

Ks. HENRYK KRZYSTECZKO

OD PUBLICZNEJ PRAKTYKI POKUTNEJ DO SPOWIEDZI PRYWATNEJ

Pojęcie „spowiedzi” pojawiło się najpierw na wyspach Irlandii i Anglo-Saksonii i funkcjonowało prawdopodobnie od VI w. Od VIII w. oznaczało ono pokutę prywatną za przewinienia tajne, obok pokuty publicznej za przewinienia publiczne. Od XII w. aż po czasy obecne ma znaczenie ogólniejsze i potocznie jest równoznaczne z takimi pojęciami, jak „odpuszczenie grzechów”, „pojednanie”, „absolucja”¹. Stąd też genezy spowiedzi należy szukać dalej, a mianowicie tam, gdzie zaczyna się mówić o absolucji, pojednaniu, odpuszczeniu grzechów. Wymienione znaczenia odbywania pokuty wskazują na sposób radzenia sobie z winą w kontekście religijnym. Nawiązując do tego wszystkie wielkie religie świata. Mając na uwadze takie rozumienie spowiedzi, jakim chcemy się zająć w niniejszym opracowaniu, należy najpierw sięgnąć do Biblii, i to zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu. Analizując znaczenie spowiedzi w tym kontekście, należy mówić o spowiedzi dopiero w Kościele, wychodząc z założenia, że została ustanowiona przez Jezusa Chrystusa.

W Kościele przez pięć pierwszych wieków funkcjonowały dwie różne tradycje spowiedzi, które ostatecznie złączyły się w jedną, a ta przetrwała do naszych czasów. Pierwsza tradycja – pokuta kanoniczna w Kościele Zachodnim – wiązała się z działalnością biskupa. Ten, kto popełniał takie grzechy, jak mord, cudzołóstwo i błędzenie w wierze, podlegał spowiedzi publicznej, a rozgrzeszenie było udzielane przez biskupa po odbyciu pokuty. Druga tradycja – w Kościele Wschodnim – to kierownictwo duchowe i modlitwa o rozgrzeszenie i pojednanie. Wywodzi się ona z praktyki pustelników i mnichów, którzy znani byli ze swej świętości. W VI w. w klasztorach Irlandii i Szkocji spotykamy po raz pierwszy pojęcie spowiedzi indywidualnej z ustaloną formą. Obecnie Kościół stoi wobec powrotu do podwójnego dostępu do sakramentu pokuty².

I. SPOSOBY TRAKTOWANIA WINY W KULTURACH I RELIGIACH ŚWIATA

U starych Azteków grzech i wina określane są jako brud i odchody (ekskrementy). Pokuta jest oddaleniem śmieci – grzech jest zmieciony, usunięty (por. biblijna metafora „czysty i nieczysty”). Takiego wyobrażenia o oczyszczeniu brakuje natomiast we wczesnym buddyzmie. Co się stało, nie może stać się czymś niebyłym. Trzeba nauczyć się przyjąć to zło, które się w sobie nosi. W islamie, co zapisane zostało w Koranie, wykroczenie jest „przykrywane” (tak jak na pustyni przykrywa się ekskrementy).

Odpowiednio do rozumienia winy przez religie i kultury możemy wyróżnić następujące praktyki przepracowania winy: • samoudręczenie – przez posty, utoczenie krwi, znoszenie bólu, samookałeczenie – związane z wyobrażeniem, że przez to składa się ofiarę, tzn. samego siebie się zabija (pars pro toto), i siebie, i innych odgradza od zła; • zabicie zwierzęcia ofiarnego zamiast siebie albo magiczne przeniesienie winy na zwierzę, które wypędza się ze wspólnoty pochodzenia na pustynię, ażeby w ten sposób zło ze świata wypędzić; • religijne – wyznaczone ukaranie winnego przez wspólnotę; • samo-

¹ N. Bériou, *Autour de Latran IV (1215): la naissance de la confession moderne et sa diffusion*, w: *Pratiques de la confession*, Paris 1983, s. 73, 76.

² M. Scanlan, *Die Augen gingen ihnen auf*, Graz 1979, s. 210.

upokorzenie się winnego przez znaki skruchy, tzn. jawne samozdystansowanie się i samoukaranie; • wyznanie grzechów jako próba uobecnienia przeszłej winy i przepracowanie jej celem zrozumienia („omówienie”).

II. ROZUMIENIE WINY I PRAKTYKI POKUTNE W DAWNYM IZRAELU

Jak w innych kulturach i religiach świata, tak również w religii i kulturze Izraela występowały społeczne sposoby traktowania winy, oprócz rytualnych praktyk ekspiacyjnych. Niewątpliwie na biblijne rozumienie winy zaważyło to, że jest ona rozpatrywana w perspektywie związku przymierza Boga ze swoim narodem i tym samym ukazuje się jako grzech. Stąd też powstało wrażenie, jakoby wszelkie uchybienie było rozpatrywane w Izraelu jako odpowiednik dzisiejszego pojęcia grzechu i istniałby jedynie religijny sposób przepracowania winy. Konsekwencją takiego podejścia do winy jest też myślenie, że każde przepracowanie jej jest tym doskonalsze, im bardziej dotyczy związku z Bogiem. Jedno i drugie wydaje się być wypaczeniem. Najpierw dlatego, że za biblijną metaforą pojęcia winy kryje się w dużym stopniu wielowarstwowość fenomenu winy.

W języku hebrajskim istnieje ok. 60 różnych określeń mających związek z winą, grzechem, słabością. I tak na przykład:

ra – to jest to wszystko, co człowiek czyni i co go spotyka;

hatta – oznacza rozminięcie się z celem, fałszywy krok;

awon – wykrzywienie, przestawienie określonego porządku;

pesa – dopuszczenie się występku, nadużycie, bunt, rozbrat z bliźnimi albo z Bogiem;

hamas – gwałt, gwałtowne skaleczenie osobowego prawa drugiego;

sagah – nie chciane wykroczenie, obrażenie tabu.

Różnorodność określeń związanych z winą występuje również w Nowym Testamencie, np.: *adikia* – jest w pierwszym rzędzie wykroczeniem w sensie uszczerbku przeciwko prawu Bożemu, które dla spójności wspólnoty jest niezastąpione;

hamartia – wykroczenie (przez Pawła rozumiane jako ponadindywidualna moc grzechu);

kakos – zły w ogóle;

poneros – nie w porządku, nie ok;

paraptoma – świadoma bunt i grzeszenie w odróżnieniu od grzechu jako słabości;

astheneia – oznacza potknięcie się ze słabości;

opheilema – nie tyle nieposłuszeństwo, ile raczej zaległość płacenia Bogu itp.

Dla naszego omówienia ważniejsze niż poszczególne znaczenia jest stwierdzenie: Stary Testament nie posiada żadnego zarezerwowanego terminu, który byłby odpowiednikiem dzisiejszego słowa grzech. W wymienionych znaczeniach słów nie znajduje się żadne, które potwierdzałoby używanie znaczenia winy wyłącznie w sensie religijnym albo teologicznym. Wszystkie te słowa mają, obok religijnego, nienaruszalne znaczenie świeckie. Wskazują na ścisły związek pomiędzy grzechem, codziennością i egzystencją³.

Wina jest szkodą samą w sobie, ma złe konsekwencje dla jednostki i dla wspólnoty, jest sama w sobie destruktywna, zagrażająca życiu jednostki i rodu. Dlatego winę trzeba „ze środka narodu wyrzucić”. Winny musi złożyć wyznanie, wina nie może pozostać tajemna. Winny nie może jej ani zbagatelizować, ani zrzucić na innego. W przypadkach koniecznych musi (przez proroków) być skonfrontowany ze swoją winą i jak Dawid przez Natana przymuszony do jej wyznania (2 Sm 12,1-5).

Każda wina domaga się naprawienia, ukarania, odpowiednio do popełnionego przestępstwa. Przy poważnych przestępstwach winowajca musi być wykluczony z rodu, tzn. praktycznie być wydanym na śmierć. Stąd później rozwija się kultyczne zażegnanie, tzn. wykluczenie z udziału w nabożeństwach gminy.

Wyrok śmierci zapada przy przestępstwach, które są skierowane przeciwko życiu: zabójstwie, prostytucji (jako uchybienie przeciwko przekazaniu życia w rodzinie), służ-

³ R. Zerfass, *Das Skript für Hörer der Vorlesung*, [b. m.]1987, s. 187.

bie bożkom (jako odpadnięcie od Boga do bożków, którzy zagrażają naszemu życiu). Dlatego te przestępstwa nazywają się śmiertelnymi grzechami. Noszą śmierć w sobie i dlatego tylko przez wyrok śmierci mogą być ze świata usunięte.

Uświęcającą moc ma ofiara całopalna, ponieważ zastępczo zostaje przelana krew zwierzęcia jako siedlisko życia. Kapłani konsumują całą ofiarę albo niespaloną część jako znak tego, że Jahwe wytepił winę. Także modlitwa i wstawienictwo są wymieniane jako środek pokutny. Post jest formą lekceważenia siebie. Pokutnik traktuje siebie jako zmarłego, odmawia sobie podtrzymującego życie pokarmu i zaniedbuje całe swoje ciało jako żałobnik. W Starym Testamencie występuje więc cała paleta społecznych form przepracowania winy. Stosowane są praktyki wychowawcze, terapeutyczne i prawne, które jednocześnie mają swoje odniesienie do religijnego przymierza z Bogiem w jednoznacznej historii tego narodu, mającego świadomość tego, że należy do Boga.

Ze świadomością należenia do Boga łączy się też rozumienie winy w tym sensie, iż winą zakłóca bądź zrywa łączność nie tylko z bliźnim, lecz także z Bogiem. Z tym z kolei łączyła się wiara w to, że nie Sąd, lecz miłosierdzie Boże ma ostatnie słowo. Bóg, który pomścił Abła, lituje się także nad Kainem. Ten Bóg, który Dawida konfrontuje z jego winą i którego karze przez śmierć syna, nie odbiera mu jednak swojej obietnicy. Bóg, który złorzeczy Izraelowi z powodu jego grzechów, sam dotrzymuje słowa, ponieważ On nie może inaczej: On nie jest niszczyicielem życia (Oz 11,8), lecz twórcą i miłośnikiem życia (Mdr 11,23). Dlatego zawsze jest gotowy litować się, ażeby wyrzucić winę z człowieka, zapomnieć, wybielić jak śnieg, ponieważ On nie chce śmierci grzesznika, lecz żeby nawrócił się i żył (Ez 18,23).

Jahwe staje się więc w ten sposób decydującym podmiotem w procesie przepracowania winy: On daje prawo, które winę czyni świadomą i posyła proroków, którzy konfrontują ludzi z ich winą. On jednak też lituje się nad tymi, którzy stali się świadomi winy, przyjmuje ich ciężar odpokutowania jako wyraz ich skruchy i nawrócenia, i uwalnia ich od cienia przeszłości. On odwraca się od ich przeszłości i otwiera im w ten sposób nowy początek. W ten sposób powstaje przekonanie, że Jahwe sam potrafi przebaczyć winę.

Tak oto ukazuje się nam starotestamentowa troska o przepracowanie winy z pewnym paradoksem: Bóg jest obrońcą Abła, ale ten Bóg, który mści Abła, lituje się także nad Kainem (Rdz 4, 10 n.). Bóg sądzi i żadne wykroczenie nie jest dlań tajemne, żadne zło tak wyrafinowane, żeby Mu umknęło, nawet przez śmierć. I ten Bóg może jednak, ponieważ On sam tego chce, pozostać wierny, ulitować się nad swoim stworzeniem.

Późnojudaistyczna pobożność, niestety, nie potrafiła podtrzymać takiego obrazu Boga. Uczyniła Boga obrońcą samego prawa i tym samym popadła w legalizm, w kazuistykę, która prawo uczyniła ciężarem. W czasach Jezusa pobożny Żyd musiał przestrzegać 613 pojedynczych przepisów, które zostały zalegalizowane przez Torę. Przez tak zniekształconą koncepcję Boga nie tylko prawo żądało za wiele, ale ten, kto stał się winnym, został pozostawiony samemu sobie. Bóg sam pozostał zepchnięty do cienia. Przestało być oczywiste to, co było centrum Objawienia na Synaju: że On jest Bogiem życia i Bogiem człowieka.

III. NOWY TESTAMENT – CZASY APOSTOLSKIE

Jezus mówi sam o sobie, że przyszedł na świat po to, żeby wezwać do nawrócenia grzeszników (Łk 5,32). W licznych przypowieściach nauczał, że Bóg jest miłosierny i przebacza człowiekowi jego grzechy (por. Łk 15). Jezus oświadcza także, że ma daną Mu przez Ojca pełnię władzy potrzebnej do odpuszczania grzechów (por. Mt 9,6), dlatego z Jego misją związane było przebaczenie. Wielokrotnie, najczęściej wraz z cudownym uzdrowieniem, mówił do tych, których uzdrowił: „Twoje grzechy są odpuszczone” (Łk 7,48). Znamienne, że tego uzdrowienia duchowego, jakim jest przebaczenie grzechów, Jezus dokonuje w łączności z uzdrowieniem fizycznym – jakby chciał powiedzieć, że leczy całego człowieka.

Po swoim zmartwychwstaniu Jezus przekazał władzę odpuszczania grzechów Apostołom: „Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” (J 20,22-23). Poza Janem, także Mateusz dokonał opisu przekazania władzy odpuszczania grzechów. Używa on jednak, zamiast określeń „odpuszczać” i „zatrzymywać”, metafor „związanie” i „rozwiązanie”: „Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18). „Wiązać” i „rozwiązywać” – to wyrażenia używane przez rabinów, oznaczające „zakazywać” i „zezwać” oraz: „wyłączać ze wspólnoty” i „przywracać do wspólnoty”. Słowa Chrystusa skierowane do Apostołów zatem oznaczają: kogo wykluczycie ze swojej wspólnoty, ten jest też wykluczony ze wspólnoty z Bogiem, a kogo przyjmiecie na nowo do swojej wspólnoty, tego też Bóg przyjmuje do wspólnoty z sobą⁴. Na mocy władzy danej im przez Chrystusa, Apostołowie mieli władzę wyrokowania, co jest dozwolone, a co nie, bądź też przyjmowania kogoś do społeczności kościelnej lub usuwania z niej⁵.

O tym, że Apostołowie korzystali z tej władzy, dowiadujemy się z Listów Apostolskich. Z listów Apostoła Pawła⁶ i Apostoła Jana (1 J, 2 i 3) wiemy, że w pierwotnym Kościele ciężkie przewinienia karane były wykluczeniem z gminy, czyli z Kościoła⁷. Do przewinień takich zaliczano, piętnowane przy różnych okazjach, grzechy o wydźwięku społecznym, będące powodem fermentu i zgorszenia: kłótnie, zawiść, niezgoda⁸, lenistwo (por. 2 Tes 3,6), cudzołóstwo (1 Kor 5,1 n.).

Z *Drugiego listu do Tesaloniczan* dowiadujemy się, że wykluczenie z gminy chrześcijanina – z uczestnictwa w zgromadzeniu liturgicznym i uczyty – miało na celu to, by zastanowił się nad sobą i poprawił (2 Tes 3,6.14-15). Wykluczenie nie oznaczało bynajmniej traktowania go jako wroga, nadal pozostaje bratem. Że taka ekskomunika mogła być anulowana, dowodzą opisy w *Drugim liście do Koryntian* (2,5 n.).

IV. CZAS POAPOSTOLSKI – DO II WIEKU

Jak pierwsze chrześcijańskie gminy, poapostolski Kościół również zdawał się być konfrontowany z tą rzeczywistością, że grzech także po chrzcie miał jeszcze moc, że pojedynczy członkowie zawinili ciężko. Chodziło tutaj głównie o prostytucję, cudzołóstwo, głęboką i długotrwałą wrogość, kradzież, morderstwo itp. W taki sposób Klemens Rzymski musiał pisać do gminy w Koryncie: „Unikajmy oszczerstwa, brudnych i nieczystych uścisków, pijaństwa i przewrotnych występków, wstrętnych żądz, haniebnego cudzołóstwa i obrzydliwej pychy”.

Kościół późniejszego czasu nowotestamentalnego domagał się od grzesznika, żeby pojął swój grzech, wyznał i poprawił się. Wyznanie mogło być dokonane przed zebraną gminą przez ogólną formułę, którą wszyscy wypowiadali; ale są też przesłanki ku temu, że przynajmniej w poważniejszych przypadkach chrześcijanie, którzy zbłądzili, wyznawali swoje własne grzechy. Kościół odpuszczał albo zatrzymywał grzechy. Czynił to autorytetem Jezusa, który, jak wierzy, „taką moc mu dał”⁹.

Ignacy Antiocheński (+ ok. 110) pisał do gminy w Filadelfii: „Gdzie więc panuje rozłamię, tam Bóg nie zamieszkuje. Wszystkim pragnącym nawrócenia wprawdzie przebacza Pan, jeśli się zwracają do Jedyne Boga i kolegium biskupiego. Ufam łasce Jezusa

⁴ *Katolicki katechizm dorosłych: Wyznanie wiary Kościoła*, Poznań 1987, s. 356.

⁵ K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1991, s. 66.

⁶ 1 Kor 5,1-5; 2 Kor 7,8-13; 2 Tes 3,6; 1 Tm 1,9-11.

⁷ J. Steinruck, *Busse und Beichte in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, „Trierer Theologische Studien” 31 (1974) s. 46.

⁸ Por. 1 Kor 3,3 n.; 11,18 n.

⁹ J. Michl, *Sündenbekenntnis und Sündenvergebung in der Kirche des Neuen Testaments*, „Münchener Theologische Zeitschrift” 24 (1973) s. 20.

Chrystusa, że każdy wasz grzech będzie rozwiązany”¹⁰. A więc także dla ciężkich wykroczeń po chrzcie jeszcze jest przebaczenie.

Przebaczenie, które podczas pokuty się dokonuje, rozgrywa się na dwóch płaszczyznach: Kościół przebacza, żeby Bóg przebaczył. Żaden grzech nie jest wyjęty spod kościelnej pokuty i tym samym przebaczenie. Nie obiektywna ciężkość wykroczenia, lecz niedostateczność pokuty wyklucza przebaczenie.

Decydujący wpływ na rozwój procesu pokutnego w czasie bezpośrednio poapostolskim miał *Pasterz Hermasa*. Pismo to pochodzi z drugiego stulecia; akcentuje bliskość paruzji, powtórnego przyjścia Chrystusa, i nawołuje grzeszników do pokuty. Wraz z chrztem rozpoczyna się nowe życie i nie powinno już być miejsca na grzech ciężki. Nie ma odpuszczenia grzechów ciężkich poza chrztem. Drugie odpuszczenie jest i powinno być wyjątkowe. Może to być jedynie jeden raz. Stąd też spowiedź została nazwana drugim chrztem¹¹.

Według nauki Hermasa wszystkie grzechy, bez względu na ciężkość winy, mogą być odpuszczone przez pokutę. Ale mogą być grzechy nie nadające się do odpuszczenia – nie ze względu na obiektywną ciężkość winy, ale ze względu na brak nastawienia pokutnego grzesznika¹². Powrót do grzechu po pokucie wykazuje, że grzesznik nie miał poważnej woli pokuty, jeszcze nie dokonał właściwego procesu pokutnego, a więc możliwa jest dalsza pokuta (por. Hbr 6,4-6).

Pasterz Hermasa zdobył duże poważanie w pierwotnym Kościele i jednorazowość kościelnej pokuty zyskała uznanie. Pokuta jest dla ojców Kościoła drugą deską ratunku po rozbiciu się okrętu („secunda post naufragium tabula”).

W poszczególnych Kościołach występowała różnorodność rodzajów praktyk pokutnych, nie było jednak podstaw do rozdziału Kościoła. Pod tym względem dopiero różnorodność praktyki pokutnej rygorystów trzeciego stulecia, szczególnie Tertuliana (+ po 220), odegrała dużą rolę aż po dogmatyczne poróżnienie. W tym czasie też zarysował się podział Kościoła na Zachodni i Wschodni.

V. W KOŚCIELE ZACHODNIM

1. Przed prześladowaniami

Ważne świadectwo dla wczesnej pokuty wniósł afrykański apologeta Tertulian (zm. po 220), w którym mówi o dalszym zaostreniu procesu pokuty. Od Hermasa Tertulian przejął myśl, że pokuta jest możliwa tylko raz w życiu, ale z psychologicznej niemożności uczynił on dogmatyczną niemożność drugiej pokuty.

W pierwszym okresie swojej działalności, w *Traktacie o pokucie* (*De paenitentia*) pouczał, że ten, kto popełnił ciężki grzech, nie powinien tracić nadziei, lecz skorzystać z możliwości podjęcia zań pokuty, ale tylko raz w życiu¹³. Około 205 r. Tertulian zradycalizował swoje poglądy na temat pokuty, skłaniając się ku rygoryzmowi montanistów. W *Traktacie o czystości* (*De pudicitia*) pisze: „Kościół może odpuszczać grzechy, ale ja tego nie uczynię, żeby inni nie zgrzeszyli”. Według tego zdania odpuszczenie grzechów po chrzcie jest możliwe, ale Kościół nie powinien na to się zgadzać z obawy, żeby wiernych nie pobudzać przez to do grzechu¹⁴.

Proces pokutny w III w. rozpoczynał się bardzo ciężkim okresem próby. Była to tzw. exhomologeza, albo wyznanie (confessio), polegająca na rozpoznaniu błędu dla zmiany

¹⁰ J. Steinruck, dz. cyt., s. 47.

¹¹ C. Vogel, *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris 1965, s. 16-17.

¹² J. Finkenzeller, *Bußsakrament in biblischer und dogmengeschichtlicher Sicht*, w: J. Finkenzeller, G. Griesl, *Entspricht die Beichtpraxis der Kirche der Forderung Jesu zur Umkehr?*, München 1971, s. 66.

¹³ S. Czerwik, *Praktyka pokutna w Kościele poprzez wieki*, „Ateneum Kapłańskie” 70 (1977) t. 89, s.

165.

¹⁴ C. Vogel, dz. cyt., s. 19.

życia i wyznaniu grzechów przed Bogiem. Była to postawa wewnętrzna, która miała się objawić na zewnątrz, nie przez wyznanie publiczne w sensie szczegółowego wyznania przed wspólnotą, ale w sensie aktu umartwienia wyrażającego się w noszeniu włosiennicy, posypaniem prochem głowy, surowym postem, płaczem, długą modlitwą, prostracją, poleceniem się przyjaciółom u Boga, tzn. męczennikom i wyznawcom, wreszcie apelem o wstawiennictwo u wszystkich wiernych. Po określonym czasie ekspiacji następowało pojednanie w Kościele i przez Kościół z Chrystusem. Pojednania i oznajmienia przebaczenia dokonywał biskup.

Pokuta kościelna z pojednaniem przez biskupa dotyczyła tylko grzechów ciężkich. Grzechy lekkie były odpuszczane przez prywatne umartwienia.

2. Wpływ prześladowań na praktykę pokutną

Do połowy III w. bez większych przeszkód chrześcijaństwo mogło się rozwijać; prześladowania były zawsze lokalne i czasowo ograniczone. Za cesarza Decjusza¹⁵ objęły jednak całe rzymskie imperium i spowodowały, iż wielu spośród chrześcijan pod wpływem strachu wyrzekło się wiary i zaczęło oddawać cześć bożkom.

Z chwilą zaprzestania prześladowań, ci, którzy zaparli się swojej wiary (łac. *lapsi* – upadli), chcieli możliwie jak najszybciej być przyjętymi ponownie do wspólnoty chrześcijańskiej. Wówczas wytworzył się zwyczaj publicznej albo prywatnej proklamacji grzesznika: *lapsus* udawał się do biskupa albo do kapłana, aby swój czyn wyznać i prosić o ponowne przyjęcie¹⁶. Wielu okazywało tzw. listy pokoju (*libelli pacis*), które wystawiali im męczennicy przed śmiercią albo wyznawcy i w których wstawiali się za nimi o natychmiastowe albo rychłe włączenie do wspólnoty kościelnej.

Przy problemie ponownego dopuszczenia odpadłych rozgorzał spór, który odegrał znaczącą rolę w rozwoju kościelnego podejścia do *meritum* pokuty. W Rzymie pod przewodnictwem kapłana Nowacjana utrzymywał się rygorystyczny trend, który uważał powtórne przyjęcie odpadłych do kościelnej wspólnoty jako sprzeczne z czystością i świętością Kościoła. Inni kapłani natomiast przyjmowali ponownie odpadłych do Kościoła, nie dając nawet jakiegokolwiek świadectwa pokutnego.

Kapłanom tym przeciwstawił się biskup Cyprian z Kartaginy (zm. 258). Dzięki niemu Synod w 251 r. kompetencje w zakresie sprawowania pokuty przekazał wyłącznie kościelnemu kierownictwu. Listy pokoju męczenników i wyznawców posiadały tylko charakter polecenia, a nie mocy zobowiązującej. Przeciwnie trendowi rygorystycznemu. Biskup Cyprian, a wkrótce i papież Korneliusz (253-255) stwierdzili, że Kościół nie zna grzechów, które nie mogłyby być odpuszczone. Dopuszcili pojednanie z grzechu apostazji. Apostaci mogą być rozgrzeszeni, ale nie za szybko i nie przed ekspiacją¹⁷.

Zasadniczo od wszystkich odpadłych domagano się poważnej pokuty, choć wobec śmiertelnie chorych stosowano większą łagodność. Różnicowano też u odpadłego od wiary ciężkość wykroczenia – rozróżniano pomiędzy *libellatici* (którzy tylko oświadczyli, że złożą ofiary) i *sacrificati* (którzy rzeczywiście publicznie zaparli się wiary przez spełnienie pogańskiej ofiary). Pojednanie mogło nastąpić dopiero po wypełnieniu pokuty. Przełożeni Kościoła zobowiązani byli określić czas trwania pokuty oraz czuwać nad jej wypełnieniem.

Aktu pojednania, o ile wcześniej dokonywał biskup – przez nałożenie rąk – o tyle w tym okresie nałożenie rąk było dokonywane przez biskupa i kler. Na zlecenia biskupa mogli tego dokonać, pod jego nieobecność, związani z nim kapłani. W nagłych wypad-

¹⁵ Decjusz, ur. 201, cesarz rzymski (249-251), dążył do przywrócenia dawnych obyczajów przez restytucję kultu rodzimych bóstw.

¹⁶ M. Oraison, *Was ist Sünde?*, Frankfurt am Main 1969, s.107.

¹⁷ C. Vogel, dz. cyt., s. 24-25.

kach nawet diakoni mogą go reprezentować przy przyjęciu wyznania i nałożeniu rąk celem uzyskania pokoju¹⁸.

3. Pokuta kanoniczna od IV do VI wieku

Po nastaniu wolności Kościoła proces pokutny był regulowany przez kościelne kano-ny, dlatego też nazywa się go kanonicznym sprawowaniem pokuty. Pod pokutę kano-niczną podlegają tylko grzechy ciężkie. Są to, według listy św. Augustyna: bałwochwał-stwo, cudzołóstwo i nierząd, kradzież i oszustwo, nienawiść, herezja albo schizma, przedstawienia cyrkowe (*sermo* 351). Dla zmażania grzechów lekkich wystarczy umar-twienie i praktykowanie dobrych dzieł, jak jałmużna, post, przebaczenie zniewag, od-nowienie jedności, odwiedziny chorych i więźniów.

Proces pokutny zaczynał się przez nałożenie rąk biskupa na pragnącego się nawrócić i przyjęcie go do stanu pokutnego. Do tego z reguły było potrzebne wyznanie grzechów, które jednak nie było publiczne. Tylko znane grzechy, jak mord, cudzołóstwo i błądzenie w wierze podlegały spowiedzi publicznej, a rozgrzeszenia udzielano po odbyciu pokuty. Przy publicznie znanym grzechu, jak odpadnięcie od wiary, od grzesznika nie wymagało się osobistego wyznania. Jeśli na przykład mężczyzna żył z żoną drugiego, co było pu-blicznym zgorszeniem, wyznanie stawało się niepotrzebne. Wiele też innych grzechów, wymienianych jako ciężkie, które kwalifikowały się do publicznej pokuty, było już wcześ-niej znanych, zanim grzesznik przystąpił do pokuty i gmina wiedziała za jakie grzechy pokutuje.

Po nałożeniu rąk przez biskupa pokutnik nakładał szatę pokutną i udawał się do osob-nego miejsca w kościele dla pokutujących – przedsionka przed wejściem do nawy.

W okresie pokuty nie wolno było zawierać związku małżeńskiego, w małżeństwie współżyć seksualnie, służyć w wojsku. Owdowiły pokutujący nie mógł się powtórnie o-żenić ani przed, ani po pojednaniu. Celibatariusz mógł się ożenić dopiero po pojedna-niu¹⁹.

Taką pokutę odbywano tylko raz w życiu. Dlatego też było zakazane podejmowanie tego rodzaju pokuty osobom młodym ze względu na niebezpieczeństwo popadnięcia drugi raz w grzech (*Sobór w Agde*, 506 r., can. 15). Przy pojednaniu biskup nakładał rę-ce na pokutnika, czemu towarzyszyła modlitwa kapłanów.

Odczuwanie publicznej pokuty przez niektórych pokutników jako zbyt upokarzającej spowodowało, że pojawił się zwyczaj „wykupienia”. Pokutnik mógł teraz powiedzieć do biskupa np.: „Będę starał się o dwie rodziny, o zapewnienie im utrzymania”. W takich przypadkach, kiedy charytatywne dzieło dochodziło do skutku, biskup znosił publiczną pokutę. Pokutnik mógł też powiedzieć: „Będę 3 razy odmawiał cały psalterz”. W tym przypadku biskup mógł powiedzieć: „Zwalniam cię od 300 dni publicznej pokuty. Byłeś skazany na 7 lat publicznej pokuty, 300 dni będzie ci odjęte”. To był początek odpustu, bardzo prosty. Potem zanikł zwyczaj publicznej pokuty, ale pozostały podstawowe po-jęcia z nią związane²⁰.

VI. W KOŚCIELE WSCHODNIM

Na Wschodzie dla praktyk pokutnych duże znaczenie miała szkoła aleksandryjska, której najważniejszymi przedstawicielami byli Klemens Aleksandryjski (zm. przed 215) i Orygenes (zm. 243/54). Decydująco czymś nowym w rozwoju pokuty na Wschodzie było medyczno-terapeutyczne rozumienie instytucji pokutnej. Pod wpływem filozofii platońskiej Klemens Aleksandryjski rozumiał rozgrzeszenie jako oczyszczenie albo u-

¹⁸ J. Finkenzeller, dz. cyt., s. 71.

¹⁹ C. Vogel, dz. cyt., s. 36-40.

²⁰ M. Oraison, dz. cyt., s. 108-109.

zdrowienie. Odpowiednio do tego rozgrzeszenie nie jest jednorazowym aktem, lecz czymś postępującym. Środkiem przeciwko grzechom są przede wszystkim modlitwa, post i dzieła miłości bliźniego.

Kierownicy procesu pokutnego przede wszystkim powinni być kierownikami duchownymi, którzy wspomagają pokutnika w jego procesie zdrowienia przez pouczenie i modlitwę. Do kierowników duchownych należą w pierwszej linii kościelni przełożeni jako powołani pasterze. Jednak uzdalnia ich do tego nie tyle sam urząd kościelny, ile raczej ich osobista doskonałość, którą według woli Bożej powinni posiadać przebiterzy i diakoni.

Także Orygenes określał kościelnych przełożonych jako lekarzy, pomocników największego lekarza – Chrystusa. Dlatego rany należało pokazać nie tylko Bogu, ale również kapłanom. Do uzdrowienia, oprócz nauki, należało wskazanie drogi grzesznikowi. Spowiednik był więc pouczającym, upominającym i współpokutującym lekarzem duchowym.

W tym sposobie myślenia pojawia się zarazem pytanie o reprezentanta i działanie kościelnego przebaczenia. Orygenes czyni moc kapłańskiego rozgrzeszenia zależnym od osobowej doskonałości szafarza, którą powinien posiadać duchowny. A z drugiej strony, odpowiednio do psychologiczno-medycznego rozumienia procesu pokutnego, przypisuje moc rozgrzeszenia również niekapłanom.

W zrozumieniu tego procesu pokutnego należy wyróżnić dwie przynależne spowiednikowi funkcje, składające się na „rozwiązanie” grzechu: duszpasterską czynność wstawienniczą, którą z pobożnością mogą jako kierownicy duchowni sprawować świeccy, i akt kościelnego przebaczenia, dokonującego się na podstawie pojednania z mocy urzędu.

W ten sposób terapeutycznie rozumiana praktyka pokutna rozwinęła się w klasztorach, wśród mnichów, jako dążenie do doskonałości bez konieczności kierownictwa duchownego kapłana, który udzielałby rozgrzeszenia, rozumianego jako akt przebaczenia.

Pod wpływem Bazyleusza (zm. 379) spowiedź mnichów nadała kierunek dla praktyk pokutnych Wschodniemu Kościołowi. Chociaż ta spowiedź mnisza, według naszego dzisiejszego rozumienia, nie miała charakteru sakramentalnego, jej rozwój na Wschodzie prowadził do tego, że przed będącymi wezwanymi do świętości mnichami, obojętnie czy byli kapłanami, czy świeckimi, także wierzący nie przynależący do klasztoru wyznawali swoje grzechy i otrzymywali rozgrzeszenie.

Kasjan (zm. 435) przeniósł tę praktykę w sensie terapii duchowej i spowiedzi przed przełożonym zakonnym na Zachód, co miało duże znaczenie przede wszystkim w galij-skich klasztorach²¹.

VII. PRAKTYKA POKUTNA W KOŚCIELE CELTYCKIM

W Kościele irlandzko-celtyckim rozwinęła się nowa forma pokutna: powtarzalna i prywatna pokuta. Dokładne określenie czasu powstania tej formy pokuty sprawia trudności, ponieważ źródła historyczne (książki pokutne z VI w.) nie odnotowują Kościoła irlandzko-celtyckiego. Książka pokutna (*paenitentiale*) arcybiskupa Teodora z Canterbury, reformatora angielskiego Kościoła z drugiej połowy siódmego wieku, stwierdza tylko: „W tej prowincji nie przewidziano publicznego przedsięwzięcia rekonyliacji, nie ma też żadnej publicznej pokuty”.

Szafarz kanonicznej pokuty kościelnej musiał zawsze wyjaśnić najpierw podstawowy problem: czy dane wykroczenie w ogóle podlega, według kościelnej klasyfikacji, publicznej pokucie kościelnej? Pytanie to nie odgrywa już żadnej roli w systemie pokutnym, który nam się ujawnia w celtyckich książkach pokutnych. Tutaj pokuta jest niczym innym jak tylko pojednaniem albo zadośćuczynieniem, naprawieniem Bogu wyrządzonej

²¹ J. Finkenzeller, dz. cyt., s. 72-74.

zniewagi przez osobiste świadczenie grzesznika. „Przyjęcie pokuty” nie oznaczało już wstąpienia w stan pokuty, lecz jedynie przyjęcie czynu pokutnego.

Kapłanowi przypadało zadanie oceny ciężkości popełnionego wykroczenia, nałożenie odpowiedniej pokuty w formie dokładnie określonego czynu i ostatecznie udzielenie rekuncyliacji. Aby ułatwić kapłanowi zadanie wymierzenia pokuty, układano książki pokutne, które w formie rejestru w miarę możliwości wszystkich możliwych w praktyce występujących wykroczeń, podawały rodzaj i czas trwania czynu pokutnego. Tego rodzaju praktykę pokutną, która opierała się na książkach pokutnych, określano także jako „pokutę taryfową”.

Najważniejsza różnica pomiędzy kanoniczną pokutą kościelną a irlandzko-celtycką praktyką pokutną leży, obok braku jawnych obrzędów pokutnych, przede wszystkim w tym, że z procesem pokutnym nie było związane wykluczenie z kościelnej wspólnoty i zdegradowanie do chrześcijanina o mniejszych prawach.

Pokuta w obszarze irlandzko-celtyckim może być powtarzana i udzielana także za mniejsze wykroczenia. Jako pokuta obowiązują posty (o różnym stopniu intensywności) związane z gorliwą modlitwą. Dalszymi nałożeniami pokutnymi są: wygnanie (jako *peregrinatio*) na określony czas albo na zawsze, zrzeczenie się na pewien czas małżeńskiego współżycia albo noszenia broni, dawanie jałmużny, czuwania nocne w postawie stojącej, recytacje psalmów w powiązaniu z przyklękaniem itp.

Mimo tych wymienionych różnic celtycka praktyka pokutna zawierała też te same istotne składniki przebaczenia grzechów, co praktyka pokutna pierwotnego Kościoła: ze strony grzesznika szczerą skrucha, wyznanie grzechów i wypełnienie nałożonego obciążenia pokutnego, a ze strony Kościoła przebaczenie grzechów przez sprawującego urząd. Również w irlandzko-celtyckim Kościele obowiązek spowiadania dotyczył tylko ciężkich wykroczeń, jednak według wskazówek ksiąg pokutnych zalecane było wyznawanie mniejszych wykroczeń. Wyznanie grzechów było w tym systemie indywidualne i szczegółowe, ponieważ kapłan musiał rozstrzygać nie tylko o obowiązku pokuty, lecz określać na podstawie danych pokutującego z ksiąg pokutnych konkretny czyn pokutny za poszczególne grzechy.

Ponieważ duszpasterstwo w dużym stopniu leżało w rękach mnichów, którzy w swoich klasztorach praktykowali wyznanie codziennych błędów jako środek doskonalenia i kierownictwa duchownego, jest zrozumiałe, że przez ten wpływ mnichów, także niektóre elementy zakonnej „spowiedzi pobożnościowej” przeniknęły do praktyki pokutnej świeckich. Mimo to należy stwierdzić, że irlandzko-celtycka praktyka pokutna swój właściwy pierwotny początek posiada nie w spowiedzi zakonnej, lecz w publicznej pokucie kościelnej Kościoła pierwotnego.

VIII. PRZEJĘCIE CELTYCKIEJ PRAKTYKI PRZEZ KONTYNENT

Tam, gdzie występowali irlandzcy (szczególnie Kolumban Młodszy ok. 600 r.), a później anglosascy misjonarze, zarówno we Francji jak i wśród rodów germańskich po prawej stronie Renu, prawie całkowicie została zaprzestana publiczna pokuta kościelna. Pomijając powtarzalność i niejawną, pozostała jednak ta sama i pod wieloma względami nowa jej forma była podobna do kanonicznej pokuty kościelnej. Pozostała ta sama surowość obciążenia pokutnego, długi czas pokuty, czasowe rozłączenie wyznania od pojednania (absolucja). Odbывała się jednak częściej, co brało się przede wszystkim stąd, że zamiast biskupa głównie kapłani byli zaangażowani w sprawowanie pokuty²².

Powagi pokuty dowodzą wprost drakońskie wyznaczenia pokutne, które prawdopodobnie miały także związek z celtyckim charakterem narodowym: 1 dzień postu o wodzie i chlebie za nieumiarkowane jedzenie, 7 dni za każdy pojedynczy przypadek upicia się, więcej lat (7 do 10) za morderstwo albo cudzołóstwo aż do dożywotniego przy szcze-

²² J. Steinruck, art. cyt., s.58-59.

gólnie ciężkich wykroczeniach. Przy wyznaczaniu stopnia ciężkości pokuty uwzględniano również okoliczności wykroczenia.

W nakładaniu pokuty brano pod uwagę względy zdrowotne albo polityczną pozycję grzesznika. Chory mógł nie pościć, król nie musiał całymi dniami pościć i modlić się, ażeby nie zaniedbywać swojego urzędu. W takich przypadkach pokutę odbywano przez określone jałmużny. Postępowanie to nazywano wykupieniem. Wykupienie odpowiadało celtyckiemu i germańskiemu rozumieniu prawa, gdzie przez wpłacenie określonej sumy pieniężnej mogła być zniesiona każda wina przeciwko człowiekowi (także morderstwo). Że przez wykupienie niedaleko do nadużycia, ujawnia to rozporządzenie pokutne anglosaskiego króla Edgara z drugiej połowy X w., według którego pewien magnat, przy pomocy odpowiedniej liczby wynajętych do postu ludzi, mógł swój siedmioletni post załatwić w trzy dni.

Przeciwko tym zjawiskom zwyrodnienia pokuty taryfowej występowały synody. Domagano się na nich usunięcia ksiąg pokutnych i wiele zostało unieważnionych. Ale dla prostych kapłanów księgi pokutne były niezbędne. Jeszcze biskup Burchard z Worms wydał krótko po 1000 r. nowy, obszerny penitencjał (*Paenitentiale*) z wypisami ze starszych ksiąg pokutnych. Walce z nadużyciami miało służyć też przywrócenie publicznej pokuty kościelnej. Sobory drugiej połowy IX w. uważały pokutę publiczną konieczną dla opornych wiernych, którą nakładali biskupi²³. Powtórne wprowadzenie publicznej pokuty, której praktykowanie ok. 800 r. prawie że wygasło, jednak nie udało się.

Zwyczajski pochod tajemnej pokuty, do której od VIII w. doszła do znaczenia nazwa „spowiedź”, był już nie do powstrzymania. Publiczne pokuty kościelne otrzymały ponadto konkurencję ze strony innych form pokutnych, które w średniowieczu zdobyły popularność. W pierwszym rzędzie należy tu wymienić pielgrzymki pokutne (pielgrzymka do Rzymu albo do innych świętych miejsc) i wstąpienie do klasztoru. Pielgrzymka pokutna pomniejszała znaczenie publicznej pokuty, która w XIII w. została nazwana „*paenitentia publica*”, podczas gdy publiczna pokuta kościelna, której od XII w. przypisano nazwę „*paenitentia solennis*”, coraz bardziej traciła na znaczeniu, chociaż sporadycznie była jeszcze stosowana do czasu reformacji.

IX. ZAKOŃCZENIE ROZWOJU POKUTY PRYWATNEJ

Aż do końca VIII w. brak dokładnych informacji odnośnie do formy, w jakiej była sprawowana spowiedź prywatna. Dopiero od tego czasu pojawiające się świadectwa dają jasny obraz. Według nich proces pokutny składał się z następujących elementów:

- pouczenie penitenta przez kapłana o najważniejszych prawdach i wzbudzenie właściwej motywacji do pokuty;
- wyznanie grzechów przez penitenta (w razie potrzeby za radą i pomocą kapłana);
- dłuższa modlitwa pokutna, odprawiana wspólnie przez kapłana i penitenta, związana z obietnicą penitenta, że się poprawi i wypełni czyn pokutny;
- wymierzenie czynu pokutnego przez kapłana;
- udzielenie rekonyliacji²⁴.

Ryt ten – poza tym, że nie był publicznym sprawowaniem – zawierał istotne elementy kanonicznej pokuty kościelnej. Jak przy niej, a także i w celtyckiej praktyce pokutnej, grzesznik zasadniczo dopiero po wypełnieniu swojego obowiązku pokutnego był dopuszczany do ołtarza. Spowiedź i rekonyliacja były więc najpierw podzielone jeszcze na dwie rozłączne części. Ale już w IX w. wystąpiły trudności, ażeby spowiadających się skłonić do powtórnego przyjścia, aby udzielić im rekonyliacji. Dlatego w przypadkach

²³ M. Rubellin, *Vision de la société chrétienne travers la confession et la pénitence au IXe siècle*, w: *Pratiques de la confession* (pr. zbior.), Paris 1983, s. 59.

²⁴ J. Steinruck, art. cyt., s. 60.

wyjątkowych (np. penitent był prostytutką) rekuncyliacji udzielano natychmiast na końcu spowiedzi²⁵.

Od VIII w., kiedy zaczęły się reformy karolińskie, obowiązywał podwójny porządek spowiedzi: pokuty publicznej za przewinienia publiczne i pokuty prywatnej za przewinienia tajne. Do tego drugiego typu pokuty odnosiło się słowo „spowiedź” (confessio).

Ok. 1000 r. powszechną praktyką jest połączenie całego procesu w jeden akt. Rytuał spowiedzi z Arezzo z początku XI w. zawiera wskazanie, żeby kapłan po przyjęciu spowiedzi i nałożeniu czynu pokutnego natychmiast udzielił rozgrzeszenia.

Ponieważ spowiedź prywatna w przeciwieństwie do kanonicznej pokuty była powtarzalna, powstało wkrótce pytanie: jak często się spowiadać? Zasadniczo pozostawał w mocy starochrześcijański wymóg, który dla przebaczenia śmiertelnych grzechów domagał się pokuty kościelnej. To znaczyło teraz, że do prywatnej spowiedzi, tzn. do spowiedzi, było się zobowiązanym tak często, jak często poważnie się wykroczyło. Od VIII w. udowodniona jest więc także częsta spowiedź.

Spowiedź z ciężkich grzechów była, rozumie się samo przez się, wymagana przed przyjęciem komunii, jednak wymaganie to dość często lekceważono. Duszpasterskie względy doprowadziły ostatecznie do tego, żeby wprowadzić obowiązkową okresową spowiedź dla wszystkich wierzących, niezależnie od ciężkości grzechów.

Kanon 21 Soboru Laterańskiego IV (1215) – o spowiedzi – nakłada obowiązek spowiadania się przynajmniej raz w roku²⁶.

X. SPOWIEDŹ W OKRESIE POTRYDENCKIM

Od XIII w. aż do naszych czasów katolicka spowiedź jedynie nieznacznie się zmieniła. Sobór Trydencki (1545 – 1563) zasadniczo potwierdził ustalony w XIII w. etap rozwojowy, który przez niektórych błędnie jest rozumiany jako niezmienny od czasu Kościoła pierwotnego. Naświetlił i sprecyzował przede wszystkim te punkty nauki, które były podważane przez reformatorów. Choć warto wspomnieć, że Marcin Luter nie od razu zlikwidował spowiedź. Do 1520 r. głosił konieczność wyznawania przed wspólnotą grzechów ciężkich. Między 1520 a 1522 r. wielokrotnie powtarzał, że spowiedź tajna – taka jaką się wówczas praktykowało – jest pożyteczna, ale pod warunkiem, że nie jest ona pod „tyranią papieża”²⁷. Dopiero później sugerował powrót do ewangelicznego upomnienia braterskiego.

Jest znaczące, że zarówno teolog katolicki Jan Eck, jak i reformator Jan Kalwin posługiwali się tym samym określeniem spowiedzi mówiąc, że jest ona nerwem. „Spowiedź jest nerwem dyscypliny chrześcijańskiej” – pisał Jan Eck, teolog katolicki do papieża Adriana VI w 1523 r. Dyscyplina ta – pisał Jan Kalwin – jest jakby nerwem, bo jednoczy wszystkie członki i utrzymuje każdy z nich na właściwym miejscu²⁸.

Obrzęd sakramentu pokuty w potrydenckim *Rytuale Rzymskim* wydanym przez Pawła V w 1614 r., który pozostał w użyciu aż do wydania nowego *Ordo paenitentiae* Pawła VI w 1973 r., zachował bardzo nikłe ślady pierwotnej liturgii pokutnej. Wskutek zredukowania do minimum społecznego wymiaru stanowi on uderzający kontrast w stosunku do obrzędu innych sakramentów. Praktyka pokutna, która przez długi czas była sprawowana na sposób publiczny i rozłożona na dłuższy okres czasu, została zredukowana do chwili sekretnej rozmowy spowiednika i penitenta, na którą składają się:

– wyznanie grzechów, przygotowane na podstawie gotowego rachunku sumienia;

²⁵ „Si vero simplicem vel brutum eum intellexeris, statim reconcilia eum”. J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bussriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Innsbruck 1932, s. 272.

²⁶ N. Bériou, *Autour de Latran IV (1215)*, s. 73.

²⁷ P. Denis, *Remplacer la confession: absolutions collectives et discipline ecclésiastique dans les Église de la Réforme au XVI^e siècle*, w: *Pratiques de la confession*, Paris 1983, s. 167.

²⁸ P. Denis, dz. cyt., s. 175.

- krótkie pouczenie, które przypomina upomnienie, z jakim niegdyś biskup zwracał się do grzesznika, który po wyznaniu swej winy wstępował do „stanu pokutników”;
- rozgrzeszenie, któremu towarzyszy gest wyciągnięcia ręki przez spowiednika w kierunku penitenta, pozostałość włożenia rąk na pokutników z publicznej praktyki pokutnej.

XI. SPOWIEDŹ DZISIAJ

W XX w. na praktykę spowiedzi wpłynęła sakramentalizacja dzieci, która stała się we współczesnej epoce centralnym miejscem zaangażowania pastoralnego. Wcześniej nie kładziono nacisku na spowiadanie dzieci. I tak na przykład stare statuty galicyjskie (*Quimper* 1710) nie przewidywały spowiedzi dzieci przed pierwszą komunią, przed wiekiem dwunastu lat. Dopiero papież Pius X zalecił spowiedź dzieci ze względów pedagogicznych, czemu dał wyraz w swoim dekrete *Quam Singulari* z sierpnia 1910 r. o Komunii św. dzieci. Odtąd pojawiają się pytania z okazji wizytacji pasterskiej: czy dzieci są regularnie spowydane co miesiąc²⁹.

W ostatnich latach znacznie rozwinęła się sprawa dziecka w kontekście całej rodziny. Wpłynęło to w poważnym stopniu zarówno na treść, jak i formę spowiedzi. Przedmiotem zainteresowania duszpasterskiego stała się mała grupa, mająca swój pierwowzór w rodzinie. Małe grupy powstały przy parafii. W grupie też zaczęto zajmować się spowiedzią. Przygotowanie do spowiedzi jak i samo jej sprawowanie także odbywało się co pewien czas w grupie. Zaczęto też zastanawiać się nad pomocą grupy w przeprowadzaniu rachunku sumienia. Te doświadczenia i inne, jak również refleksja nad początkami praktyki pokutnej przyczyniły się do tego, że w nowych *Obrzędach pojednania* (*Ordo paenitentiae*), zatwierdzonych przez Pawła VI 12 grudnia 1973 r., obok indywidualnego obrzędu pojednania, wymienia się wspólne nabożeństwo pokutne z wyznaniem i rozgrzeszeniem indywidualnym oraz wspólne nabożeństwo pokutne z ogólnym wyznaniem i absolucją generalną.

Nie oznacza to odchodzenia od indywidualnego wyznania, ale jest to próba nadania spowiedzi bardziej społecznego znaczenia. Ponieważ sam grzech ma charakter społeczny – jest krzywdą wyrządzoną wspólnocie, do której się należy – stąd też jego „naprawa” powinna również obejmować wspólnotę. Penitent ma się pojednać z nią, prosić o przebaczenie. Z drugiej strony wspólnota ponosi także odpowiedzialność za grzech swojego członka, a więc też powinna mu pomóc w nawróceniu.

Oprócz pomocy ze strony grupy, pomoc może okazać również indywidualna rozmowa z osobą zaufaną, a zarazem kompetentną. W tym momencie jest tutaj pewna analogia do spowiedzi mniszej. Do mnichów przychodzili ludzie, choć mnisi początkowo nie byli kapłanami. Potem okazało się, że właśnie ich metody spotykania się z ludźmi były pomocne dla sprawowania sakramentu pokuty. Dzisiaj podobną rolę odgrywają przynajmniej niektórzy psychoterapeuci, do których udają się ludzie w trudnościach życiowych.

Nowe światło na spowiedź rzuca też doświadczenie nowych ruchów w Kościele, gdzie przygotowanie do spowiedzi, jak również i jej sprawowanie połączone jest niejednokrotnie z silnym przeżyciem. I tak na przykład 131 kapłanów na Pierwszym Narodowym Zgromadzeniu Kapłanów Charyzmatycznej Odnowy w Steubenville w 1975 r. dało świadectwo o spowiedzi. Stwierdzili, że spowiadający się zostali obdarowani głębokimi przeżyciami. Stwierdzili ponadto uzdrowienia uraz, goryczy, migreny, bólu głowy, depresji, chorobliwego poczucia winy, nienawiści, chronicznego samozaspokojenia i przymusowego homoseksualizmu. To uzdrowienie było możliwe, bo spowiednicy i spowiadający się wspólnie poszukiwali źródeł grzeszności w indywidualnym życiu i następnie modlili się o uzdrowienie mocą Ducha Świętego i Miłości Pana³⁰.

²⁹ M. Lagrée, *La confession dans les visites pastorales et les statuts synodaux bretons aux XIXe et XXe siècles*, w: *Pratiques de la confession* (pr. zbior.), Paris 1983, s. 247.

³⁰ M. Scanlan, dz. cyt., s. 60.