

Ks. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

Papieski Wydział Teologiczny
Wrocław

PRZESŁANIE POKUTNE *PASTERZA* HERMASA

PENITENTIAL MESSAGE IN *THE SHEPHERD* OF HERMAS

ABSTRACT

Pasterz Hermasa należy obok *Didache* do najstarszych dzieł literatury chrześcijańskiej, gdyż jego czas powstania datowany jest na połowę drugiego wieku. Zawarte w nim treści nie zawsze są łatwe do odczytania z tego właśnie względu, że tematyka teologii pokuty (łącznie z jej aspektem liturgicznym) legitymuje się w tamtym czasie wstępnyymi dopiero zarysami, co utrudnia, a niejednokrotnie wręcz uniemożliwia weryfikację przyjętych założeń zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, merytorycznych i pastoralnych. Nie byłoby z pewnością słuszne przypisywanie Hermasowi roli twórcy i pioniera teologii pokuty u początku chrześcijańskiej starożytności, bo w rzeczy samej wpisuje się on w wymogi biblijne formułowane już na kartach Starego Testamentu. Niemniej *Pasterz* jako pierwszy dokument w całości poświęcony tematowi pokuty wyznacza ważne ramy późniejszej teologicznej refleksji w przedmiocie prezentowanego zagadnienia (pokuta posiada wymiar psychologiczny i moralny, zbawczy, sakramentalny i zbawczy). Pokutę porównuje się do chrztu świętego, ponieważ gładząc skutki ciężkich przewinień otwiera ona drzwi do ponownego wejścia na drogę wierności powziętym tam zobowiązaniom.

Apart from the *Didache*, the *Shepherd* of Hermas belongs to the oldest Christian literary works because it dates back to the middle of the 2nd century. Its content is not always easily understood on this account that the subject of the theology of penance (together with its liturgical aspect) shows at that time preliminary outline, which makes difficult and many times just makes impossible the verification of the assumed theoretical and practical as well as factual and pastoral guidelines. Certainly it will not be justified to attribute the role of an author and pioneer of the theology of penance to Hermas at the beginning of the Christian antiquity because he depicts himself in a biblical criteria already formulated in the Old Testament. However the *Shepherd* of Hermas as the first document entirely dedicated to the subject of the theology of penance outlines important scope of the later theological reflection on the presented subject (the aspects of the penance are: psychological and moral, redemptive and sacramental). The penance is compared to the baptism because by taking away the results of mortal sins it opens the doors to begin anew the way of remaining faithful to the commitments resolved there.

Pasterz Hermasa należy obok *Didache* do najstarszych dzieł literatury chrześcijańskiej, gdyż jego powstanie datuje się na połowę drugiego wieku. Zawarte w nim treści nie zawsze są łatwe do odczytania z tego właśnie względu, że tematyka teologii pokuty (łącznie z jej aspektem liturgicznym) legitymuje się w tamtym

czasie wstępnyymi dopiero zarysami, co utrudnia, a niejednokrotnie wręcz unie możliwia weryfikację przyjętych założeń – zarówno teoretycznych, jak i praktycznych, merytorycznych i pastoralnych. Ciągłe bowiem w sferze dyskusji pozostaje rodzaj literacki, kompozycja, a nawet układ dzieła. Wątpliwości również budzą zawarte w *Pasterzu* dane biograficzne, ograniczone jedynie do obrysu portretu autora; zbyt skąpe, by dotrzeć do zasadniczych atrybutów jego osobowości i wyeliminować niewiadome, nadające mu cechy postaci w dużej mierze zagadkowej.

Rozważenie każdego z wymienionych wątków poszerza kąt widzenia podejmowanych interpretacji, wnosząc wszakże też w poruszaną problematykę nowy pakiet pytań oczekujących na odpowiedź. Ich poszukiwanie narzuca oczywiście konieczność dyscypliny metodologicznej, przyporządkowanej zagadnieniu pokuty¹.

Równocześnie warto na wstępie zaznaczyć, że *Pasterz* Hermasa jest takiego rodzaju dokumentem, którego prawidłowe odczytanie zależy od zaszerzowania do właściwego gatunku literackiego, w tym przypadku stojącego na pograniczu alegorii² i utworu apokaliptycznego.

Poszukując odpowiedzi na pytania dotyczące wymienionych wyżej kwestii, zaznaczyć trzeba, że mocniejsze i bardziej merytorycznie uzasadnione argumenty przemawiają za drugą z tych opinii. Warto się więc przypatrzeć bodaj sumarycznie najważniejszym z nich.

W pierwszym rzędzie zwraca uwagę fakt wyraźnego wpływu apokryfów żydowskich na prezentowane przez *Pasterza* treści. Zależność ta rzuca się w oczy już na początku utworu, kiedy to Hermas wchodzi w dialog ze swoją mistrzynią, a dawną właścicielką (z okresu przebywania Hermasa w stanie niewolniczym), uosabiającą Kościół Rode. Jej starczy, zmieniający się z każdym przejściem do następnej *Wizji* wygląd, progresywnie się odmładzający, posiada wprawdzie rysy (także) alegoryczne, symbolizujące na każdym z wcześniejszych etapów chrześcijaństwo, upodobnione do człowieka osłabionego i zmęczonego wiekiem, w nadziei

¹ Nie oznacza to jednak, że prób zintegrowanych wyjaśnień nie podejmowano. O ich liczbowej skali świadczy ilość opracowań tylko książkowych: A. Link, *Die Einheit des Pastors Hermas*, Marburg 1888; P. Baumgärtner, *Die Einheit des Hermas-Buchs*, Freiburg i Bressgau 1889; A. Harnack von, *Des Altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. 2, *Die Christologie*, Leipzig 1897; H. A. Bakel van, *Die compositie van den Pastor Hermas*, Amsterdam 1900; D. Völter, *Die Visionen des Hermas, die Sibylle und Clemens von Rom*, Berlin 1900; J. Reville, *La valeur du temoignage historique du Pasteur d'Hermas*, Paris 1900; F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tübingen 1901; A. Stahl, *Patristische Untersuchungen*, t. III, *Der Hirt des Hermas*, Leipzig 1901; E. Grosse-Brauckmann, *Die compositione Pastoris Hermas*, Göttingen 1910; A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, w: *Textes et Documents d'Hemmer et Lejay*, t. 1, Paris 1912; J. A. Robinson, *Barnabas, Hermas and the Didache*, London 1920; M. Dibelius, *Die Apostolischen Väter, Der Hirt des Hermas*, Tübingen 1923; R. Deemter van, *Der Hirt des Hermas – Apokalypse oder Allegorie?*, Delft 1929; D. Eynde van den, *Les normes de la littérature patristique des trois premiers siècles*, Paris 1933; G. Bardy, *La spiritualité chrétienne d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris 1935; A. V. Ström von, *Der Hirt des Hermas. Allegorie oder Wirklichkeit*, Leipzig/Uppsala 1936; A.-J. Fastugièrre, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris 1944; P. Galtier, *De paenitentia*, Rome 1950³; tenże, *Aux origines de la Pénitence*, Rome 1951; R. Joly, *Hermas Le Pasteur*, Paris 1958 (Sources chrétiennes 53 [dalej cyt. SC 53]); S. Giet, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteur du Pasteur d'Hermas*, Paris 1963.

² Por. R. Deemter van, *Der Hirt des Hermas*....

wszak odzyskiwania w wyniku procesu pokutnego młodzieńczej sprawności (19 i 20). Wszystko to rozgrywa się w perspektywie końca świata, ze szczególnym wskazaniem na źródło wykorzystywanych przez Hermasa inspiracji: apokryfu żydowskiego (uważanego dzisiaj za zaginionego), o tytule wypowiedzianym przez niewiastę Rode – *Eldat i Modat* (Wiz. II, 3, 3).

Wnioski paralelne, choć w odniesieniu do innego źródła, wysuwa w swoim komentarzu do *Pasterza* (podsumowując wyniki badań) Robert Joly³, twierdząc, że w dziele tym istnieje zaskakująca zbieżność detali z innym jeszcze znanym w tamtym czasie apokryfem, *IV Ezdraszem*, co wskazywałoby na intencjonalnie czerpane zeń inspiracje. Ponadto badacz ów wyraża przekonanie, że utwór Hermasa ma schryistianizowane elementy stojących w jego tle kultur greckiej i żydowskiej, tyle że wpływy pierwszej z nich dotyczą głównie fabuły⁴. W tym kontekście należy również uwypuklić wnioski wyciągnięte przez J. P. Audeta⁵ z zestawienia pneumatologii i dualizmu Hermasa z „instrukcją na temat dwóch Duchów”, zawartych w *Podręczniku Dyscypliny esenczyków* (radykalnej, jak wiadomo, sekty żydowskiej znanej z dokumentów z Qumran), zestawienia dowodzącego pokrewieństwa obu koncepcji moralnych, z ich charakterystycznym oczekiwaniem od człowieka religijnego prawości w postępowaniu, zapewniającej nagrodę nie tylko po śmierci, lecz jeszcze w życiu doczesnym; tak samo zresztą jak się to dzieje z czynami nieprawymi, za które kary spodziewać się trzeba już tutaj na ziemi. Tego typu sugestie wynikają z pouczeń Hermasa odnoszących się do szóstego, siódmego i ósmego ze zredagowanych przez niego przykazań⁶.

Łatwo dostrzec, że wzorzec apokaliptyczny zawarty w *Wizji IV Pasterza* znajduje także swoje pokrewieństwo w obrazach *Objawienia św. Jana*. Dobrym tego przykładem jest odpowiedź uzyskana przez Hermasa na prośbę, by jego „objawienia i widzenia” Pan „uzupełnił” (22, 3). Wówczas to przed oczyma jawi mu się obraz uobecniający tuman rozrastającego się do ogromnych rozmiarów pyłu. W przebijającym przezeń blasku promieni słonecznych Hermas dostrzega zwierzę (por. Obj. 13, 15) – o kształcie morskiego potwora i paszczy ziejącej ognistą szarańczą – długości około stu stóp, z głową podobną do beczki, poruszające się z szybkością zdolną zburzyć miasto. Podobne odniesienia posiada ukazująca mu się dziewica strojna w klejnoty (por. Obj. 21, 2), ubrana w białą szatę z opadającym na czoło welonem.

Przedstawione wyżej argumenty za charakterem apokaliptycznym dzieła mają, jak wspomniano, ważne konsekwencje interpretacyjne, odnoszące się do zawartych w utworze treści, ale również odniesienia metodologiczne, wskazujące na ewentualną wadliwość założenia, jakoby w *Pasterzu* można było dokonywać analiz, zakładając zamiar autora przeprowadzenia wykładu systematycznego.

³ SC 53, s. 47.

⁴ Tamże, s. 53-54.

⁵ J. P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline*, Revue Biblique 60 (1953), s. 43-82.

⁶ SC 53, s. 47.

1. Utrata zbawienia jako skutek grzechu

Do trudniejszych interpretacyjnie, równocześnie jednak podstawowych tematów poruszanych przez Hermasa w ramach nawoływania do pokuty należy kwestia gradacji grzechów. Jakkolwiek w fazie początków teologii (w czasie redakcji *Pasterza*) trudno się spodziewać miar obiektywnych moralnej wartości czynu, to zróżnicowania grzeszników obejmują względnie szeroki wachlarz – od tych najbardziej od Kościoła oddalonych, praktycznie z niego wykluczonych, aż do najbardziej pokornych, zawsze zaliczających siebie do wielkich grzeszników. Kryteriów wyznaczających wszak jednoznaczne linie podziału pomiędzy osobami obciążonymi winami większymi czy mniejszymi próżno by się chyba było w *Pasterzu* doszukiwać.

Obranym przez autora, w powyższym znaczeniu zastosowanym, kryterium interpretacyjnym jest w poszczególnych *Wizjach* wieża, a ściślej: zajmowane, mierzone odległością od niej miejsce na wbudowanie oczekujących na swoją kolejność kamieni, symbolizujących grzeszników o zróżnicowanej jakości nieprawych czynów, hierarchicznie uszeregowanych według klucza zajmowanej pozycji. Są więc tam kamienie: nadające się do użycia natychmiast, wymagające krótszego lub dłuższego czasu na przystosowanie, zaliczane do wątpliwych oraz najmniej przydatne, zasługujące na odrzucenie.

W najgorszej oczywiście sytuacji znajduje się ostatnia z wymienionych grup, a przyczynę stanu, w jakim się znaleźli, wyjaśnia Hermasowi pełniąca rolę przewodniczki niewiasta Rode. Stosuje ona w odniesieniu do symbolizujących takich grzeszników kamieni najostrzejsze określenia, nazywając je „synami nieprawości”⁷, którzy „uwierzyli obłudnie (...) przeto nie ma dla nich zbawienia, nie można ich użyć do budowy z powodu ich przewrotności” (Wis. III, 6, 1)⁸. Są to kamienie porzbijane i dlatego muszą być pominięte, gdyż jako takie do budowy się nie nadają. Zauważyć należy, że ten okrutny wyrok zapada nie w kościele, lecz na placu budowy, gdzie do dyspozycji budowniczego postawiona została szeroka gama innych jeszcze, oczekujących na użycie kamieni.

Przyczyny owej nieprzydatności są zróżnicowane, ale zgodnie z logiką przesłania *Pasterza* tkwią nie w uczynkach obciążonych (nawet najcięższymi) przestępstwami, lecz w ludzkiej woli, intensyfikującej zło przez brak gotowości do podjęcia pokuty. Innymi słowy, „synowie nieprawości” swoją sytuację przemieniają w tragiczną, przede wszystkim zagłuszając we własnym wnętrzu wezwania do nawrócenia, tym bardziej, że zaprzeczają w ten sposób swemu pierwotnemu

⁷ Teksty *Pasterza* w języku polskim cytowane są za: *Nauka Dwunastu Apostołów, List Barnaby, I-II List Klemensa Rzymskiego do Koryntian, Listy św. Ignacego Antiocheńskiego, List św. Polikarpa do Filipińców, Pasterz* Hermasa, z greckiego tłum. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył A. Lipsiecki, Poznań 1924 (Pisma Ojców Apostolskich 1).

⁸ Οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς ἀνομίας· ἐπίστευσαν δὲ ἐν ὑποκρίσει, καὶ πᾶσα ποιητρία οὐκ ἀπέστη ἀπ’ αὐτῶν· διὰ τοῦτο οὐκ ἔχουσιν σωτηρίαν, ὅτι οὐκ εἰσιν εὐχρηστοὶ εἰς οἰκοδομὴν διὰ τὰς ποιητίας αὐτῶν (SC 53, s. 114).

przeznaczeniu; stają się niegodnymi zajęcia miejsca im zarezerwowanego w wię-
ży, albowiem czynią je nieużytecznym wskutek niesprostania oczekiwaniom
– z racji zawodu spowodowanego niespełnieniem pokładanych w nich nadziei.

Najciężsi grzesznicy są najbardziej narażeni na utratę zbawienia, stanowiąc
tym samym przedmiot szczególnego zainteresowania Hermasa. Stąd też odno-
szące się do nich napomnienia nieustannie i w różnych wariantach powracają.
Znajdujemy je najpierw w *Podobieństwie VI*⁹. Trzodę, o której tam mowa, wy-
pasa Anioł Rozkoszy i Obłędu. Pod jego wpływem odwraca się ona od prawdy
„obłędem złych pożądliwości”. Skład owej trzody jest w strukturze zróżnicowa-
ny, ponieważ owce są przyporządkowane dwom rodzajom zła: jedne prowadzone
są na śmierć, drugie wiedzione na zepsucie (2, 1). Zaprezentowane Hermasowi
wyjaśnienie uznać trzeba za niedwuznaczne: pierwsi – „brnąc w obłędzie i mar-
nych rozkoszach” – zostaną z Kościoła wyłączeni na zawsze, drudzy natomiast
przekazani będą Aniołowi Kary, stosującemu różnego rodzaju doczesne katusze
(do nich należą wszelkie straty, niedostatki, choroby, wielkie niepokoje, zniewagi
od ludzi niegodziwych, niepowodzenia w poczynaniach i tym podobne). Ci ostatni
wszakże mają taką przewagę, że przynależą do części uznanych za niegodnych,
która gotowa jest na podjęcie pokuty.

Podobny schemat przebija się w wyjaśnieniu odnoszącym się do cudzołoż-
nej (symbolizującej ciężkich grzeszników w ogólności – 1, 9) żony, stanowiącej
przedmiot pytań z *Przykazań* (IV, 1, 1-11), gdzie zagrożenie stanem odrzucenia
określone zostało wyraźną proporcją do stopnia otwarcia na pokutę: „Kto trwa w
takich uczynkach i nie pokutuje, stroń od niego” (IV 1, 9)¹⁰. Potwierdzono tym
samym zasadę o jedyności pokuty w takim znaczeniu, że powrót do grzechu już
raz odpuszczonego przenosi nad nim władzę poza kompetencje Kościoła: „Jeśli
się ktokolwiek da diabłu skusić do grzechu, jeden raz tylko będzie mógł czynić
pokutę. Jeśli zaś zaraz potem znowu zgrzeszy i znowu pokutuje, na nic się to nie
przyda takiemu człowiekowi” (IV 3, 6)¹¹.

Ostatnia część *Pasterza* (zwłaszcza *Podobieństwa VIII* i *IX*) traktuje o naj-
większych grzesznikach wyłączonych z Kościoła, stosując równocześnie w wy-
jaśnieniach odmienne obrazy oraz ubogacając zagadnienia w inne wciąż aspekty.
W sposób szczególny uwypuklona tam zostaje prawda o miłosierdziu Bożym.
Ludzie mianowicie, „których gałązki okazały się suche i stoczone przez robaki,
to odstępcy i zdrajcy Kościoła, to ci, którzy w swych grzechach bluźnierstwem
obrzucili Pana, a ponadto wstydzili się imienia Pańskiego, którego wzywano nad
nimi. Otóż ci już na zawsze zginęli dla Boga. Widzisz, że żaden z nich nie czynił
pokuty” (Pod. VIII 6, 4). Raz jeszcze należy podkreślić, że chodzi tutaj o osoby

⁹ Z dużą wnikliwością i szczegółowymi odniesieniami do tekstu oryginalnego przedstawił te
paralele J. Grotz (*Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicarischen Kirche*, Freiburg
1955, s. 24-25).

¹⁰ Ὅστε καὶ ἐν τοῖς τολούτοις ἔργοις ἐὰν ἐμμένῃ τις καὶ μὴ μετανοῖῃ (SC 53, s.154).

¹¹ Φησί: μετὰ τὴν κλήσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐὰν τις ἐκπειρασθεὶς ὑπὸ τοῦ
διαβόλου ἀμαρτήσῃ, ἀσύμφρον ἐστὶ τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τοιοῦτῳ· δυσκόλως γὰρ ζήσεται (tamże,
s. 160).

o złej woli, wobec których oferta pokuty nie ma po prostu sensu, ponieważ i tak by nią wzgardzili. Są to wprawdzie ludzie wierzący, ale niepełniący czynów z wiary: stali się bogaci, dochodząc do znaczenia wśród pogan, dlatego przejęci pychą i wyniosłością porzucili prawdę. Stąd też odpadli od Boga, gdyż pełnili uczynki pogańskie, poddali się zwątpieniu, utracili nadzieję zbawienia, siali rozdziwienie (9, 1-4).

Głównym punktem odniesienia całkowicie odrzuconych są w *Podobieństwie IX* wody chrztu. Ten, kto nie poznał Boga, a dopuszcza się zła, ściąga oczywiście na siebie karę za popełnione niegodziwości, lecz w gorszej jeszcze sytuacji znajdują się ci, którzy Boga poznali, a dopuszczają się zła, przez co „są skazani na śmierć”, „poniosą karę podwójną i już na wieki życie tracą”. Należą do nich „niegodziwcy, obłudnicy, bluźniercy, chwiejni oraz wszelkiego rodzaju złoczyńcy” (18, 1-3).

Wyżej wymienieni, symbolizowani odrębnymi obrazami grzesznicy zasługują na śmierć i odrzucenie ze względu na nieustępliwe trwanie w złym i tkwienie w wewnętrznym nieporządku, różnego zresztą stopnia. Są oni przestrożą dla innych, ale wyraźnie nie stanowią zasadniczego przedmiotu zainteresowań Hermasa. Myślą natomiast przewodnią jego *Pasterza* staje się w pierwszym rzędzie ukazanie drogi skutecznego eliminowania zagrożeń dosięgających aż utraty zbawienia, a tą drogą jest przybierająca różne kształty, zależnie od popełnionego zła, pokuta.

2. Pokuta drogą do zbawienia

Dla Hermasa pokuta to nie jedynie rodzaj (nawet) pogłębionej pobożnej praktyki, lecz miejsce powrotu do duchowo utraconego życia lub też działanie w celu jego ochrony w obliczu pojawiających się przed nim zagrożeń. Dlatego posiada ona wyjątkową wartość, a jej siłę działania zestawić można z chrztem świętym¹². Podobnie jak chrzest pokuta ma zasięg uniwersalny tak dalece, że nikt nie jest z jego skutków wyłączony, nawet grzesznik zaliczony do kategorii kamieni odrzuconych i nieprzystosowanych do użycia. Na pytanie bowiem, czy owe nienadające się do wykorzystania kamienie mogą być włączone w proces pokutny, mistrzyni Rode w *Wizji III* odpowiada Hermasowi twierdząco, jakkolwiek ze wskazaniem, że miejsce ich będzie mniej znaczące (7, 5)¹³. Jest więc oczywiste, że z pokuty mogą skorzystać również poganie, nawet w przypadku wydłużenia czasu jej podjęcia aż do ostatniego dnia (II 2, 5). W najgorszej sytuacji znajdują się ci, którzy

¹² Jest to problematyka ciągle w teologii pokuty powracająca. Dla przykładu por.: K. Schlemmer, *Von der Beichte und anderen Formen der Versöhnung*, w: *Versöhnung innen führe uns in Versöhnung: Zur Theologie und Praxis einer Grunddimension*, red. E. Garhammer, F. Gasteiger, H. Hobelsberger, G. Tischler, München 1990, s. 211.

¹³ Ἐπιρωτήσα, εἰ ἄρα πάντες οἱ λίθοι οὗτοι οἱ ἀποβεβλημένοι καὶ μὴ ἀρμόζοντες εἰς τὴν οἰκοδομὴν τοῦ πύργου, εἰ ἔστιν αὐτοῖς μετάνοια καὶ ἔχουσιν τόπον εἰς τὸν πύργον τοῦτον. Ἐχουσιν, φησὶν, μετάνοιαν, ἀλλὰ εἰς τοῦτον τὸν πύργον οὐ δύναται ἀρμόσαι· ἑτέρω δὲ τόπω ἀρμόσουσιν πολὺ ἐλάττω (SC 53, s. 118).

wiarę przyjęli już wcześniej, ale pozostając w stanie zwątpienia, usunęli z serca myśl o żalu. Ich końcem będzie największa kara, bo ogień wieczny (7, 1-2).

Opisana sytuacja nie zmienia jednak faktu dostępu do „wieży” każdego grzesznika reprezentowanego przez kamienie, jeżeli ten posłuży się kluczem do miłosierdzia Bożego, którym jest pokuta. Myśl tę zawierają *Przykazania*, a jej ilustracją (według Poschmanna¹⁴) jest obraz cudzołożnej małżonki (Przyk. IV 1, 1-11), która na polecenie Pasterza ma być wyłączona z rodziny z taką sankcją, że w wypadku nieposłuszeństwa współmałżonek stanie się uczestnikiem zaciągniętej przez nią winy. Wzorzec paralelny posiada odniesienie do strony popełniającej bałwochwalstwo. Tutaj także ma zastosowanie prawo do nawrócenia w ramach pokuty (oczywiście) jednorazowej (klauzula ta posiada rangę polecenia bezwzględnego, obowiązującego przy powrocie strony niewinnej do małżeństwa) z zaznaczeniem, że schemat ów ma sens bardziej ogólny, ponieważ ilustruje również wspólnotę kościelną zobligowaną do zerwania wszelkiego kontaktu z grzesznikiem, z założeniem wszakże, że po odbyciu przez niego pokuty nie ustaje powinność ponownego przyjęcia go, zgodnie z przywilejem sformułowanym przez Świętego Pawła (1 Kor 5, 11 nn.). Podkreślić też należy fakt postawienia przez *Pasterza* akcentu na obowiązującą w tamtym czasie w ramach chrześcijaństwa dyscyplinę, z jej trudnym do spełnienia nakazem respektu dla możliwości dokonania po chrzcie jedyne go tylko akceptowalnego przez Kościół procesu pokutnego, o czym zresztą autor i tak nie bez zażenowania informuje, w obawie przed potraktowaniem nie należnego przecież grzesznikowi przywileju (stanowiącego gest litości Kościoła) jako niebezpiecznej zachęty do ponownego grzeszenia. Przedstawione rozwiązanie ma niewątpliwie na względzie głównie wymiar horyzontalny (nie wertykalny), gdyż dyskusji nie podlega fakt niemożności narzucenia miłosierdziu Bożemu jakichkolwiek granic.

Do pokuty są otwarte w zasadzie wszystkie drzwi – niezależnie od ciężaru posiadanej winy, a prawdę tę w *Podobieństwie VIII* ilustrują przejmowane przez Michała Archaniola od Anioła Pokuty gałązki, z których najsłabsze poddane będą dodatkowej pielęgnacji. Z zabiegu takiego jednocześnie nie wyłączono gałązek reprezentujących apostatów i bluźnierców, co w poleceniu danym przez Pasterza Hermasowi zostaje wyrażone w sposób jednoznaczny: „Idź i powiedz wszystkim, by pokutowali, a żyć będą dla Boga, albowiem Pan zdjęty litością posłał mnie, bym wszystkim dał łaskę pokuty, aczkolwiek niektórzy nie są jej godni dla swych uczynków” (Pod. VIII 11, 1). Inaczej mówiąc, poprzez fakt spełnienia koniecznych warunków zostają usunięte wszelkie obiektywne przeszkody zagrażające jakąkolwiek drogą do pokuty. Jej realizację uniemożliwić może jedynie subiektywne nastawienie podmiotu czy też, w języku bardziej prawniczym, gdy niedojście do skutku pokuty przyjmuje formę *de iure*, nie *de facto*. Konkretyzując rzecz jeszcze bardziej, Pasterz oznajmia, że na nieprzyjęcie do stanu pokutników zasługują wyłącznie ci, których Bóg nie wyposażył w „ducha pokuty z powodu ich złości, aby dalej profanowali imię Boga” (6, 2), podczas gdy po przeciwnej stronie stają

¹⁴ B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn 1940, s. 158.

korzystający z nawrócenia, czyli grzesznicy otrzymujący od Boga siłę i wolę za-
dość czynienia za popełnione przez nich zło.

Podobieństwo IX to swoista kontynuacja *Wizji III* i jej opisu postępującej dy-
namicznie budowy wieży, z oczekiwanym szybkim jej doprowadzeniem do koń-
ca. *Podobieństwo* owo uzupełnia jakby brakujące fakty w wymienionej *Wizji III*.
Różni się od jej opisu zaledwie tym, że zostaje umieszczone w odmiennej per-
spektywie końca świata, nie tylko w sensie zapowiedzi (względnie oczekiwania
– *Wiz.* III 16, 2), ale także perspektywy przewidywanej realizacji. Proces wsze-
lako kończenia wieży przerywa rozpoczynająca się inspekcja Pana (*Pod.* IX 5, 2),
odkrywającego, że wśród kontrolowanych kamieni znajdują się również uszko-
dzone, a więc wymagające wymiany (31, 2), jakkolwiek nie ocena jakości kamieni
stanowi bezpośredni powód takiego jego działania. Jego głównym zamierzeniem
jest natomiast spowodowanie przerwy, w trakcie której Pan w swoim miłosierdziu
decyduje się na przedłużenie wyczekiwania na owoce: „Dlatego właśnie nastąpiła
przerwa w budowaniu, by się zwrócili do pokuty i tak weszli do budowy wieży”
(14, 2), anonsuje Pasterz Hermasowi¹⁵. Gdy okres przerwy się skończy, Pan przy-
będzie powtórnie dla sprawdzenia postępów w budowaniu, a Jego życzeniem czy
nawet pragnieniem jest, aby nie znaleźć niczego zasługującego na naganę (10, 4).

Nutą dominującą w zarządzanej przerwie staje się jej krótkotrwałość: budo-
wanie wieży nie doszło jeszcze do kresu (9, 4), stąd przynaglające wezwanie, aby
„obłudnicy i nauczyciele niegodziwości” i ci, którzy „wprawdzie noszą imię, lecz
wiary nie mają i nie ma w nich żadnego owocu prawdy”, jeśli „się rychło do poku-
ty nie zabrają ... staną się pastwą śmierci” (19, 2). Atmosferę pośpiechu podkreśla
zaprzestanie dostarczania do budowy (wieży) kamieni już definitywnie odrzu-
conych, a dopuszczenia do wykorzystania jedynie materiału najwyższej jakości,
przynoszonego z równiny (6, 6). Wśród elementów pojawiającego się pośpiechu
znajduje się również skrócenie dystansu pomiędzy stanem niewinności wnoszo-
nym przez chrzest („bo jest to rodzaj niewinny, który Pan pobłogosławił” – 31, 2)
a zbliżającym się momentem rozliczenia.

Rodzaj podsumowania wydarzeń opisanych w (stosunkowo obszernym) *Po-
dobieństwie IX* stanowi relatywnie krótki opis *Podobieństwa X*, przekazującego
brzmiające na wzór swoistego refrenu słowa Anioła: „Wy, którzy otrzymaliście dary
Pańskie ... nie zwlekajcie, by się czasem nie skończyło budowanie wieży. Dla was
bowiem nastąpiła w jej budowie przerwa” (4, 4).

Nie da się wykluczyć, że rozpoczynające się *Podobieństwo IX* przedstawia
steologizowaną wersję zabiegu literackiego, legitymizującego niedojście do skut-
ku zapowiedzianej w *Wizji III* paruzji. Przy okazji zostały osiągnięte i inne cele,
wśród których na pierwszym miejscu wymienić trzeba uwypuklenie istotnej dla
pokuty cechy Boga, Jego miłosierdzia, ale także ukazanie podstawowego przesła-
nia dzieła – wezwania do pokuty. Wprowadzone w budowaniu pierwszej i drugiej
wieży różnice stwarzają poza tym możliwość uniknięcia sprzeczności pomiędzy

¹⁵ Nietrudno w tym temacie dostrzec nawiązania do tekstów ewangelicznych takich, jak przy-
powieść o zgubionej drachmie (Łk 15, 8-10) czy przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 11-31).

sugestią całkowitego wykluczenia grzesznika z Kościoła z *Wizji III* i istniejącą szansą na jego powrót już w samej chwili szczerego podjęcia pokuty. Kiedy wszak przy budowie pierwszej wieży miało miejsce wskazanie, kto może liczyć na przynależność do Kościoła, z pozostawieniem poza nawiasem chrześcijan już nieznaających się w jego obrębie na skutek niewierności, to przy drugiej wieży ukazano wspólnotę chrześcijańską w procesie jej stawania się w czasie, z fundamentem złożonym z różnych warstw, jednego i drugiego pokolenia mężów sprawiedliwych, proroków, apostołów oraz nauczycieli (*Pod. IX* 15, 4), a dopiero po dłuższej przerwie wielu ludów.

Podsumowując stanowisko Hermasa w odniesieniu do zadań pokutnych, stwierdzić trzeba, że wbrew żywym w tamtym czasie tendencjom „Kościół świętych”, nie reprezentuje on skrajnego rygoryzmu, a zarazem nie zamyka oczu na nadużycia w formie pokuty ułatwionej bądź też jakiegoś rodzaju pojednania na żądanie. Stąd podkreślenie ostrej granicy przypomnianej przez przywilej pokuty jednorazowej, a równocześnie otwarcie drzwi na nadzieję odzyskania przez grzesznika wszystkiego, jeżeli tylko gotów jest on na podjęcie pokuty.

3. Eklezjalny aspekt pokuty

Miejsce Kościoła w teologii pokuty *Pasterza* streszcza w sposób najbardziej bodaj syntetyzujący dane Hermasowi przez mistrzynię Rode wyjaśnienie znaczenia obrazu konstruowanej wieży. W *Wizji III* konstatuje ona mianowicie: „Wieża, na której budowanie patrzysz, to ja, Kościół” (3, 3)¹⁶. Jak wyżej wspomniano, właśnie Rode stanowi jedno z upostaciowień Kościoła i w tej roli ma ona do dyspozycji sześciu młodzieńców o zleconym zadaniu dokończenia wznoszonej konstrukcji, ci z kolei posiadają miriady pomocników dostarczających potrzebne do budowy kamienie. Wyjaśniając kwestię tożsamości owych sześciu postaci, Rode mówi, że są pierworodnymi stworzenia¹⁷, którym Bóg powierzył zadanie zarządzania i nadzoru nad całym rozwojem Kościoła. W tym akurat kontekście on, Kościół, jawi się jako „oblubienica”, dla której świat został stworzony, a jego władza obejmuje nie tylko mieszkańców ziemi, lecz również aniołów w ich godności pierworodnych stworzenia. Zaakcentować należy, że przekazywana informacja o Kościele nie stanowi postronnej jedynie relacji, ale sformułowana w stronie czynnej podkreśla trwanie i stawanie się, z jednoczesnym uwypukleniem równoległości biegnących nurtów – ziemskiego i nadprzyrodzonego.

Twierdzenie zatem, jakoby Hermas przedstawiał w *Pasterzu* przede wszystkim sytuację historyczną Kościoła swego czasu, jest nie do utrzymania, ale także nie da się zaprzeczyć, że (według wszelkiego prawdopodobieństwa) inspiracje czerpał on ze współczesnych mu wydarzeń. W tej kwestii za potwierdzenie posłużyć może fakt, że wspólnota chrześcijańska w Rzymie początków drugiego wieku

¹⁶ ἐγώ εἰμι ἡ Ἐκκλησία (SC 53, s. 106).

¹⁷ Dosłownie οἱ πρῶτοι κτισθέντες (tamże, s. 108). W poruszanej kwestii por. również dociekania: S. Giet, *Hermas...*, s. 113.

(ujęta w liczbach) była bardzo skromna, mniej liczna w każdym razie niż sugeruje to obraz symbolizujący dwanaście kategorii chrześcijan. A działo się tak z prostego powodu, ponieważ ilość ochrzczonych w tamtym czasie nie przekraczała prawdopodobnie (w ramach Wiecznego Miasta) jednego procenta. Jeżeli więc obraz ten miałby stanowić punkt odniesienia dla dokonywanych interpretacji, to w jego symbolice trzeba byłoby się raczej dopatrywać odzwierciedlenia zróżnicowanego składu osobowego ówczesnych gmin chrześcijańskich, o strukturze wprawdzie zdominowanej przez przedstawicieli warstw najuboższych, lecz nie bez obecności przecież ludzi bogatych oraz wiernych reprezentujących jeszcze inne stany i profesje¹⁸.

Patrząc od strony socjologicznej, chrześcijaństwo połowy drugiego wieku charakteryzuje się właściwościami sekty – zarówno pod względem liczby wyznawców, jak i entuzjazmu religijnego początków, co daje podstawy do uznania przynależnych do niego członków za społeczność, którą odznacza głównie priorytet dochowania wierności przyjętym zasadom moralnym oraz misyjności promowanej życiem wiary w religijne ideały. W takim sensie istniejące wspólnoty zasługiwały na nazwę Kościoła świętych, gdzie wina, a w konsekwencji wnoszone za nią zadośćuczynienie są traktowane jako wydarzenia wyjątkowe, sytuacje wykraczające poza obręb życia chrześcijańskiego. Grzechu wprawdzie nie wykluczano, ale stanowił on głównie problem jednostek, dlatego jako temat o znaczeniu podstawowym nie znajdował się (według wszelkiego prawdopodobieństwa) w centrum zainteresowań gminy.

Doświadczenie jednak uczy, że w rozrastających się wspólnotach nie sposób utrzymać stan duchowy o najwyższym stopniu intensywności, z różnych zresztą powodów. Przy bowiem nawet najlepiej prowadzonym kierownictwie duchowym musi dochodzić do indywidualnych choćby kryzysów wiary – stanowiących nie raz etap jej wzmocnienia, innym razem osłabienia; z wpływem znajdującym bardziej lub mniej mocne odzwierciedlenie w otoczeniu, które (przy negatywnym oddziaływaniu) uprzeciętnia poziom zaangażowania przy wypełnianiu trudnych przecież ewangelicznych wymogów. Podobny zamęt wprowadzać mogą ludzkie słabości o konsekwencjach, z jednej strony, twórczych, z innej – destruktywnych (choćby w przypadkach uczuciowych zagmatwań, wzmacniających bądź niszczących małżeństwa i rodziny). Istnieje ponadto cały obszar wrodzonych (lub wynikających z błędów wychowawczych) wad osobowościowych, sprawiających na obserwatorze z zewnątrz wrażenie panującej we wspólnocie obłudy o złych i zaraźliwych konsekwencjach. Nieuniknionym destrukcyjnym bodźcem są wreszcie zachowania przełożonych kościelnych różnych stopni, ze względu bądź to braków formacyjnych, bądź niekorzystnych dla dawanego przez nich świadectwa zbiegów okoliczności.

Wymienione wyżej czynniki (przypominane niewątpliwie nieustannie chrześcijanom przez niechętnych im przeciwników) posiadają zasięg uniwersalny, a zatem były z pewnością znane również Hermasowi. On przecież osobiście doświadczył

¹⁸ Por. SC 53, s. 36.

(we własnej rodzinie i w stosunku do własnych dzieci) grzechów wychowawczych rodzica (Wiz. I 3, 1). Nieobce mu były także odstępstwa dokonywane w najbliższym sąsiedztwie (4, 1), zdrady (Wiz. II 2, 1), grzechy języka, rozwiązłość i rozpusta (2, 2), obłuda i przewrotność (Wiz. III 6, 1), chowanie uraz (6, 3), przedkładanie bogactw ponad wierność Bogu (6, 5), niedostrzeganie potrzeb ubogich (9, 1-6), „trucicielstwo” przywódców Kościoła oraz innych ludzi dzierżących pierwsze miejsca (9, 7). Lista win może być oczywiście bogatsza, lecz to akurat do popełniających je podmiotów zostaje skierowane przesłanie *Pasterza*, co niekoniecznie oznacza, że Hermas nie dostrzega chrześcijan doskonałych, mocnych w wierze, przykładów bezinteresownej miłości, ludzi ośmiu błogosławieństw, wcieleń niewinności, męczenników czy ogólnie wszystkich posiadających swój udział w budowaniu świętego oblicza Kościoła. W ten sposób podkreślane są aspekty zmian i nieustannej ewolucji, dotyczące z jednej strony grzechowych obciążeń ludzi przynależących do owej świętej społeczności, z drugiej zaś przypomnienia o istnieniu charyzmatyków, pojawiających się z natury rzeczy w jednych miejscach, gdy w innych odczuwa się ich notoryczny brak, bo przecież cechą charakterystyczną takich darów jest właśnie ich obecność na wzór doświadczanego działania łaski.

Przekazane przez Rode stwierdzenie o prawie powszechnego dostępu do pokuty dotyczy wszystkich ludzi, bez żadnych zewnętrznych ograniczeń, w czasie „dokąd jeszcze wieża się buduje” (5, 5; 7, 5). Wieść o tym zaanonsowała ona już wcześniej, kiedy oznajmiła Hermasowi (z powołaniem się na Mistrza), że wszelkie grzechy wcześniejsze będą odpuszczone nie tylko jego bliskim, ale i „świętym”, pod warunkiem wszakże, że zglądzą je prawdziwą pokutą i wyrzucą z serca stan wahań i niezdecydowania (Wiz. II 2, 4; por. też Wiz. I 3, 2).

Na odpowiedź wszelako oczekuje w powyższym kontekście zagadkowa niewiadoma, mająca odniesienie do kamieni odrzuconych od wieży i nieczystych, które wprawdzie po spełnieniu warunków obowiązujących wszystkich obciążonych wielkimi winami zostają w wieżę wbudowane, lecz ze skutkiem swoistego rodzaju ograniczonych praw. Muszą się oni mianowicie zadowolić miejscem mniej znaczącym (Wiz. III 15, 6)¹⁹. Powstaje w związku z powyższym pytanie, na kogo konkretnie wskazują ci reprezentowani przez wspomniane kamienie, zasługujący na „miejsce mniej znaczące”, oraz jaką treść takie określenie w sobie zawiera.

Nie udało się dotychczas znaleźć dowodów umożliwiających interpretacje jednoznaczne, dlatego z natury rzeczy każda z przytoczonych wypowiedzi musi być otwarta na treści znacznie się od siebie różniące, a nawet sobie przeczące. Przyjrzyjmy się najbardziej reprezentatywnym z nich²⁰.

¹⁹ ἐτέρω δὲ τόπῳ ἀρμόσουσιν πολλὸν ἐλάττωι (SC 53, s. 118). Por. S. Giet, *Hermas...*, s. 127-128.

²⁰ Pominięte zostaną głównie te interpretacje, gdzie kwestionowana jest zasadność przesłanek. Dotyczy to autorów podtrzymujących tezę, jakoby takiej nazwy użyto w odniesieniu do określenia jakiegoś miejsca przemijającej pokuty po śmierci. Przedstawicielem stanowiska jest np. K. Lake (*The Shepherd of Hermas and Christian Life in Rome in the second century*, Harward Theological Review 4,1 (1911), s. 25-47). Inny pogląd reprezentuje tezę, że chodzi w tym przypadku o rodzaj pomniejszonej szczęśliwości w stosunku do szczęścia doskonałego. Wśród jego przedstawicieli są: A. von Harnack, (*Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. 1-3, Leipzig 1983-1904);

W opinii Poschmanna, z samej analizy *Pasterza* wynika, że obrazująca Kościół wieża nie odnosi się jedynie do Kościoła pozaziemskiego z prostego powodu: ponieważ musieliby w takim przypadku przynależeć do niego tylko ludzie zmarli, gdy w jego członkostwie uczestniczą przecież „w równym stopniu żywi i nieżyjący” (III 5, 1)²¹. Ponadto wśród ludzi uznanych za sprawiedliwych są również tacy, którzy w wieżę wbudowani zostają dopiero po ich przysposobieniu (5, 4). Przynależności do Kościoła tylko pozaziemskiego zaprzeczają także nowo ochrzczeni.

Opowiadając się za rozwiązaniem proponowanym przez Eduarda Schwarztza²², a wcześniej Adhémara d'Alès²³, Poschmann twierdzi, że to kontrowersyjne sformułowanie dotyczy raczej grzeszników pokutujących, przyjmowanych przez Kościół nie od razu, pozostających jednak nieustannie w kręgu jego zainteresowań. Usprawiedliwione wydaje się zarazem, odniesione do tej sytuacji, twierdzenie o istnieniu wyraźnej relacji pomiędzy pokutą ziemską a sytuacją grzesznika po śmierci. W rozumieniu Poschmanna, określenie „miejsce mniej znaczące” ma podtekst realistyczny i wskazuje na dokonywaną wprawdzie właściwie pokutę, ale do samego końca niedoprowadzoną, brak zaś ów uniemożliwia dokonanie następnego kroku, jakim jest użycie jej podmiotu do budowy wieży. Najprościej więc rzecz ujmując, powiedzieć można, że chodzi tutaj o nawiązanie do obowiązujących we wczesnym Kościele rytów, wyznaczających pokutnikom w ramach liturgicznej symboliki miejsce przy wejściu do Kościoła. Za interpretacją taką przemawia zresztą kontekst dogmatyczny, nie dopuszczający dwóch wielkości: osób bezgrzesznych i przeciwstawionych im ludzi obciążonych grzechem bądź Kościoła widzialnego i niewidzialnego, gdyż on jest „święty” nie w części, lecz w swojej całości. Ponadto do podstawowych dogmatycznych prawd należy teza, że Kościół „oddzielony od widzialnej społeczności wiernych nie istnieje”²⁴. Nie ma bowiem wątpliwości, że tylko przynależność do Kościoła ziemskiego stwarza gwarancję przynależności do Kościoła pozaziemskiego.

J. Grotz, dokonując niewielkich korekt, przedłuża wnioski Poschmanna i sugeruje, że owego „mniej znaczącego miejsca” nie można całkiem po prostu zestawiać z budynkiem kościelnym czy też przestrzenią wyznaczoną dla pokutników przy kościele, ale również trudno przypuszczać, aby Hermas zupełnie abstrahował od sytuacji już istniejących. Aczkolwiek nasza wiedza o sposobie odbywania pokuty w drugim wieku jest wyjątkowo skromna, poszerzają ją wszak znacznie przekazy trzeciego stulecia²⁵, z których wnosić wolno, że „po upływie pokuty

C. J. Hefele (*Opera Patrum apostolicorum*, Tibingen 1839); J. Stuffer (*Die Bussdisziplin der abendländischen Kirche bis Kallistus*, Zeitschrift für Katholische Theologie 1907, s. 433-473); T. Zahn (*Der Hirt des Hermas*, Gotha 1868). Zasadność wyrażonych przez nich przypuszczeń odrzuca zdecydowanie Poschmann (B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, s. 155), przytaczając argumenty o istotnej wadze, czemu więcej miejsca poświęcimy później.

²¹ B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, s. 152.

²² E. Schwartz, *Bussstufen und Katechumenatsklassen*, Strassburg 1911, s. 3.

²³ A. d'Alès, *L'Édit de Calliste*, Paris 1914, s. 59 nn.

²⁴ B. Poschmann, *Paenitentia secunda...*, s. 195.

²⁵ Por. moje artykuły: *Ryty i obrzędy procesu pojednania grzesznika w Kościele Zachodnim pierwszych wieków*, Wrocławski Przegląd Teologiczny 18 (2010) nr 1, s. 9-30; *Teologia pokuty*

za dni grzechów swoich” (7, 6) nie mamy już wprawdzie do czynienia z pokutnikami w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz jednocześnie budzi wątpliwość ich pełna przynależność do Kościoła. Jako że w stanie grzechu są oni podobni do pogan – posiadają prawo uczestniczenia w Eucharystii tylko do czasu zakończenia kazania, po czym są zobowiązani do opuszczenia świątyni. Fakt ten daje asumpt do przypuszczeń, że owym „mniej znaczącym miejscem” był nie jurydycznie, ale praktycznie punkt zbiorczy, gdzie przygotowywani do chrztu i pokutujący za ciężkie przewinienia grzesznicy (czyli ludzie pozbawieni prawa uczestniczenia w Eucharystii za wyjątkiem „liturgii słowa”) oczekiwali na zakończenie obrzędów „mszalnych”, w celu być może otrzymania odbywanego wtedy nałożenia rąk biskupa²⁶.

S. Giet²⁷, usprawiedliwiając ewentualne zastosowanie analogii pomiędzy „miejscem mniej znaczącym” a przestrzenią kościelną (o której mowa wyłącznie w *Wizji III*), twierdzi jednak, że samo brzmienie tekstu nie usprawiedliwia jeszcze tezy o odniesieniu do określonej przestrzeni. Podważa ją brak zaproszenia do zajęcia przez grzeszników konkretnego miejsca w celu wynagrodzenia popełnionych win, a zaproszenie to pojawia się dopiero po odbytej pokucie. Zamiarem autora nie jest zatem, jego zdaniem, zaprezentowanie alegorycznego nauczania kościelnego tudzież przedstawienie celów ostatecznych, lecz skierowane do obciążonych ciężkimi przewinieniami wezwania, aby jak najrychlej przystąpili do odpokutowania zaciągniętej przez siebie winy. Najostrzejsze bowiem upomnienie (znajdujące się w *Wizji I*) otrzymują poganie i apostaci (4, 2), a przecież tym pierwszym (jak wynika z tekstu) przyznane zostaje prawo do nawrócenia rozciągnięte na całe życie, bo aż do ostatnich ich dni (6, 5). Wszyscy natomiast pozostali będą ze zbawienia wyłączeni, ponieważ zaparli się Pana swego w „w dniach, które idą”, w przeciwieństwie do tegoż rodzaju czynów dokonywanych przez grzeszników, którzy „z wielkiego miłosierdzia zmiłowania dostąpili” (Wiz. II 2, 5) wcześniej. Także wątpiący oraz niedostępujący żalu, niezdecydowani na chrzest (Wiz. III 7, 1-3), nie są wykluczeni z czynienia pokuty, ponieważ jeszcze szansa wynagrodzenia grzechów może się przed nimi pojawić, kiedy zostaną dotknięci cierpieniem, używając w ten sposób udział w słowie sprawiedliwości bądź też podejmą pokutę, gdy „sobie wezmą do serca ich złe czyny” (7, 6).

Przypomnieć tu należy, że *Pasterz* nie zawiera z założenia relacji o charakterze historycznym, a jego autor nie zgłasza roszczeń do bycia teologiem. Dzieło to wydaje się zaś być typowym utworem dydaktycznym, z główną tezą uwyrażnioną (w następnym wieku) przez Cypriana – znaną formułą, że „poza Kościołem nie ma zbawienia”. Jego z kolei cel bezpośredni stanowi prawdopodobnie wywarcie moralnego nacisku na grzeszników do skorzystania ze stojącej przed nimi szansy, która uwidocznia się w żalu nawrócenia i w czynie pokutnym.

pierwszych wieków chrześcijaństwa w Kościele Wschodnim (w druku).

²⁶ J. Grotz, *Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Freiburg/Breisgau 1954, s. 23.

²⁷ S. Giet, *Hermas...*, s. 128-129.

Głównym punktem odniesienia jest dla Hermasa Kościół, w pierwszym rzędzie ten niebieski, lecz nie tylko. W swojej całości wszak, jako rzeczywistość niebieska i ziemską, jest on w rozumieniu autora osadzony na czterech żywiołach²⁸, nadających mu stabilność analogiczną do czterech nóg ławy (13, 3). W wypowiedzi znajdującej się u końca *II* (4, 2-3) i początku *III Wizji* (1, 8) dopatrzeć się wręcz można niedookreślonych rysów instytucjonalnych ówczesnych gmin chrześcijańskich, nie wyłączając stojących na ich czele, otoczonych wyraźnym respektem prezbiterów (tutaj to zamienna prawdopodobnie nomenklatura z biskupami)²⁹. Im właśnie ma zostać przekazane zawarte w małej ksiąteczce przesłanie pokutne Kościoła Niebieskiego (8, 3)³⁰.

Celem danego prezbiterom polecenia nie jest oczywiście zwykła informacja, ale przypomnienie przełożonym Kościołów o obowiązku ich troski o grzeszników, których przy całej sile zaangażowania trzeba doprowadzić do czynienia pokuty. Tego imperatywu nie wolno zaniedbać pod sankcją późniejszych konsekwencji, gdyż Pan, dokonując przeglądu stada, „będzie się radował, jeśli wszystkie (owce) znajdzie przy zdrowiu. Jeśli zaś niektóre z nich znajdzie w rozproszeniu, tedy biada pasterzom! A jeśli się okaże, że się nawet pasterze rozbiegli, jakaż na nich za te owce zaciąży odpowiedzialność!” (*Podobieństwo IX* 31, 5-6). Myśl tę kontynuuje Anioł Pokuty, stwierdzając, że „także ja jestem pasterzem”, co oznacza, że nie są mu obce zadania i napotykanne realizacyjne trudności, co upoważnia go do posiadania rysów wzorca postępowania i legitymizuje prawo do dokonywania rozliczeń.

W bezpośrednim związku z troską o nawrócenie pojawia się wreszcie problematyka wykluczenia (ekskomuniki) ciężko winnych z Kościoła, z drugiej jednak strony – powtórnego przyjęcia do wspólnoty winnych okazujących dobrą wolę oraz doprowadzenia ich do pojednania. Choć Hermas w żadnej z prezentowanych wypowiedzi tej tematyki nie podnosi wprost, wskazuje wszakże na nią (przynajmniej) ubocznie. Z *Podobieństwa VIII* na przykład (jak o tym wcześniej wspomniano) dowiadujemy się o kategoriach wykluczonych, skazanych na sytuację bez wyjścia, pozbawionych możliwości uzdrowienia. To gałązki suche, stoczone przez robaki: odstępcy i zdrajcy Kościoła, ci, którzy w swych grzechach bluźnierstwem obrzucili Pana i wstydzili się imienia Pańskiego (6, 4)³¹. „Żaden z nich nie czynił pokuty”. „Żyli (oni) z poganami” i „pełnili uczynki pogańskie” (9, 4). W *Podobieństwie IX* mówi natomiast Hermas o skazanych na wykluczenie odstępcach

²⁸ Teoria czterech żywiołów była w starożytności ogólnie przyjmowana i przeniknęła również do Izraela. M. Whittaker w swoim wydaniu krytycznym *Pasterza* z 1956 roku podaje w tym względzie za przykład Księgę Mądrości 19, 17 nn. Por. także: SC 53, s. 132.

²⁹ Takie przypuszczenie, zdaje się bardzo słusznie, wysuwa S. Giet, usiłując określić treść pojęć wprowadzonych w Kościele pierwotnym dla oznaczenia sprawowanych funkcji hierarchicznych. S. Giet, *Hermas...*, s. 113 nn.

³⁰ Σὺ δὲ ἀναγνώσῃ εἰς ταύτην τὴν πόλιν μετὰ τῶν πρεσβυτέρων τῶν προϊσταμένων τῆς ἐκκλησίας (SC 53, s. 96).

³¹ Οὐτοί εἰσιν οἱ ἀποστάται καὶ προδοταὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ βλασφημήσαντες ἐν ταῖς ἀμαρτίαις αὐτῶν τὸν κύριον, ἔτι δὲ καὶ ἐπαίσχυνθέντες τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (tamże, s. 276).

i bluźniercach Pana oraz zdracach sług Bożych (19, 1). Stan, w jakim się znaleźli, daje im wprawdzie możliwość szukania uzdrowienia na zewnątrz Kościoła, lecz nie w jego strukturach wewnętrznych.

Zauważyć natomiast trzeba, że ów twardy osąd nie jest skutkiem jakości złego czynu, ale wynikiem uwarunkowań psychologicznych charakteryzujących tego rodzaju ludzi, gdyż one właśnie generują subiektywną niemożność podjęcia wezwań do nawrócenia. Grzesznicy naznaczeni taką winą weszli zwyczajnie w zło tak dalece, że nie są w stanie siłą własnej woli się z niego wycofać. Powiedzieć by można, że są zakładnikami własnych słabości. Czy wobec powyższego stają poza nawiasem duszpasterskiej troski Kościoła? Odpowiedź na tak postawione pytanie może być tylko negatywna, z prostego powodu: ponieważ „czas stosowny” pojawia się nieoczekiwanie, niezależnie od okoliczności, stanowiąc amalgamat łaski i „nalegania w czasie i nie w czasie” (2 Tm 4,2). Albowiem czynienie pokuty wyprzedza ekskomunikę, natomiast ekskomunika stanowi owoc braku pokuty.

Nie byłoby z pewnością słuszne przypisywanie Hermasowi roli twórcy i pioniera teologii pokuty u początku chrześcijańskiej starożytności, bo w rzeczy samej wpisuje się on w wymogi biblijne formułowane już na kartach Starego Testamentu (Lb 14,34; Ez 44, 13; Oz 5,15; 10,2; Dn 9,3). Lecz oceniany w perspektywie dokonanego wkładu w rozwój teologii pokuty posiada zasługi niezaprzeczone.

Pasterz mianowicie jako pierwszy dokument w całości poświęcony tematowi pokuty wyznacza ważne ramy późniejszej teologicznej refleksji w przedmiocie prezentowanego zagadnienia. Do fundamentalnych stwierdzeń tego typu zalicza się prawda, że pokuta nie tylko posiada wymiar psychologiczny i moralny, ale przede wszystkim zbawczy, co prowadzić będzie w przyszłości do odkrycia jej godności sakramentalnej. W takim też sensie porównuje się ją z chrztem świętym, ponieważ gładząc skutki ciężkich przewinień, otwiera ona drzwi do ponownego wejścia na drogę wierności powziętym tam zobowiązaniom. W kwestii zaś roli sprawowanej przez Kościół w rozdawnictwie łaski uzyskiwanej za pośrednictwem pokuty Hermas już tak jednoznaczny nie jest; gdyż, z jednej strony, utrzymanie jedności z Kościołem stanowi warunek łączności z Bogiem, z drugiej – utrata tejże jedności nie może stać u podstaw ograniczeń narzucanych miłosierdziu Bożemu.

W *Pasterzu* również, po raz pierwszy bodaj, została sformułowana jasno reguła, że przedmiotem pokutnego zadośćuczynienia nie mogą być grzechy przyszłe, lecz już dokonane, co zresztą stanowi u Hermasa konsekwencję założenia o oczekiwany rychłym końcu świata.

W *Pasterzu* ponadto po raz pierwszy podniesiono kwestię groźby wyłączenia z Kościoła chrześcijanina, zaprzeczającego sposobem bycia swojej godności. Jest nią rodzaj kary, wywieranej jednak w pierwszym rzędzie na grzesznika nie w celu przymuszenia go do podjęcia pokuty, ale uświadomienia mu błędu w dokonanym wyborze. Odstępcy, zdracy i bluźniercy pozostają w takim znaczeniu poza Kościołem nie z racji ciężaru popełnionej winy, a ze względu na subiektywną niemożność nawrócenia. W tym znaczeniu ekskomunika posiada charakter

warunkowy i dlatego status grzesznika, zależnie od kontekstu, może ulec zmianie w każdej chwili.

Stwierdzić wreszcie należy, że wprowadzona przez Hermasa zasada pokuty jednorazowej nie opiera się o założenia dogmatyczne, lecz pastoralne. Chodzi generalnie o postawienie zapory dla nadużyć, by powtarzalność pokuty nie stała się zachętą do powrotu do stanu grzeszności, by także właściwie rozumiana stała się w przypadku utraty łaski powszechnie znaną drogą powrotu do życia z Bogiem.

Słowa kluczowe: patrologia, *Pasterz Hermasa*, Hermas, pokuta

Keywords: patristics, *The Shepherd of Hermas*, Hermas, penance