

KS. HENRYK KRZYSTECZKO

PSYCHOLOGICZNE ASPEKTY SPOWIEDZI

I. DOŚWIADCZENIE WINY

Rzeczywistość ludzkiej winy jest wielowarstwowa: jako osobowe odpowiedzialne działanie prowadzące nieszczęście, bycie winnym; następnie jako uwikłanie w społeczną współwinę albo także jako poczucie grzeszności przed Bogiem.

Rozważając płaszczyznę przeżyciową winy człowieka, należy rozróżnić pomiędzy poczuciem winy, świadomością winy i jej doświadczeniem. Poczucie winy odnosi się do zakresu emocjonalnego. Świadomość grzechu oznacza, że dana osoba jest świadoma swojej winy, wie o niej. Tam, gdzie świadomość winy i adekwatne poczucie winy występują razem, można mówić o jej doświadczeniu. Doświadczenie jest więc czymś więcej niż uczuciem albo wiedzą.

Na płaszczyźnie religijno-osobowej człowiek przeżywa winę jako grzech, co znaczy że on czuje się winny nie tylko wobec zewnętrznych wymagań, wobec człowieka albo swojego sumienia, samym sobą, lecz przed Bogiem.

Klasyczna definicja grzechu pochodzi od św. Augustyna i brzmi: „Peccatum est factum vel dictum vel concupitum aliquid contra legem Dei aeternam” – grzech jest czynem albo słowem, albo pożądaniem przeciwko odwiecznemu prawu Bożemu. Tym odwiecznym prawem Bożym jest Wola Boża. Bóg sam jest prawem i normą ludzkiego zachowania. Grzech nie jest więc wykroczeniem przeciwko jakiejś rzeczy, nieosobowemu prawu, lecz przeciwko osobie.

Św. Tomasz z Akwinu natomiast daje taki opis grzechu: „Grzech jest niczym innym, jak złym ludzkim aktem, a ten ludzki akt jest zły, ponieważ brakuje mu należącego ukierunkowania według rozsądku i ostatecznie według odwiecznego prawa”. To odwieczne prawo, to jest Wola Boża, objawia się w naturze ludzkiej, w ludzkiej istocie, i jest możliwa do odkrycia dzięki ludzkiemu rozsądkowi. W tym kontekście mówi się o prawie naturalnym i o sumieniu jako podstawie rozróżniania tego co dobre i tego co złe. Dobro to jest to, co jest naturalne i rozsądne. Zło i grzech są z gruntu zawsze nienaturalne i nierozsądne.

Z tych definicji wynikają dwa istotne elementy każdego grzechu. Jednym elementem jest ludzki akt w swojej wolności, według św. Augustyna czyn, słowo albo pożądanie. Człowiek kieruje się ku stworzeniu, to jest materialny element grzechu. Moralne zło tkwi w tym, że ludzki akt, wolny ludzki czyn, nie jest zgodny z Bogiem i Jego wolą, brakuje mu więc właściwego ukierunkowania na Boga i Jego prawo. To jest drugi element grzechu. To jest ten decydujący brak, który powoduje grzech, sprawia, że czyn staje się grzechem¹.

Do niedawna religijna wina była przeżywana jako wina „przed Bogiem” i jako grzech odnosiła się do Boga, a więc wykroczenie przeciwko Bogu. Człowiek czuł się winny przed Bogiem i przez to solidaryzował się z innymi ludźmi. Codziennie znajdowało to swój wyraz w odmawianiu Modlitwy Pańskiej: „Odpuść nam nasze winy”. Doszło do rozdziału grzechu i winy. Także w obrębie katolickiej teologii moralnej nastąpiła redukcja zła jedynie do osoby i jej złej woli. Społeczny wymiar, „ponadindywidualna społecz-

¹ Por. J. Bommer, *Von der Beichte und vom Beichten*, Luzern 1962, s. 23.

na podstawowa struktura winy i grzechu”, jak to opisuje D. Bonhöffer, została zaniedbana².

We współczesnej literaturze wybija się zmienione rozumienie winy: jako dopasowanie, brak decyzji, konformizm, obojętność, przyjęcie absurdu, wypieranie się współwiny, myślenie w kategoriach kozła ofiarnego albo także jako nie zmienianie zachowania.

J. Gründel wprowadził pojęcie transpersonalnej winy i grzechu. Idzie tutaj o pewne sytuacje, które wyzwalały zachowania obciążone winą czy grzechem. Są sytuacje, w których człowiek nabywa brudnych rąk, bez specjalnego wpływu własnych na to decyzji. Są sytuacje konfliktowe, z których przy najlepszej woli i pragnieniu kompromisu, nie wychodzi się z poczuciem zadowolającego rozwiązania. Człowiek „musi” być winny. Tak oto za każdym kryminalnym postępowaniem stoi winne środowisko, przeszłość przestępcy, jego rodzina, struktury społeczne i obciążające go dziedzictwo przodków. Jest to analogia do grzechu pierworodnego³.

Wina jakkolwiek jest podstawowym doświadczeniem człowieka, to jednak w najnowszych czasach występują tendencje, wychodzące z różnych społecznych prądów i naukowych teorii, które usiłują winę stłumić albo zakwestionować. Wyraźnie czytelne jest to w niektórych ustawodawstwach: Problem winy staje się wyłączony, nie powinien więcej być stawiany, dowiadywanie się o winę zostaje uważane za szkodliwe i nieestosowne, nieludzkie. Ogranicza się do tego, ażeby ustalić fakty, aby tym samym można było podjąć odpowiednie sposoby działania. Tak więc odnosi się wrażenie, że przebiega tutaj proces, który w terminologii Freuda musi być nazwany „wyparciem”⁴. Ludzie zapominają to, co chcą zapomnieć – zapominają to, co jest nieprzyjemne, wprowadzając w kłopot. Freud nazywa to psychiczną ucieczką od nieprzyjemności⁵.

Ludziom trudno dostrzec związek pomiędzy poczuciem winy a ich realną winą. Poczucie winy, zamiast być zlokalizowane i odkryte jako towarzyszące wyrzutom sumienia, po to, by sprowokować akt woli, decyzję na zmianę zachowania, wywołuje nierzadko reakcję obronną, mechanizmy neurotyczne⁶. Jeśli wyrzuty sumienia odrzuca się, one wrócą silniejsze⁷. Zwrócił na to uwagę amerykański psycholog O. H. Mowrer, który widział przyczyny wszystkich funkcjonalnych nerwic w poczuciu winy. Przed nim pogląd ten reprezentowali: Runestama, Boisen i Stekel⁸.

Przypomnienie grzechu, związane z towarzyszącemu mu wyrzutami sumienia, może być wyparte ze świadomości i utworzyć rodzaj afektywnego wspomnienia, które z psychologicznego punktu widzenia jest podobne w naturze do traumatycznej pamięci. Wyparcie to nie jest jednak zupełnie skuteczne. W wielu przypadkach wspomnienia afektywne uwidaczniają się przez nerwowy niepokój i napięcie, chociaż dana osoba nie jest świadoma ich przyczyn. W związku ze spowiedzią to afektywne napięcie przychodzi nierzadko do świadomości poprzez rachunek sumienia albo też w trakcie samej spowiedzi⁹.

Zdrowa reakcja, to znaczy wgląd, skrucha, prośba o przebaczenie, zadośćuczynienie.

² Por. B. Hintersberger, *Schuld zwischen Freieheit und Scheitern*, w: *Versöhnte Christen, Versöhnung in der Welt. Bußpastoral und Bußpraxis heute. Österreichische Pastoraltagung*, 2.-4. Jänner 1986, Wien 1986, s. 21.

³ Por. Hintersberger, dz. cyt., s. 24.

⁴ Por. Ph. Kaiser, *Schuld und Schuldenerfahrung*, w: K. Baumgartner (red.), *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, t. 2, München 1979, s. 279.

⁵ Por. E. Berggren, *The Psychology of Confession*, Leiden 1975, s. 174.

⁶ Por. G. Griesl, *Pastoralpsychologische Bemerkungen zu unserer heutigen Bußpraxis*, w: J. Finkenzeller, G. Griesl, *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?*, München 1971, s. 174.

⁷ Por. Berggren, dz. cyt., s. 180.

⁸ Por. O. H. Mowrer, *The Crisis in Psychiatry and Religion*, New Jersey 1961, s. 217.

⁹ Por. Berggren, dz. cyt., s. 123.

II. OBCHODZENIE SIĘ Z WINĄ W TRAKCIE SPOWIEDZI

Postępowanie w przypadku winy zależy od tego, jak widzi się samą winę. Bywa, że niektórzy terapeuci rozpatrują winę w kategoriach choroby, wówczas winą musi być wypieniona¹⁰.

O. H. Mowrer uważał, że winę należy przyjąć i przyznać się do niej. Specjalny nacisk kładł on na spowiedź, twierdził: „Realna winą może być radykalnie odpuszczona tylko przez spowiedź”¹¹. Zgodnie z Mowrerem spowiedź nie wystarczy, musi być restytucja, forma pokuty, pacjent musi cierpieć, jeśli jego zakłócenie ma być usunięte. Pokuta zawierać powinna odnowienie wspólnoty i być odnowieniem osobowych relacji. To leży w wewnętrznej logice wydarzeń. Jeżeli grzech zakłócił wspólnotę i wprowadził izolację jednostki, restytucja powinna pomóc w naprawieniu jedności z ludźmi.

W nauce Kościoła na temat spowiedzi dużą wagę przywiązuje się do skruchy. Pojęcie „skrucha” (*contritio*) zostało zdefiniowane na Soborze Trydenckim, jako: „cierpienie ducha i wyparcie się grzechu popełnionego, z zamiarem niegrzeszenia dalej” (Denzinger, *Enchiridion*, nr 897)¹². Pojęciem mu pokrewnym jest *metanoia* jako zmiana formy życia bez albo nawet przeciw Bogu do formy życia z Bogiem. Oznacza to odwrócenie od grzesznego samowolnego panowania człowieka i zarazem przyjęcie panowania Boga¹³. I w tym sensie spowiedź staje się dzisiaj coraz bardziej rozpoznana i odbierana jako sytuacja decyzji.

Grzeszenie w ludzkiej odpowiedzialności oznacza winę jako decyzję przeciw miłości i tym samym przeciw podstawowej zasadzie życia. Temu na gruncie doświadczenia osobowego może zostać przeciwstawiona decyzja przeciwna – decyzja korygująca zachowanie we wszystkich aspektach, które bezpośrednio dotyczą człowieka i obciążają całą osobę w jej najgłębszym pokładzie¹⁴. Staje się ona możliwa przez skoncentrowaną na partnerze rozmowę, jaką w trakcie spowiedzi prowadzi spowiednik z penitentem.

Spowiednik pomaga penitentowi poznać winę nie przez sądzenie, zagrożenie i karanie, lecz przez to, że daje penitentowi czuć, że go kocha mimo jego winy¹⁵. W takiej atmosferze, przez wolność i radość pojednania wyzwala się „dynamika twórczego nowego stawiania się”¹⁶. Tak oto spowiedź nie jest już tylko „sakramentem uwolnienia od strachu”¹⁷, ale okazją do przepracowania codziennych zaniedbań w rodzinie, zawodzie i w ogóle ludzkiej wspólnotcie, bo pozwala sobie samego na nowo przyjąć i wykorzystać nowe życiowe możliwości¹⁸.

Jeśli sakramentalny ryt pokutny rozumie się jako wyzwalającą rozmowę, to nie można przeoczyć ścisłego związku sakramentu pokuty z terapeutyczną formą rozmowy i odciąć się od tej możliwości działania sakramentu pokuty. Nie przysłania to oczywiście różnicy pomiędzy tymi dwiema formami pomocy: w sakramentalnej spowiedzi sam Bóg jest uwalniającym, przy terapeutycznej rozmowie natomiast doświadczenie bycia uwol-

¹⁰ Por. E. V. Stein, *Schuld im Verständnis der Tiefenpsychologie und Religion*, Olten 1978, s. 180.

¹¹ Mowrer, *The Crisis in Psychiatry and Religion*, s. 217.

¹² Por. Berggren, dz. cyt., s. 119.

¹³ Por. R. Feneberg, *Die Beichte – Ein Angebot für christliche Lebensgestaltung*, w: G. Sporschill (red.), *Wie heute beichten. Konkrete Schritte zu einer neuen, sinnvollen Praxis*, Freiburg 1974, s. 31.

¹⁴ Por. T. Neufeld, *Zur kommunikativen Kompetenz des Beicht-Seelsoorgers*, w: K. Baumgartner (red.), *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, t. 2, München 1979, s. 356.

¹⁵ Por. E. Gruber, *Hilfen zur Bußerziehung*, w: A. K. Ruf (red.), *Sünde – Buße – Beichte. Werkbuch für die Verkündigung*, Regensburg 1976, s. 142 nn.

¹⁶ E. Feifel, *Seelsorge im Widerstreit um Buße und Bußsakrament*, w: E. Feifel (red.), *Buße – Bußsakrament – Bußpraxis*, München 1975, s. 18.

¹⁷ K. Baumgartner, *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, t. 1, München 1978, s. 119.

¹⁸ Por. Neufeld, dz. cyt., s. 358.

nionym zostaje przypisywane terapeutycznej rozmowie; w sakramencie pokuty doświadczenie uwalniającej rozmowy służy jako symbol rozgrzeszenia przez Boga, dla udziału w terapii uwalniająca rozmowa jest „rzeczą samą w sobie”.

W obydwu przypadkach idzie o ludzkie podstawowe doświadczenie bycia uwolnionym. Braterska – sakramentalna albo terapeutyczna – rozmowa rozluźnia więzy, które zawiązały się w przeszłości i obciążają teraźniejszość; przeszłość staje się – w określonych granicach – rozporządzalna i do przepracowania, tak że pozbywa się ona charakteru niezbywalnego nieszczęścia. W uwalniającej rozmowie przeszłość można „nazwać po imieniu”, w braterskiej cierpliwości – nie gwałtownie – może stać się odkryte Ja, które ukrywa się za maskami utrudniającymi mu pełnić swoją rolę, być autentycznym dla siebie i dla swoich braci. W spowiedzi nazwane zostaje po imieniu to, co penitent jest winny Bogu i najmniejszemu bratu, ażeby doznawszy przebaczenia, mógł rozpocząć życie od nowa¹⁹.

Sakrament pokuty i postępowanie terapeutyczne różnią się w przesłankach i w procesie uwalniającej rozmowy: terapeutyczna rozmowa okazuje się konieczna, gdzie utrudniony jest dostęp do obciążającej teraźniejszości przeszłości przez nerwicowe opory. Przepracowanie tego oporu jest centralnym punktem terapii, w którym rozstrzyga się, czy więzy przeszłości mogą być rozwiązane. W psychoterapii dokonuje się dojrzewanie osobowości, jej celem jest: katharsis, przeżycie bycia akceptowanym, wgląd, wyjaśnienie, korekta obrazu siebie, zmniejszenie strachu, umocnienie Ja, zdolność kontaktu, dialogu i miłości, swoboda, zdolność do pracy, twórcze myślenie, solidarność, dojrzałość i odpowiedzialność itp.²⁰

Wiele z tych wymienionych procesów dokonuje się też z okazji spowiedzi. W spowiedzi nierzadko dochodzi też do psychoterapeutycznego odreagowania. W akcie spowiedzi także pojawia się rozładowanie wspomnień emocjonalnie intensywnych, jakimi są grzechy i towarzyszące im afekty: poczucie winy, wyrzuty sumienia. To może być związane z izolowanymi wspomnieniami z przeszłości. Spowiedź służy do wzrostu samopoznania. Wgląd pomaga penitentowi w rozwiązaniu problemów i trudności. Spowiedź może być doświadczana jako koniec izolacji, uwolnienie od ograniczenia²¹.

Tym jednak, co może dokonać się tylko w sytuacji spowiedzi, jest pomoc konkretnemu człowiekowi w znalezieniu osobistej, właściwej decyzji do nawrócenia. Spowiedź ostatecznie może stać się dla penitenta miejscem pojednania. Poprzez przebaczenie otwiera grzesznikowi drogę do radości i wolności dziecka Bożego, a mianowicie do wspólnoty Kościoła²². W ten sposób spowiedź jako sakrament ukierunkowuje penitenta na wspólnotę z Bogiem przez Jezusa Chrystusa w Kościele. To wszystko dokonuje się przy czynnym uczestnictwie spowiednika, który z jednej strony reprezentuje Chrystusa, przyjmującego wyznanie i rozgrzeszającego, ale też i wspólnotę Kościoła.

III. RELACJA PENITENT-SPOWIEDNIK

W trakcie spowiedzi penitent wyznaje grzechy przed kapłanem, który na mocy sakramentu udziela mu przebaczenia grzechów. Spowiednik jest reprezentantem miłosierdzia Bożego, a także człowiekiem, który zrozumie, doradzi, pomoże albo nie zrozumie, co też oczywiście może mieć miejsce. Penitent poprzez spotkanie z kapłanem ma spotkać się z nieskończonym Bogiem i w tym sensie sytuacja spowiedzi jest podobna do tej, w

¹⁹ Por. J. Werbeck, *Die Beichte: Brüderliches Gericht und „lösendes“ Gespräch*, w: K. Baumgartner (red.), *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, t. 2, München 1979, s. 224.

²⁰ Por. J. Rattner, *Gruppentherapie – Die Psychotherapie der Zukunft*, Frankfurt/M. 1973, s. 73-84.

²¹ Por. D. S. Arbuckle, *Therapy is for all*, „Journal of Pastoral Care” 1952, nr 5, s. 165.

²² Por. Feifel, *Seelsorge im Widerstreit*, s. 18.

jakiej znaleźli się apostołowie, którzy towarzyszyli Chrystusowi: widzieli człowieka i uwierzyli w Boga (*videbant hominem et credebant Deum*)²³.

Sytuacja spowiedzi staje się miejscem spotkania również dla spowiednika – z sobą, z bliźnim, z Bogiem. W miarę jak on pośredniczy penitentowi w pojednaniu, dokonuje się w nim samym twórczo-dynamiczny proces nowego stawania się²⁴. W tym sensie spowiedź dla spowiednika staje się środkiem pracy nad sobą. Jest świadczeniem miłosierdzia – jako odpowiedź na wezwanie do miłosierdzia zawartego w Kazaniu na Górze:

„Bądźcie miłosierni, jak Ojciec wasz jest miłosierny.

Nie sądzcie, a nie będziecie sądzeni;

nie potępiajcie, a nie będziecie potępieni.

Odpuszczajcie, a będzie wam odpuszczone.

Dawajcie, a będzie wam dane” (Łk 6, 36-38).

Czynienie miłosierdzia, tak jak należało do istoty posłannictwa Jezusa, winno również stanowić istotę posłannictwa Jego uczniów²⁵. To czynienie miłosierdzia w sytuacji spowiedzi przez spowiednika polega na towarzyszeniu penitentowi w nawróceniu się. Towarzyszyć w nawróceniu może oczywiście każdy chrześcijanin. Funkcja kapłana w sytuacji spowiedzi jest jednak szczególna²⁶. W aspekcie psychologicznym można ją opisać w trzech krokach, którym odpowiadają role: inicjatora, moderatora i koordynatora²⁷.

1. Spowiednik jako inicjator

To, czy dojdzie do rozmowy, czy ona się uda, decyduje się nierzadko na jej początku, we wstępnych pytaniach albo przemówieniach. Jeśli spowiednik zaraz na początku przez zewnętrzne warunki albo przez wyznanie penitenta zostaje zdenerwowany, zszokowany, prawie nigdy nie rozwinie się uwalniająca i wybawiająca rozmowa. Ważne jest, aby starać się o współodczuwające rozumienie, zlikwidować strach, wzmocnić wolne decydowanie się na dalszą rozmowę, uznać penitenta za równego partnera.

Już pozdrowienie jest znaczące, szczególnie dla penitenta: to znaczy, czy zostanie on przywitany ze stereotypową formułą, szczególnie kiedy wydaje się ona być podana w przestarzałych słowach zarezerwowanych tylko dla spowiedzi, albo przez kilka przyjaznych, osobistych słów pozdrowienia spowiednika.

Praenotanda do nowych obrzędów pokuty mówią, że kapłan powinien wierzącego, który chce się spowiadać, przyjąć z braterską miłością i pozdrowić go przyjaznymi słowami²⁸. To jest jednak możliwe tylko wówczas, jeśli spowiednik stara się przystosować do postaw i nastroju penitentów i w ten sposób towarzyszyć im na wspólnej drodze.

W wielu przypadkach, w których penitentowi ciężko wypowiedzieć pierwsze słowo, zainicjowanie rozmowy przez spowiednika jest szczególnie ważne, ponieważ bez tego może nie dojść do głębszego otwarcia się penitenta. Penitent przez takie osobiste zwrócenie się do niego spowiednika może osiągnąć przeświadczenie: *Mea res agitur!* – Idzie o mnie zupełnie osobiście, i do tego mogę (nie: muszę!) się włączyć i zaangażować.

²³ Por. A. Godin, *Menschenwort als „Gotteswort“*, „Diakonia” 5 (1974) nr 1, s. 20.

²⁴ Por. C. M. Merkel, *Aspekte der interpersonalen Dynamik der Beichte*, w: K. Baumgartner (red.), *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, t. 2, München 1979, s. 402.

²⁵ J. Kudasiwicz, „Wierzę w grzechów odpuszczenie” – *Dobra Nowina o Bożym miłosierdziu*, w: E. Szczotok, A. Liskowacka, *Ewangelizacja i nawrócenie*, Katowice 1995, s. 284-285.

²⁶ Por. P. M. Zulehner, *Umkehr: Prinzip und Verwirklichung am Beispiel Beichte*, Frankfurt am Main 1979, s. 86, 200.

²⁷ Por. D. Grothues, *Schuld und Vergebung*, München 1972, s. 360.

²⁸ Por. *Praenotanda*, nr 16.

2. Spowiednik jako moderator

Procesowi rozmowy należy starannie towarzyszyć, żeby rozmowa nie została spłyconą, nie zeszła z tematu albo nie przekształciła się w niewiążącą paplaninę i przez to nie mogła stanowić pomocy. Dlatego spowiednik powinien to, co penitenta rzeczywiście porusza, ująć, wyartykułować i włączyć w rozmowę, ponieważ w gruncie rzeczy idzie w spowiedzi nie o grzechy, lecz o grzesznika, któremu należy pomóc. O tym spowiednik musi pamiętać i na to ukierunkowywać rozmowę. Sposób i sztuka wsłuchiwania się istotnie określa się przez to, jak dalece penitent wierzy, że może się otworzyć.

Aktywne słuchanie, tzn. wyraźnie odczuwalne przez penitenta usiłowanie spowiednika, by uważnie słuchać nie tylko słów i zdań, ale uczestnicząco włączać się w problemy, uwagi i pytania penitenta, pogłębia znacząco jego bezpieczeństwo i poczucie wartości siebie. Stąd powstaje intensywniejsza rozmowa, w trakcie której penitent lepiej rozumie sens tej sytuacji życiowej, w której zaciągnął winę, potrafi uczyć się z winy, osiąga przemianę – do odnowionego Ja. To właśnie może być osiągnięte tylko przez wczuwające się towarzyszenie spowiednika, a nie przez prawa gotowych schematów.

Ponieważ idzie o człowieka, który chce znaleźć samego siebie, nie upoważnia spowiednika do autorytatywnego monologu; wszystko to jednak domaga się ludzkiego, wczuwającego dialogu. Penitent i spowiednik powinni w spokoju i bezpieczeństwie umieć się różnić, rozważać różne możliwości, uzasadnienia w ustalaniu celów, w rozmowie uwzględniać różne argumenty, żeby nie wyciągnąć przedwczesnych wniosków. Spowiednik nie powinien udzielać za daleko idących rad i nie aplikować gotowych recept.

Urzeczywistnienie pójścia razem oznacza, że spowiednik idzie u boku penitenta i nigdy nie wychodzi w jakikolwiek sposób przed niego. Przez to wczuwające się towarzyszenie wina zostaje dopiero właściwie nazwana. Nie tylko nazwane są zewnętrzne symptomy i stwierdzone zewnętrzne przewinienia, lecz rozpoznane są korzenie niewłaściwego zachowania²⁹. Wspólna diagnoza wyznanego czynu pobudza do szukania odpowiednich środków przeciwdziałania i być może już podjęcia pierwszego kroku.

Ważne dla rozmowy jest zwracanie uwagi na gesty, spojrzenia, przez które penitent często zupełnie nieświadomie sygnalizuje wiele o swoim nastroju i swoim stanie duszy. Niedostrzeganie tych znaków może przez penitenta zostać zinterpretowane jako obojętność albo niezainteresowanie jego osobą i już prowadzić do rezygnacji, zanim rozmowa w ogóle właściwie dojdzie do skutku i wyzwoli się nadzieja na dobre zakończenie.

3. Spowiednik jako koordynator

Jest ważne, żeby co pewien czas dokonywać streszczeń. Streszczenie może być sprawdzeniem zrozumienia i możliwością korekty. Przykładowo: „Jeśli właściwie zrozumiałem, te trudności (myśli, pokusy) występują w sytuacji ...”. Streszczenie daje uczucie postępu w wypowiedzianej problematyce, a także może być wezwaniem do refleksji, pozwala też na lepsze przyglądnięcie się alternatywnym rozwiązaniom. W ten sposób spowiednik winien tak koordynować rozmowę, że myśli, poglądy i propozycje mogą być widziane jako okazja do zrealizowania w nowej, otwartej przyszłości.

Koordynacja rozmowy dokonuje się również poprzez stawianie pytań. Spowiednik powinien w miarę możliwości stawiać otwarte pytania, na które penitent nie musi odpowiadać „tak” lub „nie”. Pytania otwarte pozwolą mu na wyjaśniające i krytyczne odpowiedzi. Przykładowo: zamiast: „Czy ma pan problemy z kolegami?” – „Co sprawia panu trudności we współpracy z kolegami?” Albo: zamiast: „Czy ma pan te myśli rano albo

²⁹ Por. Feifel, *Grundzüge einer Bußpastoral*, w: Feifel (red.), *Buße – Bußsakrament – Bußpraxis*, s. 131.

wieczorem?” – „Kiedy występują te myśli?” albo zamiast „Czy pan dużo pije?” – „Jaki ma pan stosunek do picia?”

Spowiednik może pytać również o konkretne formy zachowania penitenta, wyobrażenia, oczekiwania, to, czego się boi. Przykładowo: „Co pana martwi?” albo „Czy może pan dać mi na to przykład?” Powinien zachowywać się wobec penitenta w sposób przeźroczysty, wyjaśniać mu sens postawionych pytań albo uczynić wyraźniejszym sens spowiedzi. Przykładowo: „Podpada mi, że pan powtarza ten temat. Chciałbym go jeszcze raz uchwycić...”

Dobrze jest, jeśli pytania są wyprowadzane z wypowiedzi penitenta, np.: „Pan powiedział, że ...” albo „Jeśli ja pana właściwie zrozumiałem, czuje pan, że ...” lub „Pan mówi, że zawsze jest podniecony, mógłby mi pan dać przykład na takie wzburzenie?”

Spowiednik powinien szanować powstrzymywanie się, opór i wycofywanie się penitenta. Przykładowo: „Mogę zrozumieć dobrze, że pan boi się tej decyzji?”³⁰

Pod koniec spowiedzi należy omówić z penitentem jego konkretne zamiary albo pobudzić takie zamiary nie jako ogólnikowe „Chcę się poprawić!” albo „Spróbuję już nigdy więcej nie grzeszyć!”, lecz jako określone czasowo i treściowo małe kroki, które rzeczywiście są do zrealizowania i pozostają dla penitenta po pewnym czasie do sprawdzenia, i tym samym będą dla niego oznaczały pomocną korekturę i umocnienie.

Nie do przecenienia jest sposób, w jakim penitent zostaje pożegnany w rozmowie. To ostatnie doświadczenie jest niezwykle ważne, ponieważ przez to gotowość nawrócenia zostaje zintensyfikowana albo osłabiona czy także porażona. Zostaje w ten sposób dokonana dodatkowa motywacja dla trwania w nawróceniu.

Nie ma żadnych zobowiązujących liturgicznie przepisanych formułek w tym miejscu. Może to być kilka osobiście wypowiedzianych słów, które penitentowi powinny jeszcze raz pozwolić odczuć, że mu się udało nawrócenie, że został poważnie potraktowany ze swoimi pytaniami i problemami, obciążeniami i trudnościami, a dzięki przebaczeniu teraz na nowo może rozpocząć swoją drogą według nowej decyzji.

W ten sposób spowiednik, realizując swoją funkcję pośredniczenia, uczynił siebie partnerem penitenta, żegna go na dobrą odpowiedzialnie zaplanowaną przyszłość.

IV. RÓŻNORODNOŚĆ CZYNNIKÓW WPLYWAJĄCYCH NA POSTAWY WOBEC SPOWIEDZI

Spowiednik, ażeby penitenta zrozumieć i skutecznie mu pomóc, powinien poznać jego motywy, oczekiwania związane ze spowiedzią i w ogóle to wszystko, co może wpływać na przystąpienie do niej, jak również na jej przebieg. W tym celu powinien też korzystać z osiągnięć współczesnej psychologii, która dzięki orientacjom klinicznym i dynamicznym umożliwia dostęp do różnych mechanizmów zachowań, do uczuciowych napięć i nieświadomych mechanizmów³¹.

Ważne jest, aby spowiednik dotarł do motywów spowiadania się. W badaniach przeprowadzonych przez Konrada Baumgartnera na pytanie: „Co spowodowało przystąpienie do przyjęcia sakramentu pokuty?” respondenci odpowiadali następująco:

nauka religii, księża, katecheci – 22%;

wychowanie w domu – 17,5%;

z własnej inicjatywy, potrzeby, przekonania – 10,5%;

obowiązek, przymus – 10,5%;

tradycja, przyzwyczajenie – 9%;

wyrzuty sumienia – 8%;

motyw wiary, przebaczenie grzechów – 8%;

³⁰ Merkel, *Aspekte der interpersonalen Dynamik*, s. 393.

³¹ Por. R. Zavalloni, *Die Pastoralpsychologie in ihren Beziehungen zur Religionspsychologie*, „Archiv für Religionspsychologie” 9 (1967) s.34.

pragnienie przystąpienia do Komunii – 6%;
przykazanie kościelne – 2,5%;
społeczny nacisk – 2%;
udział w grupie młodzieżowej – 1%;
samowychowanie, samopoznanie – 1%;
nie szczególne – 0,5%;
brak odpowiedzi – 1,5%³².

Konrad Baumgartner zauważył pewną prawidłowość w rozwoju motywacji spowiedzi. W sposób oczywisty w okresie szkolnym duże znaczenie posiada katecheza. Ponieważ w grupie, jaką badał, dużą część stanowiła młodzież, stąd też pierwsze miejsce, jeśli idzie o motywację, w jego badaniach zajęła nauka religii, księży, katecheci (22%), a dopiero potem wychowanie w domu (17,5%). Młodzież przyznaje się do tego, że spowiada się, bo posyłają ją do spowiedzi rodzice i księży, choć z drugiej strony pierwsze miejsce w hierarchii motywacji nie oznacza braku innych motywów, jak własne przekonania, potrzeby, wyrzuty sumienia, ciekawość³³.

Kolejną grupą czynników o dużym znaczeniu dla spowiadania się są oczekiwania penitentów. Z badań Baumgartnera wynika, że respondenci oczekują albo spodziewają się służby z zakresu ludzkiego wyjścia naprzeciw, np. słuchać/rozumieć/akceptować (28,2%) albo pomocy w problemach wiary i życiowych (19,3%), albo rady/dobrej zachęty (17,2%). Rozgrzeszenie wyraźnie wymienione zostało przez 17,5% respondentów³⁴.

Już z tych odpowiedzi wynika, że część tych oczekiwań jest podobna do tych, jakie są kierowane pod adresem poradnictwa czy psychoterapii. Zawsze jednak należy brać pod uwagę to, że te oczekiwania mogą być tylko podobne, a nigdy identyczne. Ogólnie wyrażając się: ten, kto idzie do spowiedzi, ma inne oczekiwania, zachowuje się inaczej, zadaje inne pytania, zauważa inne rzeczy i odpowiednio do tego przepracowuje to, co było wypowiedziane, usłyszane, przeżyte, aniżeli ten, który szuka doradcy albo terapeutę. Ponadto nie samo przystąpienie do spowiedzi jest tym czynnikiem decydującym, lecz postawa, z której wynika, jak on wierzy, że może optymalnie zaspokoić swoje specyficzne oczekiwania w tej spostrzeganej sytuacji i otoczeniu³⁵.

Penitenci mają bardzo różnorodne oczekiwania w zależności od struktury osobowości, charakteru, świadomości grzechu, nacisku sumienia, sytuacji, wcześniejszych doświadczeń: jeden życzy sobie dopełnienia rytualnego, krótkiej zachęty i pouczenia, absolucji, względnej anonimowości spotkania; inny – osobistej formy, wypowiedzenia się i wczuwającego się ciepła ze strony spowiednika³⁶.

Dla międzyosobowego procesu w spowiedzi również ważna jest specyficzna postać oczekiwań spowiednika. Wprawdzie on wie, że jego partner oczekuje pojednania z Bogiem, z bliźnimi albo z samym sobą, tzn. religijno-życiowej odnowy, ale spowiednik też swoje wie, czuje, myśli i zachowuje się inaczej w zależności od jego osobistej sytuacji życiowej i własnego stylu spowiadania³⁷. Odpowiednio do tych spełnionych albo niespełnionych oczekiwań będzie też pojawiało się poczucie zadowolenia albo zawodu z pośredniczącej roli kapłana.

Wcale niebagatelną rolę w tym międzyosobowym procesie odgrywają własne wcześniejsze doświadczenia penitentów z osobami znaczącymi, jak na przykład z rodzicami, co daje o sobie przy spowiedzi znać poprzez procesy przeniesieniowe. Nierzadko są to negatywne przeniesienia. Stwierdza się, że takie właśnie negatywne przeniesienia wystę-

³² Por. K. Baumgartner, *Erfahrungen mit dem Bußsakrament*, t. 1, München 1978, s. 61.

³³ Por. tamże, s. 44.

³⁴ Por. tamże, s. 252.

³⁵ Zachowanie jest ukierunkowaną na cel próbą organizmu, ażeby „swoje potrzeby, tak jak one są doświadczane, w tym polu, jakie jest zauważane, móc zaspokoić”. C. Rogers, *Client-centered therapy*, Boston 1951, s. 491.

³⁶ Por. Merkel, *Aspekte der interpersonalen Dynamik*, s. 377.

³⁷ H. Pompey, *Seelsorge zwischen Gesprächstherapie und Verkündigung*, „Lebendige Seelsorge” 26 (1975) s. 166.

pują u młodzieży, której najczęściej brakowało ojca w decydujących pierwszych latach i matka częściej była nieobecna. Okazuje się, że posiadają oni utrwalony model zachowania, który składa się z bardzo opozycyjnych i silnie zaprzeczających reakcji. Oni nauczyli się od dzieciństwa, że nie „mają” swojego świata, składającego się z ich przedmiotów i ich osób, i nie poznają ich we właściwym sensie, dlatego są nieufni, obcy, a czasami wręcz wrodzy. Od dzieciństwa zachowali tendencję, ażeby otoczenie poddawać badaniu. Dlatego ich zachowania najpierw są na „nie”, by przekonać się, czy opłaca im się przyjąć postawę „tak”³⁸.

Procesy przeniesieniowe, jak się okazuje, wywierają wpływ nie tylko na percepcję spowiednika i postawy wobec niego, ale również są kierowane pod adresem Boga. Wcale nie obojętny jest tutaj fakt, że Boga nazywa się Ojcem. Stąd też bardzo ważnym czynnikiem wpływającym na przeżywanie spowiedzi jest obraz Boga i w ogóle obraz religijności. A biorąc pod uwagę, że spowiedź jest aktem wiary, niemniej ważnym czynnikiem będzie to, jak penitent wierzy. Jaka jest jego wiara w ogóle, a szczególnie – jaka jest jego wiara, gdy idzie o sakrament pokuty.

³⁸ Th. Hau, *Frühkindliches Schicksal und Neurose. Schizoide und depressive Neurose-Erkrankung als Folge frühkindlicher Erlebnisschäden in der Kriegszeit*, Göttingen 1968, s. 137.