

Stefan Moysa

Tendencje rozwojowe współczesnej teologii pokuty

Collectanea Theologica 40/1, 63-76

1970

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. STEFAN MOYSA SJ, WARSZAWA

TENDENCJE ROZWOJOWE WSPÓŁCZESNEJ TEOLOGII POKUTY

Teologia pokuty zaznaczyła się w ciągu ostatnich trzydziestu lat jako jedna z bardziej ożywionych dziedzin dzisiejszej teologii. Podjęła ona w tym czasie bardzo wiele zagadnień klasycznych dla teologii pokuty, jak na przykład charakter sądowy sakramentu czy stosunek żalu doskonałego i mniej doskonałego. Jednakże w okresie poprzedzającym Sobór Watykański II, wśród problemów wzbudzających szczególne zainteresowanie, wybijają się na pierwszy plan: historia form pokuty w Kościele pierwotnym oraz charakter eklezjalny sakramentu. Uważamy, że zagadnienia te mają największe znaczenie nie tyle z powodu wielkiej liczby monografii i artykułów im poświęconych, ale przede wszystkim ponieważ badania nad nimi przygotowały pewien zasadniczy zwrot w teologii pokuty, który dokonał się w związku z soborem. Zwrot ten polega, naszym zdaniem, na o wiele bardziej ścisłym niż dotąd powiązaniu między teorią a praktyką pokuty, powiązaniu wyrażającym się w pewnego rodzaju nowym typie teologii na razie jeszcze ząbkującej, nazwanej teologią znaków czasu.

W naszym artykule nie będzie zatem chodziło o inwentaryzację wszystkich zagadnień, którymi zajmuje się współczesna teologia pokuty. Pragniemy jedynie nakreślić jej główne linie rozwojowe i dlatego krótko przedstawimy najpierw dotychczasowe wyniki badań historycznych, po wtóre zajmiemy się eklezjalną strukturą sakramentu, aby w trzeciej części spróbować charakterystyki kierunków posoborowych. Nie trzeba wspominać, że tak zaznaczony podział jest schematyczny, ponieważ dziedziny te zarówno chronologicznie, jak i tematycznie się przenikają i nie podobna tu wprowadzić całkowicie ścisłego rozgraniczenia.

Badania nad historią pokuty kościelnej

Już od XVII wieku toczyły się badania nad historią pokuty w Kościele pierwotnym, przy czym ówczesni historycy dogmatu jak Petawiusz i Morinus zebrali obfity materiał

dotyczący tego zagadnienia. W wieku XX pod wpływem rozwoju nauk historycznych, a także jako pewna reakcja przeciw modernistom, badania te rozwinęły się na szeroką skalę. Zaznaczyły się tutaj nazwiska takich autorów jak P. Batiffol, A. d'Ales, B. Poschmann, P. Galtier, E. Amann, K. Rahner, J. Grotz¹, piszących w latach 1930—1955. W pismach tych badaczy znać wyraźnie ewolucję metody. Starsi autorzy starają się wykazać głównie ciągłość instytucji kościelnej pokuty oraz zgodność danych historycznych z obecną nauką Kościoła. Nowsi natomiast badają przede wszystkim same źródła, aby w ich świetle uzyskać głębsze zrozumienie nauki głoszonej przez sobory i papieży.

Charakterystyczna dla tego przeciwstawienia jest polemika, którą toczyli ze sobą P. Galtier i B. Poschmann². Pierwszy utrzymywał konieczność istnienia w Kościele pierwotnym obok pokuty publicznej, w której pokutnicy stanowili jakby osobny stan i oczekiwali na *pax cum Ecclesia* udzielany publicznie przez biskupa, także istnienie pokuty prywatnej, którą grzesznik otrzymywał indywidualnie z rąk kapłana. Galtier sądził, że w innej supozycji niemożliwe byłoby wytłumaczenie szybkiego rozpowszechnienia się spowiedzi usznej w Kościele oraz nakaz wyraźnie sformułowany przez Sobór Trydencki, aby wszystkie grzechy ciężkie poddawać pod władzę kluczy. Poschmann natomiast stwierdził, że na podstawie źródeł nie da się wykazać istnienia pokuty prywatnej w Kościele pierwotnym i starał się w tym świetle wyjaśnić naukę Soboru Trydenckiego.

Karl Rahner przeniósł tę polemikę na inną, słuszniejszą płaszczyznę³. Przeciwstawienie nie dotyczy jego zdaniem pokuty prywatnej i publicznej, ale pokuty wielorazowej i jednorazowej. Zasadnicza różnica między dawną formą dyscypliny kościelnej a obecną płynie stąd, że w pierwszych pięciu wiekach Kościoł udzielał pokuty jednorazowo, praktykując zasadę, chociaż jej nie głosząc, że dla upadłych po chrzcie istnieje tylko jedna pokuta. Dopiero na przełomie VI i VII wieku Kościoł przeszedł na praktykę wielokrotnego udzielania pokuty, jeżeli grzesznik o nią prosił. Dziś zdanie to jest powszechnie przyjmowane przez historyków dogmatu.

¹ Dokładne dane bibliograficzne o tych autorach podaje A. Mayer, *Storia e teologia della Penitenza*, w: *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano 1957, t. 2, 875—900, a zwłaszcza G. Oggioni, tamże, 900—923, zawierającym bardzo obszerną bibliografię zagadnienia.

² P. Galtier, *Aux origines du Sacrement de Pénitence*, Roma 1951; B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940; tenże, *Busse und letzte Ölung*, Freiburg 1950.

³ Podsumowanie zdania Rahnera w tej sprawie mamy w artykule *Bussdisziplin*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 2, 805—806.

Badania powyższe są bardzo pouczające dla zrozumienia mechanizmu zmian w Kościele także w czasach obecnych. Świadczą o tym, że pewne praktyki nie oparte na Objawieniu mogą w nim istnieć przez długi okres czasu i że dopiero stopniowo Kościół je zmienia, gdy zostaje wykazana ich nieużyteczność czy szkodliwość. Jeszcze w roku 589 — 11. kanon 3. synodu w Toledo określił jako *execrabilis praesumptio* zwyczaj że *per quasdam Hispaniarum ecclesias non secundum canonem, sed foedissime pro suis peccatis homines agere poenitentiam ut quotiescumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent*⁴. Mimo tych potępień zwyczaj abszolucji prywatnej rozszerzył się za pośrednictwem misjonarzy z Irlandii na cały kontynent. Już około roku 650 synod w Chalons stwierdza: *De poenitentia vero, quae est medela animae, utilem hominibus esse censemus; et ut poenitentibus a sacerdotibus data confessione indicatur poenitentia, universitas sacerdotum noscitur consentire*⁵. Zmiana tego stanowiska jest zrozumiała. Jednorazowa i kanoniczna pokuta była zwyczajem nie opartym na Objawieniu. Z chwilą napływu wielkich mas barbarzyńców do Kościoła utraciła ona swoją skuteczność. Kościół odczytując tu znaki czasów, wypracował dyscyplinę pokutną bardziej w danych warunkach pomocną grzesznikom.

Badania historyczne nad sakramentem pokuty doprowadziły ponadto do następujących konkluzji:

1. Praktyka sakramentu pokuty przy zachowaniu całej jego istoty ulegała w ciągu historii daleko idącym zmianom. Owszem, można wysunąć twierdzenie, że takim zmianom nie podlegała praktyka żadnego innego sakramentu. Był czas, kiedy na pogodzenie z Kościołem oczekiwano długie lata w szeregach pokutnych. Pokutnicy byli wówczas pozbawieni możliwości sprawowania urzędów państwowych, wchodzenia w związki małżeńskie, praktykowania kupiectwa. Wiadomo, że wówczas cały nacisk w praktyce sakramentu spoczywał na uczynkach pokutnych i zadośćuczynieniu, a wyznaczenie grzechów było czymś ubocznym. Przez setki lat nie istniała spowiedź z pobożności, a grzechy powszednie gładzono innymi środkami. Był czas, kiedy młodym ludziom zabraniano czynić pokutę publiczną, aby odstąpiwszy od niej nie popadli w grzech jeszcze gorszy, a św. Cezary z Arles głosił niekonieczność odbycia pokuty kanonicznej za życia, ale zachęcał by się przygotować do ostatecznej pokuty w chwili śmierci⁶.

W tym wszystkim chodzi tylko o podkreślenie, że sakrament pokuty jest sakramentem żywym i jako taki zmieniał się w ciągu

⁴ Por. B. Poschmann, *Busse...*, 66.

⁵ Por. *tamże*, 70.

⁶ O zmianach w dyscyplinie pokutnej szeroko mówi K. Rahner, *Beichtprobleme*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln⁶ 1964, 228—231.

historii i dalej będzie się zmieniał. W ramach zachowania jego istoty znajduje się zatem szerokie pole dla zmian, których domagać się będą potrzeby religijne Ludu Bożego.

2. Sakrament pokuty posiada bardzo wyraźny wymiar eklezjalny. Grzech nie jest tylko osobistą sprawą między grzesznikiem a Bogiem. Kościół ma władzę odpuszczania grzechów i staje jako konieczny pośrednik między nami, chociaż pośrednictwo to nie zawsze jest dostatecznie uwidocznione. Dla uzyskania odpuszczenia grzechów istnieje obowiązek udania się do władzy kościelnej w osobie jej przedstawiciela, który musi grzech znać, aby wyznaczyć rozmiary pokuty, a potem pogodzić grzesznika z Kościołem. Wszystkie pisma starochrześcijańskie począwszy od *Didache* poprzez *Pasterza Hermasa*, *pisma Tertuliana*, *Orygenesa*, *Klemensa Aleksandryjskiego* i *Cypriana* konieczność tę jednomyślnie podkreślają. Skutkiem zatem badań historycznych było bardziej systematyczne opracowanie wymiaru eklezjalnego sakramentu pokuty.

Eklezjalny charakter sakramentu pokuty

Już w roku 1922 O. Bartłomiej Xiberta bronił na Uniwersytecie Gregoriańskim tezy, że „pogodzenie grzesznika z Kościołem jest właściwym i bezpośrednim skutkiem sakramentu pokuty”⁷. Teza ta natrafiła na duży opór teologów, gdyż w ówczesnym stadium nauk eklezjologicznych nie mogła być jeszcze należycie zrozumiana. W tym czasie bowiem Kościół uważany był niemal wyłącznie za społeczność hierarchicznie ukonstytuowaną, przy czym zapominano o jego aspekcie pneumatologicznym i zbawczym charakterze wspólnoty kościelnej. Z drugiej strony absolucja sakramentalna ujmowana była w kategoriach aktu sądowego, tłumaczonego w oparciu o prawo rzymskie. W konsekwencji zaś pojednanie z Kościołem przez absolucję uważano za włączenie w społeczność prawną, nie uwzględniając należycie zbawczych skutków tego aktu. W tym świetle teza Xiberty wydawała się sprzeczna z twierdzeniem Soboru Trydenckiego, że „istota i skutek sakramentu polegają na pojednaniu z Bogiem” (por. BF VII, 455).

Xiberta został jednak wzięty w obronę przez swego profesora, o. de la Taille, który zwrócił uwagę na niezrozumienie pewnych ważnych, umieszczonych w pracy precyzji. Dzieła historyczne P o s c h m a n n a i jego autorytet sprawiły, że na to zagadnienie zaczęto zwracać coraz baczniejszą uwagę. Okazało się bo-

⁷ Cyt. według C. Dumont, *La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramental*, Nouvelle Revue Théologique 81(1959)578.

wiem, że cała historia starożytnej dyscypliny pokutnej staje się niezrozumiała, jeżeli się nie założy że „pokój z Kościołem” uważany był za właściwy element sakramentu, a nie za coś w sprawowaniu sakramentu ubocznego, na co zwrócił uwagę Karl R a h n e r.

Bardzo dobre spekulatywne opracowanie zagadnienia podał C. D u m o n t w artykule, który wywarł duży wpływ na rozwój zagadnienia⁸. Stosuje on do sakramentu pokuty scholastyczne kategorie: *sacramentum tantum*, *res sacramenti* i *res et sacramentum*. Wiadomo, co scholastycy rozumieli przez te kategorie. *Sacramentum tantum* to znak sakramentalny, który oznacza pewną rzeczywistość, ale sam nie jest oznaczany, czyli sam obrzęd. *Res tantum* to rzeczywistość oznaczana, która sama jednak znakiem nie jest, czyli łaska sakramentalna. *Res et sacramentum* natomiast jest czymś pośrednim między *sacramentum* a *res*. Ma ona równocześnie charakter znaku w stosunku do ostatecznej rzeczywistości sakramentalnej a więc łaski, ale też już jest pewnym skutkiem działania znaku sakramentalnego. D u m o n t wykazuje zatem, że pogodzenie z Kościołem jest *res et sacramentum* sakramentu pokuty. Według jego zdania pogodzenie z Kościołem ma więc być pewnym skutkiem działania znaku sakramentalnego, chociaż skutkiem pośrednim, podczas gdy ostatecznym skutkiem jest łaska przebaczenia grzechów. Związek jednak między pogodzeniem się z Kościołem a przywróceniem do przyjaźni z Bogiem przez łaskę, jest konieczny. Pogodzenie z Kościołem jest bowiem włączeniem w społeczność zbawienia, jest wejściem do środowiska posiadającym witalny związek z Chrystusem i wszczęciem latorośli w szcep winny.

Z drugiej strony pogodzenie z Kościołem jest przyczyną łaski. Nie będąc przyczyną adekwatną jest jednak prawdziwą przyczyną pośrednią, którą D u m o n t uważa za przyczynę wywołującą odpowiednią dyspozycję.

Ostateczne pogodzenie z Kościołem, będzie się przedstawiać jako pewna synteza zasługująca na nazwę *res et sacramentum*. Nie identyfikuje się całkowicie ani z samym obrzędem, ani z samą łaską, ale jest czymś pośrednim, choć nie w znaczeniu jakiegoś etapu, który należy koniecznie przejść, aby dojść do celu. Jest skutkiem tkwiącym immanentnie w obrzędzie i nawzajem jest znakiem nierozłącznie związanym ze skutkiem, którym jest pogodzenie grzesznika z Bogiem.

Już w okresie bezpośrednio poprzedzającym sobór znaczna liczba teologów poszła za zdaniem D u m o n t, choć z różnymi odcieniami. Nie można jednak powiedzieć, aby przed soborem teza

⁸ Art. cyt., 577—597.

ta została powszechnie przyjęta przez teologów⁹. Tym bardziej wydaje się znamienne, że *Konstytucja dogmatyczna o Kościele* powiada: „Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą” (KK 11). Co więcej, zdanie to zostało uchwalone bez żadnych dyskusji zarówno na soborowym plenum, jak też w łonie komisji teologicznej zdaje się nie było kwestionowane¹⁰. Sobór mógł tak uczynić, ponieważ, jak wykazały badania historyczne, nauka w tym twierdzeniu zawarta należy do najstarszego dziedzictwa wiary katolickiej i jako sama przez się zroszowała była głoszona przez Pismo św., teologię patrystyczną i średniowieczną. W *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* brakuje jednak w tym miejscu odnośników do dawnej tradycji, co pozwala przypuścić, że zdanie to, jak zresztą wiele innych, było uchwalone bardziej intuicyjnie i w oparciu o kontekst *Konstytucji*, który narzucał takie pojmowanie, niż o systematyczną refleksję nad historią teologii.

Ta zgodność poglądów wśród ojców soboru została uzyskana między innymi dlatego, że tekst nie używa skomplikowanej konstrukcji scholastycznej i pojęcia *res et sacramentum*. Nie współbrzmiałoby ono z całą systematyką nauki soborowej, jego pastoralnym i ekumenicznym nastawieniem i figurowałoby w *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* jako obce ciało. Sobór unika również starannie rozstrzygnięcia spornego zagadnienia, jak ma się „pogodzenie z Kościołem” do „przebaczenia win”. Nie odpowiada bowiem na pytanie, czy pogodzenie z Kościołem jest przyczyną przebaczenia, czy na odwrót grzesznik zostaje pogodzony z Kościołem, ponieważ winy zostały mu przebaczone.

Nie wiadomo, czy teologowie podejmą to zagadnienie. Wydaje się jednak, że nawet tak krótki tekst jak wyżej przytoczony sugeruje inny kierunek i styl badań teologicznych. Przede wszystkim odczytujemy tu twierdzenie, że każdy grzech jest nie tylko obrazą Bożą, ale zwraca się też przeciw Kościołowi „któremu grzesząc zadali ranę” (KK 11). Grzech jest bowiem zamknięciem się w szkodliwym indywidualizmie, utworzeniem niezdrowego „centrum” i podziałem wprowadzonym wewnątrz Kościoła. Przez grzech zostaje nadwyreżona przynależność do Kościoła nie w sensie prawnym, ale w sensie zerwania związków z jego życiodajną mocą

⁹ K. Rahner w artykule *Das Sakrament der Busse als Wiederver-söhnung mit der Kirche*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 8, Einsiedeln 1967, 447—471, podaje szeroką bibliografię zwolenników i przeciwników tej tezy. Por. ponadto A. Skowronek, *Eklezjalna struktura sakramentu pokuty*, *Roczniki teologiczno-kanoniczne* 14(1967)143—156.

¹⁰ Por. *tamże*, 451.

(por. KK 14). Przez grzech zaniedbuje człowiek również zasadniczy obowiązek chrześcijanina, aby przyczyniać się do świętości Kościoła, celem ujawniania go jako znaku obecności Bożej w świecie. Dlatego też istnieje związek między pogodzeniem grzesznika z Bogiem a jego pogodzeniem z Kościołem. Jeżeli prawdą jest, że każdy grzech ma reperkusje społeczne i szkodzi w jakiś sposób bliźniemu, to wydaje się słuszne prosić Boga o przebaczenie przy współdziałaniu bliźnich i nawrócenie do Boga związać z naprawieniem krzywdy wyrządzonej bliźniemu.

Słowa „który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą” (KK 11) ukazują inny bardzo ważny aspekt związany jest ściśle z misją uświęcającą Ducha Świętego, o których bowiem w sakramencie tym obecny jest nie tylko Kościół hierarchiczny przez absolicję kapłańską, ale cały Kościół przez przykład, miłość i modlitwę. Aspekt ten rozwija bardzo pięknie B. Carra de Vaux Saint-Cyr, który idąc za św. Bonaventurą utrzymuje, że pośrednictwo Kościoła w sakramencie pokuty odbywa się dzięki jego modlitwie wstawienniczej¹¹. Później może się to wydawać zbyt mało, gdyż jak każdy sakrament, również i ten czerpie swoją moc z zasług Chrystusa, a nie z modlitwy Kościoła. Autor jednak wykazuje, że obydwie te czynniki, tworzą jedną całość. W misterium kultu swojego życia bowiem Chrystus wysłużył wszystkie łaski, których jako Kyrios może nam udzielać. Łaski te uprasza u Ojca w misterium kultu niebiańskiego, które jest przedłużeniem kultu ziemskiego. Modlitwa ta jako modlitwa Syna Bożego jest niezawodna. Kult niebieski Chrystusa związany jest ściśle z misją uświęcającą Ducha Świętego, o którego Chrystus również prosi Ojca dla nas. Modlitwa Chrystusa tworzy jedno z modlitwą Kościoła, który jest żyjącym na ziemi i widzialnym Chrystusem. Dzięki temu uzyskuje niezawodność i może działać w pośrednictwie sakramentalnym.

Przykłady te wzięte dość przypadkowo wskazują kierunki, które wydają się obiecujące dla dalszego zrozumienia eklezjalnego charakteru sakramentu pokuty w oparciu o twierdzenia i metodę obraną przez Sobór Watykański II. Nie wydaje się natomiast, aby teologia przynajmniej w najbliższym czasie usiłowała szukać wyjaśnień przez dalsze opracowanie pojęć *res et sacramentum*, które tworzą schemat do pewnego stopnia sztuczny, nie oddający żywej objawionej rzeczywistości sakramentalnej. Nie znaczy to, aby nie należało wysoko cenić dorobku tych badaczy, którzy pierwsi zwrócili uwagę na eklezjalny charakter sakramentu pokuty. Można

¹¹ *Le mystère de la pénitence: Réconciliation avec Dieu, réconciliation avec l'Eglise*, La Maison-Dieu (1967) z. 90, 132—154.

się całkowicie zgadzać z osiągnięciami tych badań, nie przyjmując aparatu pojęciowego, który był w nich stosowany¹².

Znaki czasów w posoborowej teologii pokuty

Trudno jeszcze mówić o pewnych określonych kierunkach posoborowej teologii pokuty. Przybiera ona rysy właściwe całej teologii dzisiejszej. Wśród nich można wymienić brak większych syntez i opracowań systematycznych, na które trzeba będzie jeszcze chyba dłuższy czas poczekać. Znikają również niemal zupełnie studia czysto abstrakcyjne i spekulatywne, do niedawna jeszcze dość liczne. Sporo jest natomiast prac sprowokowanych potrzebami praktycznymi, zwłaszcza nakazaną przez sobór odnową praktyki sakramentalnej.

Nie oznacza to jednak, aby współczesna teologia pokuty poszła na czysty praktycyzm i ograniczała się do dawania skutecznych recept administrowania sakramentu. Liczne studia współczesne o charakterze pastoralnym niosą ze sobą prawdziwe teologiczne pogłębienie, gdyż krystalizuje się w nich nowa metoda będąca dla teologii prawdziwym zyskiem. Ponadto prace te wykorzystują cały dotychczasowy dorobek badań historycznych i eklezjologicznych, tak że można mówić o prawdziwej ciągłości w rozwoju tej teologii.

Elementem charakterystycznym nowej metody zaznaczającej się po soborze w wielu dziedzinach teologii jest — jeżeli można się tak wyrazić — bardziej „eksperymentalne” podejście i zwrócenie większej uwagi na wydarzenia konkretne. Wiadomo, że klasycznymi „miejscami teologicznymi” są Pismo św., Tradycja, Ojcowie, Magisterium. W posoborowej teologii wykluwa się jeszcze bardzo nieśmiało jedno: historia świata, w którą wbudowana jest historia Ludu Bożego¹³. Pewne wydarzenia historyczne, a raczej ciąg pewnych wydarzeń i ich ukierunkowanie, złożone zjawiska społeczne, które można odczytać jako wyraz pewnych ukrytych prądów, stanowią „znaki czasów”, wskazują w jakim kierunku idzie historia. Historia ta nie jest dziełem przypadku, ale kieruje nią Bóg i spełnia przez nią swe zamiary dla zbawienia Ludu Bożego. Dlatego odczytanie tych kierunków historii może mieć dla teologii duże znaczenie, gdyż jest dodatkowym czynnikiem pozwalającym na lepsze poznanie danych Objawienia. Pozwala bowiem na zrozu-

¹² Pojęcie *res et sacramentum* w zastosowaniu do sakramentu pokuty krytykują J. P. Jossua, D. Dulisouët, B. D. Marliangeas, *Bulletin de théologie: Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 52(1968)132—133. Artykuł ten zawiera ciekawe omówienie najnowszych pozycji dotyczących sakramentu pokuty.

¹³ Por. B. Lambert, *Les deux démarches de la théologie*, *Nouvelle Revue Théologique* 89(1967)257—280.

mienie tej rzeczywistości, która w danym momencie historii odczytuje niezmiennie słowo Boże i na wydobywaniu tych aspektów słowa, które dla niej są szczególnie aktualne. Dlatego obowiązkiem Kościoła jest śledzenie znaków czasu, aby mógł głosić słowo w sposób do nich dostosowany i aby znajdowało ono rezonans w myśli i odczuciu ludzi współczesnych.

Tego rodzaju drogę teologiczną obrała Konstytucja *Gaudium et spes*. Nie podaje ona teologii zaczerpniętej jedynie z klasycznych miejsc teologicznych, ale jako punkt wyjścia przyjmuje socjologiczną analizę dzisiejszej sytuacji, stara się w niej wykryć pewne tendencje i ocenić je w świetle słowa Bożego.

Metodę tę odnajdujemy również w posoborowej teologii pokuty. Obok wpływu, który w tym względzie wywiera na nią atmosfera teologiczna dzisiejsza, nie są tu na pewno bez znaczenia badania historyczne, o których mówiliśmy w pierwszej części. Wykazały one bowiem jak głębokim zmianom ulegała instytucja pokuty kościelnej w ciągu wieków i jak zmiany te były ukierunkowane przez odpowiednie potrzeby Kościoła. Dość powszechna nieskuteczność pokuty kanonicznej na przełomie VI i VII wieku była znakiem czasu, który zmusił Kościół do przejścia od jednorazowej pokuty kanonicznej do wielokrotnej pokuty prywatnej. Trzeba niestety powiedzieć, że rozpoznanie tego znaku czasu zajęło aż dwa wieki, że pewna powolność może być winą ludzi Kościoła i wielu szkód można by było uniknąć, gdyby to rozpoznanie nastąpiło wcześniej.

Dowodem jak Kościół współczesny pragnie rozpoznawać znaki czasu także w dziedzinie nauki ewangelicznej o pokucie, jest ogłoszona już po zakończeniu soboru konstytucja apostolska *Paenitemini*¹⁴. Mówiąc o nawróceniu — *metanoia*, konstytucja znajduje się w linii soboru, którego podstawowym zadaniem było przeprowadzenie nawrócenia, oczyszczenia, czy *aggiornamento* stale potrzebnego w Kościele (por. KK 8; DE 6). Już przez to samo jest ona wyrazem potrzeby czasów soborowych, które stoją pod znakiem zmian strukturalnych i duchowych. Wszystkie te zmiany chce należyście ukierunkować wskazując na ich właściwe źródło i cel, jakim powinno być wewnętrzne nawrócenie człowieka.

Ponadto konstytucja *Paenitemini* staje przed podwójnym zadaniem. Z jednej strony jest wyrazem potrzeby Kościoła; by być sobą i wiernie głosić posłannictwo Ewangelii, w którym obowiązek nawrócenia zajmuje miejsce istotne¹⁵. Z drugiej, podej-

¹⁴ Polski tekst zawierają „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 56(1966)145—152.

¹⁵ Por. J. Badini, *La constitution apostolique „Paenitemini” dans la ligne du Concile*, La Maison-Dieu (1967) z. 90, 54—56. Por. też J. Pryszyński, *Pokuta chrześcijańska według konstytucji „Paenitemini”*, *Collectanea Theologica* 37(1967)f. I, 113—123.

muje delikatne zadanie głoszenia tego posłannictwa człowiekowi współczesnemu, który bardziej niż kiedykolwiek odległy jest od pojmowania, kim jest Bóg i konsekwentnie, czym jest grzech. Człowiek ten jednak przy całym osłabieniu posiadanego zmysłu Boga i zmysłu grzechu gotowy jest przyjąć pewne wartości, jeżeli mu się wykaże, że są one wartościami naprawdę istotnymi i wydobędzie ich najgłębsze i autentyczne motywacje. Nikt nie zaprzecza, że pragnienie szczerości i autentyczności jest jednym z najgłębszych rysów dzisiejszej umysłowości. Ponadto człowiek współczesny gotów jest przyjąć pewne wymagania, jeżeli mają związek z życiem, wypływają z niego i prowadzą do jego wzbogacenia.

Aby tym pragnieniom odpowiedzieć P a w e ł VI przedstawia w konstytucji *Paenitemini* pokutę jako „pełnię i streszczenie całego życia chrześcijańskiego”¹⁶. Przedstawia tę istotną rzeczywistość Ewangelii „jako wewnętrzną zmianę całego człowieka, dzięki której zaczyna on właściwie myśleć, sądzić i układać swe życie”¹⁷. Nie jest to praktyka zostawiona do woli chrześcijaninowi, ale „przenika pod każdym względem i w każdym czasie całe życie człowieka ochrzczonego”¹⁸. Aby zaś odpowiedzieć ukrytemu we współczesnym człowieku pragnieniu życia, konstytucja ukazuje pokutę nie jako sumę sztucznie dodanych do życia praktyk, ale jako świadome, pozytywne i owocne przyjmowanie samego życia ze wszystkimi jego trudnościami.

Jednym ze zjawisk, nad którym zastanawiają się teologowie, piszący w okresie posoborowym o pokucie i które często biorą za punkt wyjścia swoich rozważań, jest zmniejszenie się ilości spowiedzi. Jest to fakt dość powszechnie notowany w krajach prowadzących szczegółowe statystyki religijne, ale zauważalny również pobieżnym okiem obserwatora. Można upraszczać zagadnienie przypisując to zjawisko wyłącznie dechrystianizacji pewnych środowisk. Nie jest to jednak na pewno jedyna przyczyna. Równocześnie bowiem ze zmniejszeniem się ilości spowiedzi obserwujemy wzrost przyjętych Komunii św., albo przynajmniej nieproporcjonalnie mniejszy ich ubytek. Zmniejszeniu ulega więc przede wszystkim liczba spowiedzi z pobożności, przy czym wierni nie odczuwają tak jak dawniej potrzeby spowiadania się przed każdą Komunią św.

Ci zaś, którzy często przystępują do spowiedzi, skarżą się powszechnie na konieczność powtarzania zawsze tych samych grzechów i brak poprawy. Większość z nich traktuje spowiedź jako obowiązek religijny nie zaś prawdziwe spotkanie z Bogiem. Nie

¹⁶ *Paenitemini*, 147.

¹⁷ *Tamże*, 147.

¹⁸ *Tamże*, 148.

ma spowiednika, który by nie odczuł w czasie masowych spowiedzi, zwłaszcza okresu wielkopostnego, „beznadziejności” swojej pracy, wielkiej trudności bardziej skutecznego podejścia do sprawowanego sakramentu i dopomożenia penitentowi do prawdziwego nawrócenia.

Przyjmując całą negatywność zjawiska zmniejszenia się ilości spowiedzi i niechęci, którą ona dzisiaj wywołuje, teologowie zastanawiają się, czy fakt ten nie jest spowodowany między innymi słusznymi pragnieniami i dążeniami współczesnego człowieka, znajdującymi się w pewnym związku ze znakami czasów. Powstaje więc pytanie, czy nie przejawia się w nim jakieś dążenie do autentyczności i pragnienie wykonywania jedyne tego, czego sens się rozumie i co wynika z dążeń do pewnego celu.

Trudno powiedzieć, aby praktyka sakramentu pokuty przejawiała dziś zawsze tego rodzaju autentyczność. W przygotowaniu dzieci do spowiedzi często za duży nacisk kładzie się na materialne wyznanie grzechów, przy czym traktowane są one przeważnie na jednym poziomie; za mały — na podstawę nawrócenia i pokuty. Wynikiem tego rodzaju wychowania może być niekiedy nieuzasadniony lęk przed świętokradztwem i nerwowa skrupulatność. Dziecko wychowane w ten sposób po dojściu do dojrzałości, widząc całą nieautentyczność takiego pojmowania sakramentu, odrzuca go na tej samej zasadzie, na jakiej odrzuca wszelkie inne przejawy formalizmu. Tego rodzaju wybór może być nawet wyrazem nieuświadomionej chęci bardziej osobistego i autentycznego praktykowania sakramentu pokuty.

Ponadto człowiek dzisiejszy ma żywe poczucie wartości społecznych. Nawet grzech przeżywa on często przede wszystkim jako szkodę wyrządzoną społeczeństwu i bliźnim. W obecnej zaś praktyce sakramentu pokuty niejedno może skłaniać do indywidualizmu. Konfesjonał, znajdujący się w miejscu odosobnionym, prywatne wyznanie grzechów przed kapłanem, bardzo krótki czas spowiedzi, może spowodować przypuszczenie, że tu odbyło się wyłącznie coś między Bogiem a człowiekiem za pośrednictwem drugiego człowieka i że odpuszczenie grzechów nie ma żadnego wymiaru społecznego. Może więc powstać samorzutne skojarzenie, że człowiek ten niezwykle łatwo uwolnił się od winy, która mogła wyrządzić bliźnim dużą szkodę.

Teologia dzisiejsza traktuje poważnie głębsze aspiracje współczesnego człowieka i stara się uwydatnić te aspekty nauki chrześcijańskiej, które by z jednej strony dopomogły do bardziej osobistego, autentycznego ukształtowania sakramentu pokuty, a z drugiej wyraźniej uwydatniły jego wspólnotowy charakter. Co się tyczy pierwszego aspektu wiele pomaga tu nowe naświetlenie zagadnienia

*opus operatum*¹⁹. Jego niewłaściwe pojmowanie bardzo obciąża praktykę duszpasterską. Zachęca się bowiem do możliwie najczęściej spowiedzi według zasady „im więcej tym lepiej” zakładając milcząco, że ponieważ sakrament działa *ex opere operato* zawsze przyniesie on pożytek penitentowi. Tymczasem działanie *ex opere operato* nie oznacza działania mechanicznego. Sakrament udziela łaski według dyspozycji przyjmującego. Jeżeli więc częsta praktyka sakramentu pokuty choćby w minimalnym stopniu zwiększa dyspozycję penitenta, wówczas jest ona celowa. Jeżeli nie ma tego wzrostu dyspozycji, a częsta spowiedź jest jedynie wynikiem zwyczaju czy skrupulatności, wówczas działanie sakramentu będzie praktycznie minimalne. Powiada Karl R a h n e r: „Nie jest zamachem przeciw *opus operatum*, gdy się powie, że jedna dobra spowiedź, także z czysto sakramentalnego punktu widzenia, więcej znaczy niż trzy spowiedzi z przyzwyczajenia”²⁰. Powiedzenie to głęboko teologicznie uzasadnia, wykazując że nie ma sprzeczności między łaską przygotowującą do owocnego przyjęcia sakramentu a łaską będącą wynikiem obiektywnej skuteczności sakramentu²¹. Jedna i druga jest łaską Chrystusa, która w sakramencie przejawia się w sposób bardziej widzialny. Udzielenie łaski w sakramencie odbywa się w dialogu między łaską działającą obiektywnie czyli *ex opere operato* a łaską stwarzającą dyspozycję do przyjęcia tegoż sakramentu. Z tego zaś już bezpośrednio wynika, że częste przyjmowanie sakramentu ma wówczas sens, gdy równocześnie zwiększa dyspozycję do jego dalszego przyjmowania.

Dla należytego obudzenia tej dyspozycji konieczne jest uświadomienie sobie, czym jest grzech ciężki i konsekwentnie, czym jest nawrócenie się od niego do Boga. Chyba częściej niż się przypuszcza, akty, które są materialnie grzechami ciężkimi, nie są nimi w rzeczywistości, gdyż brakuje im zaangażowania osoby, tej zasadniczej postawy życiowej polegającej na odwróceniu się od Boga i ułożeniu sobie życia bez Niego. Konsekwentnie pokuta nie może być pojmowana jedynie jako pewnego rodzaju kompromis z Bogiem i chęć uzyskania amnestii, ale jako całkowite zwrócenie swego życia do Boga i użycia do tego wszystkich dostępnych środków. W takiej perspektywie jest mało prawdopodobne, by człowiek często przechodził od stanu grzechu do stanu nawrócenia. Wydaje się, że ci, którzy często spowiadają się z grzechów materialnie biorąc ciężkich, albo naprawdę ciężko nie zgrzeszyli, albo prawdziwie po grzechu ciężkim się nie nawrócili²².

¹⁹ Por. K. R a h n e r, *Beichtprobleme*, art. cyt., 234—235.

²⁰ *Tamże*, 235.

²¹ Por. K. R a h n e r, *Personale und sakramentale Frömmigkeit*, w: *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln 1964, 115—141.

²² Z. A l s z e g h y, *L'Aggiornamento del sacramento della Penitenza*, *La Civiltà Cattolica* 119(1968)z. 2828, 142.

O tym, jak teologia stara się zrewaloryzować aspekt społeczny sakramentu pokuty, była już wyżej mowa. W ścisłym związku z teoretycznymi rozważaniami obu typów stoją prace podające już konkretne rozwiązania mające ułatwić indywidualne i społeczne przeżycie sakramentu²³. W niektórych krajach zostały również przeprowadzone liczne realizacje praktyczne. Urządza się tam wspólne nabożeństwa pokutne, które obejmują między innymi czytanie Pisma św. jako konfrontację grzesznika ze słowem Bożym, rachunek sumienia ułatwiony przez odpowiednią homilię, żal w formie na przykład śpiewu odpowiedniego psalmu, modlitwę wstawieniową społeczności, indywidualne wyznanie grzechów stanowiących konieczną materię spowiedzi i absolicję, wreszcie wspólną modlitwę zadośćczynną, co nie przeszkadza, by kapłan indywidualnie również nałożył pokutę, którą uzna za konieczną. Nabożeństwa tego rodzaju cieszą się wielkim powodzeniem, zwłaszcza w mniejszych środowiskach zamkniętych. Studium innych form dla szerszych środowisk jest w tej chwili w toku. Z jednej strony muszą one uwzględniać życzenia soboru i wyżej omawianą konieczność odnowienia, z drugiej — przyzwyczajania ludzi i fakt, że wielu z nich większy pożytek przyniesie forma spowiedzi dotychczas stosowana. Przyszłe rozwiązania będą na pewno przewidywały szeroki wachlarz rozmaitych form, odpowiednich dla różnych potrzeb i upodobań.

Nie było naszym zadaniem omawianie teologicznej możliwości tych rozwiązań czy stawianie jakichkolwiek propozycji. Pragnęliśmy zwrócić uwagę jedynie na ścisłe powiązanie teorii z praktyką w posoborowej teologii pokuty. Niezależnie od niebezpieczeństw praktycyzmu i spłylenia, które tendencja ta niesie ze sobą, wpływa ona naszym zdaniem, pozytywnie na rozwój teologii. Praktyczny punkt widzenia zmusza bowiem do teoretycznego pogłębienia pewnych aspektów, które pozostałyby nieruszone, gdyby nie konieczność odnowy narzucona przez życie. Pamiętać zaś należy, że teologia jest nauką o Objawieniu, a jako taka powinna służyć przekazywaniu słowa i życia Bożego.

LES LIGNES D'ÉVOLUTION DE LA THÉOLOGIE CONTEMPORAINE DE LA PÉNITENCE

Parmi les questions envisagées dans la théologie de la pénitence au cours de la période qui précéda le II-ème Concile du Vatican, les recherches concernant l'histoire de la discipline pénitentielle aux origines et la réflé-

²³ Por. na przykład A. Aubry, J. de Baciocchi, C. Rozier, *Célébrations pénitentielles*, Lyon 1968; C. J. Nesmy, *Le sacrement de pénitence aujourd'hui*, Informations Catholiques Internationales (1967) z. 282, 17—23 z dalszą bibliografią.

xion sur le caractère ecclésial du sacrement de pénitence occupaient la première place. Ces études préparèrent un certain changement de perspective dans la théologie de la pénitence en relation avec le concile et qui consiste en une attention plus grande accordée aux signes du temps.

Les recherches historiques, menées principalement par B. Poschmann, P. Galtier et K. Rahner, ont démontré que les formes du sacrement de pénitence ont passablement varié d'une époque à l'autre. Un des changements les plus importants semble avoir été le passage entre le VI et le VII siècle d'une pénitence publique, accordée une seule fois, à une pénitence privée multiple, avec toutes les conséquences qu'entraîne ce changement radical. Un autre résultat important de ces recherches historiques fut la mise en relief du rôle de l'Église dans la discipline pénitentielle. L'aspect essentiel du sacrement était la réconciliation du pécheur avec la communauté.

Forts des résultats de ces recherches historiques, nombre de théologiens actuels appliquent au sacrement de pénitence les catégories scholastiques et considèrent que la réconciliation avec l'Église est proprement la *res et sacramentum* du sacrement de pénitence. Le concile reprend le problème à son compte sans cependant appliquer ici les catégories scholastiques. Après le concile les travaux en ce domaine tendent à mettre en relief l'aspect de la prière d'intercession de l'Église, et les théologiens ont plutôt tendance à rejeter les catégories scholastiques.

Les études parues dernièrement sur la question présentent un caractère surtout pastoral, tout en approfondissant l'aspect doctrinal. La préoccupation générale est de tenir compte davantage de la mentalité contemporaine, qui tout en trahissant une perte du sens de Dieu et du sens du péché est sensibilisée à une certaine authenticité d'attitude et aux valeurs vivantes. La constitution *Paenitemini* présente clairement l'exigeant message évangélique de la pénitence, tenant compte justement de cette mentalité.

Un autre fait d'expérience que les théologiens actuels prennent comme point de départ de leurs considérations, c'est la diminution générale du nombre des confessions. Face à cette constatation, la théologie essaie d'approfondir théoriquement et de mettre en valeur pratiquement l'aspect à la fois personnel et communautaire du sacrement.