

# Marian Pastuszko

---

## Chrześcijanin jako penitent (kanony 987-991)

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 39/3-4, 65-153

---

1996

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. MARIAN PASTUSZKO

### CHRZEŚCIJANIN JAKO PENITENT (KANONY 987-991)

**S p i s t r e ś c i.** Wstęp. 1. Penitent 1) Rachunek sumienia czyli rewizja życia. 2) Żal za grzechy. 3) Postanowienie poprawy. 4) Wyznanie grzechów. 1)) Konieczność wyznania grzechów. 2)) Natura wyznania grzechów. 3)) Przymioty wyznania grzechów. 1))) Tajemnica i sekret wyznania grzechów. 2))) Słowność wyznania grzechów. 3))) Wyznanie grzechów obcemu kapłanowi, nie listownie czy telefonicznie. 4))) Integralność wyznania grzechów. 5) Zadośćuczynienie związane z sakramentem pokuty i pojednania (kan. 987). 2. Materia dalsza – *circa quam* – sakramentu pokuty i pojednania (kan. 988 §§ 1-2). 3. Obowiązek dorocznej spowiedzi indywidualnej. 1) Prawo dawne. 2) Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. 3) Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II (kan. 989). 4. Możliwość spowiedzi przez tłumacza (kan. 990). 5. Możliwość spowiedzi przed spowiednikiem jakiegokolwiek obrządku (kan. 991). Zakończenie.

#### Wstęp

W Kodeksie Prawa Kanonicznego Pap. Jana Pawła II opublikowanym w 1983 r., mianowicie w jego księdze czwartej – posługa uświęcenia, część pierwsza – sakramenty, rozdział trzeci – jest poświęcony samemu penitentowi. W rozdziale tym znajdują się kanony 987, 988 §§ 1-2, 989, 990 i 991. Wszystkie te pięć kanonów zawierają normy odnośnie do chrześcijanina jako penitenta. Z tych kanonów zaraz pierwszy czyli kan. 987 domaga się od penitenta odpowiednich dyspozycji. Na dyspozycję penitenta składają się z jego strony: 1. rachunek sumienia, 2. żal za grzechy, 3. postanowienie poprawy, 4. wyznanie grzechów, 5. zadośćuczynienie. – Kan. 988 §§ 1-2 odpowiada na pytanie z czego penitent winien się spowiadać? Kan. 989 stanowi normę o dorocznej spowiedzi indywidualnej. – Kan. 990 daje penitentowi pewne prawo do skorzystania z tłumacza przy spowiedzi. – Kan. 991, ostatni już w tym rozdziale, przyznaje penitentowi prawo do spowiadania się u spowiednika jakiegokolwiek obrządku. Studium to zawiera opracowanie kanonów 987-991.

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich zawiera kanony dotyczące Sakramentów świętych, w tym – Sakramentu Pokuty. Na temat Sakramentu Pokuty są to kanony 718-736, ale nie są one rozmieszczone w poszczególnych rozdziałach. Nie ma więc specjalnego rozdziału o samym penitencie. Jednak

niektóre z kanonów na temat Sakramentu Pokuty odpowiadają kanonom 987-991 Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II. Tu wskażę tylko na dwa pierwsze kanony, bo są one dość interesujące. Kan. 718 zawiera kanoniczne pojęcie Sakramentu Pokuty, ale jest ono szersze niż znane nam z kan. 959 KPK Jana Pawła II. Według kanonu 716 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich chrześcijanie, którzy popełnili ciężki grzech po przyjęciu chrztu, w Sakramencie Pokuty przez posługę kapłana otrzymują odpuszczenie grzechów i pojednanie z Kościołem, którego zranili swoimi grzechami, jeśli inspirowani przez Ducha Świętego nawracają się, i żałują za grzechy, i postanawiają poprawę życia. W ten sposób Sakrament Pokuty przyczynia się w wielkim stopniu do prowadzenia życia chrześcijańskiego i dysponuje do przyjęcia Najświętszej Eucharystii. – Kan. ten mówi właściwie wszystko na temat dyspozycji penitenta, co w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II jest rozrzucone po kilku kanonach. W kanonie tym są pewne elementy dla nas nowe: np. że chrześcijanin pod natchnieniem Ducha Świętego nawraca się i żałuje za grzechy. Nowym dla nas jest także podkreślenie, iż Sakrament Pokuty przyczynia się do prowadzenia chrześcijańskiego życia przez chrześcijanina. – Kan 719, a drugi wśród kanonów na temat Sakramentu Pokuty, stanowi, że kto jest świadom popełnienia grzechu ciężkiego, niech, o ile może, jak najrychlej przyjmie Sakrament Pokuty. A wszystkim wiernym zaleca się, aby często przyjmowali Sakrament Pokuty, szczególnie zaś w okresie postu i pokuty w danym Kościele. – A więc nie minimum – przynajmniej raz w roku jak to jest według kan. 989 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., tylko często wierni winni spowiadać się. Co więcej, stawia się normę, że chrześcijanin, który dopuścił się grzechu ciężkiego, jak najrychlej ma się wyspowiadać w miarę możliwości. W Kościele Łacińskim to nauka prawa kanonicznego mówi o tym, nie same kanony KPK z 1983. Z tekstem kanonów to koresponduje.

### 1. Penitent (kan. 987).

Penitentem może być tylko chrześcijanin (kan. 987; zob. kan. 842, § 1). Zaś chrześcijaninem jest człowiek, który przez chrzest zostaje wszczepiony w Chrystusa, włączony do wspólnoty Ludu Bożego, dzięki czemu uczestniczy w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej posłudze Chrystusa, i powołany jest do udziału w misji, jaką Bóg powierzył Kościołowi do wypełnienia w świecie (kan. 204)<sup>1</sup>. Dopiero ochrzczony staje się osobą w Kościele

<sup>1</sup> J. K r u k o w s k i, *Definicja chrześcijan*, Roczniki Teologiczno-kanoniczne 33 (1986) z. 5, s. 31.

i uzyskuje prawa i obowiązki w Kościele (kan. 96), zostaje poddanym władzy kluczków (kan. 959).

Chrzest przyjmują dorośli, to znaczy używający rozumu (kan. 852 § 1) albo dzieci czyli nieużywający rozumu (kan. 97 § 2). – Te ostatnie nie są podmiotem sakramentu pokuty i pojednania, ponieważ ich grzech pierworodny został zgładzony na chrzcie (kan. 849). Natomiast osobistych grzechów jeszcze nie mają. Nie ma więc z czego ich rozgrzeszyć.

Jest pewien problem z ochrzczonymi osiągającymi wiek, w którym domniemywa się użycie rozumu (kan. 97 § 2), ale mającymi trudności w tej dziedzinie. Oligofrenicy (oligos – mały, phren – umysł, rozum) to upośledzeni umysłowo, którzy nigdy nie osiągną pełnego użycia rozumu. Przyjmuje się, iż są cztery stopnie upośledzenia umysłowego: 1. lekkie – iloraz inteligencji – 52-67; 2. umiarkowane – 36-51; 3. znaczne – 20-35; głębokie – 0-21. Upośledzeni lekko mają użycie rozumu jak 7-12 letni. Upośledzeni umiarkowanie i znacznie – określani są jako imbecyle, a używają rozumu jak – 3-7 letnie dzieci. Upośledzeni głęboko nie przekraczają w swym rozwoju trzyletniego dziecka, a czasem i mniej<sup>2</sup>. Spowiedź takich osób nastęca trudności jeśli chodzi o ich wyznanie grzechów, a także o ocenę wyznanych grzechów i nałożenie zadośćuczynienia<sup>3</sup>. Jednak spowiednik winien pamiętać, iż sakrament pokuty jest dla chorego na zaburzenia psychiczne najważniejszym sposobem posługiwania uzdrawiającego. Przy pomocy tego sakramentu można więcej pomóc osłabionemu psychicznie niż jakąkolwiek inną posługą. Ulga doznawana w konfesjonale zmniejsza napięcie i prowadzi do rozbudzenia nadziei, spokoju i poczucia pewności<sup>4</sup>.

Zgodnie z kan. 987 chrześcijanin dorosły o tyle korzysta ze zbawiennego lekarstwa sakramentu pokuty, o ile jest odpowiednio dysponowany. Od czego zależy dyspozycja penitenta? Kan. 987 wymienia tu żal za grzechy i postanowienie poprawy. Ale inne kanony wymieniają także rachunek sumienia (kan. 988 § 1); wyznanie grzechów (kan. 958; kan. 988 § 1) i zdośćuczynienie (kan. 981)<sup>5</sup>.

---

<sup>2</sup> St. Słowik, *Duszpasterstwo ligofreników*, Kielecki Przegląd Diecezjalny 70 (1994) nr 2, s. 149-150. Zob. L. Kaczmarek bp. *Charakterologia i życie wewnętrzne*, Warszawa 1970.

<sup>3</sup> M. Wolicki, *Spowiedź osób niepełnosprawnych psychicznie*, Homo Dei 53 (1984) nr 1, s. 40.

<sup>4</sup> Norman Auton, *Żyją wśród nas – opieka duszpasterska nad osobami z zaburzeniami psychicznymi*, przekład Anny Korlińskiej, Warszawa 1981, s. 183.

<sup>5</sup> W tym miejscu moglibyśmy pisać o innych kategoriach penitentów, to jest o dzieciach, młodzieży, narzeczonych, małżonkach, rodzicach, wiernych świeckich, kapłanach, zakonnikach, zakonnicach chorych i podeszłych wiekiem, psychicznie upośledzonych. Jednak wydaje się, że kan. 987 większe znaczenie przywiązuje do

Potrydencki Katechizm Rzymski żał za grzechy, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie nazywa częściami (*partes integrales*) sakramentu pokuty<sup>6</sup>. Uczono wówczas, że żał za grzechy, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie należą do całości sakramentu pokuty (*ad integritatem*). Po wejściu w życie KPK z 1917 r. w katechizmach podawano, iż przy przystąpieniu do sakramentu pokuty należy wykonać odpowiednie warunki. A takich warunków jest pięć: rachunek sumienia, żał za grzechy, postanowienie poprawy, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie<sup>7</sup>. Jednak Katechizm Katolicki przygotowany przez Kard. P. Gaspariego mówił w tym kontekście nie o warunkach, ale o aktach penitenta (*de actibus poenitentis*)<sup>8</sup>.

O aktach penitenta mówi też Rytuał Rzymski z obrzędami sakramentu pokuty (nr 6 a) wydany po Soborze Watykańskim II. Podobnie jak Rytuał Rzymski tak też Katechizm Kościoła Katolickiego (wyd. 1992 r.) rachunek sumienia, żał za grzechy, postanowienie poprawy i zadośćuczynienie nazywa elementami sakramentu pokuty i aktami penitenta. W Kościele mamy akty wiary, nadziei i miłości, i akty strzeliste. Możemy też mieć akty penitenta, jakkolwiek może lepiej byłoby mówić w tym kontekście o czynnościach penitenta.

Wydaje się, iż wyraz akt dobrze mówi, iż np. akt żalu trwający moment jest wystarczający do uzyskania rozgrzeszenia ważnie. Natomiast wyraz czynność mówiłby nam, że elementy sakramentu pokuty są trudne, wymagają pewnego wysiłku od penitenta. – Niech te dane ogólne wystarczą nam na razie, bo zajmiemy się teraz omówieniem poszczególnych elementów sakramentu pokuty czyli aktami penitenta.

### 1) *Rachunek sumienia*

Sobór Watykański II uczy, iż „sumienie jest najważniejszym ośrodkiem, sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa. Przez sumienie dziwnym sposobem staje się wiadome to prawo, które wypełnia się miłowaniem Boga i bliźniego. Przez

---

określenia, co to znaczy być dysponowanym do przyjęcia sakramentu pokuty i pojednania. Dlatego zajmiemy się warunkami, od których zależy dyspozycja penitenta. Natomiast na temat poszczególnych kategorii penitentów, zob. A. Marcol, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, Opole 1992, s. 133-160; J. Kasztelan, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty*, Kraków 1993, s. 138-164; J. St. Piatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 1996, s. 325-371. B. Dufour, *La Penitence et l'Onction des malades*, Paris 1989, p. 99-112.

<sup>6</sup> *Katechizm Rzymski*, Kraków 1880, 2, 5, 21, s. 236.

<sup>7</sup> *Katechizm Katolicki*, Katowice (1957), s. 189.

<sup>8</sup> *Cathechismus Catholicus cura et studio Petri Cardinalis Gasparri concinnatus*, ed. 4, Typis Polyglottis Vaticanis 1931, p. 216.

wierność sumieniu chrześcijanie łączą się z resztą ludzi w poszukiwaniu prawdy i w rozwiązywaniu problemów moralnych, które narzucają się tak w życiu jednostek jak i we współżyciu społecznym. Im więc bardziej bierze górę prawo sumienia, tym więcej osoby i grupy ludzkie unikają ślepej samowoli i starają się dostosować do obiektywnych norm moralności” (KDK 16).

W teologii przyjęło się już przed Soborem Watykańskim II, iż „przez sumienie moralne rozumiemy w najogólniejszym znaczeniu nie tylko świadomość, że dany czyn został przez nas spełniony lub nie, ale zdanie sobie sprawy ze stosunku czynu do normy moralnej czyli prawidła lub zasady, która sprawia, że dane czyny są dobre, czyli zgodne z obiektywną lub przynajmniej uznaną i przyjętą hierarchią celów i środków. Uznanie i przyjęcie danego porządku moralnego rodzi powinność moralną, czyli wewnętrzny nakaz wierności wszystkim jego wymaganiom. Nakaz ten nie ma charakteru konieczności fizycznej, ponieważ zawsze jest możliwy sprzeciw ze strony woli, która może realizować plany sprzeczne z treścią i głosem wewnętrznych nakazów. To poczucie powinności jest tak głębokie, że sprzeniewierzenie się jej rodzi czasem długotrwały ból, niezadowolenie czyli wyrzut sumienia, mogący wstrząsnąć do gruntu całym życiem człowieka”<sup>9</sup>. – Krócej możemy powiedzieć: „sumienie jest to powszechna i wrodzona zdolność osoby ludzkiej przeżywania i przyswojenia sobie wartości moralnych oraz realizowanie ich w czynach wiodących do celu ostatecznego”<sup>10</sup>.

Sumienie jest tu dla nas pojęciem postawowym. Dlatego powiemy jeszcze jak się ono przedstawia w świetle encykliki *Splendor Veritatis* Pap. Jana Pawła II: „Słowo Boga powołujące do istnienia jest równocześnie Słowem Mocy (Miłości) i Słowem Prawdy. Sumienie jest sposobem słuchania tego Słowa we wnętrzu osoby. Stąd to słuchanie ma podwójny sens: przyjmowania prawdy i posłuszeństwa Woli Boga. Te oba sensory łączą się nierozdzielnie w jeden akt: posłuszeństwa prawdzie. Stosunek do prawdy jest w istocie swej stosunkiem poznawczym; sumienie opiera się bowiem konstytutywnie na zdolności umysłowej poznawania prawdy”<sup>11</sup>.

Rachunek sumienia polega na przypomnieniu sobie grzechów od ostatniej dobrej spowiedzi popełnionych myślą, słowem lub uczynkiem lub zaniedbaniem dobrego przeciwko przykazaniom Bożym i kościelnym oraz swego

---

<sup>9</sup> Adam – L. S z a f r a ń s k i, *Sumienie jego struktura i wychowanie*, Lublin 1958, s. 5.

<sup>10</sup> Wł. P o p l a t e k, *Istota sumienia według Pisma świętego*, Lublin 1961, s. 135.

<sup>11</sup> J. B a j d a, *Sumienie i osoba a autorytet Magisterium*, w: J a n P a w e ł II, *Veritatis Splendor* – Tekst i komentarze, Lublin 1995, s. 200.

stanu<sup>12</sup>. – Możemy też powiedzieć inaczej. – Rachunek sumienia polega na konfrontacji własnego życia z normami Ewangelii, żeby uświadomić sobie, czego dopuściliśmy się przeciwko tym normom i przeciw Bogu, czyli własne grzechy.

Pap. Jan Paweł II w czasie audiencji generalnej mówiąc na temat uznania własnej winy stwierdził, że „rachunek sumienia jawi nam się nie tylko jako wysiłek psychicznej introspekcji czy jako czyn skierowany ku naszemu wnętrzu, które wpisuje się w nasze sumienie, pozostawione samemu sobie. Jest on przede wszystkim konfrontacją: konfrontacją z prawem moralnym, które Bóg dał nam w momencie stworzenia, które Chrystus podjął i udoskonalił w swym przykazaniu miłości (por. 1 J 3, 23), i które Kościół nieustannie pogłębia i aktualizuje w swym nauczaniu. Jest konfrontacją z samym Panem Jezusem, który jako Syn Boży zechciał przyjąć ludzką kondycję (por. Flp 2, 7), aby wziąć na siebie nasze grzechy (por. Iz 53, 12) i przewyciężyć je swoją śmiercią i Zmartwychwstaniem. – Tylko w świetle Boga, który objawia się w Chrystusie i żyje w Kościele, potrafimy dostrzec wyraźnie nasze winy. Tylko wobec Pana Jezusa, który ofiarował swe życie dla nas i dla naszego zbawienia, jesteśmy w stanie wyznać nasze grzechy. Potrafimy to uczynić również dlatego, że otwierając się na Jego miłosierdzie wiemy, że są nam już przebaczone. Możemy pozwolić naszemu sercu na to, aby „nas oskarżało”, albowiem jesteśmy pewni, że „Bóg jest większy od naszego serca” (1 J 3, 20). I że „zna wszystko” (tamże). A po każdym naszym przewinieniu ofiarowuje swą życzliwość i łaskę”<sup>13</sup>.

W Adhortacji Apostolskiej *Reconclitatio et Poenitentia* z dnia 2 grudnia 1984 r. Jan Paweł II napisał, że „człowiek nie wchodzi na drogę prawdziwej i szczerzej pokuty tak długo, jak długo nie dostrzeże, że grzech sprzeciwia się normie etycznej zapisanej w głębi jego jestestwa: ((przypis 183: Już poganie, jak Sofokles (*Antygona*, ww. 450-460) i Arystoteles (*Rhetor lib I, cap. 15, 1375 a-b*) – uznawali istnienie takich norm moralnych, „boskich”, istniejących „od początku”, wpisanych głęboko w serce człowieka)), jak długo nie uzna, że dopuścił się tego sprzeniewierzenia osobiście i w sposób odpowiedzialny: Jak długo nie powie nie tylko „istnieje grzech”, ale „ja zgrzeszyłem”; nie przyzna, że grzech wprowadził w jego sumienie podział, który następnie przenika cały jego byt, oddziela go od Boga i braci. Sakramentalnym znakiem tej przejrzystości sumienia jest akt zwany tradycyjnie rachunkiem sumienia”<sup>13a</sup>.

<sup>12</sup> Kard. Piotr G a s p a r r i, *Katechizm Katolicki dla osób dorosłych*, Londyn 1944, s. 149.

<sup>13</sup> L'Osservatore Romano, wydanie polskie, marzec 1984 rok 5 (1984) nr 3 (51), s. 27.

<sup>13a</sup> Libreria Editrice Vaticana (1984) n. 31, III, s. 111.

W homilii wygłoszonej podczas Mszy świętej w Skoczowie, na Kaplicówce (w czasie parugodzinnej wizyty w Polsce) w dniu 22 maja 1995 roku Pap. Jan Paweł II powiedział m.in.: „Być człowiekiem sumienia, to znaczy przede wszystkim w każdej sytuacji swojego sumienia słuchać i jego głosu w sobie nie zagłuszać, choć jest on nieraz trudny i wymagający, to znaczy angażować się w dobro i pomnażać je w sobie i wokół siebie, a także nie godzić się nigdy na zło, w myśl słów św. Pawła: „Nie daj się zwyciężać złu, ale zło dobrem zwyciężaj” (Rz 12,21). Być człowiekiem sumienia, to znaczy wymagać od siebie, podnosić się z własnych upadków, ciągle na nowo się nawracać. Być człowiekiem sumienia, to znaczy zaangażować się w budowanie królestwa Bożego: królestwa prawdy i życia, sprawiedliwości, miłości i pokoju, w naszych rodzinach, w społecznościach, w których żyjemy i w całej ojczyźnie, to znaczy także podejmować odważnie odpowiedzialność za sprawy publiczne: troszczyć się o dobro wspólne, nie zamykać oczu na biedy i potrzeby bliźnich, w duchu ewangelicznej solidarności: „jeden drugiego brzemiona noście” (Ga 6, 2)<sup>14</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że do przyjęcia sakramentu pokuty należy się przygotować przez rachunek sumienia, przeprowadzony w świetle słowa Bożego. Według katechizmu najbardziej nadają się do tego teksty, których należy szukać w katechezie moralnej Ewangelii i Listów Apostolskich w Kazaniu na Górze i w pouczeniach apostoelskich. W przypisie (38) podaje: Rz 12-15, 1 Kor 12-13, Ga 5, Ef. 4-6). Taki rachunek sumienia potrafią zrobić tylko wyrobieni duchowo. Dla mniej wyrobionych duchowo można zalecić wzór Rachunku Sumienia, jaki znajduje się w Rytuale Rzymskim<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> L'Osservatore Romano, wydanie polskie, rok XVI (1995) nt 7 (1975), s. 27.

<sup>15</sup> *Rytuał Rzymski zawierający Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981, s. 231-236 – zawiera wzór rachunku sumienia. Ale zaraz na wstępie podkreśla, że trzeba ten rachunek sumienia wypełnić uwzględniając zwyczaje miejscowe i potrzeby różnych osób. Te zwyczaje miejscowe mają może mniejsze znaczenie przy robieniu rachunku sumienia, ale potrzeby każdego człowieka są w zasadzie inne. Można więc korzystać z wzorów rachunku sumienia, ale pamiętać należy, że bez względu na pytania wzoru rachunku sumienia, z którego korzystamy, moim grzechem jest to, co za grzech uznaję we własnym sumieniu. Zob. M.M.G., *Rachunek sumienia człowieka dorosłego*: Znak 10 (1958) nr 45, s. 326-334: M. G a r n y s z, *Współczesny rachunek sumienia*, Znak 13 (1961) nr 90a. 1678-1692: H. B o r t n o w s k a, *Próba „Rewizji życia”*, Znak 24 (1972) nr 216, s. 884-890: A. S k o w r o n e k, *Z Teologicznej Problematyki Pokuty*, w: *Sakramenty w Odnowie – Sakrament Pokuty*, Katowice 1980, s. 106-123. St. O l e j n i k, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź – Teologia moralna*, t. 4, Warszawa 1989, s. 198-199.



Zauważmy tu jeszcze, że kanoniści mało zajmują się rachunkiem sumienia. Zapewne pozostawiają ten temat bardziej kompetentnym teologom.

## 2) *Żal za grzechy*

Sobór Trydencki (1545-1563) – za św. Tomaszem z Akwinu (+1274)<sup>16</sup> określa żal za grzechy jako ból duszy i wyrzeczenie się popełnionych grzechów z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości<sup>17</sup>. – Wyjaśniając to pojęcie żalu za grzechy Sobór Trydencki stwierdził, że żal za grzechy nie jest tylko odstąpieniem od grzechu, postanowieniem nowego życia i rozpoczęciem go, lecz zawiera odrzucenie dawnych grzechów, według tych słów: odrzucicie od siebie wszelkie przestępstwa wasze, których dopuściliście się, a uczynicie sobie serce nowe i ducha nowego (Ez. 18 31). Zapewne, kto rozważy wołanie owych świętych: Przeciwko tobie samemu zgrzeszyłem i uczyniłem zło przed tobą (Ps 50, 6); Umęczyłem się od moich jęków, co noc skrapiam moje łóżę łzami moimi (Ps. 7 7); Ciebie będę wspominał przez wszystkie lata moje w żalu duszy mojej (Iz. 38 15) – i inne tego rodzaju wypowiedzi, ten łatwo zrozumie, że wypłynęły one z gwałtownego odrzucenia uprzedniego życia i z ogromnej niechęci do grzechów<sup>18</sup>.

Pojęcie żalu za grzechy ustalone w części przez świętego Tomasza z Akwinu, a potem już w całości przez Sobór Trydencki jest aktualne do dziś. Według Rytuału Rzymskiego zawierającego Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich (nr 6a): między aktami pokutującego pierwsze miejsce zajmuje żal, czyli ból duszy i obrzydzenie sobie popełnionego grzechu z postanowieniem niegrzeszenia na przyszłość. Tekst ten odsyła do przypisu 30: Tamże, rozdz. 4: Denz.-Sch. 1676. Ze względu na to „tamże” podaję przypis 29: por. Sobór Trydencki, sesja XIV, Sakrament Pokuty, rozdz. 1: Denz.Sch. 1673-1675<sup>19</sup>.

Katechizm Kościoła Katolickiego (w nr 1451) podaje, iż wśród aktów penitenta żal za grzechy zajmuje pierwsze miejsce. Jest to „ból duszy i zniechęcenie do popełnionego grzechu z postanowieniem nie grzeszenia w przyszłości”. W tym miejscu jest: Przypis 35: Sobór Trydencki: DS 1676.

<sup>16</sup> *Summa Theologica*, Supl. Q. 1 a. 1: Contritio est dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi.

<sup>17</sup> Concilium Tridentinum, Sessio XIV. cap. IV: Contritio, quae primum locum inter dictos poenitentis actus habet, animi dolor ac detestatio est de peccato commisso, cum proposito non peccandi de caetero: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 681.

<sup>18</sup> Sessio XIV, cap. IV: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Herder 1962 p. 681.

<sup>19</sup> *Obrzędy Pokuty dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1981 nr 6a, s. 15-16.

Pap. Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et Paenitentia* pisze: zasadniczym aktem pokuty ze strony penitenta jest jednak żal czyli jasne i zdecydowane odrzucenie popełnionego grzechu i postanowienie niegrzeszenia na przyszłość (Przypis 185: Por. Sobór Trydencki, sesja De Sacramento Paenitentiae, rozdział I, De contritione)<sup>20</sup>.

Pięknie opisuje pojęcie żalu za grzechy Prof. Alfons Skowronek. Pisze on: „W procesie uwalniania (od grzechu – MP – grzesznik przechodzi najpierw przez fazę negatywną: rozpoznaje i uznaje swój grzech, przyznaje, że jest grzesznikiem, otwiera się na konsekwencje swoich grzesznych czynów: w ten sposób staje się „związany”, staje się pokutującym. I dopiero potem, w kolejnej fazie pozytywnej może być „rozwiązany”. Rozgrzeszenie nie zostaje zaaplikowane od zewnątrz, lecz zakłada autentyczne nawrócenie, które nie może „przeskoczyć” fazy negatywnej – żalem przenikniętej postawy wobec własnego grzechu. Albowiem grzech nie jest brudną plamą na białej kamizelce człowieka, który to kleks może wywabić chemicznie. Nie grzech musi się oderwać od człowieka, ale człowiek musi się oderwać od grzechu. Proces ten nie dokonuje się na drodze usuwania błędów czy przez uzdrowienie chorego człowieka, lecz przez to, że człowiek obumrze prawu, grzechowi i śmierci i zbudzi się do nowego życia”<sup>21</sup>.

Dopowiedzmy tu, że według kan. 987 wyrzeczenie się grzechu przez penitenta prowadzi go do pojednania z Bogiem.

W ten sposób ustaliliśmy samo pojęcie żalu za grzechy. Teraz zajmiemy się jego przymiotami.

Żal za grzechy, o tyle ma znaczenie dla sakramentu pokuty, o ile jest prawdziwy czyli wewnętrzny. Takim jest żal, który wypływa z woli, podobnie zresztą jak grzech. Żal tylko zewnętrzny, np. bicie się w piersi, jeśli rzeczywiście jest tylko zewnętrzny i nie wypływa z woli penitenta, nie ma znaczenia dla sakramentu pokuty. Pragnienie wzbudzenia żalu nie jest jeszcze żalem, ale taki penitent zwykle nie jest daleki od żalu. Być może chodzi tylko o pewien brak intensywności w akcie żalu. W takim przypadku po prostu trzeba zbadać, czy penitent ma wolę zerwania z grzechem i przyjęcia zobowiązania nałożonego nań w sakramencie pokuty<sup>22</sup>.

Żal za grzechy winien być nadprzyrodzony czyli wywołany przy pomocy łaski Bożej. Sobór Trydencki uczy, że bez uprzedzającej łaski i pomocy

<sup>20</sup> Libreria Editrice Vaticana (1984) nr 31, III, s. 112.

<sup>21</sup> *Z Teologicznej Problematyki Pokuty*, w: Sakramenty w Odnowie – Sakrament Pokuty, Katowice 1980, s. 41-42.

<sup>22</sup> F. M. Cappello, *Tractatus canonico – moralis De Sacramentis*, vol. II *De poenitentia*, Taurini – Romae 1953, n. 109, p. 98.

Ducha Świętego człowiek nie może ... pokutować tak, jak trzeba, aby mu została udzielona łaska usprawiedliwienia<sup>23</sup>. – Motyw żalu za grzechy powinien być poznany przez wiarę i mieć istotną relację do Boga jako nadprzyrodzonego celu człowieka. – Nie wystarczy zaś samo naturalne obrzydzenie sobie grzechu, np. skompromitowałem się moimi grzechami<sup>24</sup>.

Penitent winien żałować za wszystkie swoje grzechy czyli żal jego musi być powszechny. Dokładniej, żal penitenta ma się odnosić do wszystkich grzechów śmiertelnych, jeszcze nie odpuszczonych w spowiedzi indywidualnej, ponieważ nawet niemożliwe jest odpuszczenie jednego grzechu ciężkiego przy pozostawieniu innego grzechu ciężkiego u tego samego penitenta. Twierdzenie to dobrze uzasadnia św. Tomasz z Akwinu. Jego zdaniem „człowiek grzeszy w sposób śmiertelny dlatego, że wybiera raczej coś innego, niż życie w zgodzie z Bogiem i przywiązanie do Niego. Przeto staje się oczywiste, że ten, kto grzeszy śmiertelnie, tym samym bardziej kocha jakieś inne dobro, a nie Boga. Gdyby bowiem bardziej miłował Boga, to przedkładałby życie w zgodzie z Bogiem ponad posiadanie jakiegokolwiek doczesnego dobra. Otóż fakt, że miłujemy Boga ponad wszystko, należy do istoty miłości nadprzyrodzonej, jak wynika z przytoczonych wyżej stwierdzeń. Dlatego każdy grzech śmiertelny sprzeciwia się tej miłości. – Miłość nadprzyrodzona została wlana ludziom przez Boga. Te rzeczy, które są spowodowane boskim wpływem, potrzebują boskiego działania nie tylko na początku, aby zaistniało, ale także w trakcie całego swojego trwania, żeby mogło być zachowane w istnieniu. Podobnie jak oświetlenie powietrza wymaga obecności słońca nie tylko na początku, gdy powietrze zostaje oświetlone, ale także przez cały czas dopóki pozostaje ono oświetlone. Dlatego, jeśli pojawi się jakaś przeszkoda odcinająca bezpośredni dostęp do słońca, to w powietrzu zabraknie światła. Podobnie kiedy zjawia się grzech śmiertelny, który przeszkadza bezpośredniemu dostępowi duszy do Boga przez to, że przedkłada ona coś innego ponad Boga, wówczas zostaje odcięty wpływ miłości i miłość nadprzyrodzona przestaje w człowieku istnieć według tego wersetu Izajasza LIX, 2: wasze winy wykopały przepaść między wami a waszym Bogiem”<sup>25</sup>.

Nie objęcie żalem jakiegos grzechu śmiertelnego wskazywałoby też na brak motywu żalu co do pozostałych grzechów. Ale penitent nie musi wzbudzać *explicite* oddzielnego aktu żalu za każdy grzech śmiertelny.

<sup>23</sup> Sessio VI, can. 3: Canoniliorum Oecumenicorum Decreta, p. 655.

<sup>24</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, Poznań – Warszawa 1979, s. 286.

<sup>25</sup> Św. T o m a s z z A k w i n u, *O miłości nadprzyrodzonej – De caritate*, przełożył Jacek R u s z c z y ń s k i, Warszawa (1994), s. 65-66.

Wystarczy, jeśli żałuje za wszystkie swoje grzechy śmiertelne a czyni to z miłości do Boga lub obawy przed karą wieczną<sup>26</sup>. – Chrześcijanin nie musi żałować równocześnie za wszystkie grzechy powszednie, ponieważ można jeden taki grzech odpuścić, drugi poostawić jako nieodpuszczony<sup>27</sup>.

Żał za grzechy winien też być najwyższy co do oceny (*contritio appetitativa summa*). – Grzechy oceniamy w sferze intelektualno-wolitywnej, ponieważ odrywają one człowieka od Boga, który jest najwyższym dobrem i ostatecznym celem człowieka. Penitent ma być tak nastawiony, że nie będzie chciał popełnić grzechu za żadną cenę<sup>28</sup>.

Nie wymaga się, aby żał za grzechy był uczuciowo najwyższy. Dlatego młody człowiek opanowany uczuciem do zamężnej kobiety, ale uznający dotychczasowy swój grzech, może uzyskać rozgrzeszenie. Nie należy bowiem mieszać intensywności uczuć z oceną grzechu przez rozum i wolę<sup>29</sup>. – Św. Tomasz z Akwinu radzi nawet spowiednikowi i penitentowi, aby wcale nie porównywali żalu z uczuciami penitenta<sup>30</sup>.

Żał za grzechy jako element sakramentu pokuty przynajmniej wirtualnie musi istnieć w chwili otrzymania rozgrzeszenia. Akty penitenta bowiem jako materia bliższa sakramentu mają stanowić jedno z formułą rozgrzeszenia jako formą sakramentu. Materią sakramentu pokuty stanowią te elementy żalu, które podpadają pod zmysły, a więc lzy penitenta, wzdychanie, bicie się w piersi. W każdej spowiedzi przynajmniej prośba penitenta o udzielenie mu rozgrzeszenia jest tym materialnym elementem. Wskazane też jest, aby podczas udzielania rozgrzeszenia penitent bił się w piersi i mówił, Boże, bądź miłościw mnie grzesznemu. O takie właśnie zachowanie spowiednik może poprosić penitenta. Tak też należy uczyć dzieci, które przystępują do pierwszej spowiedzi w ich życiu.

W każdym przypadku żał winien być prawdziwy, wewnętrzny nadprzyrodzony i nade wszystko, ale też jest on albo doskonały albo mniej doskonały, ponieważ żał za grzechy dzieli się na dwa istotne różniące się od siebie rodzaje, a to ze względu na jego motyw, którym jest bezinteresowna miłość Boga lub obawa przed karą wieczną czy doczesną. Wobec tego zajmijmy się tutaj najpierw żalem doskonałym, potem żalem mniej doskonałym.

Żał doskonały (*contritio* od *conterre* obracać się w proch) wypływa z bezinteresownej miłości do Boga umiłowanego ponad wszystko. Ach,

<sup>26</sup> St. H u e t, *Sakrament Pokuty, część II*, Warszawa 1955, s. 150.

<sup>27</sup> F. M. C a p p e l l o, *De Sacramentis, vol. II De Poenitentia*, n. 115, p. 103.

<sup>28</sup> St. W i t e k, *Sakrament Pojednania*, s. 286.

<sup>29</sup> St. H u e t, *Sakrament Pokuty, część II*, s. 146.

<sup>30</sup> *Summa Theologia*, Suppl. III, q. 3, a. 1.

żałuję za me złości jedynie dla twej miłości – czytamy w Gorzkich Żalach. Opis żalu doskonałego mamy w Rytuale Rzymskim zawierającym Obrzędy Pokuty (nr 6a): „Do Królestwa Bożego możemy wejść tylko przez „metanoję”, to jest przez wewnętrzną przemianę całego człowieka, dzięki której zaczyna on właściwie myśleć, sądzić i układać swoje życie, przeniknięty tą świętością i miłością Boga, które w Jego Synu zostały ostatecznie objawione oraz w pełni nam udzielone (por. Hbr 1, 2: Kol. 1, 19 et passim: Ef 1, 23)”.

Samo odczytanie formuły aktu żalu z książeczki do nabożeństwa, bez wzbudzenia wewnętrznego aktu żalu – nie jest wcale żalem doskonałym<sup>31</sup>.

Żal doskonały gładzi grzechy także śmiertelne i jedna człowieka z Bogiem zanim przyjmie sakrament pokuty, ale nie bez pragnienia (*intentio implicita*) przyjęcia tego sakramentu. Taka intencja musi się mieścić w żalu doskonałym, ponieważ przyjęcie sakramentu pokuty jest jedynym zwyczajnym sposobem odzyskania łaski uświęcającej utraconej po chrzcie, a to na mocy postanowienia Chrystusa, który Kościołowi zlecił władzę rozgrzeszenia (kan. 960). Zresztą Sobór Trydencki wyraźnie stwierdził, że jakkolwiek zdarza się, iż żal za grzechy jest doskonały przez miłość i jedna człowieka z Bogiem zanim przyjmie on sakrament pokuty, to przecież pojednania tego nie można przypisywać samemu żalowi bez pragnienia sakramentu pokuty, które to pragnienie zawiera się w żalu<sup>32</sup>.

Sobór Trydencki wiąże żal doskonały z miłością nadprzyrodzoną, bo jest ona – jak już wiemy – motywem żalu doskonałego. Jest to właściwie jedyny motyw żalu doskonałego. I przychodzi człowiekowi wcale nie tak łatwo. Miłość nadprzyrodzona staje się doskonałą, jeśli człowiek jako rozumne stworzenie zwraca się do miłowania Boga w miarę swoich możliwości. Św. Tomasz z Akwinu uczy, że nadprzyrodzoną miłość doskonałą człowiek może posiadać tylko czasowo. Jego zdaniem „trzy rzeczy przeszkadzają człowiekowi skierować całkowicie swój umysł ku Bogu. Po pierwsze przeciwna skłonność umysłu, np. kiedy umysł z powodu grzechu zwraca się do dobra zmiennego jako do celu, a odwraca się od dobra niezmiennego. Po drugie zajmowanie się sprawami świeckimi, gdyż jak powiada Apostoł w Pierwszym Liście do Koryntian VII 33-34: Ten zaś, kto wstąpił w związek małżeński, zabiega o sprawy świata, o to, jak by się przypodobać żonie. I doznaje rozterki. To znaczy, że jego serce skłania się nie tylko ku Bogu. Po trzecie słabość obecnego życia, którego konieczne potrzeby – jak spanie, jedzenie i tym podobne czynności, bez których nie sposób wieść ziemskiego życia

<sup>31</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty*, część II, s. 137.

<sup>32</sup> Sessio XIV, cap. IV: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 681.

– zmuszają w pewnym stopniu człowieka do zajmowania się nimi i odciągają go, aby nie zwracał umysłu ku Bogu. Ponadto z powodu samego ciężaru ciała dusza zostaje pociągnięta w dół tak, że nie jest zdolna oglądać boskiego światła w jego istocie, aby dzięki<sup>33</sup> temu widzeniu miłość nadprzyrodzona doskonalila się. Apostoł Paweł w II Liście do Koryntian V, 6 podaje: Jak długo pozostajemy w ciele, jesteśmy pielgrzymami, z daleka od Pana. Albowiem według wiary, a nie dzięki widzeniu postępujemy. Mamy jednak nadzieję. Człowiek w tym życiu może być bez grzechu ciężkiego, który go odwraca od Boga. Może też nie zajmować się rzeczami świeckimi. Jednak nie może nie być w swoim ciele. Dlatego też nie może mieć takiej miłości nadprzyrodzonej, jaką będzie miał w niebie. Nie może być równocześnie pielgrzymującym do nieba i przebywającym w niebie. Tak właśnie było z Chrystusem<sup>34</sup>.

Wzbudzenie doskonałego aktu żalu jest konieczne koniecznością środka i przykazania, jeśli chrześcijanin – grzesznik chce się zbawić, a nie ma możliwości przyjęcia sakramentu pokuty<sup>35</sup>.

W życiu chrześcijanina mogą zająć okoliczności, w których winien on wzbudzić sobie akt żalu doskonałego.

Przed wszystkim chodzi tu o sytuację, gdy wiernemu zagraża niebezpieczeństwo śmierci, a nie może uwolnić się od grzechu ciężkiego przystąpieniem do sakramentu pokuty. W niebezpieczeństwie śmierci bowiem chrześcijanin winien wszystko uczynić, żeby się zbawić. A tymczasem nie ma możliwości zbawienia bez uwolnienia się od grzechu ciężkiego. A uwolnić się od grzechu nie można jak tylko przystępując do sakramentu pokuty albo wzbudzając akt żalu doskonałego. Ponieważ akurat nie ma możliwości przystąpienia do sakramentu pokuty, co założyliśmy, pozostaje tylko możliwość wzbudzenia aktu żalu doskonałego.

Poza zagrożeniem niebezpieczeństwem śmierci chrześcijanin winien wzbudzić akt żalu doskonałego, jeśli ma na sumieniu przynajmniej jeden grzech ciężki, tymczasem poważna racja przemawia za tym, aby celebrował Mszę świętą, bo jest kapłanem, względnie aby przyjął Komunię świętą, jak wierny świecki, a nie ma możliwości wyspowiadania się, bo nie ma kapłana – spowiednika. Chodzi tylko o sytuację, że w jednym i tym samym przypadku zachodzi poważna racja za celebrowaniem Mszy świętej względnie za

---

<sup>33</sup> Św. T o m a s z z A k w i n u, *O miłości nadprzyrodzonej – De caritate*, przełożył Jacek Ruszczyński, Warszawa (1994), s. 97.

<sup>34</sup> S. T h o m a e A q u i n a t i s, *Quaestiones Disputatae, VII, De Caritate, Quest. un art. 10.*

<sup>35</sup> F. M. C a p p e l l o, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 108, p. 95.

przyjęciem Komunii świętej i grzesznik nie ma możliwości przyjęcia sakramentu pokuty<sup>36</sup>.

W dwóch przedstawionych wyżej przypadkach, to jest, gdy wiernemu zagraża niebezpieczeństwo śmierci, a ma on na sumieniu przynajmniej jeden grzech ciężki, albo gdy mając na sumieniu grzech ciężki, ze względu na ważną przyczynę chce celebrować Mszę świętą lub przyjąć Komunię świętą, ma on obowiązek wzbudzenia sobie aktu żalu doskonałego.

Poza tymi dwoma przypadkami – jak się zdaje – nie ma obowiązku wzbudzenia aktu żalu doskonałego, ale każdy rozumie, iż rozsądnie postępuje chrześcijanin, który wywołuje akt żalu doskonałego, gdy tylko popełni grzech śmiertelny.

Teraz zajmijmy się żalem mniej doskonałym.

Żal mniej doskonały określanany jest po łacinie *attritio* – od *atterere* – dzielić na części, pomniejszać.

Sobór Trydencki podaje trzy możliwe motywy żalu mniej doskonałego, mianowicie:

1. brzydota grzechu (*turpitude peccati*);
2. obawa potępienia wiecznego (*metus gehennae*);
3. obawa przed innymi karami (*metus poenarum*). – Według Soboru Trydenckiego żal mniej doskonały zawiera w sobie wykluczenie woli grzeszenia w nadziei uzyskania przebaczenia i nie czyni człowieka większym grzesznikiem, a jest prawdziwym darem Boga i poruszeniem Ducha Świętego. Znaczy to, że przygotowuje on łaskę. Bez sakramentu pokuty żal taki nie doprowadza grzesznika do usprawiedliwienia, ale go usposobia do przyjęcia łaski Bożej wraz z sakramentem pokuty. Jako przykład mogą nam służyć mieszkańcy Niniwy, którzy przejęli się przepowiedaniem proroka Jonasza, iż miasto Niniwa zostanie zniszczone, jeśli niniwici nie zmienią swego życia na lepsze. Niniwici posłuchali proroka, pokutowali i miasto ich nie uległo zniszczeniu (Jon 3)<sup>37</sup>.

Naukę Soboru Trydenckiego na temat żalu za naszych dni znajdujemy w Katechizmie Kościoła Katolickiego wydanym po Soborze Watykańskim II (w 1992 r.). W Katechizmie tym (nr 1453) czytamy, iż „żal nazywany niedoskonałym (*attritio*) jest darem Bożym, poruszeniem Ducha Świętego. Rodzi on się z rozważania brzydoty grzechu lub lęku przed wiecznym potępieniem i innymi karami, które grożą grzesznikowi (żal ze strachu).

<sup>36</sup> Zob. więcej: M. P a s t u s z k o, *Uczestnictwo w Najświętszej Eucharystii (kanony 912-923)*, Prawo Kanoniczne 36 (1993) nr 3-4, s. 61-67.

<sup>37</sup> Sessio VII, cap. IV: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 681.

Według tego Katechizmu żal niedoskonały nie przynosi przebaczenia grzechów ciężkich, ale przygotowuje do niego w sakramencie pokuty (nr 1453). – Znaczy to, że łącznie z sakramentem pokuty (także – łącznie z chrztem) żal mniej doskonały zupełnie wystarczy do uzyskania odpuszczenia grzechów ciężkich.

Motywy skłaniające do żalu mniej doskonałego za grzechy mogą być różne<sup>38</sup> ale dadzą się one sprowadzić do trzech wymienionych na Soborze Trydenckim – brzydota grzechu, obawa przed karą wieczną i innymi karami – a nawet do dwóch, jeśli obawę przed karą wieczną i obawę przed innymi karami sprowadzimy do jednej – obawy przed karami<sup>39</sup>. – Ważne jest tylko, żeby motyw skłaniający do żalu miał odniesienie do Boga, bo bez tego nie może być mowy o żalu ani o nawróceniu<sup>40</sup>.

Żal przynajmniej mniej doskonały jest absolutnie konieczny po stronie penitenta, żeby można go było uznać za dysponowanego do przyjęcia rozgrzeszenia w sakramencie pokuty. Jak żal jest konieczny do ważności sakramentu pokuty, widać to na przykładzie penitenta, który spowiada się tylko z jednego grzechu, ciężkiego lub powszedniego. Jeśli za ten jeden grzech, chociażby lekki, penitent nie żałuje w sposób przynajmniej niedoskonały, to sakrament jest nieważny właśnie z powodu braku jakiegokolwiek żalu. Gdyby penitent dopuścił się tego w sposób świadomy, byłby winien grzechu ciężkiego – świętokradztwa.

Żal, przynajmniej mniej doskonały, jest *conditio sine qua non* ważności sakramentu pokuty. Nikt i nic nie może od niego dysponować. Dlatego też penitenta, który wyraźnie stwierdza, iż nie żałuje za grzechy ciężkie rozgrzeszyć nie można, a udzielone mu rozgrzeszenie nie byłoby nawet ważne. – Jednak żaden spowiednik nie powie penitentowi, iż w takim stanie rzeczy proszę sobie iść, tylko podejmie próbę przekonania penitenta, żeby się zdobył na akt żalu przynajmniej mniej doskonałego. – Dla wzbudzenia żalu za grzechy u penitenta spowiednik może zaapelować do wszystkich motywów obejmujących życie moralne, jak obraza Boga, krzywda bliźnich, szkoda wyrządzana samemu sobie<sup>41</sup>. – Można uświadomić penitentowi, iż jego zbawienie zależy nie tylko od Chrystusa, ale też od niego samego, od tego, czy będzie chciał być odpowiedzialny, przyznawać się do swojego grzechu i żałować zań. W tym nikt go nie wyręczy. Przekonanie penitenta, żeby żałował za grzechy zależy od tego kim jest penitent, ale też od tego, kim

<sup>38</sup> Zob. St. Witek, *Sakrament Pojednania*, Poznań – Warszawa 1979, s. 282.

<sup>39</sup> E. D o r o n z o, *De Poenitentia*, Milwaukee (1951), t. II, s. 237.

<sup>40</sup> F. M. C a p p e l l o, *Des sacramentis, vol. II, De Poenitentia* n. 105, p. 93.

<sup>41</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, s. 283.



jest spowiednik, od jego kultury i dobroci. Św. Franciszek Salezy umiał przekonywać grzeszników do żalu za grzechy.

Pewien problem jest z penitentem, który w chwilę po otrzymaniu rozgrzeszenia przypomina sobie przynajmniej jeden grzech ciężki i mówi o nim spowiednikowi. – Jeśli grzech ten był rzeczywiście zapomniany, to został odpuszczony ubocznie i nie ma potrzeby wzbudzać nowego aktu żalu ani dawać nowego rozgrzeszenia. Należy tylko przypomnieć penitentowi, żeby ten grzech wyznał na następnej spowiedzi, bo każdy grzech ciężki musi być przedstawiony do bezpośredniego odpuszczenia. – Ale jest też opinia, że formuła rozgrzeszenia jako formuła sakramentalna może być stosowana do materii tylko jeden raz. Więc po rozgrzeszeniu spowiednik nie może wcześniej wypowiedzianym rozgrzeszeniem objąć nowego grzechu<sup>42</sup>. – Ważne też jest, że penitent wyznający grzech ciężki i żałując zań ma prawo do udzielenia mu rozgrzeszenia (kan. 843 § 1), a spowiednik ma obowiązek tego rozgrzeszenia udzielić<sup>43</sup>.

### 3) Postanowienie poprawy

Chrystus Pan po uzdrowieniu chorego od 38 lat powiedział do niego: Oto wyzdrowiałeś. Nie grzesz już więcej (J 5 14).

Postanowienie poprawy życia – poza rachunkiem sumienia i żalem za grzechy – jest trzecim aktem penitenta albo inaczej warunkiem, jaki penitent ma spełnić przystępując do sakramentu pokuty i pojednania.

O ile żal za grzechy jest nieco szerzej omawiany w podstawowych dla nas dokumentach kościelnych, to jest w Rytuale Rzymskim zawierającym obrzędy pokuty oraz w Katechizmie Kościoła Katolickiego, to na temat postanowienia poprawy nie znajdujemy w nich nawet wzmianki (jaką znajdujemy w kan. 959 i kan. 987). – Domyślamy się tu racji, ze względu na którą tak jest. W Rytuale Rzymskim i Katechizmie dla Kościoła Katolickiego jest zawarte tylko to, co jest konieczne dla chrześcijan, a niekiedy nie ma już tego, co pożyteczne. Wiadomości o postanowieniu poprawy niewątpliwie są pożyteczne dla wiernych, ale nie są dla nich konieczne. Nie są zaś konieczne, ponieważ powszechnie wiadomo, iż nikt nie może prawdziwie żałować za grzechy i wyrzekać się grzechu przeszłego, żeby równocześnie nie mieć woli z rezygnowania z tych grzechów, a także z innych grzechów w przyszłości, czyli postanowienia poprawy. Psychologicznie rzecz ujmując zawsze tak się zwykle zdarza. Znaczy to, że postanowienie poprawy *implicit*

<sup>42</sup> St. H u e t, *Sakrament Pokuty*, część II, s. 141.

<sup>43</sup> St. W i t e k, *Sakrament Pojednania*, s. 287.

mieści się w żalu za grzechy<sup>44</sup>. – Zwykle bywa właśnie tak, że im bardziej penitent żałuje za grzechy, tym mocniej postanawia on strzec się grzechów w przyszłości<sup>45</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II zawiera wyrażenie *propositum sese emendandi habens* – postanowienie poprawienia życia, w kan. 959, w którym mamy kanoniczne określenie sakramentu pokuty, i w kan. 987, który podaje dane na temat penitenta: chrześcijanin może przyjąć zbawienne lekarstwo, jeśli jest dysponowany, to znaczy żałuje on za swoje grzechy i postanawia poprawę życia, żeby się nawrócić do Boga. W obydwóch tych kanonach postanowienie poprawy życia jest uznawane za środek prowadzący do nawrócenia i pojednania z Bogiem i Kościołem.

W teologii przyjmuje się, że postanowienie nie grzeszenia więcej po spowiedzi czyli poprawienie swojego życia jest wymagane do ważności sprawowanego sakramentu pokuty<sup>46</sup>. – Znaczy to, że w chwili otrzymywania rozgrzeszenia penitent musi być tak usposobiony, iż odrzuciłby możliwość popełnienia grzechu, gdyby taką możliwość miał. –

Postanowienie poprawy podejmowane na spowiedzi winno mieć pewne cechy, mianowicie odznaczać się mocą, skutecznością i powszechnością.

Postanowienie poprawy uważa się za mocne, jeśli penitent jest tak usposobiony, że rzeczywiście chce uczynić wszystko to co postanawia, to jest unikać w przyszłości grzechu, i raczej cierpieć zło lub utracić dobro doczesne, aniżeli ponownie obrazić Pana Boga. Wymagana jest i wystarcza afektywna moc postanowienia czyli szczerza i aktualna, a nie efektywna, co do przyszłej skuteczności. Innymi słowy, liczy się aktualna wola walki o nawrócenie, pomimo możliwości porażki, a nie przyszły sukces w tej walce<sup>47</sup>. – Przewidywanie penitenta, a nawet jego przekonanie (akt rozumu), że w przyszłości popadnie w takie same lub inne grzechy, nie wykluczają postanowienia o poprawie życia (akt woli). Jednakże popełnienie grzechu zaraz po spowiedzi źle świadczy o postanowieniu powziętym na spowiedzi<sup>48</sup>.

Postanowienie poprawy winno też być skuteczne. Jest takie, jeśli penitent chce wykorzystać dostępne mu środki konieczne do uniknięcia grzechów w przyszłości. Rozróżnia się dwojaką skuteczność postanowienia. Jedna jest bezpośrednia czyli aktualna, i wykazuje szczerłość postanowienia. Druga jest pochodna, określana też jako skuteczność co do aktu, bo oznacza moc

<sup>44</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, s. 288.

<sup>45</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty*, część II, s. 175.

<sup>46</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia* n. 123, p. 112.

<sup>47</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia*, n. 125, p. 113.

<sup>48</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty*, część II, s. 178.

postanowienia. Przy pojmowaniu sakramentu pokuty wymagana jest bezpośrednia skuteczność postanowienia poprawy<sup>49</sup>. – Chodzi zwłaszcza o odświeżenie złych okazji, o wypełnienie nałożonych obowiązków, jak pojednanie się z obrażonym<sup>50</sup>, naprawienie wyrządzonych szkód materialnych czy duchowych, naprawienie zgrzeszenia.

Podobnie jak żal postanowienie poprawy winno być powszechne czyli rozciągające się na wszystkie grzechy śmiertelne już popełnione, których penitent chce uniknąć w przyszłości, i chce też unikać innych grzechów. Jest różnica między żalem za grzechy a postanowieniem poprawy. Żal odnosi się do grzechów popełnionych w przeszłości i nie odpuszczonych jeszcze. Postanowienie poprawy dotyczy wszystkich możliwych do popełnienia grzechów ciężkich, zatem ma szerszy zakres niż żal. I wypływa z motywu uniwersalnego<sup>51</sup>.

Nie wymaga się ani nie wypada, aby wzbudzać postanowienie poprawy co do poszczególnych grzechów, rozpatrując je po kolei, aby z każdego obiecywać poprawę<sup>52</sup>. – Wystarczy, jeśli penitent wzbudzi wyraźne postanowienie co do niektórych grzechów lub okoliczności wiodących do grzechu, np. co do uniknięcia rozgrzeszenia, co do restytucji przywłaszczonej rzeczy, co do unikania okazji do grzechu<sup>53</sup>.

Jest mało prawdopodobne albo i zupełnie niemożliwe, aby chrześcijanin przystępował do sakramentu pokuty i nie postanowił poprawy swego życia (świadczyłoby to, iż nie ma on także żalu za grzechy). Gdyby tak się zdarzyło, to sakrament pokuty nie byłby ważny<sup>54</sup>. I to także w takim przypadku, gdyby chodziło o spowiadanie się tylko z jednego grzechu ciężkiego czy powszechnego, i braku postanowienia co do tego jednego grzechu.

Muszą to mieć na uwadze chrześcijanie, którzy częściej się spowiadają. Niech pamiętają, że sakrament pokuty jest tylko wtedy przyjmowany ważnie i godziwie, gdy penitent spełnia wszystkie dotyczące go warunki co do ważności i co do godziwości tego sakramentu. A jednym z tych warunków jest właśnie, aby penitent postanawiał poprawę swego życia.

---

<sup>49</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 127, p. 115.

<sup>50</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, s. 202.

<sup>51</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 126, p. 114.

<sup>52</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, s. 292.

<sup>53</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty, część II*, s. 179.

<sup>54</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, s. 293.

#### 4. Wyznanie grzechów

Czwartym i przedostatnim aktem penitenta czy warunkiem jaki ma spełnić przystępując do sakramentu pokuty, jest wyznanie grzechów.

Katechizm Kościoła Katolickiego uczy, że wyznanie grzechów wobec kapłana stanowi istotną część sakramentu pokuty (nr 1456). U podstawy tego stwierdzenia jest orzeczenie Soboru Trydenckiego, że na spowiedzi penitenci powinni wyznać wszystkie grzechy śmiertelne, których są świadomi po dokładnym zbadaniu siebie, chociaż byłyby one najbardziej skryte i popełnione przeciw dwu ostatnim przykazaniom Dekalogu<sup>55</sup>. – W tym znaczeniu wyznanie grzechów stanowi istotną część spowiedzi. Jeżeli ktoś zataja chociażby jeden grzech śmiertelny, to brakuje mu dyspozycji do ważnego przyjęcia sakramentu pokuty. Ta reguła nie wyklucza wyjątków. Penitenta nieprzytomnego czy nie mającego możliwości mówienia można rozgrzeszyć – w przypadku wątpliwości pod warunkiem – bez wyznania przez niego wszystkich grzechów śmiertelnych. Ten wyjątek nie jest przeciw regule, tylko ją potwierdza w zwyczajnych warunkach. Wyznanie grzechów jest wymagane do zaistnienia (do ważności) sakramentu pokuty.

Jose Ramos – Regidor w artykule na temat pojednania w Kościele pierwotnym napisał: „Ta dawna praktyka wskazuje więc na to, że istotnym czynnikiem u chrześcijanina, który przychodzi do Kościoła, aby uzyskać przebaczenie Boże, jest jego wysiłek nawrócenia. Ten wysiłek, który jako metanoia biblijna zobowiązuje każdego człowieka, ujawnia się zewnętrznie i kościelnie z całą swą powagą w tym, co nazwalismy *actio paenitentiae*. – A zatem wyznanie grzechów posiada sens chrześcijański o tyle, o ile jest znakiem i wcieleniem, w wymiarze zewnętrznym i kościelnym, wysiłku nawrócenia grzesznika. Wyznanie szczegółowe grzechów jest wymagane w miarę jak staje się przejawem i realizacją tego nawrócenia”<sup>56</sup>.

Wyznanie grzechów jest integralną częścią sakramentu pokuty. Jest to problem bardzo ważny. Świadczy o tym nazywanie już od blisko tysiąca lat całego sakramentu pokuty i pojednania tym jednym wyrazem: *confessio* albo *exomologesis*, w języku polskim – spowiedź czyli wyznanie grzechów. – Jest to problem ważny, ale i niełatwy<sup>57</sup>. Jest taki przede wszystkim dla tych, którzy wyznają grzechy. Niektórzy mówią, iż penitenci przeżywają tortury

<sup>55</sup> Sessio XIV, cap. V: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 682.

<sup>56</sup> Concilium – Pallottinum – 1 – 10, 1971, s. 24.

<sup>57</sup> St. M o y s a, *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, Ateneum Kapłańskie 70 (1977) nr 412, s. 192-207; *Spowiedź – problem życiowy chrześcijan*; W Drodze 4 (1976) z. 3, s. 70-88.

psychiczne<sup>58</sup>. Jeśli kiedyś tak jest, to z przyczyny ignorancji. W takim przypadku należałoby zapytać penitenta, czy przystępując do spowiedzi rzeczywiście chce zaprzestać pasania trzody chlewnej i wrócić jak syn marnotrawny do Dobrego Ojca. Jeśli bowiem tego chce, to jego Ojciec wyjdzie mu naprzeciw z otwartymi ramionami, odpuści mu grzechy i daruje mu karę wieczną za nie, przywróci mu przybrane dziecięctwo Boże, pełne członkostwa w Kościele, zdatność do oddawania chwały Bogu i dawanie świadectwa Chrystusowi wobec świata. Można dopowiedzieć też penitentowi, iż wierni wyznają grzechy już od prawie dwóch tysięcy lat<sup>59</sup>. A czynią to dobrowolnie z wiarą, że uzyskują odpuszczenie grzechów, co jest warunkiem zbawienia.

Problem wyznania grzechów nie jest łatwy. Dlatego temat ten podzielimy. Kolejno będziemy omawiać:

1. Konieczność wyznania grzechów,
2. Natura wyznania grzechów,
3. Przymioty wyznania grzechów.

### 1) Konieczność wyznania grzechów

Chrystus Pan zapowiedział ustanowienie sakramentu pokuty, gdy oznajmił św. Piotrowi: Otóż i ja tobie powiadam, ty jesteś Piotr (czyli skała) i na tej skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne nie przemogą go. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego, cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie (Mt 16 18-19). – Obietnicę złożoną Piotrowi Chrystus Pan spełnił, kiedy po swoim zmartwychwstaniu powiedział do niego: Paś baranki moje: paś owce moje (J 21 18-19). – Jednak nie samemu Piotrowi Chrystus Pan dał władzę wiązywania i rozwiązywania. Dał ją bowiem także apostołom, kiedy powiedział do nich: zaprawdę powiadam wam, wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie (Mt 18 18). Zaś po swoim zmartwychwstaniu Chrystus Pan tchnął na apostołów i powiedział im: weźmijcie Ducha Świętego. Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane (J 20 22-23).

---

<sup>58</sup> A. M a r c o l, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, Opole 1992, s. 72: St. O l e j n i k, *Dar – Wezwanie – Odpowiedź – Teologia Moralna*, t. 4, *Podstawowe Ukierunkowania Życia Chrześcijańskiego*, Warszawa 1989, s. 202.

<sup>59</sup> B. K o s e c k i, *Wyznanie Grzechów w praktyce Kościoła na Zachodzie*; *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 29 (1976) nr 2-3, s. 65-81.

O wyznaniu grzechów jako czynności religijnej mówi Pismo św. Sam Chrystus powiedział do oczyszczonego z trądu: Idź, pokaż się kapłanowi. I złóż ofiarę za swe oczyszczenie, jak przepisał Mojżesz, na świadectwo dla nich (Łk 5 14). – Zaś do dziesięciu trędowatych Chrystus Pan rzekł: idźcie, pokażcie się kapłanom. A gdy szli, zostali oczyszczeni (Łk 17 14). – W liście św. Jakuba Apostoła czytamy: wyznajcie sobie nawzajem grzechy, módlcie się jeden za drugiego, byście uzyskali zdrowie (Jkb 5 16). – Św. Jan Apostoł zanotował w swoim Liście: Jeśli wyznajemy nasze grzechy (Bóg) jako wierny i sprawiedliwy odpuści je nam: i oczyści nas z wszelkiej nieprawości (1 J 1 9).

Sobór Trydencki (1545-1563) powołując się na przedstawione wyżej teksty Pisma świętego, stwierdził jasno i wyraźnie, iż Pan nasz, Jezus Chrystus, mając wstąpić z ziemi do nieba, pozostawił swoich zastępców kapłanów jako zwierzchników i sędziów, którym należy wyznawać wszystkie grzechy śmiertelne, w jakie popadli chrześcijanie, aby kapłani mocą władzy kluczy wydawali wyrok odpuszczenia lub zatrzymania grzechów. Pewne jest bowiem, iż kapłani nie mogą przeprowadzać tego sądu ani nie są w stanie przestrzegać sprawiedliwości w nakładaniu kar, jeśli tylko ogólnie, a nie szczegółowo i indywidualnie (*singillatim*) chrześcijanie wyznawaliby swoje grzechy. Z tego wynika, iż na spowiedzi penitenci powinni wyznawać wszystkie grzechy śmiertelne, które pamiętają po dokładnym rachunku sumienia (*discusionem conscientiae*) chociażby były najbardziej skryte i popełnione przeciwko dwu ostatnim przykazaniom dekalogu (Wj 20 17: Pwt 5 21: Mt 5 28), bo grzechy te niekiedy bardziej ranią duszę i są niebezpieczniejsze od popełnionych jawnie<sup>60</sup>.

Jeśli zaś chodzi o samo wyznanie grzechów, to Sobór Trydencki poucza, iż jakkolwiek Chrystus Pan nie zabronił, aby ktoś mógł publicznie wyznawać grzechy dla ukarania swych przestępstw i dla upokorzenia siebie, by dać innym przykład albo służyć do zbudowania znieważonego Kościoła, nie jest to jednak nakazane przykazaniem Bożym i nie byłoby rozsądnym nakazać prawem ludzkim, aby grzechy zwłaszcza popełnione w skrytości, miały być ujawnione publicznie. Stwierdził też Sobór Trydencki, że Kościół powszechny zawsze zdawał sobie sprawę, iż w samym ustanowieniu sakramentu pokuty Chrystus Pan ustanowił też wyznanie grzechów, i że z prawa Bożego jest ono konieczne dla wszystkich, którzy zgrzeszyli po przyjęciu chrztu<sup>61</sup>.

Sobór Trydencki wyraźnie też określił, co według niego jest ważne, jeśli chodzi o sakrament pokuty. Do tych ważnych problemów należy, iż

---

<sup>60</sup> Sessio XIV, cap. V: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 682.

<sup>61</sup> Sessio XIV, cap. V: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 681.

spowiedź sakramentalna jest ustanowiona przez Chrystusa Pana. Jest ona konieczna do zbawienia. Także sposób sekretne wyznania grzechów, który istnieje od początku Kościoła, jest z ustanowienia i nakazu Chrystusa, a nie jest wynalazkiem ludzkim<sup>62</sup>.

Sobór Trydencki traktuje łącznie o konieczności sakramentu pokuty oraz o konieczności wyznania grzechów ponieważ jak to wiemy, w zwyczajnych warunkach wyznanie grzechów w spowiedzi jest istotną częścią sakramentu pokuty. Trudno nawet byłoby rozpatrywać jedną z tych konieczności, żeby zaraz nie myśleć o drugiej.

Na marginesie tych orzeczeń Soboru Trydenckiego prof. Alfons Skowronek napisał: „Tridentinum mówi o tym, że wyznawanie grzechów było praktykowane już w Kościele starożytnym. Dzisiejsze badania historyczne stwierdzają, iż stary Kościół nie znał praktyki spowiedzi w dzisiejszym znaczeniu”<sup>63</sup>.

Zasadnicze elementy dzisiejszej spowiedzi nie były obce pierwszym chrześcijanom. Szafarzami byli biskupi i prezbiterzy. Istniało jakieś wyznanie czy przyznanie się do grzechów. Publicznie wynawano grzechy jawne. Grzechy sekretne wyznawano kapłanowi sekretnie<sup>64</sup>. Nie z wszystkimi grzechami zgłaszano się do biskupa lub prezbitera. Mniejsze grzechy wyznawano wiernym świeckim. Chrześcijanie przystępowali do spowiedzi z prawdziwym żalem i postanowieniem poprawy życia dotychczasowego. Pokutę zadawano, ale należało ją odprawić przed otrzymaniem rozgrzeszenia. Pokuty były surowsze niż teraz i wypełniane były gorliwie, często publicznie. Konfesjonau długo jeszcze nie znano. To co przedstawiliśmy tutaj dowodzi, że podstawowe dane o sakramencie pokuty od pierwszych wieków Kościoła nie uległy zmianie, co zresztą jest zrozumiałe. Jeśli jednak tak jest, to sakrament pokuty za naszych dni jest równie skuteczny jak w pierwszych wiekach Kościoła. Jeśli teraz sakrament pokuty czasem mało przypomina wyznanie grzechów z pierwszych wieków Kościoła, to dzieje się tak nie z przyczyny samego sakramentu pokuty ale – penitenta albo nawet szafarza tego sakramentu.

<sup>62</sup> Sessio XIV, can. 6: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 688: Zob. A. M a t o, *I pronunciamenti tridentini sulla necessità della confessione sacramentale nei canoni 6-9 della sessione XIV /25 novembre 1551*, Roma 1974: L. B r a e c k m a n s, *Confession et communion au moyen age et au concile de Trenta*, Belgique 1971.

<sup>63</sup> *Sakrament Wiary. Sakrament Pojednania*, Włocławek 1995, s. 228.

<sup>64</sup> Zob. P. G a l t i e r, *Aux origines du Sacrament de Penitence*, Romae 1951, p. 95: B. M o k r z y c k i, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, s. 26.

Pisząc o konieczności wyznania grzechów nie sposób tu nie wspomnieć, że jest to konieczność środka. Znaczy to, że ten, kto chce osiągnąć cel, musi skorzystać ze środka do celu, inaczej bowiem celu wcale nie osiągnie. Celem dla chrześcijanina, który ciężko zgrzeszył, jest uzyskanie odpuszczenia grzechu, i konsekwentnie osiągnięcie zbawienia. Grzesznik musi wyznać grzechy, a przynajmniej musi mieć takie pragnienie. Pragnienie takie ma grzesznik, który nie ma możliwości wyświadczenia się, ale jest w stanie wzbudzić i rzeczywiście wzbudza akt żalu doskonałego, właśnie w celu uzyskania odpuszczenia grzechów i osiągnięcia zbawienia<sup>65</sup>.

Wyznanie grzechów jest także konieczne koniecznością przykazania Bożego i kościelnego. Chrystus Pan bowiem wyraźnie uzależnił odpuszczenie grzechów od poddania ich władzy kluczy (J 20 23). Św. Tomasz z Akwinu uczy, że sakramenty nie mają u swej podstawy prawa naturalnego, ale prawo Boże, które przewyższa prawo naturalne. Wyznanie grzechów o ile jest sakramentalne, regulowane jest prawem Bożym<sup>66</sup>. Wyznanie grzechów jest także konieczne z prawa kościelnego, ale tym zajmujemy się komentując kan. 989 Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II.

Jeśli już wiemy, że wyznanie grzechów jest konieczne do uzyskania odpuszczenia grzechów i zbawienia, to zapytajmy teraz, na czym ono polega.

## 2) Natura wyznania grzechów

Pap. Jan Paweł II wypowiedział się na ten temat w Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et Poenitentia* z dnia 2 grudnia 1984 r. Jego zdaniem oskarżenie z grzechów jest tak ważne, że „od wieków aż po dzień dzisiejszy zwykło się nazywać ten Sakrament spowiedzią. Oskarżenie się z własnych grzechów jest konieczne przede wszystkim po to, by grzesznik mógł być poznany przez tego, kto pełni w Sakramencie rolę Sędziego, i by spowiednik mógł ocenić zarówno ciężar grzechów, jak skrucę penitenta, a jako lekarz poznać stan chorego, aby go leczyć i uzdrowić. Spowiedź indywidualna posiada jednak jeszcze wartość znaku jego ujawnienia się jako grzesznika wobec Boga i Kościoła, jego odnalezienia siebie samego w prawdzie przed obliczem Boga. A zatem oskarżenie się z grzechów nie może być zredukowane do jakiegokolwiek próby psychologicznego samowyzwolenia, chociaż odpowiada słusznej i naturalnej wrodzonej ludzkiemu sercu potrzebie otwarcia się wobec kogoś drugiego: jest to akt liturgiczny, uroczysty w swojej dramatyczności, prosty

<sup>65</sup> E. D o r o n z o, *De Poenitentia, De contritione et confessione*, t. II, p. 475.

<sup>66</sup> *Summa Theologica, Suppl. q. VI a. 2.*



i skromny przy całej wzniosłości swego znaczenia. Jest to akt marnotrawnego syna, który wraca do Ojca i zostaje przez niego powitany pocałunkiem pokoju: akt lojalności i odwagi: akt zawierzenia siebie samego, pomimo grzechu, miłosierdziu, które przebacza. (Przypis 188). O tych podstawowych aspektach pokuty mówiłem podczas Audjencji ogólnych: 19 maja 1982: *Insegnamenti*, V, 2 (1982), 1738-1762; 28 lutego 1979: *Insegnamenti*, II (1979) 475-478; 21 marca 1984: *Insegnamenti*, VII, I (1984), 720-722. Do tego tematu odnoszą się ponadto przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego o szafarstwie Sakramentu i konfesjonalach (kan. 964, 2-3). Zrozumiałym więc jest, dlaczego wyznanie grzechów winno być zwyczajnie indywidualne, a nie zbiorowe, tak jak grzech jest faktem głęboko osobistym. Równocześnie jednak to wyznanie wyrwa niejako grzech z tajników serca, a zatem z czysto prywatnego kręgu jednostki, uwydatniając również jego charakter społeczny, gdy poprzez szafarza Pokuty sama wspólnota kościelna, zraniona przez grzech, przyjmuje na nowo, skruszonego grzesznika, który otrzymał przebaczenie<sup>67</sup>.

Wyznanie grzechów wobec kogoś, o kim penitent wie, iż nie jest kapłanem, nie jest spowiedzią. Podobnie nie jest spowiedzią wyznanie grzechów wprawdzie wobec kapłana, ale bez intencji uzyskania odpuszczenia grzechów.

Rytuał Rzymski z Obrzędami sakramentu pokuty (nr 6 b) poucza, iż wyznanie grzechów pochodzi z prawdziwego poznania siebie wobec Boga i z żalu za grzechy. Wymaga ono od penitenta woli otwarcia się przed sługą Bożym, od spowiednika zaś duchowej umiejętności sądenia.

Zwykle relacjonowanie grzechów<sup>68</sup> kapłanowi, względnie podawanie mu fikcyjnych czyli zmyślonych (a więc nie takich jakie penitent popełnił i subiektywnie uznaje za grzechy)<sup>69</sup> nie jest wcale spowiedzią sakramentalną.

### 3) Przymioty wyznania grzechów

Przymioty, nazywane też właściwościami albo po prostu warunkami, odpowiadają na pytanie, jakie powinno być wyznanie grzechów. W średniowieczu wymieniano takich przymiotów szesnaście.

(S. T h o m a e A c q u i n a t i s, *Summa Theologica*, Suppl. q. 9.a.4 ad 1: Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,

Atque frequens, nuda, discreta, libens verecunda,

Integra, secreta, lacrimabilis, accelerata,

Fortis et accusans, et sit parere parata.

<sup>67</sup> Libreria Rditrice Vaticana (1984), nr 31, III, s. 113-114.

<sup>68</sup> St. W i t e k, *Sakrament Pojednania*, s. 290.

<sup>69</sup> St. H u e t, *Sakrament Pokuty, część II*, s. 185.

Obecnie sprowadza się je do czterech. Mówimy, że wyznanie grzechów ma być: 1. sekretne, 2. ustne, 3. obecnemu kapłanowi, 4. integralne. Omówimy te przymioty.

### 1) Tajemnica i sekret wyznania grzechów

Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II w kan. 983 § 1 stwierdza, że tajemnica spowiedzi jest nienaruszalna. Z tego powodu spowiednik nie może zdradzić penitenta słowami lub w jakikolwiek inny sposób, i to bez względu na przyczynę. Według Rytuału Rzymskiego z obrzędami sakramentu pokuty spowiednik wiedząc, że poznał tajniki sumienia swego brata jako sługa Boży, jest zobowiązany do zachowania tajemnicy sakramentu w sposób jak najbardziej święty (*sanctissime*)<sup>70</sup>. Katechizm Kościoła Katolickiego poucza, iż tajemnica spowiedzi nie dopuszcza żadnych wyjątków, i nazywa się pieczęcią sakramentalną, ponieważ to, co penitent wyznał kapłanowi, zostaje zapieczętowane przez sakrament (nr 1457).

Podmiotem zobowiązanym do zachowania tajemnicy spowiedzi według kan. 983 § 1 jest sam spowiednik. Tajemnica spowiedzi jest nienaruszalna, bo chroni ją prawo naturalne, prawo Boże i kościelne. Jeśli chodzi o czas zobowiązania tajemnicą, to zobowiązuje ona do końca życia spowiednika czyli zawsze i wszędzie, nawet po śmierci penitenta. Nikt nie może zwolnić penitenta z zachowania tajemnicy spowiedzi. Papież też nigdy nie zwalnia z zachowania tej tajemnicy.

Przedmiotem tajemnicy spowiedzi jest materia dalsza sakramentu pokuty i pojednania czyli grzechy wyznawane przez penitenta. Przedmiot ten jest istotny, jeśli z natury swej (*per se*) podpada pod tajemnicę spowiedzi, albo przypadkowy (*per accidens*). Przedmiot istotny jest albo bezpośredni (*obiectum directum*) – taki przedmiot stanowią wszystkie grzechy penitenta, śmiertelne i powszednie, publiczne i tajne, o ile wyznane były w celu uzyskania od nich rozgrzeszenia<sup>71</sup>.

Przedmiotem pośrednim tajemnicy spowiedzi jest wszystko to, co penitent podał na spowiedzi jako wyjaśnienie do swych grzechów, a więc okoliczności konieczne, pożyteczne lub nawet zbędne, chyba że okoliczności te są publicznie znane, a jedynie spowiednik o nich nie wie. Najlepiej jest nie

<sup>70</sup> *Rituale Romanum, Ordo Poenitentiae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, n. 10 d, p. 15.

<sup>71</sup> F. M. C a p p e l l o, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 599, p. 619.

mówić niczego, co było wyznane na spowiedzi, bo to może prowadzić w sposób poszlakowy do poznania grzechów penitenta<sup>72</sup>.

Przypadkowym przedmiotem spowiedzi są fizyczne lub psychiczne braki penitenta oraz jego grzechy popełnione w czasie spowiedzi.

Wprost narusza tajemnicę spowiedzi ten, kto ujawnia materię tajemnicy spowiedzi (chodzi tu nie tylko o grzechy, także odmowa lub odłożenie rozgrzeszenia albo ujawnienie zadośćuczynienia wyznaczonego, jeśli jest ono wielkie i określa osobę, od której materię spowiedzi słyszał<sup>73</sup>).

Ubocznie czyli pośrednio narusza tajemnicę spowiedzi ten, kto ujawnia grzech, ale nie określa osoby penitenta, albo ujawnia osobę bez określenia jej grzechu, ale z pewnym niebezpieczeństwem ujawnienia osoby albo narażenia jej na podejrzenia, iż grzech popełniła<sup>74</sup>.

Zgodnie z kan. 983 § 2 do zachowania już nie tajemnicy, ale sekretu spowiedzi zobowiązany jest tłumacz, jeśli bierze udział przy spowiedzi, i wszyscy inni, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli wiadomości o grzechach wyznanych na spowiedzi. Mówi się o wszystkich, żeby uchronić świętość sakramentu pokuty i pojednania.

Naruszenie tajemnicy spowiedzi, a także naruszenie sekretu spowiedzi jest grzechem ciężkim i przestępstwem. Kan. 1388 przewiduje dwie kary dla spowiednika i jedną karę dla naruszającego sekret spowiedzi.

1. Bezpośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi jest karane ekskomuniką *latae sententiae* zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej (obecnie nie ma tego rozróżnienia zastrzeżenia: w sposób zwykły, specjalny i najspecialniejszy). Spowiednik nie popada w tę karę mimo naruszenia tajemnicy spowiedzi, jeśli jego wina nie jest umyślna, czyli nie działał on w pełni świadomie i dobrowolnie (kan. 1324 § 3)<sup>75</sup>. Jeśli spowiednik zaciągnie tę ekskomunikę, to może być z niej zwolniony przez zwykłego spowiednika tylko w przypadku naglącym (kan. 1357), ponieważ kara ta zastrzeżona jest Stolicy Apostolskiej<sup>76</sup>, i oczywiście, w przypadku zagrożenia niebezpieczeństwem śmierci (kan. 976: kan. 1357 § 3).

2. Pośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi przez spowiednika winno być ukarane przez sędziego (kara *ferendae sententiae*) stosownie do ciężkości przestępstwa. Kara jest nieokreślona, ale należy ją nałożyć (kan. 1388 § 1).

<sup>72</sup> St. Witk, *Sakrament Pojednania*, s. 621.

<sup>73</sup> F. M. Cappello, *De Censuris, Taurini* – Romae 1950, n. 194, p. 180.

<sup>74</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 511, p. 629.

<sup>75</sup> F. Lempa, (*Sankcje w Kościele*), *Część szczegółowa*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4, Lublin 1987, s. 264.

<sup>76</sup> V. De Paolis, *De Delictis contra sanctitatem sacramenti poenitentiae*, *Periodica* 79 (1990) fasc. 1-2, s. 196.

3. Tłumacz oraz inni, o których mówi kan. 983 § 2) a więc wykluczając spowiednika, bo o nim jest mowa w kan. 983 § 1), za bezpośrednie naruszenie sekretu spowiedzi powinni być ukarani sprawiedliwą karą, nie wyłączając ekskomuniki (kan. 1388 § 2). Kara jest nieokreślona, *ferendae sententiae*, obowiązkowa<sup>77</sup>.

W obronie tajemnicy spowiedzi dwukrotnie wypowiedziała się Kongregacja Nauki i Wiary. W dniu 23 marca 1973 r. wydała Deklarację o obronie godności sakramentu pokuty<sup>78</sup>. W dniu 23 września 1988 r. wydała dekret o ekskomunice, której podlegają ujawniający treść spowiedzi w środkach masowego przekazu<sup>79</sup>.

## 2) Słowność wyznania grzechów

Św. Tomasz z Akwinu (+ 1274) uczy, iż wyznanie grzechów słowami nie należy do wewnętrznej natury sakramentu pokuty. Nie jest też wymagane do ważności tego sakramentu. I wyjaśnia, że ten, kto nie może mówić, może skorzystać z pisma, znaków lub tłumacza, ponieważ nikt nie jest zobowiązany do zrobienia tego, czego wykonać nie jest w stanie. Chrztu nie można przyjąć, jak tylko przy użyciu wody, bo jest ona czymś zewnętrznym w stosunku do człowieka. Tymczasem wyznanie grzechów zależy od nas samych. Dlatego właśnie, jeśli nie możemy tego wyznania dokonać w jeden sposób, to możemy go dokonać w inny sposób<sup>80</sup>. Do natury sakramentu pokuty należy to, żeby grzesznik ujawnił swoje grzechy. I od tego nikogo zwolnić nie można, jak nie wolno nikogo zwolnić z obowiązku przyjęcia chrztu. Żeby zaś to ujawnienie grzechów było dokonane słowami, to już nie jest istotne. W takim bowiem przypadku nie mogliby skorzystać z sakramentu pokuty, ci, którzy nie mogą mówić, np. umierający<sup>81</sup>. Sama natura sakramentu pokuty nie wymaga, aby grzechy były ustnie wyznane na spowiedzi, i nie wymaga też tego prawo Boże. Ale są racje, które stanowią o stosowności wyznania grzechów właśnie słowami. Najpierw dlatego, że kto

<sup>77</sup> V. D e P a o l i s, *De delictis contra sanctitatem sacramenti poenitentiae*, Periodica 79 (1990) fasc. 1-2, s. 196.

<sup>78</sup> AAS 65 (1973) 678.

<sup>79</sup> AAS 80 (1988) 1367. Zob. J a n P a w e ł II, *Przemówienie do spowiedników rzymskich bezylik oraz do pracowników Penitencjarii na temat: Tajemnica spowiedzi świętej*, L'Osservatore Romano, wyd. polskie 15 (1994) nr 5 (163), s. 21-22. Il Sacramento della Penitenza – Sette Allocuzioni e una Lettera Apostolica di Giovanni Paolo II, Libreria editrice vatica (1997) p. 48-53.

<sup>80</sup> *Summa Theologica*, Suppl. q 9, a 3, ad 2.

<sup>81</sup> S. T h o m a e A q u i n a t i s, *Quaestione Quodlibetales*, q. 6, a. 10.

zgrzeszył słowami, niech też ustami oczyszcza się. Po drugie, kiedy penitent wyraża swój grzech słowami, wtedy rodzi się w nim wstyd, który wzmacnia jego pokutę, oczyszcza jego usta i stanowi wynagrodzenie dla Boga. Jest też racja z analogii i innymi sakramentami. Chrztu udziela się przy użyciu wody, która jest łatwo dostępna i wszyscy korzystają z niej do mycia się. Do sprawowania Eucharystii jest używany chleb, który codziennie jest spożywany przez ludzi. Podobnie wypada, żeby to słowami były wyznawane grzechy, skoro człowiek powszechnie używa słów i swoje myśli wyraża słowami<sup>82</sup>.

Słowność wyznania grzechów ma u swej podstawy powszechną praktykę i zwyczaj Kościoła, który ma moc prawa. Dlatego w zwyczajnych warunkach spowiedź powinna być ustna, chyba że penitent w ogóle nie może mówić lub ma inną przyczynę zwalniającą go z tego obowiązku<sup>83</sup>.

Nie jest konieczne, aby penitent wyznawał ustnie wszystkie swoje grzechy. Jeśli dla słusznego powodu nie czyni tego i podaje jeden czy drugi grzech na piśmie, to w takim przypadku winien dopowiedzieć przy wręczeniu pisma, iż na tym piśmie są jego grzechy, on się do nich przyznaje i za nie żałuje. To samo należy powiedzieć, jeśli spowiednik zna skądinąd grzechy penitenta<sup>84</sup>.

Przyczyną podania grzechów na piśmie przez penitenta może być wielki wstyd, względnie trudności w mówieniu czy też niemożliwość fizyczna czy moralna<sup>85</sup>.

Niemi oczywiście nie wyrażają swoich grzechów ustnie, ale na piśmie lub migami. Nie muszą jednak przedstawiać grzechu na piśmie, bo jest to sposób nadzwyczajny i penitent nie musi z takich możliwości korzystać. Poza tym, pismo niesie z sobą niebezpieczeństwo zdrady tajemnicy spowiedzi.

Na piśmie mogą też przedstawić swoje grzechy na spowiedzi chorujący na gardło (czy inny organ mowy), mówiący jedynie bardzo niewyraźnie (belkoczący), penitent przeżywający wielki wstyd. Może też zdarzyć się, iż spowiednik nie słyszy dobrze, a tymczasem wokół są ludzie, którzy mogą słyszeć wyznanie grzechów<sup>86</sup>.

Formułę rozgrzeszenia należy wypowiadać umiarkowanym głosem, aby penitent ją słyszał, ale nie inni (np. w przypadku odmowy rozgrzeszenia).

---

<sup>82</sup> *Quodlib.* q. 6, a. 10.

<sup>83</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 136, p. 124.

<sup>84</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty*, cz. II, s. 191.

<sup>85</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 136, p. 124.

<sup>86</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty*, cz. II, s. 192.

### 3) *Wyznanie grzechów obecnemu kapłanowi a nie listownie czy telefonicznie*

Jeśli penitent wyznaje grzechy ustnie, to wyznaje je obecnemu przy nim kapłanowi. Tak też w zwyczajnych warunkach należy grzechy wyznawać na spowiedzi.

1. Pytamy, czy penitent mógłby napisać list do spowiednika, w którym przedstawi swoje wyznanie grzechów i czy spowiednik mógłby także listownie przesłać penitentowi rozgrzeszenie. Pytanie to nie jest bynajmniej nowe.

Pap. Klemens VIII (1592-1605) polecił Kongregacji św. Oficjum, aby ta negatywnie oceniła propozycję, według której godzi się nieobecnemu spowiednikowi sakramentalnie wyznać grzechy i od tegoż spowiednika – ciągle nieobecnego – otrzymać rozgrzeszenie. W dniu 20 czerwca 1602 r. Kongregacja św. Oficjum propozycję takiego penitenta określiła jako fałszywą, lekkomyślną i skandaliczną. I potępiła ją. Równocześnie Kongregacja św. Oficjum zakazała publikowania takiej opinii w wykładach, kazaniach, w nauczaniu na zebraniach. Zakazała też uznawania takiej opinii za prawdopodobną i drukowania jej albo wprowadzania w życie. Kto uczyłby tej potępionej opinii lub występował w jej obronie, rozpowszechniał ją w druku czy traktował o niej (chyba że dla jej zwalczania), względnie wprowadzał ją w życie, ten popadał w karę ekskomuniki *latae sententiae*. Z kary tej, jeśli przestępca nie będzie grozić niebezpieczeństwem śmierci, może go zwolnić tylko Stolica Apostolska. A można też przestępcę obłożyć innymi jeszcze karami<sup>87</sup>.

Ta wypowiedź Kongregacji św. Oficjum była dość jasna. Sprawowanie sakramentu pokuty jest nieważne, jeśli penitent przesyła listownie swoje grzechy spowiednikowi i ten pod nieobecność penitenta, udziela mu rozgrzeszenia. Mniej jasne było, czy sakrament pokuty jest nieważny także wówczas, gdy penitent przesyła listem swoje wyznanie grzechów spowiednikowi, ale ten udziela mu rozgrzeszenia dopiero wówczas, gdy zgłosi się u niego czyli jest obecny przy spowiedniku. Albo inaczej, czy sakrament pokuty jest ważny, jeśli penitent wyznaje swoje grzechy penitentowi, ale spowiednik udziela mu rozgrzeszenia dopiero wówczas, gdy penitent odszedł od niego i jest daleko?

Fr. Suarez uważał, że sakrament pokuty jest ważny, jeśli wyżej przedstawiony dekret Kongregacji św. Oficjum rozumie się nie łącznie tylko rozłącznie, to znaczy wówczas, gdy spowiednik rozgrzesza obecnego przy

---

<sup>87</sup> P. G a s p a r i i, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. IV, Typis Poliglottis Vaticanis 1941 n. 716, p. 2.

nim penitenta, jakkolwiek jego grzechy poznał wcześniej z jego listu, albo też rozgrzesza nieobecnego penitenta, który przed odejściem od spowiednika wyznał mu swoje grzechy. Tę naukę F. Suareza Kongregacja św. Oficjum rozpatrywała w dniu 7 czerwca 1603 r. i 24 stycznia 1622 r. Postawiła sobie teraz pytanie, czy nauka Fr. Suareza zawarta w jego *Commentatorium in III Partem D. Thome*, disp. 21, sect. 4, gdzie pisze on po opublikowaniu dekretu Kongregacji św. Oficjum zatwierdzonego przez Pap. Klemensa VIII z dnia 20 czerwca 1602 r. w sprawie sakramentalnego wyznania grzechów, jest w sposób wyraźny sprzeczna ze wspomnianym dekretem św. Kongregacji św. Oficjum. Odpowiadając na to pytanie Kongregacja św. Oficjum stwierdziła, iż dekret tej Kongregacji z dnia 20 czerwca 1602 r. potępia nie tylko twierdzenie, iż wolno uzyskać rozgrzeszenie od nieobecnego kapłana, ale także twierdzenie, iż wolno sakramentalne wyznanie grzechów przedstawić nieobecnemu kapłanowi. Wobec tego nauka Fr. Suareza w tej sprawie jest sprzeczna z dekretem Kongregacji św. Oficjum z dnia 20 czerwca 1602 r. Równocześnie Kongregacja św. Oficjum wyraźnie stwierdziła, iż nie ma zamiaru ograniczać możliwości rozgrzeszenia umierającego, który jest już nieprzytomny, ale o którym inni świadczą, iż przed utratą przytomności prosił on o rozgrzeszenie<sup>88</sup>.

Mając na uwadze to, że Kongregacja św. Oficjum jasno i wyraźnie stwierdziła, że absolutnie nie można spowiadać się na odległość (czyli posłać w liście spowiednikowi wyznania własnych grzechów) ani też rozgrzeszać na odległość (czyli wysłać w liście penitentowi rozgrzeszenia przez spowiednika), i potępiła taką praktykę, od tej pory nie wolno rozgrzeszać nawet zagrożonych śmiercią, jeśli nie są oni obecni przy udzielającym rozgrzeszenia kapłanie.

W kościele praktyka spowiadania się i rozgrzeszenia na odległość nigdy nie przyjęła się powszechnie. Natura sakramentu pokuty jest taka, że spowiednik musi znać aktualny stan sumienia penitenta, a nie ten sprzed paru godzin czy dni i to tutaj jest istotne, ponieważ z upływem czasu może nastąpić zmiana w dyspozycji penitenta do tego stopnia, że w ogóle nie można mu udzielić rozgrzeszenia. Formułę sakramentu pokuty stosuje się do penitenta obecnego przy spowiedniku. Słowa: ja odpuszczam ci grzechy są skierowane do tego penitenta, który właśnie klęczy czy stoi przy spowiedniku. Nie można też powoływać się na praktykę sądenia w innych sprawach czy na zwalnianie z cenzur. W sakramencie pokuty spowiednik działa w zakresie wewnętrznym,

---

<sup>88</sup> *Enchiridion Symbolorum*, editio 31 (1957 anni), n. 1088 et 1089: editio 36 (1976 anni) n. 1994 et 1995.

a sądy działają w zakresie zewnętrznym. Zaś rozgrzeszenie od cenzur zależy wyłącznie od woli przełożonego kościelnego<sup>89</sup>.

W teologii rozróżnia się obecność fizyczną i moralną. Co oznacza obecność fizyczna, wszyscy wiemy. O penitencie mówimy, iż jest on moralnie obecny przy spowiedniku, jeśli znajduje się fizycznie oddalony od niego do dwudziestu kroków (czyli około 12 metrów) i spowiednik go widzi, a także może z nim rozmawiać jakkolwiek podniesionym głosem. Penitenta moralnie obecnego można rozgrzeszyć. Ale nie można rozgrzeszyć penitenta, który znajduje się w sąsiednim pokoju, w stosunku do tego, w którym przebywa spowiednik, jeśli ich pokoje są zamknięte i spowiednik z penitentem nie mogą się ze sobą porozumiewać. W takim bowiem przypadku penitent nie jest nawet moralnie obecny przy spowiedniku. Natomiast wolno rozgrzeszyć wiernego spadającego z dachu, czy z mostu do rzeki, albo z okrętu do morza. Z okna domu można rozgrzeszyć kogoś umierającego na placu przed domem. Wolno też rozgrzeszyć cały oddział wojska, jeśli spowiednik jest przy pierwszym szeregu żołnierzy, zaś ostatni ich szereg jest oddalony nieco ponad dwadzieścia kroków. Spowiednik czuwa, żeby penitent nie odszedł przed otrzymaniem rozgrzeszenia (najczęściej zdarza się to dzieciom). Penitenta odchodzącego od konfesjonau przed udzieleniem mu rozgrzeszenia należy zatrzymać, a gdy się to nie udało, rozgrzeszyć, jak długo jest jeszcze blisko<sup>90</sup>.

2. Pytamy, czy możliwe jest wyznanie grzechów lub udzielenie rozgrzeszenia przez telefon.

Św. Penitencjarię zapytano 1 lipca 1884 r.: *utrum in casu extremae necessitatis dari possit absolutio per telephonium*. Odpowiedziała krótko: *Nihil est respondendum*. Nie jest jasne, dlaczego Penitencjaria odpowiedziała w ten sposób. Być może chciała wskazać, że z wątpliwościami co do sprawowania sakramentów należy się zwracać do Kongregacji św. Oficjum<sup>91</sup>.

Wydaje się, iż wiernego zagrożonego niebezpieczeństwem śmierci może możnaby rozgrzeszyć przez telefon, ale pod warunkiem. Istnieją bowiem poważne wątpliwości, czy będzie to rozgrzeszenie ważne<sup>92</sup>. Najpierw dlatego, że rozmowa telefoniczna nie jest naturalna i ludzka, ale sztuczna, tymczasem sakramenty sprawuje się przy użyciu środków naturalnych<sup>93</sup>. W rozmowie

<sup>89</sup> P. Galtier, *De Paenitentia, ed. novissima*, Romae 1957, n. 479, p. 419.

<sup>90</sup> H. Noldin – A. Schmitt, *De Sacramentis, editio XXVII*, Oenipotentie – Lipsiae 1941, n. 238, p. 245.

<sup>91</sup> B. A. Merkelbach, *Summa Theologiae Moralis, III, De Sacramentis*, Brugis Belgica 1959, n. 447, p. 396.

<sup>92</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, s. 169.

<sup>93</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 73, p. 72.



telefonicznej nie ma naturalnej rozmowy i nie ma też fizycznej obecności rozmawiających w tym samym miejscu. Rozmawiający przez telefon wcale nie uważają, iż znajdują się oni blisko siebie. Wręcz przeciwnie, są zdania, iż telefon wcale nie zmniejsza odległości między nimi. Wyżej zaś ustaliliśmy, że sakramenty sprawuje się przy obecności szafarza i przyjmującego sakrament w tym samym miejscu. Przy rozmowie telefonicznej mamy tylko to, co nazywamy *praesentia fonica*<sup>94</sup>. Jednak musimy tu zauważyć, że *praesentia fonica* stanowi wprawdzie część obecności fizycznej, ale tylko wtedy, gdy jest naturalna. Tymczasem przy rozmowie telefonicznej mamy sztuczną obecność głosową, która nie wystarcza przy sprawowaniu sakramentu pokuty.

Spowiedź przez telefon może też być podsłuchana. W takim przypadku tajemnica spowiedzi znalazłaby się w zagrożeniu, co jest tu ważne i zniechęca do korzystania z telefonu przy wyznaniu grzechów.

Wreszcie należy pamiętać, że jedyna wypowiedź Stolicy Apostolskiej na temat możliwości sprawowania sakramentu pokuty przy użyciu telefonu pochodzi z 1 lipca 1884 r. Od tej pory ani Kongregacja św. Oficjum ani Kongregacja Nauki Wiary nie zabrały głosu w tej sprawie, mimo iż wypowiadały się w wielu innych sprawach<sup>95</sup>. I mimo, że Stolica Apostolska przez cały ten czas – jak zresztą od początku Kościoła – sprzyja umierającym. Kan. 976 upoważnia każdego kapłana, aby rozgrzeszył jakiegokolwiek wiernego zagrożonego niebezpieczeństwem śmierci od wszystkich jego grzechów i cenzur. O samym sposobie rozgrzeszenia kan. 976 nie wspomina, bo o tym mówi Rytuał Rzymski zawierający obrzędy pokuty. Tu zezwala się skrócić formułę rozgrzeszenia do niezbędnego minimum. To wszystko przemawia przeciwko korzystaniu z telefonu przy wyznawaniu grzechów i rozgrzeszaniu.

Natomiast za spowiadaniem przez telefon przemawia to, iż w tej bliskości między szafarzem a penitentem podczas sprawowania sakramentu pokuty ważne miejsce zajmuje wzajemne słyszenie się przez szafarza sakramentu pokuty i penitenta. Zdarza się bowiem, że spowiedź odbywa się w nocy tak, że szafarz zupełnie nie widzi penitenta, a przy tym między nim a penitentem jest ścianka konfesjonału. Nikt nie poddaje w wątpliwość takiej spowiedzi, jakkolwiek spowiednik tylko słyszy i rozumie, co penitent zeznaje. Przy spowiedzi przez telefon szafarz również tylko słyszy i rozumie wyznanie grzechów. A to, że akurat głos nie jest naturalny tylko sztuczny nie może

<sup>94</sup> A. B a r d e c k i, *Rozgrzeszenia przez telefon*, Tygodnik Powszechny, nr 38, z dnia 17 września 1995 r., s. 11.

<sup>95</sup> Zob. *W trosce o pełnię Wiary*, Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994 Tarnów 1995.

służyć przeciwko pomocy w zbawianiu człowieka. To przemawia za wyznawaniem grzechów i rozgrzeszaniem przez telefon, jeśli wiernemu zagraża śmierć. Jednak pod warunkiem, bo nie jest pewne, czy sakrament pokuty będzie ważny<sup>96</sup>.

Problemem jest, czy można wyznać grzechy przy użyciu kanału fonetycznego (tuby fonetycznej). Rozmawiając przez kanał fonetyczny przekazuje się głos naturalny, nie sztuczny, jak w rozmowie telefonicznej. Zwykle rozmawiający przy pomocy kanału fonetycznego nie są tak oddaleni od siebie jak bywają oddaleni podczas rozmowy telefonicznej. Z tych powodów wyznanie grzechów przy użyciu kanału fonetycznego wydaje się ważne, a jeśli zagraża niebezpieczeństwo śmierci wiernemu, to także godziwe<sup>97</sup>.

#### 4) Integralność wyznania grzechów

Integralność wyznania grzechów jest tak ważnym problemem, że niektórzy uznają ją za pierwszy i najważniejszy z przymiotów tego wyznania. Inni piszą o niej na końcu, żeby postępować od tego co łatwiejsze do tego co trudniejsze i bardziej skomplikowane.

Rozróżniamy integralność (zupełność, kompletność) spowiedzi materialną czyli obiektywną albo faktyczną i formalną czyli subiektywną.

O materialnej integralności spowiedzi mówimy wtedy, gdy penitent wyznaje temu samemu spowiednikowi wszystkie i poszczególne grzechy śmiertelne popełnione po chrzcie (lub po ostatniej spowiedzi) i dotąd jeszcze nie odpuszczone wprost. Tą materialną integralnością wyznania grzechów zajmiemy się wtedy, gdy przyjdzie nam omówić kan. 988 (teraz zajmujemy się opracowaniem kan. 987). Tutaj i teraz ograniczymy zainteresowanie w zasadzie do samej formalnej czyli subiektywnej integralności spowiedzi.

Integralność formalna czyli subiektywna polega na wyznaniu przez penitenta wszystkich grzechów, jakie ma on na sumieniu w chwili spowiedzi, i jakie może, i chce wyznać, ponieważ niektórych grzechów nie wyznaje ze względu na fizyczną lub moralną niemożliwość. Różnica więc między integralnością wyznania grzechów materialną i formalną polega na tym, że w przypadku tej drugiej penitent nie wyznaje (choć popełnił) jednego czy

<sup>96</sup> P. H e m p e r e k, bp. *Uświęcające zadanie Kościoła*, w: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., Lublin 1986, s. 155: Zdaniem Rudolfa Weiganda nie ma poważnych podstaw, aby wątpić w ważność i w określonych wypadkach w dozwoloność spowiedzi i rozgrzeszenia przez telefon. Musiałoby to być jednak czymś wyjątkowym (przypis 294: *Das Bussakrament*, s. 698). Nie można wszakże tego stosować bez decyzji kompetentnej władzy.

<sup>97</sup> F. M. C a p p e l l o, *De sacramentis*, vol. II, De poenitentia, n. 75, p. 74.

więcej grzechów, ale usprawiedliwia go fizyczna lub moralna niemożliwość, w jakiej się znajduje.

Materialna integralność wyznania grzechów niekiedy nie jest możliwa. I dlatego też nie jest wymagana do ważności przyjmowanego sakramentu pokuty. P. Bóg bowiem nie wymaga od człowieka tego, co jest ponad jego możliwości. Już w prawie rzymskim przyjęta była reguła: *extinguitur obligatio, si in eum casum inciderit, a quo incipere non potest* (Pau. I. 140 § 2 D. de V. U. 45, I. W prawie kanonicznym od średniowiecza znana jest reguła VI: *nemo potest ad impossibile obligari* (*De Requisitis Juris*, V 12 in sexto). Także za naszych dni Kościół nie chce przymuszać do integralnej spowiedzi, jeśli powoduje to wielką szkodę materialną lub duchową penitenta<sup>98</sup>.

Konieczność integralnego wyznania grzechów Sobór Trydencki uzasadnia wolą Chrystusa Pana, który ustanowił sakrament pokuty, a także dokładne wyznanie grzechów (Jkb 5, 16: 1 J 1, 9: por. Łk 17, 14). Dlatego dokładne wyznanie grzechów jest konieczne dla wszystkich, którzy zgrzeszyli po chrzcie. Drugi argument za dokładnym wyznaniem grzechów na spowiedzi Sobór Trydencki widzi w samej postudze spowiednika. Posługa spowiednika sprowadza się głównie do tego, że ma on być sędzią i lekarzem duszy penitenta. Dla Soboru Trydenckiego jest jasne, że spowiednik nie może być ani sędzią ani lekarzem, jeśli nie zna grzechów penitenta. Oczywiście wszystkich grzechów<sup>99</sup>. Identyfikacja uzasadnia konieczność wyznania grzechów Pap. Jan Paweł II. W Adhortacji apostolskiej *Reconciliatio et Paenitentia* napisał: „Oskarżenie się z własnych grzechów jest konieczne przede wszystkim po to, by grzesznik mógł być poznany przez tego, kto pełni w Sakramencie rolę sędziego, i by spowiednik mógł ocenić zarówno ciężar grzechów, jak i skruchę penitenta, a jako lekarz poznać stan chorego, aby go leczyć i uzdrowić”<sup>100</sup>.

Kan. 960 stwierdza jasno i wyraźnie, że indywidualne i integralne wyznanie grzechów stanowi jedyny zwyczajny sposób pojednania z Bogiem i Kościołem. Według tego kanonu tylko niemożliwość fizyczna lub moralna zwalania penitenta z integralnej spowiedzi. Wobec tego zajmujemy się teraz określeniem niemożliwości tak fizycznej jak moralnej, o ile mogą one stanowić przyczynę usprawiedliwiającą istnienie pewnego braku w integral-

<sup>98</sup> St. Witk, *Sakrament Pojednania*, s. 311.

<sup>99</sup> Sessio XIV, cap. 5: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 681-682: por. H. Jedin, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente*, *La Maison – Dieu* 104 (1970), s. 88-115; C. Peter, *Spowiedź integralna a Sobór Trydencki*, *Concilium* (1971) nr 1-10, s. 34-41.

<sup>100</sup> Adh. apost. *Reconciliatio et paenitentia*, nr 31, III, s. 113.

ności spowiedzi. Chodzi nam tutaj tylko o przyczyny zewnętrzne w stosunku do spowiedzi, a nie wewnętrzne, jak np. wstyd rodzący się w sercu penitenta, gdy wyznaje grzechy.

Powszechnie przyjmuje się, że niemożliwość fizyczna zwalnia człowieka z wykonania tych obowiązków, których nie jest w stanie wykonać. Tę ogólną normę sprowadza się do pięciu szczegółowych przypadków, w których penitenci nie wyznają wszystkich swoich grzechów.

1. *Ignorancja lub zapomnienie*. Stany te powodują, iż penitent nie wyznaje grzechu, którego za grzech nie uznaje lub o którym zapomniał. Stany te mogą być zawinione moralnie, jeśli np. penitent tak długo odkładał przystąpienie do spowiedzi aż upłynął długi czas od popełnienia grzechu i zapomniał o nim zupełnie.

2. *Wierni zagrożeni niebezpieczeństwem śmierci* niekiedy, a umierający prawie zawsze mają przerwy w świadomości i brak sił. Stąd po wyznaniu tylko części swoich grzechów mogą być ważnie rozgrzeszeni. To samo należy powiedzieć o wiernych którzy przeżywają powypadkowy wstrząs nerwowy uniemożliwiający poszkodowanemu skupienie myśli.

3. *Defekt mowy*. – Chodzi tu o penitentów niemych, którzy nie potrafią wypowiedzieć się o swoich grzechach nawet migami, albo też spowiednik nie rozumie języka migowego.

4. *Defekt słuchu*. – Głusi i głuchawi wyznają te grzechy, które pamiętają i spowiednik ich o nic nie pyta, bo nie słyszą, a słowa wypowiedziane podniesionym głosem mogą posłyszeć inni, co zagraża tajemnicy spowiedzi.

5. *Nieznajomość języka*, którym posługuje się spowiednik może stać się dla penitenta przyczyną zwalniającą go z materialnej integralności spowiedzi, jeśli znajduje się w stanie konieczności wypowiedzenia się, a tymczasem nie ma innego kapłana, który zna język używany przez penitenta, i długo go nie będzie.

Oprócz niemożliwości fizycznej także niemożliwość moralna zwalnia penitenta z materialnej integralności przy wyznawaniu grzechów na spowiedzi. Taka niemożliwość moralna zachodzi, jeśli materialnie integralna spowiedź spowodowałaby poważną szkodę materialną lub duchową samemu penitentowi albo spowiednikowi, względnie osobie trzeciej w stosunku do penitenta lub spowiednika.

Z moralnej niemożliwości można skorzystać, jeśli spełniają się odpowiednie warunki.

1. *Niewygoda czy szkoda*, jakie wynikałyby z materialnej integralności wyznania grzechów ma być *czymś zewnętrznym* w stosunku do samej spowiedzi. Stąd wstyd odczuwany przez penitenta nie stanowi przeszkody,

chyba że jest bardzo wielki, bp np. spowiada się przełożony u podwładnego lub przyjaciel u przyjaciela. – F.M. Cappello radzi rozróżniać między faktem, który dopiero ma się zdarzyć, i w takim przypadku nie wolno zezwalać na brak integralności spowiedzi, bo inaczej otworzy się drogę różnym niebezpiecznym urojeniom. Natomiast jeśli chodzi o fakt przeszły, to należy dokładnie zbadać, czy wstyd był rzeczywiście bardzo wielki, bo grzech wstydlivy, a spowiednik był akurat synem lub bratem penitenta. Jeśli tak, to należy uznać za usprawiedliwione pominięcie w spowiedzi takiego grzechu, który dotyczył tego spowiednika<sup>101</sup>.

2. Spowiedź jest akurat w tym czasie konieczna i nie można jej odłożyć na czas bardziej odpowiedni dla penitenta, bo np. jest to spowiedź roczna, przed wielkanocną Komunią świętą, penitent chce celebrować Mszę świętą lub przyjąć Komunię świętą, bo jeśli tego nie uczyni, to nastąpi zgorzenie wiernych.

3. Odpuszcza się na spowiedzi tylko te grzechy ciężkie względnie ich okoliczności, których penitent nie może wyznać bez wielkiej niedogodności. Kto nie może wyznać najniższego gatunku grzechu ciężkiego, okoliczności zmieniającej gatunek grzechu lub dokładnej liczby grzechów, ten winien wyznać ten grzech, ale bardziej ogólnie np. zamiast cudzołóstwa grzech przeciwko czystości, zamiast kradzieży w kościele zwykłą kradzież a zamiast liczby określonej podać liczbę nieokreśloną (około tyle a tyle razy a nie dokładnie tyle a tyle razy)<sup>102</sup>.

Zwykle wylicza się cztery przypadki, w których może zajść niemożliwość moralna integralnego wyznania grzechów.

1. Niebezpieczeństwo zagrażające życiu penitenta lub spowiednika np. z powodu srożącej się epidemii. Podobnie może być z niebezpieczeństwem utraty pracy czy środków do życia czy z narażeniem się na prześladowanie. Służbie kościelnej, domownikom i krewnym spowiednika radzi się, aby korzystali z posługi obcego szafarza sakramentu pokuty i pojednania<sup>103</sup>.

2. Niebezpieczeństwo zniesławienia się penitenta. Chodzi tu o spowiedź odbywającą się w kościele wypełnionym wiernymi, w pomieszczeniu szpitalnym, gdy inni wierni są bardzo blisko i mogą słyszeć grzechy wyznawane przez penitenta. Może to być też przypadek przedłużania się spowiedzi, np. przedślubnej, dorocznej, z czego wnioskuje, że penitent ma liczne grzechy<sup>104</sup>.

<sup>101</sup> *De Sacramentis, vol. II, De Poenitentia*, n. 176, p. 155.

<sup>102</sup> E. D o r o n z o, *De Poenitentia*, t. II, *De Contritione et Confessione*, p. 638: St. H u e t, *Sakrament Pokuty*, cz. II, s. 237.

<sup>103</sup> J. K a s z t e l a n, *Sprawowanie Sakramentu Pokuty*, Kraków 1993, s. 70.

<sup>104</sup> F. M. C a p p e l l o, *De Sacramentis, vol. II, De Paenitentia* n. 174, p. 154.

3. *Niebezpieczeństwo zgorzienia lub grzechu penitenta*. Zasada jest taka, że penitent nie musi wyznać wszystkich swoich grzechów ciężkich, jeśli to zagraża jego dobru duchowemu<sup>105</sup>. Penitent o skłonnościach skrupulanta nie musi starać się o integralność spowiedzi, a zwłaszcza powtarzać przeszłych spowiedzi, ponieważ w takich okolicznościach ponosi zwykle szkodę duchową<sup>106</sup>.

Problemem jest, czy niebezpieczeństwo znieśławienia współnika, z którym penitent zgrzeszył, nie stanowi przyczyny zwalniającej z materialnej integralności wyznania tego grzechu, który znieśławia współnika? Są dwie opinie na ten temat. Są autorzy, którzy uważają, iż grzech należy wyznać, ponieważ znieśławienie jest tylko wobec spowiednika, który jednak zachowa całą sprawę w tajemnicy i nigdzie nie będzie korzystał z osiągniętej na ten temat wiedzy<sup>107</sup>. Inni argumentują na korzyść penitenta, to znaczy, że nie powinien on wyznawać grzechu, który znieśławia jego współnika w grzechu. Moralista St. Huet jest zdania, że nie można zmuszać penitenta do wyznania grzechu znieśławiającego jego współnika, jeśli penitent chce się stosować do opinii zezwalającej mu na powstrzymanie się od wyznania grzechu ciężkiego<sup>108</sup>.

Po przeczytaniu tego co wyżej przedstawiono, a zwłaszcza o niemożliwości fizycznej i moralnej, może ktoś chciałby powiedzieć, iż zawsze znajdzie się przyczyna zwalniająca penitenta z wyznania grzechu ciężkiego. Byłoby to jednak błędne mniemanie. Prawdą bowiem jest, że grzech ciężki w dobrej wierze nie wyznany na spowiedzi, bo jest np. zapomniany, zostanie pośrednio odpuszczony raz na zawsze. Ale też prawdą jest, że każdy grzech ciężki musi być poddany władzy kluczy do bezpośredniego odpuszczenia (kan. 988, § 1).

<sup>105</sup> St. Witek, *Sakrament Pojednania*, s. 311.

<sup>106</sup> Thomas Villanova Gerster, *De Integritate Confessionis tractatus moralis*, Taurinorum Augustae 1934, p. 75. Należy wiedzieć, że zgromadzenie wielu wiernych na uroczystości religijnej nie stanowi przyczyny zwalniającej ich z integralnego wyznania grzechów. Jest wypowiedź Stolicy Apostolskiej na ten temat. Kongregacja św. Oficjum w dniu 4 marca 1679 r. potępiła zdanie, iż wielka liczba penitentów zgromadzonych na uroczystości religijnej czy odpustu może być przyczyną zwalniająca ich z integralnego wyznania grzechów: P. G a s p a r r i, *CIC Fontes*, vol. IV, n. 754, p. 37 quinquagesimo nono. Zob. M. Pastuszek, *Równoczesne rozgrzeszenie wielu penitentów bez uprzedniej ich spowiedzi indywidualnej*, *Prawo Kanoniczne* 31 (1988) nr 1-2, s. 68.

<sup>107</sup> Zob. T. Villanova Gerster, *De Integritate Confessionis*, p. 79: E. D o r o n z o, *Tractatus dogmaticus De Poenitentia*, t. II, *De Contritione et Confessione*, p. 665; B. H. M e r k e l b a c h, *Summa Theologiae Moralis*, t. III, *De Sacramentis* n. 526, p. 480-481; F. M. C a p p e l l o, *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia* n. 177, p. 155.

<sup>108</sup> *Sakrament Pokuty*, cz. II, s. 236.

Nie wystarczy zaś, że grzech został odpuszczony pośrednio. Taki grzech, o którym np. zapomnieliśmy powiedzieć na spowiedzi, ale o którym przypomnieliśmy sobie po odbytej spowiedzi, winniśmy wyznać na najbliższej spowiedzi. Jest to zupełnie pewne. Pap. Aleksander VII w dniu 24 września 1655 r. uznał za błędne następujące zdanie: grzechów pominiętych na spowiedzi z powodu zapomnienia czy z powodu niebezpieczeństwa grożącego życiu penitenta czy z jakiegokolwiek innej przyczyny, nie mamy obowiązku wyznawać na następnej spowiedzi<sup>109</sup>. Ostatecznie więc penitent nie wyznający jakiegoś grzechu śmiertelnego z powodu ważnej przyczyny, nie zostaje zwolniony na zawsze z wyznania tego grzechu. On tylko nie ma obowiązku z wyznania tego grzechu zaraz, ponieważ prawo kościelne jest ludzkie i sprzyja człowiekowi. Obowiązek ten jednak musi spełnić na następnej spowiedzi.

Dodajmy, że jeśli penitent nie wyznaje na spowiedzi tych grzechów ciężkich, które może i powinien wyznać, to grzeszy ciężko, a jego spowiedź jest świętokradzka<sup>110</sup>.

#### 5) Zadośćuczynienie związane z sakramentem pokuty i pojednania (kan. 987)<sup>111</sup>

Piątym i ostatnim już aktem penitenta i warunkiem, jaki na on spełnić przystępując do sakramentu pokuty i pojednania, jest zadośćuczynienie nazywane częściej po prostu pokutą. O zadośćuczynieniu mówi się – tak uważają tomiści – iż jest konstytutywną częścią sakramentu pokuty i należy do jego istoty, ponieważ spowiednik nie tylko może ale i powinien wyznaczyć pokutę penitentowi, a ten winien mieć wolę przyjęcia i wypełnienia pokuty, która to wola co najmniej zawiera się w akcie żalu za grzechy<sup>112</sup>. Jednak odpuszczenie grzechów jest ważne, jeśli spowiednik na skutek braku uwagi nie nałoży pokuty penitentowi, albo penitent przyjmie wyznaczoną pokutę,

<sup>109</sup> *Propositiones 1-28 Decreti* 24 sept. 1665, n. 11: *Peccata in confessione omissa seu oblita ob instans periculum vitae aut ob aliam causam, non tenemur in sequenti confessione exprimere, Enchiridion Symbolorum*, ed. 36 (1976 an.), n. 2031.

<sup>110</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia*, n. 142, p. 129.

<sup>111</sup> Moje opracowanie na ten temat znajdzie Czytelnik w art. *Posługa Sakramentu Pokuty i Pojednania w zwyczajnych warunkach*, w *Prawie Kanonicznym* 38 (1995) nr 3-21, s. 95 i n. Podjąłem ten temat na marginesie kan. 981, a więc jednego z kanonów dotyczących szafarza sakramentu pokuty i pojednania. Oczywiście nie mam zamiaru powtórzyć tu tamtej pracy.

<sup>112</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia*, n. 22, p. 19: A. Drózd, *Sakrament Pokuty i Pojednania z Bogiem i Kościołem*, Tarnów 1994, s. 50. J. St. Płatek, *Sprawozdanie sakramentu pokuty i pojenania*, s. 220-235.

ale jej nie wypełni. Dlatego inni uważają – tak sądzą skotyści – że zadośćuczynienie jest integralną częścią sakramentu pokuty, ale nie jego istotą, tylko warunkiem sine qua non jego istnienia. Nie jest materią *ex qua*, która z formułą sakramentalną (= rozgrzeszeniem) stanowi istotę sakramentu pokuty i pojednania<sup>113</sup>.

W przemówieniu do członków Penitencjarii Apostolskiej i penitencjarzy patriarchalnych bazylik Rzymu w dniu 18 marca 1995 roku Ojciec święty Jan Paweł II powiedział:

„Co tyczy się zbawczej pokuty, jaką należy wyznaczyć, spowiednik musi się tu kierować kryterium właściwej proporcji, a nade wszystko mądrze przeciwdziałać grzechom, które odpuścił: pokuta winna zatem odpowiadać konkretnym potrzebom penitenta. Posłuchajmy raz jeszcze napomnienia Pisma Świętego: „Nie bądź tak pewny darowania ci win, byś miał dodawać grzech do grzechu” (Syr 5,5), zaś na temat samej struktury sakramentu, której integralną częścią jest pokuta, przytoczmy słowa Soboru Trydenckiego: „Jeśli ktoś przeczy, że do pełnego i doskonałego odpuszczenia grzechów są wymagane u penitenta trzy akty, jakby materia sakramentu pokuty, mianowicie skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie, które to akty nazywa się trzema częściami pokuty, albo jeśli ktoś twierdzi, że dwie są tylko części pokuty, mianowicie udręki sumienia w obliczu grzechu i wiara zacerpnięta z ewangelii lub z rozgrzeszenia, z pomocą której ktoś wierzy, że są mu odpuszczone grzechy przez Chrystusa – niech będzie wyłączony ze społeczności wiernych” (Denzinger – Schönmetzer, 1704). Idąc w ślad za tym nauczaniem i biorąc pod uwagę z jednej strony ekonomię łaski, która towarzyszy ludzkemu działaniu wspiera je i wywyższa, a z drugiej – prawa ludzkiej psychologii, należy wyciągnąć oczywisty wniosek, że sakramentalne zadośćuczynienie winno być przede wszystkim modlitwą: modlitwa bowiem chwali Boga i gardzi grzechem jako obrazą Jemu wyrządzoną, wyznaje złość i słabość grzesznika, pokornie i ufnie prosi o pomoc, świadoma, że człowiek nie jest zdolny do żadnego zbawczego działania, jeśli nie usposabia go do tego nadprzyrodzona pomoc Boża (por. Sobór Trydencki, sesja VI, kan. 1, Denzinger – Schönmetzer, 1551), o którą właśnie trzeba prosić w modlitwie. Jeśli zaś człowiek prosi o pomoc, to znaczy, że ma teologiczną nadzieję na jej uzyskanie, a tym samym doświadcza niejako dobroci Boga i uczy się z Nim rozmawiać. Zadaniem spowiednika jest dopomożenie penitentowi jeśli jego

---

<sup>113</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia*, n. 45, p. 41: T. Kania, *Warunki skuteczności sakramentów ze strony przyjmującego*, Ateneum Kapiańskie 57 (1965) nr 336-337, s. 35-43.



potencjał duchowy jest ograniczony, w zrozumieniu tego wszystkiego. Jest zatem oczywiste, że winien on nie tylko zadbać o proporcję w pewnym sensie ilościową między popełnionym grzechem a zadocuczynieniem, jakie należy odprawić, ale także uwzględnić stopień pobożności penitenta, jego kulturę duchową, zdolność rozumienia i skupienia uwagi oraz ewentualnie skłonność do skrupulanctwa. Dlatego, choć trzeba wykorzystywać spowiedź sakramentalną, aby zachęcać penitentów do modlitwy, należy zwykle przestrzegać także zasady, iż lepsza jest pokuta umiarkowana, ale żarliwie odprawiona, niż bardzo uciążliwa i z tego powodu nie odprawiona w ogóle lub odprawiona z niechęcią. Kiedy pokuta musi obejmować nie tylko modlitwę, ale także uczynki, należy wybrać takie, dzięki którym penitent będzie mógł się skutecznie wprawić w cnotę i dążąc do niej zdobędzie nie tylko nadprzyrodzony nawyk, udzielony mu wraz z łaską, ale także naturalne usposobienie, przez co łatwiej mu będzie czynić dobro i unikać zła. Zazwyczaj należy stosować w takich przypadkach zasadę *contra agere*, jak gdyby lecząc zło jego przeciwieństwem, co jest tym bardziej potrzebne, a w każdym razie pożyteczne, im poważniej grzech naruszył jakieś podstawowe dobro: na przykład za zbrodnię przerywania ciąży, dzisiaj tak tragicznie rozpowszechnioną, stosowną pokutą mogłaby być działalność w obronie życia i pomoc życiu, we wszystkich formach, jakie potrafi wynaleźć miłosierdzie świadome potrzeb jednostek i społeczeństwa; właściwą odpowiedzią na grzechy przeciw sprawiedliwości, które tak bardzo zatruwają dziś relacje między ludźmi i zanieczyszczają atmosferę społeczną, mogłaby być – przy założeniu, że został spełniony obowiązek zwrotu bezprawnie przywłaszczonego mienia – hojna działalność charytatywna, przewyższająca miarę szkód wyrządzonych bliźniemu, jak to uczynił Zachheus, który powiedział do Jezusa: „Panie, oto połowę mego majątku daję ubogim, a jeśli kogo w czym skrzywdziłem, zwracam poczwórnice (Łk 19,8); kierując się wskazaniem wiary, nietrudno będzie znaleźć analogiczne odpowiedzi na inne grzechy. W tym miejscu stosowna będzie refleksja nad ewentualnymi pokutami, które są fizycznie uciążliwe. Uznając zasadę, że także pokuta cielesna jest z ogólnego punktu widzenia konieczna, a nawet święta, przypominam, że w Katechizmie Kościoła Katolickiego ten typ pokuty, nakładanej w sakramencie pojednania, określony jest wspólnym mianem „postu” (por. KKK, 1434). Istotnie, wyjąwszy przypadki choroby lub osłabienia, rozsądne ograniczenie ilości pokarmu jest zazwyczaj możliwe i tym bardziej godne pochwały, gdy środki nie zużyte na zaspokojenie własnych potrzeb zostają przeznaczone na dzieła miłosierdzia; jednakże spowiednik powinien zachować jak najdalej idącą ostrożność, gdy zaleca

czy choćby tylko przyzwala na praktyki pokutne wiążące się z fizycznym umartwieniem. Okazją do wielkodusznej pokuty może tu być praca, zwłaszcza fizyczna, jako że spełnia ona także funkcję wychowawczą wobec ciała, zarówno wówczas gdy jest wykonywana z zawodowego obowiązku, jak i kiedy jest podejmowana doborowolnie: Stwórca bowiem nałożył na pierwszego człowieka i na wszystkich ludzi obowiązek pracy jako pokutę: „W pocie więc oblicza twego będzie musiał zdobywać pożywienie” (Rdz 3, 19); praca co prawda nie jest sama w sobie ani przez siebie karą – przeciwnie, natura ludzka potrzebuje jej jako koniecznego środka rozwoju i wywyższenia – ponieważ jednak stała się uciążliwa na skutek grzechu, w nadprzyrodzony sposób zyskuje wartość ekspiacji dla człowieka, który ją wykonuje”<sup>113a</sup>.

## 2. Materia dalsza – *circa quam* – sakramentu pokuty i pojednania (kan. 988 §§ 1-2)

Sakrament pokuty i pojednania nie ma tak zwanej materii *ex qua*, czyli znaku, który z woli Chrystusa oznaczałby i sprawiałby łaskę, jak np. woda przy chrzcie, chleb i wino przy Eucharystii, olej przy sakramencie namaszczenia olejem chorych. Grzechy nie mogą być nazywane skutecznym znakiem łaski – *signum efficax gratiae*. Grzech będąc złem nie może współtworzyć sakramentu<sup>114</sup>.

Również akty penitenta, np. żal czy postanowienie poprawy są czynnościami i nie mogą być materią *ex qua* sakramentu pokuty i pojednania. Także sakrament małżeństwa nie ma materii *ex qua*. Te dwa sakramenty to jest pokuta i małżeństwo są tworzone na skutek dokonania pewnych czynności, a nie przez aplikację formuły sakramentalnej do materii.

Grzechy nazywamy materią dalszą *circa quam* sakramentu pokuty i pojednania.

Jeśli to grzechy są materią dalszą sakramentu pokuty, to pytamy, *co to jest grzech?*

Pap. Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et Paenitentia* z 2 grudnia 1984 r. odwołuje się do opowieści biblijnych o grzechu pierwszych rodziców w Raju (Rdz 3 1-8) i o budowie wieży Babel (Rdz 11 1-4), żeby wyjaśnić pojęcie grzechu. Ojciec święty pisze: „W tym co się wydarzyło w raju, występuje w całej swej powadze i dramatyczności to, co stanowi najbardziej wewnętrzną i mroczną istotę grzechu: nieposłuszeństwo wobec

<sup>113a</sup> L'Osservatore Romano, wyd. polskie 16 (1995) nr 5 (173), s. 15-16.

<sup>114</sup> A. D r o Ź d Ź, *Sakrament Pojednania z Bogiem i Kościołem*, Tarnów 1994, s. 51.

Boga, wobec Jego prawa, normy moralnej, którą dał człowiekowi, wpisując ją w ludzkie serca i potwierdzając oraz udoskonalając przez Objawienie. Wyłączenie Boga, zerwanie z Bogiem, nieposłuszeństwo wobec Boga, w ciągu całej ludzkiej historii było zawsze i jest grzechem – przejawiając się w różnych formach – który może dojść aż do zaprzeczenia Boga i Jego istnienia: jest to zjawisko ateizmu. Grzech jest nieposłuszeństwem człowieka, który nie uznaje – aktem swego wolności – panowania Boga w swym życiu, przynajmniej w określonym momencie, kiedy przekracza jego prawo”<sup>115</sup>.

W teologii rozróżnia się *grzechy śmiertelne nazywane też ciężkimi*, pociągające karę wieczną, i *powszednie czyli lekkie*, które zasługują na karę doczesną możliwą do odpokutowania na ziemi lub w czyśćcu.

Grzechem ciężkim nazywamy „ten akt, którym człowiek dobrowolnie i świadomie odrzuca Boga, Jego prawo, ofiarowane człowiekowi przez Boga przymierze miłości, gdyż woli zwrócić się do siebie samego, do jakiejś rzeczywistości stworzonej i skończonej, do czegoś przeciwnego woli Bożej (*conversio ad creaturam*)”<sup>116</sup>.

O grzechu ciężkim mówimy przede wszystkim wtedy, gdy chodzi o *czyn wewnętrzną złą (intrinsicę malum)*. Sobór Watykański II w Konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et Spes* (nr 27) wymienia wiele takich grzechów: „... wszystko co godzi w samo życie, jak wszelkiego rodzaju zabójstwa, spędzenie płodu, eutanazja i dobrowolne samobójstwo, wszystko, cokolwiek narusza całość osoby ludzkiej, jak okaleczenia, tortury zadawane ciału i duszy, wysiłki w kierunku przymusu psychicznego: wszystko, co ubliża godności ludzkiej, jak nieludzkie warunki życia, arbitralne aresztowania, deportacje, niewolnictwo, prostytutka, handel kobietami i młodzieżą: a także nieludzkie warunki pracy, w których traktuje się pracowników jak zwykłe narzędzie zysku, a nie jak wolne, odpowiedzialne osoby: wszystkie te i tym podobne sprawy i praktyki są czymś haniebnym: zakazając cywilizację ludzką, bardziej hańbią tych, którzy się ich dopuszczają, niż tych, którzy doznają krzywdy, i są bardziej sprzeczne z czcią należną Stwórcy”.

Czyny podane przez Sobór Watykański II możemy uzupełnić wypowiedzią św. Pawła Apostoła: Ani rozpustnicy, ani bałwochwálcy, ani cudzołożnicy, ani rozwiązli, ani mężczyźni współżyjący ze sobą, ani złodzieje, ani chciwi, ani pijacy, ani oszczercy, ani zdierycy, nie odziedziczą Królestwa Bożego (1 Kor 6 9-10).

<sup>115</sup> Adhortacja Apostolska *Reconciliatio et Paenitentia* do Episkopatu Duchowieństwa i Wiernych po synodzie Biskupów o Pojednaniu i Pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła, Libreria Editrice Vaticana (1984) nr 14, s. 44.

<sup>116</sup> Jan Paweł II, Adh. Ap. *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 17, s. 58.

Czyn dotyczący materii poważnej staje się grzechem śmiertelnym, jeśli jest popełniony z *pełną świadomością i całkowitą zgodą*<sup>117</sup>.

O grzechu powszednim mówimy wtedy, gdy materia grzechu nie jest poważna, albo też świadomość czy wolność działania po stronie grzesznika nie są wystarczające.

Penitent winien odróżniać grzechy śmiertelne od powszednich. Ale też uświadamiać sobie różnicę między poszczególnymi grzechami ciężkimi czy lekkimi. Otóż grzechy różnią się między sobą gatunkiem, według innych rodzajem<sup>118</sup>. Tu mówimy o gatunku, ponieważ w kan. 988 § 1 KPK z 1983 r., a także w kan. 901 KPK z 1917 r. mamy wyraz *species* – gatunek (w przeciwieństwie do rodzaju).

Jaką miarę należy przyjąć w ocenie różnicy gatunkowej? – Św. Tomasz z Akwinu (+ 1274), dominikanin, napisał, że grzechy, podobnie jak czyny ludzkie różnią się w zależności od przedmiotów formalnie różnych<sup>119</sup>. Można ukraść, żeby komuś zaszkodzić, albo żeby zdobyć potrzebne środki. W jednym i drugim przypadku jest kradzież<sup>120</sup>. – Joannes Duns Scotus (1274-1308), pochodzący z wysp brytyjskich, uważał, że grzechy różnią się gatunkowo, ponieważ sprzeciwiają się różnym cnotom<sup>121</sup>. Herezja sprzeciwia się cnocie wiary. Rozpacz sprzeciwia się cnocie nadziei. – Gabriel Vasquez (1551-1604), hiszpan, jezuita, różnicę gatunkową między grzechami upatruje w formalnie różnych przykazaniach Bożych czy kościelnych przez grzech naruszanych<sup>122</sup>. Zabójstwo jest przeciwne V przykazaniu Bożemu, kradzież sprzeciwia się VII przykazaniu Bożemu. Przedstawione opinie dopiero razem wzięte pozwalają na pewną dokładność w określaniu gatunku grzechu, czyli dostrzegać różnice między poszczególnymi grzechami.

Znany w Polsce moralista St. Witek proponuje, aby przyjąć ogólniejsze kryterium rozróżnienia gatunkowego. Według niego tyle jest grzechów

---

<sup>117</sup> Za naszych dni uważa się, iż grzech ciężki to jest wykonanie uczynku zakazanego prawem Bożym, ale przy pełnej swobodzie decyzji i ze świadomością, że chodzi o rzecz wielkiej wagi. Zob. A. M a r c o l, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, Opole 1992, s. 74: S. M o y s a, *Sakramentalne wyznanie grzechów w świetle współczesnych dyskusji*, Aeternum Kapłańskie 70 (1977) nr 412, s. 196-204.

<sup>118</sup> St. O l e j n i k, *W odpowiedzi na dar i Powołanie Boże – Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 410-411 używa zwrotu rodzaje grzechów, ale też pisze o specyfikacji gatunkowej.

<sup>119</sup> *Summa Theologiae* I-II q. 72 a. 1.

<sup>120</sup> Wł. W i c h e r, *Podstawy teologii moralnej*, Poznań – Warszawa – lublin (1969), s. 616.

<sup>121</sup> *In 2 Dist.* 37 q. 1 n. 9.

<sup>122</sup> *Disputationum in I-II S. Thomae, disp.* 98 c. 2.

gatunkowo różnych, ile jest głównych grup obowiązków moralnych człowieka. Istnieją cztery zasadnicze grupy obowiązków moralnych: Chodzi tu o obowiązki: 1. religijne (tu są grzechy przeciw Bogu, Matce Bożej, Świętym i Kościołowi tak powszechnemu jak partykularnemu). 2. społeczne (grzechy przeciw narodowi, państwu, w odniesieniu do rodziców, dzieci, rodzeństwa, krewnych, znajomych, sąsiadów itd); 3. osobowe (grzechy w zakresie ludzkiej duchowości i zmysłowości); 4. środowisko (grzechy w dziedzinie natury i kultury)<sup>123</sup>.

Rozróżnia się nie tylko gatunek, ale także liczbę grzechów, którą określa się przedmiotowo lub podmiotowo. Zasada jest taka, że tyle jest grzechów numerycznie różnych, ile jest moralnych przedmiotów. Przedmioty zaś są różne, jeśli stanowią odrębną całość, jeden z nich nie jest integralną częścią drugiego albo też jeden z nich nie jest skierowany do tego samego celu co drugi<sup>124</sup>.

Mając na uwadze podmiot rozróżnia się liczbowo tyle grzechów, ile jest podjętych decyzji grzesznych. Grzesznik może powtarzać, ale może też przerwać na jakiś czas i znów podejmować popełnienie czynu grzesznego<sup>125</sup>

W teologii zwraca się uwagę na okoliczności, w jakich popełniony jest czyn grzeszny, ponieważ mają one wpływ na ocenę grzechu. O okoliczności zwykle pytamy wyrażeniami: *quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando*. Rozróżnia się okoliczności zmieniające gatunek grzechu oraz okoliczności zwiększające lub zmniejszające złość w obrębie tego samego gatunku grzechu.

Jakie okoliczności zmieniają gatunek grzechu lub dodają mu nowej złości?

1. Okoliczności, które z grzechu lekkiego czynią grzech ciężki lub przeciwnie, np. z powodu błędu sumienia penitenta lub zgorszenia.
2. Okoliczności osoby grzeszącej, np. osoby Bogu poświęconej, związanej ślubem zakonnym lub małżeństwem, pozostającej w stosunku przełożonego do podwładnego, bo przełożony ma troszczyć się o dobro podwładnego, także dobro duchowe.
3. Okoliczności osoby przez grzech obrażonej, jeśli obraza narusza prawo Boże i specjalną miłość należną osobie obrażonej, np. rodzicom.
4. Okoliczności miejsca przeznaczonego do celów kultu Bożego, jeśli skutek tego popełnia się świętokradztwo lokalne, np. zabójstwo lub wielkie przelanie krwi w kościele, użycie budynku kościoła do bezbożnych celów.

<sup>123</sup> *Sakrament Pojednania*, Poznań – Warszawa 1979, s. 38-42.

<sup>124</sup> St. Wittek, *Sakrament Pojednania*, s. 35.

<sup>125</sup> E. D o r o n z o, *De Poenitentia* tom II *De Contritione et Confessione*, p. 566.

5. Okoliczności czasu, jeśli sam czas był racją zakazania jakiejś czynności lub jeśli z czasem wiąże się w danym przypadku specjalna obraza Boża, np. grzech popełniony zaraz po przyjęciu Komunii świętej lub gorszące widowisko w Wielki Piątek.

6. Okoliczności celu, jeśli penitent zmierza do grzechu, np. nieostrożnym postępowaniem kobieta chce osiągnąć przerwanie ciąży.

7. Świętokradztwo realne popełnia ten, kto używa naczyń lub szat liturgicznych, względnie relikwii do nieodpowiednich celów czy zabiera lub niszczy dobra materialne należące do Kościoła<sup>126</sup>.

Do tej pory zajmowaliśmy się odpowiedzią na pytania, co penitent winien mieć na uwadze spowiadając się, to znaczy, co jest możliwą materią dalszą sakramentu pokuty i pojednania – materią *circa quam*. Zauważyliśmy, że wcale nie tak mało. Obecnie zainteresujemy się problemem, co penitent winien wyznać na spowiedzi, bo zobowiązuje go do tego kan. 988 § 1.

Kan 988 § 1 zobowiązuje chrześcijanina, aby po przeprowadzeniu dokładnego rachunku sumienia, wyznał wszystkie grzechy ciężkie popełnione po chrzcie – z uwzględnieniem ich gatunku i liczby – które nie zostały jeszcze odpuszczone bezpośrednio przez władzę kluczy Kościoła i nie były wyznane na spowiedzi indywidualnej. Zajmiemy się teraz tym kanonem.

Chrześcijanin ma wyznać na spowiedzi wszystkie *grzechy śmiertelne popełnione po chrzcie*, ponieważ popełnione przed chrztem zostały mu zgładzone wraz z przyjęciem sakramentu chrztu.

Na spowiedzi należy wyznawać *grzechy śmiertelne*, ponieważ grzechy powszednie mogą być zgładzone także poza sakramentem pokuty, modlitwą, postem, dobrymi uczynkami, i nie muszą być wyznawane na spowiedzi. Inaczej jest z grzechami śmiertelnymi. Grzechy śmiertelne popełnione po chrzcie nie mogą być inaczej zgładzone jak tylko: 1. w sakramencie pokuty i pojednania i 2. aktem żalu doskonałego, w którym musi zawierać się wola wyznania grzechów w sakramencie pokuty. Jednak chrześcijanom nie pozostawia się swobody w korzystaniu z tych dwóch sposobów uwolnienia się od grzechu ciężkiego. Zgodnie z kan. 960 jedynym zwyczajnym sposobem uwolnienia się od jakiegokolwiek grzechu ciężkiego i pojednania z Bogiem

---

<sup>126</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II *De Poenitentia*, n. 153-156, p. 137-142; St. Huet, *Sakrament Pokuty*, s. 203-210. Przed Soborem Watykańskim II za świętokradztwo realne uznawano także nieważne lub niegodne sprawowania sakramentów. Dziś sakramentów nie uznaje się więcej za rzeczy. Dlatego nieważne czy niegodne sprawowanie sakramentów jest świętokradztwem. Ale to nie jest okoliczność czegoś, tylko sama czynność jest zła, a czasem uznawana jest za przestępstwo i karana karami kościelnymi.

i Kościołem jest indywidualne i integralne wyznania wszystkich grzechów ciężkich. Zatem żal doskonały jest tylko nadzwyczajnym sposobem uwolnienia się od grzechu ciężkiego. A poza tym aktu żalu doskonałego nie wywoła ten wierny, który nie ma woli wyspowiadania się z tych samych grzechów.

Kościół tak uczy, ponieważ w przypadku możliwości odpuszczenia grzechów ciężkich bez żadnego związku z sakramentem pokuty i pojednania, władza odpuszczenia grzechów pozostawiona Kościołowi przez Chrystusa Pana nie miałyby istotnego znaczenia.

Zgodnie z kan. 988 § 1 na spowiedzi należy wyznać *wszystkie grzechy śmiertelne*. Grzech bowiem i łaska uświęcająca wzajemnie się wykluczają. Nie mogą być równocześnie w duszy człowieka. Miłość nadprzyrodzona w żaden sposób nie może występować jednocześnie z grzechem śmiertelnym w duszy człowieka. Św. Tomasz z Akwinu uczy, że „grzech śmiertelny bezpośrednio przeciwstawia się miłości nadprzyrodzonej. Ktokolwiek bowiem przedkłada coś jednego nad coś innego, ten bardziej kocha to, czemu daje pierwszeństwo. Skoro więc człowiek bardziej kocha własne życie i istnienie niż przyjemność, to ilekroć pojawi się większa przyjemność, człowiek powstrzymuje się od niej, jeśli uzna, że niechybnie niszczy ona jego życie. Toteż Augustyn w Księdze osiemdziesięciu trzech kwestii powiada, że nie ma nikogo, kto bardziej pożądałby przyjemności niż bałby się cierpienia. Widzimy przecież, że najdziksze zwierzęta powstrzymują się od największych rozkoszy z obawy przed cierpieniem”<sup>127</sup>.

Ze względu na powyższe racje nie do pomyślenia jest, aby chrześcijanin wyznał *tylko część grzechów ciężkich*, część zostawił na inną spowiedź czy dla innego spowiednika. Szafarz gdyby wiedział o takim zamiarze penitenta, absolutnie nie mógłby mu udzielić rozgrzeszenia. Spowiedź ma być ze wszystkich grzechów, jakie penitent popełnił i jakie pamięta, albo w ogóle nie będzie ważnego sakramentu pokuty.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego rozróżnia się, czy w sakramencie pokuty grzechy ciężkie są odpuszczane bezpośrednio czyli wprost, czy też pośrednio czyli ubocznie. Bezpośrednio są odpuszczone grzechy, które zostały wyznane na spowiedzi kapłanowi posiadającemu odpowiednie uprawnienie i jako takie rozgrzeszone. Grzech jest odpuszczony pośrednio i jakby ubocznie, jeśli penitent nie wyznał go na spowiedzi bez własnej winy, bp np. zapomniał o nim lub brak mu sił do tego wyznania, ale podczas tej

---

<sup>127</sup> Św. Tomasz z Akwinu, *O Miłości nadprzyrodzonej*, przełożył Jacek Ruszczyński, Warszawa 1994, s. 65.

samej spowiedzi wyznał inne grzechy. Otrzymując rozgrzeszenie wyznanych grzechów, równocześnie otrzymał odpuszczenie tego *zapomnianego* grzechu. Łaska uświęcająca bowiem wstępując do duszy penitenta na skutek ważnego i godziwego przyjęcia sakramentu pokuty, usuwa i ten nie wyznany grzech, ponieważ nie może istnieć w duszy wraz z grzechem. Kan. 988 § 1 wymaga od penitenta, aby uzyskał odpuszczenie grzechów ciężkich *bezpośrednio*, a nie tylko pośrednio i ubocznie. Racja tego jest prosta. Grzech ciężki to jest coś ważnego. Penitent wyznając grzech w słowach spowiednikowi musi sobie uświadomić, czy w ogóle żałuje za grzech ciężki i tylko w takim przypadku przystąpi do spowiedzi. Ale też bez tego sakrament byłby nieważny.

Zgodnie z kan. 988 § 1 każdy grzech ciężki musi być wyznany przez penitenta bezpośrednio i w *spowiedzi indywidualnej*. Znaczy to, że nie wystarczy przyjąć rozgrzeszenia zbiorowego, które udzielane jest wiernemu bez uprzedniej ich spowiedzi indywidualnej, a więc odpuszcza ono grzechy ciężkie pośrednio, nie bezpośrednio. Rozgrzeszenia zbiorowego udziela się wiernemu zagrożonemu śmiercią oraz znajdującym się w stanie konieczności poważnej i długotrwałej (kan. 961 § 1 nr 1 i nr 2). Dlatego też kan. 962 § 1 wymaga od penitenta przyjmującego rozgrzeszenie zbiorowe, aby nie tylko był należycie dysponowany, jak przy spowiedzi indywidualnej, ale także, aby miał postanowienie, że w stosownym czasie wyzna wszystkie grzechy ciężkie, czego obecnie nie jest w stanie dokonać i rzeczywiście nie dokonuje przed otrzymaniem rozgrzeszenia wraz z innymi. Racja tego prawa opiera się na nauce Magisterium Kościoła, według której wszystkie grzechy ciężkie muszą być poddane władzy kluczy Kościoła do bezpośredniego rozgrzeszenia<sup>128</sup>. Również kan. 963 zobowiązuje penitenta otrzymującego rozgrzeszenie zbiorowe, aby przy pierwszej okazji wypowiedział się indywidualnie z tych samych grzechów ciężkich, które mu zostały odpuszczone w zbiorowym rozgrzeszeniu. Kanon ten odwołuje się do kan. 989 (sic). Jak się zdaje chodzi o kan. 988. Jest więc całkowicie pewne, że rozgrzeszenie zbiorowe prawdziwie odpuszcza grzechy, ale nie raz na zawsze, ponieważ grzechy ciężkie odpuszczone w rozgrzeszeniu zbiorowym muszą być wyznane na spowiedzi indywidualnej, żeby zostały odpuszczone bezpośrednio.

Jeśli penitent uznaje popełniony grzech za ciężki, to winien go *wyznać na spowiedzi jako ciężki*. A nadto winien wyznać, jaki to był grzech: *in specie* – domaga się kan. 988 § 1. Nie wystarczy podać ogólnej kwalifikacji grzechu

---

<sup>128</sup> Pap. Alexander VII, die 24 sept. 1665, *Propositiones* n. 11, *Enchiridion Symbolorum*, ed. 36 (1976 anni) n. 2031.



– np. zgrzeszyłem przeciw cnocie sprawiedliwości, ale wymagana jest tak zwana *species infima* – odrębny gatunek czyli przedmiot grzechu, np. ukradłem taką a taką sumę pieniędzy czy taki a taki przedmiot. Podobnie grzeszący przeciwko cnocie czystości nie może powiedzieć tylko, że zgrzeszył przeciw VI przykazaniu Bożemu, ale ma podać, czy chodzi o samą myśl, pragnienie czy czyn, z samym sobą czy z drugą osobą, która jest odrębnej płci lub nie, dorosłą lub nie, związaną ślubem zakonnym czy małżeńskim lub nie.

Kan. 988 § 1 zobowiązuje penitenta, aby wyznał na spowiedzi nie tylko gatunek, ale także *liczbę grzechów* ciężkich popełnionych przezeń. Jeśli penitent nie jest w stanie podać dokładnej liczby popełnionych grzechów, to podaje przynajmniej liczbę przybliżoną – ile razy popełnił konkretny grzech w takim a w takim czasie.

Człowieka inaczej obciąża moralnie myśl czy pragnienie grzeszne, a inaczej czyn grzeszny. Dlatego na spowiedzi należy wyznać, czy penitent jedynie myślał np. zabić kogoś, czy też dokonał zabójstwa drugiego człowieka. Konieczność rozróżnienia na spowiedzi, czy chodzi tylko o czyn wewnętrzny czy też zewnętrzny wpływa ze stałej praktyki pokutnej Kościoła i z tej racji, że niemożliwe byłoby osądzanie penitenta, np. zobowiązanie go do restytucji, naprawy zgorznienia itd. gdyby penitent nie rozróżniał, że chodzi mu o same myśli lub pragnienia czy także o czyn popełniony na zewnątrz<sup>129</sup>.

Pytamy, czy na spowiedzi należy wyjawiać okoliczności grzechów ciężkich? – Sobór Trydencki (1545-1563) wyraźnie stwierdził, że bez wyznania okoliczności zmieniających gatunek grzechów same grzechy nie mogą być należycie wyznane, ani przez spowiednika poznane i osądzone co do ich ciężkości, ani wreszcie odpowiednia pokuta wyznaczona penitentowi. Stąd nie jest rzeczą rozumną uczyć, że wyznawanie na spowiedzi okoliczności grzechów to wymysł ludzi nie mających nic do roboty, albo że na spowiedzi należy wyznać tylko tę jedną okoliczność, iż penitent zgrzeszył przeciw swojemu bratu<sup>130</sup>. To orzeczenie Soboru Trydenckiego było źródłem kan. 901 KPK z 1917r. Według tego kanonu, kto po chrzcie popełnił grzechy śmiertelne, wprost nieodpuszczone jeszcze przez władzę kluczy Kościoła, musi je po dokładnym rachunku sumienia wszystkie wyznać i na spowiedzi wyjaśnić okoliczności zmieniające gatunek grzechu. O okolicznościach zwiększających złość grzechową kan. 901 nie wspomniał. F.M. Cappello uważał, że zobowiązanie penitentów do wyznawania na spowiedzi okoliczności zwiększających złość grzechową naraziłoby ich na ciągłe wątpliwości

<sup>129</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia* n. 157, p. 143.

<sup>130</sup> Sessio XIV, cap. 5: Conciliorum Oecumenicorum Decreta p. 682.

i rozterki, ponieważ nie zawsze jest łatwo ustalić, która okoliczność zwiększa, a która zmniejsza złość grzechu. Tymczasem Chrystus Pan chce wnosić zupełny spokój do duszy penitenta, a nie chce stwarzać takich trudności, które nie są wcale konieczne<sup>131</sup>.

Kan. 988 § 1 aktualnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego zobowiązując do wyznania na spowiedzi wszystkich grzechów ciężkich, nie wspomina o żadnych okolicznościach. Z tego wolno wnioskować, że obecnie nie ma obowiązku wyznawania na spowiedzi ani okoliczności zmieniających gatunek grzechu ani okoliczności zwiększających złość grzechową. Jednak penitentowi można tu zostawić pewną swobodę wypowiedzenia się, jeśli to uważa za potrzebne dla jego spokoju sumienia. Jeśli penitent chce się wypowiedzieć, trzeba go wysłuchać, a jeśli jest oszczędniejszy w słowach, nie nakłaniać go do wyjaśnień. Jedynie w materii VI przykazania Bożego nie można pytać bez konieczności, a zbyt wylewnych ograniczać do spraw niezbędnych<sup>132</sup>.

Ostatnim problemem, jakim się tu zajmiemy są *grzechy wątpliwe*. Wątpliwość może odnosić się co do: 1. samego faktu grzechu czyli czy grzech był w ogóle popełniony czy też nie. – Jeśli to jest pewne, to wątpliwość może dotyczyć: 2. Jakości grzechu – czy to był grzech śmiertelny czy powszedni, a może to w ogóle nie był grzech tylko niedoskonałość. – Jeśli sam fakt grzechu jest pewny i nie ma wątpliwości, co do jego jakości, to wątpliwość może dotyczyć: 3. wyznania grzechu, mianowicie, czy ten grzech był już wyznany czy też nie był jeszcze wyznany.

Wątpliwości należy rozwiązywać, żeby nie działać z sumieniem wątpliwym. Dopiero, gdy penitent nie uczyni tego ani sam ani z pomocą spowiednika, ten ostatni musi się do tej sytuacji dostosować. A zasady można postawić takie do zastosowania się do nich.

1. Jeśli penitent oskarża się z grzechów ciężkich lub lekkich, ale nie jest pewny, czy je w ogóle popełnił, czy też nie popełnił, to należy go rozgrzeszyć, ale pod warunkiem. Jeśli bowiem grzechu w rzeczywistości nie ma, rozgrzeszenie nie będzie ważne. Przed nieważnością rozgrzeszenia możemy się zabezpieczyć prosząc penitenta o wyznanie jakiegoś grzechu – ale już pewnego – z wcześniejszego życia. Jeśli go penitent wyzna, to można go rozgrzeszyć bezwarunkowo, oczywiście, jeśli jest odpowiednio dysponowany.

---

<sup>131</sup> *De Sacramentis*, vol. II, *De Poenitentia* n. 152, p. 136: St. H u e t, *Sakrament Pokuty*, s. 204.

<sup>132</sup> St. W i t e k, *Sakrament Pojednania*, s. 309.

2. Jeśli wątpliwość dotyczy nie faktu grzechu, czy to jest grzech ciężki czy lekki, to można rozgrzeszyć penitenta bez stawiania warunku. Natomiast gdy penitent nie wie, czy to był grzech lekki czy może tylko niedoskonałość, należy postąpić, jak w przypadku omówionym wyżej (ad 1).

3. Jeśli wątpliwość dotyczy nie faktu grzechu i nie jakości grzechu, ale tego, czy był on wyznany czy też wcale nie, należy udzielić rozgrzeszenia, ale pod warunkiem chyba, że penitent wyzna jakiś pewny grzech z dawniejszego życia.

4. Jeśli przez dłuższy okres czasu nie możemy komuś udzielić rozgrzeszenia, właśnie z powodu wątpliwości, czy jest dostateczna materia czy też nie, to od czasu do czasu należy penitenta rozgrzeszyć pod warunkiem, może raz na miesiąc, żeby go nie pozbawiać łask płynących z sakramentu pokuty i pojednania<sup>133</sup>.

*Grzech jako wystarczająca materia sakramentu pokuty i pojednania.* – Po omówieniu grzechu śmiertelnego o ile stanowi on materię konieczną sakramentu pokuty i pojednania obecnie zajmemy się grzechem jako materią już nie konieczną, ale wystarczającą tego sakramentu.

Wystarczającą materią sakramentu pokuty jest przede wszystkim grzech powszedni. Wiadomo, że już w pierwszych wiekach Kościoła spowiadano się z grzechów powszednich. W VII wieku stało się to zwyczajem zwłaszcza w klasztorach<sup>134</sup>. W średniowieczu zastanawiano się, czy do ważnego rozgrzeszenia penitenta z grzechów powszednich wymagane jest, aby formalnie żałował on za te grzechy, czy też może wystarczy żal wirtualny czyli akt miłości. Na ten temat były dwie opinie przeciwne sobie<sup>135</sup>. Sobór Trydencki (1545-1563) stwierdził, że bez winy możemy nie wyznawać na spowiedzi grzechów powszednich, które często popełniamy, ale które nie pozbawiają nas łaski Bożej. Te grzechy lekkie możemy wyznawać na różny sposób. Nie ma jednak żadnego zastrzeżenia, żeby te grzechy wyznawać i czyni się to z pożytkiem zgodnie ze zwyczajem pobożnych ludzi<sup>136</sup>. Sobór Trydencki potępił też opinie nauczających, iż nie wolno wyznawać na spowiedzi grzechów powszednich<sup>137</sup>. Od Soboru Trydenckiego nikt nie ma wątpliwości, że grzechy powszednie stanowią pewną materię wystarczającą sakramentu pokuty i pojednania, a rozgrzeszenie od takich grzechów nie jest próżne.

<sup>133</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty*, cz. II, s. 46.

<sup>134</sup> W. Granał, *Sakramenty Święte część II Chrzest – Bierzmowanie – Pokuta*, Lublin 1966, s. 357.

<sup>135</sup> E. Doronzo, *De Poenitentia*, t. II *De Contritione et Confessione*, p. 97.

<sup>136</sup> Sessio XIV, cap. V, Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 682.

<sup>137</sup> Sessio XIV, can. 7, Conciliorum oecumenicorum Decreta, p. 699.

Kan. 902 KPK z 1917 r. uznawał grzechy powszednie za materię wystarczającą, ale niekonieczną sakramentu pokuty. Teologowie zaś zastanawiali się, czy spowiednik może tylko rozgrzeszyć, czy także odmówić rozgrzeszenia wiernemu spowiadającemu się z samych grzechów powszednich<sup>138</sup>. Wydaje się, iż takiemu penitentowi rzeczywiście nie można odmówić rozgrzeszenia, bo to jest możliwe tylko w przypadku zaistnienia poważnej racji, prawie konieczności. Wierny spowiadający się z samych grzechów powszednich w takiej konieczności nie będzie się znajdował. Natomiast wydaje się możliwe odłożenie rozgrzeszenia takiemu wiernemu.

Kan. 988 § 2 aktualnie obowiązującego Kodeksu zaleca wiernym, aby wyznawali na spowiedzi także grzechy powszednie.

W tym zaleceniu wiernym, aby spowiadali się także z grzechów powszednich *implicite* mieści się zobowiązanie spowiedników do słuchania spowiedzi takich grzeszników. Kan. 986 § 1 zobowiązuje do spowiadania wszystkich kapłanów, którzy mają zlecone duszpasterstwo. Tacy kapłani mają spowiadać wszystkich wiernych, którzy się zgłoszą ze spowiedzią, a nie samych np. wyznających grzechy ciężkie. Gdy zachodzi potrzeba, każdy kapłan posiadający uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania ma obowiązek spowiadania tych wiernych, którzy są w stanie konieczności.

Pap. Jan Paweł II w Adhortacji Apostolskiej *Reconciliatio et Paenitentia* napisał: „W tym przypadku mamy do czynienia z grzechem powszednim, który jednakże nie powinien być pomniejszony, tak jakby automatycznie był czymś, na co można nie zwracać uwagi lub grzechem mało ważnym. Człowiek wie przecież z bolesnego doświadczenia, że świadomym i dobrowolnym aktem swej woli może zawrócić i iść w kierunku przeciwnym woli Bożej, oddalając się w ten sposób od Niego (*aversio a Deo*), odrzucając komunię miłości z Nim, odrywając się od zasady życia, którą jest On, a zatem wybierając śmierć”<sup>139</sup>.

Prof. A. Skowronek podobnie przestrzega, by grzechu lekkiego nie traktować „w izolacji od całej struktury naszej postawy etycznej, od naszej podstawowej orientacji na Boga. I oto właśnie z tego punktu widzenia problem grzechu lekkiego odzyskuje całą swą powagę. Tu otrzymujemy wznięk w istotę sprawy. Czy ta lub inna nieuprzejmość w stosunku do drugiego, sama w sobie może i błaha, w rzeczywistości nie jest tylko dalekim echem i przeblyskiem zasadniczej postawy naszego egoizmu, który w gruncie rzeczy śmiertelnie toczy nasze chrześcijańskie życie? I czy taka postawa sama

<sup>138</sup> W. G r a n a t, *Sakramenty Święte*, s. 357.

<sup>139</sup> Libreria Editrice Vaticana 1984, nr 17, s. 57-58.

w sobie, już nie mogłaby być grzechem ciężkim, niezależnie od tego, czy i w jakich czynach ona się przejawia? Czy oziębłość naszego życia religijnego, wyznawana w konfesjonale wśród serii różnych drobiazgów nawet nie zasługujących na wzmiankę, nie wypływa ostatecznie z wolnej, straszliwej i śmiertelnej obojętności i chłodu w stosunku do Boga? To zaś nie jest już tylko grzechem lekkim, mimo że postawa ta nie wiąże się przecież wyraźnie z jakimś jednym określonym czynem. Może jednak stanowić wyraz naszego NIE rzuconego Bogu. I to jest właśnie to, co składa się na istotę grzechu ciężkiego. Trzeba więc w końcu powiedzieć, że grzech lekki stale kwestionuje istotę naszego bycia chrześcijanami i unaocznia nam prawdę ewangeliczną, że wszyscy jesteśmy grzesznikami. Również i grzech lekki jest w określonym sensie odwróceniem się od Boga, gdyż w przeciwnym wypadku w ogóle nie byłby grzechem, lecz tylko zwykłym błędem<sup>140</sup>.

Powyższe słowa Papieża oraz Profesora winni sobie więc do serca penitenci, by nie grzeszyć nawet lekko, i spowiednicy, by tych, którzy już zgrzeszyli, chętnie spowiadać.

*Wystarczającą materią sakramentu pokuty i pojednania – poza grzechami powszednimi – są grzechy śmiertelne i powszednie już odpuszczone* w tym sakramencie. Na ten temat wypowiedział się Pap. Benedykt XI (1301-1304) w Konst. *Inter Cunctas Sollicitudines*, z dnia 17 lutego 1304 r. Papież napisał w tym dokumencie: jakkolwiek nie jest konieczne składanie powtórnego wyznania grzechów, to jednak ze względu na wstyd, który jest ważną częścią pokuty, uznajemy to za zbawienne, jeśli ktoś powtarza wyznanie grzechów. Dlatego nakazujemy, aby dominikanie i franciszkanie uważnie spowiadali innych i zachęcali w swoich przemówieniach wiernych do tego rodzaju spowiedzi<sup>141</sup>.

Powtórne wyznanie grzechów może nastąpić z tego powodu, że sakrament pokuty był nieważny ze strony szafarza czy penitenta. Tu nie chodzi nam o taki przypadek. Interesuje nas sytuacja, gdy penitent wyznaje powtórnie na spowiedzi grzechy, które mu zostały bezpośrednio odpuszczone na poprzedniej spowiedzi. A zatem grzechy te nie muszą być więcej wyznawane na spowiedzi. Ale w rzeczywistości są ponownie wyznane. Jak należy rozumieć tę sytuację.

1. Nie chodzi o to, że rozgrzeszenie i odpuszczenie grzechów nie było skuteczne. Zakładamy to bowiem, że właśnie było skuteczne. Grzechy

---

<sup>140</sup> *Z Teologicznej problematyki pokuty*, w: Sakramenty w odnowie – Sakrament Pokuty, Katowice 1980, s. 65.

<sup>141</sup> Enchiridion Symbolorum ed. 36 (1976 anni) n. 880.

zostały odpuszczone bezpośrednio (wprost) i nie ma konieczności ich powtórnego wyznania na spowiedzi.

2. Penitent może drugi raz żałować za popełnione kiedyś grzechy i już odpuszczone, może je ponownie wyznać na spowiedzi, i prosić o rozgrzeszenie z nich dla różnych powodów. Kościół nie chce mu w tym przeszkadzać.

3. Pan Bóg nie potrzebuje drugi raz darować grzechów penitentowi, ponieważ na pierwszej spowiedzi darował je raz na zawsze. Ale Pan Bóg może drugi raz dać łaskę penitentowi czyli dać nową łaskę temu, kto o nią prosi<sup>142</sup>. Na czym polega ta łaska? Dlaczego rozgrzeszenie nie jest próżne, jeśli dotyczy grzechów nie nowych tylko już odpuszczonych? Wydaje się, że rozgrzeszenie uwalnia od grzechów i równocześnie dokonuje pojednania penitenta z Bogiem i Kościołem, czyli braćmi. To pojednanie z Bogiem i Kościołem zostało dokonane już przy pierwszym rozgrzeszeniu. Ale każdy rozumie, że stopień tego pojednania może być różny. Przy drugim rozgrzeszeniu jest pełniejszy niż przy pierwszym. Jeśli rzeczywiście tak jest, to jeden grzech można wielokrotnie wyznawać na spowiedzi i wielokrotnie otrzymywać rozgrzeszenie, żeby pogłębić swoje pojednanie z Bogiem i Kościołem.

### 3. Obowiązek dorocznej spowiedzi indywidualnej (kan. 989)

#### 1) Prawo dawne

Chrystus Pan sam odpuszczał grzechy. Do paralityka powiedział w ten sposób: Synu, odpuszczają ci się grzechy twoje (Mk 2, 5). Zaś do grzesznicy całującej mu nogi Chrystus rzekł: Odpuszczają ci się grzechy twoje (Łk 7, 48). W obydwóch tych przypadkach Chrystus Pan rozgrzeszył jedną osobę. Możemy więc uznać, że rozgrzeszył każdą z tych osób indywidualnie. Jak wielkie znaczenie dla Chrystusa miał grzech wyszło, gdy był On już na krzyżu i powiedział: Ojczye przebac im, bo nie wiedzą, co czynią (Łk 23, 34). A jeszcze przed Męką powiedział do apostoła Piotra: Tobie dam klucze królestwa niebieskiego: cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie (Mt 16, 19). W tej samej sprawie Chrystus Pan wypowiedział się do wszystkich apostołów: Zaprawdę powiadam wam: cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie. A cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane

<sup>142</sup> W. G r a n a t, *Sakramenty Święte*, cz. II, s. 357: St. H u e t, *Sakrament Pokuty*, s. 45.

w niebie (Mt 18, 18). Według Ewangelii św. Jana apostoła przekazanie władzy uprawnienia do odpuszczania grzechów nastąpiło po zmartwychwstaniu Chrystusa, na krótko przed Jego wstąpieniem do nieba, kiedy powiedział On do apostołów zgromadzonych w jednym miejscu: weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuszcicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane (J 20, 22-23). W przedstawionych wyżej tekstach Chrystus Pan udzielił tak Piotrowi jak innym apostołom najwyższej i powszechnej władzy jurysdykcyjnej, a w tym odpuszczania lub nieodpuszczania grzechów. Władza wiązania i rozwiązywania odnosi się do władzy nauczycielskiej i dyscyplinarnej, i polega na autorytatywnej interpretacji Słowa Bożego (władza nauczycielska) i prawa, to jest tego, co jest dozwolone i niedozwolone (władza dyscyplinarna). W tej ogólnej władzy zawiera się uprawnienie do odpuszczania lub nieodpuszczania grzechów, a także ekskomunikowanie członków wspólnoty chrześcijańskiej i zdejmowanie z nich ekskomuniki<sup>143</sup>.

Gdy Chrystus Pan wstąpił do nieba, apostołom nie brakowało okazji do korzystania z przekazanego im uprawnienia odnośnie do odpuszczania lub nieodpuszczania grzechów. Wielu bowiem spośród pierwszych chrześcijan żyło pobożnie, ale niektórzy wracali do bałwochwalstwa, pijaństwa, rozpusty, kradzieży, oszczerstwa (1 Kor. 5, 11), zakłócali pokój i zgodę między braćmi przez spory i zawiść, gniew, potwarz, obmowy i niesnaski (2 Kor 12, 20). Grzechów tych nie lekceważono. Chrześcijanin z gminy Koryntu za grzech przeciw czystości został usunięty ze wspólnoty z ochrzczoneymi (1 Kor 5, 1: 5, 6). Ta ekskomunika miała nakłonić grzesznika do żalu i pokuty. Pokutującym nie odmawiano pojednania ich z Bogiem i Kościołem, bo wówczas nie było jeszcze ograniczenia możliwości przyjmowania pokuty do jednej tylko po przyjęciu chrztu.

Obrzęd pojednania grzesznika w czasach apostołskich polegał prawdopodobnie na przyznaniu się do grzechów wobec wspólnoty na wzór praktyk stosowanych w Starym Testamencie, kiedy to wyznawano grzechy podczas składania ofiar (Kpł 5, 5: 16, 21) lub modlitwy (Ps 32, 5: Dn 3, 29–31: 9, 20: Tb 3, 1-6)<sup>144</sup>. Ze strony wspólnoty pojednanie grzesznika polegało na darowaniu mu win, pocieszeniu go, umocnieniu w miłości czyli przywróceniu

---

<sup>143</sup> A. S u s k i, *Biblijne wprowadzenie do rozważań nad sakramentem pokuty*, w: *Odnowiona Liturgia Małżeństwa – Pokuta Chrześcijańska*, Warszawa 1980, s. 143. Zob. A. S k o r o n e k, *Z teologicznej problematyki Sakramentu Pokuty*, Katowice 1980, s. 41.

<sup>144</sup> S t. C z e r w i k, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakramenty w Odnowie – Sakrament Pokuty*, Katowice 1980, s. 136.

do jedności ze wspólnotą wierzących. W akcie takim brała udział cała wspólnota pod kierunkiem apostoła (2 Kor 2, 7-10)<sup>145</sup>. Należy przyjąć, że grzesznik dostępował pojednania indywidualnie, jakkolwiek wobec zgromadzonej wspólnoty ochrzczonych, na początku liturgii Wieczerzy Pańskiej. W takim przypadku grzesznik pojednany z Bogiem i braćmi brał pełny udział w liturgii.

W czasach poapostolskich św. Klemens Rzymski (ok. r. 93-97) w liście do Koryntian<sup>146</sup>, św. Ignacy Antiocheński (+ ok. 107) w liście do Filadelfian (3)<sup>147</sup>, i autor dzieła pt. *Nauka Dwunastu Apostołów* (rozdz. 4) domagają się od grzeszników, aby żałowali za swoje grzechy i wyznawali je w celu uzyskania pojednania z Bogiem i kościołem. Sam obrzęd pojednania polegał na tym, że po okresie pokuty grzesznik prosił braci o modlitwę za nim do Boga, a biskupa o odpuszczenie mu grzechów. Biskup wkładał na niego ręce i wymawiał modlitwę, żeby Bóg odpuścił grzechy temu penitentowi<sup>149</sup>.

W drugiej połowie II wieku zastanawiano się nad stosunkiem do chrześcijan, którzy odeszli od przyjętego wraz z chrztem zobowiązania do życia w świętości. Tendencja rygorystyczna utrzymywała, że człowiek, który zgryzeszył po przyjęciu chrztu nie może więcej liczyć na pojednanie z Bogiem i Kościołem, bo to doprowadziłoby do lekceważenia grzechu. Zwolennicy tendencji umiarkowanej uczyli, że Kościół może odpuszczać grzechy, jeśli wierny podejmie odpowiednią pokutę<sup>150</sup>. Hermas, autor dzieła pt. *Pasterz* (powstałego w połowie II wieku w Rzymie)<sup>151</sup> i afrykański pisarz Tertulian (ca 160-222/223) w traktacie *O Pokucie*<sup>152</sup> zgodnie uczą, że ochrzczeni winni żyć święcie. Muszą bowiem wiedzieć, że po przyjęciu chrztu tylko jeden raz mogą uzyskać odpuszczenie grzechów, i to po pracowitym doświadczeniu siebie samego czyli po wyznaniu grzechów i dopełnieniu wyznaczonej pokuty

<sup>145</sup> A. S u s k i, bp. dz. c., s. 148.

<sup>146</sup> *Epist. Ad Corintios*, I, 57, Patres Apostolici edidit Franciscus Xaverius Funk. vol. I, Doctrina duodecim apostolorum, Epistulae Barnabae, Clementis Romani, Ignatii Policarpi... ed. 2, Tubingae 1901, t. I, p. 171-173.

<sup>147</sup> M. M i c h a ł s k i, *Antologia Literatury Patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, s. 27.

<sup>148</sup> M. M i c h a ł s k i, *Antologia Literatury Patrystycznej*, t. I, s. 16.

<sup>149</sup> J o s e R a m o s – R e g i d o r, *Pojednanie w Kościele Pierwotnym*, Concilium – Pallottinum 1-10, 1971, s. 20.

<sup>150</sup> S t. C z e r w i k, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakramenty w odnowie – Sakrament Pokuty*, s. 143.

<sup>151</sup> H e r m a e P a s t o r, Mand. 4, 3, 6: Rouet de Journal, *Enchiridion Patristicum*, ed. 21, Barcinone – Friburgi – Romae 1959, n. 87, p. 29.

<sup>152</sup> *De Paenitentia*, 7: *Enchiridion Patristicum*, n. 314, p. 119.



jeszcze przed pojednaniem z Bogiem. Nie ma możliwości powtarzania pokuty, gdyż byłoby to daremne, wierny otrzymywałby łaskę na próżno.

W połowie III wieku wybuchło prześladowanie chrześcijan zarządzane edyktem cesarza Decjusza. Wielu chrześcijan mężnie znosiło prześladowanie, ale byli też ulegający naciskom prześladowców. Nazywano ich upadłymi. Pap. Korneliusz (251-253) i św. Cyprian, biskup Kartaginy w Afryce (248-258) odrzucali skrajny rygoryzm (takie stanowisko zajmowała sekta prezbitera, potem biskupa Nowacjana) jak i zbytnią pobłażliwość w traktowaniu upałych chrześcijan<sup>153</sup>. Św. Cyprian z uznaniem wyraża się o tych, którzy podczas prześladowań nie uczestniczyli w ofiarach pogańskich ani nie składali oświadczenia o posłuszeństwie cesarzowi w sprawach religijnych. Ci zaś którzy zgrzeszyli – zdaniem, św. Cypriana – winni z bólem i prostotą przeprowadzić badanie swojego sumienia (*exomologesis conscientiae*) i wyznać swoje grzechy Bożym kapłanom ujawniając im to, co przygniata wewnątrz grzesznika, i poszukując zbawiennego lekarstwa<sup>154</sup>.

Po ustaniu prześladowań chrześcijan i uzyskaniu przez Kościół wolności dyscyplina pokutna jest określana przez Sobór Nicejski, papieży, synody i biskupów specjalnymi zarządzeniami (= kanonami), stąd nazywa ją się dyscypliną kanoniczną.

Sobór Nicejski I w 325 r. poświęcił dużo uwagi „czystym” (= zwolennikom nowacjanizmu, prowadzącym do Kościoła powszechnego i apostołskiego, kan. 8), ale równocześnie odwołuje się do prawa zwyczajowego i kanonu Kościoła, żeby na tej podstawie zobowiązać szafarzy do udzielania Wiatyku wiernym bliskim śmierci (kan. 13). Podkreślenie przez Sobór Nicejski I, iż chrześcijanin bliski śmierci nie może być pozbawiony koniecznej dla niego i ostatniej Komunii świętej jest dla nas ważne. Wnioskujemy z tego bowiem, że *implicite* Sobór Nicejski zezwolił na rozgrzeszenie czyli pojednanie sakramentalne umierającego<sup>155</sup>. Znaczenie 13 kanonu Soboru Nicejskiego I polega na tym, że była to uchwała Soboru powszechnego i stanowiła prawo powszechne kładące kres przesadnemu rygorowi synodów lokalnych,

---

<sup>153</sup> St. Czerwik, *Praktyka pokutna w Kościele na przestrzeni wieków*, w: *Odnowiona liturgia małżeństwa – Pokuta chrześcijańska*, Warszawa 1980, s. 159.

<sup>154</sup> *De Lapsis*, 28: *Patrologia Latina* IV 488; W. Grana t, *Sakramenty święte część II*, s. 292.

<sup>155</sup> Jose Ramos – Regidor, *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, Concilium – Pallottinum 1-10, 1971, s. 23: pisze: „Także chrześcijanie, którzy popadli w grzechy po otrzymaniu już raz *pax Ecclesiae*, jeśli żyli w pokucie przez pewien czas, mogli otrzymać Komunię jako Wiatyk bez poprzedniego pojednania sakramentalnego”. Trudno się z tym zdaniem zgodzić, bo już wówczas zdawano sobie sprawę, iż chrześcijanin musi być należycie dysponowany do przyjęcia Komunii świętej.

które odmawiały rozgrzeszenia nawet wiernym zagrożonym śmiercią. Ta nowa praktyka przyjmowała się powszechnie. Pap. Innocenty I w dniu 19 marca 416 r. przestrzegał biskupa Decentiusza z Gubbio, aby chrześcijanie nie umierali nie pojednani z Bogiem<sup>156</sup>. Galia odstąpiła od dawnego surowego stanowiska dopiero po synodzie w Orange w 441 r. W Syrii natomiast już ok. 250 r. pokuta trwała kilka tygodni<sup>157</sup>.

W IV-V wieku pokuta jest publiczna i w zasadzie jednorazowa, z jednym wyjątkiem od Soboru Nicejskiego I, mianowicie co do umierających, których rozgrzeszano bezzwłocznie, jeśli tylko żałowali za swoje grzechy. Mówiąc o pokucie publicznej mamy na uwadze wykonywanie zadośćuczynienia związanego z sakramentem pokuty, nie zaś samo wyznanie grzechów, które od początku Kościoła było zawsze sekretne. Zdarzające się niekiedy przypadki publicznego wyznania grzechów lub wyjawienia winy, Pap. Leon W. potępił w liście *Magna me indigatio* z 6 marca 459 r. skierowanym do biskupów Kampanii we Włoszech. Papież stwierdził jasno i wyraźnie, iż głośne odczytywanie grzechów spisanych na kartce jest nieprawdopodobnym zwyczajem (*improbabilis consuetudo*) przeciwnym, regule apostołskiej. Wystarczy bowiem wyjawić grzechy samemu kapłanowi na ustnej spowiedzi. Co prawda, godni pochwały są ci, którzy nie wstydzą się wyznawać grzechów przed ludźmi, ale nie można tego wymagać od wiernych, bo są grzechy, których ludzie nie chcą wyjawiać<sup>158</sup>.

Wyjawiać grzechy samemu kapłanowi na ustnej spowiedzi to znaczy spowiadać się indywidualnie. Inny sposób czyli nie na ucho samemu kapłanowi według św. Leona W. jest przeciwny regule apostołskiej. Znacząco to, że była taka tradycja już od czasu apostołów. Wiadomo, że przed Pap. Leonem W. na temat tajemnicy spowiedzi pisali: Św. Augustyn, biskup Hippony w Afryce (353-430)<sup>160</sup>, Paulinus z Mediolanu<sup>161</sup>, Asterios, biskup

<sup>156</sup> PL 20 559.

<sup>157</sup> W. S c h e n k, *Liturgia Sakramentów Świętych*, część II *Paenitentia christiana – pokuta i chorych namaszczenie – Cosecratio mundi – kapłaństwo i małżeństwo*, Lublin 1964, s. 21.

<sup>158</sup> c. 89 D I de penit.

<sup>159</sup> A. M a r c o l, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, Opole 1992, s. 72 piszą: Do tej psychologicznej trudności dochodzi dzisiaj fakt, że rozwój badań nad praktyką pokutną w Kościele pozwolił ustalić, iż formy pokuty w starożytności bardzo różniły się od obecnych i nie znajdujemy wśród nich praktyki częstszej i usznej spowiedzi. – Co do częstości spowiedzi, zgadzam się z autorem. Natomiast o usznej spowiedzi mówi św. Leon W. To jest chyba argument przeciwko tezie autora.

<sup>160</sup> Sermo 351, 9: *Patrologia Latina* 39, 1445.

<sup>161</sup> *Vita Ambrosii* 39,, PL 14 40.

Amazji Pizydyjskiej (+ 430)<sup>162</sup>, Arahatus, syryjczyk, mnich (260/275-345)<sup>163</sup>, Orygenes (185/186-254/255)<sup>164</sup>. Ten ostatni żył w czasach bliskich apostołów. Pap. Leon W. pisze o regule apostołskiej, bo wie, a może domyśla się, iż apostołowie znając stosunek Chrystusa do grzeszników zachowywali tajemnicę spowiedzi o ich grzechach. To zresztą jest tu tylko sprawą drugorzędną. Głównie chodzi nam o to, że apostołowie pamiętając, iż Chrystus Pan udzielił rozgrzeszenia paralitykowi i grzesznicy, sami rozgrzeszali tych ochrzczonych indywidualnie czyli każdego z osobna<sup>165</sup>.

W tym okresie historii Kościoła grzesznik rozpoczynał proces nawrócenia, gdy przyznał się do swych win przed biskupem i prosił o wyznaczenie mu pokuty. Biskup upominał grzesznika, przedstawiał mu niegodziwość występku i nawoływał do pokuty (*correptio*). Do stanu pokutników w Rzymie biskup przyjmował w poniedziałek po pierwszej niedzieli Wielkiego Postu, a od VII wieku – w Środę Popielcową<sup>166</sup>.

Liturgię pokuty publicznej, praktykowanej w Rzymie w początkach V wieku opisuje Hermes Sozomenos (+ 450) w jego *Historia Ecclesiastica*. „Znajduje się tam (= w kościele rzymskim) widoczne wszyskim miejsce dla pokutujących, którzy stoją zawstyżeni i pełni smutku. Nie biorą oni udziału w tych częściach liturgii, które są dozwolone tylko dla wtajemniczonych, po zakończeniu zaś nabożeństwa rzucają się z jękiem i wzdychaniem na ziemię. Naprzeciw nich wychodzi biskup płacząc rzuca się również na ziemię, a wszystek lud w kościele zalewa się łzami. Potem podnosi się najpierw

<sup>162</sup> Hom.. XIII: Patrologia Graeca 40, 369,

<sup>163</sup> PL P I t. I, p. 319.

<sup>164</sup> IN Levit, hom. 3, 4: PG 12, 429.

<sup>165</sup> A. M a r c o l, *Pokuta i sakrament Pokuty*, Opole 1992, s. 24: Trudno powiedzieć, czy apostołowie udzielali odpuszczenia (grzechów – dopisek mój MP) od razu świadomi tego upoważnienia przez Chrystusa, czy też jako reprezentanci Kościoła. Biblijne teksty dopuszczają bowiem obie interpretacje. Zob. P. P o s c h m a n, *Penitence et onction des malades*, Paris 1966, p. 17. – Wydaje się, że apostołowie zrozumieli, co Chrystus od nich chciał, gdy powiedział do nich wszystkich: weźmijcie Ducha Świętego, którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane. Przemawiają za tym dwa argumenty. 1. Kiedy usłyszeli zacytowane słowa, to przypomnieli sobie, że Chrystus sam uczynił to, co chce, żeby i oni czynili. Wcześniej bowiem Chrystus rozgrzeszył paralityka i grzesznicę. 2. Polecenie apostołom, aby odpuszczali i zatrzymywali grzechy mieści się w tym ogólniejszym: Idźcie na cały świat i nauczajcie wszystkie narody. Otóż apostołowie rzeczywiście poszli na cały świat i nauczali. Byłoby absurdem, gdyby tylko głosili nauki ludziom, ale nie mieli władzy nad grzechami słuchaczy. Zresztą nie było wcale takiej potrzeby, skoro Chrystus ustanowił sakramenty w Nowym Testamencie, w tym sakrament pojednania.

<sup>166</sup> W. S c h e n k, *Liturgia Sakramentów Świętych*, część II, s. 21.

biskup i każe leżącym powstać. Odmówiwszy nad grzesznikami stosowną modlitwę, rozpuszcza ich do domów. Każdy odprawia teraz prywatną pokutę, a więc pości, wyrzeka się kąpeli, wstrzymuje się od pokarmów i odbywa inne nałożone praktyki. Trwa to przez taki okres czasu, jaki wyznaczył biskup. Kiedy zaś nadszedł oznaczony dzień, otrzymuje – jakby już rozwiązany z win – odpuszczenie kary za popełnione występki i ponownie zajmuje miejsce wśród wiernych w kościele. Tych zasad trzymają się biskupi Rzymu od dawnych czasów po nasze dni”<sup>167</sup>.

Według Pap. Innocentego I (402-417) to biskup ocenia, czy grzesznik wystarczająco dopełnił zadośćuczynienia mając na uwadze wewnętrzną postawę pokutującego. Uroczyste pojednania pokutników w Rzymie następowało w Wielki Czwartek<sup>168</sup>. Pojednanie z Bogiem i Kościołem łączyło się z odpuszczeniem grzechów przy pomocy modlitwy deprekatywnej, by Bóg przez Chrystusa i Jego zasługi darował temu słudze swemu wszystkie grzechy i obdarzył go życiem wiecznym.

Pokuta publiczna była dla chrześcijan o głębokim życiu religijnym. Tymczasem po edykcie mediolańskim w 314 r. następowały masowe nawrócenia, ale wielu przyjmowało chrzest z pobudek oportunistycznych. Do osłabienia życia religijnego przyczyniły się też najazdy ludów germańskich, prześladowanie Kościoła w Afryce przez wandalów, i herezja arianizmu<sup>169</sup>. Wiernych, którzy ciężko grzeszyli było coraz więcej, tymczasem pokutników bywało coraz mniej<sup>170</sup>. Chrześcijanie niekiedy odkładali czas włączenia się do stanu pokutników i to nawet do śmierci. Biskupi zaś zastanawiali się na synodach, jak powstrzymywać wiernych od pokutowania publicznie, ponieważ stwarzało to pokutującym nie małe trudności w przyszłym niekiedy całym już życiu. Synod w Agde w Galii z 506 r. w kan. 15 zlecił, aby młodym nie nakładać pokuty zbyt łatwo<sup>171</sup>, zaś kan. 24 synodu w Orleanie z 538 r. zabronił lekkomyślnego obciążania pokutą osób związanych małżeństwem, jeśli nie są posunięte w latach i bez zgody współmałżonka.

<sup>167</sup> Podaję za: A. B o b e r, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 150.

<sup>168</sup> Epistula 25 ad Decentium ep. Eugubinum, *De reconciliatione feria quinta ante Pascha facienda et de confessione paenitentis attendenda*, Patrologia Latina 20 559: C. K i r c h, *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, Friburgi Brisg. – Barcinone – Romae 1956, ed. 7, n. 727, p. 420.

<sup>169</sup> W. S c h e n k, *Liturgia Sakramentów Świętych*, cz. II, s. 25.

<sup>170</sup> B r. M o k r z y c k i, *Kościół w oczyszczeniu*, Warszawa 1986, s. 25.

<sup>171</sup> *Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae*, n. 965, p. 552.

Wspomniany synod w Agde z 506 r. w kan. 18 zobowiązał tak młodych jak podeszłych wiekiem, aby przyjmowali Komunię świętą przynajmniej trzy razy w roku, mianowicie na Boże Narodzenie, Wielkanoc i Zesłanie Ducha Świętego<sup>172</sup>. Kanon ten jest dla nas ważny i to nie z jednego powodu. 1. Od Hermasa i Tertuliana ciągle utrzymywano, że po przyjęciu chrztu można pokutować tylko jeden raz. Teraz poleca się przyjmować komunię świętą przynajmniej trzy razy w roku, a więc zarządzenie idzie jakby w przeciwnym kierunku, niż to czyniły wcześniejsze zalecenia. 2. Jak się zdaje kan. 18 synodu w Agde jest pierwszym śladem prawa, które z czasem przybierze postać konstytucji 21 na Soborze Laterańskim w 1215 r.

Pytamy, kogo kan. 18 synodu w Agde z 506 r. ma na uwadze czyli kogo on zobowiązuje? Łatwiej jest odpowiedzieć na pytanie, kogo nie dotyczy. Nie zobowiązuje chrześcijan wcześniej włączonych do stanu pokutujących, ponieważ ci nie mogli przyjmować Komunii świętej jak długo nie ukończy się czas ich pokuty i nie pojednąą się z Bogiem i Kościołem. Ale też tylko tych. Pokutnicy zwykle stanowili tylko część miejscowej społeczności i jak się wydaje mniejszą część. Pozostała część wiernych, a więc wszyscy poza pokutnikami mieli zastosować się do kan. 18 synodu w Agde z 506 r. i przyjmować Komunię świętą przynajmniej trzy razy w roku.

Jest problemem, czy zalecenie przyjęcia Komunii świętej *implicite* zawiera w sobie zobowiązanie do uprzedniego przyjęcia sakramentu pokuty. Wydaje się, że tak, bo już pierwsi chrześcijanie wiedzieli, że Komunię świętą mogą przyjmować tylko chrześcijanie dysponowani. Nie wszyscy są jednak tego zdania. Jose Ramos-Rigidor napisał: „Ojcowie podkreślają często w swych kazaniach, że dobra dyspozycja jest konieczna do tego, aby można było godnie przestąpić do Komunii eucharystycznej. Ale ze wzrostem liczby chrześcijan, przy utrzymywaniu sztywności i niepowtarzalności pokuty publicznej (która zawierała wykluczenie Komunii eucharystycznej), wydaje się, że wielu chrześcijan przystępowało i było dopuszczonych do Komunii świętej, aczkolwiek byli świadomi grzechów uznawanych za naprawę śmiertelne, o ile zdradzali oznaki gwarantujące skruchę, ponieważ większość z nich mogła uzyskać pojednanie sakramentalne tylko jako przygotowanie na śmierć albo *in articulo*. A także dlatego, że sami biskupi, a nawet niektóre synody, zaczęły zalecać, a nawet wymagać określonej periodiczności

---

<sup>172</sup> Concilium Agathebenese, can. 18: *Saeculares, qui Natale Domini: Pascha et Pentecosten non communicaverint, catholici non credantur nec inter catholicos habeantur: Enchiridion Historiae Ecclesiasticae Antiquae n. 968, p. 552: c. 19 D II de cons.*

w przystępowaniu do Komunii eucharystycznej<sup>173</sup>. Co sądzić o tej opinii? Nie musimy przyjmować, że biskupi i synody domagały się od wiernych, aby przyjmowali Komunię świętą niegodnie. Komunię świętą mieli przyjmować ci, którzy mogli to uczynić godnie. A tacy wierni byli i taką możliwość mieli. Poza tym warto wiedzieć, iż Sobór Trydencki orzekł, iż Eucharystia gładzi występki i grzechy bez względu na ich wielkość, jeśli przyjmują ją ci, którzy mają szczere serce, słuszną wiarę, lęk i szacunek, a także żal doskonały<sup>174</sup>. Ale i po wzbudzeniu aktu żalu doskonałego wierny posiadający grzech ciężki na sumieniu nie może przystąpić do Komunii świętej jak tylko przy zaistnieniu dwóch warunków: 1. zachodzi brak spowiednika, u którego możnaby zaraz wyznać grzechy, 2. zachodzi ponagląca konieczność przyjęcia teraz Komunii świętej<sup>175</sup>. Warunki te wyraźnie określił Sobór Trydencki, ale sprawdzać się mogły w pierwszych wiekach Kościoła<sup>176</sup>.

Dodajmy jeszcze, że kan. 18 synodu w Agde z 506 r. przywiązywał duże znaczenie do przyjmowania Komunii świętej trzykrotnie w ciągu roku, jeśli tych, którzy tego nie czynią, nie chce nawet uznawać za katolików i nazywać katolikami<sup>177</sup>.

Kan. 18 synodu w Agde z 506 r. stanowił prawo partykularne i obowiązywał w części terytorium Galii. Ale był znakiem, że w dyscyplinie pokutnej zachodzą zmiany. To zresztą rzeczywiście następowało i to nie tylko w Galii. Kan. 11 synodu III w Toledo w Hiszpanii z 589 r. z oburzeniem stwierdza, że w niektórych kościołach Hiszpanii wierni czynią pokutę niezgodnie z kanonami, ale w sposób obrzydliwy, mianowicie tak, że ile razy zdarza im się popełnić grzech, tyle razy domagają się od kapłana sakramentu pojednania.

<sup>173</sup> *Pojednanie w Kościele pierwotnym*, Concilium – Pallottinum 1 – 10, 1971, s. 23.

<sup>174</sup> Sessio XXII, Decr. de Missa, cap. II, Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 709.

<sup>175</sup> Sessio XII, cap. VII: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 672.

<sup>176</sup> H. D o b i o s z, *Geneza przykazania dorocznej spowiedzi i jego recepcja w Polsce*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Opolskiego 8 (1981), s. 175 i 181 pisze, iż starożytność chrześcijańska znała praktykę przyjmowania Komunii świętej bez uprzedniej pokuty sakramentalnej. Praktyka spowiedzi przed Komunią świętą przyjęła się dopiero w IX wieku. W średniowieczu zalecano spowiedź nawet wówczas, gdy ktoś nie poczuwał się do popełnienia grzechu ciężkiego, żeby uzyskać zezwolenie spowiednika.

<sup>177</sup> M. B a n a s z a k, *Historia Kościoła Katolickiego*, t. I, *Starożytność*, Warszawa 1986, s. 276: „W 570 roku biskup Filip z Vienne ustanowił kapłana Teudariusza penitencjarzem w swojej diecezji. Przychodziło do niego wielu ludzi, wyznawało swoje tajemne grzechy i odchodziło uleczonych i zdrowych, podniesionych na duchu i radosnych. Opis tego wydarzenia wskazuje, że mamy do czynienia z rozpowszechnioną spowiedzią w naszym dzisiejszym ujęciu”.

Synod polecił powstrzymać wprowadzenie takiej praktyki i nadawać pokutę zgodnie z dawnymi kanonami<sup>178</sup>.

Wspomniana na III synodzie w Toledo nowa praktyka pokutna wywodziła się z Irlandii i krajów celtyckich czyli z okręgu kultury iroszkockiej<sup>179</sup>. Była ona przeciwna poprzedniej kanonicznej pokucie rzymskiej: pokutę publiczną i niepowtarzalną zastępowała pokutą prywatną i powtarzalną w razie potrzeby. Pracujący na kontynencie Europy od czasów św. Kolumbana (+ 615)<sup>180</sup> misjonarze iroszkoccy w VI i VII wieku przenieśli ją z Irlandii i Wysp Brytyjskich na teren Galii, Germanii i północnej Italii i przynieśli ze sobą

<sup>178</sup> Mansi XI 1191.

K. K e l e r, *Praktyka pokuty i pojednania w świetle ewolucji historycznej*, Homo Dei 53 (1984) nr 2, s. 109: W życiu mniszym tamtego okresu pojawiła się również inna praktyka. Pachomiusz, Bazyli, później Benedykt, wprowadzają tak zwane kierownictwo duchowe. Chodziło między innymi o wyznawanie codziennych potknięć nawet tych najlżejszych przed przewodniczącym wspólnoty mnichów lub nawet przed innymi mnichami nie zawsze kapłanami, by przy pomocy wskazówek kierownika uniknąć ciężkich wykroczeń czy grzechów. Czyli obok pokuty kanonicznej obowiązującej przy grzechach ciężkich, z której rzadko się korzysta, pojawia się nowa praktyka w Kościele. I tutaj trzeba by się dopatrywać początku praktyki późniejszej indywidualnej spowiedzi, z tym, że u swego początku pełni ona funkcję terapeutyczną i pedagogiczną". Przytoczony tekst zasługuje na kilka uwag. 1. Wydaje się, że to nie spowiedź indywidualna wywodzi się z kierownictwa duchowego, bo jak obrzęd nie sakramentalny może się przekształcić w sakrament. Raczej trzeba uznać, że kierownictwo duchowe powstało na obrzeżach praktykowania sakramentu pokuty. 2. Czy nie łatwiej przyjąć, że indywidualna spowiedź pochodzi od Chrystusa i apostołów, którzy nauczali o konieczności wyznawania grzechów swoich uczniów, a uczniowie swoich uczniów, niż przyjmować, że dopiero po czwartym wieku (św. Pachomiusz, mnich założyciel cenobitów w Egipcie (+ 348) i św. Bazyli W. biskup miasta kapadockiego Cezarei (+ 379), żyli w IV wieku. Ale św. Benedykt z Nursji (480-574) żył z V-VI wieku, powstała praktyka indywidualnej spowiedzi. 3. Od synodu Elwira (pocz. IV wiek) do pokutników wcale nie przyjmowano mnichów. A jeśli mnich potrzebował iść do spowiedzi, a nie tylko korzystać z kierownictwa duchowego, to musiał czekać aż kierownictwo duchowe przekształci się w indywidualną spowiedź? Pokutujący publicznie najpierw wyznawali swoje grzechy biskupowi indywidualnie i w tajemnicy, nie publicznie. Więc pokuta kanoniczna nie wyklucza indywidualnego wyznawania grzechów czyli indywidualnej spowiedzi.

<sup>179</sup> B. K o s e c k i, *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, Ruch Biblijny i Liturgiczny 29 (1976) nr 2-3, s. 74.

<sup>180</sup> Biograf św. Kolumbana, Jonasz, napisał około 590 r.: fides tantum manebat christiana, paenitentiae medicamenta et mortificationis amor vix vel paucis in illis reperiebatur locis / Jonas, Vita Columbani PL 87 1017. Znaczy to, że mnisi iroszkoccy znaleźli w Galii wiarę i zaledwie ślady praktyki pokutnej.

prywatne księgi pokutne (*Libri paenitentiales, ordines paenitentiales*)<sup>181</sup>, które zawierały katalogi grzechów wraz z bardzo dokładnie określonymi pokutami za każdy z nich (stąd określenie *paenitentia taxata* – taryfowa)<sup>182</sup>. Nowa praktyka pokutna zachowała istotne elementy dawnej praktyki, mianowicie szczegółowe wyznanie grzechów przed kapłanem, przyjęcie zadośćuczynienia od niego i po jego wypełnieniu rozgrzeszenie zupełnie prywatne.

Zadośćuczynienie wyznaczał kapłan – nie biskup jak dawniej – na podstawie z góry ustalonej w księdze pokutnej – taryfy pokutnej. Pokuty bywały różne, np. pielgrzymka do Ziemi Świętej czy przebywanie w klasztorze, wielodniowy post<sup>183</sup>. Ale pokuta nie była już teraz wykonywana publicznie i przez to zniesławiająca, i oczywiście bez stażu pokutnego, a co najważniejsze – można było pokutę otrzymywać wielokrotnie. Jednak czyny pokutne nadal przeważnie były dość uciążliwe, niekiedy wymagały wielu lat zadośćuczynienia. W drugiej połowie VII wieku powstały w Anglii tak zwane *redempciones* (wykupienie pokuty)<sup>184</sup>. Dłuższe pokuty można było zastępować krótszymi, ale trudniejszymi. Analogicznie do celtyckiego i germańskiego prawa okupu (*Wergeld*) przewidującego zastąpienie np. kary śmierci odpowiednią sumą pieniężną<sup>185</sup>. Stosunkowo często w tym okresie zobowiązywano za pokutę do postu. „Forma zamiany postu na odpowiednie sumy pieniężne bardziej przekonywała o konieczności unikania grzechów. Niewątpliwie taka praktyka stanowiła zagrożenie dla wewnętrznego wymiaru pokuty, co zresztą znalazło swój wyraz w tzw. zamianach pokuty, które należą do pewnych dewiacji pokuty taryfikowanej. Zamiast pościć odpowiednią liczbę dni, wyznaczano stosowną sumę pieniężną składaną potrzebującym, zakonom, duchowieństwu, bądź przeznaczoną na celebrowanie odpowiedniej liczby Mszy św. Stosowano także zamianę na praktykę bardziej uciążliwą, ale trwającą krócej”<sup>186</sup>. Istniał też zwyczaj wynajmowania za wynagrodzeniem osób, które spełniały czyny pokutne w imieniu kogoś innego. Dawało to powód do wielu nadużyć, gdy bogacz swą wielomiesięczną pokutę postu mógł zlecić opłaconym przez siebie najemnikom, którzy

---

<sup>181</sup> Na temat ksiąg pokutnych, zob. C. Vogel, *La Peche et la Penitence*, w: *Pastorale du Peche*, Paris 1966, p. 220-221; B. Nadolski, *Liturgika* t. III, Poznań 1992, s. 96-97.

<sup>182</sup> Br. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, s. 44.

<sup>183</sup> St. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii praktyki pokutnej*, s. 186.

<sup>184</sup> B. Kumor, *Historia Kościoła*, cz. II *Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, Lublin 1973, s. 159; A. Marcol, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, s. 90.

<sup>185</sup> W. Schenk, *Liturgia Sakramentów Świętych*, część II, s. 26.

<sup>186</sup> B. Nadolski, *Liturgika III Sakramenty*, s. 98.



wielomiesięczną pokutę odprawili w okresie kilku dni. Owe wykupywania się i zamiany były wzorowane na praktyce odpustów<sup>187</sup>.

Podjęmowane są też próby przywrócenia dawnej pokuty publicznej, przynajmniej za grzechy ciężkie publiczne. Przyjęła się zasada: za grzechy ciężkie ukryte, może być pokuta prywatna, ale za grzechy ciężkie publiczne winna być pokuta publiczna<sup>188</sup>, szczególnie w przypadku dopuszczenia się krzywoprzysięstwa lub zabójstwa bliskich czy krewnych domagano się, aby grzesznik odbył pokutę publiczną<sup>189</sup>.

W VII i VIII wieku praktyka celtycka wyparła prawie wszędzie dawną pokutę publiczną. Kan. 25 synodu w Chalons w 813 r. stwierdza, że w wielu okolicach zanikła praktyka pokuty według postanowienia dawnych kanonów<sup>190</sup>.

Od IX wieku akcentuje się znaczenie wyznania grzechów, połączonego ze szczerym żalem i gotowością nawrócenia. Wyznanie grzechów (*confessio*) dokonywane jest teraz wobec przełożonego i przez niego przyjmowane, nie przez biskupa, staje się synonimem całego sakramentu pokuty, podczas gdy dawniej oznaczało tylko jeden akt pokuty penitenta<sup>191</sup>.

Ustanie praktyki pokuty publicznej spowodowało, że biskupi mogli teraz myśleć o zobowiązaniu wiernych do korzystania z sakramentu pokuty. Powrócono do myśli zawartej w kan. 18 synodu z Ancy w 506 r. – Chrodegangus Metensis (Chrodegang z Metz, biskup, 742-766) w swojej *Regula Canoniorum* (c. 14) zamieścił rozdział o przyjmowaniu pokuty i wyznaniu grzechów. Píše on, że sakrament pokuty należy przyjmować trzy razy w roku. Kto częściej się spowiada Bogu i jego kapłanom, ten dobrze postępuje. Mnisi powinni się spowiadać przed biskupem lub swoim przełożonym w każdą sobotę. Kto się spowiada, niech się nie wstydzi i niech działa mężnie. Z pokuty wynosi bowiem zmiłowanie (*indulgentia*). Bez Pokuty nie ma zmiłowania Bożego. Kto wyznaje grzechy, winien prosić o wyznaczenie mu pokuty. Jeśli nie chce przyjąć pokuty, nie może otrzymać rozgrzeszenia.

<sup>187</sup> Al. Skowronek, *Sakrament Pojednania*, Włocławek 1995, s. 154.

<sup>188</sup> Opis przebiegu pokuty publicznej nazywanej w średniowieczu uroczystością (*sollemnis*) podaje Sakramentarz Gelazjański: *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli* (Cod. Vat. lat. 316: Paris Bibl. Nat. 7193, 41, 56), *Sacramentarium Gelasianum*, in Verbindung mit Leo Cunibert von Mohlberg OSB, Roma 1960, n. 83, p. 56.

<sup>189</sup> B. Poschmann, *Pénitence et Onction des malades*, p. 120.

<sup>190</sup> Podaje za: B. Poschmann, *Penitence et Onction des malades*, Paris 1966, p. 120 przypis 3.

<sup>191</sup> B. Koscecki, *Wyznanie grzechów w praktyce pokuty Kościoła na Zachodzie*, *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 29 (1976) nr 2-3, s. 78.

Przy końcu wyznania grzechów niech penitent doda: liczne są moje grzechy i to tak uczynkowe jak słowne i myślne. Penitentowi należy wyznaczyć umiarkowaną pokutę. Spowiednik ma się strzec – żeby za grzechy ciężkie nie wyznaczyć lekkiej pokuty i za lekkie grzechy nie nakładać pokuty wielkiej, ponieważ lekarstwo ma być odpowiednie do choroby. Na końcu należy się modlić za penitenta<sup>192</sup>.

Theodulphus Aurelianensis, z Orleanu, biskup (788-822) w swoich *Capitula* (c. 36) poleca, aby na tydzień przed Wielkim Postem kapłani spowiadali wiernych, a wierni przyjmowali wyznaczoną im pokutę. W ten sposób chrześcijanie z czystym sercem przeżyją okres Wielkiego Postu i samą uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego. Dzięki sakramentowi pokuty wierni mają się nawracać, bo pokuta jest drugim chrztem<sup>193</sup>.

*Poenitentiale Pseudo-Egberti* (c. 65) (wiek IX) poucza, że każdy chrześcijanin winien w ciągu roku rozmawiać ze spowiednikiem, wyznaczyć mu swoje grzechy i ustalić z nim, jaki ma odbyć post<sup>194</sup>.

S. Ulderich (wiek X) zalecił w przemówieniu synodalnym, aby kapłani zachęcali wiernych do wyznawania grzechów w Środę Popielcową. Grzesznikom wyznającym grzechy należy wyznaczyć pokutę, ale taką, jaką określa Księga Pokutna, a nie według własnego pomysłu. Cztery razy w roku, to jest w Boże Narodzenie, w Wielki Czwartek, w Wielkanoc i w uroczystość Zesłania Ducha Świętego chrześcijanie winni przystępować do Komunii świętej<sup>195</sup>.

Także Regino Prumiensis, opat (+ 915) w *De Ecclesiastica Disciplina* (l. 288 i 292) domaga się od kapłanów, aby zachęcali wiernych poddanych im do wyznawania grzechów w Środę Popielcową. Chrześcijanie mają wyznaczyć grzechy śmiertelne i to co plami ich sumienia. Mają też przyjąć wyznaczoną im pokutę<sup>196</sup>.

W IX i X wieku rozgrzeszenia udziela się albo uroczysto albo prywatnie. Według Księgi Liturgicznej znanej jako *Ordo L* lub *Ordo romanus antiquus de reliquiis totius anni officii et miniteriis* sporządzonego w Moguncji ok. 950 r. rozgrzeszenia udziela się w Wielki Czwartek równocześnie wielu penitentom lub poszczególnym penitentom<sup>197</sup>. Z tego, iż w *Ordo L* więcej jest modlitw

<sup>192</sup> PL 89, 1104.

<sup>193</sup> PL 105, 203.

<sup>194</sup>Podaję za: Em. D o r o n z o, *De Poenitentia*, t. II *De Cortitione et Cofessione*, p. 497.

<sup>195</sup> PL 135, 1072 squ.

<sup>196</sup> PL 132, 285.

<sup>197</sup> M. A n d r i e u, *Les Ordines romani du haut moyen age*, V, *les textes (suite)* (*Ordo L*), Louvain 1961, n. 24-36, p. 192-197, n. 53, p. 205, n. 56, p. 206.

służących do rozgrzeszenia jednego penitenta niż do rozgrzeszenia wielu penitentów równocześnie, można wyciągnąć wniosek, iż częściej rozgrzeszano indywidualnie, nie zbiorowo.

Odłożenie rozgrzeszenia do Wielkiego Czwartku nie zawsze było możliwe. Wiernych zagrożonych śmiercią należało zaraz rozgrzeszyć, żeby nie umarli bez pojednania z Bogiem. Podobnie postępowano także z podróżnymi, którzy nigdy nie wracali do spowiednika. Bywało też, że wierni słabiej rozwinięci umysłowo nie mogli pojąć, że ich sakramentowi jeszcze czegoś brakuje. Niektórzy po prostu nie dbali o to, aby zgłosić się po rozgrzeszenie<sup>198</sup>.

Od połowy X wieku zaczęto najpierw sporadycznie udzielać rozgrzeszenia zaraz po przyjęciu wyznania grzechów, a od końca X wieku czyli od około tysięcznego roku stało się to powszechne. *Statua Bonifatii* (can. 31) zobowiązuje kapłana, aby udzielał rozgrzeszenia penitentowi zaraz po przyjęciu od niego wyznania grzechów<sup>199</sup>. Odtąd penitent wypełnia pokutę po otrzymaniu rozgrzeszenia. Zadośćuczynienie zostało przesunięte na trzeci plan. Pod koniec XII wieku taryfy pokutne nie są już stosowane, a zadośćuczynienie związane z sakramentem pokuty traci swój pierwotnie uciążliwy charakter<sup>200</sup>. Wierni szukają okazji do spowiedzi przed każdorazowym przystąpieniem do Komunii świętej. Zresztą większość wiernych przystępuje do Komunii świętej tylko raz w roku, w Wielki Czwartek<sup>201</sup>.

Św. Otton z Bambergu (+ 1139) domagał się od nawróconych Pomorzan, aby spowiadali się i Komunię świętą przyjmowali trzy lub cztery razy w roku<sup>202</sup>. Podobnie wypowiedział się węgierski synod prowincjonalny w Granie w 1114 r.<sup>203</sup>.

Nie innego zdania był też Alanus ab Insulis (Alain de Lille) (+ ca 1200). Uczył on, że znany dwojakie wyznanie grzechów, jedno ogólne, drugie specjalne. To ogólne służy uwolnieniu się od grzechów lekkich i sekretnych w czasie modlitw porannych czy wieczornych. Specjalne wyznanie grzechów prowadzi do uwolnienia się od grzechów śmiertelnych i jawnych. Do takiego specjalnego wyznania grzechów zobowiązali się duchowni w każdą sobotę.

<sup>198</sup> M. M a r c o l, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, s. 37.

<sup>199</sup> M a n s i, XII 286; B. P o s c h m a n n, *Penitence et Onction des malades*, p. 127.

<sup>200</sup> S t. C z e r w i k, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, s. 170.

<sup>201</sup> W. S c h e n k, *Liturgia Sakramentów, część II*, s. 27.

<sup>202</sup> Can. 4: M a n s i XXL, 100.

<sup>203</sup> Can. 4: Ut omnis populus in Pascha et in Pentecosten et Natali Domini poenitentiam agat et communicet, clerici vero in omnibus majoribus festis communicent: M a n s i, XXI 100.

Wierni świeccy powinni się spowiadać trzykrotnie w ciągu roku, to jest w Boże Narodzenie, Wielkanoc i w dniu uroczystości Zesłania Ducha Świętego. Alanus de Insulis przyznaje, że wierni świeccy, a nawet duchowni niekiedy spowiadają się tylko raz w roku<sup>204</sup>.

Sobór Laterański IV z 1215 r. zwołany przez pap. Innocentego III (1198-1215) zajął się omawianym tu problemem w konstytucji 21 zaczynającej się od słów *Omnis utrusque sexus fidelis*, była bowiem taka potrzeba. Biskupi wydający prawa partykularne na ten temat i autorzy wypowiadający się w tej sprawie nie byli bynajmniej jednomyślni. Jedni uważali, że chrześcijanie powinni spowiadać się trzy lub cztery razy w roku, a inni domagali się od wiernych spowiedzi przynajmniej raz w roku. Sobór Laterański IV uznał za swoją tę drugą opinię. Racją tego było zapewne mniemanie, iż jest to obowiązek uznawany za ciężki i trudny. Chodziło też o to, żeby określić minimum wymagań po stronie wiernych, czyli tak, jak się to w prawie określa. Sobór nie był przeciwny temu, by chrześcijanie spowiadali się częściej niż raz w roku, jeśli będą tego chcieli, skoro zobowiązuje ich do spowiedzi przynajmniej raz w roku.

Konst. 21 Soboru Laterańskiego IV nie określa czasu, w którym należało się spowiadać, ale zażądał, aby chrześcijanie przystępowali do Komunii świętej przynajmniej na Wielkanoc<sup>205</sup>. Stąd jasne się stawało, że spowiedź ma się odbyć przed Wielkanocą. Zwłaszcza, że istniała praktyka, by wierni spowiadali się na początku W. Postu. Dobrze się stało, że Sobór Laterański IV mówi równocześnie o spowiedzi i Komunii świętej, ponieważ świadomość wiernych, iż do Komunii świętej można przystępować tylko z czystym sumieniem, nie była wówczas jeszcze taka wielka.

Sobór Laterański IV zobowiązał do spowiedzi i Komunii świętej tak każdego mężczyznę, jak każdą kobietę nie czyniąc między nimi w tej sprawie żadnej różnicy. Każdy wierny ma spowiadać się – zrozumiałe – indywidualnie.

Chrześcijanin ma spowiadać się u swojego kapłana czyli u takiego, który ma władzę nad penitentem, bo ma uprawnienie do spowiadania go<sup>206</sup>.

Jednak Sobór Laterański IV przewidywał, że chrześcijanin może nie chcieć się wyspowiadać u własnego kapłana. W takim przypadku powinien on prosić swojego kapłana o zezwolenie na spowiedź u innego kapłana, żeby ten drugi miał prawo związywać i rozwiązywać sprawy sumienia. Co więcej,

<sup>204</sup> *De Arte Praedicatoria*, cap. 31: PL 210 lub 200, 171 lub 172.

<sup>205</sup> Zob. M. Pastuszek o, *Wielkanocna Komunia święta*, Prawo Kan. 38 (1987) nr 1-2, s. 79.

<sup>206</sup> Zob. M. Pastuszek o, *Uprawnienie do sprawowania Sakramentu Pokuty i Pojednania* (kanony 966-975) i kan. 144 § 1-2, Prawo Kan. 37 (1994) nr 3-4, s. 193-194.

Sobór Laterański IV liczył się z tym, że chrześcijanin może mieć rozumną przyczynę, aby przez jakiś czas powstrzymać się od spowiedzi, jeśli jego kapłan tę przyczynę uzna za uzasadnioną.

Spowiedź u własnego kapłana mieli odbywać chrześcijanie, którzy osiągnęli umysłowe rozeznanie, a więc jeszcze w dzieciństwie.

Chrześcijanie, którzy ani nie prosili, aby mogli odbyć spowiedź nie u własnego kapłana, ani nie prosili swojego kapłana, żeby przez jakiś czas w ogóle nie spowiadali się, i z niedbalstwa nie podejmowali swoich obowiązków, mieli podlegać dwóm karom, mianowicie zabroniono im wstępowania do Kościoła, zaś po śmierci mieli być pozbawieni pogrzebu chrześcijańskiego.

Konst. 21 Soboru Laterańskiego IV, inaczej niż wcześniejsze zarządzenia poszczególnych biskupów, był prawem powszechnym całego Kościoła czyli obowiązywała wszystkich chrześcijan. Sobór zalecił, żeby te konstytucje często ogłaszano w poszczególnych kościołach, by przypadkiem nie znaleźli się chrześcijanie, którzy wcale nie wiedzą o ich obowiązku spowiadania się przynajmniej raz w roku. Do rozpowszechnienia się tego prawa przyczyniały się też różne szkoły, w których nauczano prawa Dekretalów Grzegorza IX, do których to Dekretalów konst. 21 Soboru Laterańskiego IV włączona została (c. 12 X V 36).

Protestanci, ale także niektórzy katolicy, twierdzą, że to Sobór Laterański IV w konst. 21 wprowadził obowiązek indywidualnej spowiedzi usznej. Jednak tak mogą uważać tylko ci, którzy studium nad obowiązkiem dorocznej spowiedzi indywidualnej rozpoczynają od czytania konst. 21 Soboru Laterańskiego IV. Tymczasem już przed Soborem Laterańskim IV coś w tej materii działo się. Moim zdaniem, mamy trzy argumenty za tezą, iż indywidualna spowiedź uszna jest o wiele wcześniejsza. 1. Wyżej wykazaliśmy, iż o wyznaniu grzechów możemy mówić od pierwszych wieków Kościoła. 2. Już w pierwszych wiekach Kościoła, bo od Pap. Leona W. (440-461) *Stolica Apostolska* jasno i wyraźnie domaga się, aby kapłani zachowali w tajemnicy grzechy wyznawane im na spowiedzi. Jasne jest, że sekretne wyznanie grzechów mogło odbywać się tylko indywidualnie. 3. Przejście od pokuty publicznej do taryfikowanej i prywatnej dotyczyło głównie wyznania grzechów, która przy pokucie prywatnej i taryfikowanej dawało więcej wolności samemu penitentowi, aby spowiadał się, kiedy odczuwa taką potrzebę duchową. Dlatego właśnie pokuta taryfikowana była wprowadzana oddolnie. Otóż mówić, że w okresie pokuty taryfikowanej i prywatnej, czyli parę wieków przed Soborem Laterańskim IV, nie było jeszcze spowiedzi indywidualnej, to jest zupełne nieporozumienie.

Uchwały Soboru Laterańskiego IV wprowadzane były w życie w poszczególnych diecezjach przez miejscowych biskupów. Legat papieski Filip promulgował konstytucje Soboru laterańskiego IV na synodzie w Budzie w 1279 w. dla Węgier i Polski. Równocześnie legat Filip zobowiązał biskupów, aby uczyli oni wiernych o obowiązku rocznej spowiedzi przed własnym kapłanem<sup>207</sup>.

Z wprowadzeniem w życie uchwał Soboru Laterańskiego IV były też pewne trudności. Zakony żebracze (*Ordines mendicantes*) powstałe w XIII wieku nie były zadowolone z tego, że chrześcijanie mieli spowiadać się u własnego kapłana. Zakonnicy bowiem nie mogąc spowiadać wiernych nie mieli na nich wpływu duszpasterskiego. Z tego powodu zakony żebracze uprosiły Pap. Marcina IV (1281-1285) o bullę *Ad fructus uberes* z 13 grudnia 1281, w której uzyskali prawo do spowiadania wiernych niezależnie od tego, czy uzyskali wcześniej aprobatę do spowiadania od miejscowego biskupa czy też nie<sup>208</sup>.

---

<sup>207</sup> Najstarsze Statuty Synodalne biskupa Nankera z 2 października 1320, wyd. J. Fijałek, Kraków 1915, s. 11; podaję za: H. Dobiosz, *Geneza przykazania dorocznej spowiedzi i jego recepcja w Polsce*, Studia Teologiczno-Historyczne Śląska Polskiego 8 (10180), s. 183, przypis 46.

Według św. Tomasza z Akwinu (+ 1274) doskonałość rzeczy zależy od jej materii i formy. W sakramencie pokuty materię stanowią akty ze strony penitenta, to jest słowa i czyny, formę zaś stanowi rozgrzeszenie udzielone przez kapłana. Powołując się na analogię z innymi sakramentami, to jest z chrztem, przy udzielaniu którego szafarz mówi – ja cię chrzczę, z bierzmowaniem z formułą sakramentalną znacząc cię znakiem krzyża i umacniam cię krzyżem zbawienia, i z Eucharystią, którą konsekruję się słowami – to jest ciało moje, to jest krew moja, św. Tomasz z Akwinu sądził, że formułą rozgrzeszenia mogą być słowa – ja cię rozgrzeszam (ego te absolvo). *Summa Theologica*, III q. 84, a. 3. – Równocześnie św. Tomasz z Akwinu wyjaśnił, że prośba ze strony spowiednika, aby P. Bóg uwolnił od grzechów penitenta (czyli dawna formuła deprekatoryjna) stanowi właściwie uprzedzenie samego rozgrzeszenia i nie jest żadną przeszkodą w stosunku do samego rozgrzeszenia. *Summa Theologica*, III q. 84, a. 3. Za św. Tomaszem z Akwinu Sobór Florencki w Bulii dla *Ormian Exultate Deo* z 22 listopada 1439 r. stwierdził, iż formą sakramentu pokuty są słowa rozgrzeszenia, którego udziela kapłan, gdy mówi: ja cię rozgrzeszam itd. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 524. Według Soboru Trydenckiego forma sakramentu pokuty, w której szczególnie zawiera się jej moc, jest wyrażona w tych słowach kapłana: odpuszczam tobie grzechy w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego. Amen. Wprawdzie godne pochwały jest dołączanie do tych słów pewnych modlitw według zwyczaju Kościoła świętego. Nie należą one jednak do istoty samej formy ani nie są konieczne do udzielenia sakramentu. *Sessio XIV, De poenitentia, cap. III: Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, p. 680.

<sup>208</sup> *Enchiridion Symbolorum*, ed. 1976, n. 880.

Proboszczowie nie byli zadowoleni z przywileju udzielonego zakonnikom zebrzącym co do spowiadania wiernych bez specjalnego uprawnienia i domagali się od wiernych, którzy odbyli spowiedź u zakonnika, żeby tę spowiedź powtórzyli każdy u własnego kapłana. Doszło do tego, że Pap. Bonifacy VIII (1295-1303) pismem *Super Cathedram* z 18 lutego 1300 r. odwołał przywilej udzielony zakonnikom zebrzącym przez Pap. Marcina IV<sup>209</sup>. Jednak Pap. Benedykt XI (1303-1304), dominikanin, w konst. *Inter Cunctas Sollicitudines* z 22 października 1303 r. przywrócił przywilej zakonnikom, by mogli spowiadać wiernych<sup>210</sup>. Przywilejem tym zajął się ponownie Sobór w Vienne, który w dekrecie *Dum a Bonifacio* z 6 maja 1312 r. ponownie go odwołał<sup>211</sup>.

Sporem między zakonnikami zebrzącymi a proboszczami o to, kto ma spowiadać wiernych zajął się Joannes de Polliaco (Pouilly), doktor teologii i profesor uniwersytetu w Paryżu. W wykładach i przemówieniach bronił on uprawnień proboszczów, ale argumenty, których używał nie były zgodne z nauką Kościoła. Dlatego wezwano go do kurii papieskiej, która wówczas znajdowała się w Awinionie i zakwestionowano trzy jego zdania.

1. Wierni, którzy spowiadają się ze swoich grzechów przed zakonnikiem winni powtórzyć wyznanie tych samych grzechów przed własnym kapłanem.

2. Po wydaniu konst. 21 na Soborze Laterańskim IV Papież nie może sprawić, aby wierni nie mieli obowiązku spowiadania się raz w roku u własnego kapłana. Nawet P. Bóg nie mógłby tego sprawić, bo byłaby w tym sprzeczność.

3. Papież i P. Bóg nie mogą dać uprawnienia do słuchania spowiedzi w taki sposób, że penitent nie ma obowiązku powtórzenia swych grzechów przed własnym proboszczem. Pap. Jan XXII (1316-1334) uznał naukę Jana de Polliaco za błędną, fałszywą, niebezpieczną i zobowiązał go do jej odwołania<sup>212</sup>.

Joannes de Polliaco bronił uprawnień proboszczów do spowiadania wiernych, ale przesadził w tym i pobłądził. W XV i XVI wieku błędne opinie na temat sakramentu pokuty wyrażali także: Joannes Wiclif, Joannes Hus i Martinus Luter. Pierwszy uważał, że jeśli człowiek żałuje za grzechy, to zewnętrzna spowiedź jest mu zbyteczna<sup>213</sup>. Drugi uczył, że chrześcijanin nie ma obowiązku spowiadania się przed kapłanem<sup>214</sup>. Trzeci był zdania, że

<sup>209</sup> c. 2 III 7 in Clem.

<sup>210</sup> c. 1 V 7 in Extrav. Comm.

<sup>211</sup> Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 341-345.

<sup>212</sup> c. 2 V 3 Extravag. Comm.: Enchiridion Symbolorum, ed. 1976, n. 921-924.

<sup>213</sup> Enchiridion Symbolorum, ed. 1976, n. 1157.

<sup>214</sup> Enchiridion Symbolorum, ed. 1976, p. 1260.

w sakramencie pokuty i w uwolnieniu od win papież lub biskup nie czyni nic więcej niż zwykły kapłan, a gdy nie ma kapłana, to kobieta lub dziecko mogą czynić to samo<sup>215</sup>.

Sobór Trydencki (1545-1563) odrzucił opinię tych, którzy uczyli o sakramencie pokuty niezgodnie z nauką Kościoła. Stwierdził, że wyznanie grzechów jest znane i praktykowane od początku Kościoła, ponieważ ma u swej podstawy prawo Boże i nie jest wymysłem ludzkim (*inventum humanum*). Nie jest też prawdą, że spowiedź sakramentalna jest wprowadzona przez Sobór Laterański IV. Sobór ten bowiem nie zalecił, aby wierni spowiadali się, bo to było praktykowane od pierwszych wieków Kościoła, tylko zarządził, aby każdy wierny z osobna po dojściu do stanu używania rozumu, spowiadał się przynajmniej raz na rok. Zwyczaj spowiadania się w Wielkim Poście Sobór Trydencki pochwalił jako pobożny i godny utrzymania<sup>216</sup>. Sobór Trydencki nie wspominał już o tym, że wierni mają się spowiadać u własnego kapłana. W tym czasie przyjęło się już bowiem, że spowiadać może tylko ten, który ma zwyczajną lub delegowaną jurysdykcję do spowiadania, a to, czy jest proboszczem czy zakonikiem, to już nie jest istotne<sup>217</sup>.

Sobór Trydencki<sup>218</sup> zarządził, aby przygotowano i opublikowano nowe księgi liturgiczne używane w Kościele katolickim. Księgi takie rzeczywiście zostały wydane drukiem, po Soborze Trydenckim. Najdłużej przyszło czekać na Rytułał Rzymski, który ukazał się dopiero w 1614 r. za Pap. Pawła V (1605-1621). Jednak pracujący nad redakcją potrydenckiego Rytułału Rzymskiego mieli tak dużo materiału o sakramencie pokuty, że uchwała Soboru Trydenckiego na temat obowiązku dorocznej spowiedzi w ogóle nie

---

<sup>215</sup> Enchiridion Symbolorum, ed. 1976, n. 1463 – Na temat nauki o pokucie Marcina Lutra, Filipa Melanchtona i Jana Kalwina, którzy odrzucali istnienie urzędowego kapłaństwa i sakramentu pokuty różnego od sakramentu chrztu, zobacz więcej: A. Skowronek, *Sakrament Wiary – Sakrament Pokuty*, Włocławek 1995, s. 161-164.

<sup>216</sup> Sesio XIV, cap. V, can. 6, can. 8: Conciliorum Oecumenicorum Decreta, p. 683, p. 688.

<sup>217</sup> M. Pastuszko, *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kanony 966-975)*. Prawo Kanoniczne 37 (1994), nr 3-4, s. 196.

<sup>218</sup> W Polsce synod odbyty w Piotrkowie w dniu 19 maja 1577 r. przyjął uchwały Soboru Trydenckiego. Jednak niektóre synody np. włocławski z 1568 r., warmiński z 1575 i 1582 r. chełmiński z 1583 r. domagały się od wiernych dwukrotnej spowiedzi w okresie Wielkiego Postu, mianowicie pierwszy raz przed czwartą niedzielą W. Postu i drugi raz na krótko przed uroczystością Zmartwychwstania Pańskiego. Zob. H. Dobiosz, *Geneza przykazania dorocznej spowiedzi i jego recepcja w Polsce*, Studia teologiczno-historyczne Śląska Opolskiego 8 (1980), s. 185: W. Schenk, *Liturgia Sakramentów* część II, s. 28.



znieścila im się. Owszem zajęli się tym tematem pośrednio w innym miejscu, mianowicie stanowiąc przepisy liturgiczne o wielkanocnej Komunii świętej. Ale w tym przypadku powołali się nie na uchwałę Soboru Trydenckiego, tylko na konst. 21 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. czyli sprzed prawie czterystu lat. Tę konstytucję prawie w całości przytoczyli. Jak się zdaje, dlatego redagujący Rytuał Rzymski tak postąpili, ponieważ Sobór Trydencki mówiąc o obowiązku dorocznej spowiedzi nie wspomniał nawet o konieczności odbycia spowiedzi we własnej parafii. Tymczasem Rytuał Rzymski Pawła V ten obowiązek podtrzymuje *implicitie*, co więcej, bliżej ten obowiązek określa. Uczy bowiem, że w celu dokładnego wykonywania konst. 21 Soboru Laterańskiego IV proboszczowie powinni mieć spisy swoich parafian i pilnować, czy są tacy, którzy nie przyjmują Komunii świętej w okresie wielkanocnym. Tacy, jeśli upomnieni w tydzień po uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego nie poprawią się mimo iż zagraża to ich zbawieniu, winni być doniesieni miejscowemu ordynariuszowi<sup>219</sup>. Tu nasuwają się dwie uwagi. 1. Na podstawie przytoczonego tekstu Rytuału Rzymskiego Pawła V trudno powiedzieć, w jaki sposób proboszcz miał sprawdzać, czy jego parafianie rzeczywiście przystępują do Komunii świętej wielkanocnej. Jednak jakieś sprawdzanie, czy wierni przystępują do Komunii świętej wielkanocnej było konieczne. 2. Mówiąc tu o Komunii świętej wielkanocnej nie odchodzimy od tematu, ponieważ konst. 21 Soboru Laterańskiego IV mówił tak o dorocznej spowiedzi, jak o wielkanocnej Komunii świętej. Ponadto Komunię świętą wielkanocną rzeczywiście przyjmuje się zwykle po spowiedzi dorocznej. Z tych względów omówiony tu tekst Rytuału Rzymskiego Pawła V widnieje jako źródło kan. 906 (zob. przypis 4 do tego kanonu w KPK z 1917 r.).

Księgi liturgiczne opublikowane po Soborze Trydenckim miały obowiązywać w całym Kościele nie wyłączając terenów podległych Kongregacji Rozkrzewienia Wiary. Jednak na tych terenach wierni nie zawsze byli należycie uświadomieni religijnie. Zaś ich duszpasterze czyli misjonarze niekiedy mieli wątpliwości, których proboszczowie Kościoła na zachodzie już dawno się pozbyli. Wiemy o tym z pytań, jakie misjonarze pracujący w Chinach przysłali Kongregacji Rozkrzewienia Wiary. Mianowicie zapytano tę Kongregację, czy chrześcijanie zamieszkali w Chinach są zobowiązani do podporządkowania się prawu pozytywnemu dotyczącemu postu, obowiązkowi dorocznej spowiedzi i wielkanocnej Komunii świętej. – Ciekawe, dlaczego misjonarze pytali o to, skoro prawo Dekretów zawierające konst.

---

<sup>219</sup> *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum, Coloniae Agrippinae 1640* (z tego wydania korzystam), *De communione paschali*, p. 97-98.

21 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. i powtarzający tę konstytucję Rytuał Rzymski Pawła V z 1614 r. stanowiący wówczas jedyną księgę liturgiczną, według której można, ale i trzeba było chrzczyć tak dorosłych jak dzieci, nie pozostawiała co do tego żadnych wątpliwości, obowiązywały wszystkich chrześcijan i wszyscy mieli ich przestrzegać. Jednak Kongregacja Rozkrzewienia Wiary nie zwróciła uwagi, że misjonarze pytają o to, co powinni wiedzieć, i wyjaśniła im 12 września 1643 r., że chińczycy są zobowiązani do spowiadania się i przyjmowania Komunii świętej raz w roku. Przy tym podkreśliła, że chińczycy mogą mieć trudności z przyjęciem Komunii świętej, w okresie wielkanocnym. W takim przypadku mogą opóźnić czy uprzędzić przyjęcie Komunii świętej o dwa czy trzy miesiące. A gdyby i to nie było dla nich możliwe, niech przyjmą Komunię świętą kiedykolwiek w ciągu roku<sup>220</sup>.

Kongregacja Rozkrzewienia Wiary ponownie zajęła się obowiązkiem dorocznej spowiedzi dopiero w połowie XIX wieku. Tym razem zapytano ją, czy proboszcz ma obowiązek spowiadania dzieci używających rozumu przynajmniej raz w roku, zaś dzieci przygotowujące się do pierwszej Komunii świętej nawet częściej? W dniu 21 września 1840 r. odpowiedziała jednym słowem: *affirmative*<sup>221</sup>.

Problem spowiadania dzieci poruszony krótko przez Kongregację Rozkrzewienia Wiary w połowie XIX wieku odżył ponownie na początku XX wieku. Tym razem zastanawiano się, czy dziecko winno odróżniać dobro od zła i umieć wybierać między dobrem a złem, żeby je można było rozgrzeszyć. Kongregacja sakramentów w dekrete *Quam singulari* z 8 sierpnia 1908 r. stwierdziła, że wiek rozeznania tak co do spowiedzi jak co do Komunii świętej zachodzi wówczas, kiedy dziecko zaczyna rozumować to jest około siódmego roku życia, niekiedy nieco później<sup>222</sup>. Kongregacja Sakramentów nie skorzystała z określenia używanego od Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. – wiek rozeznania – gdyż niektórzy rozumieli je tak, że dopiero 14-15 letnie dzieci były dopuszczone do pierwszej spowiedzi i Komunii świętej. Wprowadziła zaś nowe pojęcie – początek używania rozumu – aby już dzieci 7-8 letnie mogły spowiadać się i przyjmować Komunię świętą.

<sup>220</sup> *Codicis Juris Canonici Fontes cura et studio Card. J. S e r e d i*, vol. VII, Typis Polyglottis Vaticanis 1935, n. 4459, p. 12. Tę odpowiedź Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 12 września 1643 potwierdziła Kongregacja św. Oficjum w dniu 23 marca 1565 i w dniu 13 listopada 1669: *Codicis Juris Canonici Fontes, studio et cura card. P. G a s p a r r i*, vol. IV, Typis Polyglottis Vaticanis 1951, n. 730, p. 8: n. 741, p. 20.

<sup>221</sup> *J. S e r e d i*, *CIC Fontes*, vol. VII, n. 4784, p. 299-300 ad 3.

<sup>222</sup> *P. G a s p a r r i*, *CIC Fontes*, vol. V, n. 2103, p. 84. pamiętamy, że Sobór Laterański IV w konst. 21 ustalił, że dziecko może się spowiadać, gdy dochodzi do lat rozeznania (ad annos discretionis: COD p. 211).

Ustalenia dekretu *Quam singulari* z 8 sierpnia 1910 r. zostały przyjęte do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.

W podsumowaniu tego, co przedstawiliśmy wyżej na temat obowiązku dorocznej spowiedzi indywidualnej, przypomnijmy tutaj.

1. Po zesłaniu Ducha świętego pierwsi chrześcijanie nie mieli żadnych ograniczeń w korzystaniu z sakramentu pokuty. Te ograniczenia przyszły dopiero w późniejszym czasie.

2. W okresie pokuty kanonicznej (IV-VI wiek) wielcy grzesznicy pokutowali publicznie i taką pokutę można było odbyć w zasadzie tylko jeden raz. W tym okresie grzesznicy nie wielcy, ale zwyczajni, których grzechy nie były znane publicznie, mogli korzystać indywidualnie i prywatnie z sakramentu pokuty, żeby możliwe było zachowanie tajemnicy spowiedzi. Nie było też ograniczeń, jeśli chodzi o rozgrzeszenie i zaopatrzenie Wiatykiem chrześcijan zagrożonych śmiercią czy umierających.

3. W VI wieku synod w Agde, a w VII-VIII-IX i X wieku inne synody i autorzy domagają się od wiernych, aby trzykrotnie, a przynajmniej jeden raz w roku spowiadali się indywidualnie i przyjmowali Komunię świętą. Pokuta stała się teraz prywatna i powtarzalna.

4. Powszechne prawo zobowiązujące do indywidualnej spowiedzi przynajmniej raz w roku wydał Sobór Laterański IV w 1215 r. w konst. 21 zaczynającej się od słów *Omnis utriusque sexus fidelis*. Ta konstytucja Soboru Laterańskiego IV została włączona do prawa Dekretalów i obowiązywała do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.

5. Sobór Trydencki i późniejsze dekry Stolicy Apostolskiej przypominały o obowiązku dorocznej spowiedzi, ale nie określały, że ma to być spowiedź indywidualna czy inna, bo w praktyce jest tylko jedna – indywidualna.

## 2) Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.

Kan. 906 tego Kodeksu PK stanowi jakby podsumowanie wyżej przedstawionych źródeł. Stąd zawiera istotne elementy dawnego prawa na temat obowiązku dorocznej spowiedzi indywidualnej.

Kan. 906 przytacza zaraz na początku część konst. 21 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. i zobowiązuje do rocznej spowiedzi wiernych obojga płci czyli tak mężczyzn jak kobiety. Jest to prawo kościelne, ale też równocześnie prawo Boże, które domaga się, aby chrześcijanin wyznał swoje grzechy po chrzcie popełnione w obliczu śmierci (*in articulo mortis*), w niebezpieczeństwie śmierci (*in periculo mortis*) i niekiedy w życiu<sup>223</sup>.

<sup>223</sup> F. M. C a p p e l l o, *De Sacramentis*, vol. II *De Poenitentia*, n. 263, p. 227.

Chrześcijanin podlega temu prawu od chwili dojsia do lat rozeznania (jak chcial tego Sobór Laterański IV w konst. 21) czyli od dojsia do stanu uzywania rozumu (jak to określa dekret *Quam singulare* z 8 sierpnia 1910). Jest to termin *a quo* obowiazku dorocznej spowiedzi. Dzieci mają obowiazek spowiadania się raz w roku po osiagnięciu stanu rozumu, nawet jeszcze przed siódmym rokiem ich życia (kan. 12). Zaś po ukończeniu siódmego roku życia kan. 88 § 3 uznaje dzieci za umysłowo rozwinięte. Nie jest wymagana pełnia rozwoju umysłowego dziecka, ale zdolność początkowa. W praktyce łatwo poznaje się, że dziecko rozumuje, jeśli określa ono swoje myśli i uczucia, czy odczuwa wstyd po dopuszczeniu się czegoś złego<sup>224</sup>.

Doroczna spowiedź z kan. 906 zwykle ma miejsce przed wielkanocną Komunią świętą, której domaga się kan. 859 § 1. Jednak są to dwa różne obowiazki. Dlatego, jeśli ktoś z jakiegokolwiek powodu nie może przyjąć Komunii świętej, bp np. cierpi na ciągłe wymioty, nie jest przez to samo zwolniony z obowiazku wyspowiadania się przynajmniej raz w roku. I obowiazek ten nie zanika z upływem roku, ale przechodzi na następny rok, aż zostanie wykonany<sup>225</sup>.

Przynajmniej raz w roku mają spowiadać się ci chrześcijanie, którzy mają na sumieniu chociażby tylko jeden grzech ciężki. Tak jest, ponieważ tylko grzech ciężki stanowi materię konieczną sakramentu pokuty. Natomiast grzech lekki stanowi materię wystarczającą, ale nie konieczną sakramentu pokuty (kan. 902). Dlatego, kto ma na sumieniu same grzechy lekkie, nie ma obowiazku spowiadania się przynajmniej raz w roku. Nie ma obowiazku, ale mu się tego nie zabrania. Jeśli zaś wierny nie ma na sumieniu grzechu ciężkiego i w ciągu roku przystępuje do Komunii świętej, to powinien od czasu do czasu wyspowiadać się, ale to jest już inny problem.

Jeśli chodzi o czas wypełnienia obowiazku rocznej spowiedzi nie jest on w jakiś sposób określony. Wierni, którzy przystępują do Komunii świętej raz w roku, winni to czynić w okresie wielkanocnym, ponieważ domaga się tego od nich kan. 859 § 1. W takim przypadku spowiadają się przed tą Komunią wielkanocną. Wierni, którzy spowiadają się częściej niż raz w roku, mogą sobie liczyć czas rocznej spowiedzi od 1 stycznia do 31 grudnia tego samego roku<sup>226</sup>.

Kan. 907 KPK z 1917 r. wyraźnie stwierdził, iż nie czyni zadość przykazaniu o rocznej spowiedzi ten chrześcijanin, który wyznaje grzechy

<sup>224</sup> St. Huet, *Sakrament Pokuty*, część II, s. 261.

<sup>225</sup> F. M. Cappello, *De Sacramentis*, vol. II *De Poenitentia*, n. 263, p. 281.

<sup>226</sup> M. Conte a Coronata, *De Sacramentis*, vol. I, n. 461, p. 505.

świętokradzko lub świadomie nieważnie. Już Pap. Aleksander VII (1655-1667) w dniu 24 września 1665 r. potępił zdanie, według którego czyni zadość przykazaniu Kościoła, kto wyznaje grzechy świadomie nieważnie<sup>227</sup>, a powtórzyła to Kongregacja Św. Oficjum w dniu 2 marca 1679 r.<sup>228</sup>. Racja takiego stanowiska Kościoła jest zrozumiała. Przykazanie o dorocznej spowiedzi zmierza do tego, aby chrześcijanin przynajmniej raz w roku pojednał się z Bogiem. W przypadku spowiedzi świętokradzkiej lub świadomie nieważnej chrześcijanin nie tylko nie dostępuje pojednania z Bogiem, ale przeciwnie, jego stan sumienia pogarsza się. Nie dopełnia bowiem obowiązku dorocznej spowiedzi, co już stanowi grzech ciężki, a ponato znieważa sakrament pokuty, co także jest grzechem śmiertelnym.

W kan. 906 brak jest jakiegokolwiek wzmianki o konieczności dopełnienia obowiązku dorocznej spowiedzi u własnego proboszcza czy biskupa we własnej parafii. Takie zalecenie konst. 21 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. nie zostało poparte na Soborze Trydenckim. Rytuał Rzymski z 1614 r. przypominał o konst. 21 Soboru Laterańskiego IV, ale chodziło mu więcej o to, aby proboszczowie sprawdzali, czy ich parafianie spowiadają się i Komunię św. przyjmują przynajmniej raz w roku. Rytuał Rzymski Pap. Piusa XI z 1927 r. dostosowany do diecezji w Polsce nie odwołuje się ani do konst. 21 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. ani do Rytuału Rzymskiego Pap. Pawła V z 1614 r. i nie domaga się, aby proboszczowie mieli listy swoich parafian i sprawdzali, czy wypełniają oni obowiązek dorocznej spowiedzi<sup>229</sup>.

Jednak takie sprawdzanie przynajmniej od początku XX wieku w praktyce duszpasterskiej rzeczywiście ma miejsce. Przybrało ono formę kartek do spowiedzi i Komunii świętej wielkanocnej. Kartki wystawiają poszczególne parafie. Penitent wpisuje na takiej kartce imię i nazwisko oraz swój adres. Jeśli kartka wraca do Kościoła parafialnego, to jest to znak, że ten chrześcijanin był w tym roku u spowiedzi i Komunii świętej wielkanocnej.

Diecezjalny Synod Diecezji Kieleckiej z 1927 r. stanowił: „160. Sprawdzanie spowiedzi w okresie wielkanocnym należy czynić w ten sposób, ażeby: a. leniwych i niedbałych parafian do spełnienia obowiązku pobudzić, i b. aby wiedzieć, którzy parafianie obowiązku nie spełnili. Kontrola ta nie może być okazją do zbierania pieniędzy na cele kościelne lub parafialne”<sup>230</sup>. Tekst ten jest dość jasny w swojej wymowie. Synodowi bardzo zależy, aby proboszczowie wiedzieli, którzy parafianie spowiadają się przynajmniej raz w roku,

<sup>227</sup> *Enchiridion Symbolorum*, n. 20, 34 (ed. 1976).

<sup>228</sup> *Enchiridion Symbolorum*, n. 2155, ed. 1976.

<sup>229</sup> *Rituale Romanum Ecclesiae Poloniae accomodatum*, editio typica, Katowicis 1927.

<sup>230</sup> *Synodus Dioecesis Kielcensis 1927*, Kielce, s. 137.

a którzy nie czynią tego. W jaki sposób proboszczowie mają się dowiedzieć tego, Synod Kielecki nie mówi. Ale możemy się domyśleć, że chodzi tu o kartki, które w niektórych parafiach tej diecezji zachowały się do naszych dni.

Kan. 906 KPK z 1917 r. nie mówi wyraźnie, iż penitent winien wypełnić obowiązek dorocznej spowiedzi indywidualnie. A dlatego takie prawo było, że innej spowiedzi w tym okresie w ogóle nie było. Wszyscy to dobrze wiedzieli. A tylko niekiedy i w poszczególnych przypadkach Stolica Apostolska udzielała uprawnienia do rozgrzeszenia pewnej grupy wiernych bez ich spowiedzi indywidualnej<sup>231</sup>. Pewne normy ogólne, które należało stosować w całym Kościele przy udzielaniu rozgrzeszenia równocześnie wielu penitentów bez ich uprzedniej spowiedzi indywidualnej wydała dopiero 16 czerwca 1972 r. Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie *Normae postorales circa absolutioem generali modo impertiendam*<sup>232</sup>. Normy te zostały uwzględnione w Rytuale Rzymskim z obrzędami sakramentu pokuty i pojednania<sup>233</sup>. Od tej pory mówi się o rozgrzeszeniu zbiorowym i indywidualnym.

Po Soborze Watykańskim II (1962-1965) dały się słyszeć opinie, według których dzieci winny przystępować do pierwszej Komunii świętej bez uprzedniej spowiedzi, ponieważ zwykle nie mają one na sumieniu grzechu ciężkiego, a tylko w takim przypadku konieczna jest spowiedź przed pierwszą Komunią świętą. Należy też mieć na uwadze, iż małe dzieci mogą się zniechęcić do spowiedzi, jeśli będą to czynić zbyt wcześnie i bez odpowiedniego zrozumienia sakramentu pokuty. Ogólne dyrektorium katechetyczne opublikowane po 11 kwietnia 1971 r. odnotowało w nr 5 Dodatku, iż Stolica Apostolska zezwoliła niektórym Kościołom partykularnym na przeprowadzenie eksperymentów w tej dziedzinie, to znaczy na dopuszczanie dzieci do pierwszej Komunii świętej przed ich spowiedzią<sup>234</sup>. Jednak 24 maja 1973 r. Kongregacja Sakramentów i Kongregacja Duchowieństwa wspólnie wydały deklarację o zakończeniu eksperymentów trwających zresztą tylko dwa lata,

<sup>231</sup> Zob. S. Poenitentiaria Apostolica, *Decretum Proposito huic*, 6 febr. 1915: AAS 7 (1915) 72. S. Poenitentiaria Ap. *Decretum proposito huic*, 29 mali 1915: AAS 7 (1915) 282.

Pius XII, Adh. Apost. *Asperis commoti*, 8 dec. 1939: AAS 31 (1939) 696-701. S. Poenitentiaria, *Decr. In indice*, 10 dec. 1940: AAS 32 (1940) 571:

S. Poenitentiaria, *Decretum Ut dubia*, 23 mart. 1944: AAS 36 (1944) 155-156.

<sup>232</sup> AAS 64 (1972) 510-514: W trosce o pełnię wiary – Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994, s. 43-47.

<sup>233</sup> *Rituale Romanum, Ordo Paenitentiae, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1974, n. 31-35, p. 21-23.

<sup>234</sup> AAS 63 (1971) 175.

i o powrocie z końcem roku szkolnego 1972/1973 do dyscypliny nakazanej dekretem *Quam singulari* z 8 sierpnia 1910 r., a więc o konieczności spowiedzi dzieci przed ich pierwszą Komunią świętą<sup>235</sup>. Od tego czasu należy stosować się do powszechnej praktyki i poprzedzać spowiedzią pierwszą Komunię świętą. Praktyki tej nie wolno zmieniać bez zgody Stolicy Apostolskiej.

Ustalenie tego co wyżej ułatwi nam zrozumienie kanonu 989 Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II, którym zajmamy się teraz.

### 3) Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II

Zgodnie z kan. 989 każdy wierny, który osiągnął wiek rozeznania, jest zobowiązany szczerze wyznać wszystkie swoje grzechy ciężkie przynajmniej raz w roku. Wypadnie nam tu omówić tę normę.

Zwraca uwagę, iż kan. 989 zaczyna się od wyrazów –*każdy wierny*– a więc nie tak, jak kan. 906 KPK z 1917 r. i konst. 21 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. Ten nowy zwrot obejmuje wystarczająco szeroki zakres, i oznacza to, co dawniej określano zwrotem –*każdy wierny obojga płci*. W średnio-wieczu ważne były wszystkie wyrazy tego zwrotu, ponieważ być może żyli jeszcze tacy, którzy wątpili, czy kobieta ma duszę i jest człowiekiem. Sobór Laterański IV z 1215 r. nie miał co do tego wątpliwości i dlatego zobowiązał do rocznej spowiedzi tak mężczyzn jak kobiety. Dlaczego potem jeszcze Sobór Trydencki, dekret *Quam singulare* z 8 sierpnia 1910 r. i kan. 906 KPK z 1917 r. używały ciągle tego samego zwrotu, to już jest mniej jasne. W kan. 989 KPK z 1983 r. mówi się to samo, ale krócej. Wiadomo, że jeśli każdy wierny, to tak mężczyźni jak kobiety.

Powiedzmy też zaraz, że zwrot *każdy wierny* znaczy to samo, co *każdy chrześcijanin* (kan. 987: kan. 988).

Obowiązek spowiadania się ma każdy wierny, *który osiągnął wiek rozeznania*. Zwrot *wiek rozeznania* wzięty jest z konst. 25 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. Dekret *Quam singulare* z 8 sierpnia 1910 r. nie korzystał z tego zwrotu, bo i wcześniej, i w tym okresie opóźniano wiek przystępowania do spowiedzi i Komunii świętej. Dekret *Qum singulare* mówi w tym kontekście o używaniu rozumu i o początku używania rozumu. W kan. 906

---

<sup>235</sup> *Declaratio de praemitendo sacramento Poenitentiae primae puerorum Communioni*, AAS 65 (1973) 410. Zob. także *Responsum ad propositum dubium*, 27 maii 1977 *Sacrae Congregationis pro Sacramentis et Cultu Divino atque pro Clericis*, AAS 69 (1977) 427. Zob. też: J. Salij, *Główne Kontrowersje teologiczne wokół Komunii niemowląt*, Warszawa 1982, s. 153-154.

KPK z 1917 r. mamy obydwie te zwroty, to jest tak wiek rozeznania jak używania rozumu, bo pierwszy oznaczał o co właściwie chodzi, a drugi był akurat wtedy powszechnie używany. Ale były to jakby dwa grzybki w barszczu.

Kan. 989 KPK z 1983 r. nie wspomina o zwrocie używanie rozumu z dekretu *Quam singulare* z 8 sierpnia 1910 r. a zawiera zwrot wiek rozeznania, jak w konst. 21 Soboru Laterańskiego. Wiadomo bowiem od św. Tomasza z Akwinu (+ 1274), że wiek rozeznania zaczyna się, gdy dzieci zaczynają mieć jakieś używanie rozumu (*aliqualem usum rationis*)<sup>236</sup>. Mając na względzie to twierdzenie św. Tomasza z Akwinu Kongregacja Sakramentów w dekrecie *Quam singulare* z 8 sierpnia 1910 r. wyraźnie potępiła zwyczaj nie dopuszczania dzieci do spowiedzi czy nie udzielania im rozgrzeszenia, gdy mają one używanie rozumu. Równocześnie Kongregacja Sakramentów zobowiązała miejscowych ordynariuszy, aby takie nadużycia nie zdarzały się na terenach im podległych<sup>237</sup>. Z tego co ustaliliśmy wyżej wynika, że pojęcie wieku rozeznania właściwie od średniowiecza było jasne, ale był czas, kiedy stosowano je źle, ze względu na okoliczności zewnętrzne (np. jansenizm), a nawet doszło do próby zastąpienia go w dekrecie *Quam singulare* z 8 sierpnia 1910 r. To wszystko mamy za sobą i kan. 989 mówi o wieku rozeznania, jak na Soborze Laterańskim IV z 1215 r. w konst. 21<sup>238</sup>.

Po ukończeniu siódmego roku życia *kan. 97 § 2 domniemywa rozeznanie* (– czy używanie rozumu?).

Możemy też mówić o pewnym rozeznaniu, a także dojrzałości w wierze<sup>239</sup>.

Obowiązek spowiadania się z grzechów ciężkich ma u swej podstawy prawo Boże i prawo kościelne<sup>240</sup>. Racją tego jest, że człowiek nie może uwolnić się od grzechu ciężkiego, jak tylko przy pomocy Sakramentu Pokuty lub aktu żalu doskonałego, który zakłada skorzystanie z Sakramentu Pokuty. Prawo Boże odnośnie do obowiązku spowiadania się zostało bliżej określone przez prawo kościelne, które jednak wyznacza tylko minimalną skalę częstotliwości przyjmowania Sakramentu Pokuty przez wszystkich chrześcijan<sup>241</sup>. Od konst. 21 Soboru Laterańskiego IV z 1215 r. do kan. 989

<sup>236</sup> *Summa Theologia*, q. 80 a. 9 ad 3.

<sup>237</sup> P. G a s p a r r i, *CIC Fontes* vol. V, n. 2103, p. 85, VII.

<sup>238</sup> Żeby nie było wszystko takie proste i piękne, to w kan. 914 mamy *usum rationis*, nie *anum discretionis*, czyli w jednym kanonie tak, w drugim kanonie inaczej.

<sup>239</sup> Zob. Sł. S o s n o w s k i, *Sakramenty wtajemniczenia a dojrzałość w wierze*, Tygodnik Powszechny z 27 sierpnia 1995 r, nr 35 (2407), s. 11.

<sup>240</sup> S. T h o m a s A q, *Summa Theologica*, *Suppl.* q. V, a. 3.

<sup>241</sup> A. M a r c o l, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, s. 110: Problem jest jeszcze bardziej zasadniczy, gdy zadamy sobie pytanie, czy w ogóle można żądać przystąpienia do sakramentu pokuty i czy duszpasterz ma prawo uzależniać dostęp do innych



KPK z 1983 r. czyli aktualnie obowiązującego, Kościół zobowiązuje wiernych do przynajmniej jednej spowiedzi w ciągu roku<sup>242</sup>.

Każda *spowiedź* powinna być *szczerą*. Także wówczas, gdy penitent spowiadał się poprzedniego dnia lub tydzień czy miesiąc temu. Jednak szczególnie ważne jest, żeby roczna spowiedź była szczerą. Dlatego kan. 989 domaga się, aby chrześcijanin spowiadający się raz w roku wyznawał swoje grzechy szczerze (*fideliter*), czyli żeby mówił prawdę o swoich grzechach i o sobie. Wiele racji przemawia za tym. Spowiednik pełni rolę sędziego, który ocenia penitenta i wyznacza mu karę czyli zadośćuczynienie za grzechy. Te działania nie będą możliwe, jeśli penitent nie przedstawi spowiednikowi prawdziwych faktów. Spowiednik ma też być lekarzem duszy penitenta. Takie leczenie jest możliwe, jeśli lekarz rozpoznaje jego chorobę. I tylko w takim przypadku może przepisać środki lecznicze. Jeśli spowiednik nie ma rozpoznania choroby penitenta, to nie może być jego lekarzem. Chodzi tu też o szacunek dla sakramentu pokuty. Grzech świętoradztwa przeciwko prawdzie i czci należnej Sakramentowi Pokuty popełnia penitent, który zmienia gatunek grzechu lub zmniejsza albo zwiększa liczbę grzechów ciężkich, względnie nie jest szczerzy co do czasu trwania nałogu, czy co do posiadanych dyspozycji<sup>243</sup>.

Jeśli penitent spowiada się szczerze, to jego spowiedź jest integralna. Ale spowiedź doroczna winna być nie tylko integralna, lecz także *indywidualna*. Jedynym bowiem zwyczajnym sposobem pojednania grzesznika z Bogiem jest jego spowiedź integralna i indywidualna. Tak postanawia kan. 960. A możemy tu powołać się także na kan. 963, według którego wierny otrzymujący rozgrzeszenie wraz z innymi bez uprzedniej spowiedzi indywidualnej, powinien jak najrychlej przy nadarzającej się okazji wyspowiadać się indywidualnie, zanim przyjmie następne rozgrzeszenie zbiorowe, chyba że istnieje słuszna przyczyna, by ponownie uzyskać rozgrzeszenie zbiorowe. Chodzi o to, że przy rozgrzeszeniu zbiorowym nie ma wyznania grzechów spowiednikowi. W konsekwencji tego grzechy nie są poddane władzy kluczy bezpośrednio, tylko pośrednio. Tymczasem kan. 988 § 1 do-

---

sakramentów świętych czy posług od dodatkowych powinności. Praktyka dorocznej spowiedzi istnieje już od paru wieków. Więc nie wiem, skąd te wątpliwości u Profesora?

<sup>242</sup> Warto wiedzieć, co na ten temat pisze St. Olejnik, *W odpowiedzi na dar i powołanie Boże – Zarys teologii moralnej*, Warszawa 1979, s. 429: Chrześcijanin rozumiejący, że pokuta to wielki dar miłości Chrystusa, skuteczny środek odrodzenia i nieporównywalna szansa pojednania z Bogiem, kiedy doświadczy w sobie ciężaru winy – nie tylko zresztą śmiertelnej – korzysta częściej z tego sakramentalnego daru.

<sup>243</sup> St. Wittek, *Sakrament Pojednania*, s. 201.

maga się, aby grzechy ciężkie były poddane władzy kluczy bezpośrednio, czyli w spowiedzi indywidualnej<sup>244</sup>. Dlatego właśnie kan. 963 wyraźnie odwołuje się do kan. 989. Znaczy to, że nawet jeśli ktoś przyjmuje rozgrzeszenie zbiorowe, to i tak w tym przypadku ma obowiązek przynajmniej raz w roku wyspowiadać się indywidualnie. Innymi słowy, przyjęcie rozgrzeszenia zbiorowego nikogo nie zwalnia od indywidualnej spowiedzi przynajmniej raz w roku.

Na znaczenie indywidualnej spowiedzi zwrócił uwagę Pap. Jan Paweł II w swojej pierwszej encyklice *Redemptor Hominis* dnia 4 marca 1979 r., w której pisze: „W ostatnich latach bardzo wiele uczyniono w tym celu, aby uwydatnić – zgodnie zresztą z najstarszą tradycją Kościoła – wymiar wspólnotowy pokuty, a zwłaszcza samego Sakramentu Pokuty, w praktyce Kościoła. Są to pozytywne poczynania, które z pewnością posłużą dla wzbogacenia praktyki pokutnej Kościoła współczesnego. Nie możemy jednak zapomnieć, że samo nawrócenie jest aktem wewnętrznym o szczególnej głębi, w którym człowiek nie może być zastąpiony przez innych, nie może być „wyręczony” przez wspólnotę. Chociaż więc wspólnota braterska wiernych uczestniczących w nabożeństwie pokutnym ogromnie dopomaga w akcie osobistego nawrócenia – to jednak w ostateczności trzeba, ażeby w tym akcie wypowiedział się człowiek sam całą głębią swego sumienia, całym poczuciem swej grzeszności i swego zawierzenia Bogu, stojąc tak jak Psalmista wobec Niego samego z tym wyznaniem: „Tylko przeciw Tobie zgrzeszyłem” (Ps 59 (51), ). Kościół przeto, zachowując wiernie wielowiekową praktykę indywidualnej spowiedzi związanej z osobistym żalem za grzechy i postanowieniem poprawy, strzeże szczególnego prawa ludzkiej duszy. Jest to prawo co najbardziej osobistego spotkania się człowieka z Chrystusem ukrzyżowanym i przebaczącym. Z Chrystusem, który mówi – przez posługę szafarza Sakramentu Pojednania – (odpuszczają ci się Twoje grzechy” (Mk 2, 5): „idź, a od tej chwili nie grzesz już” (J 8, 11). Jest to, jak widać, równocześnie prawo samego Chrystusa do każdego z tych których odkupił, prawo do spotkań się z każdym z nas w tym kluczowym momencie życia duszy, jakim jest moment nawrócenia a zarazem odpuszczenia”<sup>245</sup>.

<sup>244</sup> M. P a s t u s z k o, *Równoczesne rozgrzeszenie wielu penitentów bez uprzedniej ich spowiedzi indywidualnej*, Prawo Kanoniczne 31 (1988) nr 1-2, s. 80.

<sup>245</sup> Encyklika *Redemptor Hominis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1979, s. 82-83. Zob. *Redemptor Hominis*, tekst i komentarz, Kraków (1980); P a w e ł VI, *Przemówienie do Biskupów Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej z okazji wizyty „ad limina”*, 20 kwietnia 1978: AAS 70 (1978) 328-332; J a n P a w e ł II, *Przemówienie do Biskupów Kanady z okazji wizyty „ad limina”*, 17 listopada 1978, AAS 71 (1979) 32-36.

Na temat znaczenia indywidualnej spowiedzi wypowiedział się Pap. Jan Paweł II także w adhortacji apostołskiej *Reconciliatio et Paenitentia* z 2 grudnia 1984 r. W tej adhortacji Ojciec święty pisze: „Pierwszą zasadą jest to, że dla chrześcijanina Sakrament Pokuty jest zwyczajnym sposobem otrzymania przebaczenia i odpuszczenia grzechów ciężkich popełnionych po Chrzcie. Oczywiście, Zbawiciela i Jego zbawczego dzieła nie wiąże sakramentalny znak w taki sposób, by w jakimkolwiek czasie i wymiarze historii zbawienia nie mógł on działać poza i ponad Sakramentami. Jednakże w szkole wiary uczy się, że sam Zbawiciel chciał i postanowił, by proste i cenne Sakramenty wiary były w normalnych warunkach skutecznymi środkami, poprzez które przechodzi i działa jego odkupieńcza moc. Byłoby zatem niedorzecznością, a także zarozumiałością chcieć arbitralnie ignorować narzędzia łaski i zbawienia ustanowione przez Boga i, jednocześnie, w tym wypadku ubiegać się o przebaczenie z pominięciem Sakramentu ustanowionego przez Chrystusa właśnie dla przebaczenia<sup>246</sup>.

Obowiązek dorocznej spowiedzi jest jednym z podstawowych obowiązków dorosłego (kan. 852 § 1) chrześcijanina. Pamiętamy, że zaniedbanie tego obowiązku Sobór Laterański IV z 1215 r. w konst. 21 uznawał nie tylko za grzech ciężki, ale także za przestępstwo, które karano karami kościelnymi. Rytuał Rzymski Pawła V z 1614 r. nie wspominał nic o karach, ale polecił proboszczom, aby sprawdzali, czy ich podwładni spowiadają się przynajmniej raz w roku. To sprawdzanie przybierało niekiedy postać kartek do spowiedzi. Utrzymało się ono w wielu parafiach naszego kraju do naszych dni. Proboszczowie zostawiają te kartki całej rodzinie przy wizycie pasterskiej (kołęda) albo posyłają przed Wielkim Postem przez organistę lub kościelnego. Zdarza się też szczególnie w miejskich parafiach, że penitent otrzymuje kartkę do spowiedzi dopiero w konfesjonale. Od dłuższego już czasu biskupi nie wydają specjalnych zarządzeń w tej dziedzinie. Proboszczowie omawiają pojawiające się problemy na różnych spotkaniach. Ponieważ ta praktyka trwa już od lat, możemy mówić o powstaniu zwyczaju. O jego legalności nie można wątpić, skoro u jego początków jest Rytuał Rzymski Pawła V z 1614 r. czyli Stolica Apostołska<sup>247</sup>.

<sup>246</sup> Libreria Editrice Vaticana 1984, s. 108-109.

<sup>247</sup> R. S o b a ń s k i, *Zaświadczenie o spowiedzi przedślubnej*, Prawo Kanoniczne 37 (1994) nr 3-4, s. 259-266, jest przeciwny dawaniu kartek narzeczonym do spowiedzi przedślubnej mimo, że są one anonimowe. Pisze on, że „próbą kontroli zachowania zewnętrznego sięga aktu wewnętrznego, z istoty swej niepodległego kontroli”, s. 266. – A. M a r c o l, *Pokuta i Sakrament Pokuty*, s. 110 jest podobnego zdania, ale jeśli chodzi o kartki do spowiedzi rocznej. Autor pisze: „Dając komuś kartkę do spowiedzi,

#### 4. Możliwość spowiedzi przez tłumacza (kan. 990)

Pap. św. Leon Wielki (440-461) w liście *Magna me indigatio* z 6 marca 459 r. do biskupów Kampanii napisał, że głośne odczytywanie grzechów spisanych na kartce jest nieprawdopodobnym zwyczajem (*improbabilis consuetudo*) przeciwnym regule apostołskiej. Jego zdaniem wystarczy wyjawić grzechy samemu kapłanowi na cichej (= usznej) spowiedzi<sup>248</sup>. Ten list *Magna me indigatio* Pap. Leona W. świadczy, że od pierwszych wieków Kościoła spowiedź jest uszna. Znaczący to, że w zwyczajnych warunkach penitent wyznaje grzechy, spowiednik słucha tego wyznania grzechów, i nie ma przy tym trzeciej osoby, która by słuchała tego co mówi penitent lub kapłan. W zwyczajnych warunkach takiej trzeciej osoby nigdy nie ma przy wyznaniu grzechów. Ta reguła dopuszcza wyjątek dla tłumacza, który pomaga penitentowi. Problem ten nie jest wcale nowy. Już św. Tomasz z Akwinu (+ 1274) zastanawiał się, czy można spowiadać się przez osobę trzecią lub przy pomocy wysłanego pisma<sup>249</sup>.

Patriarcha Konstantynopola zwrócił się z pytaniem do Kogregacji Rozkrzewienia Wiary, czy można zgodzić się na spowiedź przy pomocy tłumacza. W odpowiedzi Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z dnia 6 września 1630 r. czytamy, iż Sobór Trydencki nie mówi, iż jest takie prawo Boże, albo żeby można było nakazać, by przestępstwa zwłaszcza popełnione skrycie można było wyznawać publicznie. Mimo to Kongregacja Rozkrzewienia Wiary uważa, że patriarcha Konstantynopola nie powinien zabraniać spowiadania się przy pomocy tłumacza tym, którzy dobrowolnie chcą to uczynić i nie mogą inaczej złożyć wyznania grzechów. Jednak nie można dopuszczać do nadużyć i zgorzenia, a tłumacza należy przestrzec, żeby zachował w sekrecie to, co tłumaczył przy spowiedzi<sup>250</sup>.

---

nie odwołujemy się przeciw do jego rozumności i wolności, lecz usiłujemy zmusić go do spełnienia skądinąd pożądanego aktu. ... Poza tym żądanie, by ktoś przystąpił do sakramentu spowiedzi jest równoznaczne z cichym oskarżeniem go o dopuszczenie się ciężkich wykroczeń". – Ponieważ do spowiedzi rocznej zobowiązuje się wszystkich chrześcijan, a nie tylko tych, którzy mają na sumieniu grzechy ciężkie, nikogo nie oskarża się o dopuszczenie się ciężkich wykroczeń. A dodajmy, że w praktyce wierni spowiadają się także z samych grzechów powszednich. Stąd nigdy nie wiadomo, kto z jakich grzechów się spowiada. Zob. także: Zb. S a r e ĩ o, Czy konieczne są kartki do spowiedzi? *Homo Dei* 57 (1988) nr 4, s. 289-296.

<sup>248</sup> *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opracowali St. G ł o w a i I g n. B i e d a, Poznań 1989, nr 434, s. 427. Zob. c. 89 D I de penit.

<sup>249</sup> *Summa Theologica, Suppl.* q. IX, a. 3.

<sup>250</sup> I. S e r e d i, *CIC Fontes*, vol. VII, n. 4444, p. 6.

Wypowiedź Kongregacji Rozkrzewienia Wiary z 6 września 1630 r. stanowi źródło (jedyne zresztą) kan. 903 KPK z 1917 r. Dlatego wpłynęła na jego treść. Kanon ten ustalił, że ci, którzy nie mogą spowiadać się inaczej, jeśli chcą, wolno im złożyć wyznanie grzechów przez tłumacza, ale bez jakichkolwiek nadużyć czy zgorzenia i nie naruszając kan. 889 § 2.

Kan. 903 KPK z 1917 r. nie nakazywał spowiedzi przez tłumacza. Ale nie zabraniał też takiej spowiedzi, jeśli ktoś chciał w ten sposób złożyć wyznanie grzechów, a nie miał możliwości wypowiedzieć się bez tłumacza. Jeśli dochodziło do spowiedzi przy pomocy tłumacza, to należało wykluczyć jakiegokolwiek nadużycia czy zgorzenia. Zaś sam tłumacz był zobowiązany do zachowania w tajemnicy grzechów, które słyszał, jak tego domagał się kan. 889 § 2 KPK z 1917 r.<sup>251</sup>

Kan. 990 aktualnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego nieco różni się od kan. 903 KPK z 1917 r. Obecnie nie ma tego zastrzeżenia, że przez tłumacza mogą spowiadać się tylko ci, którzy nie są w stanie spowiadać się bez tłumacza. Brak tego warunku jest na korzyść penitentów, ich prawa do korzystania z sakramentu pokuty i pojednania<sup>252</sup>. Obecnie więc tylko od penitenta zależeć będzie, czy poprosi tłumacza do pomocy przy spowiedzi, np. gdy sam z trudem dałby sobie radę.

Jak poprzednio tak i teraz nikogo nie zobowiązuje się do korzystania z tłumacza przy spowiedzi. Jest to środek nadzwyczajny. Nikt nie będzie spowiadał się przez tłumacza z pobożności czyli z grzechów lekkich. Czy spowiadać się z grzechów ciężkich przy pomocy tłumacza, to jest właśnie problem. Ponieważ takiego obowiązku nie ma, penitent może poczekać ze spowiedzią, aż spotka kapłana, z którym porozumieją się co do spowiedzi. Trudniejszy jest problem z penitentem, który zna dobrze język używany przez spowiednika, ale nie jest w stanie mówić. Bez względu na to jakimi motywami kieruje się penitent, jeśli dobrowolnie zamierza spowiadać się przez tłumacza, to w takim przypadku winien uważać, aby nie dopuścić do nadużyć czy zgorzenia<sup>253</sup>.

Tłumacz, który bierze udział w sprawowaniu sakramentu pokuty, a nie tylko poucza wcześniej penitenta, jak nazywają się grzechy w określonym języku, jest zobowiązany do zachowania sekretu. Jest to zupełnie pewne, ponieważ kan. 990 wyraźnie nawiązuje do kan. 983 § 2, w którym jest mowa o obowiązku zachowania sekretu przez tłumacza. Tłumacz, wspomagający

<sup>251</sup> M. Conte a Coronata, *De Sacramentis*, vol. I, n. 422, p. 447.

<sup>252</sup> B. Dufour, *La Pénitence et L'Onction des malades*, Paris (1989), p. 125.

<sup>253</sup> V. De Paolis, *Il Sacramento della Penitenza*, in: *II Codice del Vaticano II – I Sacramenti della Chiesa*, Bologna (1989), p. 233.

penitenta przy sakramentalnym wyznaniu grzechów, jest wymieniony także w kan. 1388 § 2, który poleca ukarać tłumacza za naruszenie sekretu spowiedzi bezpośrednio lub pośrednio, i to nawet karą ekskomuniki<sup>254</sup>.

### 5. Możliwość wyznania grzechów przed spowiednikiem jakiegokolwiek obrządku (kan. 991)

Kan. 991 Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II jest poświęcony prawu chrześcijanina do wyznania swoich grzechów przed spowiednikiem prawnie zaaprobowanym którego sobie wybierze, i to nawet innego obrządku. Kanon ten wypadnie nam teraz omówić.

A zacniemy od przypomnienia kan. 846 § 2, który zobowiązuje szafarza, aby sprawował sakramenty zgodnie z własnym obrządkiem. Od Soboru Watykańskiego II (1962-1965) obrządek nazywamy Kościołem partykularnym (DKW 2-4)<sup>255</sup>. Obrządek czyli Kościół partykularny oznacza część Ludu Bożego zjednoczonego ze Stolicą Apostolską, ale różniącego się od innych Kościołów partykularnych drugorzędną strukturą hierarchiczną, własnymi prawami, w tym zwyczajem, własnym językiem używanym w liturgii, odrębnym sposobem wykonywania czynności liturgicznych, jeśli chodzi nie o ich istotę, ale obrzędy drugorzędne i własną tradycję kulturalno-teologiczną<sup>256</sup>.

Na Wschodzie istnieje pięć głównych obrządków czyli Kościołów partykularnych: 1. aleksandryjski czyli koptyjski; 2. antiocheński czyli syryjski albo syryjsko-antiocheński; 3. ormiański (= armeński); 4. chaldejski albo syryjsko-chaldejski, względnie syryjsko-wschodni lub perski i 5. bizantyjski. Z wyjątkiem Kościoła ormiańskiego, pozostałe obrządki składają się z kilku grup różniących się między sobą, ale mających też pewne cechy wspólne. Na Zachodzie istnieje jeden obrządek nazywany rzymskim albo łacińskim, w ramach którego mamy kilka niewielkich obrządków wyróżniających się jedynie odrębnościami liturgicznymi<sup>257</sup>.

<sup>254</sup> Fl. L e m p a, *Sankcje w Kościele, część szczegółowa*, w: Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, 4, Lublin 1987, s. 264.

<sup>255</sup> St. N a p i e r a ł a, *Pojęcie Kościoła partykularnego w dokumentach Soboru watykańskiego II*, Poznań 1985, s. 51.

<sup>256</sup> A. P e t r a n i, *De relatione juridica inter diversos ritus*, Taurini 1920, p. 1: G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, ed. 2, Parisiis – Taurini – Romae 1955, p. 288-289: M. A l. Ż u r o w s k i, *Prawo nowego Przymierza*, Poznań 1989, s. 172.

<sup>257</sup> M. P a s t u s z k o, *Prawo o Sakramentach świętych*, t. I, Warszawa 1983, s. 46-51.

Różnorodność obrządków w Kościele nie ulega żadnej wątpliwości. Pewna jest również równość obrządków czyli Kościołów partykularnych. W Dekrecie o Katolickich Kościołach Wschodnich (nr 3) Sobór Watykański II uznaje równość praw i obowiązków wiernych należących do wszystkich obrządków. Jego zdaniem: „Partykularne Kościoły tak Wschodu jak Zachodu, chociaż różnią się częściowo między sobą tak zwanymi obrządkami, mianowicie liturgią, karnością kościelną i spuścizną duchową, są wszakże jednakowo poddane władzy pasterskiej Biskupa rzymskiego, który jest z woli Bożej następcą świętego Piotra we władzy zwierzchniej nad całym Kościołem. Dlatego Kościoły te jednakową posiadają godność i żaden z nich nie góruje nad innymi z racji obrządku. Cieszą się też tymi samymi prawami i poddane są tym samym obowiązkom, także gdy chodzi o głoszenie Ewangelii na całym świecie (por. Mk 16, 15) pod kierownictwem biskupa rzymskiego”<sup>258</sup>.

Mając na uwadze różnorodność i równość obrządków kan. 991 przyznaje penitentowi uprawnienie do wyznawania grzechów przed spowiednikiem należącym do innego obrządku niż penitent. Pytamy, czy inny obrządek z kan. 991, to jest każdy inny poza tym, do którego przynależy penitent, czy też uprawnienie penitenta katolika dotyczy tylko obrządków katolickich? Wydaje się, że zachodzi ta druga możliwość. Zgodnie z kan. 1, Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II reguluje życie katolików, nie innych wspólnot religijnych. Mamy też przepis bardziej szczegółowy, i zamieszczony już wśród kanonów wstępnych na temat sakramentów. Te kanony wstępne należy mieć na uwadze przy czytaniu wszystkich kanonów dotyczących siedmiu sakramentów, a zatem i kan. 991 traktującego o pokucie. Chodzi tu o kan. 844 § 1. Według tego kanonu – opartego na Dekrecie Soboru Watykańskiego II *Unitatis Redintegratio* (nr 8) – szafarze katoliccy godziwie sprawują sakramenty tylko dla katolików, którzy przyjmują sakramenty tylko od szafarzy katolickich, z zachowaniem przepisów kan. 844 §§ 2 i 4, i kan. 861. Kan. 991 nie jest wymieniony jako wyjątek od kan. 844 § 1 – wobec tego nie jest takim wyjątkiem. To co stanowi kan. 844 § 1 wcale nas nie dziwi. Przecież od początku istnienia Kościoła chrześcijanie przyjmowali sakramenty, jak długo czuli się związani ze wspólnotą ochrzczonych, uznawali te same prawdy wiary i żyli według takich samych norm moralnych. Ludziom spoza wspólnoty nawet nie ujawniano tajemnic wiary. I mowy być nie mogło, żeby ich dopuszczano do udziału w sprawowaniu sakramentów. Mogłoby się bowiem zdarzyć, iż szafarz udzieliłby czego innego, a penitent pragnął czego innego.

<sup>258</sup> Sobór Watykański II, *Konstytucje Dekrety Deklaracje*, Poznań 1968, s. 281.

Ostatecznie więc uznajemy za zupełnie pewne, że inny obrządek dla chrześcijanina obrządku rzymskiego czyli łacińskiego, to obrządek mozarabski czy mediolański, a także katolicki wschodni. Innymi słowy, katolik może spowiadać się u spowiednika jedynie katolickiego, zachodniego czy wschodniego.

Nie wystarczy, aby szafarz, którego penitent należący do obrządku rzymskiego prosi o spowiedź był katolikiem. Zgodnie z kan. 991 musi on mieć także specjalne uprawnienia do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania. Już w VIII wieku wymagano, aby penitent spowiadał się u swojego kapłana czyli u tego, który ma władzę nad penitentem. Od średniowiecza wymaga się, aby spowiednik miał jurysdykcję, jeśli chce on spowiadać<sup>259</sup>. W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. kan. 966 § 1 stanowi, że spowiednik oprócz święceń kapłańskich musi mieć specjalne uprawnienie, inaczej nie będzie ważnie sprawował sakramentu pokuty i pojednania. Dlatego też kan. 991 stwierdza, że penitent może sobie wybrać spowiednika, byle on był prawnie zaaprobowany, czyli żeby miał uprawnienia do spowiadania, o którym mówi kan. 996 § 1. Tak jest w zwyczajnych warunkach.

Może się bowiem zdarzyć, że uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania zostaje kapłanowi uzupełnione zgodnie z kan. 144 §§ 1-2. Może się też zdarzyć, i to jest o wiele ważniejsze, iż penitent jest zagrożony niebezpieczeństwem śmierci. W takim przypadku może prosić o spowiedź jakiegokolwiek kapłana, także nie posiadającego uprawnienia do spowiadania, który otrzymuje uprawnienie do spowiadania z kan. 976, jeśli prosi go o spowiedź chrześcijanin żyjący w niebezpieczeństwie śmierci<sup>260</sup>.

Kanon 991 zawiera uprawnienie dla chrześcijanina, aby mógł odbyć spowiedź u prezbitera innego obrządku, niż ten, do którego sam penitent przynależy. Dlatego ordynariusze Kościoła łacińskiego nie mogą stawiać przeszkód w tej dziedzinie swoim podwładnym. Podobnie ordynariusze wschodnich Kościołów katolickich nie mogą robić trudności wiernym obrządku łacińskiego, jeśli chcą się spowiadać np. u prezbiterów należących do katolickich obrządków wschodnich. Zaś ordynariusze wschodnich obrządków katolickich nie powinni robić trudności tym wiernym katolickich obrządków wschodnich, którzy chcą spowiadać u prezbiterów obrządku łacińskiego.

---

<sup>259</sup> M. P a s t u s z k o, *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kanony 966-975, i kan. 144 §§ 1-2)*; *Prawo Kanoniczne* 37 (1994) nr 3-4, s. 194-195.

<sup>260</sup> M. P a s t u s z k o, *Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w szczególnych okolicznościach (kanony: 976, 977 i 982)*, *Prawo Kanoniczne* 38 (1995) nr 1-2, s. 28-49.



W ten sposób omówiliśmy kan. 991 KPK z 1983 r., który jest prawie identyczny z kan. 905 KPK z 1917 r.

### **Zakończenie**

1. Katechizm Kościoła Katolickiego (nr 1468-1470) uczy, że skutkiem sakramentu pokuty i pojednania jest pojednanie penitenta z Bogiem. Wraz z odpuszczeniem grzechów śmiertelnych, penitent otrzymuje łaskę uświęcającą, która daje człowiekowi uczestnictwo w naturze Bożej, upodobnienie do Syna Bożego, przybrane synostwo Boże i nadzieję na przebywanie z Bogiem w niebie. To pojednanie z Bogiem rodzi dalsze pojednania, mianowicie pojednanie penitenta z samym sobą i z braćmi czyli z Kościołem, bo grzech naruszył lub zerwał wspólnotę braterstwa. Poddając się miłosiernemu sądowi Boga w sakramencie pokuty penitent uprzedza sąd, któremu zostałby poddany na końcu życia – darowana mu zostaje kara wieczna. Darowanie kary wiecznej wynika z tego, że człowiek, któremu Bóg przebaczył grzechy, odzyskuje łaskę uświęcającą, a z nią nadzieję na przebywanie z Bogiem w niebie. W sakramencie pokuty następuje też przynajmniej częściowe darowanie kar doczesnych będących skutkiem grzechu. U tych, którzy przyjmują sakrament pokuty z religijnym nastawieniem, zwykle nastają po nim pokój i pogoda sumienia wraz z wewnętrzną radością. Łaska płynąca z sakramentu pokuty skłania człowieka do odpokutowania za grzechy i do unikania grzechów w przyszłości. Daje też siły do prowadzenia życia zasługującego na niebo.

Mimo przyjęcia sakramentu pokuty w penitencji pozostają skłonności, które człowiek nabywa na skutek popełnienia grzechów, szczególnie ich powtarzania. Łaska sakramentalna zaraz osłabia te skłonności i pozwala je opanować.

2. Zainteresowanym prawem kanonicznym dotyczącym sakramentu i pojednania polecam następujące opracowania;

1. Równoczesne rozgrzeszenie wielu penitentów bez uprzedniej ich spowiedzi indywidualnej (kanony 961-963): Prawo Kanoniczne 31 (1988) nr 1-2, s. 53-85.

2. Kapłan szafarzem sakramentu pokuty (kan. 965): Prawo Kanoniczne 31 (1988) nr 3-4, s. 59-74.

3. Uprawnienie do spowiadania wynikające z prawa (kan. 967): Prawo Kanoniczne 34 (1991) nr 3-4, s. 115-135.

4. Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kanony: 966-975 i kan. 144 1-2: Prawo kanoniczne 37 (1994) nr 3-4, s. 191-245.

5. Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w szczególnych okolicznościach (kanony: 976, 977 i 982): Prawo Kanoniczne 38 (1995) nr 1-2, s. 27-70.
6. Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w zwyczajnych okolicznościach (kanony 978, 979, 980 i 981): Prawo kanoniczne 38 (1995) nr 3-4 s. 27-85.
7. Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania (kanony: 983-986): Prawo Kanoniczne 39 (1996) nr 1-2 s. 17-67.

#### De ipso paenitente (canones 987-991)

In articulo proemium quinque partes, conclusio et argumentum lingua latina exaratum habentur.

In proemio duo auctor dicit, nempe:

I. Thema huius articuli **canones 987-991** Codicis Juris Canonici Papae Joannis Pauli II sunt.

II. **Canones 718 et 719** Codicis Canonum Ecclesiarum orientalium breviter exponuntur.

Ad 1. Ad normam can. 987 omnis christifidelis qui peccatum grave post baptismum commisit, ad Deum convertere et Sacramentum Paenitentiae seu Reconciliationis percipere debet. De dispositione paenitentis eius examen conscientiae seu revisio propriae vitae, dolor de peccatis commissis individualis confessio peccatorum legitimo ministro facta et impletio satisfactionis in paenitentem imposita, dicit.

Ad 2. Omnis christifidelis obligatur in **canone 988** §§ 1-2 in specie et in numero confitendi in confessione individuali peccata gravia post baptismum perpetrata.

Ad 3. Omnis christifidelis in **can 989** obligatur peccata gravia saltem semel in anno fideliter confitendi.

Ad 4. In **can. 990** ius paenitenti datur peccata confitendi per interpretem.

Ad 5. Secundum **can. 991** christifidelis ius habet eligere confessarium etiam alius ritus dummodo legitime approbatum.

In fine effectus Sacramenti paenitentiae exponuntur in puncto primo et in altero puncto studia de Sacramento paenitentiae seu Reconciliationis eiusdem auctoris benevoli Lectori commendantur.