

KS. MICHAŁ CHŁOPOWIEC

TEOLOGIA POKUTY PIERWSZYCH WIEKÓW CHRZEŚCIJAŃSTWA W KOŚCIELE WSCHODNIM

Wezwanie do pokuty ma na terenie chrześcijaństwa zasięg uniwersalny wynikający z jej rangi jako uprzywilejowanej drogi zbawienia. W tej roli wchodzi ona w treść głoszonego przez Kościół orędzia ewangelicznego. Jest przecież najważniejszym z synonimów „ciasnej bramy” (Mt 7, 14) prowadzącej do Królestwa Niebieskiego.

I. PRZESUWANIE SIĘ AKCENTÓW NAUCZANIA O POKUCIE W KOŚCIOŁACH WSCHODNIM I ZACHODNIM

Wyznaczenie drogi do przejścia nie zawsze jest równoznaczne z określeniem sposobu jej pokonania. Regułę tę odnieść można także do pokuty, która podlegając prawu ciągłego ruchu, nieustannie jest poddawana dokonującemu się procesowi znaczonemu w swoim przebiegu okolicznościami i czasem. W ramach tego procesu są ustawicznie dokonywane adaptacje widoczne w przesuwanym się rozkładzie akcentów podkreślających wagę wchodzących w jej całość elementów: wagi przypisywanej składającym się na nią aktów, roli czynników kulturowych wyrażonych choćby w podniesionej społecznej wrażliwości na poszczególne przypisywane pokucie wartości, czy wreszcie odniesienia do rodzimych tradycji wyczułających w taki lub inny sposób na konkretne, dotyczące pokuty, akty. Stąd możliwe rozejścia w trak-

towaniu poszczególnych jej aspektów widoczne są przede wszystkim we wprowadzanych obrzędach, przyjmujących niejednokrotnie trwałość struktur właściwych Kościołom. Taki wzorzec jest nierzadko obecny przy rodzących się różnicach w liturgii i interpretacjach (teologicznych) pokuty charakteryzujących Kościoły Wschodu i Zachodu.

Trudno dzisiaj z zadowalającą dokładnością określić stopień identyczności, równoległości czy rozbieżności dzielących Kościoły, nie tyle w samym rozumieniu pokuty, ile w stawianych wymogach i sposobie jej praktykowania. Można z całą pewnością jedynie tyle stwierdzić, że przynajmniej w dwóch pierwszych wiekach i to na poziomie najbardziej ogólnym podejście do pokuty było w zasadzie w całym Kościele identyczne. Widać to w zbieżnych z Kościołem Zachodnim wypowiedziach autorytetów Kościoła Wschodniego (zwłaszcza w dwóch pierwszych wiekach) nie budzących nigdzie kontrowersji, takich choćby jak biskupa Ignacego Antiocheńskiego (†107): „Wszyscy, którzy czynią pokutę [...] przynależą do Boga” (List do Filadelfian 3, 2)¹; Polikarpa ze Smyrny (†ok. 155) w rozdziale napominającym przezbiterów: „aby każdy w sądach nie był zbyt surowy, posiadając świadomość, że wszyscy odpłacamy winie za nasz grzech” (List do Filipian 6, 1-2)²; Dionizego z Koryntu – współczesnego papieżowi Soterowi (166-175) żądającego w piśmie skierowanym do gminy w Amastris i drugiej w Poncie³: „aby wszyscy, którzy z jakiegokolwiek powodu, przez wykroczenie czy błąd heretycki, powrócili i zostali przyjęci”; czy wreszcie Ireneusza z Lyonu, wprawdzie terytorialnie przedstawiciela Kościoła Zachodniego, ale urodzonego i wychowanego na Bliskim Wschodzie, ucznia i towarzysza⁴ (aż do przejścia na biskupstwo lionńskie) Polikarpa ze Smyrny, w reprezentatywnym dla niego tekście wyrażającym przekonanie, że „dla czyniących pokutę i tych, którzy się do niego nawracają, ofiaruje On [Bóg] pokój i przyjaźń, wspiera jedność, zaś dla tych, którzy się nie nawracają i unikają jego światła, przygotowuje ogień wieczny i największą ciemność” (*Adv. haer.* 4, 40, 1)⁵. Tak jednoznacznemu stanowisku sprzyjała z pewnością neoficka gorliwość liczących

¹ SC 10, 142.

² SC 10, 210-212.

³ Píše o tym Euzebiusz z Cezarei w *Historii Kościoła*, 4, 23, 6 nn.

⁴ J. D a n i e l o u. *Od początków do końca trzeciego wieku*. W: *Historia Kościoła. Od początku do roku 600*. Red. J. Danielou, H. I. Marrou. Tł. M. Tarnowska. Warszawa 1986 s. 49.

⁵ SC 100, 974.

przecież niewiele ponad dziesiątki lat gmin chrześcijańskich, ale również wspólnota losów w kwestii walki o czystość przesłania ewangelicznego.

Sytuację w znacznej mierze zmienia czas prześladowań nie dlatego, że siłę dzielenia posiadają one ze swojej natury, lecz z tego powodu, że narzucają konieczność głębszego, bardziej wielostronnego i zróżnicowanego spojrzenia. Godzą oczywiście w dobro społeczności, ale prawem rykoszetu przynoszą także skutki pozytywne, spełniając rolę swoistego *katharsis*. Wyrósł z bolesnych wydarzeń mity wskrzeszają chwałę bohaterów, lecz po stronie przeciwnej budzą tendencje odwetowe wobec winnych, piętnują chwiejnych oraz naznaczonych piętnem zdrady. Emocje, okoliczności, zamierzenia i wszystko, co się łączy z problematyką *upadłych/lapsi*, mnoży pytania, dynamizując tym samym potrzebę bardziej pogłębionych uzasadnień w interpretacjach teologicznych.

Odpowiedzi wszakże uszczegółowione znajdują swoje następstwa w dużym ich zróżnicowaniu, powiększonej ilości niekoniecznie zbieżnych opcji, krzyżujących się opinii, czy wreszcie wyboru innych dróg zmierzających w istocie do osiągnięcia tych samych celów.

W takich warunkach pojawiają się odrębne spojrzenia nie tylko w znaczeniu wewnątrzkościelnym, w sensie schizm bądź herezji dotyczących pokuty (widocznych najbardziej w montanizmie czy nowacjanizmie), lecz geograficznego przesuwania granic przybierających dodatkowo na sile z przemieszczaniem się ośrodka władzy politycznej, tym razem z terenu słabnącego cesarstwa rzymskiego, w stronę wrastającego w znaczenie oraz siłę Bizancjum.

Nie sposób określić jednoznacznie jakościowych różnic w praktykach pokutnych Wschodu i Zachodu w III i IV wieku (stuleciach przechodzenia argumentacji z pastoralnej na poziom ujęć raczej systematycznych), jakkolwiek widoczne są równoległości i rozejścia. Jest na przykład jasne, że nie wszystkim procedurom przypisywano tu i tam tę samą wagę, choćby w przypadku czterech stopni pokuty, które przyjmują na Zachodzie wariant mniej formalny, mniej zobowiązujący niż na Wschodzie, gdzie wydają się należeć do wprowadzonego w praktykę kanonu.

II. ETAPY PROCESU POKUTNEGO

Jeżeli o Orygenesie można powiedzieć, że pierwszy w dziejach teologii pokuty ujął ją w ramy systemu⁶, to jego żyjącemu na przestrzeni III wieku (213-ok. 270) uczniowi, Grzegorzowi Cudotwórcy (Gregorios Thaumaturgos), zawdzięczamy sporządzony najdokładniej z posiadanych dzisiaj opisów procedur wyznaczanych w tamtym czasie do przejścia pokutnikowi, zawartych w liście z roku 258 lub 268, należącym do tzw. listów kanonicznych (*Epistole kanonike*⁷), stanowiących zbiór źródłowych materiałów prawodawstwa kościelnego (dotyczącego pokuty).

Zbiory tego typu pojawiały się głównie w V wieku w reakcji na braki bądź bardziej znaczące zmiany w zakresie pokuty Kościoła pierwszych czterech stuleci, poza oczywiście sformułowaniami synodalnymi i soborowymi. Te ostatnie niemal z konieczności stanowiły suche i skondensowane dyspozycje, wymagające wyjaśnień i uzupełnień, co nierzadko interpretowali papieże posługując się komentarzami nawiązującymi do wypowiedzi postaci uznawanych za autorytety. Ponadto Kościoły Wschodnie dysponowały również autonomicznymi kolekcjami.

W listach kanonicznych umieszczane były niejednokrotnie porady udzielane prywatnie w ramach prowadzonej korespondencji, zawierające odpowiedzi na stawiane, często dotyczące konkretnych przypadków pytania, kierowane do wiodących w prowincji hierarchów. Stanowiska przez nich zajmowane traciły z czasem cechę prywatności uzyskując powagę przynależną ludziom sprawującym urząd, bądź też jako indywidualności reprezentujących jego powagę potwierdzoną doskonałym, odzwierciedlonym w mądrości i w świętym życiu rozumieniu ewangelicznego prawa. Stąd przekazywane przez nich dyspozycje urastały do rangi norm kościelnych, przyjmując z czasem charakter kanonów dyscypliny pokutnej, czemu też z oczywistych względów zawdzięczają swoją nazwę.

Do obdarzonych takim zaszczytem Ojców należał oczywiście wspomniany Grzegorz Cudotwórca, ale obok niego także i inni wielcy biskupi z Aleksandrii: Dionizy (†264), Atanazy (†373), (następca Atanazego) Piotr (†380),

⁶ K. R a h n e r. *Busslehre und Busspraxis nach der Didascalia Apostolorum*. W: *Schriften zur Theologie*. T. 11. Zürich-Einsiedeln-Köln 1973 s. 360.

⁷ PG 10, 1019-1048.

Cyryl (†444), biskup Tymoteusz (†385), Grzegorz z Nyssy (†394), Grzegorz z Nazjanzu (†390), Bazyli Wielki (†329) itp.⁸

List (kanoniczny) Grzegorza Cudotwórcy stanowi jeden z bardziej spektakularnych przykładów reakcji ludzi kierujących Kościołami lokalnymi na aktualnie dziejące się, w dużym stopniu dramatyczne, wydarzenia. Pont i Bitynia, prowincje rzymskie, stały się mianowicie zdobyczą barbarzyńskich Gotów i Boranów, którzy je zdewastowali. Brano do niewoli i uprowadzano mieszkańców (wśród nich także chrześcijan), dokonywano mordów i okrucieństw, a wszystko przy znacznym wkładzie tubylców przyjmujących rolę donosicieli i denuncjatorów, a często wręcz przewodników zwerbowanych przez oddziały egzekucyjne najeźdźców. Przyczyną takich zachowań mógł w wielu przypadkach być lęk, ale nie brakowało tam także przykładów ludzi dążących do łatwego wzbogacenia się, tym bardziej, że w grę wchodziły znaczące nieraz posiadłości pokrzywdzonych. Sytuacja pod wielu względami była precedensowa, co stawiało w trudnej sytuacji kierujących tamtymi Kościołami biskupów, nie dysponujących normami dyscyplinarnymi dotyczącymi choćby przypadków analogicznych. Najroztropniejszym więc wyjściem z zaistniałego stanu rzeczy było wykluczenie winnych ze wspólnot chrześcijańskich do czasu zgromadzenia biskupów, mających w tej sprawie podjąć wiążące decyzje⁹.

Wśród najważniejszych problemów związanych z dotyczącymi chrześcijan (znajdujących się nierzadko po obu stronach) wydarzeniami były sprawy wiary, szczególnie zaś akty bałwochwalcze, dokonywane najczęściej w formie uczestniczenia w składanych bożkom ofiarach, co zresztą się na ogół nie działo z wyboru, lecz narzucone było siłą przez pogańskich najeźdźców. Niezależnie jednak od inspiracji owych smutnych wydarzeń, stanowiły one rzucone Kościołowi wyzwanie wymagające reakcji niezwłocznych, niemal natychmiastowych, co przynajmniej na wstępie ułatwiały biskupom regionu rozstrzygnięcia znanych pasterzy lokalnych, wśród których był także Grzegorz Cudotwórca¹⁰.

⁸ J. H e f e l e. *Historie des Conciles*. T. 3. Paris 1909 s. 330 nn.

⁹ G r z e g o r z C u d o t w ó r c a. *Epistola canonica*, kan. 7, PG 10, 1040: Τοὺς μὲν οὖν ἐγκαταλεχθέντας τοῖς βαρβάροις καὶ μετ' αὐτῶν ἐν τῇ αἰχμαλωσίᾳ ὄντας, ἐπιλαθομένους ὅτι ἦσαν Ποντικοὶ καὶ Χριστιανοὶ ἐκβαρβαρωθέντας δὲ ὡς καὶ φονεῦειν τοὺς ὁμοφύλους ἢ ξύλῳ ἢ ἀγχόνῃ, ὑποδεικνύναι δὲ ἢ ὁδοῦς ἢ οἰκίας ἀγνοοῦσι τοῖς βαρβάροις, καὶ τῆς ἀκροάσεως ἀπειρῆσαι δεῖ, μέχρις ἂν κοινῇ περὶ αὐτῶν τι δόξη συνελθοῦσι τοῖς ἀγίοις, καὶ πρὸ αὐτῶν τῷ ἁγίῳ Πνεύματι.

¹⁰ J. B. F. P i t r a. *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Rzym 1864-1868 s. 562.

Procedury postępowania wobec wykroczeń zaciągniętych przez chrześcijan dotykały właściwie wszystkich aktualnych w tamtym czasie problemów, z dość szczegółowymi odniesieniami. Zajmuje więc Grzegorz stanowisko wobec sposobu postępowania z osobami zmuszonymi w więzieniach do spożycia mięsa ofiarowanego bożkom, do ludzi uwłaszczonych zrabowanymi dobrami (kanon 2-5 przytoczonego listu) i do przywłaszczających sobie (jakakolwiek drogą by to się działo) rzeczy z domów uprowadzonych mieszkańców (kanony ósmy do dziesiątego).

Ze względów oczywistych za konieczność wstępną pojednania przyjmował Grzegorz wyrażenie woli rozpoczęcia procesu pokutnego przez winnego, który po powziętym rozstrzygnięciu wchodził w cykl złożony z czterech etapów-stacji. Opisana przez niego procedura musiała w tamtym czasie być znana i stosowana, ponieważ Grzegorz o każdym z owych etapów mówi jako o rzeczach zrozumiałych przez się. Ich nazwy przekazuje w ostatnim kanonie, gdzie wymienia: stację *łez* (πρόσκλαυσις) z jej specyfiką pozostawiania pokutnika przy drzwiach od zewnętrznej strony oratorium w zamiarze prośby o modlitwę wchodzących na zgromadzenie wiernych; stację *stuchających* (ἀκρόασις – kanon siódmy wspomina o ludziach niedopuszczonych do tej stacji), w ramach której pokutnicy pozostają wewnątrz świątyni, za katechumenami, pod *narthex*¹¹, do momentu wyjścia tych ostatnich, czyli do zakończenia czytań biblijnych i powiązanych z nimi wygłaszanych przestroóg, bez prawa wszakże uczestniczenia w modlitwie wiernych (dlatego właśnie ta część Eucharystii otrzymała nazwę mszy katechumenów); stację *leżących* (ὑπόπτωσις) przyznającą pokutnikom rangę porównywalną z katechumenami, kiedy zainteresowani otrzymują przy odmawianej modlitwie nałożenie rąk biskupa, przyjmując po wyjściu *stuchających* pozycję prostracji. To na tej stacji dopiero rozpoczynała się w rzeczy samej właściwa pokuta, czyli to, co w nomenklaturze mistrzów duchowości nazywa się oczyszczaniem z uczynków ciała. Na jej poziomie wolno było nawet sprawdzać rzeczywiste oddawanie się pokutników nałożonym na nich dziełom, wolno ich było kontrolować, nie wyłączając indywidualnego wglądu w życie pojedynczych osób. Etap ten wyznaczał ostatni odcinek do przejścia, a pomyślne jego zakończenie otwierało drogę do stacji *współstojących* (συστάντες), etapu dającego prawo uczestniczenia (μέθεξις) w świętych misteriach, ciągle jednak z oczekiwaniem na sam akt pojednania. Pokutnicy, znajdujący się na tym szczeblu, brali już

¹¹ *Narthex* jest wąskim przedsionkiem przy zachodnim wejściu do bazylik staro-chrześcijańskich bądź bizantyjskich.

udział w całej ofierze eucharystycznej, stanowiąc integralną część uczestników zgromadzenia wiernych¹².

Powszechność przekonania o istnieniu czterech stacji (pokutnych) zakłada również (na początku IV wieku) synod w Ancyrze (314)¹³ oraz wspomina o nich Bazyl Wielki (zwany Bazylim z Cezarei), nie wymieniając wprawdzie poszczególnych stacji z nazw, lecz nawiązując do właściwych im zachowań w takim sensie, że mówi o niedopuszczaniu *placzących* do wnętrza kościoła (co oznacza, że nie mogą oni brać udziału w zgromadzeniu liturgicznym, a jedynie pozostawać w przedsionku bądź przy wejściu do kościoła, oddając się błaganiom – płacząc). Oczekuje się od nich postawy błagalnej z prośbami kierowanymi do wchodzących na Eucharystię w celu modlitw w ich intencji o odpuszczenie popełnionych przez nich grzechów. *Stuchający*, po wysłuchaniu czytań i napomnień kaznodziei, opuszczali kościół. *Kłęczący* mieli przebywać na eucharystycznym zgromadzeniu nieco dłużej, ich zaś miejscem był przód kościoła, gdzie na znak pokuty pozostawali cały czas w postawie kłęczącej, zobowiązani do opuszczenia zgromadzenia po modlitwie wiernych i otrzymaniu błogosławieństwa. Biorących udział w całej ofierze eucharystycznej *leżących* wykluczano się tylko z przynoszenia do ołtarza darów i z przyjmowania komunii¹⁴.

Rozpoczęcie procesu pokutnego, jako aktu liturgicznego, dokonywało się przez wyznanie grzechów przed prezbiterem, o czym wspomina Orygenes (*In Lev. 2, 4*)¹⁵, nadmieniając jako pierwszy¹⁶ o istnieniu na Wschodzie „pokuty kanonicznej”.

O rozpoczęciu lub nierozpoczęciu publicznego procesu kościelnego rozstrzygał nie tylko biskup, lecz również wyznaczony przez biskupa prezbiter¹⁷. Według syryjskich *Didaskalii* i zależnych od nich Konstytucji Apo-

¹² Por. A. D'Alès. *L'édit de Calliste. Etudes sur les origines de la pénitence chrétienne*. Paris 1914 s. 298 nn.; G. Rauschen. *Eucharistie und Bussakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*. Freiburg/ Breisgau 1910 s. 198 nn.

¹³ Kanon 4-9, Mansi 2, 515-516.

¹⁴ Bazyli Wielki. *Epistole* 199, kan. 22, Wypowiedź dotyczy porywających kobiety, którzy podejmując pokutę poddani są określone rygorowi: „oportet eos anno primo a precibus expelli, et flere ad fores ecclesiae: secundo ad auditionem admitti: tertio ad poenitentiam: quarto ad standum una cum populo. Abstinentes ab oblatione; deinde eis permitti boni communionem”. PG 32, 723. W podobny sposób zobowiązania opisuje list 217, kan. 56-59.

¹⁵ SC 286, 107-223.

¹⁶ A. Furst. *Die Liturgie der alten Kirche*. Münster 2008 s. 250.

¹⁷ M. Metzger, autor tomów (nr 320, 329, 336) poświęconych Konstytucjom Apostolskim (kolekcji Sources Chrétiennes) twierdzi, że rekonstruuje wypowiedzi z *Didaskalii* i zależnych

stolskich (II, 16, 1-2) o samym wyłączeniu jednak ze wspólnoty ciężkiego grzesznika decydował biskup nie w roli przedstawiciela Boga, lecz urzędowego reprezentanta wspólnoty¹⁸. Grzesznik stawał w takim przypadku przed eucharystycznym zgromadzeniem, otrzymywał od biskupa publiczne upomnienie, a następnie wyłączano go ze społeczności wiernych. Akt ten był równoznaczny z dzisiejszą ekskomuniką. Ów czyn biskupa jednak sam z siebie jeszcze o niczym nie przesądzał, jako że drogę do wszczęcia procesu pokutnego otwierało dopiero wyrażenie przez grzesznika żalu za popełnione (ciężkie) wykroczenia.

Wprowadzenia więc w proces pokutny dokonywał biskup przez akt ekskomuniki, która wszakże nie posiadała charakteru ekskomuniki prawnej, lecz liturgicznej. Przygotowani w ten sposób, zgromadzeni na zewnątrz kościoła grzesznicy, byli na wezwanie biskupa wprowadzani przed oblicze wspólnoty, gdzie potwierdzali swoją wolę podjęcia wszystkich nałożonych na nich zobowiązań. Przyrzekając poprawę, otrzymywali wyrażoną publicznie zgodę na stanie się pokutnikami. Wtedy następowało ponowne upomnienie¹⁹, po któ-

od nich Konstytucji da się wyróżnić pięć faz procesu pokutnego. Pierwszą z nich nazwać by można sędowniczą, ponieważ w niej następuje przede wszystkim oskarżenie stojącego grzesznika przed biskupem, który ze swojej strony ma dokładać wszelkich starań dla dokładnego przesłuchania zarówno oskarżyciela, jak oskarżonego. Autor czyni na marginesie uwagę, że niekoniecznie przekazane w tej materii dane się ze sobą dokładnie pokrywają. W jednym bowiem miejscu *Didaskalia* (II, 38) mówią o stanięciu grzesznika przed biskupem sam na sam, w innym zaś (II, 47) wspominają o asystujących biskupowi diakonie i prezbiterze. Początek procesu przypadał na poniedziałek tak, aby przed niedzielą mogło dojść do pojednania. Druga faza odpowiada trwaniu okresu całkowitej ekskomuniki. Tu biskup jest przez kompilatora upomniany, aby od grzesznika się nie odwracać, ale przeciwnie, powinien on być powierzony szczególnej trosce diakonów i laików, aby ułatwić mu odnalezienie swojego miejsca we wspólnocie. W trzeciej fazie dokonuje się powtórne przywrócenie grzesznika do wspólnoty, oczywiście na zasadzie pokutnika. Odbywa się to w myśl ceremoniału (II, 16), podczas którego po odszukaniu grzesznika diakoni wstawiają się za nim u biskupa, który z kolei bada jego gotowość do podjęcia pokuty, upewnia się o dokonanej żalu i nakłada obowiązek postu od dwóch do siedmiu tygodni. Po takim pokutnym stażu penitenci są dopuszczani do liturgii Słowa, co stanowi fazę czwartą, gdzie całe zgromadzenie modli się za pokutników i katechumenów w modlitwie powszechnej, by ich następnie pożegnać (VIII, 9). W piątej fazie następuje całkowita reintegracja grzesznika, zawierająca w rytuale modlitwę całego zgromadzenia i włożenie rąk na pokutników odpowiadające rytom podobnym do chrzcielnego. *La pénitence dans les Constitutions Apostoliques*. „Revue de Droit Canonique” 34:1984 s. 231 nn.

¹⁸ H.-B. Kraienhorts t. *Buss- und Bussordnungen des griechischen Euchologions und des slawischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten und Westen*. Würzburg 2003 s. 48.

¹⁹ *Didaskalia* (datowane na pierwszą połowę III wieku) są dziełem skierowanym wyraźnie przeciwko rygorystom (prawdopodobnie montanistycznemu), dlatego wyczuwalny jest w nich także aspekt apologii grzesznika, wyraźnie występujący także w kontekście napomnienia skie-

rym każdego podejmującego pokutę zaznajamiano z dostosowanym do przypadku okresem przebywania w pokutniczym stanie (nie krótszym niż czternaście dni, a nie dłuższym niż siedem tygodni) oraz informację o rodzaju czynu zadośćczyniącego, którym z zasady były modlitwa i post. Po zakończeniu opisanych procedur, grzesznik pozostawał sam²⁰, co stanowiło wyraz odłączenia od wspólnoty, równoznaczny z pozbawieniem prawa do uczestnictwa w świętych czynnościach stanowiących przywilej zgromadzenia eucharystycznego. Po upływie wyznaczonego na pokutę czasu i stwierdzenia przyniesienia owoców (w nawiązaniu do Mt 3, 8), pokutnik był dopuszczany do „liturgii słowa” oraz włączany w modlitwę zgromadzenia. Zaznaczyć należy, że podejmowane pokutne dzieło nie stanowiło przyczyny odpuszczenia posiadanych win, lecz wstępny jego warunek²¹.

Wspólnota w swoją modlitwę (dzisiaj zwaną wiernych) klasy *śluchających* jeszcze do stanu pokutników nie włączała z tej prostej przyczyny, że niekoniecznie przynależący do niej ludzie musieli się stać pokutnikami, ponieważ wśród nich nie brakowało również z chrześcijaństwem jedynie sympatyzujących, jeszcze na przyjęcie chrztu nie zdecydowanych. Dla tych też racji ze zgromadzenia wiernych, zaraz po kazaniu (działo się tak przynajmniej w liturgii klementyńskiej), dość zdecydowanym tonem, ustami przewodniczą-

rowanego w tym kontekście do biskupa: „Tu ergo episcopo, sic judica primum severe, et deinde suscipe eum cum benignitate et misericordia, si promiserit se paenitentiam acturum esse, et increpa eum, persuade ei ac succurre ei”. *Didasc.* 2, 13, 4. *Konstytucje Apostolskie* w nawiązaniu do stosowanego rytu postulują biskupowi: Ἰδὼν δὲ τὸν ἡμαρτηκῶτά, πικρανθεὶς κέλευσον αὐτὸν ἔξω βληθῆναι· καὶ ἐξελεθόντι αὐτῷ πικραίνεσθωσαν οἱ διάκονοι, καὶ ἐπιζητοῦντες κατεχέτωσαν αὐτὸν ἔξω τῆς ἐκκλησίας, καὶ εἰσελεθόντες ὑπὲρ αὐτοῦ σε ἐρωτάτωσαν [...] Τότε σὺ κελεύσεις εἰσελεθῆναι αὐτόν, καὶ ἀνακρίνας, εἰ μετανοεῖ καὶ ἀξιὸς ἐστὶν εἰς ἐκκλησίας ὄλες παραδεχθῆναι, σιβώσας αὐτὸν ἡμέραις νηστειῶν κατὰ τὸ ἁμάρτημα, ἐβδομάδας δύο ἢ τρεῖς ἢ πέντε ἢ ἐπτά, σῦτως αὐτὸν ἀπόλυσον, εἴπας αὐτῷ ὅσα ἀρμόζει εἰς νοουθεσίαν ἡμαρτηκῶτι· τὸν ἐπιπλήσσοντα δὲ διδάσκειν δεῖ καὶ παραινεῖν, ὅπως μείνη παρ’ ἐαυτῷ ταπεινοφρονῶν καὶ σεόμενος τοῦ Θεοῦ τυχεῖν αὐτοῦ εὐμενοῦς [...] Αὕτως οὖν καὶ ὑμᾶς δεόν ἐστὶν ποιεῖν, τοὺς ἐφ’ ἁμαρτίας λέγοντας μετανοεῖν ἀφορίζειν χρόνον ὠρισμένον κατὰ τὴν ἀναλογία τοῦ ἁμαρτήματος, ἔπειτα μετανοοῦντας προσλαμβάνεσθαι, ὡς πατέρες υἱοῦς. SC 320, 184-186. Dużo jeszcze mocniej akcent dotyczący obowiązku biskupa okazywania troski wobec pokutników podkreślony jest we fragmencie 2, 20, 3-5.

²⁰ K. Rahner w tym akcie skazania pokutnika na samotność, uwidocznioną w wycofaniu się z codziennej aktywności do osobnego domu (w którym miał on w żalu rozpamiętywać swoje upadki), zauważa bliską równoległość z praktyką banicji synagogałnej będącej także rodzajem ekskomuniki stosowanej czasowo lub na stałe wobec grzesznika, wyłączając go z kultycznej społeczności synagogałnej. *Schriften zur Theologie* s. 356 nn.

²¹ H. V o r g r i m l e r. *Busse und Krankensalbung*. Frankfurt–Basel–Wien 1978 s. 66.

cego wypraszano ich z Kościoła wezwaniem: Μητις τῶν ἀκροωμένων, μητις τῶν ἀπίστων („Niech wyjdą *stuchający!* Niech wyjdą niewierzący!”) [CA 3, 8, 6, 2]²². Modlono się natomiast za katechumenów (3, 8, 6, 3-13), za energumene – pozostających pod działaniem demonów (3, 8, 7, 2-8), za illuminandów – mających w krótkim czasie dostąpić inicjacji chrześcijańskiej (3, 8, 8, 2-5) i za pokutników (3, 8, 9, 2-10). Teksty modlitw nie ograniczały się jedynie do krótkich formuł, lecz w zależności od potrzeb bywały dość znacząco rozbudowywane.

Sposób modlitwy pokutników nie odbiegał od modlitwy katechumenów, co oznacza, że na kierowane do Boga modlitewne wezwanie w ich intencji odpowiadali nie oni sami, lecz wspólnota, szczególnie zaś dzieci wypowiadające błagalne „Kyrie eleison”. Według uzasadnienia Jana Chryzostoma (Ep. 2 ad Corithios, hom. 28)²³ działało się tak dlatego, że katechumeni nie należeli jeszcze do Ciała Chrystusowego i w konsekwencji pozbawieni byli praw wynikających z przynależności do (powszechnego) kapłaństwa. Ich modlitwa odbywała się w pozycji klęczącej przy zachowaniu całkowitego milczenia. Po zakończeniu litanii wstawienniczej wstawali oni i skłaniali głowy otrzymując błogosławieństwo biskupa, po czym, na wezwanie diakona zgromadzenie opuszczali²⁴.

Do charakterystycznych składników odbywanej pokuty w Kościele Wschodnim należał urząd prezbitera-penitencjarza (πρεσβύτερος δ ἐπὶ τῆς μετανοίας), pełniącego w odniesieniu do samego pokutnika rolę opiekuna duchowego oraz doradcy osób przygnębionych ciężarem posiadanego grzechu. W odniesieniu do wspólnoty natomiast spełniał on funkcję publicznego oskarżyciela, zobowiązanego z urzędu do wykrywania ciężkich przestępstw, a w razie potrzeby nawet sprawdzania ewentualnych denuncjacji. O penitencjarzach mówi się jako o ludziach posiadających „nieposzlakowaną opinię”, odznaczających się „dyskrecją i rozsądkiem”, którą to wiadomość przekazuje nam Hermiasz Sozomen. Biskup nie narzucał pokutnikowi penitencjarza, lecz jako przyjmujący wyznanie grzechów był on wybierany na zasadzie dobrowolności. To penitencjarz oceniał wielkość dokonanego grzechu, nadawał stosowną pokutę i nadzorował jej wykonanie. O urzędzie penitencjarza dowiadujemy się przede wszystkim od Sokratesa Scholastyka (ok. 380-ok. 450), lecz

²² SC 336, 150.

²³ PG 61, 404.

²⁴ Por. K r a i e n h o r s t. *Buss- und Bussordnungen* s. 54-55.

mówi o nim także wspomniany wyżej, w dużej mierze od Sokratesa zależny Sozomen (zmarły prawdopodobnie u końca pierwszej połowy V wieku)²⁵.

Genezą urząd penitencjarza sięgał ostatnich lat rządów cesarza Teodozjusza (†395), lecz prawdopodobnie powstał już wcześniej, po zaistnieniu mianowicie schizmy nowacjańskiej. Okres jego funkcjonowania był więc stosunkowo krótki, gdyż do likwidacji tego urzędu doszło za rządów patriarchy Konstantynopola Nektariusza (381-397), a powodem bezpośrednim powziętej decyzji było dość niecodzienne wydarzenie – osiągające duży rozgłos. Posiadał on związek z wyznaniem przed prezbiterem-penitencjarzem popełnionych grzechów od czasu chrztu przez pewną pochodzącą ze znakomitego rodu niewiastę, mającą w dowód swojego pokutnego nastawienia zrealizować polecenie postu i modlitwy w takim celu, aby z wyznanymi grzechami przedstawić również świadczące o jej dobrej woli, nadane w formie pokuty czyny wynagradzające. Po pewnym jednak czasie doszło do wyznania przez nią grzechu cudzołóstwa dokonanego z diakonem, ukaranym wprawdzie za swój czyn wykluczeniem z Kościoła, co jednak nie mogło wyeliminować skutków powstałego zgorzenia, przyczyniającego się do podważenia wiarygodności misji Kościoła. Poruszony tym faktem Eudemon – prezbiter rodem z Aleksandrii – zasugerował Nektariuszowi zniesienie urzędu do spraw pokutników i zastąpienie go (dostępnym przecież każdemu) osobistym osądem sumienia rozstrzygającego o godnym lub nie przystąpieniu do tajemnic ołtarza, co w przekonaniu wymienionego doradcy przyniesie taką przynajmniej korzyść, że zacieśni pole działania potwarcom i bluźniercom²⁶.

Na ile w sposób istotny opisany incydent wpłynął na wyłączenie z użytku urzędu penitencjarza, trudno powiedzieć. Przyczyną bowiem jego wyeliminowania mógł być choćby progresywny rozwój chrześcijaństwa, sięgającego korzeniami na Wschodzie (z natury rzeczy) czasów wcześniejszych niż na Zachodzie z taką konsekwencją, że doszło już ono w tamtym czasie do znacznej stabilizacji w sensie zarówno pozycji w odbiorze społecznym jak i struktury wyznaniowej, podobnie jak to miało miejsce w V wieku, kiedy już się pojawiały jednorodne religijnie terytoria, właśnie chrześcijańskie. W takich przesiąkniętych tradycjami chrześcijańskimi wspólnotach zbędne się stawały przygotowania katechumenalne, po prostu z braku kandydatów, czego logicz-

²⁵ H. S o z o m e n. *Historia Kościoła*. Warszawa 1989 VII 16 s. 485-487.

²⁶ S o k r a t e s S c h o l a s t y k. *Historia Kościoła* V, 19. Warszawa 1986 s. 421-422. H. Sozomen (co do głównego wątku) niemal w identycznych słowach powtarza relację Sokratesa.

ną konsekwencją było sformalizowanie i przechodzenie w niepamięć *mszy katechumenów*. Urząd więc penitencjarza okazał się także zbędny, zachowując jedynie nazwę pozbawioną już treści, a terminu używano tylko przez szacunek dla uświęconej dziesięciolecia tradycji.

Nie wygląda na to, aby rezygnacja z usług penitencjarza budziła sprzeciw oczekujących na włożenie rąk biskupa pokutników (czy katechumenów), gdyż nawet jeżeli byli oni świadomi powiązania odbywanego rytu z łaską przypisywaną sakramentaliom, to płacili za uczestnictwo w takim rycie doświadczaną boleśnie wysoką cenę wstydu i upokorzenia²⁷. Należy więc przypuszczać, że wprowadzona zmiana zgodna była z oczekiwaniami, w reakcji właśnie na niekoniecznie trafne wcześniejsze rozwiązania, mniej lub bardziej zdezaktualizowane.

III. LITURGIA TOWARZYSZĄCA AKTOWI POJEDNANIA

Jakiegokolwiek były meandry, przez które przechodzić musiał proces pokutny, jego finalnym punktem było *reconciliatio*, z dokonywanym przy wspólnej modlitwie wiernych nałożeniem rąk biskupa (*Didasc.* II, 18, 7)²⁸. Była to jedna z oznak solidarności z grzesznikiem, lecz przede wszystkim gest przekazujący Ducha Świętego o symbolice nawiązującej do czynności namaszczenia przy chrzcie (*Didasc.* II, 41, 1-2)²⁹, chociaż tutaj chodziło nie tyle o paralełę formalną, co o równoległość skutku.

Nawiązanie do symboliki przejścia ze stanu odrzucenia do rzeczywistego wybraństwa wiąże się także z miejscem dokonywanych czynności³⁰. Podob-

²⁷ S c h m i t z. *Die Bussbücher* s. 56 nn.

²⁸ [...] et si is, qui peccavit, paenitentiam agit ac lacrimatur, recipe eum et tota ecclesia pro eo orante ei manus impone ac deinde per mitte, ut in ecclesia sit.

²⁹ Si quis autem postea conversus paenitentiae fructus ostenderit, tunc et ad orationem eum admitte sicut gentilem. Quemadmodum igitur gentilem baptizas ac postea recepis, it et huic manum impones, omnibus pro eo precantibus, ac deinde eum introduces et participem facies ecclesiae, et erit ei in loco bap tismi imposito manus ; namque aut per impositionem manus aut per baptismum accipiant participationem spiritus sancti.

³⁰ Jak duży ładunek symboliczny posiadały różne rytury stosowane przy obrzędach pokutnych świadczy opis przekazany przez Euzebiusza z Cezarei w *Historii Kościoła* (PG 20, 873-876) dotyczący bazyliki w Tyrze, gdzie *stuchający* i *katechumeni* tworzą osobne grupy i zajmują zupełnie oddzielne miejsca. W otaczającym kolumnową halę podwórzu stoją ci, „którzy dopiero się mają zapoznać z pismami czterech Ewangelii”, gdy dla *katechumenów* przeznaczone są miejsca w bocznych nawach bazyliki. Intencją takiego ustawienia było stworzenie swoistego kordonu odgradzającego od pogan przez stojących na wstępnym stopniu (w rzeczy samej infor-

nie jak udzielano chrztu w znajdującym się poza świątynią baptysterium po to, aby w sposób symboliczny wprowadzić otrzymującego go kandydata do wnętrza kościoła, podkreślając przejście z dawnego do nowego stanu, tak samo pojednany ze wspólnotą pokutnik, wchodząc w nową rzeczywistość, pozostawiał za sobą przynależność do kręgu „celników i pogan” (Mt 18, 17), na znak czego wprowadzany był sprzed kościoła w krąg zgromadzenia wiernych jako jeden z jego członków, odzyskując prawo do pełnego uczestniczenia w Eucharystii³¹.

Proces pokutny o opisanym modelu nie wyczerpywał z pewnością wszystkich powiązanych z tym tematem wzorców, posiadał wszakże cechy reprezentatywności choćby dlatego, że zbliżał się bardzo (w niektórych wręcz elementach był identyczny) do rytu w Kościele rzymskim, co świadczy o wspólnym ich pochodzeniu. O specyfice natomiast Kościoła na greckim Wschodzie stanowi rozstawienie akcentów, w czym z pewnością miała swój udział interpretacja pokuty w perspektywie dążenia do doskonałości, w rzeczy samej dokonującego się w procesie oczyszczania duszy na przestrzeni całego życia, osiąganego w pogłębieniu przyjaźni z Bogiem za pomocą oddziaływań wychowawczych. Z takim też założeniem wybierano przewodnika duchowego cennego nie dla zajmowanego przez niego urzędu, lecz z uwagi na duchową dojrzałość. Miał on być charyzmatykiem i pneumatykiem, gdzie traci znaczenie powaga dyktowana miejscem w hierarchii. Wartość priorytetową gwarantującą zdyscyplinowane zachowania przypisywano nie karze sformułowanej jurydycznie, lecz całości przeprowadzanego korzystnie procesu wychowawczego³². Nie rezygnowano również z sankcji, lecz traktowano je przede wszystkim w charakterze oddziaływania pomocniczego. Grzech bowiem był w pierwszej kolejności uznawany za chorobę duszy wymagającej niekończącego się, rozłożonego na długi okres, a może nawet na całe życie leczenia (*Paidag.* 1, 64,4-65,2; *Strom.* 2, 58, 1)³³. Najskuteczniejszymi terapeutami w takim wypadku są wnikający najgłębiej w poznanie Boga „gnostycy”, a więc ci, którzy doświadczeniem życia doszli do najgłębszego poznania Jego

macyjnym) do przyjęcia chrześcijaństwa i tych, którzy już są zdecydowani na przyjęcie chrztu. Por. również E. S c h w a r t z. *Bussstufen und Katechumenatsklassen*. W: E. S c h w a r t z. *Gesammelte Schriften*. T. 5. Berlin 1963 s. 351-352.

³¹ R a h n e r. *Busslehre und Busspraxis* s. 343.

³² O r y g e n e s. *Homilie sur Josue* 21, 1, SC 71, 230-232. T e o d o r z M o p p s u e s t i i. *Homilie Katechetyczne* 16, 41. 44.

³³ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i. *Paidagogos* I 64, 4-65,2, SC 70, 226; SC 38, 81.

tajemnicy³⁴. Dlatego u jednego ze współtwórców pierwszych zrębów teologii pokuty na Wschodzie, Klemensa Aleksandryjskiego, nie napotykamy w żadnym momencie procesu pokutnego odniesienia do urzędu³⁵. Stanowisko podobne, choć z właściwym wyłącznie sobie uzasadnieniem, reprezentuje Orygenes, nie wahając się nawet przed powierzeniem władzy pojednawania grzeszników laikom (*In Num. hom. 14, 2; In Luc. hom. 17, 8*)³⁶, z założeniem wszakże, że osiągną oni satysfakcjonujący stopień „doskonałości”.

Na charakter terapeutyczno-medyczny rozumienia pokuty na Wschodzie wpływ miały niewątpliwie klasztory mnisze, z założonym sensem ich istnienia, walki z grzechem³⁷ bądź życia w pokucie (habit mnisi był przecież okryciem pokutnym wzorowanym na ubiorze ludzi ubogich)³⁸. Dlatego kierownictwo duchowe, wytyczające drogi do doskonałości, było w klasztorach powierzane ojcom uznanym za najbardziej wewnętrznie dojrzałych, wybieranych również na powierników całej mniszej wspólnoty (wyznanie zaś w przypadku win szczególnie ciężkich czyniono przed jej przełożonym – zwierzchnikiem). To właśnie w klasztorach rodziły się różne znane nam dzisiaj praktyki pokutne, w rodzaju rachunku sumienia, częstszej praktyki wyznawania grzechów, modlitw wstawienniczych, wzajemnej kontroli współbraci, czy wreszcie rytu aktu pojednania.

Opisany mnisi sposób dążenia do doskonałości został z czasem przeniesiony poza mury klasztorne i uzewnętrzniony w poszukiwaniu przez wiernych przewodników duchowych (doświadczonych) zwanych „pneumatykami” lub „charyzmatykami”, aby im właśnie powierzyć losy życia duchowego³⁹, bez zwracania (jak wyżej wspomniano) uwagi, na pełniony urząd⁴⁰. Takie ukie runkowanie na aspekt duszpasterski miało jeszcze inny skutek, sprawiło mianowicie, że w Kościele Wschodnim w zasadzie nie przyjęło się wyznanie grzechów publiczne, co zresztą zdaje się w swoim przepowiadaniu sugerować Jan Chryzostom (ok. 350-407), kiedy nawiązując do praktyki exomologezy

³⁴ Zagadnienie to szerzej zostało omówione w moim artykule: *Teologia pokuty u Klemensa Aleksandryjskiego*. W: *Illum oportet crescere. Księga pamiątkowa dla uczczenia Kardynała Zenona Grocholewskiego*. Red. W. Irek, G. Sokołowski. Wrocław 2009 s. 185-194.

³⁵ F ü r s t. *Die Liturgie* s. 261-262.

³⁶ SC 29, 287; SC 87, 258-260.

³⁷ B a z y l i W i e l k i. *Regule brevius tractatae* 229. PG 31, 1235; *Regule fusius tractatae* 26. PG 31, 986-987.

³⁸ T. B a c h. *Habit*. W: *Encyklopedia Katolicka*. T. 6 kol. 445.

³⁹ T h e o d o r e t. *Historia religiosa* 1. 2. PG 82, 885-888.

⁴⁰ F ü r s t. *Die Liturgie* s. 263.

(*De Lazaro contio* 4, 4) zwracając się do jednego z ciężkich grzeszników powiedział: „Dlaczego się krępujesz wyznać twoje grzechy? [...] Nie przy muszam cię do wychodzenia na środek teatru i dopuszczenia wielu stojących wokół świadków; ale wyznaj mi grzechy jedynie prywatnie, abym mógł uleczyć twoje rany”⁴¹.

IV. „TARYFY” POKUTNE

Stawianie na Wschodzie akcentu na aspekt terapeutyczny pokuty nie musiało koniecznie być równoznaczne ze złagodzonej traktowaniem odpowiedzialności grzesznika za wyrządzone zło. Żądane zadośćuczynienie za ciężki czyn grzeszny miało wprawdzie (w ogólnym przekroju) wydźwięk znacznie łagodniejszy niż w Kościele Zachodnim, jednak towarzysząca mu dokuczliwość w żadnym wypadku nie podlegała kwestii.

Trudno określić czas sięgnięcia do „taryf” pokutnych uporządkowanych według wypracowanego wcześniej schematu, ale reakcją potwierdzoną pierwszymi pisemnymi przekazami autorytetów było odniesienie do grzechów apostazji, które od prześladowań Decjusza (później Dioklecjana) stały się w całym cesarstwie rzymskim bolesnym problemem ówczesnego Kościoła. Prześladowania były okrutne, siejąc spustoszenie także w duszach ludzkich. Rodziły świętych, lecz również odkrywały słabości członków wspólnot chrześcijańskich. Gama przypadków zaparcia się wiary była szeroka i różnorodna, od pobierania zaświadczeń o dokonanej geście (w rzeczy samej pozorowanym) rzucenia kadzidła, poprzez spożywanie ofiarowanych bożkom potraw, do apostazji kwalifikowanych dokonywanych nawet wśród kleru. Problem w swoich licznych aspektach stał się przedmiotem rozważań (z dość wręcz uszczegółowionymi postanowieniami) Synodu Rzymskiego, a powzięte tam rozwiązania miały wartość wzorcową dla sformułowań dyscyplinarnych ogólnokościelnych.

⁴¹ Non inquit, cogo te in medium prodige theatrum, ac multum adhibere testes: mihi soli dic peccatum privatim, ut sanem ulcus, teque dolorem liberam. PG 47, 1012. Wysuniętą tezę wspiera również inna wypowiedź zawarta w katechezie chrzcielnej 12,13, którą W. Kania przetłumaczył następująco: „Nie tylko jest dziwne, że [Bóg] nam grzechy przebacza, ale że ich nie wynosi na światło dzienne, nie wyjawia nikomu, nie zmusza nikogo do publicznego ich wyznania; żąda tylko, aby jemu zdać z nich sprawę i przed Nim się wypowiadać”. J a n C h r y - z o s t o m. *Katechezy chrzcielne (homilie katechetyczne do tych, którzy mają otrzymać chrzest [zostać oświeceni] oraz do neofitów 9-12)*. Lublin 1994 s. 61.

Pierwszym bodaj przynależnym do Kościoła Wschodniego świadkiem, podnoszącym sprawę sankcji dotyczących apostazji (przynajmniej w rejonie Aleksandrii), był święty biskup męczennik Piotr (300-311) podający z uwzględnieniem stopnia popełnionej winy wskazówki, zawarte w później uznanym za *kanoniczny* liście⁴². Odnosi się w nim najpierw do chrześcijan pozornych, którzy po dokonaniu apostazji nie myślą nawet o powrocie do chrześcijańskiej wiary, porównywanych przez biskupa do nieurodzajnej figi i uschłego winnego szczepu nadającego się jedynie na spalenie (kan. 4). Innym rodzajem grzechu przeciw wierze są apostazje dokonywane głośno i spontanicznie, bez uzasadnienia powziętej decyzji żadnym poważnym usprawiedliwiającym czyn argumentem. W razie wyrażonej przez takich apostatów chęci powrotu na łono Kościoła wolno, według biskupa Piotra, udzielić im pojednania dopiero po trzech latach odbywanej pokuty (kan. 3). Podobną karę zastosować należy wobec działających przewrotnie posiadaczy niewolników, dalekich wprawdzie od wyrażenia woli złożenia ofiary bożkom, za cenę wszakże wymuszenia substytucji na swoich chrześcijańskich poddanych, czym przyczyniają się oni do deprawacji podwładnych (kan. 7). Poddani zaś, stanowiący przedmiot przymusu, również nie są niewinni, dlatego za czyn dokonany wolno ich przywrócić do jedności z Kościołem dopiero po roku pokuty, licząc od najbliższej Wielkanocy (kan. 6). Jednorocznej także pokuty powinno się żądać od aresztowanych z powodu wyznawanej wiary i się jej zapierających jeszcze przed zastosowaniem tortur (kan. 2). O pół roku wreszcie powinna być przedłużona pokuta dla unikających wprawdzie podpisania ostatecznej deklaracji o zaparciu się wiary, lecz przez uciekanie się do wybiegów w sensie np. defilowania przed ołtarzem, recytowania zmienionych formuł czy wyręczania się w żądanych od nich gestach poganami (kan. 5). Przynależni natomiast do kleru apostaci powinni czuć się pozbawieni sprawowanego urzędu, nawet w przypadku, gdy wcześniej zaciągniętą przez nich winę wyznali (kan. 10).

Mające miejsce w związku z prześladowaniami odstępstwa od wiary znalazły swój oddźwięk w uchwałach zgromadzeń biskupów, szczególnie zaś w uchwałach czasowo wydarzeniach bliskich synodów w Ancyrze (314), Neocezarei (314-325) i Nicei (325). Powzięte tam decyzje są wprawdzie wyraźnie łagodniejsze od rozporządzeń w Kościele Zachodnim (widać to zwłaszcza w zestawieniu z uchwałami synodu w Elwirze [306]), co wszakże nie ozna-

⁴² PG 18, 467-508; por. także D'A I è s. *L'édit de Calliste* s. 366-367.

cza, że stawiane tam wymogi legitymuje obniżona intensywność pokutnego czynu.

Synod w Ancyrze⁴³ ocenę rozważanych aktów niewierności starannie różnicuje z takim wynikiem, że w kanonie trzecim wyłącza wprawdzie z nałożonych kar winnych udziału w ofiarach składanych bożkom, lecz dokonujących owego czynu ze zdecydowanym sprzeciwem. Większą natomiast winą obarcza chrześcijan składających ofiary o charakterze idolatrii z podkreślanym przez nich zaangażowaniem akcentowanym odświętnym ubiorem, uśmiechem na ustach bądź uczestnictwem w ucztach ze składanych bożkom ofiar. Tych ostatnich odsyła na jeden rok do stacji *śluchających*, na trzy lata do stacji *leżących* i na dodatkowy rok do zwykłych *modlących się*, po czym dopiero przydziela im prawo przyjęcia komunii (kan. 4). Protestujących przeciwko wywieranemu na siebie naciskowi w celu złożenia ofiary i wyrażających w widoczny sposób przeżywany ból synod skazuje, zależnie od intensywności udziału w uczcie ze skażonych idolatrią pokarmów, na pozostawanie przez dwa lub trzy lata w klasie *leżących*, dodatkowy rok w stanie oczekiwania, po czym dopiero mogą bez przeszkód korzystać z prawa przystąpienia do komunii (kan. 5). Biorący udział w składanych bożkom ofiarach dwa lub trzy razy pod wpływem strachu, mają przejść na cztery lata do klasy *leżących*, na dwa lata do *modlących się*, siódmego zaś roku uzyskują prawo do otrzymania komunii (kan. 8). Najsrożej ukarani mają być grzesznicy dokonujący apostazji nie tylko osobiście, lecz skłaniający do takiego aktu także innych, stając się tym samym przyczyną upadku ich sióstr i braci. Przejdą oni na trzy lata do klasy *śluchających*, na sześć lat do klasy *leżących*, jeden rok pozostaną wśród *modlących się*, a dopiero po dziesięciu latach dopuszczeni zostaną do komunii, pod warunkiem wszakże otrzymanej od biskupa pozytywnej oceny prowadzonego na co dzień życia (kan. 9).

Sobór Nicejski⁴⁴ podnosi sprawę *upadłych/lapsi* wśród kleru (przede wszystkim ofiar prześladowań za cesarza Licyniusza [308-324]), nakładając głównie karę pozbawienia urzędu na nieregularnie wyświęconych. Wszystkim innym przypomina, że nie są godni jakiegokolwiek usprawiedliwienia, lecz Kościół, wychodząc im naprzeciw, okazuje wobec nich miłosierdzie i wyciąga pomocną dłoń skazując zapierających się wiary na przejście najpierw na trzy lata do klasy *śluchających*, na siedem lat do klasy *leżących*, na dwa lata do zwykłych *modlących się*, by dopiero po tak odbytej pokucie otrzymać prawo

⁴³ Mansi 2, 513 nn.

⁴⁴ Mansi 2, 667 nn.

przystąpienia do komunii (kan. 11). Karę tę podnosi do dziesięciu lat pozostawania wśród *leżących* dla najciężej winnych, chyba że biskup, widząc ich żal, okres ich pokuty według uznania skróci (kan. 12). Należy zauważyć, że Sobór zabrania w zasadzie odmówienia wiatyku ludziom umierającym, ale w przypadku odzyskania zdrowia, mają oni obowiązek przyjęcia statusu zwykłych *modlących się*.

Wina, ciężarem porównywalną z apostazją, był grzech przeciwko czystości. Problem powiązany z siłami popędowymi musiał z oczywistych względów należeć do tematów przypominających na co dzień o swojej obecności. Właśnie z racji wnoszonych trudności i łatwości nadużyć prowokowanych nie tylko złą wolą, lecz także ludzką słabością, grzechy tego rodzaju wliczano od początku do grzechowej triady. Widziane w perspektywie zakazanej przyjemności, budziły nieufność w każdej sytuacji, nawet w odniesieniu do relacji małżeńskich. Fakt ten znalazł swoje odzwierciedlenie w listach kanonicznych biskupów, najbardziej reprezentatywnych Kościoła Wschodniego, Bazylego z Cezarei, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu.

U obu pierwszych autorów, Bazylego Wielkiego i Grzegorza z Nyssy, mamy nie tyle do czynienia z chęcią tworzenia nowych reguł dotyczących czystości, ile z zabieganiem o wierność zdrowemu nauczaniu Kościoła (*vigens Ecclesiae disciplina*), co zresztą zawierają wynikające z podtekstów sugestie.

Bazylego i Grzegorza łączyły braterskie więzy krwi, znajdujące swoje odzwierciedlenie w proponowanych przez nich rozwiązaniach, a także w sformułowaniach kanonów⁴⁵, nieraz o brzmieniach wręcz identycznych (nie tylko zresztą w kwestiach dotyczących czystości). Normy są tworzone dedukcyjne z uwzględnieniem założeń psychologii filozoficznej zakładającej istnienie trzech władz duszy: rozumu, pożądania i gniewu (*ratio, concupiscentia, ira*). Do nich, w liście (kanonicznym) skierowanym przed Wielkanocą 383 roku do Letojusa, biskupa Mileny, nawiązuje *expressis verbis* Grzegorz z Nyssy. Formułuje tam tezę o pierwszeństwie mądrości Ojców przed prawem zwyczajowym, dlatego grzechy przeciwko rozumowi uważa za *graviora a patribus*. W takim kontekście traktuje dziesięcioletnią pokutę za grzech cudzołóstwa, rozłożoną na trzy stacje, nie wykluczając zresztą możliwości jej

⁴⁵ H. J. Schmitz przeanalizował nawet zestawienie bardzo podobnych do siebie kanonów w sposób szczegółowy dochodząc do takich wyników: Grzegorz kan. 2, Bazyli kan. 30 i 70; Grzegorz kan. 3, Bazyli kan. 65, 72 i 83; Grzegorz kan. 4, Bazyli kan. 58, 59, 62 i 63; Grzegorz kan. 5 i 7, Bazyli kan. 66 i 74. *Die Bussbücher* s. 41.

skrócenia, co uzależnia od poprawy życia i zaangażowania w czyny pokutne (kan. 4).

Łagodniejszy jest Bazyli, który dla grzesznika popełniającego regularnie grzech cudzołóstwa przewiduje pokutę siedmioletnią, podzieloną na przebywanie po dwa lata w klasach płaczących, słuchających i *substrati*, dodając jeden rok na przebywanie z *consistentes*⁴⁶ (kan. 59). Podobne wymogi dotyczą korzystających z prawodawstwa cywilnego ułatwiającego rozwód w celu związania się z inną osobą (kan. 77). Na cudzołóstwo natomiast, popełnione w zamiarze poślubienia partnera (partnerki), nakłada obowiązek pokuty czteroletniej (kan. 22). Najsurowszego zadośćuczynienia żąda od strony żyjącej w małżeństwie, popełniającej wszakże cudzołóstwo z inną osobą również związaną małżeństwem – powinna ona pokutować przez lat piętnaście (kan. 18). Podobnie rygorystyczne żądanie stawia człowiekowi winnemu grzechów sodomii, bestialstwa bądź zawarcia małżeństwa z osobą o bliskich więzach krwi (kan. 62, 63, 68). Pokutę wreszcie jedenastoletnią otrzymać ma grzesznik winien grzechu kazirodztwa z siostrą lub macochą (kan. 67, 68, 75, 79), gdy małżeństwo z siostrą pierwszej żony wynagrodzić trzeba pokutą siedmiu lat (kan. 78).

Kanon ostatni wprowadza dyskusowaną jeszcze ciągle w Kościele kwestię powtórnych małżeństw (nie mówiąc już o trzecim związku, w opinii Bazylego niedopuszczalnym – *trigamiae lex non est [kan. 50]*), stojących niejako na rozdrożu pomiędzy grzechem a godziwie przyjętym sakramentem, z tendencją wszakże interpretowania ich w duchu niegodziwego zaspokojenia żąd. Bazyli przypomina, że dojście do powtórnego małżeństwa w przypadku np. separacji łoża (*separatio a thoro*) faworyzującego w prawie rzymskim mężczyznę, należy ze względu na brak odniesienia w Ewangelii stosować w lokalnym Kościele wobec winnych karę dwóch lat pokuty za każde w taki sposób zawarte małżeństwo (które Grzegorz z Nazjanzu określa jako bezprawie [*iniquitas*], a Atenagoras uważa wręcz za pięknie brzmiące, elegancko opakowane cudzołóstwo [*adulterium honestum eleganter opertum*]), natomiast trzecie małżeństwo Bazyli wręcz nazywa poligamią miarkowaną zwierzącą rozpustą (*fornicatio moderata belluina*) i przystaje na karę wyłączenia winnego takiego czynu ze wspólnoty wierzących na pięć lat (kan. 4, 50, 80).

Poszczególni biskupi wnoszą oczywiście swoje własne spojrzenie na kwestie dotyczące grzechów przeciwko czystości, ale przede wszystkim uszczegóło-

⁴⁶ A. Jougan określa *consistentes* jako katechumenów biorących udział w nabożeństwie. *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Wyd. 3. Poznań–Warszawa–Lublin 1958 s. 147.

lowiają w terminach bardziej ogólnych ujęte decyzje synodów Wschodu w Ancyrze (314)⁴⁷ i Neocezarei (314-325)⁴⁸.

Do największych przestępstw, wchodzących w skład grzechowej triady, należą ciężkie naruszenia przykazania „nie zabijaj”. Formy jego naruszeń są zróżnicowane i tak też są postrzegane przez kościelne autorytety i kościelne prawodawstwo.

Biskup Bazyli Wielki traktuje najłagodniej, ze zrozumiałych zresztą względów, zabójców niedobrowolnych, winnych śmiertelnego uderzenia z niezamierzonym skutkiem, zobrazowanym zabiciem człowieka przez rzut kamienia celowanego w drzewo lub zwierzę. Podobnie rzecz ma się z zabójstwem rozumianym jako zasłużona kara bądź stanowiącego skutek słusznej obrony. Czyny pokutne w przypadku zaciągnięcia rzeczywistej winy są z zasady wymagające, często nawet zrównane w trwaniu (kan. 8, 11, 54) z najsurowiej ocenianym grzechem przeciwko czystości – kazirodztwem, za który pokutować trzeba przez okres jedenastu lat. Za zasługującego na pokutę (tym razem z odsunięciem od komunii przez trzy lata) uważa Bazyli dokonującego zabójstwa (nie całkiem ujmowanego w terminach zabronionego ogólnymi normami zadanej śmierci) podczas wojny żołnierza (kan. 13), jakkolwiek nie wydaje się, aby chodziło w tym przypadku o potępienie służby wojskowej *en bloc*, o czym zapewnia biskup Atanazy⁴⁹.

Matka, dokonując aborcji żyjącego dziecka, skazana jest na dziesięcioletnią pokutę, natomiast przy doprowadzeniu do śmierci narodzonego dziecka z powodu własnych zaniedbań, zostaje uznana za morderczynię, chyba że przyczyną tego czynu była przeżywana bieda, co tworzy przesłanki do jej uniewinnienia (kan. 52). Zabójstwo celowe zasługuje na pokutę dwudziestu pięciu lat (kan. 56). Rozwiązania przedstawione przez Bazylego w temacie pokuty za zabójstwo zdają się dla Kościoła na Wschodzie mieć (poza szczegółami) wartość reprezentatywną.

*

Zestawiając tendencje w rozwoju teologii pokuty pierwszych wieków na Wschodzie i na Zachodzie można bez trudu dostrzec przebiegające pomiędzy nimi równoległości, w sposób szczególny dotyczące aplikacji praktycznych.

⁴⁷ Mansi 2, 517-534.

⁴⁸ Mansi 2, 543-546.

⁴⁹ S c h m i t z. *Die Bussbücher* s. 43.

W jednym i drugim przypadku wiek III odznaczał się systematycznym wprowadzaniem rytów pokutnych, jednak na Wschodzie wiązanych bardziej z uzdrawianiem niż karą, przy czym na czoło w oddziaływaniach penitencjarnych wysuwany był aspekt wychowawczy. Miały oczywiście miejsce wyłączenia ze wspólnoty członków uznawanych za „duchowo umarłych”, lecz głównie w znaczeniu liturgicznym o skutkach zawieszenia w prawach uczestnika zgromadzenia eucharystycznego, bez kar o znamionach „administracyjnych” (do czego w poszczególnych przypadkach mogło wprawdzie dochodzić, lecz nie był to zamysł prawodawcy). Postępujący rozbrat pomiędzy Kościołami będzie się coraz bardziej pogłębiał, na ogół nie ze względów merytorycznych, lecz w znaczeniu odpowiadającego przyjętej metodzie obranego kierunku.

BIBLIOGRAFIA

- Clément d'Alexandrie: *Le Pédagogue*. SC 70.
- D'A l è s A. D.: *L'édit de Calliste. Étude sur les origines de la pénitence chrétienne*. Paris 1914.
- D a n i e l o u J., M a r r o u H. I.: *Historia Kościoła*. T. 1. Warszawa 1986.
- F ü r s t A.: *Die Liturgie der alten Kirche*. Münster 2008.
- H e f e l e J.: *Histoire des conciles d'après les documents originaux*. New York 1973.
- I g n a c e d ' A n t i o c h e: *Polycarpe de Smyrne. Lettres*. SC 10.
- I r e n é e d e L y o n: *Contre les hérésies*. SC 100.
- K r a i e n h o r s t H. B.: *Buss- und Bussordnungen des griechischen Euchologions und des slavischen Trebniks in ihrer Entwicklung zwischen Osten et Westen*. Würzburg 2003.
- L é o n l e G r a n d: *Sermons*. SC 29.
- Les constitutions apostoliques*. SC 320.
- Les constitutions apostoliques*. SC 329.
- Les constitutions apostoliques*. SC 336.
- M a n s i G. D.: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Graz: Akademische Druck- u. Verlagsanstaltung 1960.
- M e t z g e r M.: *La pénitence dans les Constitutions Apostoliques*. „Revue de droit canonique” 34:1984 s. 224-234.
- M i g n e J.-P.: *Patrologiae cursus completus*. PL i PG.
- O r i g è n e: *Homilies sur s. Luc*. SC 87.
- P i t r a J. B. F.: *Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta*. Rzym 1864-1868.

- R a h n e r K.: Schriften zur Theologie. T. 11. Zürich–Einsiedeln–Köln 1973.
- R a u s c h e n G.: Eucharistie und Bussacrament in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Frankfurt/Breisgau 1910.
- S c h m i t z H. J.: Die Bussbücher und die kanonische Bussverfahren der Kirche nach handschriftlichen Quellen dargestellt. Gratz 1958.
- S c h w a r t z E.: Gesamelte Schriften. T. 5. Berlin 1963.
- S o k r a t e s S c h o l a s t y k: Historia Kościoła. Warszawa 1986.
- S o z o m e n H.: Historia Kościoła. Warszawa 1989.
- V o r g r i m l e r H.: Busse und Krankensalbung. Frankfurt–Basel–Wien 1978.

THEOLOGY OF PENANCE
IN THE FIRST CENTURIES OF CHRISTIANITY
IN THE EASTERN CHURCH

S u m m a r y

Penance belongs to these sacramental events, in which the difference of views between the Eastern and Western Churches was intensified for many different reasons. It was not, however, the problem of setting different goals, but of using different means or methods in order to attain them. In the present article the issues are presented from the perspective of the Eastern Church, in the light of the teaching and directives given by its most representative (in the author's opinion) members and of the decisions of synods that took place in the Christian East at that time.

Translated by Tadeusz Karłowicz

Słowa kluczowe: Wschód chrześcijański, Ojcowie Kościoła, proces pokutny, „taryfy” pokutne, liturgia.

Key words: Christian East, Fathers of the Church, penance process, penance “rates”, liturgy.