

Ks. Jan Słomka*

Katowice

MĘCZENNICY I PRZEBACZENIE GRZECHÓW

W drugim i trzecim wieku toczył się w Kościele spór o przebaczenie grzechów. Dokładniej rzecz ujmując, spór dotyczył pytania, czy w Kościele jest możliwe udzielenie przebaczenia temu, kto zgrzeszył po chrzcie. Punktem wyjścia było przekonanie, którego nikt w Kościele nie podważał, że chrzest gładzi wszystkie grzechy popełnione wcześniej. Pytanie dotyczyło zatem tylko grzechu popełnionego po chrzcie. Istotne jest również przypomnienie, o jakie grzechy chodziło. Otóż spór dotyczył trzech grzechów: zabójstwa, zaparcia się wiary i cudzołóstwa. Te trzy grzechy bowiem uznawano za skierowane przeciw Bogu i nauczano, że jedynie Bóg może je przebaczyć. Zabójstwo odbierało życie, które jest własnością Boga; zaparcie się Chrystusa w sposób oczywisty było grzechem właśnie przeciw Niemu i złamaniem wyznania chrzcielnego, natomiast cudzołóstwo bezcześciło ciało – świątynię Boga. Grzechy te nazywano również śmiertelnymi, gdyż ich bezpośrednim skutkiem była śmierć duszy: zerwanie wspólnoty z Bogiem zawiązanej na chrzcie. Jednocześnie grzech śmiertelny wyłączał zupełnie z uczestnictwa w Kościele. A więc, skoro chrzest, który na mocy Bożego ustanowienia gładził wszystkie, nawet te najcięższe grzechy, był tylko jeden, powstawało pytanie, czy istnieje jakakolwiek możliwość, przebaczenia ich przez Kościół po chrzcie.

* **Jan Słomka**, ks. dr hab. – ur. w 1959 roku, jest kierownikiem Zakładu Teologii Dogmatycznej Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, wykłada też patrologię w WSD w Łodzi. Specjalizuje się we wczesnochrześcijańskiej teologii sakramentów. Jest autorem kilkudziesięciu artykułów z tego zakresu. W ostatnich latach wydał m.in.: *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych ojców greckich*, Łódź 2000; *Jak miecz. Komentarz do czytań niedzielnych na rok ABC*, Kraków 2004; *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I–III w.*, Kraków 2004; *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Katowice 2007.

Właśnie na takim rozumieniu chrztu, jako jednorazowego przebaczenia grzechów, opierali swoje rozumowanie rygoryści, którzy twierdzili, że po chrzcie grzechów przeciw Bogu Kościół już przebaczyć nie może. Na przykład, w trzecim dziesięcioleciu drugiego wieku Hipolit szydził z biskupa Rzymu, Kaliksta, że jego zwolennik, Alcybiades, ustanowił drugi chrzest na odpuszczenie grzechów¹. Jednak takie rozumowanie nie pojawiło się dopiero w drugim wieku. Rygorystyczna tendencja istniała od początku chrześcijaństwa. Pierwsze świadectwo przeświadczenia o tym, że po chrzcie nie ma już żadnej możliwości przebaczenia grzechów, znajdujemy już w Liście do Hebrajczyków, gdzie czytamy: *Niemożliwe jest tych, którzy raz zostali oświeceni [...] a odpadli – odnowić ku nawróceniu* (Hbr 6,4.6).

Podstawowe świadectwa i przebieg tej dyskusji o przebaczeniu grzechów po chrzcie są dobrze znane². Natomiast w tym tekście chcemy się zająć nieco innym aspektem problematyki związanej z przebaczeniem grzechów po chrzcie, a mianowicie pytaniem o to, kto w pierwotnym Kościele udzielał takiego przebaczenia. Co prawda w przekazanym przez Hipolita dekrete Kaliksta jest mowa o tym, że to sam Kalikst, jako biskup, przyjmował grzeszników do wspólnoty Kościoła, jednak mamy świadectwa, że nie była to ani najstarsza, ani jedyna praktyka dotycząca przebaczenia grzechów przeciw Bogu. Świadectwa, wskazujące na męczenników i „ludzi Ducha”, jako na tych, którzy przebaczały grzechy i przyjmowały do wspólnoty kościelnej, znajdujemy u Euzebiusza i Tertuliana. Te właśnie świadectwa chcemy poniżej przedstawić i omówić.

LIST MĘCZENNIKÓW LYOŃSKICH I LIST DIONIZEGO

Euzebiusz z Cezarei przekazał nam dwie grupy takich świadectw³. Pierwsze świadectwa znajdujemy w opisie prześladowań, jakie dotknęły Kościół w drugim wieku⁴. Odtwarzając przebieg tych prześladowań, Euzebiusz przytacza obszernie fragmenty poruszającego listu, jaki pod koniec drugiego wieku Kościoły w Galii, przede wszystkim Kościół w Lyonie, wysłały do Kościołów w Azji i Frygii. List ten był „sprawozdaniem” o męczennikach, przesłanym po zakończeniu prześladowania bratnim Kościołom, a nawet – można powiedzieć – macierzystym

¹ Hipolit, *Odparcie wszystkich herezji* 2,9,13, tłum. J. Naumowicz, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, s. 49, 50.

² Zob. np. *Chrzest...*, s. 23 n., 47 n., 188 n.

³ Zob. *Historia Kościelna. O męczennikach palestyńskich* („Pisma Ojców Kościoła” 3), tłum. z greckiego oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki, Poznań 1924, wznowienie Kraków 1993 (dalej HE).

⁴ Obszernie problematyka prześladowań i męczenników w pierwszych wiekach chrześcijaństwa została przedstawiona przez E. Wipszycką i ks. M. Starowieyskiego we Wstępie do dzieła zatytułowanego *Męczennicy* (oprac. i wybór tekstów E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 15–144). Oni też prezentują antologię tekstów, do której będziemy się odwoływać, oraz wybraną bibliografię. Tam również pokrótce jest wspomniana kwestia przebaczenia grzechów przez męczenników, s. 105–107.

Kościółom. Zarówno bowiem z samego listu, jak i z innych źródeł wiadomo, że Kościoły w Galii były mocno związane z Kościołami w Azji Mniejszej. Ireneusz, pochodzący z Azji Mniejszej biskup Lyonu, jest tylko jednym, choć bardzo wymownym przykładem takich związków. Przy czym, to właśnie Kościoły małoazjatyckie, założone przez samych Apostołów i chlubiące się grobami św. Jana i innych Apostołów, były niejako macierzyste dla Kościoła w Galii. Tak samo zresztą, jak były jednym z Kościołów macierzystych dla Kościoła w Afryce, w Kartaginie⁵.

List zawiera przede wszystkim opisy męczeństwa, jakie spotkało chrześcijan galijskich oraz przykłady wspaniałych świadectw wierności Chrystusowi. Ale jest tam również zaznaczone, że nie wszyscy potrafili w obliczu czekających cierpień wyznać Chrystusa⁶. Tacy chrześcijanie pograżyli Kościół w Lyonie w wielkim zmartwieniu, sprawili boleść i „osłabili odwagę tych, których jeszcze nie pochwycono”. Jednak ci chrześcijanie, słabi i upadli, ale jednak umarli jako chrześcijanie, nie zostali od razu potępieni. Wręcz przeciwnie, dalej czytamy:

Otóż żywi życie wlewali w umarłych, męczennicy łaską darzyli tych, co męczennikami nie byli, a Dziewicę Matkę przejmowała radość, że tych, których z łona swego wydała na świat martwych, z powrotem żywych odbierała. Za ich to bowiem sprawą zaprzańcy po większej części nowe rozpoczynali zapasy, do łona jej powracali, nowego nabierali życia, uczyli się wyznawania, i już pełni żywotności i siły, stawali przed trybunałem na nowe przesłuchy wielkorządcy, a słodyczą poił ich ten, który nie chce śmierci grzesznika (Ez 12,23; 33,11). Wielkiej chwały doznał Chrystus ze strony dawniejszych zaprzańców⁷.

Mamy tu zatem istotne świadectwo praktyki uwalniania od winy zaparcia się Chrystusa. Tymi, którzy uniewinniali, byli już uwięzieni chrześcijanie, nazywani w tym liście męczennikami⁸. Euzebiusz do tego wątku powraca jeszcze raz, pod koniec swojej relacji z tego listu. Podkreśla wielką łagodność męczenników i ich pokorę. Otóż „nie wywyższali się oni nad innych, ale uniżali”, a także – jak pisze Euzebiusz – „uniewinniali tedy wszystkich, a nikogo nie oskarżali, rozwiązywali wszystkich, nikogo nie wiazali”⁹. Owi „wszyscy”, jakich uniewinniali męczennicy,

⁵ Nie ma jednomyślności odnośnie do kwestii, czy chrześcijaństwo do Afryki Północnej przybyło z Azji Mniejszej, czy też poprzez Libię z Egiptu, czy może z Rzymu. Możliwe są także prawie jednoczesne wpływy z wszystkich tych kierunków. W. Telfer, opierając się przede wszystkim na analizie tekstów Tertuliana stwierdza, że jednak dominujący wpływ i powiązania istniały między Kościołem w Afryce a Kościołami wschodnimi, właśnie małoazjatyckimi (zob. *The Origins of Christianity in Africa*, TU 79, St P 4, Berlin 1961, s. 512–517).

⁶ HE 5,1,11.

⁷ HE 5,1,45, 46.48.

⁸ Choć męczeństwo w sensie ścisłym oznaczało śmierć w imię Chrystusa, często w pismach starochrześcijańskich (np. u Euzebiusza i Tertuliana) nazywano męczennikami także żywych, którzy dla imienia Chrystusa byli gotowi na śmierć i w związku z tym byli uwięzieni i torturowani. Później, np. przez św. Cypriana, byli oni nazywani także wyznawcami. Każdorazowo będziemy stosować nazewnictwo używane przez autorów komentowanych dzieł.

⁹ HE 5,2,3.

to po pierwsze prześladowcy, za których modlili się wzorem Szczepana. Po drugie, to uniewinnienie odnosiło się do upadłych. Euzebiusz kontynuuje:

Nie wynosili się ponad upadłych, przeciwnie, z własnych zasobów wspomagali biedniejszych, bo serce mieli macierzyńskie, i obfite za nich przed Ojcem łyzy wydawali. Prosił o życie, a oni im je dawał, on zaś udzielał go bliźnim¹⁰.

Euzebiusz dalej podaje cel tej opowieści. Chciał w ten sposób przeciwstawić ówczesną miłość braterską późniejszym praktykom, „nielitościwemu i nieludzkemu usposobieniu tych, którzy później tak surowo obchodzili się z członkami chrystusowymi”¹¹. W tym zdaniu Euzebiusz miał na myśli, przede wszystkim Nowacjana (Euzebiusz myli go z Nowatem), kapłana rzymskiego, który działał w połowie trzeciego wieku (por. HE 6,43). Podczas prześladowania za Decjusza, w 249 roku, Nowacjan – jak relacjonuje Euzebiusz – „wielką się uniósł [...] pychą, tak jak gdyby już nie było dla nich (upadłych) nadziei zbawienia” (tamże). W związku z taką postawą Nowacjana i jego zwolennika Fabiusza, biskupa Antiochii, toczyła się wtedy w Kościele dyskusja.

Właśnie w relacji z tej dyskusji znajdujemy drugie istotne świadectwo Euzebiusza, dotyczące przebaczenia grzechów przez męczenników. Podobnie jak w przypadku opisów prześladowania w Galii, Euzebiusz cytuje obszernie fragmenty listów, jakie wymieniali między sobą biskupi. Praktyki uznającej możliwość przebaczenia grzechów, oprócz biskupa Rzymu, Korneliusza, bronił biskup Aleksandrii, Dionizy. Po przeciwnej stronie stał m.in. Fabiusz, biskup Antiochii. Dionizy napisał do Fabiusza list, aby mu ukazać błąd jego postawy. Czytamy tam m.in.:

Tak więc ci nasi boscy męczennicy, którzy teraz zasiadają razem z Chrystusem i udział mają w królowaniu Jego, i uczestniczą w sądzie Jego, i z nim razem sądy sprawują, wzięli pod swą opiekę niektórych braci upadłych, którzy się stali winni zbrodni złożenia ofiary. Widząc ich nawrócenie i pokutę, uważali, że mógłby ją przyjąć Ten, który zgoła nie chce śmierci grzesznika, ale jego pokuty, przeto przyjęli ich, razem zgromadzili, dali im swe polecenie i dopuścili ich do swych modlitw i posiłków. Jaką wobec tego, Wy, Bracia, w ich sprawie radę nam dajecie? Co mamy robić? Czy mamy się zgodzić z ich mniemaniem i zapatrywaniem, czy mamy się do ich sądu przychylić, zachować ich łaskę i odnieść się z łagodnością do tych, nad którymi oni mieli zmiłowanie? Albo raczej, czy mamy sąd ich uważać za niesprawiedliwy, czy mamy być cenzorami ich zapatrywania, czy mamy urazić ich łagodność i wywrócić porządek przez nich zaprowadzony?¹²

¹⁰ HE 5,2,6–7.

¹¹ Opis dotyczy Kościoła z Lyonie, ale ze względu na wspomniane już poczucie głębokiej więzi, jaka panowała między Kościołami Galii i Frygii, można przypuszczać, że i we Frygii przyznawano męczennikom podobne prawo. Co więcej, ponieważ – jak wspomnieliśmy – to właśnie Kościół w Azji Mniejszej był niejako Kościołem macierzystym dla Galii i – zapewne – Północnej Afryki, można przypuszczać, że tam właśnie narodziła się praktyka udzielania przez męczenników pokoju kościelnego upadłym.

¹² HE 6,42,4–6.

Tak wyglądają przechowane u Euzebiusza dwie grupy świadectw dotyczących przebaczenia, jakiego męczennicy udzielali upadłym. To przebaczenie było ponownym przyjęciem do Kościoła tych, którzy na skutek grzechu przeciw Bogu zostali uznani za umarłych i wykluczeni ze wspólnoty eucharystycznej, czyli po prostu z Kościoła. Z przytoczonych opisów wynika, że praktyka ta była znana w drugim i trzecim wieku, i była akceptowana przez wielu biskupów, m.in. przez biskupa Aleksandrii i biskupa Rzymu.

TEOLOGICZNE PODSTAWY OPISANEJ PRAKTYKI

Po przedstawieniu tych świadectw możemy pokusić się o próbę odtworzenia sposobu myślenia, a więc niejako teologii, jaka legła u podstaw rozwinięcia się i zaakceptowania przez Kościół praktyki przebaczenia grzechów udzielanego przez męczenników. Przede wszystkim trzeba przypomnieć, że męczennicy byli uznawani za „nosicieli Chrystusa”. Ich świadectwo było żywym dowodem działania Boga i Jego obecności w Kościele. Męczennicy więc, tzn. przede wszystkim ci, co faktycznie ponieśli śmierć, ale także i ci, którzy „tylko” cierpieli dla imienia Chrystusa, stanowili niejako serce Kościoła¹³.

Fundament chrześcijańskiej wiary to wyznanie, że śmierć Jezusa Chrystusa jest źródłem wszystkich Jego łask, a przede wszystkim, że to właśnie ta śmierć dała nam zbawienie – wyzwolenie od grzechu. Właśnie z ofiary krzyża chrzest czerpie swoją moc oczyszczania z grzechów. Męczennicy, poprzez dobrowolne przyjęcie cierpienia i możliwości śmierci w imię Jezusa, stają się w zupełnie szczególny sposób nosicielami Chrystusa, uczestnikami i żywymi obrazami Jego męki. Stają się także uczestnikami królowania Chrystusa i Jego sądu. W ten sposób otrzymują także udział w mocy i w darach, jakie płyną ze śmierci Chrystusa. Stopniowo, coraz mocniej podkreślana jest wyjątkowa obecność w męczennikach Ducha Świętego. To On jest Parakletem, a więc Tym, który umacnia męczenników do walki¹⁴.

Męczeństwo jest nazywane drugim chrztem. To pokazuje ścisły związek darów otrzymanych przez chrzest i darów otrzymanych przez męczennika. Męczeństwo tym samym gładzi wszystkie grzechy, jakie męczennik popełnił w ciągu swojego życia. Ta refleksja dotycząca osoby męczennika była wpleciona w bardzo silną świadomość istnienia wspólnoty Kościoła, i to wspólnoty przede wszystkim duchowej, jako ciała Chrystusa. Zjednoczony więc z Chrystusem męczennik nie był w żaden sposób oderwany od jedności ze swymi braćmi. Tym bardziej nie ustawała, a wręcz przeciwnie – wraz ze wzrostem miłości do Chrystusa – wzrastała jego miłość do braci w Kościele. Ta miłość przejawiała się przede

¹³ Szerzej o znaczeniu męczeństwa i jego rozumieniu w Kościele patrz opr. M. Starowieyskiego w: *Męczennicy*, s. 120–142.

¹⁴ W listach Ignacego Antiocheńskiego z początku drugiego wieku nie ma jeszcze wzmianki o Duchu Świętym, jest tylko mowa o zjednoczeniu z Chrystusem. Natomiast Tertulian przedstawia męczenników jako szczególnie napełnionych Duchem, jako nosicieli Ducha (zob. Tertulian, *Do męczenników* 2, w: *Męczennicy*, s. 275)

wszystkim troską o zbawienie współbraci. Otrzymując tak wielkie dary i jednocząc się z Chrystusem, męczennik poniekąd otrzymuje udział w Chrystusowym dziele zbawienia i prawo do uczestniczenia w Chrystusowym sądzie – stąd sformułowanie Euzebiusza, że męczennicy „z własnych zasobów wspomagali biedniejszych”, oraz przedstawienie przez Dionizego męczenników jako tych, którzy „brali pod opiekę niektórych braci upadłych”, a więc udzielali im przebaczenia i jedności kościelnej. Przebaczenie udzielone przez męczenników miało nie tylko walor umocnienia wewnętrznego, ale było traktowane przez wspólnotę kościelną jako faktyczne ponowne przyjęcie do Kościoła – zezwolenie na powrót do wspólnoty eucharystycznej. Wskazują na to słowa z *Listu Męczenników Lyonskich* o Dziewicy Matce (tj. o Kościele), która odbierała z powrotem żywych, tych, którzy pomarli. Warto zwrócić tutaj uwagę na zestawienie: Kościół przedstawiony jako Dziewica Matka i męczennicy jako ci, którzy mieli „serce macierzyńskie”.

Jeszcze wyraźniej ten kościelny i praktyczny aspekt „pokoju” udzielanego przez męczenników widać w tekstach Tertuliana, które przedstawimy poniżej, a także w polemikach Cypriana – one również zostaną pokrótce zaprezentowane.

Jak już było wspomniane, refleksja o tym, że męczennicy są w szczególności sposób napełnieni Duchem Świętym rozwijała się wolniej niż przeświadczenie o wyjątkowym zjednoczeniu męczenników z Chrystusem. W *Liście Męczenników Lyonskich* i relacji Euzebiusza ten motyw nie jest nadmiernie eksponowany, choć jest już obecny¹⁵. Zupełnie nie pojawia się on w *Liście Dionizego*. Natomiast w całej pełni został rozwinięty przez Tertuliana. Dotyczy to również kwestii źródła mocy przebaczenia grzechów.

TERTULIAN

Właśnie z Afryki Północnej, z Kartaginy, pochodzi kolejna grupa świadectw dotyczących omawianej przez nas praktyki. Świadectwa te znajdujemy przede wszystkim w pismach Tertuliana z jego okresu sprzyjania montanistom. Jak wiadomo montanizm, zwłaszcza w wydaniu Tertuliana, był ruchem rygorystycznym, a więc nie uznawał przebaczenia grzechów głównych po chrzcie. Paradoksalnie jednak polemika Tertuliana – montaniści dostarcza wyjątkowo ciekawych świadectw dotyczących praktyki przebaczenia grzechów przez męczenników. Znajdujemy je przede wszystkim w dziele *O wstydlivosti*, powstałym w 210 roku. Jest to właśnie polemika z kościelną praktyką pokutną. Tertulian zaczyna od wyszydzenia dekretu biskupa, w którym tenże biskup stwierdza: „Ja odpuszczam przestępstwa cudzołóstwa i rozpusty tym, którzy odbyli pokutę”¹⁶. Co prawda w tym wypadku jest

¹⁵ Vettinus Epagatos, męczennik z Lyonu, został nazwany „pocieszycielem chrześcijan, który miał w sobie Pocieszyciela” (zob. *Męczennicy*, s. 221). Takie sformułowanie jednoznacznie wskazuje na przeświadczenie, że moc do poniesienia męczeństwa i umocnienia innych płynęła z obecności Ducha – Parakleta.

¹⁶ *O wstydlivosti*, 1. Teksty z *O wstydlivosti*, tłum. W. Myszor, w: J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu* („Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova” 4), Katowice 2007, s. 192–202.

mowa o grzechach cudzołóstwa, ale polemika i rozumowanie Tertuliana dotyczy wszystkich trzech wyżej wspomnianych grzechów głównych, jako grzechów skierowanych przeciwko Bogu. Píše:

Kto może darować przestępstwa? To właściwość tylko Jego samego: „Któż może odpuszczać grzechy prócz samego Boga?” I to właśnie grzechy śmiertelne, które popełniono przeciw niemu i przeciw jego świątyni?¹⁷

Grzech przeciw Bogu „krzywdzi” Boga, a więc tylko On może taki grzech przebaczyć. Ponieważ „świątynią Boga” jest ciało ludzkie (por. 1 Kor 3,16), grzechy cielesne z samej swej natury należą do tej kategorii – grzechów przeciw Bogu. Natomiast, kontynuuje dalej w tym piśmie Tertulian, Jezus, gdy nakazuje przebaczać siedemdziesiąt siedem razy, mówi o grzechach przeciw ludziom. Władzę do przebaczenia tych grzechów – jako skierowanych przeciw człowiekowi, a nie przeciw Bogu – człowiek ma niejako sam z siebie, ponieważ to człowiek zostaje przez takie przewinienie skrzywdzony. Tertulian zatem, opierając się na przedstawionym wyżej rozumowaniu, sprzeciwia się możliwości przebaczenia tych grzechów po chrzcie. Stwierdza, że cudzołożnicy i rozpustnicy „powinni wylewać gorzkie łzy z prośbą o pokój bez nadziei pojednania nie otrzymując od Kościoła nic więcej poza ujawnieniem ich niesławy”¹⁸. Swoje stanowisko uzasadnia poprzez stwierdzenie, że nie ma apostołskiego świadectwa, które by wskazywało, że „zmazy ciała po chrzcie można zmyć pokropieniem pokuty”¹⁹. Dalej powołuje się na tekst z Hbr 6,4, traktujący o niemożności odnowienia tych, co upadli po otrzymaniu oświecenia chrztu, i konkluduje, że przez apostołów nie została przekazana żadna „obietnica drugiej pokuty dla cudzołożnika i rozpustnika”²⁰.

Jednak to nie dyskusja o tym, czy w ramach „drugiej pokuty” można odpuszczać grzech cudzołóstwa jest dla Tertuliana najważniejsza. O wiele ważniejsza jest jego polemika z „psychikami”, dotycząca podmiotu władzy przebaczenia grzechów w Kościele. Właśnie ze względu na tę polemikę przedstawiamy tutaj rozumowanie Tertuliana. Otóż, jak się okazuje, w edykcje biskupa, co najmniej tak samo jak chęć odpuszczania grzechów śmiertelnych, Tertuliana razi sam fakt, że to biskup uznaje siebie za posiadającego władzę odpuszczania grzechów. Wykazaniu bezpodstawności takiego twierdzenia biskupa poświęcony jest właściwie cały 21 punkt dzieła *O wstydlivości*. Swoją argumentację rozpoczyna Tertulian od przedstawienia sytuacji apostołów. Rozważa więc, jako hipotetyczną, możliwość, że i apostołowie mogli przebaczać grzechy przeciw Bogu:

Tak więc, gdyby było wiadomo, że tylko święci apostołowie przebaczali tego rodzaju winę, którą tylko Bóg odpuszcza i (której odpuszczenie) nie należy do zakresu

¹⁷ Właśnie w tym tekście Tertulian stosuje zamiennie nazwy: grzechy przeciw Bogu, grzechy śmiertelne, grzechy główne: *Quis enim dimittit delicta, ni solus deus? et utique mortalia, quae in ipsum fuerint admissa et in templum eius? Adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi petro emancipata* (*De pudicitia* 21. Tekst wg Cetedoc Library of Christian Latin Texts, Louvain-la-Neuve).

¹⁸ *O wstydlivości*, 1.

¹⁹ Tamże, 12.

²⁰ Tamże, 20.

władzy człowieka, to przecież nie dokonaliby tego na podstawie karność, tylko na podstawie władzy²¹ [bo wskrzeszali zmarłych, co jedynie Bóg może].

Jeżeli więc apostołowie mogli przebaczać grzechy przeciw Bogu, to tylko na mocy władzy – *potestas*. Tertulian stwierdza, że jest to ta sama moc, dzięki której mogli czynić cuda, ale także np. karać śmiercią za grzechy, jak to się stało w przypadku Ananiasza (Dz 5,1-5). Ta moc została udzielona osobiście każdemu z nich przez Jezusa. Następnie w szczególny sposób Tertulian odnosi się do słów Jezusa skierowanych do Piotra o przekazaniu władzy kluczy²². Dowodzi, że również ta władza została przekazana osobiście Piotrowi, a nie przez Piotra wszystkim biskupom. Następnie stwierdza nawet, że „nie została dana Piotrowi władza dla rozwiązania czy związywania głównych wykroczeń ludzi wierzących”. A zatem, zupełnie oddziela przekazanie Piotrowi władzy kluczy od mocy przebaczenia „grzechów głównych”. Natomiast władzę przebaczenia grzechów głównych, którą Piotr, jak i pozostali apostołowie mogli posiadać, Bóg może udzielać także innym ludziom, ale jako dar Ducha: „Co do osoby Piotra, władza ta została dana tylko duchowym osobom, apostołowi albo prorokowi”. Jednocześnie, z właściwą sobie ironią, Tertulian wskazuje, że następcy apostołów – można domyślać się, że chodzi tutaj o biskupów – nie otrzymali tej władzy odpuszczania, a jedynie polecenie pilnowania karność – *disciplina*:

Pokaż mi więc teraz, człowieku „apostolski” prorockie przykłady, abym uznał bóstwo i przyznaj sobie władzę odpuszczania tego rodzaju grzechów (to jest: zabójstwa i cudzołóstwa). Jeśli ktoś został obdarzony obowiązkiem tylko dla samej karność (*disciplina*), nie, aby przewodniczył z tytułu władzy, lecz z tytułu służby, to kim jesteś, lub czym jesteś, że odpuszczasz, gdy nie powołując się ani na proroka, ani na apostoła pozbawiony jesteś tej władzy, mocą której odpuszczasz grzechy?²³

Następnie powraca do myśli, że moc odpuszczania grzechów, taka mianowicie, jaką mieli apostołowie, czyli *potestas*, może być przez Boga udzielona w Kościele, ale właśnie w Kościele jako Duchu:

I dlatego kościół będzie mógł odpuszczać przestępstwa, ale kościół ducha przez duchowego człowieka, a nie kościół jako liczba biskupów. Do Pana bowiem należy, a nie do sługi, i prawo, i sąd – należy do Boga, a nie do kapłana²⁴.

Powtórzmy tę myśl Tertuliana, niewątpliwie nawiązującą do znanej mu argumentacji rygorystów: władza przebaczenia grzechów przeciw Bogu należy wyłącznie do samego Boga. Dalej, Tertulian opierając się na sformułowanym przez

²¹ Wspomniany punkt 21 brzmi po łacinie następująco: *Itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulgisse constaret, cuius uenia a deo, non ab homine competeret, non ex disciplina, sed ex potestate fecissent.*

²² Co ciekawe w całym p. 21 dzieła zatytułowanego *O wstydlivosti*, Tertulian nie odnosi się wprost do słów Jezusa: *Weźmijcie Ducha Świętego. Którym grzechy odpuscicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane* (J 20,22-23).

²³ *O wstydlivosti*, 21.

²⁴ Tamże.

siebie rozróżnieniu na *disciplina* i *potestas* stwierdza, że jeżeli ta władza jest przekazywana przez Boga ludziom, to tylko jako *potestas* – dar Ducha. Może zostać udzielona ludziom duchowym. Nie jest przekazywana w taki sposób, w jaki jest przekazywana karność i doktryna, a więc nie może być łączona z urzędem kapłańskim czy biskupim. Tertulian z wyjątkową dobitnością przeciwstawia człowieka duchowego, i to samego siebie, psychikom, nawet jeżeli są biskupami: „Powiadasz, że to Kościół ma władzę odpuszczania przestępstw. Ale to ja mam bardziej, uznaję to i rozporządzam, mam samego Parakleta”²⁵.

Dopiero w ramach takiego ustalenia odnośnie do tego, kto może w Kościele posiadać władzę przebaczenia grzechów, Tertulian powraca do kwestii praktycznej. Stwierdza, że Kościół (oczywiście Kościół Ducha), „prawdziwy Duch może udzielać łaski nawet cudzołożnikom, ale nie chce tego, bo dla wielu byłoby to złem”.

Przeprowadzając takie rozumowanie o przebaczeniu grzechów udzielanym przez ludzi Ducha, Tertulian nadaje nowe, pogłębione teologicznie uzasadnienie praktyce, jaka istniała w Kościołach galijskich i małoazjatyckich, gdzie to właśnie męczennicy udzielali przebaczenia upadłym podczas prześladowań. Taka praktyka istniała na pewno także w Afryce. O jej istnieniu i szerokiej akceptacji świadczy m.in. początek rozdziału 22, omawianego dzieła pt. *O wstydlivości*. Tertulian ironizuje tam, jak to właśnie cudzołożnicy są najgorliwsi w odwiedzaniu wyznawców w więzieniach, szukając u nich pokoju kościelnego. A więc nie tylko poświadczą istnienie praktyki, ale także jej zakres: otóż nie tylko upadli podczas prześladowań, ale także winni grzechu cudzołóstwa ubiegali się o pokój kościelny udzielany przez męczenników. Tertulian wyszydza taką praktykę i stwierdza, że męczeństwo może zmazać tylko własne grzechy męczennika popełnione wcześniej, a nie cudze. Zważywszy na kontekst wypowiedzi, zapewne chodzi tu Tertulianowi o grzechy cudzołóstwa popełnione wcześniej przez tych chrześcijan, którzy później mężnie wyznali Chrystusa i przyjęli męczeństwo. Tertulian pyta retorycznie: „Któż może uwolnić cudzą śmierć dzięki własnej, jak tylko Syn Boży?” A więc podkreśla, że jedynie śmierć Chrystusa przyniosła przebaczenie wszystkich grzechów. Czyli powraca do stwierdzenia, że grzechy przeciw Bogu może przebaczać tylko Bóg, choć uznaje, że śmierć krzyżowa Chrystusa zgładziła te grzechy.

Podsumowując swoje rozważania, Tertulian uznaje, że jeżeli już Kościół (oczywiście Kościół Ducha) miałby skorzystać z władzy rozgrzeszania grzechów przeciw Bogu, to w pierwszej kolejności powinno to dotyczyć upadłych podczas prześladowań, bo ten grzech to efekt słabości podczas zagrożenia. Cudzołóstwo natomiast, jako efekt pożądlivości, powinno być traktowane surowiej.

Co prawda, jak już wspomnieliśmy, w relacjach Euzebiusza męczennicy są przedstawiani jako ludzie napełnieni Duchem, ale ten motyw nie ma u niego wielkiego znaczenia, jeżeli chodzi o przebaczenie grzechów. Główny nacisk, zarówno w *Liście Kościoła w Lyonie*, jak i w *Liście Dionizego*, jest położony na wyjątkową więź męczennika z Chrystusem.

²⁵ Tamże.

Natomiast dla Tertuliana moc Ducha (*potestas*) jest podstawową władzą, jaka umożliwia przebaczenie grzechów w Kościele. Rozumowanie Tertuliana jest następujące: tylko Bóg może przebaczać grzechy przeciw Niemu. Bóg może swoją władzę przekazać temu, komu zechce. Tertulian twierdzi, że władza ta, podobnie jak np. moc czynienia cudów, jest przekazywana indywidualnie – właśnie ludziom duchowym. W ten sposób Tertulian poniekąd rozszerza zakres władzy odpuszczania grzechów. Przedstawione wcześniej świadectwa wiążą tę władzę wyłącznie z męczeństwem, tu natomiast pojawia się kategoria szersza – ludzie Ducha. Niewątpliwie najpierwszymi z nich są Apostołowie – ale nie na mocy urzędu, tylko osobistego wybrania przez Jezusa. Zaraz potem idą męczennicy. Tertulian bardzo często przedstawia męczenników jako ludzi pełnych Ducha. Ale ludzie Ducha to także prorocy, jak np. Montan albo choćby i sam Tertulian. Prorocy bowiem, skoro przemawiają w mocy Ducha, to znaczy, że otrzymali od Boga *potestas* – mogą więc ewentualnie przebaczać grzechy.

Przy okazji dyskusji o władzy przebaczenia grzechów Tertulian – montanista dokonuje z łacińską precyzją rozróżnienia: władza przebaczenia grzechów (*potestas*) nie jest przekazywana wraz z sukcesją na kolejnych biskupów. W sukcesji jest przekazywana tylko *disciplina*, a więc prawo i obowiązek dbania o karność w Kościele²⁶.

EWOLUCJA W KOŚCIELE ODNOŚNIE DO WŁADZY PRZEBACZANIA GRZECHÓW

Co prawda *List Dionizego* z połowy trzeciego wieku potwierdza trwałość i szeroką akceptację opisanej praktyki, ale niewątpliwie w trzecim wieku dokonywał się już proces stopniowego zamykania praktyki rozgrzeszeń udzielanych przez męczenników niejako „w mocy Ducha” i precyzowania, że władzę odpuszczania grzechów mają biskupi. Dekret biskupa, cytowany przez Tertuliana, brzmi bardzo podobnie do dekretu Kaliksta (218–222), jaki znamy z polemiki Hipolita²⁷. W obu tych dekretach biskupi stwierdzają jednoznacznie, że to oni mają władzę odpuszczania grzechów. Kolejne świadectwa tej ewolucji odnajdujemy m.in. w *Tradycji Apostolskiej* (Trad. Ap.) Hipolita Rzymskiego i u Cypriana.

W Trad. Ap., powstałej w Rzymie po 215 roku, z jednej strony odnajdujemy świadectwo przeświadczenia o silnym związku władzy odpuszczania grzechów ze szczególnym darem Ducha. Jednak z drugiej strony, w przeciwieństwie do poglądów Tertuliana, udzielenie tej władzy jest ściśle powiązane z konsekracją biskupa. Otóż pierwsze dwa punkty Trad. Ap. są poświęcone opisowi konsekracji biskupa. Dokonuje się ono przez włożenie ręki, podczas którego „wszyscy zachowują

²⁶ Oczywiście problem rozróżnienia *potestas* i *disciplina* u Tertuliana, a zwłaszcza kwestia rozumienia przez niego sukcesji apostolskiej, są o wiele bardziej skomplikowane. Tutaj zajmujemy się tylko jednym aspektem tej problematyki – dotyczącym mocy odpuszczania grzechów.

²⁷ Zob. *Chrzest...*, s. 47, 48.

milczenie, modląc się w sercu z powodu zstąpienia Ducha”²⁸. Następnie mamy podany tekst modlitwy konsekracyjnej. Jest tam dwukrotnie mowa o łasce Ducha. Pierwszy raz w ramach wspomniania sukcesji apostoelskiej jest mowa o Duchu ochoczym, którego Bóg dał Synowi, którego On darował świętym Apostołom, założycielom Kościoła. Ta prośba jest związana z posługą pasterską konsekrowanego biskupa. Nieco dalej jest znowu prośba o „łaskę Ducha, który upodobał sobie pierwszeństwo w kapłaństwie, aby miał władzę odpuszczania grzechów według Twego nakazu”²⁹. Już sama więc struktura modlitwy wskazuje na jakieś wyodrębnienie daru Ducha związanego z władzą przebaczenia grzechów. Dalej, podając przepisy dotyczące święceń prezbiteratu, Trad. Ap. stwierdza:

Na wyznawcę, jeżeli był on w okowach w imię Pańskie, nie należy wkładać ręki ani dla diakonatu ani dla prezbiteratu, bowiem ma on już godność prezbiteratu z mocy swego wyznania. Jeżeli zaś jest święcony na biskupa, należy położyć na niego rękę³⁰.

Tekst ten jest z kolei świadectwem przeświadczenia, że wyznanie Chrystusa połączone z męczeństwem włącza w szczególny sposób w Kościół i jest znakiem posiadania Ducha: męczeństwo zostało tu uznane za równoznaczne z włożeniem ręki, jakiego dokonuje się podczas święceń prezbiterów i diakonów. To włożenie ręki, jak poświadczają podane w Trad. Ap. teksty modlitw, jest ściśle połączone z prośbą o dar Ducha³¹. Mamy tu więc świadectwo ścisłego powiązania trzech elementów: męczeństwo – Duch – Kościół. Jednak, w przeciwieństwie do przytoczonych wyżej świadectw z *Listu Męczenników Lyonskich* i *Listu Dionizego*, nie ma tutaj już mowy o tym, że wyznawcy mają władzę odpuszczania grzechów.

Ważnym świadkiem tego procesu jest św. Cyprian. Był on biskupem Kartaginy dokładnie w tym czasie, gdy Dionizy był biskupem Aleksandrii i również po prześladowaniach Decjusza stanął wobec problemu pokuty w Kościele. Z Dionizym łączyło go przekonanie o istnieniu możliwości drugiej pokuty, ale różnił się od Dionizego w sprawie przebaczenia udzielanego przez męczenników. Na pewno Cyprian dobrze znał taką praktykę oraz stanowisko Dionizego. Listy, jakie wymieniał Dionizy z biskupem Rzymu i Antiochii były listami oficjalnymi, a więc rozsyłanymi także do innych Kościołów – z pewnością dotarły i do Cypriana. O istnieniu tej praktyki także w Kartaginie świadczą zresztą same pisma Cypriana.

Najważniejszym tekstem dotyczącym interesującego nas problemu jest *List 15*, z roku 250, skierowany właśnie do „męczenników i wyznawców”³². W liście tym Cyprian napomina adresatów, aby zaprzestali praktyk samodzielnego udzielania pokoju kościelnego upadłym. Wypomina, że niektórzy z wyznawców „ośmielają się składać za nich ofiary przed wypełnieniem przez upadłych pokuty,

²⁸ Trad. Ap. 1, tłum. wstęp i opracowanie H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 14,1 (1976), s. 151.

²⁹ Tamże, 2.

³⁰ Tamże, 8.

³¹ Tamże, 6, 7.

³² Zob. w: *Chrzest...*, s. 192–194.

przed wyznaniem ich ogromnej winy, zanim biskup i kler położyli na nich swe ręce”. Cyprian reformuje więc dawny obyczaj udzielania pokoju przez męczenników. Z cytowanego listu wynika, że wprowadził on następującą praktykę: męczennicy, jeżeli chcieli komuś udzielić pokoju kościelnego, winni byli pisać prośbę do biskupa. Również samo przyjęcie upadłych do Kościoła po zakończeniu pokuty odbywało się wyłącznie poprzez obrzęd włożenia rąk, celebrowany przez biskupa lub prezbitera, za wiedzą biskupa.

Cyprian piętnuje przede wszystkim nadużycia, jakie wkraśli się do istniejącej praktyki. Zwraca uwagę na zbyt szybkie udzielanie pokoju, bez wykazania skruchy ze strony grzesznika i odbycia przez niego stosownej pokuty³³. Przede wszystkim piętnuje rozpowszechniającą się praktykę tworzenia zbiorowych listów uniewinniających, rozpoczynających się od słów „Ten ze swoimi ma być przyjęty do wspólnoty”. Cyprian pisze z oburzeniem i wyrzutem, że „tak w ogóle nie postępowali nigdy męczennicy”³⁴.

W pierwszym więc rzędzie interwencje Cypriana mają charakter porządkowy. Chce on, jako biskup, zapobiec coraz liczniejszym nadużyciom, jakie pojawiły się podczas udzielania pokoju przez wyznawców. Jednak w jego pismach pojawia się także polemika z samą zasadą, na której opierała się praktyka udzielania przebaczenia przez męczenników. W ramach tej polemiki kwestionował on nawet zasadę, którą sformułował Tertulian. Jak to przedstawiliśmy wyżej, Tertulian pisał, że męczennicy na mocy swego męczeństwa zmażują swoje własne grzechy³⁵. Cyprian natomiast stwierdził:

Nikt nie może powiedzieć: „Kto ponosi męczeństwo, chrzci się we własnej krwi i dlatego nie potrzeba mu, aby biskup udzielał mu pokoju, bo posiada pokój z własnej chwały i z łaski Pana otrzyma jeszcze większą chwałę”³⁶.

To zdanie można rozumieć w ten sposób: nawet sam męczennik, w domyśle wyznawca, a więc ten, kto przeżył, jeżeli popełnił wcześniej jakiś grzech przeciw Bogu, to po ewentualnym powrocie z więzienia winien i tak odbyć pokutę wyznaczoną przez biskupa. Skoro taka zasada sformułowana przez Cypriana dotyczy grzechów własnych, to możemy wnioskować, że według Cypriana tym bardziej męczennik – wyznawca nie mógł rościć sobie prawa do odpuszczania grzechów cudzych.

Dodajmy, że takie podejście do problemu, kto w Kościele ma prawo udzielania pokoju, jest w pełni zgodne z całą eklezjologią Cypriana, a zwłaszcza z jego poglądami na temat roli biskupa w Kościele. Jak wiadomo, późniejsza praktyka

³³ Temu tematowi poświęcone jest całe pismo Cypriana, zatytułowane *O upadłych* (zob. w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1, z łaciny tłum. oraz wstępami i komentarzem opatrzył J. Czuj, Poznań 1937).

³⁴ List 15,4 (tekst wg *Chrzest...*, s. 194).

³⁵ Zob. *O wstydlivości* 22.

³⁶ List 57,4,1 (cyt. za: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 10*).

pokutna w Kościele poszła w kierunku wyznaczonym przez Cypriana. Kanony synodów z początku czwartego wieku wiele miejsca poświęcają zasadom praktyki pokutnej i zasady te poświadczają, że ta praktyka była w gestii biskupów.

Jednak, choć już marginalna, praktyka uznawania ważności listów polecających, wystawianych przez wyznawców przetrwała do końca trzeciego wieku. Jeszcze synod w Elvira (ok. 306) zajmował się listami polecającymi, wystawionymi przez wyznawców i uznał, że na ich podstawie „należy dać świadectwo komunii z Kościołem”³⁷. Oczywiście koniec czasu prześladowań ostatecznie zamknął praktykę wystawiania przez męczenników listów uniewinniających.

MARTYRS AND THE FORGIVENESS OF SINS

Summary

In the 2nd and 3rd Centuries a practice developed in the churches of Asia Minor whereby the forgiveness of sins, or ecclesiastical peace, was granted by martyrs. The practice had its origin in the persecutions of Christians. As martyrs participated in the Passion of Christ, and were thus united to Him in a unique way, they were able to uphold those who renounced their faith in the midst of persecutions, welcoming them back to the Church. The peace granted by martyrs was approved by bishops. The practice was also familiar to Tertullian, who, being a Montanist, pointed out that it was generally the „people of the Spirit” who had the power to forgive sins, which included prophets as well as martyrs. Tertullian claimed that the power to forgive sins was not related to the Apostolic succession. The above-described practice was opposed by St. Cyprian of Carthage who, in 250 A.D., following the persecutions under Decius, put penitential practice in order, subordinating it to the power of the bishop.

Słowa kluczowe: montanizm, herezje, chrześcijaństwo starożytne, prorocy, Tertulian.

³⁷ Kan. 25 (w: *Dokumenty synodów...*, s. 53*).