Chrystusa Pana i apostołów wobec grzeszników.

### 5. Skrajne tendencje w łonie pierwotnego Kościoła

Już pod koniec II-go wieku pojawia się w Kościele problem charakterystyczny, co czynić z tymi, którzy upadli jako chrześcijanie, podjęli pokutę zostali przywróceni do pełnej jedności z Kościołem i znów ciężko zgrzeszyli? Pojawiają się w tym czasie głosy wykluczające możliwość ponownej pokuty dla chrześcijanina. Ideał świętości życia uczniów Chrystusowych zdaje się — zdaniem wielu — wymagać aż tak ostrych kryteriów w ocenie postawy ponownie upadłych chrześcijan.

#### a) „Jak jeden chrzest — to jednorazowa pokuta”?

Około połowy II-go wieku pojawiło się w Rzymie oryginalne dzieło pod tytułem *Pasterz*, napisane przez niejakiego Hermasa, człowieka świeckiego (może z grona tzw. „proroków”?), który miał być podobno bratem Piusa I, papieża. Wśród wielu cennych informacji o życiu religijnym tych czasów pojawia się tam kilkakrotnie zagadnienie pokuty.

W pierwszej „wizji” mamy już wzmianki o Bożym przebaczeniu grzechów, ale jeszcze bez ograniczeń: „Ale módl się do Boga, a uleczy cię z grzechów twoich — i nie tylko ciebie uleczy, ale także cały twój dom i wszystkich w ogóle świętych... A więc nie przestawaj upominać swych dzieci, wiadomo mi bowiem, że jeśli tylko z całego serca będą pokutowały, zostaną wraz ze świętymi wpisane do ksiąg żywota”<sup>12</sup>.

W drugiej „wizji” autor słyszy skargę na „wybrańców Bożych” i otrzymuje polecenie, by im objawić wolę Pana w formie nieco zaskakującej: „Zostaną im odpuszczone wszelkie grzechy, jakie dotychczas popełnili — i nie tylko im, lecz również wszystkim spośród świętych, którzykolwiek zgrzeszyli do dnia dzisiejszego, oczywiście o ile całym sercem i szczerze będą pokutować”. Jest to tradycyjna nauka, zgodna z dotychczasową praktyką kościelną. Ale już w następnym zdaniu pojawia się pierwszy sygnał ograniczenia: „Po-przysiągł bowiem Pan na chwałę swoją, że jeśli by po upływie oznaczonego dnia któryś z wybrańców Bożych zgrzeszył, nie będzie już mógł dostąpić zbawienia, gdyż możliwość pokuty jest dla ludzi sprawiedliwych ograniczona, a dni pokuty dla wszystkich świętych dobiegają właśnie końca; tylko poganie mają czas na pokutę aż do dnia ostatecznego”<sup>13</sup>.

Wyraz zdecydowanie ostrego stanowiska w sprawie pokuty oraz przekonania, że tylko jeden raz można pokutować po chrzcie, znajdujemy w IV-tym przykazaniu, jakie otrzymuje Hermas od „Pasterza — anioła pokuty”: „Ale pamiętaj — zakończył — że tylko jeden jedyny raz może pokutować skutecznie ten, kto po owym wielkim i świętym wezwaniu (chrzcie) dał się diabłu skusić do grzechu; gdyby kiedykolwiek później zgrzeszył ponownie i liczył, że raz jeszcze będzie mógł czynić pokutę, nic mu już jego pokuta nie pomoże — trudno mu będzie odzyskać życie”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Hermas, *Le Pasteur*, vis. I, 9, 3 i 3, 2, Paris 1968, 81 i 85; polski przekład fragmentów tego dzieła, w: M. Michalski, *dz. cyt.*, 46 i 47.

<sup>13</sup> *Tamże*, vis. II, 2, 4—5, s. 90—93, M. Michalski, *dz. cyt.*, 48; por. W. Granat, *Sakramenty święte*, cz. II, Lublin 1966, 197.

<sup>14</sup> Hermas, *dz. cyt.*, mand. IV, 3, 6,, s. 161; M. Michalski, *dz. cyt.*, 55; por. M. Righetti, *dz. cyt.*, 182.

Odtąd zdanie to, że chrześcijanin ma tylko jedną możliwość pokuty (w gr. oryginalne *mián metánoian échei* — w przekładzie łac. *unam poenitentiam habet*), przenika coraz szersze kręgi wierzących i staje się przekonaniem prawie powszechnym<sup>15</sup>. Głosy tego typu wzmagają się i kształtują w Kościele pierwotnym stanowisko bardzo stanowcze.

Tertulian (II/III w.) w dziele *De poenitentia* stwierdza, że pokuta podjęta po chrzcie jest już drugą pokutą i nigdy jej powtórzyć nie można (*semel, quia iam secundo; sed amplius nunquam, quia proxime frustra. Non enim et hoc semel satis est?*)<sup>16</sup>.

U św. Ambrożego (IV w.) znajdujemy echo tych samych przekonań, co do pokuty publicznej-oficjalnej za ciężkie grzechy i przewinienia; za codzienne bowiem lekkie grzechy nie tylko można, ale trzeba pokutować<sup>17</sup>. „Jak jeden chrzest — tak jedna tylko możliwość pokuty” (*sicut unam baptismam, ita una poenitentia*) — stanowi bardzo charakterystyczne określenie i uzasadnienie surowej postawy Kościoła wobec ciężkich przewinień swych członków.

Obok troski o nieskałaną czystość Kościoła jako Oblubienicy Pana racją tak zdecydowanego stanowiska były względy psychologiczno-wychowawcze o charakterze profilaktycznym i leczniczym. Chodziło również o to, by chrześcijanie nie lekceważyli sobie grzechów ciężkich widząc tak surowe stanowisko Kościoła na tym odcinku. Dlatego też nie dopuszczano wprawdzie ponownie upadłego chrześcijanina do stołu eucharystycznego już do końca życia, ale modlono się z a niego polecając go Bożemu miłosierdziu, które jest nieprzebrane. Tak uważał nawet surowy Tertulian sądząc, że grzesznik wprawdzie tu nie dostępuje pojednania z Kościołem, ale pokutując „zasiewa u Boga” miłosierne przebaczanie, którego nie mógł „zbierać” na ziemi niby plonów swych wysiłków<sup>18</sup>. Podobnie twierdził wielki Augustyn (IV—V w.) sądząc, że słusznie odmawia się wielkim grzesznikom ponownej pokuty publicznej w Kościele z racji pedagogicznych, ale Bóg przecież o nich nie zapomina i przebaczy im, o ile szczerze nawrócą się pokutując prywatnie. Nikt bowiem nie może zabronić Bogu okazywania miłosierdzia nawet takim wielkim niewdzięcznikom<sup>19</sup>.

Niektórzy przytaczają ponadto jako rację ostrego stanowiska Kościoła

<sup>15</sup> Nieco wcześniej w dziele tym istnieje podobne stwierdzenie: „Dla sług Bożych istnieje tylko jedna możliwość pokuty” (w gr. oryginalne *tois gar doulois tou Theou metánoia estin mia*; w łac. przekładzie *Servus Dei una poenitentia est*). Hermas, dz. cyt., mand. IV, 1, 8, 154—155; por. W. Schenk, dz. cyt., 8.

<sup>16</sup> M. J. Rouët de Journal SJ, az. cyt., 119; por. W. Schenk, j. w.

<sup>17</sup> *Merito reprehenduntur qui saepius agendam poenitentiam putant, quia luxuriantur in Christo. Nam si vere agerent poenitentiam, iterandam postea non putarent; quia, sicut unum baptismam, ita una poenitentia, quae tamen publice agitur; nam cotidiani nos debet poenitere peccati; sed haec delictorum leviorum, illa graviorum.* Ambroży, *De poenitentia*, 2, 10, w: M. J. R. de Journal SJ, dz. cyt., 485; por. W. Schenk, dz. cyt., 8.

<sup>18</sup> *Si pacem hic non metit, apud Dominum seminat; nec amittit, sed praeparat fructum.* Tertulian, *De pudicitia*, III, 5; cyt. za M. Righetti, dz. cyt., 193.

<sup>19</sup> *Quamvis ergo caute salubriterque provisum sit, ut locus illius humillimae poenitentiae semel in ecclesia concedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis quae tanto magis salubris erit, quanto minus contemptibilis fuerit; quis tamen audeat Deo dicere: Quare huic homini, qui post primam poenitentiam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis?* Augustyn, *Epistulae*, 153, 7, w: M. J. R. de Journal SJ, dz. cyt., 513.

wobec wielkich grzeszników względy eschatologiczne; oczekiwano bowiem wtedy końca świata i paruzji Pana jako wydarzenia niejako „stojącego już we drzwiach” (por. 2 Tes 2, 2; 2 P 3, 1—10). Później zaś ostre stanowisko w sprawie pokuty było przeciwwagą zbytnej tolerancji moralnej i wszelkiego laksyzmu<sup>20</sup>. W każdym razie przekonanie wyrażone w *Pasterzu Hermasa* nadało piętno następnym wiekom, zwłaszcza niezwykle surowej praktyce pokutnej Kościoła w III i częściowo IV-tym w.

#### b) „Grzechy nieodpuszczalne”?

Troska o nieskałaną czystość Kościoła — Oblubienicy Chrystusowej — przybrała w pierwszych wiekach jeszcze bardziej ostrą formę — krańcową i prawie nieludzką. Pewne kierunki myślenia, wyraźnie odbiegające od zdrowej nauki chrześcijańskiej, przetrwały się później w sekty, herezje czy przejawy radykalnej kontestacji. I tak montaniści w II w. czy nowacjanie III w. doprowadzili troskę o czystość Kościoła aż do przekonania, że składać się on może jedynie z ludzi rzeczywiście świętych w sensie moralnym. Z tego wypływał wniosek, że poważne grzechy popełnione po chrzcie są nieodpuszczalne, a grzesznicy tacy nie mają już miejsca w Kościele.

Wprawdzie autor Listu do Hebrajczyków podkreślając duchowe spustoszenie, jakie pozostawia w sercu ochrzczonego odstępstwo od wiary, pisał: „Niemożliwe jest bowiem tych — którzy raz zostali oświeceni, a nawet zaskosztowali daru niebieskiego i stali się uczestnikami Ducha Świętego, zaskosztowali również wspaniałości słowa Bożego i mocy przyszłego wieku, a (jednak) odpadli — odnowić ku nawróceniu. Krzyżują bowiem w sobie Syna Bożego i wystawiają Go na pośmiewisko” (Hbr 6, 4—6), ale sens tej wypowiedzi jest inny niż obiektywna „niemożliwość” nawrócenia. Autor chce podkreślić jedynie wielką trudność subiektywną w wewnętrznej dyspozycji u tego, kto poznawszy Chrystusa i przyłgnawszy do Niego, wyrzekł się Go i odszedł przez apostazję. Podobną troskę o wielką świętość moralną wyraża autor listu nieco dalej: „Troszczymy się o siebie wzajemnie, by się zachęcać do miłości i do dobrych uczynków. Nie opuszczajmy naszych wspólnych zebrań, jak się to stało zwyczajem niektórych, ale zachęcajmy się nawzajem, i to tym bardziej, im wyraźniej widzicie, że zbliża się dzień. Jeżeli bowiem dobrowolnie grzeszymy po otrzymaniu pełnego poznania prawdy, to już nie ma dla nas ofiary przebłagalnej za grzechy, ale jedynie jakieś przerażające oczekiwanie sądu i żar ognia, który ma strawić przeciwników. Kto przekracza prawo Mojżeszowe, ponosi śmierć bez miłosierdzia na podstawie (zeznania) dwóch albo trzech świadków. Pomyślcie, o ile surowszej kary stanie się winien ten, kto by podeptał Syna Bożego i zbeszczył Krew Przymierza, przez którą został uświęcony, i obelżywie zachował się wobec Ducha łaski” (Hbr 10, 24—29).

W klimacie takiej troski i oczekiwania na paruzję, przy równoczesnym wzroście liczby chrześcijan, a także ich upadków, w III-cim wieku mógł pojawić się problem: czy wszystkie grzechy są odpuszczalne? Czy za niektóre, bardzo ciężkie, nie należałoby wyłączyć grzeszników ze wspólnoty przy stole Pańskim raz na zawsze, aż do śmierci? W ten sposób napiętnowane zostały jako najcięższe trzy „zbrodnie” (*crimina*) albo „grzechy główne” (*tria peccata capitalia*): *apostasia*, *idololatria* — odstępstwo od wiary, czyli wyparcie się Chrystusa oraz powrót do pogaństwa (zwłaszcza podczas prześladowań); *homicidium* — dobrowolne zabicie człowieka; *moechia*. *fornicatio* — cudzołóstwo jako zbezczeszczenie świętości małżeństwa, ewentualnie inne występkę przeciwne czystości.

<sup>20</sup> H. Vorgrimler, *Sacrement de pénitence*, w: *Encyclopédie de la foi*, t. III, Paris 1966, 417.

Wyekspozowanie tych trzech „zbrodni” jako grzechów u chrześcijan nieodpuszczalnych jest dziełem głównie Tertuliana (II—III w.), który w swym rygoryzmie przesadził i przeszedł na pozycje montanistów. Szczególnie ostro piętnował on grzechy nieczystości jako przeciwne naturze (*quia non sunt delicta sed monstra*)<sup>21</sup>. Wielkim rygoryzmem pod tym względem odznaczyli się biskupi afrykańscy i hiszpańscy. Niekiedy nawet na łożu śmierci odmawiano takim grzesznikom pojednania i Komunii św. Poglądy rygorystów znajdowały wyraz przede wszystkim w sektach (montaniści, enkratyci, gnostycy), ale nie wyłącznie, gdyż wielu ortodoksyjnych biskupów ulegało ich wpływowi, a nawet synody reprezentowały to skrajne stanowisko.

Kierunek łagodniejszy, kontynuujący tradycyjne stanowisko w sprawie pokuty przez długi czas nie mógł przewyciężyć silnego wpływu rygorystów, których poglądy rozpowszechniły się i weszły w świadomość ogółu jako przekonanie powszechne.

Powoli zaczęto jednak regulować sprawę pokuty za trzy „zbrodnie” w duchu autentycznego chrześcijaństwa i Ewangelii Chrystusowej. Rozpowszechnioną już zasadę o zabarwieniu montanistycznym, że Kościół nie udziela przebaczenia za bałwochwalstwo, nieczystość i przelanie krwi (*Neque idololatriae, neque moechiae, neque sanguini, pax ab ecclesiis redditur*)<sup>22</sup> rugowały powoli znaczące w Kościele decyzje innego typu.

Edykt papieża Kaliksta (III w.) zezwalał na udzielenie przebaczenia rozpustnikom pokutującym (*Ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia factis dimitto*), co oczywiście oburzało Tertuliana — montanistę (*O edictum, cui adscribi non poterit: Bonum factum!*)<sup>23</sup>.

Trudną sprawę „odstępów od wiary”, którzy odpadli w czasie prześladowań rzymskich (*lapsi*), uregulowano ostatecznie w związku z prześladowaniami za Decjusz a (III w.), w czym dużą rolę odegrał św. Cyprian (III w. — por. jego dzieło *De lapsis*)<sup>24</sup>.

Decret synodu w Ankarze (314 r.) dopuszczał, chociaż dopiero na łożu śmierci, do pojednania również morderców. Tak więc zielone światło na drodze chrześcijańskiej pokuty publicznej pojawiło się już w III-cim wieku i przedwyciężyło impas w związku z bardzo sugestywną teorią „grzechów nieodpuszczalnych”.

Wniosła godność chrześcijanina oraz perspektywa eschatologiczna nadal oddziaływały na kształtowanie się pokuty chrześcijańskiej i nadają jej surowe cechy, ale droga pokuty nie jest już zamknięta nawet w wypadku wielkich grzeszników (*etiam gravissimi criminis reis*)<sup>25</sup>. Otwiera się wielki okres, można powiedzieć „złoty okres” pokuty publicznej w Kościele, który najgłębiej chyba odzwierciedli chrześcijańskie przekonanie o grzechu, nawróceniu, pokucie i godności ochrzczonego.

## 6. Surowa i długotrwała pokuta publiczna

Liturgia oraz praktyki pokutne III-go i IV-go wieku są nam znane stosunkowo dobrze i one to najlepiej wyrażają przekonanie starożytnego Kościoła na odcinku „grzech-pokuta”. Rozróżniano w tym czasie grzechy ciężkie,

<sup>21</sup> *Neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur*. Tertulian, *De pudicitia*, 12, 11; por. tamże, 4, 5; cyt. za W. Schenk, *dz. cyt.*, 10.

<sup>22</sup> *Neque idololatriae, neque mechiae, neque sanguini, pax ab ecclesiis redditur*. Ireneusz (II w.), *Adversus haereses*, 19, 6; cyt. za M. Righetti, *dz. cyt.*, 191.

<sup>23</sup> Por. Tertulian, *De pudicitia* 1, w: M. J. R. Journal SJ, *dz. cyt.*, 137; M. Righetti, *dz. cyt.*, 193.

<sup>24</sup> Zob. M. Righetti, *dz. cyt.*, 195—198; W. Schenk, *dz. cyt.*, 11.

<sup>25</sup> Ambroży, *De poenitentia*, 2, 3, 19, w: M. J. Journal, *dz. cyt.*, 485; W. Schenk, *dz. cyt.*, 11.



poważne, śmiertelne — i grzechy codzienne, lekkie. Może wzmianka św. Jana a apostoła o „grzechach, które sprowadzają śmierć” i o takich, które nie prowadzą do śmierci (por. 1 J 5, 16), miała tu jakiś początkowy wpływ? W każdym razie ojcowie Kościoła powoli krystalizują zasadnicze rozróżnienie między dwoma „kategoriami” grzechów: „ciężkie”, które wymagają publicznej pokuty — i „lekkie”, nie wymagające oficjalnej ekspiacji. Oprócz trzech „grzechów zasadniczych” (*peccata capitalia*), do „ciężkich”, śmiertelnych i poważnych przestępstw zaliczano wiele innych, zwłaszcza przeciwnych Dekalogowi oraz te, które św. Paweł wylicza jako „wykluczające z Królestwa Bożego” (por. 1 Kor 6, 9—11). Nazywano je *crimina*, *delicta graviora*, *peccata mortifera*, *peccata lethalia*<sup>26</sup>.

Większość wiernych nie potrzebowała zatem w tych czasach sakramentalnej, publicznej pokuty, a grzechy „lekkie”, powszednie — gładzono dobrymi czynami, do których ojcowie Kościoła wciąż zachęcali wiernych. Grzechy te usuwano przede wszystkim przez miłość okazywaną czynem bliźnim, przez wiarę, jałmużnę, umartwienie, opanowanie, modlitwę, zwłaszcza Modlitwę Pańską (por. „i odpuść nam nasze winy”) i przez żal za grzechy<sup>27</sup>. Nawet surowy Tertulian uznaje wielość codziennych grzechów, którym wszyscy podlegamy, a ich łatwą odpuszczalność uważa za warunek naszego zbawienia<sup>28</sup>. Nie należy jednak sądzić, że to patrystyczne rozróżnienie na grzechy „ciężkie” i „lekkie” odpowiada późniejszemu podziałowi na grzechy „śmiertelne” oraz „powszednie” z teologiczną precyzją, wypracowaną dopiero z biegiem czasu. Tamten podział dotyczył jedynie stosunku do pokuty publicznej, nie sięgał zaś w subtelne rozróżnienie wewnętrznej „ciężkości” czy „śmiertelności” grzechu, który może być przecież popełniony nawet tylko w myślach czy pragnieniach i stanowić prawdziwe zerwanie więzi z Bogiem, nie podpadając jednak pod rygory publicznej pokuty.

Przyglądnijmy się bliżej procesowi publicznej pokuty w jego najbardziej klasycznym kształcie. Jest to rozbudowana liturgia sakramentu pojednania z charakterystycznymi etapami, których początkowe kontury widzieliśmy już w pewnych świadectwach czasów poapostolskich.

Wyróżnić możemy tu przede wszystkim trzy istotne etapy całego

<sup>26</sup> Por. M. Gy, *La pénitence*, w: *L'Église en prière*, red. A. G. Martimort, Tournai 1965, 586; W. Schenk, *dz. cyt.*, 14; M. Righetti, *dz. cyt.*, 198—202.

<sup>27</sup> Pacjan z Barcelony (IV w.) twierdzi, że grzechy lżejsze *meliorum operum compensatione curantur* (*Paraenesis sive exhortatorius libellus ad poenitentiam*, 4; zob. W. Schenk, *dz. cyt.*, 14). Leon Wielki (V w.) w kazaniach wielkopostnych zachęca wiernych do dobrych czynów, zwłaszcza miłosierdzia i przebaczenia, widząc w nich sposób usuwania grzechów: „Boć cóż mogłoby być więcej zgodne z duchem wiary chrześcijańskiej niż odpuszczenie grzechów nie tylko w Kościele, ale po wszystkich domach prywatnych? Tam skończyć z groźbami! Rozkuć kajdany, by one jeszcze zgubniej nie zaciążyły samemu temu, który z nich zwolnić nie chce!.. aby nikt nie ważył się odmówić przebaczenia win bliźniemu, kto je pragnie otrzymać za swoje... W ten sposób grzechy, zmywane wodą chrztu, albo łzami pokuty, także jałmużną mogą być zmywane. Boć Pismo św. mówi: jak ogień gasi wodą, tak grzech gasi jałmużną” (Ekl. 3, 33). Leon W., *Mowa 49*, 5—6; *Mowy*, tłum. K. Tomczak, Poznań 1958, 224—225.

<sup>28</sup> *Quaedam delicta quotidiana incurSIONis, quibus omnes sumus obiecti. Cui enim non accidit, aut irasci inique et ultra occasum; aut et manum immitttere, aut facile maledicere, aut temere jurare, aut fidem pacti destruere; aut verecundia aut necessitate mentiri? In negotiis, in officiis, in victu, in visu in auditu, quanta tentamur, ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat.* Tertulian, *De pudicitia*, 19; cyt. za M. Righetti, *dz. cyt.*, 189.

procesu pokutnego, a w nim wiele elementów składowych, zmieniających się stosownie do okoliczności i czasu. Etap pierwszy związany był ze zgłoszeniem się i wejściem w stan pokutny (wyznanie, napomnienie, nałożenie pokuty, przyjęcie do stanu pokutników) i stanowił początek całego procesu. Drugi etap to uciążliwy i przeważnie długi okres wypełniania skomplikowanej pokuty (najczęściej przez całe lata). Pojednanie wreszcie było obrzędem kończącym proces powtórnego niejako i „mozolnego chrztu”, za jaki uchodziła publiczna pokuta. Schemat ten regulował sprawowanie sakramentu pokuty mniej więcej od II-go do VIII-go wieku, z dużymi oczywiście modyfikacjami i w różnym stopniu nasilenia. Uwzględnić bowiem należy tu zarówno okres wpływu rygorystów (*peccata irremissibilia*), jak też powolne załamywanie się praktyki pokuty publicznej już gdzieś od początków V-go wieku.

#### a) Pokutne wyznanie grzechów w Kościele

Chrześcijanin, który (w starożytności) popełnił poważny grzech „ciężki” zobowiązany był zgłosić się do biskupa jako przełożonego gminy lub wyznaczonego przez niego zastępcy (kapłana, później zwanego „penitencjarzem”, w Rzymie „wielkim penitencjarzem”), by wyznać swój grzech ze skruchą w celu podjęcia oficjalnej pokuty. W wypadku publicznych ciężkich przestępstw ze strony wierzących, zwłaszcza gdy były one już znane albo zostały doniesione władzom kościelnym (por. Mt 18, 17), biskup wzywał przestępców do pokuty. Donosy tego typu były jednak starannie sprawdzane. Po upomnieniu delikwent otrzymywał pokutę, o ile przyznał się do winy. Jeżeli odmawiał zgłoszenia się w celu podjęcia pokuty uważany był za wyłączonego ze społeczności Kościoła (por. Mt 18, 17).

Wyznanie grzechów było zasadniczo z a w s z e t a j n e (!), a nie — jak wielu mylnie sądzi i głosi — publiczne. Jedynie w sporadycznych wypadkach, dotyczących grzechów bardzo gorszących i popełnionych w okolicznościach ujawniających je, można mówić o wyznaniu w pewnym sensie „publicznym” (z natury rzeczy, nie zaś z obowiązku publicznego wyznawania!).<sup>29</sup>

Wyznanie grzechów w wielu religiach uchodziło i nadal uchodzi za jeden z głównych sposobów usuwania przestępstw, obciążających sumienie człowieka<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> Por. M. R i g h e t t i, *dz. cyt.*, 199 nn; W. S c h e n k, *dz. cyt.*, 16. M. G y, *art. cyt.*, 586.

<sup>30</sup> Ciekawą jest praktyka wyznawania grzechów w dawnej religii peruwiańskiej. W pewnych okresach, np. przed wielkimi uroczystościami lub w specjalnych okolicznościach, wyznawano swe grzechy przed „spowiednikiem” i wobec otaczającego świata, a praktyka ta miała charakter magiczny. „Odbywało się to zwykle w pobliżu wody bieżącej albo w specjalnych miejscowościach zwanych Kajan. Penitent usiadłszy obok spowiednika zaczynał słowami: „Słuchajcie mnie, skały pobliskie i równiny, i wy, kondory, co laticie, puchacze i puszczki, słuchajcie mnie, bo wyznać pragnę me grzechy”. Następnie wyliczał swoje przewinienia, jak np. nieuszanowanie oficjalnej religii, pogwałcenie interesów państwa, kradzieże, zabójstwa, zakazane stosunki płciowe itd. Teraz kapłan wygłaszał krótką ekshortację wzywając penitenta do poprawy oraz naznaczał mu pokutę i podawał kamień pokryty pyłem. Penitent dmuchał na ten pył, jakby chciał przez to usunąć z duszy własne grzechy. Potem następował inny akt magiczny, mający na celu również usunięcie grzechów. Polegał na obmyciu głowy penitenta i nakazie odbycia bezpośrednio kąpieli w celu uwolnienia się od winy”. T. T e n t o r i, *Religia Meksyku i Peru*, w: *Religie świata*, red. E. Dąbrowski, Warszawa 1957, 441.

Biblijne teksty często mówią o „wyznawaniu grzechów” przed Bogiem (a nieraz i przed „ludźmi Bożymi”) na drodze ekspiacji oraz oczyszczanie się z nich (por. Syr 4, 26; Prz 28, 13; Ne 9, 2; Joz 7, 19—21; 2 Sm 12, 13; Kpł 26, 40; Ps 32; Włg 31, 3—5).

*Exomologesis, confessio* (wyznanie) — to wyrażenia często powracające zarówno w tekstach Nowego Testamentu, jak i w starochrześcijańskich dokumentach kościelnych<sup>31</sup>.

Dla chrześcijaństwa od samego początku dość charakterystyczne jest to, że samo wyznanie grzechów ma (zasadniczo) formę wyznania sekretnego, tajnego, osłonięte jest dyskrecją i jakimś wyczcuciem godności człowieka. Nawet rygorysta Tertulian, tak surowy w wymaganiach moralnych czy ascetycznych, mówiąc o wyznawaniu grzechów przez katechumenów przed chrztem z pewną dumą podkreśla, że odbywa się to dyskretnie i prywatnie, a nie publicznie (*Nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras*)<sup>32</sup>.

Papież Leon Wielki (V w.) w listach i kazaniach wspomina o wyznaniu grzechów dokonywanym się najpierw wobec Boga, a następnie wobec kapłana, który wstawia się za grzesznikiem, by uprosić mu Boże miłosierdzie. Leon stwierdza też wyraźnie, że zbyteczne jest publiczne wyznanie swych grzechów (*Sufficit enim illa confessio, quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit*)<sup>33</sup>.

Napomnienie (*correptio*), następujące po wyznaniu grzechów, było jakby rzuceniem światła Ewangelii na złe czyny chrześcijanina, by pobudzić go do prawdziwej skruchy w sensie chrześcijańskim — i do pokuty. Upomnienia udzielał biskup lub kapłan jako jego zastępca. Zasadniczo dokonywało się ono indywidualnie i sekretnie, ale w wypadku grzechów publicznie znanych i gdy grzesznik nie zgłaszał się jako pokutnik, napomnienie było publiczne i stanowiło jakby „poszukiwanie” grzesznika przez Kościół, by go sprowadzić na drogę pokuty (por. wyżej opowiadanie o Janie apostołe, „ścigającym” uciekającego grzesznika, nr 4).

<sup>31</sup> Por. M. Righetti, dz. cyt., 170—185.

<sup>32</sup> Tertulian, *De baptismo*, 20; cyt. za W. Schenk, dz. cyt., 15. Orygenes (III w.) mówiąc o „twardej i uciążliwej pokucie, przynoszącej odpuszczenie grzechów” zaznacza, że wyznanie grzechów ma miejsce przed kapłanem Pańskim: *Est adhuc... licet dura et laboriosa, per poenitentiam, remissio peccatorum... cum non erubescit (peccator) sacerdoti Domini indicare peccatum suum, et quaerere medicinam*. Orygenes, *Homilia 2 in Leviticum*, PG 12, 417; cyt. za M. Righetti, dz. cyt., 199.

<sup>33</sup> Papież Leon zdecydowanie przeciwstawia się publicznemu wyznawaniu grzechów i uważa to za sprzeczne z tradycją apostołską: *Illam etiam contra apostolicam regulam praesumptionem, quam nuper agnovi a quibusdam illicita usurpatione committi, modis omnibus constituo submoveri. De poenitentia scilicet, quae a fidelibus postulatur, ne de singulorum peccatorum genere libello scripta professio publice ricetetur, cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta. Quamvis enim plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter Dei timorem apud homines erubescere non vetetur, tamen quia non omnium hujusmodi sunt peccata, ut ea, qui poenitentiam poscunt, non timeant publicare, removeatur tam improbabilis consuetudo... Tunc enim deum plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis*. Leon Wielki, *Epistula 168*, 2, PL, 54, 1310 C n; por. również Ep. 108. 2. 5, PL 54, 1011 B nn. Zob. W. Schenk, dz. cyt., 16. Leon W. broniąc tajności wyznania grzechów zdaje się zarazem sugerować myśl, że nie będą one już ujawnione publicznie nigdy, nawet na Bożym sądzie: „Co przez spowiedź się oczyści, nie pójdzie już więcej pod sąd i wyrok”. *Mowa 50*, 1, *Mowy*, dz. cyt., 227.

Następnym aktem w procesie pojednania było nałożenie pokuty, którą grzesznik w pokorze przyjmował, by ją wykonywać publicznie na oczach całej gminy (*poenitentia*). Przyjęcie do grona czy klasy pokutników odbywało się już publicznie, a nawet uroczystie — w ramach specjalnych obrzędów liturgicznych.

#### b) Ordo poenitentium

Początkowo nie było określonego dnia przyjmowania do grona pokutników. Z biegiem czasu obrzęd przyjęcia *in ordinem poenitentium* związane z początkiem Wielkiego Postu. Prawdopodobnie od najdawniejszych czasów ceremonii tej towarzyszyło nałożenie rąk biskupa na każdego z penitentów (*impositio manuum*) jako znak przyjęcia przez Kościół do specjalnej klasy czy prawie „zakonu” pokutników (*ordo*). Wyrazem pokuty było też przyjęcie z rąk biskupa włosiennicy (*cilicium*), a w późniejszych czasach także posypanie głowy popiołem (*impositio cineris*). Wyznaczano również każdemu odpowiednie miejsce, które odtąd miał zajmować podczas liturgicznych zebrań miejscowej wspólnoty kościelnej (*locus poenitentiae*). W zależności od rodzaju przestępstwa i jego ciężkości pokutnik przydzielany był do określonej „klasy” pokutników (Wschód) i miał zajmować odpowiadające mu miejsce. Obrzęd przyjęcia kończył się symbolicznym i bardzo wymownym „wypędzeniem” ze wspólnoty kościelnej, przypominającym rajskie wypędzenie Adama „pierwszego grzesznika”, który w mozołę i w pocie czoła pokutował pracując na opornej ziemi (por. Rdz 3, 23). Symboliczne „wypędzenie z raju Kościoła” nawiązywało do biblijnego opisu i równocześnie przypominało, że wspólnota Kościoła jest zaczątkiem i obrazem prawdziwego Raju-nieba, w którym przebywać będziemy w jedności wiecznej z Bogiem oraz świętymi. Na obrzędach tych nie kończył się proces pokuty; okres właściwej pokuty publicznej tu się dopiero zaczynał i trwał różnie — w zależności od rodzaju przestępstwa, regionalnych tradycji oraz epoki: od wielu lat (nieraz do końca życia!) — do kilku zaledwie tygodni (np. w Syrii — od III w.).

Na czyny pokutne albo „praktyki” czy „ćwiczenia” składało się wiele elementów. Najbardziej dotkliwym i widocznym był gest „wypędzenia”, „wyłączenia” — swego rodzaju „banicji”, któremu odpowiadało rzeczywiste wyłączenie i wykluczenie grzesznika z eucharystycznej wspólnoty Kościoła (w różnym zresztą stopniu). Przede wszystkim publicznie pokutujący grzesznik nie mógł przystępować do Komunii św. ani też brać udziału w procesji z darami; nie uczestniczył czynnie w modlitwach wspólnoty, a czasami nawet udział w liturgii słowa był mu zabroniony, czego nie byli pozbawieni nawet katechumeni. Dalej — zajmowanie odpowiedniego miejsca w czasie zebrań było stałym napiętnowaniem i upokorzeniem przestępcy wobec gminy, której wyrządził wielką szkodę dopuszczając się ciężkich grzechów.

Oprócz tego wiele innych umartwień podejmować musiał penitent w czasie trwania okresu pokuty publicznej. Do takich należało przede wszystkim powstrzymanie się od mięsa i wina (*abstinentia*), rezygnacja z troski o elegancję w zewnętrznym wyglądzie, niekiedy także rezygnacja z pozycia małżeńskiego oraz odsunięcie się od pełnienia funkcji społecznych jako zajęć przynoszących zaszczyt. Wspieranie ubogich jałmużnami, pielgrzymowanie do dalekich miejsc świętych, a także noszenie włosiennicy należało także do klasycznych czynów pokutnych.

Na ewentualne zmniejszenie ostrości pokutnych lub nawet czasu trwania pokuty mieli wpływ ci spośród wiernych, którzy wiele wycierpieli podczas prześladowań i wytrwali mimo wszystko w nienaruszonej wierze. Byli to tzw. *martyres* i *confessores*.

## Klasy pokutników

Na Wschodzie bardzo wyraźnie występują cztery klasy pokutników publicznych, do których przydzielano grzesznika w zależności od gatunku i ciężaru winy. Zajmowali oni odpowiednie miejsce i określoną postawę na zgromadzeniach liturgicznych gminy, stąd też ich nazwy:

1) „Płaczący” (gr. *prosklaíontes*, łac. *fientes*; określenie „klasy”: gr. *prósklausis* — płacz, opłakiwanie, łac. *fletus, luctus, locus* — *ordo flentium*) — to najsurowsza kategoria pokutników, „wypędzonych z raju Kościoła”, którzy nie mieli w ogóle wstępu na liturgiczne zgromadzenia wiernych, lecz musieli stać przed bramą domu modlitwy i prosić pokornie wchodzących wiernych o modlitewne wstawienie u Boga, wyznając równocześnie swą grzeszność i niegodność. Czynili to zazwyczaj ze łzami skruchy i żalu, stąd też ich nazwa „płaczący” lub „błagający”<sup>34</sup>.

2) „Słuchający” (gr. *akroómenoi*, łac. *audientes*; określenie klasy: gr. *akróasis* — słuchanie, przysłuchiwanie się, łac. *auditio*) — dopuszczeni byli do udziału w liturgii słowa, jak katechumeni, a następnie wraz z nimi „wypędzani” ze zgromadzenia wiernych (*ejiciantur!*) jako niegodni uczestniczenia w ich modlitwach, a zwłaszcza w najświętszej Ofierze oraz Uczcie eucharystycznej.<sup>35</sup>

3) „Kłęczący” (gr. *hypopiptontes*, łac. *substrati*; określenie klasy: gr. *hypóptosis* — uniżenie, łac. *subjectio, substratio, in ordine substratorum constitui, in substratione esse*) — pozostając na klęczkach — w postawie symbolizującej uniżenie i pokorę, a także pokutne błaganie — uczestniczyli w modlitwach wiernych. Postawę kłęczącą zachowywali zawsze, nawet w niedziele i święta, kiedy to postawa pokutna była wykluczona ze względu na paschalny charakter tych dni, wyrażających radość zmartwychwstania<sup>36</sup>.

<sup>34</sup> Por. charakterystyczne wyrażenia w *Epistola canonica* św. Grzegorza Cudotwórcy (III w.): *hi ne auditionem quidem admittantur paenitentiam agentes; hoc est, extra ecclesiam omnino consistant, in loco videlicet flentium* (can. 7; PG 10, 1042); *decernit ut nec stent cum audientibus, sed cum deflentibus, extra ecclesiam* (can. 8; PG 10, 1043); *ab auditione quoque prohibeantur, atque in flentium ordinem relegentur* (tamże). *Fletus seu luctus, est extra portam oratorii, ubi peccatorem stantem oportet fideles ingredientibus orare, ut pro se precantur* (can. 11; PG 10, 1047).

Podobnie w *Epistolarum classis II*, *Epistola CCXVII* św. Bazylego Wielkiego z Cezarei Kapadockiej (IV w.): *flere debet, stans extra fores domus orationis, et ingredientibus fideles rogans, ut pro ipso precantur, suamque iniquitatem confitens* (326; PG 32, 798); *fleat stans propter (!) fores domus orationis, et rogans populum ingredientem ad orationem, ut unusquisque misericorditer pro ipso intencac ad Dominum preces fundat* (328; PG 32, 803).

<sup>35</sup> *Epistola canonica* tak określa „klasę słuchających” pokutników: *Auditio est intra portam in porticu, ubi oportet eum qui peccavit, stare, usque ad catechumenos, et illinc egredi. Audiens enim, inquit (sanctus!), Scripturas et doctrinam, ejiciatur, et precatione indignus censeatur* (can. 11; PG 10, 1047).

W liście św. Bazylego Wielkiego czytamy: *inter audientes recipitur et... cum ipsis exhibit* (326; PG 32, 798); *ad solam auditionem admittatur, et, scripturis auditis, ejiciatur, ne dignus habeatur oratione* (328; PG 32, 803).

<sup>36</sup> Dość niejasne są teksty mówiące o tej klasie pokutników. Według *Epistola canonica* grzesznicy ci *constituantur in... ordine substratorum, qui cum fidelibus quidem precantur templum intrantes, ceterum more catechumenorum egrediuntur* (can. 8; PG 10, 1043). *Inter eos qui substernuntur locum accipiant* (can. 9; PG 10, 1046). *Subjectio autem seu substratio est, ut intra portam templi stans, cum catechumenis egrediatur* (can. 11; PG 10, 1047).

W liście św. Bazylego W. czytamy: *una cum iis, qui in substratione sunt, orans egredietur* (326; PG 32, 798); *detur ei substratio* (328; PG 32, 803).

4) „Stojący” gr. *sýstantes*, łac. *consistentes cum fidelibus*; określenie klasy: gr. *sýstasis* — zeście się razem, przebywanie w zgromadzeniu, łac. *consistentia, congregatio* — zajmowali w zgromadzeniu wiernych specjalne miejsce, przeznaczone dla pokutników (*locus poenitentiae*), a udział ich w Ofierze eucharystycznej nie był pełny; wyłączeni byli bowiem zarówno z obrzędowej procesji z darami, jak też (przede wszystkim!) z udziału w Uczcie eucharystycznej, przez co wyznawali publicznie swoją grzeszność i niegodność<sup>37</sup>.

Wyraźne i dość obszerne świadectwa dotyczące klas pokutników na Wschodzie mamy w *Epistola canonica* św. Grzegorza Cudotwórcy (III w.) oraz w 217-tym liście św. Bazylego Wielkiego, biskupa z Cezarei Kapadockiej<sup>38</sup>.

Przykładowo przytoczę tu *curriculum* pokutnika, który przez 11 lat kolejno przechodził przez wszystkie te „klasy” jako wyraz ekspiacji za ciężki grzech kazirodztwa. Najpierw przez trzy lata musiał stać przy drzwiach kościoła oplakując swój grzech i błagać wchodzących o wstawienniczą modlitwę do Boga. Następnie przez dalsze trzy lata dopuszczony był jedynie do słuchania słowa Bożego podczas liturgii, a następnie „wyrzucany” (*ejiciatur*) jako niegodny uczestnictwa w modlitwach wiernych. Gdy przykładowo przebył sześć lat pokuty we łzach i skrusze, mógł wejść do klasy „kłęzących” (*detur ei substratio*) na następne trzy lata. Jeżeli przez dziewięć lat pokuty widać było owoce szczerego nawrócenia, można już było włączyć go do klasy „stojących” (*anno decimo in fidelium orationes suscipiatur sine oblatione*). Dopiero po ostatnich dwóch latach przykładowej pokuty *in ordine consistentium* mógł być wreszcie dopuszczony do pełnego udziału w życiu gminy włącznie z komunią św. (*ita demum dignus habeatur boni communione*)<sup>39</sup>.

Na Zachodzie również próbowano w późniejszych czasach (w. IX) wprowadzić podobne klasy pokutników, ale bez większego skutku. Jedynie „wypędzenie” czy odesłanie pokutników z kościoła po liturgii słowa, a przed właściwą Eucharystią, było konsekwentnie stosowane w Kościele zachodnim, prawdopodobnie także w samym Rzymie. Praktykowane także było zajmowanie przez penitentów odpowiedniego miejsca w kościele, zwanego „miejscem pokuty” (*locus poenitentiae*).

#### Troska Kościoła o pokutników

Pozornie może się wydawać, że cały proces pokutny był czymś prawie okrutnym ze strony Kościoła wobec słabego człowieka-grzesznika. W rzeczywistości jednak (poza skrajnymi wypadkami) był to wyraz zdrowej troski

<sup>37</sup> *Epistola canonica* mówi o tej klasie: *consistant cum fidelibus* (can. 8; PG 10, 1043); *...cum fidelibus consistere et sacramentis tantum non dignari, ...cum fidelibus consistentiam, ...cum fidelibus consistent, ac a sancta communione tantummodo arceantur* (can. 9; PG 10, 1046). *Congregatio seu consistentia est, ut cum fidelibus consistat, et cum catechumenis non agrediat* (can. 11; PG 10, 1047).

W liście św. Bazylego W. czytamy: *stabit solus cum fidelibus, sed oblationis non erit particeps* (326; PG 32, 798); *in fidelium orationes suscipiatur sine oblatione: et ubi annis duobus una cum fidelibus steterit ad orationem, ita demum dignus habeatur boni communione* (328; PG 32, 803).

<sup>38</sup> S. Gregorii Thaumaturgi, *Epistola canonica*, PG 10, 1019—1047. S. Basilii Magni, *Epistolarum classis II*, Epist. CCXVII, 326—330, PG 32, 796—810. Por. również J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. I, Opole 1959, 116—117; W. Schenk, *dz. cyt.*, 17 n; M. Righetti, *dz. cyt.*, 204 n; M. Gy, *art. cyt.*, 587 n.

<sup>39</sup> Bazyli Wielki, Ep. 217, PG 803.

macierzyńskiej Kościoła-Matki o duchowe zdrowie swych członków, a także mocne świadectwo o społecznym poczuciu grzechu i pokuty w pierwszych pokoleniach chrześcijan.

Przez cały czas trwania pokuty Kościół otaczał penitentów specjalną opieką, a wyrażało się to przede wszystkim w czasie eucharystycznego zgromadzenia gminy. Podczas każdej Mszy św. penitenci otrzymywali od biskupa specjalne uroczyste błogosławieństwo. Biskup wkładał ręce na każdego z pokutników i odmawiał nad nimi odpowiednie modlitwy. Tam, gdzie „wydalano” ich z kościoła po liturgii słowa, uroczyste błogosławieństwo z modlitwą miało miejsce przed „odesłaniem” penitentów wraz z katechumenami. O ile pokutnicy mogli (w pewnych regionach, klasach) „biernie” uczestniczyć w liturgii eucharystycznej, po Modlitwie Pańskiej — a przed Komunią św., do której nie mieli prawa — biskup nakładał na nich ręce, modlił się i udzielał bardzo uroczyste błogosławieństwa<sup>40</sup>.

Ponadto całe zgromadzenie liturgiczne wspierało ich swym wstawiennictwem podczas Modlitwy Wiernych bądź w formie litanijnej prośby (*ut lapsis poenitentiae remedia conferantur — Te rogamus, audi nos!*), bądź też w postaci uroczystej modlitwy (*oratio sollemnis* — zwłaszcza Galia i Hiszpania), w której często wyrażana była prośba o ducha pokuty dla całego Kościoła<sup>41</sup>.

Wszyscy nieomal ojcowie Kościoła od Tertuliana do Augustyna wyraźnie mówią o tej modlitwie całej wspólnoty wiernych za pokutujących grzeszników. Wielu historyków badających instytucję pokutników przypuszcza nawet, że została ona zaprowadzona głównie w tym celu, by cała wspólnota miejscowa modliła się za grzeszników, nie tyle zaś dla ich osobistej ekspiacji popełnionych przestępstw<sup>42</sup>.

### c) Uroczyste pojednanie grzeszników

Kościół zachodni tylko jeden raz w roku dopuszczał do uroczystego pojednania grzeszników z Bogiem i wspólnotą wiernych; możliwe to było tylko wtedy, gdy penitent wypełnił należycie nałożoną mu pokutę<sup>43</sup>. Decydował biskup i on sam sprawował osobiście liturgię uroczystego pojednania, które w źródłach różnie jest nazywane (*reconciliatio, pacem dare, communio*). Obrzęd miał miejsce tuż przed Paschą, początkowo prawdopodobnie w samą Wigilię Paschalną, później — od IV-go wieku — w Wielki Czwartek rano (*Missaa in reconciliatione peccatorum* — Rzym, Mediolan), w Hiszpanii zaś w Wielki Piątek około godz. 15-ej (*nona* — jako godzina śmierci Chrystusa na krzyżu!). Pojednanie grzeszników tuż przed Paschą praktykowane było głównie dlatego, by wszyscy wierzący mogli w pełni uczestniczyć w Eucharystii wielkanocnej, pojednani z Bogiem i między sobą. Wyjątek stanowili konający, których dopuszczano do pojednania na łożu śmierci w każdym czasie i wtedy udzielano im wiatyku<sup>44</sup>. Jeżeli pokutnik nie wypełnił należycie

<sup>40</sup> Por. M. Gy, *art. cyt.*, 588; J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, t. III, Paris 1959, 219 n. 270 n; t. I, Paris 1964, 288; t. II, Paris 1964, 251 n. Zob. W. Schenk, *dz. cyt.*, 19.

<sup>41</sup> *Rex gloriae, qui non vis mortem peccatori sed ut convertatur et vivat, da nobis peccatorum labe pollutis poenitentiam, simul ut flere cum flentibus et dolentibus, et cum gaudentibus gaudere possimus. Per resurgentem...*; *Missale gothicum*; cyt. za M. Gy, *art. cyt.*, 589.

<sup>42</sup> Por. M. Gy, *art. cyt.*, 589.

<sup>43</sup> Por. tamże; W. Schenk, *dz. cyt.*, 23.

<sup>44</sup> Wprawdzie synod w Elwirze (Hiszpania — początek IV w.) za pewne grzechy ciężkie, związane z trzema *crimina* — *peccata capitalia*, postanawiał karać odmówieniem pojednania z Kościołem i Komunii św. nawet na łożu

wszystkich warunków, odkładano jego pojednanie aż do Paschy następnego roku.

Obrzęd uroczystego pojednania miał miejsce w obrębie liturgicznego spotkania całej gminy (*Missae in reconciliatione peccatorum*). Najpierw biskup wygłaszał naukę, zachęcając nawróconych i oczyszczonych grzeszników do wytrwania w jedności z Bogiem oraz Kościołem i przestrzegając przed ponownym upadkiem (*ut quod poenitendo diluit, iterando non revocet*)<sup>45</sup>. Następnie wraz z prezbiterami wkładał ręce na każdego pokutnika na znak przyjęcia go z powrotem do pełnej wspólnoty eucharystycznej Kościoła po odbytej pokucie (*per manus impositionem episcopi et cleri jus communicationis accipiunt*)<sup>46</sup>.

Całemu obrzędowi towarzyszyła modlitwa biskupa o miłosierdzie Boże dla grzeszników, o wysłuchanie błagań wstawienniczych Kościoła i godne owoce odbytej pokuty. Była to „modlitwa kapłańska” kornie zanoszona do Boga (*supplicatio sacerdotalis*), której zawsze towarzyszyła błagalna modlitwa wszystkich zebranych.

W ten sposób macierzyńska troska całego Kościoła wspierała pokutników od początku ich nawrócenia (przyjęcie *in ordinem poenitentium*), poprzez długi okres ekspiacyjnego „wykluczenia” (*ordo poenitentium*) aż do ukończenia „drugiego, mozolnego chrztu” pokuty w obrzędzie pojednania (*reconciliatio peccatorum*). Odtąd „pojednany” grzesznik brał pełny udział w życiu religijnym gminy i mógł już uczestniczyć w procesji z darami, a przede wszystkim przyjmować Komunię św.

W późniejszym okresie wraz z rozwojem obrzędowej strony pokuty publicznej głęboka prawda o „ranie zadanej Kościołowi” przez grzech (por. KK 11) oraz radość z przywrócenia do pełnej jedności ze wspólnotą wierzących wyrażana była w symbolicznych gestach, które obrazowały plastycznie tę wewnętrzną rzeczywistość. Jak we wstępnym obrzędzie „wypędzenie z raju Kościoła” — wraz ze słowami „Pamiętaj, że jesteś prochem... W pocie czoła twego...” — uplastyczniał się dramat grzesznika, powtarzającego nieszczyśną drogę „starego Adama” (por. Rdz 3), tak obrzęd „pojednania grzeszników” oraz przywrócenia ich Kościołowi przybrał z czasem dramatyczną formę, obrazującą ów powrót z wygnania do „utraconego raju Kościoła”. Biskup wkraczał do świątyni prowadząc radosny orszak „powracających synów marnotrawnych do ojcowskiego domu”. Trzymał on za rękę pierwszego pokutnika, a inni trzymając się również za ręce stanowili w tym liturgicznym pochodzie widzialną jedność między sobą oraz z całym Kościołem, ujawniającym się w osobie biskupa jako Kościół powszechny, hierarchicznie ukonstytuowany. Modlitwa zaś całej wspólnoty, towarzysząca tym obrzędowi, znalazła z biegiem czasu wyraz w śpiewie „siedmiu psalmów pokutnych”, które wyrażają językiem biblijnym wciąż aktualną prawdę o grzechu człowieka, jego pokucie i pojednaniu (por. Ps. 6, 32; Wlg 31, 38; Wlg 37, 51; Wlg 50, 102; Wlg 101, 130; Wlg 129, 143; Wlg 142).

---

śmierci, ale Sobór Powszechny w Nicei (325 r.) w kanonie 13 rozstrzyga sprawę na korzyść pokutników: „W stosunku do umierających trzeba dalej zachować ustalone od najdawniejszych czasów prawo, a mianowicie że im się nie odmawia ostatniego niezbędnego wiatyku. Lecz gdyby umierający, który otrzymał Komunię, wrócił do zdrowia, to niech pozostanie w grupie tych, co mają dostęp jedynie do wspólnej modlitwy. *Breviarum Fidei*, oprac. J. M. Szymusiak SJ, S. Głowa SJ, Poznań 1964, n. 277, s. 469.

<sup>45</sup> Zob. W. Schenk, *dz. cyt.*, 24.

<sup>46</sup> Cyprian, *Epistula* 16, 2 (9), PL 4, 251.



## 7. Kryzys przygotowujący reformę

Publiczna pokuta była wielkim wymaganiem, które Kościół stawiał ludziom wierzącym — ale słabym. Dla ludzi o mniejszym zaangażowaniu religijnym pokuta taka wydawała się czymś twardym i nie do zniesienia. Wraz z uzyskaniem wolności religijnej, a nawet pewnych przywilejów, Kościół szybko rozrastał się liczebnie, ale też jakość wspólnoty wierzących malała. Zgłaszali się do chrztu ludzie powierzchowni powodowani często przyziemnymi pobudkami. Poziom ogólny życia religijnego obniżał się, malała też karność kościelna, a życie moralne wiernych powoli upadało. Grzeszników o poważnych winach było coraz więcej — pokutników zaś coraz mniej. Surowość pokuty i upokorzenia z nią związane wymagały bowiem prawie że heroizmu, którego nie można oczekiwać od ogółu, zwłaszcza słabo zaangażowanego w życie religijne. Zasada niepewtarzalności pokuty odstraszała wielu od zgłaszania się do jej podjęcia. Obawiano się bowiem, że po ewentualnym (i bardzo prawdopodobnym!) ponownym upadku — droga do pojednania zostanie im zamknięta na zawsze. Odkładano więc pokutę jak najdłużej, często aż do końca życia.

Obok wstydu i ludzkiej słabości, odstraszające były również same praktyki pokutne. Życie pokutnika praktycznie stawało się życiem mnichasacy — i to żyjącego w świecie, ale pozbawionego możliwości korzystania z dóbr tego świata. Posty, modlitwa na kłęczkach, pokutny strój, zakaz korzystania z praw małżeńskich, pozbawienie urzędów — to wizja odstraszała większość grzeszników od podjęcia pokuty publicznej. Tym bardziej, że wiele z tych ograniczeń pozostawało również po odbyciu pokuty i otrzymaniu pojednania — na całe życie. Pokutnik, nawet już „pojednany”, nigdy nie mógł zostać duchownym lub piastować funkcji publicznych; był bowiem w pewnym sensie „zniesławiony” i uznany za niegodnego. Nie mógł już nigdy wstąpić w związek małżeński, a jeżeli był żonaty, nie mógł korzystać z praw małżeńskich do końca życia<sup>47</sup>. Nic też dziwnego, że powoli malała liczba przystępujących do Komunii św., a jednocześnie wcale nie wzrastała liczba zgłaszających się do pokuty. Chrześcijanie sami niejako „ekskomunikowali się” stroniąc od Stołu Pańskiego, ale wciąż pozostawali w groźnym stanie „niepokuty”. Do takich to kierował swe przestrogi w bazylice mediolańskiej św. Ambrożego (IV w.), zatroskany o „nie-pokutujących” grzeszników<sup>48</sup>.

Od mniej więcej V-go wieku grzesznicy już rzadko zgłaszają się *in ordinem poenitentium*, a większość odkłada pokutę na ostatnie chwile życia lub zaniedbuje ją zupełnie. Zwyczaj rzadkiej Komunii św. wkrada się w życie Kościoła z wielu innych jeszcze racji. Stąd opuszczanie Komunii św. przestało być znakiem pokutnego wykluczenia i kontynuowania przyjętej ekspiacji.

Z biegiem wieków problemy te przybierają na sile i prowadzą do sytuacji kryzysowej, która wymaga jakiegoś rozwiązania nowego i trafnego. Musi ono szanować tradycję i zachować istotną treść Chrystusowego

<sup>47</sup> Zob. M. Gy, art. cyt., 588; W. Schenk, dz. cyt., 24 n.

<sup>48</sup> *Sunt etiam qui arbitrantur hoc esse poenitentiam, si abstineant a sacramentis coelestibus. Hi saeviores in se iudices sunt, qui poenam prescribunt sibi, declinant remedium, quos vel poenam suam conveniebat dolere, quia coelesti fraudarentur gratia.* Ambroise de Milano, *La pénitence*, II, 9, 56—59, Paris 1971, 188. Byli również tacy wierni, którzy przystępowali do Stołu Pańskiego, chociaż obciążały ich poważne grzechy (*crimina*), jak stwierdza choćby św. Jan Chryzostom (IV w.) w 3-ej homilii *in epistolam ad Ephesios*, czy św. Augustyn w jednym ze swych kazań (Sermo 351, 4. 10). Zob. W. Schenk, dz. cyt., 9).

polecenia dotyczącego odpuszczania grzechów, a jednocześnie dostrzegać nieodwracalne zmiany w ludziach oraz społeczeństwach i roztropnie liczyć się z nimi.

c.d.n.

ks. Bronisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa

## II. CZYTANIA BIBLIJNE W LITURGII

### „Skarbiec biblijny” w Ordo Paenitentiae (c.d.)

#### I. Czytania ze Starego Testamentu (c. d.)

- 19) Iz 58, 1—11: *Jeśli podasz twój chleb zgłodniałemu i nakarmisz duszę przygnębioną, wówczas twe światło zabłyśnie w ciemnościach, a twoja ciemność stanie się południem.*

Jest to jeden z klasycznych tekstów biblijnych dotyczących postu-pokuty. Przez długie wieki jedynym dniem takiego postu w Izraelu był Dzień Pojednania (por. Kpł 23, 26—32). Po zburzeniu świątyni jerozolimskiej (VI w.) w narodzie wzmaga się poczucie winy i refleksja pokutna; dochodzą też częstsze dni „postu” jako dni umartwienia, pokuty i błagania o litość (por. Za 7, 3; 8, 19; 2 Krl 25, 8 nn; Jr 41, 1—3). Wśród umartwień ciała, obok powstrzymywania się od pokarmów, znajdowały się takie „praktyki” jak wór i popiół, a także smutek okazywany na twarzy oraz w postawie ciała („związać głowę jak sitowie” — w. 5).

Zło, jakie Bóg zarzuca przez proroka „poszczącemu” ludowi nie tkwi w praktykach pokutnych, ale w ich sformalizowaniu i kompletnym zmaterializowaniu. Nie był to już bowiem ten wciąż potrzebny człowiekowi zewnętrzny wyraz ducha skruszonego, uniżonego i poddanego Bogu, ale seria czynności wykonywanych tylko z zewnątrz, z przekonaniem o ich magicznej sile — niezależnie od wewnętrznego usposobienia serca. Równoległe do tych praktyk pokutnych rozwijała się powszechna niesprawiedliwość społeczna, brak wrażliwości na potrzeby bliźnich, zwłaszcza ubogich i słabych, a nawet ucisk „maluczkich” (*anawim*). Z takim usposobieniem faktycznej „nie-pokuty”, niewrażliwości na wolę Bożą wyrażoną w Prawie (sumienie i Dekalog!), rajsurowsze „praktyki” pokutne i najżarliwsze modlitwy ludu pozbawione były wszelkiego sensu religijnego i słusznie zostały tu napiętnowane ze wstrząsającą siłą — ku przestrodze wszystkim pokoleniom ludu Bożego. („Krzyż na całe gardło, nie przestawaj! Podnoś głos twój jak trąba!” — w. 1).

Nam, chrześcijanom, również wciąż zagraża sformalizowanie i zmaterializowanie religijnych praktyk, a nawet samych świętych sakramentów, jeżeli zabraknie wiary, troski o wewnętrzną zgodność z wolą Boga, którego w pokucie pragniemy przebłagać i uwielbić Jego miłosierdzie.

- 20) Iz 59, 1—4. 9—15: *Wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem.*

Autor w formie psalmu pokutnego przedstawia żalną sytuację ludu Bożego, który w swych nieszczęściach zda się twierdzić, że Bóg nie słyszy ich skargi albo jest za słaby, by wybawić swój lud (w. 1).

W odpowiedzi prorok odsłania rzeczywisty stan rzeczy za pomocą plastycznego obrazu „przepaści” i „zasłony” (w. 2), jaka rzeczywistość zaistniała między ludem i Bogiem. „Zasłoną” i „przepaścią” są wielkie grzechy niewiernego ludu (w. 2 i 15), zwłaszcza zbrodnie przeciwko życiu oraz niesprawiedliwość połączona z zakłamaniami w sądach i wymiarze sprawiedli-

wości (w. 4. 9. 11. 14). Czując się osobiście związanym z grzesznym ludem natchniony poeta kończy psalm wyznaniem win i uznaniem grzeszności przed Bogiem (w. 9—15), który zawsze pragnie zbawienia ludu, chociaż grzechy opóźniają jego nadejście.

Chrześcijańskiej pokucie towarzyszyć musi refleksja wnikliwie badająca sumienie i wyciągająca wnioski z wydarzeń zarówno dawnych, jak i obecnych. U źródła każdego zła, nieszczęścia, niewoli ludzkiej leży grzech — czyjś grzech, wina jednostek i całych społeczeństw. Nasze grzechy, nawet ukryte, przygotowują nie tylko nam klęskę osobistą, ale sprowadzają nieszczęścia na wszystkich, wykopując „przepaść” i zaciągając „zasłonę” nie tylko między nami a Bogiem, ale także między nami oraz naszymi braćmi — bliźnimi.

21) Jer 2, 1—13 *Podwójne zło popełnił mój naród: opuścili Mnie, źródło żywej wody, żeby wykopać sobie cysterny, które nie utrzymują wody.*

Jest to fragment najwcześniejszych mów Jeremiasza do mieszkańców Jeruzolimy. Prorok w formie skargi Boga na wybrany naród przedstawia odstępstwo Izraela oraz jego skutki — zagrażającą niewolę (babilońską).

Wspomnienie przeszłości, zwłaszcza początków wybranego ludu, ukazane zostało w obrazie świeżej, narzeczeńskiej miłości Izraela względem Boga-Wybawcy (w. 2). W tradycji prorockiej bowiem okres przed zawarciem przymierza na Synaju ukazywany jest nieraz jako „okres narzeczeński” (por. Oz 2, 16; 11, 1 n), charakteryzujący się wiernością ludu w stosunku do Boga („pamiętam wierność twej młodości” — w. 2); natomiast samo przymierze synajskie uchodzi już za przysięgę małżeńską, wiążącą lud wybrany na zawsze z Bogiem-Wybawcą (por. Oz 1—3; Iz 49, 14; 54, 1—8; 60, 14; 62, 4).

Niewierność (bałwochwalstwo, niesprawiedliwość, łamanie prawa przymierza) dotknęła cały naród wraz z jego przywódcami (kapłani, uczeni w Piśmie, pasterze, prorocy — w. 8). Zdrada narodu wybranego, odejście od pierwotnej miłości i wierności — jest czymś niesłychanym i budzącym grozę („Czy jakiś naród zmienił swoich bogów? ...Niebo, niechaj cię na to ogarnie osłupienie, groza i wielkie drżenie!” — w. 11 i 12).

Chrześcijańskie w tekście tym odnajdują wstrząsające *memento* pod adresem swego powołania i zobowiązań zawartych w przyrzeczeniach chrześcijańskich, które były wyrazem ich przylgnięcia do Boga w Chrystusie i w Kościele — wyrazem miłości jako odpowiedzi na Bożą miłość okazaną i daną wraz z łaską wiary oraz chrztu. Święty lęk (synowski) — obawa, by grzech nie zniszczył więzów miłości między nami a Bogiem, towarzyszyć winien pokutnym rozważaniom, jakie wzbudza lektura tej perykopy („jak przewrotne i pełne goryczy jest to, że opuściłaś swego Boga, Jahwe, a nie odczuwałaś lęku przede Mną” — w. 19).

22) Jer 7, 21—26: *Słuchajcie głosu mojego, a będę wam Bogiem, wy zaś będziecie Mi narodem.*

Posługując się zamierzoną przesadą oraz nawet pewną ironią prorok atakuje najgroźniejszą chorobę ludu Bożego — formalizm usypiający ducha i zatwardzający serce.

W przymierzu miłości związał się Bóg z ludem swoim na zawsze, a najważniejszym wymaganie tej więzi od samego początku jest posłuszeństwo ludu względem Boga oraz wypełnienie Jego woli. Wszystkie inne jest podporządkowane i ma służyć temu celowi. Nawet ofiary różnego rodzaju wyrażać mają nadrzędną, absolutną władzę Boga i nienaruszalność Jego woli.

Tymczasem lud mnoży wprawdzie ofiary i ma nawet w nich upodobanie, ale równocześnie na potęgę swe grzechy — wyraz nieposłuszeństwa wobec tego Boga, którego „czci” w ofiarach jako Jedynego

i Najwyższego Pana. Prorok odsłania bezlitośnie odrażające zakłamanie, zawarte w takiej sytuacji. Dlatego zamierzoną przesadą — przez zaprzeczenie — mówi w imieniu Boga, że w decydującym momencie, w czasie wielkiego Wyjścia-Paschy nie nakazywał im Bóg składania ofiar, ale posłuszeństwo! (w. 22—23).

W czasie ofiar całopalnych płonęło wszystko ku uczczeniu Boga. W innych ofiarach (bieszadnych), część ze złożonych darów spożywali kapłani i ofiarodawcy (uczty komunijne, uczty ofiarne). W kontekście niesłychanego zepsucia wewnętrznego wśród ludu prorok posuwa się aż do ironicznego polecenia, by — w takiej sytuacji zakłamania — sami spożywali wszystko, nawet w ofiarach całopalnych (!), ponieważ bez wewnętrznej prawdy ofiarniczej w sercach ludzi nie mają one żadnego znaczenia (w. 21).

Ten krótki tekst daje dynamiczną syntezę „grzechu Izraela” (odwrócenie się plecami, zatkanie uszu w nieposłuszeństwie, zatwardzenie serca i usztywnienie karku w hardym buncie, chodzenie własnymi drogami — w. 24—29). Grzech ten powtarza się czy też trwa (w różnym stopniu) na przestrzeni całych dziejów zbawienia — nawet w nowym przymierzu.

Każdy chrześcijanin odnajdzie tu coś ze swej postawy wobec Boga i winien w świetle omawianej perykopy zrewidować własne sumienie na odcinku zgodności między zewnętrznymi przejawami kultu (zwłaszcza udział we Mszy św.!) — a posłuszeństwem Bożemu Prawu, szczególnie nowemu przykazaniu miłowania na wzór Chrystusa (por. J 13, 34 n; 15, 12, 17; 1 J 4, 19—21).

Bezsens ofiar formalnych, bez posłuszeństwa wewnętrznego, wyrażającego część i miłość ku Bogu, ukazywali wielokrotnie już prorocy Starego Przymierza (por. oprócz tej perykopy — Jer 6, 20; Iz 1, 11—17; Am 5, 21—26; Oz 6, 6; Mi 6, 6—8). Nowe przymierze i przyniesiony przez Chrystusa Pana kult w duchu i prawdzie (por. J 4, 23) nie pozostawia już najmniejszej wątpliwości, że to, co najważniejsze, wewnętrzne i duchowe, musi być najbardziej strzeżone oraz kontrolowane stale, by (niezbędny i nakazany zresztą) kult zewnętrzny nie przerodził się w straszną karykaturę — w faryzeizm. Pokutna refleksja w związku z tą perykopą winna zatem kierować się ku wnętrzu chrześcijanina — czciela Boga w duchu i prawdzie.

23) Ez 11, 14—21: *Z ciała ich usunę serce kamienne, a dam im serce cielesne, aby postępowali zgodnie z moimi poleceniami.*

Ezechiel, prorok pośród wyganego ludu (Babilonia), przynosi orędzie pocieszenia i otwiera perspektywę pełną nadziei na odnowienie, które będzie przede wszystkim reformą wewnętrzną (nowy duch, nowe serce — wyrzucenie zaś „serca kamiennego” — w. 19). Dominuje tu miłosierna troska Boga o lud, chwilowo ukarany dla skutecznej pokuty, ale nie pozbawiony ustawicznej obecności Boga, który w wierności przymierza jest z ludem swoim, „idzie z nim na wygnanie” i wkrótce sprowadzi go z powrotem do swej ojczyzny, „oczyszczonej” z bałwochwalczych kultów (w. 18).

Wiernej i przebaczącej miłości Boga odpowiedzieć winien pocieszany i ratowany lud postawą posłuszeństwa, tak charakterystyczną dla autentycznego ludu Bożego.

Chrześcijanin w próbach i doświadczeniach życia odczytywać winien tę samą obecność Boga, który oczyszcza i doprowadza swych wybranych do coraz pełniejszego posłuszeństwa jako wyrazu miłości (więź przymierza!).

24) Ez 18, 20—32: *Jeżeli występny będzie pokutował, żyć będzie a nie umrze.*

Jest to tekst biblijny o wielkim znaczeniu teologicznym; stwierdza bowiem indywidualną osobistą odpowiedzialność człowieka przed Bogiem za swoje postępowanie.

Wygnańcy znajdujący się wraz z Ezechielem w niewoli babilońskiej, narzekali na swoich praojców, którzy przez ciężkie winy sprowadzili na nich

takie nieszczęście. Rozumowanie to opierało się na starej zasadzie zbiorowej odpowiedzialności, wyrażanej w zabawnym powiedzeniu-przysłowiu: „Ojcowie jedli zielone winogrona, a zęby ścierpły synom” (Ez 18, 2; por. Jer 31, 29).

Ezechiel odpowiada w imieniu Boga ogłaszając zasadę odpowiedzialności osobistej i wzywając wygnaćców do opamiętania się oraz nawrócenia, bo to właśnie oni sami są winni klęsk, jakie przeżywają. Bóg bowiem nie chce niczyjej śmierci i nie ma w niej upodobania; natomiast pragnie nawrócenia grzesznika, chce przemiany każdego człowieka i jego życia (w. 31—32).

Każdemu z nas grozi postawa rozgoryczonych wygnaćców przebywających w Babilonii, którzy tak łatwo zrzucają winę i odpowiedzialność na innych. W cierpieniu, bólu i osamotnieniu, łatwo oskarżamy innych. Tekstem tym wzywa nas Bóg do głębszej refleksji i analizy osobistych win oraz niekonsekwencji, które „podbijają” nas w niewolę i „wypędzają” z „ojczyzny”, jaką w pewnym sensie jest prawe serce człowieka.

Podkreślając wspólnotowe aspekty życia chrześcijańskiego oraz odpowiedzialność wszystkich za losy Kościoła — nie możemy tracić z oczu podstawowej odpowiedzialności każdego człowieka za prawość własnego serca w myśleniu, mówieniu i postępowaniu.

25) Ez 36, 23—28: *Wyleję na was wodę czystą i Ducha mojego tchnę w was i sprawię, byście postępowali według moich przykazań.*

Bóg poprzez długie wieki zmierza do objawienia swej chwały w dziejach wybranego ludu. Kara rozproszenia i niewola babilońska (VI w.) objawia między innymi świętość Boga, któremu naród nie dochował wierności i dlatego nie mógł żyć szczęśliwie. Bóg jednak przez to doświadczenie oczyści lud, ponieważ jest wierny i mocny; zgromadzi go znów w jedno i przywróci mu ojczyznę, ale dopiero wewnątrzna przemiana oraz uduchowienie ludu Bożego stanowić będą element istotny w tym nowym etapie zbawczych dziejów (usunięcie kamiennego serca, danie nowego serca i ducha, a nawet „tchnienie Bożego Ducha” do wnętrza wybranego ludu! — w. 26—27). Zapowiedziane dzieło uwewnętrznionej odnowy ludu nosi wyraźne cechy nowego przymierza (w. 28).

Chrzecielne zanurzenie katechumena jest takim „pokropieniem wodą czystą” i zawarciem przymierza z Bogiem. Odstępstwa zawarte w życiu chrześcijanina wymagają naprawy i ekspiacji, prefigurowanej w babilońskiej niewoli Izraela, „ochrzczonego w Morzu Czerwonym i w Mojżeszcu” (por. 1 Kor 10, 2). Pokuta, zwłaszcza sakrament pokuty — to mozolny powrót do chrzcielnego przymierza przyjaźni z Bogiem poprzez uwewnętrzniające oczyszczenie.

26) Oz 2, 16—25: *W owym dniu zawrę z nimi przymierze.*

Ukazawszy haniebną niewierność wybranego ludu (bałwochwalstwo jako „niewierność małżeńską” wobec Boga — Oz 2, 4—15) prorok mówi o Bożej wierności i miłości ku swemu ludowi — nawet grzesznemu; miłość ta i wierność sprawi, że Bóg powtórzy niejako sławny „*exodus* narzeczeński” i czasy wierności Izraela (por. w. 16 nn); oczyści swą „oblubienicę” i poślubi ją ponownie w odnowionym przymierzu (w. 21 nn).

Życie chrześcijańskie, choć jest życiem w pełni nowego i wiecznego przymierza powtarza nadal swego rodzaju rytmikę wierności i odstępstwa od Boga, z którym na chrzcie każdy chrześcijanin związał się tak mocno. Pokuta jest właśnie takim powrotem do rzeczywistości wielkiego *exodus* chrztu — do pierwotnej czystości serca, otrzymanej dzięki obmyciu we krwi Baranka. Pokutne rozważania w świetle tekstu Ozeasza winny nabrać rumieńców miłości, jaką związał nas z sobą Bóg podczas chrztu (przymierze—zaślubiny—wierność!) i ku której woła nas znów w pokucie jako radosnym powrocie do początków i do źródeł.

27) Oz 11, 1—11: *Na ramiona ich bratem, oni zaś nie rozumieli, że troszczyłem się o nich.*

Klimat miłości oblubieńczej dominuje w Ozeaszowym ukazaniu więzi między Bogiem przymierza a Jego wybranym ludem. Bóg wciąż powołuje się na swą niewzruszoną miłość wytykając ludowi brak wzajemnej miłości, widoczny w rażącej niewierności przymierza. Wszelkie klęski i nieszczęścia narodu wybranego ukazuje prorok w tej religijnej perspektywie: jest to owoc niewierności Bogu i niewrażliwości na Jego miłość, tak dobitnie okazywaną w dziejach. Ponad słabością i przewrotnością ludu dominuje zwycięska miłość Boga, która nie dopuści do zagłady niewiernego ludu, poprzestając na oczyszczających doświadczeniach. Bóg bowiem chce zbawiać, a nie zatracać (w. 9).

Poczucie grzechu winno budzić u chrześcijan refleksję religijną zmierzającą zawsze ku nawróceniu. Teksty biblijne tego typu jak omawiana perykopa otwierają radosną perspektywę pokutnego oczyszczenia i powrotu; wprowadzają bowiem w klimat miłości Bożej, która dopiero w Chrystusie paschalnym osiągnęła szczyt wyrazu oraz najdoskonalszy kształt Bożego daru. Wspomnienie w tekście o wielkim wyjściu Izraela jako „noszeniu go przez Boga na ramionach” kojarzy się z Chrystusową przypowieścią o zaginionej owcy, wziętej na ramiona przez Dobrego Pasterza (por. Łk 15, 1—7). W obydwu obrazach narzuca się nam przede wszystkim po ludzku wyrażona ta sama, jedna, ogromna miłość Boga, który wzywa wciąż ku sobie i miłośnicznie przygarnia całą grzeszną ludzkość i każdego człowieka-grzesznika.

28) Oz 14, 2—10: *Nawróć się, Izraelu, do Boga twojego.*

W formie dialogu między Bogiem i Jego ludem przedstawia prorok teologiczną prawdę o ludzkim grzechu i Bożym miłosierdziu. Kanwą dialogu są tragiczne dzieje Izraela: odstępstwo, upadek moralny i religijny, zagrożenie zewnętrzne.

W dialogu tym Bóg wzywa Izrael jako swój lud — do powrotu, do religijnego nawrócenia. Izrael ukazany w prorockim orędziu wyraża właściwą postawę pokutną (uznanie swjej winy, prośba o przebaczenie, wyrzeczenie się zła — w. 3b—4). Bóg z kolei zapewnia o przebaczeniu, miłości i całkowitej odnowie, ukazanej w wizji „rajskiego szczęścia” (Uleczę ich niewierność i umiłuję z serca” — w. 5—8).

Ostatni wiersz jest konkluzją typu mądrego; stwierdza w niej autor natchniony, że rozważanie i praktyczne rozeznanie tych właśnie dróg Bożych jest znakiem mądrości człowieka i stawia go w rzędzie ludzi sprawiedliwych (w. 10).

Chrześcijanin jako człowiek „sprawiedliwy” winien zgłębiać drogi Bożego miłosierdzia, na których Bóg wciąż woła, obiecuje i odnawia. Prosta droga pokuty, otwarta dla każdego w Chrystusowym Kościele, staje się zbyt „prostą” dla „grzesznika” zatwardziałego, dlatego potyka się on na niej — nie pokutując.

29) Jl 2, 12—19: *Nawróćcie się do Mnie całym swym sercem.*

Historyczną okazją powstania tego tekstu była wielka plaga szarańczy, która nawiedziła Palestynę i przy równoczesnej suszy zapowiadała klęskę głodu.

Prorok wzywa więc naród wybrany do pokuty, by uprosić Boże zmiłowanie, odwrócenie zagrażającej klęski oraz życiodajne błogosławieństwo Boże. Pokuta ma być powszechna i uzewnętrzniiona. Znaki pokuty (płacz, post, rozdzieranie szat) mają sens tylko w kontekście istotnej pokuty wewnętrznej („Rozdzierajcie jednak serca wasze, a nie szaty!” — w. 13). Powszechnemu „zebraniu” wspólnoty na swego rodzaju „nabożeństwo pokut-

ne" towarzyszyć ma przebiegająca modlitwa kapłanów jako sług Pańskich (w. 17). Istotnym bowiem powodem klęski jest zawsze ostatecznie wina ludu wobec Boga — niewierność, nieposłuszeństwo, grzech, wymagający ekspiacji. Stąd też wołanie proroka jest apelem Boga wzywającego do nawrócenia religijnego: „Nawróćcie się do mnie całym sercem!” (w. 12) — a odpowiadać mu winna modlitwa i postawa ludu zasugerowana przez proroka: „Przepuść, Panie, ludowi Twojemu!” (w. 17).

W tym dialogu wydarzeń, wezwań i postaw konkluzję stanowi stwierdzenie proroka, że „Pan zapalił się zazdrosną miłością ku swojej ziemi i zmiłował się nad swoim ludem” (w. 18). I znów pokutne orędzie owiane jest klimatem Bożej miłości miłosiernej.

Chrześcijanin pokutujący musi pamiętać, że zewnętrzne oznaki pokuty mają wyrażać wewnętrzne „rozdzieranie serca” w szczerzej pokucie, a pokuta — choć brzmi to paradoksalnie! — jest zawsze związana z przejawem i uwielbieniem Bożej miłości.

30) Mi 6, 1—15: *Pan żąda od ciebie pełnienia sprawiedliwości, umiłowania życzliwości i pokornego obcowania z Bogiem twoim.*

Jest to swego rodzaju „rozprawa sądowa” między Bogiem i Jego ludem, odbywająca się w kosmicznej scenarii („Słuchajcie, góry, sporu Jahwe, nakłońcie uszu, posady ziemi!” — w. 2), co jest poetycką kompozycją dla pokutnego orędzia proroka. Bóg wspominając swe dzieła wielkiego Wyjścia żali się niejako („Ludu mój, cóżem ci uczynił... Odpowiedz Mi!” — w. 3) — oczekując odpowiedzi grzesznego ludu. W tym dialogu zakomponowanym dla udratyzowania prawdy zbawczej, lud szuka ekspiacyjnych możliwości w ofiarach (w. 6 n); autor natchniony odpowiada na to stanowczym stwierdzeniem, że Bóg żąda od człowieka przede wszystkim posłuszeństwa, synowskiej bojaźni, sprawiedliwości — a więc wewnętrznej postawy zawrócenia ze złej drogi nieprawości (w. 10 nn) i powrotu na drogę sprawiedliwości.

Nigdy dosyć w chrześcijańskim rozważaniu o pokucie podkreślenia prymatu postawy wewnętrznej — przed zewnętrznymi praktykami typu obrzędowego, a także wykonania w życiu woli Bożej poprzez sprawiedliwość i prawość — przed słownymi wyrazami skruchy (choć i te elementy są bardzo ważne!).

31) Mi 7, 2—7. 18—20: *Pan ulituje się znowu nad nami, zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy.*

Perykopa zawiera dwa fragmenty, w których prorok ukazuje najpierw ponury obraz upadku moralnego w całym narodzie wybranym (w. 2—7), następnie zaś w formie modlitwy do miłosiernego Boga zarysowuje kontury nadziei na całkowitą odnowę.

Zepsucie moralne, zwłaszcza niesprawiedliwość, krzywdy i zakłamanie, są tak wielkie, że rozkładają nawet podstawową wspólnotę ludzką — rodzinę, co jak na ówczesne czasy jest stwierdzeniem strasznym (nie można ufać przyjacielowi ani nawet własnej żonie czy dzieciom, bo „nieprzyjaciółmi człowieka są jego domownicy” — w. 5—6).

Powołując się na odwieczne obietnice Boże oraz Jego łaskawą wierność prorok żywi nadzieję, że wszystko się zmieni, ponieważ Bóg sam usunie główną przyczynę zła — grzech („zetrze nasze nieprawości i wrzuci w głębokości morskie wszystkie nasze grzechy” — w. 19).

Dzieje chrześcijaństwa nieraz przedstawiały chyba równie ponury obraz moralnego poziomu życia ludzi wierzących (nie wszędzie i nie zawsze!). Orędzie to jest podstawą optymizmu, który wypływa z Bożej mocy, z Jego miłosierdzia i wierności raz danym obietnicom, i który pozwala dostrzegać

wyjście z najgorszej sytuacji. Każdy chrześcijanin może też w tym tekście usłyszeć osobistą zachętę do wytrwałych wysiłków pokutnych, choćby dotychczasowy poziom jego życia był zbliżony do ponurego obrazu z prorocznego orędzia. Zbawienie i odnowa leżą bowiem nie w naszych możliwościach czy wysiłkach, ale w Bogu miłosiernym i mocnym, który do wysiłku pokutnego wzywa.

32) Za 1, 1—6: *Nawróćcie się do Mnie, a Ja nawrócę się do was.*

Proroctwo nawiązuje do tzw. „okresu perskiego” w dziejach wybranego ludu. Po powrocie z niewoli babilońskiej Izraelici zabrali się z zapałem do odbudowy świątyni jerozolimskiej widząc w niej nadzieję mesjańskiej wielkości.

Zachariasz w imieniu Boga kładzie jednak akcent na czymś daleko głębszym i ważniejszym — na wewnętrznej przemianie oraz odnowie — na dziele nawrócenia serca do Boga. Dzieje tak niedawnej klęski i całkowitego załamania się wielkości doczesnej oraz religijnej Izraela (w instytucjach!) jest teraz mocną lekcją — swoistym *memento!* Prorocy przestrzegali, naród nie słuchał; wydarzenia potwierdziły prawdziwość ich orędzia-przestrogi („księgi grózb”). Wyciągnąć właściwe wnioski z tej lekcji historii — to posłuchać Bożego orędzia w głosie proroków i nawrócić się teraz, po szkodzi, po smutnych doświadczeniach poprzedników o „twardych karkach” i „kamiennych sercach”.

Pokutujący chrześcijanin znajduje tu zachętę do wyciągania wniosków z doświadczeń religijnych ludu Starego Przymierza (por. 1 Kor 10, 6—13) oraz z własnych smutnych doświadczeń.

c.d.n.

*ks. Bromisław Mokrzycki SJ, Kraków—Warszawa*