

# Alojzy Marcol, Henryk Skorowski, Antoni Świerczek

---

## Biuletyn teologiczno-moralny

---

Collectanea Theologica 63/2, 125-142

---

1993

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 TEOLOGICZNO-MORALNY

**Zawartość:** I. SPRAWOZDANIA. Konsystorz poświęcony zagrożeniom życia ludzkiego. II. OMÓWIENIA. 1. Z problematyki praw człowieka; 2. „Stopniowalność” prawa moralnego? 3.. Spowiedź w luterańskim Kościele.\*

### I. SPRAWOZDANIA

#### Konsystorz poświęcony zagrożeniom życia ludzkiego

W dniach od 4 do 7 kwietnia 1991 odbyło się w Watykanie plenarne zgromadzenie Kolegium Kardynalskiego, zwołane przez Jana Pawła II dla przedyskutowania zagadnień zagrożeń życia ludzkiego.

Obrazy otworzył Ojciec Święty krótkim przemówieniem, wygłoszonym w języku łacińskim. Następnie kard. J. Ratzinger wygłosił referat o współczesnych zagrożeniach życia ludzkiego. Kilku kardynałów w odrębnych wystąpieniach nakreśliło panoramę sprawy zagrożenia życia na poszczególnych kontynentach. Dyskusję prowadzono w grupach językowych, po czym sprecyzowano kilka pytań, na które należało dokładnie odpowiedzieć.

Wykład kard. J. Ratzingera miał za zadanie wprowadzenie w problematykę. Mówca, wychodząc od współczesnej debaty antropologicznej, najpierw ukazał jej biblijne elementy. Biblijna wizja człowieka wskazuje, że człowiek jest *capax Dei* i dlatego znajduje się pod szczególną opieką Bożą; z niej też wynika, że wszyscy ludzie są równi i mają takie same podstawowe prawa. To biblijne orędzie jest gwarancją ludzkiej godności i praw człowieka.

Epoka nowożytna odznacza się swoistą dialektyką. Z jednej strony szczyści się tym, że stworzyła ideę praw człowieka, ogłoszonych w uroczystych deklaracjach i uprzednich wobec wszelkich praw pozytywnych. Z drugiej strony prawa te nigdy przedtem nie były w sposób równie rażąco łamane. Korzeni tej sprzeczności należy szukać w oświeceniowych teoriach poznania i w związanej z nimi wizji wolności oraz w teoriach umowy społecznej. Dialektyka epoki nowożytnej prowadzi do uznania prawa do wolności — pozbawionego jednak wszelkich obiektywnych więzi — a tym samym do znieszczenia najgłębszych podstaw wolności. To też jest najpoważniejszym źródłem wszelkiego współczesnego odejścia od zasady poszanowania życia.

Choć jesteśmy świadkami mobilizacji sił broniących życia ludzkiego, zorganizowanych w liczne ruchy *na rzecz życia*, to jednak silniejszy jest przeciwny ruch świadomego niszczenia życia ludzkiego, zwłaszcza życia nie narodzonych dzieci. W tym względzie toczy się prawdziwa wojna silnych przeciwko słabym. Podejmuje się walkę przeciw życiu przez aborcję. Oblicza się, że co roku przerywa się od 30 do 40 milionów ciąży. Zainwestowano miliardy w produkcję pigułek poronnych (RU 486). Embriony ponadliczbowe, nieuniknionej produkt techniki FIVET, zostają zamrożone i unicestwione albo dzielą los swoich małych braci — ofiar aborcji. Technika FIVET prowadzi często do aborcji selektywnej.

Dostojny referent zadaje sobie pytanie, dlaczego jesteśmy świadkami zwycięstwa antyludzkiego prawa dziś, gdy idea praw człowieka zyskała powszechne i bezwarunkowe uznanie? Dlaczego nawet niektórzy chrześcijanie uważają, że podobne prawa mogą stanowić przedmiot nieuniknionych kompromisów, znamionujących politykę? Wydaje się że dwie są tego przyczy-

\* Redaktorem biuletynu jest ks. Alojzy Marcol, Warszawa.

ny. Jedną z nich jest pogląd, że należy przestrzegać rozdziału między osobistym przekonaniem moralnym a sferą polityki. Jedyną wartością, jaką należy chronić w tej sferze, miałyby być całkowita wolność wyboru. Druga przyczyna mentalności przeciwnej życiu związana jest z indywidualistyczną wizją moralności rozumianą jako absolutne prawo do stanowienia o sobie jedynie na podstawie własnych przekonań. Sumienie nie jest już zdolnością otwarcia się na głos prawdy obiektywnej, powszechnej i takiej samej dla wszystkich, ale ubóstwioną subiektywnością, nieomylną wyrocznią, której nikt i nic nie może się przeciwstawić.

Korzenie sprzeciwu wobec życia są jeszcze głębsze: najgłębszym źródłem nienawiści do życia ludzkiego i wszystkich zamachów na nie jest utrata Boga. Gdzie znika Bóg, znika także absolutna godność życia ludzkiego i otwiera się droga do absurdałnej zbrodni, jaką jest aborcja.

J. Ratzinger w końcu stawia sobie pytanie: Co czynić w tej sytuacji? Ogranicza się do przedstawienia możliwości związanych z rolą Urzędu Naczelniczego. Podkreśla, że w ostatnich latach nie brakowało autorytatywnych wypowiedzi dotyczących tej sprawy: Ojciec Święty głosi niestrudzenie, że obrona życia jest podstawowym obowiązkiem każdego chrześcijanina; Kongregacja Nauki Wiary ogłosiła kilka ważnych dokumentów o tematyce moralnej, dotyczących poszanowania życia ludzkiego. Niezależnie od tego, zdaniem Prefekta Kongregacji, pozostaje wciąż miejsce dla całościowego ich podjęcia na poziomie doktrynalnym, w sposób sięgający ich najgłębszych korzeni i ujawniający absurdałne konsekwencje mentalności śmierci.

Ewentualny dokument, mówiący o obronie życia ludzkiego, miałby odróżniać się od poprzednich dwiema cechami. Przede wszystkim nie powinien rozważać jedynie zagadnień z zakresu moralności indywidualnej, ale również społecznej i politycznej. Drugą cechą ewentualnego nowego dokumentu powinno być to, że choć musi on poświęcić miejsce ujawnieniu zła, to nie to powinno stanowić jego zasadniczą treść. Należałoby raczej powrócić w nim do radosnego zwiastowania ogromnej wartości człowieka, jaką ma w oczach Boga.

Po referacie wprowadzającym kard. J. Ratzingera zgromadzenie wysłuchało pięciu relacji dotyczących problematyki zagrożeń życia ludzkiego w różnych częściach świata, przy czym poświęcono też nieco miejsca problematyce eutanazji. Niektórzy relatorzy wskazywali mniej lub bardziej obszernie na różne inne formy fizycznego i moralnego zagrożenia życia, jak przemoc, nieludzkie więzienia, handel dziećmi, głód, tyranie, branie zakładników, wypadki drogowe.

Przede wszystkim jednak zwracano uwagę na wzmagającą się ofensywę na rzecz prawodawstwa aborcyjnego. Punktem wyjścia jest często wprowadzenie sterylizacji z przyczyn terapeutycznych albo socjoekonomicznych. Społeczność, która przyjęła antykoncepcyjną postawę, z reguły nie wybroni się przed legalizacją aborcji. Dotąd oparły się tej ofensywie tylko dwa kraje europejskie (Malta, Irlandia), większość krajów afrykańskich (z wyjątkiem sześciu) oraz kraje latynoamerykańskie, choć tam już w niektórych parlamentach znajdują się projekty mające na celu legalizację aborcji.

W ostatnich dziesięciu latach zaobserwowano także zmiany w zachowaniu w zakresie ataków na życie w pierwszych jego stadiach. Przyczyny tego bywały następujące:

- eksplozja demograficzna;
- kampanie skrajnych feministek;
- zanik wiary i religijności, jeśli nie formalne odrzucenie Boga w krajach wielkiego dobrobytu;
- przejście od społeczności o pluralizmie religijnym do społeczności o pluralizmie moralnym;
- deprawowanie kultury moralnej.

Do tych przyczyn dochodzą nieraz jeszcze impulsy możliwych organizacji,

które oferują pomoc gospodarczą pod warunkiem, że rządy zainteresowane pomocą zatroszczą się o programy skutecznej kontroli urodzeń.

Aborcyjne prawodawstwo ma poważne konsekwencje:

- w sposób podstępny szerzy się pomieszanie pojęć dobra i zła;
- ma to destruktywny wpływ na sumienia i wiąże się ze złością przeciwko Kościołowi, który nie ustaje w podtrzymywaniu poczucia winy;
- praktyka potajemnych aborcji, które chciano ukrócić przez legalne jej dopuszczenie, nasila i rozszerza się;
- ma to negatywny wpływ na wiarę, a nawet na rozumność człowieka;
- powstaje świat zakłamania (zwodnicze sposoby wyrażania się);
- prawo do życia jest deptane; należy przypuszczać, że stopniowo również eutanazja stanie się «koniecznością», tak jak «teoretycznie» uzasadniono konieczność aborcji;
- prawo cywilne, sprzyjające postawom *przeciw życiu*, staje się «nauczycielem narodów».

W ramach posiedzeń roboczych kardynałowie roztrząsali kwestie, które syntetycznie ujęto w kilka pytań:

1. pytanie: *Czy sytuacja ciężkiego zagrożenia życia, w której dzisiejsze społeczności narażają to fundamentalne dobro, wymaga ze strony Urzędu Nauczycielskiego Kościoła szczególnej interwencji, specjalnie w sprawie aborcji?*

Kardynałowie uważali sytuację za poważną. Zjawisko jest alarmujące tak co do rozmiarów, jak i co do intensywności. Niektóre instytucje, rządy, parlamenty nie zaniedbują niczego, by stworzyć mentalność przeciw życiu, a nawet rodzaj «kultury śmierci». Na usługach śmierci są wyrafinowane techniki. Przyćmieniu ulega świadomość wyjątkowej wartości życia.

We wszystkich zespołach roboczych panowała jednomyślność co do tego, że konieczna jest interwencja Urzędu Nauczycielskiego. Uważano ją za wskazującą drogę oraz proroczą. Potrzebne jest odważne stanięcie w obronie prawa człowieka do życia tak, aby poruszyć sumienia wszystkich i każdego z osobna. Zdaniem większości kardynałów powinien to być dokument wysokiej rangi. Niemal we wszystkich grupach roboczych mówiło się o encyklice dotyczącej ochrony życia. Winien to być tak uroczysty dokument, aby zmobilizował wszystkie siły i otworzył nową epokę, ukazującą ochronę życia jako centralne zadanie pastoralnej działalności Kościoła.

Co do treści dokumentu postulowano, aby przy stawianiu problemu uwzględniono wielorakie zagrożenia życia ludzkiego. Wszyscy uważali, że centralnym zagadnieniem powinna być aborcja. Niektórzy podnosili, że koniecznie należy mówić także o eutanazji, sterylizacji, sztucznym zapłodnieniu. Inni byli zdania, że kwestie eutanazji i różnych form zapłodnienia należy z powodu złożoności tego obszaru medycyny pastoralnej nadal pozostawić w gestii Kongregacji Nauki Wiary.

2. pytanie: *Czy należy zasięgnąć uprzednio zdania episkopatu światowego czy też zwołać nadzwyczajny synod?*

Choć nie uważano dyskusji nad tymi dostatecznie już wyjaśnionymi zagadnieniami za konieczną, to jednak większość kardynałów była zdania, że pożyteczną rzeczą byłoby rozważyć zagrożenia życia od strony zjawiskowej. Tego rodzaju konsultacja stanowiłaby jednoczącą więź i sprzyjałaby doskonałej jednomyślności Papieża i Kolegium Biskupiego.

Co do możliwości zwołania nadzwyczajnego synodu zdania były podzielone. Większość z różnych względów uważała to za niewskazane: ucierpi na tym pilność, z jaką należy traktować udzielenie odpowiedzi; materia nie należy do zagadnień synodalnych; pociągnie to za sobą konieczność zwłoki kolejnego zwyczajnego synodu. Nieliczni byli zdania, że sensowne byłoby powołanie małej grupy roboczej.

3. pytanie: *Jaka forma deklaracji byłaby pożądana dla poparcia papieskiego dokumentu?*

Wszyscy byli zgodni co do tego, że w stosunku do opublikowanego dokumentu papieskiego ze strony konferencji episkopatów należy wyrazić jasne i zdecydowane poparcie bez najmniejszego dyssensu. Nota bene, nie chodziłoby w tym wypadku o teologiczne potwierdzenie, którego dokument nie potrzebuje, lecz o zewnętrzne mocne zademonstrowanie jedności. Oczywiście, ważna byłaby również zwartość szeregów wśród teologów. Stąd biskupi w tej materii powinni zadbać o konsekwentne nauczanie teologów moralistów na wydziałach teologicznych i w seminariach.

W przygotowaniu do małżeństwa należałoby więcej uwagi poświęcać godności i ochronie życia ludzkiego. Także w katechezie należy więcej miejsca poświęcać tematyce godności i szacunku dla życia ludzkiego.

Biskupi diecezjalni powinni organizować dni studyjne, kręgi dyskusyjne i wykorzystywać inne okazje, by przybliżyć zrozumienie dla stanowiska zajętego przez Kościół. Ich zadaniem jest także zachęcanie żeńskich kongregacji religijnych do wspierania kobiet ciężarnych i przyjmowania dzieci niechcianych.

Encyklika winna cieszyć się poparciem ze strony wychowawców, którzy powinni walczyć z istniejącą niewiedzą i zamieszaniem co do istoty, przebiegu i skutków przerywania ciąży: w dziedzinie społecznej — przez usuwanie przyczyn, które wiodą do aborcji; w dziedzinie politycznej — przez popieranie najwyższej miary ochrony życia nie narodzonych; w dziedzinie pastoralnej — przez inspirowanie gminy chrześcijańskiej do poświęcenia większej uwagi kobietom, które wystawione są na pokusę aborcji albo jej uległy.

4. pytanie: *Jakie, w wypadku decyzji o encyklice, powinny być jej główne linie i jej specyficzne ukierunkowanie?*

Powinna ona być adresowana do wszystkich ludzi dobrej woli (jak *Pacem in terris*), choć głównymi jej adresatami pozostaną katolicy. Pierwszeństwo należałoby przy tym dać metodzie inductivej, jak na Soborze Watykańskim II (zwłaszcza w *Gaudium et spes*).

Dokument powinien mieć pozytywne założenia i ogłaszać niezastąpioną wartość każdego człowieka. Zwarte i przekonujące powinno być głoszenie dobrej nowiny na temat życia, które unika globalnych sądów negatywnych. Język powinien być jasny, zasadniczy i pełen szacunku dla wszystkich — w żadnym zaś wypadku klerykalny.

Tekst należałoby rozwinąć na dwu płaszczyznach. Najpierw należałoby wykazać na płaszczyźnie racjonalnej (co jest warunkiem dialogu z całą ludzkością), że ataki na życie ludzkie — zwłaszcza pod osłoną prawa — niezależnie od faktu naruszenia elementarnych praw osoby ludzkiej, stanowią niechybną klęskę rozumu. Następnie zaś z perspektywy wiary należy powołać się na Objawienie i wskazać, że Bóg jest stwórcą i obrońcą życia, zwłaszcza obrońcą słabszych i uciśnionych. Stąd każdy zamach na życie jest atakiem na Boga samego. Jako osoba ma człowiek od Boga nienaruszalną godność. Sprzeciwia się tej godności wszelkie instrumentalne traktowanie człowieka, zwłaszcza kobiety, która szczególnie powołana jest do strzeżenia życia. Nie do przyjęcia jest forma tolerancji, która dobro i zło stawia na tej samej płaszczyźnie.

Nie powinno w encyklice zabraknąć apelu do odpowiedzialności polityków, prawodawców, lekarzy i pracowników środków przekazu, aby zgodnie ze swoim przekonaniem angażowali się w obronę życia; nie mogą się oni ustawicznie zasłaniać rozróżnianiem tego, co *prawne*, a co *moralne*.

Encyklika w stosunku do życia powinna stać się tym, czym *Rerum novarum* było dla kwestii społecznej. Podnoszono także, że należałoby ustanowić *Światowy Dzień Życia*.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa

## II. OMÓWIENIA

## 1. Z problematyki praw człowieka

Współczesne dociekania naukowe w zakresie praw człowieka idą w kilku zasadniczych kierunkach: ukazywania godności człowieka jako źródła i podstawy przysługujących człowiekowi uprawnień, uzasadniania ich naturalności i niezbywalności, wyliczania i omawiania ich treści, ukazywania potrzeby i mechanizmów ochrony przysługujących osobie uprawnień, wreszcie omawiania szerokiego kontekstu współczesnych ich zagrożeń. Wszystkie te zagadnienia analizowane są w literaturze światowej w dwóch podstawowych płaszczyznach: etycznej i prawnej. O ile literatura światowa, szczególnie obszaru języka niemieckiego i angielskiego, jest stosunkowo bogata w tej dziedzinie, o tyle literatura polska jest wyjątkowo uboga. Sądzić należy, iż zasadniczy wpływ na ten stan rzeczy miała rzeczywistość polityczna panująca do niedawna w Polsce, w której to rzeczywistości raczej unikało się w sposób świadomy tematyki praw człowieka.

W tym kontekście z zainteresowaniem odnotować należy publikację, która ukazała się na polskim rynku wydawniczym: *Prawa człowieka. Model prawny*, red. naukowa R. Wieruszewski, Wrocław — Warszawa — Kraków, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk 1991 r.

Omawianą publikację, która liczy 1036 stron, należy traktować, jak zaznaczono we Wstępie, jako część większej całości, która ma się ukazać na naszym rynku wydawniczym. Redaktor naukowy stwierdza bowiem, że „zgodnie z zamysłem edytorskim łącznie ukazać się powinny trzy tomy poświęcone problematyce praw człowieka. Jeden z pozostałych dwóch tomy dotyczyć będzie szeroko pojętej teorii praw człowieka. Drugi zaś obejmuje problematykę systemów ochrony praw człowieka na płaszczyźnie międzynarodowej, uniwersalnej i regionalnej, jak i krajowej” (ze Wstępu). Mamy zatem przed sobą część większej całości, większego opracowania, które to opracowanie stawia sobie za cel wszechstronne ujęcie zagadnienia praw osoby ludzkiej, to znaczy ukazanie ich w różnych płaszczyznach i aspektach.

Obecną część należy umieścić na płaszczyźnie prawnej, co w praktyce oznacza, iż pozycja ta poświęcona jest tylko i wyłącznie jednej płaszczyźnie prawnej. Inaczej mówiąc, podstawowe prawa człowieka analizowane są w niej na bazie i w kontekście międzynarodowych aktów prawnych kodyfikujących niezbywalne prawa jednostki. Jest to o tyle istotne, iż w okresie, który upłynął od zakończenia II wojny światowej, jesteśmy świadkami kształtowania się międzynarodowego prawa człowieka. Szczególna rola, jak wiadomo, w tym procesie przypada ONZ i jej specjalistycznym organizacjom. Fundamentalnymi aktami międzynarodowymi dla międzynarodowego prawa człowieka były i w dalszym ciągu są: „Powszechna Deklaracja Praw Człowieka” (1948), „Międzynarodowy Pakt Praw Człowieka” (1966) oraz wiele innych konwencji szczegółowych.

Podstawowym zatem celem niniejszej publikacji, który przyświecał autorom, jest próba przedstawienia międzynarodowych standardów praw człowieka na podstawie wyżej zasygnalizowanych aktów i dokumentów prawa międzynarodowego. Jak czytamy we Wstępie, „analizie poddane zostały w pierwszej kolejności akty o charakterze uniwersalnym. W szerokim zakresie wykorzystane zostały materiały ilustrujące przebieg prac nad projektami Powszechnej Deklaracji oraz Międzynarodowych Paktów. Uwzględniono również uchwały, rezolucje i inne dokumenty organizacji międzynarodowych pozwalające na interpretacje analizowanych norm. W szczególności sięgnięto do dokumentów Komisji Praw Człowieka ONZ oraz Komitetu Praw Człowieka” (ze Wstępu).

Praca składa się z 42 artykułów — opracowań 30 autorów, w których poddane zostały gruntownej analizie na bazie aktów prawa międzynarodo-

wego następujące prawa: prawo narodów do samostanowienia, prawo do życia, do życia w pokoju, do rozwoju, do wspólnego dziedzictwa ludzkości, do dysponowania bogactwami i zasobami naturalnymi, do równości, prawa mniejszości etnicznych, religijnych i językowych, prawo do wolności od niewolnictwa, poddaństwa i pracy przymusowej, do posiadania obywatelstwa, do podmiotowości prawnej, do udziału w życiu kulturalnym, do wolności słowa, druku, zgromadzania się i zrzeszania, do odpowiedniego poziomu życia, do tworzenia i przystępowania do związków zawodowych, do strajku, do zabezpieczenia społecznego, do optymalnego stanu zdrowia, do wypoczynku, do środowiska, do pracy i do wynagrodzenia za pracę, do opieki ze strony państwa podczas pobytu obywateli za granicą. Mamy zatem przed sobą cały zestaw podstawowych praw jednostki, który można ująć w trzy zasadnicze kategorie: prawa wolnościowe, społeczne i solidarnościowe.

W ocenie omawianej publikacji podkreślić należy, iż zasadniczą jej wartością jest przybliżenie rzeczywistej treści praw człowieka, to znaczy przybliżenie tego, co jest człowiekowi faktycznie należne w ramach poszczególnych uprawnień. Jest to o tyle istotne, iż we współczesnej dyskusji nad prawami człowieka często pomija się ich rzeczywistą treść pozostając jedynie na płaszczyźnie ogólnych stwierdzeń, że człowiek ma prawo np. do wolności, życia itp. Stąd koniecznością jest wydobywanie najgłębszej treści poszczególnych praw.

W ocenie podkreślić także należy, iż publikacja rozwiązuje wiele spraw spornych, które toczą się wokół interpretacji niektórych praw człowieka. Powszechnie wiadomo, iż spory tego rodzaju mają faktycznie miejsce w wielkiej dyskusji na temat praw osoby ludzkiej. Mają one nie tylko teoretyczne znaczenie, ale również określony wymiar praktyczny. Trzeba bowiem pamiętać, że regulacje międzynarodowe dotyczące praw człowieka powinny stanowić normatywny wzorzec dla regulacji prawnej jednostek w poszczególnych państwach. W tej materii sygnalizowana publikacja spełnia istotną rolę.

Podkreślić wreszcie należy, iż chociaż rozważania koncentrują się na standardzie uniwersalnym, porównawczo uwzględniają jednak również regulacje poszczególnych praw dokonane w ramach regionalnych systemów ochrony praw człowieka, a także przedstawiają unormowania przyjęte w niektórych państwach. Uzyskany tą drogą materiał stanowić może punkt wyjścia do analiz regulacji praw człowieka w Polsce.

Omawiana praca budzi także pewne zastrzeżenia. Przede wszystkim szkoda, iż w zamiśle opracowania całościowej wizji zagadnienia praw człowieka (omawiana publikacja jest tylko częścią większej całości) pominięto zupełnie wielorakie implikacje etyczne w zakresie tej tematyki. Obecny tom ma bowiem charakter prawny, a więc nie dotyka tego wymiaru praw człowieka. Z zapowiedzi wynika również, iż pozostałe dwa tomy odchodzą od tego aspektu. Zwrócić należy także uwagę na fakt, iż nie wszystkie z omawianych w publikacji praw mają charakter praw człowieka. W samej swej koncepcji są to prawa, które przysługują człowiekowi jako jednostce. Tymczasem takie prawa omawiane w pracy, jak prawo narodów do samostanowienia, prawa mniejszości etnicznych, religijnych i językowych, zaliczyć należy nie do praw człowieka, ale do naturalnych praw społeczności. Podkreślić wreszcie należy, iż praca w poszczególnych swych częściach różni się zarówno w metodach analiz, jak i w języku. Wynika to z faktu, iż poszczególne prawa opracowane zostały przez innych autorów. Rzuca to w sposób zasadniczy na jednolitość pracy.

Pomimo tych zastrzeżeń stwierdzić należy, iż praca ta w znacznej mierze wypełnia ciągle ubogi rynek polski w zakresie tematyki praw człowieka. Wychodząc z założenia, że podstawowym zadaniem pracy było dokonanie wszechstronnej wykładni międzynarodowych standardów w dziedzinie praw człowieka, można sądzić, iż pod tym względem praca osiągnęła

nęła swoje zadanie, a tym samym stać się winna cenną pomocą zarówno dla znawców tej problematyki w opracowywaniu szczegółowych kwestii praw człowieka, jak i dla szerokiego grona zainteresowanych amatorsko tą tematyką.

ks. Henryk Skorowski, Łomianki

## 2. „Stopniowalność” prawa moralnego?

Czy chrześcijańskie prawo moralne może być uznane za stopniowalne, czy też nie? Czy wolno zatem pojmować je jako idealną normę docelową, do której chrześcijanin, niezdolny do urzeczywistnienia jej w pełni, mógłby zdążyć stopniowo, zachowując ją tymczasem w niedoskonaliej postaci? Ta kwestia, którą przed z górą trzydziestu laty wywołała encyklika *Humanae vitae*, odbiła się wówczas echem w głośnej debacie teologiczno-moralnej. Odżyła następnie w 1980 r. podczas rzymskiego Synodu Biskupów poświęconego rodzinie i otrzymała odpowiedź w papieskim przemówieniu na zakończenie obrad synodalnych oraz w adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio*.

Wydaje się, że do dziś jeszcze budzi jednak zainteresowanie, jest bowiem przedmiotem szeregu nowych przemyśleń i studiów. W niniejszym sprawozdaniu chcemy zasygnalizować trzy teksty dotyczące wprost tej trudnej sprawy, z różnego powodu warte bliższego zainteresowania. Przede wszystkim wzięte hasło *Gradualité* w świeżo wydanym *Dictionnaire de morale catholique*, autorstwa Jean-Louis Brugùesa, Chambrey 1991. Następnie obszerny artykuł kard. Jean-Marie Lustigera, *Gradualité et conversion*, opublikowany w reakcji na Synod w La Documentation Catholique, nr 1826 z 21 marca 1982, 315—322. Wreszcie zwrócimy uwagę na niedawną książkę Alain You, *La Loi de gradualité: une nouveauté: en morale?*, Paris 1991, ss. 197.

*Dictionnaire de morale catholique* problematykę „stopniowalności” ukazuje w dwóch zasadniczych częściach. Pierwsza, to korzenie biblijne tego zagadnienia. Prawo moralne dane człowiekowi staje przed nim jako wezwanie do postępu w doskonałości. Zarazem jednak każdy podejmuje je na swój osobisty, sobie właściwy sposób. Dlatego ciągle aktualne jest Chrystusowe wezwanie do stawiania się doskonałym na wzór Ojca niebieskiego. Moralność więc taka, jaką ukazuje Objawienie, jest moralnością ciągłego wzrostu i zbliżania się do Boskiego Wzoru.

W drugiej części następuje pogłębienie myśli biblijnej refleksją Magisterium Kościoła. Znajdujemy tu wyraźne rozróżnienie „stopniowalności prawa” i „prawa stopniowalności”. To pierwsze, które etyka chrześcijańska wyraźnie odrzuca, zakłada stopniowanie w samym prawie, co miałyby być usprawiedliwione słabością człowieka próbującego tym prawem żyć. Etyka chrześcijańska przyjmuje natomiast „prawo stopniowalności”, które za Janem Pawłem II nazywa *voie graduelle* — stopniowa droga. Człowiek, u którego poszczególne etapy życia naznaczone są niedoskonałością i grzechem, wezwany jest do permanentnego nawracania się, ciągłego podążania drogą wzrostu aż ku ostatecznej ostatecznej metanoi w Chrystusie.

Tekst ten wydaje się dlatego ważny, że po raz pierwszy sygnalizuje kwestię w haśle słownikowym, co jest widocznym znakiem, że idea „stopniowalności” urosła do oddzielnego problemu moralnego.

Artykuł kard. Lustigera jest jedną z pierwszych reakcji na problem „stopniowalności prawa” podjęty na Synodzie Biskupów, a który, mimo stwierdzeń synodalnych, wywołał nadspodziewanie głośną dziś debatę teologiczną. Wywody kardynała mają tym większe znaczenie, że są gruntowną i obszerną analizą bardzo delikatnej w istocie kwestii, dokonaną przez cenionego myśliciela i pasterza.



Artykuł składa się z następujących części: *Notion casuistique ou concept théologique? Pourquoi faut-il exclure toute gradualité de la loi? Pourrait-on parler d'une gradualité dans la révélation de la Loi?, Première approche anthropologique, Pédagogie divine et pédagogie de l'Eglise, Marcher derrière le Christ: un autre modèle de gradualité, Gradualité et conversion, Conditions présentes du discours de l'Eglise sur l'homme.*

Jest nader ważne, że arcybiskup Paryża podejmuje problematykę „prawa stopniowości” opierając się na pytaniu, czy chodzi tu o kwestię teologiczno-moralną, czy o problem kazuistyczny? Te dwa bowiem kierunki były widoczne w debacie synodalnej. Dając odpowiedź na powyższe pytanie, dowodzi, że problematyki tej w żadnym razie nie sposób ujmować w ramach rozmowa kazuistycznych, które zmieniają istotę zagadnienia. Zamiast o „prawie stopniowości” trzeba by, w tym przypuszczeniu, mówić o „stopniowości prawa”. To zaś z kolei musiałoby nieuchronnie oznaczać zmienność samego Boga, Dawcy prawa.

Jest to zagadnienie ściśle teologiczne i domaga się potraktowania go z tego tylko, teologicznego punktu widzenia, głównie pod kątem Bożej pedagogii względem człowieka. Tu kardynał Lustiger roztacza przed czytelnikiem obszernie treści, które gruntownie zmieniają obiegowe, pozateologiczne pojmowanie pedagogii Bożej i antropologii chrześcijańskiej. Czytelnikowi zainteresowanemu bliżej chrześcijańską problematyką moralną, w tym wciąż kłopotliwymi zastanowieniami nad prawem, daje znakomitą możliwość osadzenia swej refleksji w niezbywalnej więzi z chrystologią, z teologią Ducha Świętego i z eklezjologią. By, dla ilustracji ledwie sygnalizowanych tu tematów, zatrzymać się przy jednym choćby wskazaniu konkretnym, powiedzmy, że autor z wyraźną predykcją, ale i z dużym pogłębieniem, rozwija temat naśladowania Jezusa. Kroczenie za Chrystusem, które kardynał nazywa „innym modelem stopniowości”, zmierza ku Męce Pańskiej, poprzez którą Apostołowie odkryli swoją słabość, oraz do Zmartwychwstania i Zesłania Ducha Świętego, gdzie odnaleźli swoje odrodzenie. Pedagogia Jezusa tak skoncentrowana na wydarzeniach paschalnych jest więc pedagogią zbawczą. I właśnie w jej świetle, jak podkreśla kardynał Lustiger, trzeba rozumieć „prawo stopniowości”.

W tym względzie z największym pożytkiem czyta się trzy punkty artykułu: *Pédagogie divine et pédagogie de l'Eglise, Marcher derrière le Christ: un autre modèle de gradualité* oraz *Gradualité et conversion* (318–321).

I na ostatnią część artykułu godzi się jeszcze zwrócić uwagę. Mowa jest w niej o zaangażowaniu dzisiejszego Kościoła w problemy człowieka i jego życia. Odnotujemy zawartą w niej tę prostą, lecz wyborną wręcz uwagę kardynała: Kościół mówi „o człowieku zranionym i obcym samemu sobie... Ale zarazem mówi o człowieku, którego najświetniejszy wzór odsłania się w Jezusie Chrystusie...”, ażeby go prowadzić drogą nieustannego wzrostu ku narodzinom nowego człowieka” (s. 321).

Książka A. You, trzecia z sygnalizowanych publikacji pytających: stopniowość prawa czy prawo stopniowości, jest pracą najświeższej daty. Autor, w odróżnieniu od kardynała Lustigera, który swoje studium pisał przed z górą dziesięć laty, miał wgląd w rozwój zagadnienia w ciągu ostatniego czasu i dlatego mógł przedstawić obszerną panoramę debaty, której kardynał nie był w stanie przewidzieć. Przy tym You podaje w książce wyniki poszukiwań nad kwestią, jakie zrazu, jako student Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie, wiódł pod kierunkiem redemptorysty S. Majorano i którym następnie przewodzili inni wybitni teologowie: S. Pinckaers, M. Labourdette, S. de Lastapis i F. Girard. Ostateczną postać tekstu przejrzał i poprzedził własnym słowem wstępnym E. Hamel, były członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej.

Ambicją autora było rozpatrzenie w obrębie refleksji teologicznej tego, co za obecnych dni otrzymało rozległą i zróżnicowaną odpowiedź w prak-

tyce pastoralnej, zwłaszcza w duszpasterstwie rodzin. Nie zamierzał jednak poddawać gruntownej analizie owej praktyki, jak gdyby teologiczna odpowiedź na pytanie o stopniowalność była już dostatecznie wypracowanym poglądem, lecz zgłębić teologię stopniowalności jako niezbędną pomoc duszpasterską.

W tym celu przebadal i skomentował najpierw (część I — *Les textes du Magistère depuis Humanae vitae*) teksty Magisterium Kościoła, które, począwszy od encykliki *Humanae vitae*, dotyczą z bliska kwestii „stopniowalności” lub dają odpowiedź na nią. Sięgnął nie tylko do wypowiedzi papieży, Pawła VI i Jana Pawła II, ale również do stwierdzeń Synodu Biskupów o rodzinie, do stanowisk episkopatów oraz poszczególnych biskupów w reakcji na *Humanae vitae* i na Synod.

W dalszym ciągu (część II — *Éléments pour réflexion systématique*) ukazał korzenie podejmowanej dziś kwestii w Piśmie Świętym i w nauczaniu wybranych teologów, głównie św. Tomasza z Akwinu, św. Alfonsa Liguoriego oraz J. H. Newmana. Chciał w ten sposób dowieść, że problem, który w obecnych dniach zaskakuje niejednych jako zagadnienie nowe, jest w gruncie rzeczy pytaniem, które ma długą historię. Dał temu wyraz w tytule książki, umieszczając obok podstawowych słów *La Loi de gradualité* słowa z pytańikiem: *une nouveauté en morale?*

Trzecia, najkrótsza część książki (*La recherche contemporaine*) ma na celu zaprezentowanie dawnego więc problemu w jego dzisiejszej postaci, głównie dzięki nowym spojrzeniom na osobę ludzką i na sumienie człowieka, jakie wnoszą współczesne nauki humanistyczne. Z częścią tą jest związana ostatnia partia książki (*Mise en oeuvre de la Loi de gradualité*), w której A. You niejako poszerza temat swojego studium. Jest to jednak poszerzenie pozorne. Wbrew nawykowi, który refleksję nad „stopniowalnością” odnosi niemal wyłącznie do problematyki życia seksualnego, wprowadza czytelnika w zagadnienia restytucji, rozbrojenia, szeroko pojętych spraw społecznych, by pokazać, jak i w tych dziedzinach, nie tylko w dziedzinie życia seksualnego, problem stopniowalności jawi się jako problem żywy i na swoim miejscu.

Zasygnalizowane tu publikacje pozwalają poznać, jak głośny problem stopniowalności jest prawdziwie problemem znaczącym. I jak wywołana przezeń debata jest w istocie debatą o nową, pogłębioną wizję życia chrześcijańskiego i teologii moralnej.

ks. Antoni Świerczek, Paryż—Kraków

### 3. Spowiedź w Kościele luteranckim

Na tle trudności, jakie Kościół katolicki przeżywa od szeregu lat z indywidualną spowiedzią jako zwyczajnym sposobem odpuszczania grzechów i pojednania z Bogiem, na tle publikacji dotyczących sakramentalnej pokuty, w których niemal z reguły mówi się o kryzysowej sytuacji spowiedzi u nas<sup>1</sup>, wydarzeniem należy nazwać ukazanie się na przełomie stycznia i lutego 1992 pracy zbiorowej pod redakcją Ernsta Henze, *Die Beichte* Göttingen 1991, w której dziewięciu utytułowanych autorów protestanckich z wielkim zaangażowaniem i troską pochyla się nad zagadnieniem spowiedzi w Kościele luteranckim. Tom, który oddano do rąk czytelnika, to rezultat prac członków Konwentu klasztornego Amelungsborn — duchowej korporacji ewangelicko-luteranckiego Kościoła prowincji Hannoverskiej. Konwent zbiera się regularnie, a na spotkania składają się Modlitwa Godzin,

<sup>1</sup> Por. B. Senger, *Buße und Beichte*, „Christ in der Gegenwart” 40 (1988) nr 10, s. 80; C. Dooley, *Die Bischofssynode von 1983 und die Krise der Beichte*, „Concilium” 23 (1987) z. 2, s. 100—106.

spowiedź i celebrowanie Wieczery Pańskiej. Ponadto obok kwestii zarządu klasztoru na spotkaniach roztrząsane są problemy teologiczne, przy czym refleksja teologiczna i akcja liturgiczna bywają ze sobą korelowane.

Wydane drukiem artykuły pierwotnie stanowiły wprowadzenie do dyskusji i jako takie miały inspirować do rozważań i do zajęcia własnego stanowiska. Postawiono sobie za cel naświetlenie różnych aspektów spowiedzi. Z niepokojem stwierdza się, że z życia chrześcijańskiego gmin protestanckich, przynajmniej gdy chodzi o luteranizm, spowiedź znikła niemal zupełnie, pozostała natomiast tęsknota za wyznaniem i odpuszczeniem grzechów, jak jest to szczególnie widoczne w artykule Henry Holzego, *Beichte in heutiger Literatur* (Spowiedź w literaturze współczesnej). Na podstawie tej obserwacji inne kwestie nasuwały się niemal samorzutnie. Badano więc, jak rozwijała się spowiedź w ciągu dziejów chrześcijaństwa (Reinhart Müller). Kwestię tę uzupełniono specjalną tematyką reformatorskiej nauki o spowiedzi (Horst Georg Pöhlmann). Kontrowersyjne, a zarazem delikatne zagadnienie stosunku spowiedzi do Wieczery Pańskiej naświetlił Dieter Visman. Próbowano także określić istniejące możliwości spowiadania się i pełnienia pokuty, co ma miejsce w artykułach Hansa-Christiana Drömana i Gerharda Ruhbacha. Zadania przedstawienia prawnych aspektów spowiedzi podjął się biegły w kwestiach jurydycznych Eberhard Sperling. Odpowiednią dokumentacją uzupełnił pracę G. Ruhbach. Bardzo czytelnym zamiarem autorów jest chęć nakłonienia czytelników do zastanowienia się nad spowiedzią tak, aby sakrament pokuty odzyskał znów należne mu miejsce w Kościele protestanckim i w życiu poszczególnego wiernego.

Fundamentalny charakter mają rozważania opata Konwentu, E. Henze, *Die Bedeutung der Beichte für das Leben des Christen* (Znaczenie spowiedzi w życiu chrześcijańskim). Autor trafnie zauważa, że wyznanie winy i jej darowanie są warunkiem powodzenia jakiegokolwiek wspólnoty. Z uznania swojej winy i z prośby o jej darowanie wyrasta bowiem zdolność do przebaczenia drugim. W ten sposób spowiedź ma decydujące znaczenie nie tylko dla życia pojedynczego człowieka, lecz również dla powodzenia ludzkiej społeczności.

Niestety, w naszym Kościele, stwierdza Henze, spowiedź i nabożeństwo pokutne zostały w sposób daleko idący zastąpione wstępnym aktem pokutnym na początku liturgii. Wyznanie grzechów i ich odpuszczenie przez ordynowanego sługę Kościoła w wielu gminach utraciło swoje miejsce. Nawet ten, kogo nęka poczucie winy i kto pragnąłby się wyspowiadać, by uzyskać absolucję, miałby z tym problemy, bo w porządku gminy protestanckiej nie przewiduje się już czasu dla spowiednika i spowiedzi.

Ma to swoje następstwa. Brak spowiedzi wiedzie do deformacji życia jednostki i gminy chrześcijańskiej. Nie należy zapominać — podkreśla opat — że to zwyrodnienia sakramentu pokuty dały M. Lutrowi impuls do reformacji, gdy uświadomił sobie, że wskutek handlu odpustami spowiedź została pozbawiona właściwej roli. Kładąc palec na obolałe miejsce E. Henze wprost stwierdza: „Kościół, który nie praktykuje już spowiedzi, zaniedbuje coś decydującego ze swego zadania w świecie” (14). Duchowe zaniedbania Kościoła pozostawiają ślad w postaci deformacji życia społecznego. Gdzie neguje się własną winę, ponieważ zabrakło instancji, która mogłaby ją odpuścić, tam zamiast Bożego Baranka poszukuje się kozłów ofiarnych, którym można by winę przypisać. Zanik regularnej spowiedzi, zdaniem autora, przestaje być problemem wewnątrzkościelnym. Nie należy też zapominać, że spowiedź sięga poza doczesność. W spowiedzi zachowuje swoją żywotność myśl, że wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa (2 Kor 5, 10). Innymi słowy, wraz ze spowiedzią jawią się przed człowiekiem rzeczy ostateczne, a wieczność dotyka doczesności.

Autor nie omieszczał też podkreślić, że spowiedź należy do obszaru *arcantum*, tj. do obszaru tajemnicy. Wyznania grzechów i ich odpuszczenia nie

należy wystawiać na forum publiczne i nie mogą być one przedmiotem dyskusji. Bez milczenia spowiednika trudno sobie wyobrazić spowiedź. Wśród rozgadanego, żadnego informacji świata spowiedź w naszych czasach mogłaby się stać siłą leczniczą — miejscem, w którym się tylko wyznaje, słucha i milczy! W ciszy i ufności leży wasza siła — mówi prorok, lecz dodaje zmartwiony: Ale wy tego nie chcecie! (Iz 30, 15).

Sejsmografem swojego czasu jest zawsze literatura, ukazująca oczekiwania i nadzieje, ale także rozczarowania i lęki. W tym, co piszą autorzy, znajduje odbicie wszystko, co ludzi porusza lub paraliżuje, nie wyjmując problemów duchowych i religijnych. Skoro w Kościele protestanckim spowiedź stała się tylko marginalną praktyką, nie powinno dziwić, że we współczesnej literaturze rzadko bywa mowa o spowiedzi i zaledwie nikle znajdujemy jej ślady.

Wnikliwie zagadnieniem tym zajął się Henry Holze, *Die Beichte in heutiger Literatur* (Spowiedź w literaturze współczesnej). Jeszcze na przełomie XIX/XX wieku pisano o spowiedzi o wiele częściej i jawniej. W dzisiejszej literaturze świadectwa na temat oswobadzającego działania spowiedzi w życiu i przy śmierci stały się rzadkością. Z tym większym zainteresowaniem należy odnotować głosy pisarzy, którzy w ostatnich latach zauważają brak spowiedzi i werbalizują go. Cytując wywiad zachodniego dziennikarza z Jewgenim Jewtuszenką<sup>2</sup>, Holze wskazuje, że pisarz w świeckim języku mówi o elementach składowych tego, co w Kościele nazywa się spowiedzią. Jest najpierw uwaga, że nasza myśl o sobie samych i nasze rozmowy z drugimi stały się niesłuchanie powierzchowne. Ponieważ siebie samych już nie problematyzujemy, nie bierzemy także wypowiedzi drugich serio, nawet nie oczekujemy prawdziwych odpowiedzi. Spowiedź tymczasem zaczyna się od rzetelnego zastanowienia się nad samym sobą i od poważnego pytania o bliźnich. Każde wyznanie poprzedzić musi poznanie.

Do spowiedzi należy także przyznanie, że jesteśmy słabi i ułomni. Ale pragnęlibyśmy być wielcy i mocni. Tkwi w nas coś z supermana. W tym sformułowaniu autor rozpoznaje coś z tego starego pragnienia: *będziecie jak Bóg* (por. Rdz 3), co Biblia nazywa grzechem.

W wypowiedzi J. Jewtuszenki brak jest odniesienia do transcendencji. Rosyjski pisarz wskazał jednak na pierwsze kroki, bez których nie ma dostępu do spowiedzi.

Holze zauważa, że na obszarze współczesnej literatury niemieckiej można wskazać tylko nielicznych autorów, którzy wyraźnie lub w sposób zawołany mówią o spowiedzi. Są to najpierw dwie kobiety, które spowiedź prawdopodobnie pamiętają jeszcze z oddali i czynią pewne kroki, aby ją w swoim życiu na nowo odkryć. Chodzi o Brigitte Reimann, której dzienniki i listy wydano pośmiertnie pt. *Die geliebte, die verfluchte Hoffnung*, Darmstadt 1983. Znajdują się tam co najmniej dwa teksty, w których mowa jest o pragnieniu spowiedzi<sup>3</sup>, która kojarzy się pisarce z uwolnieniem, absolucją.

<sup>2</sup> Por. „Stern” 1988, z. 32, s. 68: „Ja. Ich finde, daß wir auch noch etwas anderes verloren haben: Die Bereitschaft zur Beichte, auch im privaten Leben. Wir klopfen uns auf die Schulter und fragen: Wie geht es ihnen? Aber wir erwarten nicht mal eine Antwort. Wir fürchten uns gegenseitig zu zeigen, daß wir schwach sind, und über unser Leiden zu sprechen. Es ist das Supermantige, das verdammte, was in uns sitzt, obwohl wir sehr klein und schwach sind”.

<sup>3</sup> Pod datą 30. 05. 61 znajduje się zapis: „Die dunklen süßen Mysterien des Katholizismus ziehen mich wieder mächtig an; wie beruhigend es wäre, wieder glauben zu können und den Kopf in den Schoß der allseligmachenden Kirche betten zu dürfen. Jon nennt den Katholizismus die größte Show des Jahrhunderts und ich habe verschwommene Sehnsucht danach, vor einem

Wiąże te skojarzenia z katolicką instytucją konfesjonału. Autor artykułu pyta: Czy nie tkwi w tym dla ewangelickiego Kościoła wskazówka, aby zaproponować instytucjonalną możliwość spowiedzi?

Drugą kobietą jest Ruth Rehm ann, *Der Mann auf der Kanzel*, München 1979. Wprawdzie nie występuje tu słowo „spowiedź” ani praktyka spowiedzi, lecz główną postacią jest sumienny pastor i gorliwy duszpasterz. Cała książka z wewnętrzną koniecznością prze w kierunku wytłumaczenia, jak życiowo nieodzowna jest spowiedź i jak ciężko waży jej utrata. Książka R. Rehm ann jest wymownym świadectwem, że nie wypowiedziana wina spycha człowieka do samotności i zwątpienia, ale także świadectwem tego, że musi istnieć człowiek, który potrafi słuchać, przyjąć i zrozumieć, gdy ktoś pragnie wyznać swoją winę.

Najwymowniej o spowiedzi pisze Szwajcar Max Frisch (†1991). W swojej książce *Mein Name sei Gantenbein*, Frankfurt 1964 we wzruszający sposób ujawnia, jak bardzo tęskni za spowiedzią, tą „znakomitą instytucją”, która pozwala się wypowiedzieć przed człowiekiem bez konieczności wydania się w jego ręce. Wstrząsająco brzmi potem przyznanie: „Lecz ja mam tylko swego psa”<sup>4</sup>. Całość jest uczciwym świadectwem człowieka, który wie, że spowiedź znaczy w życiu, a mimo to nie może się spowiadać, ponieważ nie chce albo nie umie zaakceptować warunków umożliwiających spowiedź.

Rodzaj rozmowy spowiedniczej spotykamy u tego samego Maxa Frischa w wydanej dwa lata później książce *Stiller*, Frankfurt 1966. Obszernie najpierw kreśli dzieje Anatola Stillera, któremu nie powiodło się w życiu artystycznym i małżeńskim. Biografia osiąga swój szczyt w noc wigilii wielkanocnej w obliczu umierania żony Juliki. Rozmowa toczy się w słownictwie laickim. Spowiednikiem jest nie urzędowy przedstawiciel Kościoła, lecz prokurator, przyjaciel, któremu Stiller zaufał. Poszczególne fazy rozmowy stanowią kroki na drodze do spowiedzi — od rachunku sumienia do wyraźnego uznania swojej winy: „Ja ją upokarzałem, widzisz, a ona mnie nie... Ja ją niszczyłem. A ona mnie nie”. To poznanie obejmuje świadomość, że winy nie da się cofnąć, świadomość, że jest „za późno”. Na to prokurator odpowiada: „Nie wiem, co rozumiesz przez winę. W każdym razie doszedłeś do tego, że jej nie poszukujesz u innych... Wina jest sumą własnych błędów, których można było uniknąć, czy tak myślisz? Ja jednak sądzę, że wina jest czymś innym. Wina to my sami”. Stiller czuł głęboki żal. Także tęsknota za nowym, lepszym życiem odezwała się w pytaniu: „Co mam zrobić?” Nie brak mu także świadomości, że wina ma coś wspólnego z odpuszczeniem, że człowiek, który zaciągnął winę, potrzebuje absencji. Wszystko to są elementy należące do spowiedzi. Stiller jest ich świadomy. Mimo to tkwi w swoim tylko immanentnym światku, w swoich monologach. Zabrakło jeszcze jednego kroku, na który Stiller się nie zdobył. Chwytał się swojej słabości. Że tylko Bóg jest siłą, która może pomóc, tego Stiller nie mógł pojąć. To był już krok wiary.

Przytoczone świadectwa literackie odzwierciedlają dość dokładnie sytuację spowiedzi w Kościele ewangelickim. Została ona tam zepchnięta na mar-

Beichtstuhl zu knien und in das weiße Ohr eines Priesters zu flüstern und all meiner Bedrückung und Ängste ledig zu sein, ein friedlich-dumpfes Lamm unter dem Mantel Gottes”.

<sup>4</sup> Mein Name sei Gantenbein, s. 10: „Ein Katholik hat die Beichte um sich von seinem Geheimnis zu erholen, eine großartige Einrichtung; er kniet und bricht sein Schweigen, ohne sich den Menschen auszuliefern, und nachher erhebt er sich, tritt wieder seine Rolle unter den Menschen an, erlöst von dem unseligen Verlangen, von Menschen erkannt zu werden. Ich habe broß meinen Hund, der schweigt wie ein Prister...”

gines i stała się wielkością nieznaną, o której niewiele się mówi, a jeszcze mniej się ją praktykuje. Należy sprawę przemyśleć na nowo i podjąć stosowne kroki, pamiętając, że nauka o „władzy kluczy” i o spowiedzi stanowi zasadniczy przedmiot chrześcijańskiej wiary.

Reinhart Müller w swoim przyczynku pt. *Nachdenken über die Beichte* (Myśli o spowiedzi) najpierw stawia sobie pytanie, co mówi Pismo święte o spowiedzi, aby następnie krótko naszkicować rozwój pokuty i jej formy w dziejach Kościoła.

Biblia instytucji spowiedzi nie zna, zna natomiast rzecz samą. Człowiek w Biblii wyznaje swoją winę przed Bogiem: Ps 32, 3—5; Ps 139, 23. Do tego dodać trzeba psalmy pokutne, zwłaszcza 6, 51 i 130. Jeden wyznaje swoją winę drugiemu: Dawid wobec Natana (2 Sm 12, 13 n), Szymon Piotr wobec Jezusa (Łk 5, 8), Łotr na krzyżu wobec Jezusa (Łk 23, 34), dodać do tego należy instrukcje dla gminy chrześcijańskiej (Jk 5, 16). Od wyznania pojedynczego człowieka różni się wspólne wyznanie (Ne 19, [6—] 33; Jr 14, 7).

Nawet ten niewielki wybór tekstów wskazuje, że w izraelsko-żydowskiej tradycji istniały dwie zasadnicze formy wyznania grzechów: jednostkowa i zbiorowa. Później wyznanie win przed Bogiem nazwane zostanie „spowiedzią serca”, wyznanie zaś wobec braci — „spowiedzią indywidualną” lub „spowiedzią uszną”.

Pokuta i nawrócenie do Boga to jedno z elementarnych pojęć biblijnych. Bez nawrócenia zakłócona przez grzech więź nie może być przywrócona. Działalność Jezusa rozpoczyna się od wezwania do pokuty (Mk 1, 15). W apostołskiej katechezie jako cel nawrócenia wymienia się wiarę w ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana (Dz 2, 38). A Kościół upoważniony jest do tego, aby nawracającemu się grzesznikowi umożliwić spotkanie ze zmarłychwstałym Chrystusem. Dzieje się to przez spowiedź i absolicję.

W historii Kościoła i historii liturgii ogólne wyznanie poświadczane jest przed wyznaniem osobistym (*Didache*) i jako takie stanowi element składowy chrześcijańskiej liturgii. Dominująca od III do VII wieku praktyka pokutna podkreśla rolę zadośćuczynienia i uzależnia rozgrzeszenie od wyznania grzechów i satysfakcji. W Kościele VIII—XVI wieku pokuta i spowiedź nabierają centralnego znaczenia. Struktura spowiedzi składa się z pięciu aktów: *attritio*, *contritio*, *confessio*, *absolutio*, *satisfactio*. Sobór Laterański IV (1215) i Tridentinum (1551) eliminują wszystkie inne formy pokuty poza indywidualną spowiedzią. Jako miejsce spowiedzi Sobór Trydencki wyznaczył konfesjonał. Z biegiem czasu spowiedź stała się jednym z głównych zadań kapłanów.

Reformacja w swojej genezie jest ruchem odnowy jednostki i Kościoła. Protest Lutra rozpalił się wokół praktyki pokutnej ówczesnego Kościoła. Powodem protestu były konkretne doświadczenia Lutra jako duszpasterza. Mimo krytycznej postawy wobec sakramentu pokuty rzymskiego Kościoła Luter pragnie bezwzględnie utrzymać spowiedź i absolicję jako istotny element Ewangelii i duszpasterstwa<sup>5</sup>. Nalega jednak, by spowiedź oczyścić z idei uczynkowej sprawiedliwości i zredukować pięć etapów pokuty rzymskiego Kościoła do wyznania grzechów (dzieła ludzkiego) i absolicji (aktu łaski ze strony Boga). W mocy pozostaje też ogólne wyznanie grzeszności (które zna jako wstępną modlitwę przed Introitem czy z Completorium), choć tylko indywidualna spowiedź uprawnia do udziału w Wieczerzy Pańskiej.

W luterńskiej reformacji spowiedź uchodzi za mającą podstawy w Piśmie świętym i konieczną do zbawienia. Obok chrztu i Wieczerzy Pańskiej

<sup>5</sup> *Invocavitpredigt 1522*, WA 10/3, 61: „[Ich will] mir die heymlich beicht niemants lassen nemen und wolt sie nit der gantzen welt schatz geben. Denn ich weys, was trost und stercke sie mir gegeben hat...”

absolucja jest sakramentem: „Gdy przeto nawołuję do spowiedzi, nie czynię nic innego, jeno nawołuję, by być chrześcijaninem”<sup>6</sup> — wyznaje Luter. Spowiedź indywidualna, zdaniem Lutera, może odbyć się przed ordynowanym lub zwykłym członkiem wspólnoty. Zasadniczo bowiem każdy chrześcijanin jest uprawniony do przyjmowania wyznania i do rozgrzeszania.

W okresie luteranckiej ortodoksji spowiedź ściśle łączona jest z Wieczernią Pańską. Z powodu jednak pobierania opłat (*Beichtpfennig*) znalazła się wnet w pobliżu katolickiej praktyki odpustów. Do połowy XVII wieku spowiedź odgrywa ważną rolę. Jej upadek zaczyna się z wojną trzydziestoletnią. Nawet petyzmowi nie udało się przywrócić jej dawnego znaczenia. Z końcem XVIII wieku oświecenie i racjonalizm dokonały reszty usuwając praktykę spowiedzi jako relikwii średniowiecza. Regionalnie dochodziło z tego powodu do ostrych starć. XIX-wieczny ruch odnowy znów wysoko cenił spowiedź indywidualną i gorliwie ją praktykował. W. Löhe np. głosił: „*Najlichsza spowiedź prywatna jest lepsza od ogólnego wyznania*”. Odnowa jednak nie powiodła się.

Z liturgicznej odnowy i ruchu bractw w latach dwudziestych naszego stulecia wywodzą się silne impulsy i praktyczne projekty, zmierzające do zaprowadzenia spowiedzi w bractwach i gminach. W. Loew stwierdza jednak jeszcze w 1957 roku, że wciąż nie widać, jakby mogło się dokonać wprowadzenie spowiedzi, choć nowy porządek kościelny do tego dąży. Jak długo jednak osobista spowiedź nie znajdzie stałego miejsca w przygotowaniu teologów, nie jest spełniony najważniejszy warunek dla jej ponownego odkrycia i wprowadzenia.

H. G. Pöhlmann, w artykule *Die reformatorische Lehre von der Beichte* (Reformatorska doktryna spowiedzi) z przykrością stwierdza, że zupełnie zapomniano o tym, iż reformacja dążyła do odnowy, a nie do zniesienia spowiedzi, upatrując w niej sakrament we właściwym tego słowa znaczeniu. «Wyznanie Augsburskie» w art. 11 uczy, że w Kościele protestanckim należy prywatną absolucję zachować. Podobnie głosi «Apologia» i «Artykuły Schmalkaldzkie» (III art. 8). Autor pyta, czy Kościół ewangelicki realizuje tę zasadę ksiąg symbolicznych? Jaką wartość ma dla niego jeszcze polecenie Chrystusa odpuszczania i zatrzymywania grzechów (J 20, 22 n; Mt 18, 18)?

Reformacja pragnęła spowiedzi przywrócić jej pierwotne znaczenie. Pragnęła uchylić przymus spowiadania się, jaki panował w średniowieczu, gdy żądano, by wierny pod grzechem ciężkim spowiadał się przynajmniej jeden raz w roku przed kapłanem, wyliczając wszystkie grzechy ciężkie. Absolucja zależała od różnych warunków, które według reformatorskiej nauki przekreślały darmość daru odpuszczenia. Dzięki reformacji spowiedź miała nabrać szczególnej wartości, stając się na powrót miejscem, gdzie Bóg ze względu na Chrystusa bezwarunkowo uwalnia człowieka. W spowiedzi bowiem liczy się nie prawo, lecz miłość, a Sędzia pozwolił się na krzyżu osądzić. Główną częścią spowiedzi jest absolucja («Wyznanie Augsburskie» art. 25), w której Bóg sam mnie rozgrzesza («Catechismus Maior»). W tymże Katechizmie czytamy: „*Masz się spowiadać i ukazać swoje błędy nie dlatego, aby spełnić określone dzieło, lecz aby usłyszeć, co Bóg ma ci do powiedzenia*”. Absolucja nie zależy od żadnych warunków.

Reformacja знаła pięć form spowiadania się: obok dobrowolnej spowiedzi usznej przed pastorem «Wielki Katechizm» wymienia jako równoważne formy spowiedź serca, *gdy Bogu samemu wyznajemy grzechy*, publiczne *ogólne wyznanie grzeszności* wobec gminy, specjalne wyznanie, *gdy jeden drugiego rozgniewał i prosi o przebaczenie* oraz skrytą spowiedź przed bratem,

<sup>6</sup> M. Luther, *Vermahnung zur Beichte*, in. — G. Pöhlmann, *Unser Glaube*, Gütersloh 1987, s. 769.

czy *współwyznawcą*. Wtedy już modlitwa «Ojciec nasz» lub inna modlitwa uchodzi za absolicję.

Autor *Rozważań* nie omieszczał podkreślić, że mimo ekumenicznego zbliżenia Kościołów pozycja rzymskokatolickiego Kościoła w sprawie spowiedzi nie uległa zmianie. Jednocześnie ubolewa, że zanik spowiedzi w protestantyzmie wiąże się z wielką szkodą dla tego Kościoła. Należy *skarab* spowiedzi znowu wydobyć.

Jeśli by spowiedź pojmować w szerokim reformatorskim znaczeniu jako rozmowę duszpasterską, w której człowiek nie tylko o swoich grzechach, ale i wszystkich troskach może porozmawiać, to trzeba powiedzieć, że nie była ona jeszcze nigdy tak pożądana jak dzisiaj. Dzisiejszy człowiek bardziej niż kiedykolwiek szuka człowieka, który zechciałby go słuchać, miał dla niego czas bez spoglądania na zegarek, człowieka dyskretnego, z którym mógłby otwarcie i szczerze rozmawiać o sobie i swoich problemach. Tęskni się za człowiekiem, przed którym nie trzeba by ukrywać swoich uczuć i swojej winy, którą dotąd tłumiono lub przypisywano innym. Wśród dzisiejszej inflacji słowa potrzeba zdolności do słuchania. Zdaniem autora szanse spowiedzi są dziś bardzo wielkie, jakkolwiek przebiega ona często nieformalnie, np. u lekarza, psychoterapeuty czy w kręgu przyjaciół — lecz wtedy, niestety, bez jej głównego elementu, bez absolicji.

W artykule *Beichte und Abendmahl* (Spowiedź i Wieczerza Pańska) autor przypomina, jak w 50. latach występowało przeciwko łączeniu tych dwóch rzeczywistości, jak wskazywano, że jest to dublowaniem, skoro w Wieczerzy Pańskiej także chodzi o odpuszczenie grzechów. Z pozycji dzisiejszych doświadczeń Dieter Vismann poczytuje tę wymyślną argumentację za chybioną. Rozłączne traktowanie nie przyczyniło się do ożywienia spowiedzi i należy poszukiwać dróg do ponownego powiązania spowiedzi i Wieczerzy Pańskiej. Nie znaczy to, że argumenty przeciwko łączeniu tych rzeczywistości były bezpodstawne; wskazywały one na istnienie problemu teologicznego, liturgicznego i pastoralnego, który należy przemyśleć.

D. Vismann podkreśla, że pierwotnym motywem łączenia spowiedzi z Wieczerzą Pańską było zrozumiałe pragnienie, aby godnie przystępować do stołu Pańskiego. Motyw ten ma swoje oparcie w napomnieniu Apostoła z 1 Kor 11, 27—28. Zwraca przy tym uwagę, że w tekście oryginalnym występuje przysłówek «niegodnie», który nie odnosi się do osoby, lecz do udziału w Wieczerzy. To «niegodnie» należałoby w myśli przekładać na «niestosownie». Bo nie chodzi tu o żadną godność, którą należałoby na sobie wyćwiczyć, lecz o gotowość przyjęcia Pana pod postacią chleba i wina. Kto idzie do stołu Pańskiego, powinien pamiętać, że wszyscy nie jesteśmy warci tego, co w imię Chrystusa dokonuje się w naszym życiu. Badanie siebie, którego domaga się Apostoł, nie jest więc sprawdzaniem kwalifikacji, jakimi możemy się wykazać, lecz weryfikacją nastawienia wobec Wieczerzy Pańskiej: czy szczerzy mam zamiar przyjęcia daru wspólnoty? czy gotów jestem porzucić wszystko, co tej wspólnoty z Jezusem Chrystusem stoi na przeszkodzie? czy też pragnę pozostać zamknięty w swoim grzechu, który mnie oddziela od Boga?

Jeden ze sposobów takiego przygotowania — nie jedyny — lecz jeden z najlepszych, to: zdaniem D. Vismanna, spowiedź indywidualna czy wspólne nabożeństwo pokutne. Takie przygotowanie nie deprecjonuje sprawowania Wieczerzy Pańskiej; wręcz przeciwnie, chroni ją przed traktowaniem jako sprawę czysto formalnej czy tylko jako obowiązku kościelnego. Dobrze pojęta i szczerze praktykowana spowiedź w niczym nie umniejsza Wieczerzy Pańskiej, lecz wzmacnia radość uczestnictwa w niej.

Od XVI wieku wykształciły się w zreformowanych Kościołach trzy główne formy przygotowania do Wieczerzy Pańskiej.

W pierwszym przypadku przygotowanie dokonuje się poprzez rozmowę duszpasterską z pastorem jeden raz w roku, ewentualnie jeden raz w życiu.



Według *Formula missae* Lutra z 1523 roku należało pragnących przyjąć komunię pytać, czy rozumieją, czym jest ten sakrament, jaki przynosi pożytek i dlaczego go pragną. Funkcję tego katechetycznego aktu dopuszczenia do komunii połączono później z konfirmacją.

Drugą formą przygotowania jest indywidualna spowiedź i rozgrzeszenie. W luterzańskich porządkach kościelnych XVI wieku indywidualna spowiedź pojawia się jako obowiązkowa przed przyjęciem komunii. Ten obligatoryjny związek pomiędzy spowiedzią a Wieczerzą Pańską z końcem XVIII wieku upada.

W XIX wieku rozwinął się inny typ przygotowania: w przeddzień wieczorem odbywają się nabożeństwa słowa Bożego ze wspólnym wyznaniem grzechów i zbiorową absolucją. W wielu gminach takie odrębne nabożeństwo pokutne odbywa się jeszcze dziś z okazji konfirmacji. Autor przyznaje jednak, że generalnie biorąc nierealistyczną rzeczą jest stawiać na ten niegdyś powszechnie stosowany zwyczaj. Nawet tam, gdzie byłby do przeprowadzenia, należy przy okazji wspólnego nabożeństwa pokutnego zwracać uwagę na możliwość indywidualnej spowiedzi. Propozycje te jednak należy zawsze ustawiać na dobrym podłożu katechetycznym. Bez takiego fundamentu liturgiczne i pastoralno-psychologiczne formy indywidualnej pokuty pozostaną puste i bezsilne. Wyzolowana z kazania i katechezy instytucja spowiedzi nie doprowadzi do odnowy.

Hans-Christian Drömann zamieścił w zbiorze artykuł pt. *Gebete zur Beichte* (Modlitwy do spowiedzi). Wyznanie grzechów i przyjęcie rozgrzeszenia stanowią akt wiary. To wydarzenie przed Bogiem posługuje się językiem. Postaci słownej musi nabrać to, co człowieka obciąża i przygniata. Podobnie pragnienie odpuszczenia i absolucja wymagają słownego wyrazu. W poszczególnym przypadku może absolucji towarzyszyć nałożenie rąk, lecz symbol nie może zastąpić słów odpuszczenia.

Modlitwy i pieśni przed spowiedzią wyrażać mają to, co dzieje się w spowiedzi. Mają pomóc człowiekowi stanąć przed Bogiem, dla którego wszelki grzech jest obrzydliwością. Stanowią też zaproszenie do osobistego wyznania tego, o czym mówi modlitwa. Dla samej spowiedzi nie mają jednak konstytutywnego znaczenia. Spowiedź jest wydarzeniem, które może się ograniczyć do samego wyznania grzechów i przyjęcia absolucji.

Wysoko ocenia autor biblijne modlitwy związane ze spowiedzią, wymieniając tu przede wszystkim siedem psalmów pokutnych. Zalicza do nich Ps 6, 32, 38, 51, 102, 130 i 143. Dodatkowo wskazuje jeszcze na Ps 139. Modlitwy pokutne Nowego Testamentu ustępują wobec tekstów starotestamentowych. Niemniej wskazuje na prośbę z przypowieści o faryzeuszu i celniku (Łk 18, 13).

Analizując psalmy pokutne z osobna, Drömann podkreśla z wielką znajomością przedmiotu ich różnice. Niestety, psalmy są za mało znane, a przecież otwierają spojrzenie w nieskończony obszar psychiki ludzkiej. Co przedstawia dzisiejsza psychoanaliza, to wszystko zarysowane już jest w Biblii.

Również w Agendach rozmaitych gmin istnieją z różnego czasu modlitwy związane ze spowiedzią. Autor przytacza cenny ich wybór, poczynsz od XVI wieku do czasów najnowszych.

Bardzo interesujący aspekt problematyki spowiedzi w Kościele luterńskim naświetla Eberhard Sperling w swoim przyczynku: *Rechtliche Aspekte der Beichte* (Prawne aspekty spowiedzi).

Przedmiotem spowiedzi jest wyznanie grzechu wobec *wyznaczonego do tego slugi słowa Bożego*, który penitentowi, jeśli ten za grzech szczerze żałuje i prosi o odpuszczenie, może udzielić absolucji<sup>7</sup>. Wydarzenie to zakłada szczególnie stosunek wzajemnego zaufania, który jest przedmiotem specjalnych re-

<sup>7</sup> Por. Sperling/Nagel, *Rechtssammlung der Ev.-luth. Landeskirche Hannover* (RS 30-1) und Ordnungen des Kirchlichen Lebens der VELKD V-RS 320 B).

gulacji zarówno w prawie kościelnym, jak i w świeckim porządku prawnym. W szczególności chodzi o to, aby przez ścisły obowiązek milczenia — *tajemnicę spowiedzi* — stworzyć warunki, w których ludzie winą obciążeni bez obawy mogliby iść do spowiedzi. Jest to zagadnienie zarówno duchowe, jak i humanitarne.

Zabezpieczenie obowiązku milczenia istnieje w jednoznacznych kościelnoprawnych przepisach stanowych, którym duchowny podporządkowuje się wraz z ordynacją. Autor w tym miejscu przypomina przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego katolickiego Kościoła, który w kanonach 983—985 zawiera detaliczne przepisy dotyczące nienaruszalności tajemnicy spowiedzi, zaznaczając, że zawarte w prawodawstwie Kościoła katolickiego normy stanowią niepisane prawo także innych Kościołów chrześcijańskich, w których praktykuje się spowiedź.

Choć praktyka spowiedzi w protestanckich Kościołach jest mniej zobowiązująca niż u katolików, to jednak istnieje możliwość indywidualnej spowiedzi, z której korzysta się zwłaszcza w nadzwyczajnych sytuacjach, np. w więzieniu, w szpitalu czy na łożu śmierci<sup>8</sup>. Przy tym także ewangeliccy pastory podlegają niezłomnej tajemnicy spowiedzi<sup>9</sup>. Do zachowania tajemnicy spowiedzi ewangelicki duchowny musi się podczas ordynacji wyraźnie zobowiązać<sup>10</sup> i musi być gotów wziąć na siebie przykrości i szkody, jakie mogą wynikać z zachowania tajemnicy spowiedzi i z obowiązku milczenia na temat wszystkiego, co znane jest mu jako duszpasterzowi. Jest to obowiązek stanu, który także w prawie cywilnym jest respektowany w sposób nieograniczony. Odpowiednia klauzula dla Kościoła katolickiego znajduje się w art. 9 Konkordatu z 1933 roku, którego dalsze obowiązywanie trybunał konstytucyjny potwierdził 26.03.1957. Panuje jednomyślność co do tego, że art. 9 Konkordatu ma zastosowanie także do duchownych innych wspólnot religijnych prawa publicznego<sup>11</sup>. Naruszenie tajemnicy spowiedzi Kościoły same ścigają. Kodeks Prawa Kanonicznego zawiera odpowiednie postanowienie w kan. 1388. W ewangelickich Kościołach istnieją także dyscyplinarne przepisy, z tym że ewangelickim Kościołom, zgodnie z porozumieniem z roku 1955, państwo służy pomocą prawną w przeprowadzeniu dyscyplinarnego postępowania<sup>12</sup>. Autor wykazał, że tajemnica spowiedzi dzięki współdziałaniu kościelnych i państwowych przepisów jest należycie gwarantowana.

Gerhard Ruhbach zadaje sobie pytanie: *Wie soll ich beichten?* (Jak mam się spowiadać?), podając szereg mądrych uwag i praktycznych wyjaśnień, mających zachęcić do korzystania ze spowiedzi indywidualnej. Polemizuje ze sloganem: *spowiedź to zwyczaj katolicki*, jednocześnie ubolewając, że protestantyzm od wielu już pokoleń wyobcował się ze spowiedzi. Wyobcowanie zaś jest gorsze od popełnienia błędu. Błąd można skorygować, tym, co obce, już się nie zajmujemy i kłeska się pogłębia. Spowiedź tymczasem nie jest marginesowym zjawiskiem chrześcijaństwa, lecz dotyczy samego centrum wiary. Szerząca się obojętność w tym względzie to ukryty ateizm, który da nam jeszcze do myślenia.

Ruhbach opracowaniu nadał formę fikcyjnego listu, w którym w tonie bardzo bezpośrednim i ciepłym zwraca się do swego czytelnika. Wśród wielu sensownych rzeczy znalazła się, moim zdaniem, dziś bezsensowna uwa-

<sup>8</sup> Por. *Ev. Erwachsenen-Katechismus*, s. 1198 nn.

<sup>9</sup> Zob. *Pfarrergesetz der VELKD*, § 41: „Der Pfarrer ist verpflichtet das Beichtgeheimnis gegenüber Jedermann unverbrüchlich zu wahren”.

<sup>10</sup> Por. *Er. Erwachsenen-Katechismus* s. 1203.

<sup>11</sup> Por. art. Beichtgeheimnis, *Evangelisches Staatslexikon*, kol. 126—128.

<sup>12</sup> Por. art. 19 *Loccumer Vertrag zwischen dem Land Niedersachsen und den evangelischen Landeskirchen in Niedersachsen*, in: *Kirchl. Amtsblatt*, S. 31 — RS 20 C.

ga, że spowiedź można odbyć także przed dojrzałym współwyznawcą, który nie jest ordynowany. Jest to konsekwencja luteranckiego rozumienia kapłaństwa powszechnego. Na powodzenie (poza nadzwyczajnym przypadkiem) nie może liczyć, skoro nawet posługa ordynowanych nie znajduje zrozumienia i akceptacji.

Tenże autor zestawił na końcu pracy zbiorowej szereg dokumentów źródłowych, dotyczących spowiedzi. Z *Małego Katechizmu* Lutra m.in. podaje tekst, który w całości przytaczamy:

*Jak następuje rozgrzeszenie (absolucja)?*

*Spowiednik mówi:*

*Niech Bóg będzie ci łaskawy i umocni twoją wiarę. Amen.*

*Czy wierzysz, że moje odpuszczenie jest odpuszczeniem Boga?*

*Odpowiedź:*

*Tak, wierzę.*

*Potem mówi:*

*Jak wierzysz, tak niech ci się stanie.*

*A ja na polecenie Pana Jezusa Chrystusa odpuszczam ci twoje grzechy w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Amen.*

*Idź w pokoju!*

W formie dokumentów do pracy dołączono także szereg interesujących, by nie powiedzieć oryginalnych, *Rachunków sumienia* (*Beichtspiegel — Zur Vorbereitung der Beichte*), wreszcie z aktualnie obowiązującej Agendy *Liturgię spowiedzi*.

Na koniec lektury tej książki, bardzo potrzebnej i uzupełniającej luki wiedzy katolickiego czytelnika o losach spowiedzi w bratniej wspólnocie wierzących w Chrystusa, trudno oprzeć się ogólniejszej refleksji. Ile trudu zadaje sobie Kościół ewangelicki, aby dokonać restytucji spowiedzi, którą zatracono wskutek (nieodpowiedzialnych) eksperymentów jednostek mniemających, że przez realizację swoich pomysłów przysłużą się sprawie Kościoła i człowieka. To, co stało się w Kościele protestanckim, stanowi wymowną przestrożę dla „reformatorów” praktyki pokuty, których mamy także w łonie Kościoła katolickiego. W protestantyzmie wiele wymyślnych „argumentów” zmieniło się w swoje przeciwieństwo. Świadczy to o tym, z jak delikatną materią mamy do czynienia w sakramencie pokuty.

„Autorytet” pojedynczych ludzi wystarczył, aby obalić wielowiekowe dziedzictwo chrześcijańskie. Żaden z dzisiejszych „autorytetów” nie jest w stanie przekonać Kościoła protestanckiego do tego, z czego się wyobcował.

W świetle tych doświadczeń uświadamiamy sobie, że Kościół katolicki słusznie zastrzega dyscyplinę sakramentów, w tym także sakramentu pokuty, najwyższym organom Kościoła. Papież Paweł VI, a także Jan Paweł II za podstawową rzecz domagają się ścisłego przestrzegania zasad Kościoła w tych sprawach.

Z lektury wynikało także, że pewne zwyczaje XIX-wieczne, które w Kościele protestanckim w miejsce indywidualnej spowiedzi lansowały ogólne wyznanie z ogólnym rozgrzeszeniem, próbuje się wskrzeszać, nie pamiętając o tym, co z tego wynikło. Wystarczy przypomnieć, że sami autorzy protestancy nie ukrywają zdania, że *nierealistyczną rzeczą jest stawiać na tę dawniejszą praktykę* ogólnego wyznania z ogólnym rozgrzeszeniem.

Skarbu spowiedzi należy dobrze strzec, pielęgnować go i praktykować przy równoczesnym poszukiwaniu dróg do lepszego zrozumienia i właściwego korzystania ze spowiedzi.

ks. Alojzy Marcol, Warszawa