

Michał Chłopowiec

Ryty i obrzędy procesu pojednania grzesznika w Kościele Zachodnim pierwszych wieków

Wrocławski Przegląd Teologiczny 18/1, 9-30

2010

Artykuł został 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. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

RYTY I OBRZĘDY PROCESU POJEDNANIA GRZESZNIKA W KOŚCIELE ZACHODNIM PIERWSZYCH WIEKÓW

Pierwsze dwa wieki nie stawiały Kościoła przed koniecznością traktowania pokuty jako zagadnienia priorytetowego. Neoficki, przynajmniej w głównych liniach, charakter wspólnoty wierzących, z jej zbliżonym do rodzinnego poczuciem odpowiedzialności za współwyznawców, nie tworzył sprzyjającego klimatu dla rozważania kwestii powrotu grzesznika do jedności z Bogiem i z Kościołem. Na czoło natomiast wysuwała się sprawa świętości, co pociągało za sobą zredukowanie ciężkich wykroczeń do wydarzeń o znaczeniu tylko akcydentalnym. W takim kontekście procedury pojednania – poza chrztem – miały charakter pojedynczych raczej przypadków, rządzonych prawami konkretnych sytuacji, z dostosowywanymi do nich, najprawdopodobniej improwizowanymi modlitwami. Z tej to głównie przyczyny, jak można sądzić, nie dysponujemy dzisiaj pochodzącymi z tamtych czasów opisami wydarzeń bądź formułami o tematyce pokutnej, co nie oznacza, że fakty takie nie miały miejsca. Wspomina o nich choćby św. Ireneusz (*Adversus haereses*, III, 4,3), przytaczając przypadek niejakiego Marcjana, podążającego do Rzymu w celu uzyskania przebaczenia za swoje przestępstwo, z nadzieją włączenia go następnie do społeczności wiernych¹. Kolejny przypadek opisują pochodzące z początku II lub nawet końca I wieku *Testamenta duodecim patriarcharum* (IV, 15), gdzie grzesznik, oceniając ciężar nałożonej na niego pokuty, stwierdza: „Za ten grzech (nieczysty) nie spożywałem aż do starości wina ani mięsa i nie znałem żadnej radości”².

¹ Sources Chrétiennes [SC] 211, 50.

² „Et poenitentes de his, vinum et carnes non assumpsi usque ad senectutem, et omne laetitiam nescivi”, *Patrologia Graeca* [PG] 2, 1078.

Względnie czytelny obraz stosowanych w Kościele obrzędów, rytów i sposobów pojednywania zarysowują już pisma teologiczne i dokumenty kościelne III wieku. Są, rzecz jasna, inspirowane zwyczajami konkretnej kościelnej prowincji lub odpowiadają merytorycznie tylko wydzielonym terytoriom, ale mimo wszystko mniej lub bardziej dokładnie odzwierciedlają panujące w tamtym czasie zwyczaje, a więc rzucają także światło na kierunki rozwoju i tendencje oraz tworzą właściwą epokę symbolikę. Wiele elementów łączy tradycje warunkowane najczęściej kulturową bliskością, ale nie brak tam również modalności i różnic, o jakościach czasem trudnych do określenia, przede wszystkim z powodu ograniczonego dostępu do źródeł, które po prostu zaginęły. Nie ma jednak wątpliwości co do odmiennego charakteru, zależnego głównie od czynników geograficznych, dwóch przede wszystkim nurtów, wyraźnie z upływem wieków od siebie odbiegających: chrześcijaństwa na Wchodzie i na Zachodnie, gdzie praktyki były kształtowane zgodnie z właściwą obu Kościołom duchowością, odmiennymi zwyczajami oraz interpretacjami.

I. WDROŻENIE PROCESU POKUTNEGO

Jak wspomniano, motywy pokutne pojawiają się, wprawdzie stosunkowo rzadko, już w pismach autorów chrześcijańskich końca I wieku, nieco zaś częściej na początku II stulecia. Niewiele jednak mówią one o sposobie odbywania pokuty czy samym przebiegu procesu pojednania. Dopiero wiek III przynosi dokładniejsze opisy w tym względzie. Powstające postulaty dyscyplinarne są na ogół konsekwencją nekających Kościoł napięć, co w rezultacie oznacza, że nie zawsze da się je zredukować do podłoża jednorodnego. Najogólniej rzecz można, że mamy tu do czynienia z pytaniami o chrześcijańską tożsamość, a źródło tych pytań leży tak w czynnikach zewnętrznych (najczęściej stanowiących pokłosie skierowanych przeciwko chrześcijanom prześladowań), jak i w napięciach wewnętrznych (jako echo sporów doktrynalnych przybierających wręcz postać schizm czy herezji).

Trudności owe po raz pierwszy bodaj w Kościele zachodnim ujawnia w swoich listach św. Cyprian. Jakkolwiek trudno tam szukać systematycznego opisu wydarzeń, można jednak przynajmniej ramowo, opierając się na zawartym w nich przekazie, skonstruować żądania stawiane winnym ciężkich grzechów, dotyczące spełnienia najważniejszych warunków zadośćuczynienia, umożliwiających przekazanie pokoju. Za przykład może służyć sprzeciw Cypriana wobec zbyt pośpiesznego przyjęcia przez biskupa Terapiusza do kościelnej wspólnoty prezbitera Wiktora, wbrew – jak to zostało umotywowane: „naszemu dekretowi w sprawie wpływu wyznaczonego prawem oraz w pełni odbytego czasu pokuty” i bez wiedzy ludu, kiedy tego rodzaju rozstrzygnięcia, jak wynika z dalszego uzasadnienia, nie przynaglała ani choroba, ani inna usprawiedliwiająca pośpiech potrzeba. Owemu więc grzesznikowi „pokój nie powi-

nien być udzielony” (*Epistola 59, 1*)³. Osąd w tej sprawie, jak się można domyślać, jest rezultatem obowiązujących uchwał dwóch przynajmniej zwołanych osobiście przez Cypriana synodów afrykańskich (251 r. i 255 r.), gdzie wysunięto żądanie: „ut examinarentur causae et voluntates et necessitates singulorum secundum quo libello continetur, ubi singla capitorum placita conscripta sunt”⁴. Jakie w owym *libellus* postawiono nakazy szczegółowe, już się, niestety, nie dowiemy, gdyż spisane w nim normy do nas nie dotarły. Z innych wszakże wypowiedzi biskupa z Kartaginy wolno wnioskować, że w kwestii trwania pokuty owe dyspozycje wyznaczały przynajmniej pewne granice określające minimum i maksimum. Nie wolno wszakże zapominać, że Cyprian jako biskup i duszpasterz nie mógł się zadowolić suchymi faktami i żądaniami, bo z pewnością nie jeden już raz w swojej praktyce pasterskiej stawał przed sytuacjami uwarunkowanymi ludzkimi słabościami, a przede wszystkim w aktualnych dla niego okolicznościach miewał do czynienia z licznymi wiernymi, złamanymi w niedawnych prześladowaniach bólem i torturami, którym w nawiązaniu do uchwał synodalnych chciał jednak udzielić pokoju, choć nie bez spełnienia postawionego warunku odbycia trzech lat surowej pokuty (*De lapsis, 32*)⁵.

Trudno powiedzieć, w jakiej mierze kartagiński biskup przy klasyfikacji grzeszników, przyjmując za kryterium jakość popełnionego grzechu, czynił zażość obowiązującemu wymogowi formalnemu, na ile zaś odwoływał się do stosowanych formuł duszpasterskich. W każdym razie nie traktował wszystkich winnych jednakowo, dokonywał wśród nich wyraźnych zróżnicowań i zauważalnych podziałów. Na innym na przykład szczeblu stawał zapierających się wiary czy popełniających grzech nieczysty, oddzielając dopuszczających się rzeczywistego cudzołóstwa, obciążonych trwaniem w grzechu (żądał dla nich pokuty pełnej), od tych, którzy nie doprowadzali do samego aktu, i wtedy stosowanie kary ograniczał do przypadku ewentualnego powtórzenia czynu.

O wejściu w stan pokuty decydowała w pierwszym rzędzie – co się zresztą narzuca samo przez się – wola podejmującego ją grzesznika, ale nie stanowiła ona czynnika wyłącznego, gdyż w pierwotnym Kościele o przyznaniu statusu pokutnika rozstrzygał ostatecznie biskup. Jeżeli więc grzech nie nabrał już rozgłosu publicznego, procedurą najczęściej stosowaną było wyznanie go przed biskupem, prezbiterem lub nawet diakonem. Zakładany respekt dla naturalnej tajemnicy nakazywał jej zachowanie, także w przypadku gdy sama pokuta, ma-

³ „Quae res nos satis movit, recessum esse a decreti nostri auctoritate, ut ante legitimum et plenum tempus satisfactionis, et sine petitu et conscientia plebis, nulla infirmitate urgente ac necessitate cogante, pax ei concideretur, sed librato apud nos diu concilio, satis fuit objugare Therapium collegam nostrum quod temere hoc facerit et instruisse ne quid tale de cetero faciat. Pacem tamen quomodocumque a sacerdote Dei semel datam non putavimus auferendam, ac per hoc Victori communicationem sibi concessam usurpare permissimus”, *Patrologia Latina* [PL] 3, 1014.

⁴ Za: H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin der Kirche* (nach handschriftlichen Quellen dargeschellt), Mainz 1888 (reprint: Gratz 1958), t. 1, s. 21.

⁵ „Agite poenitentiam plenam, dolentis ac lacrimantis animi probate moestitiam”, PL 4, 493.

jąc charakter publiczny, była znana. Jednak rzecz nie była z pewnością tak oczywista i bezproblemowa w praktyce, skoro Leon Wielki (440-461) w liście do biskupów Kampanii (*Epistola 168, 2*)⁶ na początku swojego pontyfikatu (w 441 r.) zakazał ujawniania, nawet w dobrych zamiarach, przyjmującemu egzomologezę powierzonego sekretnie grzechu.

Nie wszystkie sytuacje w życiu ludzkim są jasne i jednoznaczne, co okazywało się także na terenie pokuty, gdzie dochodziło do zdarzeń bardzo złożonych, skomplikowanych, trudnych do rozstrzygnięcia, z pogranicza zakazanego i nakazanego, a wybór rozwiązania pozostawiał zauważalne luki. Nic więc dziwnego, że musiało to również znaleźć swoje odzwierciedlenie w zróżnicowanym charakterze inicjowania procesu pokutnego, zależnego nieraz od zaistniałych okoliczności. W zasadzie jednak grzesznik rozpoczynał czynności pokutne od stanięcia przed wybranym przez siebie prezbiterem (chyba że okoliczności pozwalały mu na stanięcie przed biskupem), który w przypadkach niebudzących wątpliwości sam rozstrzygał o podjęciu dalszych kroków. Jednak bardziej skomplikowane okoliczności dotyczące osób obciążonych ciężką winą były rozstrzygane w obecności biskupa, który nie zawsze sam podejmował decyzje. W szczególnych bowiem przypadkach powoływał on rodzaj gremium złożonego z prezbiterów, przed którym pod jego przewodnictwem, bez obecności ludu, pokutnik wyznawał swoje winy. Po naradzie oznajmiano winnemu decyzję o rodzaju pokuty, publicznej bądź prywatnej⁷, oraz wyznaczano czas jej trwania. Pokutę publiczną kończyło nałożenie rąk przez biskupa i udzielone pokutnikowi błogosławieństwo. W takim to właśnie kontekście Cyprian stwierdza: „Paenitentia acta exomologesi facta manu eis imposita, ad communionem admittuntur, nomen ofertur, eucharistia datur” (*Epistola 9, 2*)⁸.

Stanowisko Rzymu w kwestii wyrażających chęć powrotu do Kościoła grzeszników charakteryzuje wypowiedź papieża Korneliusza (znana nam z korespondencji z biskupem Cyprianem), kiedy to powołując się na konkretne wydarzenie, opisuje on podjęte działania następująco: „Ponieważ chodzili oni już do prezbiterów i uznali, tak jak kapłan Maximus, że chcą powrócić do Kościoła, i ponieważ swoje błędy i winy uznali za odrażające, zwołują prezbiterium, aby postępowanie przeciwko nim dokonało się kolektywnie” (*Epistola 6, 2*)⁹.

⁶ „De paenitentia scilicet, quae a fidelibus postulat ne de singulorum peccatorum genere, libello scripta professio publicae recitetur”, J.D. MANSI I IN., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* [Mansi], t. 6, s.410.

⁷ H.J. SCHMITZ, *Die Bussbücher und die Bussdisziplin...*, dz. cyt., s. 32nn.

⁸ Po akcie pokutnego wyznania grzechu nakłada się im ręce, dopuszcza do komunii, nadaje imię, daje Eucharystię, PL 4, 251-252.

⁹ „Omni igitur actu ad me perlato placuit contrahi prezbiterium [...], ut firmato concilio, quid circa personam eorum observari deberet, consensu omnium statueretur”, PL 3, 719-720.

Z poświęconego pokucie dzieła Tertuliana (*De poenitentia*, 9)¹⁰ dowiadujemy się, że grzesznik po postawieniu w stan pokuty¹¹ wchodził w nią przy zachowaniu wielu jej oznak zewnętrznych: postu, przywdziewania okrycia o charakterze pokutnym, skarg i płaczu, obejmowania nóg biskupa lub kapłana przyjmującego wyznanie grzechów (egzomologezę). W Hiszpanii, według opisu Izydora z Sewilli (*De libris et officiis ecclesiasticis*, II, 17,3)¹², do aktów pokutnych dorzucano jeszcze niestrzyżenie włosów i zapuszczenie brody, św. Ambroży zaś (*De poenitentia*, II, 47) praktykuje w swojej diecezji dodatkowo posypywanie głowy popiołem¹³.

Tertulian w *De pudicitia* (XIII, 7), dziele napisanym już w okresie wyznawania montanizmu, a więc i z pozycji zagorzałego przeciwnika papieża Klemensa, z nieukrywaniem zresztą sarkazmem potwierdza wspomniany wyżej sposób zachowań w słowach: „Jeżeli ty sam wprowadzasz cudzołożnika do kościoła, aby błagał braci, następnie każesz mu w szacie pokutnej i w popiele, odzianego haniebnie i odrażająco rzucać się wśród wdów i prezbiterów na ziemię; wszystkim wyciska on łzy, wszystkim całuje stopy, wszystkim obejmuje nogi”¹⁴.

O żywotności zwyczaju stawiania tego rodzaju wymogów świadczy wymownie przypadek prezbitera Nataliusa, który to przed papieżem Zefiryнем oraz zebraniem klerem rzucił się na ziemię i wyznawał ze łzami swoje winy¹⁵. Ponadto – ponownie na podstawie pism Tertuliana – pokutnik był zobowiązany do przychodzenia przez dłuższy czas w szacie pokutnej na zgromadzenia niedzielne i do błagania wchodzących na Eucharystię członków wspólnoty o przebaczenie i modlitwę w jego intencjach (*De poenitentia*, IX, 4)¹⁶. Zebrany zaś lud nierzadko reagował gestem solidarności i modlił się za powierzonych sobie

¹⁰ „Itaque Exomologesis prosternandi et humilificandi hominis disciplina est, conversationem injungens misericordiae illiceni; de ipso quoque habitu atque victu mandat, sacco et cinere incubare corpus sordibus obscurare [...] plerumque vero jejuniis preces alere, ingemiscere, lacrimari et mugire dies noctesque ad Dominum Deum [...], presbiteriis advolvi, et caris Dei adgenulari, omnibus fratribus legationes deprecationis suae injungere”, PL 1, 1243-1244.

¹¹ Była to w rzeczy samej ekskomunika, która wszakże nie stanowiła części procesu pokutnego, niemniej *de facto* istniała. Nie wykluczała ona całkowicie ze wspólnoty (*communio*) Kościoła, ale zawieszala prawo do uczestniczenia w ofierze eucharystycznej oraz możliwość komunikowania (CYPRIAN, *Epistola 16*, 2; 17, 2; 57, 1.3; 65, 5). Nie posiadała jednak charakteru nałożonej kary. Por. A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, Münster 2008, s. 237.

¹² „Hi vero qui poenitentiam agunt, proinde capillos et barbanae nutriunt”, PL 83, 802.

¹³ Św. Ambroży wspomina o tym, rozważając temat pokuty w nawiązaniu do Lamentacji 2,10-11: „Sederunt [...] et impesuerunt teram super caput suum, praecinxerunt se cilitia”, S.C. 179, 164.

¹⁴ „Et tu quidem poenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacinias invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus Papa concionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris [...]?” PL 2, 1003.

¹⁵ Kuliomenon upo touj podaj ou monon tw n klhrw, alla kai tw n laikom, EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia Kościoła*, V, 28,12, SC 41, 77.

¹⁶ „[...] omnibus fratribus legationem deprecationis suae injungere”, SC 316, 180.

grzeszników¹⁷ oraz podejmował dzieła pokutne. Poza tym postawą żadaną od pokutników było pozostawanie podczas liturgii słowa – jej bowiem zakończenie wyznaczało granicę przebywania pokutników na Eucharystii razem z całą wspólnotą – na klęczkach, gdy wszyscy inni stali (w ten sposób uczestniczono wówczas we Mszy św.), dla którego to powodu stacja owa przyjęła nazwę *humiliatio* (na Wschodzie upopłwsij)¹⁸.

Po edykcie mediolańskim religia chrześcijańska przyjmowana była masowo, co sprawiło, że do Kościoła wchodziły całe ludy i plemiona bez – nawet technicznie niewykonalnego – głębszego przygotowania czy choćby nawiązywania do bliskich chrześcijaństwu tradycji, nie wspominając już o skutkach moralnych niesionych przez nękające imperium wojny. Sytuacja obiektywna z natury rzeczy musiała więc prowadzić do poważnego obniżenia poziomu religijnego, a także odzwierciedlić się w obyczajowości. Stan rzeczy tamtego czasu znajduje odbicie w pismach św. Augustyna, zresztą nie tylko na płaszczyźnie refleksji teoretycznej, lecz również działań duszpasterskich, właśnie w zakresie pokuty. Z jednej strony potwierdzają one zdolności adaptacyjne Kościoła i ukazują dużą pracę nad szukaniem rozwiązań odpowiadających wymogom pojawiających się ciągle nowych sytuacji i wyzwań, z drugiej – są dowodem na moc twórczą lokalnych niejako zamówień. Z jego pism można wyczytać oddziaływanie znanego nam, wcale nie rzadkiego zjawiska socjologicznego, obecnego przede wszystkim w liczniejszych wspólnotach: dużego stopnia anonimowości. Św. Augustyn jako wytrawny duszpasterz musiał sobie z tego zdawać sprawę i doświadczać, przynajmniej na terenie swojej biskupiej stolicy, skutków wspomnianego fenomenu. Prawdopodobnie w reakcji na to zjawisko posuwa się on aż do zastosowania kontrowersyjnej z dzisiejszego punktu widzenia metody walki o chrześcijańską prawość, wzywając w swoich kazaniach chrześcijańskie małżonki do donoszenia biskupowi o przypadkach cudzołóżnych mężów (*Sermo 392, 4*)¹⁹. Nie cofa się również przed przynaglaniem skruszonych grzeszników do wyznania własnemu biskupowi ciężkich wykroczeń (*Sermo 392, 3*)²⁰, wykorzystując takie okazje do udzielania im publicznych napomnień, nawet jeżeli nie należeli oni jeszcze do „stanu pokutników”.

¹⁷ AUGUSTYN, *Sermo 181, 7*: „Stat Ecclesia in oratione, ut mundetur confessione: et quamdiu hic vivitur, sic stat”, PL 38, 982.

¹⁸ A. VERHEUL, *Le sacrement de la réconciliation a travers les siècles*, Questions Liturgiques 58(1977), s. 34.

¹⁹ „Nolite viros vestros permittite fornicari. Interpellate contra illos Ecclesiam”, PL 38, 1711.

²⁰ Tamże, 1710-1711. Radykalizm napomnień kierowanych w stronę pokutników odzwierciedlają może jeszcze wyraźniej słowa św. Pacjana, biskupa Barcelony (zm. ok. 390): „Vos ergo primum appello, fratres, qui criminibus admissis poenitentiam recusatis: vos, inquam, post impudentiam timidos, post peccata verecundos, qui peccare non erubescitis et erubescitis confiteri: qui cum mala conscientia. Dei sancta contingitis, et altare Domini non timetis: qui ad manus sacerdotis, qui in conspectu angelorum sub fiducia innocentiae acceditis: qui divinae patientiae insultatis; qui tacendi Deo, veluti nescienti, pollutam animam et profanum corpus ingeritis”, PACIANUS, *Paraenesis ad poenitentiam*, 6, 1nn, PL 13, 1085.

Powierzone grzesznikowi zadanie zadośćuczynienia nie wykraczało w zasadzie poza formy tradycyjne (modlitwa, post, jałmużna), lecz w IV i V wieku pojawiły się niestosowane raczej dotychczas propozycje, takie jak rezygnacja z kąpeli czy wymóg abstynencji seksualnej. Cezary z Arles (470-542) do stosowanych środków pokutnych zalicza nawet nawiedzanie chorych i więźniów, pojednywanie skłóconych, umywanie nóg gościom, częsty udział w wigiliach, godzenie proszących o to przeciwników, przy wykroczeniach szczególnie poważnych wchodzenie w płacz i lament, dłuższe niż zwykle odbywanie postów i uiszczanie obfitszej niż dotychczas jałmużny (*Sermo 30, 1*)²¹. Pokutnicy byli przede wszystkim wykluczeni z udziału w Eucharystii, nawet jeżeli wierni w jej ramach za nich się modlili. Przebywali w postawie klęczącej przy wejściu lub w przedsionku kościoła²² (w Afryce Północnej przebywali w specjalnej nawie²³), podczas gdy inni przyjmowali postawę stojącą, stanowiącą symbol radości z uczestnictwa w zmartwychwstaniu Chrystusa²⁴. Od pokutników oczekiwano ponadto życia pełnego umartwień, surowszego pod niektórymi względami od życia mnichów (trudności bowiem u nich zwiększało życie w zupełnie innych warunkach niż w zakonie, przy wymogach wszakże porównywalnych z klasztorными). Do ich obowiązków należało również odmawianie specjalnych modlitw, branie udziału w czuwaniach nocnych, staranne uczestniczenie w kościelnych zgromadzeniach (synod w Elwirze, 306 r., kan. 21)²⁵. Czyny najbardziej gorszące bywały ostro potępiane w kazaniach, a nagany nierzadko powtarzane podczas całego okresu pokutnego²⁶. Nie były one przy tym wyrazem wrogości czy nieprzyjaznego nastawienia biskupa wobec swoich najbardziej

²¹ „Nam quos videt pro peccatis suis ad ieiunandum virtutem non habere, et a carnibus vel a vino abstinere non posse, vendere etiam substantiam suam et pauperibus erogare, pauperum ei inopia providet et abundantiores fructus tribuit: ut dum superflua sua pauperibus largiuntur, peccatorum indulgentiam consequantur”, SC 243, 126.

²² J.A. Jungmann zauważa, że miejsce zajmowane przez pokutników jest ciągle przedmiotem dyskusji i sytuowane różnie. Na ogół się uważa, że pokutnicy (pomijając katechumenów) zajmowali w kościele miejsce ostatnie, ale na tyle widoczne, aby byli w stanie śledzić przebieg nabożeństwa, czyli gdzieś w pobliżu drzwi. Czy więc musieli oni przebywać w atrium (jak wynikałoby to z opisu Tertuliana), czy mogli wchodzić do kościoła, to mogło się zmieniać w zależności od miejsca, tym bardziej że warunki przestrzenne budynków sakralnych były różne. Jego zdaniem w rzymskich bazylikach pokutnicy zajmowali miejsce wewnątrz świątyni, ponieważ nie mogli wprawdzie przyjmować komunii, ani nawet przynosić darów do ołtarza, ale jako ochrzczonym przysługiwało im prawo uczestniczenia w Eucharystii, jakkolwiek czynili to w charakterze pozostających częściowo poza wspólnotą świadków; J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, s. 21nn. Por. także: tenże, *Liturgie der christlichen Frühzeit bis auf Gregor den Grossen*, Freiburg 1932, s. 231.

²³ A. VERHEUL, *Le sacrement de la réconciliation...*, art. cyt., s. 33.

²⁴ A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, dz. cyt., s. 252.

²⁵ „Si quis in civitate positus tres dominicas ad ecclesiam non acceperit, pauco tempore obstineat ut correptus esse videatur”, Mansi 2, 9. Por. także synod w Arles (314 r.), kan. 1: „Primo loco de observatione paschae dominici, ut uno die ut uno tempore per omnem orbem a nobis observetur, et juxta consuetudinem litoras ad omnes tu dirigas”, Mansi 2, 471.

²⁶ *Sermones*, 232,8, PL 37, 1111; *Enarrationes in Psalmos*, 61,23, PL 36, 746-747.

grzesznych diecezjan (ponieważ ich nawrócenie stanowiło z założenia przedmiot jego szczególnej troski), lecz stawiały raczej cel do osiągnięcia, którym było podkreślenie ciężkości obrazy wyrządzonej Bogu. Troska biskupa ujawniała się ponadto w geście udzielania pokutnikom błogosławieństwa przed każdym zakończeniem Najświętszej Ofiary, a także w wielokrotnym zwracaniu się do nich podczas Eucharystii, okazijnym nakładaniu rąk (co czynili także od czasu do czasu prezbiterzy) oraz recytowaniu przy wykonywanym geście odpowiednich modlitw.

Stosowany ryt nakładania rąk nie podlegał, jak się wydaje, żadnym ścisłym regulacjom i mógł się zmieniać w zależności od prowincji: w Kościele wschodnim dokonywany był po liturgii słowa, w Afryce Północnej przed komunią, w Rzymie zaś prawdopodobnie po komunii²⁷. Również czas trwania pokuty nie był regulowany, gdyż jej długość określał biskup, który w odniesieniu do konkretnego przypadku oceniał, na jaki okres pokutowania zasługuje zło popełnione przez grzesznika, a w razie potrzeby delegował swą władzę na prezbiterów (*Enchiridion*, 65)²⁸.

Dla zintegrowania przedstawionej wyżej mozaiki obrzędów pokutnych, nieco z konieczności poszatkowanej, warto się odnieść do świadectwa przekazanego nam przez żyjącego w pierwszej połowie V wieku Hermiasza Sozomena, który metodą kronikarską raczej niż dokumentacyjną w swojej *Historii Kościoła* (VII, 16) w taki oto sposób przedstawia obrzędy Kościoła rzymskiego dotyczące pokuty: „Tam bowiem [w Kościele rzymskim] całkiem wyraźnie wydzielone jest w świątyniach miejsce dla pokutujących; stoją oni z pochylonym czołem i z wyrazem jakiegoś smutku w obliczu. A po skończonym już nabożeństwie, nie dostąpiwszy udziału w tych rzeczach, w których godzi się uczestniczyć wszystkim wprowadzonym przez chrzest w życie Kościoła, z płaczem i skargą żalosalną padają twarzą na ziemię. I oto z obliczem ku nim zwróconym nadchodzi biskup i ze łzami w oczach tak samo pada na posadzkę; również i cały tłum wiernych Kościoła zawodzi skargi i płacze. Następnie pierwszy wstaje biskup i podnosi leżących; po czym odmówiwszy, jak należy, modlitwę za skruszonych grzeszników, odprawia ich w pokoju. Prywatnie natomiast każdy z własnej woli szukając umartwienia, czy to w postaci postów, czy unikania

²⁷ J.A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 231.

²⁸ „Sed neque de ipsis criminibus quamlibet magnis remittendis in sancta Ecclesia, Dei misericordia desperanda est agentibus poenitentiam secundum modum sui cuiusque peccati. In actione autem poenitentiae, ubi tale commissum est, ut is qui commisit a Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mentura temporis quam doloris ... Recte constituuntur ab iis qui Ecclesis praesunt tempora poenitentiae, ut fiat satis etiam Ecclesiae, in qua remittuntur ipsa peccata”, PL 40, 263-264. Synod zaś w Hipponie (393 r.) w kan. 30 postanawia: „Ut poenitentibus secundum differentiam peccatorum Episcopi arbitrio poenitentiae tempora decernantur [...]. Cujuscumque autem poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quod universa Ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponatur”, Mansi 3, 923 ; natomiast synod w Ancyrze (314 r.) w kan. 5 stwierdza: „Statuimus autem ut episcopi, modo conversationis examinato, potestatem habeant vel utendi clementia, vel plus temporis adjicendi”, Mansi 2, 515.

kąpieli, czy w postaci wstrzemięźliwości od pokarmów, czy wreszcie w formie innych wyrzeczeń, jeśli je komuś zalecono, czeka tyle czasu, ile czekać kazał mu biskup”²⁹.

II. POJEDNANIE GRZESZNIKA Z KOŚCIOŁEM

Punktem wyjścia przy postawieniu grzesznika w stan pokuty było dokonanie przez biskupa, w obecności winnego, urzędowego aktu wykluczenia: ekskomuniki, bez której nie mogło dojść do skutku formalne przywrócenie mu praw pełnego członkostwa w Kościele. W wyznaczonym okresie musiał on pomyślnie spełnić postawione warunki, czego finalnym aktem było otrzymanie od biskupa znaku pokoju, dostąpienie pojednania – *reconciliatio*. Droga wiodąca do tak postawionego celu nie była wcale prosta i łatwa, lecz najeżona niezliczonymi trudnościami, wymagającymi ogromnego samozaparcia, testowanego powtarzającymi się upokorzeniami, dlatego już sam fakt dojścia do końca tej drogi domagał się ukoronowania włożonego wysiłku na sposób uroczysty. Nie dziwi więc chęć podkreślenia wyjątkowości wydarzenia powagą dobranego czasu, szczególnymi liturgicznymi formami oraz skorelowanymi z doniosłością chwili modlitwami i gestami, treść zaś teologiczną niewyraźną w słowach uzupełniały symbole.

Już porządek najważniejszych wydarzeń zbawczych wskazywał na punkt ciężkości wyznaczający najbardziej dogodny okres do możliwie najskuteczniejszego zintensyfikowania świadomości wiernych dotyczącej wynagrodzenia za popełnione winy, a tym czasem są u chrześcijan, jak wiadomo, okolice Wielkanocy. Jakkolwiek trudno określić ścisłość związku pomiędzy przygotowaniem do świąt Zmartwychwstania Pańskiego a udzielaniem urzędowego aktu pojednania, to jednak można założyć, że przynajmniej u końca IV wieku odnośne tradycje trzeba już uznać za ustalone, co wynika z listu papieża Innocentego I (402-417), zaznaczającego *expressis verbis*, że w Rzymie (zresztą nie wyłącznie, bo sytuację podobną notuje także Galia i północna Afryka) dniem pojednania był Wielki Czwartek³⁰. U podstaw wyboru tego właśnie dnia leżały względy praktyczne, takie mianowicie, że w pierwotnym Kościele święcenie Wielkanocy rozpoczynało się w Wielki Piątek, dlatego konieczność umożliwienia przygotowanym do pojednania pokutnikom pełnego uczestnictwa w świętowaniu uroczystości paschalnych nakazywała wyznaczenie ceremonii pojednania na dzień poprzedzający. Nie miało więc w tym względzie merytorycznego znaczenia określenie dat, lecz motywem głównym było powiązanie z symboliką śmierci i zmartwychwstania Chrystusa (czego wyrazem w Hiszpanii było wyznaczenie dnia pojednania na Wielki Piątek). Antyfony ofertoryjna: *Dextera Domini fecit*

²⁹ HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, Warszawa 1989, s. 485-486.

³⁰ „Omnes poenitentes V feria de pascha reconcilietur”, Mansi 3, 1132. Por. także: PL 20, 628.

*virtutem, dextera Domini exaltavit me*³¹, umieszczona w formularzu mszalnym Wielkiego Czwartku, jest być może tego reliktem, ponieważ mogła ona stanowić komentarz do gestu biskupa po ceremonii pojednania, który po nałożeniu rąk podnosił pokutnika z klęczek.

Ceremonia przekazania pokoju odbywała się podczas Mszy św., a momentem jej rozpoczęcia musiał być czas po ewangelii, na co wskazuje logika wydarzeń. W dniu bowiem dopuszczania pokutników do pełnego uczestnictwa w Eucharystii trudno sobie wyobrazić usytuowanie tego aktu w czasie późniejszym niż przed ofiarowaniem, choć nie jesteśmy w stanie potwierdzić takiej tezy posiadanymi dzisiaj tekstami liturgicznymi. W każdym razie za rządów papieża Innocentego I świętowanie Eucharystii przez pokutników razem ze wspólnotą odbywa się już z całą pewnością w dniu pojednania.

Pokuta prywatna nie podlegała w kwestii terminu jej zapoczątkowania ograniczeniom czasowym, ale istnieją dowody na to, że niekoniecznie taka reguła dotyczyła pokuty publicznej. Z obowiązującej powszechnie zasady unikania zobowiązania do pokuty w okresach liturgicznie podkreślonej radości wielkanocnej (wtedy nawet nie modlono się na klęczkach i nie odbywano postów, za wyjątkiem tych osób, które odbywały staż pokutników) wolno wnosić, że wejścia w stan pokuty (czy powracania do niej) nie można było, przynajmniej w V wieku, podejmować wcześniej niż po niedzieli Zesłania Ducha Świętego, czyli siedem tygodni po Wielkanocy. Wyraźny ślad owej reguły odnajdujemy w liturgiach wschodnich (bizantyjskiej, zachodniosyryjskiej czy koptyjskiej), w tak zwanym oficjum na klęczkach, gdzie nieszpory pokutne są do dzisiaj odprawiane w Niedzielę Zesłania Ducha Świętego³².

Ślady pozostawione przez inicjowany okres pokutny nie są w liturgii rzymskiej identyczne ze wschodnimi, lecz różnią się jedynie nieznacznie, mianowicie w poniedziałek po wielkiej uroczystości Zesłania Ducha Świętego w czytaniach mszalnych liturgii rzymskiej nie znajdujemy do niego żadnego nawiązania, natomiast przewija się w nich motyw sądu Boga nad światem oraz idea Jego miłosierdzia wyrażona w ewangelicznym zdaniu: „Bóg nie posłał swego Syna na świat po to, aby świat potępił, ale po to, aby świat został przez Niego zbawiony” (J 3,17). Z kolei wtorkowa ewangelia ogłasza nowinę o dobrym pasterzu szukającym zagubionej owcy. Oba teksty wskazują na rozpoczynający się czas sądu i pokuty, choć sądu nie okrutnego, lecz łaskawego, gdy Dobry Pasterz stara się odnaleźć swoje owce³³.

W V już wieku wejście w stan pokuty wyznacza początek postu czterdziestodniowego (*Quadragesima*), ze stworzonym na tę potrzebę oficjum pokutnym. Stąd pierwsza jego niedziela była w mszale rzymskim (przed Vatica-

³¹ „Prawica Pańska mnie umocniła, prawica Pańska podźwignęła mnie”, J.A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 233.

³² Tamże, s. 233.

³³ J.A. JUNGSMANN, *Pfingstoktav und Kirchenbusse in der römischen Liturgie*, Miscelanea Möhlberg I, Rom 1948, s. 169-182.

num II) nazywana *Judica* (uważana później za pierwszą niedzielę zwykłą). Ponieważ jednak nieustannie obowiązywała reguła nierozpoczynania pokuty w dzień świąteczny, znajdujemy tam w poniedziałek ewangelię o pasterzu oddzielającym owce od kozłów, symbolizującą oddzielenie pokutników od innych wiernych, złagodzoną jednak w wymowie przez czytanie z proroka Ezechiela, opisujące działania dobrego pasterza. We wtorek zaś czytany był fragment ewangelii o wypędzeniu przekupniów ze świątyni. Również wzmianki (czynione jedynie w te dwa dni) o kościołach-stacjach, przy których Msze święte były wtedy celebrowane: *Statio ad S. Petrum ad vincula* (nawiązanie do władzy kluczy) oraz *Statio ad S. Anastasiam*, świadczyłyby według Jungmanna o słuszności tezy, że właśnie wtedy rozpoczynał się czas publicznego pokutowania za najcięższe winy³⁴.

O niektórych szczegółach dotyczących rytu nałożenia rąk z błogosławieństwem udzielanym przez biskupa podczas liturgii pojednania dowiadujemy się z życiorysu św. Hilarego z Arles (zm. 450). Autor informuje nas tam, bardzo zresztą ubocznie, o niektórych zwyczajach panujących w Galii, gdzie nałożenie rąk i błogosławieństwo było najprawdopodobniej dokonywane przed zakończeniem Mszy św. Mowa jest tam mianowicie o niedzieli, kiedy to na sprawowaną przez świętego liturgię, z napominającym kazaniem należącym do głównych akcentów uroczystości, przybywali tłumnie wierni z odległych nawet okolic, by doświadczyć głębokich przeżyć i wzruszeń oraz wylać wiele łez, w czasie gdy przedstawiał on czekające na grzeszników kary piekielne i mówił o pozostawianych przez wyrzuty sumienia ranach na ich duszach³⁵. Po skończonym kazaniu³⁶ i modlitwie błagalnej nakładał on na pokutników ręce.

Najcenniejszych bodaj i najobfitszych informacji dotyczących nakładania rąk przez biskupa dostarcza jednak św. Augustyn. Wprawdzie odnoszą się one do zwyczajów panujących w Afryce Północnej, lecz przecież łączyło ją z Rzymem bliskie pokrewieństwo liturgiczne. Jak wynika z postanowienia synodu w Hipponie³⁷, odbytego w 393 roku, czyli jeszcze przed objęciem stolicy bisku-

³⁴ Tenże, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 234-235

³⁵ Tenże, *Die lateinischen Bussriten...*, dz. cyt., s. 31; B. POSCHMANN, *Die abendländische Kirchenbusse im Ausgang des christlichen Altertums*, München 1928, s. 227.

³⁶ „Quotiescumque poenitentiam debet, saepedie dominico, ad eum turba varia confluebat; volabat ad pius castigationem quicumque adesse volebat, lacrimarum se imbribus eluebat, coelestibus iudiciis territus promissisque succensus; tanti gemitus, tanti fletus astantibus nascebantur, ut vitae praesentis horreret habitaculum. Quis ita futuri idicii monstravit examen? Quis ita tenebrosus terribiliter intimavit incendium? Quis ita flumen exurentis pariter et rapientis cruciatus expressit? Quis ita vulnera conscientiae ante oculos inspicienda reduxit? Admonitione completa cum lacrimis supplicationum sumebat exordia, ut poenitentiae fructum, quem monendo contulerat, orando firmaret. Nam mulier quaedam caeca, dum manus eius impositione benedicatur, visum se recepisse proclamavit: aestimo quod antea interiori homini praestitit, quod exteriori postmodum impetravit”, *Vita Hilarii Arelani*, PL 50, 1233.

³⁷ „Cuiuscumque autem poenitentis publicum et vulgatissimum crimen est, quo universa ecclesia noverit, ante absidem manus ei imponatur”, Mansi 3, 885.

piej przez Augustyna, rytu pojednania dokonywano przed *apsis*³⁸. Odbywało się to w taki sposób, że pokutnicy po wezwaniu do modlitwy, ze wszelkimi oznakami ludzi obarczonych ciężkimi winami, wchodzili na oczach całej wspólnoty do kościoła, zatrzymywali się na wyznaczonym miejscu, aby następnie przyjąć postawę klęczącą. Potem do każdego z obecnych przed mającym nastąpić błogosławieństwem podchodził biskup (lub występując kolejno z szeregu pokutnicy pochodzili do biskupa) i kolejno nakładał na ich głowy ręce, co równocześnie uważane było za gest pozytywnego uznania kandydata za pomyślnie przygotowanego do mającego nastąpić, oczekiwanego od długiego czasu pojednania. Tak ustalony porządek zabezpieczał równocześnie przed sytuacjami przypadkowymi, gdyby do ceremonii pojednania chcieli przystąpić ludzie bez odbycia koniecznych do tego przygotowań. W Rzymie paralelę takiej ceremonii stanowiło nałożenie rąk u katechumenów (*Traditio apostolica*, 20)³⁹, w Galii⁴⁰ zaś i w Hiszpanii⁴¹ ceremonia nałożenia rąk nie zawsze wiązała się, według istniejących świadectw, z dokonywanym w danym momencie pojednaniem, stanowiła natomiast przede wszystkim część składową błogosławieństwa udzielanego wiernym, niekoniecznie zresztą wyłącznie odbywającym pokutę.

Augustyn łączył ściśle sprawę pokuty z *corruptio fraterna* i jej odpowiednikiem społecznym: *publica corruptio*, co w praktyce otwierało drzwi do napominania winnych wobec całej wspólnoty. Trudno wręcz sobie wyobrazić chwile upokarzającego wstydu z powodu otrzymywanej publicznie nagany oraz wymienianych z nazwy wykroczeń, jaki przeżywać musieli pokutnicy, a zwłaszcza cudzołożnicy, choćby mężowie, których żony zachęcał Augustyn do donoszenia biskupowi o dokonywanych przez nich zdradach małżeńskich (*Sermo* 392, 4)⁴². Do stosowanego rytuału należały ponadto publiczne wyrzuty (*generali obiurgatione*) czynione winnym przez kaznodzieję. Nawet jeżeli unikano wymieniania imiennie konkretnych osób, to obecni tam ludzie w pokaźnej liczbie bardzo dobrze wiedzieli, o kogo chodzi i do kogo się poruszane wykroczenia odnoszą (co także mogło stanowić barierę nie do pokonania w podjęciu decyzji o pokucie publicznej przez osoby winne najpoważniejszych przestępstw zagrożonych równocześnie najwyższymi sankcjami prawnymi, szczególnie zaś zabójców). Bywało, że obecni na odbywającej się ceremonii wręcz domagali się od przewodniczącego bardziej szczegółowego wchodzenia w detale wymienianych win, tak aby nic z poruszanych występków nie uszło uwagi czy też by występek

³⁸ Było to miejsce charakterystyczne dla afrykańskiego stylu budowy kościołów. Przy *apsis*, na miejscu w kościołach rzymskich, gdzie znajdowali się śpiewacy, i przebiegającym odpowiednim odgródnieniem stał jeszcze ołtarz.

³⁹ „A tempore quo separati sunt, imponatur manus super eos quotidie dum exorcisantur”, SC 11 bis, 78.

⁴⁰ „Omni tempore jejunii manus poenitentibus sacerdotibus imponatur”, *Statuta Ecclesia Antiqua*, can. 80, PL 56, 886.

⁴¹ „Intern reliquos poenitentes ad manus impositionem frequenter recurrere”, synod w Toledo (589 r.), can. 11, Mansi 9, 995.

⁴² Tekst cytowany wyżej.

nie został potraktowany jedynie ogólnikowo⁴³. Należy przypuszczać, że ekspozowano tam mniej lub bardziej celowo głośne w środowisku skandale, co stanowiło doskonały podkład do rozgrywania osobistych porachunków pomiędzy przeciwnikami, z podtekstem być może odwetu, a nawet daleko posuniętej i przemyślanej zemsty. Wieść o dziejących się gorszących wydarzeniach musiała dochodzić do uszu papieża, skoro Leon I (440-461) nie bez wyczuwalnej irytacji, pisząc list do biskupów Kampanii (*Epistola 168*, 2), decyduje się na zakaz odczytywania szczegółowej listy grzechów przed każdym nowo dopuszczonym do pokuty oraz oczekującym na błogosławieństwo grzesznikiem, nawet jeżeli przyświecający temu cel był szlachetny, w postaci na przykład pobudzenia do możliwie najgłębszego żalu.

Nie dysponujemy jeszcze dzisiaj, o ile mi wiadomo, satysfakcjonującym wyjaśnieniem relacji pomiędzy gestem nałożenia rąk i aktem pojednania. Nie można wszakże wykluczyć, że nałożenie rąk z towarzyszącym mu błogosławieństwem było aktem wywodzącym się wprawdzie z liturgii pojednania, lecz stosowanym nie tylko jeden raz, lecz powtarzanym wielokrotnie, na przykład w okolicach Wielkanocy. Św. Augustyn w jednym z kazań na wtorek wielkanocny, nie kryjąc dezaprobaty, mówi o oczekującej na dokonanie aktu pojednania, tworzącej długie rzędy, przechodzącej w rozlewającym się tłumie, ludzkiej masie (*Sermo 232*, 7)⁴⁴. Zaznacza równocześnie, że u większości z tych ludzi nie widać wcale woli nawrócenia, lecz zachodzi zjawisko – znane nam zresztą także dzisiaj, jako że przesuwają się ono przez całą historię – traktowania znaków, nie wyłączając sakramentalnych, na sposób magiczny, często według reguły „nie zaszkodzi, a pomóc może”. Mogła to też być niejako drogi na skróty, kiedy to dąży się do osiągnięcia sukcesu duchowego możliwie najmniejszym wysiłkiem, przez wiarę w moc sprawczą samych słów i dokonywanych gestów. Takie właśnie nastawienie musiało charakteryzować ludzi opisywanych przez Augustyna, identyfikujących mylnie nałożenie rąk i otrzymywane z nim błogosławieństwo, udzielane przecież nie tylko pokutnikom⁴⁵, lecz również wszystkim innym obecnym na Eucharystii (co wyraża choćby pierwsze zdanie cytowanego wyżej tekstu życiorysu św. Hilarego z Arles), z ceremonią pojednania i złączonym z nią skutkiem – odpuszczeniem grzechów⁴⁶.

Ceremonia pojednania zintegrowała się, przynajmniej od drugiej połowy IV wieku, na terenie Rzymu i pozostających pod jego wpływem terytoriów, ze Mszą św. Wtedy to po ewangelii głos zabierał diakon reprezentujący leżących na ziemi pokutników, przypominając o znaczeniu mającego w tej chwili miejsce wydarzenia, i zaświadczał, że przebywszy z sukcesem przypisaną pokutę, są oni przygotowani do ponownego przyjęcia do wspólnoty Kościoła. Na-

⁴³ K. ADAM, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin*, Paderborn 1917, s. 61-64.

⁴⁴ „Abundant hic poenitentes; quando illis imponitur manus, fit ordo longissimus”, PL 38, 1111.

⁴⁵ O czymś zupełnie przeciwnym świadczy choćby cytowany niżej kan. 80 w *Statuta Ecclesiae antiqua*, PL 56, 886.

⁴⁶ J.A. JUNGSMANN, *Die lateinischen Bussriten...*, dz. cyt., s. 12.

stępnie zwracał się do biskupa z prośbą o formalne dopełnienie aktu w słowach: „Adest, o venerabilis pontifex, tempus acceptum, dies propitiationis divinae”⁴⁷. Do powstałych z klęczek pokutników swoją napominającą przemowę wygłaszał następnie biskup, przestrzegając przed powrotem do popełnionych wcześniej grzechów. Potem na wszystkich oczekujących w postawie klęczącej⁴⁸ nakładał ręce (już po raz ostatni w stanie pokuty) i recytował modlitwę w formie nie oznajmującej, lecz błagalnej, jako rodzaj suplikacji, w której prosił Boga o miłosierdzie i przebaczenie. Modlitwa ta według sakramentarza gelazjańskiego mogła brzmieć następująco: „Praesta, quaesumus Domine, huic famulo tuo dignum paenitentiae fructum, ut Ecclesiae tuae sanctae, a cuius integritate deviarat peccando, admissorum veniam consequendo reddatur innoxius”⁴⁹. Następnie przewodniczący brał pokutnika za ręce i po słowach *pax tecum*, przekazujących w imieniu Kościoła pokój, podnosił go z klęczek. Ceremonia musiała być tak rozplanowana, aby zakończyła się przed ofiarowaniem, ponieważ po dokonanym akcie pojednania pokutnicy zanosili do ołtarza dary, by potem według wyznaczonego liturgią porządku przystąpić ze wszystkimi do Komunii Świętej⁵⁰. Jeszcze bardziej chyba wymowne były odpowiednie ceremonie w Afryce Północnej, gdzie biskup środkiem nawy przechodził ze swojego miejsca w prezbiterium do pokutników, doprowadzając ich za rękę do stopni ołtarza, by po modlitwie włożyć na każdego z osobna ręce, przekazać pocałunek pokoju, a oni wszyscy, okrążając ołtarz, pozostawali w takiej postawie do końca Eucharystii⁵¹. Przed rozesłaniem biskup udzielał błogosławieństwa.

Wspólnota, w ramach której udzielane było pojednanie, nie rozporządzała oczywiście władzą sądowniczą, ale nie pozostawała także biernym świadkiem czy rodzajem skazanego na milczenie tłumy. Od niej przecież zależała atmosfera uroczystości, przepojona na ogół radością z przyjęcia pokutnika do wspólnoty wiernych. Reakcje odznaczały się więc wielkodusznością i szczęściem, potwierdzanym łzami bądź objęciami, na wzór powitań osoby powracającej do swoich po długiej rozłące (*Epistola 46, 1*)⁵². Ale czasami decyzja biskupa spotykała się z dezaprobatą i niezadowolaniem. Trzeba pamiętać, że pokoju udzielano człowiekowi znanemu w środowisku, sąsiadowi, krewnemu czy też obywatelowi lokalnej społeczności, komuś uważanemu za „jednego z nas”, którego sposób bycia nie był dla innych tajemnicą również w aspekcie negatywnym.

⁴⁷ „Oto, czcigodny biskupie, nadszedł pożądany czas Bożej łaskawości”.

⁴⁸ „Poenitentes etiam diebus remissionis genua flectant”, *Statuta Ecclesiae antiqua*, kan. 82, PL 56, 886.

⁴⁹ „Udziel, prosimy cię, Panie, temu słudze Twemu godnego owocu pokuty, aby Twojemu Kościołowi świętemu, przeciwko któremu błędząc, zgrzeszył, został w niewinności przywrócony”.

⁵⁰ J.A. JUNGSMANN, *Liturgie der christlichen Frühzeit...*, dz. cyt., s. 233; oraz: tenże, *Der Gottesdienst der Kirche 6.-10. Tausend*, Innsbruck – Wien – München 1957, wyd. 2, s. 89nn.

⁵¹ A. VERHEUL, *Le sacrement de la réconciliation...*, art. cyt., s. 35-36.

⁵² „Tota laetitia affecti sumus, et Deo omnipotentī et Christo Domino nostro gratias agimus, cum ii, cognito suo errore, et intellecta hominis maligni, velut serpentis, astudia venenata, ad Ecclesiam, unde exierant, sicut ipsi ex suo corde profitentur, simplici voluntate venerunt”, PL 3, 717.

Zdarzały się więc sytuacje dramatyczne, takie choćby jak ta poruszona i przedstawiona przez papieża Korneliusza w korespondencji z Cyprianem, kiedy to prezentując wiernym pewnego schizmatyka jako kandydata do przyjęcia pojednania, musiał włożyć wiele wysiłku, by skłonić wspólnotę do reakcji przychylnej. Korneliusz tak relacjonuje ową atmosferę napięcia: „Byłem zaledwie w stanie przekonać lud, a nawet musiałem mu się przeciwstawić, aby na takie przyjęcie przystał”. Podobne przypadki nie były wcale rzadkie, skoro Korneliusz wyprowadza taką oto konkluzję: „A jeżeli jeden czy drugi przez moją uczynność został przyjęty wbrew woli i ze sprzeciwem ludu, a potem okazał się gorszy, ponieważ nie przybyli, dokonując rzeczywistej pokuty, tym bardziej jest usprawiedliwiony ból wspólnoty” (*Epistola 55, 15*)⁵³. Późniejszy jednak rozwój znacznie obniży rolę wspólnoty, ze względów prawdopodobnie praktycznych pozbawiając ją w końcu jakiegokolwiek realnego wpływu na bieg wydarzeń.

III. POJEDNANIE OCHRZCZONYCH W NIEBEZPIECZEŃSTWIE ŚMIERCI

Znaczące miejsce w praktyce pokutnej Kościoła zajmuje pojednanie z Bogiem i z Kościołem grzeszników znajdujących się w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci: ciężko chorych, zagrożonych działaniami wojennymi, skazanych na karę pozbawienia życia itp. Głównym problemem pojawiającym się w takich przypadkach nie jest szukanie odpowiedzi na pytanie, czy w zaistniałych okolicznościach należy udzielić grzesznikowi pokoju (gdyż inne rozwiązanie sprzeciwiałoby się przede wszystkim ogólnemu przekonaniu o obowiązku uwzględnienia, zwłaszcza w sprawach życia duchowego, ostatnich życzeń człowieka umierającego, tym bardziej gdy instytucja w ramach swojego powołania ma obowiązek zadbać o najlepsze z możliwych wyposażenie powierzonych sobie członków na wieczność), lecz jak tego dokonać z respektem dla ustalonych reguł, nie naruszając przez skrócenie procedur samej substancji dokonywanej czynności. Wątpliwości mają więc ze wszech miar znaczenie merytoryczne, a nie tylko formalne. W obliczu niezwykle surowych wymogów stawianych pokutnikom w warunkach zwyczajnych rzuca się tym bardziej w oczy dysproporcja pomiędzy wkładem pokutnym, jakich się od nich żąda, a zobowiązaniami dającymi się praktycznie zredukować do dobrej woli, stawianymi ludziami w sytuacjach nadzwyczajnych, przy równorzędnych przecież przewinieniach i identycznych celach do osiągnięcia. Zaakceptowanie dysproporcji niesie ponadto ze sobą niebezpieczeństwo nadużyć w postaci choćby zamierzonego symulowania chorób z intencją uzyskania pokoju przy włożonym symbo-

⁵³ „Vix plebi persuadeo, immo extorqueo, ut tales patientur admitti: et justior factus est fraternitatis dolor ex eo, quod unus atque alius, obtinente plebe et contradicente, mea tamen fecilitate suscepti, pejores extiterunt quam prius fuerant, nec fidem poenitentiae servare potuerunt, quia nec cum vera poenitentia venerant”, PL 3, 824.

licznym wysiłku bądź zyskania ułatwień drogą pokretnych interpretacji. Z drugiej z kolei strony podważa niemal prowokacyjnie zasadę sprawiedliwości, stojącą przeciw u podstaw każdego zadośćuczynienia. Poza tym, gdy się ocenia rzecz *ex post*, pozostaje do rozwiązania kwestia wyrównania zaciągniętych win po powrocie grzesznika do zdrowia, дарowanych mu wcześniej na zasadzie swoistego kredytowania, jako wynik powstałego w odniesieniu do zupełnie przypadkowego zbiegu okoliczności przywileju, którego ważność nie powinna (w odczuciu wielu) sięgać poza chwilę ich wygaśnięcia⁵⁴. Zadaniem do wykonania pozostaje wreszcie wypracowanie przejrzystych kryteriów dotyczących pokutnika, choć w nie mniejszym stopniu odnoszących się także do biskupa przyznającego prawo do bycia pojedymanym.

Możliwe do zastosowania rozwiązania sytuowały się pomiędzy dwoma biegunami. Pierwszy z nich charakteryzuje negowanie różnic pomiędzy obiema formami pojednania, dostępujących zaś pokoju sprowadza do wspólnego mianownika w znaczeniu uwzględniania wprawdzie trudnych uwarunkowań osoby otrzymującej pokój poza zwyczajnym porządkiem, ale stawiania równocześnie wymogu wyegzekwowania, kiedy się to okaże możliwe, zobowiązań ciężących na wszystkich, w celu wynagrodzenia zła spowodowanego ciężkimi przecież przewinieniami.

Na przeciwnym biegunie stoi pogląd, że pojednanie uzyskane na łożu śmierci uznać trzeba za definitywne i ostateczne, stąd powracanie do pytań o dopełnienie innych warunków po powrocie do zdrowia nie miałoby po prostu sensu.

Preferencje późniejsze, jak się można było spodziewać, poszły w kierunku znacznie bliższym ewangelii, czyli w kierunku złagodzonej interpretacji wymogów stawianych do spełnienia grzesznikowi, w czym niezaprzeczalny udział miał godny w tym kontekście wymienienia św. Cyprian. To on pierwszy, stosując szeroki stosunkowo wachlarz argumentacji teologicznej oraz pastoralnej, odpowiadając na gorące pytania swojego czasu podczas prześladowań Dioklecjana, bronił na zwołanych przez siebie synodach kartagińskich tezę o prawie „upadłych” – *lapsi*, stojących w obliczu śmierci, do pojednania, bez wysuwania jakichkolwiek warunków wstępnych uniemożliwiających ten akt. Problematyka potrzeby miłosierdzia w odniesieniach pokutnych będzie, rzecz jasna, w miarę upływu lat odkrywana coraz szerzej, gdyż z większą wyrazistością dochodzi do głosu złożoność ludzkich losów, aż do stwierdzenia: „Neminem de profundo illius ruinae per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit” (Celestyn I, *Epistola 4, 3*)⁵⁵.

⁵⁴ Echo tego sporu słyszalne jest wyraźnie w *Statuta Ecclesia antiqua*, kan. 78: „Poenitentes qui in infirmitate viaticum Eucharystii acceperint, non se credant absolute minus impositione, si supervixerint”, PL 56, 885.

⁵⁵ PL 50, 431-432. *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris 1932, kol. 2058) na potwierdzenie tej opinii pod hasłem *Celestyn I* wybrał cytat: „Nikt nie może się z głębi swego upadku podnieść własnymi siłami, jeżeli nie dopomoże mu w tym łaska miłosiernego Boga”. Trudno nie odwołać się w tym kontekście i czasie również do papieża Innocentego I (*Epistola 6, 6*), który

Wybór konkretnych rozwiązań zależy oczywiście od opowiedzenia się za jednym z wymienionych wyżej kierunków. Pierwszy z nich polega na zastosowaniu zwyczajnej fikcji obciążenia formalnego penitenta wszystkimi obowiązującymi również zdrowych warunkami do spełnienia, czyli wyznaniem win, postawieniem w stan ekskomuniki i przejściem wszystkich innych procedur pojednania otwierających drogę do Eucharystii⁵⁶. Fikcyjność wynika z faktu przyporządkowania owych aktów jednej czynności. Motywy działania są wtedy paralelne do wymuszonej czynnikami zagrażającymi życiu decyzji o najszybszym możliwie udzieleniu chrztu, gdzie wymóg przygotowania posiada z oczywistych względów ważność drugorzędą, pozostawioną odpowiedzialności obdarzonych zaufaniem podmiotów.

Drugie rozwiązanie jest bardziej wymagające, bo wprawdzie zobowiązuje pojednanego w nadzwyczajnych okolicznościach do uzupełnienia przypisanych ciężkim grzesznikom aktów pokutnych, ale z racji jego uczestnictwa w Eucharystii możliwego tylko przy otrzymanym wcześniej *reconciliatio*, nakazuje wprowadzenie grzesznika jedynie formalnie w stan powtórzonej ekskomuniki, akt zaś pojednania (również formalny) przekłada na okres taki, jaki żądany jest w procesie pokutnym toczącym się w warunkach normalnych (synod w Orange, 441 r., kan. 3)⁵⁷.

Spór wbrew pozorom nie miał wyłącznie charakteru akademickiego, gdyż sam problem wyrastał z przesłanek jak najbardziej praktycznych. Nie ulega bowiem wątpliwości, że warunki stawiane do spełnienia winnym ciężkich grzechów przed udzieleniem im pokoju były ekstremalnie wymagające. Pomijając przypadki pokutników konformistycznych, traktujących swoją rolę bardziej teatralnie niż poważnie, tak srogie wymogi pokutne można było wypełnić tylko przy najgłębszych motywacjach, przy wsparciu mocnej i żywej wiary, czego przeciętni chrześcijanie, zwłaszcza przy chrztach masowych (o przygotowaniu z natury rzeczy pozostawiającym bardzo wiele do życzenia), przyjmowanych po edykcie mediolańskim, nie byli w stanie w większości zrealizować. Poza tym

dowodzi: „De observatio priori, durior; posterior, interveniente misericordia, inclinarior. Nam consuetudo priori tenuit, ut concederetur poenitentia, sed communio negaretur. Non cum illis temporibus crebrae persecutiones essent ne communionis concessa felicitas hominibus de reconciliatione securos non revocaret a lapsu, merito negata communio est; concessa poenitentia, ne totum penitus negaretur: et duriolem remissionem fecit temporis ratio. Sed postquam Dominus noster pacem Ecclesiis suis reddidit, iam depulso terrore, communionem dare abundedit placuit, et propter Domini misericordiam quasi viaticum profecturis, et ne Novatiani heretici negantis veniam, asperitatem et durtiam sequi videamur. Tribuetur ergo cum poenitentia extrema communio: ut homines huiusmodi vel in supremis suis permittente Salvatore nostro, a perpetuo exitio vindicentur”, PL 20, 498-499.

⁵⁶ LEON I, *Epistola 108*, 4nn, Mansi 6, 208-211.

⁵⁷ „Qui recedunt de corpore, poenitentia accepta, placuit sine reconciliatoria minus impositione eis communicari; quo morientis sufficit consolationi, secundum definitiones patrum, qui huiusmodi communionem congruenter viaticum nominarunt. Quod si supervixerint stent in ordine poenitentium, et ostensis necessariis poenitentiae fructibus, legitimam communionem cum reconciliatoria manus impositione percipiant”, Mansi 6, 436-437.

prawo do pokuty za grzech ciężki uważano w okresie chrześcijańskiej starożytności za przywilej jednorazowy. Nie stanowiło to zachęty do jej podejmowania w formie publicznej, natomiast wzmacniało bodźce do jej omijania lub też szukania rozwiązań zastępczych. Rodzaj tych już obniżonych wymogów oferowało przełożenie chrztu na koniec życia, najlepiej na czas najbliższy momentowi umierania. Powzięty bowiem krok, subiektywnie rzecz oceniając, przynosił przynajmniej kilka korzyści, gdyż uwalniał od trudnych, nakładanych w formie wynagrodzenia za popełnione grzechy zobowiązań przy ewentualnym powrocie do zdrowia, w przypadku popełnienia ciężkiego grzechu nie pozbawiał prawa do jednorazowego skorzystania z pokuty publicznej i wreszcie zapewniał stan dziecięcej niewinności, wynikającej z przyjęcia chrztu, przy ostatecznym spotkaniu z Bogiem. Prawdopodobnie dostrzegano negatywne skutki takiego typu rozwiązań, ponieważ było jasne, że stwarzały one naturalne preferencje dla postaw biernych czy też legitymizowały nierzadko poczucie bezkarności. W takim świetle pokuta musiała nabierać cech czystej kary, co wyzwalalo reakcje obronne, uwidocznione w szukaniu mniej lub bardziej uzasadnionych powodów przemawiających za jej zaniechaniem. Zatracał się w ten sposób jej *spiritus movens*, nie mówiąc już o pomijaniu celu, dla którego miała być podjęta, mianowicie pogłębianiu miłości pomiędzy człowiekiem i Bogiem.

Próba sformułowania reguł postępowania wobec ludzi w sytuacji *in extremis* stała się więc ważnym czynnikiem korygującym zbyt uproszczone spojrzenie na pokutę, gdyż ze względu na moment umierania kwestia decyzji stawiającej ze swej natury pieczęć nieodwracalności wymagała odpowiedzi znacznie bardziej precyzyjnych, przyczyniając się w ten sposób do osiągnięcia spojrzenia dojrzałego, tworząc tym samym bodźce do pytań o dojrzałe rozwiązania.

W takim też świetle trzeba postrzegać sięgającą bodaj najgłębiej propozycję realizacji pokuty *in extremis* (nazywanej również *paenitentia subitanea* lub *momentanea*) tamtego czasu, jakkolwiek rozwiązania pochodzącego już bardziej z pogranicza średniowiecza niż chrześcijańskiej starożytności, jeszcze wszakże należącej do rytu pokuty kanonicznej, zaprezentowaną przez wielkiego i świętego biskupa i duszpasterza, Cezarego z Arles (503-542). Jego pionierski krok polegał głównie na dostrzeżeniu w obowiązku zadośćuczynienia za grzech aspektu dynamicznego. Trzeba pamiętać, że wynagrodzenie zła przez winnego nie kończyło się na samym podjęciu i odbyciu stażu pokutnego, lecz popełnione przestępstwo w znacznym stopniu stygmatyzowało winnego na całe życie, stawiając pod interdyktem wymuszającym doskonałą i zachowywaną do końca wstrzeźliwość dotyczącą m.in. zakazu zawierania małżeństw (także powtórných), niemożności czynnego angażowania się w niektóre zawody, służbę w wojsku itp. Innymi słowy, człowiek wiernie przestrzegający wszystkich stawianych wymogów pokutnych był w rzeczywistości skazany na cywilną śmierć. Powziętą decyzją powodował również zmiany w relacjach rodzinnych, choćby dlatego że zobowiązywał się do zaprzestania pożycia małżeńskiego (dlatego przed wejściem w stan pokuty musiał swój zamiar konsultować ze współmałżon-

kiem w celu uzyskania jego zgody (synod w Orleanie, 538 r.)⁵⁸. Wszystko to odstraszało od angażowania się w uzyskanie pojednania w ogóle⁵⁹, a ludzi młodych w szczególności, gdyż sam fakt marginalizacji praw małżeńskich praktycznie przekreślał jakiegokolwiek szanse na pomyślną realizację stawianego żądania, z czego zresztą zdawano sobie wówczas sprawę, wyznaczając określoną granicę wieku dla wszczęcia procesu pokutnego (według uznania duszpasterza), nadając jej wręcz rangę warunku koniecznego (synod w Agde, 506 r., kan. 15)⁶⁰.

Uwzględniając zarysowany wyżej kontekst, biskup z Arles jest przekonany, że na pragnących dostąpić pojednania w niebezpieczeństwie śmierci należy patrzeć w sposób zróżnicowany, gdyż posiadają oni nie zawsze porównywalne dyspozycje, sprowadzone przez niego do trzech podstawowych grup.

Najbardziej negatywnie ocenia on postawę grzesznika angażującego się w zły czyn, nie licząc się wcale z własnym sumieniem, odbierającego pojednanie bardziej jako akt urzędowy niż dar łaski wymagający współpracy podmiotu z Bogiem. Nawrócenie w takich okolicznościach staje się dla niego czystą formalnością religijną, nie zaś przemianą serca. Wartość takiego aktu pozostaje, rzecz jasna, wątpliwa dla przyszłości, nawet jeżeli nie można mu nic zarzucić formalnie (*Sermo 60, 3*)⁶¹. Cezary w takich przypadkach nie doradza rezygnacji z udzielenia znajdującym się w potrzebie, proszącym o akt pokoju *in extremis* ludziom (z zachowaniem oczywiście wyżej wymienionych warunków), lecz dąży do wypuklenia prawdy o posiadaniu koniecznych dyspozycji, bez których akt liturgiczny nie urzeczywistnia tego, co oznacza (*Sermo 60, 3*)⁶².

Innym rodzajem wymienionych przez niego grzeszników są ci, których w dzisiejszej nomenklaturze zaliczylibyśmy do kategorii *ignorantia invincibilis*. Winni są oni czynów nagannych wielkiej wagi, nie dokonują ich jednak z motywacją zuchwałej ufności w miłosierdzie Boże. Ich słabością jest to, że nie dysponują odpowiednią wiedzą, by czynić inaczej. Są więc ludźmi dobrej woli i dlatego zasługują na otrzymanie łaski w chwili śmierci, pod warunkiem jednak

⁵⁸ „Paenitentiam coniugatis non nisi ex consensu dandam”; por. Mansi 9, 18.

⁵⁹ W obliczu np. takiego żądania synodu w Orleanie (538 r.), kan. 24: „Ut ne quis benedictionem paenitentiae iuuenibus personis credere praesumat; certe, coniugatis nisi ex consensu partium et aetate iam plena eam dare non audeat”, Mansi 9, 18.

⁶⁰ „Juuenibus etiam poenitentia non facile committenda est propter aetatis fragilitatem”, Mansi 8, 327.

⁶¹ „Tertius modus paenitentiae aliquibus esse videtur si aliquis semper male vivens in exitu vitae se reservet ad paenitentiam ad ea spe peccet ut per ipsam subitaneam paenitentiam et cuncta aestimet peccata dimitti, et tamen postquam eam acceperit et illud quod male rapuit nec in simplo reddat nec inimicis suis toto corde indulgeat nec in corde suo deliberet ut si eveserit, quamdiu vivit, cum grandi compunctione et humilitate paenitentiam agat nec portionem sibi et Christo pro redemptione peccatorum de substantia sua cum filiis suis faciat. Sic accepta paenitentia si sine istis remediis quae supra memoravimus exierit de vita, quid de eo futurum sit licet nos dicere dubii sumus”, SC 330, 60.

⁶² „Qui talis est, si a me paenitentiam petierit et est illi aetas cui aut dari possit aut debeat, paenitentiam illi dare possum, integram securitatem dare non possum”, SC 330, 62.

stanięcia przed Bogiem w postawie żalu za popełnione grzechy i połączonej z nim gotowości do eliminowania zła (*Sermo 60, 2*)⁶³.

Wreszcie na końcu swojej klasyfikacji Cezary wymienia najbardziej odpowiadających chrześcijańskiemu wzorcowi ochrzczonych i przypomina, że mogą oni być ze wszech miar pewni zbawienia, ponieważ pokutą jest w istocie całe ich życie. Nawet jeżeli popełniali grzechy, to zawsze byli gotowi do dokonania za nie ekspiacji (*Sermo 60, 1*)⁶⁴.

Teksty stanowiące w pewien sposób komentarz do stanowiska Cezarego odnośnie do *paenitentia in extremis* (*Sermo 65, 56*) wskazują, że jego celem nie było zachęcanie do niej, lecz szukanie skutecznej drogi do nawrócenia, którego z pozamerytorycznych powodów i formalnej raczej natury nie dało się zrealizować inaczej. Zastosowane rozwiązanie bierze ponadto pod uwagę twórczą rolę ludzkiego wysiłku obecnego w napięciu wywołanym dążeniem człowieka do poprawy. Tym samym metodą szczególnego zabiegu duszpasterskiego, bezprecedensowego w tamtym czasie, uczynił Cezary pokutę kanoniczną bardziej dostępną, nie naruszając przy tym zasad pokuty *in extremis*⁶⁵.

Obrzędy kościelne, ogólnie rzecz biorąc, są rodzajem interpretacji prawd teologicznych, ich przekazem przełożonym na język działań, realizacją liturgiczną teologicznych założeń. Poza funkcją wprowadzania w czyn reprezentowanej przez nie tajemnicy stanowią swoisty ilościowy i jakościowy miernik recepcji niesionego przez nią przesłania. Praktyka pokutna Kościoła pierwotnego jest tego wymowną ilustracją. Warunki jej dopełnienia wyraża radykalizm w walce ze złem w obronie świętości Boga i wyznającej Jego imię wspólnoty.

Zachód zaznaczy swoją specyfikę przede wszystkim urzędowo-prawniczym podejściem do pokuty, dostrzegając w niej głównie kierowaną przez Kościół instancję o charakterze dyscyplinarnym, miejsce wymierzania kary, z założenia

⁶³ „Secundus modus est supradictae paenitentiae, ut etiamsi aliquis quamdiu vixerit non solum parva sed forte etiam capitalia committat peccata et tamen mala ipsa ignoranter magis quam spe paenitentiae agat nec ideo animam suam ad peccata relaxet ut ad illam subitaneam paenitentiam se reservet, et in transitu suo cum grandi humilitate et cordis contritione cum rugitu vel gemitu ipsam paenitentiam petit et hoc definitissime in corde suo deliberet ut, si evaserit, quamdiu vixerit toto corde et totis viribus fructuosam paenitentiam agat et quidquid se mala tulisse cognoscit ad integrum reddat, secundum illud propheticum rapinam restituat et omnibus inimicis suis toto corde indulgeat et de substantia sua unam portionem Christo et sibi cum filiis suis faciat et in ipsa infirmitate sua quantum potest largas elemosinas erogare praecipiat. Si haec fideliter humili et contrito corde implere voluerit, et possumus et debemus credere quod ei dominus omnia dignetur peccata dimittere secundum illud propheticum”, SC 330, 60.

⁶⁴ „Primus et praecipuus modus est ut christianus crimina capitalia non admittat aut si forte admiserit sic pro illis paeniteat et ea bonis operibus diluat ut postea ad peccata ipsa non redeat, de omnibus fructibus decimas reddat et de novem partibus quidquid suis necessitatibus superfuerit minuta peccata quae quotidie subripiunt redimat, et illam caritatem teneat quae non solum amicos sed ipsos diligit inimicos. Quis haec fideliter implere voluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et feliciter egit, bene hinc exiet”, SC 330, 58.

⁶⁵ C. VOGEL, *La „paenitentia in extremis” chez saint Cesaire évêque d’Arles (503-542)*, *Studia Patristica* 5(1962), s. 416-423.

niosącej ze sobą reperkusje społeczne. Bardziej może ubocznie niż bezpośrednio konsekwencją jest marginalizacja wspólnoty jako środowiska pojednania, w znaczeniu zarówno instancji uczestniczącej w powrocie grzesznika do społeczności wiernych, jak i dawania zaangażowanego świadectwa uczestniczącego w procesie nawrócenia przez towarzyszącą pokutnikowi modlitwę. Wymienione tendencje nie stanowią radykalnej nowości, bo dochodziły do głosu już w innej formie podczas prześladowań chrześcijan za Dioklecjana, gdy tzw. wyznawcy domagali się stosowania skróconej niejako formuły przy przyjmowaniu przez wspólnotę do stanu pokutników tzw. upadłych (*lapsi*), w przypadku gdy byli zaopatrzeni w rodzaj listów polecających otrzymanych od nich, zwanych listami pokoju⁶⁶.

Prześladowania prowadzą do ostrych polaryzacji. Po ich zaprzestaniu można się więc było spodziewać, że również żądania wobec winnych będą się od siebie ekstremalnie różnić. Tak też się stało. Na jednym bowiem krańcu stawiano bezwzględny postulat ukarania winnych (upadłych) i wyciągnięcia wobec nich konsekwencji sięgających aż do utraty na zawsze prawa do pojednania. Na krańcu zaś przeciwnym problem wprawdzie dostrzegano, ale popełniający zło, ze względu na trudną sytuację wytworzoną przez fakt prześladowań, byli w większym lub mniejszym stopniu uniewinniani z popełnionych czynów, tym bardziej że nie wszystkie przypadki aktów uznawanych za zdradę dają się ze sobą porównać.

W sytuacji konieczności zbliżenia przeciwieństw jawiła się potrzeba mediacji, wraz z którą zostały stworzone korzystne warunki dla wzrostu powagi biskupa, którego urząd do takiej właśnie roli najlepiej był predysponowany. Wzmacniało to jego pozycję, a decyzje Cypriana uznawane powszechnie za właściwe miały w zakresie pokuty znaczenie kierunkowe, przydając władzy biskupa autorytetu. Wtedy właśnie pojawiają się argumenty uzasadniające biblijnie tę władzę, dotychczas praktycznie niestosowane, nawiązujące do władzy kluczy (Mt 16,18nn; 18,18; J 20,23). Rozwój postępujący tym torem sprawia, że koncepcja episkopatu z biegiem czasu przyjmuje model monarchiczny o poszerzanych progresywnie kompetencjach we wspólnocie, czego wyrazem jest przechodząca w jedne ręce władza w zakresie pokuty publicznej (synod w Elwirze, 306 r., kan. 32)⁶⁷. Proces ów postępuje dość szybko, od IV wieku powodując zmniejszający się udział wspólnoty w procesie pojednania, odczuwalny tak dalece, że jej uczestnictwo spada do rangi jedynie towarzyszenia. Także udział kleru na początku VI wieku zostaje *expressis verbis* (synod w Agde, 506 r., kan. 44)⁶⁸ ograniczony w decyzjach do koniecznego minimum. Podsumowując więc, można powiedzieć, że już od III wieku woła biskupa w zakresie odpuszczenia

⁶⁶ A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, dz. cyt., s. 260.

⁶⁷ „Si quis gravi lapsu in ruinam mortis incidit, placuit, agere poenitentiam non debere sine episcopi consultu, sed potius apud episcopum agat, cogente tamen infirmitate. Non est presbyterorum aut diaconorum, communionem talibus prestare debere, nisi eius iusserit episcopus”, Mansi 2, 11.

⁶⁸ „Benedictionem super plebem in ecclesia fundere, aut poenitentem in ecclesia benedicere presbytero poenitus non licebit”, Mansi 8, 886.

grzechów wchodzi stopniowo w postępującą identyfikację z wolą Bożą⁶⁹. Nie mogło to oczywiście nie znaleźć odzwierciedlenia w obrzędach i liturgii pokuty, gdzie postacią centralną w dziele pojednania staje się coraz wyraźniej biskup⁷⁰.

Ceremonie i obrzędy, z towarzyszącymi im wymogami, znakami i gestami, unaocniają ponadto w najbardziej komunikatywny sposób jednostronność pokuty zawężonej do schematu *do ut des*, czytelnego w funkcjonowaniu dotyczących kwestii penitencjarnych uchwał synodalnych. Pokazuje on, jak teologia pokuty, zamknięta w wąskim kręgu oderwanych od życia decyzji, staje się bardziej przeszkodą w realizacji stojących przed nią celów niż pomocą w ich osiągnięciu. Nie komunikując bliskości Boga, nadaje ona łasce cechę rzeczywistości odległej, a bywa, że wręcz niedostępnej. Traci ona tym samym charakter pomostu pomiędzy dniem powszednim i świętowaniem, warunkującym zresztą skuteczność w odkrywaniu kierunku rozwiązań pożądanых. Wszystko to postawi pokutę publiczną pod mocnym pręgierzem pytań o sensowność jej stosowania i przesądzi w końcu o jej załamaniu – nie pod naciskiem czynników zewnętrznych, ale pod własnym ciężarem⁷¹.

IL RIASSUNTO

I rituali e le celebrazioni del processo della riconciliazione del peccatore nella Chiesa occidentale dei primi secoli

Nella sollecitudine per la conversione del peccatore la Chiesa sviluppò diversi processi penitenziali. Già la comunità primitiva conobbe la prassi della scomunica del peccatore, per un tempo determinato, dalla comunione del popolo di Dio, per spingerlo alla conversione (cfr. 1 Cor 5,1-13). Per il perdono delle colpe quotidiane si ritenevano sufficienti la preghiera, il digiuno, l'elemosina e altre opere buone. Nell'epoca seguente solamente i cosiddetti peccati capitali, ai quali appartenevano innanzitutto l'apostasia, l'omicidio e l'adulterio, furono sottoposti a un pubblico procedimento penitenziale.

A partire dal sec. VI, sotto l'influsso dei monaci itineranti iroscozzesi, si confessava la propria colpa a un sacerdote e se ne riceveva l'assoluzione. L'opera penitenziale, che originariamente doveva precedere l'assoluzione, poté ben presto essere compiuta dopo. Già nel sec. IX viene richiesto di confessarsi una o anche tre volte l'anno.

Słowa kluczowe / key words

Pokuta, pojednanie, rytuały, pierwsze wieki

Penance, reconciliatio, rituals

⁶⁹ A. FÜRST, *Die Liturgie der alten Kirche*, dz. cyt., s. 260.

⁷⁰ „Si episcopus absens fuerit, debet utique presbyter consulare episcopum, et si periclitantem ejus praecepto reconciliare”, synod w Kartaginie (419 r.), kan. 7, PL 56, 866.

⁷¹ M.B. CARRA, *Le sacrement de pénitence: aperçu historique*, *Lumière et Vie* 70(1964)13, s. 50.