UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

SZKOŁA DOKTORSKA NA UNIWERSYTECIE PAPIESKIM
JANA PAWŁA II W KRAKOWIE

O. MGR JACEK M. WĘGRZYN OFMCAP

WYMIAR EKLEZJALNY SAKRAMENTU POKUTY W TEOLOGII KS. GIOVANNIEGO MOIOLEGO

Rozprawa doktorska

Dyscyplina nauki teologiczne

Promotor: o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap

Kraków 2025

OPIS BIBLIOGRAFICZNY

Autor: o. Jacek M. Węgrzyn OFMCap

Tytuł: Wymiar eklezjalny sakramentu pokuty w teologii ks. Giovanniego Moiolego

Promotor: o. prof. dr hab. Dariusz Kasprzak OFMCap

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Szkoła Doktorska na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie

Dziedzina nauk teologicznych

Dyscyplina nauki teologiczne

Kraków 2025

Liczba stron: 392

ABSTRAKT

Dysertacja doktorska, w oparciu o źródła opublikowane, jak i rękopisy, bada zagadnienie sakramentu pokuty z perspektywy eklezjalnej w ujęciu teologicznym ks. Giovanniego Moiolego. Pierwszy rozdział dedykowany paradoksalnej figurze ochrzczonego grzesznika stanowi fundament oraz założenie dla logiki procedowania kolejnych rozdziałów pracy. Tożsamość ochrzczonego grzesznika nie sprowadza się po prostu do człowieka, który zgrzeszył, ale również pozostaje problematyczna w związku ze świętością Kościoła, którego stał się członkiem przez niewymazywalny chrzest. Rozdział drugi podejmuje się rozwiązania owego dylematu przez historyczną percepcję mandatu odpuszczania grzechów przekazanego przez Chrystusa wspólnocie Jego uczniów. W rozdziale trzecim ukazany jest Kościół, depozytariusz przebaczenia w imię Jezusa i daru Jego Ducha, który poruszony dogłębnie prośbą swoich własnych członków o przywrócenie utraconej komunii, weryfikuje i określa na drogach historii istotę (żal za grzechy, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie) oraz formę ich nawrócenia. Ostatni rozdział analizuje figurę reprezentatywnego szafarza kościelnego przebaczenia, charakter jego posługi, która prowadzi zarazem do pojednania z Bogiem i Kościołem, aby uobecniała się tajemnica Chrystusowego odpuszczenia grzechów i pokoju, jako konstytucja i misja Jego Kościoła.

SŁOWA KLUCZOWE

Giovanni Moioli, ochrzczony grzesznik, sakrament pokuty, Kościół, eklezjalność, żal za grzechy, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie, pokój, pojednanie.

SPIS TREŚCI

Spis Treści.... 4

Wykaz skrótów.... 7

Wstęp.... 10

Rozdział I Ochrzczony grzesznik w Kościele 20

1.1. Ekonomia zbawienia 20

1.1.1. Ojciec miłosierdzia 20

1.1.2. Misteria Chrystusa 23

1.1.3. Duch Święty 26

1.2. Chrzest i Eucharystia 30

1.2.1. Nawrócenie i chrzest 30

1.2.2. Eucharystia 37

1.2.3. We wspólnocie Kościoła 40

1.3. Grzech ochrzczonego 45

1.3.1. Ujęcie nowotestamentalne 45

1.3.2. Wokół klasycznej triady 50

1.3.3. Scholastyczne ujęcie analityczno-jurydyczne 60

1.3.4. Teologia potrydencka 68

1.4. Kościół a ochrzczony grzesznik 74

1.4.1. Inteligibilność czwartego sakramentu 74

1.4.2. Relacja ochrzczonego grzesznika z Kościołem 77

1.4.3. Pośrednictwo Kościoła 80

Rozdział II Władza Kościoła do odpuszczania grzechów 86

2.1. Metanoia pochrzcielna biblijna 86

2.1.1. Terminologia biblijna i *loci classici* 86

2.1.2. Inne pisma Nowego Testamentu.... 95

2.1.3. Wspólnoty pierwotnego Kościoła.... 97

2.2. *Paenitentia secunda* w starożytności 100
2.2.1. Świadkowie Zachodu 100
2.2.2. Świadkowie Wschodu 108
2.2.3. Kryzys i reakcja Kościoła 114
2.3. Sakrament spowiedzi 119
2.3.1. Penitencjały 119
2.3.2. Pokuta jako sakrament 123
2.3.3. Magisterium Kościoła 127
2.4. Pokuta i pojednanie 132
2.4.1. Teologia potrydencka i *ressourcement* 132
2.4.2. *Vaticanum Secundum* i jego recepcja 136
2.4.3. Model pokuty 140

Rozdział III Μετάνοια ochrzczonego grzesznika w Kościele i wobec Kościoła .. 143
3.1. Żal za grzechy – wewnętrzny znak metanoi 143
3.1.1. Skrucha jako początek metanoi 143
3.1.2. Scholastyczno-trydencka analiza żalu 148
3.1.3. Spór o naturę żalu za grzechy 162
3.2. *Confessio* jako uzasadnienie Kościołowi prośby o pojednanie 171
3.2.1. Confessio jako *ἐξομολογέω* 171
3.2.2. *Confessio* jako *ius ecclesiae* a *ius divinum* 177
3.2.3. Confessio singularis et generalis 187
3.3. Spowiedź z pobożności 192
3.3.1. Podejście terapeutyczne 192
3.3.2. Teologia scholastyczna i trydencka 194
3.3.3. Spowiedź z pobożności a nabożeństwa pokutne 196
3.4. Zadośćuczynienie eklezjalne 202
3.4.1. Wymagające nawrócenie *satisfactio laboriosa* 202
3.4.2. Zadośćuczynienie jako akt penitenta 206
3.4.3. Zadośćuczynienie grzesznika ochrzczonego w Kościele 215

Rozdział IV Kościół jednający ochrzczonego grzesznika 223
4.1. Figura szafarza pokuty 223
4.1.1. Świeccy i przełożeni Kościoła 223
4.1.2. *Potestas ordinis et iurisdictionis* 227
4.1.3. Biskupi – moderatorzy i prezbiterzy 234

4.2. Posługa szafarza pokuty 244
4.2.1. Rozeznanie, sądzenie, leczenie 244
4.2.2. Posługiwanie duchowej władzy 251
4.2.3. Boska i zbawcza sądowniczość w Kościele 265
4.3. Absolucja, *pax*, pojednanie 270
4.3.1. *Pax cum Ecclesia* jako *pax cum Deo* 270
4.3.2. *Reconciliatio cum Deo, conscientiae pax* 275
4.3.3. *Simul reconciliantur cum Ecclesia* 288
4.4. Pojednania buduje Kościół 302
4.4.1. Kościół w służbie pojednania 302
4.4.2. Kościół jakby sakramentem 307
4.4.3. Eucharystia a pokuta na odpuszczenie grzechów 312

Zakończenie 321

Bibliografia 331

WYKAZ SKRÓTÓW

a.	Artykuł (łac. *articulus*)
ATK	Akademia Teologii Katolickiej
BO	Biblia Ojców
BOK	Biblioteka Ojców Kościoła
c.	Rozdział (łac. *capitulum*)
d.	Dystynkcja (łac. *distinctio*)
DH	*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* 43[a] Edizione bilingue, H. Denzinger, P. Hünermann (red.), Edizioni Dehoniane Bologna 2010, Trento 2012 .
DP	Sobór Watykański II, *Dekret «Presbyterorum ordinis» (7 XII 1965). O posłudze i życiu prezbiterów*, w: Id., *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, 473-508.
DSP1	*Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787),* Tekst grecki, łaciński, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 24, WAM, Kraków 2002, t. 1.
DSP2	*Dokumenty Soborów Powszechnych (869-1312),* Tekst grecki, łaciński, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 26, WAM, Kraków 2003, t. 2.
DSP3	*Dokumenty Soborów Powszechnych (1414-1445),* Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 30, WAM, Kraków 2003, t. 3.
DSP4	*Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870),* Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4.
et al.	I inni (łac. *et alii*)

GMOO1	G. Moioli, *La teologia spirituale*, Opera omnia 1, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2014.
GMOO2	G. Moioli, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana*, Opera omnia 2, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2021.
GMOO6	G. Moioli, *Santità e forme di vita cristiana*, Opera omnia 6, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2018.
GMOO7	G. Moioli, *Scritti sul prete*, Opera omnia 7, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2024.
GMOO8	G. Moioli, *Figure cristiane nella storia*, Opera omnia 8, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2019.
GMOO9	G. Moioli, *Cristologia. Studi*, Opera omnia 9, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2020.
GMOO10	G. Moioli, *Cristologia. Momento storico. Lettura delle fonti*, Opera omnia 10, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2023.
GMOO11	G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica*, Opera omnia 11, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2015.
GMOO12	G. Moioli, *Teologia sistematica. Studi*, Opera omnia 12, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Milano 2022.
GMPP	G. Moioli, *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, I Triangoli 35, Edizioni Piemme Spa, Casale Monferrato 1997.
GMQSN	G. Moioli, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Lectio 3, Edizioni Glossa, Milano 1996.
k.	Kanon(y)
KDK	Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska «Gaudium et spes». O Kościele w świecie współczesnym*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, 526-606.
KK	Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna «Lumen gentium». O Kościele (1964)*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, 104-166.

KL	Sobór Watykański II, *Konstytucja «Sacrosanctum Concilium». O liturgii świętej*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, 48-78.
mBOK	Mała Biblioteka Ojców Kościoła
p.	Część (łac. *pars*)
PG	*Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1-161, J. P. Migne (red.), Paris 1857-1866.
PL	*Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1-222, J. P. Migne (red.), Paris 1878-1890.
POK	Pisma Ojców Kościoła
przyp.	Przypis
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
q.	Zagadnienie (łac. *quaestio*)
ŹM	Źródła Monastyczne
ŹMT	Źródła Myśli Teologicznej

WSTĘP

Fenomen sakramentu spowiedzi obecny w Kościele katolickim, aż do tej pory wywołuje i odsłania, nie tylko wśród ludzi wierzących, ale także konfesyjnie nieokreślonych, różnorodność emocjonalnych reakcji, poznawcze zainteresowanie, stosunek do wyznania wiary (*credo*). Zjawisko to w rezultacie sprzyja wymianie myśli, rodzi potrzebę dialogu, a niejednokrotnie przybiera formę apologii i świadectwa wiary, niekiedy połączonej z jakąś formą życiowego poświadczenia (*μαρτυρία*). Jednak postawa katolika wobec sakramentu pokuty daleko przekracza jego percepcję zjawiskowości, antropologiczno-społeczną refleksję, konstytuuje ją bowiem istotne umocowanie w osobie Jezusa Chrystusa, w słowie Bożym – szczególnie Nowego Testamentu – w żywej Tradycji apostolskiej oraz świętości Kościoła. Dlatego właściwą przestrzenią objawiania się możliwie pełnej prawdy o chrześcijańskiej pokucie jest środowisko wiary apostolskiej praktykowanej w czasie Kościoła. Z tego właśnie miejsca teologicznego (*locus theologicus*) pochodzą wypróbowane słowa o sakramencie pokuty, tak istotne dla natury i misji samego Kościoła, tak niezbędne dla jego członków, którzy utracili lub osłabili życiodajną łączność z Bogiem, a w końcu tak potrzebne wobec świata pośród którego trwa i żyje uczeń i świadek Pana.

Ks. Giovanni Moioli (4 V 1931- 6 X 1984) w swoich publikacjach naukowych, maszynopisach, rękopisach pozostawił godną uwagi propozycję rozumienia sakramentu pokuty. Moioli pozostaje, obok między innymi ks. Giuseppe Pino Colombo (1923-2005;) czy ks. Luigi Serenthà (1938-1986), jednym z najwybitniejszych przedstawicieli środowiska tzw. mediolańskiej szkoły teologicznej. W 1954 roku przyjął święcenia prezbiteratu z rąk kardynała Alfreda Schustera, zaś w 1958 roku obronił pracę doktorską na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie. Od 1962 roku wykładał teologię systematyczną oraz teologię duchowości w Mediolańskim Archidiecezjalnym Wyższym Seminarium Duchownym w Venegono Inferiore. Od 1969 roku pracował na Wydziale Teologicznym Italii Północnej w Mediolanie, gdzie w 1974 roku został mianowany profesorem zwyczajnym. Pozostawił po sobie liczne publikacje oraz rękopisy[1]. Do jego

[1] Por. F. Gallivanone, *Bibliografia di Giovanni Moioli*, „Teologia" 10/1 (1985), 15-22; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli (1931-1984)*, Dissertatio. Series Romana 35, Glossa, Milano 2002, 355-362; C. Stercal, *Tratti della „figura" cristiana di Giovanni Moioli*, w: F. Pizzul et al., *Don Giovanni Moioli. Un teologo e un maestro „spirituale"*, Atti del Convegno (Milano, 11 dicembre 2004), In dialogo, Milano 2005, 19-20; U. Dell'Orto, *Don Giovanni*

uczniów i kontynuatorów jego dzieła należą m.in.: Dora Castenetto, Claudio Stercal. Pośród wiernych Kościoła mediolańskiego istnieje przekonanie o przykładnej pobożności i świętości życia ks. Moiolego. W trzydziestą rocznicę jego śmierci i od 2014 roku w ramach *Opera omnia* ukazują się prace, które zostały opublikowane za jego życia. Dla promocji dziedzictwa Moiolego zostało założone *Centrum Giovaniego Moioli dla studium nad teologią duchowości* (*Centro Giovanni Moioli per lo studio della Teologia Spirituale*). Dla upamiętnienia osoby mediolańskiego dogmatyka i z okazji czterdziestej rocznicy jego śmierci (1984-2024), autor tej pracy doktorskiej, co zostało ujęte w jego Indywidualnym Planie Pracy Badawczej w ramach Szkoły Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie: opublikował artykuł, wziął udział w Królewskiej Triadzie Biegowej 2024 (Cracovia Maraton, Cracovia Półmaraton Królewski, Bieg Trzech Kopców) w specjalnie zaprojektowanym podkoszulku z wizerunkiem Giovanniego Moiolego oraz wyprodukował z tej okazji krótki film[2].

Mediolańczyk opracował koncepcję sakramentu pokuty z punktu widzenia eklezjologicznego, ponieważ to Kościół stanowi o historycznym środowisku zbawienia i przestrzeni dla wszystkich jego sakramentów. Ponadto w przypadku czwartego sakramentu jego znaczenie, sens i celowość wyrasta z odniesienia do Przymierza w Chrystusie i do Kościoła Chrystusowego. W rezultacie temat niniejszej pracy został sformułowany w następujący sposób: *Wymiar eklezjalny sakramentu pokuty w teologii ks. Giovanniego Moiolego*. Wynika z niego fundamentalny problem badawczy pracy, która zmierza do wydobycia i określenia eklezjalności sakramentalnej pokuty w ujęciu włoskiego dogmatyka, co nie doczekało się jeszcze opracowania monograficznego w dotychczasowej literaturze tematu.

Autor pracy doktorskiej, mając na uwadze realizację podjętego zadania badawczego, porządkuje i organizuje treści oraz koncepcje zawarte w publikacjach włoskiego teologa na temat sakramentu spowiedzi. W rezultacie nie powiela segmentacji różnych tekstów autora, ale tak komponuje własny układ treści w oparciu o jego myśl, aby wyrażały problematykę badawczą pracy. Zasadnicze pytanie o rozumienie eklezjalności

Moioli. Traccia per una biografia, w: *Giovanni Moioli. Profilo di un uomo spirituale*, G. Como (red.), Àncora, Milano 2010, 214-221.

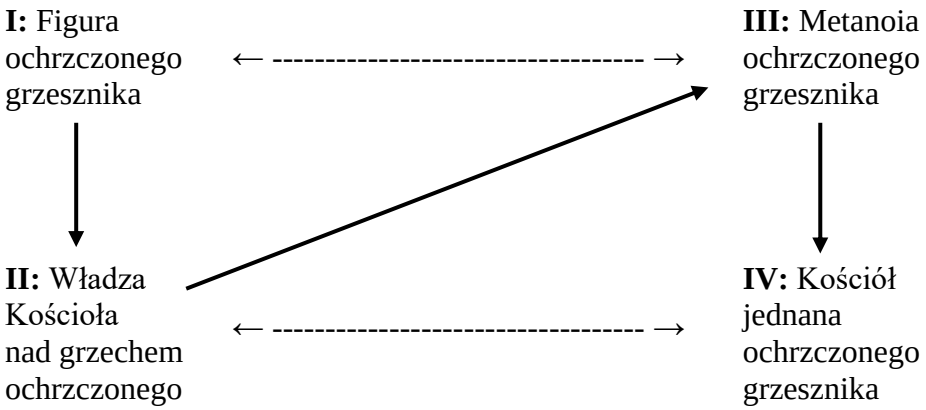
[2] Por. J. Węgrzyn, *Giovanni Moioli's Theological Portrait. The 40th Anniversary of the Milanese Theologian's Death*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/2 (2023), 70-85; *Informator 2024/2025. Studium Franciszkańskie w Krakowie*, M. Kaczmarski (red.), Wydawnictwo Serafin, Kraków 2024, 33, 84-85; *Informator 2025/2026. Studium Franciszkańskie w Krakowie*, J. Węgrzyn (red.), Wydawnictwo Serafin, Kraków 2025, 94-95.

sakramentu pokuty zostaje poruszone w czterech kolejnych rozdziałach dysertacji, które stanowią poszukiwanie odpowiedzi na następujące cztery szczegółowe pytania:

1) Kim jest osoba korzystająca z sakramentu pokuty? Człowiekiem, który tylko zgrzeszył? Tylko człowiekiem, który zgrzeszył? Po prostu wierzącym, który popełnił grzech wobec Boga? Jakie rozwiązanie proponuje Giovanni Moioli?
2) Dlaczego uważa się, że właśnie Kościół otrzymał władzę odpuszczania grzechów? Czy poza samym Bogiem ktoś może skutecznie przebaczać grzechy?
3) Jakie znaczenie posiada *metanoia* ochrzczonego grzesznika wymagana w Kościele i przez Kościół? Dlaczego odpuszczenie grzechów ochrzczonemu grzesznikowi domaga się weryfikacji w Kościele?
4) Kto konkretnie i dlaczego może pojednać grzesznika z Bogiem i Kościołem? Co wyraża pojednanie otrzymane w sakramencie spowiedzi? Dlaczego pojednanie służy nie tylko grzesznikowi ochrzczonemu, ale całemu Kościołowi?

Układ czterech rozdziałów dysertacji wyraża intencjonalnie fundamentalną i specyficzną strukturę pracy. W ujęciu całościowym dwa pierwsze rozdziały, objętościowo krótsze niż dwa ostatnie, stanowią niezbędny filar oraz odniesienie dla dwóch ostatnich bardziej rozbudowanych, szczegółowych oraz finalnych kwestii.

Graficzny układ pracy



W rozdziale pierwszym ukazano figurę grzesznika ochrzczonego, czyli koncepcję istotną dla uchwycenia teologicznych założeń sakramentu pokuty i jego eklezjalnego charakteru w myśli Moiolego. Dla realizacji tego zadania wykorzystano tu rozumowanie dedukcyjne, oparte na przywołaniu i przechodzeniu od poszczególnych racji do

wynikających z nich następstw. W oparciu o metodę narracyjną wychodzi się od trynitarnej ekonomii zbawienia, która głoszona we wspólnocie wierzących prowadzi człowieka do chrześcijańskiej wiary, sakramentów chrztu i Eucharystii, które zakorzeniają w Bogu i Jego Kościele. Dopiero w tej perspektywie można właściwie zrozumieć tajemnicę grzechu, opisaną za pomocą metody teologiczno-historycznej. Za pomocą spekulacji bada się relację i misję Kościoła świętego wobec ochrzczonego, który sprzeniewierzył się temu, co otrzymał od Kościoła w sakramentach.

W kolejnym rozdziale porusza się zagadnienie możliwości odpuszczania grzechów i poszukuje racji dla legitymizacji Kościoła w jego naturze oraz działalności. Wykazanie uzasadnienia i prawa wspólnoty Kościoła na czele z jego przełożonymi do przebaczenia nieprawości stanowi fundamentalną kwestię dla istnienia i procedowania pokuty chrześcijańskiej. Dlatego w rozdziale drugim, idąc za myślą Moiolego, poszukuje się argumentów wskazujących na ewentualny podmiot takiej władzy, jak również specyfiki jego pełnomocnictwa. Dla osiągniecia wskazanego celu badawczego w tym rozdziale zastosowano metodę teologiczno-genetyczną, która wychodząc od danych zawartych w Piśmie Świętym (badanym tu przy zastosowaniu metody historyczno-krytycznej oraz teologicznej), przez pisma starochrześcijańskich pisarzy i historię dogmatu, śledzi i weryfikuje proces przekazywania i wyjaśniania prawdy o duchowej władzy gładzenia grzechów przez Kościół.

W rozdziale trzecim zaprezentowano proces μετάνοια ochrzczonego grzesznika, który dokonuje się w Kościele i wobec Kościoła, ponieważ ten, który zgrzeszył, nie przestaje być ochrzczonym, a przez to trwale odniesionym do Kościoła. Metanoja urzeczywistnia się i weryfikuje przez żal za grzechy, wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie. W tej części pracy zastosowano metodę teologiczno-historyczną, która pozwala uchwycić jak w ciągu wieków, w trzech głównych systemach pokuty (pokuta kanoniczno-publiczna, taryfowo-indywidualna oraz potrydencka), dokonywały się przeobrażenia poszczególnych aktów penitenta oraz który z nich zyskiwał doniosłe znaczenie. Ponadto zostało przeanalizowane szczegółowe zagadnienie, jakim jest spowiedź z pobożności, również w ujęciu teologiczno-genetycznym. Istnieje wątpliwość albo nawet podejrzenie, że częsta i pobożna spowiedź godzi w naturę sakramentu pokuty i pojednania, który ma realnie przywracać jedność z Bogiem i Kościołem.

Ostatni, czwarty rozdział, koncentruje się na koncepcji pojednania z różnych punktów widzenia: od figury szafarza pojednania, przez posługę zmierzającą do pojednania, a w końcu przez owoc sakramentu pokuty jakim jest pojednanie, aż do

uznania idei pojednania, które buduje Kościół. Metoda teologiczno-historyczna, zastosowana w trzech pierwszych paragrafach tego rozdziału pozwala wyodrębnić w trzech okresach pokuty rysujące się ujęcia teologiczne, a także transformacje wskazanych koncepcji składających się na proces rekoncyliacyjny. Ostatni, czwarty paragraf stanowi dopełnienie całości poprzez wskazanie, że idea pojednania i przebaczenia nie redukuje się do czwartego sakramentu, ale znajduje swoją realizację także we wspólnocie Ludu Bożego, w Kościele jako sakramencie oraz w sakramencie Eucharystii. Ponadto w celu głębszej analizy wskazanych fragmentów z dokumentów Soboru Watykańskiego Drugiego odwołano się do metody lingwistycznej, która zwraca uwagę na oryginalne użycie określonych słów, a także ich wtórne możliwe przekłady, które determinują ich hermeneutykę.

Jak dotąd prace Moiolego cieszyły się wyraźnym zainteresowaniem badawczym, a przede wszystkim jego teologia życia duchowego oraz chrystologia dogmatyczna, co przyczyniało się do organizowania tematycznych konferencji, sympozjów oraz wpływało na przedmiot dalszych poszukiwań teologicznych. Poświadczają to liczne publikacje i materiały pokonferencyjne (Giuseppe Colombo, Dora Castenetto, Claudio Stercal, Giuseppe Como) oraz prace tak włoskich (Paolo Mirabella, Guglielmo Cazzulani, Pierpaolo Arabia), jak i polskich (Bogusław Daniel Kwiatkowski, Grzegorz Strzelczyk, Andrzej Perzyński, Marcin Puziak) teologów, które zostaną przywołane w pracy i bibliografii. Natomiast myśl dogmatyczna Giovanniego Moiolego dotycząca sakramentu pokuty nie doczekała się jeszcze pełnego i systematycznego opracowania naukowego. W bibliografii przedmiotowej można jedynie odnaleźć dalsze nawiązania czy komentarze do tego zagadnienia, w publikacjach takich autorów jak: Carlo Collo (1976), Franco Brovelli (1976), Giuseppe Colombo (1986), Andrea Migliavacca (1997), Franco Giulio Brambilla (1999), Mario Manzoni (2004), Gianmarco Busca (2009), Giuseppe Como (2009), Angelo Maffeis (2014), Ángel García Ibáñez (2020), Jacek Węgrzyn (2023). Opisany stan badań poświęconych sakramentowi pokuty i jego wymiarowi eklezjalnemu w teologii Moiolego wskazuje, że wskazane zagadnienia są poruszane wstępnie i raczej szkicowo, co upoważnia autora niniejszej dysertacji do podjęcia ich monograficznego opracowania.

Prezentowana dysertacja opisuje rzeczywistość sakramentu pokuty w teologii Giovanniego Moiolego i skupia się na jego tekstach związanych z pokutą chrześcijańską w ujęciu dogmatycznym. Dlatego, z zasady w rozprawie nie analizuje się zagadnienia

czwartego sakramentu z punktu widzenia innych nauk teologicznych, jak moralność, duchowość, liturgika, prawo kanoniczne, chyba że w relacji do ujęcia dogmatycznego.

Pierwszorzędnym źródłem dla pracy pozostaje publikacja pt. *Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana,* Pro manuscripto, Venegono Inferiore, gdzie tom 1, wydanie z 1972 roku, posiada 167 stron, a tom drugi, wydanie z 1973 roku, 172 strony. W ciągu swojego życia autor nie dokonał ponownej redakcji czy korekty tekstu, pomimo, że opublikował go na zasadzie pro manuscripto, niewątpliwie pozostał on dla niego, fundamentalnym punktem odniesienia dla następnych jego publikacji dotyczących pokuty chrześcijańskiej, które ukazywały się w ciągu kolejnych lat. W roku 1996, w dwunastą rocznicę śmierci Giovanniego Moiolego, to dwutomowe dzieło zostało wydane już w ramach jednego zwartego tomu, pod zmienionym tytułem *Il quarto sacramento. Note introduttive*. Nowe wydanie zostało opatrzone *Wprowadzeniem* autorstwa Giuseppe Colombo (strony IX-XLIV), po którym została umieszczona bibliografia artykułów poświęconych zagadnieniu pokuty chrześcijańskiej. Ponadto, opis bibliograficzny, który w pierwotnym wydaniu znajdował się w ramach tekstu głównego, został w najnowszym wydaniu umieszczony w przypisach dolnych, również, uzupełniające adnotacje bibliograficzne zostały przesunięte ze wstępów do części czy rozdziałów pracy do przypisów dolnych. Nowe wydanie zostało rozszerzone o tłumaczenia autorstwa Rosa Calzecchi na język włoski tekstów, które występowały dotąd w języku łacińskim oraz greckim. Warto również zaznaczyć, że nowe wydanie w odniesieniu do starego, nie posiada już tekstu zwartego i ułożonego bardzo blisko siebie, ale zawiera przejrzystą numerację, stosowne odstępy między wierszami oraz w ramach całego korpusu dzieła, które ułatwiają zapoznanie się z treścią. Koniecznie trzeba podkreślić, że seria artykułów zawartych w tomie 7 (*Scritti sul prete*) oraz w tomie 12 (*Teologia sistematica. Studi*) *Opera omnia* Giovanniego Moioli reprezentują istotne źródło bibliograficzne dla podjętej pracy badawczej.

Równie ważnym punktem odniesienia dla realizowanego tu projektu badawczego pozostaje wydana pośmiertnie w 1997 roku książka pt. *Peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano.* Zawiera ona trzy dotąd nieopublikowane artykuły autora, ujęte bardziej z perspektywy teologii życia duchowego. Między innymi znajduje się w niej transkrypcja nagrania, ostatniego wystąpienia Moiolego pierwotnie zatytułowanego *Eucaristia e Riconciliazione*, które zostało wygłoszone w Chiesa della Madonna del Santo Rosario w Vimercate dnia 16 marca 1983 roku, natomiast w zbiorze znajduje się pod tytułem *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*.

Warto także zaznaczyć, że żadna ze znaczących prac G. Moiolego nie została przetłumaczona na język polski. Posiadamy przekłady polskojęzyczne tylko dwóch drobnych jego publikacji, tj. *Rozeznanie duchowe i kierownictwo duchowe* (w: *Sztuka rozeznawania i kierownictwo duchowe*, Kraków 2009) oraz *Doświadczenie chrześcijańskie a sens umierania* („Communio" 26/6 [2006]).

W pracy zostały też wykorzystane opracowania Giovanniego Moiolego poświęcone sakramentowi pokuty, a znajdujące się w zbiorach archiwalnych Biblioteki Wydziału Teologicznego Italii Północnej, skatalogowane jako *Fondo Giovanni Moioli*. Zostały one udostępnione autorowi dysertacji przez profesora monsignor Claudio Stercal, będącego wykładowcą i redaktorem serii *Opera omnia Giovanni Moioli* oraz dyrektorem tamtejszej biblioteki. Manuskrypty Moiolego posiadają wybitnie roboczy charakter, są zapisane w postaci notatek i szkiców. Ich odczytanie sprawia wiele trudności ze względu na niewyraźny charakter pisma ich autora, skrótowość wypowiedzi oraz format brudnopisu. W zbiorze pod numerem 5.3. o tytule „Pokuta" znajduje się dziesięć następujących pism:

Manuskrypt 5.3.1. La penitenza. Posiada 662 strony w linie, o wymiarach 21x31 cm. Stanowi część jego pracy, która została później opublikowana w ramach jego książki: *Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana*, Pro manuscripto, Venegono Inferiore 1972-1973 = *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Lectio 3, Glossa, Milano 1996.

Manuskrypt 5.3.2. Il quarto sacramento della Chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato. Posiada 60 arkuszy w linie o wymiarach 21x31 cm, numerowanych od 1 do 53. Został opublikowany przez niego jako część dzieła zbiorowego: G. Moioli, *Il quarto sacramento della chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato*, w: G. Colombo et al., *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, Teologica Practica 4, Editrice Elle Di Ci, Torino 1983, 83-114; G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato*, w: *GMOO12*, 171-203.

Maszynopis 5.3.3. Note sulla teologia della penitenza cristiana dal XIV secolo al concilio di Trento. Liczy 43 arkusze o wymiarach 22x28 cm. Stanowi część jego pracy, która została później opublikowana w ramach jego książki: *Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana*, Venegono Inferiore 1973, t. 2, 77-108 = *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Lectio 3, Glossa, Milano 1996, 325-364.

Maszynopis 5.3.4. Note sulla teologia della penitenza cristiana dopo il Concilio di Trento. Liczy 18 arkuszy o wymiarach 22x28 cm. Stanowi część jego pracy, która została później opublikowana w ramach jego książki: *Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana*, Venegono Inferiore 1973, t. 2, 109-119 = *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Lectio 3, Glossa, Milano 1996, 367-381.

Maszynopis 5.3.5. Linee di riflessione sistematica. Liczy 75 arkuszy o wymiarach 22x28 cm. Stanowi część jego pracy, która została później opublikowana w ramach jego książki: *Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana*, Venegono Inferiore 1973, t. 2, 121-170 = *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Lectio 3, Glossa, Milano 1996, 383-438.

Manuskrypt 5.3.6. *IV sacramento*. Liczy 2 arkusze notatek w postaci punktów.

Manuskrypt 5.3.7. Il sacramento della riconciliazione nella vita della Chiesa. Liczy 11 małych arkuszy o wymiarach 15x21 cm, zapisanych dwustronnie. Zawiera on również dołączoną wydrukowaną ulotkę o wymiarach 15x21 cm z ogłoszeniem wydarzenia. Rękopis stanowi formę zarysu notatki z konferencji wygłoszonej w kościele San Pietro in Sala w Mediolanie dnia 3 i 10 marca 1973 r.

Publikacja 5.3.8. Sacramento della penitenza nella vita attuale della Chiesa, „Informatore parrocchiale S. Paolo di Rho" 5 (1973), 4-6. Stanowi ona artykuł w gazetce parafii San Paolo w Rho (pod Mediolanem), który został wcześniej wygłoszony przez Moiolego.

Manuskrypt 5.3.9. Sacramento del „perdono" o della „penitenza". Liczy 49 arkuszy o wymiarach 21x31 cm. Został opublikowany po tym samym tytułem w: Associazione Professori di Liturgia, *La celebrazione della penitenza cristiana*, Atti della IX Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Armeno - Novara, 25-29.08.1980), Studi di liturgia. Nuova serie 9, Marietti, Torino 1981, 45-63. Następnie ukazał się w: G. Moioli, *Teologia sistematica. Studi*, Opera omnia 12, (red.) C. Stercal, Centro Ambrosiano, Milano 2022, 145-169.

Manuskrypt 5.3.10. «*De reconciliatione et poenitentia*». Liczy 4 arkusze o wymiarach 21x30 cm. Stanowi on komentarz do dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Pokuta i pojednanie, Relacja końcowa zatwierdzona in forma specifica w 1982 roku*.

Metoda teologiczno-historyczna (genetyczna) stanowi wiodącą metodą naukową, która została zastosowana w tej pracy. Optuje się za nią, ponieważ pokuta chrześcijańska

nie ma miejsca ani poza biblijną historią zbawienia, z prymatem tekstów nowotestamentalnych ani poza jej rozwojem i przemianami dokonującym się w historii Kościoła. W myśli Giovanniego Moioli historia stanowi niezbędne środowisko i narzędzie aktualnego rozumienia natury i sensu sakramentu pokuty poprzez jego retrospektywne odniesienia do szeroko pojętego piśmiennictwa teologicznego, Magisterium Kościoła i dyscypliny pokutnej. Percepcja historycznych modeli pokuty pozwala adekwatnie łączyć je z aktualnymi i analogicznymi zagadnieniami[3]. W opisywanej metodzie procedura historyczna zakłada powrót do danych historycznych, weryfikację faktów, aby rozpoznać i krytycznie ocenić zaistniałe rozwiązania, które pojawiły się na przestrzeni wieków. Zastosowana w tej pracy umożliwiła na nowo dostrzec i odczytać istotny dla sakramentu pokuty jego wymiar eklezjalny. Wybór metody teologiczno-historycznej służy także zachowaniu odpowiedniości wobec podejścia badawczego samego autora mając na uwadze ścisłą korelację historii i chrześcijańskiej pokuty. Analiza historyczna pozwala bowiem uchwycić wewnętrzną logikę sakramentu pokuty, czyli jego inteligibilność w ekonomii zbawienia, która została ujęta w różnych epokach. Teologiczna metoda historyczna nie oznacza prostego chronologicznego opisu rzeczywistości dziejów pokuty, ale konstytuuje pole badań, które w oparciu o dane w nim zawarte, wskazuje na fenomen i sens sakramentu spowiedzi pierwotnie zakorzeniony w tajemnicy Paschy Chrystusa i życiu Kościoła.

Przyjęta w tej pracy periodyzacja historii pokuty chrześcijańskiej odnosi się do ram czasowych zastosowanych przez G. Moiolego w jego publikacjach. Całość historii czwartego sakramentu dzieli on na trzy duże okresy historyczne w oparciu o wskazane trzy fundamentalne i następujące po sobie systemy pokutne. Pierwszy okres dotyczy pokuty chrześcijańskiej w epoce starożytności aż do VI – VII wieku, który można określić jako etap pokuty kanonicznej, publicznej i jednorazowej (*paenitentia canonica*). Drugi stopniowo rozpoczyna się od wczesnego średniowiecza aż po orzeczenia Soboru Trydenckiego (1545-1563). Powszechnie definiuje się go jako okres pokuty prywatnej i powtarzalnej (*paenitentia privata, confessio secreta, iterativa*). W jego ramach Moioli wyodrębnia etap pokuty przejściowej, określanej jako pokutę wyspiarsko-taryfową (*paenitentia insularis, paenitentia taxata*). Z kolei w końcowej fazie odnosi się on do negacji sakramentu pokuty przez reformację protestancką. Z kolei trzeci okres w historii sakramentu obejmuje etap pokuty potrydenckiej, czyli czasu, który przypada od

[3] Por. S. Ubbiali, *L'oggettiva economia savifica cristiana*, w: G. Moioli, *Teologia sistematica. Studi*, Opera omnia 12, C. Stercal (red.), Milano 2022, 8.

zakończenia Soboru Trydenckiego po nowe *Ordo Paenitentiae* z 1973 roku, i trwa aktualnie. W tym ostatnim okresie nie pojawia się co prawda nowy system pokuty kościelnej, ale wraz z nowymi *Obrzędami pokuty* otwiera się w praktyce pokutnej Kościoła nowa świadomość pojednania i pokuty.

ROZDZIAŁ I

OCHRZCZONY GRZESZNIK W KOŚCIELE

Niniejszy rozdział prezentuje fundamentalne założenia eklezjologii sakramentu pokuty w teologii Giovanniego Moiolego. Lektura i analiza tekstów źródłowych zadecydowała o eksplikacji elementów składających się na odsłonięcie tożsamości grzesznika powracającego do Boga. Stąd odniesienie do kulminacyjnego wydarzenia Paschy Jezusa, do nawrócenia chrzcielnego we wspólnie Kościoła, do Eucharystii. Złość grzechu ochrzczonego odsłania się dopiero w takim kontekście życia chrześcijańskiego, które zawiera w sobie przesłankę do nawrócenia grzesznika i przyjęcia go z powrotem przez Kościół.

1.1. Ekonomia zbawienia

1.1.1. Ojciec miłosierdzia

Moioli wychodząc od treści przesłania biblijnego wyznaje, że „Bóg ojców" i obietnic Starego Testamentu jest również Bogiem Nowego Testamentu – a w sposób wyjątkowy Ojcem Jezusa Chrystusa – którego On sam właśnie tak nazywa („mój Ojciec")[1]. Syn Wcielony objawia miłość Boga do świata, a równocześnie jego osobistą miłość do tych, których dał mu Ojciec[2]. W biblijnej historii zbawienia Jahwe powodowany miłosierdziem wielokrotnie wzywał swój lud i poszczególnych jego członków do porzucenia grzechu i powrotu do przymierza z nim, które w posłaniu Syna na świat oraz udzieleniu Ducha Świętego uzyskało swoją nowość i definitywność. Ta ostateczna forma przymierza, jak podkreśla Moioli, nie oznacza zredukowania łaskawości Bożego miłosierdzia wobec ludu przymierza, czyli Kościoła. W nowej ekonomii, powrót do Boga Przymierza dokonuje

[1] Por. G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: Id., *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, I Triangoli 35, Edizioni Piemme Spa, Casale Monferrato 1997, 35-36; G. Moioli, *Cristologia. Momento storico. Lettura delle fonti*, Opera omnia 10, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Milano 2023, 85-86.
[2] Por. *GMOO10*, 68-69; G. Moioli, *Dentro la Parola. Briciole di pensieri*, Contemplatio 32, Glossa, Milano 2014, 39-41.

się w Jezusie Chrystusie, Synu Ojca[3]. Bóg Starego Testamentu zostaje rozpoznany i odniesiony do Boga Nowego Testamentu: do Wcielonego Syna Bożego posłanego dla ocalenia tego, co zginęło i do Ducha Świętego wylanego na odpuszczenie grzechów. Bóg obu Testamentów w wymiarze miłosierdzia pozostaje *immutabiliter* oraz *indivise*. Miłosierdzie Jahwe jest tym samym boskim miłosierdziem tego samego i Trójjedynego Boga[4].

Nie brakuje w teologii Moiolego krytyki dualistycznej heterodoksji Marcjona, który przeciwstawiał Boga Stwórcę Starego Testamentu, Bogu – Zbawicielowi Nowego Testamentu. Broniąc jedność i jedyność zbawczej ekonomii włoski teolog podkreśla realność wcielenia Odwiecznego Słowa, Jego poczęcie i narodziny z Dziewicy Maryi, prawdziwe człowieczeństwo Jezusa. Dzieje stworzenia pozostają jednocześnie historią odkupienia, ukierunkowaną ku Jezusowi – Zbawicielowi[5].

Zdaniem Moiolego inicjatywa Boga narzuca się jako fakt niezaprzeczalny już w samym akcie stworzenia, w wiernym odnawianiu łamanego przymierza, aż po radykalne posłanie Syna na świat. Określa to postawę Boga względem świata i ludzi oraz potwierdza fundamentalną dobroć stworzeń z racji pierwotnego zaangażowania Boga[6]. Moioli za Augustynem z Hippony uznaje suwerenną inicjatywę Boga mającą na celu zbawienie człowieka, której niepodważalnym świadectwem pozostaje Wcielenie Syna oraz udzielanie Ducha Świętego[7]. Odwołując się do Konstytucji *Firmiter credimus* Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku włoski teolog zwrócił uwagę, że ostatecznym podmiotem zbawczej ekonomii jest Trójca Święta, a wcielenie samego Syn Bożego jest aktem całej Trójcy Świętej[8]. Stwierdza, że dzieło poczęcia Syna Bożego w czasie nie przynależy w żaden sposób do inicjatywy małżeńskiej pary Maryi i Józefa[9]. Bóg, który

---

[3] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato,* w: Id., *Teologia sistematica. Studi*, Opera omnia 12, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Milano 2022, 174; J. Moingt, *Grzechów odpuszczenie. Wierzę... w grzechów odpuszczenie*, Wyznanie wiary 10, Jedność, Kielce 2007, 62-68.

[4] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 174; G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 44; G. Moioli, *Il mistero di Maria*, D. Castenetto (red.), Contemplatio 2, Glossa, Milano 1989, 47-48. Zob. P. Warchoł, *Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 29/1 (2016), 33-39.

[5] Por. *GMOO10*, 121, 143, 470-471.

[6] Por. *GMOO10*, 68-69.

[7] Por. *GMOO10*, 306-307; Augustyn z Hippony, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, 37, w: Id., *Pisma katechetyczne*, W. Budzik (red.), PAX, Warszawa 1952, 107-108; K. Nasiłowski, *Z problematyki okresu święceń relatywnych*, „Prawo Kanoniczne" 28/1-2 (1985), 98-105.

[8] Por. G. Moioli, *Cristologia. Proposta sistematica*, Opera omnia 11, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Milano 2015, 114; Sobór Laterański IV, *Konstytucja 1. O wierze katolickiej*, 1, 6, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, Tekst grecki, łaciński, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 26, WAM, Kraków 2003, t. 2, 222-223.

[9] Por. *GMOO11*, 376.

pozostaje niedostępny w swojej tajemnicy, z własnej inicjatywy objawia się oraz udziela swojemu ludowi urzeczywistniając Jego plan zbawienia[10].

Nie bez powodu Łukasz Ewangelista w swoim dziele ukazuje historię zbawienia jako ukierunkowaną na Królestwo Boże, w którym Chrystus i Ducha Święty reprezentują filantropię (*φιλανθρωπία*) Boga miłosiernego wobec grzeszników. Zostaje ona trafnie rozpoznana oraz wyraźnie doświadczana w łagodności i dobroci Pana Jezusa wobec ludzi[11]. Ponieważ Ojciec przyjmuje postawę miłosierdzia wobec grzeszników to cała wspólnota wierzących, partycypując w Duchu Ojca, może również kierować się duchem miłosierdzia względem upadających (Mt 18)[12]. Zbawcza inicjatywa pochodzi z wysoka, od samego Ojca miłosierdzia, co oznacza, że nie bierze początku z ziemi, ani nie jest rezultatem działalności stworzeń albo próbą ich perswazji na Boga[13]. Mając to na uwadze, lepiej można zrozumieć charakter *Modlitwy Pańskiej* zwróconej właśnie do Ojca z prośbą o Jego przebaczenie[14]. Również Jezus pozostaje Parakletem chrześcijan grzeszników odwołującym się do łaskawości Ojca (1 J 2)[15]. Moioli zwraca uwagę, że ten sam Ojciec, który posłał Syna na świat, pociąga ludzi do wiary w Niego przez dar Ducha, którego razem z Nim udziela. Ekonomia zbawienia potwierdza tę horyzontalno-wertykalną Boską inicjatywę Ojca[16].

Moioli zwraca uwagę, że zaangażowanie ze strony Boga wobec człowieka nie paraliżuje ludzkiej wolnej woli, ani nie zwalnia go z wiary. Niestety, choć człowiek może uchylić się wobec tej inicjatywy miłości Boga, to jednak nie jest w stanie uprzedzić prymatu jego miłości[17]. Niemniej przez łaskę wiary pozostaje uzdolniony do przyjęcia Boga i udzielenia odpowiedzi na działania podejmowane z Jego strony – Bóg w swojej ojcowskiej miłości wzywa łagodnie grzesznika do pokuty[18].

---

[10] Por. *GMOO11*, 127.
[11] Por. *GMOO10*, 50.
[12] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, Lectio 3, Edizioni Glossa, Milano 1996, 10; G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, Contemplatio 14, Glossa, Milano 1998, 57. W niniejszej pracy odnosi się do następujących przekładów Pisma świętego: *Pismo święte Starego i Nowego Testamentu*, Zespół Biblistów Polskich (red.), Wydanie piąte, Pallottinum, Poznań 2002; *Novum Testamentum Graece et Latine*, Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni, Eb. Nestle, B. Aland et al., (red.), Editio XXVII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002; *Nowy Testament. Tekst grecki i polski*, Nestle-Aland, R. Bogacz, R. Mazur (red.), Wydanie 28 poprawione, Pallottinum, Poznań 2017. Zob. M. Žitnik, *Sacramenta. Bibliographia Internationalis (continuatio) L-Z*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, t. 6, 1134.
[13] Por. *GMQSN*, 11.
[14] Por. *GMQSN*, 16.
[15] Por. *GMQSN*, 33.
[16] Por. *GMQSN*, 37.
[17] Por. *GMOO11*, 71.
[18] Por. *GMQSN*, 81. Odnosi się do fragmentu traktatu Cypriana z Kartaginy, *O upadłych*, 35: „O ile Bóg w ojcowskiej miłości pobłażliwym jest zawsze i dobrym, o tyle strasznym jest w majestacie sędziego”,

Ważną funkcję w teologii Moiolego pełni kategoria inicjatywy Bożej rozumianej przede wszystkim jako prymat Boga w działaniu historiozbawczym, wyrażająca Jego wolę i zamysły pełne życzliwości. Precyzuje, że ma ona początek w Bogu, a ostatecznie ma swoje źródło w Ojcu, nie pomijając mediacji Syna i Ducha. Niezachwianym przymiotem Ojca pozostaje miłosierdzie. Jawi się ono jako pierwotna reakcja Ojca na niewierność ludu wobec zawartego z Nim przymierza. Nie tylko Bóg jest miłosierny, ale również Jego zbawcza inicjatywa. Określa ono nie tylko osobę Ojca, ale także Jego „ducha" i postawę, w końcu modalność jego działania[19]. Bóg Ojciec daje się poznać jako inicjujący zbawienie, jako odpowiadający miłosierdziem na grzech człowieka. Poza tym Jego działanie w historii manifestuje się jednocześnie jako darmowe, uświęcające, usprawiedliwiające. Ostatecznie, to właśnie temu Bożemu działaniu zostaje podporządkowany Kościół i obecne w nim sakramenty[20].

1.1.2. Misteria Chrystusa

Całe życie i działalność Jezusa w różny sposób przynależy i wyraża przedpaschalne i paschalne *mysterium Christi* jako inicjatywę miłosiernego Ojca, Chrystusa absolutnego Pośrednika zbawienia oraz obiecanego Kościołowi Ducha Parakleta. Chrystusowe człowieczeństwo, jedyne, ale i uniwersalne, *instrumentum coniunctum* boskiej natury Słowa, dokonuje dzieła odkupienia i zapewnia skuteczność sakramentom Nowego Przymierza. W powyższych sformułowaniach Moioli nawiązuje wyraźnie do myśli Edwarda Schillebeeckx'a (1914-2009) o boskim charakterze nawet najbardziej ludzkich czynach Jezusa[21]. Włoski teolog odwołuje się również do koncepcji narzędziowości Akwinaty podkreślającej człowieczeństwo Zbawiciela jako *locus* odkupienia *in actu*

w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, J. Czuj, J. Sajdak (red.), POK 19, Księgarnia Uniwersytecka Jan Jachowski, Poznań 1937, 221-222.

[19] Por. *GMQSN*, 10-11, 433.

[20] Por. *GMQSN*, 301, 349, 419.

[21] Por. *GMOO11*, 46, 161-162, 164. „Ponieważ te ludzkie czyny Jezusa są czynami boskimi, osobistymi czynami Syna Bożego, czynami Boga w widzialnym ludzkim kształcie, posiadają one ze swej natury boską moc zbawczą, skutkiem czego przynoszą zbawienie, są 'przyczyną łaski'. Choć jest to prawdą w odniesieniu do każdego specyficznie ludzkiego czynu Chrystusa, niemniej jednak jest to prawdą przede wszystkim w odniesieniu do tych czynów, które mimo że zdziałane po ludzku, są ze swej natury wyłącznie czynami Boga: cuda i odkupienie. Biorąc pod uwagę całe ziemskie życie Jezusa jest to prawdą urzeczywistnioną szczególnie w wielkich tajemnicach Jego życia: w Jego męce, śmierci, zmartwychwstaniu i wyniesieniu u boku Ojca": E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Znak, Kraków 1966, 34.

primo w odniesieniu do ludzi (*gratia unionis*), a wtórnie jako formalną łaskę uświęcającą (*gratia sanctificans*)[22].

W odróżnieniu od tzw. chrystologii podręcznikowej wychodzącej od ontologii dwóch natur w jednej osobie Chrystusa, Moioli buduje swoją chrystologię najpierw na historii zbawienia oraz refleksji ojców Kościoła, przez chrystologię chalcedońska, nie pomijając współczesnych ujęć. W ten sposób udaje mu się zrekonstruować obecną w Piśmie Świętym logikę zbawczego pośrednictwa, jej szczyt w osobie Jezusa z Nazaretu jako Zbawiciela, jako definitywnego Pośrednika zbawienia. W Jego historii i osobie, jak w nikim innym przed nim i po nim, objawia się nie tylko miłosierdzie Boga wobec ludzi, ale i tożsamość Jezusa jak definitywne Słowo miłości Ojca[23]. Według ks. Moiolego, w samej Trójcy Świętej Syn jako kapłan może jawić się jako pośrednik między Ojcem i Duchem Świętym, ponieważ z jednej strony wraz z Ojcem jest współzasadą tchnienia Ducha, a z drugiej oddaje się Ojcu w odwiecznym akcie miłości[24].

W teologii Moiolego kategoria jedyności i szczególności (wł. *singolare, singolarità*) w odniesieniu do osoby i aktów Jezusa specyfikuje jego autorską chrystologię[25]. W dziejach narodu wybranego, Bóg wierny złożonym przez siebie obietnicom, za pomocą różnorodnych form mediacji (prawo, prorok, kapłan, król), realizował swój plan zbawienia. Znalazły one swoje wypełnienie i przewyższenie w posłaniu jedynego i umiłowanego Syn Bożego, który stał się człowiekiem. Dla Moiolego Jezus historii pozostaje Chrystusem wiary, w tym znaczeniu, że tylko Jego dziejowość posiada charakter absolutności wydarzenia ze względu na historyczne Wcielenie Odwiecznego Słowa. Również śmierć Jezusa w solidarności z grzesznikami posiada charakter wyjątkowości w relacji do tajemnicy Jego osoby, której samej znajduje się uzasadnienie zwycięstwa nad nią[26].

---

[22] Por. *GMOO11*,306.

[23] Por. *GMOO10*, 85-99, 469-483; Moioli G., *«Status quaestionis» del discorso cristologico. Presentazione e prime riflessioni*, w: *GMOO9*, 239-245; C. Guglielmo, *Giovanni Moioli. Gesù di Nazareth, il cristiano e la storia*, In dialogo, Milano 2002, 35; B. D. Kwiatkowski, *Ocena chrystologii scholastycznej w pismach G. Moiolego*, „Teologia w Polsce" 3/1 (2009), 91.

[24] Por. *GMOO11*, 127.

[25] Por. G. Moioli, *Per l'introduzione del tema della „singolarità" di Gesù nella trattazione cristologica*, w: Id., *Cristologia. Studi*, Opera omnia 9, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2020, 297-300, 360-366; G. Moioli, *Educarci alla fede per educare*, w: Id., *Santità e forme di vita cristiana*, Opera omnia 6, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Milano 2018, 189-190; P. Mirabella, *L'esistenza cristiana. Vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, Dissertatio. Series Romana 15, Glossa, Roma 1997, 48-50, 96-105; Depeder, *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Sophia. Epistēme. Dissertazioni 13, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2013, 75-128.

[26] Por. *GMOO11*, 236; G. Moioli, *Vissuto cristiano e senso dell'essere peccatori. Il „caso" di Teresa di Lisieux*, w: *GMOO8*, 170-174.

Pośród wszystkich *mysteria Christi*, Pascha posiada najdonioślejsze miejsce i zbawcze znaczenie, ze szczytową jej fazą śmierci i zmartychwstania[27]. Teolog z Mediolanu zwraca uwagę na jedność zbawczą misterium paschalnego w jego fazach: męki, śmierci, zmartwychwstania, zesłania Ducha Świętego, paruzji w oparciu o *mysteria carnis Christi* rozumianych jako ekonomia zbawienia[28]. Stąd sens śmierci Jezusa wyjaśnia się w odniesieniu do Jego zmartwychwstania jako zwycięstwo nad nią, która jest śmiercią dla grzechu. Ewangelista Jan wyraźnie ukazuje jedność wydarzenia paschalnego za pomocą koncepcji godziny Jezusa, w której ukrzyżowanie jest jednocześnie wywyższeniem, a śmierć na krzyżu przejściem do Ojca[29].

Wszystkie czyny Zbawiciela jednoczą się w najwyższym, bo w jedynym (*ἅπαξ*) i totalnym akcie ofiarowania samego siebie na Krzyżu oraz darze Ducha Świętego dla Kościoła. Ten unikalne wydarzenie – Pascha Pana Jezusa oznacza pojednanie i przymierze. Jezus składając ofiarę z samego siebie uobecnia Nowe Przymierze, w którym realizuje się Komunia ludzi z Bogiem. Raz kolejny manifestuje się Boża inicjatywa, bowiem Bóg daje w Jezusie Jedynego Kapłana jedynej Ofiary za nasze grzechy[30].

Dla Moiolego także Kościół reprezentuje prawdziwy znak paschalnego gestu Chrystusa, ponieważ rodzi się on z jedynego w swoim rodzaju daru Chrystusa z siebie samego na Krzyżu, z którego wylewa się na niego dar Ducha Świętego. Z tej racji Kościół jest prawdziwym znakiem gestu Chrystusa (miłości), ponieważ obiektywnie go wyraża i komunikuje. Sakrament Eucharystii przez uobecnianie Krzyża i Zmartwychwstania Jezusa oznacza ten unikalny akt Jezusa jakim jest pojednanie i Nowe Przymierze. Dlatego Eucharystia sprawia jedność z paschalnym aktem Jezusa i jednocześnie pozostaje w Jego funkcji[31].

Zmartwychwstanie i wywyższenie w ciele Chrystusa po prawicy Ojca stanowi przyczynę sprawczą (*causa efficiente*) zbawienia jako narzędzie Jego boskiej natury, która działa przez Jego człowieczeństwo[32]. Wniebowzięty Chrystus już w swojej egzystencji wobec Ojca wstawia się za ludźmi, ponieważ Bóg który w ten sposób wywyższył jego naturę ludzką, okazuje miłosierdzie tym, ze względu na których przyjął

[27] Por. *GMOO11*, 176; G. Moioli, *„Realtà" della risurrezione di Cristo e teologi*, w: *GMOO9*, 276-279.
[28] Por. *GMOO10*, 150-151, 233-234.
[29] Por. *GMQSN*, 15; *GMOO11*, 102, 235.
[30] Por. *GMQSN*, 431.
[31] Por. *GMQSN*, 431. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika «Ecclesia de Eucharistia». O Eucharystii w życiu Kościoła* (17 IV 2003), 21-25, w: Id., *Dzieła zebrane*, Encykliki, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 1, 755-757.
[32] Por. *GMOO11*, 227.

ludzką naturę (por. Ef 4,10). W tym ujęciu, kapłański charakter skutecznego pośrednictwa oraz wstawiennictwa Jezusa chwalebnego opiera się bardziej na modelu oblacji niż ofiary[33].

1.1.3. Duch Święty

Moioli uważa, że nie sposób patrzeć na życie ziemskie Jezusa bez wyraźnego odniesienia do Ducha Świętego z racji, że od samego początku posiada Jego namaszczenie, które sprawia, że egzystencja Chrystusa ukazuje się w całkowitym poświeceniu się Bogu. Kapłańska konsekracja Chrystusa osiąga swoją kulminację nie tylko w akcie Ofiary Krzyżowej (por. Hbr 9,14), w zmartwychwstaniu (por. Rz 8,14), ale także w wylaniu Ducha Świętego[34].

Pełnia daru Ducha Świętego, która pociąga za sobą ucieleśnienie się Kościoła została wpisana w kategorię pośrednictwa Jezusa, obejmującego także przestrzeń relacji Starego i Nowego Testamentu, obietnicy złożonej i wypełnionej, Izraela i Kościoła[35]. Objawienie Pięćdziesiątnicy zainicjowało doświadczenie Ducha Jezusa, Jezusa w Duchu, wyznaczając w ten sposób czas Kościoła po czasie chrystofani[36]. *Pentecoste* pozostaje w wewnętrznym odniesieniu do zapowiedzi i samej Paschy Jezusa[37].

Realizacja przeznaczenia Starego Przymierza rozumianego jako proroctwo, królestwo i kapłaństwo, ogniskuje się w darze Ducha, którego Chrystus może udzielać sam będąc Synem Bożym i jako absolutny Pośrednik[38]. Jezus żyjąc i działając w zgodzie ze swoją tajemniczą tożsamością Syna Ojca, jak również ostatecznego Mediatora, pośredniczy i gwarantuje Nowe Przymierze wylewając Ducha Świętego[39].

Bóg przez zmartwychwstanie Jezusa, ustanawiając Go Panem i Mesjaszem, objawił swój zbawczy plan, który urzeczywistnia się w stworzeniu Kościoła poprzez dar Ducha Świętego (por. Dz 2). Jego działanie zabezpiecza doświadczenie nieustannej obecności Zmartwychwstałego we wspólnocie wierzących. Dar Ducha Zmartwychwstałego łączy

[33] Por. *GMOO11*, 228-229.
[34] Por. *GMOO11*, 156.
[35] Por. *GMOO11*, 171.
[36] Por. *GMOO11*, 226; G. Moioli, *Il mistero di Maria*, Milano 1989, 106-113.
[37] Por. *GMOO11*, 242.
[38] Por. *GMOO11*, 159.
[39] Por. *GMOO11*, 175.

się obiektywnie z wiarą w Jezusa jako Pana i Zbawiciela, z odpuszczeniem grzechów, stylem życia wspólnoty chrześcijańskiej[40].

W ujęciu Moioli, Zmartwychwstanie i Pięćdziesiątnica, w integralności Misterium Paschalnego, pozostają nierozerwalnie związane z Kościołem, którego czas publicznie i uroczyście inaugurują. Istnieje głęboka jedność między Jezusem ukrzyżowanym i zmartwychwstałym a wspólnotą Kościoła przez dar Ducha Świętego. Pociąga ona za sobą zwycięstwo Kościoła nad pokusą i nad grzechem opierające się źródłowo na zwycięstwie Chrystusa i na otrzymaniu Duchu, który kształtuje go na Jego wzór oraz pozwala w Nim wytrwać[41]. To Bóg Ojciec wraz z Jezusem Chwalebnym posyła Ducha Świętego, który tworzy Kościół i przez dar powołuje do wiary (por. J 13-17)[42]. Według Donatiena Mollata SJ (1904-1977) Ewangelia św. Jana rozpoczyna się od wskazania Baranka Bożego, który gładzi grzech świata i chrzci w Duchu Świętym, a kończy się na daru Ducha Świętego oraz udzieleniem pokoju i odpuszczeniem grzechów ze strony tego samego Baranka zwycięzcy[43].

Chrystus jako Baranek, który gładzi grzech świata, dokonuje odpuszczenia grzechów za pośrednictwem swojego Ducha Świętego i przez pośrednictwo wybranych apostołów (por. J 20, 19-23). Po wniebowstąpieniu Chrystus pozostaje niewidzialny, ale obecny pośród apostołów w dostrzegalnej mocy Ducha czyniąc ich uczestnikami Jego misji głoszenia słowa i odpuszczenia grzechów[44]. Moioli odwołując się od myśli Ambrożego z Mediolanu uzasadnia, że w ten sposób Chrystus zgodnie ze swoją wolą zawierzył Kościołowi w osobie swoich kapłanów posługę wobec grzechów, co realizuje się przez chrzest święty i pokutę. Stanowi to o posłuszeństwie Kościoła względem woli Jezusa i otrzymanego przez apostołów i przekazywanego daru Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów[45].

Pisma Nowego Testamentu, w opinii Moioli, potwierdzają żywe przekonanie o istniejącej wyraźniej relacji pomiędzy Jezusem Zmartwychwstałym a pierwotnymi wspólnotami Kościoła szczególnie przez osoby i posługę apostołów (por. 1 J 1, 2-3). Świadomość istniejącej ciągłości pomiędzy Kościołem a Jezusem umarłym

[40] Por. *GMQSN*, 3; G. Moioli, *Centro dell'anima è Dio. La «Fiamma d'amor viva» di Giovanni della Croce*, Carmelitane Scalze Monstero di Sassuolo (red.), Il lembo del mantello 2, Edizioni OCD, Roma 2010, 60-61.
[41] Por. *GMQSN*, 15-16.
[42] Por. *GMQSN*, 37.
[43] Por. *GMQSN*, 39; D. Mollat, *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé. La conversion chez saint Jean*, „Lumière et vie" 47 (1960), 100-101.
[44] Por. *GMQSN*, 40.
[45] Por. *GMQSN*, 163-164.

i wywyższonym, wyraża się we wspólnocie wierzących poprzez dar i działalność Ducha Świętego, który konstytuuje Apostołów oraz kształtuje wspólnotę (por. J 20, Dz 2). Czas Kościoła demonstruje się wybitnie, ale nie wyłącznie, jako czas odpuszczenia grzechów (por. Dz 2, Hbr 7-10), w którym objawia się władza (εξουσία) Syna Człowieczego nad grzechem jako ekspiacja (łac. *expiatio*), jako propicjacja (łac. *propitiatorium,* por. Rz 3, 25; łac. *propitiatio*, por. 1 J 2, 2), jako okup (gr. *λύτρον;* łac. *redemptio*; por. Mt 20, 25-28) za grzechy świata (J 1, 29)[46].

Warto zaznaczyć, że w przywołanym przez Moiolego *Liście do Hebrajczyków* nie tyle występuje termin „ekspiacja", ale idea ekspiacji. W tabeli zestawiam przywołane terminy, aby wskazać, że Dzień Przebłagania został oddany w dwóch wariantach leksykalnych[47]. To pełne mocy zbawcze działanie Jezusa Chrystusa łączy się skutecznie z obiecanym darem Ducha Świętego, jak również z przekazaniem Apostołom pełni władzy i misji Jezusa wobec grzechu i grzeszników w Kościele[48].

Sigla	**Biblia Tysiąclecia**	**Septuaginta**	**Wulgata**
Kpł 23, 27	Dzień Przebłagania	ἡμέρα ἐξιλασμοῦ (ὁ ἐξιλασμός)	*dies expiationum* (*expiatio, onis*)
Kpł 23, 28	Dzień Przebłagania	ἡμέρα ἐξιλασμοῦ	*dies propitiationis* (*propitiatio, onis*)
Kpł 25, 9	W dniu Przebłagania	τῇ ἡμέρᾳ τοῦ ἱλασμοῦ (ὁ ἱλασμός)	*propitiationis tempore*
Mt 20, 28	Okup	λύτρον (τό λύτρον)	*redemptionem* (*redemptio, onis*)
Hbr 2, 17	Dla przebłagania	τὸ ἱλάσκεσθαι (ἱλάσκομαι)	*repropitiaret (repropitio)*

[46] Por. *GMQSN*, 25, 39, 54; G. Moioli, *L'economia salvifica in Cristo*, w: *GMOO9*, 44-45. Zob. Z. Kubacki, *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej?*, „Studia Theologica Varsaviensia" 39/1 (2001), 35-70. „Św. Paweł jako pierwszy w ten sposób określa misję i nazywa Osobę Jezusa: jest On ekspiacją i propicjacją: «Jego to ustanowił Bóg narzędziem przebłagania [*hilasterion*, dosł. „*propitiationem*", narzędziem ekspiacji] przez wiarę mocą Jego krwi» (Rz 3, 25). Zaś św. Jan mówi wprost, że Chrystus jako Syn został przez swego Ojca ustanowiony ofiarą przebłagalną (= *propitiatio* lub *expiatio* [gr. *hilasmòs*]; zob. 1 J 2,2; 4,10) za nasze grzechy, a nie tylko *propitiatorium* (jak w ST). Ostatecznie chodziło o udzielenie nam przebaczenia na mocy Chrystusowej *expiatio-propitiatio*": W. Mocydlarz, *Serce Jezusa w liturgii*, PETRUS, Kraków 2009, 196.

[47] „Warto nadmienić, że temat ekspiacji w całej Biblii pojawia się dość często, z tym, że w NT tylko w odniesieniu do misterium paschalnego Chrystusa – zawarty w pojęciu *propitiatio*": W. Mocydlarz, *Serce Jezusa w liturgii*, Kraków 2009, 195. Termin „«*expiatio, -onis*», f, odpokutowanie, skrucha, pokuta; «*dies expiationum*» Dzień Pojednania u Żydów; 10-ty dzień 7-go miesiąca, w którym składano ofiarę pojednawczą za winy całego roku": A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2013, 243. Termin „«*propitiatio, onis*», f, 1: pojednanie, zmiłowanie, ułaskawienie, łaska; 2. ofiara przebłagalna; 3: okup": Ibid., 549.

[48] Por. *GMQSN*, 54.

Hbr 9, 5	Przebłagalnię	ἱλαστήριον (τό ἱλαστήριον)	*propitiatorium* (*propitiatorium, ii*)
Rz 3, 25	Narzędziem przebłagania	ἱλαστήριον	*propitiatorium*
1 J 2,2	ofiarą przebłagalną	*ἱλασμός*	*propitiatio*

Moioli odwołuje się do refleksji Anne-Marie La Bonnardière (1906-1998), wybitnej francuskiej patrolog, która wykazała podobieństwo, jakie istnieje między *Kazaniem 214* św. Augustyna, a logiką kościelnego *Credo,* w którym po słowach: „wierzę w Ducha Świętego", mają natychmiast miejsce stwierdzenia: wierzę w Kościół święty i w grzechów odpuszczenie[49]. Mediolański teolog w ten sposób formułuje twierdzenie o trzech rzeczach nierozłącznych jak: dar Ducha Świętego, odpuszczenie grzechów i Kościół, których nie można oddzielnie rozpatrywać. Dlatego stwierdza, że Duch Święty tam jest obecny, gdzie jest Kościół, a gdzie jest Duch Święty, który stwarza Kościół, tam jest odpuszczenie grzechów[50]. Odnosząc się z kolei do *Kazania 71* Augustyna z Hippony, z jednej strony dostrzega się transcendencję działania Ducha Świętego względem świętości członków Kościoła, a nawet odpuszczania grzechów, z drugiej zaś uznaje prawomocność eklezjalnego sposobu działania Ducha, czyli niezawodną Jego działalność przez animację organizmu Kościoła[51].

Jeden z istotnych wymiarów Nowego Przymierza zawiera się w odpuszczenia grzechów[52]. Stąd Kościół, ustanowiony organicznie i hierarchicznie, urzeczywistnia przez pojednanie określoną właściwość misji Ducha Świętego, który przez Zmartwychwstałego został dany Apostołom[53]. Oznacza ono ustanowienie nowego i definitywnego Przymierza, które znajduje umocowanie w przelaniu krwi Chrystusa na

[49] Por. *GMQSN*, 175; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 26-27.
[50] Por. *GMQSN*, 175. Augustyn z Hippony, *Kazanie 214. Kazanie III. Na przekazanie Symbolu*, 11: „W święty Kościół, naszą matkę, jakby w górne Jeruzalem, święte miasto Boga; szanujcie ją, miłujcie, głoście. To właśnie on, Kościół, w tej wierze, o której słyszycie, przynosi owoce i rośnie na całym świecie. Kościół Boga żywego jest kolumną i podporą prawdy. We wspólnocie tajemnic zachowuje on złych, którzy na końcu mają być oddzieleni, a od których tymczasem odchodzi przez odmienność obyczajów. To on z powodu swoich jęczących obecnie wśród plew ziaren, których cały zbiór, przeznaczony do spichlerzy, oczyszczony zostanie w ostatecznym przewianiu zboża, otrzymuje klucze królestwa niebios, aby w nim przez krew Chrystusa, za działaniem Ducha Świętego, nastąpiło odpuszczenie grzechów. W tym Kościele ponownie będzie żyć dusza, która umarła poprzednio dla grzechów, aby żyła wspólnie z Chrystusem, którego łaską zostaliśmy zbawieni", w: Id. et al., *Symbol Apostolski w nauczaniu ojców*, L. Gładyszewski (red.), ŹMT 53, WAM, Kraków 2010, 105.
[51] Augustyn z Hippony, *Kazanie 71. «Kto by powiedział słowo przeciw Duchowi Świętemu»*, 17. 28: „W tym Duchu, przez którego Kościół gromadzi się w jedno, należało też odpuszczać grzechy, gdyż poza Kościołem nie są odpuszczane" w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, A. Żurek (red.), ŹMT 88, WAM, Kraków 2022, 246.
[52] Por. *GMQSN*, 387.
[53] Por. *GMQSN*, 390.

odpuszczenie grzechów. Nowe Przymierze jest Kościołem, czyli ludem ukonstytuowanym w komunii z Bogiem przez przebaczenie grzechów na skutek Paschy Chrystusa i Pięćdziesiątnicy. Z tego powodu na tajemnicę Przymierza można spojrzeć odwołując się do różnych koncepcji teologicznych jak: odpuszczenie grzechów, pojednanie, pokój, które wzajemnie się przenikają oraz implikują[54].

Kościół Nowego Przymierze znajduje swój fundament w woli i działalności Chrystusa, a w konsekwencji w misji Ducha Świętego, do której przynależą także sakramenty[55]. Te z kolei, są niczym innym jak gestami Zbawiciela, *mysteria Christi,* zjednoczone w najwyższym geście Chrystusowego daru z samego siebie, z którym łączy się dla nas dar Ducha Świętego Wielkanocy[56].

1.2. Chrzest i Eucharystia

1.2.1. Nawrócenie i chrzest

Moioli podkreśla, że Kościół głosząc kerygmat *(κήρυγμα*) objawia tajemnicę Bożego planu oraz zbawienia w Przymierzu Paschalnym Chrystusa. W ten sposób otwiera ludzkie serca na łaskę wiary, skłania je do *μετάνοια* oraz przez sakrament chrztu inicjuje w nich drogę chrześcijańskiego życia we wspólnocie Kościoła. Ewangelia Marka (por. Mk 12, 6: *ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν / praedicabant ut poenitentiam agerent*) wpisuje w misję wybranych Dwunastu kerygmat i wezwanie do nawrócenie oraz chrzest (bez wyraźnych odniesień do pokuty pochrzcielnej). Apostołowie, według zaś narracji Mateusza i Jana, zostali wyposażeni dla wypełnienia zleconej im misji przez Jezusa we władzę włączania lub wyłączania ze wspólnoty Kościoła, mając na uwadze nawrócenie wymagane dla otrzymania chrztu świętego lub do odpuszczania grzechów już należącym do Kościoła. Biblijna koncepcja nawrócenia przedchrzcielnego zawiera w sobie kilka poziomów rozumienia. Najpierw, wskazuje na radykalne i egzystencjalne nawrócenie się ku Bogu z jednoczesnym porzuceniem pogaństwa (Moioli ze względu na treść i kontekst chodzi raczej o 1 Tes 1, 9, a nie jak wskazuje tekst na 2 Tes 1, 9; Ga 4, 8-12). Następnie oznacza zwrócenie się ku Jezusowi jako obiecanemu Mesjaszowi, Synowi Bożemu, Panu (*Κύριος*) i Zbawicielowi już wierzących w prawdziwego Boga Starego Testamentu (por. 2 Kor 3, 16). Może także sygnalizować nawrócenie fundamentalne, które dokonuje

[54] Por. *GMQSN*, 392.
[55] Por. *GMQSN*, 430.
[56] Por. *GMQSN*, 431.

się pod wpływem rozpoznania dobroci i wielkoduszności Boga (por. Rz 2,4)[57]. Moioli zwraca uwagę, że *μετάνοια* w teologii św. Pawła, w porównaniu z ujęciem ewangelistów, określa przejście ze stanu bycia w grzechu, czyli znajdowania się poza Jezusem Zmartwychwstałym do stanu nowego stworzenia (por. Ga 6, 15: *καινὴ κτίσις*) w Chrystusie (2 Kor 5, 17: *ἐν Χριστῷ καινὴ κτίσις*), człowieka nowego i odnowionego (Kol 3, *τὸν νέον ἄνθρωπον, ἀνακαινούμενον*) przez Jego Ducha (por. Rz 8). Wiara i wynikające z niego nawrócenie prowadzi do chrztu świętego, który czyni człowieka nowym w swojej egzystencji, ponieważ zakorzenia go w Chrystusie, czyni uczestnikiem Jego śmierci i zmartwychwstania oraz uzdalnia do życia w Duchu Świętym (por. Ga 5). Jak podkreśla Moioli, Apostoł Narodów w niektórych słowach wydaje się sugerować, że chrześcijanin jest bezgrzeszny, ponieważ wiara i nawrócenie oznacza duchowe przejście od bycia w grzechu do istnienia w Chrystusie Jezusie, który jest naszą sprawiedliwością, mądrością i uświęceniem[58].

Natomiast w listach pasterskich NT, przedstawiających wspólnotę chrześcijańską w wyraźnym ujęciu instytucjonalno-eklezjalnym, autorzy natchnieni rozumieją chrzest, jako fundamentalny moment inicjacji do życia chrześcijańskiego, dokonujący się poprzez obmycie (por. Tt 3,5 *διὰ λουτροῦ*) odradzające i odnawiające w Duchu Świętym, przez które Bóg dokonuje zbawienia.

W perspektywie postrzegania rozwoju historii teologii chrześcijańskiej Moioli uznaje, że według autorów patrystycznych teologia chrztu jawi się jako pierwotna i autonomiczna, w przeciwieństwie do teologii pokuty, która w sposób jednoznaczny odnosi się do tej pierwszej[59]. Chrzest przynosi wielkie odpuszczenie i uwolnienie od grzechów (*ἄφεσις*). Hermas w *Pasterzu* odróżnia przebaczenie grzechów otrzymane w chrzcielnej *μετάνοια*, od *ἄφεσις* (przebaczenia pochrzcielnego) utożsamionego z odpuszczeniem grzechów[60]. Również Cyprian z Kartaginy różnicował odpuszczenie grzechów udzielone całkowicie i darmowo od tego przebaczenia mającego miejsce

[57] Por. *GMQSN*, 13. 17. 54; G. Oggioni, *Concilio Tridentino e rapporti tra penitenza-virtù e penitenza-sacramento*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, Hildephonsiana 6, Facoltà Teologica di Milano (red.), Editrice La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore (Varese) 1964, 230.
[58] Por. *GMQSN*, 18; G. Moioli, *Matrimonio e verginità nella dottrina del Tridentino*, w: Id., *Matrimonio e verginità*, Opera omnia 5, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2017, 326-327; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.7. Il sacramento della riconciliazione nella vita della Chiesa*, 10; M. Puziak, *Il „sapere" e il „vissuto" dell'uomo spirituale nella visione teologica di Giovanni Moioli*, Instituto Spiritualitatis Pontificae Facultatis Theologicae Teresianum, Roma 2008, 41-42.
[59] Por. *GMQSN*, 435.
[60] Por. *GMQSN*, 70-71.

w pokucie kościelnej. To drugie przywraca w wierzącym Ducha Świętego, ale jednak nadal zobowiązuje do pełnego osiągnięcia eschatologicznego przebaczenia [61].

Dla Moiolego ważnymi świadkami postrzegania chrztu w perspektywie nawrócenia są Orygenes, Pacjan z Barcelony i Augustyn z Hippony. Dla Orygenesa porządek Ewangelii prezentuje wiele rodzajów odpuszczenia grzechów, spośród których na pierwszym miejscu znajduje się chrzest[62]. Chrześcijanin, poprzez uczestnictwo w Kościele widzialnym, przez chrzest zostaje jednocześnie włączony do wiecznego Kościoła[63]. Chrzest nie tylko włącza w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa, ale agreguje do Kościoła sprawiając przynależność do niego[64]. Według Orygenesa chrześcijanin przez dzieło chrztu zostaje włączony do wiecznego Kościoła poprzez uczestnictwo w Kościele widzialnym, co uzasadnia widzialno-duchowa struktura Logosu-Chrystusa[65]. Z kolei *Didascalia* potwierdzają przekonanie, że chrzest wyciska pieczęć (*donec sigillo*) oraz czyni doskonałym[66].

Pacjan z Barcelony, odnosząc się do teologii *laboriosus baptismus* afrykańczyków Tertuliana i Cypriana z Kartaginy, w dziele *Paraenesis, sive exhortatorius libellus, ad Poenitentiam* odróżniał chrzest od pokuty, wskazując na dar chrzcielny jako jedyny i ostateczny, jako dostępny dla wszystkich darmowy dar łaski Pana, podczas gdy pokuta jest męcząca, a tylko nieliczni stają się jej uczestnikami. Ochrzczony żyjący zgodnie z tajemnicą sakramentu chrztu otrzymuje koronę chwały, a pokutujący ochrzczony – przebaczenie grzechów[67]. Z kolei dla Ambrożego z Mediolanu niepowtarzalność chrztu wynika z faktu odrodzenia do nowego życia i jednokrotnego misteryjnego ukrzyżowania Chrystusa w ochrzczonym. Rozgraniczał on w sposób formalny chrzest od pokuty, pierwszy dokonuje się przez obmycie *per lavacrum*, a drugi przez dzieło pokuty *per paenitentiam*[68].

Zdaniem Augustyna z Hippony, prawdziwy Kościół Chrystusa przyjmuje grzeszników do swojej wspólnoty przez chrzest. Hipponata w nauce o potrójnej pokucie

---

[61] Por. *GMQSN*, 84-85. Zob. D. Tettamanzi, *La dimensione escatologica del sacramento della penitenza*, „La Scuola Cattolica" 103 (1975), 102-112.
[62] Por. *GMQSN*, 98; Orygenes, *Homilie o Księdze* Kapłańskiej, Homilia 2, 4: tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 69, WAM, Kraków 2013, 25-26.
[63] Por. *GMQSN*, 103.
[64] Por. *GMQSN*, 58; J. Mouroux, *From baptism ro the act of faith*, Allyn and Bacon, Boston 1964, 6-10.
[65] Por. *GMQSN*, 103-104; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio…*, Milano 2002, 256-257.
[66] Por. *GMQSN*, 115; *Didascalia id est Doctrina catholica duodecim apostolorum et sanctorum discipulorum salvatoris nostri*, II, 39, w: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, F. X. Funk (red.), In libraria Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae 1906, t. 1, 126-128. Zob. *Konstytucje apostolskie*, II, 39 w: *Synody i kolekcje praw, Konstytucje apostolskie*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 42, WAM, Kraków 2007, t. 2, 54-54*.
[67] Por. *GMQSN*, 161-162.
[68] Por. *GMQSN*, 164.

wyodrębnia chrzest Chrystusowy (*baptismum Christi*) od pokuty codziennej (*poenitentia quotidiana*) oraz tej właściwej i ciężkiej (*poenitentia gravior atque luctuosior*). Chrzest pozostaje dla niego uwolnieniem od grzechów, co urzeczywistnia się dzięki obecności Ducha Świętego, który został dany prawdziwemu Kościołowi[69]. *Symbol* Konstantynopolitański I z 381 roku wyznaje wiarę w Ducha Świętego, w święty i apostolski Kościół oraz w jeden chrzest dla odpuszczenia grzechów. Augustyn z Hippony wskazywał na wiarę w Ducha Świętego w Kościele na odpuszczenie grzechów[70]. Giovanni Moioli stał się rzecznikiem myśli Augustyna o obecności i darze Ducha Świętego dla Kościoła, który zapewnia mu skuteczność w przebaczaniu grzechów. Teolog rozpoznaje wyraźny i głęboki związek jaki ma miejsce pomiędzy Duchem Świętym, Kościołem a pojednaniem grzeszników w tymże Kościele. Wylanie Ducha Świętego na Kościół na mocy Przymierza Paschalnego czyni z niego obiektywne miejsce przebaczenia i zjednoczenia z Bogiem w zmieniającej się historii.

Moioli uznaje, że w ujęciu patrystycznym chrzest zupełnie odpuszcza grzechy bez względu na ich ciężkość, czyli gładzi nawet te najbardziej ciężkie przewinienia[71]. Pierwszy sakrament udziela świętości chrzcielnej i przynależności do Kościoła, co wskazuje na jego zgodność z Eucharystią[72]. Zdaniem Moiolego, w Kościele starożytnym podkreślano zatem różnicę między sakramentem chrztu a pokutą pochrzcielną, w znaczeniu że przede wszystkim to odrodzenie chrzcielne inicjuje nowość życia chrześcijańskiego, nieznaną do tej pory katechumenowi[73]. Według Moiolego, Kościół w starożytności nauczał, że chrzest mógł otrzymać tylko niechrześcijanin, a z kolei pokutę tylko chrześcijanin. Ponadto pierwszy pociągał za sobą całkowite odpuszczenie grzechów w taki sposób, że obejmując cały okres dotychczasowego życia nic z niego nie

---

[69] Por. *GMQSN*, 168-169; Augustyn z Hippony, *Kazanie 352. O korzyściach i rodzajach pokuty*, 2. 7. 8, w: Id., *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, E. Stanula (red.), PSP 12, ATK, Warszawa 1973, 88-89, 98-101; B. Neunheuser, *La cristianità in stato di penitenza*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973, G. Pianazzi, A. M. Triacca (red.), Biblioteca di Scienze Religiose 9, Pas-Verlag, Zürich 1974, 38-39. Zob. P. Mirabella, *Misericordia e non sacrificii. Il senso cristiano della penitenza*, Effatà Editrice, Padova 2022, 36-38.

[70] Por. G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 36. Jak zaznaczają autorzy (A. Baron, H. Pietras) tekst *Credo* („In unam catholicam et apostolicam ecclesiam; confitemur unum baptisma in remissionem peccatorum") może być tłumaczone dwojako. W pierwszej interpretacji wyznaje się wiarę tak w Kościół, jaki w chrzest oraz jego skutki. Z kolei w drugiej kładzie się akcent na Kościół, w którym dokonuje się chrzest i odpuszczenie grzechów: Sobór Konstantynopolitański I, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *DSP1*, 68-69; H. Pietras, *„Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów". Próba zrozumienia świadectw patrystycznych*, w: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, J. Naumowicz (red.), Studia Antiquitatis Christianae 17, Wydawnictwo Kardynała Stefan Wyszyńskiego, Warszawa 2004, 179-180, 193.

[71] Por. *GMQSN*, 118.

[72] Por. *GMQSN*, 121.

[73] Por. *GMQSN*, 122.

pozostawiał na sąd eschatologiczny. Stąd z zasady ochrzczony nie powinien określać siebie jako penitenta, czyli chrześcijanina poszukującego przebaczenia za popełnione grzechy[74]. Kościół w starożytności dokładnie rozpoznawał ścisły związek chrztu z Eucharystią, nie określał chrztu jako autonomicznego mysterium, ale zawsze w odniesieniu do Kościoła celebrującego Eucharystię[75].

Zmiana w pojmowaniu chrztu dokonała się wg Moiolego w średniowieczu. Od XII wieku sakrament chrztu został umiejscowiony w organicznym septecie sakramentalnym, czyli w określonej do siedmiu liczbie sakramentów: najpierw w *Tractatus de Sacramentis* Mistrza Szymona, a potem w powstałym w kręgu porretańczyków (uczniów bądź zwolenników Gilberta z la Porrée) zbiorze *Sententiae Divinitatis*, a następnie u Piotra Lombarda w *Liber quartus sententiarum*[76].

Mistrz Szymon (XII w.) stwierdza, że chrzest należy do sakramentów powszechnych, koniecznych i dokonuje oczyszczenia splamionych (*pollutos mundat*). Umieszcza go jako pierwszy w dziedzinie sakramentów pięcioczęściowych powszechnych (*de communibus – quinquepartita*), a po nim wymienia włożenie ręki (bierzmowanie), pokutę, Ciało i Krew Chrystusa, uroczyste namaszczenie chorych[77]. Z kolei *Summa Sententiarum* z XII wieku wymienia zaraz po chrzcie sakrament Eucharystii, co wskazuje na tzw. teologię sakramentów większych (*sacramenta principalia*)[78].

Według dominikańskiego kardynała Hugo de Sancto Caro (ok. 1200-1263) sakrament chrztu sam z siebie powoduje usprawiedliwienie osoby ochrzczonej[79]. Tomasz z Akwinu nauczał, że Męka Pana Jezusa jest przyczyną powszechną odpuszczenia grzechów i jest aplikowana dla zgładzenia grzechów osobistych poszczególnym osobom

[74] Por. *GMQSN*, 215.
[75] Por. *GMQSN*, 216.
[76] Por. *GMQSN*, 248.
[77] Por. *GMQSN*, 248. Zob. H. Weisweiler, *Maître Simon et son groupe «De Sacramentis». Textes inédits*, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 17, Louvain 1937, XLIX, LII, LIV, LV, LXVIII, LXXIII, LXXIV, 2.
[78] Por. *GMQSN*, 250. Izydor z Sewilli z sakramentem chrztu wiązał pokutę, w: *GMQSN*, 249; Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych*, II, 17: Pamięci Doktora Roberta Sawy (1966-2018), tłum. T. Krynicka et al., Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 23, Jedność, Kielce 2024, 113.
[79] Por. *GMQSN*, 287-288; Moioli cytuje tekst Hugo de Sancto Caro za A. Vanneste, który odwołuje się do rękopisu Douai 434 II: *La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la prémière moitié du XIII^e siècle*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 28 (1952), 36. Zob. P. Glorieux, *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434. Description du tome II*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale" 10 (1938), 225-267; B. Faes de Mottoni, *Il ms. Douai, bibliothèque municipale 434/II e la questio N. 480 De raptu* , „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 73/1 (2006), 165-201.

przez chrzest i pokutę, które czerpią z niej moc[80]. Moioli przywołuje naukę Jana Dunsa Szkota o podwójnym sposobie otrzymania pierwszej łaski, gładzącej grzech pierworodny, albo przez poruszenie odpowiednio usposabiające do niej albo przez otrzymanie chrztu[81]. Chrzest zgodnie z przywołaną nauką Jana Capreolusa OP (1380-1444) pozostawia także charakter jako *res et sacramentum*[82].

Moioli odwołuje się do pierwszej z dwunastu tez o sakramencie pokuty, przedstawionej do zbadania w październiku 1551 roku przez teologów Soboru Trydenckiego, który potwierdził odrębność sakramentów chrztu i pokuty, negując możliwość redukcji drugiego do pierwszego przez ruchy reformatorskie średniowiecza (np. Jan Wyclif: 1329-1384) lub protestancką *via reditus ad baptismus*[83].

Trzy pierwsze rozdziały *Doctrina de sacramento poenitentiae* z 25 listopada 1551 roku zaaprobowanej przez Juliusza III na 14 sesji Soboru Trydenckiego jednoznacznie potwierdzały odrębność, zasadność i relacyjność sakramentów chrztu i pokuty. Sobór ten nauczał, że sakramenty odróżniają się materią i formą, że szafarz chrztu nie pełni funkcji sędziowskiej wobec tych, którzy jeszcze nie przynależą do Kościoła, że przynoszą odmienne skutki. Chrzest przyobleka w Chrystusa i czyni w Nim nowym stworzeniem, udzielając pełnego i integralnego odpuszczenie wszystkich grzechów darmowo i bez znaczącego ludzkiego wysiłku[84]. Ponadto chrzest staje się punktem odniesienia dla pokuty w tym sensie także, że ona dotyczy grzechów popełnionych po chrzcielnym odrodzeniu. Również teologia potrydencka o charakterze antyprotestanckim wyraźnie

[80] Por. *GMQSN*, 308; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna,* Droga Zbawiciela, p. III, q. 49, a. 1, ad. 4: S. Bełch (red.), Wydawnictwo «Veritas», London 1968, t. 26, 170.
[81] Por. *GMQSN*, 311; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum IV Sententiarum*, d. 14, q. 4, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), Lugduni 1639, t. IX, 92; Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Liber Quartus*, d. 14, q. 4, w: Id., *Opera omnia*, Commissionis Scotisticae (red.), Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2011, t. 13, 53-54. Również, Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Prolog*, tłum. J. Surzyn, „Folia Philosophica" 26 (2008), 31: „Można stwierdzić, że dzięki przyrodzonej skłonności do dobrych czynów zasługuje on – poza jakimś rodzajem zgodności – na to, by być sprawiedliwym dzięki źródłowemu prawu natury, Bóg zaś nie cofa daru Swej hojności. Zatem udziela pierwszej łaski bez sakramentu, sakramentami bowiem nie jest związany. Łaska nie zostaje udzielona bez sprawności wiary i dlatego ma on sprawność teologii, chociaż nie może przełożyć tego – tak jak ochrzczony – na czyn, chyba że zostanie pouczony".
[82] Por. *GMQSN*, 327; Jan Capreolus, *Defensiones Theologiae divi Thomaae Aquinatis*, IV, d. 17, q. 1, a. 3/II, ad 5: C. Paban, T. Pègues (red.), Turonibus 1906, t. VI, 381.
[83] Por. *GMQSN*, 352-355, 358, 430, 432; Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór (15 X 1551)*, 1, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870),* Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 472-473.
[84] Por. *GMQSN*, 357; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty* (25 XI 1551), I-III, w: *DSP4*, 482-487; A. Grillo, *Pardon, conversion, and penance in two Churches. Theology, praxis, disciplines*, w: *Signs of Forgiveness, Paths of Conversion, Practice of Penance. A Reform that Challenges All*, T. Dieter et al. (red.), Peter Lang Edition, Wien 2017, 101-103.

podkreślała odmienność i konieczność sakramentu pokuty w przypadku grzechów popełnionych po narodzeniu się z wody i Ducha Świętego[85].

Jak zaznacza Moioli kolejna zmiana w pojmowaniu sakramentów dokonała się w ramach tzw. nurtu *Nouvelle Théologie*, do którego należał między innymi Henri de Lubac SJ (1896-1991). Widział on w sakramentach, począwszy od chrztu, narzędzia jedności nie tylko w wymiarze indywidualnym człowieka z Chrystusem, ale i społecznym, czyli ochrzczonego ze wspólnotą chrześcijańską[86]. Sobór Watykański II przyniósł pogłębione i odnowione spojrzenie na liturgię Kościoła, a w tym na sakramenty. Moioli w specyficzny dla siebie sposób przywołuje zagadnienie pierwszego sakramentu bezpośrednio odnosząc go do czwartego w kontekście liturgicznego okresu Wielkiego Postu. Według Konstytucji *Sacrosanctum Concilium* o liturgii świętej czas wielkopostny, zgodnie ze swoją naturą, przywołuje przygotowanie katechumenów do chrztu, jak również wskazuje na liturgię pokutną z udziałem całej wspólnoty Kościoła w kontekście celebracji Misterium Paschalnego[87].

Moioli zaznacza, że w teologii katolickiej po *Vaticanum Secundum* chrzest pozostaje jednym z istotnych wyrazów partycypacji wierzącego w misterium pojednania z Bogiem i Kościołem[88]. Organicznie i fundamentalnie stanowi on o początku budowania jedności organizmu sakramentalnego. Istotnie, przez paschalny kerygmat Bóg powołuje do inicjacji chrześcijańskiej i mistagogii otrzymanych darów. Chrzest włącza w Lud Boży, który nie jest tylko albo przede wszystkim ludzkim bytem społecznym, ale wejściem w przymierze biblijne, które oznacza przynależność do Boga w jego wybranym ludzie i włącznie do widzialnej rzeszy wierzących[89]. Chrzest gładzi wszystkie grzechy, grzech pierworodny i osobiste grzechy powszednie oraz śmiertelne. Jednak skłonność do grzechu, która pozostaje w ochrzczonych stanowi roztropną przesłankę do życia w pokucie i nawróceniu także po chrzcie[90]. Carlo Collo zwraca uwagę, że Moioli w swojej teologii pokuty podkreśla z jednej strony świętość Kościoła, a z drugiej

[85] Por. *GMQSN*, 370; J. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, J. P. Minge Editor, Parisis 1864, t. 2, 311.
[86] Por. *GMQSN*, 375.
[87] Por. *GMQSN*, 379; G. Moioli, *L'esercizio cristiano dell'ascesi*, w: *GMPP*, 50; Sobór Watykański II, *Konstytucja «Sacrosanctum Concilium». O liturgii świętej (4 XII 1963)*, 109, w: Id., *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, 72.
[88] Por. *GMQSN*, 387.
[89] Por. *GMQSN*, 396.
[90] Por. *GMQSN*, 401; G. Moioli, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, C. Stercal (red.), Contemplatio 6, Glossa, Milano 1992, 41-42.

ostateczny charakter chrztu, co decydowało o wyjątkowym charakterze pokuty w starożytności[91].

Chrzest jest podstawowym „sakramentem pokuty", czego nie pominął w swojej doktrynie Sobór Trydencki mówiąc o zachodzącej różnicy i łączności między nimi[92]. Również Konstytucja apostolska *Paenitemini* potwierdza, że „dar pokuty – metanoję – otrzymuje się w Kościele nie tylko przez Chrzest, ale też dar ten odnawia się i wzmacnia w członkach grzesznych przez sakrament pokuty"[93]. Cała rzeczywistość niepowtarzalnego chrztu i wynikająca z niego nowość życia w Chrystusie, stwarza także podstawy do właściwego zrozumienia powtarzalnej pokuty, która pomimo analogicznych odniesień do sakramentu odrodzenia, pozostaje autonomicznym sakramentem[94].

1.2.2. Eucharystia

Moioli przedstawia swe postrzeganie teologii Eucharystii w ujęciu historiozbawczym. Wychodząc z przesłania biblijnego daje swój opis teologii Eucharystii w patrystyce, w scholastyce oraz w teologii nowożytnej. Moioli dostrzega, że ewangeliści kładą odmienne akcenty w opisie i przekazie Paschy nakazanej przez Jezusa. W narracji ewangelii Mateusza i Marka akcent pada na wino eucharystyczne, które jest Chrystusową krwią przymierza (*τὸ αἷμά μου τῆς διαθήκης* / *sanguis meus novi testamenti*) przelaną za wielu (*περὶ πολλῶν* / *pro multis*) na odpuszczenie grzechów (*εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* / *in remissionem peccatorum*) (por. Mt 26,28). Z kolei w ewangelicznej wersji Łukasza i tekstach Pawła nacisk został położony na ciało wydane (*τὸ σῶμά μου διδόμενον*) za was (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν / pro vobis*) i krew przelaną za was (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν / pro vobis;* por. Łk 22, 19-20). Moioli słusznie zwraca uwagę, aby *a priori* nie odczytywać tych tekstów jako konieczności sakramentu spowiedzi w celu uczestnictwa w Eucharystii, co powinno stanowić raczej przyczynek do dalszych badań i dyskusji. Istotnym pozostaje fakt stwierdzenia tożsamości między krzyżem Chrystusa i Nowym Przymierzem a Eucharystią jako znakiem obiektywnej komunii z Paschą Pana. Odkupieńcza, jedyna

[91] Por. C. Collo, *Bibliografia ragionata su libri e articoli riguardanti il sacramento della Penitenza pubblicati dal 1970 al 1975*, w: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova Serie 3, Elle Di Ci, Torino 1976, 424.
[92] Por. *GMQSN*, 425.
[93] Por. G. Moioli, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 167-168; Paweł VI, Konstytucja apostolska «*Paenitemini*». *W sprawie pewnych zmian karności kościelnej, dotyczącej pokuty* (17 II 1966), I, w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Sakramenty uzdrowienia. Pomoce duszpasterskie w VI roku Nowenny 1995/96*, Program duszpasterski na rok 1995/96, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 1995, 140-141.
[94] Por. *GMQSN*, 436.

i ostateczna Ofiara Jezusa na Krzyżu i Ofiara Eucharystyczna są jedną ofiarą. W ten sposób rozumiana celebracja Eucharystii konstytuującej Nowe Przymierze zakłada chrzcielną *μετάνοια*, która włącza w Paschę Jezusa i we wspólnotę Kościoła[95]. Właśnie dlatego Kościół w ujęciu teologicznym nie jest tylko synonimem grupy ludzkiej, ale reprezentuje tajemnicę komunii w Chrystusie i w Jego Duchu z Ojcem. Eklezjologiczny wymiar chrześcijańskiej egzystencji oraz teologia Ofiary Chrystusa i Eucharystii schodzą w jedności Przymierza (por. J 17,21)[96].

Dzieje Apostolskie przedstawiają symboliczny gest łamania chleba (por. Dz 2,42: καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου / *et communicatione, in fractione panis*) we wspólnocie jako znak i fundament wspólnoty chrześcijańskiej. Z kolei św. Paweł jeszcze wyraźniej wyraża prawdę o jednym spożywanym chlebie – Ciele Chrystusa, który z licznych uczestników zgromadzenia tworzy jedno Ciało (por. 1 Kor 10,17). Godne uczestnictwo w Eucharystii, która daje udział w Ciele wydanym i Krwi przelanej Chrystusa czyni ze zgromadzenia wspólnotę w miłości[97].

Zdaniem Moiolego do około III wieku można mówić o pełnej zgodności pomiędzy partycypacją w eklezjalnej *communio* a uczestnictwem w Eucharystii. Później odróżnia się stopniowalność uczestnictwa w celebracji Eucharystii, co wynikało z gradualności procesu pokutnego grzeszników ochrzczonych. Być może owa stopniowalność zaczęła też stanowić podstawę do wyodrębnienia przynależności do Kościoła od udziału w Eucharystii[98]. Teologia symboliczno-alegoryczna Orygenesa pozwoliła mu rozpoznać w znaku gromadzenia się Kościoła na Eucharystii na czele z biskupem, prezbiterami i diakonami – partycypację w hierarchii prawdziwej i wiecznej, która – w komunii z Chrystusem składa ofiarę doskonałą[99].

Dla Cypriana trwanie we wspólnocie Kościoła oznaczało przede wszystkim udział w Eucharystii. Moioli odwołuje się także do teologii św. Augustyna z Hippony, która podkreślał silny związek między Eucharystią a Kościołem. Dla niego udział w Eucharystii i przynależność do prawdziwego Kościoła wzajemnie się zakładają, a tylko ten kto trwa w pokoju z Kościołem przyjmuje naprawdę tajemnicę Ciała Chrystusa.

[95] Por. *GMQSN*, 58; G. Moioli, *Il Salvatore Divino*, Edizioni Viboldone, Milano 1985, 31-55. Zob. Jan Paweł II, *Encyklika «Ecclesia de Eucharistia»*, 12, w: Id., *Dzieła zebrane*, Encykliki, Kraków 2006, t. 1, 750-751.
[96] Por. *GMQSN*, 59.
[97] Por. *GMQSN*, 57.
[98] Por. *GMQSN*, 121.
[99] Por. *GMQSN*, 101n.

Augustyn rozpoznaje tak głęboką zgodność między Kościołem a Eucharystią, że tworzą jedną tajemnicę *Christus totus*[100].

Moioli zgadza się z tezą Yvesa Marii Josepha Congara, że Eucharystia w średniowieczu postrzegana była przede wszystkim jako sakrament włączenia w Ciało Chrystusa, a według niektórych teologów *medioevum* stawała się owocna oraz ważna, o ile jej celebracja dokonywała się w komunii z Kościołem hierarchicznym[101]. Wzorcowym typem takiego ujęcia jest dla teologa mediolańskiego – Tomasz z Akwinu, który uważał, że każdy sakrament Kościoła czerpie swoją moc z męki Pana Jezusa. Według niego, na znak tego z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu wypłynęła woda i krew, z których pierwsza symbolicznie odnosi się do chrztu, a druga do Eucharystii, określanych w średniowieczu jako *sacramenta maiora*[102].

Moioli zauważa różnicę w przedstawianiu Eucharystii jaka dokonała się podczas dwóch kluczowych dla nowożytności soborów zachodnich. Sobór Trydencki ujmował Mszę świętą bardziej od strony indywidualno-obrzędowej zwracając uwagę na sakramentalność, realną obecność oraz Ofiarę Chrystusa w celu obrony wiary katolickiej przed błędami reformatorów[103]. Natomiast Sobór Watykański II w nowy sposób zaczął opisywać Pamiątkę Męki i Zmartwychwstania Pana, umiejscawiając jej znacznie wyraźniej w tajemnicy Kościoła jako sakramentu Chrystusa[104]. Sakrament Eucharystii wyraża i uobecnia tożsamość wspólnoty uczniów Pana, organicznie i hierarchicznie zorganizowanej w posłuszeństwie nakazowi Pana Jezusa w dokonywaniu tego, co On uczynił w Wieczerniku. Fundamentalne znaczenie celebracji eucharystycznej dla istnienia i życia wspólnoty chrześcijańskiej wynika z faktu, że właśnie ona jest pamiątką uobecniającą Ofiarę Paschalnego Przymierza. Zgodnie z opinią włoskiego teologa śmierć Chrystusa konstytuuje Ofiarę Nowego Przymierza w znaczeniu posłuszeństwa Chrystusa Ojcu aż po śmierć krzyżową. Pozostaje również jednoznacznym świadectwem najwyższej miłość rozumianej jako dar Jezusa z siebie samego dla Ojca i dla ludzi. Ukrzyżowanie i śmierć Chrystusa nie jest jedną z kolejnych ofiar składanych Bogu zgodnie z Prawem, ale wypełnia w sobie i przewyższa sens każdej z nich. W rezultacie

[100] Por. *GMQSN*, 182.
[101] Por. *GMQSN*, 228-229; Y. M.-J. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome*, Les éditions du Cerf, Paris 1968, 147.
[102] Por. *GMQSN*, 309; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Sakramenty w ogóle. Chrzest i bierzmowanie, p. III, q. 62, a. 5: S. Bełch (red.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy «Veritas», London 1984, t. 27, 47.
[103] Por. G. Moioli, *Il problema di Cristo nella teologia attuale*, w: *GMOO9*, 180-181; *GMOO11*, 158.
[104] Por. *GMOO11*, 162-163; J. Węgrzyn, *Giovanni Moioli's Theological Portrait…*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/2 (2023), 77-78.

Nowy Testament odnosi do Jezusa jednocześnie takie określania jak: „świątynia", „ołtarz", „ofiara" oraz koncepcję pośrednictwa. Pascha Chrystusa stwarza nowy Lud Boży w absolutnym posłuszeństwie i miłości Jezusa, które udzielają życia Bożego poświadczonego przez Jego zmartwychwstanie. Celebracji Mszy świętej nie można rozumieć jako powielania Ofiary Krzyża, przeciwnie oznacza *repraesentatio*, czyli uobecnienie zbawczych wydarzeń raz na zawsze dokonanych przez Odkupiciela. Moioli rozważa jedność pomiędzy Mszą świętą a Ofiarą Krzyża odwołując się do różnych koncepcji teologicznych takich, jak: pamiątka, oblacja, immolacja, uczta, komunia. Analizy Moiolego dotycząc zagadnienia obecności Chrystusa w Eucharystii i Męki Chrystusa, odwołują się do nauczania Soboru Trydenckiego i Watykańskiego II, przez Encyklikę *Mysterium fidei* papieża Pawła VI, aż po ujęcia fenomenologiczno-symboliczne[105].

1.2.3. We wspólnocie Kościoła

Moioli zauważa, że *Dzieje Apostolskie* skoncentrowane na wydarzeniu zmartwychwstania Jezusa odsłaniają też zbawczy plan, który urzeczywistnia się w stworzeniu Kościoła poprzez dar Ducha Świętego. Jego osoba i działanie gwarantują doświadczenie nieustannej obecności Jezusa Zmartwychwstałego we wspólnocie wierzących. Kształtująca się nowa wspólnota chrześcijańska na czele z Apostołami proklamuje wiarę w Jezusa Pana i Mesjasza, chrzest na odpuszczenie grzechów oraz Ducha Świętego. Ochrzczeni przyłączają się do wspólnoty apostolskiej i prowadzą styl życia wspólnoty określanej jako Kościół[106].

Zdaniem Moiolego *Listy Pasterskie* prezentują Kościół jako dom Boży, czyli wspólnotę instytucjonalną i zorganizowaną, która posiada fundamentalne znaczenie w postaci pierwszego momentu inicjującego drogę wiary. Niesie on za sobą napotkanie rzeczywistości zbawienia we wspólnocie, czyli wielkiego daru Bożego przebaczenia. W pojęcie Kościoła jako chrześcijańskiego miejsca została przez Moiolego również wpisana jego funkcja nauczycielsko - edukacyjna do życia chrześcijańskiego. Szczególna odpowiedzialność w tym obszarze spoczywa na stojących na czele wspólnoty

[105] Por. G. Moioli, *La teologia del mistero eucaristico*, w: *GMOO12*, 18-32; G. Moioli, *Il mistero dell'Eucaristia*, D. Castenetto (red.), Contemplatio 20, Edizioni Glossa, Milano 2002, 74-75; Paweł VI, *Encyklika «Mysterium fidei». W sprawie nauki o Najświętszej Eucharystii i jej kultu (3 IX 1965)*, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, R. Rak (red.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy «Veritas», London 1987, 72; J. Węgrzyn, *Giovanni Moioli's Theological Portrait…*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/2 (2023), 77-78.
[106] Por. *GMQSN*, 3-6; G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 36.

wierzących. Stąd Paweł w *Listach pasterskich* domagał się od przełożonych nie tylko korygowania błędów, ale nade wszystko wiernego świadectwa[107].

W rozczytaniu tekstów patrystycznych Moioli zauważył, że Kościół dla pisarzy starochrześcijańskich jest przede wszystkim miejscem Ducha Świętego i przestrzenią, w której on przebywa, działa i udziela się. Ta obecność Ducha Świętego w Kościele na czele z Apostołami i ich prawowitymi następcami gwarantuje trwałe jego odniesienie do zbawienia. Dla Moiolego doniosłe znaczenie posiada szczególnie eklezjologia biskupa Cypriana z Kartaginy, który podkreślał więź między Duchem Świętym a Kościołem na czele z biskupem. Jedność z Kościołem Chrystusa oznaczała jednocześnie jedność z Duchem Świętym (por. *Epistola* 55). Tak rozumiany Kościół można określić jako miejsce jedności przez współdzielenie, czyli *communicatio*[108]. Dla Cypriana z Kartaginy Kościół jest określonym miejscem, gdzie można otrzymać Ducha Świętego, dlatego uzyskanie przebaczenia od Kościoła oznacza jednocześnie otrzymanie Ducha Świętego. Analogicznie, kto nie jest w pokoju z Kościołem ten nie jest w łączności ze zbawienną łaską Ducha Świętego przebywającego w Kościele[109]. W teologii Moioli często powraca jak refren fraza, że Kościół to *locus* Ducha Świętego, czyli w Kościele uobecnia się: Nowe Przymierze, zbawienie, świętość, pokój i przebaczenie grzechów[110]. Giovanni Colombo, odnosząc się do tej koncepcji Moiolego podkreśla, że dla mediolańskiego teologa to „Kościół jest nosicielem orędzia zbawienia dla ludzkości, a nie sakramenty, ani wyodrębnione, ani w ich septecie”[111].

---

[107] Por. *GMQSN*, 23.

[108] Por. *GMQSN*, 82. Termin *communicatio* posiada bogate znaczenie u Cypriana z Kartaginy: J. Słomka (red.), *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, BOK 25, Kraków 2004, 189. Zob. E. Dołganiszewska, *Cyprian biskup Kartaginy wobec prymatu biskupa Rzymu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 15/1 (2007), 191; P. Pietrusiak, *Kościół jako «fraternitas» według Cypriana z Kartaginy*, „Roczniki Teologii Katolickiej” 10 (2011), 74-75.

[109] Por. *GMQSN*, 84. „I jakkolwiek wszystkim apostołom po zmartwychwstaniu swym równą daje władzę i mówi: «Jako mię posłał Ojciec, i ja Was posyłam; Weźmijcie Ducha Świętego, których odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane» (Jan 20, 21 n.), jednak dla wyrażenia jedności (jednę jednak stolicę ustanowił), powagą swą tejże jedności pochodzenie (i uzasadnienie), od jednego się rozpoczynające zarządził. Tym byli zaiste i inni apostołowie, czym był Piotr, obdarzeni równym udziałem godności i władzy), lecz początek od jedności się wywodzi, (lecz prymat Piotrowi jest dany, by się okazał jeden Kościół Chrystusa i jedna stolica), by się okazał jeden Kościół Chrystusa”: Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła katolickiego*, IV, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, J. Czuj, J. Sajda (red.), POK 19, Księgarnia Uniwersytecka Jan Jachowski, Poznań 1937, 174; „I znów napisane jest o Ojcu i Synu i Duchu Świętym: «A ci trzej jedno są» (1 Jan 5, 7). I któż wierzy, że tę jedność, z boskiej mocy pochodzącą, niebieskimi sakramentami spojoną, można w Kościele zerwać i rozdźwiękiem ścierających się zapatrywań rozdzielić? Kto tej jedności nie zachowuje, nie zachowuje prawa bożego, nie zachowuje wiary Ojca i Syna, nie zachowuje życia i zbawienia”: Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła katolickiego*, VI, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, Poznań 1937, 176.

[110] Por. *GMQSN*, 84, 87.

[111] G. Colombo, *Presentazione*, w: *GMQSN*, XXXIX; M. Manzoni, *La penitenza del cristiano. La radice sacramentale della riconciliazione*, Cittadella Editrice, Assisi 2004, 66-67.

Moioli odnajduje kategorię „miejsca" również w polisemicznej i wieloznaczeniowej eklezjologii Orygenesa. W jego opinii dla Aleksandryjczyka Kościół jawi się przede wszystkim jako całkowity *mysterion*, w którym nawet indywidualny ochrzczony zostaje rozpoznany w relacji do Kościoła przez życie w Duchu Jezusa. Ponieważ Orygenes nie przeciwstawia Kościoła hierarchicznego temu duchowemu, to wydaje się, że łączność wierzącego z hierarchią może posiadać bardziej wymiar duchowy niż widzialno-społeczny, co odmiennie z kolei rozumiał Cyprian z Kartaginy. Kościół w ujęciu Orygenesa jest przede wszystkim miejscem stworzeń, które Logos – Chrystus zbawia i prowadzi w Duchu do Boga Ojca (αυτοθεος)[112]. W *Homilii 16* stwierdza, że chrześcijaninem jest ten, kto zgodnie z tym określeniem i jego sensem rozpoznawalny jest z imienia Chrystusa, jednocześnie przynależy do Kościoła, co zakłada jego styl życia oraz potwierdzają to jego uczynki[113]. Struktura Wcielonego Logosu odsłania zewnętrzną i głębszą strukturę świata, słów Pisma świętego, sakramentów, które pozostają jednak symbolami boskiej i niewidzialnej rzeczywistości. Z tego powodu przynależność ochrzczonych do Kościoła, do hierarchii Kościelnej nie pozostaje faktem czysto zewnętrznym, ale pociąga za sobą obowiązek świadczenia o prawdzie tych rzeczy. „Zewnętrzne" bycie ochrzczonym i przynależność do Kościoła jawi się jako „wewnętrzna" partycypacja w Bogu i Jego naturze, czyli świętości. Moioli zakłada, że termin *οἱ νομιζόμενοι* u Aleksandryjczyka wskazuje na przynależność ochrzczonych do Kościoła zasadniczo według ciała, ale może także oznaczać redukcję symbolu chrzcielnego do wymiaru zewnętrznego. Mimo wszystko pojęcie to wciąż wskazywałoby na jakąś formę przynależności do Kościoła, zalążkowo suponując teologię sakramentalnego charakteru[114].

Kolejnym ojcem Kościoła, którego eklezjologii przypatrywał się Moioli jest Pacjan z Barcelony, dla którego Kościół jest ludem odnowionym przez chrzest, świątynią i rodziną Bożą, filarem i fundamentem prawdy, świętą dziewicą, oblubienicą Chrystusa, nie mająca skazy ani zmarszczki, zachowująca bez uszczerbku Ewangelię. Jednak zaraz dodaje, w przeciwieństwie do nowacjan, że ten święty Kościół nie przestaje być jednocześnie przebaczającą matką wobec swoich upadłych synów[115].

Moioli uznaje, że eklezjologia Tomasza z Akwinu wyraźnie bazuje na Pawłowej alegorii Kościoła jako ciała. Podobnie ochrzczeni posiadają godność członków jednego

[112] Por. *GMQSN*, 99-101.
[113] Por. Orygenes, *Homilia 16*, w: Id., *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, S. Kalinkowski (red.), PSP 36, ATK, Warszawa 1986, 76.
[114] Por. *GMQSN*, 99-102.
[115] Por. *GMQSN*, 158.

Ciała Chrystusowego na czele z Chrystusem – Głową. Dlatego cały Kościół (*tota Ecclesia*) jest Mistycznym Ciałem Chrystusa, jakby jedna osoba (*quasi una persona*) z Chrystusem – Głową[116]. Natomiast zasługą *Vaticanum Secundum* w stosunku do epoki trydenckiej było podkreślenie znaczenia wszystkich wiernych ochrzczonych i całego Ludu Bożego w przeżywaniu tajemnicy i misji Kościoła[117]. Tajemnica Kościoła nie wyczerpuje się w wymiarze instytucjonalno-społecznym, ale przede wszystkim jest to „miejsce" łaski, doświadczenie zbawienia oraz trwała obecność Ducha Świętego obiecanego przez Chrystusa od Ojca. Ochrzczeni w hierarchicznej społeczności Kościoła dostrzegają obraz boskiej οἰκονομία, posiadający swoje najgłębsze podstawy w posłaniach trynitarnych, który zmierza do urzeczywistnienia eschatologicznego. Kościół przynależy z jednej strony do rzeczywistości ludzkiej, a z drugiej do Boskiej, w taki sposób, że to, co ludzkie w nim wiąże się z tym, co duchowe, i na odwrót. Dlatego nie jest rzeczywistością czysto ludzką lub czysto Boską. Jednocześnie z tych dwóch punktów widzenia potrzeba spoglądać na przynależących do Ludu Bożego (*populus Dei*), do Kościoła, na jego pasterzy czy na wiernych świeckich (*plebs*). W rezultacie odpaść od Kościoła oznacza automatycznie znaleźć się poza Boską ekonomią zbawienia, poza tajemnicą pokoju objawioną i zwiastowaną w Chrystusie ludziom i całemu światu[118]. Nauka o Passze i Eucharystii, doktryna o świętości Kościoła, która z nich wypływa, prawda komunii kościelnej, której ona jest źródłem odnoszą się do siebie nawzajem i tłumaczą. Pomiędzy Eucharystią a *communio* kościelne istnieje głębokie pokrewieństwo i zgodność, ponieważ z natury rzeczy żadne z nich nie istnieje bez drugiego[119].

Myślę, że znaczącym brakiem w eklezjalnych rozważaniach Moiolego dotyczących figury chrześcijanina i grzesznika ochrzczonego jest pominięcie znaczenia i sensu sakramentu bierzmowania w odniesieniu tak do chrztu i Eucharystii, jak do sakramentu pokuty. Samo pojęcie sakramentów inicjacji chrześcijańskiej pojawia się zaledwie kilka razy w *Il quarto sacramento. Note introduttive* mimo częstych odwołań do chrztu i Eucharystii, a nawet wyraźnie zarysowanej koncepcji modelu chrześcijanina czy

[116] Por. *GMQSN*, 308. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. III, q. 49, a. 1, resp.: London 1968, t. 26, 169-170.
[117] Por. *GMQSN*, 404.
[118] Por. *GMQSN*, 209.
[119] Por. *GMQSN*, 209-210. Zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List «Communionis notio» do biskupów Kościoła katolickiego. O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia (28.05.1992)*, 5-6, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995, 392-393; A. Napiórkowski, *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, MT 53, WAM, Kraków 2006, 17-28.

penitenta[120]. Również sam tytuł *Czwarty sakrament* wydaje się nawiązywać do trzech pozostałych sakramentów go poprzedzających i w ten sposób określających jego czwartą pozycję w septecie sakramentalnym. Już teologia patrystyczna (np. Tertulian) wyraźnie rozpoznawała jedność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej (nawet jeżeli od średniowiecza były one w zachodnim Kościele udzielane oddzielnie) oraz podkreślała także konieczność przyjęcia sakramentu bierzmowania w stania łaski, co mogło wiązać się ze stosownością, a może nawet koniecznością przystąpienia do sakramentu pokuty i pojednania[121]. Stąd w zachodniej eklezjologii podkreśla się, jak np. Antolín González Fuente, że sakrament pokuty jest jakby drugim chrztem - bierzmowaniem, ponieważ dzięki niemu grzesznik chrześcijanin powraca do łaski Bożej i do pełnej komunii[122]. Także Wschód od IV wieku znał drugie pochrzcielne namaszczenie krzyżmem, co wiązało się z postanowieniami Soboru Konstantynopolitańskiego (381) dotyczącymi pojednania heretyków z Kościołem[123]. Ochrzczony zostaje włączony do Kościoła – świętej wspólnoty gromadzącej się razem na celebracji najświętszej Eucharystii. Z tego powodu nie może zrozumieć tajemnicy swojej duchowej tożsamości czy to w oderwaniu

[120] Por. *GMQSN*, 27, 67; A. Grillo, D. Conti, *Fare penitenza. Ragione sistematica e pratica pastorale del quarto sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2019, 148-149.

[121] Tertulian, *O zmartwychwstaniu umarłych*, 8, 3: „Przecież także i ciało zostaje obmyte, aby dusza oczyściła się ze splamienia; ciało zostaje namaszczone, aby dusza była uświęcona; ciało zostaje naznaczone (*signatur*), aby dusza była ochroniona; ciało zostaje ocienione przez nałożenie rąk (*manus impositione*), aby dusza została oświecona przez Ducha; ciało karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa, aby także i dusza nasyciła się Bogiem", w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym*, Kraków 2004, 185. Ponadto *Obrzędy bierzmowania* przewidują zaświadczenie ze strony kapłana wobec biskupa, szafarza bierzmowania, wyrażone w następujących słowach: „Jestem przekonany, że wszyscy przygotowali się do bierzmowania, uczestniczyli bowiem przez szereg dni w słuchaniu słowa Bożego i wspólnej modlitwie oraz przystąpili do sakramentu pokuty": Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy bierzmowania* (22 VIII 1971), Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, 21, 38, w: Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995, 28. 44. Zob. Pawła VI, *Konstytucja Apostolska «Divinae consortium naturae». O sakramencie bierzmowania* (15 VIII 1971), w: *Obrzędy bierzmowania*, Katowice 1995, 9; *Katechizm Kościoła Katolickiego* (11 X 1992), Pallottinum, Poznań 1994, 1310.

[122] Por. A. González Fuente, *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, „Angelicum", 73/2 (1996), 258. Bierzmowany „chętnie poddaje się działaniu Ducha Świętego w sakramencie pojednania i pokuty, w którym odpuszczenie grzechów, powrót do jedności z Bogiem i Kościołem dokonuje się właśnie dzięki działaniu Ducha Chrystusa zmartwychwstałego (por. J 20, 22-23)": S. Czerwik, *Liturgia Sakramentu Bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, J. Kudasiewicz (red.), ATK, Warszawa 1981, 178. Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja «Pastores gregis». O biskupie, słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata (16 X 2003)*, 32, w: Id., *Dzieła zebrane*, Adhortacje, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 2, 955; Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania*, Prace Wydziału Teologii 154, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012, 351.

[123] Por. Sobór Konstantynopolitański I, *Kanony uchwalone na synodzie w 382 roku i dodane do czterech kanonów soborowych*, 7, w*: Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787)*, Tekst grecki, łaciński, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 24, WAM, Kraków 2002, t. 1, 93-95. „Według tego soboru heretycy mogą ważnie udzielać chrztu, ale nie mogą udzielać daru Ducha Świętego. Namaszczenie po chrzcie krzyżmem świętym jest obrzędem przekazania daru Ducha świętego. *Chrismatio* w obrzędzie pojednania z Kościołem oznaczało uznanie chrztu schizmatyków i heretyków. Miało więc sens eklezjalny. Kto otrzymał *chrismatio*, był uznany za członka Kościoła i dopuszczony do Eucharystii": Cz. Krakowiak, *Sakrament bierzmowania*, Lublin 2012, 294-295.

od Kościoła, którego stał się członkiem czy to odłączony od Eucharystii, która go buduje i odnawia przez sakramentalne przymierze z Panem[124].

1.3. Grzech ochrzczonego

1.3.1. Ujęcie nowotestamentalne

W kontekście sakramentu pokuty w centrum zainteresowania Moiolego nie znajduje się grzech jako taki, ale grzech chrześcijanina ochrzczonego, czyli należącego do Kościoła. W jego prezentacji teolog wychodzi od danych zaczerpniętych z Pisma świętego, odwołując się w sposób szczególny do opisu życia wspólnot chrześcijańskich według Ewangelii św. Mateusza, dzieła Janowego oraz listów Pawłowych[125].

Perykopa synoptyków o bluźnierstwie przeciw Duchowi Świętemu (Mk 3, 28-29; Łk 12, 10; Mt 12, 31-32) wprowadza rozróżnienie grzechów na odpuszczalne (*ἀφεθήσεται / dimittentur*) i nieodpuszczalne (*οὐκ ἔχει ἄφεσιν εἰς τὸν αἰῶνα / non habet remissionem in aeternum*)[126]. Niektórzy teolodzy (Albert Descamps, Giulio Oggioni) wiążą tę Markową perykopę z nawróceniem chrzcielnym, a inni odnoszą ją także do zagadnienia nawrócenia już ochrzczonych, którzy odpadli (Hbr 6,4-6). Niezależnie od kontekstu sporów z faryzeuszami czy ogólnych napomnień (Łk 12, 10; Mt 12, 31-32) grzech przeciw Duchowi Świętemu czy zagadnienie grzechu nieodpuszczalnego polega na braku odpowiedzi wiary, która przyjmuje inicjatywę Boga, który zbawia[127].

W Mateuszowej narracji o maluczkich (por. Mt 18, 1-14), aby nie zginęli, Moioli wyróżnił najpierw część o znaczeniu duchowo – religijnym (por. Mt 18, 1-4), następną socjologiczną (por. Mt 18, 5-14), odnoszącą się do całej wspólnoty na czele z apostołami. We wspólnocie uczniów Jezusa grzech uderza ze szczególną siłą w małych, którzy wierzą doprowadzając do pogorszenia ich już specyficznej sytuacji duchowej. Grzech nie tylko dotyka wymiaru relacji z Bogiem, ale również namacalnie wpływa na relacje pomiędzy

---

[124] Por. *GMQSN*, 416-417; M. Puziak, *Giovanni Moioli o cnotach teologalnych*, w: *«Crux ave spes unica». Księga jubileuszowa dedykowana księdzu biskupowi dr. Janowi Tyrawie z okazji 70 rocznicy urodzin oraz 30 rocznicy sakry biskupiej*, Wydawnictwo Pejzaż, Bydgoszcz 2018, 858-866.

[125] Por. G. Moioli, *Santità e peccato nella Chiesa. Prospettive di spiritualità ecclesiale*, w: *GMOO6*, 182; G. Moioli, *„Va' dai miei fratelli" (Gv 20,17)*, Contemplatio 12, Glossa, Milano 1996, 52; G. Moioli, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux. Note introduttive*, Quodlibet 8, Milano 1998, 134; G. Moioli, *„É giunta l'ora" (Gv 17,1)*, Contemplatio» 10, Milano 2003, 86-87; G. Moioli, *La spiritualità familiare. Frammenti di riflessione*, D. Castenetto et al. (red.), Editrice In dialogo, Milano 2009, 61.

[126] Por. *GMQSN*, 13.

[127] Por. *GMQSN*, 13-14; G. Moioli, *Il Salvatore Divino*, Milano 1985, 127-128; A. Descamps, *Le péché dans le Nouveau Testament*, w: *Théologie du Péché*, P. Delhaye (red.), Bibliothèque de Théologie Morale 7, Éditeurs Desclée et Cie, Tournai 1960, 97-99; G. Oggini, *Concilio Tridentino e rapporti tra penitenza-virtù e penitenza-sacramento*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inferiore (Varese) 1964, 230.

braćmi wspólnoty ewangelicznej. O destruktywności oddziaływania grzechu zgorszenia i lekceważenia mniejszych, można wnioskować z zastosowanych przez Jezusa hiperbolicznych figur okaleczania członków ciała prowadzących do grzechu nawet w kontekście Ojca, który jest w niebie oraz ocalenia, które jest w Jezusie[128].

Chrzest i Eucharystia włącza w świętość Chrystusa, w świętość Boga i Kościoła, dlatego nie sposób pomyśleć o życiu ochrzczonego poza Kościołem. Historia Ananiasza i Safiry (por. Dz 5) zaświadcza o grzechu wystawiana na próbę Ducha Świętego, który działa w Apostołach stojących na czele Kościoła. Świętość wspólnoty chrześcijańskiej domaga się od każdego jej poszczególnego członka życia zgodnego z jej formą komunii z Apostołami i Duchem Świętym, który działa przez nich. W takim ujęciu, grzech oznaczałby kłamliwy sposób życia poszczególnych wierzących, który nie koresponduje ze stylem życia w świętości i we wspólnocie[129].

Moioli powołując się na Noël'a Lazure, zauważa, że podczas gdy Ewangelia według św. Jana ukazuje grzech w wymiarze historycznym jako doświadczenie ludzi współczesnych Jezusowi, to jego Listy prezentują go w wymiarze eklezjalnym jako niezgodność z otrzymanym od Boga darem chrześcijańskiej egzystencji. Przedstawiają również grzech w kontekście liturgii, w czasie której wspólnota wyznaje swoją niegodność[130].

Przywołane perykopy (por. 1 J 1,9; 3, 6-9; 5, 15-17) definiują grzech jako antytezę daru synostwa Bożego, które polega na zachowywaniu przykazań i trwaniu w miłości Chrystusa. Według 1 J 1,9 grzech jawi się jako wewnętrznie sprzeczny z życiem chrześcijańskim, które jest narodzeniem się z Boga przez wiarę i chrzest. W swojej istocie odrzuca on wiarę w Jezusa i czyni solidarnym z antychrystami. Jednakże także uważanie siebie za bezgrzesznego oznacza kłamstwo, trwanie w ciemności oraz negację śmierci Jezusa jako ofiary przebłagalnej za grzechy ludzi. Z kolei fragment 1 J 3, 6-9, włoski teolog odczytuje jako potwierdzenie prawdy, że chrześcijaństwo nie może być określane przez grzech lub wyłącznie przez grzech, ponieważ on w swojej istocie pozostaje sprzeczny z jego rzeczywistością. Do istoty chrześcijanina przynależy bycie zrodzonym z Boga, którego nie definiuje grzech czy nieprawość[131]. Apostoł Jan w perykopie 1 J 5, 16-17 wyróżnia dwa porządki grzechów: braci, którzy grzeszą *non ad mortem* oraz

[128] Por. *GMQSN*, 10; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.7. Il sacramento della riconciliazione …*, 11.
[129] Por. *GMQSN*, 5; G. Moioli, *Il discepolo*, Contemplatio 17, Glossa, Milano 2000, 136-137; G. Moioli, *Gesù e i santi*, w: *GMOO6*, 315-326.
[130] Por. *GMQSN*, 30; N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique. Évangile et Épitres*, Éditeurs J. Gabalda et C[ie], Paris 1965, 285-328.
[131] Por. *GMQSN*, 32-33.

ludzi, którzy już nie są określeni braćmi, grzeszący *ad mortem*. Moioli zaznacza, że tego typu podział, zbyt enigmatyczny, nie reprezentuje analogicznego podziału na grzechy powszednie i śmiertelne. Sformułowanie „grzech, który sprowadza śmierć" oznacza taki rodzaj postawy człowieka, która pozostaje całkowicie sprzeczna z κοινωνία z Chrystusem i wierzącymi[132]. Moioli przywołuje kilka szczegółowych wyjaśnień grzechu, który sprowadza śmierć. Po pierwsze, może on oznaczać tych, którzy definitywnie odrzucają Chrystusa i jego zbawcze dzieło. Po drugie, odwołując się do opinii N. Lazure, oznaczałby on zabójców, podobnych do Kaina, prototyp dzieci diabła, zdominowanych przez nienawiść. Ich grzech w konsekwencji sprowadzałby nieodwracalną karę śmierć, czyli wieczne potępienie, co jednak według opinii włoskiego teologa wykracza poza koncepcję teologiczną samego listu. Po trzecie, R. Schnackenburg (1914-2008), odwołując się do 1 Kor 5 oraz 1 Tm 1,20, twierdzi, że sprawa nie dotyczy zbawienia personalnego, ale zagadnienia grzeszników i wymierzonej im kary o charakterze leczniczym[133]. W rezultacie, Moioli proponuje własną interpretację, zakładającą przesłankę Janową o nieprawości eschatologicznej, która objawia się w każdym grzechu, a w sposób szczególny, w takim, który jest synonimem śmierci. W rezultacie, kto popełnia grzech, który prowadzi do śmierci, to znajduje się już w śmierci eschatologicznej. Taki rodzaj grzechu odniesiony tylko do wymiaru eschatologicznego reprezentowałby definitywną i nieodwracalną nieprawość. Analogicznie Jan Apostoł rozumie ochrzczonego, który radykalnie przeszedł ze śmierci do życia. Stąd dla Moiolego ten rodzaj grzechu, ani nie stanowi argumentu na rzecz nieprzebaczalności grzechu, ani racji za niemożliwością nawrócenia, ale określa duchową sytuację tego, który go popełnia. W konsekwencji Jan ani nie zakazuje, ani nie zaleca modlitwy wierzącym w takiej sytuacji z powodu ewidentnej sprzeczności pomiędzy Kościołem trwającym w komunii z Bogiem, a grzesznikiem w śmierci, który tę wspólnotę życia nadprzyrodzonego tak radykalnie odrzuca. W opinii Moioli Kościół nie modląc się w takiej sytuacji manifestuje swoją istotę jedności z Bogiem wobec tego, który opowiedział się za grzechem prowadzącym do śmierci[134].

Jan Apostoł charakteryzuje życie we wspólnocie z Bogiem jako udział w synostwie Bożym w tych ostatecznych czasach, które domagają się rozstrzygającej i egzystencjalnej decyzji wobec wydarzenia Wcielenia i zbawczej Paschy Syna Bożego. Życie

[132] Por. *GMQSN*, 34.
[133] Por. *GMQSN*, 35; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/3, Verlag Herder, Wien 1984, 275-279.
[134] Por. *GMQSN*, 34-35.

chrześcijańskie przekłada się na konkretną strukturę relacji z Chrystusem, Wcielonym Synem Ojca, która z kolei wyraża się również w strukturze komunii z Apostołami i zgodności z ich świadectwem o Jezusie. Grzech oznaczałby antytezę bycia dzieckiem Bożym w Chrystusie, czyli duchową rebelię względem Chrystusa (synowie diabła) oraz zerwaniem wspólnoty z apostołami[135]. Janowy kontekst eschatologii antycypowanej, sprawia, że budowane przez niego teologiczne koncepcje przybierają krańcowe formy dualizmu historyczno-eschatologicznego w potencjalnie krańcowych skutkach: synów Bożych bądź antychrystów oraz grzechu jako przebaczalnego bądź jako definitywną nieprawość (*ανομία*)[136]. Teologia grzechu w listach Pawłowych charakteryzuje się nowatorskim ujęciem względem Ewangelii synoptycznych czy Dziejów Apostolskich. Dla Pawła grzech nie reprezentuje tylko konflikt z prawem Bożym, niewolę Prawa, zwrócenie się ku fałszywym bożkom, ale egzystencjalną sytuacją człowieka bycia poza Chrystusem, którą określa jako grzech[137].

Moioli odnosi się do fragmentów z Listu do Hebrajczyków (6,4-8; 10,26-31; 12,14-17), które wydają się potwierdzać koncepcję grzechów nieodpuszczalnych po chrzcie świętym. Perykopa z Hbr 6 mówi o niemożliwości (Hbr 6,4: *Ἀδύνατον / impossibile*) nawrócenia tych, którzy odpadli (Hbr 6,6: παραπεσόντας / prolapsi) po oświeceniu i krzyżują oraz ośmieszają w sobie Syna Bożego. Następnie Hbr 10 leksykalnie odwołuje się do idei grzechu dobrowolnego (Hbr 10, 26*: Ἑκουσίως γὰρ ἁμαρτανόντων / voluntarie enim peccantibus*), polegającego na podeptaniu krwi Syna Bożego i obelżywości wobec Ducha Świętego. Stary Testament określał tę formę sprzeniewierzenia jako grzeszenie „z podniesioną ręką", czyli świadomie i intencjonalnie. W końcu Hbr 12 mówi o grzechu Ezawa, który sprzedał swoje pierworództwo i nie otrzymał przebaczenia, chociaż szukał go ze łzami (por. Hbr 12, 14-17). Moioli podkreśla, że w celu poprawnej interpretacji przywołanych fragmentów o grzechu nieodpuszczalnym nie można pominąć faktu, że List do Hebrajczyków posiada charakter bezpośredniego napomnienia skierowanego do chrześcijan wywodzących się z judaizmu. C. Spicq w tym rodzaju grzechu rozpoznaje w istocie grzech apostazji, czyli porzucenia wiary w jedyne zbawienie w Chrystusie i przez Chrystusa. Porzucenie wiary jawi się jako grzech pielgrzyma przeciwny do wytrwałości, której domaga się ukończenie długiej oraz uciążliwej drogi zwieńczonej celem. Oznacza ona duchowe i radykalne zamknięcie się na jedyną drogę zbawienia

[135] Por. *GMQSN*, 30.
[136] Por. *GMQSN*, 32.
[137] Por. *GMQSN*, 18.

w Jezusie, które wskazuje na ciężkość przewinienia[138]. Według innej interpretacji niemożliwość nie odnosi się do *μετάνοια*, ale apostazji, która takim je czyni. Ponieważ to ona pociąga za sobą subiektywną niemożność psychologiczno-moralną wejścia w wciąż obiektywnie możliwy proces nawrócenia, a zatem i zbawienia. Z. Alszeghy przez omawianą niemożliwość rozumie szukanie zbawienia w oparciu o Stary Testament, kiedy Nowy Testament stał się Bożym udoskonaleniem poprzedniego. Ktoś zaś chce grzeszyć dobrowolnie, to jednocześnie nie może chcieć się nawrócić, dlatego owa niemożność dotyczy tylko wewnętrznej postawy człowieka. Apostazja w tym ujęciu oznaczałaby odrzucenie Chrystusa i samowykluczenie się z Jego ofiary ekspiacyjno-propriacyjnej za grzech[139].

Grzech i świat to dwie kategorie biblijne, które wskazują na obiektywną wrogość jaka istnieje między nimi a Bogiem i uczestnikami śmierci i zmartwychwstania Jezusa. Pisma Nowego Testamentu, a szczególnie Pawłowe, przedstawiają grzechy i wynikające z nich konkretne postawy, które ocenianie są za niezgodne z nowością życia wierzącego w Chrystusa[140]. Paweł w pierwszym Liście do Tymoteusza napomina go, aby nie miał udziału w grzechach cudzych (1 Tm 5, 22: *μηδὲ κοινώνει ἁμαρτίαις ἀλλοτρίαις / neque communicaveris peccatis alienis*). Paul Galtier SJ werset 1 Tm 5, 22 rozumie jako pojednanie penitentów w Kościele przez gest włożenia rąk, a jego zakończenie interpretuje jak ostrzeżenie przed uwikłaniem się we wcześniejszą sytuację grzesznika[141]. Według Moiolego pisma Nowego Testamentu prezentują zagadnienie chrześcijanina grzesznika relatywnie jednorodnie w łonie wspólnoty Kościoła, co szczególnie zostało rozpoznane przez autorów ewangelii synoptycznych. Wydaje się, że jedynie List do Hebrajczyków mierzy się z problemem odpuszczalności grzechów już ochrzczonych[142]. Moioli próbuje szukać odpowiedzi na pytanie dotyczące możliwości czy granic, w ramach których wspólnota chrześcijańska może w swoim wnętrzu zachować grzesznika ochrzczonego. Z jednej strony wynika to z modelu Kościoła nacechowanego eschatologicznym wymiarem, który jednak nie osiągnął jeszcze swojej definitywności. Z drugiej strony sam człowiek (por. Rz 7-8) niesie w sobie pewne napięcie wynikające z braku ostatecznego i integralnego wyzwolenia, jak również z niebezpieczeństwa powrotu

[138] Por. *GMQSN*, 25-26; C. Spicq, *L'épître aux Hébreùx. Introduction*, Éditeurs J. Gabalda et C^{ie}, Paris 1952, 284-287; C. Spicq, *L'épître aux Hébreùx*, Les Éditions du Cerf, Paris 1957, 70-79.
[139] Por. *GMQSN*, 28-29; Z. Alszeghy, *De Paenitentia christiana*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1962, 121-123.
[140] Por. *GMQSN*, 48.
[141] Por. *GMQSN*, 24; P. Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence*, Series Facultatis Theologicae 54/6, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Rzym1951, 95-106.
[142] Por. *GMQSN*, 119

do poprzedniego czy pogańskiego życia. Ponadto nie sposób zapomnieć o uwarunkowaniach zewnętrznych pochodzących ze świata, którego mentalność stawia opór temu, co Boże. Świadomi przywołanych trudności i zagrożeń autorzy nowotestamentalnych pism przedstawiają tzw. katalogi wad i grzechów (por. Mt 15, 19; Łk 7, 21; 18, 11; Kol 3, 5; Rz 1, 29; 13, 13; 16, 17; Ga 5, 20; 1 Kor 5, 10; 6,9; 2 Kor 12, 20; Ef 4, 19; 1 Tm 1, 10; 3, 2; 1 Tes 4, 5; 1 P 2, 1; 4, 3; 2 P 2, 18; Tt 3, 3; Jk 3, 16, Flp 2, 3; Ap 9, 21; 21, 8; 22, 15)[143].

1.3.2. Wokół klasycznej triady

Moioli przywołuje również badania C. Vogel'a, stwierdzające, że wczesna literatura judeochrześcijańska aż po Ignacego Antiocheńskiego (ok. 30-107) sugeruje spisy określonych grzechów i wad w świadomości Kościoła biorąc pod uwagę kryterium ciężkości grzechu. Francuski uczony przywołuje dwanaście kategorii wykroczeń wyliczając je od tych, które we wspólnocie wierzących uchodziły za najcięższe. Klasyfikacja prezentuje się w następujący sposób: (1) nieczystość, cudzołóstwo, pederastia itd., (2) zabójstwo, ojcobójstwo itd. (3) bałwochwalstwo, (4) magia, (5) chciwość, (6) kradzież, (7) zazdrość, próżność, nienawiść itd., (8) kłamstwo, fałszywe świadectwo itd., (9) złośliwość, nieposłuszeństwo, obelga itd., (10) pycha, arogancja itd., (11) niestałość, (12) pijaństwo i niepowściągliwość[144].

Pisarze wczesnochrześcijańscy kładli nacisk na wadę i grzech nieczystości, ale to nie oznaczało, że cnota czystości w Nowego Testamentu uchodziła za fundamentalną cnotą chrześcijanina. Zgodnie z opinią Ceslasa (Czesława) Spicq'a (1901-1992) katalogi grzechów wskazywały na uwarunkowania poszczególnych wspólnot kościelnych, ale również miały na celu dostarczenia precyzyjnych reguł wyłączających z królestwa Bożego [145]. Moioli podążając za pracą badawcza Spicq'a przyjmuje, że pisma Nowego Testament wskazują i określają wewnętrzną grzeszność czynów, ale bez ich szczegółowej analizy jako pochodzących od konkretnego podmiotu ludzkiego. Bazują one na starotestamentalnym rozróżnieniu pomiędzy grzechami ciężkimi a powszednimi, nie dysponując precyzyjnym słownictwem. Ten zaś przebiegał po linii podziału grzechów

[143] Por. *GMQSN*, 48; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio…*, Milano 2002, 261-262.
[144] Por. *GMQSN*, 49; C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, tłum. L. Melotti, Editrice Elle Di Ci, Torino 1967, 12. Zob. H. Lempa, *Kobiety w Ewangelii wg św. Jana*, w: *Żyjemy dla Pana*, Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin, M. Rosik (red.), Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław, 2005, 322-323.
[145] Por. *GMQSN*, 51; C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, Éditeurs J. Gabalda et C[ie], Paris 1965, t. 1, 192-193.

wynikających z niewiedzy i zaniedbania aż po takie, które świadczą o świadomym odrzuceniu Bożego prawa[146]. Według opinii Spicq'a chrześcijanin jawi się jako chory i ozdrowiały oraz zmierzający w kierunku definitywnego wyzwolenia w związku z czym pozostaje narażony na ponowne upadki. Mimo wszystko znajdując upodobanie w prawie Bożym powstaje z poszczególnych grzechów, aby trwać w życiu Bożym[147]. W opinii Moiolego prawdopodobnie dla wspólnot chrześcijańskich problem grzesznika ochrzczonego zachodził w przypadku jego ostentacyjnego trwania w przewinieniach zaliczanych do tzw. katalogów grzechów, co mogło nawet prowadzić do intencjonalnie leczniczego wykluczenia go ze wspólnoty Kościoła. Tego rodzaju grzechów nie klasyfikowano jako nieodpuszczalne z powodu ich rodzaju czy ciężkości, ale z przyczyny podtrzymywania niespójności z tajemnicą życia wiecznego. Bóg, który zbawia i przebacza grzechy, nie czyni tego jednak mechanicznie, bez zaangażowania wolności i odpowiedzialności człowieka[148]. Moioli przywołuje fragment z *Pasterza* Hermasa, w którym koncentruje się na grzechu cudzołóstwa, rozumianym nie tylko jako splamienie ciała, ale również jako styl pogańskiego życia. Tak rozumiana nieczystość pociąga za sobą brak trwania w świętości chrzcielnej[149].

W traktacie Tertuliana *De pudicitia* prawdopodobnie po raz pierwszy znajduje się trójdzielny podział grzechów na: niedoskonałości i braki nie domagające się pokuty kościelnej (*mediocria, leviora, cotidianae incursionis*), następnie grzechy odpuszczalne (*delicta remissibilia*), w końcu grzechy nieodpuszczalne (*delicta inremissibilia*). Dwie ostatnie kategorie grzechów domagają się pokuty przed Bogiem, ale zostały wyodrębnione na podstawie tertuliańskiej koncepcji władzy odpuszczania grzechów przez Kościół Ducha Świętego. Do *inremissibilia* należą: cudzołóstwo, idolatria oraz zabójstwo, które zostają zniszczone przez karę potępienia, nie zaś przez karcenie i przebaczenie. W rzeczywistości nauka o grzechach nieprzebaczalnych nie posiada dostatecznego umocowania w refleksji teologicznej, a ich wykaz podany przez Vogel'a przekracza trzy słynne przypadki. Liczni badacze, także polscy, podkreślają też, że teologia Afrykańczyka nie prezentuje systematycznej i jednoznacznej koncepcji

[146] Por. *GMQSN*, 50.
[147] Por. *GMQSN*, 51; C. Spicq, *Théologie morale…,* Paris 1965, t. 1, 197-198.
[148] Por. *GMQSN*, 50-52.
[149] Por. *GMQSN*, 68-69.

grzechu[150]. Tertulian w *Apologeticum* jeszcze z perspektywy katolickiej utrzymywał stanowisko, że pokuta odpuszcza przestępstwa[151].

Moioli zauważa, że w pismach Cypriana z Kartaginy nie istnieje problem grzechów nieodpuszczalnych dla Kościoła związanych ze sferą seksualną czy idolatrią (*lapsi*)[152]. Odwołuje się do stanowiska K. Rahnera, który dostrzega w utworach Kartagińskiego biskupa rozróżnienie pomiędzy grzechami powodującymi śmierć (*quae mortem pariunt*) a grzechami powszednimi na podstawie biblijnych katalogów grzechów wykluczających z królestwa Bożego (Ga 5, 1nn; 1 Kor 6, 9). Biorąc pod uwagę ciężkość przewinień, na pierwszym miejscu znajdują się grzechy przeciw wierze, schizma, nieposłuszeństwo władzy kościelnej, a potem kolejne jak konkubinat, bezwstyd, rozwód, oszustwo. Z kolei na triadę grzechów składały się: bałwochwalstwo, cudzołóstwo oraz oszustwo, bez wyraźnego odniesienia do morderstwa[153]. W ujęciu Kartagińczyka tak grzech (*peccatum*) czy przestępstwa mniejsze, większe (*delicta minora*, *delicta graviora*) w istocie pozostają wystąpieniem przeciwko Bogu, dlatego posiadają charakter nie tylko etyczny, ale i eschatologiczny[154]. W kontekście życia eklezjalnego grzechy ciężkie, nawet niepubliczne, powodują absolutną niezgodność z Eucharystią, co oznacza, że na skutek ich popełnienia nie można zostać dopuszczonym do uczestnictwa w niej. Wobec powyższego tego rodzaju grzechy koniecznie domagają się kościelnej pokuty[155]. Dla Cypriana z Kartaginy odstępcy, uciekinierzy lub przeciwnicy Kościoła Chrystusowego nie powinni być dopuszczeni do Eucharystii nawet w przypadku męczeństwa dla imienia Jezusa. Uzasadniał to brakiem zachowania jedności i ducha Kościoła[156].

---

[150] Por. K. Tyburowski, *Moechia i fornicatio jako delicta inremissibilia w «De pudicitia» Tertuliana*, „Studia Sandomierskie" 12/4 (2005), 138-142; M. Chłopowiec, *Pokuta w Kościele pierwszych wieków*, TUM, Wrocław 2015, 187; K. Tyburowski, *Grzech i pokuta według Tertuliana*, „Studia Sandomierskie" 23 (2016), 176-180; J. C. Kałużny, *Tertulian a spory o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku. Przyczynek do studium nad dziejami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2020, 118.

[151] Por. *GMQSN*, 79. Zob. J. C. Kałużny, *Tertulian a spory o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku. Przyczynek do studium nad dziejami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego*, Kraków 2020, 114-115; K. Tyburowski, *Grzech i pokuta według Tertuliana*, „Studia Sandomierskie" 23 (2016), 179.

[152] Por. *GMQSN*, 80. Zob. J. Słomka, *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 42/2 (2009), 32-35.

[153] Por. *GMQSN*, 80. 88; K. Rahner, *La dottrina sulla penitenza di S. Cipriano di Cartagine*, w: Id., *La Penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, A. Marranzini (red.), Edizioni Paoline, Milano 1992, 580-581. Zob. B. Czyżewski, *Aksjomat «extra Ecclesiam nulla salus» w starożytności chrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy" 278/4 (2020), 99-100; B. Czyżewski, *Postawa Cypriana wobec apostatów na podstawie jego listów*, „Studia Gnesnensia" 17 (2003), 199.

[154] Por. *GMQSN*, 83.

[155] Por. *GMQSN*, 85; Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, 25-26, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, Poznań 1937, 214-216.

[156] Por. *GMQSN*, 82; Cyprian z Kartaginy, *List 55. Nagana dla chwiejnego w swych przekonaniach biskupa*, 29, w: Cyprian z Kartaginy, *Listy*, tłum. W. Szołdrski, E. Stanula (red.), PSP 1, ATK, Warszawa 1969, 160.

Moioli zaznacza, że Klemens Aleksandryjski postrzega grzech bardziej od strony psychologicznej niż eschatologicznej. W *Stromata* znajduje się podział na grzechy popełnione dobrowolnie (*εκούσιον*) i niedobrowolnie *(ἀ[ε]κούσιον*). Tylko z tymi drugimi wiąże się możliwość nawrócenia pochrzcielnego, czyli metanoi[157]. Włoski teolog odnosi się do opinii André Méhat, który to, co dobrowolne i rozmyślne wiąże z uległością wobec rozum i Logosu, powstrzymującego namiętności. Klemens znając z Listu do Hebrajczyków doktrynę potępienia grzechu dobrowolnego po chrzcie za pomocą teorii dobrowolności (*εκούσιον*) i koncepcji rozumnego wyboru (*προαίρεσις*), próbował uzasadnić praktykę przebaczenia obecną w Kościele. Tym sposobem rozprawił się z fatalistyczną koncepcją grzechu na rzecz pedagogii i wolności względem pożądliwości[158].

Moioli odnosi się również do innego przedstawiciela tzw. szkoły aleksandryjskiej, Orygenesa i jego myśli teologicznej. Ukazuje ona Kościół Oblubienicę, która pomimo swojej nieskazitelności pozostaje grzesznicą upadłą. Grzech jego członków, jest obecny w Kościele i plami nie tylko jego Ciało, ale i dotyka Głowę. Członki Kościoła, które są martwe pozostają wyłącznie jego członkami pozornymi (*οἱ νομιζόμενοι*) albo tylko są postrzegani jako przynależący do niego. Grzech wyłącza z ontologiczno-misteryjnej rzeczywistości Kościoła i redukuje do bycia zewnętrznym członkiem[159]. Orygenes rozróżnia niedoskonałości i braki w życiu chrześcijańskim od grzechów śmiertelnych. Pierwsze z nich nie wymagają kościelnej dyscypliny penitencjarnej. Z kolei drugie nie ograniczają się do *tria peccata capitalia / tria crimina*, a nade wszystko w przeciwieństwie do Tertuliana mogą pozostać odpuszczone w Kościele przez co domagają się określonej eklezjalnej praktyki pokutnej. Moioli zaledwie wspomina o istnieniu rodzaju grzechów nieuleczalnych u Orygenesa jednak bez stosownej referencji

[157] Por. *GMQSN*, 94. „To zaś, co jest niedobrowolne, ocenie nie podlega (dwa przy tym są rodzaje czynów niedobrowolnych: jeden powodowany nieświadomością, inny znowu koniecznością). W jaki bowiem sposób można by wydać wyrok na tych, o których się mówi, że grzeszą w sposób niedobrowolny? […] Swego czasu Prawo karało nieumyślnego zabójcę, jak i tego, u którego nastąpił nieumyślny wylew nasienia, ale nie tak samo jak tego, który coś czynił z rozmysłem": Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, II, XIV: J. Niemirska-Pliszczyńska (red.), PAX, ATK, Warszawa 1994, t. 1, 170-171. Zob. T. Klibengajtis, *Problematyka metanoii w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, „Polonia Sacra" 9 /53 (2001), 15. 19. 46; P. Szczur, *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Verbum vitae" 5 (2004), 132; F. Drączkowski, *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum" 53-54 (2009), 314-318.

[158] Por. *GMQSN*, 95; A. Méhat, *«Pénitence seconde» et «péché involontaire» chez Clément d'Alexandrie,* „Vigiliae christianae" 8 (1954), 231-232. Zob. M. Koszkało, *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej - Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne" 63/2 (2015), 176.

[159] Por. *GMQSN*, 97. 101-103; H. U. von Balthasar, *Le Mysterion d'Origène*, „Recherches de Science Religieuse" 27/1 (1937), 40-42. Zob. G. Alberigo, *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della chiesa?*, Sympathetika, Edizioni Qiqajon, Magnano 1997, 11, 22-23, 34, 40-49.

bibliograficznej i wyjaśniającego komentarza. Mowa jest o nich w *De Oratione καὶ κρατεῖ τά ανίατα τῶν ἁμαρτημάτων* / *insanabilia peccata relinet* / *zatrzymuje grzechy nieuleczalne*[160]. Zgodnie z opinią Paula Galtiera, Orygenes nazywa nieuleczalnymi lub *ad mortem* te grzechy, które muszą być zatrzymane na czas poddania ich stosownej pokucie oraz uroczystej ekspiacji[161]. Moioli dostrzega oryginalność teologii Aleksandryjczyka, która ujmuje tajemnicę Kościoła dwuwymiarowo w dziejach, jako uobecniający prawdę, a nie wyłącznie zapowiedź, jako sakramentalny i eschatologiczny, jako partycypujący w „cielesności" powiązanej z grzechem w historii, a jednocześnie święty. Nie uległ wpływom donatyzmu ani montanizmu rozpoznając sytuację grzesznika ochrzczonego w Kościele, który przynależy do niego wyłącznie w wymiarze zewnętrznym, to jednak pozostaje w relacji do jego tajemnicy[162]. Według niego ludzki byt rozumny (*νόες*) związany z cielesnością, na skutek jej zmysłowości posiada odniesienie do grzechu[163]. Aleksandryjczyk odróżnia od siebie grzeszność, skłonność do grzechu, grzech ochrzczonego w ogólności od grzechów śmiertelnych[164].

Moioli odwołuje się również do *Didascalia Apostolorum* z III wieku, które rozumieją rzeczywistość grzechu jako brak spójności z otrzymanym darem chrztu. Grzech nieprawości, życia pogańskiego, idolatrii popełniony po chrzcie bez nawrócenia i woli niegrzeszenia, grozi piekłem[165]. Łamanie obyczajów życia chrześcijańskiego prowadzi do reakcji ze strony odpowiedzialnych Kościoła ze względu na ich stan

[160] Orygenes, *O modlitwie*, 28,8: „Kto działa pod tchnieniem Jezusa, jak Apostołowie, i przez swe owoce okazuje, że otrzymał Ducha Świętego, a stawszy się duchowy, słucha natchnień Ducha jako syn Boży, rozumnie działając we wszystkim, ten odpuszcza grzechy, które Bóg odpuszcza i zatrzymuje grzechy nieodpuszczalne. Jak prorocy, którzy wyrażali nie własne idee, lecz wolę Bożą, tak i on jest na służbie Boga, który sam ma moc nad grzechami", w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, H. Pietras (red.), WAM, Kraków 1993, 208. H. Pietras tłumaczy w tym fragmencie grzechy nieuleczalne jako grzechy nieodpuszczalne.

[161] Por. P. Galtier, *Les péchés «incurables» d'Origène*, „Gregorianum", 10/2 (1929), 181-209.

[162] Por. *GMQSN*, 102. Orygenes, *Czwarta Homilia do Psalmu 36*, II: „Ktoś inny upadł w grzech i po upadku wątpi w możliwość ocalenia, mówiąc: Jak mogę być zbawiony, skoro zgrzeszyłem? Nie ma już dla mnie nadziei, grzechy mnie wiążą. Jak mogę zbliżyć się do Pana? Jak mogę wrócić do Kościoła?", w: Id., *Homilie do Psalmów 36-38*, A. Tronina (red.), BO 4, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2022, 89.

[163] Por. *GMQSN*, 100-101. „Naukę o tzw. drugim stworzeniu zaczerpnął Ewagriusz od Orygenesa, według którego pierwsze byty rozumne (*νόες, λογικά*) istniały bez rozróżnienia kontemplując Boga i do czasu pierwszego upadku kierowały nimi ich duchy (*πνεύματα*) będące pierwiastkami boskimi. Noes, które stały się aniołami lub demonami przeszły z poziomu istnienia noetycznego (*νοῦς*) na noetyczno-psychiczny a ich ciała nadal są eteryczne, niewidzialne; natomiast *noes*, które stały się ludźmi „schodzą" na poziom noetyczno-psychiczno-somatyczny (*νοῦς* - ψυχή - σώμα) przybierając strukturę duchowo-cielesną": A. M. Laskowska, *Rodzaje myśli według Ewargiusza z Pontu*, „E-Patrologos" 3/1 (2017), 64. Zob. L. Misiarczyk, *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007, 41-93.

[164] Por. *GMQSN*, 103; M. Chłopowiec, *Nauka Orygenesa o grzechu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 22/2 (2014), 139-176. Zob. P. Turzyński, *Antropologia trychotomiczna Orygenesa*, „Vox Patrum" 63/35 (2015), 44-46.

[165] Por. *GMQSN*, 112; *Konstytucje apostolskie*, II, 7, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2007, t. 2, 18*.

duchowej śmierci. *Didascalia Apostolorum* przedstawiają przestępstwa i grzechy o różnym stopniu ciężkości bardziej z punktu widzenia jurydyczno-penalnego niż etyczno-eschatologicznego[166]. Synod w Elwirze wychodzi daleko poza triadę klastycznych grzechów domagający się kościelnej interwencji[167].

Starożytna teologia chrześcijańska pierwszych trzech wieków nie poddawała analitycznej refleksji grzechu samego w sobie, ale rozpoznawała go w kontekście własnej eklezjologii. Ponieważ sakrament chrztu z zasady gładził wszystkie grzechy, to w centrum swoich rozważań stawiała grzech już ochrzczonych dokonujący się w świętym Kościele. Świętość Kościoła Chrystusowego, w którym uobecnia się zbawienie, demaskowała grzech i jego ciężar, ponieważ ten godził w jego charakter oraz soteriologiczny wymiar. Moioli stwierdza, że pierwsze wieki chrześcijańska charakteryzował pewien teologiczny rygoryzm w stosunku do grzechów, ale należy odróżnić jego formę ortodoksyjną od heterodoksyjnej (np. montanizm)[168]. Grzech stanowi niezgodność ze świętością otrzymaną na chrzcie świętym, także oznacza niekompatybilność z przynależnością do Kościoła świętego oraz wyraża brak jedności ze świętą Eucharystią[169]. W tym ujęciu grzech ochrzczonego zostaje rozpoznany i oceniony w relacji do obiektywnej świętości manifestującej się w konkretnych rzeczywistościach chrztu, Kościoła oraz Eucharystii.

Niemniej jak zaznacza Moioli już Cyprian z Kartaginy, teologowie z Aleksandrii, w ocenie grzechu brali pod rozwagę pewne okoliczności subiektywne podmiotu, sytuacje personalne[170]. Synod w Ancyrze w przypadku przestępstwa zabójstwa odwołuje się do koncepcji grzechów umyślnych i nieumyślnych[171]. Również Listy kanoniczne Bazylego Wielkiego do Amfilocha, biskupa Ikonium, podejmują zagadnienie grzechów umyślnych

---

[166] Por. *GMQSN*, 116.
[167] Por. *GMQSN*, 117. M. Kieling analizuje poważne grzechy i przestępstwa obwarowane kanonami kościelnymi przez synod w Elwirze z 306 rok. Zob. M. Kieling, *Kościół wobec idolatrii na podstawie dokumentów synodów w latach 50-381*, „Vox Patrum" 55 (2010), 275-293; W. Schenk, *Pokuta sakramentalna osób duchownych. Zarys historyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 29/2-3 (1976), 82-85.
[168] Por. *GMQSN*, 118.
[169] Por. *GMQSN*, 121.
[170] Por. *GMQSN*, 123, 126.
[171] „[Kanon] 21. O kobietach zabijających środkami poronnymi nienarodzone dziecko poczęte z cudzołóstwa. Kobiety, które oddają się rozpuście i zabijają niemowlęta albo usiłują zamordować dziecko w łonie, dawna ustawa usuwała ze wspólnoty do końca życia. My ustanawiamy łagodniejszy przepis nakazując, aby odbyły one pokutę dziesięcioletnią na ustalonych kolejnych stopniach [Kanon] 22. O zabójcach. Sprawcy zabójstw umyślnych winni odbywać pokutę jako leżący krzyżem, a do pełnej wspólnoty mogą zostać przyjęci dopiero na łożu śmierci. [Kanon] 23. O zabójcach nieumyślnych. Zabójców nieumyślnych dawny przepis pozwalał przyjąć do wspólnoty po odbyciu pełnej pokuty siedmioletniej na kolejnych stopniach, obecny wymaga odbycia pokuty pięcioletniej": *Synod w Ancyrze, Kanony (314)*, 21, w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 37, WAM, Kraków 2006, t. 1, 67*-68*.

i nieumyślnych (εκούσιον; ἀ[ε]κούσιον) w kontekście zabójstwa, aktów homoseksualnych, bestialstwa (zoofilia)[172]. Teologia zaś monastycyzmu wschodniego postrzegała grzeszność jako duchową biedę ochrzczonego rozumianą jako skutek grzechów przeszłych nawet odpuszczonych, jak również jako codzienne doświadczenie grzechów niedobrowolnych. Orygenes, już wcześniej podkreślał świadomość chrześcijanina co do bycia grzesznikiem[173].

Moioli zwraca uwagę na opinię Pacjana z Barcelony, który twierdzi, że grzesznik, i pokutujący nie plamią świętości Kościoła, ponieważ kiedy ktoś grzeszy i nie nawraca się, to pozostaje poza Kościołem[174]. Profesor z Mediolanu generalnie przychyla się do argumentacji Pacjana, rozpoznając w niej formę przeciwdziałania wobec herezji nowacjanizm. Odpowiada ona duchowi jego traktatu *Paraenesis ad poenitentiam*, który wzywa braci grzeszących do pokuty. Stwierdza, że ochrzczony o tyle, o ile dopuszcza się grzechu, to nie plami Kościoła, ponieważ w takich okolicznościach nie trwa w łączności z Kościołem. Wydaje się, że Pacjan próbuje ująć zagadnienie raczej kwalitatywnie (o tyle, o ile), a nie ontycznie[175]. Pomimo, że dar sakramentu chrztu pozostaje jedyny i definitywny w odpuszczeniu grzechów, sam z siebie nie sprawia on niemożności grzeszenia[176].

U Ambrożego z Mediolanu spotykamy pewne odróżnienie grzechów ciężkich (*delicta graviora*) od lekkich (*delicta leviora, peccatum quotidianum*). Pierwsze ze względu na ciężką winę domagają się wciąż jednorazowej pokuty publicznej i powstrzymania się od udziału w Eucharystii, a za drugie także należy pokutować, choć nie publicznie, z powodu lekkiej winy. Grzesznik ochrzczony pozostaje w Kościele, ponieważ Kościół jest miejscem także uzdrowienia, a nie wyłącznie przestrzenią świętości. Kościół nie może opuścić grzesznika, za którego oddał życie Chrystus[177].

Teologia Augustyna z Hippony zmierza po pogłębienia świadomości wiernych co do rodzajów grzechów i sposobów uzyskania Bożego przebaczenia. Moioli z faktu istnienia i rozróżnienia u Hippończyka trzech rodzajów pokuty (*baptismus, quotidiana, gravior - luctuosior*) wyprowadza wniosek, że każda z nich pociąga za osobą specyficzne

---

[172] Por. *GMQSN*, 127; Bazyli Wielki, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, 7. 8, w: *Synody i kolekcje praw, Kanony Ojców Greckich (Atanazego i Hipolita)*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 49, WAM, Kraków 2009, t. 3, 36*-38*; Bazyli Wielki, *Trzeci list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kanon 56. 57, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2009, t. 3, 53*.
[173] Por. *GMQSN*, 137.
[174] Por. *GMQSN*, 159; Pacjan z Barcelony, *List 3*, 4, 5-6, w: Id., *Dzieła*, K. Bardski (red.), BOK 12, Wydawnictwo M, Kraków 2000, 82.
[175] Por. *GMQSN*, 160.
[176] Por. *GMQSN*, 161.
[177] Por. *GMQSN*, 162-164.

grzechy do odpuszczenia. Chrzest odpuszcza wszystkie grzechy i sprawia nowe narodzenie, a pokuta codzienna zakłada grzechy codzienne. Wyodrębnia *crimina* od pozostałych grzechów[178]. Pokuta cięższa i boleśniejsza, dotyczy grzechów, które odsuwają od ołtarzu Pana. Zaliczają się do nich, między innymi: cudzołóstwo, morderstwo, świętokradztwo. Określa je: poważna rzecz (*gravis res*), zranienie poważne i śmiertelne oraz śmiercionośne (*grave vulnus, lethale, mortiferum*)[179]. Augustiańskie *crimina* wykraczają poza słynną triadę grzechów (*tria peccata capitalia*), obejmując także astrologię, wróżbiarstwo, kradzież, gwałt, fałszywe świadectwa, które powodują śmierć wieczną i zamykają niebo. Ich wyliczenie przywołuje prawo Dekalogu, katalogi grzechów z listów św. Pawła, które wykluczają z Królestwa Bożego[180]. W ten sposób dokonuje rozróżnienia na grzechy mniejsze i trudne do uniknięcia oraz grzechy śmiertelne (*peccata gravia, mortifera*). Te ostatnie same z siebie wykluczają z Eucharystii oraz muszą zostać poddane władzy Kościoła. Święty Kościół toleruje grzeszników, którzy na końcu czasów zostaną oddzieleni, a wobec których w czasie doczesności zachowuje dystans z powodu odmienności obyczajów. Grzechy śmiertelne pociągają za sobą utratę łaski zbawienia i oznaczają śmierć duszy[181]. Według Moiolego dla Augustyna grzech w istocie oznacza niezgodność z Eucharystią i Kościołem, które tworzą jedno misterium (*Christus totus*)[182]. Jednakże w tekstach Moiolego można również znaleźć jedynie odwołanie do augustiańskiej definicji grzechu rozumianego jako rodzaj miłości własnej, która jest posunięta aż do pogardy Boga[183]. To będzie decydowało

[178] Augustyn z Hippony, *Podręcznik dla Wawrzyńca*, 64: „Zachodzi jednak różnica w stopniu zgrzeszenia, ta mianowicie, że chociaż grzechem jest każde ciężkie przekroczenie, ale nie jest jeszcze tym samym ciężkim przekroczeniem każdy grzech. Przeto powiadamy, że możemy spotkać ludzi świętych, prowadzących śmiertelne życie bez śmiertelnej winy, ale «jeślibyśmy powiedzieli, że nie mamy grzechu» – jak mówi tak wielki Apostoł – tedy «sami siebie zwodzimy i nie masz w nas prawdy»", w: Id., *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, 127.

[179] Por. *GMQSN*, 169; Augustyn z Hippony, *Kazanie 352*, 2.7.8, w: Id., *Wybór mów*, Warszawa 1973, 88-89, 98-101. Zob. H. Pietras, *Grzech pierworodny*, „Manreza" 3/7 (2021), 45-48.

[180] Por. *GMQSN*, 171-172. Augustyn z Hippony, *Kazanie 56. O Ojcze nasz*, 12, w: Id., *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, E. Stanula (red.), PSP 12, ATK, Warszawa 1973, 355-356; Augustyn z Hippony, *Sermo 351. De utilitate agendae paenitentiae*, 4.7, w: Id., *Discorsi VI (341-400) su argomenti vari*, V. Paronetto et al., (red.), Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant'Agostino 34/3, Città Nuova Editrice, Roma 1989, 180-181. Zob. D. Kasprzak, *Kościół IV i V wieku a połowiczne nawrócenia na chrześcijaństwo*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, J. Pałucki et al. (red.), Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin 2009, 179-180.

[181] Por. *GMQSN*, 174; Augustyn z Hippony, *Kazanie 214*, 11, w: Id. et al., *Symbol Apostolski…*, Kraków 2010, 104-105.

[182] Por. *GMQSN*, 182.

[183] Por. G. Moioli, *La maturità della religiosa. Temi di meditazione sull'ubbidienza*, w: *GMOO6*, 97. Augustyn z Hippony, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, XIV, 28: „Dwie miłości więc powołały dwa państwa: miłość własna, posunięta aż do pogardy Boga, powołała państwo ziemskie; miłość Boga zaś posunięta aż do pogardzania sobą, powołała państwo niebieskie. Pierwsze szuka chwały w sobie, drugie w Panu. Bo pierwsze pragnie ją zdobyć u ludzi, dla drugiego zaś najwyższą chwałą jest świadek jego sumienia, Bóg ", w: W. Kornatowski (red.), PAX, Warszawa 1977, t. 2, 162-163. „A grzech człowieka

o rozróżnieniu między grzechem śmiertelnym a powszednim, chociaż Hippończyk mając na uwadze wzrastanie w doskonałości chrześcijańskiej uważał, że ich rozgraniczenie trudne jest do określania. Formułował on ilościową koncepcję grzechów lekkich, która była wystarczającym, aczkolwiek nie koniecznym ani nie kanonicznym powodem wejście do stanu pokutników[184]. Rekapitulując tę epokę, Moioli nawiązuje do ruchu monastycznego na Wschodzie, a także na Zachodzie przez odziaływanie Jan Kasjana, Gennadiusza z Marsylii, Juliana Pomeriusza (Galia) oraz Patryk z Irlandii, którzy w grzeszniku rozpoznawali chorego, który potrzebuje kierownictwa duchowego i stosownego lekarstwa[185].

Teologia pokuty Cezarego z Arles o wybitnym podejściu duszpasterskim akcentuje kształtowanie sumienia także poprzez analityczne i kategorialne podejście do grzechów[186]. Zgodnie z opinią C. Vogel oraz G. Terraneo jego nowatorskie podejście nie wiąże w sposób konieczny grzechów ciężkich z wymogiem pokuty kanonicznej[187].

Izydor z Sewilli w swojej hamartologii odwołuje się do tekstów Augustyna, chociaż jednocześnie unika jego odniesień do pokuty kanoniczej. Uważa, że tylko grzechy najcięższe domagają się ekskomuniki w postaci oddzielenia od Ciała Chrystusa. Co

---

jest wykroczeniem przeciw porządkowi i przeniewierstwem, to jest odwróceniem się od wspaniałego Stwórcy i zwróceniem się ku niższym stworzeniom": Augustyn z Hippony, *Do Symplicjana o różnych problemach*, I, 2. 18, w: Id., *O kazaniu Pana na górze, Do Symplicjana o różnych problemach, Problemy Ewangeliczne*, PSP 48, ATK, Warszawa 1989, 160. „Otóż grzechem jest czyn, powiedzenie, pragnienie jakieś przeciwko prawu wiecznemu. Natomiast prawo wieczne, to boska racja albo też wola Boga nakazująca zachowanie porządku naturalnego, a zabraniająca naruszania go", w: Augustyn z Hippony, *Przeciw Faustowi. Księgi 22-33*, 22, 27, w: Id., *Przeciw Faustowi. Księgi 22-33. Przeciw Sekundynowi*, PSP 56, tłum. J. Gliściński et al., ATK, Warszawa 1991, 26; „Zatem grzech to wola zatrzymania albo uzyskania tego, czego zabrania sprawiedliwość, a od czego swobodnie można się powstrzymać": Augustyn z Hippony, *O dwóch duszach*, 15, w: Id., *Pisma przeciw Manichejczykom*, tłum. J. Gliściński, W. Myszor (red.), PSP 54, ATK, Warszawa 1990, 80-81. „Grzeszy zaś wola, która odwróciła się od niezmiennego i wspólnego dobra, a zwróciła się albo ku swemu dobru osobistemu, albo ku zewnętrznemu, albo ku niższemu. Ku osobistemu dobru zwraca się wtedy, kiedy chce być nie-zależną panią samej siebie. Ku zewnętrznemu dobru – wtedy, kiedy chce poznać to, co należy do innych, lub to wszystko, co jej nie dotyczy. Ku niższemu – wtedy, kiedy kocha rozkosze cielesne. – I tak człowiek, ulegając pysze, ciekawości i nieczystości, stacza się w życie, które w porównaniu z życiem wyższym jest śmiercią. […] Zło natomiast tkwi w tym, że wolna wola odwraca się od niezmiennego dobra i zwra-ca się ku dobrom zmiennym. A ponieważ czyni to z własnej woli, nie pod przymusem, następuje kara w postaci niedoli, sprawiedliwa i odpowiednia do winy": Augustyn z Hippony, *O wolnej woli*, II, 19.53, w: Id., *Pisma filozoficzne, Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953, t. 3, 162-163. Zob. A. Lebiedź, *Natura, rodzaje i skutki grzechu w „De civitate Dei" św. Augustyna*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 13 (1997), 273-277.

[184] Por. *GMQSN*, 187.

[185] Por. *GMQSN*, 182-184; D. Kasprzak, *Sposoby reakcji Kościoła na zło w V wieku. Przykład Italii Północnej i Galii*, w: *Problemy duszpasterskie …*, Lublin 2009, 208-212.

[186] Por. *GMQSN*, 189; D. Kasprzak, *Cezary z Arles wobec paenitentia secunda w VI wieku*, „Polonia Sacra" 62/4 (2020), 13-15.

[187] Por. G. Terraneo, *Orientamento ascetico-penitenziale nella pratica religiosa del popolo cristiano secondo il pensiero pastorale di Cesario di Arles*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inferiore 1964, 92; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Thèse pour le Doctorat en Théologie, Letouzey et Ané, Paris 1952, 127.

więcej uważa, że za grzechy tajne można podejmować pokutę w tajemnicy, przeciwnie za grzechy poważne znane innym, pokutę publiczną. Wydaje się, że Izydor ciężkość grzechu upatruje nie tylko w jego przedmiocie, ale także w publicznym zgorszeniu wierzących. Jego analiza grzechu, prowadzi go do odróżnienia *peccatum* od *crimen*, gdzie nie sposób przejść przez życie bez pierwszego, jednak można w nim uniknąć drugiego. Zastrzega jednocześnie, że wiele grzechów lekkich (*peccata levia*) prowadzi do jednego wielkiego przewinienia (*unum grander*)[188]. Grzechy pozostają osobistym złem (*mala*) człowieka, którego Bóg opuszcza, kiedy nie podejmuje za nie żalu[189]. Przywołana przez Moiolego modlitwa z *Liber ordinum* przedstawia grzech ochrzczonego jako popadnięcie w ruinę, naruszenie fundamentów świątyni, jako opuszczenie mieszkania przez Ducha Świętego oraz jako cierpienia Kościoła[190].

W literaturze patrystycznej zostaje podjęte i rozwinięte rozróżnienie pomiędzy grzechami, które było już obecne w pismach Starego, a przede wszystkim występuje w Nowym Testamencie. Ojcowie i pisarze Kościoła oddzielają grzechy główne, śmiertelne, ciężkie, przestępstwa od grzechów niegłównych, codziennych czy lekkich. Wynika to z faktu, że tylko pierwsza kategoria grzechów zostaje rozpoznana jako fundamentalnie niekompatybilna ze świętością Kościoła, z jego sakramentami, a szczególnie Eucharystią oraz więzami komunii, które ona tworzy. Z biegiem czasu pasterze - teologowie przejawiali pewne tendencje do katalogowania grzechów, mając na uwadze zasadniczo względy duszpasterskie. Moioli bardzo wyraźnie prezentuje koncepcję grzechu jako zerwania z Kościołem w jego świętości pochodzącej od Boga przez Paschę Chrystusa i dar Ducha Świętego. Wobec grzesznego działania ochrzczonego, Kościół nie pozostaje bierny, ale sam podejmuje określone akty wyrażające jego naturę świętości, jaki i otrzymaną od Chrystusa misję jednania. W grzeszącym grzech oznacza samowyłączenie siebie z komunii eklezjalnej wyrażającej komunię z Bogiem. Grzech w istocie uderza w sposób bycia członkiem Chrystusa w Kościele, w którym mieszka obiecany i udzielany Duch Święty. Ten Duch Świętości działa przez wiarę, sakramenty, wspólnotę i jedność Kościoła[191].

---

[188] Por. *GMQSN*, 195; Izydor z Sewilli, *Sentencje*, II, 18-20: T. Krynicka (red.), ŹMT 66, WAM, Kraków 2012, 102-105; Ł. Burchard, *Kształtowanie się pojęcia przestępstwa w systemie prawa kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 23/2 (2014), 44-45.
[189] Por. *GMQSN*, 198; Izydor z Sewilli, *Sentencje*, II, 15: ŹMT 66, Kraków 2012, 99-100.
[190] Por. *GMQSN*, 200; M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1904, 98.
[191] Por. *GMQSN*, 210-212.

1.3.3. Scholastyczne ujęcie analityczno-jurydyczne

Moioli relatywnie mało poświęca uwagi teologii grzechu obecnego w systemie pokuty taryfowej oraz w Księgach pokutnych. Na podstawie taksacji pokut można stwierdzić, że grzech ochrzczonego zostaje ujęty niejako katalogowo i analitycznie oraz wyłączony z publiczno-liturgicznej akcji i konfrontacji we wspólnocie Kościoła. W iroszkockim systemie pokutnym kościelna praktyka wobec grzechu zasadniczo zredukowała się do relacji kapłan – penitent, do sfery prywatno-indywidualnej[192].

Księga pokutna św. Kolumbana (ok. 543-615) posiada dwa odmienne *Prologi* a wraz z nimi dwa odmienne sposoby podejścia do grzechów, windykatywno – punitywne oraz terapeutyczne. W pierwszym ujęciu wielkość win (*magnitudinem culparum*) decyduje o rozmiarze kary. W drugim podejściu, zwraca się uwagę, że lekarze ducha (*spirituales medici*) różnymi metodami leczą duchowe schorzenia (*animarum vulnera*) ochrzczonych: choroby (*morbos*), winy (*culpas*), bóle (*dolores*), niedomagania (*aegritudines*) i słabości (*infirmitates*)[193].

Moioli zwraca uwagę na *Penitencjał Kummeana* z VII wieku i jego lecznicze podejście do grzechów. W nim grzechy przeciwne zbawieniu są podzielone według schematu, który zaczerpnięty został z koncepcji wad głównych Jana Kasjana (I: pijaństwo i obżarstwo - *gula*, II: nierząd - *fornicatio*, III: skąpstwo - *filargiria*, IV: gniew - *ira*, V: smutek - *tristitia*, VI: zniechęcenie - *accidia*, VII: próżność - *iactantia*, VIII: pycha - *superbia*)[194].

Synody reformy karolińskiej IX wieku, a szczególnie te odbywane w Châlons -sur-Saône (Concilium Cabilonense), usankcjonowały zasadę, że grzech ciężki tajny zobowiązuje do pokuty prywatnej, zaś grzech ciężki publiczny domaga się pokuty publicznej[195]. Synodalne próby restauracji pokuty kanonicznej zaowocowały w czasach karolińskich według współczesnej terminologii Cyrille Vogel'a, dychotomią pokutną

[192] Por. *GMQSN*, 201-202.
[193] Por. *GMQSN*, 202-203; Kolumban Młodszy, *Księga pokutna*, A.1, B, w: *Synody i kolekcje praw*, *Księgi pokutne*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, 31*- 33*.
[194] Por. *GMQSN*, 203; Kummean, *Księga pokutna*, I-VIII, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, 70-80; E. Clerici, *Colpevoli e peccatori nella legislazione della Chiesa. Storia e peculiarità del Diritto Penale Canonico*, Erga Edizioni, Genova 2019, 130-132.
[195] Por. *GMQSN*, 206. Moioli odnosi się do kanonów synodu z 813 roku bez odwołania się do tekstu źródłowego: *Synod w Châlons-sur-Saône (813)*, 25, w: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J. D. Mansi (red.), Apud Antonium Zatta, Florentiae 1769, t. 14, 98 oraz *Synod w Châlons-sur-Saône (813)*, 25, w: *Monumenta Germanicae Historica*, t. II/I, *Concilia Aevi Karolini*, t. 1/1, A. Werminghoff (red.), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae et Lipsiae 1906, 278; A. Carpin, *Il sacramento della penitenza nei Concili occidentali dal III al IX secolo*, „Sacra Doctrina. Nuove Serie" 44/2 (1999), 134-139.

(publiczna - prywatna), aż po jej trychotomię (dwie formy publicznej oraz prywatna). Podział ten jednocześnie wskazuje ciężkość i rodzaje grzechów ochrzczonego. W XII wiecznej księdze pokutnej Roberta z Flamesbury (1207-1215) po raz pierwszy zostały przywołane trzy rodzaje pokuty dla ochrzczonych w zależności od ciężkości grzechów i okoliczności. Pierwsza pokuta publiczna uroczysta (*paenitentia publica solemnis*) wiązała się z grzechami szczególnie gorszącymi (zabójstwo, świętokradztwo). Dotyczyła ona tylko osób świeckich, nie podlegali jej duchowni. Ze swojej istoty tak, jak starożytna pokuta kanoniczna, była niepowtarzalna, jednorazowa. Druga, powtarzalna pokuta publiczna nieuroczysta (*paenitentia publica non solemnis*), wiązał się z pielgrzymką ekspiacyjną (*peregrinatio*), zwaną do bramy kościoła. Podlegali jej świeccy, którzy dopuścili się grzechów publicznych, ale nie gorszących. Również zasięgiem swoim obejmowała duchownych, którzy popełnili grzechy szczególnie skandaliczne. W końcu, trzecia, powtarzalna pokuta prywatna sakramentalna (*paenitentia privata*) odnosiła się do jakichkolwiek grzechów, aczkolwiek nieznanych publicznie[196].

Teologia okresu średniowiecza rozpoznawała w grzechach ciężkich ochrzczonego swojego rodzaju duchową ekskomunikę, która wyłącza go z wewnętrznej komunii z Bogiem oraz pozbawia duchowego pokarmu[197]. Beda Czcigodny (673-735) zwraca uwagę, jak to już czynił Augustyn z Hippony, że grzech pozostawiony bez nawrócenia pociąga za sobą śmierć wieczną (*mors perpetua*) oraz karę wiecznego potępienia (*supplicium perenne*)[198]. W epoce karolińskiej coraz wyraźniej pogłębia się rozróżnienie pomiędzy grzechami ciężkimi a lekkimi w tym znaczeniu, że teolodzy tego okresu tylko kapłanom hierarchiczny, a nie osobom świeckim przypisywali duchową władzę ich odpuszczania[199].

Lanfranc z Bec (1010-1089) uzasadnia ciężar grzechu pogwałcenia tajemnicy sakramentu spowiedzi, który ma według niego bezpośrednio dotykać samego Boga. Wyjaśniał to poprzez zastosowanie zasady partycypacji do relacji spowiednik – penitent,

---

[196] Por. *GMQSN*, 220-221; C. Vogel, *Le pèlerinage pénitentiel*, „Revue des Sciences Religieuses" 38/2 (1964), 117-159; C. Vogel, *Les rites de la pénitence publique aux X*è *et Xl*è *siècles*, w: Id., *En rémission des péchés. Recherches sur les Systèmes Pénitentiels dans l'Eglise latine*, A. Faivre (red.), Variorum Collected Studies, Routledge, New York 1994, VIII/141-143; W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, Pokuta i chorych namaszczenie, kapłaństwo i małżeństwo, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1964, t. 2, 26-27; A. Baron, H. Pietras, *Wprowadzenie. Księgi pokutne*, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, XVIII -XIX; W. Mruk, *Pielgrzymowanie do Ziemi Świętej w drugiej połowie XIV wieku*, Kraków 2001, 40-41.

[197] Por. *GMQSN*, 224; F. Russo, *Pénitence et excommunication. Etude historique sur les rapporti entre la théologie et le droit canon dans le domain pénitentiel du IXe au XIIIe siècl*e, «Recherches de Science Religieuse» 33/3 (1946) 270-271; M. A. Myrcha, *Ekskomunika*, „Prawo Kanoniczne" 1/1-2 (1958), 55-56.

[198] Por. *GMQSN*, 229; Beda Venerabilis, *Homilia XVI. In natale beatorum Apostolorum Petri et Pauli*: PL 94, 223.

[199] Por. *GMQSN*, 231; A. Teetaert, *La confession aux laïques dans l'Église Latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Ètude de Théologie Positive, Éditeur J. Gabalda, Paris 1926, 37.

w jedności jak ma miejsce między Synem Bożym a Bogiem Ojcem, która pozostaje fundamentem jedności Kościoła. Z tej racji złamanie sekretu spowiedzi widzi jako bluźnierstwo przeciw Duchowi Świętemu, który jest dany na odpuszczenie grzechów[200].

Pierwsza scholastyka, której eklezjologia odnosiła się do myśli św. Augustyna z Hippony Kościoła jako Ciała Chrystusa, roztrząsając kwestię przynależności do niego, odróżniała i analizowała dwie sytuacje. Pierwsza z nich, dotyczyła poważnych wykroczeń jak herezja, schizma, po zagadnienie ekskomuniki, które skutkują wykluczeniem z Kościoła. Druga, pozostałych poważnych grzechów ochrzczonych, które nie powodują utraty przynależności do Kościoła, ale wywołują szkody w duchowej jedności z nim[201].

Suma *Sententiae Anselmi* stwierdza, że ci, którzy przyjmują sakramenty w Kościele, to na ich mocy posiadają jedność zewnętrzna z Kościołem. Z kolei jednością wewnętrzną z Kościołem odznaczają się ci, którzy korzystają z jego sakramentów, ale również żyją wiarą działającą przez miłość. Johannes Beumer (1901-1989) formuje koncepcję prawdy o stopniach przynależności do Kościoła. Artur Michael Landgraf (1895-1958) rozumiał ową przynależność grzesznika do Kościoła tylko jako fakt prawny, ponieważ według niego grzech oddziela od Mistycznego Ciała Chrystusa, ale nie od wspólnoty kanonicznej Kościoła. Moioli nie podziela tej interpretacji zarzucając jej schematyzm myślenia oraz nieaktualność[202]. Teologiczna Szkoła w Laon (*Sententiae Anselmi*) umiejscowiła pokutę w septecie sakramentów jako ustanowioną w celu odpuszczenia grzechów powszednich, popełnionych po chrzcie[203].

Moioli zwraca uwagę na analizę grzechu dokonaną przez Piotra Abelarda, chociaż nie przywołuje jej rzeczowo. Jednak z analizy pojednania można stwierdzić, że Abelard określa grzech jako obrazę Boga (*contemptus Dei*) i upodobanie do złego (*consensus in malum*), który pociąga za sobą stan moralnej winy (*culpam*) oraz karę wieczną (*poenam aeternam*), czyli istotę potępienia (*condemnatio peccati*) za grzechy. Dalej rozróżnia karę zadośćuczynienia w tym życiu (*satisfactionem poenitentiam in hac vita*), kary czyśćcowe

[200] Por. *GMQSN*, 239-240; Lanfranc z Bec, *De celanda confessione*: PL 150, 628.
[201] Por. *GMQSN*, 244; P. Kras, *Pokuta publiczna heretyków. Formy i funkcje*, „Roczniki Humanistyczne" 59/2 (2011), 6-12.
[202] Por. *GMQSN*, 244-245; A. M. Landgraf, *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, „Scholastik" 5/2 (1930), 246. Zob. B. Sesboüé, *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, W drodze, Poznań 2007, 221-224, 241-248; M. de Salis, *Kościół wcielony w historii. Elementy do ponownego odczytania Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium"*, tłum. A. Drozd, Myśl Teologiczna 104, WAM, Kraków 2021, 217-290.
[203] Por. *GMQSN*, 249; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, É. Nauwelaerts, Louvain 1949, 139.

(*poenis purgatoriis*) oraz kary potępionych (*poenis damnatoriis*)[204]. Przede wszystkim widać, że tego rodzaju opis grzechu zawiera kilka intencjonalnych składowych elementów jak: pogarda, upodobanie w złu, wina, kara, potępienie, które układają się w pewien logiczny ciąg przyczynowo-skutkowy.

Hugon od św. Wiktora (1096-1141) prezentuje odmienną do Abelarda koncepcję grzechu. Nie wiąże go wyłącznie z żalem za grzechy, z ich wyznaniem, ale umieszcza go ponadto w ramach misji pojednania, którą Chrystus zlecił Apostołom. Grzech powoduje związanie grzesznika na dwa sposoby, tak przez zatwardziałość serca (*obdurationie mentis*), jak i długiem przyszłego potępienia (*debito futurae damnationis*). Grzech pozbawia łaski Bożej, życia Bożego, zatwardza serce, zaślepia umysł, wprowadza w wewnętrzną ciemność. Grzesznik bez uwolnienia od tych więzów w tym życiu zostaje oddany w zewnętrzną ciemność, zewnętrzną niewolę i otrzymuje dług potępienia[205].

Moioli przywołuje pogląd Roberta Pulleyna (†1150) zgodnie z którym grzech sprowadza na człowieka stan śmierci. Dalej Ryszard od św. Wiktora, podążając za myślą Hugona od św. Wiktora wiąże grzech z karą wieczną (*poena aeterna*). Według niego grzech naruszał również przynależność (*conorporatio*) do wspólnoty Kościoła (*consociatio*)[206].

Moioli odwołuje się do opinii Bernharda Poschmanna, uznającego, że teologia XII wieku wciąż rozpoznaje rzeczywistość grzechu nie tylko w odniesieniu do Boga, ale i do Kościoła. Grzech mógł naruszać przynależność do Kościoła w wymiarze łaski, jak również organiczno-społecznym (*compago socialis*). Teologia tego okresu rozróżniała przynależność do Kościoła zewnętrzną, jak i wewnętrzną. Teologia średniowieczna przejęła to starożytne przekonanie, że grzech sam w sobie oddzielał od Kościoła, chociaż grzesznicy automatycznie nie pozostają poza Kościołem[207].

Wilhelm z Owernii (1180-1249) przedstawia zagadnienie pokuty i grzechu w kategoriach personalnych. Grzech definiuje jako obrazę Pana Boga (*offensa Dei*), który

---

[204] Por. G. Moioli, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Opera omnia14, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Milano 2014, 228-230; Piotr Abelard, *Etyka czyli poznaj samego siebie*, XIX, w: Id., *Pisma wybrane. Rozprawy*, L. Joachimowicz (red.), PAX, Warszawa 1969, t. II, 231-232.

[205] Por. *GMQSN*, 262; Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, II, pars 14, c. 8: PL 176, 565.

[206] Por. *GMQSN*, 270-271; Roberta Pulleyn, *Sententiarum libri octo*, VI, c. 61: PL 186, 910; Ryszard od św. Wiktora, *Tractatus de potestate ligandi et solvendi*, c. 6: PL 196, 1164; c. 20: PL 196, 1172. Zob. A. Skowronek, *Eklezjalna treść sakramentów*, „Collectanea Theologica" 39/3 (1969), 22.

[207] Por. *GMQSN*, 280-281; M.-D. Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*, Études de philosophie médiévale 45, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966, 176-177, 253-254; B. Poschmann, *Buße und Letzte Ölung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte* 4/3, Sakramente und Eschatologie, M. Schmaus et al. (red.), Verlag Herder, Freiburg 1951, 88-89.

stanowi Jego znieważenie i winę grzesznika[208]. Moioli przywołuje myśl Bonawentury o pokucie jako cnocie, która usuwa niepodobieństwo lub grzech, diabelską nieczystość grzechu w ochrzczonych, którzy powracają do Chrystusa. Dalej, grzech już ochrzczonego jawi się dla niego jak rozbicie okrętu, które dokonuje się przez oddzielenie (*separationem*) lub rozszczepienie (*scissionem*) członków od jedności Kościoła (*unitas ecclesiastica*)[209].

Tomasz z Akwinu rozważa grzech w kontekście zbawczej i usprawiedliwiającej działalności Chrystusa, od którego pochodzi łaska Boża uświęcająca wychodząca naprzeciw wolności człowieka i jego grzechu. Rozumie on grzech jako obrazę Boga (*Dei offensa*) wymierzoną przeciwko Bogu, która sprzeciwia się łasce[210]. Jak zaznacza Moioli, u Akwinaty tajemnica zbawienia i ludzkiego grzechu Adama zachowuje swój wspólnotowo-eklezjologiczny charakter[211].

Moioli podkreśla, że Szkot analizując sakrament pokuty zasadniczo koncentruje się na absolutnej mocy Boga i absolucji kapłańskiej. Rozumie on grzech jako grzech człowieka, który obraża Boga i czyni siebie samego Jego wrogiem (*inimicum*). Wyrządzana zniewaga (*offensa*) Bogu nie jest Jemu miła[212].

---

[208] Por. *GMQSN*, 286; Wilhelm z Owernii, *De sacramento poenitentiae*, III, H, w: Id., *Opera Omnia*, Apud Joannem Lacaille, Parisiis 1674, t. I, 470; P. Anciaux, *Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 1-2 (1948), 101.

[209] Por. *GMQSN*, 292; Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, IV, d. 22, a. 3, q. 1-2, w: Id., *Opera omnia*, Ad Claras Aquas, Quaracchi (red.), Ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Prope Florentiam 1889, t. IV, 583-584.

[210] Por. *GMQSN*, 301-302; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Nowe Prawo i łaska, I-II, q. 114, a .2: S. Bełch (red.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy «Veritas», London 1973, t. 14, 209; H. F. Dondaine, *L'attrition suffisante*, Series Bibliothèque Thomiste Le Saulchoir 25, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1943, 6.

[211] Por. *GMQSN*, 308. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Wady i grzechy, p. I-II, q. 71, a. 6, 5: „teologowie ujmują grzech głównie jako obrazę Pana Boga; etycy zaś biorą pod uwagę to, że grzech sprzeciwia się rozumowi. Dlatego słuszniejsze jest określenie św. Augustyna, że grzech jest postępowaniem przeciwnym prawu odwiecznemu, niż określenie, że grzech jest postępowaniem wbrew rozumowi; zwłaszcza że prawo wieczne reguluje wiele takich spraw, które wznoszą się ponad rozum ludzki, np. w dziedzinie wiary": S. Bełch (red.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy «Veritas», London 1965, t. 12, 24. Również Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. I-II, q. 72, a. 5: London 1965, t. 12, 35: „podobnie w dziedzinie działania: kto przez grzech odwraca się od celu ostatecznego tego upadek z samej natury grzechu nie da się naprawić i dlatego taki grzech zwie się śmiertelnym i zasługuje na karę wieczną. Kto zaś na skutek grzechu popada w nieład, ale nie odwraca się od Boga, dzięki zachowaniu tej zasady (porządku moralnego) może odzyskać utracony ład, jak to wynika z samej natury tego rodzaju grzechu. Dlatego taki grzech zowie się powszednim, gdyż nie zasługuje na karę wieczną". Ponadto, Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. I-II, q. 77, a. 4, 1. 3, uważa, że „nieuporządkowana miłość siebie samego, która posuwa się aż do pogardy Boga jest przyczyną wszelkiego grzechu", London 1965, t. 12, 115.

[212] Por. *GMQSN*, 314. 316; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 15, q. 1, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. IX, 107; Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Liber Quartus*, d. 15, q. 1, w: Id., *Opera omnia*, Civitas Vaticana 2011, t. 13, 65. Zob. K. Niewiadomski, *Insegnamento del beato Giovanni Duns Scoto sulla menzogna sullo sfondo della teoria scotiana dell'atto morale umano*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/1 (2023), 88-89.

Powyższe analizy pozwalają Moioli dość do wniosku, że teologia średniowiecza zdecydowanie rozpoznaje Kościół, ale w odróżnieniu od ujęcia patrystycznego, bardziej podkreśla i odróżnia jego wymiary ludzki i boski. Chociaż nie można ich przeciwstawić ani oddzielić od siebie nawzajem, to jednak wymiar ludzko-socjologiczno-cielesny utrzymuje w pewnej odległości od boskiej transcendencji. W rezultacie stwierdzenie niezgodności między grzesznikiem ochrzczonym a świętym Kościołem wyraża się w przekonaniu, że nie każdy grzech chrześcijanina wyklucza go z rzeczywistości Kościoła. Podkreśla, że Bonawentura i Tomasz przynależność ochrzczonego grzesznika do Kościoła uzasadniali odniesieniem do usprawiedliwienia jako jego wewnętrznego wymiaru [213].

Treść Konstytucji 21 Sobór Laterański IV domaga się od ochrzczonych w ramach spowiedzi sakramentalnej wyznawania wszystkich i poszczególnych grzechów śmiertelnych (*omnia sua solus peccata confiteatur*)[214]. Wypełnienie takiego obowiązku dla ochrzczonych wiązało się z posiadaniem umiejętności rozróżniania grzechów na ciężkie oraz lekkie.

Durand z Saint-Pourçain OP (1270-1334) rozumiał grzech jako obrazę Boga, przeciwny czci i posłuszeństwu należnemu Bogu. Ponadto grzech oddziela od wspólnoty (*consortio*) z Bogiem, którego należy ponad stworzenie kochać. Dla niego, zniewaga Boga to nic innego jak kara należna grzesznikowi. Wystąpienie przeciw Bogu, rodząca się z niego wina i należna kara zostają zredukowane do jednego. Ale nie ma między nimi różnicy; dlatego wina nie jest bardziej znienawidzona jako przestępstwo przeciwko Bogu niż kara[215].

W myśli Wilhelma Ockhama (1285-1349) grzech to nic innego jak popełnienie lub zaniechanie stosownego aktu, do którego Bóg przyporządkował wieczną karę. Zgodnie z duchem własnej filozofii zastrzega, że Bóg może również zarządzić inaczej. Definiuje on grzech jako odniesienie do kary wiecznej. Uściśla, że grzech śmiertelny, ponieważ związany jest z Bożym rozporządzeniem, ani nie deprawuje, ani nie pozbawia niczego

---

[213] Por. *GMQSN*, 318.

[214] Por. *GMQSN*, 319; Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21, O nakazie spowiedzi i związanej z nią tajemnicy oraz o obowiązku przyjmowania Komunii świętej przynajmniej w czasie Paschy*, 21, 1-5, w: *DSP2*, 258-261; C. Canonici, *«Hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur». La ricezione del canone XXI De confessione nella normativa sinodale pre-tridentina (secoli XIII-XV)*, „Lateranum" 3/2 (2016), 580-586.

[215] Por. *GMQSN*, 337-338; Durand z Saint-Pourçain, *In Sententias Theologicas Petri Lomardi Commentariorum libri quatuor*, IV, d. 17, q. 1, n. 8; d. 17, q. 7, n. 5: Apud Gasparem a Portonaris, Lugduni 1560, 292; 294-295. Grzech jest kategorią religijną, wina zaś ogólnoludzką. Zob. J. Nagórny, *Wina – grzechem. Chrystus Odkupiciel odpowiedzią na winę i grzech człowieka*, w: Id., *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, Dzieła wybrane, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, 265-266.

duszy[216]. Jak widać na tle dotychczasowych ujęć, takie rozumienie grzechu odbiega od dotychczasowych ujęć badanego zagadnienia. Jeszcze mocniejsze jest stwierdzenie dotyczące relacji grzechu i łaski, które nie są przeciwstawiane z natury rzeczy (*ex natura rei*), ale jedynie z przyczyny zewnętrznej (*ex causa extrinseca*) lub Bożego ustanowienia (*institutione divina*)[217]. Ockham opierając się na wszechmocnej woli Bożej stwierdza, że w grzeszniku nie ma nic, co byłoby sprzeczne z łaską, ponieważ konkretny akt przemija natychmiast, a sam nawyk nie kieruj się zasadą konieczności. Ponadto, nic, co istnieje w grzeszniku, nie jest konieczną przyczyną kary, bo ona odnosi się do Bożego rozporządzenia. Bóg co do kary może ją wymierzać, umarzać lub przesunąć w czasie, jak sam chce. Jednocześnie podkreśla, że Bóg tak zarządził, że nikomu nie jest odpuszczony grzech ciężki i jego wina bez pewnej pokuty i kary. Podtrzymuje, że grzech jednakże nie pozostawia w duszy niczego do usunięcia, a jedynie zobowiązanie do wiecznej kary[218].

Predestynacjonizm Jana Wiklifa zakłada pewną ambiwalencję świadectwa lub antyświadectwa życia chrześcijańskiego, którego prawda odsłoni się dopiero w momencie eschatologicznym. Bóg wyłącznie objawi swoich wybranych na podstawie swojej woli, a nie zjawiskowość życia świętego lub grzesznego poszczególnego chrześcijanina. Relacja między grzesznikiem ochrzczonym a Kościołem leży całkowicie po stronie odgórnego i absolutnego Bożego przewidzenia. Tylko Bóg wie, kto w łasce Bożej, sakramentach, Kościele, w grzechu trwa przypadłościowo, a kto istotnie. Z tego powodu tylko On na podstawie swojej woli odróżnia kto jest tylko czasowo *praescitus*, a kto ostatecznie *praedestinatus* [219].

W teologii Lutra ochrzczony rozpoznaje się przede wszystkim jako grzesznik, któremu pozostaje ufność w Boga i jego obietnice. Przed Jego obliczem grzech rodzi udrękę związaną z wyrokiem jego potępienia. Pokój rodzi się z ufności w Bożą wolę przebaczenia *via reditus ad baptismum*[220].

Moioli przywołuje wyraźne stanowisko Soboru Trydenckiego o istnieniu w Kościele z woli Chrystusa prawdziwego sakramentu pokuty dla ochrzczonych grzeszników. Stanowi ona moim zdaniem o tożsamości grzesznika ochrzczonego. Należy z niej

---

[216] Por. *GMQSN*, 339; Wilhelm Ockham, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, IV, q. 11, w: Id., *Opera Theologica VII*, R. Wood, G. Gál (red.), St. Bonaventure University St. Bonaventure, New York 1984, 197.

[217] Por. *GMQSN*, 340; Wilhelm Ockham, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, IV, q. 11: *Opera Theologica VII*, New York 1984, 206.

[218] Por. *GMQSN*, 342-343; Wilhelm Ockham, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, IV, q. 11: *Opera Theologica VII*, New York 1984, 212.

[219] Por. *GMQSN*, 347-348.

[220] Por. *GMQSN*, 352. Zob. Sobór Trydencki, *Kanony o najświętszym sakramencie pokuty* (1551-1552), 4, w: *DSP4*, 507.

wyprowadzić kilka ważkich konkluzji. Po pierwsze, istnieje pozytywna, ponieważ zbawcza wola Jezusa Chrystusa względem wierzących, którzy po chrzcie popadli w grzechy oddzielające ich od Boga i Kościoła. Po drugie, rzeczywistością i miejscem, w których dokonuje się przywrócenie zbawienia ochrzczonemu grzesznikowi, niezmiennie pozostaje Kościół założony przez Chrystusa. Po trzecie, zbawcza wola Chrystusa wobec grzeszników ochrzczonych ukonkretnia się w prawdziwym i odrębnym sakramencie, jakim jest pokuta, co więcej z woli Chrystusa pokuta w Kościele. Po czwarte, na tożsamość grzesznika ochrzczonego wskazuje również jego postawa pokutna, która jak zaznacza Moioli, nie redukuje się do protestanckiej dialektyki udręki – wiary ufności, ale zakłada aktywne i bogate zaangażowanie wyrażone w aktach penitenta potwierdzające autentyczność odwrócenia się od grzechu oraz nawrócenia się do Boga w i przez Kościół[221].

Warto zaznaczyć, że Moioli relatywnie mało uwagi poświęca teologii grzechu zawartej w dokumentach Soboru Trydenckiego. Nie przywołuje dokładnie również formalnych rozróżnień, do których on się odwołuje, jak: grzechy lekkie (*venialia*), grzechy śmiertelne (*peccata mortalia*), grzechy najbardziej skryte (*peccata occultissima*), poważniejsze i cięższe przestępstw (*atrociora quaedam et graviora crimina*), przewinienia (*delicta*), zbrodnie (*scelera*)[222].

Trydencka definicja niemożności uniknięcia przez upadłego i usprawiedliwionego człowieka wszystkich grzechów powszednich bez specjalnego przywileju jest wybitnie dydaktyczna[223]. Sobór Trydencki operuje scholastycznym rozróżnieniem między karą wieczną i doczesną, która wynika z dopuszczenia się grzechu przez ochrzczonego. Sobór formuje katolicką naukę, że grzesznik musi nie tylko zmienić swoje życie, ale także naprawić (wł. *riparare*) własny grzech, na co formalnie i bezpośrednio ukierunkowane są dzieła pokutne. One w niczym nie pomniejszają zadośćuczynienia (wł. *soddisfazione*) Chrystusa[224].

[221] Por. *GMQSN,* 358.
[222] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, V, VII, w: *DSP4*, 490-493, 496-497.
[223] Por. G. Moioli, *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, w: Id., *La teologia spirituale,* Opera omnia 1, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Milano 2014, 43.
[224] Por. *GMQSN,* 362; G. Moioli, *Sacramento della penitenza nella vita attuale della Chiesa*, „Informatore parrocchiale S. Paolo di Rho" 5 (1973), 6; Sobór Trydencki, *Kanony o najświętszym sakramencie pokuty*, XIII, w: *DSP4*, 511.

1.3.4. Teologia potrydencka

Typowa i zwyczajowa dla teologii potrydenckiej teologia cnoty pokuty autorstwa G. Perrone wskazuje na odziaływanie łaski na grzesznika, w celu znienawidzenia swojego grzechu (*peccatum*). Rozumiany on jest również jako nieprawość (*iniuria*), obraza wyrządzona Bogu[225]. Wydaje się, że termin *iniuria* wskazuje na naruszenie porządku sprawiedliwości, który domaga się odpłaty ze strony tego, kto go narusza wobec Boga.

Teologia potrydencka zwraca uwagę także na istnienie pozostałości, szczątków, jakichś elementów grzechów osobistych (*alias peccatorum reliquias*), które mogą pozostać nawet po ich odpuszczeniu w sakramencie pokuty[226]. Teolog z Mediolanu odwołując się do życia duchowego św. Teresy z Lisieux odróżnia pomiędzy sobą: grzech śmiertelny, grzech lekki, poczucie winy, wyrzuty sumienia, słabość człowieka[227].

Moioli zauważa, że dla Ludwika Billot SJ (1846-1931) rozważania o istocie osobistego grzechu ciężkiego oraz o grzechu powszednim, intencjonalnie pomijając doktrynę grzechu pierworodnego, stanowią logiczną introdukcję do sakramentu pokuty. Stan winy w podmiocie (*reatus culpae*) co do treści utożsamia się z plamą grzechu (*macula peccati*). Z jednej strony wyróżnia się w nim utratę (*privatio*) rozumianą jako wina (*culpa*) w takiej mierze, w jakiej niszczy porządek (*ordo*), ukierunkowany na Boga jako celu ostatecznego. Z drugiej rozważany jako zmaza (*macula*) wskazuje na naruszenie piękna duszy (*decor animae*) u bezbożnika[228]. B. Poschmann (1878-1955) w swoich uwagach dotyczących charakterystyki teologii potrydenckiej określa ówczesne rozumienie grzechu jako wykroczenie, przekroczenie i złamanie prawa[229].

Jak słusznie zaznacza Moioli poszczególne grzechy na różny sposób i zakres oddziałują na przynależność chrześcijanina do Kościoła, co wyraża się także w ich

---

[225] Por. *GMQSN*, 370.

[226] Por. G. Moioli, *L'Unzione dei malati. Il problema teologico della sua natura*, w: *GMOO12*, 210-211; F. Suarez, *Disputatio XLV*, De purgatorio in genere, Proeemium, w: Id., *Opera omnia*, Commentaria In Tertiam Partem D. Thomae, A Quaestione LXXXIV Usque ad finem et Disputationes de virtute Poenitentiae, De Clavibus, De Sacramentis Poenitentiae, et Extreme Unctionis, De Purgatorio, Suffragiis et Indulgentiis, Tomus complectens, C. Berton (red.), Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisii 1861, t. XXII, 879.

[227] Por. G. Moioli, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux…*, Milano 1998, 149-168; G. Moioli, *Fiumi di grazie. Gli «Scritti» di Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo*, Carmelitane Scalze Monstero di Sassuolo (red.), Il lembo del mantello 4, Edizioni OCD, Roma 2010, 30-31.

[228] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana*, w: *GMOO12*, 43-47; T. Gałuszka, *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, W drodze, Poznań 2021, 38-39.

[229] Por. *GMQSN*, 377; J. P. Jossua et al., *Bulletin de théologie. Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 52/1 (1968), 123.

podziale na grzechy powszednie i śmiertelne. Grzechy ciężkie w odróżnieniu od lekkich dotyczą rzeczy obiektywnie poważnych samych w sobie oraz subiektywnej i pełnej świadomości i zgody, sprzecznych z postacią życia chrześcijańskiego. Grzechy przeciw wierze i miłości chrześcijańskiej kwalifikują się jako grzechy „fundamentalne" w tym znaczeniu, że dotykają istotnych treści życia chrześcijańskiego i eklezjalnego. W tym punkcie zaznaczę, że Moioli w żaden sposób nie optuje na rzecz koncepcji opcji fundamentalnej. W ten sposób chce jedynie podkreślić, że w ochrzczonych ciężko grzeszących manifestuje się paradoks tych, którzy wciąż należą do Kościoła, a jednocześnie wykluczają się z niego, a dokładnie z jego świętości[230]. Grzech ochrzczonego oznacza potknięcie się (wł. *incespicare nella Chiesa*) czy upadek chrześcijanina w świętym Kościele. Grzech ucznia Chrystusa ma związek z Kościołem i z jego przynależnością do Kościoła. Jako wierzący pozostaje związany z Kościołem, czyli ze wspólnotą pojednania, zaś grzech wyprowadza go poza świętość Kościoła[231].

W swej interpretacji Moioli odwołuje się tutaj do myśli De Lubaca (1896-1991), że ten, kto popełnia grzech odłącza się od jedności, traci jedność społeczną z Kościołem, ze społecznością wiernych, z Mistycznym Ciałem Chrystusa, z Bogiem. Grzech ochrzczonego można zrozumieć jako odejście i porzucenie wspólnoty, *communio*, świętych[232]. Takie ujęcie kładzie akcent na społeczny wymiar grzechu.

Moioli wskazuje też na refleksję Michaela Schmausa (1897-1993), który w swojej pracy teologicznej uchwycił rodzące się nowe perspektywy sakramentu pokuty, a w tym nauki o grzechu. Pisze on wyraźnie o grzechu ochrzczonych, a nie tylko o grzechu człowieka, czy grzechu wierzących, co w założeniu podkreśla eklezjalny wymiar grzechu. Następnie, ujmuje on grzech w wymiarze indywidualno-osobowym, ponieważ

---

[230] Por. G. Moioli, *La Penitenza. Sacramento per il cristiano peccatore*, w: *GMOO12*, 135; M. Flick, Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, „Gregorianum" 41/4 (1960), 614-618. Zob. P. Schoonenberg, *Man And Sin. A Theological View*, tłum. J. Donceel, Sheed and Ward, London 1965, 35-39; T. Finan, *What Is Mortal Sin?*, „The Furrow", 25/4 (1974), 227-233; Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja «Persona humana». O niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* (29.12.1975), 10, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995, 101-102; K. Dwyer, *Mortal Sin and Grave Sin*, „The Furrow" 27/44 (1976), 236-239; Jan Paweł II, *Encyklika «Veritatis splendor». O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (6 VIII 1993), 65-70, w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, Kraków 2006, t. 1, 492-496; P. Mirabella, *L'esistenza cristiana. Vita nello Spirito…*, Roma 1997, 194-197; E. Torończak, *Opcja fundamentalna w „nowej teologii moralnej"*, „Studia Bobolanum" 2 (2007), 135-154.

[231] Por. G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 34-35; M. de Cervantes Saavedra, *Przemyślny szlachcic Don Kichote z Manczy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, t. 2, 60-63. Zob. J. Bramorski, *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne*, Bernardinum, Pelplin 2004, 170-185.

[232] Por. *GMQSN*, 375; H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1961, 71-72; H. de Lubac, *Paradosso e mistero della Chiesa*, Opera Omnia 9/3, Jaca Book, Milano 2017, 2-3, 150-151.

ochrzczony jest podmiotem kuszenia i grzechu. Dalej, zwraca uwagę na walkę duchową Kościoła z grzechem oraz przeciwstawianie się jemu, przez co manifestuje wymiar eklezjologiczny grzechu i pokuty. W końcu, prezentuje grzech jako bunt przeciw Bogu[233]. Moioli rozpoznaje i docenia wkład Schmausa w odniesieniu do sakramentu pokuty, w który umiejscawia grzesznika w kontekście zbawczo-historycznym Przymierza Paschalnego oraz eklezjalnym, a nie wyłącznie społeczno-historycznym. Bóg Przymierza w Jezusie Chrystusie, który wzywa grzesznika chrześcijanina do nawrócenia, czyni to w realności społeczno-historycznej tego przymierza, czyli Kościoła[234].

Przytoczony przez Moiolego fragment *Sacrosanctum Concilium* charakteryzuje grzech jako obrazą (*offensa*) Boga. Ten tekst również kładzie akcent na społeczne (*socialibus*) skutki grzechu. Rozpoznanie grzechu jako zniewagi wobec Boga ma chronić przed jego zredukowaną socjologizacją[235]. Następnie odnosi się do jednego z punktów z *Lumen Gentium,* z którego wynika, że grzech jest nie tylko zniewagą (*offensio*) Boga, ale również raną zadaną (*vulnerare*) Kościołowi. Grzech nie odnosi się tylko Boga, ale również dotyka wspólnotę wierzących[236].

Moioli zauważa, że *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* (*Praenotanda*) do *Obrzędów pokuty* (*Ordo Paenitentiae*) kieruje się troską, która ma zabezpieczyć przez prywatyzacją wymiaru religijnego grzechu[237]. Bowiem nadprzyrodzona więź łącząca ludzi ze sobą, sprawia, że grzech lub świętość jednego szkodzi lub buduje pozostałych[238]. *Praenotanda* definiują grzech z jednej strony jako obrazą Boga, ale także jako zerwanie przyjaźni z Nim. Wskazują na grzech jako wyrządzający także szkodę braciom. W końcu uzmysławiają, że ludzie często razem dopuszczają się niesprawiedliwości[239]. Grzechy

---

[233] Por. *GMQSN*, 376; M. Schmaus, *I sacramenti*, Dogmatica Cattolica 4/1, Marietti, Torino 1966, 481-489.
[234] G. Moioli, *Per determinare la natura …*, w: *GMOO12*, 48; G. Moioli, *La parola della croce*, Contemplatio 9, Glossa, Milano 1994, 31-53.
[235] Por. *GMQSN*, 379; *KL*, 109; G. Moioli, *Per determinare la natura …*, w: *GMOO12*, 39.
[236] Por. *GMQSN*, 379; Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna «Lumen Gentium». O Kościele (21 XI 1964)*, 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, 113-114. Zob. Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska «Gaudium et spes». O Kościele w świecie współczesnym (7 XII 1965)*, 13, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 534-535.
I. Mroczkowski, *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000, 311.
[237] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura …*, w: *GMOO12*, 39; F. Millán Romeral, *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B. F. M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX*, Edizioni Carmelitane, Roma 1997, 320-321.
[238] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura …*, w: *GMOO12*, 39-40; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.7. Il sacramento della riconciliazione…*, 8-9; Paweł VI, *Konstytucja apostolska «Indulgentiarum doctrina»* (1 I 1967), II, 4, w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Wydanie wzorcowe według łacińskiego wydania 4 bis 2004, Katowice 2012, 107. Zob. R. Leżohupski, *Łaska zupełnego odpuszczenia win i kar. Misterium indulgentiae – «ex thesauro ecclesiae»*, „Polonia Sacra" 29/3 (2025), 90-92.
[239] Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 5, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty* (2 XII 1973). *Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2023, 17.

ciężkie (*peccata gravia*), w odróżnieniu od grzechów powszednich (*peccata venialia*), pozbawiają zjednoczenia z Bogiem z miłości (*communione caritatis*) i oznaczają utratę życia Bożego[240].

Wydaje się, że warto w tym momencie uczynić kilka rozróżnień. Najpierw, zastanowić się nad różnicą pomiędzy konsekwencjami społecznymi grzechu a eklezjalnymi konsekwencjami grzechu. W pierwotnym ujęciu określenie społeczny jawi się jako dopełniające to, co indywidualne. Potem, odróżnić społeczne konsekwencje (każdego) grzechu od wyrażeń: grzech społeczny, zbiorowy, strukturalny[241]. Pośród różnych modeli Kościoła znajdują się takie, które określają go jako więź świętej społeczności (*vinculum sanctae societatis*), jako doskonała zorganizowana społeczność (*societas perfecta*), jako organizm społeczny (*compago socialis*), jako społeczność wiernych (*societas fidelium*). W tym kontekście społeczne skutki grzechu mogłyby wyraźniej wskazywać na odziaływanie grzechów ludzi Kościoła na ludzką społeczność[242]. Dla Moiolego grzech ochrzczonego nie tylko posiada wymiar społeczny, ale wybitnie eklezjologiczny, ponieważ jego odniesienie do świętości Kościoła Chrystusowego narzuca się natychmiastowo z racji bycia jego członkiem[243].

Moioli odsłania rzeczywistość grzechu ochrzczonego odwołując się również do teologii personalnego doświadczenia chrześcijańskiego Jeana Mouroux (1901-1973) oraz fenomenologii nadprzyrodzoności Hansa Ursa von Balthasara (1905-1988). W oparciu o rozważania pierwszego z nich stwierdza, że rzeczywistość doświadczenia bycia usprawiedliwionym ochrzczonego może współistnieć z doświadczeniem własnej słabości, a nawet z wymiarem relacji do grzechu osobistego i w ten sposób uzasadniać np. cnotę pokuty[244]. Z kolei odnosząc się do refleksji drugiego, umiejscawia

---

[240] Por. *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 7, w: Ibid., 20.

[241] Zob. M. Sievernich, *II peccato sociale e la sua confessione*, „Concilium" 23/2 (1987), 84-90; J. Bramorski, *Społeczny wymiar grzechu jako zniewolenia*, „Collectanea Theologica" 72/4 (2002), 78-82; K. Czuba, *Grzech społeczny w teologii Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia" 42/2 (2004), 150-152. Dzieci nie mogą ponosić duchowych konsekwencji grzechów swoich rodziców i przodków: M. Jagodziński, *«Zwyczajne» działanie Boga w sakramentach w kontekście kontrowersyjnych koncepcji teologiczno-pastoralnych*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 3 (2017), 55-61.

[242] Zob. S. Zychowicz, *Implikacje treściowe wyrażenia «Ecclesia» w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia" 15 (1983), 142; Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska «Reconciliatio et paenitentia». O pokucie i pojednaniu* (2 XII 1984), 16, w: Id., *Dzieła zebrane*, Adhortacje, Kraków 2006, t. 2, 182-185; P. Góralczyk, *Społeczny wymiar grzechu*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 23/5 (1984), 36-42; A. Quarracino, *Il peccato sociale*, w: *La «Reconciliatio et paenitentia» commentata*, C. M. Martini (red.), Pastorale 24, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, 36-39; S. Jaśkiewicz, *Włoska eklezjologia okresu przedsoborowego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 31/1 (2012), 82-83.

[243] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura …*, w: *GMOO12*, 89; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.6. IV sacramento*, 2; M. Manzoni, *La penitenza del cristiano…*, Assisi 2004, 117-118.

[244] Por. G. Moioli, *Teologia spirituale*, w: *GMOO1*, 121-127; G. Moioli, *Esperienza cristiana*, w: *GMOO1*, 215-221; G. Moioli, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana*, Opera omnia 2, D. Castenetto,

ochrzczonego pomiędzy pierwszym Adamem a Chrystusem, co zabezpiecza nie tylko poznanie siebie jako grzesznika, ale możliwość wyzwolenia i uświęcenia ofiarowanego w Chrystusie[245]. Moioli w różnym stopniu w odniesieniu do monografii autorstwa byłego salezjanina José Ramosa-Regidora (1930-2015) oraz Gonzala Flóreza Garcíi (1931-2022) wysuwa pytania i obawy dotyczące socjologizacji zagadnienia grzechu i grzesznika w sakramencie pokuty kosztem wymiaru teologicznego grzesznika – ochrzczonego[246].

Moioli nawiązuje również do teologii Franza Josepha Heggena (1930), który zwraca uwagę, że grzech przynależąc do wymiaru religijnego zakłada winę jako kategorię ludzką. Charakteryzuje on grzech przez miłością egoistyczną oraz indywidualistyczną, która zamyka na miłość bliźniego i Boga. W jego ujęciu grzech przekracza to, co osobiste i dotyka wspólnoty, w której człowiek żyje. Polega on na znieważaniu Boga w bliźnim, przez którego Bóg się objawia. Bóg przychodzi do nas przez swojego Syna Jezusa, prawdziwego Boga i prawdziwego człowiek, w którym zwraca się do ludzi. Akcentuje on wymiar eklezjalny grzechu, w tym znaczeniu, że w relacji do wierzącego, do wspólnoty Kościoła możemy wzajemnie rozpoznać swój grzech, a tym bardziej kiedy czujemy się Kościołem, a nie po prostu przez Kościół osądzani[247].

Dla Moiolego przyjęcie chrztu świętego i wejście do Kościoła jest historycznym wyrazem całkowicie zwycięskiego zbawczego działania Boga w Chrystusie wobec grzesznika. Reprezentuje ono prawdziwą nowość i stawia ochrzczonego w sytuacji ostatecznej jeszcze przed paruzją w Chrystusie. Sens i znaczenie chrztu jest tak wielkie, że kolejne grzechy już uprzednio ochrzczonego pomimo wymowy jaką posiadają, z pewnością w żaden sposób nie osłabią w Bogu Zbawicielu Jego zbawczej inicjatywy zamanifestowanej w sakramencie chrztu. Grzechy popełnione po chrzcie pozostają próbą wykluczenia się grzesznika z niej oraz wysiłkiem wytworzenia obiektywnej

C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2021, 30-43; J. Mouroux, *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, tłum. G. Barra, Editrice Morcelliana, Brescia 1956, 89-92, 335-341.

[245] Por. G. Moioli, *Teologia spirituale*, w: *GMOO1*, 118-121; G. Moioli, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia, e la teologia della «spiritualità» cristiana*, w: *GMOO1*, 245-251; H. U. von Balthasar, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Già e non ancora 224, Jaca Book, Milano 1991, 28-31.

[246] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura …*, w: *GMOO12*, 50; J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino 1974, 81, 301-302; G. Flórez García, *La reconciliación con Dios. Estudio teológico - pastoral sobre el Sacramento de la penitencia*, La Editorial Católica. Madrid 1971, 33-34. Zob. F. Gentiloni, J. Ramos Regidor, *Dimensione politica della riconciliazione. Una recente esperienza italiana*, „Concilium. Rivista Internazionale di Teologia" 22/2 (1986), 39-50.

[247] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura …*, w: *GMOO12*, 52-54; F. J. Heggen, *Celebrazione penitenziale comunitaria e confessione privata*, Problemi di teologia pratica 9, Brescia 1970, 98-99, 107-108.

niemożliwości odnowienia łaski chrzcielnej, która pozostaje wyjątkowa i niepowtarzalna[248].

Opinię Moiolego podziela Dionigi Tettamanzi (1934-2017), twierdząc, że pomimo tego, że ochrzczony może ponownie zgrzeszyć i samowykluczyć się z życia z Bogiem w Jego Kościele, to jednak nie może definitywnie anihilować chrztu. W związku z tym, chrześcijanin grzesznik, chrześcijanin poza komunią z Bogiem i Kościołem, zawsze pozostaje osobą ochrzczoną, a jego grzech jest zawsze grzechem „członka" Kościoła Chrystusowego. Dzieje się tak, ponieważ niepowtarzalność chrztu jest znakiem i gwarancją niezachwianej zbawczej miłości Boga w Jezusie Chrystusie, która konstytuuje Lud Nowego Przymierza[249].

Według mnie nie bez znaczenia w teologii sakramentu pokuty Giovanniego Moiolego pozostaje także jeden z terminów go określający, jakim jest sam tytuł jego fundamentalnego dzieła – „czwarty sakrament". Pokuta w porządku celebrowanych i przyjmowanych sakramentów znajduje się dopiero na czwartym miejscu, po sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Oznacza to, że grzesznik przystępujący do sakramentu pojednania nie może nie być sam przez siebie, przez wspólnotę Kościoła, przez szafarza sakramentu spowiedzi nie rozpoznany jako już zanurzony w świętych tajemnicach. Ochrzczony nawracający się mocą sakramentu pojednania powraca do komunii Ciała i Krwi Chrystusa i Jego Mistycznego Kościoła zamieszkiwanego przez Ducha Świętego, zarówno ze świadomością, jak i z doświadczeniem otrzymanych Bożych darów. Tytuł „czwarty sakrament" słusznie może wskazywać na przebytą już drogę sakramentalną, nawet jeżeli grzesznik się zagubił, to sama droga nie przestaje być sobą, czyli pewnym środkiem zbawienia.

Zbieżną opinię prezentuje również Gianmarco Busca, który podtrzymuje krytykę Moiolego dotycząca mankamentów w opisie tożsamości podmiotu przystępującego do sakramentu pokuty w nowym *Ordo Paenitentiae* papieża Pawła VI. Można odnieść wrażenie, że w obrzędach pokuty rozważa się temat nawrócenie człowieka do Boga, a nie konkretnie chrześcijanina grzesznika jednającego się z Bogiem i Kościołem[250].

---

[248] Por. *GMQSN*, 437.

[249] Por. D. Tettamanzi, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, Casale Monferrato 1993, 697.

[250] Por. G. Busca, *La riconciliazione. Tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale*, w: *Il sacramento della penitenza*, XXXVI Incontro di Studio, La Thuile, 29 giugno – 3 luglio 2009, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Associazione Canonistica Italiana (red.), Quaderni della Mendola 18, Glossa, Milano 2010, 43-44.

Dla Moiolego grzech oznacza osobiste odrzucenie przymierza z Bogiem i Jezusa Chrystusa jako prawdę o człowieku i o byciu Jego uczniem. Grzech nie tylko pociąga za sobą złamanie prawa, przekroczenie normy moralnej czy kulturowej, ale przede wszystkim wyraża się w odrzuceniu normatywnego odniesienia do osoby Jezusa Chrystusa, Boga i człowieka oraz w staniu się własną prawdą dla samego siebie. Grzeszyć znaczy wybierać jak pierwszy Adam odrzucenie Boga i bunt wobec przymierza z Nim w Chrystusie[251]. W odniesieniu do Jezusa Odkupiciela człowiek rozpoznaje siebie samego jako zbawionego, jako grzesznika. Autentyczne doświadczenie chrześcijańskie wyrasta z doświadczenia i spotkania Zbawiciela, a zatem również bycia odkupionym[252].

1.4. Kościół a ochrzczony grzesznik

1.4.1. Inteligibilność czwartego sakramentu

W teologii katolickiej stwierdza się istnienie czwartego sakramentu, co może wydawać się powszechnie przyjmowane lub jako samonarzucające się przekonanie *a priori*. Moioli jednak zaznacza, że ani same przesłanki dla danego faktu czy założenia faktu jako ustanowionego, którym jest sakrament pokuty nie konstytuują same z siebie rzeczywistości tego faktu. Dopiero niearbitralna ale przekonywująca relacja pomiędzy założeniami a wnioskiem - faktem pozwala uchwycić logikę samego faktu. W ten sposób, jak myślę, Moioli próbuje wskazać podwójne umocowanie dla sakramentu pokuty.

Pierwsze i klasyczne wyraża się w teologii w postaci doktryny o ustanowieniu przez Jezusa Chrystusa sakramentu nawrócenia pochrzcielnego dla grzesznika w oparciu o dane zawarte w słowie Bożym. Drugie zaś uzasadnienie sakramentu nawrócenia opiera się na zaproponowanej przez samego teologa całościowej i obiektywnej logice czwartego sakramentu. Ten punkt w refleksji teologicznej Moiolego prezentuje się w mojej ocenie jako znaczący, ponieważ wychodzi poza ramy tradycyjnej argumentacji skoncentrowanej zasadniczo na poszukiwaniu, wskazaniu i uargumentowaniu słów oraz znaków ustanowienia tego sakramentu. Moioli w żaden sposób go nie lekceważy, sam poświęcił

[251] Por. G. Moioli, *Vissuto cristiano…*, w: *GMOO8*, 172-173.
[252] Por. G. Moioli, *L'esperienza spirituale…*, Milano 1992, 116; G. Strzelczyk, *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Teologia e spiritualità, Eupress, Varese 2005, 62-65; P. Arabia, *Il cristiano come memoria e speranza. Lo statuto storico dell'esperienza cristiana nella „meditazione teologica" di Giovanni Moioli*, Aloisiana. Nuova Serie 8, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2017, 146-147.

mu wiele słusznej uwagi, a ponadto stanowi on punkt wyjścia dla nowego dowodzenia w tej materii[253].

Sposób przedstawienia integralnej refleksji opiera się z kolei na dwóch podstawach: na twierdzeniu złożonym z trzech założeń „jeśli", które opisują warunki oraz konkluzji. Pierwsze założenie dotyczy w ogóle możliwości nawrócenia dla grzesznika już ochrzczonego. Drugi warunek określa nawrócenie ochrzczonego w Kościele grzesznika jako nowe odnalezienie Przymierza z Bogiem w Kościele. Ostatni warunek dotyczy obowiązku Kościoła w przyjęciu skruszonego grzesznika. Jeżeli te trzy warunki posiadają swoje uzasadnione racje, to implikują one zasadność sakramentu pokuty w Kościele, który go sprawuje.

Zgodnie z opinią Moioli, kiedy trzy warunki zostaną spełnione jednocześnie, czyli na każde z formułowanych „jeśli" zostanie udzielona odpowiedź twierdząca, to konieczność i udzielenie sakramentu przebaczenia narzuca się wewnętrznie jako logiczne i inteligibilne. Co więcej należy go rozumieć jako wydarzenie skutecznej łaski, ponieważ działanie Ducha Świętego, prowadzi chrześcijanina grzesznika do szukania pomocy w Kościele i sprawia, że Kościół nie tylko wspomaga go w pokucie, ale z powrotem przyjmuje go do społeczności eucharystycznej. Duch Święty powoduje, że prośba o przebaczenie ochrzczonego grzesznika osiąga jedność z działaniem Kościoła, który go efektywnie z powrotem włącza do swojej wspólnoty świętych[254].

Fundamentalna figura czwartego sakramentu rozumiana jako relacja grzesznika ochrzczonego w nawróceniu i Kościoła na nowo włączającego go do swojej wspólnoty przenika się z jego wewnętrzną i obiektywną logiką opartą na trzech hipotetycznych przesłankach. W swojej argumentacji Moioli od logiki hipotezy przechodzi, można by powiedzieć, do przewyższającej ją teo-logiki, czyli logiki Nowego Przymierza. Ta z kolei traci charakter czystej hipotetyczności, ponieważ opiera się na wydarzeniu Paschy Chrystusa oraz na misji Ducha. Tak Bóg Starego Testamentu – Jahwe, jak Bóg Nowego Testamentu - Ojciec Jezusa Chrystusa, Syn posłany, aby zbawić grzeszników i Duch dany na odpuszczenie grzechów niezmiennie wzywa swój Lud, Kościół do odwrócenia się od swoich grzechów oraz powrotu do Boga Przymierza w Chrystusie. Oznacza to, że należy je rozumieć jako powrót do pełni życia, którym się cieszy lud Boży i do wspólnoty kościelnej, która jest miejscem jego obecności[255].

---

[253] G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 173.
[254] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 173; G. Moioli, *L'esperienza spirituale…*, Milano 1992, 102-104.
[255] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 174; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio…*, Milano 2002, 260-261.

Angelo Maffeis przywołuje argumentację Moiolego, że konieczność sakramentu spowiedzi nie opiera się wyłącznie na decyzji Kościoła w oparciu o Pismo święte, lecz jednocześnie znajduje uzasadnienie w strukturze procesu odpuszczenia grzechów. Przyjmuje on specyficzną formę wyznania wiary, a przez to aktualne odniesienie do chrzcielnego wyznania wiary, otrzymanego we wspólnocie Kościoła. Tak, jak wiara rodzi się ze słyszenia słowa Bożego, tak słowo Boga prowadzi chrześcijanina do uznania i wyznania swojego grzechu. W takim znaczeniu wyznanie grzechu okazuje się wyrażać akt wiary. Z kolei Kościół na nowo przygarnia grzesznika i w ten sposób strzeże zamysłu Chrystusa wobec niego, a tym samym wobec własnej natury i misji. Prowadzi to do przekonania, że szczególna rytualność sakramentu pokuty odnosi się do aktu i procesu akceptacji, pojednania i pokoju, która nie może nie posiadać wymiaru kościelno-instytucjonalnego. Chociaż nawrócenie chrześcijańskie może dokonywać się na wiele różnych sposobów, to szczególność sakramentu pokuty dotyczy właśnie jego charakteru drugiego chrztu[256].

Przypadek ochrzczonego grzesznika nie koresponduje z eschatologicznym charakterem przymierza z Bogiem zawartym w sakramencie chrztu. Znajduje się on w sytuacji, w której z jednej strony pogwałcił przymierze chrzcielne, a z drugiej nie traci przynależność do Kościoła. Stąd rodzi się dylemat osadzony na powracającym w ciągu wieków dwubiegunowym pytaniu, czy może grzesznik odzyskać utraconą nowość życia chrześcijańskiego, a Kościół z powrotem włączyć go do wspólnoty. Próba jego rozwiązania doprowadza do ujęcia specyficznej logiki sakramentu pokuty. Sakrament pokuty stwarza możliwość dla ochrzczonego grzesznika odzyskania przymierza z Bogiem. Teologiczna jedność dwóch aktów – nawrócenia grzesznika i przyjęcia jego przez wspólnotę Kościoła – bazuje na Przymierzu Paschalnym Chrystusa, które konstytuuje w historii Boży Lud Przymierza, czyli Kościół[257].

Przez pojednanie grzesznika także Kościół wyraża swoją własną tożsamość i wewnętrzną logikę. Kościół uzewnętrznia i realizuje samego siebie gromadząc się na Eucharystii. Jednak stanowi również o nim przebaczenie grzechów, ponieważ przedłuża w sposób widzialny znak zbawczego działania Jezusa w mocy Ducha Świętego. Skoro Kościół jest owocem Eucharystii, a wszystkie sakramenty zmierzają ku Eucharystii, to na

[256] Por. A. Maffeis, *Il quarto sacramento. Modelli teologici e questioni nel postconcilio*, w: *La Riconciliazione e il suo Sacramento*, XXV Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia (Roma, 29-31 Dicembre 2014), M. Nardello (red.), Associazione Teologica Italiana, Roma 2015, 38-40; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 10-11.

[257] Por. P. Caspani, *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza*, Collana Teologia. Strumenti, Cittadella Editrice, Assisi 2013, 230-246.

mocy tego odniesienia stanowią one we właściwy dla siebie sposób o Kościele. Również tajemnica Kościoła uzasadnia sakrament pokuty, który z kolei czyni go wspólnotą ochrzczonych pojednanych[258].

1.4.2. Relacja ochrzczonego grzesznika z Kościołem

Moioli wskazuje na istniejącą strukturę relacji pomiędzy ochrzczonym grzesznikiem podejmującym drogę nawrócenia przez prośbę skierowaną do wspólnoty eklezjalnej, a samym Kościołem, który zwraca się ku niemu, aby go przyjąć. Włoski teolog dostrzega niebezpieczeństwo błędnego ujęcia tej zaistniałej relacji albo do jakiejś formy eklezjocentryzmu, albo hipostazy pośredniczącej pomiędzy powracającym grzesznikiem, a Bogiem, który przebacza. Stwierdza, że właściwe zrozumienie relacji między Przymierzem Paschalnym a Kościołem pozwoli uniknąć obu zniekształceń. Formuje dwa zdania podrzędne warunkowe, prowadzące do narzucającej się konkluzji. Pierwsze z nich brzmi: jeśli to Przymierze Paschalne funduje Kościół, to ten nie stanowi absolutnego początku, ponieważ to z rzeczywistości przymierza wyrasta Kościół, a nie na odwrót. Tego rodzaju wnioskowanie obala argumentację na rzecz pierwotnej centralności wspólnoty kościelnej. Z tego wynika, że Kościół znajduje swój fundament w śmierci, zmartwychwstaniu Jezusa oraz obiecanego przez Niego Ducha Świętego, nie zaś Kościół decyduje o wydarzeniu i znaczeniu Jego Paschy i Pięćdziesiątnicy. Drugie zdanie warunkowe z kolei zawiera w sobie stwierdzenie, że jeśli Kościół nie jest dowolnym ludzkim „miejscem" w którym powstaje komunikowanie się Boga z człowiekiem w Chrystusie, to nie można rozumieć rzeczywistości kościelnej po prostu jako czegoś przejściowego i do przezwyciężenia, ponieważ wejście w Przymierze lub odnowienia przymierza z Bogiem, co do zasady, oznacza istotę Kościoła. W tajemnicy Kościoła ani względność i historyczność eklezjologiczno-eklezjalna tego, co ludzkie nie może zostać wchłonięta czy utożsamiana z tym, co boskie. Na mocy prawa tej złożonej rzeczywistości Kocioła nie sposób odwoływać się do rzekomej wolności oddzielania jednego od drugiego. Co więcej niepodobna w taki sposób rozumieć Przymierze Paschalne jakby nie stwarzało niezbywalnego pośrednictwa Kościoła[259].

[258] Por. P. Caspani, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, Assisi 2013, 217; C. Collo, *Riconciliazione e penitenza. Comprendere. Vivere. Celebrare*, Edizioni Paoline, Milano 1993, 185-186.
[259] G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 175; G. Moioli, *Sacramento della penitenza…*, „Informatore parrocchiale S. Paolo di Rho" 5 (1973), 5; P. Arabia, *Il cristiano come memoria…*, Trapani 2017, 149-151.

Myślę, że przywołana argumentacja Moiolego o teandrycznej konstytucji Kościoła bezpośrednio przywołuje na myśl mistrzowski opis jej rzeczywistości jaki znajduje się w Konstytucji dogmatycznej *Lumen Gentium* o Kościele:

> Kościół ziemski i Kościół – bogaty w dary niebiańskie – nie mogą być pojmowane jako dwie rzeczy odrębne, przeciwnie, tworzą one jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka boskiego i ludzkiego. Dlatego też na zasadzie bliskiej analogii (*ob non mediocrem analogiam*) upodabnia się ona do tajemnicy Słowa Wcielonego. Jak bowiem przybrana natura ludzka służy Słowu Bożemu za żywe narzędzie zbawienia, nierozerwalnie z Nim zjednoczone, nie inaczej też społeczny organizm Kościoła służy ożywiającemu go Duchowi Chrystusowemu ku wzrastaniu ciała (por. Ef 4,16)[260].

Rozważanie i założenia Moiolego, choć nie odwołują się bezpośrednio do dokumentów soborowych, to wydają się omownie do nich odnosić, jakby wynikały z ich lektury. Analiza Moiolego również niedwuznacznie bazuje na dwuwymiarowym bosko – ludzkim, transcendentno-historycznym ujęciu Kościoła, do której nie sposób abstrahować bez zniekształcenia pomijając jego złożoną rzeczywistość czy redukując ją do jednego z jego wymiarów, tylko boskiego czy wyłącznie ludzkiego. Ponadto Moioli podkreśla nierozdzielny i pierwotnie zakorzeniony związek Kościoła z Przymierzem Paschalnym. Analogicznie natura ludzka została przyjęta bez rozdzielenia przez odwieczne Słowo Boże, któremu służy za żywe narzędzie Zbawienia. Niezbywalność Paschy Jezusa i Pięćdziesiątnicy dla Kościoła podobna jest do nieodwołalności człowieczeństwa dla Słowa Wcielonego.

Moioli aplikuje doktrynę o dwoistej bosko-ludzkiej naturze Kościoła, jak również niewymienialnej relacji Przymierza i Kościoła do przypadku grzesznika chrześcijanina w sytuacji nawrócenia. Uważa, że w nawracającym się ochrzczonym potwierdza się paradoks członka Kościoła, który musi odnaleźć samego siebie odkrywając prawdę o swojej relacji z Bogiem Przymierza[261]. Jest to istotny fundament teologii sakramentu pokuty w refleksji włoskiego badacza. Sakrament chrztu włącza ochrzczonego w rzeczywistość Bosko - ludzką Kościoła, co naturalnie pociąga za sobą odniesienie do

---

[260] *KK*, 8; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, 6.1: „Analogia ze Słowem Bożym pozwala stwierdzić, że to «narzędzie zbawienia», którym jest Kościół, powinno być tak rozumiane, aby uniknąć dwóch błędów starożytnych herezji chrystologicznych. Należy więc unikać, z jednej strony, eklezjalnego «nestonanizmu», według którego nie istnieje żadna istotna relacja pomiędzy elementem boskim i elementem ludzkim Kościoła; i z drugiej strony, eklezjalnego «monofizytyzmu», według którego wszystko w Kościele jest «przebóstwione», a jeżeli w jego organizacji są błędy i braki, to są one owocem grzechu lub niewiedzy człowieka. Oczywiście, Kościół jest sakramentem. Nie jest jednak sakramentem z tą samą mocą lub doskonałością we wszystkim, co czyni”, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, 219.

[261] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 175.

Boga oraz jednocześnie więź z Kościołem. Dzieje się tak na mocy zamysłu samego Boga objawionego w misterium wcielenia i Paschy Boskiego Syna, które posiada swoje przedłużenie w upodobnionym do Niego Kościele. Ta dwoista natura Kościoła wynika z Przymierza Paschalnego dokonanego w Jezusie Chrystusie dlatego ochrzczony kiedy nawraca się ku Chrystusowi, to zwraca się ku Kościołowi, pozostającym z nim w niezniszczalnym Przymierzu. Bycie członkiem Kościoła w swojej istocie oznacza związek z Bogiem Przymierza w Chrystusie. Moioli dla ukazania relacja pomiędzy nawracającym się grzesznikiem a Kościołem, który go przyjmuje, nawiązuje do średniowiecznego, ale korzeniami sięgającego do starożytności sakramentalnego trójmianu: *tantum sacramentum, res et sacramentum, res sacramenti*[262].

Włoski teolog sygnalizuje w kontekście dwoistości bosko-ludzkiej tajemnicy Kościoła i Przymierza potencjalne niebezpieczeństwo błędnego rozumienia dostrzegalnego *pax cum Ecclesia* jako *res et sacramentum* sakramentu pokuty, którego wewnętrznym skutek określa się jako *pax cum Deo*. Polegałoby ono na umieszczeniu pojednania z Kościołem jako czegoś bardziej zewnętrznego wobec pojednania z Bogiem, które jawi się jako duchowy owoc spowiedzi. Zważywszy na potencjalne ryzyko błędnego ujęcia relacji między grzesznikiem ochrzczonym nawracającym się a Kościołem go przyjmującym w oparciu o model pokoju, Moioli sugeruje skorzystanie z modelu relacji Kościół – Eucharystia jako *princeps analogatum* także dla pozostałych sakramentów. W tym ujęciu *res tantum* określałoby Kościół jako ciało Chrystusa, czyli zgodnie z jego prawdą bycia nieopcjonalnym ludzkim miejscem Przymierza. Dlatego *res* wszystkich sakramentów byłby w istocie zawsze Kościół. Ponadto zauważa, że autentyczna intencja przemiany życia ochrzczonego prowadzi go do ponownego zakorzenia się w tajemnicy Kościoła lub do odnowienia się rzeczywistości Kościoła w nim samym. Całościowa i szczera przemiana grzesznika nie może zostać zredukowana do wewnętrznego, osobistego i niezauważalnego procesu zmierzającego równie do niewidzialnej rzeczywistości eklezjalnej[263].

Nie tylko nawrócenie grzesznika chrześcijanina dokonuje się w sposób widzialny, ale również Kościół ze swojej strony przyjmuje go przez widzialne znaki. Uchwytny gest przyłączenia skruszonego penitenta ze strony Kościoła, który pozostaje jednocześnie widzialnym miejscem Przymierza, ukazują właściwie rozumiane jego pośrednictwo

[262] Zob. I. Bonetti, *«Res et Sacramentum» nella concezione tomista dei sacramenti*, „Divus Thomas" 55 (1952), 228-237; P. F. Palmer, *The Theology of the Res and Sacramentum. Salvation Through the Community*, „Proceedings of the Catholic Theological Society of America" 14 (1959), 120-141; O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*, Napoli 1965, 69-70.
[263] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 176.

i posługę, które dopełniają nawrócenie ochrzczonego grzesznika. Moioli zaznacza, że istnieje pewna asymetria między tymi dwoma ruchami, z jednej strony powrotu grzesznika do Boga przez Kościół i w Kościele, a z drugiej strony postępowania Kościoła, który ponownie włącza nawróconego w społeczność eklezjalną. Działanie Kościoła jak już to określi teologowie scholastycznie nosi w sobie znamiona instrumentalności w odniesieniu do działania Chrystusa, który posyła Ducha. Przynależy ono do dziedziny formy sakramentalnej, które łączy się i oddziałuje na materię sakramentu. Przede wszystkim jednak każda z tych dwóch dynamik, penitenta nawracającego się czy Kościoła przyjmującego nawróconego, może być teologicznie obiektywnie zrozumiała tylko z uwagi na działania Ducha Chrystusowego w jednym i drugim podmiocie jego odziaływania[264].

1.4.3. Pośrednictwo Kościoła

Według mediolańskiego teologa chrześcijańska pokuta urzeczywistnia się pośrodku i wewnątrz pielgrzymującego w czasie Ludu Bożego w jego historycznych uwarunkowaniach. Wynika z tego, że poza organizmem Kościoła wydarzenie pokuty ochrzczonego grzesznika z natury rzeczy nie może ani zaistnieć ani się zrealizować. Co więcej, takie zagadnienia jak wina wynikająca z grzechu, żal za grzechy, odpuszczenie grzechów wyabstrahowane z obecności i misteryjności Kościoła Chrystusowego tracą specyfikę i głębię właściwego sobie chrześcijańskiego znaczenia. W takim przypadku zagrażałoby im poważne i trudne do uniknięcia niebezpieczeństwa zredukowania do wymiary antropologicznego, społecznego czy do nauki historii religii[265].

Misja i działalność Ducha Świętego manifestuje się we wspólnocie Kościoła Chrystusowego, który pozostaje w służbie zbawienia nie wyłącznie kiedy oferuje grzesznikowi pokutę i pojednanie, ale również kiedy w określonym czasie odmawia komunii eucharystycznej ochrzczonemu grzesznikowi, mając na sercu to, co pobudza do autentycznego nawrócenia i jedności eklezjalnej. Własna posługa pasterska biskupa odpowiadająca jego sakramentalnej konsekracji posiada jednocześnie wymiar w pełni

[264] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 176-177; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio…*, Milano 2002, 259.
[265] Por. *GMQSN*, 387-389, 403-404; G. Colombo, *Presentazione*, w: *GMQSN*, X, XL. Zob. M.-D. Chenu, *Pour une anthropologie sacramentelle*, „La Maison-Dieu" 119 (1974), 86-89; W. Kasper, *Antropologiczne aspekty pokuty*, „Communio" 4/5 (1984), 63-69; A. Bozzolo, *La teologia sacramentalia dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999, 138-140; B. Cooke, *The Social Aspect of the Sacrament of Penance*, „Proceedings of the Catholic Theological Society of America" 22 (2012), 179-183; F. Targonski, *Il sacramento della penitenza in prospettiva antropologica*, „Miscellanea Francescana", 115/3-4 (2015), 451-457.

eklezjologiczny, który wyraża się we wspólnotowej strukturze wiary, liturgii, sakramentów, a tym procesu pokutnego[266].

W teologii Moiolego Kościół oznacza *locus reconciliationis*, ponieważ obecność Ducha Świętego w jego egzystencji i strukturze, czyni go właściwym miejscem odpuszczenia grzechów. We właściwym i najgłębszym znaczeniu to Duch Święty przewodniczy i udziela w Kościele i przez Niego daru przebaczenia grzechów. Dla włoskiego teologa rzeczywistość łaski i Kościoła przywołują i relacjonują się nawzajem w taki sposób, że ochrzczony grzesznik nie może odzyskać łaski komunii bez pojednania w Kościele i z Kościołem.

Wspólnota z Bogiem jest także komunią ze wszystkimi którzy partycypują w Jego Duchu, co pociąga za sobą także udział w tym samym słowie i miłości, które pochodzą od Boga. W namacalny sposób ta komunia uwidacznia się i dokonuje w jedności z apostołami i ich świadectwem o Chrystusie. Kościół jako wspólnota dzieci Bożych zachowuje w sobie organiczno-harmoniczną strukturę słowa Bożego, namaszczenia Duchem oraz świadectwa apostolskiego[267].

Pośrednicząca funkcja Kościoła wyraża się w znaku i misji tak wyświęconych szafarzy Kościoła, jak i jedności wspólnoty. W ujęciu Moioli władza i misja Chrystusa, Jedynego Pośrednika między Bogiem a ludźmi, znajduje swoje przedłużenie nie tylko w posłudze powierzonej apostołom, a przez nich prezbiterom i biskupom, ale również w jej specyficznym wymiarze dotyczącym grzechu i grzeszników w Kościele jako wspólnocie jedności w różnorodności funkcji szafarzy i wiernych[268]. Pośrednictwo Kościoła w sakramencie pokuty nie reprezentuje dla Moiolego ani dodatkowego elementu czy warunku ani pośredniego etapu w drodze powrotu ochrzczonego grzesznika do pojednania z Bogiem i Kościołem. Dla ucznia i naśladowcy Chrystusa życie chrześcijańskie otrzymuje się, rozwija się i odzyskuje się w relacji do Kościoła jako Ludu Bożego i Ciała Chrystusa[269].

---

[266] Por. *GMQSN*, 211-212; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio…*, Milano 2002, 250-255.

[267] Por. *GMQSN*, 30, 396, 431. Zob. W. Ostafiński, *Pośrednictwo słowa*, w: *Pośrednictwo podporządkowane Jedynemu Pośrednikowi*, Sz. Drzyżdżyk (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2009, 107-109.

[268] Por. *GMQSN*, 25. Zob. A. Nadbrzeżny, *Sakrament dialogu. O pośrednictwie zbawczym Kościoła*, w: *Pośrednictwo podporządkowane Jedynemu Pośrednikowi*, Sz. Drzyżdżyk (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2009, 120-130.

[269] Por. *GMQSN*, 352-353. Zob. Jan Paweł II, *Sakrament pokuty w życiu Kościoła*, Przesłanie Ojca Świętego do Penitencjarii Apostolskiej o istocie i celach sakramentu pokuty (20.03.1998), w: *Sztuka spowiadania. Poradnik*, J. Augustyn (red.), WAM, Kraków 2012, 26, 30;T. Dola, *O pośrednictwie zbawczym Kościoła dzisiaj*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), 96-101; M. Walczak, *Zasady teologii pośrednictwa w świetle chrystologii Paula Tillicha oraz ich implikacje dla myśli i praktyki katolickiej*, Studia Oecumenica 22 (2022), 183-190.

Dla Moiolego Kościół rozumiany jako rzeczywistość boskiej *oikonomii* w sposób niedoskonały reprezentuje obraz Trójcy ekonomicznej, stąd nieustannie przekracza samego siebie, aby zrealizować swój archetyp. Z tego powodu Kościół nie może być utożsamiony z jakimś ciałem pośrednim między Trójjedynym Bogiem a człowiekiem, Duchem Świętym a wierzącym, ani z doskonałym ideałem, który niedoskonale się ucieleśnia, dopóki nie osiągnie eschatologicznego stanu chwały. Kościół stanowi niepodzielną jedność i nie sposób odseparować jego wymiaru ludzkiego (ziemskiego) od jego wymiaru duchowego, boskiego (Trójca historiozbawcza), właściwą dla wszystkich członków *populus Dei*. Refleksja zanim uchwyci Kościół w jego różnorodności, pozwala objąć go z perspektywy jego całości i globalności[270].

Teolog z Mediolanu podąża za stanowiskiem dominikańskich teologów takich, jak Jean-Pierre Jossua (1930-2021), Dominique Duliscouët (1933-2016) and Bernard Dominique Marliangeas OP (ur. 1931), którzy zwracają uwagę na wieloznaczne ujęcie Kościoła w procesie pojednania. Z jednej strony można na niego spojrzeć wyłącznie jak na pośrednika, a bardziej precyzyjnie, przypisując mu w sensie analogicznym jedynie rolę pośredniczącą i przejściową w pojednaniu z Bogiem. Z drugiej strony Kościół w zamyśle Bożym reprezentuje rzeczywistość nie tylko narzędziową, ale docelowa i finalną, która przybiera postać komunię miłości eklezjalnej. Kościół także jako wspólnota wierzących wykonuje pewną funkcję sakramentalną poprzez zapraszanie do wspólnoty, towarzyszenie oraz wstawiennictwo nie tylko na zewnątrz siebie wobec świata, ale również wobec swoich członków[271].

Moioli w swoich rozważaniach o tożsamości i misji Kościoła odwołuje się do patrystycznej teologii pokuty. W niej Kościołowi pierwszorzędnie nie przypisywano funkcji pośrednika między Bogiem a ludźmi, ponieważ jedynym bezsprzecznym pośrednikiem był nikt inny jak Jezus Chrystus, Bóg-człowiek. Nade wszystko Kościół reprezentował „miejsce" i środowisko zbawienia. Stąd spotkanie i doświadczenie Kościoła niosło za sobą wejście w kontakt ze zbawieniem, czyli z osobą i darem Ducha Świętego, Słowa Wcielonego, Boga Ojca. Z kolei znajdowanie się poza Kościołem oznaczało opuszczenie przestrzeni zbawienia. Moioli w scholastycznej koncepcji pokuty nie podziela zaś przedstawiania Kościoła jedynie jako hipostazy pośredniczącej

[270] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae» nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia*, w: *GMOO12*, 113; *GMQSN*, 209. Zob. T. Kałużny, *«Oikonomia» kościelna w teorii i praktyce prawosławia*, Wydawnictwo Księży Sercanów Kraków 2018, 72-75.

[271] Por. *GMQSN*, 378; J. P. Jossua et al., *Bulletin de théologie. Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 52/1 (1968), 132; B. Marliangeas, *Wina, grzech, przebaczenie*, tłum. Z. Pająk, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2007, 148-159.

w otrzymaniu przebaczenia grzechów, którego autorem pozostaje całkowicie transcendentny Bóg[272]. W sposób szczególny cały Kościół jawi się jako miejsce obecności i działania Ducha Świętego[273].

Moioli stanowczo stwierdza, że sakrament pokuty jako odniesienie między ochrzczonym grzesznikiem a Kościołem nie sprowadza się do redukcji nawrócenia chrześcijanina do eklezjocentryzmu, ani do zawężenia Kościoła do hipostazy pośredniczącej między chrześcijańskim grzesznikiem. Relacja pomiędzy Przymierzem Paschalnym a Kościołem wskazuje, że to Pascha Jezusa stanowi *prius* i fundament dla Kościoła, który na mocy tego ścisłego związku nie może pozostać fakultatywnym ludzkim miejscem dla komunikacji Boga z człowiekiem w Chrystusie. Oznacza to, że Kościół nie jest po prostu pośrednikiem, ponad którym można przejść, ponieważ Boskie Przymierze konstytuuje Kościół. W rezultacie historyczność człowieka eklezjologiczno-kościelnego nie może zostać pochłonięta czy zidentyfikowana z tym, co boskie. Nie można w taki sposób wejść w Przymierze z Bogiem, który przekracza niepośredniczącą mediację Kościoła[274].

Gianmarco Busca podąża za myślą mediolańskiego teologa, także sprzeciwiając się separacji Kościoła od Chrystusa, ponieważ Kościół nie stanowi ani jakiejś pośredniczącej hipostazy między nawracającym się ochrzczonym grzesznikiem a Bogiem, ani jakiejś formy obojętności wobec działania Ducha Jezusa Chrystusa. Przeciwnie Kościół jawi się jako bosko-ludzkie oraz sakramentalno-zbawcze miejsce, udzielania i manifestowania się łaski Boga[275].

Moioli w swojej teologii życia chrześcijańskiego kładzie intencjonalny nacisk na trynitarne życie łaski, bogatą sieć relacji w Mistycznym Ciele Chrystusa oraz życie liturgiczne[276]. Fundamentalna figura czwartego sakrament urzeczywistnia się jako figura rytualna. W związku z tym, wydarzenie ponownego przyjęcia chrześcijańskiego grzesznika do wspólnoty eucharystycznej nie ma na celu ustanowienia wyłącznie widzialnej relacji pełnego włączenia do Kościoła, ale domaga się, aby posiadała cechy

---

[272] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 70-71.
[273] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 113; M. Manzoni, *La penitenza del cristiano…*, Assisi 2004, 43-44; G. Busca, *La riconciliazione «sorella del battesimo»*, Lipa Edizioni, Roma 2020; 218-220.
[274] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 175; G. Moioli, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 162-165; G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1983. Sesta assemblea generale (29 settembre-29 ottobre 1983)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1985, 125, 186; G. Biffi, *La sposa chiacchierata. Invito all'ecclesiocentrismo*, Pensiero cristiano, Editoriale Jaca Book, Milano 2019, 35-37.
[275] Por. G. Busca, *La riconciliazione. Tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento*, w: *Il sacramento della penitenza*, Quaderni della Mendola 18, Milano 2010, 45.
[276] Por. G. Moioli, *Il problema della teologia spirituale*, w: *GMOO1*, 50-54.

liturgiczne chrześcijańskiego obrzędu. Ryt pokuty urzeczywistnia symbolicznie spotkanie ochrzczonego nawracającego się grzesznika z Kościołem wspólnotą-misterium, który wyróżnia się przez skuteczny gest o specyficznej intencjonalności symboliczno-memoratywnej zakorzeniony w Passze Pana[277].

***

W ujęciu teologicznym Giovanniego Moiolego, osoba ochrzczonego grzesznika stanowi fundamentalną podstawę dla zrozumienia eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty. Penitenta nie można określać wyłącznie przez grzech, lecz pozostaje świadkiem zbawczej inicjatywy Trójjedynego Boga, który przez Kościół powołał go do wiary, a przez chrzest i Eucharystię udzielił mu udziału w świętości Boga i Kościoła. Całe życie Jezusa, w szczególności Jego Misterium Paschalne, wyraża inicjatywę miłosiernego Ojca, Chrystusa jako absolutnego Pośrednika zbawienia oraz dar Ducha na odpuszczenie grzechów. Kościół konstytuuje Ofiara Chrystusa z siebie samego na Krzyżu oraz dar Ducha Świętego, dlatego pozostaje trwałym znakiem paschalnego gestu Chrystusa.

Głoszenie zbawczego kerygmatu przez Kościół prowadzi do *μετάνοια* i chrztu, który inicjuje drogę życia chrześcijańskiego. Moioli podkreśla patrystyczne rozumienie chrztu jako pierwotnego i autonomicznego sakramentu, przynoszącego całkowite odpuszczenie grzechów, który włącza w śmierć i zmartwychwstanie Jezusa oraz agreguje do Kościoła. Odkupieńcza ofiara Jezusa na Krzyżu i Eucharystia są jedną Ofiarą, której celebracja zakłada chrzcielne nawrócenie, udział w Passze Jezusa i we wspólnocie Kościoła.

Moioli dopiero po uzasadnieniu tożsamości ochrzczonego przeanalizował grzech chrześcijanina tak w perspektywie nowotestamentalnej oraz teologicznej. Grzech ochrzczonego wskazuje na poważną niespójność z otrzymanym darem synostwa Bożego oraz na zerwanie wspólnoty z Kościołem zebranym wokół Eucharystii Przymierza. Grzechy nieodpuszczalne po chrzcie nie przesądzają o niemożności ich przebaczenia przez Kościół, a jedynie wskazują na radykalne zamknięcie się na drogę zbawienia w Jezusie. Grzech jest niezgodnością ze chrzcielną tożsamością, pozostaniem poza *communio* eucharystyczną oraz antytezą Kościoła. Moioli krytykuje socjologizację

[277] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 188; G. Moioli, *Temi cristiani maggiori*, D. Castenetto (red.), Contemplatio 5, Glossa, Milano 1992, 184. Zob. M. Puziak, *Il „sapere" e il „vissuto" dell'uomo…*, Roma 2008, 59-60; P. Arabia, *Il cristiano come memoria…*, Trapani 2017, 153-154.

grzechu, podkreślając jego eklezjologiczny wymiar i paradoksalną sytuację grzesznika ochrzczonego.

Mediolański teolog odróżnił istnienie sakramentu pokuty w Kościele na mocy Chrystusowego ustanowienia od obiektywnej eklezjalnej logiki czwartego sakramentu. Kościół rozumiał jako *locus reconciliationis,* ponieważ obecność Ducha Świętego w jego egzystencji i strukturze czyni go właściwym miejscem odpuszczenia grzechów. Pośrednictwo Kościoła w sakramencie pokuty nie jest dodatkowym elementem, lecz niezbędnym środowiskiem łaski i życia chrześcijańskiego, które otrzymuje się, rozwija i odzyskuje w relacji do Kościoła jako Ciała Chrystusa i Ludu Bożego.

ROZDZIAŁ II

WŁADZA KOŚCIOŁA DO ODPUSZCZANIA GRZECHÓW

Rozdział drugi opisuje źródeł legitymizacji Kościoła do odpuszczania grzechów chrześcijanom, którzy utracili łaskę komunii z Bogiem i Kościołem otrzymaną na chrzcie świętym. Stąd w pierwszej kolejności analizuje się wybrane teksty Nowego Testamentu w celu zweryfikowania ewangelicznego pochodzenia wspomnianej władzy. Następnie bada się w jaki sposób w ciągu w historii kształtowały się poszczególne systemy pokutne w Kościele oraz ich recepcję. W refleksji Moiolego istotnym zagadnieniem pozostaje ewangeliczna prawomocność darowania win już ochrzczonym grzesznikom.

2.1. Metanoia pochrzcielna biblijna

2.1.1. Terminologia biblijna i *loci classici*

Od pierwszych ksiąg Starego Testamentu Bóg objawia się jako miłościwy i gotowy do przebaczania grzechów oraz niewierność swojemu wybranemu ludowi[1]. Kwestie powrotu grzesznika do Boga i odpuszczenia win, obecne i przepowiadane w Starym Przymierzu, zostały nie tylko kontynuowane przez Jezusa Chrystusa, ale w Jego osobie i wydarzeniu zrealizowały się w nowy sposób[2]. W tym miejscu warto zaznaczyć, że Giovanni Moioli uznaje całość historii zbawienia, ale temat pokuty starotestamentalnej potraktował powściągliwie. Wskazuje na relacje łączące obydwa testamenty, ale systematycznie odnosi się do tego drugiego. W takim podejściu jego biblijna analiza greckiej *μετάνοια* oraz łacińskiej «*poenitentia*» nie będzie sięgała korzeniami hebrajskiej koncepcji nawrócenia *teshuva* (*šûb*) i żalu (*niham*)[3].

---

[1] Por. G. Moioli, *La Penitenza. Sacramento…*, w: *GMOO12*, 136.
[2] Por. *GMQSN*, XLVIII.
[3] Zob. T. Federici, *Temi biblici della penitenza*, w: *Valore e attualità…*, Zürich 1974, 17-20; H. Krzysteczko, *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 29 (1996), 324-325; J. Schreiner, *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, PAX, Warszawa 1999, 292-332; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości* (2000 r.), 5.4: tłum. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ", Sandomierz 2000, 35; Z. Niemirski, *Przebaczenie w Piśmie Świętym*, w: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 14 maja 2008 roku w Krakowie przez Polskie Towarzystwo Teologiczne, R. Kuligowski, T. Panuś (red.), Wydawnictwo Unum, Kraków 2008, 9-14; D. A. Lambert, *How Repentance Became Biblical. Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture*, Oxford University Press, New York 2016, 153-155.

Nowy Testament stosuje na określenie pokuty zasadniczo następujące terminy, w formie rzeczownikowej *μετάνοια* (łac. *paenitentia)*, *επιστροφή (*łac. *conversio)* oraz czasownikowej *μετανοέω* (łac. *paenitentiam agere, paeniteor)*; *επιστρέφω* (łac. *convertor)*, *άποστρέφω* (łac. *avertere*). Dla przejrzystości lingwistycznej zostały zebrane w tabeli charakterystyczne referencje biblijne, które ukazują sposób przekładu powyższych terminów z języka greckiego na łaciński. Można wyraźnie spostrzec, że wyrażone w języku greckim pierwotne wezwanie do wewnętrznej zmiany myślenia w przekładach łacińskich było oddawane jako czynienie pokuty [4].

	NA 28	**Novae Vulgatae**	**Biblia Tysiąclecia**
Mk 1, 15	μετανοεῖτε (***μετανοέω***)	paenitemini (***paeniteor, eri***)	nawracajcie się
Mk 6, 12	ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν (***μετάνοια, ή; -ας***)	praedicaverunt ut paenitentiam agerent (***paenitentiam agere***)	wzywali do nawrócenia
Łk 24, 47	κηρυχθῆναι μετάνοιαν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (***μετάνοια, ή; -ας***)	praedicari paenitentiam in remissionem peccatorum (***paenitentia, ae***, f)	głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów
Dz 3, 26	ἀποστρέφειν ἀπὸ τῶν πονηριῶν (***ἀποστρέφω***)	in avertendo a nequitiis (***averto, verti, versum*** *3*.)	w odwracaniu się od grzechów (niegodziwości)
Dz 8, 22	μετανόησον οὖν ἀπὸ τῆς κακίας (***μετανοέω***)	paenitentiam age ab hac nequitia (***paenitentiam agere***)	odwróć się od swego grzechu (złości)
Dz 15, 3	τὴν ἐπιστροφὴν τῶν ἐθνῶν (***ἐπιστροφή, ής; -ής***)	conversionem gentium (***conversio, onis,*** **f**,)	o nawróceniu pogan
Dz 17, 30	μετανοεῖν (***μετανοέω***)	paenitentiam agant (***paenitentiam agere***)	do nawrócenia
Dz 20, 21	τὴν εἰς θεὸν μετάνοιαν (***μετάνοια, ή; -ας***)	in Deum paenitentiam (***paenitentia, ae***, f)	nawrócenia się do Boga
Dz 26, 20	μετανοεῖν καὶ ἐπιστρέφειν ἐπὶ τὸν θεόν (***μετανοέω; ἐπιστρέφω***)	ut paenitentiam agerent et converterentur ad Deum (***paenitentiam agere; convertor, conversus sum 3***.)	aby pokutowali i nawrócili się do Boga
2 Kor 3, 16	ἐπιστρέψῃ πρὸς κύριον (***ἐπιστρέφω***)	conversus fuerit ad Dominum (***convertor, conversus sum 3***.)	zwraca się do Pana (zwróciłby się)
2 Kor 7, 10	κατὰ θεὸν λύπη μετάνοιαν εἰς σωτηρίαν (***μετάνοια, ή; -ας***)	secundum Deum tristitia paenitentiam in salutem (***paenitentia, ae***, f)	smutek z Boga nawrócenia ku zbawieniu

[4] Por. *GMOO2*, 342-348. Zob. T. M. Dąbek, *„Nawracajcie się!". Metanoia w Nowym Testamencie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996, 246-260; A. Draguła, *Zabiorę się czy wstanę? Od przekładu przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32) do teologii miłosierdzia*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze" 34 (2017), 66-67.

1 Tes 1, 9	πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων (***ἐπιστρέφω***)	quomodo conversi estis ad Deum a simulacris (***convertor,*** *conversus sum 3.*)	jak nawróciliście się od bożków do Boga
Hbr 6, 6	(Ἀδύνατον) πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν (***μετάνοια, ή; -ας***)	(Impossibile) renovari ad paenitentiam (***paenitentia, ae***, f)	(Niemożliwe) odnowić ku nawróceniu
Jk 5, 20	ὁ ἐπιστρέψας ἁμαρτωλὸν ἐκ πλάνης ὁδοῦ (***ἐπιστρέφω***)	qui converti fecerit peccatorem ab errore viae (***conversio facere***)	kto nawrócił grzesznika z jego błędnej drogi
2 P 3, 9	πάντας εἰς μετάνοιαν χωρῆσαι (***μετάνοια, ή; -ας***)	omnes ad paenitentiam reverti (***paenitentia, ae***, f)	wszystkich doprowadzić do nawrócenia
Ap 2, 5	μνημόνευε (***μετανοέω***)	age paenitentiam (***paenitentiam agere***)	nawróć się,

Moioli sprzeciwia się utożsamieniu pojęcia *μετανοέω* z *επιστρέφω*. Pierwsze z nich podkreśla wewnętrzną i religijną świadomość bycia grzesznikiem, która prowadzi do żalu przed Bogiem. Drugie z kolei wskazuje zmianę orientacji życia w stronę Boga. W ten sposób *μετανοέω* łączy się z *επιστρέφω,* ponieważ zmiana myślenia prowadzi do rewizji postępowania w życiu[5]. Powyższe wnioski Moiolego potwierdza także współczesna egzegeza historyczno-krytyczna [6].

Włoski teolog w swojej teologii biblijnej posługuje się wyrażeniem *poenitentia secunda*, które bezpośrednio nie pochodzi z Pisma świętego. Obecnie ten termin techniczny wskazuje na pokutę chrześcijan w Kościele antycznym, kiedy wierzący po przyjęciu chrztu świętego dopuścili się grzechów zrywających komunię z Bogiem i Kościołem, lecz po grzechu pragnęli powrócić do wspólnoty z Bogiem. Moioli cytuje ten termin za Tertulianem, który stosował pojęcie *poenitentia secunda* w swoim traktacie *De poenitentia*[7]. Niektórzy autorzy, stosując ten sam zwrot, jak również cytując tytuł

[5] Por. *GMQSN*, 4.

[6] Por. T. M. Dąbek, *„Nawracajcie się!". Metanoia w Nowym Testamencie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996, 147-245; J.-M. Bakalarczyk, *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej «metanoi»*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 54/1 (2001), 37-42; S. Hałas, *«Μετάνοια». próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Sympozjum" 23/1 (2019), 154-157.

[7] Por. *GMQSN*, 6; Tertulian, *De poenitentia* VII, 2: PL 1, 1241: „Haec igitur venena eius providens Deus, clausa licet ignoscentiae janua et intinctionis sera obstructa, aliquid adhuc permisit patere. Collocauit in vestibulo poenitentiam secundam, quae pulsantibus patefaciat, sed jam semel, quia jam secundo. Sed amplius numquam, quia proxime frustra", (przekład: „Wcześniej wiedział Bóg o tej truciźnie i chociaż zamknął już bramę przebaczenia ryglem chrztu św., to jednak zostawił ją nieco uchyloną. Bóg bowiem umieścił w przedsionku drugą pokutę, aby pukającym otwierała drzwi. Ale tylko Jeszcze raz, bo to już po raz drugi. Ale już nigdy więcej, ponieważ w przyszłości na próżno": Tertulian, *O pokucie*, 7, w: Id., *Wybór Pism*, tłum. E. Stanula et al., W. Myszor, E. Stanula (red.), PSP 5, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, 186.

dzieła Kartagińczyka, posługują się zapisem w postaci *paenitentia secunda*[8]. Moioli odwołując się do słów Izydora z Sewilli (560-636) zauważał, że rzeczownik *poenitentiae* pochodzi od pojęcia *poena*, mocą której dusza podlega karze męki, a ciało umartwieniu[9]. Marco Busca przypomina, że francuski badacz pokuty Cyrille Vogel (1919-1982) analizował znaczenie semantyczne przywoływanych terminów. Vogel wykazał, że termin *paenitentia* pochodzi od *paene* (prawie, blisko), nawiązuje on znaczeniowo do wyrażenia *paenuria* (brak czegoś, niedostatek), wskazując na doświadczanie przykrości i żalu, przez co bliższy jest nowotestamentalnej koncepcji *μετάνοια*. Natomiast drugi termin *poenitentia* pochodzi od *poena* (kara, pokuta, zapłata) w związku z czym wyraźniej nawiązuje do jurydycznej, rzymskiej idei retrybucji, której celem jest naprawienie niesprawiedliwości oraz ukaranie przestępcy[10]. Intuicje badawcze Moiolego dotyczące stosowania terminu *paenitentia secunda* zamiast *poenitentia secunda* okazały się zatem trafne.

Moioli w eksplikacji problemu uwierzytelnienia Kościoła co do udzielania przebaczenia grzesznikom ochrzczonym odwołuje się do nowotestamentalnych *loci classici* sakramentu pokuty. Tradycyjnie zalicza się do nich trzy fragmenty: Mt 16,19; Mt 18, 18; J 20, 21-23[11].

Tekst Mt 16, 19 zostaje wypowiedziany przez Jezusa wobec wyznania przez Szymon Piotra wiary w Jezusa jako Mesjasza i Syna Bożego:

> „δώσω σοι τὰς κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν; καὶ ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς, καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς / Tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum in caelis, et quodcumque solveris super terram, erit solutum in caelis / I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie".

Moioli stwierdza, że sam werset Mt 16, 19 wskazuje na władzę wiązania i rozwiązywania, a dopiero odniesiony do kontekstu Mt 18, 18 ze względu na ów dwumian (δεω / *ligo* – *λύω / solvo*) intencjonalnie dookreśla tę władzę jako nad grzechem któregoś członków ze wspólnoty. Odbiorcą obietnicy Jezusa wyrażonej w czasie

[8] Por. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1940, 284.
[9] Por. *GMQSN*, 200; Izydor z Sewilli, *De Ecclesiasticis Officiis*, II, 2: PL 803, 802, 2; Izydor z Sewilli, O posługach kościelnych, II, 17 (16): tłum. T. Krynicka et al., Kielce 2024, 112; Izydor z Sewilli, *Etymologie. Księgi 1-10*, VI, XIX, 71: tłum. T. Krynicka et al., Biblioteka Europejska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2024, 328.
[10] Por. M. Busca, *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, Biblioteca «Ephemerides Liturgicae. Subsidia» 118, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2002, 131-132; *Paene, paenuria, penuria, poena*, w: *Słownik Łacińsko-Polski (P-R)*, M. Plezia (red.), PWN, Warszawa 1974, t. IV, 8, 9, 71, 189-190.
[11] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 56, 61, 62.

przyszłym jest Piotr / „ty". Należy jednak pamiętać, że wspólnota ewangelisty Mateusza, posiadała wyraźną hierarchizację ze względu na swoje judeochrześcijańskie pochodzenie. Słowa Chrystusa skierowane do Piotra określają zatem kompetencje związane z jego osobą i apostolstwem. Misja ta została tylko sygnalizowana, a przecież takie umocowanie pozycji jednego z Dwunastu niosło za sobą doniosłe i brzemienne konsekwencje w dysponowaniu tym, co symbolizuje władza kluczy[12]. Moioli ostatecznie interpretuje ten fragment nie jako autonomiczny sam w sobie, ale w łączności z Mt 18, 18.

Wiersza Mt 18, 18 pojawia się w kontekście procedury upomnienia braterskiego we wspólnocie Kościoła (*ἡ ἐκκλησία / ecclesia*).

> „Ἀμὴν λέγω ὑμῖν· ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν οὐρανῷ / Amen dico vobis: Quaecumque alligaveritis super terram, erunt ligata in caelo, et quaecumque solveritis super terram, erunt soluta in caelo / Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie"[13].

Mimo że biblijnie są to wydarzenia autonomiczne, to Moioli wymienione dwa logiony (Mt 16, 19 i Mt 18, 18) odnosi bezpośrednio do apostołów i do przekazania im Chrystusowej władzy wiązania i rozwiązywania. Włoski teolog zdaje sobie sprawę z występujących różnic między perykopami, ale ostatecznie do takiego stanowiska skłania go łącząca je koncepcja „wiązania i rozwiązywania", następnie kontekst zhierarchizowanej wspólnoty judeochrześcijańskiej na czele z przełożonymi oraz intensywność odniesień do zagadnienia brata grzeszącego, któremu potrzeba okazać miłosierdzie (Mt 18, 15. 21. 35). Przedstawiciel szkoły mediolańskiej zaznacza, że jeśli nawet nie odnosi się tych perykop do siebie nawzajem, to i tak najbardziej

---

[12] Por. *GMQSN*, 9; *Pietro nel nuovo Testamento. Un'indagine ricognitiva fatta in collaborazione da studiosi protestanti e cattolici*, R. E. Brown et al. (red.), tłum. S. Lugato, Edizioni Borla, Roma 1988, 114-120. Dobrym dopowiedzeniem do powyższych rozważań Moiolego jest komentarz Stanisława Nagyego, który podkreśla, że w obrazach: skały, kluczy oraz wiązania i rozwiązywania zostały przedstawione jakieś formy wykonywania władzy powiązane przez samego Chrystusa z osobą Księcia Apostołów, co wyraża przyznanie mu ważnych prerogatyw – por. S. Nagy, *Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój (Mt 16,18). Studium o widzialnym Kościele*, Kuria Metropolitalna w Częstochowie, Częstochowa 2009, 57-58. Podobnie zauważa W. Prokulski, *O zasadę kolegialności episkopatu w Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 17/2 (1964), 93: „Władzę tę posiadał i wykonywał od początku ten, którego Chrystus uczynił Skałą Kościoła i klucznikiem królestwa Bożego (Mt 16,18-19); któremu polecił utwierdzać w wierze braci apostołów (Łk 22,32); któremu jako swemu zastępcy na ziemi powierzył pieczę nad swą owczarnią (J 21,15-17). Łukasz w powyższym tekście wyraźnie stwierdza, czego Mateusz nie uwydatnia, że Piotr wykonywać ma swój prymat stosunku do Apostołów".

[13] „Otóż okazuje się, że gdy Mateusz ma na myśli samych Apostołów, czyli kolegium Dwunastu, posługuje się tak jak w 18,18 określeniem „οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ" (uczniowie jego), gdy zaś myśli o wszystkich uczniach Jezusa - nie wyłączając z ich grona Dwunastu - wtedy używa zwrotu „οἱ μαθηταὶ", jak np. 18,1": K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1994, 91; L. Cardellino, *Mt 18. L'obbligo di assolvere sempre tutti senza condizioni*, „Bibbia e Oriente" 231/1 (2007), 54-56.

prawdopodobną pozostaje konkluzja, że one bezpośrednio odnoszą się one do apostołów, a nie do wszystkich wierzących. Władza otrzymana przez Dwunastu w ramach i na rzecz wspólnoty chrześcijańskiej dotyczy grzechu jej członków, co wskazuje na możliwość pokuty pochrzcielnej (*poenitentia secunda*). Władza ta ponadto posiada charakter autorytatywny i wskazuje na jedną z funkcji działalności apostolskiej. W rezultacie rozpoznaje się ją jako podporządkowaną zbawieniu, ponieważ pochodzi od Boga, Ojca miłosierdzia[14].

Teolog przywołuje różnorodność interpretacji funkcji „wiązać i rozwiązywać". Gustave Lambert SJ rozumiał ją jako zilustrowanie totalności, co wyraża się w terminach przeciwstawnych. Zawiera ona w sobie koncepcję takiego działania, a nie władzy, które ma na celu korygowanie błądzącego brata, nawet w formie wykluczenia go ze wspólnoty. Moioli dystansuje się od tej opinii jako nieuwzględniającej kontekstu wspólnoty żydowskiej, która dowartościowywała rolę duchowych przywódców jako jej członków posiadających specyficzne uprawienia[15]. Ponadto, w wymiarze doktrynalno-operatywnym, dominującym w judaizmie, „rozwiązać" znaczyłoby „pozwolić", zaś „związać" – „zakazać". W ten sposób wyrażano prawo do osądu działań członków wspólnoty, nie negując wyciągania konsekwencji nawet w postaci wyłączenia grzesznika ze zgromadzenia (ekskomunika)[16].

Moioli odwołuje się do opinii Zoltána Alszeghy'ego (1915-1991), który logion Mt 18, 18 interpretował jako władzę wiązania i rozwiazywania pochodzącą z woli Chrystusa i obejmującą swoim zakresem zarówno porządek ziemski (dyscyplinarno-zewnętrzny), jak również na porządek niebieski (wewnętrzy) przed obliczem Boga. Nowość i odmienność funkcji wiązania i rozwiązywania opisanej w Mt 18,18 względem

[14] Por. *GMQSN*, 9-10; G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 44.

[15] Por. *GMQSN*, 10; G. Lambert, *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition des deux contraires*, „Vivre et penser", 3/1 (1943-1944), 99-103. Słuszność takiego rozumowania Moiolego zdaje się potwierdzać współczesna analiza filologiczna leksemów nowotestamentalnych w świetle paralelnych tekstów semickich. Zdaniem polskiego orientalisty Przemysława Deca (1969-2018) funkcja „wiązania" i „rozwiązywania" byłaby jednym z wielu rabinizmów, czyli utartych zwrotów halachicznych, pierwotnie istniejących w języku hebrajskim, który są poświadczone przede wszystkim w tekstach misznaickich oraz w języku syryjskim Peszitty. Filologicznie wydaje się też, że cała perykopa Mt 16,13-20 stanowi zestawienie kilku odrębnych tematów, które często przez badaczy traktowane są jako metafora ciągła. Zob. P. Dec, *"Klucze Piotra" oraz funkcja "wiązania" i „rozwiązywania" w Mt 16,19. Retranslacja tekstu i analiza wybranych leksemów w świetle Biblii hebrajskiej, tekstów z Qumran, Peszitty i Talmudu*, „Przegląd Religioznawczy" 2/232 (2009a), 141-158.

[16] Por. *GMQSN*, 10-11. Carlo Collo takie rozumienie Mateuszowego logionu określa interpretacją rabiniczno-filologiczną, zob. C. Collo, *Riconciliazione e penitenza*, Milano 1993, 51-52. „Wielu autorów podkreśla, że w słowie ἀποσυνάγωγος pojęcie to oznacza całą wspólnotę żydowską w aspekcie narodowym i religijnym. Termin ἀποσυνάγωγος może więc być tłumaczony jako: „ekskomunika z Synagogi", „wydalenie ze wspólnoty żydowskiej". Poza czwartą Ewangelią termin ten nie jest spotykany w żadnym innym piśmie Nowego Testamentu ani w Septuagincie": M. S. Wróbel, *Znaczenie formuły Birkat-ha Minim w procesie rozdziału Synagogi od Kościoła*, „Collectanea Theologica" 78/2 (2008), 72-73.

tej występującej we wspólnotach żydowskich wynikałaby natomiast z przekonania, że Chrystus przekazał ją jako władzę boską swojemu Kościołowi[17].

Moioli zauważa, że istnieje też interpretacja demonologiczna biblijnej funkcji „związywania i rozwiązywania", której on nie podziela. Ta ostatnia była wówczas propagowana przez Herberta Vorgrimler'a (1929-2014) wg którego szatan prezentuje się jako książę tego świata, który wiąże i zniewala swoją potęgą poszczególne osoby. Kościół jako wspólnota świętych, który nie utożsamia się ze światem, a co więcej wyposażony we władzę apostolską, pozostaje miejscem wyzwolenie spod wpływu diabła. Kto odrzucałby Kościół, wyłączałby się ze komunii z Bogiem i Chrystusem, a opowiadałby się za światem i Złym, który w nim działa[18]. W teologii dogmatycznej, poza interpretacją rabiniczną oraz demonologiczną Mt 16,19 i 18,18, istnieje jeszcze wykładnia sądowa i eklezjologiczna[19]. Zgodnie z opinią Pierpaolo Caspani w ujęciu eklezjologicznym grzeszący zostaje związany przez przełożonego Kościoła z powodu wykluczenia go z partycypacji w życiu wspólnoty i nałożenia na niego pokuty do wypełnienia[20].

Giovanni Moioli podkreślał, że pisma Janowe, posiadając wyraźne rysy eklezjologiczne i sakramentalne, poświadczają zarówno kontynuację pomiędzy czynami Jezusa ziemskiego (historycznego) a działalnością Chrystusa Zmartwychwstałego w Kościele, jak i również między życiem samego Kościoła w doczesności, a życiem zbawionych w niebie[21].

---

[17] Por. Z. Alszeghy, *De Paenitentia christiana*, Romae 1962, 27.

[18] Por. *GMQSN*, 12-13. W kontekście tezy Herberta Vorgrimler'a, Kazimierz Romaniuk zauważył, że istniała jedna z patrystycznych interpretacji funkcji „związywania i rozwiązywania", gdzie „związywać" znaczyło oddawać kogoś pod władzę szatanowi, wiązać go z szatanem, a „rozwiązywać" przeciwnie określałoby wydobywanie kogoś z mocy diabła i przywracanie do społeczności świętych: K. Romaniuk, *Sakramentologia biblijna*, Warszawa 1994, 91.

[19] Wykładania sądowa Mt 16, 19 i 18,18 rozpoznaje w tych logionach najwyższą władzę jurysdykcji (potestas clavium, claves regni caelorum / κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν) Kościoła powierzoną kolegium apostołów z supremacją Piotra. „Wiązać i rozwiązywać" zgodnie z mentalnością żydowską, ale na gruncie chrześcijańskim, oznaczałoby orzekać autorytatywnie na poziomie wyjaśniania słowa Bożego i kierowania wierzącymi. Zob. A. Nocent, *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, w: *Anàmnesis, La liturgia. I sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, A. J. Chupungco (red.), Editrice Marietti, Milano 1983, t. 3/1, 144-145. Z kolei w reinterpretacji eklezjologicznej zasadniczą rolę odgrywa werset Mt 18,18, ale w szerszej perspektywie Mt 18, 11-20. Zgodnie z nią we wspólnocie wierzących stopniowo urzeczywistnia się miłość Boga Ojca względem grzeszników przybierając w zależności od okoliczności różne formy: osobistego napomnienia, potem w razie potrzeby upomnienia w obecności świadka, aż po możliwość przedłożenia danej sprawy całej wspólnocie. To ona w jednomyślności z kolegium apostolskim na czele z Piotrem, którym została przekazana władza wiązania i rozwiazywania, podejmuje zbawcze zarządzenia względem grzesznika w postaci wezwania go do nawrócenia, pełnego włączenia go do wspólnoty lub wykluczenia z niej. Nie dokonuje się a priori, ale wobec jego zweryfikowanej metanoi lub jej braku. Zob. K. B. Osborne, *Reconciliation and Justification. The sacrament and its Theology*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 1990, 21-23.

[20] Por. P. Caspani, *Lasciatevi riconciliare in Cristo*, Assisi 2013, 32-33.

[21] Por. *GMQSN*, 38.

Ewangelia Jana przekazuje wydarzenie chrystofanii, w której Jezus uzdalnia Apostołów do kontynuacji Jego misji, także tej dotyczącej odpuszczenia grzechów. W tym kontekście kluczowym tekstem Janowym dla przedstawiciela szkoły mediolańskiej jest fragment J 20, 21-23:

> „εἶπεν οὖν αὐτοῖς [ὁ Ἰησοῦς] πάλιν εἰρήνη ὑμῖν καθὼς ἀπέσταλκέν με ὁ πατήρ, κἀγὼ πέμπω ὑμᾶς. καὶ τοῦτο εἰπὼν ἐνεφύσησεν καὶ λέγει αὐτοῖς λάβετε πνεῦμα ἅγιον. ἄν τινων ἀφῆτε τὰς ἁμαρτίας ἀφέωνται αὐτοῖς, ἄν τινων κρατῆτε κεκράτηνται / Dixit ergo eis iterum: «Pax vobis! Sicut misit me Pater, et ego mitto vos». Et cum hoc dixisset, insufflavit et dicit eis: «Accipite Spiritum Sanctum. Quorum remiseritis peccata, remissa sunt eis; quorum retinueritis, retenta sunt» / A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»”.

Chrystus powstały z martwych udzielając swoim apostołom Ducha Świętego czyni ich uczestnikami i przedłużeniem Jego zbawczej misji. Jak Ojciec posłał (ἀποστέλλω) Syna Wcielonego, aby działał w Jego autorytecie, tak uczniowie zostali posłani (πέμπω) przez Jezusa, aby pełnili Jego zbawcze dzieło, w którym On nie przestaje być obecny. Moioli zauważa różnicę między dwoma czasownikami w języku greckim zastosowanymi przez ewangelistę w odniesieniu do posłania Syna przez Ojca, i do posłania apostołów przez Jezusa, które w *Wulgacie* Hieronim oddał przez jeden czasownik mitto, mittere (wysyłać, posyłać). Przedłożone przez ewangelistę Jana słowa Jezusa: „którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane” posiadają sens ogólny i nielimitacyjny, czyli nie ograniczają się do jakieś kategorii grzechów popełnionych przed lub po chrzcie świętym. Misja zlecona przez Zmartwychwstałego wiąże się z darem Ducha Świętego, którego kontekstem jest już wspólnota apostolska, co uzasadnia odpuszczenie grzechów, nie tylko w ramach *paenitentia prima*, ale także *paenitentia secunda*. Na Kościele wobec nawracającego się grzesznika ochrzczonego ciąży także obowiązek, a nie wyłącznie przywilej, udzielenia Ducha Świętego na przebaczenie grzechów[22].

Moioli odrzuca protestancką interpretację J 20, 21-23, która dostrzega tu jedynie wysłanie uczniów celem proklamacji słowa Bożego (w nawiązaniu do Łk 24, 47: „w imię Jego głoszone będzie nawrócenie i odpuszczenie grzechów wszystkim narodom, począwszy od Jerozolimy”). W ujęciu protestanckim J 20, 21-23 właśnie głoszony kerygmat skutkuje odpuszczeniem lub zatrzymaniem grzechów w zależności od udzielonej na niego odpowiedzi wiary. Włoski teolog zauważa, że w takim przypadku bezpośrednie i ściśle zdeterminowane wezwanie do odpuszczania grzechów skierowane

[22] Por. *GMQSN*, 39-40; G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 63; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 20; G. Moioli, *Veni Creator Spiritus*, Milano 1998, 17.

przez Jezusa do apostołów miałoby jedynie sens przenośny i ogólnie wypełniałoby się przez dzieło ewangelizacji. Biorąc pod uwagę sakramentologię protestancką, która podkreśla konieczny, a zarazem wewnętrzy związek pomiędzy słowem i odnoszącym się do niego znakiem, to mało wiarygodna byłaby zatem interpretacja chrzcielna (woda) powyższego fragmentu.

W ujęciu katolickim prezentowanym przez Moiolego rozważana perykopa Janowa zakłada wyraźnie mandat apostolski udzielony do specyficznego osądu postaw, które mają miejsce już we wspólnocie wierzących. Egzegetycznie tekst J 20,21-23 posiada wyraźny związek z Mt 18,18 ze względu na wspólny logion o charakterze sądowniczym *(δεω / alligo - λύω / solvo/; ἀφίημι / remitto – κρατέω / retino*), co może wskazywać zależność Ewangelii Jana od Mateusza. Ponadto od strony lingwistycznej użycie w J 20, 21-23 terminologii sądowniczej wskazuje na władzę sądowniczą Jezusa (J 9,39) przekazaną uczniom jako kompetentnym do oceniania zgodność pomiędzy wzorem życia pozostawionym przez Chrystusa a życiem ochrzczonych [23].

Rozbieżne z ujęciem Moiolego wydaje się stanowisko Raymunda Edwarda Browna (1928-1998), który wykazał, że nie istnieją wystarczające dowody, aby ograniczyć moc przebaczenia i zatrzymania grzechu, o której mowa w J 20, 23, do konkretnego sprawowania władzy we wspólnocie chrześcijańskiej, czyli jedynie do chrztu czy kościelnej pokuty. Według niego Ewangelia Jana nie neguje tego, ale równocześnie wskazuje na znacznie większą moc izolowania i przeciwstawiania się złu i grzechowi, którą Jezus otrzymał od Ojca, a następnie przekazał współuczestnikom swojej misji. R. E. Brown uznaje, że autor czwartej Ewangelii nie mówi nam, jak i przez kogo ta władza była aplikowana we wspólnocie, ale pokazuje, że ta zbawcza władza była tam sprawowana. Zestawienie J 20, 23 do Mt 18,18 doprowadziło Browna do wniosku, że we wspólnocie Mateusza władza nad grzechem, musiała być sprawowana w formalnych decyzjach dotyczących tego, co było poważnie sprzeczne z wiarą i / lub wiązało się nałożeniem ekskomuniki. Z tego powodu władza ta w ciągu historii mogła przybierać wiele różnych form, ponieważ to konkretne wspólnoty chrześcijańskie słusznie określiły

[23] Por. *GMQSN*, 39-41; G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 63. Odmienne lingwistycznie pary wyrażeń Mateuszowych „wiązać – rozwiązywać" czy Janowych „odpuszczać – zatrzymywać" zwierają jednakże w sobie ideę polarności, które wskazują na totalność władzy. Por. G. Saldarini, *Riconciliazione e penitenza nel messagio dei Vangeli*, w: *Presbiteri e riconciliazione. Il presbitero, ministro del sacramento della Riconciliazione*, Editrice Àncora, Milano 1986, 91. W tekście J 20, 22-23 Bruno Maggioni dostrzega ukonkretnienie i konieczną funkcję apostołów dla odpuszczenie grzechów w formie zewnętrznego i dostrzegalnego aktu, zob. B. Maggioni, *Peccato, misericordia di Dio e conversione. Temi biblici per la comprensione del sacramento della Penitenza*, w: *La penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Quaderni di Rivista Liturgica 9, Elle di Ci, Torino 1967, 48-49.

sposób jej wykonywania. Natomiast w swej katechezie ewangelista Jan chce zapewnić swojego czytelnika nie co do określonej formy sprawowania pokuty, ale co do samego faktu, że moc przebaczenia i zatrzymywania grzechów została skutecznie udzielona przez Jezusa – Kościołowi [24].

Zdaniem Moiolego doktryna stojąca za wyrażeniami „wiązać – rozwiązywać" oraz „odpuszczać – zatrzymywać" wyraża trzy zasadnicze prawdy. Po pierwsze, inicjatywę Bożego przebaczenia, które nie leży po stronie człowieka, a ludzkie słowa czy zachowania nie determinują Bożego działania. Wyłącznie zbawcza inicjatywa Boga określa skuteczność ludzkich gestów i słów. Po drugie, ludzkie znaki wskazujące na pojednanie nie mają same z siebie ani mocy ani uzasadnienia, jeżeli nie czerpią z posłuszeństwa wobec intencji i działania Trójjedynego Boga. Po trzecie, wspomniane wyrażenia zakładają odpowiedzialność kościelnych przełożonych i konieczność duchowego rozeznawania wobec tych, do których zostają skierowane[25].

2.1.2. Inne pisma Nowego Testamentu

Moioli poza analizowanymi wcześniej biblijnymi miejscami klasycznymi dotyczącymi pochrzcielnej pokuty chrześcijańskiej, odnosi się też do innych fragmentów Nowego Testamentu – Mt 9, 8 i J 13, 4-20, w których odczytuje otrzymane od Jezusa Chrystusa dwie władze duchowe: zdolność Kościoła do odpuszczania grzechów, jak i eklezjalną misję jednania Boga z ludźmi.

Werset Mt 9, 8 przynależy do opisu uzdrowienia paralityka, na przykładzie którego Jezus autorytatywnie i wiarygodnie objawia niewidoczne dla oka odpuszczenie grzechów (Moioli jest świadomy, że passus ten może być późniejszą wstawką redakcyjną dołączoną do narracji samego wydarzenia):

> „καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις / *glorificaverunt Deum, qui dedit potestatem talem hominibus* / chwaliły Boga, który takiej mocy udzielił ludziom"

Moioli słowa z Mt 9,8 odnosi do Mt 28,18-20, w których Jezus Zmartwychwstały oświadcza, że „dana mu jest wszelka władza w niebie i na ziemi" (*ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς / data est mihi omnis potestas in caelo et in terra*) i zobowiązuje uczniów do kontynuowania Jego zbawczej działalności. W ten sposób Moioli uzasadnia

[24] Por. *GMQSN*, 30. 43. 45; R. E. Brown, *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, „Theological Studies" 23/2 (1962), 192; R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, Introduction, translation and notes, The Anchor Bible 29A, Doubleday Dell Publishing Group, Auckland 1970, 1044-1045; K. B. Osborne, *Reconciliation and Justification*, Oregon 1990, 17-24.
[25] Por. G. Moioli, *La penitenza. Sacramento…*, w: *GMOO12*, 139.

otrzymaną przez apostołów władzę odpuszczania grzechów jako emanacji panowania samego Chrystusa. Włoski teolog polemizował tu ze stanowiskiem znanego ówcześnie badacza źródła Q dla ewangelii Mateusza i Łukasza, katolickiego egzegety Josefa Schmida (1883-1975), który Mateuszowy dodatek wiąże nie z władzą odpuszczania grzechów, ale z mocą uzdrawiania. Przedstawiciel szkoły mediolańskiej skłaniał się natomiast ku stanowisku francuskiego biblisty Jacquesa Duponta (1915-1998), uznając, że władza Syna Człowieczego niezmienne trwa w Kościele jako Chrystusowy depozyt złożony w ręce apostołów. Ewangelista przez swój zabieg redaktorski chciał wskazać na Jezusa, który swoją władzę nad grzechem przekazał apostołom, aby była ona była trwale obecna w Kościele[26].

Moioli również w perykopie o umyciu przez Jezus nóg apostołom w Wieczerniku J 13, 4-20 dostrzega odniesienie do sakramentów Kościoła oraz misję pojednania zleconą uczniom. Zasadnicze znaczenie posiada werset J 13, 10:

> „λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὁ λελουμένος οὐκ ἔχει χρείαν εἰ μὴ τοὺς πόδας νίψασθαι, ἀλλ᾽ ἔστιν καθαρὸς ὅλος· / Dicit ei Iesus: «Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet, sed est mundus totus» / Powiedział do niego Jezus: «Wykąpany potrzebuje tylko nogi sobie umyć, bo cały jest czysty. I wy jesteście czyści, ale nie wszyscy»".

Włoski badacz zderzył się już na poziomie interpretacji egzegetycznej z dwoma odmiennymi podejściami. Luteranin Oskar Cullmann (1902-1999) nadał tej perykopie interpretację eucharystyczną, z powodu niemożności ponawiana chrztu (λούω). W takim

[26] Por. *GMQSN*, 8. Na ważność paraleli ziemia – niebo w przebaczeniu, w: A.L.H.M. van Wieringen, *The Seven Sacraments of the Catholic Church. A Fresh Biblical Perspective*, Tilburg Theological Studies 9, Lit, Zürich 2022, 123-124. K. Romaniuk zaznacza, że zwrot „dał ludziom" można zrozumieć jako *dativus commodi*, wyrażający w tym wypadku myśl: „dał taką władzę dla dobra, dla pożytku ludzi": *Sakramentologia biblijna*, 93. Natomiast J. R. C. Cousland, *The Crowds in Gospel of Matthew*, Supplements to Novum Testamentum 102, Brill, Köln 2002, 132-134: dostrzega tutaj przejaw wymiaru eklezjalnego Ewangelii Mateusza, który wskazuje na wspólnotę wierzących i mówi o podziwie dla władzy, w jaką został wyposażony cały Kościół. Natomiast *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, A. Paciorek (red.), w: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, t. 1/1, 371-372: zakłada, że Mateusz w analizowanym dodatku przypisał intencjonalnie moc odpuszczania win ludziom, a nie jakby mogło się wydawać Synowi Człowieczemu, ze względu na jego koncepcję eklezjologiczną, zgodnie z którą to Kościół został wyposażony we władzę Syna Człowieczego do odpuszczania grzechów. Perykopa Mt 9, 1-8 objawia w potrójnej odsłonie podmiot odpuszczania grzechów. Na początku stwierdza, że Bóg jest tym, który odpuszcza grzechy odpuszcza Bóg (Mt 9,5: *passivum theologicum*), następnie Jezus (imię „Bóg zbawia") jako Syn Człowieczy z władzą odpuszczania grzechów (Mt 9, 6), a w końcu taką władzę od Boga otrzymali ludzie (Mt 9,8). D. A. Hagner, *Matthew 1-13*, w: *Word Biblical Commentary 33a*, Word Books Publisher, Texas 1993, 234, w zwrocie „τοῖς ἀνθρώποις" rozpoznaje kondycję Jezus jako człowieka wyposażonego przez Boga we władzę odpuszczania grzechów. Dalej zaznacza, że tak nietypowe zakończenie dla Mateuszowej orientacji chrystologicznej, sugeruje jednocześnie jego eklezjalną troskę o ukazanie przedstawicieli Jezusa jako zdolnych do przebaczenie grzechów, co koherentnie znajduje wyraz w dalszej części jego Ewangelii, a szczególnie w Mt 18,18.

ujęciu grzechy popełnione po chrzcie „zmywa" (νίπτω) uczestnictwo w sakramentalnej komunii z Chrystusem i braćmi[27].

Katolicki biblista Pierre Grelot (1917-2009), idąc za wykładnią daną przez ewangelickiego teologa Rudolfa Karla Bultmanna (1884-1976) intepretuje ją w kluczu pokuty. Moioli zauważa zatem, że w tekście greckim występują dwa odmienne czasowniki λούω (łac. *lavari,* it. *bagnare*) oraz νίπτειν (łac. *lavare,* it. *lavare*). Stąd powołuje się na odmienny sens tych czasowników, gdzie λούω jest odnoszone w Nowym Testamencie do obmycia we chrzcie świętym (Dz 22,16; Tt 3,5), a νίπτω jest używane w terminologii nowotestamentalnej właśnie do uzdrawiającego obmycia niewidomego w sadzawce Siloam (J 9, 7. 11. 15). Znaczeniową różnicę biblijnego pojęcia „obmycia się" św. Hieronim w swojej Wulgacie oddał przez stronę bierną (lotus est), którą przetłumaczył obmycie we chrzcie i stronę czynną (lavet), którą odniósł do cudownego obmycia chorego.

Słowom Jezusa, które oczyszczają (J 15, 3) towarzyszyły dwa odrębne gesty: mycia oraz kąpieli. J. Grelot, mając na uwadze obecną w *corpus Joanneum* kwestię grzeszników ochrzczonych, odniósł gest umycia nóg (*lotio pedum*, *pedilavium*, *mandatum*) jako polecenie Pana skierowane do Apostołów, aby nawzajem umywali sobie nogi (J 13, 14). Stąd Grelot uznał obecność w tradycji Janowej praktyk pokutnych, włącznie z sakramentalnym odpuszczeniem grzechów. Moioli, świadom trudności interpretacyjnych związanych z tą perykopą, był żywo zainteresowany hermeneutyką penitencjarną, nie rozwijał tu jednak własnej, oryginalnej myśli. Raczej stosował rozwiązania zapożyczone od innych, wybranych teologów[28].

2.1.3. Wspólnoty pierwotnego Kościoła

Moioli uznaje praktykę pokuty pochrzcielnej już we wspólnotach chrześcijańskich pierwotnego Kościoła okresu apostolskiego i tradycji poapostolskiego. *Poenitentia secunda* w *Dziejach Apostolskich* przybiera jakąś inchoatywną oraz niezdeterminowaną formę we wspólnocie chrześcijańskiej, którą stwarza działanie Ducha Świętego i aktywność Apostołów. Za jej prawdopodobne ślady można uznać np.: ponowne

[27] Por. *GMQSN*, 44.

[28] Por. *GMQSN*, 44-45; P. Grelot, *L'interpretazione penitenziale della lavanda dei piedi. Esame critico*, w: Specialisti, *L'uomo davanti a Dio*, Biblioteca Cultura Religiosa. Seconda Serie 53, Edizioni Paoline, Roma 1966, 93-118; R. E. Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, Auckland 1970, 548-572; Orlicki wiąże obmycie nóg z sakramentami: chrztu, święceń, małżeństwa, pokuty i pojednania, Eucharystii, zob. M. Orlicki, *Mysterium sanctificationis sakramentu Eucharystii oraz obrzęd obmycia nóg*, Seria Bobolanum 15, Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum, Warszawa 2021, 20-21, 294-319.

wezwania do nawrócenia ochrzczonego już Szymona Maga (por. Dz 8, 13-24) czy przyznanie się wierzących w Efezie do praktyk magicznych (por. Dz 19, 18-19). Łukaszowy „czas Kościoła apostolskiego" zasadniczo ogniskuje się wokół kerygmatu, przepowiadania apostolskiego, μετάνοια i nowego stylu życia wierzących w postaci *ecclesía*[29].

Poenitentia secunda zostaje rozpoznana przez włoskiego teologa w stopniu bardziej uchwytnym w katechezie synoptycznej niż w Dziejach Apostolskich. Wspólnota chrześcijańska zaprezentowana przez Łukasza (por. Łk 5, 32; 15; 17, 3-4), zasadniczo nie różni od tej z *Dziejów Apostolskich*. Jednak szczególnie eklezjologiczna Ewangelia Mateusza wyraźnie przedstawia Kościół, który w swoim życiu konfrontował się z problemem chrześcijan grzeszników wezwanych do nawrócenia, którzy uprzednio częściowo podjęli się takiego nawracania (por. Mt 9; 16; 18; 28; być może także 6, 12). Niewykluczone, że także na zagadnienie *peccatum irremisibile* – grzechu nieodpuszczalnego (por. Mk 3, 28-29; Łk 12, 10), można by spojrzeć jako na szczególnie dramatyczne wezwanie do nawrócenia.

Moioli dostrzega, że w chrześcijańskich wspólnotach kościelnych związanych z posługą apostolską Pawła z Tarsu i pod wpływem jego rozwijającej się oraz wielowymiarowej teologii (gł. soteriologii, pneumatologii, eklezjologii), dochodziło do wykluczenia lub ponownego włączenia ochrzczonego grzesznika do wspólnoty (por. 2 Tes 3,6-15; 1 Kor 5; 2 Kor 2,5-11). Listy pasterskie (1 -2 Tm, Tt) przekazują wyraźny obraz wspólnoty wierzących jako kościoła Bożego, jako domu Bożego (por. 1 Tm 3,15) na czele z ich przełożonymi. Zdaniem włoskiego teologa również List do Hebrajczyków porusza problematykę możności lub niemożliwości (por. Hbr 6, 4-8; 10,26-31; 12,14-17) nawrócenia tych, którzy upadli po chrzcie świętym. Autor listu nie podważa władzy Kościoła nad odpuszczaniem grzechu apostazji, ani nie prezentuje modelu Kościoła świętych, w którym nie ma miejsca dla grzeszników i ich nawracania się. W przesłaniu teologicznym Hbr nie istnieje możliwość zbawienia poza odkupieńczym działaniem Chrystusem, a odrzucając prawdę wiary o Nowym Przymierzu pozbawia się możliwości na odpuszczenie grzechów w Chrystusie[30].

W opinii Moiolego Corpus Joanneum ukazuje chrześcijanina jako tego, który wobec Chrystusa i wspólnoty uznaje się za grzesznika, a jednocześnie jako bezgrzesznego

[29] Por. *GMQSN*, 3-6. Zob. H. Langkammer, *Nowy Testament o Kościele*, Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 1995, 65-69; W. Kluj, *Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie i ich misyjny charakter*, „Collectanea Theologica" 72/2 (2002), 45-55.

[30] Por. *GMQSN*, 26-29. Zob. F. J. Nocke, *Parola e gesto. Per comprendere i sacramenti*, Giornale di teologia Gdt 180, Queriniana, Brescia 1988, 104-105.

w komunii z Jezusem, ponieważ właśnie w Chrystusie grzech zostaje przebaczony. Mimo że z całym radykalizmem autor Janowy podkreśla niezgodność pomiędzy grzechem a egzystencją chrześcijańską, nie neguje go *a priori*, a przeciwnie wyznaje (por. 1 J 1, 9; *ὁμολογέω*) dając świadectwo prawdzie o Chrystusie, który umarł za nasze grzechy. Wydaje się, że Janowa koncepcja *peccatum ad mortem* (por. 1 J 5, 16-17) nie przekreśla Bożego przebaczenia ani metanoi, ale odnosi się do Janowej koncepcji eschatologii zrealizowanej. Komunia z Bogiem weryfikuje się przez jedność z Apostołami jako świadkami Chrystusa[31]. Również „Apokalipsa" wzywa wspólnotę Kościoła do nawrócenia jako powrotu do pierwotnej wiary i miłości (Ap 1-3)[32]. Poza tym *Corpus Catholicum* (Jk; 1-2 P; Jud) przytacza argumenty na rzecz troski o nawrócenie tych braci, którzy zeszli z drogi prawdy (por. Jk 5, 19-20; Jud 22-23). List Jakuba (por. Jk 5, 14-16) poucza, że namszczenie udzielane przez prezbiterów i ich modlitwa skutkuje przebaczeniem grzechów (*ἀφίημι*)[33].

Wydaje się, że Moioli odnosi do natchnionych pism Nowego Testamentu jako termin techniczny pojęcie *poenitentia secunda* z kilku powodów. Przede wszystkim sygnalizuje w ten sposób, że już pierwsze generacje wierzących w Chrystusa, mierzyły się z problemem grzechów popełnionych po przyjęciu chrztu. Wykazuje także, iż apostołowie lub ustanawiani przez nich przełożeni kościelni głosili możliwość kościelnej pokuty także po przyjęciu już wiary oraz chrztu z wody i Ducha Świętego. To ponowne, radyklane nawrócenie dokonywało się w ramach *ἐκκλησὶα* Boga lub przy wyraźnym odniesieniu do eklezjalnej *κοινωνία*. Pisma Nowego Testamentu wielokrotnie i bezpośrednio stwierdzają głęboką łączność między Chrystusem a Kościołem zarządzanym przez apostołów, jak również przedstawiają Kościół Apostolski jako kontynuację dzieła Chrystusa. Stąd Kościół uobecnia Ciało Chrystusa (*σῶμα Χριστοῦ / corpus Christi*, m.in. 1 Kor 12, 27), pełność Chrystusa (*πλήρωμα*, Ef 1,23; Kol 2,10; Ef 4, 10-13), wspólnotę (*κοινωνία / communio*) z Ojcem i Synem we wspólnocie (*κοινωνία/communio*) z apostołami (1 J 1, 2-3), tajemnicę Nowego Przymierza na odpuszczenie grzechów, święty Lud Nowego Przymierza[34].

---

[31] Por. *GMQSN*, 29-36.

[32] Por. *GMQSN*, 47. Zob. A. Kubiś, *Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys*, „Sympozjum" 16/1 (2012), 50-58; K. Wu, *Warunki odpuszczenia grzechów ze strony Boga w wybranych tekstach Nowego Testamentu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 52/2 (2019), 305-308.

[33] Por. *GMQSN* 45-47.

[34] Por. *GMQSN*, 15, 25, 52-54; W. Szubzda, *Kościół a kościoły według doktryny św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 15/6 (1962), 330-336; H. Langkammer, *Jezus u podstaw Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 37-51; J. Kudasiewicz, *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 53-65; H. Langkammer, *Nauka św. Pawła o Kościele*, w: *Kościół w świetle*

2.2. *Paenitentia secunda* w starożytności

2.2.1. Świadkowie Zachodu

Dla Moiolego ważnym świadectwem tekstualnym z przełomu I i II wieku, dotyczącym pokuty chrześcijańskiej, był apokaliptyczny traktat Hermasa pt. *Pasterz* napisany dla wspólnoty w Rzymie[35]. Kościół zaprezentowany jako wieża dołącza przez pokutę (*μετάνοια / poenitentiam*) do swojej budowli kamienie od niej odpadłe. Ze względu na Boże miłosierdzie pokuta pochrzcielna jest możliwa, gdyż Bóg ją ustanowił i zlecił nad nią władzę pasterzom (*potestatem pœnitentiæ hujus mihi dedit*), z zastrzeżeniem, że po chrzcielnej *„μετάνοια* (*metánoia*) jeżeli ktoś skuszony przez szatana zgrzeszy, ma już tylko jedną możliwość pokuty”[36].

Hermas, według Moiolego, ukazuje się jako „rygorysta antyrygorysytczny”, ponieważ z jednej strony występuje przeciw radykałom nie dopuszczającym pokuty po chrzcie świętym, a z drugiej strony uznaje jednak możliwość jednorazowej pokuty po chrzcie. Nie ma jednoznacznego wyjaśnienia tłumaczącego jednorazowość tej pokuty. Jedna z hipotez, tzw. *Tauftheorie*, przedstawia Hermasa jako inicjatora praktyki pochrzcielnego odpuszczenia grzechów (*ἄφεσις*) wobec zwolenników wyłącznie przebaczenia chrzcielnego. Druga z kolei uzasadnia, że taka jednorazowość nie wynikałaby z racji teologicznych, ale z *principium* duszpasterskiego, z *praxis pastoralis*. Kościół bowiem nie rozpoznawał samego siebie jako niezdolnego do udzielania przebaczenia pewnych grzechów, chociaż nie zawsze go udzielał. Zgodnie z tym stanowiskiem Hermas miałby dokonać tak znaczącej zmiany w praktyce pokutnej na rzecz możliwości otrzymania kolejnego przebaczenia po chrzcie świętym. Trzecia

---

Biblii, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 83-119; J. Szlaga, *Nowe w Przymierzu Chrystusowym. Przyczynek do eklezjologii „Listu do Hebrajczyków”*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 151-162; Cz. Bartnik, *Osobowy byt Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 163-175. Zob. W. Wołyniec, *Chrystus, Słowo Wcielone, pełnia Objawienia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 4/2 (1996), 123-132; R. A. Sikora, *Kościół jako Ciało Chrystusa w Kol i Ef*, „Roczniki Teologiczne” 44/1 (1997), 129-138; J. Kudasiewicz, *«Koinōnia» w Nowym Testamencie*, w: *«Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, A. Czaja, M. Marczewski (red.), Źródła i monografie 268, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, 55-77; P. Rabczyński, *Ustanowienie Dwunastu w dziele fundacji Kościoła*, „Studia Elbląskie” 19 (2018), 377-387; M. Tatar, *Biblijne podstawy eklezjalnej duchowości «communio»*, „Collectanea Theologica” 91/2 (2021), 119-145.

[35] Różne opinie co do autorstwa i datacji w: A. Baron, *Nauka o Duchu Świętym w Pasterzu Hermasa na tle problematyki pneumatologicznej. Studium wprowadzające*, „Polonia Sacra” 23/3 (2019), 5-28.

[36] Por. Hermas, *Pastor*, II, IV, III: PG 2, 919-920; Hermas, *Pasterz*, 31. (3) 5-6, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, M. Starowieyski (red.), BOK 10, Wydawnictwo M, Kraków 1998, 232.

hipoteza przytaczana przez Moiolego głosi, że Hermas przeciwdziałał rygorystom, ale w imię praktyki pokutnej już dobrze ugruntowanej w swoim rzymskim kościele, której nie był pomysłodawcą[37].

Następnie Moioli odwołuje się do dorobku Tertuliana (ok. 150/160- 220), do traktatu *De Paenitentia* (*O pokucie*) z okresu katolickiego, oraz do *De pudicitia* (*O wstydliwości* lub *O czystości*) z etapu montanistycznego, które przedstawiają obraz pokuty kościelnej w rzymskiej prowincji Afryki Prokonsularnej[38]. W pierwszym traktacie, pokuta druga i jedyna, *paenitentia secundae et unius*, jawi się jako możliwość otrzymania łaski przebaczenia od Boga w sytuacji poważnego sprzeniewierzenia się chrzcielnemu odrodzeniu. Składały się na nią akty wewnętrzne, zewnętrzny trud poprawy (*laboriosus*) oraz praktyka wyznania grzechów Bogu *ἐξομολόγησις* (*exomológeis*). Pokuta pochrzcielna u Tertuliana dokonuje się w Kościele, który wyposażony w Ducha prawdziwie reprezentuje Chrystusa (*Ecclesia vero Christus*). Za wstawiennictwem braci w wierze za grzesznika wstawia się Chrystus, który z łatwością otrzymuje od Ojca to, o co prosi. Ponadto kościelną władzę odpuszczania grzechów (*potestas alligandi et solvendi*) potwierdzało samo słowo Boże (Mt 16, 18-19), z czym identyfikował się jako katolik, a czego już nie podzielał jako montanista w *De Pudicitia*[39].

Powyższe opinie G. Moiolego wydają się zgodne z interpretacjami innych badaczy pokuty kościelnej. Bernhard Poschamnn (1878-1955) zauważył, że to właśnie Tertulian jako pierwszy zaprezentował dogmatyczne uzasadnienie dla publicznej praktyki pokuty kościelnej nie w sensie autorytatywnego odpuszczenia grzechów, ale rozumianej jako skuteczne wstawiennictwo Chrystusa u Ojca[40]. Analogiczną interpretacje pokuty u Tertuliana prezentował Bolesław Kumor (1925-2002) podkreślając, że Afrykańczyk nie miał żadnych trudności z uznaniem pośrednictwa Kościoła przy odpuszczeniu

[37] Por. *GMQSN*, 71.

[38] Por. *GMQSN*, 72; J. Słomka, *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu*, Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 4, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007, 146-152; M. Wysocki, *Tertulian – rygorysta a moralne wymagania Biblii. Ostrzeżenie dla współczesnych interpretatorów*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, W. Pikor (red.), Analecta Biblica Lublinensia 8, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, 246-247. Zob. J. C. Kałużny, *Tertulian a spory o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku. Przyczynek do studium nad dziejami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2020, 84-85.

[39] Por. *GMQSN*, 74-75. Warto podkreślić, że Tertulian chrzest i pokute nazywa jakby deskami zbawienia. Tertulian, *De poenitentia*, IV: „…trzymaj się pokuty tak, jak rozbitek na morzu deski ratunku" („ …ita amplexare, ut naufragus alicuius tabulae fidem"); Id., *De poenitentia,* XII,: „Ale dlaczego omawiając owe jakby dwie deski ratunku zbawienia ludzkiego…" („Quid ego ultra de istis duabus humanae salutis quasi plancis…").

[40] Por. B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße…*, Bonn 1940, 340.

grzechów, dlatego że odpuszcza je w imieniu Chrystusa jako *exorator patris*[41]. Podobną opinię głosi Krzysztof Tyburowski[42]. Natomiast Karl Rahner (1904-1984) komentując Tertuliana wskazywał natomiast na niezawodną skuteczność Kościoła modlącego się i dokonującego dzieła odpuszczenia grzechów z racji utożsamienia jego modlitwy z modlitwą samego Chrystusa[43].

Moioli w tradycji Kościoła poszukuje argumentów na rzecz władzy Kościoła w odpuszczaniu grzechów. Zauważa, że Cyprian z Kartaginy (ok. 200-258) zetknął się ze zróżnicowanymi rozwiązaniami swoich poprzedników wobec poważnych grzechów (*lapsi*) popełnionych przez ochrzczonych. Według Moiolego wynikało to z odmiennych rozstrzygnięć duszpasterskich, a nie z powodu ograniczenia w tym względzie zakresu władzy Kościoła lub biskupa[44]. Odpuszczenie grzechów przez kapłanów (*per sacerdos*) na tym świecie jest miłe Panu (*apud Dominum grata est*)[45]. Dla Cypriana Kościół na czele z jego pasterzami, pozostaje pewnym miejscem obecności i działania Ducha Świętego. Ścisła relacja, jaka istnieje pomiędzy Kościołem i Duchem Świętym, gwarantuje zbawienie tym, którzy trwają w widzialnej jedności z nim. Moioli zwraca uwagę, że Kartagińczyk nie mówił wprost o jednorazowości pokuty kościelnej, co suponuje zaakceptowanie tej praktyki przez biskupa Kartaginy[46]. Miłosierdzie Pana może być udzielane przez kapłana temu, kto prosi, a czas odbywania pokuty (*interim*) już sprawia przynależność do Kościoła, której pozbawiał grzech[47].

Cyprian z Kartaginy w *Liście 57* stwierdza wyraźnie, że „Pan sam pozwolił a nawet wydał prawo *(legem*), że cokolwiek zostanie związane na ziemi, będzie związane i w niebie (*ut legata in terris et in coelis legata essent*), w niebie zaś zostanie rozwiązane to, co tu na ziemi będzie rozwiązane najpierw przez Kościół (*solvi autem possent illic quae hic prius in ecclesia solverentur*)[48]. W ten sposób uznaje on autorytet

[41] Por. B. Kumor, *Pokuta kościelna w Pismach Tertuliana*, „Roczniki Teologiczno-Kanonicze“ 4/2 (1957), 132.
[42] Por. K. Tyburowski, *«Paenitentia» i «Exomologesis» w «De Paenitentia» Tertuliana,* „Resovia Sacra” 23 (2016), 380-381.
[43] Por. K. Rahner, *La teologia della penitenza in Tertulliano*, w: Id., *La penitenza della chiesa. Saggi…*, Milano 1992, 541. Zob. K. Rahner, *Sämtliche Werke Band 6/1*, De paenitentia I, Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament, Herder, Wien 2007, 117-126.
[44] Por. *GMQSN*, 80.
[45] Por. *GMQSN*, 82; Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, 29, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, Poznań 1937, 218.
[46] Por. *GMQSN*, 85.
[47] Por. Cyprian z Kartaginy, *List* 55, 29, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 160.
[48] Por. *GMQSN*, 89; Cyprian z Kartaginy, *List* 57. *Postanowienia biskupów z kartagińskiego synodu (252 r.)*, 1, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 163; S. Strękowski w swoim artykule włącza w tłumaczenie *Listu* 57, 1 referencje biblijne w postaci (por. Mt 16, 19), zob. S. Strękowski, *Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegialności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i Listów św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum” 72 (2019), 104.

i odpowiedzialność biskupa, a w sytuacjach szczególnych także prezbitera, czy nawet diakona w niebezpieczeństwie śmierci ubiegającego się o pojednanie z Kościołem[49]. Dla Cypriana jest oczywiste, że od Chrystusa pochodzi władza jednania z Kościołem oraz przebaczenie win w mocy Ducha Świętego. Moioli, podkreśla, że w zakończeniu traktu *De lapsis* w sposób natarczywy powraca słowo „potest": może darować („*potest indulgentiam dare*"), może zmienić wyrok („*sententiam potest deflectere*"), może łaskawie przebaczyć („*potest clementer ignoscere*"), może przyjąć to, co za upadłymi prosili męczennicy i co uczynili kapłani („*potest in acceptum ... petierint martyres et fecerint sacerdotes*") intensyfikując świadomość nie tylko istnienia, ale i dostępności pojednania z Bogiem w Kościele [50].

Moioli odnosi się do *Traditio apostolica* (*Tradycja apostolska*), tekstu dosyć problematycznego (współczesna patrologia uznaje go za ewidentną kompilację wcześniejszych tekstów, powstałą w 2 poł. IV w.[51]). Natomiast Moioli, idąc za hipotezą tradycyjną uznawał ten tekst za dzieło tzw. Hipolita Rzymskiego, powstałe ok. 215[52]. W rozważanym tekście, w modlitwie konsekracyjnej biskupa występują następujące słowa:

> „Ojcze, znający serca, daruj temu słudze Twemu wybranemu przez Ciebie na biskupa, […] i łaskę Ducha, który upodobał sobie pierwszeństwo w kapłaństwie, aby miał władzę odpuszczania grzechów (*ἐξουσίαν ἀφιέναι ἁμαρτίας* / *potestatem dimittere peccata*) według Twego nakazu (*κατὰ τὴν ἐντολήν σου/ secundum mandatum tuum* /), a także rozwiązywania wszelkich więzów według władzy, jaką dałeś Apostołom (*κατὰ τὴν ἐξουσίαν / secundum potestatem*) […]"[53].

Dlatego zdaniem włoskiego badacza dokument ten uwierzytelnia przekazaną i nakazaną od Boga biskupowi władzę rozwiązywania i wiązania. W ten sposób liturgia jawi się jako *locus theologicus* dla teologii dogmatycznej, ponieważ rytualne modlitwy Kościoła wyrażają jego wiarę przemyślaną i celebrowaną i przekazywaną. Widzimy, iż w przypadku analizowanego tekstu *Tradycji apostolskiej* Moioli jest wyraźnie zależny od

---

[49] Por. *GMQSN*, 89; Cyprian z Kartaginy, *List 18. W niebezpieczeństwie śmierci upadli mogą być przyjęci do wspólnoty kościelnej*, 1, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 71.
[50] Por. *GMQSN*, 84; Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, 36, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, Poznań 1937, 222-223.
[51] Zob. P. F. Bradshaw et al., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, H. W. Attridge (red.), Fortress Press, Minneapolis 2002, 1-6, 13-15; P. F. Bradshaw, *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, Źródło i szczyt, Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2016, 153-157.
[52] Por. M. Zachara, *Czy «Tradycja Apostolska» jest dokumentem rzymskim?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65/1 (2012), 3-20, wykazuje że nawet rzymskie pochodzenie tego tekstu jest hipotezą wątpliwą, natomiast jednoznacznie należy odrzucić jako błędne przypisanie autorstwa tego tekstu Hipolitowi Rzymskiemu. Zob. H. Pietras, *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, „Vox Patrum" 17/32-33 (1997), 61-75.
[53] Por. *GMQSN*, 93; Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, I, 2: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego «Tradycja Apostolska». Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia" 14/1 (1976), 151.

wykładni hipotez tradycyjnych, dotyczących pochodzenia i autorstwa tekstu, nadając mu interpretację dogmatyzującą jako swoiste *locus theologicus*. Natomiast w myśl współczesnej patrystycznej krytyki tekstu, *Tradycja apostolska* dowodzi jedynie praktyk liturgicznych Kościoła z 2. połowy IV wieku.

Moioli powołuje się na biskupa Barcelony Pacjana (ok. 310-392), który w polemice antynowacjańskiej z Sympronianem bronił możliwości pokuty pochrzcielnej w Kościele, ale także samego prawa Kościoła do odpuszczania grzechów. Również stanowczo podtrzymywał prawdę o świętości Kościoła, także wobec przyjmowania grzeszników nawracających się do jego wspólnoty. Barcelończyk sprzeciwiał się poglądowi według którego władza udzielona przez Chrystusa apostołom dotyczyła tylko chrztu świętego, a nie odpuszczania grzechów po chrzcie. Pacjan przywoływał fragmenty z Mt 16,19; 18,18, a także Jana 20,23 mające potwierdzić, że Jezus zaadresował je już do swoich uczniów. Ponadto stwierdzał, że skoro władza wiązania i rozwiązywania odnosi się również do pogan, to tym bardziej podlegają jej ochrzczeni[54]. Pacjan podkreślał łączność pomiędzy postępowaniem biskupa, który udziela przebaczenia, a działaniem Chrystusa, który je sprawia[55]. Uznawał tym samym działanie biskupa w Kościele, który jest „ludem z odrodzonym z wody i Ducha Świętego", „świątynią i domem Boga, filarem i podwaliną prawdy, świętą dziewicą o przeczystych zmysłach, narzeczoną Chrystusa"[56]. Kościół wobec swych wiernych nie przestaje być troskliwą matką, która nie pozwala zginąć swojemu potomstwu[57].

Moioli sięga też do dwóch ksiąg *O pokucie* Ambrożego z Mediolanu (ok. 340-397), traktatu o charakterze antynowacjańskim, w którym bp Mediolanu nakreślił model Kościoła łagodnego i miłosiernego na wzór obrazu Boga objawiającego się w Chrystusie wobec grzeszników[58]. W eklezjologii ambrozjańskiej Kościół prezentuje się nie tylko jako miejsce dla świętych, ale także jako przestrzeń uzdrowienia dla wszystkich. Sam Chrystus zgodnie ze swoją wolą przekazał Kościołowi w osobach kapłanów władzę nad grzechem w postaci chrztu i pokuty[59]. Kościół okazuje swoje posłuszenstwo i cześć Bogu, ponieważ okazuje uległość słowu Bożemu: „Weźmijcie Ducha Świętego, którym grzechy odpuścicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie są im zatrzymane" (J 20,22).

[54] Por. *GMQSN*, 158. 160; Pacjan z Barcelony, *List* 3, 11, 1-9, w: Id., *Dzieła*, K. Bardski (red.), BOK 12, Wydawnictwo M, Kraków 2000, 90-92.
[55] Por. *GMQSN*, 158. 160; Pacjan z Barcelony, *List 3*, 7, 4, w: Id., *Dzieła*, Kraków 2000, 86.
[56] Por. *GMQSN*, 160; Pacjan z Barcelony, *List* 3, 11, 2-3, w: Id., *Dzieła*, 90.
[57] Por. *GMQSN*, 158; Pacjan z Barcelony, *List* 3, 4, 4, w: Id., *Dzieła*, 82.
[58] Por. *GMQSN*, 162; Zob. S. Strękowski, *Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegialności biskupów…*, „Vox Patrum" 72 (2019), 556.
[59] Por. *GMQSN*, 163-164.

Kapłani dlatego mogą odpuszczać grzechy ponieważ w urzędzie kapłańskim otrzymali prawo i władzę Ducha Świętego[60]. Pomimo to po chrzcie pozostaje tylko jedna pokuta publiczna, a nadto ciężka w swoim przebiegu[61].

Moioli odnosi się również do enigmatycznego tekstu Hieronim ze Strydonu (ok. 331-420), w którym ten komentował Mt 16,19. Strydończyk dostrzegł konieczność zwrócenia się trędowatych do kapłanów starotestamentalnych z powodu ich umiejętności odróżnienia czystości od nieczystości, osoby trędowatej od zdrowej. Podobnie, chrześcijanie mają zwracać się do biskupa i prezbitera ze względu na ich urząd (*pro officio suo*) rozeznania kto ma być odpuszczony lub zatrzymany, gdy usłyszy grzechy. Wydaje się, iż Hieronim zaznacza, że biskupi i prezbiterzy nie mogą uwalniać przestępców, ale zgodnie ze swoim urzędem rozsądzać o winie lub jej braku. W ten sposób władza kapłańska prezbitera czy biskupa zostaje zredukowana do posługi odróżniania"[62].

Bez wątpienia szczególne miejsce w teologii Moiolego zajmuje twórczość św. Augustyna (354-430). Wydaje się, że Hippończyk oprócz pokuty kanonicznej znał w swoim kościele lokalnym pokutę prywatną, którą sam zainicjował, opierając się na rozróżnieniu *correptio publica* i *correptio secreta,* czyli napomnieniu publicznym i sekretnym[63]. Jak podkreśla Moioli trudno jest jednoznacznie określić czy mamy do czynienia z nowym rodzajem instytucji pokutnej czy po prostu z obrazowością działań pasterskich. Badacz Frederik van der Meer (1904-1994) opowiadał się za istnieniem w teologii augustiańskiej trójrodzajowej pokuty: sekretnej, częściowo publicznej oraz całkowicie publicznej. Z kolei Anne - Marie La Bonnardière (1906-1998) dostrzegała tu tylko pokutę: chrzcielną, kanoniczną oraz codzienną. Według Bernharda Poschmanna sformułowania użyte przez Augustyna dotyczące *ordo paenitentium* pozostają niedostateczne. Z kolei Émile Amann (1880-1948) stwierdzał, że Augustyn co do pokuty chrześcijańskiej nie wnosi czegoś spektakularnego pod względem instytucjonalnym[64].

---

[60] Por. *GMQSN*, 164; Ambroży z Mediolanu, *O pokucie*, I, 7-8, w: Id., *Wybór Pism*, PSP 7, tłum. W. Szołdrski, C. A. Guryn, E. Stanula (red.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, 21-22.
[61] Por. *GMQSN*, 162.
[62] Por. *GMQSN*, 230; Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, III, 16,19: J. Korczak (red.), ŹMT 46, WAM, Kraków 2008, 112.
[63] Por. *GMQSN*, 166-167; Augustyn z Hippony, *Kazanie 82. «Jeśli brat twój zgrzeszył… »*, 7.10, w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, A. Żurek (red.), ŹMT 88, WAM, Kraków 2022, 341; F. van der Meer, *Augustine the bishop. Religion and society at the dawn of the middle ages*, Publishers Harper & Row, New York 1961, 384.
[64] Por. *GMQSN*, 168; A.-M. La Bonnardière, *Pénitence et réconciliation des pénitents d`après saint Augustin (II)*, „Revue des Études Augustiniennes" 13 (1967), 279-281; É. Amann, *2. Pénitence- Sacrament*, w : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant et al. (red.), Librairie Letouzey et Ané, Paris 1933, t. 12, 795-796.

Zdaniem G. Moiolego sam Augustyn powołując się na Pismo święte mówiłby o *triplex agendae poenitentae*: chrzest (*baptismus Christi*), potem codzienna (*paenitentia quotidiana*), a w końcu kanoniczna i publiczna cięższa domagająca się łez (*poenitentia gravior atque luctuosior*)[65]. Potwierdzałby tym samym władzę Kościoła nad przebaczaniem poważnych przestępstw wobec Boga w taki sposób, że związane na ziemi, wiążą w niebie, a rozwiązane na ziemi, są rozwiązane w niebie[66]. Hippończyk rozpoznaje Kościół jako rzeczywistość świętą (*ecclesia sancta*), Ciało Chrystusa, świątynię Boga (*templum Dei*), wspólnotę rzeczy świętych (*in comunione sacramentorum*), cudzołożnicę (*meretrix*) uczynioną dziewicą (*virgina*) dla Oblubieńca, który udziela łaski grzesznikom w Kościele. Ten właśnie Kościół otrzymał klucze Królestwa niebieskiego *(claves regni caelorum*), aby na mocy przelanej Krwi Chrystusa i działania w Duchu Świętym sprawiał odpuszczenie grzechów[67].

Anne-Marie La Bonnardière komentując *Sermo* 214 wyróżniła fundamenty eklezjologicznej teologii pokuty, na którą składają się trzy nierozdzielne rzeczywistości: dar Ducha Świętego i odpuszczenie grzechów oraz Kościół. Logika tego trójmianu prowadzi do konsekwencji, że Kościół prawomocnie może odpuszczać grzechy, ponieważ jest miejscem i działalnością Ducha Świętego, co wyraża *Symbolum Apostolorum*: wierzę w Ducha Świętego, w Kościół święty i odpuszczenie grzechów. Moioli zgadzając się z tą interpretacją La Bonnardièrea uznał, że według Augustyna poza Kościołem nie ma odpuszczenia grzechów, ponieważ one mogą zostać przebaczone tylko w Duchu Świętym, który gromadzi Kościół w jedności[68].

Obecność Ducha Świętego w Kościele i *remissio peccatorum* nie zależy jednak od świętości jego członków. Zdaniem Moiolego Doktor łaski sądził, że władza odpuszczenia grzechów przekazana całemu Kościołowi w osobach apostołów na czele z Piotrem. Pan, aby potwierdzić, że grzechy są odpuszczane przez Ducha Świętego, ofiarował Go swoim wierzącym, który czyni z nich żywą świątynię Boga[69]. Według Augustyna urząd Piotra

---

[65] Por. *GMQSN*, 169; Augustyn z Hippony, *Kazanie 352. O korzyściach i rodzajach pokuty*, 2. 7. 8, w: Id., *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, E. Stanula (red.), PSP 12, ATK, Warszawa 1973, 88-89, 98-101.

[66] Por. *GMQSN*, 171; Augustyn z Hippony, *Kazanie 56. O Ojcze nasz*, 12, w: Id., *Wybór mów*, PSP 12, Warszawa 1973, 355-356.

[67] Por. *GMQSN*, 174; Augustyn z Hippony, *Kazanie 213. Kazanie II. Na przekazanie symbolu*, 7-8, w: Id. et al., *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, L. Gładyszewski (red.), ŹMT 53, WAM, Kraków 2010, 85-86; Augustyn z Hippony, *Kazanie 214*, 11, w: Id. et al., *Symbol Apostolski*…, Kraków 2010, 104-105.

[68] Por. *GMQSN*, 175; A.-M. La Bonnardière, *Pénitence et réconciliation des pénitents d`après saint Augustin (I)*, „Revue des Études Augustiniennes" 13 (1967), 34-42; Augustyn z Hippony, *Kazanie 71*, 17. 28, w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, Kraków 2022, 246.

[69] Por. *GMQSN*, 177; Augustyn z Hippony, *Homilie na Ewangelie św. Jana*, 50, 12, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, PSP 15/2, ATK, Warszawa 1977, 53-54.

pełni funkcję tajemniczego znaku Kościoła, ponieważ gdyby Piotr otrzymał władzę kluczy tylko personalnie, to nie mógłby jej sprawować Kościół. Stąd słowa skierowane do Apostoła odnoszą się także do Kościoła, ponieważ to on wyłącza ze swojej wspólnoty lub do niej przywraca odłączonych. Piotr otrzymał *claves regni coelorum* jako przedstawiciel świętego Kościoła[70].

Apostołowie Piotr i Jan symbolizują Kościół w tajemnicy jego wymiaru zewnętrznego (rządzenia) i wewnętrznego (miłości), w realizowanej misji w doczesności i jej wypełniania się w wieczności. Miłość w Kościele, którą sprawia Duch Święty odpuszcza grzechy tych, którzy stają się jej uczestnikami, a zatrzymuje je tym, którzy nie mają w niej udziału. Z tego powodu przyjęcie Ducha Świętego - Miłości przez apostołów wiąże się z odpuszczaniem lub zatrzymaniem grzechów. Augustyn, zdaniem Moiolego uznawał, że nie tylko Piotr Apostoł, który symbolizuje Kościół otrzymał od Jezusa klucze królestwa Bożego, ale również wierzący w Kościele (*claves istas habemus et nos*). Uzasadnia to istnienie Kościoła na sposób wspólnoty zjednoczonej w Duchu (*consortio, congregatio*), dlatego ten, kto został związany, jest oddzielony od wspólnoty[71]. Moioli zaznacza za Congarem, że teolodzy średniowiecza podejmując intuicje Augustyna odnoszącą się do *potestas calvium*, argumentowali, że cały Kościół sprawuje ją *in modo generaliter*, zaś Piotr, apostołowie i ich następcy *in modo specialiter*[72]. Augustiańska interpretacja perykopy J 20 odbiega wyraźnie od tradycji rzymskiej (Hermas, Hipolit, Tertulian), afrykańsko-kartagińskiej (Cyprian z Kartaginy), czy syryjskiej (*Didascalia*), a zbliża się do aleksandryjskiej (Orygenes).

W Kościele zachodnim rozumianym już jako *societas Christiana*, instytucja jednorazowej i publicznej pokuty zaczęła stopniowo przekształcać się z ewangelicznego modelu (*μετάνοια*) na rzecz modelu społeczeństwa chrześcijańskiego urządzonego zgodnie z przepisami prawno-karnymi (*ordo paenitentium*). Z upływem czasu *christianitas* forma kanoniczna pokuty stawała się coraz bardziej ambiwalentna. Z jednej strony biskupi do niej wzywali, a z drugiej nakazywali ostrożność wobec przyjęcia jej (*accipere paenitentiam*) z powodu związanych z nią egzystencjalnych obciążeń, z niedostatków podejścia leczniczego oraz jej formy nieprzystającej do sytuacji

[70] Por. *GMQSN*, 175-176; Augustyn z Hippony, *Sermo 99. De verbis Evangelii Lucae VII. Et ecce mulier quae erat in civitate peccatrix, etc. De remissione peccatorum, contra Donati*stas, 9: PL 38, 600; S. F. Flórez, *Eclesiología y sacramento en san Agustín*, „Estudio Agustiniano" 12/1 (1977), 229-230.
[71] Por. *GMQSN*, 178; Augustyn z Hippony, *Homilie na Ewangelie św. Jana*, 121,4, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, PSP 15/2, Warszawa 1977, 352.
[72] Por. *GMQSN*, 177; G. Moioli, *Sacerdoti „per la gloria di Dio"*, w: Id., *Scritti sul prete*, Opera omnia 7, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2024, 227-228; Y. M.-J. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, 94.

społecznej. Tego typu zasadnicze racje sprawiały, że pojednanie z Kościołem dokonywało się w warunkach niebezpieczeństwa śmierci, *in extremis* grzesznika ochrzczonego, na podstawie decyzji biskupa, a pokuta długotrwała zaczęła zanikać w V wieku[73].

2.2.2. Świadkowie Wschodu

Moioli analizuje również umocowanie Kościoła w odpuszczaniu grzechów u pisarzy Kościoła wschodniego. Zwraca uwagę na teksty pokutne Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-212), które znajdują się w *Kobiercach* i *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* Pierwszy z nich nawiązując do *Pasterza* Hermasa odróżnia chrzcielne odpuszczenie grzechów (ἄφεσις) od pokuty drugiej, długotrwałej oraz leczniczość *μετάνοια* wraz z jej przebaczaniem *(συγγνώμη).* W odróżnieniu od Hermasa, Klemens uzasadnia jednorazowość kościelnej pokuty pochrzcielnej nie eschatologicznie, ale pedagogicznie i moralnie[74]. Drugie dzieło, a szczególnie jego 42 rozdział, przedstawia odpuszczanie grzechów jako zwyczajną i nieograniczoną misję kościelną zleconą przez samego Chrystusa apostołom i biskupom. Homilia *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* prezentuje Kościół w figurze Apostoła Jana, który poszukuje chrześcijan grzeszników, aby ponownie włączyć ich do wspólnoty[75].

Doniosłe miejsce w teologii pokuty Moiolego zajmuje Orygenesa (ok. 185-253). Ten genialny pisarz chrześcijański umiejscawiał pokutę w Kościele czystej oblubienicy, która zmaga się z grzechami tych, którzy do niej przynależą. Eklezjologia Orygenesa posiada dwuwymiarowość wspólnoty świętej oraz grzesznej. Wydaje się, że na pokutę pochrzcielną stosuje on zwrot oznaczający usunięcie grzechu *ἀπολαμβάνειν τὴν ἁμαρτίαν,* czym odróżnia ją od chrzcielnej *ἄφεσις*[76]. Moioli nie pomija trudnego do zinterpretowania fragmentu z *O modlitwie*, w którym jego autor wyraża zaniepokojenie z powodu tego, że „niektórzy przywłaszczają sobie to, co przewyższa godność kapłańską […] i chełpią się,

[73] Por. *GMQSN*, 149.
[74] Por. *GMQSN*, 93-94; Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, II, 12-15: Warszawa 1994, t. 1, 166-177. „Przebaczenie z natury rodzi skruchę. Przebaczenie bowiem nie wynika z odpuszczenia grzechu, lecz uzdrowienia": Id., *Kobierce* II, 16, 70,3.
[75] Klemens Aleksandryjski, Pseuso-Klemens, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, 42: tłum. J. Czuj, J. Naumowicz (red.), BOK 2, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 114-115.
[76] Por. *GMQSN*,102-103. Orygenesowskie pojęcie "*οἱ νομιζόμενοι*" tłumaczone jako: zaliczeni lub rzekomi, domniemani odnośnie do chrześcijan upadłych oraz ich relacji do Kościoła. Zob. Orygenes, *Duch i ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Hans Urs von Balthasar (red.), BOK 4, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 161; H. U. von Balthasar, *Parola e mistero in Origene*, w: Id., *Origene. Il mondo, Cristo e la Chiesa. Brani scelti*, Teologia Fonti 2, Jaca Book, Milano 1972, 59.

że mogą odpuszczać grzechy bałwochwalstwa, cudzołóstwa i nierządu”[77]. Moioli sprzeciwia się takiej interpretacji tekstów Orygenesa, która pozbawiałaby Kościół mandatu do ich odpuszczenia. Uważa, że Aleksandryjczyk nie podważał władzy ich przebaczania, ale krytykował nieroztropny sposób reagowania na określone grzechy. Na poparcie swojego stanowiska Moioli przywołuje inny ważny tekst Orygenesa, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, w którym pośród siedmiu sposobów na uzyskanie odpuszczenia grzechów, na ostatnim miejscu wymienia twardą i trudną pokutę związana z wyznaniem grzechów przed kapłanem Pańskim, co argumentuje fragmentem z Jk 5, 14-15[78].

Warto zaznaczyć, że w innym miejscu traktatu *O modlitwie* Orygenes nawiązywał do J 20,23, który interpretował w świetle dwóch zasad. Pierwsza z nich wskazuje na to, że apostołowie i ich następcy otrzymali od Jezusa władzę odpuszczania grzechów. Druga zaś odwołuje się do „zatrzymywania grzechów niedopuszczalnych” (*peccata insanabilia*), za które zgodnie z Bożym pouczeniem nie można składać ofiary, analogicznie jak to miało miejsce w Starym Prawie[79].

Następnie w *Komentarzu do Ewangelii według Mateusza* Orygenes dokonał egzegezy Mt 16,19, gdzie frazę δέω/*ligo* - *λύω/solvo* aplikuje nie tylko do apostołów, biskupów, ale *omnibus perfectis fidelibus* tak, jakby wszyscy naśladowcy Chrystusa

[77] Por. *GMQSN*, 97; Orygenes, *O modlitwie*, 28,10, w: *Odpowiedź na* Słowo, Kraków 1993, 210.

[78] Por. *GMQSN*, 98; Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, Homilia 2. O obrządku ofiarnym, czyli o darach, 4: tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 69, WAM, Kraków 2013, 25-26: „ […] posłuchaj teraz, o jakich sposobach odpuszczenia grzechów mówią Ewangelie. Pierwszy sposób polega na tym, że przyjmujemy chrzest «na odpuszczenie grzechów» [Mk 1,3]. Drugi sposób odpuszczenia grzechów zawiera się w cierpieniu męczeństwa. Trzeci rodzaj odpuszczenia można osiągnąć przez udzielanie jałmużny; powiada bowiem Zbawiciel: «Raczej dajcie, co macie, a oto wszystko będzie w was czyste» [Łk 11,41]. Czwarty rodzaj odpuszczenia grzechów dokonuje się przez to, że i my odpuszczamy grzechy braciom naszym; tak oto bowiem mówi sam Pan i Zbawca: «Jeżeli szczerze odpuścicie braciom waszym ich grzechy, to i wam odpuści grzechy wasz Ojciec. Jeśli zaś nie odpuścicie szczerze braciom waszym, to i wam nie odpuści wasz Ojciec» [Mt 6, 14.15]. Przecież nauczył nas tak mówić w modlitwie: «Odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom» [Mt 6,12]. Piąty rodzaj odpuszczenia mamy wówczas, gdy ktoś nawróci grzesznika z jego błędnej drogi; tak bowiem mówi Pismo Boże: «Kto nawróci grzesznika z jego błędnej drogi, ocala duszę od śmierci i okrywa liczne grzechy» [Jk 5,20]. Szósty rodzaj odpuszczenia grzechów dokonuje się przez pełnię miłości, zgodnie ze słowami Pana: «Zaprawdę, powiadam wam, odpuszczają się jej liczne grzechy, ponieważ bardzo umiłowała» [Łk 7,47]; również Apostoł stwierdza: «Bo miłość zakrywa wiele grzechów» [1P 4,8]. Istnieje jeszcze siódmy sposób na uzyskanie odpuszczenia grzechów, a jest on twardy i trudny - mianowicie przez pokutę, kiedy to grzesznik «łzami obmywa swoje łoże, a łzy są dla niego chlebem we dnie i w nocy» [Por. Ps 6,7; 42,4], gdy nie wstydzi się wyznać swego grzechu kapłanowi Pańskiemu i szukać lekarstwa, jak ten, który rzeki: «Powiedziałem: «Wyznam nieprawość moją wobec Pana», a Ty odpuściłeś grzech mojego serca» [Por. Ps 32,5]. W tym wypełniają się słowa apostoła Jakuba: «Jeśli zaś ktoś choruje, niechaj zawezwie kapłanów Kościoła, aby w imieniu Pana włożyli na niego ręce namaszczone olejem. Modlitwa pełna wiary ocali chorego, a jeśliby popełnił grzechy, będą mu odpuszczone» [Jk 5, 14-15]”. G. Moioli, *Beati i poveri*, Edizioni Viboldone, Viboldone 1987, 126-130. Zob. A. Lameri, *Forme non sacramentali della riconciliazione*, w: *Il sacramento della penitenza. Teologia e celebrazione*, Centro di Azione Liturgica (red.), Iniziazione alla liturgia 5, Roma 2001, 93-109.

[79] Por. Orygenes, *O modlitwie*, 28, 9, w: *Odpowiedź na Słowo*, Kraków 1993, 209. Henryk Pietras stwierdza, że „trzeba wszak podkreślić, że Orygenes uważał, iż zawsze istnieje możliwość powrotu do Boga”: *Odpowiedź na Słowo*, Kraków 1993, 210.

zostali ustanowieni *similiter petrae*, ponieważ piją z duchowej skały – Chrystusa (1 Kor 10,4). Moioli stwierdza, że teksty Orygenesa odnoszące się do szafarza pokuty chrześcijańskiej nie wprowadzają alternatywy pomiędzy hierarchią widzialną a doskonałymi wyposażonymi w Ducha, ponieważ w jego teologii Kościół jako *mysterion* posiada swój zewnętrzny wymiar, który symbolizuje to, co duchowe i wieczne[80]. Włoski teolog podziela wnioski K. Rahnera, że teologia mistyczno-symboliczna Orygenesa nie podważa ani nie pomniejsza specyficznej roli biskupów w Kościele, jak również nie neguje duchowych charyzmatów przełożonych kościelnych. Przeciwnie, myśl Aleksandryjczyka wyróżnia dwa odmienne sposoby działania Kościoła, pasterki i charyzmatyczny, który w Duchu Świętym, wiąże i rozwiązuje ochrzczonego grzesznika w sposób uporządkowany i podporządkowany misji pojednania oraz celebracji Eucharystii[81].

Wydaje się, że przywołane przez Moiolego passusy Orygenesa potwierdzają jego oryginalne i rozległe spojrzenie na zagadnienie pokuty chrześcijańskiej. Wpisuje ją w szeroki kontekst życia chrześcijańskiego, nie ograniczając jej do sytuacji, które z konieczności domagają się interwencji Kościoła hierarchicznego. Egzegeza Orygenesa stosując metodę alegoryczną niesie w sobie bogactwo teologicznych, jak i duchowych znaczeń. Moioli w licznych sposobach odpuszczenia grzechów w Kościele III w. rozpoznaje zawartą intuicje, że tylko niektóre grzechy podpadają pod pokutę kanoniczną, a przebaczenie z pozostałych można uzyskać na wiele innych sposobów[82].

Kolejnym patrystycznym tekstem, który wg Moiolego uzasadniał prawo Kościoła do odpuszczania grzechów popełnionych po chrzcie świętym są *Didascalia apostolorum*, traktat powstały ok. 230 r., opisujący strukturę Kościoła prawdopodobnie w Syrii jako monarchii patriarchalnej[83]. Na czele tak rozumianego Kościoła stoi biskup, który posiadając najwyższą władzę, rządzi *ligans et solvens super terram ceolesti potestate*. To jemu została udzielona władza: *magna, caelestis, deificata*, aby mógł administrować sprawami Bożymi (*dispensatio*)[84]. *Didascalia apostolorum* wyraźnie stwierdzają, że do

[80] Por. *GMQSN*, 101-102; H. U. von Balthasar, *Parola e mistero in Origene*, w: Id., *Origene. Il mondo, Cristo e la Chiesa*, Milano 1972, 60-65. Zob. E. Zocchi, *The Sacramentality of the World and the Mystery of Freedom. Hans Urs von Balthasar, Reader of Origen*, Series Adamantiana 16, Aschendorff Verlag, Münster 2021, 92-93.
[81] Por. *GMQSN*, 105-106.
[82] Por. *GMQSN*, 213.
[83] Por. *GMQSN*, 111. „The *Didascalia Apostolorum* no longer exists in its original Greek form. It is, however, extant in early Syriac (complete) and Latin (fragmentary) translations, and in later Arabic, Ethiopic, and Greek paraphrases (essentially complete), which para-phrases comprise the first six books of the respective versions of the *Constitutiones Apostolorum*": J. J. C. Cox, *Note on the Title of the Didascalia Apostolorum*, „Andrews University Seminary Studies" 13/1 (1975), 30.
[84] Por. *GMQSN*, 111.

biskupów zostały skierowane słowa w Ewangelii, że „*quodcumque ligaveritis super terram, erit ligatum et in coelo"* oraz że oni posiadają władzę jak Bóg. Moioli odwołując się do Rahnera, stwierdza, że w *Didascalia apostolorum* nie potwierdzają ani zasady jednorazowości pokuty kościelnej ani problemu grzechów nieodpuszczalnych, co może wynikać z natury władzy biskupiej jako namiestnika Boga we wspólnocie[85].

Moioli w swojej lekturze źródeł sięga również do wybranych ojców Kościoła wschodniego szczególnie z okresu IV a VIII wieku, którzy potwierdzają przekonanie Kościoła o udzielonej mu przez Jezusa władzy odpuszczania grzechów. Bazyli Wielki (†379) uzasadnia potrzebę wyznawania grzechów (*confessio / ἐξαγόρευσις*) przed tymi, którym została powierzona administracja (*dispensatio* / *οἰκονομία*) Bożymi tajemnicami, czyli wobec doświadczonych duchowo (*periti*), świętych (*sanctis*). Kapadocczyk wzmacnia swoją argumentację powołując się na Ewangelię, która potwierdza, że wyznawano grzechy przed Janem Chrzcicielem oraz na *Dzieje Apostolskie* – przed apostołami[86]. Teologia bazyliańska utrzymuje równowagę pomiędzy stanem hierarchicznym a stanem charyzmatyczno-monastycznym, z którego mogli wywodzić się kapłani czy biskupi wspólnot chrześcijańskich[87].

Jan Chryzostom (†407) w *Dialogu o kapłaństwie* uzasadnia władzę nad grzechem, jaką kapłani otrzymali od Boga, odwołując się, podobnie jako Orygenes, do *Listu św. Jakuba*:

> „Nie tylko w chwili naszego odrodzenia, lecz i później mają kapłani władzę odpuszczania grzechów: «Choruje ktoś wśród was? Niech wezwie kapłanów Kościoła, by się modlili nad nim i namaścili go olejem w imię Pana; modlitwa pełna wiary będzie dla chorego ratunkiem i podźwignie go Pan, a gdyby popełnił grzechy będą mu odpuszczone» (Jk 5, 14-15) […] kapłani zaś niejednokrotnie przebłagali nie książąt ani królów, lecz samego Boga"[88].

Moioli otwartą pozostawia dyskusje na temat zagadnienia spowiedzi prywatnej u Chryzostoma[89]. Nie podziela jednak tezy o zredukowaniu pokuty do odpuszczania grzechów w sakramencie namaszczenia chorych[90].

---

[85] Por. *GMQSN*, 113; *Didascalia*, II, 11-12: F. X. Funk (red.), Paderbon 1906, t. 1, 45-46.
[86] Por. *GMQSN*,139. Zob. F. van de Paverd, *Possibilità di autoriconciliazione. Testimonianze dall'Oriente cristiano*, „Concilium" 23/2 (1987), 133-134.
[87] Por. *GMQSN*, 139-141. „Jest konieczne wyznawanie grzechów przed tymi, którym nakazano, aby byli szafarzami Bożych tajemnic. Jak wiemy, postępowali tak wobec świętych ci, którzy się niegdyś nawracali. Jest napisane w Ewangelii, że wyznawali swoje grzechy Janowi Chrzcicielowi, a w Dziejach, że wyznawali Apostołom, przez których wszyscy zostali ochrzczeni": Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, 288, w: Id., *Pisma ascetyczne*, J. Naumowicz (red.), ŹM 6, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995, t. 2, 425-426.
[88] Por. *GMQSN*, 133-134; Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, III, 6: M. Starowieyski (red.), BOK 1, Wydawnictwo M, Kraków 1992, 76.
[89] Por. *GMQSN*, 132-133.
[90] Por. *GMQSN*, 134; *GMOO14*, 322-323; J. Quasten, *Patrologia. Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Marietti, Casale 2000, t. 2, 482.

Myślę, że w takim przypadku warto zwrócić uwagę na bliższy kontekst *Dialogów* III,6, gdzie fragment wcześniej, czyli III,5, a na co nie zwraca uwagi Moioli, władza odpuszczania grzechów została rozpoznana w Ewangelii Mateusza oraz Jana, co pozwala jednoznacznie rozpoznać autonomię pokuty kościelnej. Chryzostom pisze, że kapłani:

> „otrzymali moc, jakiej nie dał Bóg aniołom ani archaniołom. Nie do nich bowiem powiedziano: *Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi będzie rozwiązane i w niebie* (Mt 18, 18). Władcy ziemscy mają moc wiązania, ale ciał tylko, natomiast te więzy dotykają samej duszy i przebijają niebiosa. Co czynią kapłani na ziemi, to Bóg zatwierdza w niebie - za wyrokiem sług idzie Pan. Czyż nie dał im wszelkiej niebieskiej władzy? Powiedział: *Którym grzechy odpuścicie, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są zatrzymane* (J 20, 22). Któraż władza jest większa od tej? *Cały sąd dał Ojciec Synowi* (J 5, 22), a Syn oddał go kapłanom”[91].

Z tego fragmentu wynika, że niebieską władzę odpuszczenia grzechów Jezus, Syn Boży, przekazał kapłanom. Ponadto, nie jest ona powiązana ze znakiem oleju czy namaszczenia, ale z samym nakazem Pana.

Teodor z Mopsuestii (350-428) przedstawia Kościół wyposażony w lekarstwa, we władzę leczniczą powierzoną przez Boga biskupom i kapłanom, aby jako eksperci uzdrawiali grzeszników zgodnie z mądrością i porządkiem kościelnym. Antiocheńczyk uzasadniając pokutę powoływał się na Mt 18, 15-18 i przykład św. Pawła, który nawoływał, aby postępować „z całą cierpliwością i nauką” (2 Tm 4, 2: *ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ*)[92].

Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI w.) bronił porządku boskiego, zgodnie z którym do stanu monastycznego nie należy kierowanie wierzącymi, co przynależy hierarchii kościelnej z objawienia i ustanowenia boskiego[93]. Natomiast patriarcha Konstantynopola Jan IV Postnik - Ieiunator († 595), Atanazy ze Synaju (ok. 610-700), Symeon Nowego Teologa (949-1022) wypracowali teologię ruchu monastycznego, który kosztem hierarchii kościelnej, przypisywał władzę nad grzechem „ludziom uduchowionym”.

Symeon Nowy Teolog (949-1022) w *De confessione* wyjaśniając perykopy z Ewangelii Jana o odpuszczaniu grzechów przez Apostołów (J 20, 19-23) utrzymywał, że władzę wiązania i rozwiazywania (*potestatem ligandi et solvendi*) otrzymali apostołowie, a następnie biskupi (*pontifices*) na mocy sukcesji, potem zaś kapłani (*sacerdotes*) o życiu nieskalanym, a w końcu wybrani z ludu Bożego - mnisi (*monachos*).

---

[91] Por. Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, III, 5: Kraków 1992, 74-75.

[92] Por. *GMQSN*, 134-135; Teodor z Mopsuestii, *Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, A. Mingana (red.), Woodbrooke Studies 6, W. Heffer & Sons, Cambridge, Birmingham 1933, 120-123.

[93] Por. *GMQSN*, 141; Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna* VI, III, 1.5, w: Id., *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005, 199-200; J. Pańkowski, *Misterium metanoi i spowiedzi*, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 2020, 108-130.

W rezultacie dokonało się przejście władzy kapłańskiej na mnichów, ale bez jej utraty ze strony kapłanów. Świadectwo prowadzonego przez mnichów życia miało potwierdzać otrzymanie przez nich daru Ducha Świętego[94].

Symeon Nowy Teolog popierał i uzasadniał nową praktykę pokutną, spowiedzi indywidualnej i wielokrotnej, której głównymi inicjatorami byli mnisi. Głęboka ewolucja pokuty kościelnej wiązała się z udzieleniem absolucji bezpośrednio po wyznaniu grzechów, za które następnie nakładano *ἐπιτιμίε.* Jak zauważa Moioli dla Symeona Teologa niekwestionowanym sprawcą przebaczenia grzechów pozostawał Duch Święty, niezależnie od kościelnego przedstawiciela, przez którego dokonywał On dzieła pojednania. Uzasadnia to, dlaczego on nie przeciwstawiał samej struktury hierarchicznej Kościoła Duchowi Świętemu, który napełniał swoją łaską „ewangelicznych" mnichów bez święceń[95]. Powołując się na L. Ligier'a, Moioli stwierdza, że władza odpuszczania grzechów oznaczała jednoznacznie władzę Ducha Świętego, którą dysponowali mężczyźni z tytułu święceń lub świętości życia.

Wschód, odwołując się do słów Jezusa zawartych w Ewangelii Jana rozpoznawał dar Ducha nie tylko w wymiarze pasterzy odpowiedzialnych za Kościół, ale również na poziomie charyzmatów i darów duchowych[96]. W Kościele Wschodnim od IV do IX wieku, a w Kościele Egipskim do XII, oprócz publicznej pokuty kanonicznej oraz pokuty monastycznej, istniały również pokutne ryty liturgiczne związane z celebracją Eucharystii, które prawdopodobnie posiadały walor sakramentalny. W ten sposób Kościół wykonywał władzę nad grzechem, jednak później z celebracji eucharystycznych w liturgiach wschodnich zostały wydzielone sakramentalne liturgie pokutne[97].

---

[94] Por. *GMQSN*, 142. Symeon Nowy Teolog, *Epistola De confessione*, 11. 12: PG 95, 295. 299. Dzieło Symeona Nowego Teologa *De confessione* zostało przypisane Janowi Damasceńskiemu (ok. 675-749), zob. I. Hausherr, *La direction spirituelle en Orient autrefois*, Orientalia Christiana Analecta 144, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955, 107-108.

[95] Por. *GMQSN*, 145.

[96] Por. *GMQSN*, 145; L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la Pénitence en Orient*, „La Maison-Dieu" 90 (1967), 155-188; L. Ligier, *Introduzione alla liturgia del sacramento della penitenza in Oriente, Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe*, Romae 1968.

[97] Por. *GMQSN*, 146-147; L. Ligier, *Introduzione alla liturgia del sacramento della penitenza in Oriente,* Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe, Pontificum Institutum Liturgicum Anselminaum, Romae 1968, 97-114. Zob. R. D'Este, *La prassi penitenziale nelle chiese ortodosse*, „Rivista di Pastorale Liturgica" 281/4 (2010), 23-26.

2.2.3. Kryzys i reakcja Kościoła

Ostatecznie to wybór Kościoła decyduje o odpuszczalności lub nieodpuszczalności grzechów popełnionych po chrzcie świętym. Zgoda na pokutę chrześcijańską oznacza jednocześnie aprobatę Kościoła w wymiarze horyzontalnym, który obejmuje w sobie i swoją zbawczą pomocą grzeszników oraz nie redukuje w wymiarze sakramentalnym odpuszczenia grzechów do chrztu świętego. Już w pierwszych wiekach Kościół rozpoznawał własną tożsamość i wynikającą z niej zbawczą misję, dlatego nie mógł zgodzić się z takim modelem świętości, który determinuje i obezwładnia grzech[98].

Moioli nie podziela teorii ewolucji pokuty chrześcijańskiej przebiegającej od pierwotnego rygoryzmu chrzcielnego aż do ukształtowania się instytucji pokuty kościelnej na skutek uświadomienia sobie przez Kościół władzy odpuszczania grzechów, którą pierwotnie miał ignorować. Przeciwnie, mediolański teolog podkreśla zasadę ciągłości pomiędzy wspólnotą Kościoła apostolskiego a środowiskiem Kościoła pierwotnego. Przekonuje, że problem grzesznika ochrzczonego przedstawia się jako typowy dla Kościoła pierwotnego, ale został rozpoznany już przez autorów pism nowotestamentalnych, a szczególnie ewangelistę Mateusza. Według niego wspólnoty chrześcijańskie opisane w Nowym Testamencie, podobnie jak późniejsze kościoły w Rzymie, Kartaginie, Aleksandrii, Antiochii miały posługiwać się odmiennymi i dostosowanymi do okoliczności rozwiązaniami pastoralnymi wobec grzeszników ochrzczonych. Zjawisko rygoryzmu we wspólnocie Kościoła miało miejsce niewątpliwie, ale jego rozumienie domaga się poprawnej interpretacji zgodnej z wiarą wspólnoty eklezjalnej, a nie ruchów heterodoksyjnych takich jak montanizm, nowacjanizm, donatyzm, melecjanizm[99].

Tertulian w traktacie *De Pudicitia* z okresu montanistycznego poddał ostrej krytyce praktykę pokutną Kościoła (afrykańskiego lub rzymskiego) dotyczącą szczególnie władzy biskupów w odpuszczaniu grzechów. Pretekstem dla jego wystąpienia stał się kościelny edykt *Pontifex maximus, Episcopus episcoporum* z kluczowym stwierdzeniem: *ego et moechia et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto*[100]. Według Tertuliana - montanisty Kościół psychików (katolicki) nie dysponował władzą odpuszczania

[98] Por. *GMQSN*, 118.
[99] Por. *GMQSN*, 119-120.
[100] Por. *GMQSN*, 75. Tertulian, *O wstydliwości*, I, 6, w: Id., *Wybór pism III*, tłum. K. Obrycki et al., PSP 65, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, 199-200. „*Mianowicie Najwyższy Kapłan, to znaczy biskup biskupów, ogłasza: „Odpuszczam grzechy cudzołóstwa i nierządu tym wszystkim, którzy podejmują pokutę*". Przypuszcza się, że może chodzić tutaj o papieża Kaliksta (217-222) lub Agrypina, metropolitę Kartaginy.

grzechów, zaś Kościół duchowy (montanistów) mógł przebaczyć wykroczenia, lecz tego nie uczyni z motywów wychowawczych. Kartagińczyk podważał katolicką interpretację Mt 16, 18-19, odmawiając biskupom władzy jednania z Bogiem, uzasadniając, że *potestas solvendi et alligandi* dotyczy tylko osoby Piotra (*Petri personam*) a nie Kościoła - liczby biskupów (*Ecclesia numerus episcoporum*), ani Kościoła związanego z Piotrem (*omnem Eccesiam Petri propinquam*). Tylko Kościół duchowy (*Ecclesia Spiritus*) i napełnieni Parakletem mają możność odpuszczać grzechy, a nie Kościół kapłanów[101].

W 251 roku Korneliusz został wybrany na biskupa Rzymu, co zawiodło osobiste ambicje Nowacjana, który oskarżając swojego rywala o laksyzm sam stanął na czele schizmatyckiego Kościoła[102]. Według Nowacjana, Kościół reprezentuje mała grupa ludzi świętych i czystych, proroków i męczenników. Z kolei w koncepcji biskupów katolickich Kościół jest ludem wiary, który zgromadzi zwykłych i heroicznych ludzi, uduchowionych mnichów i nieprzeliczoną rzeszy wiernych. *Concordia* pomiędzy papieżem Korneliuszem a Cyprianem, biskupem Kartaginy, co do możliwości pokuty kościelnej *lapsi* i ich jednomyślny sprzeciw wobec Nowacjana oznaczały zgodę na stopniowe dojrzewanie do radykalnych wymogów Ewangelii[103]. Koncepcja Kościoła będącego miejscem Ducha Świętego, który przez biskupów odpuszcza grzechy. sprzeciwia się rygoryzmowi Montana czy Nowacjana[104].

Za sprawą listu kanonicznego Piotra Aleksandryjskiego znany jest również rygoryzm pokutny Melecjusza, uzurpatora do biskupstwa w Aleksandrii. Dokument ten powstał w roku 306, w kontekście schizmy melecjańskiej, przeciwko nieumiarkowanie surowemu traktowaniu upadłych w okresie prześladowań[105].

Kanony lokalnego synodu w Elwirze (Hiszpania) charakteryzują pokutę chrześcijańską z początku czwartego wieku. Pośród tych rozporządzeń znajdują się przepisy dotyczące nakładania pokuty lub ekskomuniki czy odmawiania prawa do

---

[101] Por. Tertulian, *O wstydliwości*, XXI, 7. 9-10, 18, w: Id., *Wybór pism III*, Warszawa 2007, 245-246. Tertulian również negował władzę odpuszczania grzechów innym przez męczenników, ponieważ tylko własne męczeństwo może być drugim chrztem, zob. Tertulian, *O wstydliwości*, XXII, 8-11, w: Ibid., 247-248.

[102] Por. *GMQSN*, 92; S. Strękowski, *Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegialności biskupów…*, „Vox Patrum" 72 (2019), 55-56.

[103] Por. J. Daniélou, H. I. Marrou, *Historia Kościoła. Od początków do rok 600*, tłum. M. Tarnowska, PAX, Warszawa 1986, t. 1, 162; B. Górka, *«Ekklesia» w wybranych źródłach chrześcijaństwa starożytnego do 381 roku*, w: *Grzech i dyscyplina w kościele antycznym*, W. Gajewski (red.), Christianitas Antiqua 7, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015, 72-74.

[104] Por. *GMQSN*, 90; L. Mateja, *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, WAM, Kraków 2003, 235-247.

[105] Por. *GMQSN*, 125; Piotr z Aleksandrii, *Kanony z rozprawy „O pokucie"*, 1-3, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2009, t. 3, 11-12*.

Komunii świętej nawet w obliczu śmierci. Przepisy te potwierdzają władzę biskupa w oparciu o kanony dyscyplinarne lub inne względy pastoralne[106].

Synod w Ancyrze z 314 roku potwierdzał możliwość pokuty pochrzcielnej jak również jej stopniowalność w zależności od wagi wykroczenia. Również on dokumentuje władzę biskupa co do złagodzenia lub powiększenia kary[107].

Credo Nicejskiego Soboru Powszechnego z 325 roku nie posiada artykułu wiary bezpośrednio odnoszącego się do pokuty chrześcijańskiej. Jego kanony zawierają jednak wyraźne i liczne, jak na ich całkowitą liczbę (I-XX), odniesienia do pokuty, a szczególnie kanony: XI, XII, XIII. Magisterium soborowe przynależy do Kościoła powszechnego i apostolskiego. Podkreśla on rolę biskupa oraz jego odpowiedzialność za administrowanie pokuty chrześcijan grzeszników[108].

W 452 roku Leon Wielki w *Liście do Teodora, biskupa Fréjus w Galii* stwierdzał, że Boże przebaczenie (*indulgentia Dei*) nie można uzyskać inaczej, jak przez modlitwę kapłanów. Co więcej, odwołując się do 1 Tm 2,5 orzekał, że Pośrednik między Bogiem a ludźmi, Jezus Chrystus udzielił przełożonym Kościoła władzy udzielania pokuty i dołączania do komunii sakramentalnej. W działaniu Kościoła dokonuje się działanie Zbawiciela, który nie oddziela się od działania kapłanów, którym zlecił posługę pojednania. Służba wobec grzeszników pokutujących i jej owoce zostały ofiarowane kapłanom przez Ducha Świętego[109].

Wiek VI i VII objawił wyraźny kryzys instytucji pokuty starożytnej w jej formie kanoniczno-publicznej, jak również przyniósł wraz z sobą pojawienie się nowej praktyki pokutnej, w której fundamentalną rolę odegrali mnisi iroszkoccy. Proces ten Moioli przedstawił symptomatycznie na przykładzie praktyki kościelnej i postanowień synodów lokalnych w Galii rzymsko-merowińskiej oraz Hiszpanii wizygockiej.

Trzeci synod w Toledo w Hiszpanii z 589 roku w kanonie 11 stanowczo zakazał praktyki pokuty prywatnej, traktując ją jako rażące nadużycie. Wydaje się, że reprezentuje jedyny oficjalny sprzeciw odpowiedzialnych Kościoła wobec nowej

---

[106] Por. *GMQSN*, 116-117. Synod w Elwirze, *Kanony (306)*, A: „Pierwszy znany synod hiszpański, zebrany pod przewodnictwem Feliksa Akcitanusa i z udziałem Hozjusza z Kordoby. Uczestniczyło w nim 19 biskupów i 26 prezbiterów z całej Hiszpanii. Zajmowano się wieloma sprawami dyscypliny kościelnej. W Kościele łacińskim często się do tych kanonów odwoływano", w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 37, WAM, Kraków 2006, t. 1, 49*.

[107] Por. *GMQSN*, 125-126.

[108] Por. *GMQSN*, 127; Sobór w Nicei I, *Kanony*, XI-XIII, w: *DSP1*, 36-39.

[109] Por. *GMQSN*, 154; Leon Wielki, *List do Teodora, biskupa Fréjus* (*Sollicitudinis quidem tuae*), w: *Synody i kolekcje praw*, *Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, M. Ożóg, H. Pietras (red.), ŹMT 85, WAM, Kraków 2021, t. 13, 214*-215*.

dyscypliny. Konsekwentnie zobowiązywał nakładać pokutę zgodnie z tradycyjną formą kanoniczą[110].

Nie ulega wątpliwości, że bp Izydor z Sewilli (560-636) w swoich pismach, jak *De Ecclesia officiis*, *Sententiarum* z jednej strony podtrzymuje praktykę publicznej i jednorazowej pokuty kanonicznej, a z drugiej biorąc pod uwagę zaistniałe zmiany w *christianitas* tolerował obok *correptio publica* także *correptio secreta*[111]. Synod w Sewilii z 619 roku pod jego opieką gani nadużycia prezbiterów, którzy podczas celebracji Eucharystii publicznie jednają penitentów z Kościołem[112].

Z kolei przyjęte na czwartym synodzie toledańskim z 633 roku rozwiązania dotyczące dyscypliny pokutnej potwierdzają wyraźny kryzys jej formy kanoniczej. Synod ten pod przewodnictwem bp Izydora w Sewilli usankcjonował nowe rozwiązania w postaci rytu *indulgentia criminum* sprawowanego w Wielki Piątek. Był on wspólnotową modlitwą i prośbą o przebaczenie poważnych win, która nie przypominała w niczym pokuty kanonicznej, a naśladowała, według Moiolego, naszą współczesną „spowiedź" wielkanocną. Wspomniana celebracja domagała się wewnętrznego nawrócenia, ale również demonstrowała konieczną rolę Kościoła hierarchicznego w udzieleniu przebaczenia (*indulgentia*) *intra ecclesiam catholicam*[113].

W Galii Cezary z Arles (470-543) próbował przeciwdziałać całkowitemu porzuceniu przez wiernych pokuty kanonicznej co wiązało się z jej uciążliwym charakterem, z ryzykiem niegodnego przystępowania do Komunii świętej, z zarzuceniem przez wiernych uczestnictwa w modlitwie Eucharystii. Z tego powodu synod w Agde z 506 roku pod jego przewodnictwem w kanonie 18 usilnie zalecał w ciągu roku liturgicznego do przynajmniej trzykrotnego uczestnictwa w Eucharystii (Boże Narodzenie, Pascha, Pięćdziesiątnica, nadto uroczystość Jana Chrzciciela). Próbował w ten sposób wzbudzić potrzebę osobistej pokuty, a przyjęcie Komunii świętej traktował jako kryterium przynależności do Kościoła katolickiego[114]. Co może dziwić, ten sam synod w kanonie

---

[110] Por. *GMQSN*, 191; G. Colombo, *Il sacramento della penitenza*, Collona «Ut unum sint» 8, Edizioni Paoline, Roma 1962, 72; L.-A. Gignac, *Evoluzione delle forme liturgiche del sacramento della penitenza*, "Sacra Doctrina" 46 (1967), 210-212.

[111] Por. *GMQSN*, 192-193; Izydor z Sewilli, *Sentencje*, III, 46: ŹMT 66, Kraków 2012, 195-197; Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych*, I, 18, 7-8: tłum. T. Krynicka et al., Kielce 2024, 56. Zob. J. Lynch, *L'esercizio del potere nella chiesa. Una panoramica storico-critica*, „Concilium" 3 (1988), 37-38.

[112] Por. *GMQSN*, 194.

[113] Por. *GMQSN*, 194; M. Férotin, *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1904, 199-204.

[114] Por. *GMQSN*, 190; Synod w Agde, *Kanony*, 18: „Świeccy, którzy w Boże Narodzenie, Wielkanoc, Pięćdziesiątnicę, nie przyjmowaliby komunii, nie powinni być uważani za katolików", w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 503 do 553*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 73, WAM, Kraków 2014, t. 8, 7-7*.

15 wyraźnie odradzał pokute kanoniczą dla osób młodych, jak i małżonków z powodu egzystencjalnych ograniczeń z nią związanych. Kościelna dyscyplina gwarantowała jednak Komunię świętą w sytuacji *in extremis (poenitentia in extremis)*[115]. Również trzeci synod w Orleanie w 538 roku zalecał daleko idącą powściągliwość wobec włączania do stanu pokutników młodzieńców czy małżonków[116].

Do odnowy sytemu pokuty przyczynił się ruch monastyczny, który przede wszystkim kładł nacisk na potrzebę wewnętrznego uzdrowienia oraz towarzyszenie kierownika duchowego. Jeden z twórców życia monastycznego na Zachodzie Jan Kasjan (ok. 360-432), zainspirowany ideałami monastycyzmu wschodniego, w swoich *Collationes* nie nawoływał do praktyki pokuty kanoniczej, przeciwnie zaś podkreślał konieczność otwartości sumienia oraz zaproponował kilkanaście sposobów na *remissiones peccatorum*[117].

Historia chrześcijaństwa w Irlandii bierze swój początek od ewangelizacji i organizacji dokonanej przez mnicha i biskupa św. Patryka (ok. 385-492). On także zainspirował żywiołowy ruch monastyczny, który około VII wieku posiadał wybitny charakter misyjny. Zwyczajowo mnichom iroszkockim przypisuje się wielkie znaczenie w procesie ewolucji praktyki pokutnej. Jak zwraca uwagę Moioli, być może sam Patryk

---

[115] Por. *GMQSN*, 186; Synod w Agde, *Kanony*, 15: „Pokutujący, w czasie, w którym pragną pokuty, niech dostąpią nałożenia rąk i włosiennicy na głowę z rąk kapłana, tak jak to ustalono, a gdyby nie ścieli włosów i nie zmienili ubrania, to należy ich wyrzucić i nie przyjmować, dopóki nie będą pokutować godnie. Także młodych ludzi nie należy zbyt łatwo dopuszczać do pokuty, z powodu słabości ich wieku, jednak nikomu, gdy umiera, nie można odmówić wiatyku", w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2014, t. 8, 7-7*. Zob. H. Karpp, *La Penitenza. Fonti sull'origine della penitenza nella Chiesa antica*, Traditio Christiana, Società Editrice Internazionale, Torino 1975, XXIX; D. Kasprzak, *Cezary z Arles wobec paenitentia secunda w VI wieku*, „Polonia Sacra" 24/4 (2020), 10-11.

[116] Por. *GMQSN*, 186; Synod w Orleanie III, *Kanony (538)*, 27: „Co się tyczy nawracania pokutników, to zabrania się komukolwiek udzielać błogosławieństwa pokuty młodzieńcom. Z pewnością nie należy także wyznaczać pokuty żonatym, chyba, że za obopólną zgodą i po osiągnięciu odpowiedniego wieku", *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2014, t. 8, 237-237*.

[117] Por. *GMQSN*, 183; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule, des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, 70-71. Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami. XVIII-XXIV*, XX, 8: A. Wilczyński (red.), ŹM 80, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017, t. 3, 181-186. Kasjan, nie licząc chrztu, męczeństwa, zwykłej pokuty, wymienia dziesięć owoców przebaczenia: miłość, jałmużnę, płacz, wyznanie grzechów, utrapienia serca i ciała, poprawę obyczajów, wstawiennictwo świętych, zasługę miłosierdzia i wiary, nawrócenie innych przez napomnienia i głoszenie, przebaczenie i odpuszczenie innym. Z kolei Jan Chryzostom wylicza pięć sposób pojednania z Bogiem: potępienie własnych grzechów; przebaczenie doznanych krzywd, panowanie nad gniewem, darowanie winy bliźnim, żarliwa modlitwa; jałmużna; postępowanie pokorne i skromne: Jan Chryzostom, *De diabolo tentatore. Homilia* II, 6 (Quinque poenitentiae viae): PG 49, 263-264; Jan Chryzostom, *Homilia* 2. *O szatanie kusicielu*, 6, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, Dwudziesty pierwszy tydzień Okresu Zwykłego, Pallottinum, Poznań 1988, t. IV, 120-121. Zob. R. Price, *Informal Penance in Early Medieval Christendom*, w: *Retribution, Repentance, and Reconciliation*, K. Cooper, J. Gregory (red.), Studies in Church History 40, Boydell Press, Suffolk 2005, 29-30; D. Kasprzak, *Kościół IV i V wieku a połowiczne nawrócenia na chrześcijaństwo*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, J. Pałucki et al. (red.), Lublin 2009,181-182; D. Kasprzak, *Sposoby reakcji Kościoła na zło w V wieku - przykład Italii Północnej i Galii*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, Lublin 2009, 208-212.

stoi u początków zmian dokonujących się w dziedzinie pokuty chrześcijańskiej. Paul Galtier dopuszczał taką hipotezę jako możliwą ze względu na oddziaływanie Kościoła galijsko-romańskiego, a może jeszcze bardziej myśli św. Augustyna[118]. Drugi synod św. Patryka z VII wieku w kanonie 3 przedstawia opata jako odpowiedzialnego za udzielanie *potestas alligandi et solvendi* oraz dopuszcza *paenitentia brevis* z lamentacją bardziej niż długą pokutę bez zaangażowania[119]. Opinii Galtiera nie podzielają inni badacze. Ludwig Bieler uważa, że przywołany synod w głębi reprezentuje pokutę Kościoła starożytnego[120]. Gerard Mitchell uważa, że nie ma dowodów na poparcie tezy P. Galtiera, a z drugiej strony trudno sobie wyobrazić, aby Patryk przyniósł odmienną praktykę pokutną od tej którą znał i urzędowo reprezentował[121].

2.3. Sakrament spowiedzi

2.3.1. Penitencjały

Pokuta taryfowa (*paenitentia taxata*), zawdzięczająca swoją nazwę kanoniście Augustynowi Boudinhon (1854-1941), stanowiła nowy etap praktyki pokutnej związanej z jej powtarzalnością i księgami pokutnymi (*liberi paenitentilaes*), które od połowy VIII wieku szybko rozprzestrzeniały się z Wysp Brytyjskich na Europę kontynentalną. W pokucie taryfowej niezastąpioną rolę odgrywał prezbiter, który pełnił w niej funkcję szafarza zwyczajnego. Ten rodzaj pokuty kościelnej nie był z zasady zarezerwowany do osoby biskupa, jak to miało miejsce w pokucie kanonicznej, co umożliwiało wiernym bezpośredni i swobodniejszy, a w razie potrzeby wielokrotny dostęp do niej[122].

---

[118] Por. *GMQSN*, 183; P. Galtier, *Les origines de la pénitence irlandaise*, „Recherches de Science Religieuse" 42/1 (1954), 63-67.

[119] Por. *GMQSN*, 184; „Postanowiono, że opat ma uważać, komu udziela władzy zatrzymywania i odpuszczania grzechów, lecz odpowiedniejsza jest łaska zgodnie z przykładem pisma. Gdy zaś pokuta jest krótka, czy długa, ale odbywana z płaczem, żalem, w żałobnej szacie to jest możliwe odpuszczenie grzechów, ale z zachowaniem umiaru": *Drugi synod świętego Patryka (VII wiek)*, 3, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, 65*.

[120] Por. L. Bieler, *The Irish Penitentials. Their Religious and Social Backgrand*, „Studia Patristica 8 (1966), 335-339.

[121] Por. *GMQSN*, 184; G. Mitchell, *The origins of Irish Penance*, „Irish Theological Quarterly" 22/1 (1955), 6-8.

[122] Por. A. Marranzini, *Identità, sviluppo dogmatico e variazioni sul sacramento della riconciliazione*, w: *Peccato e riconciliazione. Alla ricerca della grandezza*, J. Tomko (red.), Edizioni Paoline, Roma 1983, 144-145. Zob. H. Connolly, *Irish Penitentials and their significance for the Sacrament of Penance today*, Four Courts Press, Dublin 1995, 17-22; D. Kwiatkowski, *Natura i cel pokuty w irlandzkich księgach pokutnych z V i VI wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 42 (2022), 97-99; B. J. Szpetkowska, *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, „Polonia Sacra" 24/1 (2020), 117-118.

Analiza ksiąg pokutnych prowadzi G. Moiolego do wniosku, że niektóre z nich mają charakter karząco-odpłacający (zbiór *Iudicia Theodori*), bliższy pokucie wyspiarskiej, inne zaś leczniczy odwołujący się do tradycji monastycznej (np. *Księga Pokutna* Finniana sprzed 550), jak również mieszany (np. *Księga pokutna* Kolumbana Młodszego z Bobbio z przełomu VI i VII wieku). Z kolei *Księga pokutna* Kummeana z VII wieku, która przywołuje teksty Orygenesa i Kasjana, prezentuje aż dwanaście lekarstw na odpuszczenie grzechów[123]. Moioli zwraca szczególną uwagę na *Penitencjał* Teodora, arcybiskupa Canterbury (VII/VIII). Znajduje się w nim adnotacja, że Rzymianie w odróżnieniu od Greków podczas rekoncyliacji gromadzą się w apsydzie świątynnej, gdzie jej obrzęd był sprawowany przez biskupa tylko w Wielki Czwartek. W razie potrzeby biskup może zlecić ją upoważnionemu prezbiterowi. Szczególne znaczenie z punktu widzenia rozwoju praktyki pokutnej podsiada informacja, że „w tej prowincji" nie dokonuje się pojednania publicznie, ponieważ nie praktykuje się w niej pokuty publicznej. Jakkolwiek nie ma pewności do terytorium prowincji, to jednak dokument ten niedwuznacznie potwierdza, że w tym czasie istniały różne praktyki pokutne w Kościele u Greków, Rzymian, i „w tej prowincji", wysoce prawdopodobnie na Wyspach[124].

---

[123] Por. C. Vogel, *Les Libri paenitentiales*, Brepols, Turnhout Belgium 1978, 67-80; . C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, C. A. Cesarini (red.), Elle Di Ci, Torino 1988, 72-82; „Pierwsze odpuszczenie dokonuje się w czasie naszego chrztu w wodzie, zgodnie z tym: Dopóki ktoś nie odrodzi się z wody i z Ducha Świętego, nie może oglądać królestwa Bożego. 3. Drugie to uczucie miłości, jak podają [słowa]: Odpuszcza się jej wiele grzechów, ponieważ wielce umiłowała. 4. Trzecie to owoc jałmużny, zgodnie z tym: Jak woda gasi ogień, podobnie jałmużna zabija grzech. 5. Czwarte to przelane łzy, bo Pan powiedział: Ponieważ [Ahab] zapłakał w Mojej obecności i smutny chodził przede Mną, nie sprowadzę zła za jego dni. 6. Piąte to wyznanie win, jak mówi Psalmista: Rzekłem, wyznam Bogu przeciwko sobie moją nieprawość, a ty przebaczyłeś mi bezbożność mego grzechu. 7. Szóste to umartwienie serca i ciała, jak pociesza Apostoł: Oddałem tego człowieka szatanowi, by zniszczył ciało a duch ocalał w dniu Pana naszego Jezusa Chrystusa! 8. Siódme to zmiana obyczajów, to znaczy odrzucenie wad, ponieważ poucza Ewangelia: Jesteś już zdrowy, nie grzesz więcej, aby nie przydarzyło ci się coś gorszego. 9. Ósme to wspomożenie świętych, jak powiedziano: Jeśli ktoś osłabnie, niech wezwie prezbiterów Kościoła, niech modlą się za niego, włożą na niego ręce, namaszczając go olejem w imię Pana, a modlitwa wiary ocali chorego i Pan go podźwignie, a jeśli był w grzechach, zostaną mu odpuszczone, itd.; oraz: Wielkie znaczenie ma nieustanna modlitwa sprawiedliwego. 10. Dziewiąte to miłosierdzie i zasługa wiary, zgodnie ze zdaniem: Błogosławieni miłosierni, ponieważ oni miłosierdzia dostąpią. 11. Dziesiąte, nawrócenie i ocalenie innych, o czym zaświadczył Jakub: Kto nawróciłby grzesznika z błędu jego życia, ocali jego duszę od śmierci i zgładzi wiele swych grzechów. Jednak lepiej dla ciebie, byś był zdrowy i prowadził życie samotnie, niż je utracił z wieloma. 12. Jedenaste to nasze przebaczenie i odpuszczenie; obiecuje to Prawda, gdy mówi: Odpuście, a będzie wam odpuszczone. 13. Dwunaste to męczeństwo, jedyna nadzieja na przebaczenie i zbawienie, jak Bóg odpowiedział łotrowi na krzyżu: Zaprawdę powiadam ci, dziś będziesz ze mną w raju. 14. Ponieważ przedstawiono powyższe zdania zgodnie z autorytetem Kanonów […]": Kummean, *Księga pokutna*, 1-14, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, 70-71*. Zob. M. Kieling, *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie "Penitencjału Egberta*", „Teologia Praktyczna" 13 (2012), 83-95; W. Witowski, *„Ut ab omnibus omnia deleantur hominibus facinora". Praktyki pokutne Kościoła irlandzkiego i brytyjskiego w świetle ksiąg pokutnych (V-VIII w.)*, Dysertacja doktorska, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Repozytorium KUL, Lublin 2025, 337-340.

[124] Por. *GMQSN*, 204-205; *Discipulus Umbriensium (w. VII/VIII)*, I/13, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, 143*; B. Poschmann, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Müller & Seiffert, Breslau 1930, 1-2; J. A. Jungmann, *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*,

Kościół w Hiszpanii podszedł do tej nowej praktyki pokutnej z rezerwą, ale Kościół w Galii zachował otwartość względem pokuty prywatnej i powtarzalnej. W połowie VII wieku odbył się synod galijski w Châlons-sur-Saône (639-654), gdzie zebrani biskupi jednoznacznie poparli nowe podejście duszpasterskie. Wśród biskupów biorących udział w tym synodzie, byli też tacy, którzy wywodzili się z Luxeuil, gdzie opatem swojego czasu był Kolumban Młodszy (561-615). Prawdopodobnie w nich nowa pokuta miała więc gorliwych obrońców[125].

Na prośbę cesarza rzymskiego Karola Wielkiego w 813 roku synod w Châlons-sur-Saône mający za cel restaurację pokuty antycznej w kanonie 25 stwierdził, że w wielu miejscach instytucja pokuty kanonicznej upadła. Zamierzona przez ten synod odnowa polegała na likwidacji używanych w obiegu rozmaitych ksiąg pokutnych oraz na wypracowaniu zasady, że za grzechy niejawne, nawet ciężkie, należy się pokuta prywatna, a za poważne grzechy znane pokuta publiczna. Takie podejście wskazywało jednak, że nic już nie mogło powstrzymać rozwoju nowej praktyki pokutnej[126].

Działania na rzecz ożywienia starożytnej pokuty kanonicznej nie mogły przynieść oczekiwanego skutku. Została zaproponowana forma namiastki pokuty publicznej, skądinąd znanej już w Galli merowińskiej. Liturgiczny model takiej pokuty zachował się w powstałym w Rzymie około VII wieku *Sakramentarzu Gelazjańskim* (*Codex Vaticanus Reginensis latinus 316*). Na początku Wielkiego Postu, w Środę Popielcową, dokonywało się przyjęcie grzesznika do stanu pokutników. Przy udziale biskupa miało miejsce nałożenie pokutnikowi włosiennicy oraz recytacja modlitw. Okres tej pokuty trwał do Wielkiego Czwartku, kiedy biskup udzielał mu tym samym przebaczenia[127].

Rozwijająca się praktyka spowiedzi prywatnej i taryfowej doprowadziła do zmiany akcentów w elementach instytucji pokuty kościelnej. Znaczącą rolę uzyskało wyznanie

---

Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4, Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck 1932, 128; L. Bieler, *The Irish Penitentials*, Scriptores Latini Hiberniae 5, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1963, 23; W. Zawadzki, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum" 19 (1990), 807-815.

[125] Por. W. Zawadzki, *Bernharda Poschmanna nauka o pokucie wczesnośredniowiecznej*, „Studia Warmińskie" 47 (2010), 182-183, 189.

[126] Por. R. Salvarani, *Prassi penitenziali, vita e organizzazione della Chiesa nelle città e nelle campagne*, w: *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, M. Sodi, R. Salvarani (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 65, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano Città del Vaticano 2012, 54-56; A. Carpin, *Il sacramento della penitenza nei Concili occidentali dal III al IX secolo*, „Sacra Doctrina. Nuova Serie" 44/2 (1999), 136-137.

[127] Por. *GMQSN*, 206-207. Zob. J. J. Janicki, *Sakramentarz Gelazjański (Reginensis Latinus 316)*. *Zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła*, "Folia Historica Cracoviensia" 4-5 (1997-1998), 141; K. Lijka, *Pojednanie publicznych pokutników w liturgii rzymskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65/1 (2012), 48-51; E. Mazza, *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, Bologna 2017, 107-1115.

grzechów. W rezultacie termin *confessio* stał się zachodnim synonimem wcześniejszego określenia *paenitentia*[128]. Tego rodzaju przesunięcie akcentów doprowadziło z czasem do wpracowania ścisłej i bezpośredniej relacji pomiędzy wyznaniem grzechów przez penitenta a kapłańskim odpuszczeniem grzechów o charakterze sądowniczo-teologicznym. Ta znacząca zmiana pociągnęła za sobą sposób rozumienia κλεῖδας τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν / *claves regni caelorum*. W Kościele starożytnym świętą i duchową władzę wiązania i rozwiązywania rozumiano przede wszystkim w perspektywie ewangelicznego wezwania do *μετάνοιας* wobec bliskości Królestwa Bożego w Chrystusie i Kościele, jak również w razie konieczności, w odniesieniu do jednorazowej kanonicznej możliwości *poenitentia secunda post baptismum.* Z kolei wraz z możliwością pokuty powtarzalnej za grzechy zrywające komunię z Bogiem i Kościołem, wykonywanie *potestas clavium* wiąże się z każdorazowym kapłańskim osądzaniem co do możliwości odpuszczenia grzechów ze względu na stan duchowy penitenta. Zdaniem Moiolego odmowa odpuszczenia grzechów w Kościele antycznym wiązała się z zewnętrzną i publiczną konsekwencją ekskomuniki liturgiczno-eucharystycznej, a we wczesnośredniowiecznym porządku pokutnym – spowiedzi indywidualnej penitent bez otrzymania absolucji praktycznie dalej zachowywał udział w organizmie społecznym (*compago socialis*) życia Kościoła. We władzy kluczy zaczęło odróżniać wymiar instytucjonalno-kanoniczny (przynależności) i wymiar wewnętrzny (łaski)[129]. Jako przykład takiej teologii Moioli przywołuje tekst z XI wieku, autorstwa Anonima ze Spiry, *Epistola ad Heribertum archiepiscopum Coloniensem* w nawiązaniu do Mt 18, 18 (*Quaecumque ligaveritis super terram, erunt ligata et in caelis*) gdzie średniowieczny autor rozpoznaje w osobie kapłana jakby Boga śmiertelnego (*velut quidam mortalis Deus)*, który na sposób widzialny zarządza sprawami niewidzialnej łaski[130].

Moioli, podążając za Congarem, rozpoznaje w teologii pokutnej Kościoła średniowiecznego na Zachodzie wyraźną recepcję eklezjologii augustyńskiej. Odzwierciedla to się w przekonaniu ówczesnych teologów zachodnich, że co prawda cały Kościół jest ciałem kapłańskim, ale jednak tylko Piotrowi (symbolizującemu także episkopat w jego jedności), została przekazana władza kluczy. W ten sposób kapłaństwo hierarchiczne zostało powiązane z władzą kluczy (por. Mt 16, 19; 18, 18; J 20, 20-23).

[128] Por. *GMQSN*, 221.
[129] Por. *GMQSN*, 223.
[130] Por. *GMQSN*, 226; Anonim ze Spiry, *Epistola ad Heribertum. Adversus proeproperas peccatorum absolutiones archiepiscopum Coloniensem*: PL 151, 695; Ángel García Ibáñez, *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, Edusc, Roma 2020, 221-222.

W relacji do tej duchowej władzy została umieszczona Eucharystia, która inkorporuje w Ciało Chrystusa, w wymiarze ważności czy owocności jej celebracji[131].

Moioli powołuje się także na dzieło Pseudo-Augustyna *De vera et falsa poenitentia* (XI w.), w którym jego autor wyrokuje, że Chrystus tylko kapłanom dał mandat do wiązania i rozwiązywania. Moioli podkreśla przez to zachodnie rozumowanie, że tylko kapłan pozostający w jedności z Kościołem może odpuszczać grzechy, ponieważ miejscem pojednania z Bogiem jest wyłącznie Kościół. Z racji, że Chrystus powierzył tę władzę swoim uczniom, dlatego Bóg odpuszcza grzechy tym, którym sami uczniowie je przebaczyli. Jako dowodzenie słuszności takiego wnioskowania Pseudo-Augustyn wiąże cud wskrzeszenia Łazarza (J 11, 44: „Rzekł do nich Jezus: «Rozwiążcie go i pozwólcie mu chodzić!") z władzą wiązania i rozwiązywania powierzoną apostołom (Mt 18, 18)[132].

2.3.2. Pokuta jako sakrament

Moioli podkreśla, że w XII wieku powstają pierwsze i systematyczne traktaty poświęcone pokucie oraz umiejscawiające ją w septecie sakramentalnym (*numerus sacramentorum septemplex*) oraz w Kościele jako Ciało Chrystusa[133]. Modelowa dla innych teologów tego okresu definicja sakramentów Nowego Przymierza autorstwa Piotra Lombarda (ok. 1100-1160) obejmuje i łączy ich wymiar oznaczeniowy (*significandi, signa data*) z uświęcającym (*sanctificandi*), co ma świadczyć, że są one nie tylko znakami łaski, ale też znakami uświęcenia:

> „Sakramentem bowiem ściśle nazywa się to, co tak jest znakiem łaski Bożej i formą łaski niewidzialnej, że ma jej podobieństwo i jest przyczyną. Przeto nie tylko do oznaczania ustanowione zostały sakramenty, lecz i uświęcania"[134]. „Przystąpmy już do sakramentów Nowego Prawa: którymi są chrzest, bierzmowanie, chleb błogosławieństwa, to jest eucharystia, pokuta, ostatnie namaszczenie, kapłaństwo, małżeństwo. Z nich jedne dostarczają lekarstwa przeciw grzechowi i udzielają łaski wspierającej, jak chrzest; inne są tylko na lekarstwo, jak małżeństwo; jeszcze inne łaską i mocą nas orzeźwiają, jak eucharystia i kapłaństwo"[135].

---

[131] Por. *GMQSN*, 228-229; *GMOO14*, 174-176; Y. M.-J. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, 147.

[132] Por. *GMQSN*, 234; Pseudo-Augustyn, *De vera et falsa poenitentia*, X, 25, w: A. Costanzo, *Il Trattato De vera et falsa poenitentia. Verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*, Studia Anselmiana. Sacramentum 14, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2011, 268.

[133] Por. *GMQSN*, 242. Zob. K. Rahner, *Sämtliche Werke Band 6/2*, De paenitentia II, Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament, D. Sattler (red.), Herder, Wien 2009, 224-236; P. Sorci, *Disciplina e prassi penitenziale nei libri liturgici del tempo*, w: *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, M. Sodi, R. Salvarani (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 65, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 171.

[134] Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji,* Księga III-IV, k. IV, d. I, r. IV, w: tłum. J. Wojtkowski, Arcybiskup Metropolita Warmiński, Olsztyn 2015, t. II, 299. „Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat, et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt [signa data], sed etiam sanctificandi", w: Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor*, IV, d. 1, w: PL 192, k. 839.

[135] Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. II, c. I: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, t. II, 304.

Magister sententiarum wiązał władzę kluczy ze sprawowaniem sakramentu spowiedzi, chociaż ta relacja wydaje się nie decydować o sakramentalności pokuty. Natomiast kardynał Robert Pulleyn (†1146) nauczał w sposób oryginalny, że absolucja kapłańska stanowi właściwy znak (*sacramentum*, czyli *sacrae rei signum*) Bożego przebaczenia. Według niego kapłani sakramentem wiązania i rozwiązywania administrują jako wikariusze samego Boga (*Dei Vicarios*) i kapłani Kościoła (*sacerdotes Ecclesiae*). Słowa z Mt 18,18 zostały skierowane do wszystkich apostołów, a Mt 16, 19 tylko do Piotra, a przez niego do pozostałych apostołów. Kapłan rozwiązuje grzechy, ale nie odpuszcza ich, lecz przez sakrament poświadcza ich przebaczenie[136]. Z kolei Szymon z Tournai (ok. 1130-1201) w sposób integralny wyodrębniał znak pokuty, na który składa się: zadośćuczynienie, czyli pokuta zewnętrzna, będąca znakiem (*signum*) wewnętrznego żalu oraz absolucja kapłańska, która jest znakiem odpuszczenia grzechów[137].

Moioli w swym referowaniu średniowiecznej dyskusji nad chrześcijańską pokutą nie był tylko apologetą przyjętych z czasem twierdzeń, ale przywoływał także rozwiązania teologiczne odmienne od głównego nurtu rozważań kościelnych. Wskazywał zatem na Piotra Abelarda, który podważał ideę przekazania władzy wiązania i rozwiązywania wszystkim biskupom, uzasadniając to ich brakami osobowościowo-moralnymi. Abelard mimo wszystko zalecał, aby poddać się nawet niesprawiedliwemu wyrokowi pasterza, aby przez krytykę nie narazić się na grzech pychy. Ostatecznie Abelard rozpoznawał konieczność zwrócenia się grzesznika do autorytetu kapłańskiego nie tylko ze względu na zbawczą władzę kluczy, ale także na usprawiedliwiającą penitenta – pokorną postawę wobec posługi kapłańskiej[138].

Moioli opisuje też stanowisko Hugona od św. Wiktora (ok. 1096-1141), który wystąpił przeciw poglądowi, że kapłan nie odpuszcza grzechów, ale tylko przez sakrament manifestuje ich odpuszczenie. Hugon twierdził, że działanie kapłana w sakramencie spowiedzi nie jest czymś równoległym i zewnętrznym wobec działania Bożego, przeciwnie oznacza partycypację w działaniu Boga. Powołując się na J 20,21-23 wykazywał, że otrzymanie daru Ducha Świętego wskazuje na działanie Boże, a nie ludzkie w posłudze przebaczenia win. Ponadto zwracał uwagę na kolejność

[136] Por. *GMQSN*, 255; Robert Pulleyn, *Sententiarum. Libri Octo*, VI, c. 61, w: PL 186, 910
[137] Por. *GMQSN*, 256; Szymon z Tournai, *Disputationes* XXXIII, w: J. Warichez (red.), Texte Inedit, Spicilegium Sacrum Lovaniense 12, Bureau, Louvain 1932, 98.
[138] Por. Piotr Abelard, *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, 26, w: Id., *Pisma wybrane*, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, PAX, Warszawa 1969, t. 2, 251-252, 259.

aktów, że najpierw następuje odpuszczenie grzechów na ziemi, a potem w niebie, a nie na odwrót[139].

Moioli zgadza się z wykładnią Piotra Lombarda, który w opozycji do Abelarda głosił, że udzielenie władzy kluczy zostaje przekazane przez posługę biskupa wszystkim, którym zostało przekazane (*in promotione*) kapłaństwo[140]. Jednakże Mistrz Sentencji, zbliżając się do poglądów Abelarda, nauczał, że kapłani na mocy władzy kluczy – w znaczeniu właściwym i dosłownym – wiążą lub rozwiązują zadośćuczynienie lub karę tylko wobec Kościoła (*in faciem Ecclesiae*), a w znaczeniu niewłaściwym (wskazującym) odpuszczają lub zatrzymują grzechy, ponieważ to przynależny do żalu penitenta, a ostatecznie jest decyzją samego Boga. To Bóg sprawia wewnętrznie odpuszczenie grzechów, co przez władzę kluczy ukazuje się zewnętrznie przed pokutującym i Kościołem[141].

Interesujące dla Moiolego jest stanowisko Wilhelma z Owernii (†1249), zdaniem którego sakramenty z zasady reprezentują modalność działania Bożego tak w przypadku szafarza, jak i przyjmującego łaskę. Odnośnie do spowiedzi takie ujęcie pozwala cały proces pokutny określić jako sakrament, ponieważ łaska Boża działa tak w penitencie, który się nawraca, jak i w kapłanie, który odpuszcza grzechy. W Wilhelmowej koncepcji *sacramentum* nastąpiło zdaniem Moiolego scalenie wymiaru pokuty jako cnoty z pokutą rozumianą jako znak, co później doprowadziło do przeakcentowania posługi spowiednika jako wyłącznie sakramentalnej[142].

Moioli uznawał, że wg Bonawentury Jezus powierzył władzę sądowniczą nad grzechami władcom Kościoła (*rectoribus Ecclesiae*), aby wola Boża była znana pokutującym przez kapłanów[143]. Pokuta otrzymuje swoją pełność (*sacramentum completum*) w kapłańskiej absolucji opartej na *claves ministerii,* otrzymanej w sakramencie święceń, a pochodzących z *claves excellentiae* Chrystusa Zbawiciela, które ostatecznie przynależą do *claves auctoritatis* samego Boga. Władza kluczy, którą wykonują kapłani jest władzą właściwą tylko Bogu (*potestas divina*)[144]. Bonawentura nie

[139] Por. *GMQSN,* 269.
[140] Por. *GMQSN,* 273.
[141] Por. *GMQSN,* 275; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji,* IV, d. 18, c. 5-6: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, t. II, 410-411. W tej sentencji Piotr Lombard powołuje się na opinię Hieronima ze Strydonu zawartą w jego *Super Matthaeum* 16,19.
[142] Por. *GMQSN,* 285. Wilhelm z Owernii w swojej refleksji teologicznej doprowadził do jedności *contritio* i *signum – sacramentum* jako *potestas clavium* w umiejscawiając obydwa w Bogu jako *causa efficiens principalis,* zob. P. Anciaux, *Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 1-2 (1948), 118.
[143] Por. *GMQSN,* 293-294.
[144] Por. *GMQSN,* 295.

zawahał się również przytoczyć opinii według której posiadający władzę kluczy jest pośrednikiem Boga dla człowieka i człowieka dla Boga (*mediator est Dei ad hominem et hominis ad Deum*)[145]. Moioli podkreślał, że Bonawenturiańska koncepcja sakramentu obejmuje dwa elementy, pierwszy z nich dotyczy jego ustanowienia, a drugi jego znaczenia. W znaczeniu szerokim sakrament pokuty jako pojednanie istniał przed Prawem, z kolei w sensie właściwym ten sakrament został ustanowiony przez Pana (J 20, 21-23), a materialnie ogłoszony został przez apostołów, którzy otrzymali go od Pana. Pokuta została ustanowiona w Nowym Przymierzu, czyli w doskonałości jedność Kościoła i całkowitego pojednania z Bogiem i Kościołem[146].

Dla Tomasza z Akwinu w sakramencie pokuty odpuszczenie grzechów dokonuje się pierwszorzędnie przez moc władzy kluczy szafarzy Kościoła, a drugorzędnie przez moc aktów penitenta, które w jakiś sposób są przyporządkowane *potestas clavium,* analogicznie jak materia formie, które opisują jedność sakramentu pokuty. Akwinata podkreślał, że tylko Bóg odpuszcza grzechy na mocy swojego autorytetu (*per auctoritatem*), a kapłani czynią to na sposób narzędzia przez moc Bożą (*in virtute divina*). Tak dokonywana w Kościele pokuta nazywa się sakramentem, której jedność nie wyklucza wielości części, tak istoty (materia i forma), jak i ilości, czyli materii (akty penitent)[147]. W sakramencie pokuty aplikuje się poszczególnym (pojedynczym) grzesznikom przebaczenie ich własnych grzechów na mocy męki Chrystusa, która jest jego przyczyną[148].

Odmienną pod pewnymi względami koncepcję sakramentu pokuty przedstawia Jan Duns Szkot (1266-1308), który wydaje się go redukować do absolucji kapłańskiej jako przejawu woli i mocy Bożej. Zgodnie z jego definicją pokuta jest absolucją (*absolutio*) człowieka skruszonego dokonaną przez kapłana z władzą jurysdykcji za pomocą słów, które z ustanowienia Bożego wskazują na uwolnienie (*absolutio*) duszy od grzechów[149]. Argumentacja *Doctor subtilis* przebiega od potencjalności Boga do jej urzeczywistnienia w akcie. Ponieważ Bóg mógł dać jakiś skuteczny znak (*aliquod signum efficax*) odpuszczenia grzechów, to Bóg go ustanowił i zadysponował samym sobą, aby uskuteczniać jego niewidzialny skutek wobec tego, kto nie stawia mu oporu (*impediat*

[145] Por. *GMQSN*, 296; Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum …*, IV, d. 18, p. I, a. 2, q. 1, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, t. IV, 473-474.
[146] Por. *GMQSN*, 298.
[147] Por. *GMQSN*, 304; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.6. IV sacramento*, 2.
[148] Por. *GMQSN*, 304; Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna,* III, q. 49, a. 1: London 1968, t. 26, 169-170.
[149] Por. *GMQSN*, 309; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Lib. IV Sententiarum,* IV, d. 14, q. 4, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), Lugduni 1639, t. 9, 81; Jan Duns Szkot, *Ordinatio,* IV, d. 14, q. 4, w: Id., *Opera omnia*, Commissionis Scotisticae (red.), Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2011, t. 13, 53-54.

indispositio). W przeciwieństwie do podejścia Tomaszowego czy Abelardowego, u Szkota to absolucja kapłańska istotowo odpuszcza grzechy, ponieważ akty penitenta stanowią tylko o godnym przyjęciu (*digne recipitur*) sakramentu pokuty[150]. Teorię Szkota o podwójnej drodze usprawiedliwienia pochodzącej od Boga, sakramentalnej i poza sakramentalnej podejmie Franciszek de Vitoria (1488-1546), mistrz szkoły dominikańskiej w Salamance. Według niego Bóg pozostawił w Kościele dwa skuteczne lekarstwa na grzech, pokutę albo klucze Kościoła (*aut poenitentiam aut claves Ecclesiae*)[151]. Moioli, chociaż w sposób wyraźny odnosił się do myśli Dunsa Szkota o chrześcijańskiej pokucie, to jednak nie podzielił jego założeń i koncepcji. Konsekwentnie buduje eklezjalny model sakramentu pokuty unikając najmniejszego ryzyka zredukowania go do indywidualnego, ale pełnego mocy aktu kapłańskiej absolucji. Bliższe i bardziej przekonywujące okazało się dla niego stanowisko Bonawentury i Tomasza z Akwinu.

2.3.3. Magisterium Kościoła

Moioli uznaje, że istotne określenia dotyczące rozumienia spowiedzi w Kościele Zachodnim zostały wypracowane w nauczaniu papieskim i w nauczaniu średniowiecznych soborów zachodnich. W 1184 roku synod w Weronie, któremu przewodził papież Lucjusz III (ok. 1110-1185), wydał konstytucję *Ad abolendam haeresim*, w której bronił świętej władzy apostolskiej hierarchii kościelnej i katolickiego rozumienia sakramentów kościelnych[152], a w tym spowiedzi[153]. W 1208 roku Innocenty III wystosował List *Eius exemplo* do abpa Tarragony w Hiszpanii, w którym zawarte jest wyznanie wiary dla nawracających się na wiarę katolicką waldensów, którzy negowali widzialną strukturę Kościoła, jego hierarchię, sakramenty święte[154]. Przywołuje słowa

[150] Por. *GMQSN*, 311-313.
[151] Por. *GMQSN*, 335. Cytuję tekst źródłowy, a nie ten przytoczony: Franciszek de Vitoria, *Relectiones theologicae*, *Relectio Potestate Eccclesiae*, r. I, q. 2: Oficina de Manuel Martin, Madrid 1765, 19; H. F. Dondaine, *L'attrition suffisante*, Paris 1943, 21. Zob. *Historia teologii, Epoka nowożytna*, G. Angelini et al., (red.), Wydawnictwo M, Kraków 2008, t. 4, 202-208.
[152] Por. F. Cardini, M. Montesano, *Historia inkwizycji*, tłum. E. Łukaszyk, WAM, Kraków 2008, 16.
[153] Synod w Weronie, *Potępienie błędów sekt świeckich na temat władzy hierarchii* (X-XI 1184): „i wszystkich tych, którzy nie boją się rozumieć lub nauczać o sakramencie Ciała i Krwi Pana naszego Jezusa Chrystusa lub o chrzcie, wyznaniu grzechów, małżeństwie lub innych sakramentach kościelnych odmiennie, niż głosi i zachowuje Najświętszy Kościół Rzymski […] wiążemy ich anatemą, w: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 43ª edizione bilingue latino-italiano, H. Denzinger, P. Hünermann (red.), tłum. własne, Bologna 2012, 761.
[154] Innocenty III, *Wyznanie wiary nakazane Durandowi de Huesca i waldensom (1208)*, w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, V, 9: S. Głowa, I. Bieda (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, 176. Ponadto, Innocenty III, *Wyznanie wiary przedłożone waldensom (1208)*:

dotyczące bezpośrednio sakramentu pokuty z tego wyznania wiary, które jest pierwszym papieskim dokumentem stwierdzającym, że poza świętym i apostolskim Kościołem Rzymskim nie ma zbawienia[155].

Zwołany przez papieża Innocentego III Sobór Laterański IV z 1215 roku w *Konstytucji* „*De fide catholica*" wyznawał uroczyście: „Jeśliby ktoś po przyjęciu chrztu popadł w grzech, zawsze może się odnowić przez prawdziwą pokutę / *Et si post susceptionem baptismi quisquam prolapsus fuerit in peccatum, per veram poenitentiam semper potest reparari*"[156]. Sobór potwierdza w ten sposób możliwość naprawialności sytuacji grzechu popełnionego przez ochrzczonego w Kościele poza którym nie ma zbawienia[157]. W *Konstytucji 21* Sobór Laterański IV zobowiązywał wiernych do spowiedzi przed własnym kapłanem (*a proprio sacerdote*). Rzeczona konstytucja kładzie również akcent na władzę własnego kapłana w odpuszczaniu lub zatrzymywaniu grzechów lub potrzebę uzyskania jego pozwolenia na spowiedź przed innym kapłanem dla ważności odpuszczenia lub zatrzymania grzechów (*possit solvere vel ligare*)[158].

„Nie odrzucamy także sakramentów, których udziela Kościół i z którymi współdziała bezcenna i niewidzialna moc Ducha Świętego, choćby nawet udzielał ich grzeszny kapłan, uznawany przez Kościół. Nie uwłaczamy spełnianym przez niego posługom kościelnym i błogosławieństwom, lecz chętnym sercem je przyjmujemy, jak gdyby pochodziły od człowieka najgodniejszego. Kiedy bowiem biskup lub kapłan jest grzeszny, jego grzech nie odbiera mocy chrztowi dziecka ani konsekracji Eucharystii, ani żadnym innym posługom kościelnym w stosunku do wiernych", w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, VII, 201: S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1988, 352. M. Pastuszko w artykule pt. *Celebrans Ofiary Eucharystycznej* pisze, że „w drugiej połowie XII w. w Kościele łacińskim środkowej Europy powstają ugrupowania religijne, które organizują własny kult. Chodzi tu o albigensów i waldensów. Pierwsi z nich odrzucają wszystkie sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię. Drudzy uznają sakramenty chrztu, Eucharystii i pokuty, ale odrzucają inne sakramenty, w tym kapłaństwo. Według waldensów Eucharystię może sprawować każdy mężczyzna, jeśli jest tylko doskonały, a jego działanie jest tym skuteczniejsze im doskonalszy jest działający": „Prawo Kanoniczne" 26/1-2 (1983), 210.

[155] Innocenty III, *List «Eius exemplo» do arcybiskupa Tarragony (18 XII 1208)*: „Peccatoribus vere paenitentibus veniam concedi a Deo crediamus et eis libentissime communicamus / Wierzmy, że grzesznikom prawdziwie pokutującym jest udzielone przebaczenie przez Boga i jesteśmy z nimi w komunii (jednoczymy się z nimi chętnie), w: *DH* 794. Zob. M. Kokoszczyńska, J. Majewski, *Extra Ecclesiam nulla salus est w oficjalnej nauce Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy" 278 /4 (2020), 118.

[156] Por. Sobór Laterański IV, *Konstytucja 1. O wierze katolickiej*, 12, w: *DSP2*, 224-225.

[157] Por. *GMQSN*, 282.

[158] Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21. O nakazie spowiedzi…*, 1-5, w: *DSP 2*, 258-261; Sobór Laterański II (1139), *Kanon 22*: „O fałszywej pokucie 1. Ponieważ spośród innych kwestii ta jedna niepokoi Kościół szczególnie głęboko, mianowicie sprawa fałszywej pokuty, napominamy naszych współbraci [biskupów] i prezbiterów, aby nie pozwalali na to, by dusze ludzi świeckich oszukiwane były za sprawą fałszywej pokuty i przez to porywane do piekieł. 2. Fałszywa zaś pokuta polega na tym, że czyni się ją za jeden tylko grzech przy zlekceważeniu wielu innych, albo pokutuje się za jeden grzech nie wyrzekając się innego. Dlatego zostało napisane: «Choćby ktoś przestrzegał całego Prawa, a przestąpiłby jedno tylko przykazanie, ponosi winę za wszystkie», odnosi się to oczywiście do życia wiecznego. Dlatego podobnie jak ktoś uwikłany w wiele grzechów, tak samo trwający tylko w jednym, nie przekroczy bramy życia wiecznego. Fałszywa pokuta ma miejsce również wtedy, gdy pokutujący nie zrzeka się urzędu – dworskiego czy związanego z handlem – którego nie może pełnić bez narażania się na grzech; albo gdy zachowuje w sercu nienawiść; albo nie wynagrodzi komuś za krzywdy; albo jeżeli on sam jest skrzywdzony i nie wybacza krzywdzącemu; albo gdy ktoś sam bierze do ręki miecz przeciwko sprawiedliwości", w: *DSP2*, 156-157.

W ramach wprowadzenia do doktryny reformacji protestanckiej Moioli przywołuje poglądy Jana Wyclifa (1329-1384) i Jana Husa (1370-1415). Wyclif w swej eklezjologia deprecjonuje widzialny i hierarchiczny wymiar Kościoła, także w obrębie jego sakramentów, ponieważ zbawienie tkwi zasadniczo w odwiecznym akcie predestynacji (*convocatio praedestinatorum*). Stąd władza kapłańska posiada symboliczne znaczenie ze względu na tylko przygodny związek jaki istnieje pomiędzy działaniem Kościoła a Bożym wybraniem do zbawienia. Sakrament spowiedzi, mimo rozpoznawalnej duchowej pożyteczności, Wyclif określał jako wynalazek księży, stąd podważał jego zbawczy charakter. Radykalnie również kontestował skuteczność kapłańskiej absolucji, co wiązało się z odmienną wizją kapłaństwa warunkowaną jego koncepcją *praedestiantus*[159].

Moioli zwraca uwagę na fakt pewnej zbieżności teologii Jana Husa i Jana Wiklifa w wymiarze eschatologiczno-predestynacyjnym. Według Husa Kościół jako zgromadzenie wiernych (*congregatio fidelium*) oparty jest na jedności wiary i dąży do osiągnięcia wspólnoty wybranych (*universitas praedestinatorum*) w oparciu o kryterium odróżniające dobrych (*boni*) od złych (*mali*). Natomiast Wyclif podkreślał podział pomiędzy przeznaczonymi (*praesciti*) a predestynowanymi (*praedestinati*). To, co zasadniczo w kwestii spojrzenia na sakrament pokuty odróżniało jednego teologa od drugiego dotyczyło władzy kluczy. Hus idąc w tym względzie wyraźniej za teologią Piotra Lombarda – uznawał wartości absolucji kapłańskiej, ponieważ kapłańska władza kluczy została rozpoznana jako podporządkowana Bogu. W rezultacie oznaczało to konieczność w podporządkowaniu grzesznika tym, którzy nią administrują[160].

Moioli zaznacza, że w średniowieczu znaczące wypowiedzi Magisterium Kościoła dotyczące sakramentu pokuty miały miejsce na Soborze Laterańskim IV oraz na Soborze w Konstancji (1414-1418) przeciw tzw. prekursorom reformacji, czyli Janowi Wyclifowi oraz Janowi Husowi[161]. Sobór w Konstancji, odwrotnie niż Wyclif i Hus, zakładał u szafarza sakramentu pokuty władzę kluczy i zdatność szafarzy do jej używania. Moioli wspomina też, że w 1439 roku Sobór Florencki w *Dekrecie dla Ormian* (bulla *Exultate*

[159] Por. *GMQSN*, 349; Jan Wyclif, *Tractatus de Ecclesiae*, J. Loserth, F. D. Matthew (red.), Johnson Reprint Corporation, London 1886, 408-409. „Odnośnie do sakramentu pokuty w tezach jest mowa, że spowiedź ustną przed kapłanem wprowadził Innocenty III, co potwierdza orzecznictwo Soboru Laterańskiego IV, choć nie jest ona tak niezbędna, jak stwierdza papież. Z kolei grzech popełniony tylko myślą, słowem lub uczynkiem wystarczy odpokutować tym samym, a szkodliwą i bezpodstawną postawą jest praktyka słuchania spowiedzi wiernych przez kapłana, jak czynią to łacinnicy. […] Dziełem diabła jest także wprowadzenie prywatnej i bezpodstawnej spowiedzi": W. Medwid, *Sprawa Jana Wiklifa w orzeczeniach Soboru w Konstancji*, „Studia Oecumenica" 15 (2015), 194.
[160] Por. *GMQSN*, 349.
[161] *DH* 1260-1262.

Deo) przywołał wcześniejszą zachodnią naukę o siedmiu sakramentach (pokuta – czwartym sakramentem w kolejności)[162].

Reformacja chrześcijańska odrzuciła średniowieczną naukę katolicką o siedmiu sakramentach, w tym tę o sakramencie spowiedzi. Moioli omawiając naukę Lutra i Kalwina uwypukla w ich tezach twierdzenia o motywach odrzucenia sakramentu pokuty. Jako reakcję na te opinie zarysowuje naukę Soboru Trydenckiego. Moioli podkreśla, że Marcin Luter (1483-1546) dokonał reinterpretacji pokuty chrześcijańskiej w oparciu o własną koncepcję usprawiedliwienia oraz rozumienia sakramentu pokuty w taki sposób, że ten ostatni został wyjęty spod zbawczej kategorii sakramentu. Luter negował konieczność spowiedzi, a polecał ją jedynie od strony pastoralnej – w służbie wiary w Boga, który tylko zbawia i tworzy Kościół. Każdy wierzący w Kościele może według Lutra pełnić posługę spowiedzi i rozgrzeszania jako głoszenie wiary w Boga, który usprawiedliwia grzesznika. Tym samym poddaje krytyce katolickie i hierarchiczne sprawowanie władzy odpuszczania grzechów. Na początku swojego dzieła *De captivitate babylonica ecclesiae* rozpoznaje trzy sakramenty: pokuty, chrztu i chleba (*tria ista sacramenta, poenitentia, baptismus, panis*), ale już w jego trakcie, pisze wyłącznie o dwóch, chrzcie i Eucharystii, ponieważ one zwierają znak sakramentalny ustanowiony przez Boga oraz wyraźną obietnicę odpuszczenia grzechów. W rezultacie w teologii Lutra sakrament spowiedzi został odrzucony w sensie właściwym oraz zredukowany do chrztu świętego (*via reditus ad baptismum*)[163]. Jan Kalwin (1509-1564), powołując się na naukę

[162] Sobór Florencki, *Bulla «Exultate Deo» unii z Ormianami (22 XI 1439)*, 17a: „Czwartym sakramentem jest pokuta (*Quartum sacramentum est penitentia*), której jakby materią są akty pokutującego, dzielące się na trzy części. Pierwszą z nich jest skrucha serca. Polega ona na tym, aby żałował on za popełniony grzech wraz z postanowieniem niegrzeszenia na przyszłość. Drugą częścią jest wyznanie ustne. Należy do niej to, aby grzesznik wszystkie grzechy, które pamięta, wyznał integralnie swojemu kapłanowi. Trzecią częścią jest zadośćuczynienie za grzechy według uznania kapłana, które dokonuje się zwłaszcza przez modlitwę, post i jałmużnę. 17b. Formą tego sakramentu są słowa rozgrzeszenia, którego udziela kapłan, gdy mówi: «Ja ciebie rozgrzeszam». 17c. Szafarzem tego sakramentu jest kapłan mający władzę rozgrzeszania, zwyczajną lub z powierzenia przełożonego. 17d. Skutkiem tego sakramentu jest odpuszczenie grzechów", w: *DSP3*, 518-521.

[163] Por. *GMQSN*, 350-352; M. Luter, *La cattività Babilonese della Chiesa*, Opere scelte 12, P. Ricca (red.), Claudiana, Torino 2006, 183, 344-345; M. Luter, *Mały katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2011, 48-51, 128-131; M. Luter, *Duży katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Bielsko-Biała 2011, 128-131. Zob. D. Bonhoeffer, *Una pastorale evangelica*, E. Genre (red.), Claudiana Torino 2005, 91-97; „M. Luter omówienie pokuty wykorzystuje do krytyki pokutnej praktyki średniowiecznego Kościoła. Widzi nadużycie w porzuceniu biblijnego nauczania o obietnicach odpuszczenia grzechu (Ewangelia Mateusza 18,18 i Ewangelia Jana 20,23) i koniecznej dla ich przyjęcia wierze na rzecz nauk o papieskich uprawnieniach do odpuszczania poszczególnych grzechów. Krytykuje przy tym roszczenie papieża do rezerwowania sobie władzy kluczy, a więc odpuszczania i zatrzymywania grzechów. Władza ta nie ma być narzędziem tyranii, ale służbą dla obciążonych grzechem. Reformator odrzuca także średniowieczny trójdzielny podział na skruchę, wyznanie (spowiedź), zadośćuczynienie": J. Sojka, *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wydawnictwo Luteranin, Wisła 2014, 41; P. Matwiejczuk, *Spowiedź. Jej historia w świetle „Ksiąg wyznaniowych Kościoła Luterańskiego"*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2015, 122-131.

św. Augustyna o sakramentalnych znakach, odrzucił również sakrament pokuty z powodu braku właściwego znaku i obietnicy Bożej[164].

Reakcją katolicką na tezy reformatorów były soborowe tezy trydenckie. Moioli najpierw wymienia dwanaście wstępnych artykułów dotyczących sakramentu pokuty, które zostały zebrane celem przedłożenia ich ocenie teologów Soboru Trydenckiego. Dotyczą one fundamentalnych zagadnień związanych z pokutą chrześcijańską: sakramentalności, części sakramentu pokuty, żalu, relacji do prawa Bożego, wyznania grzechów, absolucji kapłańskiej, szafarza, zadośćuczynienia, kary i winy za grzech[165].

Dnia 25 listopada 1551 roku, na XIV sesji Soboru Trydenckiego, przyjęto naukę o sakramencie pokuty, obejmującą dziewięć jednostek tematycznych, z których trzy pierwsze prezentują go w sposób ogólny, a kolejne odzwierciedlają porządek jego sprawowania w życiu Kościoła[166]. Moioli zauważa, że nie można pominąć faktu, że orzeczenia tego soboru zostały sformułowane w kontekście polemiki z reformacją protestancką, posiadają zatem różne kwalifikacje teologiczne.

Z nauczania soborowego mediolański badacz uwypukla, że Sobór wyraźnie uznał ustanowienie sakramentu pokuty przez samego Jezusa Zmartwychwstałego, który tchnął na swoich uczniów Ducha Świętego i przez to nadzwyczajne działanie udzielił apostołom oraz ich następcom władzy odpuszczania lub zatrzymywania grzechów po chrzcie – czego dowodem jest J 20, 22-23. Tradycyjna katolicka interpretacja przytoczonej

---

[164] Por. *GMQSN*, 353; M. Thurian, *La confessione*, Editrice A.V.E., Roma 1967, 171-186. Jan Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, IV, XIX, 16. 17.28: „16. Aby ich pokonać własną bronią, skoro tak bardzo poszukują tu sakramentu, to czy nie bardziej ekspresywne byłoby uznać za sakrament rozgrzeszenie przez kapłana niż pokutę? Mogliby powiedzieć, że ceremonia [rozgrzeszenia] jest dla utwierdzenia naszej wiary w odpuszczenie grzechów i ma obietnicę kluczy, jak mówią: cokolwiek byście związali lub rozwiązali na ziemi, będzie związane i rozwiązane w niebiosach. […] 17. Niech się więc nie pysznią [ci], którzy na wszelki sposób chcieliby uznać pokutę za sakrament. Zaprzeczam, że mają prawo tak ją nazywać. Po pierwsze dlatego, że nie ma żadnej szczególnej obietnicy Bożej w tej sprawie jedynej hipostazy sakramentu. […] Następnie, jakąkolwiek okazaliby ceremonię, ta byłaby czysto ludzkim wymysłem, skoro ceremonie sakramentów - jak już zdefiniowano — mogły zostać ustanowione tylko przez Boga. […] Najstosowniej przeto byłoby powiedzieć, gdyby chrzest nazwać sakramentem pokuty, iż jest znakiem danym na potwierdzenie łaski i ufności tym, którzy rozmyślają o pokucie. 28. […] Chrystus polecił ordynować szafarzy swojej Ewangelii i sakramentów, a nie wyświęcać ofiarników. Dał polecenie głoszenia Ewangelii i pasienia stada, a nie poświęcania ofiar. Obiecał łaskę Ducha Świętego nie dla przebłagania grzechów, lecz dla pobożnego zarządzania Kościołem i utrzymywania go”, w: R. M. Leszczyński, *Jan Kalwin. Studia nad myślą Reformatora. Studia nad myślą Reformatora*, tłum. R. Leszczyński, Jednota, Warszawa 2017, 199. 210.

[165] Por. *GMQSN*, 353-355; Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór (15 X 1551)*, 1-12, w: *DSP4*, 472-477.

[166] Poszczególne rozdziały układają się w następującej sekwencji: Rozdział 1: Potrzeba i ustanowienie sakramentu pokuty, Rozdział 2: Różnica między sakramentem pokuty i chrztu, Rozdział 3: Części i owoc sakramentu pokuty, Rozdział 4: Skrucha, Rozdział 5: Spowiedź, Rozdział 6: Szafarz sakramentu pokuty i rozgrzeszenie, Rozdział 7: Zastrzeganie przypadków, Rozdział 8: Konieczność i owoc zadośćuczynienia, Rozdział 9: Uczynki zadośćuczynienia, w: Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, I-IX, w: *DSP4*, 483-501.

perykopy została potwierdzona przez powagę soboru, co zdaniem Moiolego nie oznacza, że orzeczenie to kładzie kres egzegezie samego tekstu[167]. Na podstawie tego natchnionego tekstu Kościół definitywnie orzekł istnienie z woli samego Chrystusa prawdziwego i właściwego sakramentu pokuty dla grzeszników pokutujących po chrzcie świętym. Kościół przez autorytatywną interpretację odczytał w tym słowie Bożym wydarzenie fundacyjne sakramentu pokuty, co nie pozwala też redukować znaczenie tego tekstu jedynie do nakazu przepowiadania Dobrej Nowiny. Moioli zaznacza, że sobór intencjonalnie odwołuje się głównie (*praecipue*) do fragmentu J 20, 22-23, co nie wyklucza ważności Mt 16 i 18 dla teologii sakramentu pokuty. Ponadto, dokument soborowy, przez odniesienie sakramentu pokuty do sakramentu chrztu, potwierdza ich istotną odmienność. Pokuta sakramentalna pociąga za sobą współdziałanie dwóch podmiotów, penitenta i szafarza proporcjonalnie z właściwymi sobie aktami. Sobór miał w ten sposób uwzględnić zasadniczo perspektywę tomistyczną, nie rezygnując jednak z zasadności także ujęcia szkotystycznego. Siła sakramentu tkwi zasadniczo w jego formie sakramentalnej, stąd jego materia jest dosłownie „jakby materią" (*quasi materia*) sakramentu i składa się na jego integralność i doskonałość[168]. Ojcowie soborowi zadbali również o powiązanie sakramentu pokuty z wypracowaną wtedy katolicką doktryną o usprawiedliwieniu[169].

2.4. Pokuta i pojednanie

2.4.1. Teologia potrydencka i *ressourcement*

Katolicka teologia potrydencka konfrontowała się i zwalczała tezy teologii reformacyjnej[170]. Do jednej z kontrowersji należało również zagadnienie rozumienia i interpretacji sakramentu pokuty, wypracowywane przez teologów w oparciu o doktrynę Soboru Trydenckiego, co dostrzegalne jest w pracy teologicznej Roberta Bellarmina (1542-1621). Moioli podziela opinię B. Poschmanna, że dogmat o sakramencie pokuty

[167] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 36.
[168] Por. G. Moioli, *Per determinare …*, w: *GMOO12*, 358.
[169] Por. G. Moioli, *Per determinare…*, w: *GMOO12*, 357; T. Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu Wrocław 2002, 236.
[170] Robert Bellarmin w swoim czterotomowym dziele *Disputationes de controversiis Christianae Fidei* wymienia piętnaście kontrowersji ogólnych. Tom trzeci obejmuje pięć kontrowersji: I. De Sacramentis in genere, II. De Baptismo et Confirmatione, III. De Eucharistia et Sacrificio Missae, IV. De Poenitentia, V. De extrema Unctione, Ordine et Matrimonio. Zob. Robert Bellarmin, *Disputationes de Controversiis Christiane Fidei Adversus Huius Temporis Haereticos*, Apud Josephum Giuliano Editorem, Neapol 1858, t. 3, 577-745.

został na tyle dopracowany na Soborze Trydenckim, że w kolejnych wiekach praca teologów katolickich w tej kwestii była powtórzeniowa wobec nauczania Trydentu. Orzeczenia Kościoła z okresu XVII -XVIII dotyczące sakramentu pokuty poruszają zagadnienia związane z kontrycjonizmem i atrycjonizmem na tle ruchu jansenistycznego[171].

W XIX wieku dyskusja teologiczna na temat sakramentu pokuty dotyczyła zagadnień dogmatycznych i moralnych. Moioli przywołuje np. klasyczną dla tego czasu definicję sakramentu pokuty autorstwa Jana Perrone (1794-1876) z jego dzieła *Praelectiones Theologicae*:

> „Sacramentum a Christo Domino institutum quo per juridicam sacerdotis absolutionem homini contrito et confesso remittuntur peccata post baptismum commissa / Sakrament ustanowiony przez Chrystusa Pana, w którym przez sądowe uwolnienie kapłana z grzechów popełnionych po chrzcie udzielają skruszonemu i spowiadającemu się człowiekowi odpuszczenie grzechów"[172].

Perrone w swej definicji z jednej strony deklaruje jednoznacznie ustanowienie czwartego sakramentu przez Jezusa Chrystusa, a z drugiej strony odwołuje się do pozytywistycznej koncepcji jurysdykcji jako uprawnienia do wykonywania władzy sądowniczej. W nawiązaniu do definicji Perronego – Moioli powtarza za nim, że władza odpuszczania grzechów przez spowiednika nie opiera się wyłącznie na sakramencie święceń, ale również na porządku jurysdykcji (*iurisdictio*), co uderza w założenia jansenizmu[173].

Sam Perrone krytykował uchwały jansenistycznego synodu w Pistoi z 1786 roku, które zawierają szereg błędnych z katolickiego punktu widzenia twierdzeń dotyczących natury Kościoła, władzy kluczy i liturgii. Tzw. „pistojczycy" negowali konieczność jurysdykcji wymaganej do udzielania absolucji kapłańskiej oraz odrzucali tzw. *causa reservata*, czyli przypadki zastrzeżenia przebaczenia poszczególnych grzechów dla kompetentnych szafarzy, odrzucając tym samym doktrynę trydencką w wymienionych kwestiach[174].

---

[171] Por. *GMQSN*, 367-369; R. Bellarmin, *Disputationes de Controversiis Christiane Fidei*, Neapol 1858, t. 3, 577-580.

[172] Por. *GMQSN*, 369-370; J. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, Apud J.-P. Migne Editorem, Parisis 1864, t. 2, 311; A. Michel, *IV. La Pénitence de la réforme a nos jours*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant, E. Mangenot (red.), Paris 1933, t. 12, 1125.

[173] Por. *GMQSN*, 371.

[174] Por. *GMQSN*, 371; Pius VI, *Bulla «Auctorem fidei» (1794)*, w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, II/30-31: S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1988, 69; Pius VI, *Konstytucja «Auctorem fidei» (1794)*, w: *DH*, 2603, 2615, 2634-2650; M. Kwiecień, *Toskańskie reformy kościelne na synodzie w Pistoi w 1786 roku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 62/1 (2010), 86; K. B. Osborne, *Sacramental Theology 50 Fifty Years after Vatican II*, Lectio Publishing, Cincinnati 2014, 116-119.

Badania nad historią pokuty na przełomie XIX i XX wieku przyczyniły się do powstania historyczno-teologicznej wykładni traktatu o pokucie, co skłoniło teologów do ponownych przemyśleń i do weryfikacji odnośnych twierdzeń[175]. Praca doktorska hiszpańskiego karmelity Bartłomieja Marii Xiberty (1897-1967) *Clavis ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum ecclesia* z roku 1922 wzbudziła żywe zainteresowanie środowisk teologów katolickich. Natomiast Adhémar D'Alès (1861-1938) podzielając tradycyjne ujęcie eklezjalnego odpuszczenia grzechów w pierwotnym Kościele, interpretował sakrament spowiedzi z perspektywy absolucji kapłańskiej pochodzącej z ustanowienia Chrystusa. Z kolei Bernhard Poschamnn zgadzał się z twierdzeniem B. M. Xiberta o dokonującym się w sakramencie spowiedzi bezpośrednim pojednaniu grzesznika z Kościołem, a przez niego z Bogiem, co czyni bardziej zrozumiałą pokutę kanoniczą[176]. Również Maurice de La Taille SJ (1872-1933) uznał doniosłe znacznie pracy badawczej Xiberta w uzasadnieniu związku pomiędzy pojednaniem penitenta z Kościołem a jego rekoncyliacji z Bogiem[177].

Moioli zauważa, że mimo pierwotnej wrogości środowisk tradycyjnych wobec ujęcia Xiberta, jego sposób myślenia o sakramencie pokuty został z czasem zaakceptowany przez badaczy katolickich. O dobrej recepcji ujęcia historycznego w środowisku teologów katolickich świadczy zdaniem mediolańskiego teologa np. praca Paula Galtier SJ (1872-1961), szczególnie jego traktat *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, podzielony na trzy części (żal – sakrament pokuty – jego skutki). Wg Galtiera pojęcie *paenitentia* posiada trzy znaczenia. Po pierwsze, przez pokutę można rozumieć wewnętrzną dyspozycję duszy (*dispositio animae*), czyli cnotę pokuty. Następnie oznacza ono ryt (*ritus*), czyli sakrament, który w Kościele sprawuje się dla odpuszczenia grzechów. W końcu, pokuta to nic innego, jak dzieło nałożone przez kapłana do wypełnienia, a dobrowolnie przyjęte przez penitenta. Druga część traktatu Galtiera poświęcona pokucie jako sakramentowi, czyli rytowi Kościoła bada jego

[175] Por. *GMQSN*, 371.
[176] Por. *GMQSN*, 372; B. F. M. Xiberta, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Dissertatio inauguralis, Apud Collegium S. Alberti, Romae 1922; A. D'Alès, *Bulletin de Théologie Historique. II. La Pénitence*, „Recherches de Science Religieuse" 13/5-6 (1922), 372-382; B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße…*, Bonn 1940, 12. „Natychmiastowa prawie reakcja na tezę Xiberty była przeważnie wroga; ocenę negatywną jego opinii podali: A. D'Ales, J. Stufler, G. Esser, w jej obronie zaś wystąpił M. de La Taille": W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Sakramenty święte. Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966, t. 7/2, 381. Zob. J. M. Manresa Lamarca, *La eclesiología del p. b. Xiberta (1897-1967). El «Redescubrimiento» de la Iglesia como «La obra de Cristo»*, Edizioni Carmelitane, Roma 2011, 30.
[177] Por. *GMQSN*, 374; M. de La Taille, *Bulletin de théologie historique. B. F. M Xiberta*, „Gregorianum" 4 (1923), 591-605; M. de La Taille, *Mysterium Fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, Apud Gabriel Beauchesne, Paris 1921, 581.

rzeczywistość za pomocą kategorii: istnienie sakramentu, istoty sakramentu oraz szafarza sakramentu, które ogniskują się wokół *potestas ligandi et solvendi* przekazaną przez Jezusa Kościołowi hierarchicznemu[178].

Myślę, że Moioli przywołuje schemat Galtiera pokuty jako sakramentu z dwóch powodów. Po pierwsze, jednoznacznie został on osadzony w koncepcji Boskiej władzy odpuszczania grzechów przekazanej pasterzom Kościoła. Władza ta nie jest tylko władzą powierzoną, ale również wymaganą (*de potestate requisita*) święceniami, jak i jurysdykcją. Po drugie, sama pokuta zgodnie z drugim przedstawionym znaczeniem została włączona w rytualność Kościoła. Ryty, które celebruje Kościół dla wierzących, a w tym przypadku pojednanie, nie określają wyłącznie penitenta, ale również Kościół.

Moioli podkreśla, że tezy Xiberty podzielał przede wszystkim Henri de Lubaca (1896-1991), który charakteryzował sakramenty jako narzędzia urzeczywistniania jedności i zjednoczenia nie tylko pomiędzy człowiekiem a Chrystusem, ale także wierzącym a wspólnotą chrześcijańską. Sam de Lubac korzystał z obrazu członków i ciała - organizmu, poszczególnego wierzącego i społeczności w celu przedstawienia także duchowego i mistycznego zjednoczenia, jakie istnieje między Chrystusem i Jego Kościołem, jak również Chrystusem i wierzącym[179]. Zdaniem De Lubaca Kościół może przebaczać grzechy z racji otrzymanej misji jednania oraz zbawczego sakramentu otrzymanego od Chrystusa. Kościół posiada od Pana przekazaną władzę odpuszczania grzechów, ale wydaje się, że dysponuje nią ze względu na swoje zjednoczenie z Nim. Nie tylko więc na mocy samego nakazu, ale również na mocy szczególnego związku z Chrystusem, na mocy komunii, Kościół posiada *potestas clavium*. Skoro Kościół jest kompletnym i zorganizowanym Ciałem Chrystusa, którego On jest Głową, to nie może być zredukowany do roli narzędzia.

Tezy Xiberty i De Lubaca podzielają też Jean-Pierre Jossua OP (1930-2021), Dominique Duliscouët, Bernard-Dominique Marliangeas (1931*), którzy uznają, że na Kościół można spoglądać z różnych punktów widzenia w dynamice trójstopniowego urzeczywistniania się sakramentu (*sacramentum – res et sacramentum – res tantum*). Niemniej Kościół jest przede wszystkim komunią miłości, co wyraża nadany mu przez Boga cel, co ewidentnie przekracza scholastyczne kategorie przyczynowości sakramentalnej i trójwymiarowej struktury sakramentu[180].

---

[178] Por. *GMQSN*, 373; P. Galtier, *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae, Romae 1956, 6.
[179] Por. *GMQSN*, 374-375; H. de Lubac, *Katolicyzm…*, Kraków 1961, 69.
[180] Por. *GMQSN*, 378; J. P. Jossua et al., *Bulletin de théologie. Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 52/1 (1968), 132-133.

Moioli odnosi się także do teologii Michaela Schmausa (1897-1993) jako przykładu częściowej aplikacji nowej perspektywy eklezjologicznej sakramentu pokuty dla ochrzczonego grzesznika. Przywołany schemat rozkładu materiału zawiera również zagadnienie istnienia sakramentu pokuty w oparciu o władzę kluczy przekazaną apostołom i ich następcom. Wskazuje ponadto na przyczynowość sakramentalną, w której Chrystus jest szafarzem pierwszorzędnym, a kapłan szafarzem narzędziem Chrystusa[181].

2.4.2. *Vaticanum Secundum* i jego recepcja

Przytoczone przez Moiolego dokumenty Soboru Watykańskiego II odnoszą się do sakramentu pokuty w jego wymiarze eklezjalnym. Wydaje się, że wciąż za mało odkrytą zasługą nauczania soborowego o sakramencie pokuty pozostaje bezpośrednie i intencjonalne powiazanie go z tajemnica Kościoła (*Lumen Gentium,* 11; *Presbyterorum Ordinis*, 5), umieszczenie w kontekście odnowy liturgicznej i zaangażowania całego Kościoła (*Sacrosanctum Concilium,* 72, 109; *Presbyterorum Ordinis,* 6) oraz ponownym powiązaniem go z sakramentem święceń (*Lumen Gentium,* 26. 28). Wobec widocznego w Kościele na Zachodzie kryzysu praktyki spowiedzi indywidualnej zastosowanie idei zaszczepionych przez sobór zostało ukierunkowane w stronę rozwiązań pastoralnych oraz dyskusji o nowych formach praktyki pokutnej[182].

Dopiero osiem lat po zakończeniu *Vaticanum Secundum* Święta Kongregacja Kultu Bożego odpowiadając na jego zalecenia (*KL*, 72) przygotowała nowe *Obrzędy pokuty* (*Ordo Paenitentiae*), które przez papieża Pawła VI zostały zatwierdzone i ogłoszone 2 XII 1973 roku. Nowe *Ordo Paenitentiae* wyliczają cztery formy celebracji pokutnych: obrzęd pojednania jednego penitenta (*Ordo ad reconciliandos singulos paenitentes*), obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem (*Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione singulari*), obrzęd

[181] Por. *GMQSN*, 376-377; M. Schmaus, *I sacramenti…*, Torino 1966, 481-618.

[182] Por. *GMQSN*, 379-380; M. Flick, *La dimensione ecclesiale del sacramento della penitenza*, w: Z. Alszeghy et al., *Il potere di perdonare*, Stella Matutina Editrice, Roma 1972, 34-39; Z. Alszeghy, *Crisi d'identità del sacramento della penitenza nell'attuale contesto teologico. Dottrina e prassi*, w: *Valore e attualità…,* Zürich 1974, 8-9; P. Rouillard, *Fondamenti teologici del sacramento della penitenza emergenti oggi dal Magistero e dai teologi*, w: *Valore e attualità…,* Zürich 1974, 66-67. Zob. L. Ginami, *Il sacramento della riconciliazione. Nel cammino di conversione*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 204-210; Z. Krzyszowski, *Eklezjologia po Soborze Watykańskim II*, w: „*Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). «Ecclesia, quid dicis de te ipsa?». W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» Soboru Watykańskiego Drugiego*, Studia 12, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2005, 95; M. A. Derdziuk, *Przemiany praktyki spowiedzi sakramentalnej w Belgii. Studium teologicznomoralne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2021, 159-177.

pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem (*Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione generali*), wzory nabożeństw pokutnych (*Specimina celebrationum paenitentialium*). Moioli stwierdza lakonicznie, ale i bezpośrednio, że pomimo wysiłków, w obecnym czasie trzecia forma pokuty, po starożytnej pokucie kanonicznej oraz średniowiecznej spowiedzi indywidualnej, nie została zaproponowana[183]. W podobnym tonie, kilkadziesiąt lat po słowach mediolańskiego teologa, wypowiadają się inni teolodzy (np. C. Collo, F. G. Brambilla, pośrednio M. Busca)[184].

Warto przypomnieć terminologię pokutną stosowaną w edycji typicznej nowych obrzędów dotyczącą badanego sakramentu. Mianowicie na jego określenie stosuje się tam z zasady termin „sakrament pokuty" (*sacramentum paenitentiae*), a tylko dwa razy i to w formułach modlitewnych pojawia się wyrażenie „sakrament pojednania" (*sacramentum reconciliationis*), zaś nigdy nie występuje zwrot „sakrament pokuty i pojednania" (*sacramentum paenitentiae et reconciliationis*). Termin pojednanie z reguły pojawia się w kontekście: tajemnicy pojednania w historii zbawienia (*de mysterio reconciliationis in historia salutis*), obrzędów pojednania (*Ordo ad reconciliandos*), ofiary naszego pojednania (*Hostia nostrae reconciliationis*), pojednania z Bogiem i Kościołem (*reconciliatio cum Deo et cum Ecclesia*), obowiązki i czynności przy pojednaniu penitentów (*de officiis et ministeriis in reconciliatione paenitentium*), obrzędy pojednania (*Ritus reconciliationis*), w obrzędach pojednania (*in celebratione reconciliationis*). Moioli zauważa, że „Wprowadzenie" (*Paenotanda*) do *Obrzędów Pokuty* kładzie wyraźny nacisk na terminologię i koncepcję pojednania w relacji do historii zbawienia, co dobitnie wskazuje na głębokie motywacje teologiczne. Istotnie, historia pełni niezstąpioną funkcję w komunikacji i zrozumieniu: wiary, zbawienia oraz sakramentów, które znajdują swoje ukierunkowanie w ustanowieniu przymierza paschalnego, jako pojednania. Z niego czerpie swoje głębokie znaczenie czwarty sakrament rozumiany jako ustanowiona celebracja – pamiątki pojednania dla

[183] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…,* w: *GMOO12*, 126; G. Moioli, *Beati i poveri*, Viboldone 1987, 126-130; Kongregacja Kultu Bożego, *Ordo Paenitentiae (2 XII 1973)*, Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum, Editio typica, Roma 1974, 121; Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty*, Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2019, 237-238. Zob. J. Stefański, *Prace redakcyjne nad posoborową księgą «Ordo paenitentiae» (1974). Konspekt historyczny*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, E. Mateja, R. Pierskała (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 114, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009, 73-83.

[184] Por. C. Collo, *Bibliografia ragionata …*, w: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali*, Torino 1976, 467; F. G. Brambilla, *La pastorale della prassi penitenziale*, w: F. G. Brambilla et al., *Riconciliazione. Dono per la Chiesa, Strumenti per il lavoro pastorale*, Ancora, Milano 1999, 7; M. Busca, *Verso un nuovo sistema penitenziale,* Roma 2002, 368-369, 581;

grzeszników ochrzczonych we wspólnocie przymierza. *Historia salutis* to dzieje pojednania, w które wpisuje się z ustanowienia Bożego celebracja tego pojednania w specyficznej postaci sakramentu pokuty dla członków Kościoła. Struktura przymierza paschalnego obejmuje: sądzenie i przebaczenie, sprawiedliwość i miłosierdzie, odpuszczenie i pojednanie, co w głębszej i szerszej perspektywie wyraża sens sakramentu spowiedzi, nie redukując go do aspektu sądowniczego[185].

Carlo Collo wskazuje, że Moioli wiążę sakramentalność pokuty z Paschą Chrystusa, która objawia miłosierdzie Ojca i dar Ducha Świętego jako źródła chrześcijańskiego nawrócenia. Takie ujęcie sprawia, że życie pokutne Kościoła zogniskowane zostaje na osobie Chrystusa w łączności i przyporządkowaniu sakramentom chrztu i Eucharystii[186]. Także Pietro Sorci docenia refleksję teologiczną Moioli w odniesieniu sakramentu spowiedzi do tajemnicy pojednania, które także realizuje się w chrzcie i Eucharystii[187]. Franco Brovelli dostrzega starania Moiolego w uchwyceniu natury eklezjalnej zbawczego pojednania obecnego w sakramentach: chrztu, pokuty i Eucharystii[188]. Ángel García Ibáñez odnotowuje predylekcję Moiolego do określania czwartego sakramentu – sakramentem pojednania penitentów, co podkreśla sprawczość Boga w pojednaniu oraz tożsamość ochrzczonego penitenta wezwanego do nawrócenia[189]. Również Rinaldo Falsini (1924 - 2008) konstatuje, że natury sakramentu pokuty nie można redukować do jego ustanowienia przez Chrystusa i do przekazania szafarzom spowiedzi *potestas clavium* na odpuszczenie grzechów, ponieważ nierozdzielnie łączy się on ze zbawczą działalnością i z wydarzeniem Paschalnym Chrystusa, które czyni się celebracją sakramentalną[190].

---

[185] Por. G. Moioli, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 164-166; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.6. IV sacramento*, 2; Określenia *«sacramentum Reconciliationis seu Paenitentiae»*, *«Sacramentum, quod per excellentiam dicitur, paenitentiae et reconciliationis»*, *«sacramentum conversionis et reconciliationis»* pojawiają się w: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska «Reconciliatio et paenitentia». O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (2 XII 1984), 8, 23, 27, w: Id., *Dzieła zebrane, Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, 175-176, 193-194, 200-202.

[186] Por. C. Collo, *Bibliografia ragionata…*, w: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali*, Torino 1976, 492. Zob. R. Tagliaferri, *Il „Fattore a". L'antropologia dei sacramenti*, Cittadella Editrice, Assisi 2021, 70-73.

[187] Por. P. Sorci, *Il perdono di Dio tra penitenza e riconciliazione. Studi sul sacramento della penitenza*, Collana Ho Theológos 14, Città Nuova, Roma 2021, 393.

[188] Por. F. Brovelli, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae» alla luce della storia della liturgia*, w: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova Serie 3, Elle Di Ci, Torino 1976, 165; A. Costanzo, *Ecclesiologie e prassi penitenziali*, „Rivista di Pastorale Liturgica" 330/5 (2018), 15-16.

[189] Por. Á. García Ibáñez, *Conversione e riconciliazione*, Roma 2020, 44.

[190] Por. R. Falsini, *Penitenza e riconciliazione nella tradizione e nella riforma concicliare. Riflessioni teologiche e proposte celebrative*, Editrice Ancora, Milano 2003, 26-27.

Analizując znaczenie czwartego sakramentu Moioli zauważa, że nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku dla ważności sakramentalnego znaku pokuty koniecznie domaga się nie tylko władzy święceń (*potestas ordinis*), ale również władzy jurysdykcji (*potestas iurisdictionis*), która tym razem została określona jako upoważnienie do spowiadania (*facultas*)[191].

Dla Moiolego Przymierze Paschalne Chrystusa konstytuuje Kościół, który pozostaje jednocześnie przestrzenią ludzką komunikowania się Boga z człowiekiem w Chrystusie. Z tego względu rzeczywistości eklezjalnej nie można traktować jako coś dowolnego, przejściowego, ponieważ w sposób nierozerwalny łączy się ona z rzeczywistością paschalną. Nie sposób oddzielić w Kościele to, co Boskie od tego, co ludzkie ze względu na sposób relacjonowania się tych wymiarów między sobą. Tego rodzaju mediacja chroni Kościół przed wyolbrzymieniem w postaci eklezjocentryzmu czy pomniejszeniem Kościoła do przejściowego upostaciowienia. Można mówić o narzędziowym asymetrycznym działaniu Kościoła wobec działania Chrystusa, który posyła Ducha Świętego. Taka instrumentalność działania analogicznie ma miejsce w sakramencie pokuty w wymiarze jego sakramentalnej formy, której przypisane jest działanie Ducha Jezusa Chrystusa[192].

Moioli rozpoznaje istotny związek pochodzenia sakramentów od Chrystusa, ale również rozpoznaje ich istotną relację z Kościołem. Wydaje się, że nie dokonało się to bez wpływu teologii Karla Rahnera o Kościele jako *Ur-Sakrament*. Pomimo wyczuwalnego znaczącego uznania dla teorii niemieckiego teologa, Moioli raczej dystansuje się względem niej wobec niebezpieczeństwa ontologizacji relacji chrystologiczno-eklezjalno-sakramentalnej bądź przynamniej braku adekwatnego jej wyjaśnienia. Z tego powodu skłania się ku teorii misterium chrześcijańskiego Odo Casela, z którego czerpnie inspirację dla uwypuklenia relacji pomiędzy sakramentem a Kościołem[193].

---

[191] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 192; E. Corecco, *Sussidi per il corso di diritto canonico*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano 1984, 243-245. „129 § 1. Zdolnymi do władzy rządzenia, która jest w Kościele z ustanowienia Bożego i która jest również nazywana władzą jurysdykcji, są zgodnie z przepisami prawa ci, którzy otrzymali święcenia; 135 § 1. We władzy rządzenia (*potestas regiminis*) wyróżnia się władzę ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą; 966 § 1. Do ważnego odpuszczenia grzechów wymaga się, aby szafarz oprócz władzy święceń posiadał upoważnienie do jej wykonywania w odniesieniu do wiernych, którym udziela rozgrzeszenia": *Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz*, k. 129, 135, 966: P. Majer (red.), Wolters Kluwer, Wydanie 2, Kraków 2022, 122-123, 127, 588-589.

[192] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 175-176.

[193] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 78-79.

Celebrowane w Kościele sakramenty nie aktualizują w pierwszym planie jego esencji, ale egzystencję Kościoła i obecność ekonomii historii zbawienia. To Kościół stwarza warunki dla poszczególnych sakramentów oraz przestrzeń dla uchwycenia ich określoności. Sakramenty pochodzą od Chrystusa, ale pozwalają się rozpoznać w określonej relacji eklezjologicznej, co potwierdza ich zgodność z naturą Kościoła. Zrozumienie natury sakramentów urzeczywistnia się tylko w ich relacji do Kościoła, co pozwala uchwycić także naturę Kościoła[194]. Jak zwraca uwagę García Ibáñez dla włoskiego teologa bezsprzecznym pozostaje fakt, że przede wszystkim sakramenty znajdują swoje źródło w osobie Jezusa i Jego Passze, ale jednocześnie nie istnieją one bez Kościoła[195]. W ujęciu soborowym wg Moiolego sakrament pokuty oznacza zatem posłuszeństwo wiary wobec Paschy Jezusa, w penitencie poszukującym pojednania, jak i w Kościele go udzielającym i przyjmującym grzesznika ochrzczonego. Odwołując się do scholastycznej terminologii „materią" sakramentu byłaby postawa penitenta, zaś jego „formą" paschalny dar Ducha Świętego jako wiara – posłuszeństwo Kościoła[196].

2.4.3. Model pokuty

Moioli podkreśla, że nowe *Ordo Paenitentiae* nie wnosi trzeciego i nowego modelu pokuty, odmiennego od tych znanych dotąd z historii sakramentu, jak pokuta kanoniczna lub indywidualna. Wcześniejsze formy pokutne kładły silny akcent na szczegółowe wyznanie grzechów oraz absolucję indywidualną[197]. Natomiast zgodnie ze wskazaniami *Vaticanum Secundum* ryt sakramentu pokuty został zrewidowany, a nowe *Obrzędy pokuty* zachowały swoją ciągłość z formą pokuty potrydenckiej. Ich aktualność miała tkwić w świadomej przynależności do wspólnoty Kościoła, w której dokonuje się zbawcza tajemnica pojednania[198]. W tym kontekście może dziwić fakt, że Moioli nie przywołał bezpośrednio słów z nr 31 *Praenotanda*[199].

---

[194] Por. G. Moioli, *Per determinare…*, w: *GMOO12*, 79. Zob. P. J. Levesque, *A Symbolical Sacramental Methodology. An Application of the Thought of Louis Dupré*, „Questions Liturgiques" 76 (1995), 161-181.
[195] Por. Á. García Ibáñez, *Conversione e riconciliazione*, Roma 2020, 423.
[196] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 103; A. Bozzolo, *La sacramentaria del Novecento. Modelli teologici a confronto*, „Rivista Liturgica" 94/3 (2007), 345-348.
[197] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»*, w: *GMOO12*, 126; R. Barile, *Il „Rito della penitenza". Il magistero postconciliare*, „Rivista di Pastorale Liturgica" 302/1 (2014), 10-13.
[198] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»*, w: *GMOO12*, 131; D. Messina, *Il male nel „Rito della Penitenza"*, „Rivista di Pastorale Liturgica" 332/1 (2019), 32-33; G. Cavagnoli, *La riforma liturgica è irreversibile*, „Rivista Liturgica" 104/4 (2017), 209-216.
[199] *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 31, poucza, że „indywidualna i całkowita spowiedź oraz rozgrzeszenie pozostają jedynym zwykłym sposobem, w jaki wierni mogą się pojednać z Bogiem i Kościołem. Tylko niemożność fizyczna albo moralna uwalnia ich od takiej spowiedzi i w takim wypadku można osiągnąć pojednanie innymi sposobami": Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty*. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Katowice 2023, 30-31. Ponadto *Kodeks Prawa*

Ferdinando Sudati w swojej pracy o sakramencie pokuty mówi wyraźnie o schyłku spowiedzi trydenckiej i potrzebie rewizji odnowionego *Ordo Paenitentiae* z 1973 roku[200]. Z kolei Marco Busca stwierdza, że ani po Soborze Watykańskim II, ani po wydaniu nowego *Ordo Paenitentiae,* ani po Synodzie Biskupów poświęconemu pojednaniu i pokucie z 1983 roku nie ukształtował się w Kościele nowy i czwarty (po pokucie kanonicznej, taryfowej, prywatnej) system pokutny, pomimo wielkich oczekiwań i znacznego nakładu kościelnego zaangażowania. Wydaje się, że sakrament pokuty znajduje się w okresie przejściowym i być może zmierza w kierunku nowego systemu pokutnego[201].

***

Przeprowadzona przez Giovanniego Moioli egzegeza tekstów nowotestamentalnych wykazała ciągłość pomiędzy nauczaniem i działaniem Jezusa Chrystusa o *metanoi* a wspólnotami Jego uczniów na czele z apostołami, którzy na mocy otrzymanego od Niego mandatu i Ducha Świętego mogli w ściśle określony sposób reagować na grzeszników i grzechy, mające miejsce w pierwotnym Kościele, wbrew narzucającej się pokusie jego idealizacji. Kościół posiadał żywą świadomość otrzymanej od Chrystusa Jego władzy przebaczenia grzechów i jednania z Bogiem nie tylko neofitów, ale także samych członków Kościoła.

Pisarze wczesnochrześcijańscy, zróżnicowani w kwestii organizacji samego procesu nawrócenia i pojednania z Bogiem, podzielali jednak głębokie przekonanie o sensowności instytucji *paenitentia secunda*. Zarówno ze względów pedagogiczno-pastoralnych jak i doktrynalnych nie godzili się na krótkotrwałość procesu nawracania czy jego nieortodoksyjność. Wartość tzw. drugiej pokuty kościelnej w okresie patrystycznym Moioli uznawał nie tyle w jej jednokrotności czy ciężkości pokutowania,

---

Kanonicznego. Komentarz, k. 960: „Indywidualna i integralna spowiedź oraz rozgrzeszenie stanowią jedyny zwyczajny sposób, przez który wierny, świadomy grzechu ciężkiego, dostępuje pojednania z Bogiem i Kościołem; jedynie niemożliwość fizyczna lub moralna zwalnia od takiej spowiedzi - w takim przypadku pojednanie może się dokonać również innymi sposobami": P. Majer (red.), Kraków 2022, 582-583.

[200] Por. F. Sudati, *La penitenza nelle encicliche. Declino della confessione tridentina*, Editrice Aracne, Canterano 2018, 468; G. Caprile, *Il Sinodo dei Vescovi 1983. Sesta assemblea generale (29 settembre -29 ottobre 1983)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1985, 368.

[201] Por. M. Busca, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, Roma 2002, 573. 581. Zob. C. Dooley, *Il Sinodo dei vescovi del 1983 e la „crisi della confessione"*, „Concilium" 23/2 (1987), 29-36; P. de Clerck, R. Gantoy, *Vers un quatrième regime pénitentiel?*, „Communautés et Liturgies" 65 (1983), 191-212; B. Sesboüé, *Riconciliati in Cristo*, Universale Teologia 26, Editrice Queriniana, Brescia 1990, 76-80.

ale przede wszystkim w Kościele rozumianym jako teologiczne miejsce działania Ducha Świętego. Dlatego, w opinii Moiolego, kryzys kościelnej pokuty kanonicznej w VI-VIII w. nie dotyczył władzy Kościoła nad zatrzymywaniem lub odpuszczaniem grzechów, ale uciążliwej formy jej procedowania.

Zdaniem Moiolego po przejściowym okresie powtarzalnej i niepublicznej pokuty taryfikowanej zachodnia teologia scholastyczna wypracowała koncepcję kapłańsko-sądowniczej władzy kluczy i aktów penitenta, które ostatecznie udoskonaliły konceptualnie i temporalnie drogę nawrócenia i przebaczenia grzechów. Stąd decyzje Soboru Laterańskiego IV wyrażają odpowiedzialność i misję Kościoła w sprawowaniu oraz zarządzaniu pokutą ochrzczonych. Natomiast Sobór Trydencki stanął w obronie pokuty jako sakramentu Chrystusa obecnego w Kościele jako Jego Ciele oraz odrębnego od chrztu, ale dla ochrzczonych, który utracili uświęcającą łaskę chrztu.

W ujęciu Moiolego współczesna teologia katolicka podkreśla nie tylko ewangeliczną legitymizację Kościoła w skutecznym odpuszczaniu grzechów, ale jego wspólnotowość i jedność z samym Zbawicielem. A mandat Kościoła do kierowania pokutą i odpuszczania grzechów ochrzczonym wynika nie tylko z nakazu Jezusa Chrystusa, ale także z paschalnej jedności Kościoła ze Zbawicielem. Według opinii Moiolego Sobór Watykański II nie wypracował nowego systemu pokuty, ale dał odnowioną świadomość jej eklezjalnego charakteru.

ROZDZIAŁ III

METANOIA OCHRZCZONEGO GRZESZNIKA W KOŚCIELE I WOBEC KOŚCIOŁA

Rozdział trzeci koncentruje się na kwestii nawrócenia ochrzczonego i upadłego, który pragnie wrócić do wspólnoty z Bogiem i Kościołem. Dla Moiolego chrześcijańska *μετάνοια* przejawia właściwą sobie wiarygodność, którą określają historycznie uchwytne akty pokutującego, ale w Kościele i wobec Kościoła z racji otrzymanego uprzednio chrztu świętego. Ich charakter modeluje również czynna obecność Kościoła, który zachowuje w sobie dar świętości Pana. Szczególnej analizie zostało poddane wyznanie grzechów z obowiązku lub z pobożności.

3.1. Żal za grzechy – wewnętrzny znak metanoi

3.1.1. Skrucha jako początek metanoi

Dzieje Apostolskie poświadczają, jak głoszenie przez Apostołów kerygmatu o Passze Jezusa zmierzało do przemiany myślenia oraz do podjęcia konkretnych kroków nawrócenia. Dla Moiolego *μετάνοια* odnosi się także do wewnętrznej religijnej świadomości o własnej grzeszności, która prowadzi wierzącego do doświadczenia wewnętrznej skruchy, w końcu – do pokuty. Przyjęcie przesłania Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, zmartwychwstałego, Zbawiciela i Sędziego, skutkuje uznaniem własnej nieprawości wobec Boga i bólem duszy. Niewykluczone, że odmienna struktura tego doświadczenia u wierzących Żydów czy u porzucających bałwochwalstwo pogan skutkowała inną strukturą nawrócenia, obejmującego żal za grzechy. Aczkolwiek przyjęcie wiary w Jezusa, który powstał z grobu determinuje przemianę oraz sprawia nawrócenie. Biblijna metanoia obejmuje całego człowieka, głębokości jego serca, duszy i ciała, a nie wyłącznie zmiany myślenia i sposobu życia, ponieważ w istocie jest dziełem Ducha Świętego. Moioli zauważa, że postępowanie Ananiasza i Safiry (por. Dz 5) wobec Apostołów odsłania nie tylko bezowocność ich nawrócenia, ale nade wszystko brak wiary, który pociąga za sobą winę i natychmiastową karę[1].

[1] Por. *GMQSN*, 3-5.

Moioli utrzymuje, że Jan Apostoł w swojej Ewangelii rozpoznaje w Chrystusie Ukrzyżowanym wypełnienie zapowiedzi proroka Zachariasz o Przebitym, na którego będą patrzeć z bólem i płaczem (por. Za 12,10-13,1). Ta kontemplacja ma doprowadzić Izraela do prawdziwej, wewnętrznej skruchy z inicjatywy Jahwe, który daje swojemu ludowi dostęp do źródła oczyszczenia[2]. *List* Jakuba wzywa do uniżenia się przed Bogiem poprzez uznanie własnej nędzy, co skutkuje smutkiem i płaczem, który prowadzi do nawrócenia (Jk 4,9-10). Z jednej strony wymiar leksykalny wskazanej perykopy nawiązuje do eschatologicznego sądu, a z drugiej uzmysławia słuchaczom aktualną potrzebę oczyszczenia[3].

Najstarsze teksty patrystyczne jak *Didache* 15,3, *List do Kościoła w Koryncie* 57, 1 Klemensa Rzymskiego nawołują wspólnotę chrześcijańską do metanoi rozumianej jako wewnętrzna przemiana wobec niedostatków w miłości oraz grzechów względem bliźniego. Wobec tych okoliczności Klemens Rzymski wzywa korynckich buntowników nie do ugięcia kolan, ale do uniżenia się („ugięcia kolan własnego serca")[4].

Moioli odwołuje się również do obficie cytowanego przez siebie fragmentu *Pasterza* autorstwa Hermasa. Nie pomija faktu, że w tym ważnym dla pierwotnego chrześcijaństwa tekście metanoja została określona jako *σύνεσις*, czyli zdolność zrozumienia oraz pojmowanie, dar wiedzy w zakresie religijno-etycznym.

> „30. 2. […] «i wszystkim, którzy się nawracają (*μετανοοῦσιν*), daję zrozumienie (*σύνεσιν*). […] Nawrócenie (*τὸ μετανοῆσαι*), powtórzył, jest wielkim zrozumieniem (*σύνεσίς ἐστιν μεγάλη·*). Rozumie (*συνίει*) bowiem grzesznik (*γὰρ ὁ ἁμαρτήσας*), że postąpił źle (*τὸ πονηρὸν*) w obliczu Pana, a pomnąc w sercu (*ἀναβαίνει ἐπὶ τὴν καρδίαν*) czyn, jaki popełnił, żałuje (*μετανοεῖ*) zań i nigdy już więcej (οὐκέτι) nie będzie źle (τὸ πονηρόν) postępował (*ἐργάζεται*), lecz wręcz przeciwnie z całą gorliwością czyni (*ἐργάζεται*) dobrze (*τὸ ἀγαθὸν*), upokarza swoją duszę (*ταπεινοῖ τὴν ἑαυτοῦψυχὴν*) i wciąż na nowo ją doświadcza (*βασανίζει*), bo [wie, że] zgrzeszyła (*ἥμαρτεν*). Widzisz zatem, że nawrócenie jest wielkim zrozumieniem (*ἡ μετάνοια σύνεσίς ἐστιν μεγάλη*)»"[5].

Włoski teolog nie komentuje przywołanego przez siebie tekstu ze względu na zagadnienie skruchy, niemniej można z niego wydobyć kilka cennych spostrzeżeń w badanym zagadnieniu. Przede wszystkim grecki termin *μετάνοια*, wskazuje na zmianę

---

[2] Por. *GMQSN*, 38.

[3] Por. *GMQSN*, 46; Moioli G., *«Status quaestionis» del discorso cristologico. Presentazione e prime riflessioni*, w: *GMOO9*, 225-231; R. Bultmann, *πένθος*, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Πε-P)*, G. Kittel, G. Friedrich (red.), Verlag W. Kohlhammer, Köln 1990, t. 6 , 40-43.

[4] Por. *GMQSN*, 65; Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, 57,1, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, 77. Zob. N. Widok, *Czy Klemens Rzymski nauczał Koryntian o spowiedniku?*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, K. Glombik (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 122, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011, 82-87.

[5] Por. *GMQSN*, 69; Hermas, *Le Pasteur*, 30. 2: R. Joly (red.), Sources Chrétiennes 53, Les Éditions du Cerf, Paris 1958, 156-158; Hermas, *Pasterz*, 30. 2, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, 231-232.

mentalną i egzystencjalną, jednocześnie został przetłumaczony jako pokuta oraz żal, skrucha. Tekst wskazuje na serce jako przestrzeń w człowieku, w której dokonuje się zrozumienie osobistego zła wobec Boga, prowadzące grzesznika do żalu. W ten sposób dusza doświadcza tarcia (dosłownie o kamień probierczy) i katuszy (*βασανίζω*) oraz doznaje poniżenia i upokorzenia (*ταπεινόω*), ponieważ osobiście zgrzeszyła. Ponadto owa duchowa i moralna inteligencja (*σύνεσις*) zawiera w sobie wolę nie grzeszenia na przyszłość, a nade wszystko gorliwość czynienia dobra[6].

Cyprian z Kartaginy w *Liście 55* odróżnia pokutę grzesznika całkowitą i należną od pokuty fałszywej (*poenitentiae simulatione*). Zastrzega, że pozornym nawróceniem można oszukać tylko pasterzy Kościoła, ale nie sposób wprowadzić w błąd samego Pana Boga. Stąd Pan nie pozwoli naśmiewać się z siebie, a przenikając serce człowieka poprawi wyrok szafarzy wobec braku wewnętrznego, czyli wypływającego z serca nawrócenia. Bóg pomimo nawet zewnętrznych, ale mistyfikacyjnych znaków przemiany, demaskuje pozór (*fictio*) wewnętrznego odrzucenia grzechów[7].

Klemens Aleksandryjski w *Stromata* jednorazowość pokuty wiązał z wymiarem psychologicznym człowieka – grzesznika, bo powtarzalność nawrócenia mogłaby wyrażać brak wiary bądź dawać świadectwo wyłącznie pozornej skruchy za grzechy[8]. Jednak w *Quis dives salvetur* wytrwale wzywa grzeszników do żalu pomimo powtarzających się ciężkich przewinień nie zakładając jego nieautentyczności[9].

W tym kontekście warto zaznaczyć wspomnianą uprzednio pełną napięcia koncepcję Orygenesa z Aleksandrii o pozornych chrześcijanach – *νομιζόμενοι*, którzy wciąż jednak mogą wejść na drogę skruchy i oczyszczenia. Dla Moiolego przezwyciężenie egzystencjalnej sprzeczności między grzesznością i grzechem ochrzczonego wiąże się

---

[6] *Βασανίζω*, w: *Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, R. Popowski (red.), Prymasowska Seria Biblijna, Vocatio, Warszawa 1997, 92-93; *σύνεσις*, w: Ibid., 584; *ταπεινόω*, w: Ibid., 594-595.

[7] Por. *GMQSN*, 90; Cyprian z Kartaginy, *List 55*, 18, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 152. Zob.

[8] Por. *GMQSN*, 94. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, II, XIII: „Dlatego Bóg w swym wielkim miłosierdziu udzielił ludziom, którzy popadli w grzech już w stanie wiary, jeszcze innej możliwości skruchy, aby wtedy, gdy ktoś ulegnie pokusie nawet już po powołaniu go, czy to doznawszy przemocy, czy uwiedziony myślowo, mógł jeszcze osiągnąć drugą skruchę, której już nie można żałować. […] Owe kolejne i ciągle się powtarzające akty skruchy za grzechy niczym się nie różnią od stanu braku wiary w ogóle lub tylko tym, że się ma pełną świadomość grzechu. I nie wiem, który z tych dwu stanów jest gorszy, czy świadomie grzeszyć, czy dokonawszy aktu skruchy z powodu dotychczasowych grzechów, grzeszyć na nowo. Grzech ukazuje się tu udowodniony w każdym z tych dwu wypadków. […] Bo jeśli ktoś doznawszy aktu skruchy, dopuszcza się znowu tego samego uczynku, chociaż potępił go, ten dopuścił się grzechu dobrowolnie", Warszawa 1994, t. 1, 168-169.

[9] Klemens Aleksandryjski, Pseuso-Klemens, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, 41: „Lękaj się gniewu twego kierownika, smuć się, kiedy nad tobą wzdycha, szanuj jego wskazania, gdy gniew twój uśmierza i wyprzedzaj go w żądaniu kary dla siebie. Takie jest szczere nawrócenie. […] Bóg nie dozwoli naigrywać się z siebie ani nie zwraca uwagi na próżne słowa. On bowiem eden bada głębię i skrytości serca, słyszy tych, co są w ogniu, wysłuchuje modlących się we wnętrznościach wieloryba; i blisko jest wszystkich wierzących, a daleko od bezbożnych, jeśli się nie nawrócą", Kraków 1995, 111-112.

z doświadczeniem Logosu jako „palącego ognia”[10]. Jego wewnętrzne działanie jawi się jako napomnienie Ducha Świętego (*correptio Spiritus Sancti*), które krusząc grzesznika skłania go do poszukiwania zbawienia w Kościele[11].

Zdaniem Moiolego w przednicejskiej teologii patrystycznej znaczącą rolę obok Klemensa i Orygenesa, odegrał też *Pasterz* Hermasa. Ten ostatni utwór, będący rzymską apokalipsą, kształtował doktrynę o kościelnej pokucie ze względu na przypisywane mu Boże natchnienie oraz żywe tendencje eschatologiczne. W samej metanoi pisarze patrystyczni tego okresu mniejszą rolę w wymiarze praktycznym przypisywali skrusze ze względu na ryzyko niespójności pomiędzy żalem za grzechy a recydywą, posądzenia o laksyzm, sprzyjania tendencjom heretyckim odwołującym się do nieskazitelności życia[12].

W IV – V wieku tak w Kościele Wschodnim, jak i Zachodnim w metanoi pochrzcielnej kładziono zasadniczy akcent na wymierne dzieła pokutne grzesznika, a prawodawstwo kościelne Galii i Hiszpanii jeszcze wyraźniej to akcentowało niezbędnością *satisfactio*. Jednakże w nadzwyczajnych sytuacjach konkretnych wierzących, jak w przypadku zagrożenia życia, w obliczu żalu za grzechy, udzielano pojednania, choć jak zaznacza Moioli, nie bez wielkiego oporu wobec niedostatków wymaganego kanoniczego zadośćuczynienia. Jednak wobec nieoczekiwanego powrotu do zdrowia wcześniej umierającego grzesznika kategorycznie domagano się powrotu do stanu pokutników[13].

W roku 452 papież Leon Wielki w *Liście* do Teodora, biskupa Fréjus, poucza, aby nie stwarzać przeszkód tym, którzy w chwili ostatecznej *(in tempore necessitatis*) i w sytuacji zagrażającego niebezpieczeństwa (*in periculi urgentis instantia*) proszą o natychmiastowe (*mox*) pojednanie. Potrzeba wziąć pod uwagę ich krzyki oraz łzy, jak również sam zamysł pokuty (*ipsam poenitendi affectionem ex Dei*), który pochodzi przecież z natchnienia Bożego[14].

---

[10] Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, 20, 8: „Słowo Pańskie zaczęło palić jego serce, «i powstał w sercu moim jakby ogień palący, płonący w kościach moich»”, w: Id., *Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, ATK, Warszawa 1983, 186; K. Rahner, *La dottrina di Origene sulla penitenza*, w: Id. *La Penitenza della Chiesa*, Milano 1992, 728-757. Zob. K. Rahner, *Sämtliche Werke Band 6/1*, De paenitentia I, Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament, D. Sattler (red.), Herder, Wien 2007, 156-169.

[11] Por. *GMQSN*, 107.

[12] Por. *GMQSN*, 211.

[13] Por. *GMQSN*, 150.

[14] Por. *GMQSN*, 154-155; Leon Wielki, *List do Teodora, biskupa Fréjus (452)*, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2021, t. 13, 215-215*.

Moioli odnosi się do *Kazania 57* Augustyna z Hippony o wskrzeszeniu z grobu Łazarza, na podstawie którego przywołuje prawdę o duchowym zmartwychwstaniu grzesznika. Mowa w nim o głosie Chrystusa, który dosięga głębi serca grzesznika w taki sposób, że pobudza go do żalu i nawrócenia. W rezultacie ten, który duchowo już umarł i został pogrzebany, powstaje z grobu[15].

Starożytne synody biskupie podtrzymywały rozumienie pokuty przede wszystkim jako instytucji kanonicznej, co skutkowało poważnymi konsekwencjami wynikającymi z przyjęcia do stanu pokutników. Z drugiej strony autorzy monastyczni rozpoznawali w grzeszniku przede wszystkim osobę chorą, potrzebującą duchowego oświecenia i wsparcia. Znaczącą rolę odegrała teologia Jana Kasjana, który odwołując się do tradycji wschodniej podkreślał znaczenie otwartości sumienia. W konsekwencji podstawowym zadaniem duszpasterstwa było przygotowanie wiernych na dobrą śmierć, szczery żal za grzechy w jej obliczu oraz *paenitentia in extremis*[16]. W Kościele Wschodnim, jak i w Zachodnim coraz więcej uwagi poświęca się doświadczeniu skruchy, która rozpoznawana jako duchowy fakt wewnętrzny staje się konkretnym wymiarem chrześcijańskiego życia. Fundamentalny temat żalu (*πένθος-κατάνυξις*, *pénthos-katanyksis*) zostaje stopniowo rozwijany nie tylko na Wschodzie, ale również wyraźnie budowany na Zachodzie (Kasjan, Grzegorz Wielki, Izydor z Sewilli)[17].

Izydor z Sewilli (560-636) odwołując się do tradycji wschodniej kultywował ideę bólu duszy (*taedium*) oraz koncepcję skruchy serca (*compunctio cordis*), które podkreślają aspekt wewnętrzny pokuty. Na strukturę *taedium* składają się cztery znaczące elementy. Pierwszy z nich obejmuje pamięć o dokonanych przeszłych winach. Drugi dotyczy wspomnienia na kary związane z popełnionymi grzechami. Trzeci odnosi się do rozważania pielgrzymiego, przejściowego charakteru życia w świecie doczesnym. W końcu, czwarty ma na uwadze, tęsknotę za niebiańską ojczyzną. Z kolei skrucha serca wskazuje na upokorzenie myśli połączone ze łzami, wynikające z pamięci o grzechach i strachu przed sądem. W nawróconych łączy się ona ze skruchą afektywną (*compunctionis affectio*), która odrzuca od siebie zmysłowość cielesną oraz grzeszne

[15] Por. *GMQSN*, 180; Augustyn z Hippony, *Homilia 49. Od słów: „Zachorował niejaki Łazarz…”,* 49, 24, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 44-45.
[16] Por. *GMQSN*, 183-184; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris 1952, 68.
[17] Por. *GMQSN*, 213. „*Κατάνυξις, ή; -εως*, oniemienie, osłupienie, otępienie, Rz 11,8”, w: *Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, R. Popowski (opr.), Prymasowska Seria Biblijna, Warszawa 1997, 326; „*πένθος, τό; -ους* , smutek, żal, boleść; żałoba, Jk 4,9; Ap 18,7a,b.8; 21,4”, w: Ibid., 482. Zob. J. de Guibert, *The Theology of the Spiritual Life*, Sheed and Ward, London 1954, 225-228.

pożądanie. Sprzyja to zwróceniu swojego umysłu oraz intencji całkowicie ku Bogu[18]. Moioli zwraca uwagę, że Izydor w swojej teologii skruchy pozostaje uważny na intencję nawracającego się i na jej odniesienie do grzechu. Stwierdza, że jakąś formą nierozumności byłoby uznać winę, a nie żałować za nią dogłębnie. Nie wystarczy bowiem opłakiwać swój grzech, ponieważ autentyczny żal prowadzi do zadośćuczynienia, co staje się świadectwem odrzucenia zła, którego grzesznik się dopuścił. Samo zaś opłakiwanie grzechu i powracanie do niego to jak zwilżanie wodą glinianej cegły, które ostatecznie prowadzi do powstania błota. Nawet najgłębsze *compunctio cordis*, które chociaż daje pewność otrzymania Bożego przebaczenia, nie znosi jednak tajemnicy duszy oraz nie usuwa całkowicie strachu. Ze względu na łaskę pokuty skrucha serca gładzi wszystkie grzechy, ponieważ u Boga łzy pokuty (*lacrymae poenitentium*) znaczą tyle, co sam chrzest[19].

3.1.2. Scholastyczno-trydencka analiza żalu

W VI/VII wieku dokonuje się zasadnicza zmiana w kościelnym systemie pokutnym, w którym *μετάνοια* mogła dokonywać się poza formalną przynależnością do stanu pokutników. Powoli kształtowało się przekonanie biskupów, że szczera skrucha połączona z wyznaniem grzechów stanowi już o właściwym nawróceniu, przez które można uzyskać przebaczenie. W ten sposób pojednanie odbywało się natychmiast, bez proceduralnych wymagań *ordo paenitentium*[20].

Bizantyjski studyta Symeon Nowy Teolog (949-1022) prezentuje się jako zwolennik nowej praktyki pokutnej, w której rozgrzeszenie miało miejsce bezpośrednio po wyznaniu grzechów. Odwołując się do tradycji mnichów argumentował, że nie długość poświęconego czasu, ilość postów, przyczynia się do odpuszczenia grzechów. Przeciwnie, podkreślał, że prowadzą do tego raczej wiara, nawrócenie, porzucenie grzechów, pokuta i obfite łzy (*lacrymis uberrimis*)[21].

---

[18] Por. *GMQSN*, 196; Izydor z Sewilli, *Sentencje*, II, 12: ŹMT 66, Kraków 2012, 94-95. „«*Taedium, ii*», rodzaj nijaki, 1: Wstręt, obrzydzenie, niechęć, upokorzenie; 2. Zmartwienie, ból; 3: Choroba": A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, 672. „«*Compunctio, onis*», f., 1. Oszołomienie, znieczulenie; 2. Żal, skrucha; 3. Boleść", w: Ibid., 131.

[19] Por. *GMQSN*, 197-199; G. Moioli G., *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux…*, Milano 1998, 137-140; Izydor z Sewilli, *Sentencje*, II, 13: ŹMT 66, Kraków 2012, 95-97; Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych*, II, 17 (16): tłum. T. Krynicka et al., Kielce 2024, 111-114.

[20] Por. *GMQSN*, 187-188; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle*, Paris 1958, 157-158.

[21] Por. *GMQSN*, 143; Symeon Nowy Teolog, *Epistola De Confessione*, 11: PG 95, 298; E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*, „Orientalia Christiana Periodica" 19 (1953), 71-127. Zob. Symeon Nowy Teolog, *Pierwsza mowa teologiczna*, w: Id., *Modlitwa mistyczna*, tłum. W. Szymona, BOK 38, Wydawnictwo M, Kraków 2022, 99-113; A. Siemieniewski, *Św. Symeon Nowy Teolog. Świadek mocy*

Hugon ze św. Wiktora (1096-1141) dokonał rozróżnia między pokutą zewnętrzną (*poenitentia exterior*) a pokutą wewnętrzną (*poenitentia interior*). Pierwsza oznacza umartwienie ciała (*in afflictione carnis*), podczas gdy druga skruchę serca (*in contritione cordis*)[22].

Piotr Abelard (1079-1142) wyodrębniał trzy rzeczy w pojednaniu grzesznika z Bogiem: mianowicie żal (*poenitentia*), wyznanie grzechów (*confessio*) oraz zadośćuczynienie (*satisfactio*). W odróżnieniu od innych teologów, pozostawał dla niego problematyczny obowiązek spowiedzi oraz znaczenie władzy wiązania i rozwiązywania[23]. Przebaczenie grzechów jest rezultatem pokuty owocnej (*poenitentia fructuosa*), czyli w istocie żalu serdecznego (*contritio cordis*) za grzechy, który rodzi się nade wszystko z miłości do Boga (*ex amore Dei*), a nie wynika ze strachu (*ex timore*) przed wieczną karą (*poenam aeternam*) i przed potępieniem grzechów (*condemnatio peccati*). Teolog średniowiecza zasadniczo odróżnia pokutę z miłości, ze strachu przed osądem i karą[24]. Mimo że Abelard stanowczo podkreślał, iż tylko skrucha pochodząca z miłości jest owocna i zbawcza, to jednak nie odrzucał wartości strachu przed karą jako początkowego etapu na drodze nawrócenia jako oderwania się od grzechu[25]. Dla Abelarda droga pokuty i nawrócenia pozostaje zasadniczo drogą skruchy[26]. Chociaż dla Moiolego żal za grzechy posiada także wartość fundamentalną i niezastąpioną, nie przeakcentowuje go kosztem pozostałych aktów penitenta czy spowiednika.

Ducha, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2 (1996), 99-110; W. Hryniewicz, *Przyzywanie ducha (Bizantyjska pneumatologia Symeona zwanego Nowym Teologiem)*, „Znak" 3 (1994), 4-15; Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, W drodze, Poznań 2011, 19-24.

[22] Por. *GMQSN*, 252; Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, II, p. 14, c. 2: PL 176, 554-555.

[23] Por. *GMQSN*, 252; G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 90; Piotr Abelard, *Etyka*, XVII, w: Id., *Pisma wybrane, Rozprawy*, Warszawa 1969, t. 2, 222-223.

[24] Por. *GMQSN*, 253. Piotr Abelard, *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, XVIII: „Czytamy także o skrusze Judasza z tego powodu, że wydał na śmierć Chrystusa. Myślę jednak, że tego rodzaju skrucha ogarnęła go nie z powodu ciężkiego grzechu, lecz raczej z powodu jego nikczemności, ponieważ poczuł, że jest potępiony wyrokiem wszystkich. Kiedy ktoś przez przekupstwo lub w jakiś inny sposób zdeprawuje drugiego i pociągnie do zguby, nikt inny nie uważa go za bardziej nikczemnego zdrajcę niż sam poszkodowany i nikt mniej mu nie wierzy niż ten, który najboleśniej odczuł na sobie jego przewrotność. Widzimy codziennie zjawisko, że wielu, mając już odejść z tego życia, żałuje z powodu popełnionych grzechów i jęczy w głębokim żalu, jednak nie z miłości do Boga, którego obrazili, ani z nienawiści do grzechu, którego się dopuścili, ale ze strachu przed karą, której boją się ponieść. I w tym również pozostają niesprawiedliwi, że nie tyle nie podoba im się niesprawiedliwość winy, ile surowość kary, która jest sprawiedliwa, i nie tyle nienawidzą samego uczynku dlatego, że był zły, ile raczej sprawiedliwego sądu Bożego, którego się boją ze względu na wymiar kary, czyli więcej mają w nienawiści sprawiedliwość niż grzechy", w: Id., *Pisma wybrane, Rozprawy*, Warszawa 1969, t. 2, 223-224. Zob. M. Gogacz, *„Etyka" Abelarda na seminarium historii filozofii przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w roku akademickim 1967/68*, „Studia Philosophiae Christianae" 5/1 (1969), 292.

[25] Por. *GMQSN*, 257.

[26] Por. G. Moioli, *Il nuovo „Ordo Poenitentiae" nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia*, w: *GMOO12*, 120.

W odróżnieniu od Abelarda, rozpoznaje ich wartość i korelacyjność w tym samym procesie nawrócenia, bez potrzeby uzasadniania niektórych z nich ich racjami ascetyczno-duchowymi. Co więcej, żal i nawrócenie nie ogranicza się wyłącznie do wewnętrznej postawy pokutnika wobec niewidzialnego Boga. Kardynał Robert Pulleyn (†1150) w swojej teologii w zasadzie pozostaje wierny podejściu abelardiańskiemu, uznając, że przebaczenie grzechów dokonuje się przez łaskę żalu pochodzącą od Boga[27].

Piotr Lombard (ok. 1100-1164) wprowadził rozróżnienie pomiędzy pokutą – sakramentem, a pokutą cnotą. Pokuta zewnętrzna jest sakramentem (*sacramentum*), a pokuta wewnętrzna – cnotą duszy (*virtus mentis*). Tą drugą definiuje jako cnotę lub łaskę, która sprawia, że grzesznik opłakuje i nienawidzi grzechów, których się dopuścił. Ponadto zawiera on w sobie postanowienie poprawy (*propositum emendationis*) oraz wolę, aby nie popełniać więcej grzechów, jak i zadośćuczynienie. W taki sposób rozumiana pokuta wewnętrzna określana zostaje jednakowoż jako pokuta prawdziwa (*poenitentia vera*). Moioli twierdzi, że Lombardowa doktryna o prawdziwej pokucie w połowie XII wieku została podjęta i utożsamiona z żalem określanym jako *contritio*, który związany był z przebaczeniem grzechów[28]. Pomimo że Mistrz Sentencji wyraźnie optował za obowiązkiem spowiedzi, uważał, że odpuszczenie grzechów dokonuje się już w żalu (contritio), który zawiera w sobie pragnienie spowiedzi (*votum confessionis*)[29]. Sam Bóg odpuszcza pokutującemu grzechy i kary, kiedy udziela mu wewnętrznej łaski skruchy serca. Nie można żałować prawdziwie (*vere compungitur*) inaczej jak z sercem skruszonym (*cor contritum*) i uniżonym w miłości do Boga, która czyni godnym życia wiecznego[30].

Szymon z Tournai (ok. 1130-1201) dokonał rozróżnienia pomiędzy żalem jako kontrycja (*contritio*) a żalem jako atrycja (*attritio*). Dla Simon Tornacensis *contritio* zawiera w sobie trzy elementy: żal serca jako *attritio* z powodu dokonanych grzechów i postanowienie poprawy nie popadnięcia w grzechy wyznane oraz w końcu upokorzenie. Brak któregokolwiek ze wskazanych elementów powoduje niemożność uformowania *contritio*, zaistnienie wyłącznie *attritio*[31].

---

[27] Por. *GMQSN*, 271; Robert Pulleyn, *Sententiarum. Libri Octo*, VI, c. 61, w: PL 186, 910.
[28] Por. *GMQSN*, 257; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 14, c. 1: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, t. II, 370-371.
[29] Por. *GMQSN*, 264; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 17, c. 2: Olsztyn 2015, t. II, 398-399.
[30] Por. *GMQSN*, 274; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 18, c. 4: Olsztyn 2015, t. II, 407-409.
[31] Por. *GMQSN*, 258; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 400-401. Manuskrypty Szymona z Tournai tzw. *Fonds Latin 14886*, f. 32^vb-33^ra, lat. 14886, ff. 1^va-72^va, są dostępne on-line na stronie Bibliothèque Nationale de France (BnF).

Dyskusja teologów dotycząca *contritio* i *attritio* rozwinęła się w trzech kierunkach. Pierwszy z nich reprezentował Piotr Kantor (ok. 1130-1197), który twierdził, że prawdziwa skrucha suponuje jakąś doskonałość miłości. Porównywał cierpienia duchowe wyrażające żal za grzechy do emocjonalno-psychicznego bólu matki z powodu fizycznej śmierci rodzonego syna. Uważał, że cztery rzeczy są konieczne dla wystarczalności i integralności pokuty, a mianowicie: łaska wlana (*gratia infusa*), skrucha serca (*cordis contritio*), ustne wyznanie grzechów (*oris confessio*) i godziwe zadośćuczynienie (*digna satisfactio*)[32]. Drugi z kolei wyrażał kardynał Stefan Langton (ok. 1150-1228). Postulował on konieczność odróżnienia w miłości intensywności wolitywnej od tej czysto emocjonalnej[33]. Ostatni trzeci, wiąże się z doktryną Abelarda, który nauczał, że prawdziwa skrucha musi odnosić się do wszystkich popełnionych grzechów. Oznaczało to, że nie można żałować częściowo, za poszczególne tylko grzechy z pominięciem niektórych lub tylko ogólnie obejmując żalem grzechy. Żal za grzechy pozostaje istotny do tego stopnia, że znajduje w samym Piśmie Świętym uzasadnienie od obowiązku spowiedzi w epizodzie pokuty Piotra, który tylko opłakuje swoje zaparcie się Jezusa i w ten sposób uzyskuje przebaczenie[34]. Również anonimowy reprezentant szkoły Gilberta de la Porrée z Poitiers (1076-1154) i autor traktatu *Quartum salutare sacramentum* domaga się *contritio* za poszczególne i wszystkie grzechy, a w obliczu śmierci nawet *attritio* generalna wydaje się niewystarczająca. Odwołując się do teologii Szymona z Tournai, stwierdza, że *attritio* poprzedza i przygotowuje przebaczenie, a *contritio,* które już zakłada łaskę, pociąga ze sobą usprawiedliwienie grzesznika[35].

Wkład teologii Wilhelma z Owernii (ok. 1180-1249), polega na uzasadnieniu jedności pomiędzy pokutą sakramentem a pokutą – żalem. W tym punkcie przewyższył myśl Piotra Lombarda, odnosząc pojednawcze działanie Boga tak do osoby kapłana – spowiednika, jak i do osoby nawracającego się grzesznika. Działanie penitenta i działanie kapłana zostają w tym ujęciu zjednoczone w samym Bogu, którego działanie zabezpiecza skuteczność sakramentalnego znaku i żal niezbędny do nawrócenia. Ponadto Guilelmus Alvernus uchodzi za pomysłodawcę słynnego stwierdzenia *virtute clavium ex attrito fit contritus*, które ukazuje możliwość przejścia i udoskonalenie atrycji do kontrycji

[32] Por. *GMQSN*, 258-259; Piotr Kantor, *Verbum abbreviatum*, c. 141: PL 205, 339.
[33] Por. *GMQSN*, 258; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 471. Zob. M. Bieniak, M. Trepczyński, *Christ's Power of Remitting Sins A Critical Edition of Stephen Langton's Quaestio theologiae Camb062*, „Medioevo" 39 (2014), 217-285.
[34] Por. *GMQSN*, 258-260.
[35] Por. *GMQSN*, 258-259; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 478-479.

w oparciu o władzę rozgrzeszenia kapłańskiego. Wyjaśnia, że różnica między *attrito* a *contritio,* i odpowiadającymi im poruszeniami łaski, ma się analogicznie tak, jak rana śmiertelnie zadana w odniesieniu do zabójstwa, jak ogrzewanie w odniesieniu do spalania oraz jak iluminacja w relacji do promieniowania[36].

Aleksander z Hales OFM (1180-1245) zaczerpnął od Piotra Lombarda rozróżnienie pomiędzy pokutą – sakramentem a pokutą – cnotą oraz naukę o odpuszczeniu grzechów w *contritio*. Wskazuje, że termin pokuta może posiadać wiele znaczeń. Pośród nich wymienia między innymi: atrycję (*attritio, poenitudo*), rozumianą jako uzdolnienie do otrzymania łaski; następnie kontrycję (*contritio*) lub skuteczność nawrócenia się; dalej sakrament pokuty; w końcu, akt spowiedzi czy nałożoną karę. Utrzymuje, że pokuta (*poenitentia*) jest sakramentem znakiem (*sacramentum signum*) i przyczyną łaski (*causa gratiae*), a czasami wyłącznie przyczyną, a nie znakiem sakramentalnym. Stąd jawi się jako znak, a nie przyczyna, w sytuacji gdy pokuta jest przyjmowana od szafarza, ale *contritio* jako łaska wlana poprzedza ją w akcie. Następnie pokuta może być przyczyną, ale nie znakiem, gdy duchowy ból duszy nie manifestuje się jakimś fizycznym objawem żalu (łzy, płacz). Zastrzega, że dyspozycję podmiotu (*dispositio subiecti*) do przyjęcia łaski nie określa się jako przyczynę. Ostatecznie, pokutę można rozumieć jako przyczynę i znak, gdy duchowy ból duszy (*dolor spiritualis*) posiada swój wyraz w jakimś fizycznym znaku i oznacza łaskę odpuszczenia wiecznej kary na mocy męki Chrystusa i na mocy władzy kluczy[37].

Podczas gdy Piotr Lombard zastosował schemat trójstopniowego urzeczywistniania się sakramentu (*sacramentum, res et sacramentum, res*) do pokuty jako sakramentu, to Aleksander z Hales zaaplikował go przede wszystkim do skruchy, na której zasadniczo polega sakrament pokuty, a także do spowiedzi i zadośćuczynienia. Każdy z tych elementów można rozpatrywać według tego trójskładnikowego scholastycznego modelu sięgającego korzeniami do teologii chrztu św. Augustyna z Hippony. *Doctor irrefragabilis* utrzymuje, że zasadniczy sposób istnienia pokuty jako sakramentu tkwi w *contritio*. *Sacramentum*, czyli tylko znakiem zewnętrznym dla *contritio* jest żal zewnętrzny (*contritio exterior*). *Res et sacramentum*, czyli znakiem i łaską dla *contritio* jest zaś żal wewnętrzny (*contritio interior*). *Res tantum,* czyli tylko treścią, łaską i ostatecznym skutkiem dla *contritio* jest odpuszczenie grzechów. Wyznanie grzechów

[36] Por. *GMQSN*, 283-286; Wilhelm z Owernii, *De sacramento poenitentiae*, VI, w: Id., *Opera Omnia*, Parisiis 1674, t. 1, 466. Przywołuje tekst źródłowy, ponieważ Moioli cytuje za P. Anciaux.
[37] Por. *GMQSN*, 288-289; Aleksander z Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, IV, d. 14, 6g: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 15, Quaracchi (red.), Florentiae 1957, 211.

i przyjęcie zadośćuczynienia jako sakrament uprzedzają *contritio* jako skutek sakramentu. C*ontritio* rozumie analogicznie, ponieważ człowiek pokonuje (*annihilat*) samego siebie, a Bóg gładzi (*annihilat*) winę w odpuszczeniu grzechów[38].

Bonawentura (1221-1274) w swojej teologii pokuty opiera się na fundamentalnym rozróżnieniu między pokutą-cnotą (*virtus poenitentiae*) a pokutą-sakramentem Kościoła (*sacramentum Ecclesiae*). Pokuta jako cnota określa warunek usunięcia przeszkody (*removens prohibens*) w celu przystąpienia do Chrystusa. *Poenitentia – virtus* zostaje podporządkowana zadośćuczynieniu, które nie może dokonać się bez miłości i łaski uświęcającej czyniącej miłym Bogu (*gratia gratum faciens*). W takim kontekście lokalizuje się Bonawenturiańskie rozważanie o *attritio*[39]. Twierdzi, że *contritio* jako akt cnoty pokuty powinna poprzedzać chrzest osoby dorosłej, ponieważ chrzest domaga się wiary i nawrócenia. Z kolei w sakramencie pokuty rozumianym jako modalność wyznania grzechów i otrzymania rozgrzeszenia *contritio* nie musi koniecznie poprzedzać absolucję, ale może iść z nią zgodnie razem (*de congruo*)[40].

Doctor Seraphicus rozważa również kwestię *ex attrito fit contritus* w odniesieniu do wiary i miłości. Według niego sakramenty mogą skutecznie pomnażać łaskę u tych, którzy trwają w miłości albo mogą owocnie jej udzielać względem tych, którzy posiadają dyspozycję. Dla owocnego przystąpienia do sakramentu pokuty, nie jest konieczne ani już trwanie w miłości, ani wystarczającą dyspozycja do miłości zgodnie z prawdą (*secundum veritatem*), ale postawa zgodna z jej uzasadnionym prawdopodobieństwem (*secundum probabilitatem*). W ten sposób definiuje on *attritio* jako wystarczającą i prawdopodobną dyspozycję do miłości, która kształtowana przez łaskę pod wpływem wyznania grzechów i rozgrzeszenia kapłana, przemienia się w jako *contritio*. Pozbawione formy *attritio* mocą łaski staje się *contritio*[41].

Jak zauważa Moioli teologia pokuty Tomasza z Akwinu (1225-l274) obejmuje koncepcję *contritio cordis*, która zastąpiła *compunctio* wczesnego średniowiecza, odnosząc do siebie z jednej strony doktrynę sakramentu, a z drugiej antropologię religijną. Akwinata, za Piotrem Lombardem, uznając jedność pokuty sakramentu i pokuty cnoty. Korzystając ze arystotelesowskiego schematu przyczynowości umieszcza

[38] Por. *GMQSN*, 290; Aleksander z Hales, *Glossa in Quatuor Libros…*, IV, d. 22, 2e: Quaracchi (red.), 383.
[39] Por. *GMQSN*, 293.
[40] Por. *GMQSN*, 295; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.10. «De reconciliatione et poenitentia». Manoscritti riferiti al documento finale della sessione 1982 della Commissione Teologica Internazionale «De reconciliatione et poenitentia»*, 1; Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum…*, IV, d. 16, p. II, a.1, q. 2, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, t. IV, 405-406.
[41] Por. *GMQSN*, 297; Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum…*, IV, d. 17, p. II, q. 3, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, t. IV, 447.

historyczne przyczyny zbawienia (Chrystus - sakramenty) w kontekście usprawiedliwienia opartego na schemacie łaski Chrystusa i wolnej woli człowieka[42].

Wyraźnie ontologiczna teologia pokuty Doktora Anielskiego jednocześnie koncentruje się na prymacie Bożego działania w Chrystusie, które zmierza do usprawiedliwienia chrześcijańskiego grzesznika, jak również na prymacie sakramentu pokuty - jako jedności materii i formy czerpiącej skuteczność z mocy męki Chrystusa (*ex virtute passionis Christi*), sprawiającej usprawiedliwienie. Tomasz z Akwinu w ten sposób odniósł się do zaistniałego rozróżnienia między dwoma sposobami usprawiedliwienia albo przez *contritio* lub w sakramencie, który zakłada wystarczalność *attritio*. Bierze pod rozwagę różne sytuacje życiowe. Z jednej strony taką, w której penitent w atrycji prosi o rozgrzeszenie, z drugiej już w usprawiedliwiającej kontrycji, która obiektywizuje się zewnętrznie przez sakramentalny znak[43].

Moioli zaznacza, że Tomasz pokutę jako cnotę nie rozumiał ani jako autonomiczną ani jedynie zewnętrznie przyporządkowaną do kapłańskiego rozgrzeszenia. Koncepcja relacji materii do formy, pozwalała mu wyraźnie rozpoznawać ich niezbędność w jedności procesu pokutnego, w którym materia i forma przyporządkowane wzajemnie sobie, składają się na narzędzie Boskiego działania, skutkujące przebaczeniem grzechów. Zbawcza aktywność Boga, która sprawia dobro nadprzyrodzone, wyraża się odmiennie tak w aktach penitenta, jak i kapłana. Koncepcja *contritio* Akwinaty prowadzi człowieka do usprawiedliwienia w sakramencie pokuty, ponieważ pochodzi ona z łaski i miłości. Należy ona do porządku urzeczywistnionego usprawiedliwienia i wyraża wewnętrzną dyspozycję (*dispositio*), która polega na duchowej przemianie grzesznika dokonanej przez Boga. Usposobienie kontrycji można rozumieć jako owoc lub dojrzały wzrost pokuty, charakteryzującej się synowską bojaźnią. Z kolei penitent z *attrito*, który nie stawia oporu łasce (*obex gratiae*) i uzyskuje kapłańskie rozgrzeszenie, otrzymuje *contritio* [44]. Akwinata podkreśla konieczność spowiedzi i otrzymania rozgrzeszenia, ale już pragnienie spowiedzi przez grzesznika skutkuje uwolnieniem od win grzechowych, a łaska spowiedzi udoskonala ewentualny niewystarczający żal z powodu grzechów (*dolor de peccatis*) transformując go do jakości *contritio*[45].

---

[42] Por. *GMQSN*, 301.
[43] Por. *GMQSN*, 302; G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 42.
[44] Por. *GMQSN*, 303-305; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Sakrament pokuty I, p. III, q. 86, a. 2: London 1969, t. 29, 47-49.
[45] Por. *GMQSN*, 306. Zgodnie z opinią Hyacinthe François Dondaine Tomasz z Akwinu nie jest ojcem doktryny atrycjonizmu. Zob. H. F. Dondaine, *L'attrition suffisante*, Paris 1943, 15.

Duns Szkot umieszcza zagadnienie żalu za grzechy i jego wystarczalności w ramach jego zasadniczej doktryny o Bożej wszechmocy. Stąd Bóg zgodnie ze swoją mocą udziela grzesznikowi w stanie *attritio* swojej łaski, która porusza grzesznika w stronę *contritio*. Dla *Doctor Subtilis attrito* stanowi warunek właściwy dla absolucji, która dokonuje istotnie odpuszczenia grzechów. Dla sakramentu wystarczy jakiś bezkształtny żal (*aliqua informis displicentia*), który uzdolnia do sakramentalnego rozgrzeszenia, przez które przemienia się w skruchą (*contritio*)[46].

Szkot stoi na stanowisku, że grzech może zostać zniszczony przez sakrament pokuty lub przez skruchę, czyli uprzednie (*praevia*) i stosowne (*de congruo*) oraz wystarczające (*sufficiens*) usposobienie (*dispositionem*), która czyni godnym przyjęcie sakramentu pokuty. W takiej sytuacji grzech nigdy nie zostałby zgładzony przez sakrament pokuty, ale najpierw przez skruchę, aby godnie przyjąć sakrament pokuty. Zaznacza, że wielkie miłosierdzie Boga ustanowiło dwojaki sposób (*duplex viae*) odpuszczenia grzechów, zamiast ograniczać go do jednego sposobu[47]. Scholastyczny dualizm między rolą cnoty pokuty a rolą władzy Kościoła zaowocował w teologii Dunsa Szkota rozróżnieniem dwóch sposobów usprawiedliwienia grzesznika: albo przez doskonałą skruchę, do której otrzymuje się rozgrzeszenie, albo przez absolucję grzesznika w niewystarczającym żalu – *attritio*[48].

Szkot utrzymuje, że po chrzcie grzech może zostać zniszczony w dwojaki sposób. Pierwszy polega na byciu wystarczająco skruszonym (*attritus, contritio informis*) i otrzymaniu łaski, która niszczy grzech na mocy odpowiedniej zasługi (*per virtutem meriti de congruo*). Drugi zaś, kiedy brak stosownej skruchy i usposobienia, a co za tym idzie i zasługi, wyraża się w przyjęciu skutku sakramentu pokuty na mocy Boskiego przymierza (*ex pacto divino*) tak, jak on jest udzielany w Kościele, czyli bez przeszkód woli grzechu śmiertelnego w akcie (*sine obice in voluntate peccati mortalis in acto*). Dla Szkota Bóg w tym celu ustanowił właśnie sakrament pokuty, aby druga utracona łaska mogłaby zostać odzyskana przez tych, którym może brakować wystarczającej skruchy, ale nie stawiają przeszkód woli wobec tego sakramentu[49].

---

[46] Por. *GMQSN*, 314-315. 321.

[47] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 42; *GMQSN*, 311. Duns Szkot rozróżnia dwie równoległe ścieżki usprawiedliwienia: doskonałą skruchę (*attritio sufficiens*) i skuteczny sakrament, który zredukował do rozgrzeszenia. Żal rozumie jako wyłącznie jako warunek w odniesieniu do łaski przebaczenia, która jest całkowicie transcendentna w stosunku do jakiegokolwiek ludzkiego wkładu. Zob. H. F. Dondaine, *L'attrition suffisante*, Paris 1943, 22.

[48] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 120; G. Moioli, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 149.

[49] Por. *GMQSN*, 312. Cennym dopowiedzeniem do rozważań Moiolego jest uwaga P. F. Palmer, *Sacraments and Forgiveness. History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and*

Moioli zwraca uwagę, że kwestia relacji między cnotą a sakramentem pokuty we wczesnej scholastyce, i aż do św. Tomasza, charakteryzowała się jednostronnym rozwiązaniem, które polegało na wyłącznym podkreślania prymatu skruchy. Z kolei Szkot rozróżniał te dwa dyskursy. Stąd z jednej strony pojawia się u Szkota skrucha, która przez ludzkie zaangażowanie może *ex congruo* być zasługująca. Z drugiej strony znajduje się sakrament, który domaga się wewnętrznych dyspozycji penitenta rozumianych wyłącznie jako jego zewnętrzne i minimalne warunki wstępne[50].

Szkot, w przeciwieństwie do Tomasza, nie uznawał skruchy, zadośćuczynienia i spowiedzi za części cnoty pokuty we właściwym znaczeniu, ale jako wolitywną formę miłości czy sprawiedliwości, będącą podstawą dyspozycji do wzięcia na siebie kary należnej za grzech. W aktach penitenta rozpoznawał jakby trzy części karne, w których występuje *poena perfecta*, nie zaś istotne, choć wymagane, elementy sakramentu pokuty. Zgodnie z jego opinią skrucha reprezentuje tylko coś duchowego w duszy, ale nie jest zbawczym sakramentem[51].

Teologię pokuty w Kościele Zachodnim od czasu Szkota determinuje spór o jakość skruchy wymaganej i wystarczającej do rozgrzeszenia bądź jako skrucha pozbawiona przeszkód (Jan Duns Szkot), bądź jako wolna od niedoskonałości (Gabriel Biel)[52]. Moioli zauważa, że z kolei od Wilhelma z Owernii rozpoczęła się debata teologiczna dotycząca wystarczalności *attritio* dla otrzymania skutecznej absolucji przez penitenta. Rozwinęła ona również analizę formy sakramentu pokuty jako jego centralnej osi. Z twierdzenia o konieczności nadprzyrodzonej *contritio* i miłości Boga dla usprawiedliwienia grzesznika wyciągnięto wniosek o skuteczności mocy absolucji, która w razie konieczności przekształca zbawczo atrycję w kontrycję[53]. Od niego pochodzi idea, może nawet werbalna formuła *ex attrito fit contritus* odniesiona do władzy kapłańskiej[54].

Indulgences: „In other words, not only can an attrite penitent become contrite in the sacrament of penance, but his attrition can become contrition by the infusion of grace alone, a view rejected by St. Thomas in his *Commentary on the Sentences*, IV, dist. 17, q. 2, a. 1. […] Not that Scotus demanded less by way of motive for attrition than others did for contrition – he rejects servile fear alone as a proximate disposition – rather he intro-duces the altogether new idea that sorrow for sin even when motivated by charity can precede grace or the habit of charity. Thus unformed contrition merits grace congruously (*de congruo*), whereas contrition formed by charity merits grace condignly (*de condigno*)", Sources of Christian Theology, Longman & Todd, London 1959, t. 2, 215.

[50] Por. *GMQSN*, 312.

[51] Por. *GMQSN*, 313.

[52] Por. H. F. Dondaine, *L'attrition suffisante*, Paris 1943, 33-34. Zob. Ch. Morerod, *La penitence dans la scolastique*, w: *Penitenza e Penitenzieria tra umanesimo e rinascimento. Dottrine e prassi del Trecento agli inizi dell'Età moderna (1300-1517)*, A. Manfredi et al. (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 75, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, 65-74,

[53] Por. *GMQSN*, 321.

[54] Por. *GMQSN*, 383.

W takim ujęciu żal ochrzczonego penitenta zostaje za sprawą działania szafarza spowiedzi wewnętrznie przemieniony i udoskonalony.

Durand z Saint-Pourçain OP (1260-1334) odróżnił pokutę wewnętrzną od zewnętrznej. Pierwsza z nich odnosi się do dwojakiego żalu za grzechy w formie *attrito* oraz *contritio*. Druga z kolei wskazuje na zewnętrzne akty penitenta oraz kapłana, jak wyznanie grzechów oraz akt absolucji. *Attritio* to wewnętrzne i niedoskonałe usposobienie żalu ze strony grzesznika, motywowanego strachem w obliczu sprawiedliwej kary. Ten rodzaj żalu za grzechy, ze strachu, nie usposabia jednak ani do usprawiedliwienia ani do zbawienia. Z kolei *contritio* oznacza żal doskonały, mocą którego grzesznik nienawidzi grzechu nie tylko z obawy przed karą, ale ze względu na Boga i wspólnotę z Nim (*consortio Dei*), na cześć i posłuszeństwo należne Bogu, na miłość Boga ponad wszelkie stworzenie[55].

Moioli zaznacza, że również Durand z Saint-Pourçain podtrzymuje tezę o dwóch drogach usprawiedliwienia grzesznika (*duplex viae*), sakramentalnej i pozasakramentalnej. Żal wystarczający (*contritio sufficiens*) realnie odpuszcza winę i udziela łaski, co nie dokonuje się już przez sakrament, który niemniej pomnaża i zwiększa łaskę uprzednio udzieloną. Jednak w przypadku *attrito* to przez moc sakramentu pokuty dokonuje się odpuszczenie grzechów i obdarowanie łaską. W takiej sytuacji kapłańska władza kluczy sprawia odpuszczenie winy[56].

Moioli podkreśla, że poglądy teologiczne Wilhelma Ockhama OFM (1285-1349) odnoszące się do żalu za grzechy z jednej strony bazują na jego koncepcji *de potentia absoluta*, zasadzie *Deus potuisset aliter oridnasse*, *Deus potest facere contrarium*, a z drugiej strony odwoływał się do ogólnej nauki o konieczności żalu za grzechy. Uważał, że grzech śmiertelny nie może być odpuszczony bez żalu, ogólnego albo szczegółowego wierzącego, w sytuacji, kiedy został powierzony jego wolnej woli[57].

Warto jednak zaznaczyć, że dla Ockhama sakrament pokuty nie był jedynym sposobem otrzymania przebaczenia grzechów. Podtrzymywał on pogląd o dwóch drogach prowadzących (*dupliciter promereri*) do odpuszczenia win aktualnych przez dorosłego chrześcijanina. Jedną z nich pozostaje zasługujące i dobrowolne przyjęcie

[55] Por. *GMQSN*, 337; Durand z Saint-Pourçain, *Scriptum super quattuor Libros Sententiarum,* IV, d. 17, q. 1, n. 8: Apud Gasparem, Lugduni 1560, 292-293. Zob. T. Jeschke, *Thomistic sacramentology in a Commentary by Durandus of St.-Pourçain. Remarks on a lectura secundum Durandum (MS Paris, BnF, lat. 12331)*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales" 80/2 (2013), 273-289.
[56] Por. *GMQSN*, 338; Durand z Saint-Pourçain, *Scriptum super quattuor Libros Sententiarum,* IV, d. 18, a. 2, n. 6: Apud Gasparem, Lugduni 1560, 299-300.
[57] Por. *GMQSN*, 344.

sakrament pokuty jako takiego i bez przeszkody przywiązania do grzechu (*sine obice peccati*), a drugą upatruje w poruszeniu (*per unum motum disponentem*) dysponującym (*de congruo)* do łaski. Niemniej akty pokutującego zakładają związek z sakramentem przynajmniej intencjonalnie (*saltem in proposito*). Moioli podkreśla, że *Venerabilis Inceptor* (Czcigodny Początkodawca) tak wyraźnie podkreśla wartość wewnętrznej skruchy, że kapłańskie rozgrzeszenie posiada wartość wyłącznie deklaratywną[58].

Jan Capreolus (Cabrol) OP (1380-1444), naucza, że nikt nie otrzymuje łaski bez wystarczającej wewnętrznej dyspozycji do niej (*dispositio ad gratiam*), którą można osiągnąć albo własnym aktem wewnętrznym albo z powodu jakiejś innej rzeczy, co określa się jako dyspozycję (*orantus*). Czasami człowiek osiąga żal doskonały za grzechy (*contritio*) wraz z postanowieniem wyznania przewinień i pragnieniem zadośćuczynienia za nie, co wskazywałoby, że jest wystarczająco usposobiony do łaski. Oznaczałoby to, że otrzymuje *contritio* natychmiast bez pośrednictwa *orantus* dokonywanego przez sakrament pokuty (*orantus a sacramento impressus*). *Contritio* w stosunku do łaski czyniącej miłym Bogu (*gratia gratum faciens*) rozumiana jest jako dyspozycja (*dispositio*) oraz jako rzeczywistość i znak (*res et sacramentum*), czyli skutek pośredni sakramentu pokuty, zaś względem łaski sakramentalnej (*gratia sacramentalis*) jako duchowe usposobienie (*ornatus*)[59].

Niemiecki teolog Gabriel Biel (1410-1495) zbliżając się do poglądów Ockhama podejmuje koncepcję o dwóch drogach usprawiedliwienia (*duplex iustificatio*), ale już zmodyfikowaną o własne i wyraźne założenia. Po pierwsze, dla niego żal za grzechy jawi się jako autentyczny, jeżeli zakłada pragnienie lub zamiar sakramentu spowiedzi (*propositum sacramenti, votum sacramenti*). Taki żal relacjonowany do sakramentu pokuty posiada skuteczność retroaktywną, czyli posiada swoją moc przed i w związki z administrowaną sakramentalnie pokutą w Kościele. Ponadto, co istotne z punktu widzenia eklezjalnego, doskonała skrucha bez absolucji kapłańskiej dokonuje w mocy tegoż żalu odpuszczenia grzechów, ale tylko przed Bogiem i wyłącznie w odniesieniu do kary wiecznej[60].

---

[58] Por. *GMQSN*, 344; Wilhelm Ockham, *Quaestiones in librum quartum sententiarum*. *Reportatio,* IV, q. 11, w: Id., *Opera Theologica VII*, R. Wood, G. Gál (red.), New York 1984, 208-220.

[59] Por. *GMQSN*, 328-329; Jan Capreolus, *Defensiones theologiae divi Thomaae Aquinatis in quarto sententiarum*, IV, d. 22, q. 1, a. 2. I: Tours 1906, 436. Na temat przyczynowości dyspozytywna zob. I. J. Łuczyński, *Aspekty ostatnich badań rozwoju myśli św. Tomasza z Akwinu w zagadnieniu przyczynowości sakramentów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 6/1-2 (1959), 225-226.

[60] Por. *GMQSN*, 345-346. Moioli odnosi się od teologii G. Biela, ale bez wskazania tekstów źródłowych. W kwestii omawianej materii warto zobaczyć: G. Biel, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, IV, p. 2, d. 16, q. 1: H. Rückert, W. Werbeck (red.), JCB Mohr, Tübingen 1977, 347-358. A. M. Jodice, *I due punti più caratteristici della dottrina penitenziale di Gabriele Biel. L'efficacia del sacramento della*

Moioli uważa, że teologowie scholastyczni usystematyzowali koncepcje pokuty jak cnoty lub subiektywnego poruszenia żalu. Pokuta w tym wymiarze wyraża się w trzech elementach składowych, które się wzajemnie przenikają jak żal (*contritio*) doskonały i niedoskonały, spowiedź oraz wynagrodzenie. Ponadto teologia scholastyczna rozpoznała, że całość sakramentu pokuty obejmuje z jednej strony pokutę jako cnotę, a z drugiej władzą kluczy Kościoła[61].

Tomasz Kajetan OP (1468-1534) odrzuca pogląd, że sakrament pokuty powoduje *ornatus* w osobie penitenta. Powraca z cała wyrazistością do przyczynowości narzędziowej według myśli Tomasza z Akwinu. Łaska udzielana przez Boga w podmiocie nie potrzebuje jakiejś innej formy przysposabiającej do niej (*alia forma praedisponente*). Odrzuca obraz drewna, które aby zostało spalone, najpierw musi zostać rozgrzane, analogicznie, a dusza, aby zostać przekształcona i uświęcona łaską (*deiformis*) uprzednio musi zostać nią przyozdobiona. Dla kardynała Tomasza de Vio pokuta wewnętrzna (*poenitentia interior*) to «*res et sacramentum*» pokuty sakramentalnej. Podtrzymuje pogląd, zgodnie z którym całość i integralność sakramentu pokuty obejmuje złożenie (*compositum*) aktów penitenta: żal za grzechy, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie oraz aktu absolucji kapłańskiej. Usprawiedliwienie przez *contritio* umieszcza w kontekście absolucji *in voto* lub *in executione*[62].

Moioli przywołuje koncepcję Franciszka de Vitoria OP (ok. 1483-1546) o podwójnej i skutecznej drodze usprawiedliwienia pochodzącej od Boga i obecnej w Kościele (*in Ecclesia*) dokonującej się albo przez pokutę (*poenitenia*) albo przez klucze Kościoła (*claves Ecclesiae*). W przypadku pokuty wystarczy, że żałuje za grzech już popełnione, jednocześnie postanawiając unikać grzechów w przyszłości[63].

---

penitenza e la reviviscenza dei meriti: „Bóg bowiem postanowił przebaczyć grzechy człowiekowi, który nie tylko wyraził doskonałą skruchę, ale także ma intencję przyjęcia sakramentu; nie przebaczyć, jeśli nie ma takiej intencji. Retroaktywna zdolność sakramentu, według G. Biela, jest znakiem jego wielkiej skuteczności, podobnej do męki Chrystusa, która przyniosła zbawienie ojcom Starego Testamentu, zanim się urzeczywistniła", Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Tipografia Pontificia ed Arcivescovile di S. Giuseppe, Milano 1938, 21. Z kolei H. A. Oberman, *The harvest of medieval theology. Gabriel Biel and late medieval nominalism*: „Biela nie wyklucza możliwości usprawiedliwienia pozasakramentalnego; ale w przeciwieństwie do Szkota Biel odmawia uznania tego za usprawiedliwienie pozasakramentalnego, za drugą drogę oprócz tej, która prowadzi do usprawiedliwienia przez sakrament pokuty. Tylko w wyjątkowych przypadkach całkowita wina i kara zostaje odpuszczona na mocy najdoskonalszego możliwego aktu skruchy", Harvard University Press Massachusetts 1963, 150.

[61] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 119.

[62] Por. *GMQSN*, 332-333.

[63] Por. *GMQSN*, 334; Franciszek de Vitoria, *Relectiones theologicae,* De potestate Ecclesiae, q. 2: Madrid 1765, 19.

Moioli stwierdza, że Marcin Luter odrzucając naukę katolicką dotyczącą sakramentu spowiedzi negował również znaczenie aksjomatu *ex attrito fit contritus*. Dla M. Lutra koncepcja *attritio* pozostaje przejawem teologii nominalistycznej, dlatego stronił od niej oraz oceniał ją negatywnie. W rozgrzeszeniu najważniejsza pozostaje przede wszystkim wiara, że to Bóg usprawiedliwia. Dokonał on reinterpretacji *contritio* serca, który musi wynikać wyłącznie z żarliwej wiary w Boską obietnicę i groźbę. Według niego wiara kontempluje niezmienną prawdę Bożą, co sprawia, że sumienie drży, przeraża i upokarza się, aby w taki sposób zostać pocieszone i ocalone. Przez wiarę w obietnice Boże człowiek zasługuje na odpuszczenie grzechów, a skrucha i pocieszenie przychodzą same z siebie jako nieunikniona konsekwencja wzbudzonej i głoszonej wiary[64].

Na Soborze Trydenckim przedstawiono teologom dwanaście tez dotyczących sakramentu pokuty, wymagających teologicznej oceny ich prawowierności. Twierdzenie drugie orzekało, że pokuta nie składa się z trzech (żalu, spowiedzi i zadośćuczynienia), lecz tylko z dwóch (udręki poznania grzechu oraz wiary) części. Z kolei teza trzecia stwierdzała, że *contritio* za grzechy nie przygotowuje do przyjęcia łaski ani nie odpuszcza grzechów, a przeciwnie czyni obłudnikiem i grzesznikiem oraz reprezentuje jakąś formę bólu wymuszonego[65].

Sobór Trydencki w 1551 roku w *Nauce o sakramencie pokuty* przedstawia i broni katolickiej doktryny opartej o Pismo święte i Tradycję. W *Rozdziale 3* zatytułowanym *Części i owoc sakramentu pokuty*, potwierdza istnienie własnej formy sakramentu pokuty oraz rozpoznaje w aktach penitenta: skrucha, spowiedź i zadośćuczynienie (*contritio, confessio et satisfactio*), jakby materię tego sakramentu. Stwierdza, że potrójne działania penitenta stanowią części pokuty, które z ustanowienia Bożego konieczne są do integralności sakramentu i odpuszczenia grzechów[66].

Sobór Trydencki czwarty rozdział *Nauki o sakramencie pokuty* poświęca w całości zagadnieniu *contritio*[67]. Sam termin w dokumencie soborowym przybiera znaczenie ogólne, przez które ma wskazywać na rzeczywisty i wewnętrzny żal grzesznika. Jak

[64] Por. *GMQSN*, 350; M. Lutero, *La cattività Babilonese della Chiesa*, Torino 2006, 243-245. M. Luter przestrzega przed pokładaniem ufności w skrusze lub przypisywania odpuszczenia grzechów swojemu żalowi, ponieważ według niego Bóg patrzy na wiarę, z jaką człowiek uwierzył Jego groźbom i obietnicom, z której pochodzi żal. Skrucha najsłabiej wyraża tyranię i zysk hierarchii Kościoła katolickiego, ale została narażona na bezbożność i szkodliwe doktryny. Zob. W. Medwid, *Życie i dzieło Marcina Lutra a spór wokół tez i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra" 17/1 (2013), 273, 277-278; D. Borobio, *La penitencia como sacramento y como virtud en los Salmaticenses (siglo XVII)*, Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 351, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2014, 27-28.

[65] Por. *GMQSN*, 354; Sobór Trydencki, *Tezy o sakramentach pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór*, 2-3, w: *DSP4*, 472-473.

[66] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, III, w: *DSP4*, 486-487.

[67] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, IV, w: *DSP4*, 488-491.

zauważa Moioli, wskazówką dla zrozumienia znaczenia *contritio* może być odniesienie pierwszego akapitu owego czwartego rozdziału dokumentu do jego pierwszego rozdziału (Potrzeba i ustanowienie sakramentu pokuty), w którym jest także mowa o nienawiści do grzechu, o smutku duszy, o wstręcie do obrazy Boga. Przede wszystkim ojcowie soborowi chcieli wskazać na wewnętrzny związek jak istnienie pomiędzy autentycznym *contritio* a pragnieniem sakramentu spowiedzi (*votum sacramenti*), które ono zawiera w sobie. Co więcej *contritio* nie oznacza wyłącznie porzucenie popełnionych grzechów i rozpoczęcie nowego życia, ale także wewnętrzną i duchową postawę nienawiści do grzechu oraz wykluczenie woli grzeszenia (*si voluntatem peccandi excludat*). Dla protestantów takie duchowe nastawienie uchodziło za nieakceptowalne i nadto faryzejskie[68].

Moioli przywołuje rozróżnienie pomiędzy *contritio* a *attritio*, jakie występuje w doktrynie o sakramencie pokuty Soboru Trydenckiego. Według niego u chrześcijańskiego grzesznika przygotowującego się do usprawiedliwienia *contritio* może być rozumiany z jednej strony jako żal udoskonalony przez miłość lub z drugiej strony motywowany przez miłość w wymiarach, w których brak mu tej doskonałości. Stwierdza, że w przypadku tej drugiej sytuacji Sobór Trydencki oficjalnie wprowadził i posłużył się terminem *attritio* jako skruchą niedoskonałą (*contritio imperfecta*), chociaż nie w sensie techniczno-naukowym[69]. Według niego zabieg ten służy przede wszystkim

[68] Por. *GMQSN*, 359. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, I b: „[b] Pokuta zawsze była konieczna do osiągnięcia łaski i sprawiedliwości dla wszystkich ludzi, którzy splamili się jakimś grzechem śmiertelnym, także dla tych, którzy prosili o obmycie w sakramencie chrztu, aby odrzuciwszy i naprawiwszy [zło] przewrotności odczuli z nienawiścią do grzechu i prawdziwym smutkiem duszy wstręt do tak ogromnej obrazy Boga", w: *DSP4*, 483-485; *DH* 1666. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, IV, a-b: „[a] Skrucha, która zajmuje pierwsze miejsce wśród wspomnianych aktów penitenta, jest bólem duszy i wstrętem do popełnionego grzechu wraz z postanowieniem niegrzeszenia w przyszłości. To poruszenie skruchy było zawsze konieczne do uzyskania przebaczenia grzechów (*Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius*), a u człowieka upadłego po chrzcie przygotowuje do odpuszczenia grzechów dopiero wtedy, gdy łączy się z ufnością w miłosierdzie Boże oraz pragnieniem wypełnienia pozostałych rzeczy wymaganych do ważnego przyjęcia tego sakramentu. [b] Dlatego święty sobór wyjaśnia, że skrucha ta obejmuje nie tylko powstrzymanie się od grzechu oraz postanowienie i rozpoczęcie nowego, ale także nienawiść do starego życia, zgodnie ze słowami: „Odrzućcie od siebie wszystkie niegodziwości wasze, które popełnialiście i uczyńcie sobie serce nowe i ducha nowego". Kto przemyślał wołania świętych: „Przeciwko Tobie samemu zgrzeszyłem i uczyniłem co złe jest przed Tobą"; „Utrudziłem się wzdychaniem moim, a każdej nocy łzami będę obmywać moje łoże"; „Ciebie będę wspominał w bólu mojej duszy przez całe życie", oraz inne tego rodzaju słowa, łatwo zrozumie, że wypłynęły one z ogromnej nienawiści do wcześniejszego życia i z ogromnego wstrętu do grzechów", w: *DSP4*, 488-490; *DH* 1676.

[69] Por. *GMQSN*, 359. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, IV, d: „[d] Skrucha zaś niedoskonała (*contritionem imperfectam*) – zwana «*attritio*», która zwykle powstaje z przemyślenia brzydoty grzechu lub ze strachu przed gehenną i karami – jeśli w nadziei przebaczenia wyklucza wolę grzeszenia, oświadcza [sobór], nie tylko nie czyni człowieka hipokrytą i większym grzesznikiem, ale jest prawdziwym darem Boga i poruszeniem Ducha Świętego, nie zamieszkującego jeszcze w duszy, ale tylko poruszającego, przez co wsparty penitent przygotowuje sobie drogę do sprawiedliwości. I chociaż sama bez sakramentu pokuty nie może doprowadzić grzesznika do usprawiedliwienia, to jednak usposabia go do otrzymania łaski Bożej

uznaniu nadprzyrodzonego charakteru każdej duchowej postawy oderwania od grzechu motywowanej wiarą, choćby niedoskonale. Ponadto, co istotne, tym sposobem podtrzymuje naukę o *attrito* penitenta jako wystarczającym w porządku urzeczywistnienia się sakramentu pokuty. Również zauważa, że sobór nie wypowiada się na temat relacji absolucji kapłańskiej i *attritio* lub *contritio* z miłości grzesznika ochrzczonego. Sobór Trydencki prezentuje skruchę w kontekście usprawiedliwienia, aby wyraźnej ukazać ją jako łaskę Ducha Świętego, a nawet akty nadprzyrodzonej miłości[70].

W kwestii żalu dokumenty soboru nie poszły po linii uprzedniego teologicznego sporu *ex attrito fit contritus*, a także podkreśliły konieczność pragnienia spowiedzi (*votum sacramenti*) w przypadku doskonałego żalu (*contritio perfecta*). Takie ujęcie sprawy według Moiolego uwalniało teologię od radykalizowania teorii o podwójnej drodze usprawiedliwienia sakramentalnego oraz pozasakramentalnego[71]. T. Reroń wyciąga jeszcze dalej idące konkluzje, które podkreślają eksplicite konieczność sakramentu pokuty sprawowanego w Kościele. Mianowicie, uważa on, że żal doskonały w Nowym Przymierzu nie usprawiedliwia bez relacji do sakramentu pokuty, czyli bez odniesienia *in voto* do władzy kluczy Kościoła[72]. Moioli podkreśla, że Sobór Trydencki reinterpretuje skruchę według własnych ogólnych założeń, czyli w świetle dialektyki udręka-zaufanie. W ten sposób odrzuca protestancką naukę o żalu[73].

3.1.3. Spór o naturę żalu za grzechy

Robert Bellarmin SJ (1542-1621) proponował przeprowadzać rachunek sumienia dwa razy w ciągu dnia, pierwszy o porannej porze, a drugi wieczorem. W przypadku, gdy doprowadził on do poznania grzechów śmiertelnych, zachęcał do wzbudzenia skruchy za uświadomione przewinienia, jednocześnie z zamiarem jak najszybszego przystąpienia do sakramentu pokuty[74].

---

w sakramencie pokuty. Skutecznie poruszeni tym właśnie strachem, Niniwici podjęli pokutę pod wpływem strasznych napomnień Jonasza i dostąpili miłosierdzia od Pana", w: *DSP4*, 488-489.

[70] Por. *GMQSN*, 359, 411.

[71] Por. *GMQSN*, 360.

[72] Por. T. Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego*, Wrocław 2002, 337.

[73] G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 122.

[74] Por. G. Moioli, *Esperienza cristiana e senso della morire*, w : *GMOO12,* 267; Robert Bellarmin, *Traktat o dobrym przygotowaniu się do śmierci*, Patrologia Tridentina IV, Rosa Mystica, Inowrocław 2022, t. 1, 247. Również przywoływany przez Moiolego bł. Henryk Suza OP nauczał o dobrym przygotowaniu do śmierci przez: skrucha, spowiedź, zadośćuczynienie; przez medytacją o śmierci jako zabezpieczenie na tę najwyższą chwilę, G. Moioli, *Esperienza cristiana e senso della morire*, w : *GMOO12,* 259. Zob. Henryk Suzo, *Księga mądrości przedwiecznej*, W drodze, Poznań 1983, 150-158.

Moioli zauważa, że XVII-XVIII wieczny augustynizm, a zwłaszcza jansenizm, podważał doktrynę trydencką dotyczącą żalu i skruchy. W moralności kładł on nacisk na miłość i akty, które biorą z niej początek i doskonałość aż po naukę o duchowym zwycięskim rozkoszowaniu (*delectatio victrix)*. Przede wszystkim zredukowanie dziedziny wartości moralnych do miłości doprowadziło do wniosku, że żal za grzechy inspirowany motywem strachu nie może być nadprzyrodzony[75].

Gwałtowne dyskusje pomiędzy zwolennikami koncepcji atrycjonizmu i kontrycjonizmu doprowadziły zaangażowania autorytetu Kościoła[76]. Za pontyfikatu Aleksandra VIII, ze znaczącym opóźnieniem, Święte Oficjum 7 grudnia 1690 roku opublikowało dekret potępiający 31 tez jansenistów wyrażonych w sentencjach. Moioli przywołuje dwie z nich, które dotyczyły żalu za grzechy z obawy przed piekłem i karami jako rzekomo pozbawionego nadprzyrodzonego charakteru[77]. W 1713 papież Klemens XI w Konstytucji *Unigenitus Dei Filius* potępił 101 twierdzeń jansenistycznych oratorianina Pachazego Quesnela. Moioli rozpoznaje w tych stwierdzeniach echa nauki o dwóch drogach usprawiedliwienia, jak również o doskonałej i niedoskonałej skrusze, czyli o dwóch porządkach żalu[78].

W okresie potrydenckim refleksja teologiczna dotycząca żalu doskonałego odnosiła się do jego wymiaru psychologicznego, a dokładnie do analizy różnicujących go

---

[75] Por. *GMQSN*, 367; *GMOO2*, 30-36; J. Delumeau, *Grzech i strach w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, PAX, Warszawa 1994, 381; H. Marrou, *Augustyn*, Ludzie i czasy 2, Znak, Kraków 1966, 141; J. Daniélou, *Trójca święta i tajemnica egzystencji*, Znak, Kraków 1994, 31; P. D. Guenzi, *L'Italia di fronte al giansenismo. Prospettive teologiche e pratiche pastorali. Il caso della penitenza sacramentale*, w: *Penitenza e Penitenzieria al tempo del giansenismo (secoli XVII-XVIII). Culture – Teologie – Prassi*, M. Sodi, A. M. Triacca (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 81, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 60-65.

[76] Por. J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1997, 45.

[77] Por. *GMQSN*, 367; Święte Oficjum, *Dekret o błędach jansenistów (7 XII 1690)*, 14-15: „14. Lęk przed piekłem (*timor gehennae*) nie jest nadprzyrodzony. […] 15. Skrucha (*attritio*) płynąca z obawy przed piekłem i karami, bez miłości do Boga ze względu na niego, nie jest odruchem dobrym i nadprzyrodzonym (*bonus motus ac supernaturalis*)", w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, 492-493; *DH* 2314-2315.

[78] Por. *GMQSN*, 368; Klemens XI, *Konstytucja «Unigenitus Dei Filius». Potępiająca wybrane tezy Pasquiera Quesnela (8 IX 1713)*, 44, 61, 62: „44. Istnieję tylko dwie miłości, z których rodzę się wszystkie akty naszej woli i wszystkie nasze uczynki: miłość Boża, która wszystko czyni dla Boga i za którą Bóg nas wynagradza, oraz miłość, którą miłujemy samych siebie i ten świat, a która nie oddaje Bogu tego, co Mu się należy, i z tego powodu jest zła (J 5, 29)"; „61. Lęk powstrzymuje tylko rękę, serce natomiast skłania się do grzechu tak długo, jak długo nie jest wiedzione umiłowaniem sprawiedliwości (Łk 10, 19)"; „62. Kogo przed złem powstrzymuje tylko lęk przed karą, ten w swoim sercu dopuszcza się złego i jest już winny wobec Boga (Mt 21, 46)": Wydawnictwo Te Deum, Warszawa 2025, 13, 15; *DH* 2444, 2461, 2462. Zob. L. Kołakowski, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 1994, 96-98; F. A. Sullivan, *Capire e interpretare il Magistero. Una fedeltà creativa*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, 91-101; B. Przedpełski, *Kontrowersje wokół jansenizmu*, „Rocznik Teologiczny" 52/1-2 (2010), 250-252; Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, Seria Bobolanum 11, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2018, 61-65; M. Nowak, *Pascal a jansenizm*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 32/4 (2023), 338-339.

motywacji. W rezultacie rozwinęły się dwa podejścia, pierwsze w duchu augustiańskim, ukierunkowane na miłość Boga, a drugie w nurcie szkotystycznym, redukujące motywacje z miłości do generalnego odniesienia do Boga (*propter Deum*) i Jego sprawiedliwości. Tego rodzaju interpretacja pozwalała łatwiej osiągnąć żal doskonały, a co za tym idzie możliwość pozasakramentalnego usprawiedliwienia (nie pomijając *votum sacramenti*)[79].

Również po Soborze Trydenckim, jak stwierdza Moioli, miały miejsce absorbujące rozważania dotyczące natury żalu niedoskonałego, które zawierały się w dwóch zasadniczych koncepcjach. Pierwsza, tomistyczna, zbudowana została w oparciu o *Dekret o usprawiedliwieniu* (Sobór Trydencki, sesja VI, 13 I 1547), w którym mówi się o początku i racjach miłości grzesznika do Boga[80]. Druga bazuje na definicji żalu niedoskonałego znajdującego się w *Dekrecie o sakramencie spowiedzi* (Sobór Trydencki, Sesja XIV)[81].

Warto podkreślić, że pod sam koniec pontyfikatu papieża Aleksandra VII dnia 5 maja 1667 roku Kongregacja Świętego Oficjum wydała dekret „*De libertate docendi quoad attritionem*" łagodzący spór pomiędzy zwolennikami doktryny z jednej strony atrycjonizmu a z drugiej kontrycjonizmu. Dokument stwierdza, że w *attrito*, czyli żalu za grzechy, który wynika ze strachy przed karą piekła i wyklucza wolę grzeszenia nie można ani negować jakieś miłości do Boga ani koniecznie domagać się w nim doskonałej miłości Boga[82].

Jak zaznacza Moioli, podążając za myślą Paula de Vooghta OSB (1900-1983) i Hyacinthe-François Dondaine OP (1893-1987) teologia potrydencka dążyła do absolutyzacji racjonalnego opisu duchowych dyspozycji penitenta, a w szczególności żalu oraz ich powiązania z kapłańską absolucją. Deskryptywne i analityczne koncepcje żalu *contritio* udaremniały adekwatne ujęcie ważności sakramentu pokuty, nawet w wymiarze *votum sacramenti*, który mógł jawić się jako dodatkowy i nadbudowany zbawczy znak zbawienia[83].

---

[79] Por. *GMQSN*, 368.

[80] Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, VI, b: „[…] ufając, że Bóg będzie dla nich łaskawy ze względu na Chrystusa, i zaczynają Go miłować (*diligere incipiunt*) jako źródło wszelkiej sprawiedliwości, i dlatego odwracają się od grzechów z pewnym obrzydzeniem i nienawiścią […]", w: *DSP4*, 294-295; *DH* 1526.

[81] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, IV d, w: *DSP4*, 489-490; *DH* 1678.

[82] Por. *DH* 2070; J. Delumeau, *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Gdańsk 1997, 38, 45.

[83] Por. *GMQSN*, 369; P. de Vooght, *La théologie de la pénitence*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 25 (1949), 77-82.

Moioli w końcu odnosi się do dzieła *Praelectiones Dogmaticae* Giovanniego Perrone, w którym przedstawia pokutę jako cnotę nadprzyrodzoną, ale i jako sakrament, przekraczając redukowanie jej do dziedziny teologiczno-moralnej, na rzecz ujęcia teologiczno-dogmatycznego. Dotyczy ona grzesznika i ochrzczonego, i skruszonego, który poruszony mocą Bożą znienawidził swój grzech, zdecydował się na poprawę swojego życia i przyjęcie sprawiedliwości karzącej. Perrone materię i formę sakramentu ujmuje klasycznie i schematycznie w optyce dwóch szkół, tomistycznej (*quasi-materia* i absolucja) i skotystycznej (absolucja obejmująca materię). Jednak więcej uwagi i analizy poświęca skrusze i absolucji kapłańskiej wiążąc je z władzą święceń i władzą jurysdykcji, co wskazuje na polemikę antyjansenistyczną[84].

Dla Moiolego przełomem w rozumieniu sakramentu pokuty pozostaje praca B. M. Xiberty *Clavis Ecclesiae*, która podkreśla konieczność uwzględnienia jego wymiaru eklezjologicznego. Kataloński karmelita zastosował scholastyczny trójmian «*tantum sacramentum – res et sacramentum – tantum res*» w reinterpretacji starożytnej pokuty kanonicznej. Uznał, że pojednanie z Kościołem jest ważnym skutkiem sakramentu spowiedzi. Doniosłość tezy Xiberta tkwi w przekonaniu o potrzebie eklezjologicznej reinterpretacji czwartego sakramentu jako takiego[85].

Moioli zauważa obecność nowej perspektywy eklezjologicznej w teologii sakramentalnej Maurice'a de La Taille SJ (1872-1933), Henriego de Lubaca SJ (1896-1991), Michaela Schmausa (1897-1993). Schmaus rozpoznaje w skrusze wymiar wewnętrzny oraz zewnętrzny. Ten ostatni zaś łączy ekspresję bólu z powodu popełnionych grzechów z przynależnością do Mistycznego Ciała Kościoła jako jego członek[86].

Od momentu chrztu świętego chrześcijańska pokuta ma miejsce we wspólnocie chrześcijańskiej, w której grzesznik zostaje doprowadzony do nawrócenia. Historia pokuty w Kościele, refleksja scholastyczna i potrydencka, wyraźnie potwierdza, że treść «μετάνοια», która ma miejsce po chrzcie świętym wyraża się w trójmianie: skrucha, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie. Niewątpliwie wyraża ona także skuteczność

---

[84] Por. *GMQSN*, 370-371.

[85] Por. *GMQSN*, 372; B. F. M. Xibert, *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia. Dissertatio inauguralis*, Romae 1922. Badania Xiberty spotkały się z jednej strony z krytyką ze strony: Gerhard Esser (1860-1923), Adhémar D'Alès SJ (1861-1938), Johann Stufler SJ (1865-1952), Hyacinthe François Dondaine OP (1893-1987), a z drugiej z aprobatą: Maurice de La Taille'a SJ (1872-1933), Bernhard Poschmanna (1878-1955), Paul Galtiera (1872-1969), Otto Semmelrotha SJ (1912-1979), Karl Rahnera SJ (1904-1984), Johannes Beumera SJ (1901-1989), Henri de Lubaca SJ (1896-1991), Michael Schmausa (1897-1993), H. Rondeta. Zob. W. Granat, *Dogmatyka katolicka 7/2, Sakramenty święte. Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta*, Lublin 1966, 257, 381.

[86] Por. *GMQSN*, 376; M. Schmaus*, I sacramenti…*, Torino 1966, 560-577, 805-806.

i owocność łaski Bożej. Na Soborze Trydenckim sama skrucha została umieszczona również w obszarze usprawiedliwienia, ponieważ pochodzi z łaski Ducha Świętego i stanowi akt nadprzyrodzonej miłości[87]. W przypadku, kiedy żal za grzechy motywowany miłością Boga dokonuje pełnego przebaczenia grzechów, to nie zwalania on z chrześcijańskiej postawy pokuty za grzechy, dążącej do doskonalenia w miłości[88].

Dla Moiolego żal za grzechy należy do elementów konstytutywnych i samej struktury pokuty chrześcijańskiej, co oznacza, że nie tyle wyraża on obyczajowość kościelną, ale pochodzi z woli samego Chrystusa względem ochrzczonych przynależących do Jego Kościoła. Żal jawi się jako wewnętrznie powiązany ze świadomością i wyznaniem grzechów. Pomiędzy wskazanymi elementami istnieje pewien rodzaj ciągłości teologicznej, która sprawia, że żal za grzechy prowadzi do wyznania grzechów oraz odsłania jego sens i wartość. Ponadto ochrzczony grzesznik, który doświadcza skruchy za grzechy i wyznaje je Kościołowi, znajduje się w szczególnej sytuacji – włączenia, przynależności oraz życia we wspólnocie Kościoła Chrystusowego[89].

Moioli przyznaje, że pomiędzy skruchą a spowiedzią zachodzi także pewien związek psychologiczno-egzystencjalny, który sprawia, że spowiedź wynika i nabiera znaczenia ze skruchy. Jednakże nie mniej ważne pozostają racje teologiczne oparte na dyskursie pozytywnym i historycznym. Mianowicie bezdyskusyjnie chodzi o skruchę chrześcijanina, czyli tego, który został inkorporowany w Kościół – wspólnotę, którego sama struktura wspólnoty i struktura pojednania – pociąga za sobą wyznanie wobec Kościoła[90].

Moioli zauważa, że ta obiektywno-pozytywna relacja między żalem a spowiedzią skłoniła Giulio Oggioni (1916-1993) do reinterpretacji rozróżnienia między *contritio* a *attrito* w relacji do władzy kluczy Kościoła. Biskup nie podzielał poglądu, że skrucha jest mniej zdecydowanym porzuceniem grzechu lub oderwaniem się od niego jako osobistego zła głównie ze względu na samego siebie, a nie przede wszystkim ze względu na Boga i Jego prawo. Według niego *contritio* wskazuje na żal doskonały kształtowany przez zinterioryzowaną miłość posłuszeństwa woli Boga Zbawiciela, który ustanowił pojednanie z Kościołem jako drogę do otrzymania Bożego przebaczenia. W przypadku zaś *attrito* nie dokonuje się integralne powiązanie miłości posłuszeństwa Bogu z misją

[87] Por. *GMQSN*, 387. 411.
[88] Por. *GMQSN*, 401.
[89] Por. *GMQSN*, 412, 414.
[90] Por. *GMQSN*, 417.

Kościoła jednającego, ale rozgrzeszenie zewnętrznie dane dołącza się do skruchy. Żal niedoskonały wskazuje na ograniczoną otwartość na Boży plan zbawienia, co pociąga za sobą deficyt *votum sacramenti*. Moioli krytycznie odnosi się do hipotezy żalu Ogginiego z racji kreowanego przez nią dualizmu pomiędzy pokutą cnotą a pokutą sakramentem, który przypomina szkotystyczną doktrynę o podwójnym usprawiedliwieniu z *contritio* „przed", a z *attrito* „razem z" – sakramentem pokuty[91].

Według opinii Moioli wyraźne rozróżnienie między *contritio* a *attritio* nie należało do systematycznej nauki Soboru Trydenckiego, ale zakłada raczej dziedzictwo teologii potrydenckiej. Wydaje się, że w tym punkcie postuluje powrót do intencji doktryny Tridentinum, według której pośród różnorakich sytuacji żalu, także postawa duchowa *attrito* wystarcza do ukonstytuowania pokuty chrześcijańskiej. Stanowisko włoskiego teologa można określić jedynie jako formę postawionego zagadnienia[92].

W moioliańskiej teologii sakramentu pojednania znak pokuty chrześcijańskiej zostaje rozpoznany w figurze relacji międzyludzkiej konstytuującej się między ochrzczonym grzesznikiem – pokutnikiem a wspólnotą chrześcijańską z jej pasterzami. Moralnie upadły ochrzczony, szukając komunii z Bogiem, nie gdzie indziej jak w Kościele, spotyka wspólnotę chrześcijańską, która może przyjąć go właśnie jako pokutującego za popełnione grzechy. Znak sakramentalny nadaje zarówno poszukiwaniu przebaczenia grzechów przez grzesznika, jak i przyjęciu przez społeczność świętego Kościoła szczególną strukturę. Składa się na nią skrucha, która akceptuje obowiązek wyznania grzechów i przyjmuje nałożone zadośćuczynienie przez kapłana. W ten sposób gest pojednania wiąże się z dokonaną spowiedzią i zadośćuczynieniem zrodzonych z łaski żalu za grzechy. O specyfice relacji penitent - Kościół decyduje również osadzenie jej w relacji do doświadczenia miłości Chrystusa i miłosiernego Ojca, co czyni ją realnym znakiem tajemnicy pojednania[93].

Podejmując te istotne dla teologii Moiolego przesłanki, wydaje się, że można stwierdzić, że także żal za grzechy powinien uwzględniać nie tylko wymiar teologiczno-

---

[91] Por. *GMQSN*, 418; G. Oggioni, *Concilio Tridentino e rapporti…*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inferiore (Varese) 1964, 248.

[92] Por. *GMQSN*, 418; Według H. F. Dondaine ojcowie Soboru Trydenckiego opowiadali pomiędzy dwoma rodzaju żalu: skruchą wymaganą i wystarczającej do rozgrzeszenia, wykluczającą *obex* (koncepcja Szkota) a żalem doskonałym (koncepcja Biela) za rozwiązaniem pośrednim, który można by nazwać skruchą miłości. Niektórzy tylko z nich mówili o nawróceniu serca z powodu cnoty sakramentu. Obie szkoły teologiczne redukowały wartość przyczynowości instrumentalnej sakramentów, a wydaje się, że tomiści opowiadali się za przyczynowością moralną. Zob. H. F. Dondaine, *L'attrition suffisante*, Paris 1943, 33-34. Zob. J. Gręźlikowski, *Główne regulacje prawne Soboru Trydenckiego*, w*: Dziedzictwo Tridentinum. Religia. Kultura. Sztuka*, S. Nabywaniec et al. (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019, 15.

[93] Por. *GMQSN*, 433. 438; G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 102.

personalny, ale również eklezjologiczny. Oznaczałoby to, że żalu za grzechy nie można rozumieć tylko jako właściwości konkretnego pokutującego grzesznika, ale znacznie szerzej, jako ochrzczonego grzesznika, czyli przynależącego lub trwale odniesionego do Kościoła, który żałuje za grzechy. Kościół wobec przewinień, a szczególnie swoich członków, przeżywa także żal za ich niegodziwości. Dzieje się tak, ponieważ żyje z miłości Trójjedynego Boga, ale również egzystuje we wspólnocie organicznej, a nie wspólnocie osobowych indywiduów. Ponadto do jednego z elementów jego misji należy odszukać zagubionego grzesznika. W ten sposób żal za grzechy konkretnego ochrzczonego upadłego spotyka się niejako z żalem za grzechy Kościoła jako jego reakcją wobec nich. Kościół nie może zastąpić żalu ochrzczonego grzesznika, ale też nie może nie żałować wraz z nim, a tym samym swoją świętością udoskonalać żal pokutującego i wzbudzać w nim żywe pragnienie uczestnictwa chrzcielno-eucharystycznego.

Moioli zwraca uwagę na wymowę *Praenotanda Obrzędów pokuty*, gdzie podkreśla się, że wewnętrzne i całościowe nawrócenie serca (*toto corde, cordis conversio*), które obejmuje żal (*contritionem*) za grzechy i zamiar (*propositum*) nowego życia, przyjmuje właśnie postać wyznania grzechów wobec Kościoła, zadośćuczynienie i poprawę życia[94]. Metanoja pochrzcielna (łac. *metànoia*) oznacza wewnętrzną przemianę całego człowieka oraz rozpoczęcie procesu, w którym jego myślenie, sądzenie, układanie swojego życia zostają przeniknięte udzielaną świętością i miłością Boga. W aktach penitenta pierwsze miejsce przysługuje żalowi za grzechy (*contritio*), który pozostaje szczególnie obowiązkowy i niezbywalny. O tyle, o ile jest autentyczny prowadzi do wyznania grzechów wobec Kościoła i pozostawia temu Kościołowi regulacje związane z zadośćuczynieniem. Dla Moiolego duchowa postawa nawrócenia (wł. *conversione*), w której odróżnia się od siebie: żal, spowiedź i zadośćuczynienie, utożsamia się z drugą i trzyczęściową metanoią[95].

Moioli rozumie skruchę ochrzczonego jako jego wewnętrzną decyzję nawrócenia się z osobistych grzechów, które są niezgodne nie tylko z darem nowego życia w Chrystusie otrzymanym w sakramencie chrztu świętego, ale również egzystencją i życiem według Przymierza, czyli przynależnością do ludu Przymierza, do Kościoła. Stąd wynika przekonanie i nacisk Moiolego, że żal personalny ochrzczonego grzesznika naturalnie posiada i musi charakteryzować się eklezjalnym determinantem. Dla Moiolego logika

[94] Por. G. Moioli, *Per determinare …,* w: *GMOO12*, 40; *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 6, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty…,* Katowice 2023, 15.
[95] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 40, 177; *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 6, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty…,* Katowice 2023, 15.

skruchy grzesznika ochrzczonego bezwzględnie różni się od logiki skruchy osoby powołanej do wiary i chrztu świętego. Natura żalu grzesznika już ochrzczonego skłania go wewnętrznie do stanięcia wobec Kościoła i uzasadnienia wspólnocie wierzących w jaki sposób i dlaczego potrzebuje przyjęcia z jego strony[96].

Skrucha paschalno-eklezjalna przynagla grzesznika ochrzczonego do podjęcia osobistej drogi pokuty z charakteryzującymi ją aktami i działaniami, które negują jego uprzednie antychrzcielne i antyeucharystyczne przewinienia. Stąd żal za grzechy oznacza polaryzację w kierunku świętości Kościoła, która staje się ponownie odkryta i zasymilowana. Taki rodzaj żalu czyni zrozumiałym pozostawienie przez ochrzczonego pokutnika siebie samego w rękach Kościoła, który go przyjmuje oraz kieruje jego pokutne *itinerarium*. W ten sposób zdeterminowana postawa penitenta dostarcza wspólnocie wierzących przekonywujące znamiona autentycznego żalu nawracającego się chrześcijanina.

Moioli w teologii pokuty celowo kładzie nacisk na kościelną charakterystykę skruchy osoby już ochrzczonej. Ponadto przestrzega przed zredukowaniem żalu grzesznika już ochrzczonego do ogólnej analizy etycznej, do ogólnej cnoty pokuty tak, jakby przynależność do Chrystusa i Kościoła nie posiadały już decydującego znaczenia. Historia i praktyka pokutna Kościoła antycznego przekonuje, że tego rodzaju niekonsekwencja z reguły nie mogły znaleźć w niej miejsca. Prezentowane zagadnienie wybrzmiało w analizie i systematyce teologii scholastycznej, jakkolwiek kontekstem jej odniesienia nadal pozostawało chrześcijaństwo i chrześcijanie[97].

Moioli w rękopisie w formie szkicu skomentował dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej, *Pojednanie i Pokuta. Relacja końcowa zatwierdzona «in forma specifica»*, w którym przywołuje kilka fundamentalnych spraw. Po pierwsze, odnosi się do scholastycznego rozróżnienia pokuty – cnoty (żal, spowiedź i zadośćuczynienie) oraz pokuty sakramentu, podkreślając jednocześnie jego dwuznaczność. Następnie, ten scholastyczny dwumian pokuty jako cnoty i sakramentu przenosi na poziom wymiaru antropologicznego oraz wymiaru eklezjalnego, stwierdzając, że ten ostatni posiada charakter inklusywny, czyli obejmujący ten pierwszy. Dokument międzynarodowej komisji, w przeciwieństwie do stanowiska Moiolego, wyraźnie odróżnia i wyodrębnia kontekst antropologiczny od podstaw teologicznych pokuty, a w tym fundamentów eklezjalnych. Ponadto, włoski teolog zwraca uwagę, że dokument znajduje rację

[96] Por. G. Moioli, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 154-155.
[97] Por. G. Moioli, *Sacramento del „perdono" …*, w: *GMOO12*, 155.

i fundament wyznania grzechów właśnie w analizie nawrócenia i żalu, który zostaje w ten sposób umocniony i pogłębiony, a nie w chrześcijańskiej koncepcji grzechu jako takiego. Dobrze koresponduje to z myślą samego Moiolego, który sprzeciwia się dedukowania doktryny o pokucie z refleksji nad grzechem[98]. W związku z przygotowaniami i przebiegiem VI Zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Biskupów z 1983 roku powstało kilka dokumentów, do których jednak brak odniesień w pismach Moiolego[99].

Włoski teolog zaznacza, że uwarunkowania czasów obecnych sprawiają, że między innymi takie terminy jak grzech, pokuta, cnota, zostają pozbawione specyficznie chrześcijańskiego znaczenia (lub zostają negowane w ramach krytyki chrześcijaństwa). Stąd uzasadnienie, dlaczego skrucha ochrzczonego grzesznika powinna skłaniać do wyznania grzechów i wynagrodzenia win przy towarzyszeniu Kościoła, stało się jeszcze bardziej naglące i donioślejsze niż za czasów Piotra Abelarda oraz *civitas christiana* średniowiecza. Oznacza to, że szczególność żalu ochrzczonego grzesznika nie wynika bezpośrednio z ogólnej i filozoficznej analizy skruchy lub pokuty, stąd ani nie może *a priori* być zakładana, ani redukowana do etycznej poprawności. Specyfika żalu grzesznika już ochrzczonego staje się zrozumiała w kontekście metanoi pochrzcielnej, która odnosi się do złamania przymierza z Bogiem, urzeczywistniającego się w Kościele ochrzczonych i celebrujących Paschę Pana. Żal grzesznika ochrzczonego wyrażany przed Bogiem staje się jednocześnie przeżywany w Jego Kościele i przy prowadzeniu Ducha Świętego, który został mu obiecany[100]. Moioli zauważa, że nawet pierwsza metanoja, czyli chrzest, nie wymaga istotowo ani zadośćuczynienia, ani spowiedzi, ponieważ

---

[98] Por. G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.10. «De reconciliatione et poenitentia». I fogli manoscritti riferiti al documento finale della sessione 1982 della Commissione Teologica Internazionale «De reconciliatione et poenitentia»*, 1-3; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta. Relacja końcowa zatwierdzona «in forma specifica» (1982)*, w: *Od wiary do teologii…*, Kraków 2000, 151-177.

[99] Zob. Synod Biskupów, *Lineamenta. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (11 I 1982)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Libreria Editrice Vaticana, Civitas Vaticana 1982, 1-3; Synod Biskupów, *Lineamenta. La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa (11 I 1982)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Libreria Editrice Vaticana, Civitas Vaticana 1982, 1-3; Synod Biskupów, *Instrumentum laboris. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (21 I 1983)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1983, 1-5; Synod Biskupów, *Relatio (kardynał Carlo Maria Martini) sub secreto. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (30 IX 1983)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983, 3-4; Synod Biskupów, *Elenchus propositionum. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (27 X 1983)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1983, 6-7; G. Concetti, *Introduzione*, w: *La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa. Documenti ufficiali della sesta assemblea generale del sinodo dei vescovi. Sintesi originali degli interventi dei padri*, G. Concetti (red.), Edizioni Logos, Roma 1983, 8-21; Z. Perz, *Pokuta i Eucharystia w związku z Synodem Biskupów 1983*, „Collectanea Theologica" 58/2 (1988), 29-32; J. Ratzinger, *Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, 235-248.

[100] Por. G. Moioli, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 156.

pozostaje otrzymanym darem i zapoczątkowaniem całkiem nowego życia wysłużonego przez Paschę Pana w Kościele. Tymczasem druga (metanoia) pochrzcielna i trzyczęściowa jawi się jako obowiązkowa właśnie dlatego, że żal dotyczący już ochrzczonego grzesznika prowadzi go do wyznania grzechów Kościołowi, któremu również pozwala na pokierowanie jego zadośćuczynieniem. Dzieje się tak ponieważ, żal ochrzczonego grzesznika zawiera usposobienie do odnalezienia nie tylko Kościoła mistycznego, ale także tego w wymiarze widzialnym i historycznym bez mieszania i bez rozdzielenia między nawróceniem się do Boga Przymierza a powrotem do Kościoła[101]. Moioli zaznacza, że transformacje, które miały miejsce w historii sakramentu pokuty zaowocowały podkreśleniem znaczenia uznania siebie za grzesznika i wyznania własnych przewinień przed Kościołem oraz zwróceniem uwagi na podwójne pojednanie nie tylko z Bogiem, ale i z Kościołem[102].

3.2. *Confessio* jako uzasadnienie Kościołowi prośby o pojednanie

3.2.1. Confessio jako *ἐξομολογέω*

Moioli zwraca uwagę, że Jan Apostoł w swoim pierwszym Liście nalega na chrześcijan, aby z jednej strony uznawali samych siebie za grzeszników wobec Chrystusa i wspólnoty wierzących, a z drugiej jako tych, którzy prowadzą życie bezgrzeszne na mocy przebaczenia Chrystusa. Zgodnie z sensem fragmentu 1 J, 9 odpuszczenie grzechów przez Boga domaga się ich wyznania (*ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν / si confiteamur peccata nostra / Jeżeli wyznajemy nasze grzechy*). Włoski teolog powołuje się na Joseph Bonsirven SJ (1880-1958), który utożsamia Janowe „przyznaję" (*ὁμολογέω)* z późniejszym „wyznaję" (*ἐξομολογέω*). Utrzymuje, że praktyka przyznawania się do grzechów znana była w pierwotnych wspólnotach judeochrześcijańskich, co widać w *Didache* (IV, 14; XIV, 1). Nie wyklucza, że Jan Apostoł nawiązuje tutaj do jakiegoś liturgicznego wspólnotowego gestu pokutnego. Trudno jednak jednoznacznie stwierdzić w jaki sposób i przed kim miało dokonywać się owo wyznanie, a zwłaszcza w przypadku przedłożenia grzechów apostołom lub przełożonym wspólnoty. Łączenie przez niektórych (André-Marie Charue, 1898-1977; Pietro De Ambroggi, 1900-1952) samego wyznawania grzechów ze świadomością autora

[101] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 177.
[102] Por. *GMQSN*, 420.

listu o udzielonej apostołom władzy nad grzechem (J 20, 23), pozostaje dla Josepha Bonsirvena wątpliwa[103].

Moioli przytacza stanowisko Bernharda Poschmanna (1878-1955), według którego nie można wywnioskować z fragmentu o modlitwie za braćmi, który grzech nie sprowadza śmierci (1 J 5,16-17) mającej ją poprzedzać braterskiej spowiedzi. Następnie, Rudolf Schnackenburg (1914-2002) w tej sprawie zastrzega, że przywołany tekst nie mówi wprost o spowiedzi, a jeżeli ta wiąże się z jakimś gestem liturgicznym, to należy zakładać, że modlitwa, o której mowa (1 J 5) miała charakter wspólnotowy. Nie ma powodów, aby te przypuszczenia odrzucać z góry, ale też istnieją wystarczające racje na rzecz sugerowanego opisu[104].

Moioli przywołuje również wydarzenie umycia nóg apostołom w Wieczerniku przez Jezusa, ponieważ posiada ono, choć nie bezdyskusyjnie, również wyraźne znaczenie symboliczne. Odnosi się on do opinii Pierre Grelot, według której polecenie Jezusa, które dał apostołom, aby umywali sobie nawzajem nogi, zostało ponownie zinterpretowane i zastosowane do praktyk pokutnych, jak na przykład wzajemna spowiedź, które były wówczas w użyciu, niezależnie od tego, w jaki sposób ją przedstawiamy[105].

W Liście św. Jakuba (Jk 5, 16) powraca napomnienie napotkane już u Jana, aby wyznawać sobie nawzajem swoje grzechy (*ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας*

---

[103] Por. *GMQSN*, 32; 65; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 10-11; J. Bonsirven, *Épîtres de Saint Jean*, Verbum Salutis 9, Beauchesne, Paris 1954, 94. *Nauka dwunastu Apostołów (Didache)*, IV, 14; XIV, 1: „W zgromadzeniu będziesz wyznawał swoje błędy i nie pójdziesz na modlitwę z nieczystym sumieniem. Taka jest droga życia" oraz „W dniu Pana, w niedzielę, gromadźcie się razem, by łamać chleb i składać dziękczynienie, a wyznawajcie ponadto wasze grzechy, aby ofiara wasza była czysta", w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, M. Starowieyski (red.), tłum. A. Świderkówna, Biblioteka Ojców Kościoła 10, Kraków 1998, 35, 39. W przypisie nr 44 znajduje się następująca adnotacja: „w *Didache* dwukrotnie jest mowa o „wyznawaniu błędów" (IV, 14; XIV, 1), które istniało również we wspólnocie z Qumran. Trudno określić jak wyglądało owo „wyznanie" - być może był to obrzęd podobny do naszej spowiedzi powszechnej na początku Mszy". *Didache*, IV, 14; XIV, 1: „Ἐν ἐκκλησίᾳ ἐξομολογήσῃ τὰ παραπτώματά σου" […] „προσεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν", w: *Fontes Christiani*, Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter (Lateinisch, griechisch, deutsch), N. Brox et al. (red.), Herder, New York 2000, t. 1, 114, 132; P. De Ambroggi, *Le epistole cattoliche di Giacomo, Pietro, Giovanni, Giuda*, Marietti Torino-Roma 1949, 203-289; N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique. Évangile et Épitres*, Études Bibliques, J. Gabalda et Cie, Paris 1965, 305.

[104] Por. *GMQSN*, 33; R. Schnackenburg, *Die Johannesbriefe*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 13/3, Verlag Herder, Wien 1984, 275-278; B. Poschmann, *Poenitentia secunda*. *Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1940, 63-81; N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, Paris 1965, 285-328;

[105] Por. *GMQSN*, 42-43; P. Grelot, *L'interpretazione penitenziale della lavanda dei piedi*, w: *Specialisti. L'uomo davanti a Dio*, Roma 1966, 114-115. „Z troską przekonuje on (papież Benedykt XVI), że w niczym nie umniejszając skuteczności, doskonałości i wystarczalności chrztu potrzebujemy również umycia nóg, obmycia z grzechów każdego dnia, czego uobecnieniem i aktualizacją jest wyznanie grzechów w spowiedzi", w: M. Orlicki, *Mysterium sanctificationis sakramentu Eucharystii…*, Warszawa 2021, 316-317.

/ Confitemini ergo alterutrum peccata / Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy) oraz modlić się w celu odzyskania zdrowia. Jednak z tych dwóch zachęt, które pojawiają się nadto w kontekście namaszczenia uzdrowienia chorych, nie sposób wywnioskować o charakterze, obowiązku, przedmiocie oraz podmiotach przywołanego wyznania grzechów[106]. We wspólnocie chrześcijańskiej wszyscy są wezwani do wewnętrznego uznania się za grzeszników, ale i do zewnętrznego wyznania siebie jako takich (1 J 1-2; Jk 5) prosząc Boga o uwolnienie od zła oraz uzdrowienie[107]. Chrześcijanin grzesznik wyznaje swój grzech, ponieważ spogląda na Chrystusa jako ofiarę przebłaganą za swoje i całego świata grzechy (1 J 1, 8 -2, 1-2)[108]. Zgodnie z opinią Moioli, Nowy Testament nie przekazuje przebiegu procedury pokutnej, a jedynie naświetla wyznawanie grzechów i modlitwę, liturgiczne gesty (1 J 1 i 5; Jk 5)[109].

Jak zauważa Moioli, Ireneusz z Lyonu w *Adversus haereses,* mówi o kobietach zwiedzionych przez Markosa, ucznia Bazylidesa z Aleksandrii. Wyznawały swoje grzechy (ἐξομολογέω, *confessae sunt*) w Kościele oraz czyniły za nie publiczną lub skrytą pokutę (*exhomologesin faciunt… in manifesto… in silentio*)[110]. Moioli odwołuje się do koncepcji eksomologezy (gr. *ἐξομολόγησις*, łac. *exomologesis*) Tertuliana, która w jego ujęciu obejmowała złożony proces pokutny od wyznania grzechów przez podjęcie zadośćuczynienia i pełnienie aktów pokutnych. Kartagińczyk zwraca uwagę, że pokuta nie powinna pozostać aktem wyłącznie wewnętrznym i osobistym, ale domaga się nawrócenia w postaci zarówno zewnętrznego świadectwa. Konieczność wyznania grzechów rozpoznaje nie od strony Boga, który zna ludzkie serce, ale od strony grzesznika, który w ten sposób zostaje dysponowany (*satisfactio confessione disponitur*) do zadośćuczynienia i rodzi się do pokuty (*confessione poenitentia nascitur*)[111]. Owa *exomologesis* staje się nauką i ćwiczeniem (*disciplina*) do nawrócenia. Trzeba jednak zaznaczyć, że pierwotnie w literaturze patrystycznej, eksomologeza wskazywała na wyznanie grzechów, które miało miejsce również podczas zgromadzenia

[106] Por. *GMQSN*, 47.
[107] Por. *GMQSN*, 51.
[108] Por. *GMQSN*, 39.
[109] Por. *GMQSN*, 57.
[110] Por. *GMQSN*, 66; Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, I, 15, 5: W. Myszor (red.), Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 17, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016, 64-65
[111] Por. *GMQSN*, 73. Tertulian, *O pokucie*, 9: „Zbyt przykra jest ta druga i ostatnia pokuta, bo zbyt wymagające są jej praktyki. Nie może bowiem pozostać tylko aktem wewnętrznym, ale musi się też objawić na zewnątrz. Akt ten zewnętrzny najczęściej z grecka bywa określany i nazywany jako eksomologeza. Jest to spowiedź, w której grzechy nasze Panu wyznajemy, nie dlatego jakoby o nich nie wiedział, lecz by przygotować przez wyznanie zadośćuczynienie; bo z wyznania rodzi się pokuta, a pokuta czyni Boga łagodnym. Dlatego spowiedź jest przygotowaniem dla człowieka…", w: Id., *Wybór Pism*, Warszawa 1970, 188.

eucharystycznego. Przypuszczalnie chodziło o coś w rodzaju spowiedzi powszechnej. Natomiast u pisarzy łacińskich, właśnie od Tertuliana, termin ten zmieniał i wzbogacał swoje znaczenie[112]. Według Moioli reprezentuje ona publiczną sytuację pokuty, równoznaczną z publicznym wyznaniem swojej sytuacji jako grzesznika, co Tertulian określa jak *publicatio sui*. Prawdopodobnie miało również miejsce rzeczywiste wyznanie grzechów, także wewnętrznych, które według Kartagińczyka należało poddać pokucie[113].

Cyprian z Kartaginy ostrzega, że w piekle nie ma ani wyznania win (*confessio*) ani pokuty (*exomologesis)*, dlatego ci, którzy w doczesności czynią pokutę z całego serca mogą zostać tymczasowo (*interim*) przyjęci do Kościoła ze względu na przyjście i sąd Chrystusa Pana. Mając to na uwadze stanowczo nalega, aby ten, kto zgrzeszył wyznawał własne przewinienia, dopóki ma czas na tym świecie, dopóki może być dopuszczony do wyznawania grzechów (*confessio*)[114]. Moioli podkreśla, że u Cypriana moment rzeczywistego wyznania grzechu wydaje się mieć priorytetowe znaczenie (*List* 4; *De lapsis*, 28) oraz zwraca uwagę na fakt, że biskup lub prezbiterzy określają odpowiedni czas pokuty. Podczas gdy u Tertulian całe zachowanie pokutne zostało określone jako *exomológesis*, to u Cypriana posiada mniej precyzyjne znaczenie[115]. Émile Amann (1880-1948) utożsamia je z pojednaniem w pełnym tego słowa znaczeniu. Z kolei dla Karla Rahnera stanowi odrębny od wyznania grzechów element pokuty, w którym publicznie określano czas jej trwania lub stwierdzano jej całkowite wypełnienie. Victor Saxer (1918-2004) upatruje w niej publiczne ujawienie przewinień w czasie liturgicznego pojednania (*List* 64, 1-2)[116].

Moioli zauważa, że Afrahat (ok. 260-345) w swoich *Demonstrationes* stwierdza, że dla niektórych samo przyznanie się do grzechu uzyskuje Boże przebaczenie. Z kolei innym razem przywołuje pokutę rozciągającą się na całe życie[117]. Synod w Antiochii

---

[112] Por. K. Bardski, *Św. Pacjan z Barcelony „Wezwanie do pokuty*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 7 (1994), 34; M. Bieniek*, Ideał chrześcijanina w świetle pism Tertuliana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, 185.

[113] Por. *GMQSN*, 74. Tertulian, *O pokucie*, 9: „Wielu jednak tę sprawę publicznego oskarżenia, albo unika albo odkłada z dnia na dzień. Przypuszczam, że więcej pamiętają o własnym zawstydzeniu, aniżeli zbawieniu", w: Id., *Wybór Pism*, Warszawa 1970, 189.

[114] Por. *GMQSN*, 82; Cyprian z Kartaginy, *List 55*, 29, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 160; Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, 29, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, Poznań 1937, 218.

[115] Por. *GMQSN*, 87.

[116] Por. *GMQSN*, 88; É. Amann, *2. Pénitence - Sacrament*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant, E. Mangenot (red.), Paris 1933, t. 12, 779; V. Saxer, *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du III^e siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Studi di Antichità Cristiana 29, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1969, 169-171; K. Rahner, *La teologia della penitenza in Tertulliano*, w: Id., *La penitenza della chiesa. Saggi teologici e storici*, Milano 1992, 535.

[117] Por. *GMQSN*, 128; Afrahat, *Demonstratio*, De Paenitentibus, VII, 14. 23: Patrologia Syriaca, R. Graffin (red.), Firmin-Didot, Parisiis 1894, I/I, 311-359. Tłum. polskie: A. Uciecha, Afrahat „O pokutujących"

w 341 roku domagał się m.in. wyznania grzechów (*ἐξομολογησάμενοι* / *confessionem*) od przedwcześnie opuszczających Eucharystię i od tych, którzy wskutek braku dyscypliny nie uczestniczą w Komunii świętej w celu wejścia na drogę nawrócenia oraz uzyskania przebaczenie[118].

Dla Bazylego Wielkiego (330-379) zgodnie z *Regułą krótsza 288* pozostaje konieczne wyznawanie grzechów (*ἐξομολογήσασθαι / peccata iis confiteri necesse est*) dla nawrócenia oraz dla wydania godnych owoców pokuty. Uzasadnia przedstawioną przez siebie regułę świadectwem Pisma świętego, według którego wierzący wyznawali swoje grzechy Janowi Chrzcicielowi czy Apostołom[119]. W *Regule krótszej 229* poucza, że należy grzechy poddawać wyznaniu *(ἐξαγόρευσις / confessione*) ściśle określonym osobom, tak jak to się czyni w przypadku chorób ciała[120]. Dobrowolne wyznanie (*τὸ ἑκουσίον τῆς ἐξαγορεύσεως / et spontanea confessio*) win uznaje jako jeden z ważnych wskaźników potwierdzających ducha nawrócenia i pragnienie przebaczenia[121].

Wyraźnie o obowiązku wyznania grzechów i trudu z tym związanego nie tylko dla samego penitenta, ale również kapłanów pisze Hermiasz Sozomen (400-450) w pracy historycznej. Według niego dla uzyskania aktu przebłagania konieczne było wyznanie grzechu (*peccatum necessario confiteri*) kapłanowi wobec świadka Kościoła, co stanowiło jeden z warunków otrzymania przebaczenia. Dla ułatwienia owego wyznania w Kościele Wschodnim powołano urząd prezbitera do spraw pokutników, instytucję kapłana penitencjarza[122] .

(Demonstratio septima. De paenitentibus. Patrologia Syriaca I, 313-360), „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 46/1 (2013), 5-17.

[118] Por. *GMQSN*, 131; Synod w Antiochii (341), *Kanony*, II, w: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historia et monumenta*, J. B. Pitra (red.), Typis Collegii Urbani, Rzym 1864, t. 1, 456; w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2006, t. 1, 135-135*.

[119] Por. *GMQSN*, 139. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, 288: „Jest konieczne wyznawanie grzechów przed tymi, którym nakazano, aby byli szafarzami Bożych tajemnic (1 Kor 4,1). Jak wiemy, postępowali tak wobec świętych ci, którzy się niegdyś nawracali. Jest napisane w Ewangelii, że wyznawali swoje grzechy Janowi Chrzcicielowi (Mt 3, 6), a w *Dziejach*, że wyznawali Apostołom (Dz 19,18), przez których wszyscy zostali ochrzczeni", w: Id., *Pisma ascetyczne*, Kraków 1995, t. 2, 425-426.

[120] Por. *GMQSN*, 139. Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, 229: „Przy wyznawaniu grzechów należy zachować się w ten sam sposób, jak przy wyjawianiu choroby ciała. Skoro zatem ludzie wyjawiają choroby ciała nie wszystkim i nie komukolwiek, ale jedynie tym, którzy są biegli w ich leczeniu, tak samo i grzechy należy wyznawać jedynie wobec tych, którzy są w stanie leczyć, stosownie do słów: Wy, którzy jesteście mocni w wierze, winniście znosić słabości tych, którzy są słabi (Rz 15,1), to znaczy: winniście je usuwać poprzez swoją troskliwość", w: Id., *Pisma ascetyczne*, Kraków 1995, t. 2, 373.

[121] Por. *GMQSN*, 127; Bazyli Wielki, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, kanon 7, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2009, t. 3, 36*-37*. Zob. N. Widok, *Zasady odprawiania pokuty według „Listów kanonicznych" Bazylego Wielkiego*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, E. Mateja, R. Pierskała (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 114, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009, 23-29.

[122] Por. *GMQSN*, 130. „Ponieważ jednak w akcie przebłagania potrzebne było wyznanie winy, niewątpliwie już od samego początku zbyt kłopotliwe wydawało się kapłanom wyjawianie grzechów wobec świadka w postaci zebranego niczym w teatrze całego tłumu wiernych Kościoła, dlatego też z grona prezbiterów

Leon Wielki w *Liście 73 do biskupów w Kampanii* z 459 roku powołując się na tradycję apostolską zwalcza nadużycia dotyczące sposobu wyznawania grzechów. Przypomina zdecydowanie, że nie należy spisywać wyznania grzechów i publicznie ich odczytywać. Oświadcza, że wystarczy wyznanie (*sufficit confessio*), które w pierwszej kolejności jest składane przed Bogiem, a potem przed kapłanem[123].

Problematyka spowiedzi prywatnej w teologii Jana Chryzostoma (350-407) dzieli uczonych na tych opowiadających się za nią (P. Galtier), i tych, którzy zwracają uwagę na brak ewidentnych przesłanek na jej istnienie (D. Stiernon, F. Bonnefoy, P. Rentinck) oraz przeciwników jej w ogóle istnienia (B. Altaner, J. Quasten)[124]. Jan Złotousty prezentuje spowiedź (*ἐξαγόρευσις*), jako całkowite otwarcie serca i manifestację myśli w celu uzyskania oczyszczenia i otrzymania pokoju przez co stanowi istotny moment w pedagogice monastycznej[125]. Trudno jest określić relację pomiędzy wyznaniem grzechów a pokuta kanoniczą jako kościelne odpuszczenie grzechów[126].

Augustyn w spowiedzi rozpoznaje nie tylko oskarżanie siebie, ale i wychwalanie Boga. Grzesznik, który wyznaje swój grzech przed Bogiem, już wchodzi na drogę życia. Podobny jest do Łazarza, który choć jeszcze związany, wyszedł z grobu[127]. Hippończyk w *Sermo 57* mówi o cudzie duchowego zmartwychwstaniu, które rozpoczyna się wraz z wyznaniem grzechów (*confessio*) w pokucie kościelnej. W *confessio* rozpoznaje głos samego Chrystusa, który przemawia w głębi serca podejmującego nawrócenie.

Moioli zwraca uwagę, że kanony Teodora Studyty (758-826) dotyczące *ἐξαγόρευσις* nie tylko wyliczają myśli i pokusy cenobitów, ale także prawdziwe grzechy. Co więcej zalecają one, aby penitent zwracał się do ojca duchowego (ὁ πνευματικός), ze słowami na ustach: „Wyznaję Panu grzech, który popełniłem”[128].

---

o nieposzlakowanej opinii wyznaczyli kogoś dyskretnego i rozsądnego, aby umożliwić spełnienie tego warunku”, w: H. Sozomen, *Historia Kościoła*, PAX, Warszawa 1980, 485.

[123] Por. *GMQSN*, 157; Leon Wielki, *List do biskupów w Kampanii*, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2021, t. 13, 221*-222*.

[124] Por. *GMQSN*, 132.

[125] Por. *GMQSN*, 137.

[126] Por. *GMQSN*, 138.

[127] Por. *GMQSN*, 170. Augustyn z Hippony, *Homilia 49*, 24, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 45; Augustyn z Hippony, *Kazanie 67. O słowach Ewangelii: „Wychwalam (Confiteor) Cię, Ojcze”*, 2.3-2.4, w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, A. Żurek (red.), ŹMT 88, WAM, Kraków 2022, 198-199.

[128] Por. *GMQSN*, 139; Teodor Studyta, *De confessione et pro peccatis satisfactione. Canones*: PG 99, 1721; L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communuataire de la Pénitence en Orient*, „La Maison-Dieu” 90 (1967), 162.

3.2.2. *Confessio* jako *ius ecclesiae* a *ius divinum*

C. Vogel twierdzi, że około VI-VII wieku w Galii Merowingów była znana praktyka pokutna podkreślająca wagę wyznawania grzechów bezpośrednio Bogu *(confessio Deo soli*) nawet bez potrzeby odnoszenia się do władzy kościelnej (*Capitula Dacheriana, Canones Gregorii, Discipulus Umbrensium*). Sama spowiedź z grzechów zaczęła nabierać takiego znaczenia, że stawała się wiodącą formą praktykowania pokuty i przestała być jedynie środkiem duchowej i uczuciowej terapii. Wpłynęły na to zmiany dokonujące się w rozumieniu praktyki pokutnej, w której tracił na sile wymiar nawrócenia, a zyskiwał na mocy wymiar penalny. Ponadto wejście do stanu pokutników (*ordo paenitentium*) spowodowało, że kościelnie poszerzył się zakres znaczeniowy terminu ordo o mnichów (*ordo monachorum*), o świeckich konwersów (*conversus, conversa*) i przestało oznaczać wyłącznie tych, którzy w sensie prawno-kościelnym zobowiązani byli do pokuty publicznej[129].

Pokuta taryfowa nie stosowała zasady niepowtarzalności, jednorazowości po chrzcie oraz przynależności do kościelnego stanu pokutników, ale kładła nacisk na każdorazowe wyznanie grzechów w ich szczegółowej analizie w sumieniu poszczególnego ochrzczonego[130]. Bezpośrednim rozwinięciem pokuty taryfowej (*paenitentia taxata*) stała się pokuta prywatna (*paenitentia privata*), w której zaczęły wyodrębniać się jej fundamentalne elementy w postaci confessio oraz zredukowanego w stosunku do starożytności zadośćuczynienia. W tej kolejnej formie pokuty kościelnej wyznanie grzechów było tak istotną częścią rozumienia pokuty (*paenitentia*), że stało się jej synonimem[131].

Beda Czcigodny (672-735) rozróżniał wyznawanie grzechów wobec świeckich oraz wobec duchownych. Wskazywał na obowiązek wyznawania wobec kapłana tylko ciężkich grzechów – tak jak nakazuje prawo (*iuxta legem*). Moioli zwraca uwagę, że Venerabilis określił natomiast jako powinność chrześcijan wyznawanie grzechów lekkich (*peccata levia et quotidiana*)[132].

Biskup Jonasz z Orleanu (ok. 780-843) w traktacie *De Institutione laicali* podjął próbę rozpowszechnienia wśród laikatu znanej u mnichów praktyki wyznawania sobie

[129] Por. *GMQSN*, 187; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^e siècle*, Paris 1952, 157-158; C. Vogel, *La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IX^e siècle. Le dossier hagiographique*, w: Id., *En Rémission des* Péchés, New York 1994, VI/21-25; Kasjan, *Collationes*, XX, 8, w: Id., *Rozmowy z ojcami. XVIII-XXIV*, Kraków 2017, t. 3, 181-186.
[130] Por. *GMQSN*, 201.
[131] Por. *GMQSN*, 221.
[132] Por. *GMQSN*, 222; Beda Czcigodny, *Super Divi Jacobi Epistolam*, 5: PL 93, 39-40.

grzechów, obligując świeckich do naśladowania mnichów w tej formie wyznawania grzechów. Oprócz motywacji wymieniał też wewnętrzne postawy sprzyjające pokucie, jak: ukorzenie i skrucha serca, którą pomnaża wyznanie przewinień[133].

Abp Hinkmar z Reims (806-882) w odróżnieniu od Bedy Czcigodnego uważał, że wyznanie swoich codziennych błędów bliźniemu jest jedynie radą oraz napomnieniem. Trzeba zaznaczyć, że nauczanie teologów wczesnego średniowiecza o konieczności spowiedzi pozostaje jednomyślne, ponieważ bez niej żaden grzech, nawet powszedni, nie może zostać odpuszczony. Żaden jednak autor nie przypisywał świeckim władzy rozgrzeszania, a ewentualne wyznawanie grzechów wobec nich wynikało z konieczności lub braku kapłanów, a wiązało się to z doniosłym znaczeniem wyznania grzechów[134].

W XII wieku powstał traktat teologiczny poświęcony pokucie *De Paenitentia*. Opiera on się na analizie pokuty od strony subiektywnego i wewnętrznego aktu żalu z powodu popełnionych grzechów (*contritio*). Potem rozważa wymiar zewnętrzny procesu pokutnego w formie wyznania grzechów i zadośćuczynienia (*confessio i satisfactio*). W końcu bada relację pomiędzy przywołanymi aktami penitenta a władzą kluczy[135].

Równolegle z wprowadzanym obowiązkiem przyjęcia Eucharystii, pojawia się w Kościele doktryna prawna o konieczności spowiedzi. Rozporządzenia synodu w Agde z 506 roku o obowiązku trzykrotnej komunii (Boże Narodzenie, Wielkanoc i Pięćdziesiątnica) od IX wieku zostały połączone z dyscypliną o potrójnej spowiedzi. W rezultacie praktyka ta stała się powszechną normą od XI wieku[136]. Alan z Lille (1128-1202) w swoje *Summa de Arte praedicatoria* odróżnia dwie formy spowiedzi – ogólna i szczególna (*duplex peccati confessio: generalis, specialis*). Pierwsza dotyczy wyznanie grzechów powszednich i ukrytych w codzienności. Druga odnosi się do grzechów śmiertelnych i jawnych. Duchowni (*clerici*) są zobowiązani do spowiedzi w każdą sobotę. Z kolei świeccy (*laici*) zostali zobowiązani do spowiedzi specjalnej trzy razy w roku na Boże Narodzenie, Wielkanoc i Pięćdziesiątnicę[137].

---

[133] Por. *GMQSN*, 222; Jonasz z Orleanu, *De Institutione laicali*: PL 106, 152-154; A. Teetaert, *La confession aux laïques…*, Paris 1926, 29-31.
[134] Por. *GMQSN*, 222; Hinkmar z Reims, *Epistola 26. Ad Hildeboldum*: PL 126, 173; A. Teetaert, *La confession aux laïques…*, Paris 1926, 36-37.
[135] Por. *GMQSN*, 242.
[136] Por. *GMQSN*, 221; Synod w Agde, *Kanony*, 18, 47, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2014, t. 8, 7*, 14*. Synod w Agde (łac. *Agatha*) miał miejsce w 506 roku i odbył się pod przewodnictwem Cezarego z Arles z udziałem biskupów z Galii.
[137] Por. *GMQSN*, 221; Alan z Lille, *Summa de Arte praedicatoria*, 31, 98: PL 120, 172-173.

Piotr Abelard (1079-1142) twierdził, że pojednanie grzesznika z Bogiem dokonuje się przez trzy rzeczy: naturalnie skruchę z miłości do Boga (*poenitentia*), wyznanie grzechów (*confessio*) oraz zadośćuczynienie (*satisfactio*). W odróżnieniu od innych teologów, pozostawał dla niego dyskusyjny obowiązek spowiedzi oraz znaczenie władzy wiązania i rozwiązywania[138]. Chociaż Piotra Abelard uznaje zasadność obowiązku spowiedzi, to jednak dostrzega jej problematyczność, tak na poziomie *auctoritates*, jak i w wymiarze pokuty wewnętrznej (*paenitentia fructuosa*). Słowa z Listu św. Jakuba (Jk 5, 16: *confitemini alterutrum peccata vestra / wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy*) stanowią dla niego biblijną przesłankę dla obowiązku spowiedzi. Kolejną racją za wyznawaniem grzechów byłaby wartość modlitwy błagalnej tych ludzi, którym wyznaje się przewinienia. Następnie uniżenie towarzyszące *confessio* posiada jakąś miarę zadośćuczynienia: większa pokuta skutkuje większym przebaczeniem. Biblijną analogię stanowi dla Abelarda przyznanie się do grzechu króla Dawida wobec proroka Natana (2 Sm 12,13), który natychmiast po uznaniu zbrodni króla zapewnił go o Bożym przebaczeniu. W końcu, wyznanie nieprawości znajduje swoją rację w funkcji lekarskiej kapłanów wobec grzeszników. Abelard znajduje także wyjątki od owej jakubowej reguły wyznawania grzechów: np. w przypadku Piotra Apostoła zapierającego się Jezusa: Apostoł otrzymał dar przebaczenia ze względu na jego żal i łzy. Brak *confessio* ze strony Apostoła wynikałby nie z jego pychy i troski o własne dobre imię, ale z zachowania honoru Kościoła oraz uniknięcia zgorszenia wierzących. Abelard wysnuł z tego wniosek o prawomocnym opuszczeniu lub odłożeniu wyznania grzechów i prawie do wolnego wyboru spowiednika[139].

Hugo od św. Wiktora (1096-1142) polemizował z abelardiańskim stanowiskiem wobec *confessio*. Dla niego przebaczenie grzechów nie redukuje się do żalu za grzechy, a spowiedź rozumie tylko jako jeden z elementów ekspiacji za sam grzech. Przede wszystkim rozpoznaje on nakaz spowiedzi jako domyślnie zawarty w apostolskiej misji odpuszczania grzechów. Hugo zauważa, że Jezus nie dał ludziom nakazu wyznawania grzechów w taki sposób jak dał uczniom władzę odpuszczania grzechów. Według niego Chrystus chciał, aby przyznanie się do przewinień pochodziło od samego sprawcy, a nie wynikało z jakieś formy przymusu zewnętrznego. Z tego powodu Zbawiciel ze swojej strony nakazał wyraźnie uczniom wypełniać urząd leczenia wobec tych, którzy do nich

[138] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 41; *GMQSN*, 252-253; Piotr Abelard, *Etyka*, XVII, w: Id., *Pisma wybrane*, *Rozprawy*, Warszawa 1969, t. 2, 222-223. Zob. D. F. Carpino, *Una difficoltà contro la confessione nella scolastica primitiva - Abelardo*, „Divus Thomas" 46 (1943), 98-102.
[139] Por. *GMQSN*, 261; Piotr Abelard, *Etyka*, XXIV, w: Id., *Pisma wybrane*, *Rozprawy*, Warszawa 1969, t. 2, 240-247.

przyjdą, i dlatego nie potrzebował już nakazywać grzesznikom czy chorym, aby korzystali z pomocy wybranych przez niego lekarzy dusz. Chory, który pragnie zdrowia, naturalnie udaje się do właściwego medyka. Kiedy zaś Apostoł spostrzegł się, że chorzy lekceważą zdrowie, sam ich napomina i mobilizuje, aby wyznawali swoje grzechy (Jk 5)[140]. Wiktoryn ponadto wyjaśnia, że wylane łzy Piotra nie zwalniają z wyznania grzechów, ale ich wartość wzrasta wraz z ich wyznaniem. Z tego powodu do skruchy serca należy dodać skruchę ust, czyli *confessio peccati*[141].

Piotra Lombarda (1100-1160) wyraźnie opowiadał się za obowiązkiem ustnym wyznania grzechów (*confessio in ore*) dokonywanym naturalnie przed kapłanem przynajmniej w przypadku grzechów ciężkich. Dopuszczał jednak w razie konieczności *confessio* wobec świeckich idąc za myślą traktatu *De vera et falsa poenitentia*. Pomimo, że grzech zostaje zgładzony przez żal wewnętrzny, to jego wyznanie pozostaje wymaganiem jako zadośćczyniąca kara za grzech. Ponadto dopiero szczere wyznania win umożliwia dokonanie sprawiedliwego ich osądu. Dostrzega również w tym działaniu ze strony penitenta praktykowanie cnoty pokory i rozwagi[142]. Paul Anciaux (1921-1979) spostrzegł, że Piotr Lombard opiera się na nauce Piotra Abelarda o żalu, który gładzi grzechy przed spowiedzią. Z kolei samooskarżenie się przed kapłanem wynika z nakazu Kościoła. Przykazanie spowiedzi zostało bezpośrednio wyrażone przez apostoła Jakuba, a pośrednio przez Chrystusa w Nowym Testamencie w odesłaniu trędowatych do kapłana, co stanowiło wyraźnie ugruntowaną starotestamentalną praktykę. W końcu mistrzowie teologii XII wieku uzasadniali tę kościelną regułę nakazu spowiedzi upatrując w niej jakiś rodzaj zadośćuczynienia oraz ekspiacji za winy w wyniku udźwignięcia ciężaru wstydu (*erubescentia*)[143].

Piotr z Poitiers (łac. Petrus Pictaviensis, 1130-1205) rozważa następującą alternatywę albo spowiedź nie jest konieczna do zbawienia, albo Ewangelia niedostatecznie mówi o zbawieniu, ponieważ jej nie nakazuje. Na wstępie przypomina, że Jan Chrzciciel nauczał ludzi, aby wyznawali swoje grzechy, co miało miejsce przed Ewangelią. Oznacza to, że jeżeli *confessio* została ustanowiona przed Ewangelią, stąd w niej samej nie znajduje się jej nakaz. Ostatecznie stwierdza, że w Ewangelia nie jest

[140] Por. *GMQSN*, 261; Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, II, p. 14, c. 1: PL 176, 552.
[141] Por. *GMQSN*, 262; Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis…*, II, p. 14, c. 1: PL 176, 554.
[142] Por. *GMQSN*, 264; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 17, c. 4-5: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, t. II, 401-405.
[143] Por. *GMQSN*, 265; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 489; K. Palikša, *La penitenza privata nel Pontificale Romano-Germanico. Origine e diffusione*, Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia, Centro Liturgico Vincenziano 172, Edizioni Liturgiche, Roma 2015, 65-66.

niekompletna w sprawach zbawienia, chociaż nie prezentuje bezpośredniego przykazania wyznania grzechów (*non dat expressum mandatum de confessione*), ponieważ w innych miejscach Nowego Testamentu, jak w *Liście Jakuba* odnoszącym się do wyznania grzechów lekkich, mówi o nich wystarczająco. Według jego opinii wyznanie grzechów zostało nakazane w słowach: *Idźcie, pokażcie się kapłanom!* / *Ite ostendite vos sacerdotibus* (Łk 17,14)[144]. Na przełomie XII i XIII wieku kończy się dyskusja o wyznaniu grzechów osobom świeckim w przypadku konieczności. Ten pogląd podtrzymuje jedynie Hugon z Pizy (łac. Huguccio Pisanus, †1210)[145].

Nakazana kościelnie częstotliwość spowiedzi tylko raz w roku stała się rodzajem ogólnej zasady, kiedy Sobór Laterański IV (1215) określił ją jako minimum w kanonie *Omnes utriusque sexus fidelis*[146]. Zapis ten wyrażał praktykę duszpasterską dotyczącą obowiązku corocznej spowiedzi przed swoim kapłanem. Jej znaczenie duszpasterskie polegało na zapewnieniu proboszczom możliwości poznania wśród swoich parafian tzw. prawdziwych katolików, którzy przyjmowali sakramenty Kościoła (kryterium ortodoksyjności np. u św. Franciszka z Asyżu)[147].

Soborowy nakaz podkreślał powszechność wymogu spowiedzi, obejmującą wszystkich wiernych obojga płci (*omnis utriusque sexus*). Każdy kto osiągnął wiek rozumu (*anni discretionis*), został objęty jego prawem i nie mógł zostać wykluczony z racji płci, statusu materialnego czy stanowego. W ten sposób wszyscy wierni podlegający prawu kanonicznemu zostali zobowiązani do stawienia się w trybunale pokutnym przynajmniej raz w roku, aby wiernie (*fideliter*) dokonać *confessio peccati* przed własnym kapłanem[148]. Decyzje Soboru Laterańskiego IV z jednej strony znacząco

---

[144] Por. *GMQSN*, 266. Piotr z Poitiers, *Sententiarum Libri Quinque*, III, c. 13: PL 211, 1070. Zob. P. Johanek, *Petrus Pictaviensis*, w: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, B. Wachinger (red.), Christine Stöllinger-Löser, Berlin 2010, t. 11, 1225-1230.

[145] Por. *GMQSN*, 279; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 588. Zob. W. P. Müller, *Huguccio The Life, Works and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, The Catholic University of America Press, Washington 1994, 146.

[146] Por. *GMQSN*, 222; B. Ferme, *Dal «Decretum Gratiani» al. Lateranense IV. Origini dell'obbligo della confessione*, w: *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia – Pastorale – Istituzioni*, R. Rusconi et al. (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 72, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 150-154.

[147] Por. *GMQSN*, 282; G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 117; G. Moioli, *Liturgia e vita spirituale*, w: Id., *Preghiera, mistica e liturgia*, Opera omnia 4, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2017, 78-80; G. Moioli, *Condizione femminile e spiritualità cristiana*, w: *GMOO6*, 261-262; P. A. von Kirsch, *Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor dem Jahre 1215*, „Archiv für Katholisches Kirchenrecht" 84/4 (1904), 527-537.

[148] Por. J. Goering, *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, w: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, W. Hartmann, K. Pennington (red.), History of Medieval Canon Law, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, 381. J. Dohnalik, *Wiek rozeznania w Kodeksie Prawa Kanonicznego (kan. 891 i 989) w świetle tradycji kanonicznej*: „Ten wiek był utożsamiany przez jednego z pierwszych komentatorów konstytucji laterańskich z osiągnięciem zdolności do czynienia zła, czyli

wzmocniły autorytet kapłana w parafii, a z drugiej wyraźnie ograniczyły swobodny wybór spowiedników. Parafianie musieli uzyskać zgodę od własnego księdza, jeśli chcieli wyspowiadać się komuś innemu. Penitenci (pielgrzymi, podróżnicy, studenci), którzy z natury rzeczy znajdowali się poza parafią przez dłuższy czas, mogli prosić innego księdza, aby wysłuchał ich spowiedzi. Rozstrzygnięcia dotyczące takich spowiedzi stały się powszechne w XIII wieku[149].

W sakramencie penitent dobrowolnie wyznawał wszystkie swoje grzechy (*omnia sua peccata*), co do których posiadał świadomość, ale kapłan ze swoje strony wspomagał jego wyznanie przez wskazówki. Dokument soborowy przywołuje po prostu grzechy bez formalnego zalecenia wyłącznie grzechów śmiertelnych. Jak twierdzi Moioli, spowiedź będzie coraz bardziej wymagana nie tylko ze wszystkich, ale i poszczególnych grzechów śmiertelnych, co przyczyni się do powstania kazuistyki. Po spowiedzi ze strony penitenta kapłan miał przeprowadzić własne przesłuchanie, uwzględniając uprzednie wyznanie, status i stan penitenta. Pomocą w poprawnym wyznaniu grzechów służyły znane schematy katechetyczne w postaci dziesięciu przykazań Bożych, siedmiu grzechów śmiertelnych (pycha, zazdrość, gniew, lenistwo, chciwość, obżarstwo i pożądanie) lub innych paradygmatów[150].

Wilhelm z Owernii (łac. Guilelmus Alvernus Parisiensis, ok. 1180-1249) wymienia razem trzy warunki pokuty, wskazując na żal, spowiedź i zadośćuczynienie. *Confessio* określa jako oskarżenie oraz świadectwo przeciw winowajcy, który konstytuuje osądzenie[151]. Kardynał Hugo de Sancto Caro OP (Hugues de Saint-Cher, 1200-1263) zastosował do opisu sakramentu pokuty arystotelesowskie kategorie materii i formy (hylemorfizm sakramentalny). Według niego jedność procesu sakramentalnego opiera się na relacji pomiędzy jego elementami: wyznanie grzechów i zadośćuczynienie (materia)

---

z wiekiem, kiedy człowiek staje się *capax doli*. Według glosatorów dekretu Gracjana wiek *capax doli*, który oznaczał sprawność umysłu potrzebną do rozeznania dobra i zła, można było zazwyczaj wyznaczyć na około siedmiu lat życia, choć w pewnych wypadkach mógł wystąpić trochę później. Zarówno według mistrza Rolanda (późniejszego papieża Aleksandra III), jak i Bernarda z Pawii, ukończenie siedmiu lat życia potrzebne było, aby ważnie zawrzeć zaręczyny. Wymagane było również do samodzielnego wyznania wiary przy chrzcie, jak podkreślano powołując się na autorytet św. Augustyna", „Roczniki Nauk Prawnych" 30/1 (2020), 154-155; W. Rozynkowski, *IV Sobór Laterański (1215) – jego znaczenie dla organizacji parafialnej*, „Roczniki Teologiczne" 49/4 (2002), 6, 11-12.

[149] Por. J. Goering, *The Internal Forum…*, w: *The History of Medieval Canon Law…*, W. Hartmann, K. Pennington (red.), Washington D.C. 2008, 383; P.-M. Gy, *Le canon 21 de Latran IV et la pratique de la confession et de la communion au XIIIe siècle*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France" (1997), 342-343.

[150] Por. *GMQSN*, 319. Zob. J. Goering, *The Internal Forum…*, w: *The History of Medieval Canon Law…*, W. Hartmann, K. Pennington (red.), Washington D.C. 2008, 396.

[151] Por. *GMQSN*, 286; Wilhelm z Owernii, *De sacramento poenitentiae*, III D, w: Id., *Opera omnia*, Parisiis 1674, t. 1, 461.

oraz absolucja i nakaz sądowy. Również wyznanie grzechów jako cnota pełni rolę w kształtowaniu żalu za grzechy i jego intensyfikacji. Według niego łaska sakramentalna sprawia transformacje żalu z poziomu *attrito* do doskonałości *contritio* (*gratia, qua de attritione fit contritio*)[152].

Tomasz z Akwinu za Piotrem Lombardem przyjmuje rozumienie pokuty, z jednej strony jako cnoty, z drugiej jako sakramentu, aczkolwiek rozpoznaje je w odmiennej relacji do władzy kluczy. Akwinata wyodrębnia działanie łaski Bożej tak po stronie penitenta, jaki szafarza. Również pokutujący grzesznik dokonuje w sakramencie czegoś świętego, ponieważ przez swoje działanie i słowa, poświadcza, że jego serce odwróciło się od grzechu na skutek działania Boga[153]. Moioli zauważa, że skrucha - *contritio*, o której pisze Akwinata z jednej strony prowadzi człowieka do usprawiedliwienia w sakramencie pokuty, a z drugiej pochodzi z łaski i miłości. Ponadto przynależy ona do porządku usprawiedliwienia jako dyspozycja i usposobienie wewnętrznej przemiany (*dispositio materiae*) grzesznika, którą Pan Bóg w nim sprawia[154].

Bonawentura, w przeciwieństwa do Prawa Mojżeszowa, w Nowym Przymierzu rozpoznaje doskonałość Kościoła wyrażającą się w jedności oraz pojednaniu, która pociąga za sobą doskonałość materii i formy. Materia sakramentu domaga się rozumnego i otwartego wyznania (*lucida et aperta confessio*). Ponadto owo przyznanie się do popełnionych grzechów nie powinno być tylko ogólne (*in generali*), ale także szczegółowe (*in speciali*)[155].

Duns Szkot nie uznał we właściwym sensie, aktów penitenta, a w tym wyznania grzechów, za części cnoty pokuty. Wynikają one z cnoty pokuty, ale rozumianej jako prosta postać woli oraz dyspozycja do wzięcia na siebie kary należnej za grzech.

---

[152] Por. *GMQSN*, 287-288; A. Vanneste, *La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la première moitié du XIII^e siècle*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 28 (1952), 36. Moioli nie odnosi się do pierwotnego źródła cytowanego przez siebie tekstu Hugo de Sancto Caro, ale odwołuje się do pracy Vanneste. Tekst dotyczący relacji *attrito* i *contritio* pochodzi od: Hugo de Sancto Caro, *Manuscriptum z Douai 434*, vol. II, fasciculus 78^d -79^a, Bibliothèque Municipale de Douai. M. Bieniak, *Hugh of Saint-Cher (†1263) on the Dotes of the Soul. A Question from Douai, BM, Ms. 434*: „Almost all of Hugh's questions are preserved in only one manuscript, namely in the well-known collection in Douai, BM, Ms. 434. This manuscript can be considered as one of the most important testimonies of the theological debates held in Paris in the beginning of the thirteenth century", „Bulletin de Philosophie Médiévale", 49 (2007), 68.

[153] Por. *GMQSN*, 303-304; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 86, a. 6; q. 90, a 2: London 1969, t. 29, 61, 99-101. „Idąc za nauczaniem św. Tomasza, papież Klemens VI (1342-1352) w piśmie *Super quibusdam* (29 IX 1351 r.), stwierdzał wobec Ormian, że dokładne wyznanie na spowiedzi wszystkich grzechów ciężkich wobec własnego kapłana (lub delegowanego przez niego) jest do zbawienia konieczne potrzebne": Z. Sobolewski, *Misterium pietatis odpowiedzią Boga na grzech*, „Teologiczne Studia Siedleckie" 8 (2011), 127.

[154] Por. *GMQSN*, 305.

[155] Por. *GMQSN*, 299; Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum…*, IV, d. 22, a. 2, q. 1, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, t. IV, 579.

Wyrażają one sprawiedliwość karzącą (*tres poenas partiales*) ukierunkowaną na grzech. Spowiedź jest dla niego wyłącznie czynem tego, który oskarża samego siebie (*actus rei accusantis*). Wyznanie grzechów wymagane jest dla godności sprawowanego sakramentu pokuty oraz dla odniesienia ich do władzy rozgrzeszenia[156].

Moioli stwierdza, że teologia scholastyczna pokuty chrześcijańskiej opracowała koncepcję pokuty jak cnoty, subiektywnego poruszenia żalu mającego miejsce w indywidualnym podmiocie. Pokuta w tym wymiarze wyraża się przez trzy elementy, które się wzajemnie przenikają, jak żal z powodu grzechów, wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie. Ponadto analiza scholastyczna potwierdza, że integralne ujęcie sakramentu pokuty z jednej strony obejmowało pokutę jako cnotę, a z drugiej relacjonowano akty penitenta z władzą kluczy Kościoła[157].

Moioli zauważa, że Marcin Luter (1483-1546) w przypadku spowiedzi potwierdził jej konieczność rozumianą jako uznanie własnej grzeszności przed Bogiem. Jednakże osądził obowiązek i zastrzeżenie indywidualnej spowiedzi wyłącznie kapłanowi za działanie nieewangeliczne oraz jakąś formę dominacji nad sumieniami. Mimo wszystko nie lekceważył jej użyteczności zalecając ją duszpastersko jako wyraz wiary w słowo Boże, które samo zbawia[158].

Moioli zestawia dwanaście tez o sakramencie pokuty ocenionych jako błędne przez trydenckich teologów. Teza druga neguje trzy części pokuty, do których należą: żal, wyznanie grzechów i zadośćuczynienia. Teza czwarta utrzymuje, że sakramentalna spowiedź sekretna nie pochodzi z prawa Bożego oraz nie była przywoływana przez ojców przed Soborem Laterańskim. Teza piąta twierdzi, że wymienianie grzechów w spowiedzi nie jest konieczne do ich odpuszczenia, lecz dobrowolne. Ponadto uściśla, że nie jest również niezbędne wyznanie wszystkich grzechów śmiertelnych, ani żadnych okoliczności grzechów. Dopowiada, że nie trzeba też wyznawać grzechów powszednich. Teza szósta oznajmia, że wyznanie wszystkich grzechów nakazane przez Kościół jest

---

[156] Por. *GMQSN*, 313-314; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 16, q. 1, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. 9, 247. Zob. K. Niewiadomski, *Czy powinno się wyznawać swoje grzechy także poza sakramentem pojednania? Na podstawie rozważań bł. Jana Dunsa Szkota, św. Tomasza z Akwinu i innych autorów*, „Studia Gdańskie" 39 (2016), 50-58; P. F. Palmer, *Sacraments and Forgiveness*: „Although Scotus denies that confession is an essential part of the sacrament, all Scotists today insist that their doctor held that some sort of actual confession, at least by way of desire externally expressed, is essential for the validity of the sacrament. This requisite is in keeping with the present Roman ritual which in turn is based on the ancient prescription of Leo the Great. Accordingly, Ballerini's view that the intention of confessing is enough without any external manifestation of that desire, as for example in the absolution of a person destitute of his senses, is regarded by most theologians as having little extrinsic probability and no intrinsic probability at all", Sources of Christian Theology, London 1959, t. 2, 216.

[157] G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 119.

[158] Por. *GMQSN*, 350; H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Études d'histoire et de philosophie religieuses 55, Presses Universitaires de France, Paris 1962, 348.

niemożliwe, co więcej jest ludzką tradycją. Dodaje, że nie trzeba spowiadać się w okresie Wielkiego Postu[159].

Włoski teolog ma świadomość, że w okresie patrystycznym nie kładziono akcentu na spowiedź *per se*, ale przede wszystkim na wewnętrzną przemianę, której zewnętrznym znakiem była akceptacja surowej oraz długiej pokuty. Z duszpasterskiego punktu widzenia wyzwaniem było nakłonienie do podjęcia tak wymagającego nawrócenia. Mimo wszystko przedłożenie swojego *confessio* biskupowi lub jego delegatom umacniało determinację pokutujących[160]. Wychodząc od tradycji patrystycznej, uzasadnienie spowiedzi można wyprowadzić z prawno-sądowej perspektywy pojednania oraz tej terapeutyczno-pedagogicznej, do czego nawiązał Sobór Trydencki w nauce o pokucie[161].

Katolicka koncepcja pokuty podkreśla jej sakramentalny charakter oraz sprzeciwia się jej redukcji do postawy grzesznika w formie dialektyki udręka-wiara. Pokuta jako cnota obejmuje trzy jej części: skruchę, wyznanie grzechów i zadośćuczynienie[162]. Moioli dokonuje analizy rozdziału piątego trydenckiej *Nauki o sakramencie pokuty* dotyczącego zagadnienia spowiedzi szczegółowej. Zauważa, że sobór w sposób zdecydowany odrzucił twierdzenie, że spowiedź jest wyłącznie użyteczna, nie zaś konieczna dla pokuty chrześcijańskiej. Określił związek między spowiedzią a pokutą chrześcijańską nie jako kanonicznie opcjonalny, ale w rzeczywistości jako zdeterminowany przez prawo Boże (*ius divinum*). Zgodnie z jego opinią fakt ten nie wynika bezpośrednio z Pisma świętego, ale bardziej z racji ustanowienia sakramentu pokuty z woli Chrystusa, której Kościół musi pozostać wierny. Stwierdza, że w istocie ten Boski charakter relacji wynika z wykonywania świętej władzy kluczy otrzymanej od Chrystusa w odniesieniu do ochrzczonego grzesznika. Według niego sobór potwierdził istnienie tego faktu w wymiarze sądowniczym sakramentu pokuty i funkcji kapłana jako sędziego. Nakaz wyznania na mocy prawa Bożego (*de iure divino*) na spowiedzi indywidualnej i sekretnej oznacza wyjawienie spowiednikowi wszystkich i poszczególnych grzechów ciężkich [163].

---

[159] Por. *GMQSN*, 354; Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór (15 X 1551)*, 2, 4, 5, 6, w: *DSP4*, 473-475.
[160] Por. *GMQSN*, 412.
[161] Por. *GMQSN*, 413.
[162] Por. *GMQSN*, 358-359.
[163] Por. *GMQSN*, 360; G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 123; G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.10. «De reconciliatione et poenitentia»*, 2-3; Z. Alszeghy, M. Flick, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, w: *Magistero e morale. Principi teoretici e lettura ermeneutica di documenti magisteriali*, Atti dei 3° congresso nazionale dei moralisti (Padova, 31 marzo - 3 aprile 1970), Collana Studi e ricerche 7, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1970, 144-147; A. Amato, *Il Concilio di Trento. Punto di arrivo e di partenza per il sacramento della penitenza*, w: *Valore e attualità…,* Zürich 1974, 55-56.

Moioli konstatuje, że sobór jednak nie określił konkretnych modalności obiektywnej relacji między spowiedzią szczegółową a sakramentem pokuty. Dlatego można stawiać pytanie o ważność czy skuteczność każdego indywidualnego rozgrzeszenia w przypadku braków w integralnej spowiedzi szczegółowej. Dalej, trzeba zastanowić się czy konieczność szczegółowego wyznania grzechów warunkuje każde indywidualne ich odpuszczenie. Następnie, na ile konieczność lub brak w ogóle uprzedniości spowiedzi czyni nieważnym rozgrzeszenie w każdym indywidualnym przypadku. Dla mediolańskiego teologa istotna pozostaje przesłanka, że Trydent broniąc praktyki tajności spowiedzi jako uzasadnionej, chociaż nie jako jedynie możliwej, w ten sposób potwierdził władzę Kościoła w określanie sposobu wyrażenia się tej relacji. Odwołuje się w tym przypadku do nauki o tajnym i publicznym wyznaniu grzechów[164].

Moioli zakłada, że sobór brał pod uwagę, że konkretne wyznanie grzechów nie musi charakteryzować się absolutną dokładnością materialną. Co więcej, pozostawił możliwy margines dla ogólnego oskarżenia z win. I w ten właśnie sposób uznał, że relacja rozgrzeszenia do wyznania grzechów nie wyraża się czysto matematycznie[165].

Jak zwraca uwagę Dionisio Borobio (1938*) spowiedź czy zadośćuczynienie penitenta nie powinny być rozumiane jako niezależne i absolutne, ale jako korelujące i zależne od nawrócenia i koniecznej interwencji kościelnej. To, co istotnie jest *de iure*

[164] Por. *GMQSN,* 361. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, Spowiedź, V, k-m: „[k] Dotyczy to sposobu spowiadania się w sekrecie tylko kapłanowi. Chrystus nikomu nie zabronił, by publicznie mógł wyznać swe przewinienia dla ukarania swych zbrodni i własnego upokorzenia zarówno w celu dania przykładu innym, jak i zbudowania znieważonego Kościoła. Nie jest to jednak polecone nakazem Bożym, ani nie byłoby zbyt rozważnie mocą jakiegoś ludzkiego prawa polecać, by przewinienia, zwłaszcza tajemne, miały być ujawniane na publicznej spowiedzi. [l] Skoro najświętsi i starożytni ojcowie bardzo zgodnie i jednomyślnie zawsze polecali sekretną spowiedź sakramentalną, którą Kościół święty od samego początku używał i obecnie także stosuje, w sposób oczywisty odrzuca się próżne oskarżenie nie wstydzących się uczyć, że jest ona obca Bożemu przykazaniu, że jest wymysłem ludzkim i wzięła początek od ojców zebranych na Soborze Laterańskim. Albowiem na Soborze Laterańskim Kościół nie zarządził, żeby wierzący w Chrystusa spowiadali się, bo to przyjmował jako konieczne i ustanowione z prawa Bożego, ale [nakazał], żeby obowiązek spowiedzi był wypełniany przynajmniej raz w roku przez wszystkie poszczególne osoby, po osiągnięciu przez nie pełnoletności. [m] Odtąd już w całym Kościele ten zbawienny zwyczaj spowiadania się jest przestrzegany z ogromnym pożytkiem dla dusz wierzących, w świętym i najbardziej odpowiednim czasie Wielkiego Postu. Święty sobór szczególnie pochwala ten zwyczaj i przyjmuje go jako pobożny oraz godny utrzymania", w: *DSP4,* 493-495; *DH* 1683.

[165] Por. *GMQSN,* 361. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, Spowiedź, V, h-i: „[h] Bezbożne jest też mówienie, że polecona w ten sposób spowiedź jest niemożliwa, albo nazywanie jej katownią sumień. Wiadomo bowiem, że w Kościele nie żąda się od penitenta niczego innego, jak tylko tego, aby każdy dokładnie przeegzaminował siebie i zbadał wszystkie zakamarki i kryjówki swojego sumienia, a następnie wyznał te grzechy, którymi – jak pamięta – śmiertelnie obraził swego Pana i Boga; inne zaś grzechy, które dokładnie badającemu się nie przychodzą na myśl, rozumie się, że są zawarte w całości tejże spowiedzi; ze względu na nie mówimy ufnie wraz z Prorokiem: „Od skrytych moich [grzechów] oczyść mnie, Panie". [i] Trudność tego rodzaju spowiedzi oraz wstyd z powodu odkrywania grzechów mogłyby się wydawać ciężkie, gdyby nie łagodziło ich tyle i tak wielkich korzyści i pociech, które z całą pewnością udzielane są przez rozgrzeszenie każdemu godnie przystępującemu do tego sakramentu", w: *DSP4,* 493-495; *DH* 1682.

divino, to potrzeba zewnętrznej manifestacji grzesznej sytuacji i gotowości do pojednania „w" i „przez" posługę Kościoła. Obowiązek wyznania grzechów dotyczy penitenta o tyle, o ile jest to konieczne dla objawienia tej istoty, ale nie w ich konkretnej formie realizacji[166].

Moioli, na końcu odnotowuje, że Sobór Trydencki nie zajmował się tymi przypadkami, w których rozgrzeszenie zostało udzielone, pomimo że materialnie nie można związać go ze ścisłym wyznaniem grzechów. Niekiedy dzieje się tak w przypadku absolucji umierających. Jednak nawet po soborze nigdy nie uważano, że stanowi to odstępstwo od jego definicji[167]. Rozeznawanie duchowe dotyczące rozgrzeszenia pociąga za sobą konkretne wyznanie przekroczeń, a jego warunki i kryteria pozostają regulowane przez Kościół[168].

3.2.3. Confessio singularis et generalis

Ożywienie studium nad pokutą od przełomu XIX/XX wieku doprowadziło do zintegrowania wyników badań historycznych z dogmatycznymi oraz powstania traktatu teologiczno-historycznego o pokucie. W nim początkowo historia służy przede wszystkim jako narzędzie dla usprawiedliwienia dogmatu, z czasem zaś dostarczy argumentów na ponowną lekturę odpornych na jakąkolwiek krytykę twierdzeń . Z tego okresu także traktat Paul Galtiera (1872-1961) zachowuje swoje klasyczne i schematyczne rozłożenie elementów sakramentu pokuty, a pośród nich również *de confessione sacramenti*[169]. Z kolei teologia Michaela Schmausa (1897-1993) próbuje integrować w sobie nowe podejście eklezjalne w obrębie sakramentologii. Znajduje ona uzasadnienie dla wyznania grzechów w postawie także samego penitenta, który jako członek Kościoła świętego nie tylko ubolewa nad swoim grzechem, ale rozpoznaje w sobie jako ochrzczonym potrzebę ujawienia i wyznania grzechów[170].

Moioli stwierdza, że rozwój nauki o sakramencie pokuty wraz z tendencją do jej duszpasterskiej aplikacji, zwłaszcza w obliczu kryzysu praktyki spowiedzi indywidualnej doprowadził do postawienia pytań wobec pewnych punktów nauczania trydenckiego.

---

[166] Por. D. Borobio, *Il modello tridentino di confessione dei peccati nel suo contesto storico*, „Concilium. Rivista Internazionale di teologia" 23/2 (1987), 61.
[167] Por. *GMQSN*, 361.
[168] Por. *GMQSN*, 364; G. Moioli, *Discernimento spirituale e direzione spirituale*, w: *GMOO6*, 278-285; Moioli G., *Rozeznanie duchowe i kierownictwo duchowe*, w: R. Corti et al., *Sztuka rozeznawania i kierownictwo duchowe*, Bratni Zew, Kraków 2009, 54-62.
[169] Por. *GMQSN*, 373.
[170] Por. *GMQSN*, 376; M. Schmaus, *I sacramenti…*, Torino 1966, 584.

Między innymi dotyczy również relacji szczegółowego i liczbowego wyznania grzechów ciężkich a „spowiedzi" i „rozgrzeszenia" wspólnotowego[171]. Przy czym znaczenie spowiedzi (*iure divino*) dla natury chrześcijańskiej pokuty, posiada kwalifikację teologiczną prawdy wiary zdefiniowanej (*de fide definita*)[172]. Giuseppe Busani opierając się na myśli Moiolego stwierdza, że spowiedź z grzechów opiera się na akcie światła wiary i zawierzenia Bogu siebie samego jako grzesznika, który walcząc ze złem, poddaje się osądowi Boga[173]. Uzupełnieniem tej myśli Moiolego wydaje się refleksja W. Granata, który stwierdza, że „pozwolenie dawane przez Kościół w niektórych wypadkach na rozgrzeszenie gromadne, przy którym przecież nie ma wyznania integralnego i szczegółowego wszystkich grzechów, a więc prawo Boskie, nakazujące spowiedź integralną, otrzymuje interpretację taką, że dopuszczalne są wyjątki"[174].

Wydaje się, że Moioli subtelnie doprecyzowuje swoją opinię dotyczącą spowiedzi szczegółowej i integralnej, której utrzymanie odpowiada woli Chrystusa, podobnie jak samo istnienie pokuty pochrzcielnej w Kościele, czyli nie reprezentuje jedynie kościelnej normy lub ludzkiego zwyczaju. O tyle należy ono do fundamentalnych orzeczeń Soboru Trydenckiego dotyczących spowiedzi, o ile chciał ją zdefiniować, przeciwko nauczaniu reformatorów, dokładnie w ramach tej właśnie relacji[175].

Myślę, że warto w tym kontekście przywołać, jak się wydaje, za mało uświadomione, formalne rozstrzygniecie Soboru Trydenckiego w nadzwyczajnym przypadku niemożności wyznania grzechów w sakramencie spowiedzi a pilnej potrzebie przystąpienia do Komunii świętej. W swoim rozstrzygnięciu sobór powołał się na zwyczaj kościelny (*ecclesiastica consuetudo*), który nie nakazuje samego sakramentu spowiedzi przed przystąpieniem do Komunii św., ale w razie jego konieczności to po przyjęciu Eucharystii jak najszybciej należy się wyspowiadać szczegółowo i integralnie[176].

---

[171] Por. *GMQSN*, 380.

[172] Por. *GMQSN*, 391. „Nauka, że spowiedź (wyznanie grzechów) jest z ustanowienia Bożego i że jest koniecznym elementem sakramentu pokuty, należy do zakresu prawd wiary uroczyście przez Kościół orzeczonych na soborze trydenckim": W. Granat, *Sakramenty święte. Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta*, Dogmatyka katolicka 7/2, Lublin 1966, 349.

[173] Por. G. Busani, *Il contesto del sacramento*, w: F. G. Brambilla et al., *Riconciliazione. Dono per la Chiesa*, Strumenti per il lavoro pastorale, Ancora, Milano 1999, 173.

[174] W. Granat, *Sakramenty święte. Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta*, Dogmatyka katolicka 7/2, Lublin 1966, 347.

[175] Por. *GMQSN*, 412.

[176] Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii (11 X 1551)*, VII, b-c: „[b] Zwyczaj zaś kościelny uwydatnia, że takie «badanie» jest konieczne, aby nikt świadomy grzechu śmiertelnego, jak wiele by nie żałował, nie przystępował do świętej Eucharystii bez uprzedniej sakramentalnej spowiedzi. [c] Święty sobór zarządził, żeby wszyscy chrześcijanie – również kapłani z urzędu odprawiający [mszę świętą] – zawsze tego przestrzegali, chyba że zabraknie spowiednika. Gdyby kapłan w nagłej potrzebie

Giuseppe Colombo podążając za myślą Moiolego uznaje, że interwencja Kościoła w procesie sakramentalnym, który obejmuje żal, spowiedź i zadośćuczynienie pozostaje uzasadniona w bezpośrednim odniesieniu do chrześcijańskiego grzesznika, nie zaś w przypadku po prostu generalnego podejścia do pokuty. W takim ujęciu wyznanie grzechów jawi się jako szczególny proces, który musi być spójnie utrzymywany i rozumiany w swojej specyfice, czyli w sytuacji ochrzczonego grzesznika w Kościele. Według niego dla Moiolego konieczność spowiedzi, w sensie przyznania się do grzechu, nie powinna ostatecznie opierać się na przesłankach antropologicznych, ale eklezjologicznych. Szczegółowe wyznanie grzechów odnosi się bowiem do sakramentalnego i specyficznego sądu, ponieważ nad ochrzczonym grzesznikiem oraz w odniesieniu do ponownego przyjęcia go do Kościoła[177].

Andrea Migliavacca przywołuje uwagi Moiolego dotyczące relacji wyznanie grzechów – *ius divinum*, ponieważ po Soborze Trydenckim teologowie i kanoniści coraz bardziej koncentrowali swoją uwagę na szczegółowym oskarżeniu o grzechy i na zadaniu kapłana, aby zapewnić jej integralność. Tę postawę wzmacniały również silne tendencje moralne, prawne oraz apologetyczne właściwe dla teologii potrydenckiej. Postuluje, aby odwołując się do dorobku ruchu patrystycznego, liturgicznego i biblijnego przywrócić tej kwestii należny wymiar historyczno-zbawczy i eklezjologiczny, nadal jednak opierając ją na pokucie prywatnej[178].

---

odprawił bez uprzedniej spowiedzi, niech następnie jak najszybciej się wyspowiada", w: *DSP4*, 452-453. Zob. J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della Penitenza, evento salvifico ecclesiale*, w: *La penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Quaderni di Rivista Liturgica 9, Torino 1967, 125.

[177] Por. G. Colombo, *La figura del ministro. Riflessioni teologiche*, w: *Presbiteri e riconciliazione. Il presbitero, ministro del sacramento della Riconciliazione*, Milano 1986, 128-129, 132-133.

[178] Por. A. Migliavacca, *Il sacramento della penitenza come espressione privilegiata dell'esperienza penitenziale cristiana*, w: *Il sacramento della penitenza*, Quaderni della Mendola 18, Milano 2010, 95. Za Migliavacca warto zaznaczyć, że według niemieckiego historyka Kościoła Huberta Jedin (1900-1980) termin *iure divino* Soboru Trydenckiego posiada wiele różnych znaczeń, a Trydent mówiąc o *actus iudicialis* chciał zdefiniować twórczą i skuteczną naturę, a nie tylko deklaratywną i informacyjną. W tekstach soborowych w kontekście apologetycznym i polemicznym pojawiają się określenia *confessio absolute sumpta, confessio sacramentalis, confessio integra peccatorum, modum secrete confitendi, praeceptum confessionis saltem semel in anno*, znajdując różny stopień *de iure divino*, a nawet deklarując, że niektóre nakazy nie należą do prawa Bożego. Zob. H. Jedin, *Il Concilio di Trento*, Editrice Morcelliana, Brescia 1982, t. 3, 449; H. Jedin, *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Trente*, „La Maison-Dieu" 104 (1970), 88-115. Warto zaznaczyć, że „Delphinus rozróżniał trzy różne stopnie prawa Bożego. W bliższym sensie prawo Boże oznacza to, co w sposób jasny zapisane jest w Piśmie św. Starego i Nowego Testamentu. W szerszym znaczeniu do obszaru prawa Bożego należy to. co mieści się w Piśmie i w sposób konieczny z niego wynika. W końcu w najszerszym słowa znaczeniu do obszaru prawa Bożego należą także różne rozporządzenia kościelne i postanowienia soborowe, które można również rozpatrywać jako *ius humanum*, jako prawo ludzkie. Jeżeli teraz przeniesie się to zróżnicowane znaczenie pojęcia „prawa Bożego" na wyznanie grzechów, to można powiedzieć, że „wyznanie grzechów" w pierwotnym i ogólnym sensie, oznacza prawo Boże w sensie wyprowadzonym z Pisma świętego, to znaczy w drugim stopniu. Jeżeli jednak rozumie się „wyznanie grzechów" w znaczeniu dokładnego podania okoliczności, czasu, miejsca, osoby, a więc w znaczeniu pełnego i szczegółowego wyznania grzechów według ich rodzaju i liczby, to mamy tu do czynienia z prawem Bożym trzeciego stopnia. Według tej interpretacji,

Moioli zwraca uwagę na dokument Kongregacji Nauki Wiary *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* z 16 czerwca 1972 roku, który przypomina, że „na podstawie przykazania Bożego jest konieczne wyznanie kapłanowi wszystkich i poszczególnych grzechów wraz z okolicznościami zmieniającymi ich rodzaj, jakie pamięta się po dokładnym rachunku sumienia" oraz domaga się wierności wciąż aktualnemu nauczaniu Soboru Trydenckiego dotyczącego *confessio* penitenta[179].

Z kolei nowe *Obrzędy pokuty* promulgowane 2 XII 1973 roku przez Pawła VI wymieniają cztery formy celebracji pokutnych: (1) Obrzęd pojednania jednego penitenta, (2) Obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem, (3) Obrzęd pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem, (4) Nabożeństwa pokutne. Moioli rozpoznaje w tych rytach pokutnych doniosłą i wyciągniętą lekcję z teologii Kościoła starożytnego ze względu na odzwierciedlone w nich wspólnotowo-eklezjologiczne wydarzenie nawrócenia[180].

Moioli szczególną uwagę kieruje na takie celebracje, jak (3) Obrzęd pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem oraz (4) nabożeństwa pokutne. Twierdzi, że w odniesieniu do pierwszej z nich ma się wyraźnie do czynienia z powrotem do znanej z okresu patrystyki publicznej praktyki pokutnej na poziomie celebracji. Diagnozuje on dogmatyczne znaczenie tego faktu, który stanowi przesłankę na określenie relacji między spowiedzią a sakramentem pokuty. Nowy, publiczny, powszechny i kościelny ryt liturgiczny według niego stanowi autorytatywną interpretację trydenckiego orzeczenia o konieczności *iuris divini* wyznania grzechów. Wzajemne odniesienie tych dwóch dokumentów Kościoła, choć o różnej randze dogmatycznej sprawia, że w jakiś łagodniejszy i korelacyjny sposób należy odczytywać jego treści. Przywołany ryt zakłada spowiedź ogólną (*confessio generalis*), po której dokonuje się

---

która zakłada trzy różne stopnie prawa Bożego spowiedź indywidualna nie musi być wcale nakazana w Piśmie Świętym, ani z niego koniecznie wynikać. Można ją raczej rozumieć jako prawo Boże również wtedy, kiedy znajduje się na tym samym poziomie co rozporządzenia kościelne i postanowienia soborowe, które normalnie rozumie się jako „prawo ludzkie": T. Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne*, Wrocław 2002, 346.

[179] Por. *GMQSN*, 381. Kongregacja Nauki Wiary, *Normy duszpasterskie dotyczące udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego* («*Sacramentum Paenitentiae*», 16 VI 1972), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Tarnów 1995, 43-47.

[180] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 126-127. Zob. *Ordo ad reconciliandos singulos paenitentes, Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione singulari, Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione generali, De celebrationibus Paenitentialibus*, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Paenitentiae*, Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974, 26-42, 81-115.

ważna absolucja kapłańska, z wyraźnym zobowiązaniem do indywidualnej spowiedzi szczegółowej. Nadzwyczajne sytuacje duszpasterskie, które pociągają za sobą niemożność spowiedzi szczegółowej wobec otrzymanej absolucji, domagają się jej w pragnieniu (*in voto*). Według Moioli takie rozwiązanie posiada bardziej walor pastoralny niż dogmatyczny, w którym chodzi o zachowanie w świadomości faktu doktrynalnego wydobytego przez *Tridentinum*[181]. Zaskakującym jest fakt, że teolog nie odnosi się do punktu 31 *Prolegomeni*, który wskazuje na zwykły i jedyny sposób pojednania z Bogiem i Kościołem, jakim jest indywidualna i całkowita spowiedź oraz rozgrzeszenie[182]. Moioli nie udziela pogłębionych wyjaśnień wobec wykreowanych przez siebie dylematów, ale wydaje się, że stanowią one prodromy przyszłych rozwiązań.

Moioli w swoich rozważaniach stwierdza, że wyznanie grzechów Kościołowi wyrasta i jest podporządkowane pragnieniu ponownego przyjęcia przez Kościół, który wraz z pokutującym ochrzczonym wyznaje miłosierdzie Boga (*confessio laudis*). *Confessio peccati* w Kościele animowane opiera się na dwóch zasadniczych kryteriach. Pierwsze z nich broni przed pokusą prokrastynowania spowiedzi z powodu trudności, które ona może rodzić w ochrzczonym grzeszniku. Niemniej spowiedź z powodu tego właśnie charakteru wyraża i projektuje *itinerarium* nawrócenia w Kościele, którą przemierza ochrzczony grzesznik. Drugim kryterium zabezpiecza przed absolutyzacją wymagania spowiedzi wobec obiektywnych sytuacji, które czynią samo wyznanie niewykonywalne. Moioli pośród przykładowych sytuacji wylicza: niebezpieczeństwo śmierci, niezdolność do mówienia, nieumiejętność rozumienia, uzasadnione przypadki absolucji generalnej. Spowiedź należy rozumieć w funkcji pojednania z Bogiem i Kościołem, stąd nie należy przekształcać ją w cel sam w sobie[183].

W swoich uwagach do dokumentu *Pojednanie i pokuta* z 1982 roku mediolański teolog zaobserwował, że obowiązek wyznawania grzechów ciężkich na podstawie *ius divinum* (*iure divino*) został ujęty z pominięciem badań nad hermeneutyką orzeczeń teologicznych Soboru w Trydencie. Również akcentuje, że orzeczenia Soboru

[181] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 129.
[182] *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 31, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty…,* Katowice 2023, 30.
[183] Por. G. Moioli, *La Penitenza. Sacramento…*, w: *GMOO12*, 137-138. Na temat normy udzielania absolucji generalnej z 1987 roku we Francji: J. Werckmeister, *L'assoluzione collettiva. Evoluzione degli ultimi venti anni*, w: L.-M. Chauvet, P. de Clerck, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 94-100. Zob. K. Fryzeł, *O spowiedzi z pasją*, Homo Dei, Kraków 2025, 347-350.

Trydenckiego nie przewidują udzielania absolucji bez bezpośredniego wyznania grzechów w sakramencie spowiedzi[184].

Moioli zaznacza, że dla grzesznika ochrzczonego pozostaje wewnętrznie spójne sekretne wyznanie grzechów Kościołowi, nie tyle w formie ogólnego wyznania win, ale konkretnych poszczególnych grzechów. Przyznaje, że tego aktu penitenta nie może uzasadnić analiza nawrócenia jako takiego, ani nawet sama przez się i ogólnie rozumiana więź pomiędzy pokutującym ochrzczonym szukającym na nowo Kościoła a jego tajemnicą. Sensowność i konieczność wyznania grzechów przez ochrzczonego wobec Kościoła wypływa z zanegowania przez chrześcijanina prawdy chrztu, który dawał mu dostęp do Eucharystii. Stąd wyjątkowość, paradoksalność osobistego grzechu członka Kościoła sprawia, że musi on uzasadnić szczegółowo i konkretnie swoje ponowne przyjęcie do świętego Kościoła, który celebruje Najświętszą Eucharystię [185].

3.3. Spowiedź z pobożności

3.3.1. Podejście terapeutyczne

Moioli próbując odczytać nowe *Ordo Paenitentiae* oraz wynikającą z niego nową fazę świadomości i praktyki pokutnej Kościoła osadza je w kontekście historii sakramentu pokuty. W tym celu odnosi się do ich trzech uprzednich etapów. Pierwszy dotyczy pokuty antycznej, która stanowi przedłużenie uwarunkowań znanych z Nowego Testamentu, z uwzględnieniem pluralistycznego środowiska kościelnego. Na tym etapie nie występuje doktryna o spowiedzi z pobożności. Drugi etap obejmuje tzw. pokutę wyspiarsko-taryfową. Charakteryzuje go zanik *Ordo paenitentium* w postaci duszpastersko-sądowej na rzecz prywatnej i osobowej relacji pokutnik – spowiednik. Szafarz nakłada do wykonania określone dzieła pokutne i udziela rozgrzeszenia w relacji do zdeterminowanego zadośćuczynienia. Ta faza również nie zna koncepcji spowiedzi z pobożności. Trzeci etap określa tzw. model pokuty-spowiedzi (Sobór Laterański IV), w którym już definitywnie upadła zasada niepowtarzalności pokuty. Z jednej strony

[184] Por. G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.10. «De reconciliatione et poenitentia»*, 2-3; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta. Relacja końcowa zatwierdzona «in forma specifica» (1982)*, w: *Od wiary do teologii…*, Kraków 2000, 166-168, 175.

[185] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 177-178; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 16-17; G. Moioli, *Sacramento della penitenza…*, „Informatore parrocchiale S. Paolo di Rho" 5 (1973), 5. Zob. A. Derdziuk, *Tajemnica spowiedzi wobec penitenta*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, K. Glombik (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 122, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011, 242-245.

charakteryzuje go osobista relacja spowiednik – penitent, a z drugiej kładzie on zasadniczy akcent na samą rzeczywistość wyznania grzechów. W tym czasie dokonało się rozróżnienie spowiedzi z obowiązku od spowiedzi z pobożności[186].

Chociaż w okresie pokuty kanonicznej nie można mówić o instytucji spowiedzi z pobożności, to Moioli zauważa, że wiąże się z ona z doświadczeniem i praktyką monastyczną. Przez wieki to właśnie mnisi propagowali sztukę rozeznawania wewnętrznych poruszeń i myśli oraz odkrywali znaczenie otwartości swojego serca przed ojcem duchowym. Wiązało się to z głębokim poznaniem swojego sumienia i świadomością grzechu w sobie, aby w postawie prawdy stawać przed Bogiem, samym sobą i duchowym przewodnikiem, co służyło uzdrowieniu człowieka. Ewargiusz z Pontu (345-399), Jan Kasjan (360-435) stworzyli klasyfikacje myśli – λογισμοί, które pozwalają rozeznać duchowy stan wierzącego, aby właściwie pokierować nim na drodze jego duchowego dojrzewania i przemiany serca[187].

Według niektórych autorów (Catherine Dooley, 1933-2015) wpływ na kształtowanie się późniejszej doktryny o spowiedzi z pobożności miały nie tylko pobożność monastyczna Wschodu i Zachodu, ale również orzeczenia synodów lokalnych (Agde – 506 rok, Tours i Châlon – 813 roku, Ansa – 994, Gran – 1114), które wiązały ze sobą częstotliwość przystępowania do Komunii świętej z obowiązkiem spowiedzi, mającym chronić przed świętokradztwem[188]. Moioli w swojej refleksji historyczno-teologicznej nad czwartym sakramentem odnosi się do niektórych z nich (Agde, Châlon), to jednak bez nawiązania do nauki o częstej spowiedzi[189].

---

[186] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 105-106. 117; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 12. Zob. V. Tirimanna, *A brief History and Theology of the Sacrament of Reconciliation. A Study with References to the Seal of Confession*, „Periodica" 109 (2020), 552-556.

[187] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 116; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 11-13. Zob. G. Bunge, *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego*, ŹM 19, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1998, 358-388; A. Jasiewicz, *Modele kierownictwa duchowego u św. Jana Klimaka*, „Premislia Christiana" 14 (2010/2011), 108-112; C. Stewart, *Kasjan mnich*, ŹM 34, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2019, 149-159; L. Nieścior, *Na szczeblach rajskiej drabiny. Medytacje ze św. Janem Klimakiem*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2023, 81-102.

[188] Por. C. Dooley, *Devotional Confession. An Historical and Theological Study*, Doctoral Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven 1982, 114-120; A. Migliavacca, *La «confessione frequente di devozione». Studio teologico-giuridico sul periodo fra i codici del 1917 e del 1983*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 17, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 69-70.

[189] Por. *GMQSN*, 186, 190, 206.

3.3.2. Teologia scholastyczna i trydencka

Moioli twierdzi, że doświadczenie i praktyka wyjawiania wewnętrznych myśli ojcu duchowemu zostały uogólniane we wspólnocie chrześcijańskiej, a następnie zaproponowane wszystkim indywidualnym wierzącym grzesznikom. Za sprawą tego procesu relacja między penitentem a spowiednikiem została wyraźnie spersonalizowana oraz zindywidualizowana. Kapłan – spowiednik otrzymał zaś charakterystykę, tak sędziego, jak również terapeuty oraz pedagoga. Teologia zachodnia poszła w kierunku uzasadnienia funkcji szafarza pokuty przede wszystkim w kategoriach jurydyczno-sądowniczych. Spowiedź w stosunku do całego procesu nawrócenia i pokuty zaczęła uzyskiwać jednostronne znaczenie na tle jego pozostałych elementów składowych. Moioli przypuszcza, że wpływ na przesunięcie akcentu w stronę wyznania grzechów posiadał również wymiar psychologiczny, co miało stanowić trudność na drodze do pojednania, jak kiedyś przynależność do *ordo paenitentium*[190].

Moioli zauważa, wyznawanie grzechów jako składowy element procesu nawrócenia posiadał większą potencjalność wyrażenia pobożności oraz żarliwości pokutującego niż jednorazowa starożytna pokuta publiczna. Sugeruje, że właśnie charyzmatyczne środowisko monastyczne sprzyjało zaistnieniu i rozwojowi praktyki spowiedzi monastycznej. *Confessio* w jednorazowej pokucie antycznej można określić jako wyjątkowość, podczas gdy w praktyce życia monastycznego, a nade wszystko w systemie pokuty taryfikowanej oraz indywidualnej, przeciwnie, zyskało rangę niezbędności i konieczności. Doprowadziło to do wykształcenia się systematyzacji i kazuistyki grzechów. Wyznanie grzechów w Kościele Zachodnim osiągnęło punkt kulminacyjny w decyzji Soboru Laterańskiego z 1215 roku, ponieważ zostało ono w ten sposób upowszechnione w Kościele łacińskim oraz otrzymało charakterystykę obowiązku spowiedzi przynajmniej raz w roku. *Confessio* stało się obligatoryjne i powtarzalne w nowym systemie pokuty. W ten sposób została określona różnica między spowiedzią obowiązkową dla wszystkich chrześcijan a spowiedzią nieobowiązkową, chociaż ta druga niekoniecznie utożsamia się ze spowiedzią z pobożności[191].

[190] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 116.
[191] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 117. Papież Benedykt XI zachęcał nie tylko do spowiedzi, ale do jej powtarzania, nawet jeżeli to nie było konieczne, a jedynie pożyteczne dla rozwoju duszy z powodu wstydu towarzyszącemu wyznawaniu grzechów: Benedykt XI, Konstytucja «*Inter cunctas sollicitudines nostras*» (17 II 1304), w: *DH* 880. Sobór w Viennie w 1312 sprzeciwił się temu stanowisku.

Historia rozwoju sakramentu pokuty pozwoliła dokonać rozróżnienia pomiędzy spowiedzią z konieczności (z obowiązku) a spowiedzią pobożności. Moioli przywołuje dwa rodzaje okoliczności, w których dokonywało się wyodrębnienie rodzajów wyznania grzechów. Pierwszy z nich dotyczy sakramentalnego wyznania grzechów jako gwarancji i pewności w obliczu śmierci i życia pozagrobowego. W średniowieczu to wyznanie miało aż tak wielkie znaczenie, że w przypadku zagrożenia życia i braku kapłana zwracano się do osób świeckich, aby zawierzyć im wyznanie własnych grzechów. Złożoność tego zjawiska próbuje tłumaczyć się także praktyką obecną już w starożytności oraz eklezjologii hierarchii i charyzmatyków (Kościół, hierarchia, charyzmatycy, świeccy). Z kolei druga sytuacja wiąże się z potrzebą spowiedzi bardziej w celu osiągnięcia poczucia bezpieczeństwa oraz pokoju sumienia. W tym przypadku chodzi o psychologiczne odczytanie skutków łaski i grzechu, które szczególnie od epoki nominalizmu aż po dziś dzień wywierają wpływ na świadomość religijną ludzi[192].

W istocie mamy do czynienia z coraz bardziej systematycznym oraz analitycznym dyskursem na temat „grzechu ciężkiego", podczas gdy w starożytności (najwyraźniej już w samym Nowym Testamencie) dominuje dyskurs duszpasterski i praktyczny, w odniesieniu do przewinień schematycznej triady, chociaż bez upraszczającego ekskluzywizmu. Z pewnością można zaobserwować stopniowe rozszerzanie praktyki pokutnej w odniesieniu do grzechów, które należy wyznać, aż do wprowadzenia i uogólnienia „spowiedzi pobożności"[193].

Moioli w interpretacji piątego rozdziału o wyznaniu grzechów *Doktryny o sakramencie pokuty* Soboru Trydenckiego uważa, że kładzie on przede wszystkim akcent na konieczność spowiedzi, a nie jej pożyteczność, z grzechów ciężkich. Podkreśla, że sobór nie mówi w tym przypadku o fakultatywności, ale o *iuris divini*[194]. Myślę jednak, że warto zaznaczyć, że przywoływany przez Moiolego rozdział traktuje również wyraźnie o wyznawaniu grzechów powszednich, określając je jako słuszne i pożyteczne (*recte et utilier*). Tekst nie pomija również faktu, że wierzący popełniają częściej (*frequentius labimur*) grzechy powszednie niż grzechy śmiertelne. Aczkolwiek praktyka ludzi pobożnych (*piorum hominum usus*) pokazuje, że chociaż grzechy lekkie można odpokutować wieloma innymi środkami zaradczymi (*multisque aliis remediis expiari*), to jednak są wyznawane na spowiedzi[195].

[192] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 117-118.
[193] Por. *GMQSN*, 414.
[194] Por. *GMQSN*, 360.
[195] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, V, d, w: *DSP4*, 491.

3.3.3. Spowiedź z pobożności a nabożeństwa pokutne

Nowe *Ordo Paenitentiae* z 1973 roku oprócz trzech form sprawowania sakramentalnego obrzędu pokuty uwzględniło również celebracje pokutne jako wspólnotowe nabożeństwa pokutne. Moioli rozpoznaje ich wartość i sens w pedagogice kształtowania eklezjalnego oraz jednorodnego charakteru dla właściwej celebracji sakramentalnej[196].

Moioli zaznacza, że w przypadku spowiedzi z pobożności (*confessio devotionis*) penitent korzysta z sakramentu pokuty bez dopuszczenia się poważnego wykroczenia. Jej celebracja zostaje wyraźnie nie tylko broniona, ale zalecana przez *Ordo Paenitentiae* (nr 7) jako historyczne i dogmatyczne przedłużenie sakramentu pokuty, który sam w sobie posiada charakter wyjątkowy. Niemniej jednak nie jest czymś nadzwyczajnym, pomimo nowości chrztu, że chrześcijanin, praktykuje nieustannie nawrócenie, ale już szczególnym pozostaje fakt, że nawracający się ochrzczony grzesznik powinien zostać przyjęty z powrotem do wspólnoty Kościoła[197]. Moioli jednak nie przywołuje ważnych dokumentów Magisterium Kościoła w kontekście praktyki spowiedzi z pobożności, takich jak: *Auctorem fidei* (1794)[198], *Mystici Corporis Christi* (1943)[199], *Mediator Dei*

[196] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 129. Zob. D. N. Power, *Sacrament and Order of Penance and Reconciliation*, w: *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, F. Schüssler Fiorenza, J. P. Galvin (red.), Fortress Press, Minneapolis 2011, 556-558.
[197] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 130.
[198] Por. W 1794 roku Pius VI w Konstytucji «*Auctorem fidei*» sprzeciwił się orzeczeniom synodu jansenistycznego w Pistoi negującego wartość częstej spowiedzi (*DH* 2639).
[199] Pius XII, *Encyklika «Mystici Corporis Christi». O Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa* (29 VI 1943): „Równie zgubnymi w skutkach są fałszywe opinie tych, którzy twierdzą, iż częsta spowiedź z grzechów powszednich (*frequentem admissorum venialium confessionem*) ma znaczenie mniejsze, a pierwszeństwo dawać należy spowiedzi ogólnej (*generalis illa confessio*), jakiej dokonuje codziennie Oblubienica Chrystusa wraz ze zjednoczonymi ze sobą w Panu swymi dziećmi, za pośrednictwem przystępujących do ołtarza Bożego kapłanów. Oczywiście, grzechy powszednie mogą być zmazane za pomocą wielu sposobów godnych zalecenia, o czym, Wielebni Bracia, dobrze wiecie. Jednakże dla szybszego stałego postępu w rozwoju cnót, pragniemy jak najusilniej zalecić pobożny zwyczaj częstej spowiedzi (*crebrae confessionis usum*), zaprowadzony przez Kościół z natchnienia Ducha Świętego. Dzięki niemu bowiem wzmaga się w wiernych coraz większe zdrowe poznanie siebie samego, wzrasta w nich chrześcijańska pokora, złe nawyki w ich postępowaniu zanikają, unikają popadnięcia w duchowe niedbalstwo i apatię, oczyszczają swe sumienie, wzmacniają wolę, otrzymują zbawcze kierownictwo duchowe oraz powiększa się w nich laska mocą samego Sakramentu. Niechże przeto mają się na baczności niektórzy z młodych księży, którzy pomniejszają i osłabiają znaczenie częstej spowiedzi (*frequentioris confessionis*), gdyż czyniąc to, czynią rzecz obcą Duchowi Chrystusa i wstrętną dla mistycznego Ciała naszego Zbawcy”, Te Deum, Warszawa 2023, 87.

(1947)[200], *Presbyterorum ordinis* (1965)[201], *Paenitemini* (1966)[202], *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* (1972)[203], *Pojednanie i pokuta* (1982)[204].

Częsta spowiedź definiowana jako normalna droga nawrócenia chrześcijanina nie narusza natury sakramentu pojednania, ponieważ Kościół oznacza rzeczywistość, w której Duch Święty działa na rzecz uświęcenia i odpuszczenia grzechów. Kościół przecież zgodnie ze swoją naturą i misją proklamuje i sprawia skutecznie odpuszczenie grzechów wobec ochrzczonym, którzy zawierzają mu ich przeszkody, niepewności, opóźnienia na drodze osobistego nawrócenia. Moioli uważa, że to rozszerzenie sakramentu pokuty na spowiedź z pobożności, oprócz tego, że pozostaje w pełni uzasadnione, to z pastoralnego punktu widzenia prezentuje się jako skuteczna forma kształtowania świadomości grzechu i potrzeby nawrócenia[205].

Wobec powyższego Moioli stawia pytanie, czy wspólnotowe nabożeństwa pokutne mogą stać się zwykłym narzędziem duszpasterskim do wychowania i kształtowania sumienia wierzących chrześcijan? Następnie, czy wspólnotowe nabożeństwa penitencjale mogłyby duszpastersko zastąpić sakrament spowiedzi z pobożności, a w konsekwencji

---

[200] Pius XII udziela nagany tym, którzy lekceważą częstą spowiedź. Piusa XII, *Encyklika «Mediator Dei». O świętej liturgii* (20 XI 1947), IV.1: Te Deum, Warszawa 2010, 72-73. Ponadto papież Pius XII w *Il Radiomessaggio all'Congresso catechistico nazionale degli Stati Uniti in Boston (26 ottobre 1946)*, powiedział, że „Perhaps the greatest sin in the world today is that men have begun to lose the sense of sin", w: *Discorsi e radiomessaggi 8*, Typographia Poliglotta Vaticana, Città Vaticana 1946, 288.

[201] Sobór Watykański II, *Dekret «Presbyterorum ordinis» (7 XII 1965). O posłudze i życiu prezbiterów*, 13: „Podobnie w udzielaniu sakramentów łączą się z intencją i miłością Chrystusa; czynią to zwłaszcza wówczas, gdy okazują gotowość szafarstwa sakramentu pokuty, bezwarunkowo i zawsze, ilekroć wierni rozumnie o to proszą", w: Id., *Konstytucje…*, Poznań 2002, 496-498. Zob. Z. Alszeghy, *La confessione di devozione*, w: Id. et al., *Il potere di perdonare*, Stella Matutina Editrice, Roma 1972, 76-77.

[202] Paweł VI, *Konstytucja apostolska «Paenitemini». W sprawie pewnych zmian w dyscyplinie pokutnej Kościoła (17.02.1966)*, IX. §1: „Jest rzeczą bardzo pożądaną, by Biskupi i inni duszpasterze popierali gorliwie, zwłaszcza w okresie Wielkiego Postu, obok częstego przystępowania do Sakramentu Pokuty, także nadzwyczajne dzieła pokutne, w celach ekspiacyjnych i błagalnych", w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie…*, Katowice 1995, 146.

[203] Kongregacja Nauki Wiary, *Normy duszpasterskie dotyczące udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego («Sacramentum Paenitentiae», 16 VI 1972)*, XII: „Kapłani nie powinni odradzać wiernym spowiedzi częstej lub «z pobożności». Przeciwnie, powinni podkreślać obfite jej owoce dla życia chrześcijańskiego (por. Pius XII, Encyklika Mystici Corporis: AAS 35 [1943] 235) i zawsze okazywać gotowość wysłuchania spowiedzi, ilekroć wierni rozumnie o to proszą. Należy absolutnie odrzucić, by spowiedź indywidualna była zarezerwowana wyłącznie dla grzechów ciężkich; pozbawiłoby to wiernych najlepszego owocu spowiedzi i prowadziłoby do zniesławienia tych, którzy przystępują indywidualnie do tego sakramentu", w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, 47.

[204] Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta*, Relacja końcowa zatwierdzona *in forma specifica* (1982), C. II, 2: „Ta ostatnia (czyli posługi spowiedzi) powinna bowiem obejmować więcej elementów kierownictwa duchowego i braterskiego dialogu. Właśnie pod takim aspektem tak zwana spowiedź „z pobożności" również zachowuje swoje znaczenie", w: *Od wiary do teologii…*, Kraków 2000, 170.

[205] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 130. Zob. J. F. Dedek, *Theology of Devotional Confession*, „Proceedings of the Catholic Theological Society of America" 22 (1967), 215-222.

poprawić przynajmniej statystyczny aspekt kryzysu pokutnego? Zastanawia się czy tego rodzaju alternatywa we wspólnocie chrześcijańskiej i w poszczególnych osobach przywróciłaby należne poczucie grzechu, lepiej pomogłaby w osiągnięciu szczerego nawrócenia, bardziej przyczyniłaby się do zwycięstwa miłosierdzia, a w rezultacie pozwoliłaby przeżywać Kościół jako rzeczywistość pojednania? Zastrzega, że chociaż powstrzymuje się od udzielania odpowiedzi, to jednak nie dostrzega dogmatycznych przeciwskazań. Dodaje, że z pedagogicznego punktu widzenia trzeba uniknąć niebezpieczeństwa zredukowania osobistego zaangażowania na rzecz wspólnotowego działania[206].

Warto zastanowić się nad relacją pomiędzy spowiedzią sakramentalną a nabożeństwem pokutnym, w którym nie dokonuje się sakramentalne odpuszczenie grzechów. Zaskakującym pozostaje fakt, że Moioli odwołując się do nauki o nabożeństwach pokutnych zawartych w nowym *Ordo Paenitentiae* nie odnosi się do zawartego w nich samych wyraźnego zastrzeżenia, aby ich nie identyfikować z celebracją sakramentu pokuty. Ponadto w samej strukturze tekstu *Wprowadzenia teologicznego* istnieje rozróżnienie pomiędzy sakramentem pokuty a nabożeństwem pokutnym na co wskazują tytuły poszczególnych części, gdzie czwarta część (IV., 12-35) nazwana została *Sprawowanie sakramentu pokuty*, podczas gdy piąta (V., 36-37) *Nabożeństwa pokutne*. Zaznacza się także, że porządek tych nabożeństw odpowiada nabożeństwom słowa Bożego (*celebrationibus verbi Dei*), czyli ważnemu i istotnemu elementowi liturgii Kościoła[207].

Celebrationes paenitentiales nie są celebracjami sakramentu pokuty, czyli w ścisłym znaczeniu nie są liturgią sakramentu Kościoła, ale znajdują się w relacji podporządkowania wobec liturgii sakramentów, z niej mają wypływać oraz na nią być ukierunkowane. Teologowie zaznaczają, że pozasakramentalnych sposobów pojednania nie można traktować równorzędnie z sakramentem pokuty. Utożsamienie sakramentu pojednania z nabożeństwami pokutnymi oznaczałoby popełnienie poważnego błędu teologicznego, ponieważ chociaż mogą się łączyć ze sobą, to jednak nie są identycznymi świętymi znakami . Nabożeństwa pokutne predysponują jednak do dobrze i głęboko

[206] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 130.
[207] *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 36-37, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty…,* Katowice 2023, 33-34. Zob. A. Marcol, *Nabożeństwo pokutne z absolucją generalną*, „Studia Theologica Varsaviensia" 35/2 (1997), 241-242; P. Witkowski, *Celebracja sakramentu pokuty i nabożeństwa pokutne w rekolekcjach dla młodzieży*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 25/3 (2016), 160-165; P. Greger, *Percepcja obrzędów pokuty w Polsce po Soborze Watykańskim II studium liturgiczno-duszpasterskie*, Rozprawy doktorskie, Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego, Bielsko-Biała 2000, 280-340.

przeżytego sakramentu spowiedzi. Druga forma celebracji sakramentu pokuty łączy wspólnotowe nabożeństwo pokutne z celebracją indywidualną sakramentu wyznania grzechów. Wielu autorów zauważa, że zgodnie z teologią *Obrzędów pokuty* sakrament pokuty powinien pozostać pierwszorzędnym i zwyczajnym środkiem pojednania, nie tylko w przypadku zaistniałego grzechu śmiertelnego, ale również posiada swoje uzasadnienie w przypadku grzechów powszednich. Wynika stąd, że potrzebę i zasadność sakramentu pokuty nie można redukować do rzeczywistości grzechu ciężkiego. Autorzy również podkreślają, że nie można negować możliwości daru przebaczenia otrzymywanego w nabożeństwie pokutnym. Jednakże nie należy nauczać, że nabożeństwo pokutne wystarcza do odpuszczenia grzechów powszednich, a w przypadku grzechów śmiertelny należy skorzystać ze spowiedzi. Omawiane sakramentalium służy ukierunkowaniu pośrednio czy bezpośrednio na celebrację sakramentalną[208].

Badacze zwracają również uwagę, że wartość nabożeństwa pokutnego nie zawęża się wyłącznie do autentycznego i owocnego skorzystania z sakramentu pojednania. Wspólnotowe celebracje pokutne nie tracą swojego znaczenia i sensu także po odbyciu spowiedzi sakramentalnej z racji przedłużenia skutków działania sakramentu. Uświadamiają wierzącym, że obrazili dobrego Boga, zachęcają do permanentnej pokuty, pobudzają do realizacji powziętych postanowień i korzystania z podanych przez spowiednika środków do walki z grzechem. Nabożeństwa pokutne umożliwiają celebrację pokuty nie tylko wewnętrznie i osobiście, lecz także zewnętrznie i eklezjalnie[209].

Moioli odnosi się do nauczania Jana Pawła II o częstej spowiedzi (wł. *confessione frequente*) zawartego w jego pierwszej encyklice *Redemptor hominis*. Synopsa tekstu łacińskiego – oryginalnego i włoskiego oraz polskiego wskazuje jednak, że w przywołanym tekście dokumentu nie występuje zwrot częsta spowiedź lub spowiedź z pobożności[210].

---

[208] Por. W. Bołoz, *Nabożeństwo pokutne a sakrament pokuty*, w: *Odnowiona Liturgia Sakramentu pokuty*, Warszawa 1982, 54-55; S. Czerwik, *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle «Ordo Paenitentiae»*, „Ruch Biblijny I Liturgiczny", 29/2-3 (1976), 139, 142, 144; M. Gilski, *Miłosierdzie wobec tych, którzy nie mogą otrzymać rozgrzeszenia. Drogi odpuszczania grzechów*, w: *Miłosierdzie w praktyce duszpasterskiej*, Referaty z sympozjum w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia (Kraków-Łagiewniki, 7 kwietnia 2016), M. Gilski, F. Ślusarczyk (red.), Wydawnictwo Świętego Stanisława BM, Kraków 2016, 78-80; M. Cholewa, M. Gilski, *Nie tylko spowiedź. Nadzwyczajne drogi odpuszczania grzechów*, Rafael Dom Wydawniczy, Kraków 2023, 6-7, 130.

[209] Por. B. Biela, *Przygotowanie dalsze i bliższe do sakramentu pokuty i pojednania*, „Studia Pastoralne" 3 (2007), 42.

[210] Por. G. Moioli, *La Penitenza. Sacramento…*, w: *GMOO12*, 143; Jan Paweł II, *Redemptor hominis*, w: Id., *Dzieła zebrane*, Kraków 2006, t. 1, 55-58. Zob. M. Busca, *Un processo di riforma penitenziale ancora aperto*, „La Scuola Cattolica" 136 (2008) 179-209

Redemptor hominis	*Il Redentore dell'uomo*	*Odkupiciel człowieka*
Propterea Ecclesia, dum fideliter asservat productum plura per saecula usum Sacramenti Paenitentiae — hoc est usum **confessionis singularis**, copulatae cum actu doloris propositoque emendationis et satisfactionis – ius particulare animae humanae tuetur ; quod scilicet ius refertur ad congressionem, uniuscuiusque hominis magis propriam, cum Christo Cruci affixo, qui ignoscit…	La Chiesa, quindi, osservando fedelmente la plurisecolare prassi del sacramento della Penitenza - la pratica della **confessione individuale**, unita all'atto personale di dolore e al proposito di correggersi e di soddisfare - difende il diritto particolare dell'anima umana. È il diritto ad un più personale incontro dell'uomo con Cristo crocifisso che perdona…	Kościół przeto, zachowując wiernie wielowiekową praktykę Sakramentu Pokuty, praktykę **indywidualnej spowiedzi** związanej z osobistym żalem za grzechy i postanowieniem poprawy, strzeże szczególnego prawa ludzkiej duszy. Jest to prawo do najbardziej osobistego spotkania się człowieka z Chrystusem ukrzyżowanym i przebaczającym…

Dla Moiolego specyfikę sakramentu pokuty wyraża jeden z fundamentalnych aspektów jego natury oznaczający ponowne przyjęcie do Kościoła. Nie sprzeciwia się temu ani powtarzalność pokuty ani jej duchowo-pastoralne rozszerzenie, jakim jest „częsta spowiedź" lub „pobożność". Sądzi, że do definicji chrześcijanina należy bycie ochrzczonym, przystępowanie do Eucharystii i podejmowanie się codziennego nawrócenia, to jednak nie koresponduje z jej istotą twierdzenie o sakramentalnej spowiedzi z pobożności. Sakrament pokuty oraz *poenitentia cotidiana* pozostają wyrazem nawrócenia chrześcijanina, ale zasadniczo odmiennego względem siebie. Dzieje się tak, ponieważ sakrament pojednania w przypadku ochrzczonego grzesznika wyraża istotowe odnalezienie i odzyskanie uprzednio utraconej komunii z Bogiem i Kościołem[211].

Moioli wiele razy odróżnia wyraźnie nawrócenie, które osiąga swój szczyt w chrzcie świętym od nawrócenie chrześcijanina, który znajduje się w paradoksalnej dla jego tożsamości chrzcielnej sytuacji grzechu. Przystąpienie do sakramentu spowiedzi oznacza wyznanie, że z jednej strony penitent jako chrześcijanin definitywnie przynależy do wierzących na mocy o niepowtarzalności chrztu świętego, ale jako grzesznik opuścił komunię z Bogiem i Kościołem. Grzesznik ochrzczony wyznaje grzechy Kościołowi, ponieważ trwale włączony do niego nie może odzyskać wspólnoty z Bogiem poza Kościołem[212].

Nawrócenie chrześcijanina polega przede wszystkim na tym, że chrześcijanin musi spojrzeć na Chrystusa (J 19,37), odkryć Go na nowo, ale zawsze jako ten, który przez chrzest przyłączył się już do wierzących, a więc należy do Kościoła, jest z Kościoła.

[211] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 92-93.
[212] Por. G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 38-40; G. Moioli, *„É giunta l'ora" (Gv 17,1)*, Milano 2003, 81; M. Puziak, *Il „sapere" e il „vissuto" dell'uomo …*, Roma 2008, 65-66.

Rozpoznając w Chrystusie logikę, działanie, miłość i miłosierdzie Boga odnosi je do własnej struktury myślenia i działania o człowieku. Stąd rodzi się wyznanie nie tylko co do syntonii z Bogiem, ale również co do dystonii i dysonansie między grzesznikiem ochrzczonym a Jezusem Chrystusem. Pamiętając o Chrystusie może w wymiarze duchowym wciąż rozpoznać swoją kondycję człowieka Starego Testamentu, który potrzebuje iść ku Chrystusowi, a po Jego Wcieleniu, podążać za Chrystusem, aby nadal stawać się podobny do Niego[213].

Jak zauważa Moioli, w życiu chrześcijan nieustannie dokonuje się duchowa dialektyka pomiędzy Starym a Nowym Przymierzem, stąd penitent wyznaje w sakramencie pojednania, ile znajduje się w nim ze starego Adama, z Kaina, czyli całe jego niepodobieństwo do Jezusa i Boga. Rozpoznanie i wyznanie grzechów może dokonać się tylko głęboko w człowieku oraz po między nim, a Jezusem Chrystusem i Jego Kościołem. Swoim zakresem obejmuje ono doświadczenie duchowe starotestamentalne ku Chrystusowi oraz nowotestamentalne za Chrystusem[214].

Wyznanie grzechów obejmuje przyznanie się penitenta, że wciąż nie upodobnił się wystarczająco do Chrystusa, że jego życie duchowe oznacza przebywanie drogi, a nie osiągnięcie jej ostatecznego celu, że mimo wszystko zbyt daleko znajduje się od Niego. Stąd egzystencja ochrzczonego obejmuje jego bycie przed i po Chrystusie, dlatego zawsze szczerze może wyznać swoją światowość, zatwardziałość, skamieniałość swojego serca jak wierzący w Starym Testamencie. Duchowa dialektyka między starym a nowym Przymierzem ma miejsce również w życiu ochrzczonych, dlatego mogą rozpoznać duchowo w sobie starego Adama, Kaina, niewolnika poddanego prawu, który potrzebuje wciąż przemieniać się w Jezusa Chrystusa, drugiego Adama[215].

Wyznanie grzechów nie posiada tylko charakteru osobowo-społecznego, ale również eklezjalny, ponieważ jako ochrzczony raz na zawsze został agregowany do wspólnoty ludzi wiary tak, że powtórnie nie może się ochrzcić, a jako grzesznik sytuuje się poza wspólnotą zbawienia i łaski. Moioli twierdzi, że celebracje pokutne z punktu widzenia pastoralnego mogą stać się katechezą o stylu życia i relacjach wewnątrz wspólnoty chrześcijańskiej i stać się znakiem miłosierdzia Boga[216].

W kontekście zagadnienia spowiedzi z pobożności nie można pominąć artykułu Moiolego o Dominiku Savio i postanowieniach uczynionych przez niego w dniu

[213] Por. G. Moioli, *„É giunta l'ora" (Gv 17,1)*, Milano 2003, 83.
[214] Por. G. Moioli, *„É giunta l'ora"...*, 83.
[215] Por. G. Moioli, *„É giunta l'ora"...*, 87.
[216] Por. G. Moioli, *„É giunta l'ora"...*, 88-91.

pierwszej Komunii świętej w roku 1849 w wieku siedmiu lat. Pierwsze z czterech zapisanych przez niego brzmiało: „Będę spowiadał się bardzo często i przyjmował Komunię św. zawsze wtedy, gdy spowiednik mi na to pozwoli”[217].

3.4. Zadośćuczynienie eklezjalne

3.4.1. Wymagające nawrócenie *satisfactio laboriosa*

Warto zauważyć, że w perykopie z 2 Kor 2, 5-11, która prezentuje ukaranie przez wspólnotę wierzących jakiegoś chrześcijanina z powodu bliżej nieokreślonego czynu oraz wezwanie do przebaczenia mu przez apostoła Pawła, pojawia się termin *ἐπιτιμία* (2 Kor 2,6: łac. *obiurgatio* / pl. kara), który później w teologii wschodniej znaczeniowo będzie w pewien sposób pokrewny łacińskiemu pojęciu zadośćuczynienia[218].

Wydaje się, że pisma wczesnochrześcijańskie (m.in. *Didache, Pasterz* Hermasa) stosują pojęcie *μετάνοια*, które posiada bogactwo znaczeń i obejmuje szereg poszczególnych aktów, takich jak na przykład: żal, wyznanie grzechów, skrucha wobec niedochowania przykazania miłości, zerwanie więzi z braćmi, pokuta, wejście na drogę nawrócenia oraz przemiany. Biblijna i wczesnochrześcijańska koncepcja metanoi zawiera w sobie także wymiar tego, co później zostało określone jako pokuta, zadośćuczynienie[219].

Moioli przywołuje fragment *Listu do Koryntian* Klemensa Rzymskiego, w którym pokuta zostaje wyraźnie umiejscowiona w relacji do prezbiterów. Z tekstu bezpośrednio już wynika, że nawracający się powinni podporządkować się starszym we wspólnocie (ὑποτάγητε τοῖς πρεσβυτέροις), co więcej, przyjąć od nich zlecone napomnienie (παιδεύθητε εἰς μετάνοιαν) jako wejście na drogę nawrócenia. Trzeba jednak zaznaczyć, że tłumaczenie Moiolego mówi wyraźnie o karze, podczas gdy παιδεύω pierwotnie

[217] Por. G. Moioli, *La santità di Domenico Savio*, w: *GMOO8*, 120. Zob. J. Bosko, *Życie św. Dominika Savio. Wychowanka z Oratorium Świętego Franciszka Salezego*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2004, 17.

[218] Analiza biblijna tekstu, w którym występuje termin «ἐπιτιμία» wskazujący na karę. Zob. K. Wu, *Warunkowy czy bezwarunkowy charakter przebaczenia Bożego i ludzkiego w Nowym Testamencie?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2023, 48-52. „Epitymia […] Nie należy używać jako synonimu terminu zadośćuczynienie”, w: *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, W. Przyczyny, K. Czarnecka, M. Ławreszuk (red.) Białystok 2022, 184.

[219] Por. *GMQSN*, 64-65, 68-69. *Didache*, 15, 3: „Karćcie się wzajemnie nie w gniewie, lecz w pokoju, jak znajdujecie to w Ewangelii, a jeśli ktoś drugiego obrazi, niechaj nikt z nim nie mówi, niech nie usłyszy od was ani słowa, dopóki nie odprawi pokuty”, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, Kraków 1998, 40; Hermas, *Pasterz*, 29. (1)-32 (4), w: *Pierwsi świadkowie…*, Kraków 1998, 230-233. Zob. J.-M. Bakalarczyk, *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej «metanoi»*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54/1 (2001), 44.

oznacza dać się prowadzić, uczyć się, wychowywać, a czasem być pod dyscypliną lub karać. Omawiane wyrażenie można byłoby przetłumaczyć jako ćwiczcie się w nawróceniu, a także jako dajcie się wprowadzić w nawrócenie. W takim przypadku sens *satisfactio* zostałby oddany w sposób generalny, a nie specyficzny przez związek z nałożoną karą[220].

Moioli zauważa, że Tertulian w traktacie *De paenitentia* wzywa do opatrznościowej i jedynej pokuty kościelnej pomimo jej niewątpliwego ciężaru. W niej zasadniczy i bezpośredni akcent był położony przede wszystkim na karne pokutowanie; a tylko pośrednio Afrykańczyk akcentował jej charakter instytucjonalny. Po chrzcie mogła mieć miejsce druga i ostateczna, czyli jedna pokuta, która w zestawieniu ze chrzcielną wyróżniała się w swoim przebiegu utrudzeniem (*baptismus laboriosus, elaborandum est*) i zawierała zbyt wymagające praktyki (*tanto operosior probatio*). *Exomologesis* jako *disciplina* prowadzi do zadośćuczynienia (*satisfactio*), które manifestuje się i daje oznaki życiowej przemiany (*conversationem*). Tertulian przedkłada bogatą paletę pokutnych i zadośćczynnych praktyk (umartwienie w worku i popiele, posty, modlitewne błagania, itd.)[221].

Moioli zatem rozumie eksomologezę jako *satisfactio* dokonywaną przed Bogiem, podczas gdy grzesznik pozostaje w sytuacji oddzielenia (ekskomuniki) od wspólnoty chrześcijańskiej. Posiada ona charakter publicznego oskarżenia (*publicatio sui*) oraz

[220] Por. *GMQSN*, 65. Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, LVII, 1: „Wy zatem, którzy daliście początek buntowi, podporządkujcie się waszym prezbiterom, przyjmijcie karę jako drogę do nawrócenia zginając kolana waszego serca", w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, M. Starowieyski (red.), BOK 10, Kraków 1998, 77.

[221] Por. *GMQSN*, 72-73. Tertulian, *O pokucie*, 9: „Zbyt przykra jest ta druga i ostatnia pokuta, bo zbyt wymagające są jej praktyki. Nie może bowiem pozostać tylko aktem wewnętrznym, ale musi się też objawić na zewnątrz. Akt ten zewnętrzny najczęściej z grecka bywa określany i nazywany jako eksomologeza. Jest to spowiedź (*exomologesis*), w której grzechy nasze Panu wyznajemy, nie dlatego jakoby o nich nie wiedział, lecz by przygotować przez wyznanie zadośćuczynienie (*satisfactio*); bo z wyznania rodzi się pokuta (*poenitentia*), a pokuta czyni Boga łagodnym. Dlatego spowiedź (*exomologesis*) jest przygotowaniem (*disciplina est*) dla człowieka, by się rzucił na ziemię, by się upokorzył, okazując przy tym zmianę (*conversationem*), zjednującą miłosierdzie. Nawet co się tyczy ubrania i pożywienia istnieją pewne nakazy. W worku i popiele leżeć, ciało mieć w brudzie i zaniedbaniu, ducha w smutku i żałobie pognębić, grzechy przez gorzkie wspomnienie odwołać, pożywienie i napój bez przypraw spożywać, oczywiście nie ze względu na brzuch, lecz tylko dla utrzymania życia; często zaś modlitwy swoje postami wzmacniać, jęczeć, płakać i wołać dzień i noc do Pana Twego, przed kapłanami bić czołem o ziemię, a tych, którzy mili są Bogu, obejmować za kolana, wszystkich zaś braci prosić o wstawiennictwo w przebłaganiu za grzechy. To wszystko czyni się przy spowiedzi, aby Bogu pokutę polecić, by uczcić Boga przez bojaźń niebezpieczeństwa wiecznej kary, by samo wyznanie, wydając wyrok na grzesznika, było wyrazem boskiego oburzenia i przez czasowe umartwienie wieczne kary, nie powiem udaremnić, lecz zastąpić! Gdy więc rzuca na ziemię człowieka, tym więcej go podnosi; gdy go brudnym i zaniedbanym ukazuje, tym bardziej go oczyszcza; gdy go oskarża – uniewinnia; gdy go potępia – rozgrzesza. Im bardziej siebie nie będziesz oszczędzał, tym więcej, wierz mi, będzie cię Bóg oszczędzał", w: Id., *Wybór Pism*, Warszawa 1970, 188-189.

eklezjologiczno-mistyczny. Grzesznik odbywa swoja pokutę pośród braci i współsług, w taki sposób, że całe ciało cierpi i współpracuje na rzecz jego uzdrowienia[222].

Cyprian z Kartaginy sądził, że grzesznika, który dopuścił się grzechów skutkujących duchową śmiercią, Bóg wzywa do pokuty, czyli do przyjęcia oraz podjęcia się *satisfactio*[223]. Naucza, że zadośćuczynienie podoba się Bogu, smutek z powodu grzechów zadość czyni Bogu, dopełniony postami i błagalnymi prośbami[224]. Kartagińczyk pisał wyraźnie w *Liście 55* o postawach wierzących, którzy z całego serca proszą o pokutę, z płaczem błagają i z żalem ją czynią, aby zostali tymczasowo przyjęci do Kościoła i w nim ustrzeżeni dla Pana. Jednakże pokutne zadośćuczynienie okazywało się mozolne i pełne trudu (*satisfactio laboriosa*)[225].

Cyprian rozpoznawał znaczenie postawy samego Kościoła względem grzeszników, aby ten nie okazywał się wobec nich twardy, okrutny lub odtrącający, co skłaniałoby upadłych do przechodzenia na pogańskie drogi czy na stronę heretyków i schizmatyków. Co do czasu trwania pokuty, to podejmowano indywidualne rozwiązania z zastrzeżeniem, że ci, którzy złożyli ofiary bożkom pogańskim (*lapsi sacrificati*), zasadniczo powinni pokutować aż do śmierci. Pokuta prawdziwa i pełna (*poenitentia plena et vera*) wskazywała nie tylko długość czasu poświęconego na nią, ale konkretne dowody potwierdzające wypełnienie *satisfactio* w celu dopuszczenia do Komunii świętej[226]. Jak zaznacza Moioli, trudno w teologii pokuty Kartagińczyka jednoznacznie stwierdzić, który z elementów pokuty *satisfactio* czy osąd biskupa stanowił przyczynę sprawczą Bożego przebaczenia. Zauważa, że dla Cypriana z reguły o prawdziwości pokuty rozstrzygało *satisfactio*, jednak zdarzało się, że w poszczególnych przypadkach, pomimo braku właściwego zadośćuczynienia, definitywny okazywał się osąd samego biskupa[227].

Hermiasz Sozomen (ok.400-450) opisał istniejący na Wschodzie urząd kapłana penitencjarza, który pokutującemu zlecał wykonanie określonej kary albo zadośćuczynienia (*ἐπιτίμιον / poenae*)[228.] Warto zaznaczyć, że termin *ἐπιτίμιον*

[222] Por. *GMQSN*, 74; Tertulian, *O pokucie*, 10, w: Id., *Wybór Pism*, Warszawa 1970, 189.
[223] Por. *GMQSN*, 81.
[224] Por. *GMQSN*, 82; Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, 29, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, Poznań 1937, 218.
[225] Por. *GMQSN*, 82; Cyprian z Kartaginy, *List 55*, 29, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 160
[226] Por. *GMQSN*, 86; Cyprian z Kartaginy, *List 55*, 17, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 151-152.
[227] Por. *GMQSN*, 91; Cyprian z Kartaginy, *List 64*, 1, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 214.
[228] Por. *GMQSN*, 130. „Do niego (do prezbitera do spraw pokutników) zatem podchodzili ci, którzy mieli coś na sumieniu, i wyznawali to, co zaszło w ich życiu; on zaś, w zależności od grzechu, jakiego się kto dopuścił, naznaczając, co należy uczynić za karę albo czym zadośćuczynić, udzielał rozgrzeszenia, aby penitenci sami zadbali o wypłacenie się sprawiedliwości”: Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 485.

funkcjonował już w pismach Bazylego Wielkiego (ok. 330-379)[229]. Moioli zauważa, że Jan Chryzostom (350-407) pisząc o nakładanej i przyjmowanej przez grzesznika pokucie (*τὴν ἐπιτίμιαν*), przestrzega przed jej nierozważnym i szkodliwym ciężarem. Tego rodzaju uwaga wyraża charakterystyczną dla Wschodu koncepcję leczniczo-personalną pokuty[230].

Intrygującym przypadkiem teologii patrystycznej pozostaje pokuta osób duchownych, które zgodnie ze zwyczajem kościelnym zostały w ogóle wykluczone z pokuty kościelnej publicznej. Moioli interpretuje ten fakt jako wyraz rygoru i obowiązku świętości ich życia. Papież Leon Wielki w 458 roku w Liście *Epistolas fraternitas* do Rustyka, biskupa Narbony, powołując się na tradycję apostolską, nie pozwala nakładać rąk na znak pokuty na duchownych. Ponadto domaga się od nich zadośćuczynienia owocnego i godnego (*satisfactio digna etiam fructuosa*). Jak zauważa Moioli, w tym samym liście papież w sytuacjach *in extremis* wobec tych, którzy nie chcą po wyzdrowieniu powrócić do zobowiązań pokutnych, zaleca cierpliwość i zrozumienie[231].

Izydor z Sewilli, który w swojej teologii kładzie znaczący akcent na analizę i rozróżnienie grzechów, stwierdza, że grzechy lekkie są oczyszczone przez codzienne zadośćuczynienie (*satisfactione quotidiana*)[232]. Według niego godna pokuta polega na obmyciu łzami własnych winy i podjęcie się uzasadnionej satysfakcji (*satifactione legitima*)[233].

W roku 589 Synod w Toledo w kanonie 11 domagał się bezwzględnie odprawiania pokuty według starożytnych kanonów (*ut secundum formam canonum antiquorum*). Potwierdza ważność wypełnienia i zakończenia nałożonego czasu zadośćuczynienia (*tempore satisfactionis*). Tak powrót do grzechów i błędów w czasie pełnienia pokuty publicznej, jak również po otrzymaniu przebaczającego pojednania, podlega karze według surowości (*severitate*) kanonów kościelnych. Rozstrzygnięcia synodu stanowiły

---

[229] Por. A. Papadakis „*Epitimion «ἐπιτίμιον»*", w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, A. P. Kazhdan (red.), Oxford University Press, Oxford 1991, t. 1, 723-724.

[230] Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, II, 4: „Mógłbym wymienić wielu do strasznych nieszczęść doprowadzonych przez to, że wymagano od nich pokuty równej grzechom. Nie można więc wymierzać pokuty (*tèn epitimian*) bezwzględnie równej grzechom, lecz należy wziąć pod uwagę usposobienie grzeszących, abyś - chcąc zeszyć to, co rozerwane - jeszcze nie powiększył rozdarcia i nie przyczynił się do większego upadku", Kraków 1992, 61. Jan Chryzostom uważał, że człowiek zbawia się z powodu mocy miłości Boga do niego (*philanthrôpia*), a nie na podstawie mocy swojego nawrócenia. Zob. B. Petrà, *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna 2016, 70.

[231] Por. *GMQSN*, 156; Leon Wielki, *List do Rustyka, biskupa Narbony (24 X 458)*, 66, 2, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2021, t. 13, 194-194*. Zob. W. Schenk, *Pokuta sakramentalna osób duchownych. Zarys historyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 29/2-3 (1976), 82-83.

[232] Por. *GMQSN*, 196. Izydor z Sewilli, *Sentencje*, II, 18: ŹMT 66, Kraków 2012, 102-103.

[233] Por. *GMQSN*, 197. Izydor z Sewilli, *Sentencje*, II, 13: Kraków 2012, 95-97.

oficjalne wystąpienie przeciw tzw. pokucie prywatnej i jej regulacjom, obejmującym również zadośćuczynienie[234]. Moioli uważa, że starożytna pokuta prezentuje się i streszcza w znaku wymagającego i rozciągniętego w czasie *satisfactio*. Pochrzcielne przygotowanie do pojednania ze wspólnotą Kościoła czasem kosztowało o wiele więcej czasu i trudu niż samo nawrócenie przedchrzcielne[235].

Penitencjał grecki *Κανονάριον* (łac. *Canonarium*) przypisywany nie bezdyskusyjnie patriarsze Konstantynopola Janowi IV Postnikowi, datowany na 546-630, zawierał już złagodzone *epitimie,* czyli pokuty i kary, których surowość i ciężkość reprezentowały przepisy Bazylego Wielkiego (ok. 330-379). Składały się na nie między innymi modlitwy, wstrzemięźliwość, posty, wyłączenie z Eucharystii[236].

3.4.2. Zadośćuczynienie jako akt penitenta

Pokuta prywatna wynika z bezpośredniego rozwinięcia pokuty taryfowej, w której na ogół natychmiast po spowiedzi zostawało udzielane przebaczenie grzechów. Wyznanie grzechów uzyskało jakiś wymiar zadośćuczynienia za grzechy popełnione, ze względu na trudności z nim związane. Z drugiej strony, samo zadośćuczynienie stopniowo traciło swoje znaczenie między innymi z powodu możliwości zarazem jego intensyfikacji i skrócenia przez wprowadzenie instytucji komutacji, czyli zamienników (*arrea*, *commutationes*) oraz instytucji porozumienia między stronami sporu (*compositio*)[237].

---

[234] Por. *GMQSN*, 191-192. Synod w Toledo III (589), *Kanon* 11: „To znaczy, najpierw tego, który pokutuje, należy odsunąć od komunii razem z innym pokutującymi, aby jak najszybciej pragnął nałożenia rąk. Po wypełnieniu czasu zadośćuczynienia (*expleto autem satisfactionis tempore*) to kapłańska rozwaga zdecyduje o przywróceniu go do komunii. Natomiast ci, którzy wracają do poprzednich błędów jeszcze w czasie pokuty albo po pojednaniu, mają zostać ukarani według surowości wcześniejszych kanonów", w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 553 do 600*, H. Pietras (red.), ŹMT 82, WAM, Kraków 2020, t. 12, 194*-195.

[235] Por. *GMQSN*, 419.

[236] Por. *GMQSN*, 142-143; E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*, „Orientalia Christiana Periodica" 19 (1953), 71-127; M. Arranz, *I penitenziali bizantini, Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o „Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco*, Kanonika 3, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1993, 15-22. F. van de Paverd twierdzi, że „*Quotiescumque* is a set of instructions for confessors, which was written in Italy between 730 and 800. We may wonder why it was only at this moment that such a confessor's guide appeared. I suggest this explanation. In the first five centuries it was generally the bishop who heard confessions. At a certain moment of this period it was also to monks that even secular Christians began to confess. John Monk and Deacon wrote his *Kanonarion* between 546-630": *Quotiescumque. Greek Origin of a Latin Confessor's Guide*, ZuidamUithof Drukkerijen, Utrecht 2012, 17.

[237] Por. *GMQSN*, 202, 221. Łaciński wyraz *arreum, arrea*, może pochodzić od starożytnego słowa irlandzkiego *arra* oznaczającego równość i zamianę. Zob. C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Torino 1988, 82; D. A. Binchy, *The Old-Irish Table of Penitential Commutations*, „Ériu" 19 (1962), 50. Zob. B. J. Szpetkowska, *Pokuta i jej przebieg w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych. Studium teologiczne*, Dysertacja doktorska, Repozytorium UPJPII, Kraków 2023, 332.

Moioli przywołuje pojęcie ugody (zapłaty) w sprawach o wykroczenia między stronami, którego jednak nie wyjaśnia. Reprezentowała ona instytucję prawa, która polegała na wypłacie przez sprawcę określonego odszkodowania na rzecz pokrzywdzonego, mająca na celu odstąpienie przez niego od odwetu. Tego rodzaju porozumienia (łac. *pactum, compositum, reconciliatio coram iudice*) określające formę i rodzaj zadośćuczynienia można znaleźć w księgach pokutnych (*paenitetnia taxata*)[238]. Cyrille Vogel przywołuje pojęcia: *compositio*, *pretium hominis*, *wergelt*, *wergeld* (pochodzą z języka staroniemieckiego *wer* – człowiek, a *gield* – zapłata)[239].

W księgach pokutnych pojawiły się również nowości w postaci *commutationes*, czyli zamienników pokuty. Pozwalały one na zmianę wyznaczonej pokuty na inną, bardziej dostosowaną do okoliczności życia pokutnika. W ten sposób np. osoba chora, która nie powinna pościć, może zadośćuczynić za swoje grzechy podejmując się recytacji psalmów, a człowiek bogaty może złożyć jałmużnę pieniężną dla zaradzenia potrzebom potrzebujących ubogich lub kościoła. Zamienniki umożliwiały także zredukować pokutę co do czasu w przypadku zadośćuczynienia rozłożonego na lata[240].

System pokuty taryfowej przybierał różnorodne formy zadośćuczynienia, w zależności od ciężkości przewinień, jak na przykład: posty, grzywny pieniężne, które należy wpłacić do kościoła lub klasztoru, naśladując ugodę finansową prawa germańskiego, przejściowy zakaz aktów małżeńskich, pielgrzymki do grobów świętych, zakaz noszenia broni, a nawet tymczasowe lub nawet stałe wygnanie[241].

Warto zaznaczyć, że Moioli odnotowuje, że na Wschodzie Szymon Nowy Teolog (949-1022) w przypisanym mu dziele *De Confessione* widział grzesznika jako nawracającego się syna. Ten z kolei według sił i dyspozycyjności, a nie proporcjonalnie

---

[238] Por. *Kanony Irlandzkie*, 8, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, 48*. Kolumban Młodszy, *Księga pokutna*, B, 14 (26): „Gdyby jakiś świecki spłodził dziecko z cudzą żoną, to znaczy dopuścił się cudzołóstwa, skalawszy łoże swego bliźniego, winien pokutować przez trzy lata. Niech powstrzymuje się od lepszych pokarmów i od swojej własnej żony, niech ponadto odda cenę czystości (*pretium pudicitiae*) mężowi skalanej żony i w ten sposób kapłan może zmazać jego winę", w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, 35-35*.

[239] Por. *GMQSN*, 202. C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Torino 1988, 15; C. Vogel, *Les Libri paenitentiales*, Brepols Turnhout Belgium 1978, 42-45. Vogel stwierdza, że ugoda cywilna (fr. *la composition civile*) nie decydowała o zredukowaniu pokuty kościelnej i zadośćuczynienia za grzech. Ponadto rzadko uznawano porozumienie cywilne jako środek umorzenia pokutny kościelnej (Irlandia, Walia). „Wergeld, es, n, dawniej, grzywna za zabójstwo, główczyzna", w: *Wielki Słownik niemiecko-polski*, L-Z, (opr.) J. Piprek, J. Ippoldt, Warszawa 1983, t. 2, 814. Zob. C. Vogel, *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*, w: C. Vogel, *En rémission des péchés*, New York 1994, V/289-318, V/1-38, V/341-359.

[240] Por. *Wprowadzenie. Księgi pokutne*, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2011, t. 5, XVII-XVIII. Temat komutacji, czyli zamiany jednej praktyki pokutnej na inną pojawia się również w pracy: M. Tomaszek, *Penitencjał biskupa Halitgara i Karolińskie „państwo stanu pokutnego"*, „Kwartalnik Historyczny" 127/4 (2020) , 764, 779-780.

[241] Por. *GMQSN*, 202; C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, Torino 1988, 17.

do grzechów, przyjmuje kary (*paenas*) lub wielkie pokuty (*epitimia magna*). Takie ludzkie i pedagogiczne podejście do penitenta służy podtrzymaniu jego nadziei na uzdrowienie i przebaczenie[242]. Zgodnie z teologią Wschodu pokuta, „zadośćuczynienie", które przyjmuje penitent nie wyraża zachodniej i sądowniczej koncepcji zadośćuczynienia, ponieważ każda modlitwa, takie czy inne dzieło pokutne, posiada charakter leczniczy i opiekuńczy. Przyjęcie pokuty przez nawracającego się oznacza zgodę na duchową opiekę i troskę Kościoła[243].

Iwon z Chartres (ok. 1040-1116) względem grzesznika – przestępcy rozróżnia, opierając się na koncepcji Kościoła jako Ciała Chrystusowego, podwójne zadośćuczynienie wewnętrzne wobec Chrystusa – Głowy (*Caput Christus*) oraz zadośćuczynienie zewnętrzne i publiczne, długie w czasie i w umartwieniu, a nade wszystko w oddzieleniu od Komunii świętej wobec Kościoła – Ciała (*Corpus Christi*). Dzieje się tak dlatego, że Kościół widzi od zewnątrz i stąd potrzebuje rozpoznawać godne owoce pokuty i nawrócenia. Przestępcy przez publiczne zadośćuczynienie, siedzenie w popiele i włosienicy, pozbawienie prawa wejścia do kościoła na określony czas, dają świadectwo swojej wewnętrznej przemiany[244]. Matka Kościół grzeszników obciążonych winą kryminalną wyrzuca ze swojego łona ze względu na konieczność zadośćuczynienia za grzechy, które niemniej dokonuje się wciąż przez Kościół wyposażony we władzę pojednania. Znaki zewnętrzne pokuty, takie jak: wstyd oddzielenia od Kościoła, umartwienie ciała, nałożenie włosienicy (*cilicium)*, jakby przekazanie szatanowi (*quasi Sathanae traditi*), służą zniszczeniu grzesznego ciała oraz zbawieniu[245].

Według Hugona ze św. Wiktora (1096-1141) pokutę zewnętrzną (*poenitentia exterior*) stanowi odpowiedź i proporcjonalność względem uprzedniego nieprawego działania. Zadośćuczynienie pełni rolę nie tylko ukarania zła osobistego, ale naprawy skutków z niego wynikających. Wyraźnie podkreśla potrzebę zewnętrznego wymiaru pokuty[246].

---

[242] Por. *GMQSN*, 142, 144; Symeon Nowy Teolog, *Epistola De Confessione*, 11: PG 95, 298. Jak zwraca uwagę Moioli *De Confessione* znajduje się w PG pośród dzieł Jana Damasceńskiego (ok. 675-749).
[243] Por. *GMQSN*, 145; L. Ligier, *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, „Nouvelle Revue Théologique" 9 (1967), 945-946. Zob. S. Parenti, *Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali*, „Rivista Liturgica" 104/4 (2017), 137.
[244] Por. *GMQSN*, 236-237; Iwo z Chartes, *Epistolae*, 228: PL 162, 231-232. Przypis w pracy Moiolego błędnie podaje PL 160. Zob. T. Gałkowski, *Źródła myśli Iwona z Chartres o salus animarum jako celu prawa kanonicznego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica" 80 (2017), 37-38.
[245] Por. *GMQSN*, 237; Iwo z Chartes, *Sermo. In capite ieiunii*, 13: PL 162, 581.
[246] Por. *GMQSN*, 252; Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, II, p. 14, c. 2: PL 176, 554-555.

Moioli zwraca uwagę, że Piotr Abelard (1079-1142) wyraźnie rozpoznaje w pokucie wartość żalu, wyznania win oraz zadośćuczynienia (*satisfactio*). Z żalem za grzechy wiąże on przebaczenie kary wiecznej, a zadośćuczynienie obejmuje darowanie pozostałych kar wynikających z popełnionych grzechów. Dla niego znaczna część zadośćuczynienia urzeczywistnia się w trudach i uniżeniu wynikających z wyznania przewinień. Brak należnego zadośćuczynienia w życiu doczesnym skutkuje ich przesunięciem na życie przyszłe w postaci kar oczyszczających (*poenis purgatoriis*). Różnią się one od kar, jakim podlegają potępieni (*poenis damnatoriis*). Dla Abelarda zasadniczo pojednanie opiera się na wewnętrznym żalu oraz wynagrodzeniu za grzechy. Moioli uważa, że analiza scholastyczna pokuty jako cnoty, bez odniesienia do duchowej władzy Kościoła, nie uzasadnia dostatecznie prawomocności zadośćuczynienia wobec Kościoła[247].

Opat benedyktyński Wolbero (1147-1167) w *Komentarzu do Pieśni nad pieśniami* łączy ze sobą z jednej strony zadośćuczynienie za grzechy z ponownym włączaniem do ciała Kościoła. Po grzechu odcinającym od Kościoła, kolejna eklezjalna inkorporacja dokonuje się przez nawrócenie i zadośćuczynienie oraz pojednanie ze strony Kościoła. Dla opata benedyktyńskiego nawrócenie i zadośćuczynienie stanowią warunek wstępny dla odpuszczenia przewinień, co ma miejsce we wspólnocie Kościoła katolickiego[248].

Piotr Lombard (ok. 1100-1164) uznaje wartość dodaną wyznania grzechów nawet w przypadku, kiedy grzechy już zostały zgładzone przez *contritio*. W takim przypadku nabiera ono szczególnego charakteru kary poniesionej za dokonane grzechy. W ten sposób wyznanie grzechów, po uprzednim i skutecznym żalu, nabiera wymiaru zadośćuczynienia[249].

Roland Bandinelli (1105-1181), późniejszy papież Aleksander III, uznając, że grzech rani w różnym stopniu Boga i Kościół nauczał o potrzebie podwójnego zadośćuczynienia. Grzesznik najpierw wynagradza Bogu przez szczerą skrucha serca. Następnie naprawia krzywdy wyrządzone Kościołowi przez ustne wyznanie grzechów i dzieła pokutne, o ile

[247] Por. *GMQSN*, 252-253, 260; G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 41. 90; Abelard, Etyka, czyli Poznaj samego siebie, XVII, XXIV, XXV, w: *Pisma wybrane*, Warszawa 1969, t. 2, 223, 240, 248.
[248] Por. *GMQSN*, 244-245; Wolbero, *Commentaria in Canticum canticorum Salomonis*, I, 62-63: PL 195, 1074.
[249] Por. *GMQSN*, 264; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 17, c. 5: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, t. II, 403-405.

pozwala na to czas. Raz kolejny Moioli nie odnosi się do tekstu bezpośrednio źródłowego, czyli do *Sententie* samego autora[250].

Szymon z Tournai (1130-1201) w swojej teologii kładzie akcent na rolę znaku w sakramencie pokuty. W rezultacie w zadośćuczynieniu fizycznym rozpoznaje znak żalu, który w sposób zewnętrzny i dostrzegalny wyraża swoją wewnętrzną dynamikę duszy. Pokuta ciała, utrapienie, pochodzi z serca doświadczającego skruchę[251].

Moioli zauważa, że w XII wieku, kiedy ukształtował się traktat teologiczny *De Paenitentia*, dokonało się odniesienie subiektywnej rzeczywistości pokuty (w jej wymiarze wewnętrznym – *contritio*, i zewnętrznym – *confessio i satisfactio*) do jej rzeczywistości zewnętrznej w postaci władzy kluczy powierzonej biskupom i kapłanom[252]. Każdy sakrament składa się z dwóch elementów, czyli materii oraz formy. Analogicznie sakrament spowiedzi obejmuje to, co dotyczy spowiednika, czyli nakaz zadośćuczynienia i rozgrzeszenia, oraz to, co dotyczy penitenta, czyli żal, spowiedź i zadośćuczynienie[253].

Aleksander z Hales rozpoznaje w pokucie z jednej strony formalny sakrament, a z drugiej publiczne zadośćuczynienie podjęte względem Kościoła. Również analizuje zadośćuczynienie w perspektywie potrójnej koncepcji: *tantum sacramentum, sacramentum et res, oraz tantum rei sacramentum*. Stwierdza, że wyłączne zewnętrzne wypełnienie zadośćuczynienia jest tylko sakramentem - znakiem. Z kolei wewnętrzne jego wypełnienie, które dokonuje się w woli nawracającego się, pozostaje skutkiem i sakramentem. W końcu, sam skutek zadośćuczynienia to darowanie kary za grzech[254].

Bonawenturiańskiemu dyskursowi o cnocie pokuty (*poenitentia-virtus*) została przyporządkowana *satisfactio*, która wypełnia się przez dzieła karno-pokutne (*per opera poenalia*), reprezentowane przez te klasyczne, jak: modlitwa, post i jałmużna (*oratio, ieiunium et eleemosyna*). Bez łaski Bożej miłości, a w konsekwencji bez *gratia gratum faciens* nie sposób dokonać rzeczywistego zadośćuczynienia. Mistrz franciszkański

---

[250] Por. *GMQSN*, 281; Roland Bandinelli, *De sacramento poenitentiae*, Id., *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, A. Gietl (red.), Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1891, 249; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 211. Zob. R. Sobański, *„Communis sententia doctorum". Powaga opinii kanonistów okresu klasycznego (1150-1350) i neoklasycznego (1550-1800)*, „Z Dziejów Prawa" 3 (2010), 17.

[251] Por. *GMQSN*, 256; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 376; Szymon z Tournai, *Summa*, dostępna on-line na stronie Bibliothèque Nationale de France (BnF), Manuscrits, Fonds Latin 14886, f. 61^ra-61^rb.

[252] Por. *GMQSN*, 242.

[253] Por. *GMQSN*, 287; A. Vanneste, *La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la première moitié du XIII^e siècle*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 28 (1952), 98.

[254] Por. *GMQSN*, 289-291; Aleksander z Hales, *Glossa in Quatuor Libros*, IV, d. 16, 1; d. 22, 2e: Quaracchi (red.), 253; 384.

w upokorzeniu penitenta (*humilitatio poenitentis*) rozumianym jako akt zadośćuczynienia, obok, żalu i przyznania się do winy, rozpoznaje materialny wymiar sakramentu pokuty[255].

Moioli przywołuje dalej opinię Bonawentury zgodnie z którą zadośćuczynienie za grzech stosownie dokonuje się wobec Boga bezsprzecznie poprzez Kościół i w Kościele. Tłumaczy to Bożym miłosierdziem, które odpuszcza winę i karę wieczną, ale ponieważ wiąże się ze sprawiedliwością, to ze względu na nią zobowiązuje grzesznika do pewnej kary doczesnej w Kościele, ponieważ jego grzech obraził i skrzywdził również Kościół. Bóg w swojej mądrości powierzył władzę sądowniczą nad grzesznikami przełożonym Kościoła, aby Jego wola objawiała się pokutującym za pośrednictwem kapłanów. Wypełniając zamysł Pan Boga czyni się pierwszorzędnie zadość Jemu samemu, a następnie także Kościołowi. Stąd prawe zadośćuczynienie Bogu ma miejsce w Kościele i przez Kościół[256].

Moioli zwraca uwagę na hylemorfizm sakramentalny Tomasza z Akwinu, w oparciu o który wyróżnia on części istotne w sakramencie, jak materia i forma, oraz części ilościowe, czyli policzalne w ramach samej materii sakramentu, jak trzy akty penitenta, do których przynależy zadośćuczynienie. Akwinata dookreśla, że sakramentalne wynagrodzenie winy (*recompensatio offensae*) odróżnia się od tego, które dokonuje się w sprawiedliwości karzącej. W *iustitiae vindicativa* wynagradzanie zostaje określone wolą i wyrokiem sędziego, nie zaś według zamysłu ofiary lub sprawcy. Z kolei w sakramencie spowiedzi wynagrodzenie winy realizuje się według woli penitenta i według woli Boga, który został obrażony. Dzieje się tak, ponieważ w pokucie z jednej strony ma miejsce przywrócenie (równowagi) sprawiedliwości, co charakteryzuje sprawiedliwość karząca, a z drugiej pojednanie dwóch przyjaciół, co spełnia się wtedy, kiedy obrażający zadośćuczyni zgodnie z wolą obrażonego. W taki sposób rozumiana *satisfactio* sakramentu pokuty domaga się od penitenta woli zadośćuczynienia, co wynika ze skruchy; poddania się pod osąd kapłana w miejsce Boga, co wyraża się przez spowiedź, a w końcu przez wynagrodzenie przewinień określone przez kapłana. Te trzy elementy składają się na Tomaszowe zadośćuczynienie[257].

[255] Por. *GMQSN*, 293, 300; Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum…*, IV, d. 14-15; d. 22, a. 2, q. 2, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, t. IV, 314-380, 581.
[256] Por. *GMQSN*, 294; Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum…*, d. 15, p. II, a.1, q. 2, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, t. IV, 363-364.
[257] Por. *GMQSN*, 304-305; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Sakrament pokuty I, III, q. 90, a. 2: London 1969, t. 29, 99-101

Szkot nie uznawał aktów penitenta za części cnoty pokuty, którą rozumie jako prostą formę woli i dyspozycję do przyjęcia sprawiedliwości i kary w związku z grzechem. Żal, spowiedź i zadośćuczynienie ujmuje jako jakby trzy części karne (*tres poenas partiales*), trzy wynagrodzenia (*tres restitutiones*), w których urzeczywistnia się kara doskonała (*poena perfecta*) wobec grzechu i naruszonej sprawiedliwości. Szkot stoi na stanowisku, że sakrament pokuty jest w istocie kapłańskim sakramentalnym rozgrzeszeniem. Zadośćuczynienie nie może być częścią sakramentu pokuty, ponieważ następuje po kapłańskiej absolucji[258]. Według Szkota satysfakcja to dobrowolny zwrot równowartości, która w innych okolicznościach nie przysługuje (*redditio voluntaria aequivalentis alias indebit*). Wiąże się ona z zapłatą tego, co ktoś jest dłużny i winien. Żal, wyznanie i zadośćuczynienie są pożądane dla godnego (*digne*) otrzymania sakramentu pokuty. Zadośćuczynienie zyskuje skuteczność po sakramencie pokuty, dlatego następuje po wyroku kapłana. Szkot pragnie ukazać, że zadośćuczynienie może zostać dokonane absolutną mocą nieskończonego Boga (*de potentia Dei absoluta*) przez każdego grzesznika. Jak zauważa Moioli, w tej metafizycznej argumentacji opartej na wszechmocy Boga brakuje wewnętrznego odniesienia do wydarzenia Jezusa Chrystusa i Jego zbawczego zadośćuczynienia[259]. Szkot jednak uwzględnia prawdę, że według uporządkowanej mocy Bożej (*de potentia ordinata*) nie można zadośćuczynić Boga za grzechy poza męką Chrystusa. Jednak grzesznik pozostaje zobowiązany wobec Boga do ludzkiego i dobrowolnego zadośćuczynienia, które podnosi i uszlachetnia łaska Boża[260].

Moioli zauważa, że u Wilhelma Ockhama (1285-1349) pojęcie pokuty posiada wiele znaczeń. Można ją rozumieć jako karę (*poena*), którą grzesznik ponosi w związku z popełnionymi grzechami. Po drugie, wskazuje na realne skutki wynikające z wymierzonej kary. W końcu oznacza, dobrowolnie podjęte działania, mające za cel

[258] Por. *GMQSN*, 313. Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 16, q. 1, w: Id., *Opera omnia*,: L. Durand (red.), t. 9, 247. Zob. A. Rosato, *The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus*, „Franciscan Studies" 71 (2013), 434-435.

[259] Por. *GMQSN*, 314-315; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 15, q. 1, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. 9, 104. Diomede Scaramuzzi stwierdza, że „Szkot rozważa rzecz abstrakcyjnie, a nie konkretnie, mówi o możliwości, a nie o fakcie, *de potentia absoluta*, a nie *de potentia ordinaria*, i mówi o zadośćuczynieniu jako dobrym dziele, które jest ofiarowane Bogu w celu zadośćuczynienia za grzech. Absolutnie rzecz biorąc - mówi Szkot - Bóg mógłby przebaczyć grzech, nie żądając tego, powiedzmy zewnętrznego, zadośćuczynienia, zadowalając się szczerą, doskonałą skruchą grzesznika i przyjmując tę skruchę jako zadośćuczynienie. Wszyscy wiedzą, że Sobór Trydencki nazywa trzy akty penitenta - skruchę, spowiedź, zadośćuczynienie - tylko *quasi materia*, nie materią i integralnymi częściami sakramentu pokuty": Jan Duns Szkot, *Summula. Scelta di scritti coordinati in dottrina*, D. Scaramuzzi (red.), Editrice Fiorentina, Firenze 1990, 186.

[260] Por. *GMQSN*, 316; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 15, q. 1, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. 9, 107. Zob. M. Koszkało, Wszechmoc, wola Boża i struktura świata. Stanowisko Jana Dunsa Szkota, „Filo – Sofija" 30 (2015) 3, 67-68.

zadośćuczynienie wobec wyrządzonych win. W ten sposób rozumiane zadośćuczynienie niekoniecznie pociąga za sobą niezbędność cierpienia, ponieważ miłowanie Boga ponad wszystko jako dobrowolnie obrane zadośćuczynienie odnosi się do czegoś pożądanego i przyjemnego [261].

Moioli podsumowuje, że w okresie średniowiecza dokonało się opracowanie doktryny pokuty jak cnoty upodmiotowionej w subiektywnym doświadczeniu pokutnika. Pokuta w tym wymiarze wyraża się w trzech aktach penitenta, które się wzajemnie przenikają, jak żal (*contritio*), spowiedź oraz zadośćuczynienie. Co więcej, teolodzy scholastyczni rozpoznali, że sakramentu pokuty rozumiany integralnie nie może zawierać jedynie pokutę jako cnotę, ale koniecznie musi ją regulować i prowadzić mocą władzy kluczy otrzymaną od Jezusa Chrystusa[262].

Moioli zwraca uwagę, że Luter odrzuca katolicką koncepcję zadośćuczynienia nawracającego się grzesznika. Neguje naukę o dziełach pokutnych ukierunkowanych na zadośćuczynienie za grzech, jak również podważa ingerencję Kościoła w sprawy sumienia oraz nie podziela doktryny o odpustach. Sądzi, że takie zadośćuczynienie nie pozostawia miejsca na wiarę w Chrystusa, podczas gdy tylko ona, krusząc serce grzesznika, możne czynić zadość Bogu[263].

W październiku 1551 roku na Soborze Trydenckim zostało przedstawione dwanaście tez do ocenzurowania przez teologów i ojców soborowych. Niektóre z nich odnosiły się do pokutnego zadośćuczynienia. Teza druga neguje istnienie zadośćuczynienia – *satisfactio* jako jednej z trzech części sakramentu pokuty[264]. Teza piąta wiąże zagadnienie rzekomej fakultatywności wyznawania grzechów i jego powiązania zadośćuczynieniem kanonicznym, które pochodzi z niego[265]. Z kolei dziesiąta stwierdza, że nie ma innego zadośćuczynienia czynionego przez penitenta jak wyznawana wiara w Chrystusa[266]. W końcu, artykuł dwunasty określa zadośćuczynienie jako innowację

---

[261] Por. *GMQSN*, 339-340; Wilhelm Ockham, *Quaestiones in librum quartum sententiarum*. *Reportatio*, IV, q. 11, w: Id., *Opera Theologica VII*, R. Wood, G. Gál (red.), New York 1984, 208-220.
[262] G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 119.
[263] Por. *GMQSN*, 351-352; M. Luter, *La cattività Babilonese della Chiesa*, Torino 2006, 254.
[264] Por. *GMQSN*, 354-355. Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór (15 X 1551)*, 2: „Nie ma trzech części pokuty, żalu, spowiedzi i zadośćuczynienia, lecz tylko dwie, to jest udręki z powodu poznania grzechu obciążające sumienie oraz wiara, pochodząca z Ewangelii lub rozgrzeszenia, że Chrystus odpuszcza grzechy", w: *DSP4* , 472-473.
[265] Por. *GMQSN*, 354-355. Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór (15 X 1551)*, 5: „Wyliczanie grzechów w spowiedzi nie jest konieczne do ich odpuszczenia, lecz dobrowolne i obecnie pożyteczne dla kształtowania penitenta i pocieszania, a niegdyś zostało wprowadzone dla zadośćuczynienia kanonicznego", w: *DSP4* , 474-475.
[266] Por. *GMQSN*, 354-355. Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór (15 X 1551)*, 10: „Bóg odpuszcza równocześnie kary i winy, a zadośćuczynienie penitenta polega na wierze, że Chrystus zadośćuczynił", w: *DSP4*, 476-477. Zob.

ludzką. Ma rzekomo ono być wymierzone przeciwko kultowi Bożemu i podważać naturę łaski Boga i Paschy Chrystusa[267].

Na czternastej sesji Soboru Trydenckiego dnia 25 listopada 1551 został przyjęta Doktryna o sakramencie pokuty. Ta w rozdziale trzecim *Części i owoc sakramentu pokuty*, stwierdza wyraźnie, że jedną z trzech części sakramentu pokuty jest zadośćuczynienie, które tak jak pozostałe jego części, pochodzi z ustanowienia Bożego[268]. Z kolei rozdział ósmy *Konieczność i owoc zadośćuczynienia* oraz rozdział dziewiąty *Uczynki zadośćuczynienia* wykłada bezpośrednio naukę dotyczącą sakramentalnego zadośćuczynienia przez penitenta[269]. Moioli podkreśla, że nauka o zadośćuczynieniu za grzech przedstawiona w rozdziałach 8-9 stanowi jeden z największych punktów zapalnych wobec perspektywy protestanckiej, dla której nie reprezentuje ona żadnego sensu prócz negowania owoców śmierci Chrystusa[270].

W oparciu o scholastyczno-prawne rozróżnienie pomiędzy karą wieczną i doczesną ojcowie soborowi nauczają, że grzesznik powinien nie tylko nawrócić swoje życie ku Bogu, ale również zadośćuczynić za swój grzech. Stąd pełnienie dzieł pokutnych, ukierunkowanych na zadośćuczynienie za grzech prawomocnie wyraża wiarę chrześcijańską oraz w niczym nie pomniejsza zasług Chrystusa. Zadośćuczynienie grzesznika ochrzczonego nie jest alternatywne względem zadośćuczynienia Chrystusa, ale otrzymuje od Niego całą swoją moc i znaczenie. Sobór przedstawia nie tylko *contritio* ochrzczonego grzesznika, ale także całe jego życie i przyjęte doczesne doświadczenia jako przynależące do *votum* sakramentu pokuty, jeżeli wyraża ono zadośćuczynienie za grzech. Kanon 13 potwierdza wartość zadośćczyniąca niektórych klasycznych dzieł pokutnych, jak modlitwa, post i modlitwa[271].

K. K. Godlewski, *Biblijne podstawy i historyczny rozwój katolickiej nauki o odpustach*, „Studia Teologiczne" 39 (2021), 86-92.

[267] Por. *GMQSN*, 354-355. Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór (15 X 1551)*, 12: „Zadośćuczynienie nie jest oddawaniem czci Bogu, lecz ludzką tradycją zaciemniającą naukę o łasce i prawdziwej czci Boga, a także samo dobrodziejstwo śmierci Chrystusa […]", w: *DSP4*, 476-477.

[268] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, III, w: *DSP4*, 486-487.

[269] Por. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VIII-IX, w: *DSP4*, 497-501.

[270] Por. *GMQSN*, 362. Sobór Trydencki, *Kanony o najświętszym sakramencie pokuty*, 14: „Gdyby ktoś mówił, że zadośćuczynienia, którymi penitenci przez Jezusa Chrystusa wynagradzają za grzechy, nie są kultem Bożym, ale tradycjami ludzkimi zaciemniającymi naukę o łasce, prawdziwy kult Boży oraz dobrodziejstwo śmierci Chrystusa – niech będzie wyklęty", w: *DSP4*, 511; *DH* 1714.

[271] Por. *GMQSN*, 362, 411. Sobór Trydencki, *Kanony o najświętszym sakramencie pokuty*, 13: „Gdyby ktoś mówił, że kary doczesnej należnej za grzechy nie można Bogu zadośćuczynić przez zasługi Chrystusa karami przez Niego wymierzonymi i cierpliwie zniesionymi, czy nałożonymi przez kapłana, ani nawet dobrowolnie przyjętymi, jak posty, modlitwy, jałmużny lub inne dzieła pobożności, i że dlatego najlepszą pokutą jest jedynie nowe życie – niech będzie wyklęty", w: *DSP4*, 511; *DH* 1713.

Moioli umieszcza formalne zadośćuczynienie za grzech przede wszystkim w perspektywie ochrzczonego grzesznika, który prosi Kościół o pojednanie. Wynagrodzenie za grzechy zostaje unormowane przez autorytet Kościoła, do którego zwraca się przynależący chrześcijanin. Szafarz rozgrzeszenia wiąże penitenta, aby dostąpił zbawienia w dzień Pański (*ut salvus sit in diem Domini*)[272].

Moioli zauważa, że sobór nie określa natury relacji pomiędzy pokutą-cnotą (żal, spowiedź, zadośćuczynienie) a kapłańskim rozgrzeszeniem w tym jedynym w swoim rodzaju (a nie jednorazowym) sakramencie pokuty. W ten sposób sobór zanegował redukcję postawy penitenta do reformatorskiej dialektyki udręka-wiara. Podtrzymał i umocnił katolicką naukę o pokucie jako cnocie, obejmującej skruchę, wyznanie grzechów, zadośćuczynienie i reprezentującej *quasi materie* sakramentu pokuty[273]. Sobór w Trydencie neguje protestancką reinterpretację doktryny o zadośćuczynieniu w świetle dialektyki wiara – uczynki, które rozumie zatem jako przejaw nowego życia wiary, a nie jako naprawę porządku naruszonego przez grzech[274].

Dla Moiolego sakramentalne akty penitenta, jak żal za grzechy, wyznanie grzechów oraz zadośćuczynienie, przynależą i wyrażają intencję Chrystusa, choć nie stwierdzoną tak wyraźnie i bezpośrednio w tekście Ewangelii, jak przekazana Apostołom przez Jezusa władza odpuszczenia grzechów. Praktyka Kościoła wyrasta z jego wiary w zamysł Zbawiciela dotyczący odpuszczenia grzechów. Jak zaznacza włoski teolog, kościelny sposób postępowania uwzględniał różną podstawowość aktów penitenta. Wydaje się, że można powiedzieć o hierarchii fundamentalnych aktów penitenta, w której żal za grzechy wysuwa się przed wyznaniem grzechów czy zadośćuczynieniem[275].

3.4.3. Zadośćuczynienie grzesznika ochrzczonego w Kościele

Według Moioli teologia potrydencka jednoznacznie absorbowała orzeczenia soborowe *Tridentinum* wyraźnie odwołując się do nich, ale bez potrzebny ponownego ich przemyślenia i odczytania w nowym kontekście życia kościelnego. Odwołuje się do układu teologicznego Roberta Bellarmina, który przytacza i analizuje poszczególne elementy sakramentu pokuty takie, jak żal, spowiedź, absolucja, w którym brak literalnego odniesienia do zadośćuczynienia, a wyeksplikowane zostały odpusty[276].

[272] Por. *GMQSN*, 358.
[273] Por. *GMQSN*, 419.
[274] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 122.
[275] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 123.
[276] Por. *GMQSN*, 369.

Przywołane przez Moiolego *Praelectiones Dogmaticae* Giovanniego Perrone (1794-1876) ujmują zadośćuczynienia jako wymiar cnoty pokuty, która skłania do poprawy życia, jak również i do wymierzenia sprawiedliwości karzącej w celu zadośćuczynienia (*compensatio*) za obrazę wyrządzoną Bogu przez grzech. Zadośćuczynienie pozostaje jednak tylko częścią integralną cnoty pokuty. Zmierza ono do odpuszczenia kary doczesnej (*poena temporalis*), która w części pozostaje do uregulowania, także po otrzymaniu sakramentu pokuty, tak w doczesnym lub przeszłym życiu[277].

Moioli zauważa, że Ludwik Billot SJ (1846-1931), na podstawie analizy grzechu i jego skutków w postaci winy i kary, uzasadnia odrębność sakramentu pokuty oraz wyprowadza potrzebę zadośćuczynienia za przestępstwa i wynikające z nich także kary doczesne[278]. Paul Galtier SJ (1872-1961) przywołuje wielorakie znaczenia pojęcia pokuty. Jedno z nich pokrywa się z koncepcją zadośćuczynienia rozumianego jako wymagające dzieło nałożone przez spowiednika lub dobrowolnie podjęte z nienawiści do grzechu. Rozróżnia subiektywne działanie człowieka, przez które on sam działa przeciwko grzechowi od działania samego sakramentu. Dlatego w całym traktacie: pierwsza część dotyczy subiektywnego działania człowieka przeciwko grzechowi; druga - działania sakramentalnego, tj. samego sakramentu; trzecia część bada zagadnienie odpuszczenia grzechów, tj. skutku, do którego działanie zarówno człowieka, jak i sakramentu jest spójnie przyporządkowane[279].

Zgodnie ze zasygnalizowaną opinią Moiolego, praca hiszpańskiego karmelity *Clavis Ecclesiae* z 1922 roku Bartłomieja M. Xiberty (1897-1967) wniosła nowe spojrzenie na teologię sakramentu pokuty. Odwołując się do patrystycznej teologii pokuty wykazał, że *res et sacramentum* czwartego sakramentu można rozpoznać w pojednaniu z Kościołem (*pax cum Ecclesia*), nie zaś jak to czyniła teologia scholastyczna w wewnętrznej pokucie serca (*poenitentia interior*) penitenta[280]. Wydaje się, że takie ujęcie sprawia, że kwestię aktów penitenta, w tym zadośćuczynienia nie powinno ześrodkowywać się wyłącznie na skruszonym sercu grzesznika i podmiocie jego wewnętrznego żalu, ale również na sercu całej wspólnoty widzialnego Kościoła. W ten sposób logika zadośćuczynienia wymyka się z wąskiego schematu, winowajca a pokrzywdzony, na rzecz szerszej perspektywy

[277] Por. *GMQSN*, 370; J. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, Parisis 1864, t. 2, 311, 361.
[278] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 41-42.
[279] Por. *GMQSN*, 373.
[280] Por. *GMQSN*, 374; G. Emery, *Reconciliation with the Church and Interior Penance. The Contribution of Thomas Aquinas on the Question of the «Res et Sacramentum» of Penance*, „Nova et Vetera" 1/2 (2003), 284-287.

obejmującej grzesznika – ochrzczonego wobec wiernego włączonego w organiczną i świętą wspólnotę Kościoła Chrystusowego. Zadośćuczynienie dotyka konkretną osobę nie tylko w jej wymiarze indywidualno-faktycznym, ale jednocześnie w jej tożsamości i życiu we wspólnocie Kościoła.

Moioli wskazuje na Michael Schmaus (1897-1993), który w swoim monumentalnym dziele *Dogmatica Cattolica*, i jego części dotyczącej sakramentu pokuty, uwzględnił w jakieś mierze wymiar eklezjologiczny. Znalazło to wyraz w części dotyczącej koncepcji grzechu ochrzczonego i władzy sądowniczej Kościoła w osobie szafarza. Jednak uwzględniony wymiar eklezjologiczny nie obejmuje integralnego podejścia do sakramentu pokuty, co widać w części poświęconej zadośćuczynieniu i szafarzowi sakramentu pokuty[281].

Moioli uznaje, że żal za grzechy wypływający z miłości do Boga w pełni usprawiedliwia grzesznika ochrzczonego. W takim przypadku zadośćuczynienie za grzechy spełnia nade wszystko rolę służebną wobec miłości w charakterystyce jej pełności i doskonałości. Wynagrodzenie za grzechy nie należy rozumieć jako nieustępliwej arbitralności woli Boga, ale wynika z logiki miłości, z ekspresji wzrostu w miłości. Stąd czyni się także zadośćuczynienie za kary doczesne z powodu grzechów, ponieważ zadośćuczynienie oznacza pełne nawrócenie w miłości[282].

Moioli w swojej teologii podkreśla nie tylko jako takie zadośćuczynienie penitenta, ale precyzyjnie grzesznika ochrzczonego. Sugeruje on kwestię sakramentalnego zadośćuczynienia za grzech umieścić w szerszej perspektywie pokuty jako cnoty fundamentalnej chrześcijanina, którego charakteryzuje wezwanie do nieustannego nawracania się. Takie ujęcie wyraża adekwatniej prawomocność chrześcijańskiej, jeszcze bardziej katolickiej, doktryny o zadośćuczynieniu za grzech przez ochrzczonego upadłego. Moioli nie pomija trudności, które rodzi z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej dyskurs o *satisfactio* grzesznego człowieka. Wskazuje na dwa rodzaje twierdzeń, pierwsze dotyczące możliwości wynagrodzenia za grzechy (*reparatio*) ze strony człowieka oraz drugie odnoszące się do nawrócenia człowieka. Rodzą one zastrzeżenie wobec sugerowanej inicjatywy ze strony człowieka grzesznika wobec zadośćuczynienia, którego jedynym źródłem jest Jezus Chrystus posłany przez Ojca[283].

---

[281] Por. *GMQSN*, 376; M. Schmaus, *I sacramenti…*, Torino 1966, 597-604, 611-617, 805-806.
[282] Por. *GMQSN*, 401.
[283] Por. *GMQSN*, 419. *KL*, 5: „Tego zaś dzieła odkupienia ludzi i doskonałego uwielbienia Boga, które zapowiadały wielkie sprawy Boże spełnione wśród ludu Starego Testamentu, dokonał Chrystus Pan głównie przez paschalne misterium swojej błogosławionej Męki Zmartwychwstania i chwalebnego Wniebowstąpienia. Przez to misterium «umierając, zniweczył naszą śmierć, i zmartwychwstając,

Moioli odpowiada, że pokutne zadośćuczynienie ma podwójne znaczenie. Przede wszystkim demonstruje i weryfikuje wewnętrzną skruchę grzesznika ochrzczonego. Jak również wiąże się z karzącym sądem Boga względem grzesznika, który zmierza do jego uwolnienia oraz ocalenia. Teolog przestrzega przed przewartościowaniem skuteczności zadośćuczynienia pokutnego kosztem absolucji i pojednania z Kościołem, co może prowokować określone problemy duszpasterskie. Aczkolwiek, zaznacza, że w pokucie sakramentalnej istnieje ogólna tendencja do redukowania zadośćuczynienia pokutnego do niemal czegoś symbolicznego, jak na przykład krótka modlitwy, post, jałmużna. Zmiana dyscypliny pokutnej jednocześnie doprowadziła raczej do podkreślenia znaczenia uznania siebie za grzesznika przed Kościołem (*confessio*) oraz pojednania z Kościołem i Bogiem (*absolutio*). Ponadto chociaż zadośćuczynienie pozostaje elementem sakramentu pokuty, to jednak nie warunkuje rozgrzeszenia, o ile penitent wyraża otwartość na jego przyjęcie ze strony szafarzy Kościoła, na których spoczywa Chrystusowa misja jednania grzeszników z Bogiem oraz Kościołem[284].

Moioli wypełnienie zleconego przez spowiednika zadośćuczynienia w sposób konieczny łączy wewnętrznymi dyspozycjami penitenta. Sakramentalne wynagrodzenie za grzechy posiada swój sens i znaczenie wyłącznie w kontekście metanoi, czyli głębokiej przemiany serca (*compunctio, contritio, attritio*). Analogicznie, jak żal za grzechy koreluje z wyznaniem grzechów, tak spowiedź wyraża się i weryfikuje w zadośćuczynieniu, w wymiarze duchowym i ludzkim. Stąd zmierza ono do uzdrowienia zranionego grzechem penitenta oraz do przywrócenia jego wewnętrznej i zewnętrznej wolności wobec konsekwencji popełnionych nieprawości. Jak sugeruje Moioli, tak rozumiane zadośćuczynienie może wskazywać na naprawę (*reparatio*) tego, co zniszczył grzech. Owa *reparatio* nie ogranicza się do wypełnienia naruszonego prawa na rzecz poszkodowanego, ale także uznania przez grzesznika panowania Boga w miłości[285].

Moioli analizując *Praenotanda Obrzędów pokuty*, zwraca uwagę, że wewnętrzne nawrócenie serca (*cordis conversio*) przyjmuje kształt wyznania grzechów wobec Kościoła, wypełnienie należnego zadośćuczynienie i podjęcia się naprawy życia. Skoro nawrócenie posiada podwójny wymiar, tak religijny, jak i społeczny, to również

przywrócił nam życie» («mortem nostram moriendo destruxit, et vitam resurgendo *reparavit*»). Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła ", w: Sobór Watykański II, *Konstytucje*.., Poznań 2002, 49-50. Zob. W. Mocydlarz SJ, *Serce Jezusa w liturgii*, Kraków 2009, 193-194.

[284] Por. *GMQSN*, 420; G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12,* 94-95.

[285] Por. *GMQSN*, 422.

zadośćuczynienie nie może dotyczyć tylko wymiary horyzontalnego, ale i wertykalnego. Ponadto zadośćuczynienie za grzechy względem Boga nie pozostaje jednak czysto indywidualną sprawą penitenta wobec Boga, ponieważ zawsze chodzi o grzesznika ochrzczonego, czyli relacjonowanego do wspólnoty Kościoła. Wydaje się, że Moioli sprzeciwia się także prywatyzacji zadośćuczynienia grzesznika ochrzczonego[286].

Moioli komentując nowe *Obrzędy pokuty* podkreśla, że nawrócenie penitenta nie wskazuje po prostu na człowieka, który powraca do Boga, ale odwołuje się do już ochrzczonego w imię Trójcy Świętej i przynależącego do Kościoła, co wyraża fakt dogmatyczny właściwie określający sakrament pokuty. Z tego powodu metanoja nie dotyczy człowieka jako takiego, ale wyłącznie ochrzczonego grzesznika, z tego powodu zasadnie zostaje poddana weryfikacji w Kościele. Penitent akceptuje jego bycie zobowiązanym do zadośćuczynienia w i przez Kościół, ponieważ nie może on rozumieć siebie w oderwaniu od wspólnoty, w której się zrodził[287].

Moioli nie optuje za jakąś konkretną postacią zadośćuczynienia, ale podkreśla wyraźnie, że w przypadku penitenta ochrzczonego musi ono naturalnie i koniecznie opierać się i wyrażać relację do Kościoła. Sama uciążliwość zadośćuczynienie nie decyduje o jego istocie i przemieniającej mocy, ale uznanie oraz zgoda na eklezjalny, a nie prywatny wymiar zadośćuczynienia, które zmierza do pełnego i ponownego wejścia we wspólnotę Boskich Osób i wspólnotę Kościoła[288].

Moioli uwypukla wymowę gestu przyjęcia przez penitenta zadośćuczynienia nałożonego przez spowiednika. Zgodnie z jego opinią należy go interpretować eklezjalnie, to znaczy w logice procesu nawrócenia ochrzczonego grzesznika dokonującego się dzięki rzeczywistości Kościoła. Wspólnota Kościoła reprezentuje rzeczywistość Nowego Przymierza, o której odzyskanie zabiega grzesznik ochrzczony. Czyniący zadość swoim grzechom penitent przedstawia Kościołowi racje jego ponownego przyjęcia do świętej komunii. Skoro ponownie ubiega się o miejsce w Kościele Chrystusa, to spontanicznie zgadza się na bycie prowadzonym przez niego w drodze nawrócenia do Boga. Chociażby symboliczne, ale przyjęte przez penitenta przez posługę Kościoła sakramentalno-eklezjalne zadośćuczynienie posiada swój ciężar wartości i głębię znaczenia. Prywatyzacja zadośćuczynienia sprzeciwia się logice bycia chrześcijaninem opartej na personalnym trwaniu we wspólnocie Pana. Należałoby dwa

[286] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 40; *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, 6, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty…,* Katowice 2023, 15.
[287] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 128; G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 177.
[288] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 95.

kryteria Moiolego dotyczące wyznania grzechów (wymagający trud i unikanie absolutyzacji) odnieść, zresztą jak on sam ogólnie sugeruje, w sposób analogiczny do zadośćuczynienia. Oznaczałoby to, że w pewnych okolicznościach obiektywnych penitent nie może absolutyzować wypełnienia naprawy i zadośćuczynienia za swój grzech. Istotnym niemniej pozostaje, aby udzielał Kościołowi przyzwolenia na regulowanie i zlecanie wynagrodzenia za grzechy[289].

Również zadośćuczynienie penitenta wyraża proces zmierzający do pojednania z Bogiem i Kościołem, ale we wspólnocie Kościoła świętego i oczyszczającego się. Nie można go redukować do jakieś formy ponoszonej kary lub do ascetycznej dyscypliny pokutnej. Przeciwnie, oznacza ono proces mający na celu definitywne oderwania się od grzechu oraz wzrastanie w życiu według Ducha nie tylko w wymiarze osobistym, ale i eklezjalnym. Moioli sprzeciwia się koncepcji indywidualizacji zadośćuczynienia z powodu jego wymiaru eklezjologicznego, co oznacza że dokonuje się ono w Kościele Chrystusa i we wspólnocie wierzących. W ten sposób zadośćuczynienie osobiste zyskuje jednocześnie charakterystykę wynagrodzenia publicznego[290].

Moioli w swojej teologii pokuty odkrywa specyfikę uzasadnienia obowiązkowości naprawy (*reparatio*) przewinień, która spoczywa na grzeszniku ochrzczonym i przebaczonym w sakramencie pojednania. Uzasadnia ją faktem, że przebaczenie grzechów w ramach czwartego sakramentu nie suponuje ignorancji tego, który w chrzcie został już oświecony Bożym Objawieniem, ale przeciwnie zakłada osobistą i świadomą niewierność Przymierzu Bożemu w Kościele. Z tego powodu naprawianie tego rodzaju zła, które niszczy komunię z Bogiem i Jego ludem, sprawia, że podejmowane dzieło pokutne zostaje przeniknięte eklezjalną intencjonalnością i fenomenologią penitenta. Nowy, czyli eklezjalny motyw zadośćuczynienia usposabia penitenta do ufnego poddania się autorytetowi Kościoła na drodze zadośćuczynienia o charakterze antytetycznym w relacji do grzechu, który doprowadził do zerwania jedności z Kościołem[291].

Komunia i solidarność między członkami Kościoła, trwanie w postawie nieustannego nawracania się, podejmowanie walki duchowej, pełnienie aktów penitenta, wyrażają duchową mądrość i oczekiwanie eschatologiczne na spotkanie z Panem. Kiedy jednak człowiek nie może już naprawić wyrządzonego zła wobec kończącego się czasu

[289] Por. G. Moioli, *La Penitenza. Sacramento….*, w: *GMOO12*, 137-138.
[290] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 179, 190; G. Moioli, *L'esercizio cristiano dell'ascesi*, w: *GMPP*, 46-50.
[291] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 202. Zob. M. Puziak, *Il „sapere" e il „vissuto" dell'uomo…*, Roma 2008, 38-39, 65.

zadośćuczynienia, to powinien jak zawsze złożyć ufność i nadzieję w Męce Zbawiciela i Jego nieskończonym miłosierdziu[292].

W tekstach opublikowanych Moiolego budzi zdziwienie brak chociażby odniesienia do Encykliki Jana Pawła II «*Dives in Misericordia*» *o Bożym Miłosierdziu* z 1980 roku. Tym bardziej, że po roku osiemdziesiątym wydał jeszcze dwa artykuły poświęcone pokucie sakramentalnej. Również nie wspomina o niej w swoich rękopisach dotyczących sakramentu pokuty. W każdym razie w przywołanej encyklice mówi się, przy użyciu bogatej terminologii, o każdorazowej powinności wynagrodzenia za krzywdy czy naprawieniu zła popełnionego jako warunku przebaczenia[293].

***

Moioliańska teologia sakramentu pokuty koncentruje się na koncepcji nawrócenie, które wyraża i weryfikuje się w sakramencie pokuty sprawowanym w Kościele. Zagadnienie to pozostaje tak istotne, że nie sposób myśleć o sakramencie pokuty i pojednania abstrahując od metanoi. W myśli Moiolego znajduje ona swoją reprezentację w trzech aktach i działaniach penitenta, jak żal za grzechy, wyznanie własnych nieprawości oraz zadośćuczynienie za winy, które dokonują się w obliczu i przy towarzyszeniu Kościoła oraz jego przełożonych. Kościół rości sobie prawo do prowadzenia penitenta, który przez chrzest przynależy do niego i jego eklezjalnej egzystencji, a penitent może liczyć na pomoc Kościoła jako znaku i realizacji przymierza paschalnego.

Na przestrzeni wieków w wspólnocie eklezjalnej żal za grzechy zawsze odgrywał niezastąpioną rolę, chociaż przyjmował on różnorakie formy. Teologia scholastyczna dokonała odróżnienia jego postaci *attritio* od *contritio*, jakkolwiek w powiązaniu z kościelnym sakramentem pokuty. W teologii potrydenckiej osobowy żal za grzechy otrzymał swoje głębsze umotywowanie społeczno-eklezjalne.

---

[292] Por. G. Moioli, *Esperienza cristiana e senso del morire*, w: *GMOO12*, 259; G. Moioli, *Doświadczenie chrześcijańskie a sens umierania*, tłum. L. Balter, „Communio" 26/6 (2006), 33-34; G. Moioli, *Le nuove vie dell'escatologia cattolica*, w: *GMOO12*, 300; G. Moioli, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux*…, Milano 1998, 155-173. Moioli odwołuje się do tekstu Henryka Suzo, *Księga mądrości przedwiecznej*, Poznań 1983, 153.

[293] Jan Paweł II, *Encyklika «Dives in Misericordia». O Bożym Miłosierdziu (30 XI 1980)*, 14: „W każdym wypadku naprawienie tego zła, naprawienie zgorszenia (*reparatio mali et scandali*), wyrównanie krzywdy (*compensatio iniuriae*), zadośćuczynienie za zniewagę (*sanatio contumeliae*), jest warunkiem przebaczenia (*ipsius condicio*)", w: Id., *Dzieła zebrane*, Encykliki, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 1, 94-97. Zob. T. Jelonek, *Miłosierdzie a przebaczenie*, w: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, Kraków 2008, 25-27.

W Kościele od epoki patrystycznej przyznanie się do własnych grzechów wobec Kościoła, publiczne czy tajne, zajmowało niepodważalne miejsce w pojednaniu z Bogiem i Kościołem oraz sprawowaniu Eucharystii. Sobór Laterański IV wprowadził minimalny doroczny obowiązek spowiedzi, a później Trydencki rozpoznał konieczność wyznawania grzechów ciężkich w pokucie sakramentalnej na mocy *ius divinum*. Moioli uznaje konieczność wyznania grzechów kapłanowi prawomocnie reprezentującego Kościół z powodu prośby penitenta o ponowne włącznie w komunię z Bogiem i Jego ludem, którą uprzednio naruszył przez swój grzech. Spowiedź z pobożności, chociaż dogmatycznie niekonieczna, ale zakorzeniona w praktyce duchowego towarzyszenia i rozeznawania, zyskała na przestrzeni wieków swoje potwierdzenie i głębsze teologiczne uzasadnienie w praktyce Kościoła.

Również w ramach aktu zadośćuczynienia dokonywały się znaczące zmiany jego postaci w ramach poszczególnych systemów pokuty. Przyjęcie *satisfactio* przez penitenta weryfikuje jego wewnętrzną skruchę, ale ponadto wyraża jego poddanie świętemu i uświęcającemu Kościołowi w procesie nawrócenia. Prywatyzacja zadośćuczynienia jest sprzeczna z logiką bycia chrześcijaninem we wspólnocie Pana.

ROZDZIAŁ IV

KOŚCIÓŁ JEDNAJĄCY OCHRZCZONEGO GRZESZNIKA

Rozdział czwarty podejmuje problematykę legitymizacji szafarza pokuty w historii jako prawomocnego reprezentanta Kościoła udzielającego przebaczenia grzechów oraz pokoju z Bogiem i Jego Kościołem. Ponadto analizuje wielowymiarowość jego posługi kościelnej dokonującej się w ramach czwartego sakramentu w oparciu o sakrament święceń i władzę jurysdykcji. Następnie bada relację pojednania z Bogiem i Kościołem jako owocu sakramentalnej pokuty. W końcu, przedstawia w jaki sposób pojednanie wyraża i buduje Kościół Chrystusowy.

4.1. Figura szafarza pokuty

4.1.1. Świeccy i przełożeni Kościoła

Etiologię sakramentu święceń Moioli rozpatruje z czterech punktów widzenia. Pierwszy określa mianem podejścia esencjalistycznego, które bazuje na kategorii ustanowienia sakramentu przez Jezusa Chrystusa. Następny, rozpoznaje kapłaństwo w odniesieniu do osoby i posłania Chrystusa Kapłana, z którego wywodzi się przede wszystkim misja biskupa i prezbitera. Trzeci, odkrywa wartość sakramentu święceń w relacji do konstytucji i życia Kościoła. Podejście eklezjologiczne analizuje z jednej strony wzajemne odniesienia: świeccy, episkopat, prezbiterat, a z drugiej sam Kościół jako całość. Ostania perspektywa odwołuje się do historii i konkretnych wspólnot chrześcijańskich, jako czynników kształtujących rozumienie i modele poszczególnych stopni sakramentu święceń[1]. Dla włoskiego teologa nie budzi żadnych wątpliwości fakt, że sakramentalne kapłaństwo zostało ustanowione w Nowym Testamencie z wyraźnym odniesieniem do celebracji Eucharystii we wspólnocie Kościoła[2]. Pojmowanie sakramentu święceń wiąże się ściśle z pojęciem funkcji jaką odgrywa hierarchia posługiwania w stopniu diakonatu, prezbiteratu i episkopatu w Kościele jako wspólnocie. Historia stopniowo odsłania fakt, że sakrament święceń rozumie się przez hierarchię

[1] Por. G. Moioli, *Dogmatica e storia nella „definizione" del ministero presbiterale*, w: *GMOO7*, 234-237.
[2] Por. G. Moioli, *Concilio Vaticano II e spiritualità del clero diocesano. Riflessioni e problemi*, w: *GMOO7*, 134; Moioli, *Eucaristia e spiritualità sacerdotale*, w: *GMOO7*, 399. 401. Moioli zaznacza, że także ten, kto przewodniczy celebracji eucharystycznej jest odniesiony do Chrystusa w posłuszeństwie Jego poleceniu jej sprawowania („*To czyńcie na moją pamiątkę*"), czyli w ustanowieniu przez Niego «*in persona Christi*».

kościelną, a hierarchia kościelna wyraża święcenia[3]. Identyfikuje naturę kapłaństwa nowotestamentowego w jego obiektywnej relacji do różnych darów i charyzmatów, także w ich odniesieniu do słowa Bożego oraz Eucharystii, które domagają się przewodniczenia i reprezentacji we wspólnocie chrześcijańskiej[4].

Jak stwierdza Moioli, konieczność funkcji hierarchicznej w pojednaniu grzesznika prezentuje się jako fundamentalny fakt świadomości obecny już w pismach Nowego Testamentu oraz historii Kościoła starożytnego. Nie można zatem tego faktu izolować, czyli pozbawiać odniesienia do wspólnoty kościelnej, jak również polaryzować go z różnymi wymiarami wspólnoty chrześcijańskiej. Wydaje się, że do pewnego stopnia próby umocowania władzy monastycznej i świeckiej w zakresie odpuszczenia grzechów wskazują na niezbędność ustanowionej przez Boga misji i funkcji przełożonych kościelnych. Nie sposób również elementu hierarchicznego przypisywać całej wspólnocie eklezjalnej, która jednałaby grzesznika, bez narażenia katolickiej koncepcji struktury Kościoła. Przeciwnie, potrzeba rozpoznać posługę hierarchii wewnątrz tajemnicy Ludu Bożego, ponieważ obecny w Nowym Testamencie charakter kapłaństwa zakłada specyficzny i odrębny sakrament święceń. Teologia szafarza sakramentów, szczególnie odniesiona do Eucharystii, nie wyczerpuje się jedynie w czystej koncepcji reprezentatywności samego kapłana, ale obejmuje tajemnicę Ludu Bożego [5].

Stan i posługa biskupów oraz prezbiterów w swojej istocie wypływa z kapłaństwa Chrystusa powierzonego apostołom. Na mocy uczestnictwa w misji samego Chrystusa i apostołów oraz ich współpracowników zostali oni przeznaczeni do budowania Kościoła przez Słowo, sprawowanie Eucharystii i pozostałych sakramentów, jak również przez duchowe kierowanie wspólnotą chrześcijańską[6].

Tertulian wyraźnie wskazuje na różnicę między stanem kapłańskim a ludem (*differentia inter ordinem et plebem*) za pomocą społeczno-jurydycznego terminu *ordo,* który wszedł do języka sakramentalno-eklezjologicznego, wskazując na godność stanu kapłańskiego tych, którzy sprawują sakramenty i funkcje we wspólnocie. Dokonane przez niego rozróżnienie zawierające się w słowach *ordo* oraz *plebs* wskazuje na pewną hierarchię w Kościele w postaci ochrzczonych i wyświęconych. Moioli definiuje ją nie jako hierarchiczną wyższość, bycie bardziej Kościołem od innych, ale jako własną specyfikę budowania Kościoła. W rezultacie pojęcie «*ordo*» w kontekście teologicznym

[3] Por. G. Moioli, *Per una ripresa di coscienza della sacramentalità dell'ordine sacro*, w: *GMOO7*, 212.
[4] Por. G. Moioli, *Il presbitero tra preghiera e azione*, w: *GMOO7*, 330. Zob. T. Pikus, *O władzy w Kościele*, Seria Catechetica 3, Centrum Katechetyczne Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003, 106-119.
[5] Por. *GMQSN*, 406-407.
[6] Por. G. Moioli, *Concilio Vaticano II e spiritualità del clero…*, w: *GMOO7*, 142.

zaczęło stopniowo ewoluować i wskazywać na ustanowienie i wyświęcenie Boże (*ordinatio Dei*), na sakrament święceń (s*acramentum ordinis*), na konkretny stan i stopień otrzymanych święceń (*ordo episcoporum, ordo presbyterorum, ordo diaconorum*)[7].

Biskup Kartaginy, Cyprian, w praktyce pokutnej względem upadłych (*lapsi)* z jednej strony wykazywał się stanowczością w swoim osądzie, ale z drugiej elastycznie rozróżniał okoliczności poszczególnych pokutników. W swojej argumentacji odwołuje się do obiektywnej normy Ewangelii, wykładanej zgodnie z nauką biskupa, który jednak nie działa indywidualnie, ale w jedności z episkopatem regionalnym, mając na uwadze zmysł ludu chrześcijańskiego[8].

Moioli prezentuje trzy główne starożytne modele kapłaństwa: Augustyna z Hippony (354-430), Pseudo-Dionizego Areopagity (V/VI w.), Grzegorza Wielkiego (540-604). Koncepcja Augustyńska opiera się na kilku fundamentalnych założeniach oraz aspiruje do całościowego spojrzenia na rzeczywistość episkopatu, wtórnie prezbiteratu. Przed wszystkim rozpoznaje ona w osobie biskupa wierzącego w Chrystusa pośród i z innymi chrześcijanami. Następnie, wskazuje na zasadniczą funkcję biskupa, czyli przewodniczenie (*praeesse*), które wyrasta z figury dobrego pasterza troszczącego się o owce i oddającego za nie swoje własne życie. Miłość biskupa do Chrystusa i do Jego Kościoła, wyrastająca z wezwania i naśladowania Boskiego Pasterza, wzywa go do wielorakiego zaangażowania na rzecz owczarni, nawet kosztem życia kontemplacyjnego. Chociaż kapłan z konieczności opuszcza święty spokój (*otium sanctum*) na rzecz apostolatu oraz innej uzasadnionej działalności (*negotium iustum*), to pasterz w Kościele bez uszczerbku reprezentuje figurę apostoła Piotra i Jana[9].

---

[7] Por. G. Moioli, *Per una ripresa di coscienza…*, w: *GMOO7*, 213. Tertulian, *Zachęta do czystości*, VII: „Władza Kościoła ustanowiła różnicę pomiędzy stanem kapłańskim a ludem, a Bóg odbiera cześć przez uświęconą godność stanu kapłańskiego. Kiedy nie ma zgodności kapłaństwa kościelnego, sobie samemu i składasz ofiarę i chrzcisz i jesteś kapłanem, gdzie mianowicie są trzej, jest Kościół, chociażby byliby to ludzie świeccy. […] Skoro nawet kapłana po powtórnym ożenku wyłącza się od sprawowania funkcji kapłańskiej, to o ileż bardziej będzie występkiem dla człowieka świeckiego, który po raz drugi się ożenił, wykonywanie w zastępstwie kapłana tego, co odnosi się do zbawienia. […] Bóg chce, żebyśmy wszyscy tak zostali przygotowani, żeby zawsze być odpowiednimi do sprawowania Jego sakramentów. Jeden Bóg, jedna wiara: jedna niech będzie i karność; aż dotąd i jeżeli ludzie świeccy nie przestrzegaliby tego, przez co dobiera się kapłanów, to w jaki sposób będą kapłanami ci, którzy z pośród świeckich są dobierani? Więc winniśmy walczyć o to, żeby naprzód polecono świeckiemu powstrzymanie się od powtórnego małżeństwa, jak długo kapłanem nie może zostać inny człowiek świecki jak ten, który był raz jeden żonaty”, w: Id., *Wybór pism II*, W. Myszor et al. (red.), PSP 29, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, 173.

[8] Por. *GMQSN*, 80; Z. Alszeghy, M. Flick, *Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana. Esempi di legittimazione dogmatica*, w: *Ortodossia e revisionismo. Studio interdisciplinare su processi di legittimazione*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1974, 80.

[9] Por. G. Moioli, *Linee storiche della spiritualità presbiterale nell'età moderna*, w: *GMOO7*, 261; G. Moioli, *Il prete come ministro della riconciliazione*, w: *GMOO7*, 322-323; G. Moioli, *Eucaristia e spiritualità sacerdotale*, w: *GMOO7*, 395; G. Moioli, *Sulla spiritualità sacerdotale ed episcopale in sant'Agostino*, w: *GMOO7*, 16-19; G. Moioli, *Considerazioni sulla spiritualità del presbitero diocesano*,

Z drugie strony Moioli odwołuje się do modelu Pseudo-Dionizego Areopagity, który ujmuje Kościół w oparciu o hierarchię analogiczną do porządku świata anielskiego oraz uczestnictwa w misteriach Boga i Kościoła. W tej gradualnej wizji eklezjologicznej biskup znajduje się na pierwszym poziomie hierarchii oraz uczestnictwa, mając wzgląd i troskę o niższe jej stopnie aż po receptywny święty lud (*plebs sancta*). W przeciwieństwie do ujęcia Hippończyka, w tym ujęciu biskup bardziej stoi ponad i przed chrześcijanami, chociaż pod względem uczestnictwa nie różni się on od nich. Można go postrzegać jako pośrednika-pośredniego między ludźmi a Bogiem. Ranga biskupa w ujęciu dionizyjskim, ze względu na jego stopień uczestnictwa w boskiej dobroci i świętości, może być rozpatrywana w kategoriach świętego oddzielenia[10]. Miejsce biskupa w hierarchii kościelnej w formie graficznej w następujący sposób przedstawia i szerzej omawia T. Stępień[11].

Hierarchia Kościelna

Sakramenty:	Chrzest Eucharystia Konsekracja oleju	Misja: zjednoczenie
Duchowieństwo:	Biskupi Kapłani Diakoni	Misja: oświecania
Laikat:	Mnisi Wierni Oczyszczający się (katechumeni, pokutujący i opętani)	Misja: oczyszczenie

Moioli uważa, że w Kościele Zachodnim relacja pomiędzy modelem „augustyńskim" a modelem „dionizyjskim" osoby i misji biskupa oraz prezbitera znalazła

w: *GMOO7*, 246-249; G. Moioli, *Linee interpretative sintetiche della figura del presbitero diocesano, come figura di valore, nel Concilio Vaticano II*, w: *GMOO7*, 433-434. Zob. A. Eckmann, *Kapłaństwo służebne biskupa i prezbitera w pismach świętego Augustyna*, „Verbum Vitae" (2010) 17, 277-302.

[10] Por. G. Moioli, *Linee storiche della spiritualità…*, w: *GMOO7*, 261-262.

[11] Por. T. Stępień, *Problem rozumienia pierwszej triady hierarchii kościelnej u Pseudo-Dionizego Areopagity*, „Studia Theologica Varsaviensia" 36/2 (1998), 9-10. E. Ozorowski, *Kolegialność biskupów - jej soborowa idea i realizacja*: „Pseudo-Dionizy Areopagita (V-VI w.) nazwał apostołów i ich następców - biskupów - hierarchią w Kościele. Słowo „hierarchia" (święty początek) jest bardzo pomocne w wyjaśnieniu relacji między apostołami i ich następcami biskupami a Kościołem. Apostołowie, wybrani przez Chrystusa, byli początkiem Kościoła. Otrzymali oni od Niego władzę uświęcania, nauczania i kierowania. Władza ta jest jednocześnie mocą, powołaniem i zadaniem. Określa ona Kościół od wewnątrz i od zewnątrz, w jego życiu nadprzyrodzonym, w tym, co jest jego celem, i w środkach do niego prowadzących - Kościół jako wyposażoną w organa hierarchiczne społeczność i jako mistyczne Ciało Chrystusa (*KK* 8). Władza ta przechodzi na biskupów przez nałożenie rąk", w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23)…*, Kraków 2005, 176-177.

swój inchoatywny wyraz w myśli papieża Grzegorza Wielkiego. W tym wzorcu pasterz przez głoszenie słowa Bożego i płacz uwalnia grzeszników od ich zła, leczy ignorancję światłem Pisma świętego i prowadzi do nadprzyrodzonego ożywienia duszy. Bycie pasterzem, biskupem, pociąga zatem za sobą konieczność pełnienia urzędu kapłańskiego, ale zdarza się, że zaniedbania posługi kapłańskiej przyczyniają się do upadku czy śmierci ludu[12].

4.1.2. *Potestas ordinis et iurisdictionis*

W Kościele starożytnym prawo do udzielania rozgrzeszenia wiernym z zasady i pierwszorzędnie należało do biskupów, a wtórnie do prezbiterów, co dokonywało się w ramach pokuty kanonicznej, a niekiedy w sytuacjach niecierpiących zwłoki. Od około V/VI wieku prezbiterzy stopniowo zaczęli uzyskiwać prawo rozgrzeszania penitentów za zgodą biskupów oraz bez konieczności bezpośredniego odnoszenia się do nich. Wiele czynników miało wpływ na przebieg tego procesu, którego Moioli nie analizuje jednak rzeczowo. Należą do nich następujące przyczyny: prezbiterzy należeli do najbliższych współpracowników zgormadzonych wokół własnego biskupa w celebracji sakramentalnej i kierowaniu wspólnotą; także sytuacje nadzwyczajne, w których nie było możliwości udania się do biskupa, a wymagały one natychmiastowego duchowego reagowania przynajmniej ze strony prezbiterów; ponadto, istnienie jakiś form pokuty indywidualnej obok publicznej pokuty kanonicznej, które domagały się osoby duchownego; następnie, uzyskanie przez chrześcijaństwo statusu religii państwowej i rozwój ośrodków duchowo-kultycznych poza katedrą biskupa w oparciu o prezbiterów; w końcu ukształtowanie się nowego systemu pokutnego w postaci pokuty indywidualnej i powtarzalnej[13].

Moioli powołując się na badania o. Amédée Teetaert przypomina, że zgodnie z nauczaniem wszystkich teologów wczesnego średniowiecza (V-X/XI wiek) wyznanie

[12] Por. G. Moioli, *Concilio Vaticano II e spiritualità del clero…*, w: *GMOO7*, 128-132; G. Moioli, *La spiritualità del predicatore*, w: *GMOO7*, 355-360; Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, 6, 6: ŹM 82, A. Wilczyński (red.), Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2019, t. 2, 206-207.

[13] Por. *GMQSN*, 89, 130-131, 156, 191, 200-205. „W IV i V wieku głównym i szafarzami sakramentu pokuty, to jest dopuszczania do grona pokutników i pojednania ich z Bogiem i Kościołem , pozostają nadal biskupi. […] Z czasem prezbiterzy otrzymali prawo udzielania rozgrzeszenia wiernym bez porozumiewania się w każdym przypadku z miejscowym biskupem. Nastąpiło to, gdy na skutek bujnego rozwoju chrześcijaństwa z konieczności ustanawiano ośrodki liturgicznego życia poza miastem rezydencji biskupa. Odpowiedzialność bowiem za te nowe ośrodki przejęli właśnie prezbiterzy. Drugim czynnikiem mającym wpływ na dopuszczenie prezbiterów do samodzielnego sprawowania sakramentu pokuty był rozwój tak zwanej pokuty prywatnej w miejsce dawnej pokuty publicznej”: M. Pastuszko, *Kapłan szafarzem sakramentu pokuty*, „Prawo Kanoniczne” 31/3-4 (1988), 61.

grzechów ciężkich zawsze powinno dokonywać się wobec kapłanów. Z kolei spowiedź z grzechów lekkich może mieć miejsce wobec księdza, jak i osoby świeckiej, co uzasadniało konieczność spowiedzi. Jednocześnie twierdzono, że wyłącznie spowiedź złożona jedynie przed kapłanem posiada walor sakramentalny – według opinii wszystkich teologów tego okresu, ponieważ opiera się na mocy wiązania i rozwiązywania, której nie posiadają osoby świeckie[14]. Jeszcze w XI wieku można spotkać w teologii szafarza pokuty dwie zasadniczo odmienne jego koncepcje. Pierwsza odnosi się do dzieła Pseudo-Augustyna *De vera et falsa poenitentia* oraz myśli Lanfranca z Bec (1010 -1089). Druga natomiast bazuje na nauce kanonistów, Bonizio (ok. 1050 - 1095) włoskiego biskup ze Sutri oraz Iwona z Chartes (1040-116).

Traktat *De vera et falsa poenitentia*, pochodzący z okresu VII-X wieku, dopuszcza spowiedź u świeckich w zgodzie rozwojem ówczesnej teologii pokuty, która kładła nacisk na samo wyznanie grzechów jako potwierdzenia autentycznego żalu i pragnienia spowiedzi przed kapłanem. Zastrzega jednak, że Jezus Chrystus przekazał nakaz wiązania i rozwiązywania jedynie kapłanom (polecenie uwolnienia z więzów Łazarza). Ponadto wskazuje wyłącznie na kapłanów pozostających w jedności z Kościołem, który jest miejscem pojednania, jako tych, którzy prawdziwie udzielają rozgrzeszenia[15].

Arcybiskup Canterbury Lanfranc z Bec wiązał wyznanie konkretnych rodzajów grzechów ze stopniami kościelnej hierarchii. Grzechy skryte można było wyznawać każdemu przynależącemu do hierarchii kościelnej, zaś publiczne należałoby wyznawać wyłącznie kapłanom. Moioli zwraca uwagę na pogląd Lanfranca, który uważał, że spowiednik nie będący kapłanem działa na zasadzie odniesienia do mocy kapłaństwa lub do mocy cnotliwego życia osoby świeckiej. Stąd moralnie nieczysty penitent, powołując się na świadectwo Starego Testamentu, musi poszukiwać oraz odnaleźć człowieka czystego w celu uzyskania oczyszczenia przez niego[16].

Iwo z Chartes odwołuje się do koncepcji podwójnego sędziego i wyroku synodalnego Głowy i Ciała Kościoła (*sententia synodalis, sententia capitis et corporis*). Chrystus będąc Głową Ciała i Sędzią wewnętrznym duszy, szybko wydaje wyrok oraz odpuszcza grzechy, ponieważ widzi sumienie człowieka. Przeciwnie, Ciało Chrystusa,

[14] Por. *GMQSN*, 230-231; A. Teetaert, *La confession aux laïques…*, Paris 1926, 37.
[15] Por. *GMQSN*, 235.
[16] Por. *GMQSN*, 235; Lanfranc z Bec, *De celanda confessione*: PL 150, 63. „Zdanie zalecające spowiedź raczej u duchownego niższych święceń, ale skłonnego do zachowania sekretu, niż u kapłana, który sekretu nie zachowa, może nas dziwić, ale w XI wieku opierało się na opinii opowiadającej się za możliwością wyznania grzechów wobec wiernego świeckiego. Taką spowiedź w średniowieczu nazywano «*quodammodo sacramentalis*»": M. Pastuszko, *Obowiązki szafarza sakramentu pokuty i pojednania. Kanon 983-986*, „Prawo Kanoniczne" 39/1-2, (1996), 20.

czyli Kościół, ponieważ rozpoznaje stan grzesznika po rzeczach wymiernych, najpierw musi dostrzec owoce nawrócenia zewnętrznego. Stąd też Kościół dopuszcza pokutującego grzesznika do komunii Ciała i Krwi Chrystusa dopiero wtedy, gdy ten potwierdza przez publiczne zadośćuczynienie, że został oczyszczony na sercu.

Teologowie XII wieku wiążą ściśle odpuszczenie grzechów z władzą kluczy, którą otrzymuje się wraz ze święceniami kapłańskimi. Słuszność tego twierdzenia doprowadziła do całkowitego zaniku spowiedzi wobec osób świeckich[17]. Jak podkreśla Moioli, nie można jednak redukować tego procesu do jednego elementu, nawet jeżeli należy do istotnych przyczyn. Od czasów nowotestamentalnych rozróżniono w Kościołach apostolskich odmiennych charakter jego członków, który rozpoznawano na podstawie wykonywanej posługi: nauczania, przewodzenia, sprawowania sakramentów, a szczególnie Eucharystii, co przysługiwało Apostołom i ich współpracownikom oraz następcom, troszczącym się o wspólnoty. Specyficzna posługa pokuty wpisuje się w fundamentalną i ogólną posługę pasterzy[18]. Ponadto we wspólnotach wierzących istnieje pierwotna świadomość, że Duch Święty odpuszcza grzechy w Kościele. Stąd w historii pokuty wiązano posługę odpuszczania grzechów ze świętością urzędu szafarza, zastrzegano ją dla ludzi uduchowionych, dla świętej hierarchii. W przypadku osobistych braków moralnych szafarza świętej hierarchii odwoływano się w pewnym sensie do instytucji świętych ludzi (Wschód – instytucja monastycyzmy, Zachód – świeccy z racji samej konieczności wyznania grzechów) w procesie nawrócenia i pojednania. Chociaż posługa świątobliwych, ale bez sakramentu święceń, jawiła się jako pozytywna, to jednak nie posiadała sprecyzowanego waloru eklezjalnego. Nie można jednak zaprzeczyć, że na Wschodzie i Zachodzie coraz wyraźniej i jednoznacznie przeważył wymiar hierarchiczny posługi pokutnej na skutek takich ogólnoeklezjologiczny faktów jak: odparte herezje antykościelne, rozwój teologii sakramentów oraz hierarchii kościelnej, przejście od wspólnotowej pokuty kanonicznej do indywidualnej i powtarzalnej praktyki pokutnej[19].

Benedyktyn i kanonista Gracjan, żyjący w XII wieku, dokonał rozróżnienia pomiędzy władzą święceń (*potestas ordinis*), a władzą rządzenia, czyli jurysdykcji (*potestas regiminis, iurisdictionis*). Ta druga wskazuje na zależność kapłana od biskupa w wykonywaniu władzy kapłańskiej. Oznacza to, że bez pozwolenia (*licentia*) biskupa

[17] Por. *GMQSN*, 279.
[18] Por. *GMQSN*, 405.
[19] Por. *GMQSN*, 406.

mnisi i duchowni nie mogą realizować swojej władzy[20].Takie rozgraniczenie posłużyło scholastykom w interpretacji posługi hierarchicznej w społecznym organizmie (*compago socialis*) Kościoła. Sakramentalna władza święceń i uświęcająca miała bezpośrednio pochodzić od Boga i dotyczyła ona sprawowania sakramentów, a szczególnie Eucharystii - *Corpus Christi Verum*. Z kolei władza jurysdykcji wypływała bezpośrednio od papieża, który udzielał jej przez uczestnictwo w jego władzy lub przez nadanie biskupom oraz inni wiernym Kościoła. Została ona określona także jako władza pozasakramentalna lub kierowanie, rządzenie (*regimen*), władza pasterska (*cura animarum*) i odnosiła się ona do Mistycznego Ciała Chrystusa (*Corpus Christi Mysticum*)[21].

Istotny również pozostaje fakt, że Piotr Lombard (ok. 1100-1160) powiązał udzielanie władzy kluczy apostolskich z posługą biskupa w święceniach kapłaństwa (*in promotione sacerdotii*). Oznaczało to, że tylko osoby, które zostały sakramentalnie wyświęcone mogły odpuszczać grzechy. Szafarz pokuty nie mógł być tylko ochrzczonym chrześcijaninem i świeckim. Można zatem powiedzieć, iż Lombard krytykował stanowisko Abelarda, który redukował moc kluczy wyłącznie do władzy odpuszczania lub zatrzymywania grzechów, jak również ograniczał ich skuteczność do żyjących zgodnie z Ewangelią[22].

Z kolei Piotr z Poitiers (ok. 1130 - 1205) rozpoznaje władzę kluczy w formie pasywnej *(in habitu*) oraz aktywnej (*in actu*). Mianowicie, każdy kapłan otrzymuje ją

---

[20] Por. *GMQSN*, 272; Gracjan Mnich, *Decretum*, p. II, Ca. 16, q. 1, c. 40, w: Id., *Corpus Iuris Canonici*, Editio Lipsiensis Secunda, A. L. Richteri (red.), Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1959, 771-773; K. Nasiłowski, *Kapłańska władza niesakramentalna według Gracjana*, „Prawo Kanoniczne" 28/3-4 (1985), 119. Dekret Gracjana reprezentuje dzieło literatury kanonicznej, powstałe w 1140 roku. Gracjan sądził, że w święceniach są udzielane dwie władze, władza święceń i władza kościelno-pastoralna, z których ta druga może zostać udzielona także poza święceniami, jak w przypadku święceń absolutnych mnichów, na mocy późniejszego wprowadzenia na urząd *(institutio, licentia lub executio*). Warto zaznaczyć, że Jan Teutonik OP (ok. 1180-1252) dokonał utożsamienia pomiędzy władzą kluczy a władzą jurysdykcyjną, która zaczęła obejmować zarówno forum zewnętrzne, jak i wewnętrzne. Z kolei Franciszek de Vitoria OP (ok. 1486-1546) rozróżniał władzę kluczy (czyli forum wewnętrznego), udzielaną i sprawowaną w sakramencie od jurysdykcji forum zewnętrznego. Zob. E. Corecco, *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione (I)*, „La Scuola Cattolica" 96 (1968), 9, 16-17.

[21] Por. *GMQSN*, 408; Y. M.-J. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 2009, 168; Id., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967, 192-216. „Tę prawdę znali i pielęgnowali ojcowie Kościoła. Uważali oni, że chrześcijanie są rzeczywistym Ciałem Chrystusa (*corpus verum*), czyli są rzeczywiście zjednoczeni z Panem. Eucharystia była uważana za konkretną formę naszego bycia Ciałem Chrystusa (*corpus mysticum*). […] W połowie XII wieku po raz pierwszy pojawiło się zastosowanie *corpus Christi mysticum* w traktacie Magistra Simona o sakramentach. Odróżnia on w Eucharystii *corpus Christi verum* i *corpus Christi mysticum*, którym jest Kościół (jakby dwie sfery Kościoła: prawdziwy i mistyczny). Zostają rozdzielone: Ciało eucharystyczne (*corpus Christi verum*) i Ciało Chrystusa mistyczne (*corpus Christi mysticum*)": K. Góźdź, *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce" 11/1 (2017), 7, 12; K.-H. Menke, *Sakramentalność. Istota i rana katolicyzmu*, Bratni Zew, Kraków 2024, 182-186.

[22] Por. *GMQSN*, 273; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 19, c. 1: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, 414-416.

w sakramencie święceń, a wykonuję ją tylko ci, którym to zleca biskup przez jurysdykcję, aby sprawowali opiekę nad owczarnią Pana (*curam gregis*). Prevostin z Cremony (ok. 1140-1210), opat Wiktorynów, naucza, że w wykonywaniu władzy kluczy nie można oddzielać działania Boga od działania kapłana jako sługi Bożego. Zaś Stefan Langton (ok. 1150-1228) wiąże ściśle władzę kluczy z jurysdykcją, ponieważ jej wykonywanie dotyczy tych, którzy jej podlegają. W ten sposób teologowie dostarczali coraz więcej argumentów za tym, że odpuszczenie grzechów wiąże się z wykonywaniem władzy kluczy i sakramentem święceń. Nie odróżniał on jednak innych aspektów władzy wiązania takich jak władzy nakładania pokuty czy nałożenie ekskomuniki. Z kolei kanonista Huguccio, czyli Hugon z Pizy (ok. 1140-1210) w nadzwyczajnych okolicznościach rozpoznawał na konieczność wyznania grzechów wobec świeckiego[23].

Dwunastowieczna teologia pokuty przesadnie podkreślająca wewnętrzne odniesienie grzesznika do Boga wyrażone w żalu nie doceniała wystarczająco miejsca i roli Kościoła hierarchicznego w procesie pojednania. Chociaż miała świadomość, że Kościół został wyposażony przez Chrystusa w *potestas clavium*, to trudno jej było przezwyciężyć zewnętrzny dystans między jego rzeczywistością, a samym Bogiem. Odczytywała przesadnie Kościół w jego wymiarze strukturalno-społecznym (*compago socialis*), ale niedostatecznie wiązała go wewnętrznie z wymiarem Bożej łaski. W takiej perspektywie dopiero pojednanie ekskomunikowanego z Bogiem domagało się wyraźnej i niezastępowalnej obecności Kościoła ze względu na jego społeczno-organiczną strukturę[24].

Od czasów średniowiecznej scholastyki sakramenty, a w tym święcenia, konceptualizuje się z perspektywy esencjalistycznej (aż do tzw. teologii podręcznikowej). Ujmuje się je w organicznej liczbie siedmiu widzialnych i sprawczych znaków łaski, rozpoznanych i przyjętych w Kościele. Z tej perspektywy również sakrament święceń posiada swoją własną istotę (materię i formę) oraz wywiera właściwe sobie skutki jak charakter i łaskę[25].

Dla Tomasza z Akwinu biskup pozostaje *perfector* Kościoła z racji posiadania właściwości, które czynią go *perfectus*. Episkopalne *perfectus* rozumie się jako szczyt uczestnictwa, i w taki sposób doskonały może udoskonalać (perfector) innych przez rolę mediatora w celebracji misteriów. Stąd misja biskupa, a stosownie prezbitera, nie

[23] Por. *GMQSN*, 277-279; Piotr z Poitiers, *Sententiarum Libri Quinque*, III, c. 16: PL 211, 1075.
[24] Por. *GMQSN*, 280.
[25] Por. G. Moioli, *Per una ripresa di coscienza…*, w: *GMOO7*, 212. Zob. Z. Kubacki, *Wprowadzenie do teologii religii*, Seria Bobolanum 11, Warszawa 2018, 72.

redukuje się do przestrzeni rytualno-kultycznej, ale w związku z odniesieniem do celebracji i ołtarza kreuje rodzaj świętego oddzielenia od tego, co ze świata[26].

Sobór Laterański IV wyraźnie potwierdził konieczność posiadania przez wyświęconego kapłana władzy jurysdykcji do udzielania przebaczenia grzechów. W ten sposób jego nauczanie doceniło wartości rozgrzeszenia dokonanego przez wyświęconego i własnego kapłana, co ukierunkowało naukę teologiczną na znaczeniu i sakramentalności absolucji. W swojej refleksji Moioli pominął jednak fakt możliwości spowiedzi przed innym kapłanem, co dopuszczała myśl soboru, pod warunkiem zaistnienia ważnej przyczyny oraz zgodny własnego kapłana. Teolog zaznacza, że obowiązek spowiedzi u własnego szafarza (*proprio sacerdoti*) nie został do końca wyjaśniony[27].

Moioli przywołuje orzeczenia dwudziestej trzeciej sesji Soboru Trydenckiego z 15 lipca 1563 r., na której z jednej strony została potwierdzona obecność w Kościele zarówno sakramentu święceń i widzialnego kapłaństwa, a z drugiej strony poświadczona święta hierarchia na czele z episkopatem. Jednak sobór nie określił relacji pomiędzy tymi dwoma orzeczeniami, co przyczyniło się do powstania niejasności co do natury episkopatu oraz źródła jego władzy jurysdykcji[28]. Sobór Trydencki w sprawowaniu

---

[26] Por. G. Moioli, *Linee storiche della spiritualità…*, w: *GMOO7*, 262. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 185, a. 4, ad 1: „Na 1. Doskonałość zakonna zmierza do czego innego niż doskonałość biskupia. Bowiem do zakonnej doskonałości należy staranie się wszystkimi siłami o własne zbawienie; zaś do doskonałości stanu biskupiego należy staranie się wszystkimi siłami o zbawienie innych. I dlatego jak długo ktoś może być pożyteczny dla zbawienia innych, nie może cofać się i przenieść do stanu zakonnego, by w nim zająć się jedynie osobistym zbawieniem; wszak zobowiązał się nie tylko do troski o własne zbawienie, ale także zbawienie innych. Stąd też Innocenty III powiada: «Łatwiej pozwala się na to, by zakonnik był podniesiony do biskupstwa, niż żeby biskup zszedł niżej wstępując do zakonu. Jeśli jednak nie jest już w stanie troszczyć się o zbawienie innych, lepiej jest, że zajmie się swoim»", London 1982, t. 23, 238. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II-II, q. 185, a. 1, ad 2: „Na 2. Nie można kłaść stanu zakonnego na rów-ni ze stanem biskupim z dwóch powodów: pierwszy, bo stan biskupi wymaga wpierw doskonałości życia; świadczy o tym to, że Pan Jezus, nim powierzył Piotrowi urząd pasterski, postawił mu pytanie czy Go miłuje bardziej niż inni. Natomiast stan zakonny nie wymaga wpierw doskonałości, jako że jest dopiero drogą do niej. Stąd też Pan Jezus nie wyraził się: «Jeśli jesteś doskonały, idź, sprzedaj, co posiadasz», ale wyraził się: «Jeśli chcesz być doskonały». Zasadnicza różnica między nimi polega na tym, że jak twierdzi Dionizy, doskonałość należy czynnie do biskupa jako do «doskonalącego», a do zakonników należy, biernie jako do «doskonalonych». Żeby zaś ktoś mógł innych prowadzić do doskonałości, musi wpierw sam być doskonały; nie wymaga się jednak tego od człowieka, którego dopiero trzeba prowadzić do doskonałości. Otóż uważać się za doskonałego jest zuchwalstwem; nie jest zaś nim, gdy się dąży do doskonałości", London 1982, t. 23, 228; E. Corecco, *Natura i struktura «sacra potestas» w doktrynie i w nowym „Kodeksie prawa kanonicznego"*, „Analecta Cracoviensia" 26 (1994), 471-473; P. Roszak, «*Finis omnium Eccelsia». Biskup i jego troska o Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i człowiek" 18 (2011), 70-71.

[27] Por. *GMQSN*, 282; G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 117; Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21*, 1-3, w: *DSP2*, 258-259. Kanonista Gabriel Le Bras (1891-1970) zinterpretował ten obowiązek jako kryterium i test ortodoksji oraz herezji, w*:* P.-M. Gy, *Les bases de la pénitence moderne*, „La Maison-Dieu" 117 (1974), 75-76.

[28] Por. G. Moioli, *Temi di spiritualità episcopale e sacerdotale in san Carlo Borromeo*, w: *GMOO7*, 33-34. Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie święceń dla potępienia błędów naszych czasów (15 VII 1563)*, IA, 1b: „Pismo święte pokazuje i tradycja Kościoła katolickiego zawsze uczyła, że zostało ono [kapłaństwo Nowego Prawa] ustanowione przez tego samego naszego Pana i Zbawiciela, i że apostołom i ich następcom w kapłaństwie została przekazana władza konsekrowania, ofiarowania

sakramentu spowiedzi przez właściwego mu szafarza, domaga się z jednej strony władzy święceń, a z drugiej władzy jurysdykcji, z racji realnego wymiaru sądowego sakramentu pokuty[29]. Moioli zaznacza, iż niektórzy autorzy uważają, że Sobór Trydencki na sesji czternastej nie wypowiedział się definitywnie na temat konieczności jurysdykcji szafarza sakramentu pokuty, ponieważ przedmiotem formalnym siódmego rozdziału Nauki o sakramencie pokuty z 1551 roku jest zastrzeganie przypadków. Z tego powodu teologowie przypisują temu orzeczeniu różnorakie noty czy kwalifikacje teologiczne, takie jak przynajmniej doktryna katolicka (*saltem doctrina catholica*) lub doktryna domyślnie zdefiniowana (*implicite definita*)[30]. Zgodnie z opinią Moiolego czwarty sakrament stał się *locus classicus* współobecności u szafarza władzy święceń oraz władzy jurysdykcji, co posiada swoją historyczną ekspresję w tzw. instytucji przypadków zastrzeżonych[31]. Ponadto przypomina zdefiniowaną prawdę wiary, że ważność rozgrzeszenia nie zależy od stanu łaski kapłana, który rozgrzesza.

Moioli przypomina na podstawie orzeczeń Soboru Trydenckiego z 1551 roku o sakramencie pokuty, że władza wiązania i rozwiązywania należy wyłącznie do biskupów i prezbiterów, co stanowi zdefiniowaną prawdę wiary (*de fide definita*). Ponadto zostało doprecyzowane i zastrzeżone, że nie można jej rozciągać bez różnicy i jednakowo (*indifferenter et promiscue*) na wszystkich chrześcijan[32].

---

i szafowania Jego Ciałem i Krwią, jak również odpuszczania i zatrzymywania grzechów", w: *DSP*4, 679. Sobór w Trydencie wyraźnie naucza o siedmiu święceniach, ale pośród których nie wylicza episkopatu. Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie świeceń dla potępienia błędów naszych czasów*, IA, 2, b-d: „[b] Księgi Pisma świętego wyraźnie wzmiankują nie tylko o kapłanach, ale również o diakonach, i w stanowczych słowach uczą tego, na co szczególnie należy uważać przy ich święceniu. [c] Wiadomo, że od samego początku Kościoła używano nazw następujących święceń i dla każdego z nich właściwych posług – chociaż nie równy stopień – a mianowicie: subdiakona, akolity, egzorcysty, lektora i ostiariusza. [d] Albowiem ojcowie i święte sobory zaliczali subdiakonat do wyższych święceń, a bardzo często czytamy u nich także o niższych", w: *DSP4*, 681. Ten sam Sobór Trydencki stwierdza istnienie hierarchii z ustanowienia Bożego, do której należą biskupi. Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie święceń (15 VII 1563)*, IC, VI: „Gdyby ktoś mówił, że w Kościele katolickim nie ma hierarchii, ustanowionej z Bożego rozporządzenia (*divina ordinatione institutam*), która obejmuje biskupów, prezbiterów oraz [innych] szafarzy – niech będzie wyklęty", w: *DSP*4, 684-685.

[29] Por. *GMQSN*, 408.

[30] Por. *GMQSN*, 411. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VII, w: *DSP* 4, 497; I. A. de Aldama et al., *Sacre Theologiae Summa*, De sacramentis. De novissimis, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1956, t. IV, 525; Z. Alszeghy, *De Paenitentia christiana*, Romae 1962, 209. „Treściowo takie upoważnienie pokrywa się z tradycyjnym pojęciem władzy jurysdykcyjnej i trudno przyznać rację autorom twierdzącym, że Sobór Trydencki użył słowa jurysdykcja przez analogię": R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne" 28/1-2 (1985), 23.

[31] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 180.

[32] Por. *GMQSN*, 411. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VI, a: „Odnośnie do szafarza tego sakramentu, święty sobór oświadcza, że fałszywe i całkowicie obce prawdzie Ewangelii są wszystkie nauki, które zgubnie rozciągają posługę kluczy (*clavium ministerium*) na jakichkolwiek ludzi poza biskupami i kapłanami (*episcopos et sacerdotes*), i utrzymują, że słowa Pana: «Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie» (Mt 18, 18.), oraz: «Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane» (J 20, 23), zostały bez różnicy i jednakowo (*indifferenter et promiscue*) do wszystkich chrześcijan powiedziane

W rozporządzeniach Soboru Trydenckiego co do konieczności posiadania sakramentu święceń i jurysdykcji przez szafarza sakramentu spowiedzi Moioli rozpoznaje obronę natury Kościoła, ponieważ obydwa czynniki wywodzą się z pierwotnego zamysłu Chrystusa. Nawet jeżeli trudno je organicznie zjednoczyć, to nie reprezentują one zwykłego aktu administracyjnego, ponieważ służą zbawczej relacji człowieka z Bogiem. Natury Kościoła i sakramentów nie można sprowadzić do głoszenia Ewangelii, która ma wzbudzić wiarę zawierzenia[33]. Dodaje również, że krytyka protestancka odnosi się do eklezjologii opartej na kapłaństwie rozpoznanym w sakramencie święceń oraz w jurysdykcji hierarchicznej (*potestas clavium*). Sobór Trydencki stoi na straży różnych elementów sakramentu spowiedzi, które jasno wyodrębniała i rozpoznała analiza scholastyczna jako *ex divina institutione* lub *iure divino* dla sakramentu pokuty. Przede wszystkim należy do nich *confessio peccati* oraz *potestas clavium*. Mimo że cały Kościół odgrywa jakąś rolę w procesie pokutnym grzesznika ochrzczonego, niemniej jednak istnieje szczególny związek odpuszczenia grzechów u chrześcijanina w sakramencie pokuty na mocy sakramentu święceń i hierarchicznej jurysdykcji[34]. Włoski teolog dostrzega potrzebę głębszego odczytania misji pokutnej biskupów i kapłanów w kluczu eklezjologicznym.

4.1.3. Biskupi – moderatorzy i prezbiterzy

Nauczanie Karola Boromeusza (1538-1584) o kapłaństwie, oparte na różnych źródłach tradycji katolickiej, łączy ze sobą dwie patrystyczne koncepcje: augustyńską, bardziej deskryptywną oraz dionizyjską, wyraźnie ontologiczną. Pierwsza rozpoznaje biskupa pośród ludu Bożego, a druga wskazuje na stopnie święceń i fundamenty egzystencji kapłańskiej. Moioli zaznacza, że w czasach jemu współczesnych, dominuje teologia kapłaństwa w wydaniu Hippończyka akcentująca wartość miłości pasterskiej Chrystusa oraz jej relacji do sakramentu święceń, a nawet pozostałych sakramentów. Boromeusz podkreślał jedność między biskupem a prezbiterami pod względem życia i misji oraz jednoczącą i odpowiedzialną rolę biskupa w diecezji[35].

przeciwko ustanowieniu tego sakramentu, tak że każdy posiada władzę odpuszczania grzechów: publicznych przez naganę, jeśli upominany się zgadza, tajemnych zaś przez dobrowolną spowiedź przed kimkolwiek" w: *DSP4*, 494-495.

[33] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12,* 69.

[34] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 121-122.

[35] Por. G. Moioli, *Temi di spiritualità episcopale…*, w: *GMOO7*, 69-75. Karol Boromeusz odwołując się do koncepcji dionizyjskiej stwierdza, że „najwyższy porządek aniołów składa się z trzech chórów: Serafinów, Cherubinów, Tronów; drugi obejmuje Dominacje, Władze, Księstwa; trzeci obejmuje Moce, Archaniołów, Aniołów. Tak więc w Kościele walczącym w najwyższym Zakonie znajduje się papież

W teologii potrydenckiej duchownych diecezjalnych coraz wyraźniej definiowano z perspektywy pasterskiej, co wynikało z ich podstawowego obowiązku rozumianego jako troska o dusze (*cura animarum*). Biorąc to pod uwagę, modelowy status kapłana zyskał proboszcz, przez pewne kanoniczne podobieństwo do sytuacji biskupa diecezjalnego. W ten sposób proboszcz z refleksji Franciszka Suáreza (1548-1617) stał się w zalążku uczestnikiem (*saltem inchoative*) stanu doskonałości biskupiej[36].

Giovanni Perrone, do którego odnosi się Moioli, przywołuje synod w Pistoi z 1786 roku, który podważał między innymi konieczność jurysdykcji dla szafarza sakramentu pokuty. Jego uczestnicy twierdzili, że udzielana zgoda biskupa na spowiadanie polegała tylko na wydaniu zaświadczenia o zdolności do sprawowania sakramentu spowiedzi. Ponadto utrzymywali, że jakikolwiek spowiednik może udzielać rozgrzeszenia nawet z każdego zastrzeżonego przypadku. Decyzje jansenistycznego synodu w Pistoi pozostawały w jawnej sprzeczności z nauczaniem soboru powszechnego w Trydencie. Obligowały one do surowości i rygoryzmu w udzielaniu przebaczenia grzechów i przyjmowania komunii świętej[37].

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku w kanonie 107 z pośród wiernych Kościoła wyróżnia trzy zasadnicze grypy osób: duchowni (*clerici*), świeccy (*laici*), zakonnicy. Zaznacza, że w Kościele istnieją duchowni i świeccy z ustanowienia Bożego, z których pochodzą zakonnicy. Dwa pierwsze zespoły osób są przedstawiane jako z ustanowienia Bożego, jako odrębne i przeciwstawne względem siebie. Z punktu widzenia kanonicznego w ciele społecznym Kościoła istniałyby trzy podstawowe stany: duchowny, świecki, zakonny (*status laicalis, status clericalis, status religiosus*)[38].

---

z kardynałami, arcybiskupami i biskupami; w drugim opaci, prefekci kapituł, rektorzy kościołów; w trzecim i najniższym są świeccy, wśród których są dziewice, celibatariusze i żonaci, którzy nie mają obowiązku nauczania ani udzielania sakramentów": *GMOO7*, 69-70; G. Moioli, *Bérulle e il sacerdozio*, w: *GMOO7*, 79-82.

[36] Por. G. Moioli, *Concilio Vaticano II e spiritualità del clero…*, w: *GMOO7*, 129; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, Wien 1964, 103-109.

[37] Por. *GMQSN*, 371. G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 124-125; *DH* 2637-2638. Zob. S. Negruzzo, *Giansenismo. Origine e sviluppo di un „movimento" teologico, religioso e politico nel contesto europeo del XVII e XVIII secolo*, w: *Penitenza e Penitenzieria al tempo del giansenismo (secoli XVII-XVIII). Culture – Teologie – Prassi*, M. Sodi, A. M. Triacca (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 81, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 50-56.

[38] Por. G. Moioli, *Temi maggiori per una spiritualità del clero diocesano*, w: *GMOO7*, 167-168; G. Moioli, *„Consacrazione" e „secolarità". Problema degli Istituti Secolari o problema ecclesiologico?*, w: *GMOO6*, 123; *Codex Iuris Canonici (1917)*, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV, auctoritate promulgatus, 107: P. J. Kenedy & Sons, New York 1918, 24; F. Bączkiewicz, *Prawo kanonicze. Podręcznik dla duchowieństwa*, Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża w Opolu, Opole 1957, t. 1, 301. Zob. G. Strzelczyk, M. Jóźwik, *Świeccy w Kościele. Wybrane uwarunkowania historyczne sytuacji współczesnej*, „Theological Research" 5 (2017), 77-79.

Moioli podkreśla z uznaniem, choć nie bez zastrzeżeń, znaczenie encykliki Pius XI «*Ad catholici sacerdotii fastigium*» z 1935 roku. To w niej papież zarazem komentuje słowa św. Jan Apostoła i Pawła Apostoła (J 20, 21;1 Kor 4,1), jak i prezentuje istotę sakramentu święceń. Posługując się sakramentalno-eklezjalnym modelem scholastycznym przedstawia kapłaństwo, które niesie ze sobą władzę (posługę) nad sakramentalnym Ciałem Chrystusa i władzę (służbę) nad Mistycznym Ciałem Chrystusa. To właśnie kapłan, który celebruje tajemnice Ciała Pańskiego i udziela innych sakramentów sprawuje rzeczywistą władzę w życiu nadprzyrodzonym wiernych, którzy tworzą Mistyczne Ciało Pana[39].

Różnica eklezjologiczna między osobami świeckim a osobami duchownymi w Kościele została według Soboru Watykańskiego II umieszczona pośród dwóch ważnych eklezjologicznych twierdzeń. Z jednej strony dokumenty przywołują prawdę o powszechnym braterstwie ludu Bożego oraz jednej misji Kościoła i kulcie duchowym w wierze i miłości, ale z zachowaniem specyfiki i funkcji jego członków[40].

A z drugiej strony Moioli podkreśla, że ani septenarium sakramentalne, ani poszczególne sakramenty nie istnieją same w sobie i dla siebie samych. Oznacza to, że także sakrament święceń stanowi warunek i egzystencję Kościoła jako realizację Nowego

---

[39] Por. G. Moioli, *Pio XI e la formazione del clero*, w: *GMOO7*, 91-92. Pius XI, *Encyklika «Ad catholici sacerdotii fastigium». O kapłaństwie katolickim (20 XII 1935)*, I: „Mówiąc ogólnie i krótko o wielkości, godności i zakresie władzy kapłańskiej, apostoł narodów w ten sposób jakby rylcem przeświadczenie swoje określa: «Tak niechaj człowiek o nas rozumie jako o sługach Chrystusowych i szafarzach tajemnic Bożych» (1 Kor 4,1). Kapłan jest sługą Chrystusowym; jest przeto jakby narzędziem w ręku Bożego Zbawiciela w tym celu, aby w czasie dalej prowadził godne podziwu jego dzieło, które w nadziemskiej skuteczności swojej odnawiając ludzkość, obdarzyło ją kultem szlachetniejszym. Kapłan jest nawet, jak z całą słusznością mawiać zwykliśmy, «drugim Chrystusem», skoro przedstawia Jego osobę wedle słów Ewangelii: «Jako mnie posłał Ojciec, tak i ja was posyłam» (J 20, 21); podobnie jak Mistrz jego i on głosi «chwałę na wysokości Bogu» i pokój doradza «ludziom dobrej woli» (Łk 2,14)", Te Deum, Warszawa 2001, 10.

[40] Por. G. Moioli, *Per una ripresa di coscienza…*, w: *GMOO7*, 215; G. Moioli, *Il centro di tutti i cuori*, Contemplatio 18, Glossa, Milano 2012, 24-28; G. Moioli, *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*, w: Id., *GMOO6*, 35; G. Moioli, *Lo Spirito di Cristo chiama a vivere la carità. Interrogativi ed orientamenti sulla spiritualità dei laici*, w: *GMOO6*, 76-77; G. Moioli, *I fondamenti teologici della vita degli Istituti Secolari*, w: *GMOO6*, 169. G. Moioli, *Laicato, „diocesanità" e Azione Cattolica. Riflessioni per una „spiritualità" dell'Azione Cattolica*, w: *GMOO6*, 311-312. *KK*, 34: „Najwyższy i przedwieczny Kapłan Jezus Chrystus pragnąc, aby Jego świadectwo i Jego posługa trwały nieprzerwanie także za pośrednictwem ludzi świeckich, ożywia ich Duchem swoim i nieustannie zachęca do wszelkiego dzieła szlachetnego i doskonałego. Tym bowiem, których wiąże ściśle z życiem i posłannictwem swoim, daje również udział w swej funkcji kapłańskiej (*munus sacerdotale*) dla sprawowania kultu duchowego, aby Bóg był wielbiony, a ludzie zbawieni. Toteż ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha", w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 137. *KL*, 7: „Słusznie przeto uważa się liturgię za wykonywanie kapłańskiego urzędu Jezusa Chrystusa, w niej przez znaki widzialne wyraża się, i w sposób właściwy poszczególnym znakom urzeczywistnia uświęcenie człowieka, a mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to jest Głowa ze swymi członkami, wykonuje całkowity kult publiczny", w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 50-51. Zob. *KDK*, 32, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 549.

Przymierza, czyli Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego, który wylewa na niego Ducha Świętego. Ten syntetyczny obraz Chrystusa, który przez Ducha Świętego buduje Kościół, weryfikuje się w odniesieniu do sakramentu święceń, który nierozerwalnie łączy i odnosi do siebie nawzajem wspólnotę hierarchiczną posług w Kościele z samą wspólnotą Kościoła[41].

Moioli stwierdza, że odmienność eklezjologiczna obejmująca wszystkich chrześcijan powołanych do świętości powinna zostać uznana i przyjęta w miłości oraz w postawie służby. Braterstwo pomiędzy chrześcijanami wskazuje na ich podobieństwo do Chrystus oraz szacunek dla natury relacji w Kościele, przez które on sam wyraża się i realizuje jako Kościół. Oznacza to, że każda osoba w Kościele Chrystusowym, w miłości Pana, jest chciana i oczekiwana według otrzymanego powołania tak, aby świecki był świeckim, prezbiter prezbiterem, a biskup biskupem[42].

Zgodnie ze stanowiskiem Moiolego po Soborze Watykańskim II teologia wyraźnie odnosi wspólnotę eklezjalną do sakramentu święceń, a w konsekwencji figurę biskupa umieszcza w ramach komunii Kościoła. Trójstopniowa hierarchia znajduje swój fundament w sakramencie święceń, począwszy już od sakramentu episkopatu. Stąd też *ordo* biskupstwa w relacji do prezbiteratu nie można rozumieć jako zewnętrzne przedłużenie jego ręki (*longa manus*), przeciwnie jako realne, wewnętrzne oraz podporządkowane uczestnictwo w nim. Odmienność dogmatyczna biskupa i prezbitera pozostaje uchwytna między innymi na gruncie właściwego im zakresu misji, władzy oraz zadań. Co więcej, to właśnie odniesienie wszystkich wierzących do szczególnego *ordo et ministerium episcoporum* gwarantuje pełną realizację tajemnicy Kościoła. Wydaje się, że Moioli nie wskazuje wyłącznie na źródłowość i pełność episkopatu samego w sobie

[41] Por. G. Moioli, *Per una ripresa di coscienza…*, w: *GMOO7*, 213-214; G. Moioli, *Riflessioni di spiritualità sacerdotale nelle lettere del cardinale Montini ai suoi sacerdoti*, w: *GMOO7*, 121-123. Zob. P. Skonieczny, *«Potestas sacra» według Klausa Morsdorfa - założenia teologiczne, struktura, sposób przekazywania i charakter*, „Annales Canonici" 9 (2013), 18-20.

[42] Por. G. Moioli, *L'universale vocazione alla santità del popolo di Dio*, w: *GMOO6*, 82-85; G. Moioli, *La santità e „il santo" cristiani. Il problema teologico*, w: *GMOO6*, 226-232. *KK*, 10, 32, 40: „Wyposażeni w tyle i tak potężnych środków zbawienia, wszyscy wierni chrześcijanie jakiejkolwiek sytuacji życiowej oraz stanu (*status*) powołani są przez Pana, który na właściwej sobie drodze, do świętości doskonałej, jak i sam Ojciec doskonały jest". […] „Albowiem rozróżnienie (*distinctio*), które położył Pan między szafarzami świętych a resztą Ludu Bożego (*inter sacros ministros et reliquum Populum Dei*), niesie ze sobą łączność, gdyż pasterze i pozostali wierni związani są ze sobą przez konieczne, wzajemne odniesienia, pasterze Kościoła, idąc za przykładem Pana, sobie nawzajem i innym wiernym oddają posługi duchowe, wierni zaś ochoczo świadczą wspólnie pomoc pasterzom i nauczycielom". […] „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu (*status vel ordinis*) powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości; dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia", w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 112-113, 135-136; 142.

w tajemnicy Kościoła, ale również rozpoznaje ją w specyficznym odniesieniu wierzących do osoby własnego biskupa[43].

Zwraca on również uwagę na fakt, że w Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* określa biskupów jako moderatorów dyscypliny pokutnej (*moderatores disciplinae paenitentialis*). Według niego uwypukla to trwały związek między sakramentem święceń a pojednaniem grzeszników[44]. Polskie przekłady dokumentów określają biskupów „kierownikami karności pokutnej" lub „stróżami praktyki pokutnej"[45]. Włoski teolog rozpoznaje biskupa w relacji do powierzonej mu wspólnoty jako odpowiedzialnego (*moderator*) za pokutę chrzcielną i pochrzcielną[46].

Stanisław Czerwik (1933-2020) wskazuje, że celebrowany sakrament pojednania ze strony jego szafarzy, biskupa i prezbitera, odznacza się także działaniem w pełni ludzkim. Z kolei biskup w swojej diecezji staje się *moderator disciplinae paenitentialis*, zaś prezbiterzy podejmują pasterskie działania w łączności z nim, ponieważ uczestniczą w jego władzy i posłannictwie[47].

---

[43] Por. G. Moioli, *Per una ripresa di coscienza…*, w: *GMOO7*, 223-224; G. Moioli, *Sul ministero presbiterale come ideale di vita*, w: *GMOO7*, 208; G. Moioli, *Il discepolo*, Milano 2000, 126-130; G. Moioli, *Il centro di tutti i cuori*, Milano 2012, 29-32; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio…*, Milano 2002, 337-340. Zob. J. Martos, *Deconstructing Sacramental Theology and Reconstructing Catholic Ritual*, Resource Publications, Oregon 2015, 266-267.

[44] Por. *GMQSN*, 380; *KK*, 26, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 129-130; F. Millán Romeral, *La penitencia hoy. Claves para una renovación*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001, 41-42; S. Noceti, «*Lumen gentium*». *Capitolo III. Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II, «Lumen Gentium»*, S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2018, t. 2, 287-289; V. Bertolone, *Vescovo. Il responsabile della disciplina sacramentale*, w: Penitenzieria Apostolica, *Peccato, misericordia, Riconciliazione. Dizionario Teologico-Pastorale*, Libreria Editrice Vaticana, 410-411.

[45] Jan Paweł II, *Bulla «Aperite Portas Redemptori». Ogłaszająca Jubileusz 1950 lecia Odkupienia (6 I 1983)*, 6: „Oni są naturalnymi włodarzami udzielanego na ich terenie bierzmowania, szafarzami święceń kapłańskich i kierownikami karności pokutnej, oni zachęcają i pouczają troskliwie lud swój, aby wiernie i uszanowaniem brał właściwy sobie udział w liturgii, a zwłaszcza w ofierze Mszy świętej", *KK*, 26, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Tekst łacińsko-polski, Paris 1967, 117. „Sama tajemnica Odkupienia domaga się, by posługa pojednania powierzona przez Boga Pasterzom Kościoła, znalazła swoje naturalne urzeczywistnienie w Sakramencie Pokuty. Są za to odpowiedzialni biskupi, szafarze łaski w Kościele, płynącej z kapłaństwa Chrystusowego, w którym uczestniczą Jego słudzy, także jako Stróże praktyki pokutnej (*disciplinae sunt paenitentialis moderatores*); są za to odpowiedzialni kapłani, którzy mogą łączyć się z zamysłem i miłością Chrystusa, zwłaszcza poprzez sprawowanie Sakramentu Pokuty", „Kronika. Poświęcona sprawom polskim" 3/4 (1983), 3. Słowo *moderator* tłumaczy się jako *„*ten, kto kieruje, powściąga, kierownik, zarządca, przewodniczący; *moderator conscientiae (spiritus)* spowiednik; *moderator ordinis* przełożony zakonny": A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, 427. Z kolei czasownik pierwszej koniugacji *moderor, moderari, moderatus sum* reprezentuje tzw. *verbum deponens*, posiada dwa podstawowe znaczenia, pierwsze, miarkować, ograniczać oraz drugie, kierować, rządzić.

[46] Por. *GMQSN*, 405. We Francji niektórzy biskupi udzielają świeckim upoważnienie do słuchania spowiedzi: H. R. de la Mothe, *Alcuni laici, incaricati dalla Chiesa, ricevono delle „confessioni"*, w: L.-M. Chauvet, P. de Clerck, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Leitourgía. Sezione storico-pastorale, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 101-104.

[47] Por. S. Czerwik, *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle «Ordo Paenitentiae»*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 29/2-3 (1976), 144.

Carmelo de Diego-Lora (1920-2018) odwołuje się do *bulli* Jana Pawła II *«Aperite Portas Redemptori»*, która podkreśla odpowiedzialność biskupów w urzeczywistnianiu tajemnicy odkupienia w sakramencie pojednania. Pozostają oni nie tylko szafarzami łaski w Kościele, ale również zarządcami (stróżami) praktyki pokutnej (*disciplinae paenitentialis moderatores*). W następnej kolejności po biskupach, odpowiedzialność dotyczy prezbiterów, ponieważ posługa pojednania została powierzona pasterzom Kościoła[48].

Gérard Philips (1899-1972) dobitnie zaznacza, że w konstytucji biskupi są również przedstawiani jako administratorzy dyscypliny pokutnej. Niemniej przestrzega przed potencjalnie anachronicznym rozumieniem tej funkcji jako powrotu do kanonicznej pokuty publicznej w jej uroczystej formie. Przede wszystkim zaś dostrzega w tym fragmencie wezwanie do odnowy i ożywienia pokuty kościelnej poprzez zwrócenie uwagi na jej wymiar wspólnotowy. Odwołuje się do *Kodeksu Prawa Kanonicznego,* który gwarantuje biskupowi prawo do udzielania swoim kapłanom władzy odpuszczania grzechów i pojednania ludzi z Bogiem oraz Kościołem. Ta istotna reguła potwierdza, że tak zwana prywatna spowiedź nie może być aktem czysto autonomicznym bez odniesienia do wspólnoty Kościoła. Wydaje się, że w ten sposób Philips wydobywa eklezjalny wymiar misji biskupa definiowanej jako kierownik dyscypliny pokutnej[49].

Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów pisząc o biskupim kierownictwie dyscypliny pokutnej zwraca uwagę na fakt, że prezbiterzy, w łączności z biskupem, wykonują posługę sakramentu pokuty, ponieważ uczestniczą w jego władzy i urzędzie[50].

Marco Busca (1965*) interpretuje zwrot *moderatores disciplinae poenitentialis* jako przejaw funkcji kultycznej biskupa, który nadzoruje administrację sakramentów we wspólnocie powierzonego mu Kościoła. Biskup jako głowa stoi na jej czele oraz posługuje się władzą kluczy, która otwiera drzwi Kościoła i udział w powszechnym kapłaństwie ochrzczonych. Jak zauważa, fraza zawiera w sobie odniesienie do publicznej pokuty patrystycznej, co może mieć na celu postulat odnowy dyscypliny pokutnej w wymiarze wspólnotowym i eklezjalnym[51]. Przypomina, że *Coetus* na podstawie

[48] Por. C. de Diego-Lora, *La disciplina penitencial en el Nuevo Codigo de Derecho Canonico*, w: *Reconciliacion y penitencia*, V Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra, J. Sancho et al. (red.), Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1983, 908.
[49] Por. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della «Lumen Gentium»*, Jaca Book, Milano 1989, 302.
[50] Por. *Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów*, Odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II. Wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II. Dostosowany do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie wzorcowe, Katowice 2010, 638.
[51] Por. M. Busca, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, Roma 2002, 83-84.

praktyki pokuty antycznej oraz średniowiecznej dopuszczał współpracę szafarzy pokuty w pojednaniu penitentów, której jedność gwarantowało pośrednie lub bezpośrednie odniesienie do biskupa. Zastrzega jednak, że trydencki sądowniczy wymiar pokuty domaga się fizycznej tożsamości między szafarzem przyjmującym *confessio* a wydającym wyrok[52]. Przywołuje również nowe *Obrzędy pokuty*, w których podkreśla się, że prezbiterzy pełniąc sakramentalną posługę pojednania, z jednej strony działają w łączności z biskupem, a z drugiej partycypują w jego władzy i urzędzie, ponieważ on jest *moderator disciplinae paenitentialis*[53]. Apeluje, aby w Kościele diecezjalnym celebrować wspólnotową liturgię pokutną, która w widzialny sposób unaoczni eklezjalne znaczenie biskupa jako moderatora pokuty[54].

Dario Vitali (1956*) komentując punkty *KK* 24-27 stwierdza, że wyjaśniają one doktrynę trzech funkcji określanych *tria munera: docendi, sanctificandi, regendi* właściwych dla każdego biskupa jako nauczyciela, najwyższego kapłana, pasterza (*Magistri, Pontificis, Pastoris*), który działa *in persona Christi* w powierzonym mu kościele. Według niego model *tria munera* zastępuje uprzednio stosowane w teologii rozróżnienie między władzą święceń a władzą jurysdykcyjną. Wszystkie trzy należą do jednej posługi ustanowionej przez Chrystusa, bez rozróżnienia na to, co wynika z prawa Bożego, a prawa kościelnego. Dodaje, że punkt *KK* 28 z jednej strony wyraźnie potwierdza, iż prezbiterzy uczestniczą w *potestas* Chrystusa-Głowy i działają *in persona Christi*, a nie *in persona Episcopi*, ale z drugiej strony tylko w posłuszeństwie i pod warunkiem komunii z biskupem. Ta uwaga pozostaje bezcenna szczególnie wtedy, kiedy jednostronnie prezentuje się prezbiterów wyłącznie jako podległych i zależnych współpracowników samego biskupa. Nie komentuje bezpośrednio znaczenia i roli biskupa w dyscyplinie pokutnej, ale trudno w jej zrozumieniu pomijać tak ujętą naturę episkopatu oraz jego korelację z prezbiteratem. Łaska sakramentalna trzeciego stopnia sakramentu święceń predysponuje biskupa w szczególny i najwyższy sposób do moderowania nauką i praktyką pokutną w diecezji w sposób prawy i dynamiczny[55].

---

[52] Por. M. Busca, *Verso un nuovo…*, Roma 2002, 195.

[53] Por. M. Busca, *Verso un nuovo…*, Roma 2002, 300. „In hoc ministerio exsequendo, Presbyteri in communione cum Episcopo agunt et de eius potestate ac munere participant qui est moderator disciplinae paenitentialis": Kongregacja Kultu Bożego, *Ordo Paenitentiae*, 9a: Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974, 14-15. „Do biskupa diecezjalnego należy: a) Kierowanie (*moderari*) dyscypliną pokuty w swojej diecezji oraz stosowanie odpowiednich adaptacji samych obrzędów, zgodnie z normami ustalonymi przez Konferencję Biskupów": Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty…,* 39a: Katowice 2023, 37-38.

[54] Por. M. Busca, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, Roma 2002, 445.

[55] Por. G. Moioli, *Introduzione al Seminario su „Spiritualità del presbitero diocesano, oggi*", w: *GMOO7*, 428-431; D. Vitali, «*Lumen gentium*». *Storia. Commento. Recezione*, Edizioni Studium, Roma 2013, 86-89. Piotr Jaskóła określa władzę rządzenia jako władzę kierowania. „Władza uświęcania, nauczania

Waldemar Bartocha pisze o prezbiterze jako szafarzu pokuty, który pozostaje w relacji podporządkowania do biskupa diecezjalnego z racji jego bycia moderatorem dyscypliny pokutnej w Kościele partykularnym[56].

W głębszym zrozumieniu funkcji biskupów jako kierowników dyscypliny pokutnej (*moderatores disciplinae poenitentialis*) może pomóc analiza lingwistyczna terminu użyta w Konstytucji *Lumen Gentium*, w którym kilkukrotnie stosuje się to określenie:

> „W ten sposób biskupi, modląc się za lud i pracując dla niego, wielorakim sposobem rozdają hojnie w pełni świętości Chrystusowej. Przez posługę słowa udzielają wiernym mocy Pańskiej ku zbawieniu, a przez sakramenty, których należytym i owocnym rozdawnictwem autorytatywnie kierują, uświęcają wiernych. Oni kierują udzielaniem chrztu, przez który dostępuje się uczestnictwa w królewskim kapłaństwie Chrystusowym. Oni są naturalnymi włodarzami udzielanego na ich terenie bierzmowania, szafarzami święceń kapłańskich i kierownikami karności pokutnej (*moderatores disciplinae poenitentialis*), oni zachęcają i pouczają troskliwie lud swój, aby wiernie i uszanowaniem brał właściwy sobie udział w liturgii, a zwłaszcza w ofierze Mszy świętej. Przykładem wreszcie swego życia winni wspierać tych, których są przełożonymi, strzegąc obyczajów swoich przed wszelkim złem i w miarę możności zmieniając je z pomocą Pańską na lepsze, aby razem z powierzoną sobie trzodą osiągnąć żywot wieczny" (KK, 26.)
>
> „Na mocy tej władzy biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla swych poddanych, sprawowania sądów i kierowania (*moderandi*) wszystkim, co należy do dziedziny kultu oraz apostolatu" (KK, 27).
>
> „Rady ewangeliczne dotyczące poświęconej Bogu czystości, ubóstwa i posłuszeństwa, jako ugruntowane w słowach i przykładach Pana, a zalecane przez Apostołów, Ojców i doktorów Kościoła oraz pasterzy, są darem Bożym, który Kościół otrzymał od swego Pana i z łaski Jego ustawicznie zachowuje. Sama zaś władza Kościoła pod przewodnictwem Ducha Świętego zatroszczyła się o to, aby je tłumaczyć, praktykowaniem ich kierować (*eorum praxim moderari*), a nadto ustanawiać stałe, trwałe formy życia na radach tych oparte" (KK, 43).
>
> „Skoro zadaniem hierarchii kościelnej jest paść Lud Boży i prowadzić go na pastwiska najobfitsze, przeto do niej również należy mądre kierowanie przez swoje ustawy (*legibus suis sapienter moderari*) praktyką rad ewangelicznych, które w szczególny sposób sprzyjają doskonałej miłości Boga i bliźniego" (KK, 45)[57].

Moioli zauważa, że w nauczaniu Soboru Watykańskiego II *potestas sacra* oraz *potestas iurisdictionis* łączą się ze sobą w Kościele, ponieważ sakrament święceń stanowi fundament misji pasterskiej. Stąd egzekucja tych dwóch władz ma szczególne znacznie w odniesieniu do czwartego sakramentu. Sakrament święceń biskupich, także analogiczne sakrament prezbiteratu, niosą ze sobą zdolność przewodniczenia Eucharystii,

---

i kierowania staje się udziałem pojedynczego biskupa, o ile jest on członkiem tego kolegium, a nie w sposób niezależny od kolegium": P. Jaskóła, *Kościół lokalny i uniwersalny w perspektywie posoborowej*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23)…*, Kraków 2005, 62.

[56] Por. W. Bartocha, *Celebracja sakramentu pokuty i pojednania w cyberprzestrzeni z perspektywy teologiczno-kanonicznej*, „Kultura. Media. Teologia" 51 (2022), 16.

[57] *KK*, 26, 27, 43, 45, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Tekst łacińsko-polski, Paris 1967, 117-118, 143, 145-146.

ale również ponownego przyjęcia i włączenia ochrzczonego grzesznika do wspólnoty Eucharystii i Kościoła[58].

Moioli zaznacza, że w przypadku biskupa konkretne określenie zdolności przyjęcia do wspólnoty eucharystycznej nawracającego się chrześcijanina może zostać sprecyzowane przez kolegialność biskupów w różnych obszarach i kontekstach kościelnych w łączności z papieżem. Z kolei tego rodzaju działalność pasterska prezbitera obiektywizuje się przez konstytutywne jego odniesienie do episkopa, którego jest naturalnym współpracownikiem. Hierarchizacja władzy rządzenia w przekonaniu Moiolego nie sprowadza się do jej delimitacji, ale do egzekucji tej władzy w wymiarze pastoralnym. Ekonomia sakramentalna ma na celu budowaniu określonych „postaci" Kościoła w historii[59].

Moioli rozważa również temat władzy jurysdykcji w kontekście sakramentów: chrztu, Mszy świętej oraz pokuty. Zauważa, że natura posługi pasterskiej wyraża się w służbie wspólnocie chrześcijańskiej, która pierwotnie pochodzi z Eucharystii. Na mocy święceń kapłańskich i ich związku z celebracją Najświętszej Ofiary kapłan otrzymuje władzę misji pasterskiej jako naturalne odniesienie do sprawowania Eucharystii w określonej wspólnocie lub w ramach całej wspólnoty kościelnej. Reprezentuje on Chrystusa na mocy sakramentu święceń oraz przedstawia wspólnotę chrześcijańską jako szczególny jej członek. Pokuta chrześcijańska oznacza zaś pojednanie z Bogiem w Kościele oraz z historyczną wspólnotą eklezjalną, dlatego wymaga ona potwierdzenia w misji kanonicznej. Chrzest z kolei pociąga za sobą przyjęcie i włączenie do historycznej wspólnoty Kościoła, którą Eucharystia buduje i udoskonala[60].

---

[58] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 180. Zob. K. Polak, *Nauczanie Vaticanum II o strukturze władzy w Kościele*, w: *Wokół pytań o model władzy w Kościele*, D. Wąsek, P. Artemiuk (red.), Biblioteki Teologii Fundamentalnej 19, Przestrzenie wiary 5, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, 81-86.

[59] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 180-181. Przykładem współczesnym relacji kolegialnej działalności biskupów w konkretnym regionie kościelnym w łączności z papieżem mogą być dokumenty: Región Pastoral de Buenos Aires, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de «Amoris laetitia»* (Buenos Aires, 5 IX 2016): *Acta Apostolicae Sedis* 108/10 (2016), 1072-1074 oraz Papież Franciszek, *Epistula Apostolica. Ad Excellentissimum Dominum Sergium Alfredum Fenoy, delegatum Regionis Pastoralis Bonaërensis, necnon adiunctum documentum de praecipuis rationibus usui capitis VIII Adhortationis post-synodalis «Amoris Laetitia»* (Vaticano 5 IX 2016), w: *Acta Apostolicae Sedis* 108/10 (2016), 1071-1072. Zob. J. Kupczak, «*Amoris Laetitia*». *Konflikt interpretacji. Najważniejsza debata w Kościele od zakończenia Soboru Watykańskiego II*, W drodze, Poznań 2020, 117-124.

[60] Por. *GMQSN*, 409; G. Moioli, *Sacramento della penitenza…*, „Informatore parrocchiale S. Paolo di Rho" 5 (1973), 5; D. Castenetto, *Giovanni Moioli. Un cammino spirituale, Sapientia 46*, Glossa, Milano 2009, 49-58. Zob. Penitencjaria Apostolska, *Święto przebaczenia z papieżem Franciszkiem. Pomoce duszpasterskie dotyczące spowiedzi i odpustów z nauczaniami papieża Franciszka (1 XI 2017)*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2019, 27-30.

Wydaje się, że sens konieczności jurysdykcji do sprawowania sakramentu pokuty, która sama w sobie jest sakramentem szczególnego uprawomocnienia, wiąże się z jej specyficzną bliskością z sądem pokutnym, sentencją karną, i ich bliskością z *ordo paenitentium*[61].

Moioli zastrzega, że *potestas iurisdictionis* nie dotyczy wyłącznie czwartego sakramentu, ale w różnym stopniu odnosi się do wszystkich pozostałych sakramentów, co może wpływać na ich legalność oraz ważność. W celu potwierdzenia tego stanowiska, odnosi się do nowego Kodeks Prawa Kanonicznego, do kanonu 966 § 1, określającego warunki o charakterze pasterskim, których zaniedbanie może skutkować unieważnieniem znaku sakramentalnego. W sakramencie pokuty zbiega się aktualizacja władzy jurysdykcyjnej z władzą święceń. Należy jednak zaznaczyć, czego nie podkreśla Moioli, że nowy *Kodeks Prawa Kanonicznego* z 1983 roku (już wcześniej także nowe *Obrzędy pokuty* z 1974 roku) na określenie władzy szafarza do spowiadania używa termin *facultas*, zamiast dotychczasowego *iurisdictio*. Stąd też nowa terminologia podkreśla, że kapłan nie otrzymuje nowej władzy, lecz zostaje zaktualizowana możliwość wykonywania świętej władzy w zależności od upoważnienia biskupa[62].

Remigiusz Sobański stwierdza, że skutkiem przyjętego w *Kodeksie Prawa Kanoniczego* modelu władzy rządzenia jest nieobecność pojęcia władzy jurysdykcji w kontekście sakramentów. Prowokuje to do myślenia szczególnie w przypadku sakramentu pokuty, ponieważ z jednej strony zerwano z dobrze ugruntowaną tradycją kanoniczną, a z drugiej strony wyraźnie potwierdzono eklezjalne znaczenie tego sakramentu dającego pojednanie z Bogiem i z Kościołem. Prawdopodobnie zrezygnowano z pojęcia jurysdykcji dla podkreślenia jedności władzy, stąd prawodawca wymaga od szafarzy władzy święceń oraz według nowej nomenklatury upoważnienie do

---

[61] Por. *GMQSN*, 409; T. Jakubiak, *Upoważnienie do słuchania spowiedzi wg Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 25/2 (2012), 36; P. Hemperek, *Władza rozgrzeszania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 27/5 (1980), 37-41. Zob. M. Pastuszko, *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kanony 966-975 i kan. 144 §§1-2)*, „Prawo Kanoniczne" 37/3-4 (1994) , 199-203; W. Góralski, *Władza spowiednika z zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego Kodeksu Prawa Kanoniczego*, „Prawo Kanoniczne" 27/3-4 (1984), 78-82; W. Lech, *Określenie i sposoby sprawowania sakramentu pokuty w prawie kanonicznym*, „Roczniki Nauk Prawnych" 27/1 (2017), 84-86.

[62] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 192. „Minister competens pro sacramento Paenitentiae est sacerdos habens facultatem absolvendi iuxta canonicas leges", Kongregacja Kultu Bożego, *Ordo Paenitentiae*, 9b: Editio typica, Città del Vaticano 1974, 15. „Władza duchowa ma więc w istocie niewiele wspólnego z tym, co gdzie indziej nazywane jest urzędem, jurysdykcją i autorytetem. W grę wchodzi tu publiczne ukazanie chrystologicznego źródła całej zbawczej rzeczywistości symbolizowanej przez Kościół": G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, 767; P. Pudło, *Wymiary posługi kapłańskiej w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, „Studia Sandomierskie" 30 (2023), 199-201.

jej wykonywania. Trzeba zaznaczyć, że treść takiego upoważnienia identyfikuje się z pojęciem władzy jurysdykcyjnej, ale sama zmiana terminologii pozostaje wymowna. W obrębie sumienia penitenta szafarz nie wykonuje już władzy jurysdykcji, ale działa na mocy uprawnienia[63].

Moioli odwołuje się również do dokumentu *O kapłaństwie ministerialnym* drugiego Synodu Biskupów z 1971 roku. W nawiązaniu do niego zaznacza, iż trwanie w Kościele zawsze pozostawało rzeczywistością trudną i wymagającą, ponieważ odnosi się do świadectwa wiary. Z kolei akt wiary nie jest łatwy, a przede wszystkim w konkretnych sytuacjach, w których napotyka się określony rodzaj biskupa lub osoby świeckiej. Powołanie do Kościoła i wytrwanie w nim oznacza niemniej mówienie prawdy, budowanie relacji w miłości oraz posłuszeństwo Duchowi Świętemu, który gwarantuje nieomylność Kościoła oraz ważność wszystkich sakramentów, nawet pomimo niegodności szafarzy[64].

4.2. Posługa szafarza pokuty

4.2.1. Rozeznanie, sądzenie, leczenie

Zdaniem Moioli koncepcja pojednania i idea sądu określają znaczenia chrześcijańskiej pokuty pochrzcielnej. Stwierdza on, że pojednanie zostaje udzielane na sposób sądu, co potwierdzają słowa Jezusa (J 5, 12, 16), charakterystyka wspólnot Nowego Testamentu (np. 1 Kor 5, 1-8), a także dynamiczna historia pokuty chrześcijańskiej w Kościele. Pojednanie grzesznika, którego dokonuje Bóg odnosi się do Jego łaskawego sądu nad grzesznikiem i jego grzechem. Apostołowie dokonywali owego osądu w Duchu Świętym, którego otrzymali od Jezusa Zmartwychwstałego właśnie na

[63] Por. R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne" 28/1-2 (1985), 23. Także tam „Dodajmy, że zmiana jurysdykcji «na uprawnienie» utrudniła odpowiedź na pytanie, dlaczego do ważnego szafarstwa sakramentu pokuty nie wystarcza władza święceń. Łatwiej było wyjaśnić nieważność sakramentu z powodu braku całej władzy (t.j. święceń ii jurysdykcji), niż z powodu braku uprawnienia".

[64] Por. G. Moioli, *Il documento sinodale sul sacerdozio*, w: *GMOO7*, 155-160; G. Moioli, *Sacerdozio del Nuovo Testamento e ideale di vita nella storia della spiritualità cristiana*, w: *GMOO7*, 423; Synod Biskupów, *Dokument «De sacerdotio ministeriali ultimis temporibus». O kapłaństwie ministerialnym* (30 XI 1971), w: *Acta Apostolicae Sedis* 63/12 (1971), 898-922; Synod Biskupów, Dokument *«De sacerdotio ministeriali»*, 5, 7, w: Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj. Wybór przemówień*, E. Weron (red.), Pallottinum, Poznań 1978, 251-253. Zob. J. D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Rozwój nauki Kościoła*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2023, 85-86, 147-148; Dykasteria Nauki Wiary, *Nota «Gestis verbisque». W sprawie ważności sakramentów (2 II 2024)*, 18-19, w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski 36 (2024)*, Biuro Prasowe Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 2025, 24.

odpuszczenie lub zatrzymanie grzechów. Przełożeni Kościoła podejmowali się osądu w odniesieniu do celu, jakim niezmiennie pozostawało pojednanie z samym Bogiem przez misję im zleconą we wspólnocie wierzących. Stąd nie można pokuty pochrzcielnej redukować do ludzkiej procedury sądowej i wymierzania sprawiedliwej kary. Sąd przełożonych kościelnych zawsze pozostaje tylko analogiczny w stosunku do ludzkiego wyroku karnego, a w ramach rozwoju instytucji pokutnej wyraźnie oddzielił się od penalnej instytucji sądowej[65].

Polikarp ze Smyrny (†155) zalecał, aby kapłani okazywali pełne współczucie i miłosierdzie dla wszystkich. Mają powstrzymywać się od każdego gniewu i niesprawiedliwych sądów, aby zagubionych sprowadzać na dobrą drogę. Nie powinni osądzać nazbyt surowo, mając na uwadze, że wszyscy jesteśmy dłużnikami grzechu, że Pan nam je przebaczył i wszyscy musimy stanąć przed trybunałem Chrystusa[66]. Po tej samej linii łagodności szedł bp Dionizy z Koryntu (165-174), upominający biskupa, Pinytosa, aby liczył się ze słabością wielkiej liczby wiernych[67].

Tertulian z Kartaginy w *Apologeticum* przekazał, że na zgromadzeniach chrześcijańskich, którym przewodniczą starsi ma miejsce boski sąd (*censura divina*), ponieważ udziela się zachęt i nagan. W sytuacji, kiedy ktoś zgrzeszył i nie dopuszcza się go ani do wspólnej modlitwy (*communicatione orationis*), ani do świętego obcowania (*conventus et omnis sancti commercii*) staje się to zapowiedzią sądu eschatologicznego. Pisarz afrykański przedstawiał życie chrześcijańskie jako skoncentrowane na Eucharystii, ale poważne grzechy prowadzą do wyłączenia wiernych ze wspólnoty (*communio*). Moioli rozpoznaje w tym akcie rodzaj karnej ekskomuniki dla tych, którzy nie chcą

[65] Por. *GMQSN*, 396; G. Moioli, *Di là verrà a giudicare i vivi e i morti*, w: GMOO12, 309-310; *GMOO14*, 60-61. Zob. M. Busca, *Verso un nuovo sistema penitenziale?*, Roma 2002, 231; G. Busca, *La riconciliazione. Tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento*, w: *Il sacramento della penitenza*, Quaderni della Mendola 18, Milano 2010, 77; P. Bovati, *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione*, pisze o dwóch procedurach instytucjonalnych: sądu - «mišpāt» oraz kontrowersji, sporu - «rîb», EDB, Bologna 2014, 69-70.

[66] Por. *GMQSN*, 66; Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, VI.1, w: *Pierwsi świadkowie*, BOK 10, Kraków 1998, 158.

[67] Por. *GMQSN*, 67; Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, IV, 23: Tekst grecki i polski, ŹMT 70, WAM, Kraków 2013, 277. Zob. J. Hofmann, *Znaczenie wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 7 (2008), 276-277. „Euzebiusz w *HE* 4, 23 wspomina o korespondencji pomiędzy Dionizym biskupem Koryntu i Pinytosem biskupem Knossos. Dionizy miał napisać *List do Knosyjczyków*. Także biskup Pinytos z Krety napisał list do biskupa Koryntu, zachęcając, by był bardziej wymagający": K. Homa, *Ślady kultury chrześcijańskiej w Achai do 313 roku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023, 81.

podjąć się pokutowania[68]. Zaznacza również, że Tertulian w *De pudicitia* podważał prawo biskupów do rozeznawania oraz osądzania sytuacji pokutującego grzesznika[69].

Moioli w listach i pismach Cypriana z Kartaginy dostrzega model procedowania biskupa względem upadłych, który obejmuje: określenie czasu pokuty i jej wymagającego charakteru (*poenitentia laboriosa*), osobistą odpowiedzialność biskupa, ostateczne rozeznanie okoliczności i położenia poszczególnego grzesznika (np. bliskość śmierci), cierpliwość w nadzorowaniu pokuty[70]. Biskup posiada funkcję sędziego, co potwierdzają częste określenia, takie jak na przykład.: *iudicium, cognitio, audire, examinare, causam dicere*, ze świadomością, że przełożony kościelny może zostać okłamany, jednakże Boga nie sposób oszukać[71].

Didascalia apostolorum, syryjskie ujęcie prawa kanonicznego z ok. 230 roku, odwołują się do zasadności surowego sądu dokonywanego przez biskupa nad grzesznikiem ochrzczonym, który pozostaje w służbie zleconej pokuty i jego miłosiernego przyjęcia. Biskup realizuje cały szereg działań wobec pokutującego: na początku podejmuje się jego bezstronnego osądu, potem przyjmuje z łagodnością i litością, a następnie wobec jego wejścia na drogę nawrócenia, przygarnia go, udziela rad oraz wspomaga. Wspaniałomyślność biskupa przewyższa małoduszność tych, którzy nie chcą skalać siebie samych przez pomoc okazywaną upadłym, którym okazuje się miłosierdzie[72]. *Didascalia,* podobnie jak pisma Cypriana z Kartaginy, ukazują biskupa jakby Boga wyposażonego we władzę sądowniczą w stosunku do grzesznika (*quasi potestatem habens iudicare pro Deo*), ponieważ natura władzy episkopalnej wyraża się w byciu namiestnikiem Boga we wspólnocie. Stąd do zakresu jego odpowiedzialnej władzy należy czuwanie nad obyczajowością chrześcijańską, napominanie grzeszników, a w razie konieczności wyrzucenie ich z Kościoła (*de ecclesia pellit*), poza którym znajduje się śmierć duchowa. Niemniej jednak osąd biskupa nad grzesznikami zostaje podporządkowany niezależnemu osądowi Boga. Moioli słusznie zauważa zmianę w charakterystyce wspomnianego sądzenia, które z perspektywy biblijnej

[68] Por. *GMQSN*, 79. Tertulian, *Apologetyk*, 39: J. Sajdak (red.), POK 20, Księgarnia Akademicka, Poznań 1947, 157.
[69] Por. *GMQSN*, 76. Tertulian, *O wstydliwości*, 21, 17: „I dlatego Kościół wprawdzie będzie wybaczał grzechy, lecz Kościół - duch poprzez duchowego człowieka, nie zaś Kościół - liczba biskupów. Prawo i sąd należy bowiem do Pana, nie zaś do sługi; jest to zadanie Boga, nie zaś zadanie kapłana", w: Id., *Wybór Pism III*, PSP 65, Warszawa 2007, 246. Zob. W. Prus, *Spór o Ecclesia sancta w Afryce na podstawie łacińskich przekazów patrystycznych III i IV wieku*, Dysertacja doktorska, Repozytorium UAM, Poznań 2014, 25.
[70] Por. *GMQSN*, 80, 86; Tertulian, *O pokucie*, 9, w: Id., *Wybór Pism*, PSP 5, Warszawa 1970, 188.
[71] Por. *GMQSN*, 90.
[72] Por. *GMQSN*, 112; *Didascalia*, II, 13-14: F. X. Funk (red.), Paderbon 1906, t. 1, 49-50.

i historiozbawczej nabiera wyraźnego znaczenia etyczno-moralnego. Przypuszcza się, że Cyprian nie absolutyzuje wartości wyroku biskupa rozumianego jednoznacznie jako pokój lub wykluczenie, ponieważ procedura pokutna nie działa na zasadzie automatyzmów, a biskup wyposażony we władzę Chrystusa szuka sposobu, aby pomóc grzeszącemu bratu w powrocie do wspólnoty z Kościołem i Bogiem[73].

Zakłada się, że *Didascalia* z III wieku prezentują dwa rodzaje ekskomunik, które mają miejsce w procedurze pokutnej, zaś mediolański dogmatyk w ich interpretacji podąża za myślą Karla Rahnera. Pierwsza, tzw. ekskomunika rzeczywista, o charakterze karno-niesakramentalnym, polega na samowykluczeniu grzesznika lub wyłączeniu go przez biskupa ze wspólnoty eucharystycznej oraz kościelnej w celu uzyskania pokuty i pojednania (*Didascalia*, II, 38). Z kolei druga, ekskomunika sakramentalno-liturgiczna, pokutna (*Didascalia*, II 16, 1-2) wskazuje na początek procesu pojednania, zaaprobowany przez kościelnego przełożonego. Do kompetencji biskupa należy wezwanie grzesznika nawracającego się i zbadanie (*examine*) jego postępów w pokucie oraz ewentualnej zdatności przyjęcia z powrotem do Kościoła. W takich okolicznościach biskup udziela pokutnikowi niezbędnych duchowych pouczeń, nakłada na niego w zależności od jego przewinień od dwóch do siedmiu tygodni postu i odsyła go (*sic dimitte eum*), aby podejmując wskazane praktyki stał się godnym przebaczenia grzechów (*remissione dei peccati*)[74]. Wydaje się, że Moioli w teologii pokuty kanonicznej niewyraźnie odróżnia stan grzechu grzesznika od stanu ekskomuniki, w którym może się znaleźć grzesznik ochrzczony. Według znawców tematu nie są to jednak terminy tożsame, ponieważ pokuta nie zawsze wiązała się z ekskomuniką. Zdarzało się jednak, że w zewnętrzno-kościelnym ich charakterze przebiegały one podobnie. Niemniej ochrzczony ekskomunikowany w sensie ścisłym nie podlegał opiece duchowej Kościoła, a z powodu nieposłuszeństwa wobec wezwania biskupa do podporządkowania się pokucie kościelnej był traktowany jak bezbożny i poganin[75].

Od Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-212) i Orygenesa z Aleksandrii (ok. 185-253) w pokucie kościelnej kładzie się wyraźny nacisk na jej wymiar terapeutyczno-pedagogiczny, a konkretnie na pomoc niesioną przez człowieka

[73] Por. *GMQSN*, 113-114; *Didascalia*, II, 11-12: Paderbon 1906, t. 1, 45-46.
[74] Por. *GMQSN*, 114-115; *Didascalia*, II, 38: Paderbon 1906, t. 1, 124-126; K. Kwiatkowski, *Posługa kapłańska w sakramencie pokuty Kościoła pierwszych wieków*, „Roczniki Teologii Moralnej" 56/1 (2009), 109-111; A. Terpin, *Ekskomunika. Rys historyczno - kanoniczny*, „Resovia Sacra" 21 (2014), 448-449.
[75] Por. F. Russo SJ, *Pénitence et excommunication. Étude historique sur les Rapports en la Théologie et le Droit Canon dans le Domaine pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, „Recherches de Science Religieuse" 33/3 (1946), 261.

duchowego grzesznikowi, który pragnie wyzwolić się od swojej słabości. We wspólnocie ochrzczonych biskup i kapłan jako szafarz pokuty, uchodzi za znawcę sumień, za którego prowadzeniem pragnie postępować grzesznik, czy to w ramach pokuty kanonicznej czy też właściwej dla tamtej epoki pokuty prywatnej[76].

Moioli stwierdza, że doniosłość *Listu Kanonicznego* biskupa Neocezarei Grzegorza Cudotwórcy (ok. 213-270) wyraża się w zaprezentowaniu rozwoju dyscypliny pokutnej w Kościele Wschodnim. *Kanon 11* listu zakłada stopniowalność pokuty kościelnej od całkowitego wykluczenia ze zgromadzenia liturgicznego aż po całkowite ponowne włączenie przez biskupa do sprawowanej Eucharystii[77].

> Miejsce płaczących (*πρόσκλαυσις*) jest przed wejściem do kościoła, gdzie grzesznik ma stać i prosić wiernych o modlitwę w swej intencji. Miejsce słuchających (*ἀκρόασις*) jest przy wejściu w kruchcie, gdzie grzesznik może przebywać aż do modlitwy katechumenów, a potem powinien wyjść z kościoła; albowiem, jak mówi, powinien zostać usunięty z kościoła po wysłuchaniu czytań Pisma oraz kazania (*τῶν γραφῶν καὶ τῶν διδασκαλίας*) i nie może być dopuszczony do modlitwy. Leżący krzyżem (*ὑπόπτωσις*), zatrzymują się przy drzwiach wewnątrz kościoła i wychodzą razem z katechumenami. Stojący (*σύστασις*) biorą udział w modlitwie wraz z wiernymi i nie opuszczają kościoła z katechumenami. Na samym końcu mogą być dopuszczeni (*μέθεξις*) do poświęconych darów (*τῶν ἁγιασμάτων*)[78].

Grzegorz jako biskup wyszczególnia klasy (gr. *τάξις*, łac. *taxis*) pokutników publicznych: płaczących, słuchających, leżących krzyżem, stojących, w zależności od występków jakich dopuścili się ochrzczeni, w okolicznościach najazdów barbarzyńskich Boradów i Gotów na chrześcijański lud pontyjski[79]. Moioli po raz kolejny w kontekście pokuty kościelnej zwraca uwagę na fundamentalną rolę biskupa jako przełożonego z misją pasterską wobec określonej wspólnoty kościelnej, na specyficzne okoliczności zewnętrzne, w jakich znalazła się konkretna wspólnota chrześcijanka, na rozróżnianie egzystencjalno-moralnej sytuacji poszczególnych chrześcijan i jej korelacji do

---

[76] Por. *GMQSN*, 96; H. de Lubac, *Katolicyzm…*, Kraków 1961, 72.

[77] Por. *GMQSN*, 109; M. Wysocki, *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Wydawnictwo KUL, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, 84.

[78] Grzegorz Cudotwórca, *List kanoniczny o tych, którzy podczas najazdu barbarzyńców spożyli nieczyste pokarmy albo popełnili inne występki*, 11, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2009, t. 3, 10-10*.

[79] Por. *GMQSN*, 109; K. Bielawski, *Wstęp i opracowanie*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesa*, ŹMT 11, WAM, Kraków 1998, 21-25; B. Mokrzycki, *Kościół w oczyszczeniu*, Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia 2/1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, 37-39. „To prawda, że na Wschodzie pokutnicy byli dzieleni, zwłaszcza począwszy od przełomu konstantyńskiego na różne kategorie. Ustalały je poszczególne synody i listy pokutnicze Ojców Kościoła. Znamy je przede wszystkim, z przekazów św. Bazylego Wielkiego. […] *Prosklausis* (I etap: stojący przed kościołem i płaczący; proszący o wstawiennictwo wiernych, którzy gromadzą się na Eucharystii – łac. *plorantes*). *Akroasis* (II etap: dopuszczenie do słuchania Pisma św. i homilii łac. *audientes*. Asystują przy Liturgii Słowa i zostają odesłani wraz z katechumenami bez specjalnej za nich modlitwy. Zajmują miejsce w przedsionku świątyni). *Hypoptosis* (III etap: dopuszczenie do zgromadzenia w postawie· klęczącej – łac. *prosternantes*. Opuszczają kult wraz z katechumenami po otrzymaniu nałożenia na nich rąk przed świątynią). *Systasis* (IV etap: dopuszczenie do zgromadzenia w postawie stojącej wraz z wiernymi – łac. *assistentes*. Biorą udział w całym kulcie eucharystycznym, ale bez możliwości przyjęcia Komunii św.": J. Gliściński, *Przyczynek do greckiego leksykonu pokutnego*, „Collectanea Theologica" 61/4 (1991), 127-128.

Eucharystii celebrowanej we wspólnocie. Kanony pokutne Grzegorza wyraźnie osadzone są w ściśle określonej historii wspólnoty i stanowią odpowiedź na wydarzenie najazdu barbarzyńców i tak różnorodną postawę chrześcijan wobec nich. Biskup z Neocezarei wyszczególnia określone grupy pokutników wraz z przyporządkowanym dla nich miejscem w kościele w kontekście modlitwy liturgicznej. Analiza wcześniejszych tekstów pozwala wyciągnąć wniosek, że tego rodzaju odrębne klasy pokutników nie miały miejsca we wspólnotach w Rzymie (papieże Kalist I i Korneliusz) czy Kartaginie (Tertulian, Cypriana z Kartaginy).

Na Zachodzie od IV wieku instytucja pokuty odznaczała się ustabilizowanym kształtem, o szczególnym statusie prawnym, z wyłączeniem z niej duchownych, którą określa się tzw. pokutą kanoniczą zinstytucjonalizowaną prawnie. Przełożony wspólnoty przewodniczył rytowi liturgicznemu, określanemu jako *petere paenitentiam* (gdy penitent prosił o pokutę), *imponere paenitentiam* (gdy biskup wzywał do pokuty) lub *accipere paenitentiam* (gdy skruszony grzesznik zgadzał się na nałożoną pokutę)[80].

Pasterze Kościoła w Hiszpanii zgromadzeni na synodzie lokalnym w Elwirze z ok. 306 roku podjęli temat pokuty od strony pastoralno-dyscyplinarnej. Ich rozporządzenia przewidywały nakładanie pokuty na kilka lat lub karanie przez wykluczanie z Kościoła lub pozbawianie prawa do Komunii świętej nawet do samego końca. Moioli zastrzega, że w tych regułach penitencjarnych nie można wiedzieć rodzaju pokuty taryfowej. Wydaje się, że ekskomunikę traktuje jako środek karny w zależności od rodzaju popełnionego przestępstwa. Rozróżnia różne typu ekskomuniki: całkowite wykluczenie z Kościoła; kultowo-eucharystyczną (*communio*) lub częściową. Pozostaje zagadką czy ekskomunika aż do śmierci wykluczała wejście na drogę pokuty i przebaczenia. Według Moioli wspomniany synod prezentuje przejaw rygoryzmu pokutnego, którego sankcje wykraczały poza *tria peccata* oraz bez dotychczasowej gwarancji rekursu do woli i roztropności duszpasterskiej biskupa[81]. Wydaje się, że w tej

[80] Por. *GMQSN*, 148; W. Schenk, *Pokuta sakramentalna osób duchownych. Zarys historyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 29/2-3 (1976), 83-85; K. Kwiatkowski, *Posługa kapłańska w sakramencie pokuty Kościoła pierwszych wieków*, „Roczniki Teologii Moralnej", 56/1 (2009), 110-112.

[81] Por. *GMQSN*, 117. Synod w Elwirze, *Kanony (306)*, 20, 41, 49, 62: „[20. O duchownych i świeckich lichwiarzach]. A Jeśli okaże się, że któryś z duchownych przyjmuje procent od pożyczki, ma być zdegradowany i usunięty. Jeśli świeckiemu udowodni się pobieranie procentów, a upomniany obieca, że zaprzestanie, niech mu to zostanie wybaczone. Jeśli jednak będzie trwał w tej niegodziwości, należy go usunąć z Kościoła"; „[41. Aby panowie zabraniali sługom czcić bogów]. Upomina się wiernych, by w miarę możliwości zabraniali trzymania w domu bożków; jeśli obawiają się oporu służących, niech sami będą od tego czyści. W przeciwnym razie Kościół będzie ich traktował za obcych"; „[49. Aby Żydzi nie błogosławili plonów wiernych]. Upomina się właścicieli, aby nie dawali plonów, przyjmowanych od Boga z dziękczynieniem, Żydom do błogosławienia, aby naszego błogosławieństwa nie czynić nieważnym i bezużytecznym. Jeśli po tym zakazie ktoś się na to waży, ma być usunięty z Kościoła"; „[62. O nawróconych woźnicach lub mimach]. Jeśli woźnica cyrkowy lub mim chce wierzyć, niech

opinii włoskiego teologa zawiera się zwrócenie uwagi na relację pomiędzy kanonami jako uregulowanymi rozporządzeniami kościelnymi a rozwiązaniami wynikającymi z osobistego rozeznania właściwego biskupa.

Moioli zaznacza, że w Konstantynopolu pod koniec IV w. została ustanowiona instytucja kapłana penitencjarza. Do jego funkcji należało indywidualne wysłuchanie grzechów, zachowanie ich w tajemnicy, a także udzielanie porad dotyczących nawrócenia i wynagrodzenia win, kar oraz proszenia i przyjęcia pokuty kościelnej. Hermiasz Sozomen w swojej *Historii Kościoła* prezentuje pewnego rodzaju transformację pokuty kanoniczno-publicznej na Wschodzie przez zaakacentowanie indywidualnych aktów penitenta, a nade wszystko funkcji kapłana, do których być może należało także odpuszczenie grzechów. W Kościele konstantynopolskim na skutek skandalu grzechu nieczystości diakona z niewiastą, która o tym doniosła, arcybiskup Nektarios (Nektariusz, †397), zniósł specjalny urząd prezbitera do spraw pokutników. Pozwolił natomiast, aby każdy na podstawie swojego sumienia przystępował do ołtarza. Niemniej Kościół w Rzymie nie znał instytucji kapłana penitencjarza, a pokuta przez dłuższy czas zachowała swój społeczno-eklezjalny charakter[82].

W teologii pokuty Ambrożego z Mediolanu (ok. 340-397) nie dopuszcza się, aby grzesznik, który musi poddać się *paenitentia publica* przystępował do Eucharystii. Stąd na kapłanach Kościoła spoczywa poważna odpowiedzialność, aby łagodnie i miłosiernie, ale też bez pośpiechu prowadzić pokutującego do pojednania[83].

W 458 roku papież Leon Wielki w liście do bpa Narbony Rustyka, poucza go o pokucie duchownych, uzasadniając że zgodnie ze zwyczajem kościelnym prezbiterzy czy diakoni nie podlegają pokucie publicznej i nie otrzymują włożenia ręki. Z kolei *privata secessio*, o której pisze papież, wiązała się z oddzieleniem się duchownego od sprawowania funkcji liturgicznych, od życia publicznego, by prywatnie pokutować, nie będąc wykluczonym z Komunii św.[84].

---

zostanie przyjęty dopiero gdy porzuci swój zawód tak, by więcej do niego nie wrócić. Gdyby postąpił wbrew temu zakazowi, ma być usunięty z Kościoła", w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2006, t. 1, 53-53*, 56-56*, 57-57*, 59-59*; M. Kieling, *Kościół wobec idolatrii na podstawie dokumentów synodów w latach 50-381*, „Vox Patrum" 55 (2010), 282-285; L. Padovese, *Kapłani pierwszych wieków. Antologia tekstów patrystycznych*, BOK 28, Wydawnictwo M, Kraków 2010, 98-99.

[82] Por. *GMQSN*, 130-131; Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła*, Warszawa 1980, 485-487; Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, PAX, Warszawa 1986, 421-422. Zob. P. Kutynia, *Tajemnica i sekret spowiedzi. Perspektywa ekumeniczno-kanoniczna*, „Studia Oecumenica" 15 (2015), 382.

[83] Por. *GMQSN*, 164.

[84] Por. *GMQSN*, 156; Leon Wielki, *List do Rustyka, biskupa Narbony (24 X 458)*, 2, w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2021, t. 13, 194-194*. „Kościół pierwszych wieków odmawiał wprawdzie drugiego przebaczenia, ale nie uzależniał od tego faktu zbawienia wiecznego grzesznego człowieka, uzależniał je natomiast od jego postawy pokutnej. Sakrament pokuty nie był więc jedyną drogą uzyskania miło sierdzia Bożego. I taką inną drogę wyznaczano osobom duchowym. Była to droga nie mniej uciążliwa i wymagająca

Synod w Toledo z 589 roku próbował restaurować pokutę kanoniczną i oficjalnie wystąpił przeciw powtarzalnej i wielokrotnej pokucie prywatnej. Przypomina, że dotąd obligatoryjna pokuta publiczna wiąże się z wykluczeniem z komunii eucharystycznej, z publiczną dyscypliną pokutną, zakończoną gestem włożenia ręki, pojednaniem i dopuszczeniem do Komunii świętej[85].

Drugi synod w Sewilii z 619 roku wyraźnie odróżnia posługi właściwe dla prezbitera od tych, które przynależą do biskupów. Na mocy starożytnej tradycji do biskupów, nie zaś prezbiterów, należałoby: poświęcenie kościoła lub ołtarza, udzielanie daru Ducha Świętego przez nałożenie rąk (*per impositionem manus*) wiernym ochrzczonym lub nawróconym z herezji, poświęcenie krzyżma, namaszczanie ochrzczonych na czole tymże krzyżmem oraz pojednanie publiczne penitentów podczas mszy świętej[86].

4.2.2. Posługiwanie duchowej władzy

System tzw. pokuty wyspiarsko-taryfowej stanowi etap przejścia pomiędzy dyscypliną pokuty kanonicznej, a pokutą – sakramentem spowiedzi. Kryzysowi i zanikowi kanonicznego oraz publicznego *Ordo paenitentium*, towarzyszyła coraz powszechniejsza relacja osobista i indywidualna penitenta z szafarzem spowiednikiem, który nakłada dzieło pokutne i udziela przebaczenia[87].

Księgi Pokutne przewidywały dwa rodzaje pokuty nakładanej przez spowiednika w oparciu o praktyczną zasadę, według której za grzechy publiczne kapłani nakładali pokutę publiczną (*poenitentia publica*), zaś za grzechu skryte – pokutę tajną (*poenitentia occulta*)[88]. Wraz z wejściem pokuty taryfowej istniała możliwość nałożenia przez szafarza rodzaju zamiennego zadośćuczynienia w formie *redemptiones, compositio*, które polegało na jego finansowym spłaceniu, często w miejsce pierwotnego uciążliwego

od pokuty kanonicznej, bo zmuszała duchownego do rezygnacji z zajmowanego dotąd stanowiska i wykonywania funkcji diakona, prezbitera czy biskupa. Uważano to za wystarczającą karę i dopuszczano tak zdegradowanego do «communio laica». Poza tym musiał on jeszcze prywatnie za swój grzech pokutować": W. Schenk, *Pokuta sakramentalna osób duchownych. Zarys historyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 29/2-3 (1976), 83.

[85] Por. *GMQSN*, 191-192; H. Pietras podkreśla, że χειροθεσία (χειροθετέω) jako gest liturgiczny zarezerwowany dla duchownych oznaczał wkładanie rąk na katechumena, przyjmującego chrzest, pokutę, błogosławieństwo. Ponadto odróżniano go od gestu ustanawiania duchownych, χειροτονία (χειροτονέω) jako wyciągnięcie ręki w celu wybierania i ustanawiania. Zob. H. Pietras, *Sobór Nicejski 325. Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarz*, MT 74, WAM, Kraków 2013, 164-165; R. Interlandi, *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 103, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2016, 18-20.

[86] Por. *GMQSN*, 194.

[87] . Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12,* 106.

[88] Por. *GMQSN*, 219.

i rozciągniętego w czasie. Warto zaznaczyć, że *redemptio* wyraża również proces kształtowania się nauki o odpustach[89].

Sakramentarz Gelazjański z VII/VIII wieku (*Codex Vaticanum Reginensis Latinus 316*) przedstawia kompletny przebieg średniowiecznej *paenitentia sollemnis* dotyczącej grzeszników – gorszycieli. Obrzęd podkreśla rolę biskupa, który przyjmuje grzeszników w kościele w Środę Popielcową, aby ostatecznie po nałożeniu włosiennicy i stosownych modlitwach, zostali karnie i przymusowo odseparowani oraz uwięzieni w odosobnieniu. W konsekwencji prowadzi to do zaniku publicznych aktów pokuty o charakterze ekspiacyjnym[90].

Moioli odnosi się do badań francuskiego historyka Kościoła Émile Amann (1880-1948), który konkluduje, że anglosaski benedyktyna Beda Czcigodny (672-735), potem także Alkuin z Yorku (ok. 734-804) nie myślą już w perspektywie dyscypliny kanonicznej *ordo paenitentium*, ale w ramach *actio paenitnetiae* szafarza pokuty kościelnej. Reprezentuje on już odmienny sposób postępowania spowiednika, który dowiaduje się nie tylko o grzechach penitenta, ale również o jego aktualnym usposobieniu, następnie dokonuje osądu i egzekwuje jedno z dwóch praw, wiązania lub rozwiązania grzesznika. W chwili interwencji kapłana w spowiedzi nie ma trzeciej możliwości działania, co potwierdza tezę, że duchowny jest sędzią w procesie pokutnym. Może on uwolnić od grzechów oraz od strachu przed śmiercią wieczną, ale w przypadku braku odpowiednich dyspozycji uświadamia grzesznikowi jego trwanie w wiecznej karze[91].

Moioli zauważa, że w ten sposób dokonała się znacząca zmiana w praktyce pokutnej, która doprowadziła do dezaktualizacji ściśle pokutno-eklezjalnej hermeneutyki władzy związania grzesznika, gdzie brak rozgrzeszenia pociągał za sobą rodzaj ekskomuniki wyłączającej z życia Kościoła. W odróżnieniu od starożytnej koncepcji eklezjologicznej w tym okresie kształtuje się rozróżnienie pomiędzy absolucją a ekskomuniką. Penitentów nie rozgrzeszonych przez kapłana, w systemie pokuty prywatnej, nie można jednocześnie

[89] Por. *GMQSN*, 426. „Od VIII wieku do rozgrzeszenia kapłani stosują wypracowane formuły. Mają one charakter modlitwy błagalnej (deprekatywnej). Tych formuł było wiele. Rozgrzeszenie w formie modlitwy błagalnej istniało jeszcze w XIII w. Kapłan prosił więc, by Bóg w swoim miłosierdziu odpuścił grzechy penitentowi, którego wymieniał z imienia": Z. Sobolewski, *Pojednajcie się z Bogiem. Teologicznomoralne i pastoralne aspekty pokuty i pojednania*, Bernardinum, Pelplin 2015, 122; J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1974, 179-180; V. Tirimanna, *A brief History and Theology of the Sacrament of Reconciliation. A Study with References to the Seal of Confession*, „Periodica" 109/3-4 (2020), 558-559.

[90] Por. *GMQSN*, 206-207.

[91] Por. *GMQSN*, 223; É. Amann, *I. Pénitence*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant, E. Mangenot (red.), Paris 1933, t. 12, 892.

uważać za ekskomunikowanych z liturgii i działalności Kościoła. W widzialnym i społecznym organizmie Kościoła (łac. *compago socialis*) w praktyce niewiele się zmieniło przez fakt braku rozgrzeszenia, które pozostawało w obrębie tzw. forum wewnętrznego (niewidzialnego). Grzesznik bez rozgrzeszenia, ale nie ekskomunikowany kanonicznie nadal pozostawał w Kościele widzialnym, chociaż grzechy śmiertelne ekskomunikują z komunii łaski Bożej. Z kolei ekskomunikę kanoniczną biskupi nakładali jedynie w przypadku najcięższych przestępstw, jak i po wielokrotnych ostrzeżeniach[92].

Moioli zauważa, że teologowie XII i XIII wieku precyzowali naturę kościelnej ekskomuniki. Biskup i kanonista Iwo z Chartres (ok. 1040-1116) nauczał, że bezbożność oddziela człowieka od Boga tak, jak nałożona przez przełożonego kościoła anatema. Człowiek niegodziwy sam jednak nakłada na siebie potępienie po prostu przez nieprawość swojego życia[93]. Mnich i kanonista Gracjan odróżnia ekskomunikę od anatemy. Uważał, że nakładany przez przełożonego Kościoła wyrok ekskomuniki (*sententia excommunicatio*) zabrania przyjmowania Ciała i Krwi Chrystusa, ale nie odłącza od wspólnoty wiernych (*consortio fidelium*). Z kolei wyrok anatemy (*sententia anathema*) oddziela ochrzczonego także od *consortio fidelium*[94]. Boloński kanonista przedstawił różne znaczenia pojęcia niesprawiedliwego wyroku. Wyrok czasem może być niesprawiedliwy ze względu na uczucia osoby, która go wydaje, ale słuszny ze

[92] Por. *GMQSN*, 223; Moioli odwołuje się do tekstów François Russo SJ (1909-1998), ale nie wskazuje dokładnego ich miejsca pochodzenia. Zob. F. Russo, *Pénitence et excommunication. Étude historique sur les Rapports en la Théologie et le Droit Canon dans le Domaine pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, „Recherches de Science Religieuse" 33/3 (1946), 263. Należy rozróżnić ekskomunikę większą od ekskomuniki mniejszej. Pierwsza dokonuje oddzielenie od wspólnoty wiernych i sakramentów, natomiast druga oznacza jedynie zakaz przyjmowania sakramentów. „Excommunicatione, que a fraterna societate separat, sed etiam anathemate, quod ab ipso corpore Christi (quod est ecclesia) recidit": Gracjan Mnich, *Decretum*, p. II, Ca. III, q. 4, c. 12, w: Id., *Corpus Iuris Canonici*, A. L. Richteri (red.), Graz 1959, 514.

[93] Por. *GMQSN*, 223. Iwo z Chartres, *De sententia excommunicationis et de potestate ligandi atque solvendi*, c. 89: „Nihil enim aliud significat anathema, nisi a Deo separationem", PL 161, 1230.

[94] Por. *GMQSN*, 272; Gracjan Mnich, *Decretum*, p. II, Ca. XI, q. 3, c. 24, w: Id., *Corpus Iuris Canonici*, A. L. Richteri (red.), Graz 1959, 651. „Ponadto *Dekret* Gracjana wyszczególnia anatemę i ekskomunikę. Anatemę rozumiano jako odłączenie od Kościoła, wieczną śmierć i wykluczenie z Królestwa Bożego oraz potępienie. Była to kara ogłaszana w uroczystej formie. Nie należy jednak rozumieć, że anatema rozwiązywała wewnętrzne więzy łączące wiernego z Chrystusem i Kościołem, ponieważ są one na mocy chrztu nierozerwalne. W *Dekrecie* karą anatemy były zagrożone między innymi przestępstwa: podniesienie ręki na duchownego lub mnicha, złamanie przysięgi złożonej królowi i próba jego zabójstwa, alienacja gruntów kościelnych, małżeństwo z dziewczyną, która zaręczyła się z innym mężczyzną, symonia czy rabunek kościoła. Ekskomunika natomiast pozbawiała współuczestnictwa z wiernymi. Gdy ekskomunikowany nie poprawiał się, wymierzano anatemę. Ekskomuniką według Dekretu karano przykładowo za złamanie prawa azylu, zbezczeszczenie kościoła, wyrządzenie krzywdy «osobie kościelnej». Ekskomuniką zagrożone było także samowolne odejście z klasztoru do życia świeckiego, oddawanie dzieci z chęci zysku, a w Galii, z racji tego, że nauczanie było najistotniejszym środkiem kształtowania religijnego, ekskomuniką było nawet karane wyjście z nabożeństwa przed kazaniem. Kara ekskomuniki groziła kobietom, które porzucały swoich mężów i wychodziły za mąż za innych mężczyzn, oraz tym, które zawierały małżeństwo z rozwodnikami": A. Terpin, *Ekskomunika. Rys historyczno - kanoniczny*, „Resovia Sacra" 21 (2014), 450-451. Zob. K. Burczak, *Sacrilegium w „Dekrecie" Gracjana*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010, 367-369.

względu na formę prawną i przedmiot osądu. Innym razem wyrok jest prawny pod względem uczucia i przedmiotu, ale nie pod względem formy prawnej. W końcu, osąd prawa może być słuszny ze względu na uczucie i prawo, ale nie przedmiot oskarżenia"[95].

Wilhelm z Owernii (ok.1180-1249) stwierdza zaś, że przez ekskomunikę Kościół wyłącza jedynie z zewnętrznej i widzialnej komunii ze wspólnotą wierzących. Podtrzymuje, że wyłącznie grzech człowieka bezbożnego oddziela go od pokarmu i komunii duchowej[96]. Z kolei Aleksander z Hales (1183-1245) utrzymywał, że ekskomunika nałożona niesprawiedliwie skutkuje oddzieleniem do komunii fizyczno-społecznej z ochrzczonymi, ale nie wyłącza ze wspólnoty w rzeczach duchowych, które pochodzą od Boga[97].

W Kościele Zachodnim odpuszczenie grzechów zostało bezpośrednio powiązane z wyznaniem grzechów, a po zakończeniu obrzędów kościelnych, grzesznik podejmował się wypełnienia nałożonego zadośćuczynienia. Nie pozostawał w tym osamotniony, ponieważ Kościół niósł mu pomoc również poza sakramentem w postaci modlitw wstawienniczych czy odpustów. Moioli zwraca uwagę również na średniowieczne, X-XIII wieczne, *absolutiones*, *absolutiones generales*, które choć może różnią się od właściwego znaku pojednania grzeszników, to jednak charakteryzują się wyraźnym umocowaniem liturgicznym. Te o wybitnym charakterze penitencjalnym, w których podkreśla się duchową władzę kluczy, miały miejsce przy udzielaniu pokuty w Środę Popielcową i przy pojednaniu ze wspólnotą Kościoła w Wielki Czwartek. W XIII wieku dokonało się wyraźne oddzielenie znaku sakramentalnego od absolucji generalnych, które mogły być udzielane tylko uprzednio skruszonym i wyspowiadanym. Zyskały one znaczenie obecnych odpustów zupełnym (*indulgentia pleniara*)[98]. Moioli zaznacza, że

---

[95] Por. *GMQSN*, 272; Gracjan Mnich, *Decretum,* p. II, Ca. XI, q. 3, c. 65 w: Id., *Corpus Iuris Canonici*, A. L. Richteri (red.), Graz 1959, 661.

[96] Por. *GMQSN*, 224; F. Russo, *Pénitence et excommunication. Étude historique sur les Rapports en la Théologie et le Droit Canon dans le Domaine pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, „Recherches de Science Religieuse" 33/3 (1946), 271.

[97] Por. *GMQSN*, 224; Aleksander z Hales, *Summa Theologiae*, p. IV, q. 23, a. 1, w: Apud Franciscum Franciscium, Venetiis 1575, 349.

[98] Por. *GMQSN*, 225-227; G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 118; G. Moioli, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 23; B. Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Peter Hanstein Verlag G.M.B.H., Bonn 1948, 15-36; B. Poschmann, *La pénitence et l'onction des malades*, Histoire des Dogmes 23, Edité par Cerf, Paris, 1966, 185-186; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 51. „Apologie po osiągnięciu swego zenitu w w. IX-XI nagle znikły. […] B. Poschmann sądzi, że apologie posiadały moc gładzenia grzechów powszednich. K. Adam powołując się na *Didache* (14, 1) przypisuje im walor gładzenia wszystkich grzechów, które «nie prowadzą do śmierci» i uważa apologie za normalną formę pokuty w Kościele czasów apostolskich. J. Jungmann podkreśla, że zagadnienie to należy rozpatrywać na tle epoki. Niewątpliwie był to złoty wiek absolucji generalnych sakramentalnych. Nie było jeszcze scholastycznych uściśleń i restrykcji. Chociaż w ocenie dawnych zwyczajów należy zachować daleko idącą ostrożność, niemniej jednak istnieją pewne elementy, które bliżej określają charakter danego zjawiska. I tak w odniesieniu do

praktyka udzielania odpuszczenia grzechów jako absolucji generalnych nawet bez spowiedzi, chociaż rzadka, to pozostała w użyciu[99].

Na podstawie *Penitencjarza* (*Poenitentiale* / *Liber poenitentialis*) Roberta z Flamesbury datowanego między 1207 a 1215 można wyróżnić trzy rodzaje pokuty: pokuta publiczna uroczysta (*paenitentia publica solemnis*), pokuta publiczna nieuroczysta (*paenitentia publica non solemnis*), pokuta prywatna (*paenitentia privata*). *Paenitentia publica solemnis* z zasady sprawował ją biskup, wywodziła się z tradycji pokuty kanonicznej, analogiczne charakteryzowała ją niepowtarzalność i jednorazowość. Nakładana była na grzeszników szczególnie gorszących, ale dotyczyła wyłącznie świeckich ochrzczonych, stąd nie mogła zostać nałożona na osoby duchowne. Z kolei powtarzalna *paenitentia publica non solemnis* była nakładana w przypadku innych grzechów publicznych, ale nie gorszących, tak na świeckich, jak i na wyższe duchowieństwo. Przybierała ona postać pielgrzymki pokutnej (*peregrinatio*), a nie wyłącznie formę pobożności. W końcu, sakramentalna *paenitentia privata* była wielokrotna oraz dostępna dla każdego ochrzczonego, tak duchownego, jak świeckiego. Dotyczyła grzechów tajnych jakiejkolwiek natury. Około XIV wieku zanikła praktyka pokuty uroczystej, a pokuta prywatna stała się jedyną nakładaną przez spowiedników[100].

Spowiednicy w pokucie prywatnej, która wyraża rozwój pokuty taryfowej, dokonywali odpuszczenia grzechów bezpośrednio po ich wyznaniu. Ciężar i trud związany z *confessio peccati* miał stanowić już charakter jakiegoś zadośćuczynienia za popełnione przewinienia. Kształtująca się teologia pokuty kładła mniejszy akcent na

apologii na początku mszy św. autor podkreśla, iż spotykamy źródła, które mówią o dołączaniu do wyznania grzechów odpowiedniej pokuty, co wskazywałoby na traktowanie tego aktu jako sakramentalny. Powołując się na Pontyfikał Duranda akcentuje istnienie następującego zwyczaju. W wypadku gdy we mszy św. uczestniczy biskup, kapłan zwracał się do niego ze słowami: «Iudicium pro peccatis meis». Biskup wyznaczał mu pokutę *Ave, Pater noster* lub inną. To samo czynił kapłan w odniesieniu do biskupa, który mu wyznaczał pokutę, względnie do innego obecnego na mszy św. Warto tu podkreślić, że niekiedy również wierni brali udział w tym akcie pokuty. Św. Tomasz z Akwinu poświęcił specjalną pracę formie rozgrzeszenia i zajął wyraźne stanowisko «...quod in quibusdam absolutionibus quas Ecclesia facit in Prima et in Completorio, ante Missam et post praedicationem, secundum morem Romanae Ecclesiae, et in die Cinerum et Coenae Domini, non fit absolutio per orationem indicativam sed deprecativam... huiusmodi absolutiones non sunt sacramentales, sed sunt quaedam orationes, quibus dicuntur veniala peccata dimitti». Pomimo tak jasno wyrażonego stanowiska *Sacerdotale* używane w Rzymie z r. 1555 czy też *Sacerdotale* z czasów po soborze Trydenckim": B. Nadolski, *Apologie w celebracji eucharystycznej jako pozasakramentalne formy pokuty*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 29/2–3 (1976), 93-94.

[99] G. Moioli, *Per determinare la natura…,* w: *GMOO12*, 119.

[100] Por. *GMQSN*, 220-221; H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Druck und Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1898, t. 2, 99; W. Zawadzki, *Bernharda Poschmanna nauka o pokucie wczesnośredniowiecznej*, „Studia Warmińskie" 47 (2010), 193. Spowiednicy nakładali ją w przypadku: zabójstwa członka rodziny, świętokradztwa, kazirodztwa i morderstwa, które przynależały do tzw. *crimen gravissimum vel vulgatissimum.* Zob. A. Spiezia, *Pellegrini inglesi nel Medioevo. Tradizione penitenziale e pratiche di pellegrinaggio*, „Annali" (2009), 395-423.

element zadośćuczynienia, który stopniowo ulegał zredukowaniu. Zjawisko to potęgował również system zamiany – *arreum* pokuty, dopuszczalny przez spowiedników[101].

Pod koniec XI wieku teologia pokuty Anonima ze Spiry przypisuje wyraźną rolę kapłanowi, który jawi się jakby „Bóg śmiertelny" (*velut mortalis Deus*). Niemniej jednak została ona zredukowana do funkcji sądowniczej wobec boskiego trybunału sądzenia (*ante tribunal divini examinis*) ludzkich czynów. Prezbiter w niej staje się także widzialnym znakiem niewidzialnego Boga, który sam wyłącznie odpuszcza grzechy[102].

W teologii średniowiecza, w przeciwieństwie do epoki patrystycznej, dokonało się przesunięcie akcentu z osobistej naprawy grzechu na działanie kapłana w pokucie. Jak zwraca uwagę Moioli, refleksja teologiczna idąc po linii augustiańskiej, rozpoznawała *actio* kapłana wyraźniej w odpuszczeniu kary wiecznej za grzechy niż grzechu jako takiego. Opinię taką podtrzymał Beda Czcigodny, potem Alkuin. Teologowie tego okresu odwoływali się także do komentarza Hieronima ze Strydonu (347-419), dla którego drugorzędne znaczenie ma absolucja kapłańska, na rzecz zaakcentowania urzędu (*pro officio suo*) prezbitera lub biskupa. To w oparciu o niego kapłan wysłuchuje spowiedzi oraz na tej podstawie wie, komu grzechy mogą zostać odpuszczone, a komu zatrzymane. Dla Congara w tym okresie władza kluczy odnosi się do funkcji przebaczenia grzechów oraz darowania kary. *Potestas clavium* pociąga za sobą wiedzę rozeznawania oraz władzę do odpuszczenia grzechów[103].

Lanfranc z Bec (ok. 1010 -1089) podkreślał konieczność zachowania poufności przez kapłana wobec grzesznika, który wyznaje grzechy. Według niego w sakramencie spowiedzi dokonuje się jedność wiedzy i sumienia (*unitas conscientiae*), którą przyporządkowuje do wymiaru tajemnicy Boga, a nie faktu psychologicznego. Świadomość i sumienie tego, który wyznaje grzechy przechodzi w świadomość i sumienie kapłana, któremu są one wyznawane. Podobnie wiedza tego, który osądza, dociera do tego, który został poddany osądowi. Tego rodzaju jedność przywołuje jedność Syna Bożego i Boga Ojca oraz jedność Kościoła. Kościół pozostaje miejscem przebaczenia przez kapłana, który trwa w jedności z Kościołem przebaczającym grzechy. Bóg i człowiek zbiegają się w tym osądzie jako że, kto sądzi siebie samego, nie czyni tego wyłącznie indywidualnie, ale już z Bogiem. Ukrzyżowany Łotr, ponieważ osądził

[101] Por. *GMQSN*, 220, 224.
[102] Por. *GMQSN*, 226; Anonim ze Spiry, *Epistola ad Heribertum archiepiscopum Coloniensem*, PL 151, 695.
[103] Por. *GMQSN*, 228-229; Alkuin, *Epistola*, 112: PL 100, 337-341; Alkuin, *De confessione peccatorum ad pueros S. Martini*: PL 101, 649-656; Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, III, 16,19: ŹMT 46, Kraków 2008, 112-113.

się przed Jezusem Chrystusem, również z Nim jest w raju. Kapłan narusza tajemnicę spowiedzi, kiedy nie strzeże jedności sumienia penitenta, a nadto łamie jedność Ojca i Syna, którą symbolizują penitent spowiadający się wobec szafarza. Wydaje się, że Moioli w ten sposób wskazuje również na wymiar eklezjalny tajemnicy spowiedzi[104]. Kontynuuje twierdząc, że bluźni Duchowi Świętemu, kto zdradza to, co mu zostało powierzone w *sacramenta confessionis* w imię Ducha Świętego, który został dany na odpuszczenie grzechów. Przez posługę szafarza penitent zostaje jakby ochrzczony w sakramencie spowiedzi (*secundus baptismus*), w którym wyrzeka się grzechu przez pokutę i ufa przez wiarę katolicką[105].

Abelard (1079-1142) w swojej teologii pokuty, podkreśla wartość cnotliwego i świętego życia spowiednika, możliwość wolnego jego wyboru przez penitenta oraz przestrzega przed kapłanami duchowo nieużytecznymi oraz niebezpiecznymi. Zalicza do nich takich, którzy nie posiadają między innymi wiedzy ani ducha pobożności oraz z łatwością zdradzają tajemnicę spowiedzi[106]. Paul Anciaux (1921-1979) interpretując Abelarda podkreśla, że władza biskupów nie upoważnia do arbitralnego nakładania lub zdejmowania ekskomunik. Mimo że władza niebios potwierdza ich wyroki, nawet niesprawiedliwe, to tylko w tym sensie, że zobowiązuje ona podwładnych do przestrzegania ich na mocy cnoty pokory. Klucze królestwa niebieskiego (*claves itaque regni coelorum*) należy rozumieć w ten sposób, że jeden służy do otwierania, drugi do zamykania wobec podwładnych Kościoła, do odpuszczenia lub zatrzymania grzechów, do nakładania lub ściągania z podwładnych kary ekskomuniki za grzechy. Moioli zaś podkreśla, że chociaż niektóre wypowiedzi Abelarda prowokują do dyskusji, to jednak postrzega on władzę biskupią jako przedłużenie władzy apostolskiej[107].

---

[104] Por. *GMQSN*, 233; Lanfranc z Bec, *De celanda confessione*: PL 150, 627. O tym, że kapłan staje się świadomy grzechów penitenta jako Bóg, a nie jako człowiek można znaleźć w dokumencie: Penitencjaria Apostolska, *Nota o ważności forum wewnętrznego i nienaruszalności pieczęci sakramentalnej (29 VI 2019)*: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2019, 10.

[105] Por. *GMQSN*, 239-240.

[106] Por. *GMQSN*, 261. Abelard, *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, 25: „Podobnie jak wielu jest lekarzy niedoświadczonych, którym niebezpiecznie albo bez pożytku jest powierzać na leczenie chorych, tak samo znajduje się wielu ojców duchownych w Kościele, którzy nie są ani pobożni, ani dyskretni, ponadto są gotowi bez wahania wyjawić grzechy spowiadających się ludzi i wskutek tego spowiadanie się u nich jest oczywiście nie tylko bezużyteczne, lecz także szkodliwe. Tacy ani nie dbają o modlitwę, ani nie zasługują, aby ich modlitwy były wysłuchane, a ponieważ nie znają postanowień kanonów ani nie wiedzą, jaką należy zachować miarę przy określaniu pokuty […]", w: Id., *Pisma wybrane*, Warszawa 1969, t. 2, 245.

[107] Por. *GMQSN*, 261; G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 120; P. Anciaux, *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e siècle*, Louvain 1949, 290-291; S. Chodorow, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Center for Medieval and Renaissance Studies Contributions 5, University of California Press, London 1972, 159-160.

Hugo od św. Wiktora (1096 -1141) twierdził, że Pan Jezus zleciał swoim wybranym uczniom, aby sami pełnili Jego urząd (*officium*) jako lekarze, którzy przyjmują i uzdrawiają chorych. Z tego powodu wyraźnie nakazał medykom leczyć chorych i nie potrzebował zobowiązywać bezpośrednio chorych do szukania ich. Lekarze, jak św. Jakub, rozpoznając, że chorzy jednak zaniedbują leczenie, sami już je jednoznacznie nakazywali (Jk 5, 15). Piotr Abelard również dostrzegał w spowiednikach duchowych lekarzy[108].

Piotr Lombard (ok. 1100-1160) uważał, że sakrament święceń skutkuje nie tylko udzieleniem władzy sądzenia (*potentia iudicandi*), czyli wiązania i rozwiązywania (*potentia ligandi et solvendi*), ale również wiedzy rozeznania (*discernendi scientia*). Sprzeciwiał się koncepcji Abelarda redukującej klucze (*claves*) do jednego, ponieważ według niego są one mnogie. Jeden wyraża umiejętność rozpoznania tego, co można związać lub rozwiązać, a drugi z kolei wskazuje na możność podjęcia pasterskiego działania. Wyświęcony na kapłana, otrzymuje klucz rozeznania, a uprzednia jego zdolność do osądu zostaje sakramentalnie pomnożona, aby mógł nim posługiwać do zamykania, albo otwierania[109]. Grzeszni kapłani posiadają władzę otrzymaną we święceniach, lecz nie posługują się nią poprawnie i godnie, ponieważ nie zachowują życia i nauki apostołów. Boże błogosławieństwo i łaska zostają udzielone godnie proszącemu, nawet przez grzesznego kapłana[110]. Warto jednak zaznaczyć, że Piotr Lombard w odróżnieniu od Hugona od św. Wiktora, ograniczał działanie kapłana wobec grzechu, przypisując je wyłącznie Bogu. Niemniej kapłańska władza sądzenia służyła ukazaniu wobec Kościoła (*in facie Ecclesiae*) tego, co dokonywało się przed Bogiem[111]. Rozróżniał wymiar kościelny kary i pojednania od ich wymiaru boskiego, które mogą różnić się od siebie[112]. Moioli dochodzi do wniosku, że dziedzina władzy kluczy została

[108] Por. *GMQSN*, 261-262; Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, II, p.14, c. 1 w: PL 176, 552.
[109] Por. *GMQSN*, 273; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 18, c. 2-3; d. 19, c. 1: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, 406-407; 414-416.
[110] Por. *GMQSN*, 273; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 19, c. 3: Olsztyn 2015, 417-418.
[111] Por. *GMQSN*, 274-275. Lombard idzie po linii argumentacji Hieronima ze Strydonu. Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 18, c. 6: „W rozwiązywaniu więc lub zatrzymywaniu grzechów kapłan ewangeliczny tak działa i sądzi, jak niegdyś starozakonny, co do tych, którzy dotknięci byli trądem, który przedstawia grzech. Dlatego Hieronim na Ewangelię Mateusza, gdzie Pan mówi Piotrowi: Tobie dam klucze królestwa niebieskiego: a cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech: a cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech: «Tego urywka, powiada, niektórzy nie pojmując, czerpią coś z pychy Faryzeuszy, by myśleli, że potępiają niewinnych, albo rozwiązują winnych, gdy u Boga nie szuka się zdania kapłanów, lecz życia winnych. W Księdze Kapłańskiej trędowatym nakazuje się okazać kapłanom, którzy ich nie czynią trędowatymi, albo czystymi, lecz rozróżniają, którzy są czyści albo nieczyści. Tak i tu»”: tłum. J. Wojtkowski, Olsztyn 2015, 411.
[112] Por. *GMQSN*, 278; Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, IV, d. 18, c. 7: Olsztyn 2015, 412-413.

zwyczajowo przyporządkowana z jednej strony wymiarowi penalnemu (kara, ekskomunika), a z drugiej strony penitencjalnemu (pokutnemu), co opiera się na rozróżnieniu dwóch kar w myśl paryskiego teologa Piotra Kantora (†1179)[113].

Moioli podkreśla znaczenie przepisów duszpasterskich Soboru Laterańskiego IV (1215), które łączyły obowiązek corocznej spowiedzi z odbyciem jej przed własnym kapłanem (*proprio sacerdoti*). Według jego opinii jej bezpośrednie znaczenie duszpasterskie wyrażało się w zapewnieniu proboszczom możliwości poznania swoich parafian i określania ich katolickości. O zdrowym życiu chrześcijańskim miało świadczyć przystępowanie do pokuty i Eucharystii. Moioli zwraca uwagę na fakt, że figura kapłana spowiednika została na tym soborze określona w kategoriach wybitnie terapeutycznych, przedstawiając go jako doświadczonego lekarza, roztropnego i ostrożnego w aplikacji środków i różnych metod leczniczych stosowanych względem chorego[114]. Pośrednio został on również zaprezentowany jako Miłosierny Samarytanin, na co mogą wskazywać użyte przez ojców soborowych aluzje biblijne, który winem i oliwą opatrzył rany pewnego zranionego człowiek z Jerozolimy. Ponadto sobór nałożył na spowiednika bardzo poważny obowiązek zachowania pod każdym względem tajemnicy spowiedzi połączony z rygorystycznymi i karnymi sankcjami w przypadku jej naruszenia przez kapłana. Konstytucja soborowa przez odniesienie do modelu kompetentnego lekarza i niezachwianego powiernika sekretu penitenta pragnie również pomóc spowiednikowi jako znawcy sumień, który wspomaga penitenta w integralnym wyznaniu osobistych win. Kapłana w jego duchowej posłudze wspomagały tzw. sumy pokutne i podręczniki dla spowiedników[115].

---

[113] Por. *GMQSN*, 278; G. Moioli, *Linee storiche di teologia e prassi della penitenza cristiana*, w: *GMPP*, 75-76. Moioli pomimo zapowiedzi nie uściśla później tego wątku. Piotr Kantor rozróżnia karę za przestępstwo (*criminis poena*) określoną przez prawo i karę za grzech (*poena peccati*), jak również karę tymczasową (*poena temporale*) i karę wieczną (*poena aeterna*). Zob. Piotr Kantor, *Verbum abbreviatum*, c. 90, c. 150: PL 205, 90-95; 353-363.

[114] Por. *GMQSN*, 282-283. Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21*, 4: „Kapłan niech będzie roztropny i ostrożny, aby jako doświadczony lekarz mógł winem i oliwą opatrywać rany zranionego (por. Łk 10, 34), pilnie badając okoliczności dotyczące grzesznika oraz grzechu. Na podstawie tego będzie mógł roztropnie rozważyć, jakiej udzielić mu porady i jaki przepisać środek, używając różnych metod leczenia chorego", w: *DSP2*, 258-259. Zob. S. Witek, *Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy*, Pallottinum, Warszawa 1979, 107-108.

[115] Sobór Laterański IV, *Konstytucja 21*, 5: „Niech się bezwzględnie wystrzega, by słowem, znakiem czy innym sposobem nie zdradził pod żadnym względem grzesznika. Jeśli będzie potrzebował roztropnej rady, niech ostrożnie się poinformuje bez wskazania osoby. Postanawiamy bowiem, że tego, kto odważyłby się wyjawić grzech wyznany sobie na sądzie pokuty, należy nie tylko złożyć z urzędu kapłańskiego, ale także zamknąć w surowym klasztorze dla czynienia pokuty aż do śmierci", w: *DSP2*, 260-261. P. Michaud-Quantin, *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII^{e}-XVI^{e} siècles)*, Analecta Mediaevalia Namurcensia 13, Éditions Nauwelaerts, Louvain 1962, 8, 21, 36, 94. Zob. Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego* (12 II 1997), 1: Instytut Studiów nad Rodziną, Łomianki 1997, 5-6.

Moioli odwołuje się też do Wilhelma z Owernii (1180-1249), który charakteryzował spowiednika w akcie absolucji jako szafarza mocy i Bożego miłosierdzia. Wewnętrzne forum pokuty (*forum poenitentiale*) posiada charakter bardziej sakramentalny (*sacramentale*) niż sądowy (*iudiciale*), czyli zmierzający do zbawienia a nie do samego wyroku moralnego. Stąd spowiednik dąży do uzdrowienia duszy (*sanationem*) penitenta i odpuszczenia jego grzechów, czego dokonuje miłosierdzie Boga przez posługę kapłana na mocy kluczy[116].

Aleksander z Hales (ok. 1183 -1245) uchwycił wartość zleconego przez spowiednika zadośćuczynienia. *Doctor irrefragabilis* naucza, że zobowiązująca ekspiacja (*per vinculum expiationis*) nałożona przez kapłana warunkuje w jakimś sensie uwolnienie od wiążącego wiecznego potępienia (*vinculo damnationis*). Szafarz pokuty to nie kto inny, ale sługa Boga, który na mocy władzy kluczy przebacza grzech. Dokonuje się to w ten sposób, że w przypadku skruszonego penitenta Bóg zamienia karę wieczną (*reatus poenae aeternae*) na karę doczesną (*reatus poenae temporalis*). Ta ostatnia z kolei zostaje zgładzona przez zadośćuczynienie nałożone przez kapłana, a przyjęte przez nawracającego się grzesznika[117].

Aleksander z Hales za Piotrem Lombardem rozróżnia pokutę jako cnotę oraz jako sakrament. Stąd dla niego skrucha jako znak wskazuje na zgładzenie winy (*deletionis culpae*). Z kolei przyjęcie pokuty nałożonej przez kapłana stanowi znak darowania kary czyśćca (*deletionis poenae purgatoriae*) przekształconej z kary wiecznej (*poenae aeterna*) w sakramencie spowiedzi. W końcu wypełnienie nałożonego przez kapłana zadośćuczynienia jawi się jako znak darowania kary doczesnej (*deletionis poenae temporalis*). Dla niego pokuta jako sakrament wypełnia się w skrusze, a rozumiana jako akt zadośćuczynienia wobec Kościoła oznacza przyjęcie w spowiedzi pokuty naznaczonej przez kapłana na mocy kluczy. Według niego *clavis scientia*, *iudicio* przygotowuje i uzdalnia szafarza spowiedzi do wykonywania aktów *potestas ligandi et solvendi* (*auctoritas*) wobec penitenta, które relacjonują się względem siebie jak materia i forma bytu[118].

---

[116] Por. *GMQSN*, 285. Moioli cytuje fragment Wilhelma z Owernii za: P. Anciaux, *Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 1-2 (1948), 104. Dane bibliograficzne tekst źródłowego: Wilhelm z Owernii, *De sacramento poenitentiae*, XX, w: Id., *Opera omnia*, Parisiis 1674, t. 1, 509.

[117] Por. *GMQSN*, 291; Aleksander z Hales, *Glossa in Quatuor Libros…*, IV, d. 18, 4, l: Quaracchi (red.), Florentiae 1957, 322-323.

[118] Por. *GMQSN*, 289; Aleksander z Hales, *Glossa in Quatuor Libros…*, IV, d. 16, 1, e: Quaracchi (red.), Florentiae 1957, 253.

Jak zwraca uwagę Moioli niektóre teologie XII i XIII wieku utrzymywały, że kapłan wykonując duchową władzę kluczy, uwalniał z więzów grzechu już w tym samym akcie nałożenia i zobowiązania penitenta do zadośćuczynienia[119]. Wskazuje to, że czynność określenia, a nade wszystko nałożenia pokuty przez kapłana była postrzegana jako prowadząca do odpuszczenia grzechów. Dalszy rozwój teologii dokładanie wskazał na kapłański akt absolucji, nie zaś kapłański akt wymierzenia zadośćuczynienia jako powodującego odpuszczenie grzechów skruszonego grzesznika.

Jak zaznacza Moioli w teologii Bonawentury kapłani Kościoła otrzymują władzę kluczy jako *claves ministerii* na mocy sakramentu święceń. Jednak pochodzą one od Chrystusa Odkupiciela dzierżącego *claves excellentiae*, które z kolei odnoszą się do *claves auctoritatis* (*potestas divina*) samego Boga. Tego rodzaju rozróżnienie podkreśla, że to ostatecznie Bóg usuwa winę wiecznego potępienia (*debitum aeterni supplicii*), która stanowi przeszkodę do nieba. Posługa kapłana Kościoła w sakramencie spowiedzi wobec Boga posiada charakter pośrednictwa oraz wstawiennictwa[120]. Moioli odwołując się do myśli Alberta Michela (1877-1972), stwierdza, że Sobór Laterański IV miał wpływ na teologię absolucji Bonawentury, u którego *clavis ministerii* pozostaje ostatecznie w służbie nie wiązania, ale rozwiązywania, nie zamknięcia, ale otwarcia. W rezultacie posługa szafarza sakramentu spowiedzi posiada wymiar wybitnie pedagogiczny, leczniczy, a w rezultacie zbawczy[121].

Dla Tomasza z Akwinu Boże działanie z całą wyrazistością wyraża się w pokutującym za swoje grzechy, jak i przez posługę samego kapłana. Odpuszczenie grzechów, które dokonuje się pierwszorzędnie na mocy władzy kluczy posługi kapłańskiej przez pokutę rozumianą jako sakrament, a drugorzędnie na mocy aktów penitenta w pokucie jako cnocie[122]. W sakramencie pokuty, szafarz Kościoła (*ministro ecclesiae*), reprezentuje i działa w osobie Chrystusa (*gerit personam Christi*) i mocy pochodzącej od Niego, co podkreśla doniosłość i niezbędność posługi kapłańskiej w tymże sakramencie sprawowanym w Kościele. Chociaż sam Bóg przez swoje wewnętrze działanie posługuje się materią sakramentu, czyli aktami penitenta, które wypływają z łaski Bożej, to szafarzowi Kościoła przypada ostateczne dopełnienie

[119] Por. *GMQSN*, 320.
[120] Por. *GMQSN*, 295; Bonawentura z Bagnoregio, *In Quartum Librum Sententiarum*, IV, d. 18, p. I, a. I, q. 1; IV, d. 18, p. I, a. 2, q. 1, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, 470; 473.
[121] Por. *GMQSN*, 297; A. Michel, *III. Pénitence, du IV e Concile du Latran a la réforme*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique,* A. Vacant, E. Mangenot (red.), Paris 1933, t. 12, 952.
[122] Por. *GMQSN*, 303; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 86, a. 6: London 1969, t. 29, 61.

(*complementum*) tego sakramentu[123]. Tomasz wskazuje na różnicę pomiędzy działaniem Pana Boga a kapłana w sakramencie pokuty. Wyłącznie Bóg autorytatywnie (*per auctoritatem*) rozwiązuje, odpuszcza i uwalnia od grzechów, zaś kapłani dokonują tego samego, ale jako już jego ministrowie, przez posługę (*per ministerium*), przy czym słowa szafarza pokuty działają jako narzędzie (*instrumentaliter*) mocy Bożej w sakramencie spowiedzi[124]. Mediolański dogmatyk uwypukla w teologii Akwinaty to, co wspólne i różne w działaniu Boga i szafarza, przywołując terminologię z jednej strony *per auctoritatem,* a z drugiej *per ministerium, instrumentaliter, ministro ecclesiae.* Kapłan w sakramencie pokuty aplikuje poszczególnym penitentom owoce męki Chrystusa dla zgładzenia grzechów osobistych. Sakramenty, a pośród nich także pokuta, czerpią swą moc i skuteczność z męki Chrystusa[125].

Jak zwraca uwagę Moioli, szafarz pokuty, kapłan (*sacerdos*) u Jana Dunsa Szkota, jawi się wyraźnie jako sędzia (*iudex*). Rozstrzyga on o wartości zadośćuczynienia, o już uprzednio podjętych karach za grzechy, o ich wystarczalności lub niedostatkach dla definitywnego uwolnienia penitenta od kar[126]. Szafarz w sakramencie pokuty rozumiany jako drugorzędny sędzia (*non iudicis principalis, sed secundarii*) lub pełnomocnik (*vel commissarius*), który rozpoznając stan penitenta, wydaje wyrok rozgrzeszenia lub potępienia grzechu (*pro condemnatione*). Ten kapłański akt sprawia, że sakrament pokuty można nazwać sakramentem sądowym (*sacramentum iudiciale*), czyli sądem sakramentalnym (*indicium sacramentale*)[127].

Giuseppe Como podziela wnioski Moiolego, że teologia średniowiecza nadała pokucie charakter bardziej osobisty i ukierunkowany na wewnętrzne pojednanie z Bogiem, a rola całego Kościoła została w niej skoncentrowana na roli wyświęconych hierarchów z wyraźnym uwzględnieniem widzialnej społeczności Kościoła. Doprowadziło to do sytuacji, w której ochrzczonego nierozgrzeszonego nie identyfikuje się już jak bywało w pokucie kanonicznej z ekskomunikowanym. Niewidzialny

[123] Por. *GMQSN*, 303-304; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 84, a. 1, ad. 2: London 1969, t. 29, 9. Zwrot *personam alicuius gerere* oznacza grać czyjąś rolę, kogoś przedstawiać, zastępować, reprezentować: A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2013, 282.
[124] Por. *GMQSN*, 304; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 84, a. 3, ad. 3: London 1969, t. 29, 14. Zob. P. Roszak, *Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu «auctoritas» w teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Człowiek w Kulturze" 22 (2011/2012), 77-79.
[125] Por. *GMQSN*, 308-309; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 49, a. 1, ad. 4: London 1968, t. 26, 170.
[126] Por. *GMQSN*, 313-314; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 16, q. 1, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. 9, 247.
[127] Por. *GMQSN*, 310; G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 120; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 14, q. 4, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. 9, 82.

i duchowy stan penitenta pozostawał na forum wewnętrznym i wiązał się z duchowym wymiarem Kościoła[128].

Moioli, powołując się na historyka i teologa protestanckiego Henriego Strohla (1874-1959) stwierdza, że według Marcina Lutra wyłącznie słowo Boże zbawia i buduje Kościół. Każdy doświadczony w wierze brat może wobec drugiego pełnić wieloraką i zbawczą posługę. Wyraża się ona w poświadczaniu przebaczenia na podstawie Słowa Bożego, w przypominaniu o zbawczych zamysłach Boga wobec ludzi, a także w umacnianiu innych świadectwem duszy zatopionej w Bogu. Dla Lutra każdy chrześcijanin w Kościele może wykonywać takie zadanie, a nie wyłącznie papież, biskupi czy kapłani[129].

Pośród dwunastu artykułów przedłożonych do zbadania pod kątem ortodoksyjności przez tzw. teologów mniejszych Soboru Trydenckiego znajdowały się takie, które dotyczyły posługi szafarza pokuty. Teza czwarta podważała pochodzenie z prawa Bożego sakramentu spowiedzi i tajemnicy z nią związanej. Teza siódma negowała akt sądowy (*actum iudicialem*) rozgrzeszenia kapłańskiego (*absolutionem sacerdotis*), który redukowała do prostej posługi przepowiadania odpuszczenia grzechów. Teza ósma uzależniała kapłańską władzę kluczy od posiadania przez nich łaski i miłości Ducha Świętego. Teza dwunasta kontestuje prawdę, że władza kluczy może zmieniać kary wieczne na doczesne, gdyż nie służy nakładaniu kar (*poenas imponere*), ale ich odpuszczaniu[130].

Zadośćuczynienie nakładane przez szafarza sakramentu pokuty wyznającemu swoje przewinienia i podejmowanie dzieł pokutnych pozostaje w funkcji naprawy szkód wynikających z popełnionych grzechów. W niczym to nie pomniejsza zadośćuczynienia i zasług Chrystusa, które jedynie i w istocie czyni zadość Bogu. Duchowa władza kluczy, w którą wyposażony jest kapłan spowiednik, zmierza także do zobowiązania oraz regulowania zadośćuczynienie za grzech nakładanego na penitenta ochrzczonego szukającego komunii z Bogiem. Określenie i nałożenie przez szafarza i przyjęcie przez nawracającego się wyraża jego eklezjalność. Penitent ponadto samodzielnie może podejmować indywidualne i osobiste praktyki pokutne[131].

---

[128] Por. G. Como, *Conversione e penitenza*, w: *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza*, M. Paleari (red.), Ancora, Milano 2009, 110.
[129] Por. *GMQSN*, 350; H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Paris 1962, 348.
[130] Sobór Trydencki, *Tezy o sakramentach pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór*, 4, 7, 8, 12 w: *DSP4*, 472-477.
[131] Por. *GMQSN*, 362.

Jak zauważa Moioli, kapłan, który uwalnia penitenta od grzechu, jednocześnie zobowiązuje go do wypełnienia nałożonego zadośćuczynienia jako kary (*satisfactoriae poenae*). Konieczność nadania zadośćuczynienia uzasadnia sobór bardziej względami duszpasterskimi i pedagogicznymi, jak na przykład: aby nie lekceważyć popełnionych grzechów, nie dopuszczać się jeszcze gorszych przewinień, odciągać od grzechów, wyrabiać czujność i ostrożność na przyszłość, chronić przed współuczestnictwem w grzechach. Szafarz nakładając zadośćuczynienie powinien mieć na uwadze: ochronę nowego życia, udzielenia lekarstwa na słabość, ale również udzielenie nagany i kary za wcześniejsze grzechy. Z tego jasno wynika, że władza kluczy służy nie tylko do uwalniania, ale również do wiązania (*solvendum et ad ligandum*)[132].

Moioli podkreśla, że Sobór Trydencki wskazuje na charakter sądowniczy czwartego sakramentu, który również wyraża jego naturę (Mt 16, 18; J 20). Teksty soborowe nie opowiadają się jednak za jednoznacznie świecką koncepcją sądu, ale posługują się analogią pomiędzy szafarzem sakramentu pokuty, a sędzią trybunału świeckiego. Wieloaspektowa figura kapłana spowiednika przedstawia go również jako sędziego ogłaszającego wyrok w rozgrzeszeniu, które jest na wzór aktu sądowego (*ad instar actus iudicialis, quo ab ipso velut a iudice sententia pronuntiatur*)"[133].

Spowiednik może wykonywać swoją funkcję sędziego w trybunale pokuty (*tribunal*) nie jednorazowo, ale bez ograniczeń udzielając na podstawie wyroku kapłańskiego (*per sacerdotum sententiam*) uwolnienie od grzechów, ilekroć penitent jest odpowiednio usposobiony[134]. Spowiednik nie jest tylko jakby sędzią, ponieważ przez rozgrzeszenie kapłan udziela penitentowi dobra kogoś innego (*alieni beneficii sit dispensatio*)[135]. Ponadto pełni on również funkcję lekarza (*medico*), który nakłada lekarstwo (*medicamentum*) zadośćuczynienia[136].

Jak zwraca uwagę Moioli, sądzenie według nauki tego soboru nie oznacza wyłącznie zdolności duchowego rozeznawania, jak również nie posiada charakteru czysto wyjaśniającego, lecz sprawia rzeczywiste odpuszczenie grzechów[137]. Z jednej strony sąd

---

[132] Por. *GMQSN*, 363; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VIII, w: *DSP4*, 497-499; *DH* 1690, 1692.
[133] Por. *GMQSN*, 363; G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 56; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VI, w: *DSP4*, 494-495.
[134] Por. *GMQSN*, 363; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, II, b, w: *DSP4*, 485-486; *DH* 1671.
[135] Por. *GMQSN*, 363; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VI, c, w: *DSP4*, 494-495; *DH* 1685. Zob. T. Reroń, *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne*, Wrocław 2002, 390.
[136] Por. *GMQSN*, 363; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, V, f; VIII, h, w: *DSP4*, 490-491, 500-501; *DH* 1680, 1692.
[137] Por. *GMQSN*, 363; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VI, c, d, e, w: *DSP4*, 494-495; *DH* 1685; Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie pokuty*, IX, w: *DSP4*, 508-509; *DH* 1709.

szafarza pokuty uwalnia od grzechów, ale również może oznaczać uzasadniony chrześcijański akt zatrzymania grzechów. W odpowiedzi na nauczanie protestanckie sobór wyraźnie zaznacza, że kapłan wykonuje władzę wiązania i rozwiązywania. Spowiednik rozgrzesza penitenta jednocześnie zobowiązując go do zadośćuczynienia. Czwartego sakramentu nie można jednak utożsamić z trybunałem karnym, ponieważ nie jest miejscem gniewu i kar[138]. Obiektywność dokonywanego sądu przez szafarza pokuty domaga się adekwatnej znajomości przyczyn rzeczy, co z kolei uzasadnia określony przez Kościół obowiązek wyznania grzechów. Dopiero tak rozumiany wymiar sądowniczy pokuty wyraża naturę sakramentu pokuty[139].

4.2.3. Boska i zbawcza sądowniczość w Kościele

Posługa spowiednika *ad modum iudicii* doczekała się wyjaśnienia w oparciu o model ogólnej koncepcji sądu w analogii do wyroku pokutnego. Z jednej strony jego przenikliwość, a z drugiej niedopracowanie w postaci braku precyzyjnego punktu odniesienia zostały wskazane przez Zoltána Alszeghy. Z kolei model skrypturystyczny interpretował wymiar sądowniczy pokuty w kontekście biblijnego tematu sądu. W takim ujęciu sąd, który dokonuje się w sakramencie pojednania oznacza przede wszystkim łaskę i zbawienie. Josef Ternus SJ (1892-1959), który odrzuca model władzy zwierzchniej i amnestii (*potestate vicaria, potestate voluntaria seu non-iudicialis*) Klausa Mörsdorfa (1909-1989), podkreśla realność i nie metaforyczność aktu sądowniczego dokonującego się w sakramencie pokuty oraz analogię między sądem ziemskim a duchowym, sprzeciwiając się jednocześnie radykalnemu ich rozdzieleniu. Specyfika sądu w sakramencie pokuty wyraża się w jego zbawczym charakterze (*iudicium salutare*), który zmierza do odpuszczenia win i kar. W sakramencie pokuty w odróżnieniu od sądów karnych, zakłada się winę, a osądowi podlega miara winy i jakość skruchy penitenta. Ternus, jak zaznacza Moioli, odwołuje się do poglądów Johanna Baptisty Umberga SJ (1875-1959), komentującego kwestię sądowniczej władzy pokutnej w odniesieniu do wersetu z Ewangelii Jana 20, 23. Według niego w sakramencie pokuty realizuje się sąd

[138] Por. *GMQSN*, 364; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VIII, i, w: *DSP4*, 500-501; *DH* 1692; Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie pokuty*, XV, w: *DSP4*, 510-511; *DH* 1715.
[139] Por. *GMQSN*, 364; Hermeneutyka wymiaru sądowego sakramentu pokuty została uwzględniona przez: G. B. Guzzetti, *Processualità della Confessione*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inferiore 1964, 606-613; Z. Alszeghy, M. Flick, *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, w: *Magistero e morale…*, Bologna 1970, 134-143.

krzyża Chrystusowego oraz sąd nad penitentem, a zarazem antycypacja sądu eschatologicznego[140].

Moioli poświęca znaczną uwagę koncepcji sądu pokutnego w teologii Michaela Schmausa (1897-1993), która umieszcza sakramentalny sąd pokutny w ramach z jednej strony biblijnej teologii sądu pokutnego, a z drugiej patrystycznej teologii pokuty w interpretacji B. M. Xiberty (1897-1967). W takiej podwójnej perspektywie śmierć Jezusa Ukrzyżowanego jest rozumiana jako zbawczy osąd potępiający grzech przez Boga Ojca świętego i sprawiedliwego oraz znajduje swoje alegoryczne przedłużenie w posłudze sądowniczo-pokutnej biskupa wobec grzesznika wyłączonego z Kościoła. Jednakże śmierć Jezusa na krzyżu odsłania także Boże miłosierdzie, które dopełnia wyrok przez zwycięstwo Jezusa nad grzechem i śmiercią, co jest potwierdzone w tajemnicy Chrystusowego zmartwychwstania. Schmaus odwołując się do myśli Tomasza z Akwinu uzasadnia, że sakrament pokuty czerpie moc z Męki Jezusa rozumianej jako uzdrowienie duchowe. W ten sposób administracja sakramentu pokuty przez szafarza *ad modum iudicii* równocześnie zawiera w sobie odniesienie penitenta do osądu Krzyża oraz do sądu dopełniającego i ostatecznego żywych i umarłych na końcu czasów. Jednakże ujęcie Schmausa, chociaż reprezentatywne, ocenia raczej jako konkordystyczne niż badawczo-biblijno-dogmatyczne, ponieważ przede wszystkim dąży do komentowania Soboru Trydenckiego[141].

Angelo Maffeis wskazuje, że Moioli dostrzega w trydenckim zestawieniu sądu Boga przez krzyż Chrystusa ze sądem dokonującym się w sakramencie pokuty w interpretacji Schmausa procedurę bardziej zmierzając do osiągnięcia zewnętrznej zbieżności, niż pogłębioną argumentację. Takie działanie w rezultacie osłabia zasadność eklezjalnego pośrednictwa w otrzymaniu odpuszczenia grzechów, ponieważ pozostaje w sferze postulatów, narzucającego się uzasadnienia[142].

Moioli analizując władzę sądowniczą wykonywaną w sakramencie pokuty w oparciu o Mt 18,18 „wiązać – rozwiązywać" zaznacza, że może ona odnosić się do dwóch różnych procedur sądowych rozumianych jako ekskomunikować - nie ekskomunikować

---

[140] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 56; J. Ternus, *Die Sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 71/2 (1949), 217-221; K. Mörsdorf, *Der hoheitliche. Charakter der sakramentalen Lossprechung*, „Trierer Theologische Zeitschrift" 57/11-12 (1948), 341-346; J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1974, 264-266.

[141] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 59-60; M. Schmaus, *I sacramenti*…, Torino 1966, 551.

[142] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura*…, w: *GMOO12*, 59-61; A. Maffeis, *Il quarto sacramento. Modelli teologici e questioni nel postconcilio*, w: *La Riconciliazione e il suo Sacramento*, Roma 2015, 17-20.

bądź jako ekskomunikować - zwolnić z ekskomuniki. W pierwszej, nieudane próby korygowania brata we wspólnocie kończą się ostatecznie sprzecznym wykonaniem zbawczej władzy ekskomuniki, która definitywnie konstytuuje go jako grzesznika. W drugiej, częściej preferowanej, ekskomunika wskazuje tylko na moment przejściowy w obliczu ponownego i pełnego przyjęcia do Kościoła, który jest rzeczywistością zbawienia. Formułowana od średniowiecza sądowniczość (judycjalność) pokuty zachowała się do czasów współczesnych, lecz korzeniami sięga do dyscypliny starożytnej drugiej pokuty [143].

Prawomocność zbawczego sądu, który ma miejsce w sakramencie pokuty, Moioli wyprowadza z sakramentów chrztu oraz Eucharystii. Skoro Kościół głosi zbawczy sąd odpuszczenia grzechów w chrzcie, to może przeprowadzać także ten osąd w pojednaniu penitentów. Następnie, Eucharystia jako pamiątka Paschy Pana, przez antonomazję oznacza także celebrację zbawczego sądu, który potępia grzech w celu zbawienia grzesznika. W ten sposób, w oparciu o przesłanki eklezjologiczne w postaci relacji pomiędzy ochrzczonym grzesznikiem a wspólnotą kościelną, włoski teolog formułuje hipotezę o zbawczej „sądowniczości" (wł. *giudizialità salvifica*) w Kościele w oparciu o przesłanki eklezjologiczne w postaci relacji pomiędzy ochrzczonym grzesznikiem

[143] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 65. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku w przeciwieństwie do Kodeksu z 1917 r. (kan. 2257 § 1: *excommunicatio est censura qua quis excluditur a communione fidelium*) nie podaje definicji ekskomuniki. Warto zauważyć, że do dekretu motu proprio «*Matrimonia mixta*» Pawła VI z 31 marca 1970 roku katoliccy małżonkowie zaciągali ekskomunikę, niekiedy inne kary, w związku z cywilnym rozwodem, z zawarciem powtórnego małżeństwa przed niekatolickim szafarzem, itd. Por. V. J. Pospishil, *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching*, Herder and Herder, New York 1967, 82. „Ekskomuniką w CIC/1983 zagrożone są nie tylko przestępstwa, przez które sprawca sam rozwiązuje więzy pełnej wspólnoty, ale również występki wiernych, które z natury swojej nie naruszają wspomnianych więzów. Wymownym tego przykładem jest przestępstwo przerwania ciąży, obwarowane przez prawodawcę w kan. 1398 sankcją ekskomuniki «*latae sententiae*». Przez dokonaną aborcję sprawca nie rozwiązuje więzów wiary, ani też więzów sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego. […] W świetle CIC/1983 żadna kara kościelna nie wyłącza wiernych z pełnej wspólnoty z Kościołem. Toteż termin «*excommunicatio*» w CIC/1983 jest terminem technicznoprawnym, stosowanym na oznaczenie jednej z cenzur kościelnych. W obowiązującym prawie pojęcie ekskomuniki nie przeciwstawia się pojęciu pełnej wspólnoty kościelnej. Przedmiotem formalnym i bezpośrednim tej kary nie jest już «*exclusio a communione fidelium*», na co wskazywał kan. 2257 § 1 w CIC/1917. Kodeks z 1983 r. wylicza jedynie skutki materialne ekskomuniki, które nie znoszą wspólnoty kościelnej w rozumieniu kan. 205. Także w CIC/1917 ekskomunika sama przez się nie pozbawiała przynależności kościelnej, prawnie określonej przez «*tria vincula*». Jedynie tylko w wypadku popełnienia przestępstw , które z natury swojej zrywały więzy z Kościołem, władza kościelna w postaci ekskomuniki potwierdzała stan taktyczny, odmawiając sprawcy wspólnoty z wiernymi. Ekskomunika nie była zaś sankcją karną, która powodowała wyłączenie z Kościoła w wyniku popełnionych przestępstw": J. Syryjczyk, *Kara ekskomuniki a pełna wspólnota kościelna według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne" 33/3-4 (1990), 174,185-186.

a wspólnotą kościelną. To właśnie ona uzasadnia „sądowe" zachowania w Kościele, w której wyraża się boska i zbawcza sądowniczość (wł. *giudizialità salvifica divina*)[144] .

W celu określenia intencji Chrystusa co do sądowniczości pokuty należy odnieść się do historii pokuty w Kościele kształtowanej przez Magisterium Kościoła. Dla niej fundamentalnym punktem odniesienia pozostaje definicja trydencka „sądowniczości" sakramentu pokuty z uwzględnieniem jej historycznej krytyki tekstu. Jak zauważa Moioli w dokumencie soborowym chociaż koncepcja „sądowniczości" nie została uprzednio zdefiniowana, zaaplikowana jako kategoria logiczna unifikuje i wyraża różne elementy czwartego sakramentu. Została zastosowana do wydobycia różnicy pomiędzy pokutą a chrztem, do legitymizacji jurysdykcji, dla uzasadnienia integralnej spowiedzi i określenia zadośćuczynienia, dla odparcia błędów protestantów[145].

Akt sądowy sakramentu pokuty nie pozostaje wyłącznie w funkcji głoszenia wiary, ale ukierunkowany jest na odpuszczenie grzechów. Potwierdzenie sądowniczej natury sakramentu pojednania opiera się na katolickiej koncepcji natury Kościoła i sakramentów (sakramentu święceń) i jurysdykcji, które pochodzą z woli Chrystusa. Oznacza to, że źródłowo nie można ich autorstwa przypisać ludziom bądź traktować ich wyłącznie jako wyraz struktury administracyjnej, ponieważ wyrażają zbawczy zamysł Boga. Według opinii Moiolego sądowniczość, w którą wyposażony został szafarz sakramentu pokuty, jawi się władza dwustronna – rozgrzeszenia lub jego odmowy, którą posługuje na mocy Ewangelii. Sobór Trydencki potwierdza, że szafarz pokuty sprawuje władzę „związywania i rozwiązywania", kiedy udziela rozgrzeszenia penitentowi i nakłada na niego zadośćuczynienie. Moioli rozpoznaje podobieństwo między sędzią trybunału ludzkiego, a sędzią „trybunału" pokutnego. Jednakże szafarz sakramentu pokuty pełni swoją posługę zasadniczo udzielając rozgrzeszenia niepodlegającego ograniczeniu ilościowemu, ponadto przekazuje łaskę i dary Boga oraz sprawuje funkcję lekarza[146].

Moioli lapidarnie przywołuje wzmiankę zawartą w Konstytucji *Lumen Gentium* (*KK*, 28) o posłudze prezbiterów wobec wiernych pokutujących. Oni jako prawdziwi kapłani Nowego Przymierza, chociaż nie posiadają pełni kapłaństwa wobec ochrzczonych podejmujących się pokuty pełnią posługę (*ministerio*) jednania

[144] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 66-67; A. Catella, *La celebrazione della penitenza*, w: F. G. Brambilla et al., *Riconciliazione. Dono per la Chiesa*, Strumenti per il lavoro pastorale, Ancora, Milano 1999, 180.

[145] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 67-68; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, II, a-b (*DH* 1671); VI c-e (*DH* 1685); VII a (*DH* 1686), w: *DSP4*, 485-487, 495-497; Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie pokuty*, IX (*DH* 1709), w: *DSP4*, 509-510.

[146] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 69-70; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, II, b (*DH* 1671); VI, c (*DH* 1685); VIII, h (*DH* 1692), w: *DSP4*, 495-497; 499-501.

(*reconciliationis*) i niesienia ulgi (*alleviationis*). Zakorzenieni w «*munus*» Chrystusa jedynego Pośrednika, wykonują oni potrójny urząd (*tria munera*) prorocki, uświęcenia (Eucharystia, pokuta) oraz pasterski na rzecz jedności Kościoła jako rodziny Bożej[147].

Tajemnica Ludu Bożego posiada, także usankcjonowany przez wolę Jezusa Chrystusa, wymiar widzialny jako określony społeczny byt ludzki, w którym realizuje się przymierze i przynależność do Boga. Ponieważ grzech skutkuje widzialnym wyrazem zerwania z tajemnicą ludu Bożego, dlatego pojednanie musi urzeczywistnić się przez widzialną relację ze wspólnotą Kościoła, która jakby utożsamia się z relacją z Bogiem Zbawicielem. Moioli w taki sposób rozumie sąd Kościoła jako pojednanie[148].

Posługa spowiednika wyraża miłosierdzie Boga, który przez Jezusa Chrystusa udziela Bożego przebaczenia w Kościele już dla chrześcijan, czyli w okolicznościach całkiem odmiennych niż ma to miejsce w przypadku przyjęcia chrztu świętego. W sakramencie spowiedzi celebruje się miłosierdzie Boga wobec członków Jego Ludu Przymierza, którzy nie pozostali wierni w sposób fundamentalny temu, co otrzymali na w chrzcielnym odrodzeniu. Kapłan przez posługę jednania proklamuje niezachwianą prawdę o Bogu, który pozostaje miłosierny i wierny, ponieważ nawet ochrzczonych grzeszników wzywa do nawrócenia i udziela im przebaczenia. Przypomina on, że nawet jeśliby ochrzczony po raz kolejny zgrzeszył, to Jezus jest Orędownikiem u Ojca (1 J 2, 1-2) oraz wzywa do pojednania z Bogiem w imię Jezusa (2 Kor 5, 20) przez Jego Kościół, wspólnotę miłosierdzia. Spowiednik pozostaje pamięcią dla Ludu Bożego o miłości Boga, która przebacza nie siedem razy, ale ponad ludzkie rachuby (Mt 18, 21-22) i wychodzi naprzeciw młodszego, marnotrawnego syna i jego starszego brata, którzy mogą także symbolizować wierzących i pogan, aby przypowieści o miłosierdziu Boga (Łk 15) zrealizowały się w pełni[149].

Słusznie zwraca uwagę Carlo Collo, że w teologii pokuty Giovanniego Moiolego można odczuć niedosyt praktycznego przełożenia przez jej autora owoców jego myśli na

---

[147] Por. *GMQSN*, 380; KK, 28, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, 132; S. Noceti, «*Lumen gentium*». *Capitolo III. Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II, Lumen Gentium*, R. Repole (red.), Bologna 2018, t. 2, 301-302.

[148] Por. *GMQSN*, 396.

[149] Por. G. Moioli, *La Penitenza. Sacramento…*, w: *GMOO12*, 133-134; G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 44; G. Moioli, *Il prete come ministro della riconciliazione*, w: *GMOO7*, 313; B. Sesboüé, *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, Seria Alfa i Omega 33, W drodze, Poznań 2015, t. 1, 539-540. Zob. T. Keller, *The Prodigal God. Recovering the Heart of the Christian Faith*, Hodder, London 2008, XIV-XV, 24; K. Niewiadomski, *Il magistero dei papi riguardo alla persona del confessore e alla sua formazione, sulla base dei discorsi alla Penitenzieria apostolica negli anni 2007-2016*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 30/1 (2017), 89-98; H. Witczyk, *Miłosierdzie Pana - miłosierdzie wierzących*, w: J. Lemański et al., *Miłosierdzie a sprawiedliwość*, Studia i rozprawy 47, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2017, 51-52; A. Draguła, *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2022, 18-21.

bezpośrednie konsekwencje duszpasterskie[150]. Wydaje się, że włoski teolog nie podejmuje w swoich tekstach nawet takich prób, chociaż niektóre jego analizy i konkluzje jakby naturalnie ku temu zmierzały. Jednakże można odnieść wrażenie, że odnosi się to do stylu jego teologii penitencjarnej, wszakże bogatej w źródła i twórczą samodzielną myśl, ale powściągliwej wobec propozycji konkretnych rozwiązań. Również inni badacze (np. Bogusław Daniel Kwiatkowski) teologii G. Moiolego czynią aluzje co do bogactw odniesień bibliograficznych, ale niekiedy bez pogłębionego komentarza[151].

4.3. Absolucja, *pax*, pojednanie

4.3.1. *Pax cum Ecclesia* jako *pax cum Deo*

Teksty Nowego Testamentu podkreślają, że grzech podważa także przynależność do wspólnoty Kościoła, natomiast jego przebaczenie oznacza pojednanie w Kościele i z Kościołem, który jawi się jako komunia nie tylko pomiędzy wierzącymi, ale nade wszystko jako komunia z Bogiem Ojcem w Chrystusie i w Jego Duchu. Jedność Kościoła pozostaje ukierunkowana na jedność Boskich Osób (J 17,21). W życiu chrześcijańskim wymiar eklezjologiczny i ten teologiczny nie nakładają się na siebie jak kolejne warstwy, ale pozostają w jedności Przymierza. Działanie Ducha Jezusa Chrystusa prowadzi do ponownego przyjęcia grzesznika do Kościoła. W sądzie Kościoła, który na nowo przyłącza grzesznika do wspólnoty, wyraża się Boży i zbawczy sąd całkowicie oddany Jezusowi Chrystusowi[152].

Dla Moiolego chrześcijańskie pojednanie oznacza między innymi odzyskanie zgody i jedności, ponowne przywrócenie pokoju, pomiędzy przebaczonym grzesznikiem ochrzczonym a Kościołem świetym. Pierwotnie i przede wszystkim wyraża zaś łaskę Pana Boga, który skutecznie sprawił i dokonał pojednania przez Chrystusa. Następnie Bóg zlecił Apostołom i Kościołowi posługę udzielania tego pojednania, którego On sam dokonał (2 Kor 5, 18-20). Wynika stąd, że pojednanie nie jest ludzkim planem do zrealizowania, ale dziełem Boga, któremu nade wszystko należy pozwolić urzeczywistniać się. Pojednanie jest tym, co sam Bóg czyni dla ludzi. Co więcej Bóg

[150] Por. Collo C., *Bibliografia ragionata…*, w: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali*, Torino 1976, 492.
[151] Por. B. D. Kwiatkowski, *Il pensiero cristologico nell'opera di Giovanni Moioli*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Roma 1997, 37.
[152] Por. *GMQSN*, 59; G. Moioli, *Itinerario di comunione. Il Castello interiore di Teresa di Gesù*, Carmelitane Scalze Monstero di Sassuolo (red.), Il lembo del mantello 1, Edizioni OCD, Roma 2010, 50-51.

w taki sposób jedna konkretnego człowieka, że włącza go ponownie we wspólnotę z ludźmi i Kościołem. Wielkie misterium zbawienia można określić zatem pojednaniem, które tworzy wspólnotę Kościoła uformowaną przez sakramenty, słowo Boże, miłość. W ten sposób Kościół staje się jakby miejscem, gdzie można zobaczyć, że Bóg chrześcijan jest Bogiem pojednania i pokoju (Ef 2, 14), który przywraca i ustanawia jedność oraz usuwa przyczynę rozdzielenia[153].

Moioli zauważa, że Paul Galtier SJ, odwołując się do egzegezy niektórych ojców kościoła, zaproponował, aby słowa o wkładaniu rąk z 1 Tm 5,22 odczytać jako wskazujące na pojednanie grzeszników we wspólnocie, a nie jako przekazywanie posługi pasterskiej. Włoski teolog zaznacza jednocześnie swoje obiekcje z uwagi na wieloznaczność gestu nałożenia ręki w samym Nowym Testamencie. Później, w epoce patrystycznej, również posiadał wiele funkcji i znaczeń, do których także należało pokutne pojednanie. Jednak dalsze słowa o powstrzymywaniu się w udziale w cudzych grzechach (1 Tm 5,22: *neque communicationseris peccatis alienis*) miałby potwierdzać, że chodzi właśnie o pojednanie grzeszników. Ceslas Spicq OP (1901-1992) stwierdza, że długi okres pokuty, nałożenie ręki, zakłada ewolucję dyscypliny pokutnej, która pierwotnie opierała się na weryfikacji żalu za popełnione grzechy. Jerome Murphy-O'Connor OP (1935-2013) prezentuje bardziej zrównoważone stanowisko. Z jednej strony twierdzi, że słownictwo Pawłowe może uzasadniać tego rodzaju hipotezy (2 Kor, Listy pasterskie), a z drugiej strony trudno zakładać istnienie formalnego i oficjalnego gestu ponownego przyjęcia ochrzczonego grzesznika do Kościoła[154].

Tertulian krytykował jako nadużycie tradycję tzw. listów uniewinniających, listów polecających, listów wyznawców-męczenników (*libelli pacis ad confessores*) przekazywanych grzesznikom jako wyraz wysłużonego męczeństwem pokoju i pojednania z Kościołem oraz ponownego włączenia do jego wspólnoty[155].

Cypriana z Kartaginy w swoich listach pisze o nałożeniu rąk w liczbie mnogiej tak w przypadku lżejszych, jak i cięższych przestępstw, które dokonuje biskup po

[153] Por. G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 28-29; G. Moioli, *Temi cristiani maggiori*, Milano 1992, 32-34; G. Moioli, *Testimonianza sacerdotale oggi*, w: *GMOO7*, 289; G. Moioli, *La spiritualità familiare. Frammenti di riflessione*, Milano 2009, 62, 150-151; G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio…*, Milano 2002, 249-250; P. Arabia, *Il cristiano come memoria…*, Trapani 2017, 147-148. Chrystus pozostaje źródłem pokoju, ponieważ jednoczy w sobie bóstwo i człowieczeństwo. Zob. R. Repole, *Le sfide attuali di una chiesa che riconcilia*, „Credere Oggi" 241/1 (2021), 145-146; M. Tatar, *The Ontic Foundations of Peace in the Perspective of Pope Benedict XVI*, „Collectanea Theologica" 93/4 (2023), 176.

[154] Por. *GMQSN*, 24; C. Spicq, *Saint Paul. Les épitres pastorales*, Gabalda et C[ie], Paris 1947, XLV, CLXXII-CLXXIII, 149, 311-312, 385; J. Murphy-O'Connor, *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament*, „Revue Biblique" 74/2 (1967), 173-174.

[155] Por. *GMQSN*, 77; Tertulian, *O wstydliwości*, 22, 1, w: Id., *Wybór Pism III*, Warszawa 2007, 246.

wypełnieniu *satisfactio-exomológesi* przez pokutującego[156]. Wydaje się, że u Kartagińczyka bezpośrednio po dokonaniu *exomológesi* biskup odpuszcza grzechy używając formuł modlitw błagalnych oraz wykonując gest włożenia ręki, którym towarzyszy modlitwa wspólnoty chrześcijańskiej[157]. Pojednanie z Bogiem wyraża się przez udzielenie pokoju (*pax*), przez współudział i uczestnictwo (*communicatio*) w Kościele, za pośrednictwem biskupa, którego postawa odzwierciedla działanie samego Boga[158]. Dla Cypriana, Kościół pozostaje miejscem obecności i udzielania Ducha Świętego. Stąd otrzymanie pokoju Kościoła jest równoznaczne z otrzymaniem Ducha Świętego, i odwrotnie, wykluczenie z pokoju Kościoła oznacza brak łaski Ducha Świętego. Biskup rozpoznaje i wyznaje istotny i fundamentalny związek między Kościołem a Bożym zbawieniem. Powrót do wspólnoty Kościoła oznacza wejście w posiadanie Ducha Świętego, co z kolei prowadzi do udziału w Eucharystii[159]. Biskup z Kartaginy w *Liście 18* stwierdza, że w przypadku jakiegoś nieszczęścia lub w niebezpieczeństwie śmierci oraz braku biskupa, prawo do przyjęcia wyznania (*exomológesi*) winy i włożenia jednej ręki (*manu imposita*) na znak pokoju przechodzi na prezbitera, a w razie jego nieobecności nawet na diakona[160]. Moioli dokonując résumé

---

[156] Por. *GMQSN*, 88. „W listach skierowanych do mnie prosiliście, abym zbadał wasze życzenia i niektórym upadłym udzielił pokoju. Skoro prześladowanie się skończyło, zaczęliśmy wraz z klerem tę rzecz rozważać. Tam jednak, wbrew ewangelii, wbrew temu o co mnie prosiliście, przed wypełnieniem przez upadłych pokuty, przed wyznaniem ich ogromnej winy zanim biskup i kler położyli na nich swa ręce, ci ośmielają się składać za nich ofiary i udzielać im Eucharystii", w: Cyprian z Kartaginy, *List 15. Zasady pokuty kościelnej i przyjmowania upadłych do wspólnoty kościelnej*, 1, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 64. „Przecież, wszystkim wiadomo, że grzesznicy i za najmniejsze winy muszą czynić przez określony czas pokutę i okazać ją przez określone akty zewnętrznie. A prawo do wspólnoty uzyskują dopiero przez nałożenie rąk biskupa i kleru. tymczasem teraz, jeszcze w krwawym okresie prześladowania, i gdy pokój jeszcze Kościołowi nie został przywrócony, dopuszcza się ich do wspólnoty, składa się ofiary w ich imieniu, zanim uczynili pokutę, zanim okazali ją zewnętrznie, zanim biskup i kler włożyli na nich swe ręce, podaje się im Eucharystię […]", w: Cyprian z Kartaginy, *List 16. Za brak posłuszeństwa Cyprian grozi suspensą członkom kleru*, 2, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 67; „Wreszcie gest nakładania rąk (lub ręki), tak charakterystyczny dla starożytnej praktyki pokutnej Kościoła, przywrócony w *Rytuale Rzymskim* z 1614 r., ponownie wyszedł z użycia": F. Sottocornola, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»*, „Notitiae", 90/10 (1974), 70.

[157] Por. *GMQSN*, 124.

[158] Por. *GMQSN*, 82.

[159] Por. *GMQSN*, 84. 85; G. Moioli, *Il mistero dell'Eucaristia*, Milano 2002, 106.

[160] Por. *GMQSN*, 89; Cyprian z Kartaginy, List 18, 1, w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 71. „Pewną trudność sprawia określenie, które nakazuje włożenie ręki «na znak pokuty» . Według W. Szołdarskiego - znawcy i tłumacza listów Cypriana z Kartaginy - «wkładanie rąk nie było aktem sakramentu pokuty, lecz zewnętrznym gestem dopuszczenia pokutnika do wspólnoty kościelnej. Jeśli upadłem u groziła śmierć, w braku prezbitera, diakon mógł przyjąć wyznanie i włączyć upadłego do wspólnoty kościelnej, po czym udzielał Komunii św.». Akt pojednania włączał pokutującego apostatę do wspólnoty kościelnej i dawał możliwość pełnego uczestnictwa w Eucharystii, łącznie z przystąpieniem do Stołu Pańskiego. Jednak trudno zgodzić się z opinią W. Szołdarskiego, że w momencie śmierci udzielana była mu Komunia św., gdyż oznaczałoby to, że diakoni mieliby wówczas władzę rozgrzeszania. Dodajmy jeszcze, iż sam Cyprian nic nie wzmiankuje o udzielaniu Eucharystii pojednanemu przez diakona apostacie. Z aktem pojednania wiązało się również ponowne wyznanie swojej winy. Nie chodziło w nim o jeden z aktów wypełnienia eksomologezy, - jak stara się sugerować W. Szołdarski - ale o wyznanie winy podczas aktu pojednania. Po raz pierwszy apostata wypowiadał swoje grzechy, w momencie wyrażenia chęci włączania także siebie do grona pokutujących. Po raz drugi musiał wyznać swoją winę, gdy miał otrzymać pojednanie":

pokuty w I-III wieku stwierdza, że modlitwę przełożonego kościelnego nad grzesznikiem o przebaczenie grzechów można określić jako swoistą antycypację średniowiecznej formuły absolucji, gdyż posiadała wyraźny charakter błagalny, czyli deprekatywny[161].

Badacz ks. Jan Słomka stwierdził, że Cyprian w swoich pismach najczęściej mówił o przekazywaniu pokoju (*pax*) oraz o udzielaniu jedności (*communicatio*), albo o darowaniu pojednania (*reconciliatio*), zaś zgładzenie grzechów (*remissio peccatorum*) pozostawało dla niego wyłącznym przywilejem Boga. Stosowana przez niego terminologia podkreśla przede wszystkim ponowne włączenie do Kościoła[162]. De Lubac uważa, że według Cypriana bezpośrednim owocem interwencji kapłana jest powrót grzesznika, „ekskomunikowanego" do wspólnoty wiernych, do *communio* świętych, która jest środowiskiem łaski, co słusznie się określa jako powrót do wspólnoty. Stąd nie można ponownie odnaleźć łaski u Boga bez naprawienia łączności z Kościołem i jego przełożonymi[163].

Karl Rahner stwierdza, że nie można udzielić jednoznacznego wyjaśnienia nałożenia ręki w celu pojednania penitentów i heretyków w czasach Cypriana, które mogły posiadać jakieś odniesienie do praktyki chrzcielnej. Zaznacza jednakże, że nałożenie ręki w bierzmowaniu nie dopuszczało powtórzeń. Ponadto nie należy wykluczać, że niektóre z nich wiązały się z modlitwą egzorcyzmów[164]. Moioli podkreśla przede wszystkim ważność treści, która stała za tym gestem wykonywanym przez biskupa we wspólnocie

---

L. Misiarczyk, P. Sprusiński, *Warunki powrotu lapsi do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, „Studia Płockie" 40 (2012), 46. Zob. też J. Słomka, *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne", 42/2 (2009), 33.

[161] Por. *GMQSN*, 85, 124.

[162] Por. *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, J. Słomka (red.), BOK 25, Kraków 2004, 189.

[163] Por. G. Moioli, *Sacramento della penitenza…*, „Informatore parrocchiale S. Paolo di Rho" 5 (1973), 6; H. de Lubac, *Katolicyzm…*, Kraków 1961, 72.

[164] Por. *GMQSN*, 88; K. Rahner, *La penitenza della chiesa. Saggi teologici e storici*, Milano 1992, 109, 488-515. Cyprian z Kartaginy, *List 15*, 1: „W listach skierowanych do mnie prosiliście, abym zbadał wasze życzenia i niektórym upadłym udzielił pokoju. Skoro prześladowanie się skończyło, zaczęliśmy wraz z klerem tę rzecz rozważać. Tam jednak, wbrew Ewangelii, wbrew temu o co mnie prosiliście, przed wypełnieniem przez upadłych pokuty, przed wyznaniem ich ogromnej winy zanim biskup i kler położyli na nich swa ręce, ci ośmielają się składać za nich ofiary i udzielać im Eucharystii. W ten sposób bezczeszczą święte Jego ciało, choć jest powiedziane: «Kto pożywał chleb, albo pił kielich Pana niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pańskiej»", w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 64; Cyprian z Kartaginy, *List 16*, 2: „Przecież, wszystkim wiadomo, że grzesznicy i za najmniejsze winy muszą czynić przez określony czas pokutę i okazać ją przez określone akty zewnętrznie. A prawo do wspólnoty uzyskują dopiero przez nałożenie rąk biskupa i kleru. Tymczasem teraz, jeszcze w krwawym okresie prześladowania, i gdy pokój jeszcze Kościołowi nie został przywrócony, dopuszcza się ich do wspólnoty, składa się ofiary w ich imieniu, zanim uczynili pokutę, zanim okazali ją zewnętrznie, zanim biskup i kler włożyli na nich swe ręce, podaje się im Eucharystię, choć jest napisane: «Ktokolwiek by pożywał ten chleb albo pił kielich Pana niegodnie, winien będzie ciała i krwi Pana», w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 67. Zob. M. Potoczny, *Nałożenie rąk w sakramentalnych obrzędach chrześcijańskiego Wschodu. Studium na przykładzie praktyki w Kościołach syryjskich i bizantyjskich*, „Teologia i Człowiek" 50/2 (2020) , 301-316.

kościoła, czyli osąd wskazujący na pojednanie, na ponowne przyjęcie do wspólnoty Kościoła. Ten eklezjalny akt znajduje swoją reprezentację w osobie i posłudze biskupa, zleconej mu przez Chrystusa. Oznacza on przywrócony udział w Duchu Świętym, wspólnotę z Kościołem (*communicatio*), pokój (*pax*) z Panem, pokój Kościoła. W razie jego nieobecności prezbiter lub diakon, w łączności z władzą i odpowiedzialnością biskupa, udzielał pokoju Kościoła skruszonemu grzesznikowi[165].

Mediolański teolog zwraca uwagę na *Didascalia apostolorum,* w których obrzęd pojednania następuje kilka tygodni po ekskomunice liturgicznej. Wtedy biskup przyjmuje penitenta w obecności całej wspólnoty oraz wkłada na niego ręce, i w rezultacie celebruje z całym kościołem Eucharystię[166]. Biskup wyciąga rękę (*manum impones*) nad publicznym pokutnikiem, co sprawia uczestnictwo w Duchu Świętym, podobnie jak we chrzcie świętym, (*aut per impositionem manus aut per baptismum accipiunt participationem spiritus sancti*), aby go uczynić ponownie uczestnikiem Kościoła (*participem facies ecclesiae*)[167]. Cały proces pokutny posiada charakter liturgiczny, ponieważ pozostaje umiejscowiony w modlitwie wspólnoty i celebracji Eucharystii. Na swoim etapie fundamentalnym zbiega się z uczestnictwem w Eucharystii, gdzie dokonuje się pojednanie, udzielenie pokoju, co rytualnie wyraża się w geście nałożenia ręki przez biskupa, któremu towarzyszy modlitwa wspólnoty Kościoła[168].

---

[165] Por. *GMQSN*, 89. Cyprian z Kartaginy, *List 18*, 1: „Jeśli spotka ich jakieś nieszczęście lub niebezpieczna choroba, to nie czekając na nasze przebycie, mogą przed jakimkolwiek tam obecnym prezbiterem lub gdyby w niebezpieczeństwie śmierci prezbitera nie można było znaleźć, przed diakonem wyznać swą winę. Niech po włożeniu na nich ręki na znak pokuty, odejdą w pokoju do Pana; tego właśnie chcieli męczennicy w listach do nas skierowanych" oraz treść przypisu „Wkładanie rąk nie było aktem sakramentu pokuty, lecz zewnętrznym gestem dopuszczenia pokutnika do wspólnoty kościelnej. Jeśli upadłemu groziła śmierć, w braku prezbitera, diakon mógł przyjąć wyznanie i włączyć upadłego do wspólnoty kościelnej, po czym udzielał Komunii św.", w: Id., *Listy*, Warszawa 1969, 71; Cyprian z Kartaginy, *List 57*, 1, w: Id., *Listy*, PSP 1, Warszawa 1969, 163. Zob. W. Bartocha, *Nałożenie rąk w liturgii święceń w pierwszym tysiącleciu (część I: Starożytność chrześcijańska)*, „Roczniki Teologiczne" 66/8 (2019), 7-10; A. Megger, «*Impositio manuum» w liturgii sakramentu bierzmowania. Zarys historycznoliturgiczny*, „Roczniki Teologiczne" 66/8 (2019), 68-69; M. Szram, *Surowość czy miłosierdzie? Postawa Cypriana z Kartaginy wobec problemów osób duchownych na podstawie jego korespondencji*, uważa, że „Cyprian podkreślił, że właściwa praktyka obejmuje okres pokuty i publicznego zadośćuczynienia dla grzeszników, a powtórne przyjęcie do wspólnoty może odbyć się jedynie przez nałożenie rąk biskupa i duchowieństwa", „Saeculum Christianum" 27/ 2 (2020), 23.

[166] Por. *GMQSN*, 114-115.

[167] Por. *Didascali*a, II, 41, w: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, (opr.) F. X. Funk, Paderbon 1905, 128-132; *Konstytucje apostolskie*, II, 41, 2: „Tak samo postępuj i ty, biskupie; lecz jak poganina przyjmujesz dopiero wtedy, gdy go pouczysz i obmyjesz [przez chrzest], tak i tego [czyli grzesznika] przyjmiesz na dawne miejsce nałożywszy na niego ręce po oczyszczeniu dzięki nawróceniu, a wszyscy będą się modlić za niego, nałożenie zaś rąk będzie miało wartość obmycia [chrztu], albowiem my, nakładając ręce, udzielaliśmy wierzącym Ducha Świętego", w: *Synody i kolekcje praw*, Kraków 2007, t. 2, 55*-56*. Zob. *The Didascalia apostolorum*, An English version with introduction and annotation, A. Stewart-Sykes (red,), Brepols, Turnhout 2009, 81-91.

[168] Por. *GMQSN*, 124. K. Kwiatkowski, *Posługa kapłańska w sakramencie pokuty Kościoła pierwszych wieków*: „konkluzją procesu pokutnego było *absolutio paenitentiae* i pojednanie. Ich znakiem było nałożenie rąk, któremu towarzyszyła modlitwa kapłana. Od V wieku celebracja pokutna była związana ze

Dla Augustyna z Hippony nie ma odpuszczenia grzechów bez pojednania i pokoju z Kościołem. Pełne uczestnictwo w komunii Eucharystii nie dopuszcza możliwości grzechu, który musi zostać odpuszczony. Dokonuje się to na wiele sposobów, przez pokutę chrzcielną, codzienną lub właściwą. Dla niego, jak podkreśla Moioli, istnieje rzeczywisty związek pomiędzy Kościołem i Eucharystią tak, że uczestnictwo w tajemnicy Kościoła pociąga za sobą uczestnictwo w Ciele Chrystusa, które wyrażają jedną tajemnicę. Odpuszczenie grzechów i pojednanie (*reconciliatio pacis*) są podporządkowane Eucharystii tak, jak Kościołowi[169].

Patrystyczna teologia pojednania posiada silny wymiar ekonomiczny (*οἰκονομία*), ponieważ w niej Bóg jest przede wszystkim Bogiem zbawienia, czyli Nowego Przymierza we krwi Jezusa Chrystusa i w obietnicy Ducha. Ten sam Bóg, który buduje Kościół, jest obrażany przez grzech, ale to On także przebacza nieprawości i udziela pojednania. Ponieważ to Bóg konstytuuje Kościół i czyni go miejscem Jego obecności, stąd pojednane z Bogiem i ustanowionym przez Niego Kościołem pozostaje nierozdzielne. Działanie Ducha Bożego, który został dany na odpuszczenie grzechów, staje się rozpoznawalne w działaniu Kościoła[170].

4.3.2. *Reconciliatio cum Deo, conscientiae pax*

Poszczególne *Libri poenitentiales* opisywały nie tylko katalogi grzechów, sposób zadośćuczynienia za nie, ale również obrzędy liturgii pokutnej (*ordo*). Niektóre zawierają przykłady rozgrzeszenia w formie modlitwy błagalnej (*formula absolutionis precativa or deprecativa*)[171]. Inne z kolei posługują się formułami oznajmującymi i sądowymi

szczególnymi dniami, np. w Rzymie był to Wielki Czwartek, w Mediolanie Wielki Piątek. Jedynie biskup przewodniczył takiej liturgii. W niebezpieczeństwie śmierci *absolutio paenitentiae* można było celebrować także poza wyznaczonymi dniami i wówczas celebransami mogli być prezbiterzy", „Roczniki Teologii Moralnej", 56/1 (2009), 112.

[169] Por. *GMQSN*, 182; S. Budzik, *Doctor Pacis. Teologia pokoju Świętego Augustyna*, Gaudium, Lublin 2022, 207-211.

[170] Por. *GMQSN*, 397; *KK*, 8: „To jest ten jedyny Kościół Chrystusowy (*unica Christi Ecclesia*), który wyznajemy w Symbolu wiary jako jeden, święty, katolicki i apostolski, który Zbawiciel nasz po zmartwychwstaniu swoim powierzył do pasienia Piotrowi, zlecając jemu i pozostałym Apostołom, aby go krzewili i nim kierowali, i który założył na wieki jako „filar i podwalinę prawdy". Kościół ten, ustanowiony i zorganizowany na tym świecie jako społeczność (*societas constituta et ordinata*), trwa w Kościele katolickim (*subsistit in Ecclesia catholica*), rządzonym przez następcę Piotra oraz biskupów pozostających z nim we wspólnocie (*communio*), choć i poza jego organizmem (*compaginem*) znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy (*elementa plura sanctificationis et veritatis*), które jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego nakłaniają do jedności katolickiej", w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 109-110.

[171] *Rozdziały Teodora*, 13, 9: „Modlitwa. Błagam, Panie, o łaskawość i miłosierdzie Twego Majestatu, abyś twemu słudze N., wyznającemu swe winy i grzechy, raczył okazać stosowne przebaczenie i łaskę oraz

absolucji (*formula absolutionis indicativa*)[172]. A jeszcze inne charakteryzują się stylem optatywnym (*formula absolutionis optativa*), modlitewnym. Natomiast niektóre z nich posiadają charakter deklaratywny (*formula absolutionis declarativa*)[173].

Czwarty synod w Toledo z 633 roku, któremu przewodniczył św. Izydor z Sewilli (ok. 560-636), w kanonie 7 sankcjonował na terenie Hiszpanii wizygockiej tzw. ryt *indulgentia* Wielkiego Piątku[174]. Paul Séjourné OSB (1886-1953) uważa, że wtedy w katedrach gromadzili się publiczni penitenci w celu otrzymania pojednania z Bogiem w dniu Męki Pańskiej, natomiast w wiejskich parafiach nie sprawowano już pokuty. W tej kwestii synod usankcjonował innowację, wyrażającą się w błaganiu całego ludu obecnego w kościele o odpuszczenie zbrodni, przebaczenie oraz *indulgentia*[175].

Natomiast Sakramentarz Gelazjański (V/VIII w.) przewidywał pojednanie publicznych grzeszników na Wielki Czwartek, kiedy zostają wypuszczeni z zamknięcia, w którym znajdowali się od Środy Popielcowej, następnie padają na twarz, a diakon,

zapomniał winy minionych grzechów. Ty, który wziąłeś na ramiona zagubioną owcę, ulitowałeś się nad prośbami celnika i jego wyznaniem, racz być łaskawy i dla tego, Panie, Twego sługi. Wejrzyj łaskawie na prośby, aby ukoiło go wyznanie [win]. Jego płacz i prośba niech prędko wyproszą Twą trwałą łaskę, aby przywrócony do świętego ołtarza, na nowo odzyskał nadzieję wiecznej i niebieskiej chwały. Który żyjesz i królujesz, itd.", w: *Synody i kolekcje praw,* Kraków 2011, t. 5, 169-169*.

[172] W *Sakramentarzu z Gellone*, datowanym na ok. 790-800, znajduje się oznajmująca forma absolucji: „W zastępstwie św. Piotra, księcia apostołów, któremu przez Boga dana została władza związywania i rozwiązywania, w której chociaż niegodni mamy udział, rozgrzeszamy cię bracie N. (*absolvimus te, frater N.*), na ile tego wymaga twoje oskarżenie się, a od nas zależy udzielamy odpuszczenia od wszystkich twoich przestępstw, i niech ci będzie wszechmogący Bóg Twoim odkupicielem, życiem, zbawieniem i odpuszczeniem wszystkich twoich grzechów. Który żyje": Z. Sobolewski, *Misterium pietatis odpowiedzią Boga na grzech*, „Teologiczne Studia Siedleckie" 8 (2011), 124.

[173] Por. *GMQSN*, 200-202.

[174] Por. *GMQSN*, 194. Synod w Toledo IV (633), VII: „Należy w tym samym dniu (Wielki Piątek Męki Pańskiej, *feria sexta Passionis Domini*) głosić tajemnicę krzyża [...] i aby cały lud prosił jasnym głosem o przebaczenie grzechów (*indulgentiam criminum*), mając odpuszczone nasze grzechy, zasługujemy na powitanie czcigodnego dnia Zmartwychwstania Pańskiego oczyszczeni przez skruchę pokutną (*poenitentiae compunctione*)", PL 84, 368-369; L. van Tongeren, «*Crux mihi certa salus*». *The cult and the Veneration of the cross in Early Medieval Europe*, „Territorio, Sociedad y Poder" 2 (2009), 366; E. Mazza, *Il culto della croce nella liturgia del venerdi santo nell'altomedioevo*, „Didaskalia" 36/1(2006), 27-28; P. Wygralak, *Potępienie bałwochwalstwa na synodach w Toledo (VI-VII wiek)*, „Vox Patrum" 42-43 (2002), 476-477. Obrzęd rytu *indulgentia* zawiera: M. Férotin, *Le «Liber Ordinum» en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Paris 1904, 199-204. M. Ławreszuk, *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, zaznacza, że „ze względu na rozwój chrześcijaństwa, edykt tolerancyjny i zaprzestanie prześladowań, dzień Zmartwychwstania Pańskiego, będący najważniejszym świętem chrześcijańskim staje się powszechnym i ważnym świętem imperium. W 367 roku, za panowania cesarza Walentyniana I rodzi się tradycja uwalniania przestępców z więzień, usankcjonowana następnie edyktem, nazywanym *indulgentia paschalis*", Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2014, 96, 160. Zob. A. Baron, *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra" 15/29 (2011), 24.

[175] Por. *GMQSN*, 194; P. Séjourné, *Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Séville. Son Rôle Dans l'Histoire du Droit Canonique*, Beauchesne, Paris 1929, 159.

prezbiter, biskup wypowiadają przewidziane modlitwy. Finalnie całość obrzędu wieńczy biskup, który wymawia formuły przebaczenia[176].

Moioli idąc za P. Anciaux uznaje, że w teologii pokuty Wilhelma z Owernii († 1249) elementem widzialnym jest działanie kapłańskie. Gest położenia ręki na głowie penitenta przez kapłana oznacza obecność mocy łaski Bożej, która uświęca duszę. Dokonane przez kapłana *absolutio* i udzielone błogosławieństwo wskazują na rozgrzeszenie wewnętrzne, urzeczywistniające się w duszy penitenta za sprawą łaskawości Boga[177].

Jak zwraca uwagę Moioli absolucja kapłańska w teologii Bonawentury posiada wyraźny wymiar chrystologiczno-soteriologiczny bez którego nie ma przejścia od Boga do Kościoła. Włoski teolog zaznacza dwa aspekty natury rozgrzeszenia kapłańskiego w koncepcji Doktora Serafickiego. Chociaż sakrament pokuty jawi się jako *completum absolutione*, to jednak rozgrzeszenie kapłańskie i *potestas clavium* w sensie ścisłym rozciąga się na grzech jako winę (*reatus poenae aeternae*). Kapłańska władza kluczy posiada funkcję pośredniczącą, co oznacza pewnego rodzaju władzę kapłańską nad grzechem na sposób nabycia i błagania (*per modum impetrantis et deprecantis*). Stąd zgodnie z opinią Bonawentury w eklezjalnej formule absolucji znajduje miejsce modlitwa błagalna (*depraecatio per modum deprecativum*) oraz absolucja w formie indykatywnej (*absolutio per modum indicativum*), czyli oznajmującej. Oznacza to, że kapłan Kościoła nigdy nie odpuściłby grzechów pokutującemu, którego nie uważałby za rozgrzeszonego przez Boga[178].

---

[176] Por. *GMQSN*, 206-207; C. Vogel, *Le péché et la pénitence*, w: P. Delhaye - al., *Pastorale du péché*, Bibliothèque de Théologie, Théologie Morale 8, Éditeurs Desclée et Cie, Tournai 1961, 226-227; A. Nocent, *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, w: *Anàmnesis. Teologia e storia della celebrazione*, Torino 1986, t. 3/1, 174; J. J. Janicki, *Sakramentarz Gelazjański (Reginensis Latinus 316). Zarys roli i znaczenia najstarszego mszału kościoła*, „Folia Historica Cracoviensia" 4-5 (1997-1998), 148-149; K. Lijka, *Pojednanie publicznych pokutników w liturgii rzymskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65/1 (2012), 48-51.

[177] Por. *GMQSN*, 286. Moioli cytuje pośrednio za: P. Anciaux, *Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 1-2 (1948), 102; a tekst źródłowy to: Wilhelm z Owernii, *De sacramento poenitentiae*, III, w: Id., *Opera omnia*, Parisiis 1674, 461.

[178] Por. *GMQSN*, 296. Bonawentura z Bagnoregio, *In Quartum Librum Sententiarum*, IV, d. 18, p. I, a. 2, q. 1, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, 473. K. Rahner, *Sakrament pokuty jako ponowne pojednanie z Kościołem*: „Dla Bonawentury to ponowne pojednanie z Kościołem jest, obok odpuszczenia doczesnej kary za grzechy, właściwym skutkiem, jaki może wyniknąć w ramach przyczynowości sprawczej z tej władzy kluczy, jaką posiada Kościół. W przeciwieństwie do tego nie jest jednak możliwe, aby tego rodzaju odpuszczenie nastąpiło odnośnie do winy przed Bogiem, gdyż wobec niej władza kluczy może jedynie spowodować przyczynowość dyspozycyjną. Z tego to względu dla Bonawentury to ponowne pojednanie z Kościołem zostaje wyrażone w indykatywnej formule absolucji, podczas gdy deprekatywna część absolucji odnosi się do winy przed Bogiem (nawet jeśli również w tym przypadku mamy do czynienia z rzeczywistą przyczynowością sakramentalną). Na tej podstawie oraz ze względu, że Bonawentura nie może przypisać absolucji żadnej bezpośrednio skutecznej przyczynowości sprawczej w odniesieniu do zmazania samej winy, wyda-wałoby się całkowicie naturalne, aby potraktował on pojednanie z Kościołem jako tą dyspozycję dla odpuszczenia winy, której szuka", K. Rahner, *Pisma wybrane*, Kraków 2007, t. 2, 360-361.

Od początku XIII wieku rozpowszechniła się w Kościele Zachodnim absolucja w trybie indykatywnym, czyli na podobieństwo wyroku sądowego. Jej zwolennikami byli Bonawentura z Bagnoregio oraz Tomasz z Akwinu, zaś przeciwnikami: Wilhelm z Auxerre (ok. 1145-1231), Wilhelm z Owernii (ok. 1180-1249) i Hugon z Sancto Caro OP (ok. 1200-1263), którzy opowiadali się za formułą deprekatywną. Moioli powołując się na opinię Alberta Michel (1877-1972) rozpoznaje w teologii kapłańskiej absolucji podkreślającej skuteczność sakramentu pokuty oddziaływanie Soboru Laterańskiego IV[179].

Moioli podkreśla, że Sobór Laterański IV przyczynił się do zapoczątkowania pogłębienia refleksji nad kapłańską absolucją, nad czym pracowała teologiczna szkoła św. Wiktora w Paryżu przypisując sakramentalnemu rozgrzeszeniu aktywną funkcję nad grzechem. Po debatach nad pokutą rozumianą jako sakrament i cnota, uwaga teologów od Soboru Laterańskiego IV została przekierowana na znaczenie i wartość kapłańskiego rozgrzeszenia oraz jego deklaratywnej formuły: *Ego te absolvo a peccatis tuis*. Sakramentalny wymiar pokuty wyrażał o wiele więcej niż jej uzewnętrznienie wobec Kościoła (*in facie ecclesia*), aby poddać się osądowi hierarchii w Kościele, która otrzymała od Chrystusa *potestas clavium*[180].

Dla Bonawentury sakrament pokuty podporządkowany jest nie tylko uzyskania pojednania z Bogiem, lecz także z Kościołem (*est non solum reconciliativa Deo, sed etiam Ecclesiae*). Głosił, że ten sakrament spowiedzi jako pojednanie z Bogiem był już w pewnym sensie zasugerowany przed Prawem; chociaż w rzeczywistości został ustanowiony przez Chrystusa, a potem ogłoszony przez apostołów. Bonawentura rozróżnia rodzaj jedności i pojednania w Prawie Mojżeszowym oraz w Nowym Prawie na podstawie braku doskonałości. Dopiero Prawo Chrystusowe, ustanowione według doskonałości sprawia, że jedność kościelna jest doskonała, a pojednanie pełne ze względu na formę jak i materię (spowiedzi szczegółowej)[181]. Rozważa on pokutę jako sakrament według tego, jak czyni pojednanym z Bogiem (*prout est reconcilians Deo*), a w jaki sposób z Kościołem (*prout est reconcilians etiam Ecclesiae*). Stąd pojednanie z Bogiem zawiera jako znak (*pro signo*) zewnętrzne upokorzenie, jako znak i skutek (*re et signo*) – ból wewnętrzny, a w końcu jako skutek wyłącznie (*pro re*) odpuszczenie grzechów. W ten sposób pokuta postępuje od wnętrza penitenta na zewnątrz, co oznacza, że nie

[179] Por. *GMQSN*, 297; A. Michel, *III. Pénitence…*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris 1933, t. 12, 952.
[180] Por. *GMQSN*, 317.
[181] Por. *GMQSN*, 298-299; Bonawentura z Bagnoregio, *In Quartum Librum Sententiarum*, IV, d. 22, a. 2, q. 1, w: Quaracchi (red.), Firenze 1889, 578-579.

czyni zewnętrznym tego, co duchowe i wewnętrze. Z kolei pokuta jako ustanowiony sakrament Kościoła posiada rację przyczynowości (*ratio causalitatis*) jako forma sakramentu oraz rację znaku (*ratio signi*) jako materia. W sakramencie pokuty można wyodrębnić sakrament zewnętrzny (*sacramentum exterius*) rozumiany jako działanie szafarza i penitenta, analogicznie jako forma i materia oraz także wskazać sakrament wewnętrzny (*sacramentum interius*), czyli wewnętrzny skutek, który pochodzi wyłącznie od Boga. Duchowe „rozwiązanie" penitenta oznacza trzy rzeczy: darowanie grzechów, przebaczenie winy oraz odpuszczenie kary doczesnej[182].

Tomasz z Akwinu wyraźnie opowiedział się za indykatywną, czyli oznajmującą i stwierdzająca formą absolucji obrzędu sakramentu pokuty sprawowanego w Kościele[183]. Dla niego pokuta sprawowana w Kościele (*in Ecclesia*) objawia się (*manifestum est*) sakramentem, ponieważ w niej rzecz dokonywana (*res gesta fit*) oznacza coś świętego (*aliquid sanctum*) tak ze strony nawracającego się grzesznika, jak i kapłana udzielającego absolucji. Czyny i słowa kapłana skierowane do penitenta wyrażają odpuszczenie grzechów przez Boga w Kościele[184]. W teologii pokuty Tomasza z Akwinu Moioli zwraca uwagę na wymiar eklezjologiczny sakramentalnej łaski odpuszczenia grzechów, która pochodzi od Chrystusa, Głowy Kościoła na mocy Jego męki (*ex virtute passionis Christi*). Zbawienie, usprawiedliwienie, łaska zachowują w jego myśli wymiar wspólnotowo-eklezjologiczny.

---

[182] Por. *GMQSN*, 300; Bonawentura z Bagnoregio, *In Quartum Librum…*, IV, d. 22, a. 2, q. 2, w: Firenze 1889, 581.

[183] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 86, a. 6: „Jest więc rzeczą oczywistą, że odpuszczenie winy jest skutkiem pokuty, jako cnoty; jednak w większym stopniu pokuty sakramentu", Londyn 1969, t. 29, 61. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 84, a. 3, ad. 1: „Formuła ta (Ja cię rozgrzeszam) zaczerpnięta jest ze słów samego Chrystusa, który powiedział do Piotra: «Cokolwiek rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane i w niebiesiech», a Kościół posługuje się nią przy udzielaniu absolucji sakramentalnej. Co dotyczy zaś absolucji publicznych, to nie są to absolucje sakramentalne, lecz zwyczajne modlitwy, ustanowione dla otrzymania odpuszczenia grzechów powszednich. W absolucji sakramentalnej nie wystarczyłoby więc powiedzieć: «Niech się zmiłuje nad tobą Bóg wszechmogący», lub «Niech Bóg ci udzieli odpuszczenia twych grzechów», bowiem w tych słowach kapłan nie stwierdza, że absolucja dokonywuje się, lecz prosi, by została udzielona. Jednakże odmawia się przed absolucją sakramentalną wyżej wymienione modlitwy, aby uzyskać usunięcie wszelkiej przeszkody ze strony penitenta, którego czynności stanowią materię tego sakramentu, co nie ma miejsca w sakramencie chrztu lub bierzmowania", Londyn 1969, t. 29, 14. Zob. Tomasz z Akwinu, *O formie rozgrzeszenia (De forma absolutionis)*, 1, w: Id., *Dzieła wybrane*, W drodze, Poznań 1984, 264, 268; M. Pastuszko, *Sakrament pokuty i pojednania*: „Opinia św. Tomasza z Akwinu na temat oznajmiającej (tj. indykatywnej) formuły rozgrzeszenia została z czasem powszechnie przyjęta. W dziesięć lat po śmierci św. Tomasza z Akwinu synod w Nimes (w 1284 r.) zarządził, aby spowiednik udzielając rozgrzeszenia włożył rękę na głowę penitenta i powiedział: «Przebaczenia, odpuszczenia i darowania twoich grzechów (*Indulgentiam, absolutionem et remissionem peccatorum tuorum*) niech ci udzieli wszechmogący Bóg. I ja cię rozgrzeszam (*Et ego te absolvo*) na mocy władzy Pana naszego Jezusa Chrystusa i błogosławionych apostołów Piotra i Pawła oraz powierzonego mi urzędu, od tych grzechów, które wyznałeś i tych, których zapomniałeś wyznać»", Jedność, Kielce 1999, 24.

[184] Por. *GMQSN*, 304; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 84, a. 1: London 1969, t. 29, 61.

Męka Chrystusa jest właściwą przyczyną odpuszczenia grzechów w potrójnym znaczeniu. Najpierw przez wzbudzenie miłości, która skutkuje przebaczeniem grzechów. Następnie przez odkupienie dokonane przez Chrystusa, który będąc naszą Głową, uwolnił wierzących od grzechów jako swoje członki, płacąc swoją męką okup za winy. Akwinata rozumiał cały Kościół (*tota Ecclesia*) jako Mistyczne Ciało Chrystusa (*Mysticum corpus Christi*), jakoby jedną Osobę (*quasi una persona*) z Głową - Chrystusem. W końcu, przez mękę Jego ciała, które było narzędziem dla Jego Bóstwa[185].

Dla Tomasza z Akwinu główną przyczyną łaski w sakramentach jest Bóg, który działa przez człowieczeństwo Jezusa (*humanitas Christi*) jako narzędzie złączone (*instrumentum coniunctum*) z Jego bóstwem, posługując się sakramentami jako narzędziem niezłączonym (*instrumentum separatum*). W ten sposób zbawcza moc bóstwa Chrystusowego przechodzi przez Jego człowieczeństwo na sakramenty. Łaska zaś sakramentalna osiąga swoją celowość przez usunięcie szkód grzechowych, odpuszczenie winy oraz przez doskonalenie duszy w oddawaniu czci Bogu według rytu religii chrześcijańskiej (*ritum christianae religionis*). Chrystus przez swoją mękę zgładził grzechy ludzi oraz zapoczątkował także liturgię Kościoła. Sakrament Kościoła (*sacramentum Ecclesiae*) czerpie moc szczególnie z męki Chrystusa i jej udziela wiernym Kościoła, gdy ją przyjmują. Przywołana dynamika sakramentalna znajduje swoją symbolikę w wodzie i krwi, które wypłynęły z boku Chrystusa wiszącego na krzyżu, stosownie oznaczające chrzest i Eucharystię[186]. Dla Akwinaty kapłan rozgrzeszający jawi się jako *instrumentum separatum* w odniesieniu do natury człowieczeństwa Chrystusa. Wypowiadane przez niego słowa rozgrzeszenia czynią z pokuty penitenta materię sakramentu, że we właściwy dla siebie sposób przyczynia się instrumentalnie do odpuszczenia grzechów[187].

Moioli zwraca uwagę, że w teologii Jana Dunsa Szkota zagadnienie sakramentu pokuty formalnie koncentruje się na kwestii rozgrzeszenia kapłańskiego. Przesłanka o Bogu, który może gładzić grzechy prowadzi do możliwości i odpowiedniości ustanowienia takiego znaku odpuszczenia przewinień. Stąd musi istnieć uchwytny zewnętrzny znak Bożego wewnętrznego rozgrzeszenia, który zasadniczo posiada

[185] Por. *GMQSN*, 308; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 49, a. 1: London 1968, t. 26, 169-170.
[186] Por. *GMQSN*, 308-309; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 62, a. 5: London 1984, t. 27, 46-47; P. Roszak, *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle «Super Psalmos»*, W drodze, Poznań 2020, 175-176.
[187] Por. *GMQSN*, 318.

charakter deklaratywny[188]. Dla *Doctor Subtilis* pokuta jako sakrament utożsamia się zasadniczo z sakramentalnym rozgrzeszeniem wyrażonym zdeterminowanymi słowami. Osąd spowiednika uwalnia penitenta od należności kary wiecznej, ale także wiąże go z karą doczesną. Kapłan udziela, a penitent przyjmuje sakrament pokuty tak, jak jest on udzielany w Kościele (*sicut dispensatur in Ecclesia*) tym, którzy nie stawiają mu przeszkód oraz mają wystarczającą dyspozycję sumienia. Szkot utrzymuje hipotezę o podwójnej drodze odpuszczenia grzechów przez żal i sakrament w oparciu o władzę kluczy[189].

Zarówno św. Tomasz z Akwinu, jak i bł. Jan Duns Szkot podkreślali zdolność kapłańskiego rozgrzeszenia do zgładzenia winy i kary wiecznej za grzechy (*reatus culpae, reatus poenae aeternae*). W teologii Akwinaty działanie Boga czyni działanie kapłana jako *instrumentum separatum* w relacji do jedynego w swoim rodzaju *instrumentum coniunctum*, czyli człowieczeństwa Syna Bożego. Z kolei dla Doktora franciszkańskiego działanie Boga towarzyszy działaniu człowieka. Bóg w swoim akcie wiąże się dobrowolnie, a nie ściśle narzędziowo, ze znakiem widzialnym sakramentu pokuty sprawowanym przez kapłana. W procesie usprawiedliwiania penitenta łaska Boża jakby z zewnątrz dokonuje odpuszczenia grzechów, wspiera i podnosi formalnie ludzkie czyny grzesznika. Niemniej jednak Doktor dominikański dokonał genialnej syntezy rozumienia sakramentu pokuty jako zjednoczenia aktów szafarza pokuty z aktami penitenta w oparciu o model hylemorfizmu. Dla Szkota zaś żal za grzechy pozostaje jedynie odpowiednim warunkiem kapłańskiego aktu rozgrzeszenia, który jako takie je sprawia[190].

Zgodnie z opinią Moioli pokuta antyczna interpretowała eklezjologicznie wydarzenie pojednania grzesznika ochrzczonego z Bogiem, co znalazło swoje stosowne przedłużenie także w teologii pokuty okresu średniowiecza. Również dla niej nie pozostał obcy problem przynależności ochrzczonego grzesznika do Kościoła, a teologowie jak Bonawentura i Tomasz z Akwinu, podkreślali fundamentalność eklezjologicznego wymiaru w usprawiedliwieniu grzesznika. Eklezjologia mediewalna czerpiąc z augustiańskiej refleksji o Kościele jako rzeczywistości i miejscu łaski, wyraźniej jednak odróżnia jego wymiar ludzki od tego transcendentnego i Boskiego. Symbol „ciała" Kościoła, który akcentuje jego ludzki wymiar, uosabiał jego specyficzne znaczenie

[188] Por. *GMQSN*, 309-310. 314; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 16, q. 1, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. 9, 247.
[189] Por. *GMQSN*, 311, 319; Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 14 q. 4, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), t. 9, 92.
[190] Por. *GMQSN*, 320; G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 42.

społeczne nie pomijając aspektu hierarchiczności. Absolucja zatem mogła dotyczyć grzechów, które pozbawiały życia Bożego, ale nie zrywały widzialnej więzi z Kościołem, jak i takich, które naruszały relację z Kościołem mistycznym, jak hierarchiczno-społecznym. Teologia średniowieczna pokuty rozumie pełne pojednanie ochrzczonego grzesznika z Bogiem przede wszystkim jako wyznanie grzechów i otrzymane rozgrzeszenie ze strony kapłana Kościoła. Uzyskane sakramentalne pojednanie z Kościołem wiąże się z wyznaniem grzechów wobec kościelnego szafarza pokuty jako formy naprawienia zgorszenia wyrządzonego Kościołowi[191]. Nowy system pokuty rozumiany jako wyznanie grzechów z natychmiastową absolucją przyczynił się do zaciemnienia kościelnego aktu związania i zatrzymania (*ligatio*) grzechu w związku z bezpośrednio otrzymywanym rozwiązaniem i uwolnieniem (*solutio*) od więzów grzechu oraz otrzymanym pokojem (*pax*)[192].

Tomistyczna teologia pokuty XIV-XVI wieku określała instrumentalne działanie absolucji kapłańskiej jako przyczynowość dyspozytywną (nie zaś stwórczą) łaski. Teoria dyspozytywnej przyczynowości sakramentu pokuty przekładała się na koncepcję przyozdobienia duszy (*hornatus animae, ornatus animae*)[193]. Kajetan, czyli Tomasz de Vio (1468-1534) w swojej teologii przezwyciężył trudność rozumienia sakramentu jako stwórczej przyczyny narzędziowej, zaznaczając, że przyczynowość łaski można rozumieć na dwa sposoby – jako przemianę duszy (*vel mutatio*) lub jako jej stworzenie (*vel creatio*). Stwierdza, że Chrystus będąc Głową Kościoła jako człowiek może udzielać życia Bożego swoim członkom, czyli łaski, która czyni ich miłym Bogu (*gratia gratum faciens*). Skoro ludzka natura Chrystusa przynależy do wymiary stworzenia, to Bóg może powodować łaskę w człowieku w dwojaki sposób. Po pierwsze przez człowieczeństwo Chrystusa (*per humanitatem Christi*) jako narzędzie złączone (*instrumentum coniunctum*) i po drugie przez sakrament (*per sacramentum*) jako narzędzie odrębne (*instrumentum separatum*)[194].

Franciszek de Vitoria OP (ok. 1486-1546) uważał, że Bóg pozostawił w Kościele dwa skuteczne środki na odpuszczenie grzechów, a mianowicie pozasakramentalny

---

[191] Por. *GMQSN*, 318-319.
[192] Por. *GMQSN*, 320.
[193] Por. *GMQSN*, 325; I. J. Łuczyński, *Aspekty ostatnich badań rozwoju myśli św. Tomasza z Akwinu w zagadnieniu przyczynowości sakramentów*: „Otóż według św. Tomasza, w Komentarzu do Sentencji, sakramenty sprawiają skutek odrębny, sobie właściwy, który jest tylko dyspozycją w duszy ludzkiej do przyjęcia łaski. Za skutek ten uważa Akwinata, zgodnie z opinią współczesnych, charakter, albo w sakramentach, które go nie wyciskają, jakieś inne znamię, noszące ówcześnie miano «ozdoby duszy» (*ornatus animae*)", „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 6/1-2 (1959), 230.
[194] Por. *GMQSN*, 332; Kajetan, *In Summa Theologiae*, p. III, q. 62, a. 1: Fratrum eiusdem Ordinis (red.), Ex Typographia Polyglotta, Romae 1906, t. 12, 21.

i sakramentalny. Pierwszym jest pokuta (*poenitentiam*), a drugim są klucze Kościoła (*claves Ecclesiae*). Stąd grzechy są odpuszczane w Kościele przez klucze Kościoła lub przez pokutę. Kto zaś nie stawia przeszkód władzy kluczy, to znaczy, że żałuje za grzechy już popełnione i zamierza się ich wystrzegać w przyszłości, zatem zostaje usprawiedliwiony przed Bogiem w sposób sakramentalny[195].

Wilhelm Ockham (ok. 1285-1349) dowartościowywał żal wewnętrzny kosztem rozgrzeszenia kapłańskiego, które ujmował w kategoriach czysto deklaratywnych, co wynikało z jego woluntarystycznego sposobu rozumienia rzeczywistości. Stąd odpuszczenie win (*expulsio culpae*) dokonuje się zasadniczo przez pokutę i żal niż na mocy absolucji kapłańskiej. Sakrament pokuty w swojej istocie powoduje bardziej wzrost łaski niż same jej udzielenie. Nie traci on jednak swojego zbawczego znaczenia, ponieważ reprezentuje drugą deskę ratunku (*secunda tabula*) po upadku. Absolucja zasadniczo była rozumiana jako sakrament powiększenia łaski dla skruszonego grzesznika [196].

Teologia Jana Wyclifa (1329-1384) dewaluuje widzialną strukturę Kościoła oraz rzeczywistość sakramentu jako znaku przynoszącego zbawienie, które całkowicie miałoby znajdować się w Boskim i odwiecznym akcie predestynacji. Jej koncepcja również radyklanie osłabia władzę kapłańską wykonywaną w doczesności wobec odwiecznym wyroków Bożych. Relacja pomiędzy działaniem Kościoła a wyborem dokonywanym przez Pana Boga okazuje się być niczym więcej niż okazjonalną zgodnością. Jednak kategorycznie negował skuteczność sakramentalnego i kapłańskiego rozgrzeszenia, odmawiając mu mocy Ducha Świętego, stąd posiada wartość wyłącznie deklaratywną. Wyclif radykalnie oddziela od siebie trzy znaczenia Kościoła: *convocatio fidelium pro praescitis, ecclesia mixtim pro praedestinatis et praescitis* oraz *ecclesia pro convocatio praedestinatorum*. Ostatecznie jednak łączność z Bogiem i Kościołem w czasie historycznym lub na podstawie obecnej sprawiedliwości nie wskazuje na eschatologiczne miejsce w Kościele Bożym, w Ciele Chrystusa, ponieważ to gwarantuje wyłącznie akt ostatecznej predestynacji samego Boga[197].

Moioli zwraca uwagę, że teologia absolucji sakramentalnej Jana Husa podąża za wykładnią Piotra Lombarda, co umożliwiło mu podporządkowanie kapłańskiej władzy

[195] Por. *GMQSN*, 334; Franciszek de Vitoria, *Relectiones theologicae*, q. 2: Madrid 1765, 19.
[196] Por. *GMQSN*, 344-345; Wilhelm Ockham, *Quaestiones in librum quartum sententiarum. Reportatio*, IV, q. 1, w: Id., *Opera Theologica* VII, R. Wood, G. Gál (red.), New York 1984, 203-207, 221; A. M. Jodice, *I due punti più caratteristici della dottrina penitenziale di Gabriele Biel*, Roma 1937, 13-22.
[197] Por. *GMQSN*, 348-349; Jan Wyclif, *Tractatus de ecclesia*, XXII-XXIII: J. Loserth (red.), London 1886, 526-585; K. Moskal, *Jana Husa traktat «De ecclesia»*, „Collectanea Theologica" 72/4 (2002), 74.

kluczy inicjatywie Pana Boga, który udziela łaski nawrócenia. Przede wszystkim argumentacja ta zmierzała do uniknięcia zarzutu arbitralności względem tych, którzy posiadali i wykonywali władzę kluczy. Ponadto uzasadniała konieczność współdziałania grzesznika z kapłanem szafarzem sakramentu spowiedzi w celu uzyskania pojednania z Bogiem przez Kościół[198].

Włoski teolog zaznacza, że po Soborze Laterańskim IV, znaczące orzeczenia eklezjalne o sakramencie spowiedzi podjął Sobór w Konstancji przeciw Janowi Wiklifowi oraz Janowi Husycie. Po weryfikacji danych bibliograficznych, okazuje się, że Moioli miał na myśli bullę papieża Marcina V *Inter cunctas* z 1418 roku. Dokument między innymi przypomina, że nawet kapłan niegodny, ale z należytą materią oraz formą sakramentu oraz posiadający intencję czynienia tego, co czyni Kościół prawdziwie odpuszcza grzechy (*vere absolvat*). Wiklif negował wartość takiego rozgrzeszenia oraz aprobował dowolność świeckiego czy duchownego szafarza pokuty z racji przeakcentowania znaczenia żalu za grzechy[199].

Moioli odwołuje się lapidarnie do *Decretum pro Armenis* / *Exultate Deo* Soboru Florenckiego z 1439 roku jako jednej z ważniejszej wypowiedzi Magisterium Kościoła dotyczącej sakramentu pokuty. Zadziwiający pozostaje jednak fakt, że poza wskazaniem bibliograficzno-numerycznym, skądinąd błędnie podanym, nie komentuje jego treści (*tres partes , quasi materia, forma sacramenti, verba absolutionis, auctoritatem absolvendi, effectus sacramenti – absolutio a peccatis*). Wydaje się, że pierwszy raz w dokumencie soborowym zostały ujęte wprost słowa absolucji kapłańskiej. Z kolei skutek sakramentu pokuty jest przedstawiony wyłącznie jako odpuszczenie grzechów[200].

Zgodnie z opinią Moiolego scholastyczna teologia pojednania charakteryzuje podejście wyraźnie esencjalistyczne, które w pierwszym akcie wyodrębnia relację człowieka z Bogiem, a wtórnie przywraca jej wymiar historiozbawczy i sakramentalny. W wyniku takiego podejścia pojednanie z Kościołem wobec pojednania z Bogiem zostaje zredukowane do czegoś zewnętrznego, narzędziowego. Wynikało to z eklezjologii, która

[198] Por. *GMQSN*, 349. Zob. P. de Vooght, *Hussiana*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 35, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1960, 34-38; K. Moskal, *Jana Husa traktat «De ecclesia»*, „Collectanea Theologica" 72/4 (2002), 61-63.

[199] Por. *GMQSN*, 356; *DH* 1260-1262; *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, VII, 438-439: S. Głowa, I. Bieda (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, 429.

[200] Por. *GMQSN*, 356. Moioli cytuje Denzinger-Schönmetzer o numerze 1232, ale pod nim nie znajduje się przywołany przez niego «*Decretum pro Armenis*» (*DH* 1323). Sobór Florencki, *Bulla «Exultate Deo». Bulla unii z Ormianami*, 17b-c: „17b. Formą tego sakramentu są słowa rozgrzeszenia, którego udziela kapłan, gdy mówi: «Ja ciebie rozgrzeszam» («*Ego te absolvo*»). 17c. Szafarzem tego sakramentu jest kapłan mający władzę rozgrzeszania, zwyczajną lub z powierzenia przełożonego (*habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam vel ex commissione superioris*)", w: *DSP3*, 518-521.

niedwuznacznie oddzielała wymiar boski od wymiaru ludzkiego oraz pogłębiającej się indywidualizacji sakramentu pokuty. Ponadto późniejsza teologia Jana Wyclifa (1329-1384) oraz kontrowersja protestancka traktowały pokutę jedynie jako rodzaj ustroju kościelnego (*politia ecclesiastica*) pozbawionego odniesienia do Boga i zbawienia[201].

Rozgrzeszenie dla Marcina Lutra pochodzi tylko od Boga, ale jest oferowane przez Jego Słowo, zatem to udzielone przez papieża, biskupa, kapłana czy osoby świeckie posiada dla niego taką samą wartość. Jeżeli spontaniczna i dobrowolna spowiedź zostaje zakończona w jakikolwiek sposób formułą absolucji, to nie należy przypisywać jej skuteczności. Rozgrzeszenie pozostaje dla niego rodzajem certyfikatu w wierze, że Bóg usprawiedliwia grzesznika[202]. Pokuta luterańska koncentruje się zasadniczo na dwóch wymiarach doświadczenia usprawiedliwienia grzesznika. Z jednej strony przynależy do niego udręka grzechu w obliczu Bożego sądu, a z drugiej ufne pojednanie i odnalezienie pokoju oparte na pewności wiary w usprawiedliwianie przez Boga i w Jego przebaczenie. W teologii Lutra Kościół nie dysponuje w sensie ścisłym sakramentem pokuty, aby przez niego skutecznie dokonywać odpuszczenia grzechów. *Absolutio* nie posiada widzialnego i ustanowionego przez Boga znaku odpuszczenia grzechów[203].

Moioli, zaznacza, że Jan Kalwin obietnicę kluczy nie traktuje jako aplikowanej formy rozgrzeszenia, ale jako uzasadnienie do głoszenia Ewangelii. Według niego obrzędy pokutne zmierzające do absolucji, które należy odróżnić od ceremonii sakramentów ustanowionych przez Boga, posiadałyby wyłącznie ludzki charakter. Również radykalna sakramentologia Kalwina nie posiada sakramentalnego znaku przebaczenia po otrzymanego chrzcie świętym[204].

Teologowie mniejsi Soboru Trydenckiego wyrazili swoje zastrzeżenia wobec analizowanych sentencji dotyczących absolucji i pojednania. Teza pierwsza podważała pokutę jako sakrament pojednania w znaczeniu właściwym (*proprie sacramentum ad reconciliationem*) i ustanowiony przez Chrystusa dla upadłych po chrzcie. Teza ósma utrzymywała, że kapłani nie posiadają władzy związywania i rozwiązywania, jeśli nie mają łaski i miłości Ducha Świętego. Ponadto rozszerzała szafarstwo rozgrzeszenia na wszystkich chrześcijan. Teza dziewiąta utrzymywała ważność rozgrzeszenia

[201] Por. *GMQSN*, 397-398.
[202] Por. *GMQSN*, 350; H. Strohl, *Luther jusqu'en 1520*, Paris 1962, 349.
[203] Por. *GMQSN*, 352; M. Lutero, *La cattività Babilonese della Chiesa*, Torino 2006, 344-345; J. S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Paulinianum, Częstochowa 1996, 150-154.
[204] Por. *GMQSN*, 353; J. Kalwin, *Nauka religii chrześcijańskiej*, IV, XIX, 16-17, w: R. M. Leszczyński, *Jan Kalwin. Studia nad myślą Reformatora, Studia nad myślą Reformatora*, Warszawa 2017, 198-199.

kapłańskiego z grzechów nawet w przypadku zakazu przełożonego kościelnego. Nie uznawała również zastrzeżenia przypadków, które powodowałoby nieskuteczność absolucji. Teza dwunasta negowała moc władzy kluczy do zmiany kary wiecznej na doczesną, gdyż nie należy do niej nakładanie kar, ale ich odpuszczanie[205].

Trydencka koncepcja usprawiedliwienia grzesznika zakłada akty nawracającego się grzesznika wypływające z wiary, ale również działania Boga w Chrystusie znajdujące przedłużenie w skutecznych sakramentach. Proces usprawiedliwienia człowieka dokonuje się nie tylko w sakramencie chrztu, ale również w sakramencie pokuty, który w odróżnieniu od chrztu zakłada akty penitenta, jak również absolucję kapłańską[206].

Moioli zastrzega, że sakramentalne rozgrzeszenie nie oznacza funkcji czysto deklaratywnej, przeciwnie także od niego rzeczywiście zależy odpuszczenie grzechów penitenta. Rozgrzeszenie kapłańskie na mocy zasług Chrystusa dokonuje pojednania z Bogiem (*reconciliatio est cum Deo*)[207]. Rozgrzeszenie zawiera w sobie ponadto złagodzenie trudności, jakie może nieść ze sobą wyznanie grzechów, a ponadto duchowe korzyści i pocieszenia (*commodis et consolationibus*)[208]. Zaskakuje fakt powściągliwej analizy Moiolego zasadniczego owocu sakramentu pokuty, który dokumenty soborowe określają jako *reconciliatio est cum Deo*. Brak w nim bezpośredniego i wyraźnego odniesienia do relacji ze wspólnotą Kościoła, która także została naruszona przez upadek ochrzczonego. Z dokumentów wyraźnie wynika, że odpuszczenie grzechów dokonuje się przez wyświęconych kapłanów Kościoła, jakby narzędzi w rękach Boga. Pozostaje on wyraźnie w służbie pojednania grzesznika z Bogiem, a jednocześnie jest czymś czy kimś więcej niż zbawczym instrumentem. Odzyskanie relacji z Bogiem przez grzesznika w Kościele wskazuje na bogactwo nie tylko środków zbawczych w nim obecnych, ale również na odnalezienie i przywrócenie relacji eklezjalnych. Absolucja prowadzi penitenta do pojednania z Bogiem, które przyczynia się także do pokoju i radości jego sumienia (*conscientiae pax ac serenitas*). W trzecim rozdziale trydenckiej *Doktryny o sakramencie spowiedzi* pojednanie jako skutek zostało słusznie przede wszystkim odniesione do relacji z Bogiem, następnie także do relacji z samym penitentem, a wydaje

[205] Por. *GMQSN*, 354; Sobór Trydencki, *Tezy o sakramentach pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór*, 1, 9, 12, w: *DSP4*, 472-477.
[206] Por. *GMQSN*, 357-358; Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, 14, w: *DSP4*, 306-307.
[207] Por. *GMQSN*, 362. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, III, c: „[c] Oczywiście istotą i skutkiem tego sakramentu pod względem mocy i skuteczności jest pojednanie z Bogiem (*reconciliatio est cum Deo*), które niekiedy u ludzi pobożnych i z gorliwością go przyjmujących powoduje pokój i radość sumienia (*conscientiae pax ac serenitas*) wraz z głęboką pociechą ducha (*spiritus consolatione*)", w: *DSP4*, 486-487.
[208] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 118; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, V, i, w: *DSP4*, 492-493; *DH* 1682.

się z pominięciem odniesienia do Kościoła. Tym nie mniej nie można zaprzeczyć, że szafarz sakramentu i penitent wyrażają nie tylko odniesienie do Boga, ale także przynależność do hierarchicznego organizmu Kościoła.

Sobór Trydencki określił formę sakramentu pokuty w słowach szafarza *Ego te absolvo* - „Ja ciebie rozgrzeszam”[209]. Trydencka formuła absolucji posiada charakter indykatywny (*formula absolutionis indicativa*)[210]. Sobór Trydencki zobowiązuje szafarza pokuty do nakładania zbawczego i stosownego zadośćuczynienia, biorąc pod roztropność także popełnione grzechy i sytuację penitenta. Pełni ono kilka funkcji takich jak: obrona nowego życia łaski, lekarstwo na ludzką słabość, reprymenda za grzechy, kara za grzechy[211].

Moioli stwierdza, że dopiero w orzeczeniach Soboru Trydenckiego pokuta chrześcijańska nabrała jakby systematycznego charakteru oddanego w kategoriach sędziowskich. Stanowi to o specyfice perspektywy scholastyczno-trydenckiej w ujęciu udzielania ochrzczonemu grzesznikowi pojednania i pokoju przez formę analogiczną do wyroku sądowego. Pojednanie grzesznika przede wszystkim pozostaje działaniem Boga, który jedynie przebacza grzechy[212]. Warto wspomnieć, że w pierwszym *Rytuale Rzymskim* (*Rituale Romanu*m) Pawła V z 1614 roku w części dedukowanej *O sakramencie pokuty* (*De sacramento Poenitentiae*) znajduje się ówczesna rozbudowana forma absolucji biorąca pod uwagę różne okoliczności kar kościelnych[213].

---

[209] Por. *GMQSN*, 358; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, III a, w: *DSP4*, 486-487; *DH* 1673.

[210] „Where a form of absolution is used in Protestant Churches, it is simply declarative, the state being only indicated, and in no sense or degree assumed to be caused by the declaration”: *Absolution*, w: *Encyclopaedia Britannica*, Ninth Edition, Adam and Charles Black, 1875, t. 1, 58; „In Anglican and in Lutheran usage, formulas of absolution have ranged from the declaratory «I forgive you all your sins» or «I forgive thee» in the Visitation of the Sick, to «Almighty God, have mercy upon you, and forgive you all your sins», *Absolution*, w: *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, William Benton, Chicago 1993, t. 1, 41; W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Sakramenty święte. Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta: „Na zachodzie chrześcijańskim formuła indykatywna: *ego te absolvo* stawała się powszechna dopiero w wieku XIII”, Lublin 1966, t. 7/2, 369.

[211] Por. G. Moioli, *Il mistero dell’Eucaristia*, Milano 2002, 106; Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VIII, h, w: *DSP4*, 499-501; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta*, IV, b, 4: „Kościół przeszedł także od praktyki pokuty udzielanej jeden raz do zastosowania pokuty ponawianej; od karalności ciężkiej i długiej do kar lżejszych; od pokuty, która na początku była przede wszystkim publiczna, do pokuty prywatnej; od pojednania zarezerwowanego dla biskupa do rozgrzeszenia udzielanego przez kapłana; od formuły deprekatywnej do formuły indykatywnej rozgrzeszenia”, *Od wiary do teologii…*, Kraków 2000, 165; M. Blaza, D. Kowalczyk, *Traktat o sakramentach*: „Przyjęta przez Mohyłę z Zachodu forma deklaratywna (stwierdzająca) spowiedzi została na ogół zachowana w prawosławiu rosyjskim i rumuńskim. W Kościele greckim natomiast używane są deprekatywne (błagalne) formy rozgrzeszenia”, *Dogmatyka*, E. Adamiak et al. (red.), Wieź, Warszawa 2007, t. 5, 415; Z. Sobolewski, *Pojednajcie się z Bogiem. Teologicznomoralne i pastoralne aspekty pokuty i pojednania*, Pelplin 2015, 147.

[212] Por. *GMQSN*, 397.

[213] Por. M. Sodi, *Tra Lex credendi e Lex vivendi la prassi della Lex orandi. I «Rituali» del secolo XVI e la riforma del Rituale Romanum (1614)*, w: *Penitenza e Penitenzieria nel „secolo” del concilio di Trento.*

4.3.3. *Simul reconciliantur cum Ecclesia*

Po Soborze Trydenckim nauczanie dotyczące pokuty zostało odseparowane od zagadnień ściśle dogmatycznych. Teologowie odwołując się do schematu *Katechizmu Trydenckiego* z 1566 roku analizowali sakrament pokuty bardziej w kontekście moralności i praktyki życia[214].

Potrydencka teologia pokuty prawie do końca XIX wieku skupiała się bardziej na zagadnieniach moralnych niż dogmatycznych. Według Moioli na tle tej perspektywy wyróżnia się dzieło *Praelectiones Dogmaticae* jezuity Giovanni Perrone (1794-1876). W jego definicji sakramentu pokuty kładzie się akcent nie tylko na jego ustanowienie przez Jezusa Chrystusa, ale również prawną (*iuridicam sacerdotis absolutionem*) absolucję kapłana, która odpuszcza (*remittere*) grzechy popełnione po chrzcie świętym. Poza przebaczeniem grzechów, przynosi on zgładzenie (*poenae temporalis partem remittendam)* kary doczesnej, która pozostaje do spłacenia po spowiedzi albo w życiu doczesnym, albo wiecznym. Przywołuje on scholastyczny model materii i formy, gdzie absolucja łączy w sobie dwie formalności materii – pierwsza rozumiana jako obrzęd liturgiczny, a druga jako skutek sakramentu (*absolutio*)[215]. Myślę, że warto zaznaczyć, że odpuszczenie grzechów czy kar doczesnych zostaje wyrażone w przywołanych tekstach Perrone za pomocą modelu *remissio peccatorum*, który został zaaplikowany w Symbolu Konstantynopolitańskim I z 381 roku w odniesieniu do sakramentu chrztu[216].

Poza pojednaniem z Bogiem tzw. teologia podręcznikowa wymienia także inne owoce sakramentu pokuty jak przebaczenie grzechów śmiertelnych, potem darowanie kary wiecznej bez niezbędności odpuszczenia kary doczesnej, ale także odżywanie zasług (*reviviscentia meriti*) utraconych na skutek grzechu śmiertelnego[217].

Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517-1614), Id., A. Saraco (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 76, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 258-264.

[214] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w : *GMOO12*, 125; Pius V, *Katechizm Rzymski (1566)*, p. II, c. V: tłum. W. Kuczborski, J. Krukowski, Reprint, Gerardinum, Tarnowskie Góry 2022, 227-266. W 1614 roku ukazał się Rytuał Rzymski (*Rituale Romanum*) wraz z częścią poświęconą sakramentowi pokuty (*De sacramento Poenitentiae*), który zachował swoją aktualność aż do Soboru Watykańskiego II. Inne spojrzenie na teologię potrydencką sakramentu pokuty prezentuje: B. Heyberger, *La diffusion de la pratique de la confession en Orient (XVII^e^-XVIII^e^ siècles), entre expansion catholique et confessionnalisation orthodoxe*, w: *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.)*, M. Garzaniti e al. (red.), Firenze University Press, Firenze 2024, 474-475n. Ponadto stwierdza on, że na Wschodzie obrzęd ponownego włączenia do wspólnoty wiernych był praktykowany jeszcze w XVII wieku.

[215] Por. *GMQSN*, 370; J. Perrone, *Praelectiones Theologicae*, Parisis 1864, t. 2, 311, 361.

[216] Sobór Konstantynopolitański I, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *DSP1*, 68-69.

[217] Por. *GMQSN*, 399. Tomasz z Akwinu naucza, że uczynki zasługujące, umorzone przez grzech późniejszy odżywają przez pokutę, ponieważ nie tylko są dobre same w sobie, ale przede wszystkim Bóg

Począwszy od końca XIX wieku rozwój badań historycznych nad pokutą przyczynił się do powstania traktatu teologiczno-dogmatyczno-historycznego o pokucie. Moioli odwołuje się do pracy *Clavis Ecclesiae* z 1922 roku karmelity Bartolomé Marii Xiberta (1897-1967). Hiszpański teolog zaproponował trójstopniowy model scholastyczny opisujący działanie sakramentów dla zinterpretowania pokuty kanonicznej w starożytności. Podczas gdy teologowie scholastyczni *res et sacramentum* dla sakramentu pokuty rozpoznawali w pokucie wewnętrznej (*poenitentia interior*), to Xiberta biorąc pod system pokuty starożytnej wykazał, że skutek pośredni sakramentu pokuty należy rozpoznać w pojednaniu z Kościołem[218].

Adhémar D'Alès SJ (1861-1938) krytykuje pracę Xiberta, ponieważ według niego pojednanie z Kościołem przedstawia dwa różne aspekty: forum zewnętrznego (dyscyplina kościelna, usunięcie przeszkód prawa, pozwolenie na Eucharystię) oraz forum wewnętrznego (zjednoczenie z Mistycznym Ciałem Chrystusa, łaska uświęcająca). Przyznał, że jej autor posiada wielką zasługę w odkryciu kościelnego wymiaru odpuszczenia grzechów w starożytności. Sugeruje jednak podkreślanie związku bardziej pomiędzy rozgrzeszeniem kapłańskim a darem łaski jako *opus operatum* ustanowionego przez Chrystusa. Poparcie dla tezy Xiberta wyrazili Maurice de La Taille SJ (1872-1933), Bernhard Poschmann (1878-1955). Moioli przedstawia stanowisko Paul Galtiera SJ (1872-1961) raczej w sposób do końca nieokreślony wobec teorii karmelitańskiego teologa, a pozostając przy tym wiernym swoim dobrze utrwalony przekonaniom. Stąd określał on w *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus* skutek sakramentu jako odpuszczenie grzechów[219].

Rozprawa Xiberty zyskała poparcie i uznanie ze strony Maurice de La Taille SJ (1872-1933) nie tylko w postaci jego przychylnej recenzji, ale również aplikacji jego idei w swojej pracy teologicznej. W *Mysterium Fidei* wskazuje, że *res et sacramentum* sakramentu pokuty można rozpoznać w wygaśnięciu długu penitenta wobec Kościoła

patrzy na nie jako na spełnione w miłości. Z kolei uczynki martwe, czyli wszystkie uczynki dobre same w sobie, lecz spełnione bez miłości, nie zostają ożywione przez pokutę, ale wiąże się z nimi nagroda doczesna, nie zaś nagroda życia wiecznego. Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 89, a. 5-6: London 1969, t. 29, 92-97.

[218] Por. *GMQSN*, 374; J. M. Manresa Lamarca, *La eclesiología del p. b. Xiberta (1897-1967). El «Redescubrimiento» de la Iglesia como «La obra de Cristo»*, Roma 2011, 29-30, 49-50, 72-82.

[219] Por. *GMQSN*, 370; A. D'Alès, *Bulletin de Théologie Historique. II. La Pénitence*, „Recherches de Science Religieuse" 13/5-6 (1922), 372-382; P. Galtier, *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, stwierdza, że „zatem włącznie do Kościoła – zakładając, że ma on miejsce – nie poprzedza usprawiedliwienia, lecz raczej następuje po nim", tłum. własne, Romae 1956, 340. Wyraźnie negatywną ocenę stanowisko Galtiera wobec tezy Xiberty przedstawia: C. McAuliffe, *Penance and Reconciliation with the Church*, „Theological Studies" 26/1 (1965), 1-2. Zob. K. B. Osborne, *Reconciliation and Justification*, Oregon 1990, 74.

(*exstinctio debiti erga Ecclesiam*). Uzasadnia, że *absolutio* oznacza przyjęcie przez Kościół (*acceptatio Ecclesiae*) przedstawionego chociażby w pragnieniu zadośćuczynienia penitenta. Uwolnienie (*liberatione*) ze strony Kościoła potwierdza demonstratywnie uregulowanie długu (*solutio debiti*) wobec Chrystusa Boga. Zaskakuje fakt, że Moioli nie przytacza dosłownie o zdanie dłuższego fragmentu z publikacji Taille'a, w którym stwierdza, że prawdziwy pokój z Ciałem Chrystusa, czyli Kościołem, jest jednocześnie pokojem z Jego Głowa, czyli Chrystusem[220].

Moioli nawiązuje do myśli przedstawiciela nurtu *Nouvelle Théologie* Henri de Lubac SJ (1896-1991), który w sakramentach rozpoznaje nie tylko środki zbawienia, ale jednocześnie narzędzia jedności. Sprawiają one bowiem dwuwymiarowo, przez realizowanie, odzyskiwanie oraz pomnożenie, tak jedność człowieka z Bogiem, jak i zjednoczenie ze wspólnotą Kościoła. Dla niego dwa wymiary sakramentów społeczny i mistyczny oddziałują na siebie nawzajem tak, że zjednoczenie wiernych z Chrystusem prowadzi do zjednoczenia ze wspólnotą chrześcijan i na odwrót. Kiedy zbawienie, łaska sakramentalna osiągają bezpośrednio oraz indywidualnie duszę człowieka, to proporcjonalnie włącza się on w jeden społeczny organizm Kościoła ożywiony łaską Boga. Sakrament pokuty ukazuje relację pomiędzy przebaczeniem sakramentalnym a reintegracją społeczną (fr. *la réintégration sociale*) tego, którego grzech odłączył. W nim łączy się instytucja pokutna i wewnętrzne oczyszczenie na mocy ich naturalnego związku. Praktyka dyscypliny kanonicznej przez obrzędy publicznej pokuty prowadziły najpierw do pojednania się z Kościołem, które jest skutecznym znakiem pojednania z Bogiem[221].

Moioli rozpoznaje hermeneutykę eklezjologiczną sakramentów, a w tym pokuty, także w teologii niemieckiej. Dostrzega w różnej postaci w teologii Michaela Schmausa (1897-1993), Bernharda Poschmanna (1878-1955), Karla Rahnera SJ analizę dyskursu pokuty, który bierze pod uwagę wspólnotę ochrzczonych i przynależność do Ludu Bożego. Nie pomija również faktu oporu niektórych teologów wobec tezy

[220] Por. *GMQSN*, 374. M. de La Taille, *Mysterium Fidei*: „Nemo enim habet pacem veram et sinceram cum corpore Christi, quae est Ecclesia, quin habeat cum Ecclesiae capite, qui est Christus. Cujus unius demum est reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus, sive quae in terris sive quae in coelis sunt (Kol 1, 20). Cujus proinde mors in omni reconciliatione et ecclesiastica et divina commemoratur", Parisiis 1921, 581. Zob. G. Cazzulani, *Quelli che amano conoscono Dio*…, Milano 2002, 263.

[221] Por. *GMQSN*, 375; De Lubac odróżnia społeczność ludzką «*une société purement humaine*» od społeczności religijnej «*la société religieuse*», ale nie określa jej wprost eklezjalną: H. de Lubac, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Editions du Cerf, Paris 1983, 58-62; H. de Lubac, *Katolicyzm…*, Kraków 1961, 69, 71-72. Zob. *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka francuskiego*, J. Jezierski, K. Parzych (red.), Olsztyn 2004, 113-130; A. Skowronek, *Kościelnotwórcza rola sakramentów*, „Collectanea Theologica" 38/4 (1968), 18-19.

eklezjologicznej Xiberty[222]. Hyacinthe-François Dondaine OP (1893-1987) podkreśla napięcie między Kościołem a wierzącym, któremu Bóg może już przebaczyć przez skruchę. Przypomina również o rozróżnieniu między dwoma forami, sakramentalnym i kościelnym, które znajduje swoje ważne potwierdzenie w instytucji Kościoła[223].

Dla Moiolego jawi się jako intrygujące przywołane przez autorów artykułu stanowisko Bernharda Poschmanna wobec potrydenckiej teologii jako już epoki historycznie definitywnie zamkniętej i potrzebie uwzględnienia wymiaru eklezjalnego jako *res et sacramentum* sakramentu pokuty. Jednak nie są oni zwolennikami jego sztywnego odczytywania według scholastycznego schematu: *sacramentum – res et sacramentum*
– res tantum. Sprzeciwiają się redukowaniu pojednania z Kościołem do skutku pośredniego sakramentu, podczas kiedy komunia eklezjalna wskazuje już na realizację Bożych zamysłów. Dokonują, jak się wydaje, ważnego rozróżnienia aspektów samej wspólnoty wierzących, która z jednej strony posiada wymiar sakramentalny *ad extra et ad intra* jako przyjęcie i wstawiennictwo, ale z drugiej już oznacza eschatologiczną komunię wiernych w życiu Bożym[224].

Ze swojej strony Giulio Oggioni (1916-1993) odrzuca zastrzeżenie H. Dondaine'a wobec eklezjalnego wymiaru sakramentu pokuty. Nie podziela rzekomego ryzyka zatracenia rozróżnienia między forum sakramentalnym a forum kościelnym. Zauważa, że wyłącznie na poziomie sakramentu ten *pax cum Ecclesìa* staje się *sacramentum,* czyli znakiem *pax cum Deo*. Ponadto wymiar eklezjologiczny sakramentu pokuty potwierdza, że relacja osoby i wspólnoty jest podstawową więzią między chrześcijaninem a Kościołem[225].

Moioli również ze swojej strony przechodzi do krytycznej oceny tezy Xiberta. Z jednej strony wyraźnie docenia jej oryginalność i przywrócenie wymiaru eklezjologicznego sakramentowi pokuty, ale z drugiej strony stwierdza, że aplikowana przez niego scholastyczna kategoria *res et sacramentum* nie wychodzi jednak poza jej

[222] Por. *GMQSN,* 376-377; H. de Lubac, *Katolicyzm…*, Kraków 1961, 69, 71-72. Zob. *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, J. Jezierski, K. Parzych (red.), Olsztyn 2006, 191-197, 199-210.
[223] Por. H.-F. Dondaine, *Bulletin de Théologie. La Pénitence*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" (1952), 660; A. Skowronek, *Eklezjalna struktura sakramentu pokuty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 14 (1967), 145-151.
[224] Por. *GMQSN,* 377-378; J. P. Jossua et al., *Bulletin de théologie. Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques", 52/1 (1968), 123, 132-133.
[225] Por. G. Oggioni, *Bibliografia. Storia e teologia della Penitenza*, w: *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*, Pontificia Facoltà Teologica di Milano (red.), Carlo Marzorati Editore, Milano 1957, t. 2, 921; T. Schnitzler, *Il significato dei sacramenti. Contributo per una nuova esperienza*, Le Edizioni Città Nuova, Roma 1990, 124-125.

schematyczność. Dla hiszpańskiego teologa pokój z Kościołem nie oznacza bowiem jeszcze przebaczenia grzechów. W takim ujęciu Kościół prezentuje się jako rodzaj hipostazy ulokowany pomiędzy Bogiem a pokutnikiem. Dla Moiolego jednak przebaczenie grzechów już ochrzczonemu oznacza jego całkowite odnowienie się w Przymierzu Paschalnym, co sprawia jego ponowne i definitywne włączenie w Kościół. Zastrzega, że nie zaprzecza to zasadzie teologicznej, zgodnie z którą utrata komunii z Bogiem nie wyklucza z samego Kościoła. Jak również nie neguje to zasady realności w wymiarze historycznym, czyli działania Kościoła jako wspólnoty hierarchicznej, który jedna grzesznika w celu pojednania go z Bogiem. Grzech nie musi naruszyć prawdziwej choć niepełnej przynależności do historycznego wyrazu tajemnicy Przymierza Paschalnego, czyli wspólnoty chrześcijańskiej. Pomimo popełnionego grzechu przez ochrzczonego, to w nim samym pozostaje coś z historycznego wyrazu komunii z Bogiem w Chrystusie. Według Moioli pojednanie z Kościołem nie może wyprzedzać w jakikolwiek sposób pojednania z Bogiem. Po pierwsze dlatego, że działanie Kościoła nie pozostaje paralelne lub podporządkowane działaniu Chrystusa, ponieważ oznacza ono w istocie misję Ducha Świętego, a nie tylko jej oznaczenie. Po drugie, pojednanie grzesznika z Kościołem nie może uprzedzać pojednania go z Bogiem, albowiem nie reprezentuje ono aktu, który sam z siebie jest autonomiczny i rzeczywisty. Nie może istnieć Kościół sam z siebie i dzięki sobie bez Jezusa Chrystusa i Jego Ducha[226].

Włoski teolog rozpoznaje wyraźną orientację eklezjologiczną sakramentu pokuty w dokumentach Soboru Watykańskiego II. Konstytucja dogmatyczna *Lumen Gentium* w punkcie 11 naucza, że skutkiem tego sakramentu jest otrzymanie od Boga miłosiernego przebaczenia zniewagi wymierzonej w Boga i jednocześnie dostąpienie pojednania z Kościołem[227]. Tabela zestawia oryginalny tekst łacinki dokumentu z tłumaczeniem w języku polskim w polskich przekładach oraz własnym.

[226] Por. *GMQSN*, 398.
[227] Por. KK, 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 114; J. Węgrzyn, *Giovanni Moioli's Theological Portrait…*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/2 (2023), 78.

Lumen Gentium, 11.

Tekst oryginalny[228]	Tekst łacińsko-polski, 1967[229]	Tekst polski, 2002[230]	tłum. własne
Qui vero ad sacramentum poenitentiae accedunt, veniam offensionis Deo illatae ab Eius misericordia obtinent et simul reconciliantur cum Ecclesia, quam peccando vulneraverunt, et quae eorum conversioni caritate, exemplo, precibus adlaborat.	Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu Pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i równocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu grzesząc zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwą.	Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, otrzymują od miłosierdzia Bożego przebaczenie zniewagi wyrządzonej Bogu i jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, któremu przez grzech zadali ranę, a który przyczynia się do ich nawrócenia miłością, przykładem i modlitwami.	Ci zaś, którzy przystępują do sakramentu pokuty, uzyskują przebaczenie wyrządzonej Bogu zniewagi od **Jego** miłosierdzia, a jednocześnie dostępują pojednania z Kościołem, który grzesząc zranili, a który miłością, przykładem i modlitwą przyczynia się do ich nawrócenia.

W ujęciu Moioli rzeczywistość łaski koniecznie łączy się z rzeczywistością Kościoła, ponieważ Bóg objawia się i działa we wspólnocie. Również w przypadku odrzucenia pomocy Bożej i wyboru grzechu nie można abstrahować od Kościoła i Eucharystii. Dlatego powrót do życia łaski, rzeczywistości pojednania i odzyskanie pokoju uobecnia się w Kościele i z Kościołem[231]. Wspólnota wierzących jako rzeczywistość społeczna jawi się jako znak widzialny i historyczny tajemnicy Przymierza Paschalnego i Ludu Bożego zapoczątkowanych przez chrzest. Stąd jak grzech ochrzczonego dokonuje rozłamu w przynależności do wierzących, to pojednanie domaga się ponownego przyjęcia do wspólnoty kościelnej poprzez ludzki, konkretny i historyczny gest pojednania. Pojednanie między wspólnotą a grzesznikiem stanowi pochodną tajemnicy pojednania z Bogiem i jedną z form jej wyrazu[232]. Moioli zaznacza, że sakramentalne pojednanie z Bogiem odpuszcza winę, ale niekoniecznie gładzi całą karę za grzech, której pozostałości stanowią karę doczesną. Zgodnie z nauką Soboru Trydenckiego łączy się ona z pokutnym zadośćuczynieniem i formuje także kryterium odróżniające pierwszy sakrament od czwartego[233]. Według oceny Moioli wymiar eklezjologiczny pojednania ujęty globalnie posiada notę teologiczną o randze doktryny

[228] *KK*, 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje,* Tekst łacińsko-polski, Paris 1967, 92.
[229] *KK*, 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Paris 1967, 93.
[230] *KK*, 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 114.
[231] Por. *GMQSN*, 395.
[232] Por. *GMQSN*, 396.
[233] Por. *GMQSN*, 400.

katolickiej. Zaznacza jednocześnie, że aktualnym zadaniem dla teologii pokuty pozostaje dookreślanie jego istoty[234].

Wydaje się, że wariant tłumaczenie „miłosierdzia Jego", nie tylko odpowiada dosłownemu tłumaczeniu, ale nade wszystko podkreśla bardziej osobowy charakter miłosierdzia Boga, niż przymiot samej natury Boga. Z kolei optując za słowem „jednocześnie", ujmującym aspekt jedności, można uniknąć przynajmniej wrażenia dwóch odrębnych i paralelnych działań („równocześnie"), ze strony Boga i ze strony Kościoła, jakby dwóch autonomicznych podmiotów i celów. W tym znaczeniu nie chodziłoby o następstwo czasowe, ani o paralelizm chronologiczny, ale o jednak akt jedności działania Boga miłosierdzia o dwóch wymiarach teologicznym i sakramentalnym[235]. Ponadto Dekret *Presbyterorum ordinis* naucza, że prezbiterzy przez sprawowanie sakramentu pokuty jednają (*reconciliant*) grzeszników z (*cum*) Bogiem (*Deo*) i (*et*) Kościołem (*Ecclesia*)[236]. Podkreśla się, że pełnią swój urząd nie jako mediatorzy, ale jako sługi jedynego Pośrednika[237].

Myślę, że w określeniu relacji pomiędzy dwoma zasadniczymi skutkami sakramentu pokuty, a więc między pojednaniem z Bogiem a pojednaniem z Kościołem, wydaje się być pomocna prawda teologiczna o jedności Kościoła w dwóch jego wymiarach ludzkim oraz Boskim wyrażona w punkcie ósmym *Lumen gentium*. Odwołując się do zasady bliskiej analogii (*non mediocrem analogiam*) jedności Słowa Wcielonego w dwóch naturach, należy stwierdzić, że Kościoła nie można rozumieć jako dwie odrębne

---

[234] Por. *GMQSN*, 402. J. Buxakowski, *Objawienie i wiara*, twierdzi, że: „nauka katolicka (*doctrina catholica*) – jest to określenie stosowane do nauki powszechnie przyjmowanej w Kościele; wszystkiego, co jest przez Kościół ogłoszone jako oficjalna jego nauka. Wykładnikiem tej nauki będą dokumenty i orzeczenia doktrynalne Kościoła nauczającego. Oficjalnie tę notę przyznano np. *Konstytucji dogmatycznej o Kościele* wydanej przez Sobór Watykański II", Bernardinum, Pelplin 2007, 234. Por. A. Olszewski, *O rozstrzygalności teologii*, „Teologia w Polsce" 14/2 (2020), 92-93; J. Lipniak, *Usprawiedliwiający wymiar sakramentu pokuty i pojednania. Aspekt ekumeniczny*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 23/2 (2015), 172-173.

[235] Por. Z. Alszeghy, *Carità ecclesiale nella penitenza cristiana*, uważa, że Bóg pozwala się znaleźć w Kościele, stąd dla ucznia Chrystusa jest wymagany powrót do Kościoła. Nie należy mówić o dwóch powrotach czy nawróceniach albo pojednaniach, ponieważ pokój z Kościołem pozostaje w służbie pojednania z Bogiem, „Gregorianum" 44/1 (1963), 7. Z kolei Y. M.-J. Congar, *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, twierdzi, że relacja pojednania z Bogiem do relacji pojednania z Kościołem jest odniesieniem konceptualnym, a Kościół jako struktura przymierza jest miejscem pojednania, „La Maison-Dieu" 104 (1970), 78.

[236] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento*, 379-380; *DP*, 6, w: Id., *Konstytucje…*, Poznań 2002, 483; J. Węgrzyn, *Giovanni Moioli's Theological Portrait…*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/2 (2023), 78.

[237] Por. E. Castellucci, «*Presbyterorum ordinis*». *Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II*, S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2017, t. 4, 323; T. Citrini *Il prete di Giovanni Moioli*, w: *Giovanni Moioli. Profilo di un uomo spirituale*, G. Como (red.), Àncora, Milano 2010, 136-139. Zob. M. Žitnik, *Sacramenta. Bibliographia Internationalis (continuatio) A-K*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, t. 5, 299.

rzeczywistości, ale jako jedną rzeczywistość - złożoną[238]. Rozszerzając ową analogię na sakrament pokuty, można by wywnioskować jego jedność w skutku, który przynosi duchowe pojednanie z Bogiem oraz pojednanie widzialne z Kościołem. W końcu sakrament pokuty nazywa się sakramentem (jednego) pojednania (o dwóch wymiarach), a nie sakramentem (dwóch) pojednań. Jest ono dziełem Bożym, dlatego należy mówić o prymacie ontycznym Bożego pojednania wobec pojednania z Kościołem Boga, którego pozostaje znakiem i narzędziem, ale i aktualizacją.

Zwraca uwagę, punkt *KK* 11, pierwotnie miał skupić się na sakramentach inicjacji chrześcijańskiej oraz wyjątkowo małżeństwa w relacji do kapłaństwa powszechnego. Stąd uwzględnienie pozostałych sakramentów, a w tym pokuty, narusza spójność drugiego rozdziału konstytucji poświęconego Ludowi Bożemu. Zachowano powściągliwość, aby zaznaczyć aspekt eklezjalny i wspólnotowy względem sakramentów, w których nie można łatwo uchwycić idei kapłaństwa powszechnego. W rezultacie w ramach pokuty mówi się tylko, że jedna ona z Bogiem i Kościołem zranionym grzechem[239].

Kanonista Marian Żurowski (1923-1988) komentując przywołany fragment zwraca uwagę, że w sakramencie pojednania realizuje się władza z upoważnienia Bożego, jak również w imieniu Kościoła. Generuje ona skutek specyficznie eklezjalny, pomimo że akt spowiedzi realizuje się na forum wewnętrznym. Wobec tego zauważa, że święta władza w zakresie wewnętrznym nie urzeczywistnia dobra wyłącznie prywatnego i indywidualnego ochrzczonego, ponieważ jak określa analizowany punkt *Lumen Gentium* ma charakter eklezjalny. Ponadto, uważa on, że określone sprawy mogą zostać uregulowane w obu zakresach władzy. Co więcej, podział władzy na władzę *forum internum* oraz władzę *forum exterius* nie wprowadza dwóch rodzajów władzy, lecz określa jedynie sposób ich wykonania. Należy również odróżnić wykonywanie władz w jakimś zakresie od ważności aktu dokonywanego w danym zakresie (KPK, kan. 130)[240].

---

[238] *KK*, 8, w: Sobór Watykański II , *Konstytucje…*, Poznań 2002, 109-110. Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, 6.1, w: *Od wiary do teologii...*, Kraków 2000, 217-219.

[239] Por. D. Vitali, «*Lumen gentium*». *Capitolo II. Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II, «Lumen Gentium»*, S. Noceti, R. Repole (red.), Bologna 2018, t. 2, 174. Zob. A. Maffeis, *La riforma concicliare e il sacramento della „riconciliazione e penitenza”*, w: *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza. Percorsi storici, giuridici, teologici e prospettive pastorali*, M. Sodi, J. Ickx (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 55, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 207-208.

[240] Por. M. Żurowski, *Problem władzy i powierzenia urzędów w Kościele katolickim*, Seria Bobolanum 15, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984, 81-83.

Stefan Moysa SJ (1922-2007) zauważa, że teza Xiberty nie mogła spotkać się z adekwatną percepcją, ponieważ w teologii tego okresu obowiązywał jurydyczny i instytucjonalny model Kościoła, dopuszczając obraz Kościoła jako Matki. Dlatego pojednanie z Kościołem posiadało raczej charakter czysto prawny, a nie tyle teologiczny. Dopiero ujęcia Kościoła także jako „wspólnoty wiary, nadziei i miłości", „wspólnoty duchowej" (KK, 8), „jako powszechnego sakramentu zbawienia" (KK, 48) pozwoliło nadać większego znaczenia jego pracy[241].

Wielu teologów w swojej pracy podjęło zagadnienie eklezjalności sakramentu spowiedzi, a pośród nich np.: Bernard Leeming SJ (1893–1971)[242], Edgar Hardwick (†1971)[243], Otto Semmelroth SJ (1912-1979)[244], Karl Rahner SJ (1904-1984), Camille Dumont SJ (1915-1998)[245], Edward Schillebeeckx OP (1914 -2009)[246], Gerhard L. Müller (1947*)[247]. Moioli wprost przywołuje stanowisko Karla Rahnera wyrażone w słowach: „pojednanie poprzez Kościół jest także pojednaniem z Kościołem. «Pax cum ecclesia» jest «*sacramentem et res*» pojednania z Bogiem"[248]. Kenan Osborne OFM

---

[241] Por. S. Moysa, *Sakrament Pokuty w dziejach i nauczaniu Kościoła*, w: *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, Z. Perz (red.), Bobolanum, Warszawa 1999, 112.

[242] B. Leeming, *Principies of sacramental Theology*: „Znaczenie słów rozgrzeszenia, według zdrowej opinii, to przede wszystkim pojednanie z Kościołem, które jest skuteczne w pojednaniu z Bogiem. «Cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie» zdaje się wskazywać, że rozwiązanie na ziemi poprzedza rozwiązanie w niebie, przynajmniej w logicznej zależności. Dowody w postaci słów, które w starożytnym Kościele były używane do tego, co obecnie nazywamy «rozgrzeszeniem», wskazują, że przede wszystkim oczekiwano pojednania z Kościołem, przez które dokonywało się pojednanie z Bogiem", tłum. własne, The Newman Press, London 1956, 361-362.

[243] E. Hardwick, *Penance and the Church*: „Upodobnienie do umartwienia Chrystusa (pokuta wewnętrzna) i nowa relacja do Kościoła to dwa aspekty jednej *res et sacramentum* sakramentu. Z tego wynika łaska przebaczenia, *res tantum* sakramentu", tłum. własne, „The Life of the Spirit", 14 (1959), 11.

[244] O. Semmelroth, *La Chiesa sacramento di salvezza*: „[…] jeśli grzesznik czyni pokutę, którą nałożył na niego Kościół, zostaje przyjęty z powrotem do jego wspólnoty; zostaje mu przywrócony pokój z Kościołem. I to jest widzialny skutek, który bezpośrednio i w pierwszej kolejności wywołuje sakramentalne działanie pokuty", tłum. własne, M. D'Auria Editore Pontificio, Napoli 1965, 60-61.

[245] C. Dumont, *La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramentel*: „Pojednanie z Kościołem jest właściwym i bezpośrednim owocem sakramentalnego rozgrzeszenia, a jednocześnie jest skutecznym znakiem Bożego przebaczenia: innymi słowy, można powiedzieć, że jest *res et sacramentum* sakramentu pokuty", tłum. własne, „Nouvelle Revue Théologique" 81/6 (1959), 584.

[246] E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*: „Skutkiem kościelnym sakramentu pokuty jest pojednanie z Kościołem będące sakramentem naszego pojednania z Bogiem w Chrystusie. […] Umieszcza nas ona w kościelnym stanie pokutujących, którzy wypełniając pokutę wymaganą przez Kościół, dzięki miłosiernie danemu przezeń rozgrzeszeniu, zostają pojednani z samym Bogiem", Kraków 1966, 213.

[247] G. Müller, *Dogmatyka katolicka*: „Pokój z Kościołem (*pax cum ecclesia*) stanowi skuteczny znak wspólnoty z Kościołem wypełnionym przez Ducha Świętego", Kraków 2015, 729; A. Maffeis, *Il quarto sacramento. Modelli teologici e questioni nel postconcilio*, w: *La Riconciliazione e il suo Sacramento*, XXV Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia (Roma, 29-31 Dicembre 2014), M. Nardello (red.), L'Associazione Teologica Italiana, Roma 2015, 33.

[248] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 76; K. Rahner, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*, 5: „W rzeczywistości doktryna uznająca *pax cum Ecclesia* za *res et sacramentum* pokuty, starożytna w treści, choć nowa w sformułowaniu, zawsze zyskuje nowych zwolenników. […] treść wraz z jej centralnym jądrem […] «*...non... adhuc Ecclesiae reconciliatus est*» – jak zauważa św. Tomasz – «*nisi prius a sacerdote absolvatur*», grzesznik nie zostaje pojednany

(1930-2019) wyraża pewne zastrzeżenia wobec tezy pod względem ekumenicznym.[249] Z kolei Ángel García Ibáñez (1950*) stwierdza, że pojednanie z Kościołem przynależy do jednego ze skutków sakramentu pokuty. Ponadto służy zachowaniu wspólnoty kościelnej jako całego Ciała Chrystusa. Wyraża jednak wątpliwość w uznaniu go jako bezpośredniego i poprzedzającego skutku sakramentu[250].

Sobór Trydencki uzasadniał obowiązek integralnej spowiedzi w oparciu o sądowo-leczniczą naturę rozgrzeszenia. Wydaje się, że w ten sposób próbowano wskazywać na jakiś bliżej nieokreślony porządek relacji między spowiedzią a absolucją kapłańską, która powinna zostać poprzedzona wyznaniem grzechów. Moioli uważa jednak, że takie stanowisko pozostaje interpretacją, ponieważ sobór chociaż optował za konkretną instytucją pokutną, to jednak nie określał każdego szczegółu praktyki pokutnej. Ponadto ojcowie soborowi zaakceptowali i potwierdzili zmianę w kolejności pomiędzy zadośćuczynieniem a absolucją, która je wyprzedzała[251].

W rezultacie teologia potrydencka stwierdzając prawomocność i ważność rozgrzeszenia w przypadkach braku uprzedniego wyznania grzechów z powodu niemożności fizycznej lub moralnej, nie ignorowała ani nie deformowała nauczania Soboru Trydenckiego o sakramencie spowiedzi. Zastrzegała ponadto, że w takiej sytuacji penitent nie może wykluczać czy odrzucać najbliższego możliwego wyznania grzechów w sakramencie pokuty. Według Moioli doktryna trydencka z zasady nie odmawia rangi sakramentalnej rozgrzeszeniom ogólnym, udzielanym w kontekście: celebracji Eucharystii; obrzędów pokutnych odpustów (*indulgentia*), innych form modlitewnych. Na poparcie swojej opinii odwołuje się do dokumentu Świętej Penitencjarii Apostolskiej pt. „*Instrukcja dotycząca udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego wielu penitentom*" z dnia 25 marca 1944 r., która przedstawiła kryterium prawomocności absolucji generalnych bez uprzedniej spowiedzi. Opiera się ono na absolutnie poważnej i naglącej konieczności (różnej od znaczącego napływu wiernych *magni concursus paenitentium* z racji świąt lub odpustów) proporcjonalnej do wagi Bożego przykazania

z Kościołem, jeśli najpierw nie uzyska rozgrzeszenia przez kapłana", w: Id., *La penitenza della chiesa. Saggi teologici e storici*, A. Marranzini (red.), tłum. własne, Edizioni Paoline, Milano 1992, 125. Zob. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Quaestiones Disputatae 10, Herder, Breisgau 1960, 84.

[249] K. B. Osborne, *Reconciliation and Justification*: „Jest to już cała kontrowersja, a mianowicie, czy ten rytuał sakramentalny oznacza najpierw pojednanie z Bogiem *(pax cum Deo*), a dopiero potem pojednanie z Kościołem (*pax ecclesiae*), czy też odwrotnie. We fragmentach przytoczonych powyżej Dallen zdaje się twierdzić, że Cyprian opowiedział się za tym drugim rozwiązaniem. Druga opinia z teologicznego punktu widzenia wydaje się stanowiskiem słabszym i wyraźnie otwarta na krytykę kościołów reformacyjnych", Oregon 1990, 262.

[250] Por. Á. García Ibáñez, *Il sacramento della penitenza nel XX secolo*, „Annales Theologici" 32 (2018), 199-249.

[251] Por. *GMQSN*, 415.

o integralności spowiedzi; na przykład, gdy penitenci bez własnej winy i przez długi czas nie mieliby dostępu do łaski sakramentalnej i Komunii świętej. Moioli ze swojej strony dodaje, że również leczniczy aspekt pokuty stanowiłby proporcjonalny powód do odstąpienia od materialności wyznania grzechów w relacji do pojednania z Bogiem i Kościołem, kiedy ma się na uwadze obiektywne przyczyny rozpatrywane same w sobie, w odniesieniu do penitenta, szafarza lub znaczenia sakramentu. Sprzeciwia się on mechaniczno-narzędziowej koncepcji sakramentu, w której odniesienie do jego materii i formy, zależałoby od chronologicznej zbieżności[252].

Moioli zaznacza, że kryzys praktyki spowiedzi indywidualno-sekretnej doprowadził nie tylko do przeniesienia jej problematyki z poziomu dogmatycznego na poziom duszpasterski, ale również negowania poszczególnych aspektów nauczania trydenckiego o sakramencie pokuty. Praktyka absolucji generalnych sprowokowała reakcję władzy pasterskiej Kościoła z poziomu episkopatów lokalnych (np. holenderskiego i szwajcarskiego), jak i jako Stolicy Apostolskiej. W rezultacie dnia 16 czerwca 1972 r. Kongregacja Nauki Wiary w dokumencie pt. *Normae Pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* stanowczo wezwała do takiej praktyki duszpasterstwa pokuty sakramentalnej, która nie naruszałaby prawd wiary chrześcijańskiej. Nie można negować nauki Soboru Trydenckiego dotyczącej sakramentu pokuty o ile przynależy ona do depozytu wiary[253].

Zgodnie ze stanowiskiem Moioli nowe *Obrzędy pokuty* (*Ordo Paenitentiae*) z 1973, pomimo, że próbują na nowo odczytać dyscyplinę pokutną Kościoła, to jednak nie wprowadzają nowej trzeciej formy pokuty, po starożytnej pokucie kanonicznej i średniowiecznej pokucie prywatnej. *Ordo Paenitentiae* kładzie nacisk na pokutę prywatną (wł. penitenza privata), czyli na integralne wyznanie grzechów oraz indywidualne rozgrzeszenie. Ta właśnie ona musi pozostać zwyczajną praktyką pokutną Kościoła, ale rozpatrywaną intencjonalnie w wymiarze historiozbawczym

[252] Por. *GMQSN*, 416; Penitencjaria Apostolska, *Instructio circa sacramentalem absolutionem generali modo pluribus impertiendam. Ut dubia* (25.03.1944), Acta Apostolicae Sedis 36/11 (1944), 155-156. Argument o niewystarczalności «*magni concursus paenitentium*» znajduje się w dekrecie Kongregacji Świętego Oficjum, *Propositiones LXV damnatae. Errores doctrinae moralis laxioris* (2 III 1679), 59, w: *DH* 2159; R. Krych, *Nadzwyczajna forma sprawowania sakramentu pokuty i okoliczności jej celebracji*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 28/3 (2019), 136-139.

[253]Por. *GMQSN*, 380-381; Kongregacja Nauki Wiary, *Normae Pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam (16 VI 1972)*, „Seminarium" 3 (1973), 557-561; Kongregacja Nauki Wiary, *Normy duszpasterskie dotyczące udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995, 43-47; D. Tettamanzi, *In margine alle «Normae pastorales» sull'assoluzione sacramentale generale*, „La Scuola Cattolica" 100/4 (1972), 255-289.

i wspólnotowo-eklezjalnym. Cztery zaproponowane rodzaje celebracji pokutnej mają ponownie przywrócić dostęp do dziedzictwa pokutnego Kościoła patrystycznego. Księga liturgiczna *Obrzędów Pokuty* zawiera trzy rodzaje obrzędów pojednania (A – Obrzęd pojednania jednego penitenta, B – Obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią i rozgrzeszeniem, C – Obrzęd pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem) oraz nabożeństwa pokutne[254]. Zaznacza, że w nowych Obrzędach Pokuty brakuje wyraźniejszych wytycznych w kwestii relacji pokuty do Eucharystii, które potwierdziłyby, że sens pojednania z Kościołem obiektywnie wyraża się w uczestnictwie w Eucharystii[255].

Dla Moiolego nawet jeżeli pokuta uobecnia się poza ramami widzialnej wspólnoty, to zachowanie formy kościelnej celebracji liturgicznej zapobiega przed popadnięciem w psychologizm czy sakramentalizm. Wydaje się, że sprawowanie sakramentu w sposób celebracji, nie zaś skoncentrowane na jego materii i formie, oznacza dla niego nie tylko działanie zbawcze, ale i eklezjalne. Bez wątpienia jednak to obrzęd pojednania wielu penitentów powinien przekształcić się w ryt aktualny i zwyczajny, ponieważ nawrócenie, przyjęcie i pojednanie grzesznika dokonuje się przez Kościół i we wspólnocie Kościoła, która nie redukuje się do kapłana. Wydaje się, że teolog postuluje, aby zwykłym sposobem pojednania oprócz spowiedzi indywidualnej i integralnej był również obrzęd pojednania wielu penitentów z indywidualną spowiedzią. Wszystkie celebracje sakramentalno-pokutne, a w tym rozgrzeszenia ogólne, zakładają i domagają się wyrażenia się w żywym i duchowym organizmie Kościoła, czyli w Ciele Chrystusa. Moioli rozpoznaje w nich stałą sposobność wychowywania całego Kościoła według historiozbawczego oraz wspólnotowo-eklezjalnego znaczenia pokuty i pojednania[256].

Moioli zwraca szczególną uwagę na „Obrzęd pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem", ponieważ *Ordo Paenitentiae* dotyczy całego Kościoła i ponownie wprowadza ten ryt do publicznej i własnej liturgii pokutnej Kościoła. Pyta i podkreśla dogmatyczne znaczenie tego faktu. Wydaje się, że trydencka konieczność wyznania grzechów w relacji do absolucji generalnej dopuszczonej przez obrzęd z 1973

[254] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 126; Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty*, 15-36: Katowice 2023, 24-34. Zob. J. Dallen, *The Reconciling Community. The Rite of Penance*, Pueblo Publishing Company, New York 1986, 221-237; F. G. Brambilla, *Duszpasterska praktyka penitencjalna*, w: Id. et. al., *Spowiedź. Nie wiem, co* powiedzieć..., tłum. K. Kozak, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2009, 7-8.

[255] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 128,

[256] G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 125-127. Zob. Benedykt XVI, *Kościół jest organizmem, a nie organizacją*, Katecheza podczas audiencji generalnej (10.12.2008), „L'Osservatore Romano" 30/2 (2009), 50-52.

roku otrzymała specyficzną autorytatywną interpretację w postaci przynależności, stosowności zwyczajnie potrzebnej (wł. *una pertinenza normalmente necessaria*), nie zaś przynależności absolutnie koniecznej. Dla włoskiego teologa sam oficjalny i zatwierdzony obrzęd celebracji sakramentu, który w szczególnych okolicznościach, dopuszcza brak *confessio peccati*, a zmierza do pojednania z Bogiem i Kościołem oraz udziela odpuszczenia grzechów, wyraża specyficzną jego autorytatywność. Wskazuje to, że w przewidzianych i uzasadnionych sytuacjach, w których prawomocnie aplikuje się obrzęd pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem dokonuje się skuteczny sakrament pokuty, sakrament pokuty i pojednania na sposób rzeczywisty (*de facto*), a nie w pragnieniu (*in voto*). W rezultacie otrzymane od Boga przez Kościół pojednanie jest pełne i doskonałe, a nie przejściowe czy wadliwe. Według Moiolego wymagana przez *Obrzędy pokuty* konieczność szczegółowego wyznania grzechów po otrzymaniu już skutecznej absolucji z nich, nie wynika z potrzeby udoskonalenia niekompletnego sakramentu, ale wiąże się ze względami duszpasterskimi. Obowiązek spowiedzi miałby pozostawać w funkcji podtrzymania świadomości przykazania Bożego wyznania grzechów w sakramencie spowiedzi potwierdzonego na Soborze Trydenckim[257]. Nowe *Obrzędy pokuty* zawierają nową i pojedynczą strukturę absolucji (*Deus, Pater misericordiarum*) odmienną od czterech modlitw (*Misereatur, Indulgentiam, Dominus noster, Passio Domini nostri*) zawartych w *Rituale Romanum* z 1952 roku (w *Rituale Romanum* z 1614)[258]. Moioli odwołuje się do myśli Edwarda

[257] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 129. Wg Pierre Jounel (1914-2004) nowa formuła sakramentalna nie przywołuje pojednania z Kościołem jako sakramentalnego skutku, w: A. Młotek, *Czy przełom w teologii sakramentu pokuty?*, „Collectanea Theologica" 45/2 (1975), 114. Nowa formuła sakramentu pokuty z 1973 roku posiada charakter trynitarny, biblijny oraz eklezjalny. Podkreśla ona także, że pojednanie z Bogiem dokonuje się w Kościele i przez posługę Kościoła. Zob. C. Krakowiak, *Zarys teologii sakramentu pokuty w nowym «Ordo Paenitentiae»*, „Collectanea Theologica" 45/3 (1975), 54; J. Węgrzyn, *Bóg Ojciec w formule rozgrzeszenia. Od teologii do pedagogii*, „Pedagogika Katolicka" 31/1 (2023), 241-242.

[258] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 126; *KL*, 72, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 65. „Misereátur tui omnípotens Deus et, dimíssis peccátis tuis, perdúcat te ad vitam aetérnam. Amen", „Indulgéntiam, absolutionem, et remissiónem peccatórum tuórum tríbuat tibi omnípotens et miséricors Dóminus. Amen"; „Dóminus noster Jesus Christus te absólvat: et ego auctoritáte ipsíus te absólvo ab omni vínculo excommunicatiónis, suspensiónis, et interdícti, in quantum possum, et tu índiges. Deínde ego te absólvo a peccátis tuis, in nómine Patris, et Filii, † et Spíritus Sancti. Amen"; „Pássio Dómini nostri Jesu Christi, mérita beatae Maríae Vírginis, et ómnium Sanctórum, quidquid boni féceris, et mali sustinúeris, sint tibi in remissiónem peccatórum, augméntum grátiae, et praemium vitae aetérnae. Amen", w: *Rituale Romanum Pauli V Pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Juris Canonici accomodatum SSMI D.N. Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum*, Editio typica 1952, IV. De Sacramento Poenitentiae, II, 2-3: Monumenta Liturgica Piana 2, M. Sodi, A. Toniolo (red.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 126-127. *Obrzędy pokuty. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2023, 46. Wyrażenie «*ab omni vínculo excommunicatiónis*» nie jest jednoznaczne. Początkowo wskazywało na ponowne przyjęcie do komunii sakramentalnej, z której grzesznik ochrzczony wykluczył się przez grzech śmiertelny. Por. F. Sottocornola, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»*, „Notitiae", 90 (1974), 70-71.

Schillebeeckx'a, w której sprzeciwia się ostremu oddzieleniu pomiędzy aspektem oznajmującym i błagalnym słów celebracji sakramentów. Zaznacza, że każdy z nich jest i wstawiennictwem, jak również aktualizacją[259].

W swoim rękopisie – szkicu komentarzu do dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej z 1982 roku pt. *Pojednanie i pokuta* zwraca uwagę, że pokuta sakramentalna zmierza do osiągniecia precyzyjnego skutku w grzeszniku ochrzczonym. Przyjmuje on z jednej strony kształt wiary w Jezusa Chrystusa, a z drugiej jego powrót do jedności i czystości chrzcielnej. Wymiar eklezjalny sakramentu pojednania wyraża się w obrazie Kościoła, jako wspólnoty eklezjalnej, która ponownie i personalnie przyjmuje nawracającego się ochrzczonego. Przypomina, że Sobór Trydencki nie przewidywał udzielania rozgrzeszenia bez uprzedniego bezpośredniego wyznania grzechów. Z kolei nowe *Obrzędy pokuty* biorą pod uwagę tylko ogólne wyznanie grzechów i ogólną absolucję posiadającą walor w pełni sakramentalny, nie zaś sakramentu «*in voto*»[260].

Moioli w artykule z 1983 roku zwraca uwagę na kanon 966 § 1 nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, gdzie mowa jest o skutku sakramentu pokuty jako ważnie otrzymanym odpuszczeniu grzechów (*ad validam peccatorum absolutionem*), które dokonuje się przez osąd uprawnionego (*facultas*) szafarza dla przyjęcia grzesznika ochrzczonego do wspólnoty Kościoła. Włączenie do Kościoła grzesznika w nawróceniu przez osąd upoważnionego kapłana spowiednika należy do istoty tego sakramentu. Sakrament pokuty pozostaje w służbie nawrócenia i włączenia grzesznika ochrzczonego do wspólnoty eucharystycznej, nie jest zaś ostatecznie ukierunkowany na definitywne oddzielanie go od Boga i Kościoła[261].

Warto zaznaczyć, że nowy Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku koryguje podejście do praktyki absolucji generalnej w stosunku do *Norm Pastoralnych* z 1972 roku w sposób wyraźny i zdecydowany podkreślając nadzwyczajność użycia formy pojednania C, czyli *Obrzędów pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią*

---

[259] Por. *GMQSN*, 434. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*: „Dlaczego na «substancję» sakramentów składają się w każdym wypadku dwa momenty: «*epiclesis*», która posiada formę prośby (*in forma deprecativa*) i jest modlitwą błagalną zwróconą do Ojca w mocy Ducha Świętego i w łączności z Chrystusem oraz wskazanie daru, co przybiera formę oznajmującą («*in forma indicativa*»)", Kraków 1966, 101; A. Skowronek, *Sakramentologia odnowiona*, „Więź" 10/9 (1967), 117-119.

[260] Por. G. Moioli, *Manuskrypt 5.3.10. «De reconciliatione et poenitentia». Manoscritti riferiti al documento finale della sessione 1982 della Commissione Teologica Internazionale «De reconciliatione et poenitentia»*, 1-2; Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta, Relacja końcowa zatwierdzona «in forma specifica» (Rzym, 1982)*, w: *Od wiary do teologii…*, Kraków 2000, 158-159, 169. Zob. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Versöhnung und Buße. Riconciliazione e penitenza (Roma, 29 VI 1983)*, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 1983-1985*, Testo ufficiale e versione italiana, Bologna 1991, t. 9, nr 297-361, 260-334.

[261] Por. G. Moioli, *Il quarto sacramento della Chiesa*, w: *GMOO12*, 192.

i rozgrzeszeniem. Kanon 961§ 1-2 stosowność aplikowania rozgrzeszenia zbiorowego ujmuje w sposób negatywny (nie można) i warunkowy (chyba że), co oznacza, że przynależny on do ścisłego wyjątku oraz została podporządkowana, nie zaś przyporządkowana, jedynemu i zwyczajnego sposobowi pojednania, czyli indywidualnej i integralnej spowiedzi[262].

Pojednanie i przymierze wskazują na miłosierną inicjatywę Boga, który wychodzi na spotkanie z grzesznym człowiekiem w Chrystusie. Przymierze, jego treść oraz znaki, znajdują swój sens i spełnienie również w pojednaniu. Oznacza ono stworzenie człowieka i uzdolnienie go mocą miłosierdzia Boga do komunii z Bogiem samym i chrześcijańską wspólnotą pojednania. Do istoty chrześcijaństwa należy proklamowanie łaski Bożej, głoszenie grzesznemu człowiekowi daru komunii z Bogiem w Chrystusie, ukazywanie mocy przemiany osoby od bycia jak Kain do bycia na wzór Syna Bożego. Eklezjalna wspólnota chrześcijańska objawia się jako świadectwo i miejsce pojednania i pokoju[263].

4.4. Pojednania buduje Kościół

4.4.1. Kościół w służbie pojednania

Dla Moiolego pozostaje bezsprzeczne, że tajemnica pojednania ochrzczonego grzesznika angażuje całą wspólnotę kościelną, co potwierdza Nowy Testament, a później znajduje swoje przedłużenie i rozwinięcie w patrystycznej teologii pokuty. Na wymiar wspólnotowy wskazuje między innymi: procedura upominania, modlitwa wstawiennicza, wspieranie nawracającego się, a w końcu ponowne włączenie we wspólnotę. Tajemnica

---

[262] Por. Kongregacja Nauki Wiary, *Responsum ad quaesitum circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam* (Rzym, 20 I 1977), 576-577, w: *Enchiridion Vaticanum*, Documenti ufficiali della Santa Sede (1977-1979), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1980, t. 6, 422-425. Zob. Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska «Reconciliatio et Paenitentia». O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła* (2 XII 1984), 33, w: Id., *Dzieła zebrane, Adhortacje*, Kraków 2006, t. 2, 211-212; A. Marcol, *Niepokoje wokół sakramentalnej absolucji generalnej*, „Studia Theologica Varsaviensia" 30/1 (1992), 120-128; P. Kubiak, *L'assoluzione generale nel Codice di Diritto Canonico (cann. 961-963) alla luce della dottrina del Concilio di Trento sull'integrità della confessione sacramentale*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 7, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 174-177; Jan Paweł II, *List apostolski «Misericordia Dei». O niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty* (7 IV 2002), 4-5, w: Id., *Dzieła zebrane*, Konstytucje apostolskie, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 4, 228-230 ; *Kodeks Prawa Kanonicznego*. *Komentarz*, k. 961, w: P. Majer (red.), Kraków 2023, 584-586; T. Jakubiak, *Rozgrzeszenie zbiorowe. Aspekt prawny*, „Ateneum Kapłańskie" 158/3 (2012), 523-527.

[263] Por. G. Moioli, *Il prete come ministro della riconciliazione*, w: *GMOO7*,314-318. Zob. Z. Bara, *Un approccio ecclesiologico ortodosso alia dimensione sacramentale della Chiesa*. *La Chiesa, sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae*, w: *Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła katolickiego*, J. Radkiewicz (red.), Studia i rozprawy 53, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2019, 158-160. Zob. *KDK*, 78, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 593-594.

Kościoła w konkretnej wspólnocie wierzących była rozpoznawana i przeżywana także jako miejsce, w którym Duch Święty przez stojących na jego czele: apostołów, ich następców, biskupów dokonuje przebaczenia grzechów. Posługa pokutna dokonywała się wewnątrz i w solidarności z daną wspólnotą oraz w komunii z pozostałymi wspólnotami, jak wskazują na to synody kościelne (m. in Cyprian z Kartaginy), w oparciu o jedną wiarę i jednego Ducha Świętego[264].

Moioli uważa, że do konstytucji Kościoła należy także tajemnica pojednania. Wynika to z prawdy o Duchu Świętym, który dany jest na odpuszczenie grzechów i stwarza przymierze Boga z ludźmi jako rzeczywistość samą w sobie inteligibilną i wytłumaczalną, a nie na mocy zewnętrznych ludzkich racji. Przyjęcie grzesznika przez wspólnotę chrześcijańską pod pewnymi warunkami nie jest niczym innym jak jedynie historycznym wyrazem rekoncyliacyjnego działania Ducha Chrystusa, ponieważ tajemnica Ludu Bożego wyraża się we wspólnocie ludzkiej, czyli w historii i przez konkretne ludzkie działania. Całość tajemnicy czyni spójnym i zrozumiałym historyczne akty pojednania lokalnych wspólnot. W historii zmianie podlega dostępny ludzkiej inteligencji element wiary (*croyable disponible*), nie zaś sama wiara objawiona – *credendum*[265].

Dla Moiolego pokuta chrześcijańska pozostaje w służbie Nowego Przymierza jako tajemnica: odpuszczenia grzechów, pojednania, pokoju, które pomimo różnic znaczeniowych, nade wszystko wzajemnie się implikują. Nie traktuje ich jednak jako wartości dodanej do Przymierza, ponieważ realnie w Duchu Świętym (Ef 2) stwarzają one bliskość oraz jedność między ludźmi w Bogu oraz sprawiają przywrócenie lub odnowienie Nowego i Ostatecznego Przymierza we krwi Chrystusa. Tak rozumiane Przymierze oznacza Lud ustanowiony w bliskości, komunii, w pokoju z Bogiem, którego grzechy zostały odpuszczone we krwi Chrystusa i w darze Ducha, czyli zostały przebaczone w Kościele[266].

---

[264] Por. *GMQSN*, 405; G. Moioli, *Temi cristiani maggiori*, Milano 1992, 42-43; G. Moioli, *Il mistero dell'Eucaristia*, Milano 2002, 45, 61, 97; G. Moioli, *Spiritualità, fede, teologia*, w: GMOO1, 290-294. Zob. C. Stercal, *Esperienza e teologia. Identità e compiti della teologia spirituale nella riflessione di don Giovanni Moioli (1931-1984)*, w: *Fare teologia in Facoltà. Percorso storico e opzioni teoriche*, M. Epis (red.), Quodlibet 37, Glossa, Milano 2018, 244-246.

[265] Por. *GMQSN*, 399; G. Moioli, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 147. Szerzej na temat *croyable disponible* (*available credible*) w: P. Ricoeur, *Per un'utopia ecclesiale*, C. Paravati et al. (red.), Editrice Claudiana, Torino 2018, 112-113; P. Ricoeur, *L'ideologia e l'utopia. Due espressioni dell'immaginario sociale*, w: Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2020, 375; C. Geffré, *The Risk of Interpretation. On Being Faithful to the Christian Tradition in a Non-Christian Age*, Paulist Press New York 1987, 184.

[266] Por. *GMQSN*, 392. Zob. W. J. Świerzawski, *Pokuta i pojednanie*, Katechezy mystagogiczne 4, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2015, 35-43.

Dla Moiolego pokuta chrześcijańska, rzeczywistość Kościoła, ale także poszczególne sakramentów oraz inne zbawcze akty (np. miłość, słowo Boże), wyrażają tajemnicę pojednania, sądu usprawiedliwienia, zbawienia, pomimo trudności w definitywnym uzasadnieniu i odróżnieniu specyfiki w dziele odkupienia. Niemniej pozostaje dla niego pewnym, że pokuta chrześcijańska posiada bezwzględne odniesienie do ekonomii zbawienia, do woli Chrystusa, przez co wyraża pojednawczy charakter o sądowej specyfice, uobecniając tajemnicę Królestwa Boga w Nowym Przymierzu. Teolog zauważa, że tak w synagogalnym modelu pokuty, jak i w pokucie chrześcijańskiej opartej na wyjątkowości i unikalności Jezusa Chrystusa, pozostaje kontynuowany model zbawienia w oparciu o komunię z Bogiem w ramach ludu, który on zwołuje. Nie można dostąpić pojednania bez akceptacji przynależności do ludu Bożego, skoro grzech nie tylko oddziela od zbawienia, wyklucza z ludu przymierza. Rekoncyliacja niesie ze sobą nie tylko agregację pojednanego grzesznika do wspólnoty, ale i przyjęcie go przez lud[267].

Moioli przywołuje myśl Augustyna z Hippony, który stwierdza, że klucze królestwa niebieskiego *claves regni caelorum* nie otrzymał wyłącznie Piotr, ale także cały Kościół (*claves istas habemus et nos*), ponieważ Apostoł reprezentuje go jako figura. Kiedy grzesznik zostaje związany, to odłącza się od wspólnoty (*consortio*) wierzących, zaś oddzielony od wierzących, pozostaje przez nich związany. Kiedy zaś otrzymuje rozgrzeszenie, to także wierzący go rozwiązują, ponieważ błagali Boga za nim samym[268]. Congar wyjaśnia, że władza ta została dana Piotrowi na sposób *specialiter,* a apostołom *generaliter* lub biskupom i kapłanom *specialiter*, a Kościołowi *generaliter,* dlatego Kościół jako całość jest podmiotem pojednania. Wierzący nie posiadają władzy pasterskiej, ale moc modlitwy wstawienniczej[269].

Z kolei Marco Paleari przypomina, że Moioli za Tomaszem z Akwinu rozpoznaje narzędziowe działanie w sakramencie (*instrumentum separatum*) pokuty człowieczeństwa Chrystusa (*instrumentum coniunctum*) w odniesieniu do Kościoła. Stąd absolucja kapłańska może być ujmowana jako bosko-ludzki gest budowania Kościoła[270].

---

[267] Por. *GMQSN*, 394-395.

[268] Por. *GMQSN*, 178; Augustyn z Hippony, *Sermo XVI ex collectione Guelferbytana, De sabbato octavarum Sanctae Paschae II*, w: *Miscellanea Agostiniana*, G. Morin (red.), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1930, 493; Augustyn z Hippony, *Homilia 124. Rzekł mu: „Pójdź za mną" (Jan 21,19-25)*, 7, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 377-378; Augustyn z Hippony, *Kazanie 295. Na uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła*, 1-2, w: Id., *Wybór mów*, PSP 12, Warszawa 1973, 202-204.

[269] Por. Y. M.-J. Congar, *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, 93-94; A.-M. La Bonnardière, *Tu es Petrus. La péricope «Mt 16, 13-23» dans l'oeuvre de S. Augustin*, „Irénikon" 34/1 (1961), 495.

[270] Por. *GMQSN*, 309; L.-M. Chauvet, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Torino 1990, 318-320; M. Paleari, *Il „dramma" della riconciliazione*, w: *Attori di*

Moioli rozumie pokutę chrześcijańską we wzajemnym odniesieniu jakby dwóch podmiotów, organiczno-hierarchicznej wspólnoty chrześcijańskiej oraz pokutującego grzesznika, który poddaje się pod jej osąd pojednania. Spojrzenie na pokutę z perspektywy tego dwumianu – wspólnota chrześcijańska i penitent – znajduje swoje potwierdzenie w historii teologii pokuty. Dopiero około XII wieku refleksja nad pokutą chrześcijańską zaczęła opierać się na analizie sakramentu pokuty. Z kolei Sobór Trydencki w reakcji na reformację uzasadniał prawomocność wymiaru sakramentalno-hierarchicznego władzy przebaczenia grzechów w Kościele, pomijając właściwy udział wierzących w tym aspekcie misji apostolskiej. Perspektywa wspólnoty chrześcijańskiej i jej udziału w misterium pojednania reprezentuje nowość wobec teologii scholastycznej i manualistycznej (szkolna teologia podręcznikowa). Niewątpliwie Sobór Watykański II wniósł znaczący wkład w rozumienie tajemnicy Kościoła i jego udziału w misji Chrystusa jako zróżnicowana jedność. Analogicznie celebracja Eucharystii angażuje i wyraża w różnym zakresie cały Kościół[271].

Jak zauważa Moioli, nie można rozszerzyć elementu hierarchicznego na całość wspólnoty kościelnej, aby ta jednała grzesznika, ponieważ zabieg ten naruszałby principia teologii katolickiej. Jednakże katolicka posługa hierarchiczna dokonuje się w ramach Ludu Bożego, który posiada wymiar kapłański, chociaż nie zakłada sakramentu święceń. Teologia szafarza sakramentów zawiera się w tajemnicy Ludu Bożego, którą można odnieść do sakramentu pokuty, tak jak do sakramentu Eucharystii. Kościół jako całość na sposób duchowy składa Najświętszą Ofiarę, ale tylko wyświęcony kapłan składa Ofiarę Zbawiciela *in persona Christi*, czyli reprezentując sakramentalnie Jezusa Chrystusa. Równocześnie włoski teolog zastrzega, że wspólnotowa celebracja sakramentów Eucharystii lub pokuty nie decyduje o ich ważności[272].

---

riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza, M. Paleari (red.), Ancora, Milano 2009, 133-134.

[271] Por. *GMQSN*, 404. Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty*, VI, a-b: „[a] Odnośnie do szafarza tego sakramentu, święty sobór oświadcza, że fałszywe i całkowicie obce prawdzie Ewangelii są wszystkie nauki, które zgubnie rozciągają posługę kluczy na jakichkolwiek ludzi poza biskupami i kapłanami, i utrzymują, że słowa Pana: «Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane i w niebie, a cokolwiek rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane i w niebie», oraz: «Którym odpuścicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane», zostały bez różnicy i jednakowo do wszystkich chrześcijan powiedziane przeciwko ustanowieniu tego sakramentu, tak że każdy posiada władzę odpuszczania grzechów: publicznych przez naganę, jeśli upominany się zgadza, tajemnych zaś przez dobrowolną spowiedź przed kimkolwiek”, w: *DSP4*, 495; *DH* 1684.

[272] Por. *GMQSN*, 407; G. Moioli, *Parlare ancora, oggi, di „spiritualità sacerdotale”?*, w: *GMOO7*, 281, 283-284. *KL*, 48: „[…] aby chrześcijanie podczas tego misterium wiary […] w świętej czynności brali udział świadomie, pobożnie i czynnie, […] a ofiarując niepokalaną Hostię nie tylko przez ręce kapłana, lecz także razem z nim, uczyli się samych siebie składać w ofierze […]”, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 61.

Sobór Watykański II wskazuje także misję i odpowiedzialność biskupa za pokutę pochrzcielną (*KK* 11) w odniesieniu do wspólnoty powierzonej jego pastersko-pokutnej trosce. Grzesznik penitent znajduje się w dwóch prowadzących i troszczących się ramionach Kościoła, czyli biskupa, jego pomocników prezbiterów oraz wspólnoty uczniów Chrystusa, której pozostaje pasterzem. Proces pokuty ochrzczonego grzesznika aż po jej finalny akt pojednania dokonuje się w i wobec Kościoła, który nie wyczerpuje się w architekturze sakralnej, ale w Kościele, w Mistycznym Ciele Chrystusa, podtrzymywanym Jego Słowem i sakramentalnym Ciałem w Duchu Świętym. Dlatego w sakramentalnej spowiedzi, ani osoby kapłana, ani osoby penitenta nie sposób rozumieć jako wyzutego z relacji indywiduum. Dlatego z takim naciskiem Moioli wielokrotnie podkreślał i zwracał uwagę, że penitent nie jest tylko zwykłym grzesznikiem, ale jest przede wszystkim grzesznikiem już ochrzczonym, który znajduje się w sytuacji paradoksalnej, własnego grzechu i chrzcielnego zanurzenia w Passze Chrystusa i Jego Kościele. Ten fakt może zostać w jakikolwiek sposób przysłonięty czy zniekształcony w penitencie przez jego odstępstwo, ale nie w Kościele, który uobecnia Przymierze Pana. Moioli uważa, że pojednanie powinno urzeczywistniać się nie tylko w całej wspólnocie kościelnej, ale również w sposób wyraźnie wspólnotowy. Stąd posługa duszpasterska, a w tym specyficzna dyscyplina pokutna dokonuje się wewnątrz i w solidarności z własną wspólnotą, ale także w komunii z pozostałymi wspólnotami, opartej na jednej wierze i jednym Duchu Świętym[273].

Ponadto Konstytucja *Lumen Gentium* (*KK*, 11) przedstawia paradoksalną sytuację Kościoła, który chociaż pozostaje zraniony przez grzech swoich własnych wiernych, to zabiega o ich nawrócenie przez miłość, modlitwę, przykład, ascezę, codzienną pokutę, aby doprowadzić ich do sakramentalnego pojednania jednocześnie z Bogiem i Jego Kościołem[274].

Z kolei Konstytucja *Sacrosanctum Concilium* (*KL*, 109) wyraźnie potwierdza obecność i misję całego Kościoła w dziele pokuty ze szczególnym uwzględnieniem potrzeby modlitwy za grzeszników. Dokument wskazuje podwójny chrzcielno-pokutny

[273] Por. *GMQSN*, 405.

[274] Por. *GMQSN*, 379; G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 125; G. Moioli, *L'esercizio cristiano dell'ascesi*, w: *GMPP*, 52-55; *KK*, 11, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 114; P. Mirabella, *L'esistenza cristiana. Vita nello Spirito…*, Roma 1997, 282-283; J. Orzeszyna, *Społeczno-eklezjalny wymiar sakramentu pokuty*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, 1996, 184-201; A. A. Napiórkowski, *Miłosierdzie oczyszczające i reformujące Kościół*, w: A. A. Napiórkowski, P. Warchoł, *Kościół Miłosierdzia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2014, 84-87; T. Bać, *Sakrament pokuty i pojednania*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, K. Porosło, R. J. Woźniak (red.), WAM 2018, 412-413.

charakter czasu Wielkiego Postu (*Quadragesima, solemnitas poenitentiae*), który przez liturgię i katechezę, przygotowuje wiernych do celebracji Misterium Paschy[275]. Również Dekret *Presbyterorum ordinis* (*DP*, 6) przedstawia wspólnotę kościelną (*communitas ecclesialis*) o obliczu macierzyńskim (*maternitatem*), która przez miłość (*caritate*), modlitwę (*oratione*), przykład (*exemplo*) i dzieła pokuty (*poenitentiae operibus*) przyczynia się do doprowadzenia ludzi do Boga[276].

Chociaż Duch Święty buduje także sam Kościół w akcie pojednania grzesznika ochrzczonego, to za mało ta prawda wybrzmiewa w tekstach nowego *Ordo Paenitentiae*[277]. Cała wspólnota eklezjalna powinna być odczuwana, przez ochrzczonego i proszącego o przyjęcie grzesznika, jako keryks i protagonista przebaczenia oraz pojednania w Jezusie. Ochrzczony grzesznik szukający nawrócenia we wspólnocie chrześcijańskiej pozostaje osobą wezwaną do tego, aby dać się przyjąć przez Kościół szafarza i służebnicę Bożego przebaczenia (*Chiesa, «ministra» del Dio che perdona*), któremu Duch Święty został dany na odpuszczenie grzechów i winy[278].

4.4.2. Kościół jakby sakramentem

Moioli wyraźnie podkreśla, że w teologii patrystycznej Kościół nie jawił się jako pośrednik między Bogiem a ludźmi, ale przede wszystkim jako miejsce zbawienia. Wejść w kontakt z Kościołem oznaczało doświadczać samego zbawienia, rozpoznać i spotkać Boga w tajemnicy Jego Trzech Osób Boskich. Z kolei wyłączenie wierzącego z Kościoła postrzegano jako znajdowanie się poza miejscem zbawienia, a nawet jako wydanie kogoś szatanowi (1 Kor 5,5). Za pomocą języka scholastycznego i trójmianu analizy sakramentu (*sacramentum tantum, res et sacramentum* oraz *res tantum*) zaprezentowano skutki sakramentu pokuty, gdzie *pax cum ecclesia* stało się *res et sacramentum* definitywnego *pax cum Deo*. Jednakże w tym ujęciu, w przeciwieństwie do patrystycznej perspektywy,

[275] Por. *GMQSN*, 379; G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 39; G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 126; *KL*, 109, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 72; S. Szamota, *Wielkanocne jednanie pokutników z Kościołem*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 13/2 (1960), 128; S. Czerwik, *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakrament pokuty. Teologia. Liturgia. Pismo św.*, Sakramenty w odnowie, A. Skowronek (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 1980, 161-169; J. Matuszyński, *Teologiczne aspekty odnowionej liturgii sakramentu pokuty*, „Teologia w Polsce" 2/2 (2008), 341-342.

[276] Por. *GMQSN*, 380; *DP*, 6, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 487; E. Castellucci, «*Presbyterorum ordinis»…*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II*, Bologna 2017, t. 4, 324-326.

[277] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 128-129.

[278] G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 127; G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 128; M. Manzoni, *La penitenza del cristiano…*, Assisi 2004, 124-125. Zob. M. Paluch, *Wina jako dar? Kilka teologicznych obserwacji*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 29/2 (2016), 174-175.

Kościół mógł zostać odczytany jako pośrednia instancja, czy jak wprost twierdzi Moioli, hipostaza między człowiekiem a Bogiem, co miało bronić transcendencji Boga w udzielaniu przebaczenia grzechów[279].

Moioli reflektując nad relacją Kościoła i sakramentów stwierdza za Karlem Rahnerem, że ten pierwszy wpisuje się w definicję drugiego, co pozwala scalić je wychodząc od modelu Kościoła jako *radykalnego sakramentu* (wł. *sacramento radicale*[280]. Tego rodzaju podejście umożliwiło przezwyciężenie odziedziczonego po teologii średniowiecza pewnego rodzaju ekstrynsecyzm eklezjalno-sakramentalnego[281]. Mediolański dogmatyk chociaż rozpoznaje w Karlu Rahnerze mistrza eklezjologicznej lektury sakramentów, a prawdopodobnie w szczególności sakramentu pokuty, to budzi jego wątpliwości wykazywana współzależność przywoływanych przez niego danych. Badania historyczne Rahnera umieszczają go mimo to pośród takich nazwisk jak Xiberta, de La Taille, Poschmann[282].

Warto w tym miejscu ze względu na niejednoznaczną terminologię stosowaną przez K. Rahnera, a także przywoływaną przez G. Moiolego dokonać pewnych uściśleń. Kiedy

---

[279] G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 70.

[280] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 71. K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussßakrament:* „La corrente assai forte oggi tra i teologi che tende a ripresentare la Chiesa come il «sacramento originale» (*Ursakrament*) si muove sulla stessa linea", K. Rahner, *Sämtliche Werke 11, Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, D. von Sattler (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, 455; K. B. Osborne, *Sacramental Theology. A General Introduction*, Paulist Press, New York 1988, 90-94; B. D. Kwiatkowski, *Il pensiero cristologico nell'opera di Giovanni Moioli*, Roma 1997, 43-44.

[281] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 71. Teologia Henri de Lubac'a odcina się od ekstrynsecyzmu teologicznego, który rozumiał dogmat jako realność samą w sobie, czyli bez odniesienia do historii oraz bez związku z życiem wierzącego. Sam termin «ekstrynsecyzm» jest neologizmem wypracowanym przez Maurice Blondel (1861-1949). Zob. J.-P. Wagner, *Henri de Lubac*, Initiations aux théologiens, Les Éditions du Cerf, Paris 2001, 50-57, 79-80; A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2012, 89, 115-116, 122, 162; S. Zieliński, *Antropologia Maurice'a Blondela i kryzys modernistyczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44/1 (2011), 90-92; H. de Lubac, *O naturze i łasce*: „Niemniej on właśnie zadał decydujący cios teorii dualistycznej, która sprawiała, że myśl chrześcijańska więdła. Wielokrotnie ukazywał słabość «ekstrynsecyzmu», który nie uznawał «między naturą a tym, co nadprzyrodzone, innego związku, jak tylko idealne ułożenie obok siebie [...] nie mogących się wzajemnie przenikać elementów»". […] „Uczynił (Maurice Blondel) to w formie bardzo szczęśliwej, w dziele, które ukazało się po jego śmierci. Wyjaśnia w nim, ze nadprzyrodzoność «nie jest to arbitralne powiększenie, zewnętrzna wobec człowieka forma. Jest to przyjęcie, przyswojenie, wcielenie, *consortium*, przekształcenie zapewniające zarazem jedność i rozróżnienie dwóch niewspółmierności poprzez związek miłości". […] „Jeśli Królestwo Boże jest «już obecne na tej ziemi», obecne jest «w sposób ukryty», to znaczy w głębi serc, w świętości, którą Kościół ma za zadanie budzić przez owoce mieszkającego w nim Ducha, a nie przez zewnętrzne, dające się obserwować i mierzyć ludzkim wzrokiem rezultaty postępu społecznego", Znak, Kraków 1986, 23, 29, 130.

[282] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 72; G. Colombo, *Dove va la teologia sacramentaria?*, w: Id., *Teologia sacramentaria*, Quaestio 6, Glossa, Milano 1997, 29-30; P. Künzle, *Sakramente und Ursakramente*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 10/4 (1963), 429-433; W. A. van Roo, *Reflections on Karl Rahner's «Kirche und Sakramente»*, „Gregorianum" 44/3 (1963), 466-467. Zob. F. Nasini, *La teologia sacramentaria di K. Rahner e Tommaso d'Aquino tra prima e seconda svolta antropologica*, „Angelicum" 84/2 (2007), 307, 311-314.

Moioli wskazuje na Kościół jako «radykalny sakrament», to odnosi się do artykuł Rahnera, w którym jednak występuje sformułowanie: *Kirche als das «Ursakrament»*. Również włoski przekład bardziej odzwierciedla tekst oryginalny.

> „Wenn man heute wieder stärker die Kirche als das «Ursakrament» betont, so weist diese Grundkonzeption der Kirche in dieselbe Richtung"[283].
>
> „La corrente assai forte oggi tra i teologi che tende a ripresentare la Chiesa come il «sacramento originale» si muove sulla stessa linea"[284].
>
> „Silny nurt wśród dzisiejszych teologów, który ma tendencję do ponownego przedstawiania Kościoła jako «pierwotnego sakramentu», podąża w tym samym kierunku"[285].

Sam Rahner w późniejszych pismach zmienił stosowaną przez siebie terminologią zastrzegając dla Chrystusa termin *Ursakrament,* zaś dla i Kościoła *Grundsakrament*, o czym jednak nie wspomina już Moioli.

> „wie die Kirche als Grundsakrament in Beziehung und Unterscheidung und Unterordnung steht zu Christus als dem geschichtlichen Ursakrament"[286].
>
> „[…] relacja związku, rozróżnienia i podporządkowania, w jakiej Kościół jako sakrament podstawowy pozostaje w stosunku do Chrystusa jako historycznego Prasakramentu, […]"[287].
>
> „Denn die Kirche ist in Christus, dem Ursakrament, das Grundsakrament […]"[288].
>
> „Kościół jest bowiem w Chrystusie, Prasakramencie, sakramentem podstawowym"[289].

Moioli docenia Rahnerowską hermeneutykę sakramentu pokuty nie tylko jako pojednanie penitenta z Kościołem, ale również jako aktualizację sakramentalnego wymiaru Kościoła, co znalazło swój wyraz w publikacji z 1947 roku zatytułowanej *Kirche der Sünder (Kościół grzeszników).* W nim dokonuje on zestawienia sytuacji ochrzczonego, ale grzesznika w świętym Kościele, z sakramentem ważnym i bezowocnym (*sacramentum validum et informe*) w oparciu o pośredniczącą kategorię sakramentalności. W jej ramach odróżnia znak sakramentalny istotny dla jego ważności (*sacramentum validum*) od znaku owocności sakramentalnej (*sacramentum formatum,*

---

[283] K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussßakrament*, „Geist und Leben" 26/5 (1953), 363. Zob. K. Rahner, *Sämtliche Werke 11*, Freiburg im Breisgau 2005, 455.
[284] K. Rahner, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*, w: Id., *La penitenza della chiesa. Saggi teologici e storici*, A. Marranzini (red.), Milano 1992, 125.
[285] Tłumaczenie własne.
[286] K. Rahner, *Was ist ein Sakrament?*, w: Id., *Sämtliche Werke 18, Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, W. Knoch, T. Trappe (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2003, 482.
[287] K. Rahner, *Co to jest sakrament?*, w: Id., *Pisma wybrane*, WAM, Kraków 2007, t. 2, 293.
[288] K. Rahner, *Die Ehe als Sakrament*, w: Id., *Sämtliche Werke 18*, Freiburg im Breisgau 2003, 647.
[289] K. Rahner, *Małżeństwo jako sakrament*, w: Id., *Pisma wybrane*, Kraków 2007, t. 2, 386.

fructuosum). Z kolei w Kościele – sakramencie źródłowym (niem. Ursakrament, wł. sacramento fontale) rozróżnia pomiędzy jego widzialnym znakiem, a rzeczywistością łaski, stąd analogicznie odróżnia formalną, ważną przynależność do Kościoła od tej owocnej i w Duchu[290]. Rahner pogłębia rozumienie eklezjalności pokuty i sakramentalności Kościoła sakramentu w publikacji z 1955 roku pt. *Vergessene Wahrheiten über das Bussßakrament* (*Zapomniane prawdy o sakramencie pokuty*), wychodząc od przyjętego przez niego założenia pokuty, czyli grzechu chrześcijanina. Dlatego nawrócenie dokonuje się przez właściwe sobie etapy (m.in. odrzucenie grzesznika, nałożenie pokuty, przyjęcie grzesznika), ale w Kościele i wobec niego[291].

Myślę, że warto podkreślić, że teologowie określenie «*Ursakrament*» przyporządkowali nie do rzeczywistości Kościoła, ale do osoby i wydarzenia Jezusa Chrystusa jako sakramentu – źródła zbawienia. W swojej myśli teologicznej także Rahner dokonał korekty, zastrzegając termin *Ursakrament* dla Chrystusa, zaś dla Kościoła sformułowanie *Grundsakrament*[292]. Konstytucja dogmatyczna o Kościele «*Lumen Gentium*» Soboru Watykańskiego II nazywa Kościół jakby sakramentem (*KK*, 1: *veluti sacramentum*; *KK*, 9: *sacramentum visibile huius salutiferae unitati*; *KK*, 48: *universale salutis sacramentum*)[293]. Również dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Wybrane zagadnienia z eklezjologii* (1985 r.) bezpośrednio stwierdza, że Kościół jest sakramentem, a w takim ujęciu Chrystusa należy określić jako „pra-sakrament"

---

[290] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 73. K. Rahner, *Chiesa dei peccatori*: „Rammentiamo che la Chiesa è sotto un certo aspetto il sacramento fontale […]", Id., *Nuovi saggi I*, V. Gambi, C. Danna (red.), Biblioteca di cultura religiosa 68, San Paolo Edizioni, Roma 1968, 424-425; K. Zob. Rahner, *Kirche der Sünder*, w: Id., *Sämtliche Werke 10*, Kirche in den Herausforderungen der Zeit, D. von Sattler (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, 87.

[291] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 73; K. Rahner, *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*, w: Id., *La penitenza della chiesa. Saggi teologici e storici*, A. Marranzini (red.), Milano 1992, 73-128; K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussßakrament*, „Geist und Leben" 26/5 (1953), 339-364; K. Rahner, *Vergessene Wahrheiten über das Bussßakrament*, w: Id., *Sämtliche Werke 11*, Freiburg im Breisgau 2005, 426-456; A. Skowronek, *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie" 67 (1964), 277-282.

[292] Por. Y. M.-J. Congar, *Kościół jako sakrament zbawienia*, PAX, Warszawa 1980, 31; W. Beinert, *Jezus Chrystus – prasakrament Boga*, „Analecta Cracoviensia" 17 (1985), 182-185, 188-190. E. Schillebeeckx, *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, uważa, że „holenderski «oer-sacrament», niemiecki «*Ursakrament*», ang. «*primordial sacrament*», francuski, «*sacrement primordial*») tłumaczymy w zasadzie przez „sakrament podstawowy", nie zaś „prasakrament", ponieważ ten ostatni termin sugeruje raczej pierwszeństwo czasowe niż pierwszeństwo istotowe i relację przyczynową. Sakrament podstawowy to także sakrament zasadniczy i warunkujący istnienie i treść siedmiu sakramentów", Kraków 1966, 31-32. Zob. A. Skowronek, *Kościół jako prasakrament*, „Ateneum Kapłańskie" 68 (1965), 3-7; K. Porosło, *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „Collectanea Theologica" 3/4 (2023), 73-78.

[293] Por. *KK*, 1, 9, 48, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje…*, Poznań 2002, 104, 112, 150; A. Kubiś, *Geneza pojęcia Kościół-Sakrament w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, „Analecta Cracoviensia" 9 (1977), 222, 240-242; A. Napiórkowski, *Powstawanie Kościoła. Od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej*, „Verbum Vitae" 41/1 (2023), 59-60; Á. García Ibáñez, *Il sacramento della penitenza nel XX secolo*, „Annales Theologici" 32 (2018), 217.

(*sacramentum primordiale*), ponieważ Kościół całkowicie zależy od Niego. Jego sakramentalna natura aktualizuje się przez świętą liturgię, sakramenty, słowo Boże, władzę pasterską. Przyznaje, że do Kościoła należą grzesznicy, dlatego potrzebuje i praktykuje nieustanną pokutę (*KK*, 8)[294].

Rahner w publikacji z 1958 roku próbuje wskazać za pomocą sakramentu pokuty na cechę sakramentalności Kościoła. We wzajemnym odniesieniu, z jednej strony aktów kapłana spowiednika jako upoważnionego przedstawiciela Kościoła, a z drugiej ochrzczonego żałującego za swoje grzechy, rozpoznaje istotę samego Kościoła. W skruszonym grzeszniku Kościół objawia się jako pokutujący, zaś w braku komunii z grzechem grzesznika ukazuje się i osądza siebie jako święty. Z kolei Kościół, kiedy odpuszcza mu grzechy i jedna go ze sobą, manifestuje się jako herold miłosierdzia Boga i Jego trwały sakrament w świecie. W taki sposób Kościół dla swoich członków pozostaje znakiem definitywnej i niezniszczalnej łaski Bożej w historii świata przez sakrament niezłomnego w przebaczeniu usposobienia Boga[295]. Dla Rahnera Kościół jest sakramentem jako realny symbol Chrystusa w świecie oraz jako pierwsze niezniszczalne słowo sakramentalne w definitywności łaski w obliczu samoudzielenia się Boga w Chrystusie. Kościół jest prasakramentem (*Ursakrament*) w relacji do siedmiu sakramentów, ponieważ manifestuje trwałą obecność tego pierwszego słowa sakramentalnego, którym jest Chrystus[296].

Moioli w odpowiedzi na Rahnerowską teorię sakramentalności widzi konieczność większej dyscypliny w refleksji nad eklezjologicznym wymiarem sakramentów poprzez zachowanie ściśle określonej natury sakramentu. Docenia wskazane przez niemieckiego teologa warunki, których uwzględnienie prowadzi do pogłębienia rozumienia specyfiki

---

[294] Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, 8.1, 8.3, 10.1, 10.3, w: *Od wiary do teologii…*, Kraków 2000, 225, 227, 232, 235; K. Rahner, *Teologia symbolu*: „oczywiście Kościół jest «prasakramentem,» w relacji do poszczególnych sakramentów, a nie do Chrystusa", w: Id., *Pisma wybrane*, Kraków 2007, t. 2, 272. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale (3 III 2020)*: „La teologia recente afferma che Gesù Cristo è il sacramento primordiale (Ur-Sakrament) e la chiave della struttura sacramentale della storia della salvezza", „La Chiesa afferma che la grazia che giustifica e dona la salvezza e, quindi, la vera fede viene concessa anche al di fuori della Chiesa visibile, ma non indipendentemente da Gesù (sacramento primordiale) e dalla Chiesa (sacramento fondamentale)", 30, 33, 37, 70, 78, w: Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 2005-2021*, Teologia 73, M. Barba, G. M. Carbone (red.), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2022, 536-550, 555-567.

[295] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 77; K. Rahner, *Chiesa e sacramenti*, Quaestiones Disputatae 10, Morcelliana, Brescia 1965, 94-95. Zob. K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Quaestiones Disputatae 10, Herder, Breisgau 1960, 84-85; K. Rahner, *Sämtliche Werke 18*, Freiburg im Breisgau 2003, 59.

[296] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 78; K. Rahner, *Sulla teologia del Simbolo*, w: Id., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Biblioteca Cultura Religiosa. Seconda Serie 65, Edizioni Paoline, Roma 1965, 87; K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, w: Id., *Sämtliche Werke 18*, Freiburg im Breisgau 2003, 447; K. Rahner, *Teologia symbolu*, w: Id., *Pisma wybrane*, Kraków 2007, t. 2, 272.

konkretnych sakramentów. W kontekście eklezjologicznym uobecnia się zjawiskowo pojmowalna spójność konkretnego sakramentu skorelowana ze świadomością samego Kościoła o jego niezbędności dla urzeczywistnienia i przekroczenia jego samego[297].

4.4.3. Eucharystia a pokuta na odpuszczenie grzechów

Moioli analizuje szczególny aspekt rozumienia sakramentu Eucharystii jako odpuszczenia grzechów. Zwraca uwagę, że teolog luterański Oscar Cullmann (1902-1999) komentując trzynasty rozdział Ewangelii św. Jana (J 13), interpretował ten właśnie sakrament jako przebaczenie nieprawości ochrzczonych. Dostrzega jednak ambiwalencję jego stwierdzenia, biorąc pod uwagę krytyczną egzegezę perykopy, jak również eucharystyczny kontekst samej Ewangelii (J 6). Kwestia związku pomiędzy Eucharystią a zgładzeniem grzechów pozostaje dyskusyjna, chociaż zakładają go same formuły Eucharystii. Ewangeliści Mateusz i Marek znak wina określają jako Chrystusową Krew Przymierza „za wielu wylaną na odpuszczenie grzechów" (Mt 26, 26-28) oraz „za wielu wylaną" (Mk 14, 22-25). Z kolei Ewangelista Łukasz i Apostoł Paweł podkreślają „Ciało wydane i Krew wylaną za was" jako kult już „Nowego Przymierza" (Łk 22, 19-20; 1 Kor 11, 23-26). Testy te ukazują i potwierdzają realny związek sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa z odpuszczeniem grzechów oraz istotną tożsamość pomiędzy Eucharystią a Krzyżem. Mediolański dogmatyk przestrzega jednak przed aprioryczną interpretacją tych tekstów jako powinności spowiedzi w celu pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Pisma Nowego Testamentu przywołują także inne znaki obiektywnej komunii z Paschą Pana jak chociażby chrzest[298].

Nowy Testament przedstawia odpuszczenie grzechów jako fundamentalny aspekt Paschalnego Przymierza, które uobecnia się w Eucharystii. Jej celebracja zaś implikuje metanoję i sakrament chrztu, które włączają wierzącego w Paschę Chrystusa i inkorporują go w Kościół. Jednakże śmiertelny grzech ochrzczonego, który wyłącza go także w jakiś sensie ze wspólnoty Kościoła, domaga się nowej i pochrzcielnej metanoi. Znaczenie każdej z nich przekracza instytucjonalno-zewnętrzne odniesienie do Sakramentu Ciała

[297] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 79; R. Gerardi, *Teologia ed etica della penitenza. Vita cristiana, vita riconciliata*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2001, 251-258; B. Sesboüé, *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, Seria Alfa i Omega 34, W drodze, Poznań 2016, t. 2, 386-389; K. B. Osborne, *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for The Third Millennium*, Paulist Press, New York 1999, 112-122; K. W. Irwin, *The sacraments. Historical Foundations and Liturgical Theology*, Paulist Press, New Yersey 2016, 163-164.
[298] Por. *GMQSN*, 58-59; G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 41. Zob. T. Costin, *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 133, Roma 2006, 201-207.

i Krwi Chrystusa, który w istocie oznacza celebrację Nowego Przymierza w Chrystusie na odpuszczeniem grzechów[299].

Moioli odnosi się do teologii Teodora z Mopsuestii, która podkreśla władzę Eucharystii nad grzechem, poświadczoną w słowach jej ustanowienia. Kiedy byliśmy grzesznikami to Jezus wezwał wszystkich do pokuty i zbawienia wyłącznie dzięki Jego łasce. Według niego Święte Misteria niewątpliwie udzielają odpuszczenia niektórych grzechów, kiedy przyjmujący je gorliwie postępuje w dobrym, wyraźnie porzuca przewinienia oraz podejmuje pokutę w związku z nimi. Ponadto według niego rozżarzony „węgiel, który (anioł) kleszczami wziął z ołtarza" i dotknął nim ust Izajasza, męża o nieczystych wargach (Iz 6, 1-6), tak, że jego wina została zgładzona, jest symbolem Eucharystii pełnej ognia Ducha Świętego, która usuwa grzechy pokutujących. Jednak lekkomyślność w grzechach stanowi przeszkodę w przyjmowaniu Eucharystii[300].

Tacy badacze jak Antoine Tanghe OSB oraz Jean-Marie Roger Tillard OP (1927-2000) udowodnili rozpowszechnienie koncepcji przyjmowania Eucharystii na odpuszczenie grzechów. Syryjski biskup i teolog Filoksenos z Mabbug (450-525) głosił radykalny pogląd, że Eucharystia przyjęta z postawą żalu gładzi prawie wszystkie grzechy. Do wyjątków od tej reguły zaliczał grzechy, które pozbawiają Ducha Świętego, takie jak wyparcie się Boga, życie z demonami. Nauczał, że tam gdzie mieszka diabeł, tam nie przebywa Duch Święty[301].

Dla Ambrożego z Mediolanu pozostaje zrozumiałe, że ten, kto musi poddać się *paenitentia publica* nie może przystępować do Eucharystii[302]. Augustyn z Hippony naucza, że modlitwa osobista *Pater noster* lub odmawianie jej w ramach celebracji Eucharystii sprawia odpuszczenie grzechów lekkich. W jego teologii obecna jest lecznicza koncepcja sakramentu Eucharystii. Ponadto rozpoznaje on związek między

[299] Por. *GMQSN*, 58-59.

[300] Por. *GMQSN*, 135-136; Teodor z Mopsuestii, *Les Homélies catéchétiques*, XVI, 35, 39: R. Tonneau, R. Devreesse (red.), Studi e testi 145, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949, 591, 597; Teodor z Mopsuestii, *Commentary of Eucharist and Liturgy*, VI, w: Woodbrooke Studies 6, A. Mingana (red.), Gorgias Press, Cambridge 2009, 118-119; Teodor wyróżnia dwa rodzaje grzechów, powszednie oraz ciężkie. Grzechy codzienne, nawykowe powinny skłaniać wierzącego do przyjmowania Ciała Pańskiego jako oczyszczenie i lekarstwo. Przykłady grzechów wielkich uniemożliwiających przyjęcie Komunii świętej: poważna obojętność, radykalne zaniedbanie życia wiarą, trwanie w tych samych grzechach bez nawrócenia, odrzucenie prawa życia chrześcijańskiego. Z kolei Jana Chryzostoma w przypadku grzechów codziennych domagał się oczyszczenie z nich zanim przystąpi się do ołtarza Pańskiego: J.-M. R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 217-221.

[301] Por. *GMQSN*, 136; D. A. Tanghe, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, „Irénikon" 34 (1961), 179-181.

[302] Por. *GMQSN*, 165; J.-M. R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1965, 241-245; A. Montan, *L'Eucaristia in remissione dei peccati. Penitenza ed Eucaristia nella disciplina canonica*, w: *Il sacramento della penitenza*, Quaderni della Mendola 18, Milano 2010, 247-248.

wylaniem krwi Chrystusa na krzyżu, a tym sakramentalno-upamiętniającym dokonującym się w liturgii Eucharystii. W jednej i drugiej rzeczywistości wyraźnie wskazuje się, że to przelanie krwi odbywa się *in remissionem peccatorum*[303]. Hippończyk przypomina w Kazaniu 56 poświęconym modlitwie *Ojcze nasz*: „nie mówcie, żeście sprawiedliwi, jakbyście nie mogli rzec: «I odpuść nam nasze winy jako i my odpuszczamy naszym winowajcom»"[304]. Augustyn wyraźnie wskazuje na grzech jako niezgodność z Eucharystią, który najpierw musi zostać zgładzony przez pokutę (chrzcielną, codzienną, penitencjarną). Pomimo, że grzechy lekkie dopuszczają uczestnictwo w Eucharystii z racji jej ofiarniczego charakteru, to jednak odmówienie Modlitwy Pańskiej poprzedza przyjęcie Komunii świętej. Z racji głębokiej jedności pomiędzy Ciałem Chrystusa, Eucharystią a Kościołem, to odpuszczenie grzechów jest podporządkowane tak pierwszemu, jak i drugiemu, ponieważ oboje razem wyrażają całego Chrystusa (*Christus totus*)[305].

Tomasz z Akwinu twierdził, że Męka Chrystusa jest właściwą przyczyną odpuszczenia grzechów w potrójny sposób: przez wzbudzenie miłości; przez odkupienie, którego dokonał jako Głowa dla swoich członków, przez ciało Chrystusa, które jest narzędziem Bóstwa. Męka Chrystusa jest powszechną przyczyną odpuszczenia grzechów, które zostaje udzielone jako lekarstwo dla zgładzenia grzechów poszczególnych osób przez chrzest, pokutę oraz inne sakramenty, czyli także sakrament Najświętszej Ofiary[306]. Sakramenty działające na sposób narzędzia zmierzają do osiągniecia dwóch skutków, takich jak usunięcie grzechów i win grzechowych oraz doskonalenie duszy w oddawaniu czci Bogu. Na znak tego z boku Chrystusa

[303] Por. *GMQSN*, 170; A.-M. La Bonnardière, *Pénitence et réconciliation des pénitents d`après saint Augustin (I)*, „Revue des Études Augustiniennes" 13 (1967), 36; A. Lameri, *Forme non sacramentali della riconciliazione*, w: *Il sacramento della penitenza. Teologia e celebrazione*, Centro di Azione Liturgica (red.), Iniziazione alla liturgia 5, Edizioni Liturgiche Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2001, 105; E. Lodi, *I segni quotidiani della penitenza*, w: G. Bellinati et al., *Verso una rinnovata prassi penitenziale. Riflessioni e proposte*, Quaderni di Servizio della Parola 2, Editrice Queriniana, Brescia 1983, 40-41.

[304] Augustyn z Hippony, *Kazanie 56. O Ojcze nasz*, 12, w: Id., *Wybór mów*, Warszawa 1973, 355. Zob. K. Ware, *La dinamica del perdono dei padri*, w: *Misericordia e perdono*, Atti del XXIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa Bose (9-12 settembre 2015), L. d'Ayala Valva et al (red.), Edizioni Qiqajon, Magnano 2016, 73-75.

[305] Por. *GMQSN*, 182.

[306] Por. *GMQSN*, 308; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. III, q. 49, a. 1, ad 4: London 1968, t. 26, 169-170; J. Lipniak, *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii*: „Nie powinno się jednak z tego właśnie względu zapominać o tym, że jest to sakrament żywych, czyli tych, którzy żyją w zjednoczeniu z Jezusem, i że sam przez się nie może on uwalniać od grzechu śmiertelnego", „Łódzkie Studia Teologiczne" 26/3 (2017), 168-169.

umierającego na krzyżu wypłynęły woda, która symbolizuje chrzest oraz krew oznaczająca Eucharystię (dwa *sacramenta maiora*)[307].

Moioli przypomina, że Marcin Luter ostatecznie uznał tylko dwa sakramenty, chrzest i chleb (*Baptismus et Panis*), ze względu na ich znak ustanowiony przez Boga oraz obietnicę odpuszczenia grzechów[308]. Szkoda, że włoski teolog w tym punkcie nie przywołał trydenckiej doktryny o odpuszczeniu grzechów mocą Ofiary przebłagalnej Mszy świętej (*sacrificium propititorium*)[309].

Moioli zauważa, że współczesne badania historyczne w dziedzinie sakramentologii na nowo odkryły Eucharystię jako sakrament odpuszczenia grzechów, relacjonując ją do sakramentalnej pokuty. Przedstawiają one wyjaśnienia dlaczego pokuty nie można uważać za dublet Eucharystii oraz racje, wobec których Eucharystia nie wchłania w siebie czwartego sakramentu. Z kolei teologia podręcznikowa wyprowadzała z różnorodności i odmienności znaków poszczególne sakramenty oraz ich specyficzne łaski i skutki[310].

Zasługą Jean-Marie Roger Tillard OP (1927-2000), jak zauważa Moioli, pozostaje wykazanie w oparciu o Tradycję skuteczności Eucharystii w odpuszczaniu grzechów. Takie działanie sakramentu zapewnia Kościołowi pielgrzymującemu, który nadal

---

[307] Por. *GMQSN*, 308-309; Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. III, q. 62, a. 5: London 1984, t. 27, 46-48. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, Eucharystia, p. III, q. 79, a. 3, ad 2: „Moc tego sakramentu można oceniać dwojako. Po pierwsze, zasadniczo, wzięta w tym aspekcie Eucharystia ma moc odpuszczenia każdego grzechu. Czerpie ją z Męki Chrystusa, która jest źródłem i przyczyną odpuszczenia grzechów. Po drugie, można brać pod uwagę stan człowieka przyjmującego ten sakrament, uwzględniając przy tym istnienie lub nieistnienie przeszkód do jego przyjęcia. Każdy, kto jest świadom popełnionego przez siebie grzechu ciężkiego, ma w sobie przeszkodę uniemożliwiającą skuteczne działanie tego sakramentu. Człowiek ten nie jest właściwym odbiorcą Eucharystii, bo albo nie żyje życiem duchowym, więc nie powinien przyjmować duchowego pokarmu, który służy tylko żyjącym, albo przez przywiązanie do grzechu ciężkiego nie może się z Chrystusem zjednoczyć, więc osiągnąć tego, co sprawia ten sakrament. […] Chrzest to sakrament duchowych narodzin, przejście z niebytu duchowego do duchowego bytu ; jest przy tym udzielany na modłę obmycia. Z uwagi na oba wspomniane momenty nie jest więc czymś niestosownym przystąpienie do chrztu, mając na sumieniu grzech ciężki. Przez sakrament Eucharystii natomiast człowiek przyjmuje Chrystusa na modłę pokarmu, to zaś nie przysługuje człowiekowi nacechowanemu martwotą grzechu. Mamy więc tu różne sytuacje”, London 1964, t. 28, 130.

[308] Por. *GMQSN*, 351; M. Lutero, *La cattività Babilonese della Chiesa*, Torino 2006, 344-345. W czasie Wieczerzy Chrystus czyni to, co mówi i w ten sposób przekazuje odpuszczenie grzechów. Zob. Y. M.-J. Congar, *Lutero. La fede. La riforma. Studi di teologia storica*, Morcelliana, Brescia 1984, 94-95, 101; S. Nowosad, *Penance And Confession From A Protestant Perspective*, „Studia Theologica Varsaviensia” (2020), 486.

[309] Sobór Trydencki, *Nauka o Najświętszej ofierze mszy świętej (17 IX 1562)*, II b: „Pan przebłagany tą ofiarą, udzielając łaski i daru pokuty, odpuszcza przestępstwa i grzechy, nawet olbrzymie (*crimina et peccata etiam ingentia*)”, *DSP4*, 640-641; *Katechizm Rzymski według uchwał Soboru Trydenckiego dla plebanów*, II, IV, 5-51: Tarnowskie Góry 2022, 214.

[310] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 81; G. Moioli, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 41-42. Moioli przywołuje między innymi takich teologów jak: Louis Ligier SJ (1911-1989), Oscar Cullmann (1902 - 1999), Jean-Marie Roger Tillard OP (1927-2000), Pierre Grelot (1917-2009), Antoine Tanghe OSB, José Ramos-Regidor (1930-2015), Franz Nikolasch (1933 - 2022).

potrzebuje oczyszczenia w ciągu swojej historii, trwanie w tajemnicy chwalebnego i wiecznego Kościoła[311].

Tillard analizując relację pomiędzy sakramentami pokutą a Eucharystią nie chce opierać jej wyłącznie na odrębnych skutkach sakramentalnych, ale na znaku sakramentalnym rozumianym jako specyficzna modalność działania w życiu chrześcijańskim. Rozróżnia sakramenty nie na podstawie skutku, który według niego jest ostatecznie ten sam, ale na podstawie ich znaków określa znaczenie. W Eucharystii dokonuje się dialog pomiędzy Bogiem, który pomnaża swoją komunię życia świętego i odrzucającego grzech w odpowiedzi na coraz głębszą i bezinteresowną miłość człowieka. Eucharystia w tym znaczeniu odpuszcza grzechy, że im bardziej ochrzczony zakorzenia się w Chrystusie, tym dalej pozostaje od grzechu. Z kolei w pokucie, w której człowiek odrzuca grzech i podejmuje się naprawy życia, Bóg ze swojej strony odpuszcza grzech. Dlatego należy mówić o współistnieniu, a nie rywalizacji, łaski Komunii świętej oraz łaski nawrócenia[312].

Ramos-Regidor podejmując refleksję nad sakramentem pokuty umieszcza go w szerszym kontekście sakramentów odpuszczenia grzechów takich jak: Eucharystia, chrzest i namaszczenie chorych. Według niego Eucharystia udziela odpuszczenia grzechów, nawet ciężkich, chrześcijaninowi stosownie usposobionemu, który w pełni w niej uczestniczy. Czyni ona uczestnikiem komunii miłości z Bogiem i z braćmi, która przemienia początkowy żal za grzechy wierzącego w jego doskonałą postać, obejmującą *votum sacramenti paenitentiae*[313].

Ramos-Regidor próbuje naświetlić obiektywny związek między nawróceniem i Eucharystią od strony dokonanego odkupienia *par excellence* obecnego w Eucharystii. Moioli wyraża wątpliwości co do sugestii, że cała łaska nawrócenia zawiera się w przyjęciu Najświętszego Sakramentu, a wierny zostaje w ten sposób zobligowany do zaświadczenia o własnym nawróceniu przez znak pojednania z Bogiem i Kościołem. Dla

[311] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 81; J.-M. R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1965, 277; W. Świerzawski, *Dialektyczny dynamizm sakramentów pokuty i Eucharystii*: „J. M. R. Tillard OP, najwybitniejszy znawca tego odcinka teologii sakramentalnej, ujmuje podstawową tezę następująco: Eucharystia jest sakramentem pojednania Ojca i ludzi w Misterium Paschalnym Jezusa Chrystusa, stąd wynika konsekwentnie wniosek, że absolucja sakramentu Pokuty nie jest niczym innym, jak wynikiem skutku ofiary eucharystycznej Chrystusa, spełnionej raz na zawsze (EFAPAX Rz 6,10; Hbr 9, 26)", „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 29/2-3(1976), 106-116.

[312] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura...*, w: *GMOO12*, 82; J.-M. R. Tillard, *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Roma 1965, 282-285; J.-M. R. Tillard, *Eucaristia, pane del perdono*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2020, 102-108.

[313] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 83; J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1974, 295-296, 312.

Ramosa-Regidora samoświadomość wewnętrznego nawrócenia w miłości wystarcza do przyjęcia Ciała Pańskiego, ale domaga się ono gestu społeczno-eklezjalnego nie innego niż czwarty sakrament ze względu na aktualny kościelny system pokutny. Akceptacja przepisów liturgiczno-kanonicznych, szczególnie w przypadku grzechu śmiertelnego, weryfikuje akt świadomości duchowej przemiany penitenta[314].

Hiszpański teolog próbuje także z perspektywy antropologicznej zaprezentować relacje rozważanych sakramentów za pomocą modelu: wezwanie od Boga i odpowiedź człowieka. W takim ujęciu chęć współdziałania i komunii wierzącego z Bogiem przekłada się na wolę sakramentu spowiedzi w Kościele – wspólnocie. Podzielam obawy Moiolego, że również w tym rozwiązaniu można odnieść wrażenie, że wobec uczestnictwa w Łamaniu Chleba, sakrament pokuty sam w sobie traci właściwą sobie autonomię i staje się czymś przypadłościowym na drodze samego nawrócenia, które ogniskuje się i odnajduje swoją pełną eksplikację w uczestnictwie we Mszy świętej[315].

Ramos-Regidor stwierdza, że jeśli znaki sakramentalne określają ich własny rodzaj łaski, to dwa różne sakramenty nie mogą oznaczać i powodować tego samego skutek. Jeżeli pokuta i Eucharystia powodują odpuszczenie grzechów, to wydaje się, że nie powinno być dwóch znaków sakramentalnych. Ostatecznie w oparciu o model *implicite - explicite* konkluduje, że jedność łaski wyraża komunię z Bogiem i Kościołem, ale w sytuacji konieczności żal zostaje wyrażony oraz udoskonalony wprost w odrębnym znaku sakramentalnym. W rezultacie to znak sakramentalny prowadzi do rozróżnienia łaski[316].

Moioli swoją refleksję nad relacją pokuty i Eucharystii ukazuje najpierw w klasycznym ujęciu, w którym Komunia święta nadaje doskonałość pojednaniu i pokojowi otrzymanemu w sakramencie spowiedzi przez ponowne przyjęcie do wspólnoty oraz pełne uczestnictwo w eucharystycznej celebracji. Uważa on, że trydencki obowiązek spowiedzi w celu przystąpienia do Komunii świętej zwiera w sobie walor dogmatyczny, a nie wyłącznie pedagogiczno-pastoralny, ponieważ chrzest, pokuta prowadzą do Eucharystii. Wyraża się w tym określona przez Moiolego transcendencja Eucharystii, która przewyższa wszystkie pozostałe sakramenty. Myślę, że warto

[314] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 83-84.
[315] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 84; J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Torino 1974, 301.
[316] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 85.

zaznaczyć, że oddaje to inna alternatywa nazwa tego sakramentu, która brzmi – Najświętszy Sakrament, na co wskazał także Sobór Trydencki[317].

Transcendencja Eucharystii wskazuje z jednej strony na jej wyjątkowy charakter pamiątki Paschy Jezusa Chrystusa, który w takim znaczeniu nie posiada żaden inny gest sakramentalny. Pozostałe sakramenty na swój sposób przybierają charakter jedynej pamiątki Paschy, czyli jedynej pamiątki Eucharystii, która je funduje. Teolog jednak zastrzega, że transcendencja Eucharystii nie uprawnia do wyprowadzania z niej pozostałych sakramentów, chociaż łączą się one z Eucharystią, na której się opierają. Pokuty nie można wyprowadzić z chrztu świętego, to tym bardziej nie można jej wywnioskować z Eucharystii. Istotnie z tych dwóch sakramentów bezpośrednio dedukuje się Kościół jako wspólnotę przymierza, nie zaś grzesznika ochrzczonego. Jednakże proklamacja nawrócenia i pojednania w tymże Kościele harmonizuje się z odkupieńczym sensem Eucharystii. Istotnie, to wymiar mediacyjny Kościoła, transcendentnego i historycznego, świętego i grzesznego, stanowi miejsce przejścia od Najświętszej Eucharystii do jej aktualizacji w chrześcijańskiej pokucie. Sakramenty chrztu i pokuty stanowią warunki wstępne dla Eucharystii, aby powstała wspólnota zdolna do jej celebracji. Co więcej pokuta nie ma w sobie racji bytu poza Eucharystią, ponieważ nie utożsamia się ona z Ofiara Nowego Przymierza, ale pozostaje do Niej odniesiona[318].

Moioli wskazuje, że posoborowa literatura teologiczna zwraca uwagę na niewłaściwy sposób aplikacji obrzędów pokuty, który grozi swojego rodzaju podwójnym wchłonięciem pokuty przez Eucharystię. Pierwsze z nich może dokonać się na poziomie samych sakramentów, ponieważ nie tylko pokuta, ale również Eucharystia gładzi grzechy (*in remissionem peccatorum*)[319]. Następne zaś dotyczy celebracji liturgicznej Eucharystii, gdzie *Obrzędy Wstępne Mszy świętej*, a w szczególności jej własne akty pokuty, mogłyby zostać błędnie zrozumiane jako sam sakrament spowiedzi. Ponadto nowe *Obrzędy pokuty* podkreślają specyfikę sakramentu pojednania, aby nie podtrzymywać niezdrowej pobożności, która chce wiązać każde uczestnictwo w Eucharystii z sakramentalną spowiedzią[320].

---

[317] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 96-97; Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie*, III, w: *DSP4*, 448-449.
[318] Por. G. Moioli, *Per determinare la natura…*, w: *GMOO12*, 98.
[319] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 128; G. Moioli, *Sacramento della penitenza…*, „Informatore parrocchiale S. Paolo di Rho" 5 (1973), 6; Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty*, 2: Księgarnia św. Jacka, Katowice 2023, 14-15.
[320] Por. G. Moioli, *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»…*, w: *GMOO12*, 128. Zob. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (2002)*, 46-54: Pallottinum, Poznań 2006, 26-29.

Myślę, że w kontekście pokutnej myśli teologicznej Moiolego można wskazać dlaczego sakrament Eucharystii nie odpuszcza grzechów śmiertelnych, ale wyłącznie lekkie. Mianowicie proces wiary chrześcijańskiej zaczyna się od pierwszego kerygmatu, wejścia na drogę wiary, nawrócenia przedchrzcielnego, radykalnej nowości chrztu świętego w postaci duchowego narodzenia nowego człowieka w Chrystusie i inkorporacji do Jego Kościoła. Następnie dorosły ochrzczony zostaje umocniony i udoskonalony oraz dopełniony w życiu łaski w Chrystusie przez dar Ducha Świętego, który uzdalnia go do bycia świadkiem Pana w świecie. Ten nowo narodzony duchowo człowiek, zespolony z Chrystusem przez Jego Ducha w Kościele staje się uczestnikiem ołtarza Pańskiego, z którego czerpie prawdziwy pokarm i napój na życie wieczne. W teologii Moiolego sakrament chrztu przemienia ontycznie człowieka wierzącego, z grzesznika czyni go przybranym dzieckiem Bożym, świętym, uczestnikiem unikalnego i nieodwołalnego Przymierza Paschy w Jezusie, daru Ducha Świętego, co prowadzi go do komunii z Bogiem w Ciele i Krwi Chrystusa. Przyjęcie chrztu oznacza stałe zanurzenie i powstanie w Chrystusie, wyraża życie w Chrystusie, a także radykalne odrzucenie grzechu, dla którego już nie ma miejsca, i w ten sposób staj się drogą do ołtarza Pańskiego, z którego czerpie pokarm wspólnota Kościoła świętego. Dlatego sakrament Eucharystii pierwszorzędnie pogłębia otrzymane chrzcielne zjednoczenie i zakorzenieniem w Przymierzu gładzi niedoskonałości w tej komunii z Bogiem i Kościołem. Kto zaś utracił sakramentalną Komunię z Bogiem, do której wprowadziło go radykalne chrzcielne odrodzenie potrzebuje drugiej pokuty, którą ofiaruje Bóg wierny swojemu unikalnemu przymierzu w Jezusie Boskim Zbawicielu[321].

***

Moioli przedstawił historyczną ewolucję figury szafarza sakramentu pokuty ze szczególnym uwzględnieniem sakramentu święceń i jego wymiaru eklezjologicznego. Argumentuje, że konieczność funkcji hierarchicznej w pojednaniu grzesznika z Bogiem przez Kościół jest faktem obecnym już w pismach Nowego Testamentu, a w ciągu

[321] Por. R. Kostecki, *W jaki sposób Eucharystia gładzi grzechy lekkie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 13/3-4 (1960), 321-323; Z. Perz, *Misterium sakramentu pokuty a życie chrześcijańskie*, w: *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, Z. Perz (red.), Warszawa 1999, 159-160; Benedykt XVI, *Kryzys sakramentu pokuty jest wyzwaniem przede wszystkim dla kapłanów*, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską (11 III 2010), „L'Osservatore Romano" 322/5 (2010), 34; A. Grillo, *La forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011, 156-157.

rozwoju teologii otrzymał dalsze swoje oparte na refleksji i wierze uzasadnienie. Myśl patrystycznych ujmowała osobę i misję szafarza odwołując się między innymi do modelu augustyńskiego lub dionizyjskiego. Kluczowe dla ujęcia roli szafarza okazało się scholastyczne rozróżnienie między władzą święceń a władzą jurysdykcji, również niezbędnej dla ważnego sprawowania pokuty z racji jej wymiaru sądowego i leczniczego, co wyraźne potwierdził Sobór Trydencki. W średniowieczu absolucja kapłańska przeszła transformację od modlitwy błagalnej do formuły stwierdzająco-indykatywnej.

Moioli utrzymuje, że pojednanie chrześcijańskie dokonuje się przez zbawczą sądowniczość, którą należy rozumieć wyłącznie analogicznie do sądu świeckiego. Sobór Watykański II, przywrócił pełnego znaczenia pojednania, które jednocześnie urzeczywistnia się w wymiarze teologicznym oraz eklezjologicznym. Nowe *Obrzędy pokuty* podkreślają obydwa wymiary proponując trzy formy sprawowania sakramentu pokuty oraz nabożeństwa pokutne. Uważa, że dopuszczony w szczególnych okolicznościach kościelno-liturgiczny obrzęd absolucji ogólnej, który dopuszcza brak *confessio peccati*, a przynosi pojednanie z Bogiem i Kościołem oznacza jego skuteczność i autorytatywność.

Moioli uznaje, że *pax cum Ecclesia* jest nierozdzielne z *pax cum Deo*. Cały Kościół na czele z pasterzami, a szczególnie biskupem, jako moderatorem pokuty chrześcijańskiej, zabiega o nawrócenie ochrzczonego grzesznika przez miłość, modlitwę i przykład życia ewangelicznego. Pojednany penitent jest ponownie i w sposób pełny włączony do wspólnoty Kościoła, która razem z nim celebruje sakrament Eucharystii.

Kościół jako całość jest jakby sakramentem, w którym uobecnia się pojednanie. W rzeczywistości sakrament pokuty i pojednania pozostaje ściśle związany z Eucharystią, która jest Ofiarą Nowego Przymierza „na odpuszczenie grzechów". Eucharystia gładzi grzechy lekkie i pogłębia komunię. Jednak grzech śmiertelny, który narusza ontyczne zjednoczenie z Chrystusem nabyte na chrzcie, wymaga drugiej pokuty, czyli sakramentu pojednania, który jest warunkiem pełnego uczestnictwa w Eucharystii.

ZAKOŃCZENIE

W pracy doktorskiej przestudiowano temat *Wymiar eklezjalny sakramentu pokuty w teologii ks. Giovanniego Moiolego*. Jego realizacja została oparta o cztery rozdziały, wyrażające cztery kwestie badawcze pozwalające zidentyfikować, przedstawić i ocenić koncepcję eklezjalności sakramentu pokuty.

Rozdział pierwszy udzielił odpowiedzi na kwestię tożsamości penitenta przystępującego do sakramentu spowiedzi. Moioli sprzeciwił się redukcyjnym sposobom określania jego tożsamości, które nie ujmowały jego rzeczywistości teologicznej, ale również deformowały konceptualne i pastoralne znaczenia i sens sakramentalnej pokuty chrześcijańskiej. Z tego powodu teolog odrzucił możliwość definiowania przystępującego do spowiedzi po prostu jako: grzesznika; człowieka, który zgrzeszył; wierzącego, który przystępuje do spowiedzi; człowieka grzesznego, który prosi o spowiedź. Nie można zrozumieć tożsamości, a zarazem dramatu grzechu penitenta bez poważnego i rzeczowego uwzględnienia tego, co już dokonało się w jego egzystencji i życiu wobec jego konieczności przystąpienia do sakramentu pokuty i pojednania. Moioli wyraźnie wykazał to, co często z różnych powodów zostaje przemilczane, do końca niewypowiedziane i nieuświadomione, albo bezzasadnie zbagatelizowane, że penitent, który przychodzi do spowiedzi jest już ochrzczonym, ale grzesznikiem. W swoich tekstach Moioli nazwał go: ochrzczony grzesznik, chrześcijanin grzesznik, co wyrażały także paradoksalne słowa: ochrzczony, święty – grzesznik lub święty, który zgrzeszył. Jednakże sformułowanie ochrzczony grzesznik należało rozumieć jako synekdochę, ponieważ określił przez nią rzeczywistość daleko wykraczającą poza sakrament chrztu, dlatego mówił bardziej o figurze ochrzczonego. Przez niego scharakteryzował najpierw człowieka, który egzystencjalnie zaangażowany przeszedł proces obejmujący kerygmat, wiarę, nawrócenie przedchrzcielne, przyjęcie sakramentu chrztu, udział w Eucharystii, krok po kroku wzrastając wobec i we wspólnocie Kościoła, a także wyrażając i utożsamiając się z misteriami, które ona celebruje. Moioli w historyczny zarysie, uwzględniając Magisterium Kościoła, ukazał na przestrzeni historii teologii znaczenie i skutki chrztu i Eucharystii celebrowanych w wymiarze personalnym i wspólnotowym. Niemniej pewnym mankamentem w jego wizji człowieka ochrzczonego pozostało brak pełnego ujęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, ponieważ nie rozwinął w tym kontekście teologii sakramentu bierzmowania. Jednakże wyraźnie uwzględnił postać ochrzczonego we wspólnocie Kościoła, który jest miejscem

Ducha Świętego, gdzie celebruj się sakramenty, a nie poza Kościołem oraz dokonuje się *communicatio* Bożych darów. Unaocznił, że różne modele eklezjologiczne (m.in.: dom Boży, Lud Boży, Ciało Chrystusa, *compagine sociale, communio*), mimo że nie odnosił się do nich w sposób systematyczny, prezentują ochrzczonych jako inkorporowanych do Kościoła (*incorporatio*), którzy w Chrystusie stają się współczłonkami (*concorporatio*) nawzajem dla siebie. Dopiero w tak szeroko pojętym kontekście teologiczno-eklezjalnym umieścił rzeczywistość grzechu ochrzczonego. Dokonał jego charakterystyki wychodząc od bogactwa kategorii nowotestamentalnych oraz różnorodnych implikacji eklezjologicznych grzechu w kontekście świętości Kościoła, braterskiej wspólnoty, liturgii, odpuszczalności grzechu w Kościele. Wykazał, że hamartiologia patrystyczna rozumiała wyraźniej grzech z jednej strony w kontekście konkretnych wspólnot eklezjalnych, a w tym postanowień synodów kościelnych, a z drugiej w odniesieniu do możliwości uczestnictwa w wspólnotowo celebrowanej przez nie Eucharystii. Grzech niósł ze sobą *ex communio* nie tylko z Bogiem, ale automatycznie ze wspólnotą Kościoła świętego oraz Eucharystią. Rozpoznanie grzechu wynikało z doświadczenie świętości Kościoła i sprawowanych misteriów, a nie z intelektualnej analizy grzechu. Teologia średniowiecza stopniowo przyniosła pierwsze, początkowe i coraz bardziej pogłębiające się analizy grzechów samych w sobie, wyraźnie rozróżniając łaskę Boga, przynależność do Mistycznego Ciała Chrystusa do Kościoła jako widzialnej wspólnoty kanoniczno-społecznej (*consortio, compago socialis*). Obowiązek spowiedzi nałożony przez Sobór Laterański IV domagał się zdolności rozróżnienia grzechów lekkich od ciężkich. Grzech w teologii trydenckiej zyskał wybitny charakter jurydyczny, który pociąga za sobą karę wieczną i doczesną z uwzględnieniem naruszenia porządku ustanowionego przez Boga. Grzech przedstawiany był jako osobista nieprawość grzesznika wobec Boga i Kościoła. Drugi Sobór Watykański pogłębił spojrzenie na rzeczywistość grzechu, przekraczając jego wymiar indywidualno-legalny, zwracał uwagę na jego ujęcie historio-zbawcze oraz społeczno-eklezjalne. Moioli w ten sposób wykazał, że grzesznik nie możne obrazy wyrządzonej Bogu traktować wyłącznie jako sprawy osobistej i indywidualnej, ponieważ przynależy do Kościoła, a personalna nieprawość rani również wspólnotę wierzących. Moioli uzasadnił postawę Kościoła wobec ochrzczonego grzesznika, który w oparciu o wewnętrzną logikę Przymierza Paschalnego, która go konstytuuje, zabiega o nawrócenie i pojednanie właśnie z ochrzczonym chociaż grzesznikiem. Ochrzczony grzesznik nawraca się do Boga zwracając się ku Kościołowi, a Kościół zwraca się do

ochrzczonego grzesznika, ponieważ urzeczywistnia go nienaruszalne Przymierze Paschalne.

Drugi rozdział przedstawił i uzasadnił zdolność Kościoła do odpuszczania grzechów już ochrzczonym grzesznikom, którzy sprzeniewierzyli się temu, co otrzymali w sakramentach chrztu świętego i Ciała Pańskiego we wspólnocie Kościoła. Legitymizacja Kościoła do gładzenia grzechów opiera się na woli Jezusa Chrystusa wobec Jego wspólnoty, na świadomości Kościoła odpowiadającej otrzymanej władzy, co unaoczniała egzegeza i hermeneutyka tekstów nowotestamentalnych oraz praktyka liturgiczna wspólnot kościelnych, w których przebaczenie grzechów miało swoje wyraźne miejsce. Moioli jednoznacznie trzyma się katolickiej interpretacji tekstów biblijnych, ale równocześnie nie obawia się przywoływać odmiennych ujęć protestanckiej teologii biblijnej, zwracając uwagę na potrzebę pogłębionej i naukowej egzegezy. Dla niego Pismo święte wyraźnie potwierdza, że Jezus Chrystus skutecznie udzielił Kościołowi w apostołach, ich następcach, przełożonych kościelnych, kluczy królestwa niebieskiego i władzę wiązania oraz rozwiązywania (Mt 16, 19; 18, 18), władzę odpuszczania i zatrzymywania grzechów (J 20, 23). Uderzającym mankamentem biblijnej perspektywy przebaczenia grzechów u Moiolego pozostaje z zasady przemilczenie tematu pokuty, przebaczenia i zgładzenia grzechów w Starym Testamencie. Dla mediolańskiego dogmatyka teksty nowotestamentalne nie wyrażają tylko legitymizacji *metanoi pochrzcielnej* we wspólnocie wierzących, ale inchoatywnie zwiastują już koncepcję patrystycznej *paenitentia secunda* w pierwotnych wspólnotach apostolskich. Przywołane przez autora teksty źródłowe pisarzy wczesnochrześcijańskich potwierdziły prerogatywy Kościoła w przebaczaniu grzechów w osobach reprezentujących go pasterzy w oparciu o dwa rodzaje argumentacji, konceptualnej lub skrypturystycznej. Pisarze Kościoła Zachodniego uzasadniali skuteczność Kościoła w odpuszczaniu grzechów za pomocą koncepcji: chrzcielno-eschatologicznej, nakazu otrzymanego od Boga, reprezentacji przez Mistyczne Ciało Chrystusa samego Jezusa, pośrednictw Kościoła, skuteczności wstawiennictwa Kościoła wobec Boga, pochodzenia władzy od Chrystusa i partycypacji w niej Kościoła w mocy Ducha, przekazania liturgicznego łaski Ducha na odpuszczenie grzechów, łączności pomiędzy Chrystusem a biskupem, nauki Symbolu Apostolskiego, reprezentacji Kościoła wyposażonego w władzę odpuszczania grzechów. Również wysuwali argumenty na rzecz władzy Kościoła w odpuszczaniu grzechów przez przywołanie i komentowanie tzw. *loci classici* (Mt 16, 19; 18, 18, J 20, 21-23). Z kolei ojcowie Kościoła Wschodu dowodzili

legitymację Kościoła w usprawiedliwianiu ochrzczonego grzesznika nawiązując: do koncepcji cierpliwego leczenia i bogactwa środków uzdrawiających, do modelu pedagogiczno-moralnego, do otrzymanego mandatu, do struktury Kościoła jako monarchii rodzinno-patriarchalnej, do ludzi duchowych i ich charyzmatów. Również oni bezpośrednio przywoływali i komentowali tzw. *loci classici*, ale także do Jk 5, 14-15 potwierdzając misję Kościoła w odpuszczaniu grzechów. Kościół przeciwstawił się także eklezjalnym ruchom heterodoksyjnym, jak montanizm, nowacjanizm, donatyzm, melecjanizm, które negowały lub ograniczały władzę Kościoła w odpuszczaniu grzechów ochrzczonym upadłym.

Kryzys penitencjalny VI-VII wieku nie doprowadził do upadku pokuty w Kościele, ale do zmiany jej formy w ramach *intra ecclesiam catholicam z kanonicznej, publicznej, jednorazowej na taryfową, prywatną i powtarzalną*. Ostatecznie w Kościele łacińskim przeważyły i zwyciężyły rozwiązania przeszczepione na kontynent przez mnichów iroszkockich oraz decyzje synodów lokalnych i ich oddziaływanie, a szczególnie w Galii Châlons-sur-Saône. Kościelna władza *claves regni caelorum* pozostała nienaruszona, chociaż uległ zmianie jej ewangeliczny kontekst *μετάνοια* na rzecz osądu kapłana o zatrzymaniu lub odpuszczeniu grzechów, który pozostaje w jedność z episkopatem i Kościołem. Teologia średniowiecza poddała reinterpretacji *loci classici* pokutych chrześcijańskiej, koncepcję natury władzy kluczy i kapłańskiego rozgrzeszenia, co pozwalało coraz wyraźniej rozpoznać integralną (penitent-szafarz) i skuteczną sakramentalność pokuty w Kościele. Magisterium papieża Innocentego III, a szczególnie Soboru Laterańskiego IV z 1215 roku, wyraźnie potwierdziło, że poza Kościołem katolickim i jego sakramentami dla upadłego po chrzcie świętym nie ma zbawienia. Z kolei wobec protestanckiego zamętu Sobór w Trydencie zdogmatyzował prawdę o siedmiu sakramentach, a tym o sakramencie pokuty, w *Nauce o sakramencie pokuty* (25 XI 1551), w oparciu o perykopę J 20, 22-23, określając także jego jakby materię i formę, szafarza sakramentu. Teologia potrydencka deklarowała ustanowienie sakramentu pokuty przez Jezusa Chrystusa oraz konieczność dla jego szafarza nie tylko władzy święceń, ale również władzy jurysdykcji ze względu na sądowy charakter absolucji dla jego ważnego administrowania w Kościele. W 1794 roku magisterium Piusa VI w Konstytucji *Auctorem Fidei* odrzuciło postanowienia jansenistycznego synodu w Pistoi, które między innymi podważały koncepcję kościelnej i biskupiej jurysdykcji, pomimo wyraźnego już w tym względzie stanowiska Soboru w Trydencie. Sakrament pokuty w Kościele nie może dokonywać się poza czy ponad pasterską władzą biskupów, następców

apostołów. Teologia manualistyczna w oparciu o własną metodę broniła boskiej władzy odpuszczania grzechów (*potestas ligandi et solvendi*) przekazanej pasterzom Kościoła. Z kolei nowa teologia de Lubaca rozpoznawała silny związek między Chrystusem a Kościołem i uczestnictwo Kościoła w Chrystusie i Jego zbawieniu. Władza Kościoła odpuszczania grzechów wynikałaby nie tylko z misji zleconej przez Zbawiciela, ale również z ścisłej jedności pomiędzy Chrystusem z Kościołem. W końcu, Sobór Watykański II umieścił sakramenty, w a tym pokuty, w tajemnicy Kościoła, znaku i narzędzia zjednoczenia z Bogiem. Nowe *Obrzędy pokuty* władzę Kościoła odpuszczania grzechów nie wiążą tylko z mandatem zleconym przez Chrystusa, ale z historią zbawienia, z Przymierzem Paschalnym w Chrystusie. Teologia Moioli wyraźnie nawiązywała do posłuszeństwa Kościoła wobec Jezusa Paschalnego i Jego dzieła zbawienia.

Trzeci rozdział badał moioliańską koncepcję sakramentalnej *metanoi* grzesznika ochrzczonego, która dokonuje się „w" oraz „wobec" Kościoła urzeczywistniającego się w historii. Wyrażała i weryfikowała się ona w trzech aktach penitenta – żal za grzechy, wyznanie grzechów oraz przyjęcie i wypełnienie nałożonego zadośćuczynienia – które zostały przeanalizowane w trzech historycznych etapach kościelnej pokuty. Przybierały one różne formy wyrazu, któremu towarzyszyła pogłębiająca się refleksja nad ich znaczeniem i wzajemnym odniesieniem do siebie w określonym historycznym *régime pénitentiel*, nad uchwytnym prymatem jednego z nich nad pozostałymi na poszczególnym etapie rozwoju pokuty, nad ich wyrażeniem się w cnocie pokuty (*virtus poenitentiae*) a sakramencie pokuty (*sacramentum poenitentiae*) w Kościele. W rezultacie w teologii patrystycznej eksponowano wartość zadośćuczynienia, w średniowieczu zaś wyznania grzechów, a w epoce potrydenckiej – żalu za grzechy.

Jak zauważył Moioli skrucha stanowiła wewnętrzny i początkowy znak procesu nawrócenia, co do którego nie można oszukać samego Boga, chociaż ofiarą symulacji mógłby paść przełożony kościelny. Stąd w pokucie kanonicznej fundamentalną rolę odgrywała zewnętrzne dzieło pokutne, zaangażowanie w przyjęte zadośćuczynienie, po którym wnioskowano o wartości żalu. Stopniowy upadek stanu pokutników (*ordo paenitentium*) zaowocował rozwojem teologii żal za grzechy i jego motywacji, skruchy serca, ból duszy, łez pokuty. W średniowieczu Piotr Lombard dokonał rozróżnienia między pokutą cnotą a pokutą sakramentem, a w samym żalu miało dokonywać się odpuszczenie grzechów. Z kolei adagio *virtute clavium ex attrito fit contritus* Wilhelma z Owernii wskazywało na udział Kościoła w udoskonalającym formowaniu żalu za

grzechy. Ostatecznie Tomasz z Akwinu zharmonizował autonomiczność *contritio cordis* umieszczając go w kontekście usprawiedliwia i łaski sakramentu pokuty, przyczyniając się do odrzucenia hipotezy o podwójnej drodze usprawiedliwienia. Definitywnie teologia scholastyczna uzasadniła, że integralność sakramentu pokuty zakłada tak cnotę pokuty penitenta, jak również władzę kluczy szafarza Kościoła. Wobec kontestacji Lutra Sobór Trydencki doprecyzował wartość żalu za grzechy, jak również wyraźnie powiązał go z pragnieniem sakramentu spowiedzi w Kościele. Teologia potrydencka (XVII-XVIII) przesunęła dyskusję nad żalem za grzechy z dziedziny dogmatycznej na moralno-duchową, co znalazło wydźwięk w sporze pomiędzy atrycjonistami a kontrycjonistami oraz w ruchu jansenistycznym. Odnowa teologii pokuty z powrotem umieszcza skruchę w kręgu refleksji dogmatyków, którzy rozszerzają perspektywę żalu z indywidualnego penitenta na Mistyczne Ciało Chrystusa, którego jest członkiem. Dla Moiolego skrucha penitenta pozostała nade wszystko żalem grzesznika już ochrzczonego, inkorporowanego do Kościoła i stąd w efekcie wyznający mu grzechy. Przyjął on stanowisko G. Ogginiego, który rozróżnił *attritio* od *contritio* w odniesieniu do rekoncyliacyjnej misji Kościoła. Żal dokonuje się wobec złamanego przymierza z Bogiem, które urzeczywistnia się w Kościele.

Wyznanie grzechów w pismach Nowego Testamentu znalazło swoje wyraźne potwierdzenie (1 J, 1-2; Jk 5,16), ale nie zostało ono sformułowane *verbis expressis* w tzw. tekstach klasycznych ustanowienia sakramentu pokuty. Mimo to eksomologeza weszła do dyscypliny pokutnej Kościoła oraz znalazła w niej swoje uzasadnienie. Obligatoryjność wyznania grzechów łączyła się z przynależnością do Kościoła, który towarzyszył skruszonemu w drodze pokuty i w oparciu o nie określał stosowane środki lecznicze i zadośćuczynienie. Z kolei sposób wyznania grzechów pozostawał pod troską i nadzorem Kościoła, który nie chciał pomnażać zniesławienia grzeszników. W teologii średniowiecza sam akt wyznania grzechów stał się synonimem i tytułem samego sakramentu spowiedzi lub po prostu spowiedzi. Przede wszystkim stopniowo odkrywała ona jego wewnętrzne znaczenie i sens, który wykraczał poza *ius ecclesiae* a sięgał aż po głębie Bożych zamysłów jako *ius divinum*. W rezultacie wpłynęło to również na wagę kapłańskiej tajemnicy spowiedzi. Przełomowe znaczenie dla praktyki kościelnej *confessio peccati* miały decyzje Soboru Laterańskiego IV, który zobowiązał do niej wszystkich katolików, którzy osiągnęli tzw. wiek rozumu, czyli nie tylko dorosłych, młodzież, ale i dzieci. Tomasz z Akwinu w ludzkim wyznaniu grzechów w spowiedzi rozpoznawał łaskę samego Boga, a Bonawentura wiązał je z doskonałością Przymierza

i Kościoła. Wobec polemiki z protestantami Sobór Trydencki określił, że sakramentalne wyznanie grzechów dokonuje się na mocy *de iure divino*, którą według Moiolego nie należy intepretować rachunkowo-matematycznie ani jako materialnej doskonałości, ponieważ sobór nie określił relacji pomiędzy spowiedzią szczegółowa a sakramentem pokuty. Teologia potrydencka po okresie szczegółowych i teoretycznych rozważań, zaczęła rozpoznawać wyznanie grzechów nie tylko przez pokutnika, ale grzesznika ochrzczonego i jego relacji do Kościoła. Co więcej zaczęła reflektować nad ogólnym wyznaniem grzechów (*confessio generalis*) a ważnością sakramentu pokuty. Szczególne okoliczności wojen światowych przyniosły w tym względzie nadzwyczajne rozwiązania dopuszczone przez Kościół z uwagi na zbawienie człowieka. Miały później one wpływ na *Normae pastorales* z 1972 roku oraz rozstrzygnięcia zawarte w *Ordo Paenitentiae* z 1973 roku wraz z Obrzędem pojednania wielu penitentów z ogólną spowiedzią i rozgrzeszeniem (*Ordo ad reconciliandos plures paenitentes cum confessione et absolutione generali*). Moioli nadał im walor bardziej pastoralny niż dogmatyczny, zachowując doktrynę *Tridentinum*, która jak zaznaczył w rękopisie, nie przewidywała udzielenia absolucji bez wyznania grzechów.

W teologii pokuty Moiolego znalazło się również miejsce dla zweryfikowania zagadnienia tzw. spowiedzi z pobożności. Z jednej strony nie odpowiadała ona powadze pokuty kanonicznej w starożytności, a z drugiej zaś w tym okresie powstała i rozwinęła się praktyka kierownika duchowego, rozeznawania *λογισμοί* oraz dyscyplina synodów lokalnych, które wiązały przystępowanie do Komunii świętej z obowiązkiem spowiedzi. Nakaz spowiedzi wprowadzony przez Sobór Laterański IV przyczynił się przynajmniej do formalnego rozróżnienia pomiędzy spowiedzią obowiązkową a tą nieobowiązkową, która nie utożsamiała się ze spowiedzią z pobożności. *Ordo Paenitentiae* z 1973 nie tylko broni *confessio devotionis*, ale ją zaleca, jednak wyraźnie w przeciwieństwie do włoskiego dogmatyka, odróżnia nabożeństwa pokutne od sakramentu pokuty. Wydaje się, że Moioli w sposób uproszczony i nieco ambiwalentny zinterpretował naukę o częstej spowiedzi odnosząc się do encykliki *Redemptor hominis* Jana Pawła II.

W historii sakramentu pokuty zadośćuczynienie zostało poddane również znaczącym transformacjom, ale zgodnie z fundamentalnym założeniem Moiolego, w ramach chrześcijańskiej wspólnoty Kościoła pod odpowiedzialnością i zwierzchnictwem jego przełożonych. Zadośćuczynienie w systemie pokuty kanonicznej charakteryzowało się przede wszystkim uciążliwym trudem (*satisfactio laboriosa*) i liturgiczną ekskomuniką, wyrażającymi i wzmacniającymi wewnętrzną skruchę

i owocność całego procesu nawrócenia. Praktyka spowiedzi indywidualnej i powtarzalnej z wprowadzanym natychmiastowym rozgrzeszeniem, przyczyniała się do zmiany jego charakteru, ciężaru, egzekucji. Zadośćuczynienie przeszło drogę od aktu wymagającego i ciężkiego (*laboriosa*), przez zdeterminowany i nałożony (*taxata*), do części cnoty pokuty (*virtus poenitentiae*), często o skromnym i symbolicznym wymiarze (*symbolica*). Sobór Trydencki wobec herezji protestanckiej określił jego wartość i sens jako części (jakby) materii pokuty oraz odniósł go i podporządkował zbawczemu zadośćuczynieniu Chrystusa. Moioli dookreślił zadośćuczynienie penitenta jako grzesznika ochrzczonego, dlatego umiejscowił je w odniesieniu do wspólnoty Kościoła, w której on się narodził do życia chrześcijańskiego. Naprawę skutków grzechu (*reparatio*) powiązał ze świadomą niewiernością ochrzczonego wobec Przymierza Bożego w Kościele.

Czwarty rozdział dysertacji wyodrębnił figurę szafarza sakramentu pokuty, który jako ewangeliczny i Boży reprezentant wspólnoty Kościoła, ukonstytuowany został przez oddzielny sakrament święceń oraz władzę jurysdykcji. Przedstawione procesy znalazły ostatecznie swoje umocowanie tak w rozwoju myśli teologicznej, jak i decyzjach Soboru Laterańskiego IV, Trydenckiego oraz Watykańskiego II. Określenie biskupów jako (*moderatores disciplinae poenitentialis*) kierowników dyscypliny pokutnej potwierdziło ich szczególną, chociaż jak się wydaje nie do końca sprecyzowaną i odkrytą rolę w sakramentalnej pokucie, skoro tylko oni posiadają pełnię kapłaństwa i skorelowaną z nią władzę jurysdykcji. Vaticanum Secundum potwierdziło ich szczególną władza kapłańska i pasterską, stąd, jak się wydaje, ich zarządzanie pokutą nie można redukować do zwykłej i zewnętrznej administracji. Posługa szafarza pokuty w poszczególnych jego historycznych modelach z jednej strony posiadała wyraźne odniesienie do fundamentalnych aktów wobec nawracającego się grzesznika jak przyjęcie go i rozsądzenie o jego sytuacji, jak również przybierała szczegółowe rozwiązania, chociaż historycznie uwarunkowane, jak np. różne formy pomocy duchowej czy nakładanie ekskomuniki: liturgicznej, rzeczywistej, ale w jego teologicznym odniesieniu do wspólnoty i Mistycznego Ciała Kościoła. Moioli wyraźnie podjął wymiar sądowniczy sakramentu pokuty, który został usankcjonowany przez teologię scholastyczną, a ostatecznie przez Sobór Trydencki. Nadał mu jednak własną interpretację boskiej i zbawczej sądowniczości, wyraźnie dystansując się wobec ludzkiej koncepcji instytucji sądu i wymierzania kary. Przede wszystkim jego teologia skutków sakramentu pokuty, bazująca na figurze grzesznika ochrzczonego, w intencjonalnym odwołaniu do patrystycznej pokuty kanonicznej, inspirowana pracą *Clavis Ecclesiae* z karmelity

Bartolomé Marii Xiberta, również De Lubaca, Karla Rahnera, opowiedziała się za skutecznym sakramentalnym pojednaniem dwuwymiarowym – z Bogiem i z Kościołem. Patrystyczne *pax cum Ecclesia est pax cum Deo* przerodziło się w soborowe *simul reconciliantur cum Ecclesia*, w którym pokój oznacza pojednanie z Bogiem i Kościołem. Co więcej wykazał, że pojednanie należy do istotnej rzeczywistości Kościoła, który jest Przymierzem Ludu Bożego z Bogiem przez Paschę Chrystusa i w mocy otrzymanego przez niego Ducha Świętego na odpuszczenie grzechów. Kościół jako znak i rzeczywistość pojednanego z Bogiem Ludu Przymierza celebruje sakrament Eucharystii, prawdziwe źródło odpuszczenia grzechów.

W pracach teologicznych Giovanniego Moioli o pokucie brakuje odniesień do encykliki Jana Pawła II «*Dives in Misericordia*» *o Bożym Miłosierdziu* z 1980 roku jak również całościowego i zorganizowanego nawiązania do samego wydarzenia oraz serii dokumentów wydawanych od 1982 roku i związanych z przygotowaniem, przebiegiem i finalizacją VI Zwyczajnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego tematowi pokuty i pojednania w Kościele w dniach 29 IX – 30 X 1983. Miały one znaczący wpływ na powstanie i promulgowanie przez Jana Pawła II dnia 2 grudnia 1984 roku adhortacji apostolskiej *«Reconciliatio et paenitentia». O pojednaniu i pokucie w dzisiejszym posłannictwie Kościoła*.

Perspektywy dalszych badań nad teologią pokuty Giovanniego Moiolego mogłyby dotyczyć kilku zagadnień szczegółowych. Przede wszystkim należałoby spróbować przełożyć jego wnioski i intuicje teologiczne, np. odnoszące się do nabożeństw pokutnych, form celebracji sakramentu pokuty, na konkretne rozwiązania duszpasterskie. Ponadto dalsze badania naukowe mogłyby określić relację pomiędzy teologią pokuty wg mediolańskiego dogmatyka a tą obecną w adhortacji apostolskiej *«Reconciliatio et paenitentia»* Jana Pawła II. Dalszym postulatem badawczym i edytorskim pozostaje opracowanie jego manuskryptów oraz przekład jego głównych prac na język polski.

Wydaje się, że ważnym wkładem w myśl oraz rozwój teologii sakramentu pokuty pozostanie opracowany przez Giovanniego Moioli model figury penitenta jako grzesznika ochrzczonego w Kościele, model *μετάνοια* ochrzczonego grzesznika skorelowany z aktami penitenta podejmowanymi w historycznej wspólnocie Kościoła, a w końcu wieloaspektowe spojrzenie na pojednanie, które dokonuje się w Kościele przez czwarty sakrament. Dla ochrzczonego grzesznika Kościół jest skutecznym miejscem przebaczenia grzechów i otrzymania pokoju z Bogiem oraz wspólnotą wierzących.

Kościół, dla świata i ochrzczonego, pozostaje znakiem nadziei Bożego przebaczenia, ale również jego hojnym i miłosiernym depozytariuszem.

BIBLIOGRAFIA

1. Teksty źródłowe Giovanniego Moiolego (porządek chronologiczny)

Moioli G., *La vita cristiana come oggetto della teologia spirituale*, w: *GMOO1*, 29-48; „La Scuola Cattolica" 91 (1963), 101-116.

_____, *Temi maggiori per una spiritualità del clero diocesano*, w: *GMOO7*, 161-193; „La Scuola Cattolica" 91 (1963), 469-495.

_____, *Considerazioni teologiche sugli Istituti Secolari*, w: *GMOO6*, 29-69; „La Scuola Cattolica" 92 (1964), 387-424.

_____, *Sulla spiritualità sacerdotale ed episcopale in sant'Agostino*, w: *GMOO7*, 13-28; „La Scuola Cattolica" 93 (1965), 211-222.

_____, *La santità di Domenico Savio*, w: *GMOO8*, 119-141; w: *Enciclopedia della adolescenza*, Queriniana, Brescia 1965, 721-740.

_____, *Temi di spiritualità episcopale e sacerdotale in san Carlo Borromeo*, w: *GMOO7*, 29-75; „La Scuola Cattolica" 93 (1965), 459-488.

_____, *Lo Spirito di Cristo chiama a vivere la carità. Interrogativi ed orientamenti sulla spiritualità dei laici*, w: *GMOO6*, 71-79; „Direttive" 2 (1966), 13-23; „L'Assistente ecclesiastico" 36 (1966), 736-743.

_____, *L'universale vocazione alla santità del popolo di Dio*, w: *GMOO6*, 81-85; „Ambrosius" 42 (1966), 135-139.

_____, *La maturità della religiosa. Temi di meditazione sull'ubbidienza*, w: *GMOO6*, 87-109; w: Curia Arcivescovile di Milano - Ufficio Catechistico, Milano 1967.

_____, *Testimonianza sacerdotale oggi*, w: *GMOO7*, 289-297; w: *Atti Convegno Assistenti*, GF-GIAC, pro manuscripto, Milano 1968, 69-81.

_____, *L'economia salvifica in Cristo*, w: *GMOO9*, 29-60; *Appunti di teologia dogmatica. L'economia salvifica in Cristo*, w: *Teologia per corrispondenza*, Atti della IX Settimana di Studio (Bergamo 1969), Centro «Ut unum sint», Roma 1969, 103-128.

_____, *Pio XI e la formazione del clero*, w: *GMOO7*, 85-119; w: R. Aubert at al., *Pio XI nel trentesimo della morte (1939-1969). Raccolta di studi e di memorie, Opera diocesana per la preservazione e la diffusione della fede*, Ufficio Studi Arcivescovile, Milano 1969, 261-293.

_____, *Teologia del mistero eucaristico*, w: *GMOO12*, 17-33; w: P. Visentin et al., *Eucaristia e vita. Intorno all'Eucaristia si costruisce la Chiesa locale, tappa necessaria per il raduno di tutti gli uomini in Cristo*, Milano 1969, 19-35.

_____, *Concilio Vaticano II e spiritualità del clero diocesano. Riflessioni e problemi*, w: *GMOO7*, 127-153; „Presenza Pastorale" 39 (1969), 454-475.

_____, *Riflessioni di spiritualità sacerdotale nelle lettere del cardinale Montini ai suoi sacerdoti*, w: *GMOO7*, 121-125; w: „Ambrosius" 46 (1970), 138-142.

_____, *Matrimonio e verginità nella dottrina del Tridentino*, w: *Matrimonio e verginità*, Opera omnia 5, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2017, 349-361, w: A. De Vos et al., *Magistero e morale*. *Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti (Padova, 31 marzo - 3 aprile 1970)*, Collana Studi e ricerche 7, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1970, 193-209.

_____, *„Consacrazione" e „secolarità". Problema degli Istituti Secolari o problema ecclesiologico?*, w: *GMOO6*, 119-161; „Teologia del Presente" 2 (1972), 5-30.

_____, *Il quarto sacramento. Note introduttive*, «Lectio», Edizioni Glossa, Milano 1996; *Note introduttive ad uno studio dogmatico del sacramento della penitenza cristiana*, Pro manuscripto, Venegono Inferiore 1972-1973, t. 1-2.

_____, *Il problema di Cristo nella teologia attuale*, w: *GMOO9*, 159-213; w: G. Moioli et al., *Lezioni del II Corso di Aggiornamento teologico*, Pro manuscripto, Rho 1972, 5-37.

_____, *Bérulle e il sacerdozio*, w: *GMOO7*, 77-84; „La Scuola Cattolica" 100 (1972), 142-147.

_____, *Il documento sinodale sul sacerdozio*, w: *GMOO7*, 155-160; „Communio" 4 (1972), 36-39.

_____, *Sul ministero presbiterale come ideale di vita*, w: *GMOO7*, 195-210; „Communio" 4 (1972), 3-11.

_____, *Per una ripresa di coscienza della sacramentalità dell'ordine sacro*, w: *GMOO7*, 211-225; w: *Sacerdoti nello Spirito. Quattro giorni di studio sul sacerdozio ministeriale*, Villa S. Cuore, 18-21 settembre 1972, V. De Bernardi (red.), Edizioni ODC, Triuggio 1973, 149-166.

_____, *„Realtà" della risurrezione di Cristo e teologi*, w: *GMOO9*, 261-279; w: G. Giavini et al., *La risurrezione di Gesù*, Editori Daverio, Mediolani 1973, 51-75.

_____, *«Status quaestionis» del discorso cristologico. Presentazione e prime riflessioni*, w: *GMOO9*, 215-260; w: G. Segalla et al., *I problema cristologico oggi*, Gli Atti del V Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana svoltosi nella Cittadella di Assisi dal 2 al 5 gennaio 1973, Cittadella Editrice, Assisi 1973, 198-241.

_____, *Sacramento della penitenza nella vita attuale della Chiesa*, „Informatore parrocchiale. Parrocchia S. Paolo di Rho" 5 (1973), 4-6.

_____, *Manuskrypt 5.3.6. IV sacramento*, 1-2.

_____, *Manuskrypt 5.3.7.Il sacramento della riconciliazione nella vita della Chiesa*, 1-11. Konferencja wygłoszona w kościele San Pietro in Sala w Mediolanie (3, 10 marca 1973 r.).

_____, *Sacerdoti „per la gloria di Dio"*, w: *GMOO7*, 227-232; w: *Sacerdoti nello Spirito. Quattro giorni di studio sul sacerdozio ministeriale*, Villa S. Cuore,

18-21 settembre 1972, V. De Bernardi (red.), Edizioni ODC, Triuggio 1973, 174-178.

_____, *Sacerdozio del Nuovo Testamento e ideale di vita nella storia della spiritualità cristiana*, w: *GMOO7*, 409-424; w: *Sacerdoti nello Spirito. Quattro giorni di studio sul sacerdozio ministeriale*, Villa S. Cuore, 18-21 settembre 1972, V. De Bernardi (red.), Edizioni ODC, Triuggio 1973, 167-184.

_____, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Opera omnia 14, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2014; *L'«Escatologico» cristiano. Proposta sistematica*, Pro manuscripto, Grafiche Stefanoni di Lecco, Milano 1979 (wersja rozbudowana); *Lezioni sull'"escatologico" cristiano*, Pro manuscripto, Grafiche Stefanoni di Milano, Venegono Inferiore 1973 (wersja pierwotna).

_____, *Dogmatica e storia nella „definizione" del ministero presbiterale*, w: *GMOO7*, 233-241; w: *Chiesa per il mondo. Fede e prassi*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1974, t. 2, 89-96.

_____, *Liturgia e vita spirituale*, w: *GMOO4*, 71-82; „Rivista Liturgica" 61 (1974), 325-336.

_____, *Il prete come ministro della riconciliazione*, w: *GMOO7*, 313-323; „Presbyteri" 7 (1974), 196-206.

_____, *Il presbitero tra preghiera e azione*, w: *GMOO7*, 325-338; w: *Il prete per gli uomini d'oggi*, G. Concetti (red.), AVE, Roma 1975, 529-541.

_____, *Per determinare la natura del sacramento della penitenza cristiana. Appunti di metodo*, w: *GMOO12*, 37-103; „La Scuola Cattolica" 103 (1975), 26-72.

_____, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae» nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologi*a, w: *GMOO12*, 105-131; „Rivista Liturgica" 62 (1975), 48-74; w: *Linee storiche di teologia e prassi della penitenza cristiana*, w: *GMPP*, 58-87

_____, *Per l'introduzione del tema della „singolarità" di Gesù nella trattazione teologica*, w: *GMOO9*, 297-374; „La Scuola Cattolica" 103 (1975), 725-777.

_____, *Esperienza cristiana e senso del morire*, w: *GMOO12*, 251-281; „Communio" 23-24 (1975), 26-40; *Doświadczenie chrześcijańskie a sens umierania*, tłum. L. Balter, „Communio" 26/6 (2006), 27-53.

_____, *Il nuovo «Ordo Paenitentiae» nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia*, w: *GMOO12*, 105-131; w: *GMPP*, 58-87, „Rivista Liturgica" 62 (1975), 48-74.

_____, *I fondamenti teologici della vita degli Istituti Secolari*, w: *GMOO6*, 163-174; „Incontro" 2/1 (1976), 3-12.

_____, *Teologia spirituale*, w: *GMOO1*, 99-155; w: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, L. Pacomio et al., (red.), Marietti, Torino 1977, t. 1, 36-66.

_____, *Cristologia. Proposta sistematica*, Opera omnia 11, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2015; *Cristologia. Proposta sistematica*, F. G. Brambilla (red.), Lectio 1, Glossa, Milano 1995; *Cristologia. Proposta sistematica*, Pro manuscripto, Grafiche Stefanoni, Milano 1978.

_____, *Santità e peccato nella Chiesa. Prospettive di spiritualità ecclesiale*, w: *GMOO6*, 175-183; w: *La Chiesa. Il suo mistero e la sua storia. Lezioni per i corsi di formazione catechistica*, Ufficio Catechistico Diocesano (red.), Milano 1978, 144-152.

_____, *Educarci alla fede per educare*, w: *GMOO6*, 185-198; w: G. Colombo et al., *Itinerario di fede dei bambini e dei fanciulli. Corso di aggiornamento per catechisti*, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1978, 7-18.

_____, *L'Unzione dei malati. Il problema teologico della sua natura*, w: *GMOO12*, 207-238; „Teologia" 3 (1978), 33-55.

_____, *La Penitenza. Sacramento per il cristiano peccatore*, w: *GMOO12*, 133-144; w: *Sacramenti e vita cristiana. Lezioni per i corsi di formazione catechistica*, Ufficio Catechistico Diocesano, Milano 1979, 55-67.

_____, *Esperienza cristiana*, w: *GMOO1*, 213-223; w: *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, S. De Fiores, T. Goffi (red.), Edizioni Paoline, Roma 1979, 536-542.

_____, *Le nuove vie dell'escatologia cattolica*, w: *GMOO12*, 291-305; w: *Il mistero dell'aldilà*, E. Quarello (red.), LAS, Roma 1979, 25-35.

_____, *Vissuto cristiano e senso dell'essere peccatori. Il „caso" di Teresa di Lisieux*, w: *GMOO8*, 169-216; „La Scuola Cattolica" 107 (1979), 418-449.

_____, *Cristologia. Momento storico. Lettura delle fonti*, Opera omnia 10, Centro Ambrosiano, Milano 2023; *Cristologia. „Momento" storico. Lettura delle „fonti". Gesù di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e teologia dell'epoca patristica. Secoli II-VIII*, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Pro manuscripto, Milano 1980.

_____, *Considerazioni sulla spiritualità del presbitero diocesano*, w: *GMOO7*, 243-250; „La Nuova Alleanza" 85 (1980), 451-457.

_____, *Linee storiche della spiritualità presbiterale nell'età moderna*, w: *GMOO7*, 251-279; w: *La spiritualità del presbitero diocesano oggi*, Atti del convegno nazionale promosso dalla Commissione episcopale italiana per il clero in collaborazione con la Commissione presbiterale italiana, AVE, Roma 1981, 9-41.

_____, *L'acquisizione del tema dell'esperienza da parte della teologia, e la teologia della «spiritualità» cristiana*, w: *GMOO1*, 245-255; „Teologia" 6 (1981), 145-153.

_____, *La santità e „il santo" cristiani. Il problema teologico*, w: *GMOO6*, 203-237; „La Scuola Cattolica" 109 (1981), 353-374.

_____, *Condizione femminile e spiritualità cristiana*, w: *GMOO6*, 239-274; w: *La donna nella Chiesa oggi*, (red.) A. Caprioli, L. Vaccaro, Elle Di Ci, Leumann-Torino 1981, 167-197.

_____, *Sacramento del „perdono" o della „penitenza"?*, w: *GMOO12*, 145-169; w: Associazione Professori di Liturgia, *La celebrazione della penitenza cristiana*, Atti della IX settimana di studio dell'Associazione Professori di Liturgia (Armeno - Novara, 25-29 agosto 1980), Marietti, Casale Monferrato 1981, 45-63.

_____, *Manuskrypt nr 5.3.10. «De reconciliatione et poenitentia». I fogli manoscritti riferiti al documento finale della sessione 1982 della Commissione Teologica Internazionale «De reconciliatione et poenitentia»*.

_____, *La spiritualità del predicatore*, w: *GMOO7*, 339-368; w: G. Saldarini et al., *Predicare oggi*, Àncora, Milano 1982, 163-199.

_____, *Il quarto sacramento della Chiesa. Per la comprensione teologica del suo significato*, w: *GMOO12*, 171-203; w: G. Colombo et al., *Il quarto sacramento. Identità teologica e forme storiche del sacramento della penitenza*, Collana di Teologica Practica 4, Editrice Elle Di Ci, Torino 1983, 83-114.

_____, *Eucaristia e spiritualità sacerdotale*, w: *GMOO7*, 379-405; w: *Eucaristia, presbiteri e comunità*, G. Saldarini (red.), Àncora, Milano 1983, 127-161.

_____, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana*, Opera Omnia 2, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2021; *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana. Materiale e problemi per la sintesi* (I), Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Pro manuscripto, Milano 1983.

_____, *Laicato, „diocesanità" e Azione Cattolica. Riflessioni per una „spiritualità" dell'Azione Cattolica*, w: *GMOO6*, 291-313; „Presenza Pastorale" 53/3-4 (1983), 134-153.

_____, *Di là verrà a giudicare i vivi e i morti*, w: *GMOO12*, 307-315; w: *Credo in Dio Padre*, Aggiornamenti teologici 6, Àncora, Milano 1983, 95-107.

_____, *Parlare ancora, oggi, di „spiritualità sacerdotale"?*, w: *GMOO7*, 281-287; „Rivista del Clero Italiano" 68 (1984), 162-167.

_____, *Spiritualità, fede, teologia*, w: *GMOO1*, 281-297; „Teologia" 9 (1984), 117-129.

_____, *Il Salvatore Divino*, Edizioni Viboldone, Milano 1985.

_____, *Gesù e i santi*, w: *GMOO6*, 315-331; w: *La storia di Gesù*, V. Levi (red.), Rizzoli, Milano 1985, t. 6, 2113-2132.

_____, *Beati i poveri*, Edizioni Viboldone, Viboldone 1987.

_____, *Discernimento spirituale e direzione spirituale*, w: *GMOO6*, 275-289; Moioli G., *Discernimento spirituale e direzione spirituale*, w: L. Serenthà et al., *La direzione spirituale oggi*, Atti della Quattro giorni Assistenti dell'A.C. di Milano, (red.) A. Cargnel, Editrice Àncora, Milano 1988, 47-72; Moioli G., *Rozeznanie duchowe i kierownictwo duchowe*, w: R. Corti et al., *Sztuka rozeznawania i kierownictwo duchowe*, Bratni Zew, Kraków 2009, 49-67.

_____, *Il mistero di Maria*, D. Castenetto (red.), Contemplatio 2, Glossa, Milano 1989.

_____, *Scritti sul prete*, Quodlibet 1, Glossa, Milano 1990; *Scritti sul prete*, Opera omnia 7, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2024.

_____, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, C. Stercal (red.), Contemplatio 6, Glossa, Milano 1992.

_____, *Temi cristiani maggiori*, D. Castenetto (red.), Contemplatio 5, Milano 1992.

_____, *La parola della croce*, Contemplatio 9, Glossa, Milano 1994.

_____, *„Va' dai miei fratelli" (Gv 20,17)*, D. Castenetto (red.), Contemplatio 12, Glossa, Milano 1996.

_____, *Il peccatore perdonato. Itinerario penitenziale del cristiano*, I Triangoli 35, Edizioni Piemme Spa, Casale Monferrato 1997.

_____, *Sacramento della riconciliazione e vita spirituale*, w: *GMPP*, 7-27.

_____, *Riconciliazione, Eucaristia e Chiesa*, w: *GMPP*, 28-45.

_____, *L'esercizio cristiano dell'ascesi*, w: *GMPP*, 46-57.

_____, *Linee storiche di teologia e prassi della penitenza cristiana*, w: *GMPP*, 58-87; *Il nuovo «Ordo Paenitentiae» nella storia della prassi penitenziale cristiana e della sua teologia*, w: *GMOO12*, 105-131; „Rivista Liturgica" 62 (1975), 48-74.

_____, *Veni Creator Spiritus*, Contemplatio 14, Glossa, Milano 1998.

_____, *L'esperienza cristiana di Teresa di Lisieux. Note introduttive*, Quodlibet 8, Glossa, Milano 1998.

_____, *Introduzione al Seminario su „Spiritualità del presbitero diocesano, oggi"*, w: *GMOO7*, 425-432; w: Conferenza Episcopale Italiana. Commissione per il Clero, *La spiritualità del prete diocesano. Atti dei Seminari e Convegni di studio 1979-1989*, F. Brovelli, T. Citrini (red.), Glossa, Milano 1990, 29-35.

_____, *Linee interpretative sintetiche della figura del presbitero diocesano, come figura di valore, nel Concilio Vaticano II*, w: *GMOO7*, 433-444; w: Conferenza Episcopale Italiana. Commissione per il Clero, *La spiritualità del prete diocesano. Atti dei Seminari e Convegni di studio 1979-1989*, F. Brovelli, T. Citrini (red.), Glossa, Milano 1990, 210-220.

_____, *Il discepolo*, Contemplatio 17, Glossa, Milano 2000.

_____, *Il mistero dell'Eucaristia*, D. Castenetto (red.), Contemplatio 20, Edizioni Glossa, Milano 2002.

_____, *„É giunta l'ora" (Gv 17,1)*, Contemplatio 10, Glossa, Milano 2003.

_____, *La spiritualità familiare. Frammenti di riflessione*, D. Castenetto et al. (red.), Editrice In dialogo, Milano 2009.

_____, *Itinerario di comunione. Il Castello interiore di Teresa di Gesù*, Carmelitane Scalze Monstero di Sassuolo (red.), Il lembo del mantello 1, Edizioni OCD, Roma 2010.

_____, *Fiumi di grazie. Gli «Scritti» di Teresa di Gesù Bambino e del Volto Santo*, Carmelitane Scalze Monstero di Sassuolo (red.), Il lembo del mantello 4, Edizioni OCD, Roma 2010.

_____, *Centro dell'anima è Dio. La «Fiamma d'amor viva» di Giovanni della Croce*, Carmelitane Scalze Monstero di Sassuolo (red.), Il lembo del mantello 2, Edizioni OCD, Roma 2010.

_____, *Il centro di tutti i cuori*, Contemplatio 18, Glossa, Milano 2012.

_____, *La teologia spirituale*, Opera omnia 1, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2014.

_____, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Opera omnia 14, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2014.

_____, *Dentro la Parola. Briciole di pensieri*, Contemplatio 32, Glossa, Milano 2014.

_____, *Cristologia. Proposta sistematica*, Opera omnia 11, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2015.

_____, *Preghiera, mistica e liturgia*, Opera omnia 4, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2017.

_____, *Matrimonio e verginità*, Opera omnia 5, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2017.

_____, *Santità e forme di vita cristiana*, Opera omnia 6, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2018.

_____, *Cristologia. Studi*, Opera omnia 9, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2020.

_____, *Guida allo studio teologico della spiritualità cristiana*, Opera omnia 2, D. Castenetto, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2021.

_____, *Teologia sistematica. Studi*, Opera omnia 12, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2022.

_____, *Scritti sul prete*, Opera omnia 7, C. Stercal (red.), Centro Ambrosiano, Glossa, Milano 2024.

2. Pismo święte i Magisterium Kościoła

2.1. Pismo święte – edycje (porządek alfabetyczny)

Novum Testamentum Graece et Latine, Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni, Eb. Nestle, B. Aland et al. (red.), Editio XXVII, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2002.

Nowy Testament. Tekst grecki i polski, Nestle-Aland, R. Bogacz, R. Mazur (red.), Wydanie 28 poprawione, Pallottinum, Poznań 2017.

Pismo święte Starego i Nowego Testamentu, Zespół Biblistów Polskich (red.), Wydanie piąte, Pallottinum, Poznań 2002.

2.2. Nauczanie soborów i synodów (porządek chronologiczny)

Synod w Elwirze, *Kanony (306)*, w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 50 do 381 roku,* A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 37, WAM, Kraków 2006, t. 1, 49-61*.

Synodu w Ancyrze, Kanony (314), w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 37, WAM, Kraków 2006, t. 1, 62-68.

Sobór w Nicei I, *Kanony*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 24, WAM, Kraków 2007, t. 1, 26-47.

Synod w Antiochii (341), *Kanony*, w: *Iuris Ecclesiastici Graecorum. Historia et monumenta*, J. B. Pitra (red.), Typis Collegii Urbani, Rzym 1864, t. 1, 455-467; w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 37, WAM, Kraków 2006, t. 1, 134-142*.

Sobór Konstantynopolitański I, *Wyznanie wiary 150 Ojców*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 24, WAM, Kraków 2007, t. 1, 68-69.

Sobór Konstantynopolitański I, *Kanony uchwalone na synodzie w 382 roku i dodane do czterech kanonów soborowych*, w: Dokumenty Soborów Powszechnych (325-787), Tekst grecki, łaciński, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 24, WAM, Kraków 2002, t. 1, 86-95.

Synod w Agde, *Kanony (506)*, w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 503 do 553*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 73, WAM, Kraków 2014, t. 8, 1-22*.

Synod w Orleanie III, *Kanony (538)*, w: *Synody i kolekcje praw, Dokumenty synodów od 503 do 553*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 73, WAM, Kraków 2014, t. 8, 229-241.

Synod w Toledo III, *Kanony* (589), w: *Synody i kolekcje praw*, Dokumenty synodów od 553 do 600, H. Pietras (red.), ŹMT 82, WAM, Kraków 2020, t. 12, 191*-199*.

Synod w Toledo IV (633): PL 84, 363-390.

Synod w Châlons-sur-Saône (813), w: *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, J. D. Mansi (red.), Apud A. Zatta, Florentiae 1769, t. 14, 92-108.

Synod w Châlons-sur-Saône (813), w: *Monumenta Germanicae Historica*, t. II/I, *Concilia Aevi Karolini*, t. 1/1, A. Werminghoff (red.), Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae et Lipsiae 1906, 273-285.

Synod w Weronie, *Potępienie błędów sekt świeckich na temat władzy hierarchii* (X-XI 1184), w: *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 43ª edizione bilingue latino-italiano*, H. Denzinger, P. Hünermann (red.), Bologna 2012, 760-761.

Sobór Laterański IV, *Konstytucje (1215)*, 1-71, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (869-1312)*, Tekst grecki, łaciński, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 26, WAM, Kraków 2003, t. 2, 220-325.

Sobór Laterański II (1139), *Kanony,* I-XXX, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (869-1312),* Tekst grecki, łaciński, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 26, WAM, Kraków 2003, t. 2, 142-161.

Sobór Florencki, *Bulla «Exultate Deo» unii z Ormianami (22 XI 1439),* w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1414-1445)*, Tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 30, WAM, Kraków 2003, t. 3, 492-542.

Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu (13 I 1547),* w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 288-311; DH 1520-1550.

Sobór Trydencki, *Dekret o Najświętszym Sakramencie Eucharystii (11 X 1551),* w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 444-455.

Sobór Trydencki, *Tezy o sakramencie pokuty do zbadania przez teologów, czy nie są heretyckie i do potępienia przez sobór* (15 X 1551), 1-12, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 472-477.

Sobór Trydencki, *Nauka o sakramencie pokuty* (25 XI 1551), 1-9, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 482-501; DH 1667-1693.

Sobór Trydencki, *Kanony o najświętszym sakramencie pokuty* (1551-1552), 1-15, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 506-511.

Sobór Trydencki, *Nauka o Najświętszej ofierze mszy świętej (17 IX 1562),* w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 636-645.

Sobór Trydencki, *Prawdziwa i katolicka nauka o sakramencie świeceń dla potępienia błędów naszych czasów (15 VII 1563),* w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 678-683.

Sobór Trydencki, *Kanony o sakramencie święceń (15 VII 1563),* I-VIII, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511-1870)*, Tekst łaciński i polski, A. Baron, H. Pietras (red.), Źródła Myśli Teologicznej 33, WAM, Kraków 2004, t. 4, 684-686.

Sobór Watykański II, *Konstytucja «Sacrosanctum Concilium». O liturgii świętej (4 XII 1963),* w: Id., *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, 48-78.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna «Lumen Gentium». O Kościele (21 XI 1964),* w: Id., *Konstytucje. Dekrety, Deklaracje*, Poznań 2002, 104-166.

Sobór Watykański II, *Dekret «Presbyterorum ordinis». O posłudze i życiu prezbiterów (7 XII 1965)*, w: Id. , *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Tekst polski, Pallottinum, Poznań 2002, 478-508.

Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska «Gaudium et spes». O Kościele w świecie współczesnym (7 XII 1965)*, w: Id. , *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Tekst polski, Pallottinum, Poznań 2002, 526-606.

Synod Biskupów, *Dokument «De sacerdotio ministeriali ultimis temporibus». O kapłaństwie ministerialnym (30 XI 1971)*, w: *Acta Apostolicae Sedis* 63/12 (1971), 898-922; w: Paweł VI, *Kapłaństwo dzisiaj. Wybór przemówień*, E. Weron (red.), Pallottinum, Poznań 1978, 243-267.

Synod Biskupów, *Lineamenta. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (11 I 1982)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Libreria Editrice Vaticana, Civitas Vaticana 1982; Sinodo dei Vescovi, *Lineamenta. La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa (11 I 1982)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Libreria Editrice Vaticana, Civitas Vaticana 1982.

Synod Biskupów, *Instrumentum laboris. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (21 I 1983)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1983.

Synod Biskupów, *Relatio (kardynał Carlo Maria Martini) sub secreto. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (30 IX 1983)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1983.

Synod Biskupów, *Elenchus propositionum. «De reconciliatione et paenitentia in missione ecclesiale» (27 X 1983)*, Typis Polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1983.

2.3. Nauczanie papieskie (porządek chronologiczny)

Leon Wielki, *List do Teodora, biskupa Fréjus* (*Sollicitudinis quidem tuae, 452)*, w: *Synody i kolekcje praw,* Dekrety papieskie według Collectio Hispana, M. Ożóg, H. Pietras (red.), ŹMT 85, WAM, Kraków 2021, t. 13, 214-216*.

Leon Wielki, *List do Rustyka, biskupa Narbony (24 X 458)*, w: *Synody i kolekcje praw,* Dekrety papieskie według Collectio Hispana, M. Ożóg, H. Pietras (red.), ŹMT 85, WAM, Kraków 2021, t. 13, 192-199.

Leon Wielki, *List do biskupów w Kampanii (6 III 459)*, w: *Synody i kolekcje praw, Dekrety papieskie według Collectio Hispana*, M. Ożóg, H. Pietras (red.), ŹMT 85, WAM, Kraków 2021, t. 13, 220-222*.

Innocenty III, *List «Eius exemplo» do arcybiskupa Tarragony (18 XII 1208)*, w: DH 794.

Innocenty III, *Wyznanie wiary nakazane Durandowi de Huesca i waldensom (1208)*, w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1988, 176.

Innocenty III, *Wyznanie wiary przedłożone waldensom (1208)*, w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1988, 352.

Benedykt XI, *Konstytucja «Inter cunctas sollicitudines nostras» (17 II 1304)*, w: DH 880.

Pius V, *Katechizm Rzymski (1566)*, tłum. W. Kuczborski, J. Krukowski, Reprint, Gerardinum, Tarnowskie Góry 2022.

Klemens XI, *Bulla «Unigenitus Dei Filius». Potępiająca wybrane tezy Pasquiera Quesnela (8 IX 1713)*, Wydawnictwo Te Deum, Warszawa 2025; DH 2400-2502.

Pius VI, *Bulla «Auctorem fidei» (1794)*, w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa, I. Bieda (red.), Poznań 1988, 68- 69; w: DH, 2600-2700.

Pius XI, *Encyklika «Ad catholici sacerdotii fastigium». O kapłaństwie katolickim (20 XII 1935)*, Te Deum, Warszawa 2001.

Pius XII, *Encyklika «Mystici Corporis Christi». O Kościele Mistycznym Ciele Chrystusa* (29 VI 1943), Te Deum, Warszawa 2023.

Pius XII, *Il Radiomessaggio all'Congresso catechistico nazionale degli Stati Uniti in Boston (26 ottobre 1946)*, w: *Discorsi e radiomessaggi* 8, Typographia Poliglotta Vaticana, Città Vaticana 1946, 283- 289.

Piusa XII, *Encyklika «Mediator Dei». O świętej liturgii (20 XI 1947)*, Te Deum, Warszawa 2010.

Paweł VI, *Encyklika «Mysterium fidei». W sprawie nauki o Najświętszej Eucharystii i jej kultu (3 IX 1965)*, w: *Eucharystia w wypowiedziach papieży i innych dokumentach Stolicy Apostolskiej XX w.*, R. Rak (red.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy «Veritas», London 1987, 70-89.

Paweł VI, *Konstytucja apostolska «Paenitemini». W sprawie pewnych zmian karności kościelnej, dotyczącej pokuty* (17 II 1966), w: Komisja Episkopatu Polski Duszpasterstwa ogólnego, *Ewangelizacja i nawrócenie. Sakramenty uzdrowienia. Pomoce duszpasterskie w VI roku Nowenny 1995/96*, Program duszpasterski na rok 1995/96, Drukarnia Archidiecezjalna w Katowicach, Katowice 1995, 137-146.

Paweł VI, *Konstytucja apostolska «Indulgentiarum doctrina»* (1 I 1967), w: *Wykaz odpustów. Normy i nadania*, Wydanie wzorcowe według łacińskiego wydania 4 bis 2004, Katowice 2012, 102-128.

Paweł VI, *Konstytucja apostolska «Divinae consortium naturae». O sakramencie bierzmowania* (15 VIII 1971), w: Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy bierzmowania*, Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995, 9-16.

Jan Paweł II, *Encyklika «Dives in Misericordia». O Bożym Miłosierdziu (30 XI 1980)*, w: Id., *Dzieła zebrane*, Encykliki, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 1, 67-100.

Jan Paweł II, *Bulla «Aperite Portas Redemptori». Ogłaszająca Jubileusz 1950 lecia Odkupienia (6 I 1983)*, „Kronika. Poświęcona sprawom polskim" 3/4 (1983), 1-6.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska «Reconciliatio et paenitentia». O pokucie i pojednaniu* (2 XII 1984), w: Id., *Dzieła zebrane*, Adhortacje, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 2, 165-215.

Jan Paweł II, *Encyklika «Veritatis splendor». O niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła* (6 VIII 1993), w: Id., *Dzieła zebrane*, Encykliki, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 1, 451-525.

Jan Paweł II, *Sakrament pokuty w życiu Kościoła*, Przesłanie Ojca Świętego do Penitencjarii Apostolskiej o istocie i celach sakramentu pokuty (20.03.1998), w: *Sztuka spowiadania. Poradnik*, J. Augustyn (red.), WAM, Kraków 2012, 19-23.

Jan Paweł II, *List apostolski «Misericordia Dei». O niektórych aspektach sprawowania sakramentu pokuty (7 IV 2002)*, w: Id., *Dzieła zebrane, Konstytucje apostolskie*, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 4, 226-231.

Jan Paweł II, *Encyklika «Ecclesia de Eucharistia». O Eucharystii w życiu Kościoła* (17 IV 2003), w: Id., *Dzieła zebrane*, Encykliki, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 1, 744-777.

Jan Paweł II, *Adhortacja «Pastores gregis». O biskupie, słudze Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata (16 X 2003)*, w: Id., *Dzieła zebrane*, Adhortacje, Wydawnictwo M, Kraków 2006, t. 2, 919-999.

Benedykt XVI, *Kościół jest organizmem, a nie organizacją*, Katecheza podczas audiencji generalnej (10.12.2008), „L'Osservatore Romano" 30/2 (2009), 50-52.

Benedykt XVI, *Kryzys sakramentu pokuty jest wyzwaniem przede wszystkim dla kapłanów*, Przemówienie do uczestników kursu dla spowiedników zorganizowanego przez Penitencjarię Apostolską (11 III 2010), „L'Osservatore Romano" 322/5 (2010), 34-35.

2.4. Inne dokumenty kościelne (porządek chronologiczny)

Kongregacji Świętego Oficjum, *Propositiones LXV damnatae. Errores doctrinae moralis laxioris (2 III 1679)*, w: DH 2101-2167.

Święte Oficjum, *Dekret o błędach jansenistów (7 XII 1690)*, w: DH 2301-2332; w: *Breviarium Fidei, Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2007, 479-509.

Codex Iuris Canonici (1917), Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV, auctoritate promulgatus: P. J. Kenedy & Sons, New York 1918.

Penitencjaria Apostolska, *Instructio circa sacramentalem absolutionem generali modo pluribus impertiendam. Ut dubia (25 III 1944)*, Acta Apostolicae Sedis 36/11 (1944), 155-156.

Rituale Romanum Pauli V Pontificis maximi jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque ad normam Codicis Juris Canonici accomodatum SSMI D.N. Pii Papae XII auctoritate ordinatum et auctum, Editio typica 1952, Titulus IV. De Sacramento Poenitentiae, Monumenta Liturgica Piana 2, M. Sodi, A. Toniolo (red.), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, 121-141.

Święta Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy bierzmowania* (22 VIII 1971), Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1995.

Kongregacja Nauki Wiary, *Normae pastorales circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam*, „Seminarium" 3 (1973), 557-561; *Normy duszpasterskie dotyczące udzielania sakramentalnego rozgrzeszenia ogólnego («Sacramentum Paenitentiae», 16 VI 1972)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995, 43-47.

Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy pokuty* (2 XII 1973). *Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2023; Kongregacja Kultu Bożego, *Rituale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum. Ordo Paenitentiae* (2 XII 1973), Editio typica, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1974.

Wprowadzenie teologiczne i pastoralne, 1-40, w: Kongregacja Kultu Bożego, *Obrzędy Pokuty* (2 XII 1973). *Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2023, 13-38.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja «Persona humana». O niektórych zagadnieniach etyki seksualnej* (29 XII 1975), w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995, 94-106.

Kongregacja Nauki Wiary, *Responsum ad quaesitum circa absolutionem sacramentalem generali modo impertiendam (Rzym, 20 I 1977)*, 576-577, w: *Enchiridion Vaticanum*, Documenti ufficiali della Santa Sede (1977-1979), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1980, t. 6, 422-425.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pojednanie i pokuta. Relacja końcowa zatwierdzona «in forma specifica» (1982)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, 151-177.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Versöhnung und Buße. Riconciliazione e penitenza (Roma, 29 VI 1983)*, 297-361, w: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 1983-1985*, Testo ufficiale e versione italiana, Bologna 1991, t. 9, 260-334.

Kodeks Prawa Kanonicznego (1983). Komentarz, P. Majer (red.), Wolters Kluwer, Wydanie 2, Kraków 2022.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Wybrane zagadnienia z eklezjologii (1985)*, w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, (red.) J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, 197-236.

Katechizm Kościoła Katolickiego (11 X 1992), Pallottinum, Poznań 1994.

Kongregacja Nauki Wiary, *List «Communionis notio» do biskupów Kościoła katolickiego. O niektórych aspektach Kościoła pojętego jako Komunia (28 V 1992)*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 1995, 390-401.

Papieska Rada ds. Rodziny, *Vademecum dla spowiedników. O niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego (12 II 1997)*, Instytut Studiów nad Rodziną, Łomianki 1997.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Pamięć i pojednanie. Kościół i winy przeszłości* (2000), tłum. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów „SCJ", Sandomierz 2000.

Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego (2002)*, Konferencja Episkopatu Polski, *Wskazania po ogłoszeniu nowego wydania Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego (9 III 2005)*: Pallottinum, Poznań 2006.

Ceremoniał liturgicznej posługi biskupów, Odnowiony zgodnie z postanowieniem Świętego Soboru Watykańskiego II. Wydany z upoważnienia papieża Jana Pawła II. Dostosowany do zwyczajów diecezji polskich. Wydanie wzorcowe, Katowice 2010.

Región Pastoral de Buenos Aires, *Criterios básicos para la aplicación del capítulo VIII de «Amoris laetitia»* (Buenos Aires, 5 IX 2016): *Acta Apostolicae Sedis* 108/10 (2016), 1072-1074.

Franciszek, *Epistula Apostolica. Ad Excellentissimum Dominum Sergium Alfredum Fenoy, delegatum Regionis Pastoralis Bonaërensis, necnon adiunctum documentum de praecipuis rationibus usui capitis VIII Adhortationis post-synodalis «Amoris Laetitia» (Vaticano, 5 IX 2016)*, w: *Acta Apostolicae Sedis* 108/10 (2016), 1071-1072.

Penitencjaria Apostolska, *Święto przebaczenia z papieżem Franciszkiem. Pomoce duszpasterskie dotyczące spowiedzi i odpustów z nauczaniami papieża Franciszka (1 XI 2017)*: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2019.

Penitencjaria Apostolska, *Nota o ważności forum wewnętrznego i nienaruszalności pieczęci sakramentalnej (29 VI 2019)*: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2019.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale (3 III 2020)*, w: Commissione Teologica Internazionale, *Documenti 2005-2021*, Teologia 73, M. Barba, G. M. Carbone (red.), Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2022, 525-644.

Dykasteria Nauki Wiary, *Nota «Gestis verbisque». W sprawie ważności sakramentów* (2 II 2024), w: *Akta Konferencji Episkopatu Polski 36 (2024)*, Biuro Prasowe Konferencji Episkopatu Polski, Warszawa 2025, 20.

3. Autorzy starożytni i średniowieczni (porządek alfabetyczny)

Afrahat, *Demonstratio*, De Paenitentibus, VII: *Patrologia Syriaca*, I/I, R. Graffin (red.), Firmin-Didot, Parisiis 1894, 313-360.

Alan z Lille, *Summa de Arte praedicatoria*: PL 120, 109-198.

Aleksander z Hales, *Glossa in Quatuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*, IV, d. 1-39: Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi 15, Quaracchi (red.), Florentiae 1957.

Aleksander z Hales, *Summa Theologiae*, p. IV, q. 1-35, w: Apud Franciscum Franciscium, Venetiis 1575.

Alkuin, *De confessione peccatorum ad pueros S. Martini*: PL 101, 649-656.

Alkuin, *Epistola*, 112: PL 100, 337-341.

Ambroży z Mediolanu, *O pokucie*, w: Id., *Wybór Pism*, PSP 7, tłum. W. Szołdrski, A. Guryn, E. Stanula (red.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, 19-88.

Anonim ze Spiry, *Epistola ad Heribertum. Adversus proeproperas peccatorum absolutiones archiepiscopum Coloniensem*: PL 151, 694-698.

Augustyn z Hippony, *Do Symplicjana o różnych problemach*, w: Id., *O kazaniu Pana na górze, Do Symplicjana o różnych problemach, Problemy Ewangeliczne*, PSP 48, ATK, Warszawa 1989, 131-192.

Augustyn z Hippony, *Homilia 124. Rzekł mu: „Pójdź za mną" (Jan 21,19-25)*, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, PSP 15/2, Warszawa 1977, 368-379.

Augustyn z Hippony, *Homilia 49. Od słów: „Zachorował niejaki Łazarz…"*, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, PSP 15/2, ATK, Warszawa 1977, 29-47.

Augustyn z Hippony, *Homilie na Ewangelie św. Jana*, 50, w: Id., *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, tłum. W. Szołdrski, W. Kania, PSP 15/2, ATK, Warszawa 1977, 47-55.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 213. Kazanie II. Na przekazanie symbolu*, w: Id. et al., *Symbol Apostolski w nauczaniu ojców*, L. Gładyszewski (red.), ŹMT 53, WAM, Kraków 2010, 74-89.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 214. Kazanie III. Na przekazanie Symbolu*, w: Id. et al., *Symbol Apostolski w nauczaniu ojców*, L. Gładyszewski (red.), ŹMT 53, WAM, Kraków 2010, 90-105.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 295. Na uroczystość świętych Apostołów Piotra i Pawła*, w: Id., *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, E. Stanula (red.), PSP 12, ATK, Warszawa 1973, 202-208.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 352. O korzyściach i rodzajach pokuty*, w: Id., *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, E. Stanula (red.), PSP 12, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1973, 87-103.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 56. O Ojcze nasz*, w: Id., *Wybór mów. Kazania świąteczne i okolicznościowe*, tłum. J. Jaworski, E. Stanula (red.), PSP 12, ATK, Warszawa 1973, 347-361.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 67. O słowach Ewangelii: „Wychwalam (Confiteor) Cię, Ojcze”*, 2.3-2.4, w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, A. Żurek (red.), ŹMT 88, WAM, Kraków 2022, 197-203.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 71*, w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, A. Żurek (red.), ŹMT 88, WAM, Kraków 2022, 226-254.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 71. «Kto by powiedział słowo przeciw Duchowi Świętemu»*, w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, A. Żurek (red.), ŹMT 88, WAM, Kraków 2022, 226-254.

Augustyn z Hippony, *Kazanie 82. «Jeśli brat twój zgrzeszył… »*, w: Id., *Kazania do Ewangelii według św. Mateusza*, A. Żurek (red.), ŹMT 88, WAM, Kraków 2022, 335-345.

Augustyn z Hippony, *O dwóch duszach*, 15, w: Id., *Pisma przeciw Manichejczykom*, tłum. J. Gliściński, W. Myszor (red.), PSP 54, ATK, Warszawa 1990, 67-88.

Augustyn z Hippony, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, W. Kornatowski (red.), PAX, Warszawa 1977, t. 2.

Augustyn z Hippony, *O wolnej woli*, w: Id., *Pisma filozoficzne, Dialogi filozoficzne. O nauczycielu. O wolnej woli*, tłum. A. Trombala, PAX, Warszawa 1953, t. 3, 71-235.

Augustyn z Hippony, *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, w: Id., *Pisma katechetyczne*, W. Budzik (red.), PAX, Warszawa 1952, 77-170.

Augustyn z Hippony, *Przeciw Faustowi. Księgi 22-33*, w: Id., *Przeciw Faustowi. Księgi 22-33. Przeciw Sekundynowi*, PSP 56, tłum. J. Gliściński et al., ATK, Warszawa 1991, 3-151.

Augustyn z Hippony, *Sermo 351. De utilitate agendae paenitentiae*, w: Id., *Discorsi VI (341-400) su argomenti vari*, V. Paronetto et al., (red.), Nuova Biblioteca Agostiniana, Opere di Sant'Agostino 34/3, Città Nuova Editrice, Roma 1989, 166-197.

Augustyn z Hippony, *Sermo 99. De verbis Evangelii Lucae VII. Et ecce mulier quae erat in civitate peccatrix, etc. De remissione peccatorum, contra Donatistas*, w: PL 38, 595-602.

Augustyn z Hippony, *Sermo XVI ex collectione Guelferbytana, De sabbato octavarum Sanctae Paschae II*, w: *Miscellanea Agostiniana*, G. Morin (red.), Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1930, 492-494.

Bazyli Wielki, *Pierwszy list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, w: *Synody i kolekcje praw, Kanony Ojców Greckich (Atanazego i Hipolita)*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 49, WAM, Kraków 2009, t. 3, 32-41*.

Bazyli Wielki, *Reguły krótsze*, w: Id., *Pisma ascetyczne*, J. Naumowicz (red.), ŹM 6, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1995, t. 2, 183-453.

Bazyli Wielki, *Trzeci list kanoniczny do Amfilocha, biskupa Ikonium*, w: *Synody i kolekcje praw, Kanony Ojców Greckich (Atanazego i Hipolita)*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 49, WAM, Kraków 2009, t. 3, 51-60*.

Beda Czcigodny, *Super Divi Jacobi Epistolam*: PL 93, 9-68.

Beda Venerabilis, *Homilia XVI. In natale beatorum Apostolorum Petri et Pauli*: PL 94, 219-224.

Biel G., *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, IV, p. 2, d. 15-22: H. Rückert, W. Werbeck (red.), JCB Mohr, Tübingen 1977.

Bonawentura z Bagnoregio, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, IV, d. 1-50, w: Id., *Opera omnia*, Ad Claras Aquas, Quaracchi (red.), Ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, Prope Florentiam 1889, t. IV.

Cyprian z Kartaginy, *List 15. Zasady pokuty kościelnej i przyjmowania upadłych do wspólnoty kościelnej*, w: Id., *Listy*, tłum. W. Szołdrski, E. Stanula (red.), PSP 1, ATK, Warszawa 1969, 63-66.

Cyprian z Kartaginy, *List 16. Za brak posłuszeństwa Cyprian grozi suspensą członkom kleru*, w: Id., *Listy*, tłum. W. Szołdrski, E. Stanula (red.), PSP 1, ATK, Warszawa 1969, 66-69.

Cyprian z Kartaginy, *List 18. W niebezpieczeństwie śmierci upadli mogą być przyjęci do wspólnoty kościelnej*, w: Id., *Listy*, tłum. W. Szołdrski, E. Stanula (red.), PSP 1, ATK, Warszawa 1969, 70-71.

Cyprian z Kartaginy, *List 55. Nagana dla chwiejnego w swych przekonaniach biskupa*, w: Id., *Listy*, tłum. W. Szołdrski, E. Stanula (red.), PSP 1, ATK, Warszawa 1969, 143-161.

Cyprian z Kartaginy, *List 57. Postanowienia biskupów z kartagińskiego synodu (252 r.)*, w: Id., *Listy*, tłum. W. Szołdrski, E. Stanula (red.), PSP 1, ATK, Warszawa 1969, 163-167.

Cyprian z Kartaginy, *O jedności Kościoła katolickiego*, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, J. Czuj, J. Sajdak (red.), POK 19, Księgarnia Uniwersytecka Jan Jachowski, Poznań 1937, 157-193.

Cyprian z Kartaginy, *O upadłych*, w: Id., *Pisma. I. Traktaty*, J. Czuj, J. Sajdak (red.), POK 19, Księgarnia Uniwersytecka Jan Jachowski, Poznań 1937, 196-223.

Didache, w: *Fontes Christiani*, Zweisprachige Neuausgabe christlicher Quellentexte aus Altertum und Mittelalter (Lateinisch, griechisch, deutsch), N. Brox et al. (red.), Herder, New York 2000, t. 1, 98-139.

Didache. Nauka dwunastu Apostołów, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, M. Starowieyski (red.), tłum. A. Świderkówna, BOK 10, Wydawnictwo M, Kraków 1998, Kraków 1998, 33-44.

Didascalia id est Doctrina catholica duodecim apostolorum et sanctorum discipulorum salvatoris nostri, w: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, F. X. Funk (red), In Libraria Ferdinandi Schoeningh, Paderbornae 1906, t. 1, 2-385.

Discipulus Umbriensium (w. VII/VIII), w: *Księgi pokutne*, tłum. A. Baron, Synody i kolekcje praw, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, 131-160*.

Drugi synod świętego Patryka (VII w.), w: *Księgi pokutne*, tłum. B. Frontczak, *Synody i kolekcje praw*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, 65-69*.

Durand z Saint-Pourçain, *Scriptum super quattuor Libros Sententiarum*, IV, d. 1-50: Apud Gasparem, Lugduni 1560, 248-364.

Durand z Saint-Pourçain, *In Sententias Theologicas Petri Lomardi Commentariorum libri quatuor*, IV, d. 1-50: Apud Gasparem a Portonaris, Lugduni 1560, 248-364.

Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, Tekst grecki i polski, ŹMT 70, WAM, Kraków 2013.

Gracjan Mnich, *Decretum*, p. II, Ca. 1-36, w: Id., *Corpus Iuris Canonici*, Editio Lipsiensis Secunda, A. L. Richteri (red.), Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz 1959, 357-1292.

Grzegorz Cudotwórca, *List kanoniczny o tych, którzy podczas najazdu barbarzyńców spożyli nieczyste pokarmy albo popełnili inne występki*, w: *Synody i kolekcje praw, Kanony Ojców Greckich (Atanazego i Hipolita)*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 49, WAM, Kraków 2009, t. 3, 6-10*.

Grzegorz Wielki, *Homilie na Księgę Ezechiela*, 6: ŹM 82, A. Wilczyński (red.), Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2019, t. 2, 263-290.

Henryk Suzo, *Księga mądrości przedwiecznej*, W drodze, Poznań 1983.

Hermas, *Le Pasteur*, R. Joly (red.), Sources Chrétiennes 53, Les Éditions du Cerf, Paris 1958.

Hermas, *Pasterz*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, M. Starowieyski (red.), BOK 10, Wydawnictwo M, Kraków 1998, 211-299.

Hermas, *Pastor*: PG 2, 891-1012.

Hieronim ze Strydonu, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, J. Korczak (red.), ŹMT 46, WAM, Kraków 2008.

Hinkmar z Reims, *Epistola 26. Ad Hildeboldum*: PL 126, 172-174.

Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*: H. Paprocki, *Hipolita Rzymskiego «Tradycja Apostolska». Wstęp, przekład, komentarz*, „Studia Theologica Varsaviensia" 14/1 (1976), 145-169.

Hugon ze św. Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*: PL 176, 174-648.

Ireneusz z Lyonu, *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, W. Myszor (red.), Studia Antiquitatis Christianae Series Nova 17, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2016.

Iwo z Chartres, *De sententia excommunicationis et de potestate ligandi atque solvendi*: PL 161, 1227-1238.

Iwo z Chartes, Epistolae, 228: PL 162, 231-232.

Iwo z Chartes, *Sermo. In capite ieiunii*, 13: PL 162, 581.

Izydor z Sewilli, *De Ecclesiasticis Officiis*: PL 803, 737-826.

Izydor z Sewilli, *Etymologie. Księgi 1-10*, tłum. T. Krynicka et al., Biblioteka Europejska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2024.

Izydor z Sewilli, *O posługach kościelnych*, Pamięci Doktora Roberta Sawy (1966-2018), tłum. T. Krynicka et al., Biblioteka Kieleckich Studiów Teologicznych 23, Jedność, Kielce 2024.

Izydor z Sewilli, *Sentencje*, T. Krynicka (red.), ŹMT 66, WAM, Kraków 2012.

Jan Capreolus, *Defensiones Theologiae divi Thomaae Aquinatis*, IV, d. 1-33: C. Paban, T. Pègues (red.), Turonibus 1906, t. VI.

Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, M. Starowieyski (red.), BOK 1, Wydawnictwo M, Kraków 1992.

Jan Chryzostom, *De diabolo tentatore. Homilia II*: PG 49, 257-264.

Jan Chryzostom, *Homilia 2. O szatanie kusicielu*, 6, w: *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, Dwudziesty pierwszy tydzień Okresu Zwykłego, Pallottinum, Poznań 1988, t. IV, 120-121.

Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Liber Quartus*, d. 14-42, w: Id., *Opera Omnia*, Commissionis Scotisticae (red.), Typis Vaticanis, Civitas Vaticana 2011, t. 13.

Jan Duns Szkot, *Ordinatio. Prolog*, tłum. J. Surzyn, „Folia Philosophica" 26 (2008), 13-44.

Jan Duns Szkot, *Quaestiones in Librum Quartum Sententiarum*, d. 14-42, w: Id., *Opera omnia*, L. Durand (red.), Lugduni 1639, t. IX.

Jan Duns Szkot, *Summula. Scelta di scritti coordinati in dottrina*, D. Scaramuzzi (red.), Editrice Fiorentina, Firenze 1990.

Jan Kasjan, *Rozmowy z ojcami. XVIII-XXIV*, A. Wilczyński (red.), ŹM 80, Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2017, t. 3.

Jan Wyclif, *Tractatus de Ecclesiae*, J. Loserth, F. D. Matthew (red.), Johnson Reprint Corporation, London 1886.

Jonasz z Orleanu, *De Institutione laicali*: PL 106, 121-280.

Kanony Irlandzkie, w: *Synody i kolekcje praw*, Księgi pokutne, tłum. S. Kalinkowski, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, 48-57*.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, J. Niemirska-Pliszczyńska (red.), PAX, ATK, Warszawa 1994, t. 1-2.

Klemens Aleksandryjski, Pseuso-Klemens, *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*, tłum. J. Czuj, J. Naumowicz (red.), BOK 2, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 41-119.

Klemens Aleksandryjski, Pseuso-Klemens, *Zachęta do wytrwałości albo Do nowo ochrzczonych*, tłum. J. Czuj, J. Naumowicz (red.), BOK 2, Wydawnictwo M, Kraków 1995, 123-131.

Klemens Rzymski, *List do Kościoła w Koryncie*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, M. Starowieyski (red.), BOK 10, Wydawnictwo M, Kraków 1998, 51-87.

Kolumban Młodszy, *Księga pokutna*, w: *Synody i kolekcje praw*, *Księgi pokutne*, tłum. S. Kalinkowski, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, 31-37*.

Konstytucje apostolskie, w: *Synody i kolekcje Praw*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 42, WAM, Kraków 2007, t. 2, 1-293*.

Kummean, *Księga pokutna*, w: *Synody i kolekcje praw*, *Księgi pokutne*, tłum. A. Baron et al., A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, 70-85*.

Lanfranc z Bec, *De celanda confessione*: PL 150, 626-632.

Orygenes, *Czwarta Homilia do Psalmu 36*, w: Id., *Homilie do Psalmów 36-38*, A. Tronina (red.), BO 4, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2022, 80-102.

Orygenes, *Duch i ogień*, tłum. S. Kalinkowski, Hans Urs von Balthasar (red.), BOK 4, Wydawnictwo M, Kraków 1995.

Orygenes, *Homilia 16*, w: Id., *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, S. Kalinkowski (red.), PSP 36, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986, 74-77.

Orygenes, *Homilie o Księdze Jeremiasza*, 20, w: Id., *Homilie o Księdze Jeremiasza, Komentarz do Lamentacji Jeremiasza, Homilie o Księgach Samuela i Księgach Królewskich*, PSP 30, ATK, Warszawa 1983, 173-190.

Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, Homilia 2. O obrządku ofiarnym, czyli o darach: tłum. S. Kalinkowski, ŹMT 69, WAM, Kraków 2013, 19-29.

Orygenes, *O modlitwie*, w: *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, H. Pietras (red.), WAM, Kraków 1993, 99-240.

Pacjan z Barcelony, *List 3*, w: Id., *Dzieła*, K. Bardski (red.), BOK 12, Wydawnictwo M, Kraków 2000, 77-118.

Piotr Abelard, *Etyka czyli poznaj samego siebie*, I-XXVI, w: Id., *Pisma wybrane. Rozprawy*, L. Joachimowicz (red.), PAX, Warszawa 1969, t. 2, 163-262.

Piotr Kantor, *Verbum abbreviatum*: PL 205, 21-554.

Piotr Lombard, *Cztery księgi sentencji*, Księga III-IV, tłum. J. Wojtkowski, Arcybiskup Metropolita Warmiński, Olsztyn 2015.

Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor*, IV, d. I-L, w: PL 192, 839-962.

Piotr z Aleksandrii, *Kanony z rozprawy „O pokucie”*, w: *Synody i kolekcje praw*, *Kanony Ojców Greckich (Atanazego i Hipolita)*, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 49, WAM, Kraków 2009, t. 3. 11-22*.

Piotr z Poitiers, *Sententiarum Libri Quinque*: PL 211, 783-1280.

Polikarp ze Smyrny, *List do Kościoła w Filippi*, w: *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, tłum. A. Świderkówna, M. Starowieyski (red.), BOK 10, Wydawnictwo M, Kraków 1998, 156-161.

Pseudo-Augustyn, *De vera et falsa poenitentia*, w: A. Costanzo, *Il Trattato De vera et falsa poenitentia. Verso una nuova confessione. Guida alla lettura, testo e traduzione*, Studia Anselmiana. Sacramentum 14, Pontificio Ateneo Sant'Anselmo, Roma 2011, 237-289.

Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, w: Id., *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Znak, Kraków 2005, 139-214.

Robert Pulleyn, *Sententiarum. Libri octo*, w: PL 186, 639-1010.

Roland Bandinelli, *De sacramento poenitentiae*: Id., *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, A. Gietl (red.), Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau 1891, 237-269.

Rozdziały Teodora, w: *Synody i kolekcje praw*, *Księgi pokutne*, tłum. S. Kalinkowski, A. Baron, H. Pietras (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, 161-180*.

Ryszard od św. Wiktora, *Tractatus de potestate ligandi et solvendi*, w: PL 196, 1160-1178.

Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, PAX, Warszawa 1986.

Sozomen Hermiasz, *Historia Kościoła*, PAX, Warszawa 1980.

Symeon Nowy Teolog, *Epistola De Confessione*: PG 95, 283-304.

Symeon Nowy Teolog, *Pierwsza mowa teologiczna*, w: Id., *Modlitwa mistyczna*, tłum. W. Szymona, BOK 38, Wydawnictwo M, Kraków 2022, 99-113.

Szymon z Tournai, *Disputationes*, I-CII, w: J. Warichez (red.), Texte Inedit, Spicilegium Sacrum Lovaniense 12, Bureau, Louvain 1932, 19-298.

Teodor Studyta, *De confessione et pro peccatis satisfactione*: PG 99, 1721-1734.

Teodor z Mopsuestii, *Commentary of Eucharist and Liturgy*, VI, w: Woodbrooke Studies 6, A. Mingana (red.), Gorgias Press, Cambridge 2009, 96-123.

Teodor z Mopsuestii, *Les Homélies catéchétiques*, XVI: R. Tonneau, R. Devreesse (red.), Studi e testi 145, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1949, 531-605.

Tertulian, *Apologetyk*, J. Sajdak (red.), Pisma Ojców Kościoła 20, Księgarnia Akademicka, Poznań 1947.

Tertulian, *De poenitentia*: PL 1, 1223-1248.

Tertulian, *O pokucie*, w: Id., *Wybór Pism*, tłum. E. Stanula et al., W. Myszor, E. Stanula (red.), PSP 5, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1970, 175-192.

Tertulian, *O wstydliwości*, w: Id., *Wybór pism III*, tłum. K. Obrycki et al., PSP 65, Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2007, 197-248.

Tertulian, *Zachęta do czystości*, w: Id., *Wybór pism II*, W. Myszor et al. (red.), PSP 29, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1983, 165-181.

The Didascalia apostolorum, An English version with introduction and annotation, A. Stewart-Sykes (red,), Brepols, Turnhout 2009.

Theodore of Mopsuestia, *Commentary on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, A. Mingana (red.), Woodbrooke Studies 6, W. Heffer & Sons, Cambridge, Birmingham 1933.

Tomasz z Akwinu, *O formie rozgrzeszenia (De forma absolutionis)*, w: Id., *Dzieła wybrane*, W drodze, Poznań 1984, 263-274.

Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, p. I-II, q. 71-89, 106-114; p. II-II, q. 171-189; p. III, q. 38-59, 60-72, 73-83, q. 84-90: S. Bełch (red.), Katolicki Ośrodek Wydawniczy «Veritas», London 1965-1984, t. 12, 14, 23, 26-29.

Wilhelm Ockham, *Quaestiones in librum quartum sententiarum. Reportatio*, IV, q. 1-16,: *Opera Theologica VII*, R. Wood, G. Gál (red.), New York 1984.

Wilhelm z Owernii, *De sacramento poenitentiae*, w: Id., *Opera omnia*, Apud Joannem Lacaille, Parisiis 1674, t. 1, 451-512.

Wolbero, *Commentaria in Canticum canticorum Salomonis*, I: PL 195, 1009-1278.

5. Literatura przedmiotu (porządek alfabetyczny)

Aldama I. A. de et al., *Sacre Theologiae Summa*, De sacramentis. De novissimis, Biblioteca de Autores Cristianos, La Editorial Católica, Madrid 1956, t. IV.

Alszeghy Z., *Carità ecclesiale nella penitenza cristiana*, „Gregorianum" 44/1 (1963), 5-31.

Alszeghy Z., *Crisi d'identità del sacramento della penitenza nell'attuale contesto teologico. Dottrina e prassi*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973, G. Pianazzi, A. M. Triacca (red.), Biblioteca di Scienze Religiose 9, Pas-Verlag, Zürich 1974, 3-16.

Alszeghy Z., *De Paenitentia christiana*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Romae 1962.

Alszeghy Z., Flick M., *La dottrina tridentina sulla necessità della confessione*, w: A. De Vos et al., *Magistero e morale. Atti del 3° congresso nazionale dei moralisti (Padova, 31 marzo - 3 aprile 1970)*, Collana Studi e ricerche 7, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1970, 101-192.

Alszeghy Z., Flick M., *Tre crisi nella disciplina penitenziale cristiana. Esempi di legittimazione dogmatica*, w: *Ortodossia e revisionismo. Studio interdisciplinare su processi di legittimazione*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1974, 73-111.

Alszeghy Z., *La confessione di devozione*, w: Id. et al., *Il potere di perdonare*, Stella Matutina Editrice, Roma 1972, 75-87.

Amann É., *1. Pénitence*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant, E. Mangenot (red.), Paris 1933, t. 12, 722-748.

Amann É., *2. Pénitence- Sacrament*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant, E. Mangenot (red.), Librairie Letouzey et Ané, Paris 1933, t. 12, 748-845.

Amato A., *Il Concilio di Trento. Punto di arrivo e di partenza per il sacramento della penitenza*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973, G. Pianazzi, A. M. Triacca (red.), Biblioteca di Scienze Religiose 9, Pas-Verlag, Zürich 1974, 47-63.

Anciaux P., *La Théologie du Sacrement de Pénitence au XII^e^ siècle*, É. Nauwelaerts, Louvain 1949.

Anciaux P., *Le sacrement de Pénitence chez Guillaume d'Auvergne*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 1-2 (1948), 98-118.

Arabia P., *Il cristiano come memoria e speranza. Lo statuto storico dell'esperienza cristiana nella „meditazione teologica" di Giovanni Moioli*, Aloisiana. Nuova Serie 8, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2017.

Arranz M., *I penitenziali bizantini*, *Il Protokanonarion o Kanonarion Primitivo di Giovanni Monaco e Diacono e il Deuterokanonarion o „Secondo Kanonarion" di Basilio Monaco*, Kanonika 3, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1993.

Bać T., *Sakrament pokuty i pojednania*, w: *Znaki tajemnicy. Sakramenty w teorii i praktyce Kościoła*, K. Porosło, R. J. Woźniak (red.), WAM 2018, 389-418.

Bakalarczyk J.-M., *W trosce o właściwe rozumienie chrześcijańskiej «metanoi»*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 54/1 (2001), 31-46.

Balthasar H. U. von, *Le Mysterion d'Origène*, „Recherches de Science Religieuse" 27/1 (1937), 38-64.

Balthasar H. U. von, *Parola e mistero in Origene*, w: Id., *Origene. Il mondo, Cristo e la Chiesa. Brani scelti*, Teologia Fonti 2, Jaca Book, Milano 1972, 7-80.

Balthasar H. U. von, *Sorelle nello Spirito. Teresa di Lisieux e Elisabetta di Digione*, Già e non ancora 224, Jaca Book, Milano 1991.

Bara Z., *Un approccio ecclesiologico ortodosso alia dimensione sacramentale della Chiesa. La Chiesa, sacramento di Cristo, secondo Dumitru Stăniloae*, w*: Sakramenty nowym wyzwaniem dla Kościoła katolickiego*, J. Radkiewicz (red.), Studia i rozprawy 53, Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2019, 155-180.

Bardski K., *Św. Pacjan z Barcelony „Wezwanie do pokuty*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 7 (1994), 29-46.

Barile R., *Il "Rito della penitenza". Il magistero postconciliare*, „Rivista di Pastorale Liturgica" 302/1 (2014), 10-15.

Baron A., Pietras H., *Wprowadzenie. Księgi pokutne*, w: *Synody i kolekcje praw*, Id. (red.), ŹMT 58, WAM, Kraków 2011, t. 5, XV-XX.

Baron A., *Synody czasów upadku i przemiany Imperium Rzymskiego na Zachodzie*, „Polonia Sacra" 15/29 (2011), 5-36.

Bartocha W., *Celebracja sakramentu pokuty i pojednania w cyberprzestrzeni z perspektywy teologiczno-kanonicznej*, „Kultura. Media. Teologia" 51 (2022), 10-29.

Bartocha W., *Nałożenie rąk w liturgii święceń w pierwszym tysiącleciu (część I: Starożytność chrześcijańska)*, „Roczniki Teologiczne" 66/8 (2019), 5-22.

Bączkiewicz F., *Prawo kanonicze. Podręcznik dla duchowieństwa*, Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża w Opolu, Opole 1957, t. 1.

Beinert W., *Jezus Chrystus – prasakrament Boga*, „Analecta Cracoviensia" 17 (1985), 181-191.

Bellarmin R., *Disputationes de Controversiis Christiane Fidei Adversus Huius Temporis Haereticos*, Apud Josephum Giuliano Editorem, Neapol 1858, t. III.

Bellarmin R., *Traktat o dobrym przygotowaniu się do śmierci*, Patrologia Tridentina IV, Rosa Mystica, Inowrocław 2022, t. 1.

Bertolone V., *Vescovo. Il responsabile della disciplina sacramentale*, w: Penitenzieria Apostolica, *Peccato, misericordia, Riconciliazione. Dizionario Teologico-Pastorale*, Libreria Editrice Vaticana, 407-414.

Biela B., *Przygotowanie dalsze i bliższe do sakramentu pokuty i pojednania*, „Studia Pastoralne" 3 (2007), 36-53.

Bieler L., *The Irish Penitentials*, Scriptores Latini Hiberniae 5, Dublin Institute for Advanced Studies, Dublin 1963.

Bieler L., *The Irish Penitentials. Their Religious and Social Backgrand*, „Studia Patristica 8 (1966), 329-339.

Bieniak M., *Hugh of Saint-Cher (†1263) on the Dotes of the Soul. A Question from Douai, BM, Ms. 434*, „Bulletin de Philosophie Médiévale", 67-90.

Bieniek M., *Ideał chrześcijanina w świetle pism Tertuliana*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011.

Binchy D. A., *The Old-Irish Table of Penitential Commutations*, „Ériu" 19 (1962), 47-72.

Blaza M., Kowalczyk D., *Traktat o sakramentach*, w: *Dogmatyka*, t. 5, E. Adamiak et al. (red.), Więź, Warszawa 2007, 215-549.

Bołoz W., *Nabożeństwo pokutne a sakrament pokuty*, w: *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty*, Wydział Duszpasterstwa Kurii Metropolitalnej Warszawskiej, Warszawa 1982, 46-56.

Bonhoeffer D., *Una pastorale evangelica*, E. Genre (red.), Claudiana Torino 2005.

Bonnardière A.-M. La, *Pénitence et réconciliation des pénitents d`après saint Augustin (I)*, „Revue des Études Augustiniennes" 13 (1967), 31-53.

Bonnardière A.-M. La, *Pénitence et réconciliation des pénitents d`après saint Augustin (II)*, „Revue des Études Augustiniennes" 13 (1967), 249-283.

Bonsirven J., *Épîtres de Saint Jean*, Verbum Salutis 9, Beauchesne, Paris 1954.

Borobio D., *Il modello tridentino di confessione dei peccati nel suo contesto storico*, „Concilium. Rivista Internazionale di teologia" 23/2 (1987), 42-64.

Borobio D., *La penitencia como sacramento y como virtud en los Salmaticenses (siglo XVII)*, Bibliotheca Salmanticensis. Estudios 351, Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 2014.

Bosko J., *Życie św. Dominika Savio. Wychowanka z Oratorium Świętego Franciszka Salezego*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 2004.

Bozzolo A., *La sacramentaria del Novecento. Modelli teologici a confronto*, „Rivista Liturgica" 94/3 (2007), 331-348.

Bozzolo A., *La teologia sacramentalia dopo Rahner. Il dibattito e i problemi*, Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1999.

Bradshaw P. F., *W poszukiwaniu początków kultu chrześcijańskiego. Źródła i metody badań wczesnej liturgii*, Źródło i szczyt, Dominikański Ośrodek Liturgiczny, Kraków 2016.

Bradshaw P. F. et al., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, H. W. Attridge (red.), Fortress Press, Minneapolis 2002.

Brambilla F. G., *Duszpasterska praktyka penitencjalna*, w: Id. et. al. *Spowiedź. Nie wiem, co powiedzieć...*, tłum. K. Kozak, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2009, 7-24.

Brambilla F. G., *La pastorale della prassi penitenziale*, w: Id. et al., *Riconciliazione. Dono per la Chiesa*, Strumenti per il lavoro pastorale, Ancora, Milano 1999, 7-68.

Bramorski J., *Społeczny wymiar grzechu jako zniewolenia*, „Collectanea Theologica" 72/4 (2002), 77-94.

Bramorski J., *Wyzwalająca moc pokuty chrześcijańskiej. Studium teologicznomoralne*, Bernardinum, Pelplin 2004.

Brovelli F., *Il nuovo «Ordo Paenitentiae» alla luce della storia della liturgia*, w: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova Serie 3, Elle Di Ci, Torino 1976, 136-183.

Brown R. E., *The Gospel according to John XIII-XXI*, Introduction, translation and notes, The Anchor Bible 29A, Doubleday Dell Publishing Group, Auckland 1970.

Brown R. E., *The Johannine Sacramentary Reconsidered*, „Theological Studies" 23/2 (1962), 183-206.

Budzik S., *Doctor Pacis. Teologia pokoju Świętego Augustyna*, Gaudium, Lublin 2022.

Bultmann R., πένθος, w: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (Πε-P)*, G. Kittel, G. Friedrich (red.), Verlag W. Kohlhammer, Köln 1990, t. 6 , 40-43.

Burchard Ł., *Kształtowanie się pojęcia przestępstwa w systemie prawa kanonicznego*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 23/2 (2014), 39-65.

Burczak K., *Sacrilegium w „Dekrecie" Gracjana*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Busani G., *Il contesto del sacramento*, w: F. G. Brambilla et al., *Riconciliazione. Dono per la Chiesa, Strumenti per il lavoro pastorale*, Ancora, Milano 1999, 161-176.

Busca G., *La riconciliazione «sorella del battesimo»*, Lipa Edizioni, Roma 2020.

Busca G., *La riconciliazione. Tra crisi, tentativi di riforma e ripensamento. Lo stato attuale della riflessione teologico-pastorale*, w: *Il sacramento della penitenza*, XXXVI Incontro di Studio, La Thuile 29 giugno – 3 luglio 2009, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Associazione Canonistica Italiana (red.), Quaderni della Mendola 18, Glossa, Milano 2010, 11-88.

Busca M., *Verso un nuovo sistema penitenziale? Studio sulla riforma della riconciliazione dei penitenti*, Biblioteca «Ephemerides Liturgicae. Subsidia» 118, Centro Liturgico Vincenziano, Roma 2002.

Canonici C., *«Hoc salutare statutum frequenter in ecclesiis publicetur». La ricezione del canone XXI De confessione nella normativa sinodale pre-tridentina (secoli XIII-XV)*, „Lateranum" 3/2 (2016), 575-599.

Caprile G., *Il Sinodo dei Vescovi 1983. Sesta assemblea generale (29 settembre -29 ottobre 1983)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1985.

Cardellino L., *Mt 18. L'obbligo di assolvere sempre tutti senza condizioni*, „Bibbia e Oriente" 231/1 (2007), 3-56.

Carpin A., *Il sacramento della penitenza nei Concili occidentali dal III al IX secolo*, „Sacra Doctrina. Nuova Serie" 44/2 (1999), 72-145.

Carpin A., *Il sacramento della penitenza nei Concili occidentali dal III al IX secolo*, „Sacra Doctrina. Nuove Serie" 44/2 (1999), 72-145.

Carpino D. F., *Una difficoltà contro la confessione nella scolastica primitiva - Abelardo*, „Divus Thomas" 46 (1943), 94-102.

Caspani P., *Lasciatevi riconciliare in Cristo. Il sacramento della penitenza*, Collana Teologia. Strumenti, Cittadella Editrice, Assisi 2013.

Castellucci E., «*Presbyterorum ordinis». Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II,* S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2017, t. 4, 295-474.

Castenetto D., *Giovanni Moioli. Un cammino spirituale*, Sapientia 46, Glossa, Milano 2009.

Catella A., *La celebrazione della penitenza*, w: F. G. Brambilla et al., *Riconciliazione. Dono per la Chiesa*, Strumenti per il lavoro pastorale, Ancora, Milano 1999, 177-196.

Cavagnoli G., *La riforma liturgica è irreversibile*, "Rivista Liturgica" 104/4 (2017), 205-216.

Cazzulani G., *Quelli che amano conoscono Dio. La teologia della spiritualità cristiana di Giovanni Moioli (1931-1984)*, Dissertatio. Series Romana 35, Glossa, Milano 2002.

Chauvet L.-M., *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, Elle Di Ci, Torino 1990.

Chenu M.-D., *La Théologie au XII^e siècle*, Études de philosophie médiévale 45, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1966.

Chenu M.-D., *Pour une anthropologie sacramentelle*, „La Maison-Dieu" 119 (1974), 85-100.

Chłopowiec M., *Nauka Orygenesa o grzechu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 22/2 (2014), 139-176.

Chłopowiec M., *Pokuta w Kościele pierwszych wieków*, TUM, Wrocław 2015.

Cholewa M., Gilski M., *Nie tylko spowiedź. Nadzwyczajne drogi odpuszczania grzechów*, Rafael Dom Wydawniczy, Kraków 2023.

Citrini T., *Il „prete" di Giovanni Moioli*, w: *Giovanni Moioli. Profilo di un uomo spirituale*, G. Como (red.), Àncora, Milano 2010, 116-152.

Clerck P. de, Gantoy R., *Vers un quatrième regime pénitentiel?*, „Communautés et Liturgies" 65 (1983), 191-212.

Clerici E., *Colpevoli e peccatori nella legislazione della Chiesa. Storia e peculiarità del Diritto Penale Canonico*, Erga Edizioni, Genova 2019.

Collo C., *Bibliografia ragionata su libri e articoli riguardanti il sacramento della Penitenza pubblicati dal 1970 al 1975*, w: *La Penitenza. Studi biblici teologici e pastorali. Il nuovo Rito della Riconciliazione*, Quaderni di Rivista Liturgica. Nuova Serie 3, Elle Di Ci, Torino 1976, 414-492.

Colombo G., *Dove va la teologia sacramentaria?*, w: Id., *Teologia sacramentaria*, Quaestio 6, Glossa, Milano 1997, 4-61.

Colombo G., *Il sacramento della penitenza*, Collona «Ut unum sint» 8, Edizioni Paoline, Roma 1962.

Colombo G., *La figura del ministro. Riflessioni teologiche*, w: *Presbiteri e riconciliazione. Il presbitero, ministro del sacramento della Riconciliazione*, Editrice Àncora, Milano 1986, 119-143.

Colombo G., *Presentazione*, w: G. Moioli, *Il quarto sacramento. Note introduttive, Lectio 3, Edizioni Glossa,* Milano 1996. IX-XLIV.

Como G., *Conversione e penitenza*, w: *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza*, M. Paleari (red.), Ancora, Milano 2009, 107-128.

Concetti G., *Introduzione*, w: *La riconciliazione e la penitenza nella missione della Chiesa. Documenti ufficiali della sesta assemblea generale del sinodo dei vescovi. Sintesi originali degli interventi dei padri*, G. Concetti (red.), Edizioni Logos, Roma 1983, 5-25.

Congar Y. M.-J., *L'Ecclésiologie du haut Moyen-Age. De Saint Grégoire le Grand à la désunion entre Byzance et Rome,* Les éditions du Cerf, Paris 1968.

Congar Y. M.-J., *Points d'appui doctrinaux pour une pastorale de la pénitence*, „La Maison-Dieu" 104 (1970), 73-87.

Congar Y. M.-J., *Santa Chiesa. Saggi ecclesiologici*, Morcelliana, Brescia 1967.

Connolly H., *Irish Penitentials and their significance for the Sacrament of Penance today*, Four Courts Press, Dublin 1995.

Cooke B., *The Social Aspect of the Sacrament of Penance*, „Proceedings of the Catholic Theological Society of America" 22 (2012), 173-183.

Corecco E., *L'origine del potere di giurisdizione episcopale. Aspetti storico-giuridici e metodologico-sistematici della questione (I)*, „La Scuola Cattolica" 96 (1968), 3-42.

Corecco E., *Natura i struktura «sacra potestas» w doktrynie i w nowym „Kodeksie prawa kanonicznego"*, „Analecta Cracoviensia" 26 (1994), 471-497.

Corecco E., *Sussidi per il corso di diritto canonico*, Pubblicazioni dell'Università Cattolica, Milano 1984.

Costanzo A., *Ecclesiologie e prassi penitenziali*, „Rivista di Pastorale Liturgica" 330/5 (2018), 11-16.

Costin T., *Il perdono di Dio nel Vangelo di Matteo. Uno studio esegetico-teologico*, Tesi Gregoriana. Serie Teologia 133, Roma 2006.

Cousland J. R. C., *The Crowds in Gospel of Matthew*, Supplements to Novum Testamentum 102, Brill, Köln 2002.

Czerwik S., *Odnowiona liturgia sakramentu pokuty w świetle «Ordo Paenitentiae»*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 29/2-3 (1976), 134-147.

Czerwik S., *Wprowadzenie do odnowionej liturgii pokuty i pojednania*, w: *Sakrament pokuty. Teologia. Liturgia. Pismo św.*, Sakramenty w odnowie, A. Skowronek (red.), Księgarnia św. Jacka, Katowice 1980, 125-205.

Czuba K., *Grzech społeczny w teologii Jana Pawła II*, „Studia Theologica Varsaviensia" 42/2 (2004), 149-160.

Czyżewski B., *Aksjomat «extra Ecclesiam nulla salus» w starożytności chrześcijańskiej*, „Przegląd Religioznawczy" 278/4 (2020), 93-103.

Czyżewski B., *Postawa Cypriana wobec apostatów na podstawie jego listów*, „Studia Gnesnensia" 17 (2003), 185-202.

D'Alès A., *Bulletin de Théologie Historique. II. La Pénitence*, „Recherches de Science Religieuse" 13/5-6 (1922), 372-382.

D'Este R., *La prassi penitenziale nelle chiese ortodosse*, „Rivista di Pastorale Liturgica" 281/4 (2010), 20-26.

Dallen J., *The Reconciling Community. The Rite of Penance*, Pueblo Publishing Company, New York 1986.

Dąbek T. M., *«Nawracajcie się!». Metanoia w Nowym Testamencie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1996.

Dedek F., *Theology of Devotional Confession*, „Proceedings of the Catholic Theological Society of America" 22 (1967), 215-222

Dell'Orto U., *Don Giovanni Moioli. Traccia per una biografia*, w: *Giovanni Moioli. Profilo di un uomo spirituale*, G. Como (red.), Àncora, Milano 2010, 214-221.

Delumeau J., *Wyznanie i przebaczenie. Historia spowiedzi*, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk 1997.

Depeder G., *La singolarità di Gesù Cristo. Indagine nella cristologia italiana contemporanea*, Sophia. Epistēme. Dissertazioni 13, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2013.

Derdziuk A., *Tajemnica spowiedzi wobec penitenta*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, K. Glombik (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 122, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011, 241-252.

Derdziuk M. A., *Przemiany praktyki spowiedzi sakramentalnej w Belgii. Studium teologicznomoralne*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2021.

Descamps A., *Le péché dans le Nouveau Testament*, w: *Théologie du Péché*, P. Delhaye (red.), Bibliothèque de Théologie Morale 7, Éditeurs Desclée et Cie, Tournai 1960, 49-124.

Diego-Lora C. de, *La disciplina penitencial en el Nuevo Codigo de Derecho Canonico*, w: *Reconciliacion y penitencia*, V Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra, J. Sancho et al. (red.), Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1983, 899-938.

Dohnalik J., *Wiek rozeznania w Kodeksie Prawa Kanonicznego (kan. 891 i 989) w świetle tradycji kanonicznej*, „Roczniki Nauk Prawnych" 30/1 (2020), 153-172.

Dołganiszewska E., *Cyprian biskup Kartaginy wobec prymatu biskupa Rzymu*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 15/1 (2007), 177-194.

Dondaine H. F., *L'attrition suffisante*, Series Bibliothèque Thomiste Le Saulchoir 25, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1943.

Dondaine H.-F., *Bulletin de Théologie. La Pénitence*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques" (1952), 656-674.

Dooley C., *Devotional Confession. An Historical and Theological Study*, Doctoral Dissertation, Katholieke Universiteit Leuven, Leuven 1982.

Dooley C., *Il Sinodo dei vescovi del 1983 e la "crisi della confessione"*, „Concilium. Rivista Internazionale di teologia" 23/2 (1987), 29-41.

Draguła A., *Syn marnotrawny. Biografia ocalenia*, Biblioteka Więzi, Warszawa 2022.

Draguła A., *Zabiorę się czy wstanę? Od przekładu przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32) do teologii miłosierdzia*, „Poznańskie Spotkania Językoznawcze" 34 (2017), 59-70.

Dumont C., *La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramentel*, „Nouvelle Revue Théologique" 81/6 (1959), 577-597.

Eckmann A., *Kapłaństwo służebne biskupa i prezbitera w pismach świętego Augustyna*, „Verbum Vitae" (2010) 17, 275-302.

Emery G., *Reconciliation with the Church and Interior Penance. The Contribution of Thomas Aquinas on the Question of the «Res et Sacramentum» of Penance*, „Nova et Vetera" 1/2 (2003), 283-302.

Epitymia, w: *Słownik polskiej terminologii prawosławnej*, W. Przyczyny et al. (red.), Białystok 2022, 184.

Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13, A. Paciorek (red.), w: *Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament*, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, t. 1 / 1.

Falsini R., *Penitenza e riconciliazione nella tradizione e nella riforma concicliare. Riflessioni teologiche e proposte celebrative*, Editrice Ancora, Milano 2003.

Federici T., *Temi biblici della penitenza*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973, G. Pianazzi, A. M. Triacca (red.), Biblioteca di Scienze Religiose 9, Pas-Verlag, Zürich 1974, 17-34.

Ferme B., *Dal «Decretum Gratiani» al. Lateranense IV. Origini dell'obbligo della confessione*, w: *La penitenza tra Gregorio VII e Bonifacio VIII. Teologia – Pastorale – Istituzioni*, R. Rusconi et al. (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 72, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, 127-155.

Férotin M., *Le Liber Ordinum en usage dans l'Église Wisigothique et Mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle*, Monumenta Ecclesiae Liturgica 5, Librairie de Firmin-Didot et C^{ie}, Paris 1904.

Flick M., *La dimensione ecclesiale del sacramento della penitenza*, w: Z. Alszeghy et al., *Il potere di perdonare*, Stella Matutina Editrice, Roma 1972, 27-39.

Flórez García G., *La reconciliación con Dios. Estudio teológico - pastoral sobre el Sacramento de la penitencia*, La Editorial Católica. Madrid 1971.

Flórez S. F., *Eclesiología y sacramento en san Agustín*, „Estudio Agustiniano" 12/1 (1977), 209-235.

Vitoria de F., *Relectiones theologicae, Relectio Potestate Eccclesiae*, r. I, q. 1-3: Oficina de Manuel Martin, Madrid 1765, 1-66.

Fryzeł K., *O spowiedzi z pasją*, Homo Dei, Kraków 2025.

Gallivanone F., *Bibliografia di Giovanni Moioli*, „Teologia" 10/1 (1985), 15-22.

Galtier P., *Aux origines du sacrement de pénitence*, Apud Aedes Universitatis Gregorianae, Rzym1951.

Galtier P., *De Paenitentia. Tractatus dogmatico-historicus*, Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae, Romae 1956.

Galtier P., *Les origines de la pénitence irlandaise*, „Recherches de Science Religieuse" 42/1 (1954), 58-85, 204-225.

Galtier P., *Les péchés «incurables» d'Origène*, „Gregorianum", 10 /2 (1929), 177-209.

Gałkowski T., *Źródła myśli Iwona z Chartres o salus animarum jako celu prawa kanonicznego*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica" 80 (2017), 29-45.

García Ibáñez A., *Conversione e riconciliazione. Trattato storico-teologico sulla penitenza postbattesimale*, Edusc, Roma 2020.

García Ibáñez Á., *Il sacramento della penitenza nel XX secolo*, „Annales Theologici" 32 (2018), 199-249.

García Ibáñez Á., *Il sacramento della penitenza nel XX secolo*, „Annales Theologici" 32 (2018), 199-249.

Gerardi R., *Teologia ed etica della penitenza. Vita cristiana, vita riconciliata*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2001.

Gignac L.-A., *Evoluzione delle forme liturgiche del sacramento della penitenza*, „Sacra Doctrina" 46 (1967), 204-216.

Gilski M., *Miłosierdzie wobec tych, którzy nie mogą otrzymać rozgrzeszenia. Drogi odpuszczania grzechów*, w: *Miłosierdzie w praktyce duszpasterskiej*, Referaty z sympozjum w Sanktuarium Bożego Miłosierdzia (Kraków-Łagiewniki, 7 kwietnia 2016), M. Gilski, F. Ślusarczyk (red.), Wydawnictwo Świętego Stanisława BM, Kraków 2016, 78-86.

Ginami L., *Il sacramento della riconciliazione. Nel cammino di conversione*, Piemme, Casale Monferrato 1999.

Gliściński J., *Przyczynek do greckiego leksykonu pokutnego*, „Collectanea Theologica" 61/4 (1991), 119-128.

Godlewski K. K., *Biblijne podstawy i historyczny rozwój katolickiej nauki o odpustach*, „Studia Teologiczne" 39 (2021), 77-95.

Goering J., *The Internal Forum and the Literature of Penance and Confession*, w: W. *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period 1140-1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, History of Medieval Canon Law, Hartmann, K. Pennington (red.), The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2008, 175-227.

Gogacz M., „*Etyka" Abelarda na seminarium historii filozofii przy Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK w roku akademickim 1967/68*, „Studia Philosophiae Christianae" 5/1 (1969), 282-302.

Góralczyk P., *Społeczny wymiar grzechu*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny" 23/5 (1984), 35-47.

Góralski W., *Władza spowiednika z zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego „Kodeksu Prawa Kanoniczego"*, „Prawo Kanoniczne" 27/3-4 (1984), 77-87

Górka B., *«Ekklesia» w wybranych źródłach chrześcijaństwa starożytnego do 381 roku*, w: *Grzech i dyscyplina w kościele antycznym*, W. Gajewski (red.), Christianitas Antiqua 7, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2015, 66-99.

Granat W., *Dogmatyka katolicka*, Sakramenty święte. Chrzest. Bierzmowanie. Pokuta, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1966, t. 7/2.

Greger P., *Percepcja obrzędów pokuty w Polsce po Soborze Watykańskim II studium liturgiczno-duszpasterskie*, Rozprawy doktorskie, Instytut Teologiczny im. św. Jana Kantego, Bielsko-Biała 2000.

Grelot P., *L'interpretazione penitenziale della lavanda dei piedi. Esame critico*, w: Specialisti, *L'uomo davanti a Dio*, Biblioteca Cultura Religiosa. Seconda Serie 53, Edizioni Paoline, Roma 1966, 93-118.

Gręźlikowski J., *Główne regulacje prawne Soboru Trydenckiego*, w: *Dziedzictwo Tridentinum. Religia. Kultura. Sztuka*, S. Nabywaniec et al. (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2019, 9-39.

Grillo A., Conti D., *Fare penitenza. Ragione sistematica e pratica pastorale del quarto sacramento*, Cittadella Editrice, Assisi 2019.

Grillo A., *La forma rituale della fede cristiana. Teologia della liturgia e dei sacramenti agli inizi del XXI secolo*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2011.

Grillo A., *Pardon, conversion, and penance in two Churches. Theology, praxis, disciplines*, w: *Signs of Forgiveness, Paths of Conversion, Practice of Penance. A Reform that Challenges All*, T. Dieter et al. (red.), Peter Lang Edition, Wien 2017, 95-109.

Guenzi P. D., *L'Italia di fronte al. giansenismo. Prospettive teologiche e pratiche pastorali. Il caso della penitenza sacramentale*, w: *Penitenza e Penitenzieria al tempo del giansenismo (secoli XVII-XVIII). Culture – Teologie – Prassi*, M. Sodi, A. M. Triacca (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 81, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 57-109.

Guglielmo C., *Giovanni Moioli. Gesù di Nazareth, il cristiano e la storia*, In dialogo, Milano 2002.

Guzzetti G. B., *Processualità della Confessione*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, Hildephonsiana 6, Facoltà Teologica di Milano (red.), Editrice La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore (Varese) 1964, 605-629.

Gy P.-M., *Le canon 21 de Latran IV et la pratique de la confession et de la communion au XIIIe siècle*, „Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France" (1997), 338-344.

Gy P.-M., *Les bases de la pénitence moderne*, „La Maison-Dieu" 117 (1974), 63-85.

Hagner D. A., *Matthew 1-13*, Word Biblical Commentary 33a, Word Books Publisher, Texas 1993.

Hałas S., *«Μετάνοια». próba uściślenia biblijnego pojęcia*, „Sympozjum" 23/1 (2019), 45-158.

Hardwick E., *Penance and the Church*, „The Life of the Spirit", 157/14 (1959), 3-12.

Hemperek P., *Władza rozgrzeszania*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 27/5 (1980), 21-43.

Herman E., *Il più antico penitenziale greco*, „Orientalia Christiana Periodica" 19 (1953), 71-127.

Heyberger B., *La diffusion de la pratique de la confession en Orient (XVIIe-XVIIIe siècles), entre expansion catholique et confessionnalisation orthodoxe*, w: *Cristiani orientali e Repubblica delle Lettere (XVI-XVIII sec.)*, M. Garzaniti et al. (red.), Firenze University Press, Firenze 2024, 473-499.

Hofmann J., *Znaczenie wspólnot chrześcijańskich i ich biskupa dla całego Kościoła w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa*, „Rocznik Teologii Katolickiej" 7 (2008), 272-290.

Informator 2024/2025. Studium Franciszkańskie w Krakowie, M. Kaczmarski (red.), Wydawnictwo Serafin, Kraków 2024.

Informator 2025/2026. Studium Franciszkańskie w Krakowie, J. Węgrzyn (red.), Wydawnictwo Serafin, Kraków 2025.

Interlandi R., *Potestà sacramentale e potestà di governo nel primo millennio. Esercizio di esse e loro distinzione*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 103, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2016.

Irwin K. W., *The sacraments. Historical Foundations and Liturgical Theology*, Paulist Press, New Yersey 2016.

Jagodziński M., *«Zwyczajne» działanie Boga w sakramentach w kontekście kontrowersyjnych koncepcji teologiczno-pastoralnych*, „Studia Teologii Dogmatycznej" 3 (2017), 49-64.

Jakubiak T., Rozgrzeszenie zbiorowe. Aspekt prawny, „Ateneum Kapłańskie" 158/3 (2012), 523-539.

Jakubiak T., *Upoważnienie do słuchania spowiedzi wg Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 25/2 (2012), 35-56.

Jaskóła P., *Kościół lokalny i uniwersalny w perspektywie posoborowej*, w: „*Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). «Ecclesia, quid dicis de te ipsa?». W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» Soboru Watykańskiego Drugiego*, Studia 12, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2005, 61-72.

Jaśkiewicz S., *Włoska eklezjologia okresu przedsoborowego*, „Tarnowskie Studia Teologiczne" 31/1 (2012), 71-84.

Jedin H., *Il Concilio di Trento*, Editrice Morcelliana, Brescia 1982, t. 3.

Jedin H., *La nécessité de la confession privée selon le Concile de Tr*ente, „La Maison -Dieu" 104 (1970), 88-115.

Jelonek T., *Miłosierdzie a przebaczenie*, w: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 14 maja 2008 roku w Krakowie przez Polskie Towarzystwo Teologiczne, R. Kuligowski, T. Panuś (red.), Wydawnictwo Unum, Kraków 2008, 21-31.

Jodice A. M., *I due punti più caratteristici della dottrina penitenziale di Gabriele Biel. L'efficacia del sacramento della penitenza e la reviviscenza dei meriti*, Excerpta ex Dissertatione ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae, Tipografia Pontificia ed Arcivescovile di S. Giuseppe, Milano 1938.

Jossua J. P. et al., *Bulletin de théologie. Crise et redécouverte du sacrement de pénitence*, „Revue des Sciences philosophiques et théologiques" 52/1 (1968), 119-142.

Jungmann J. A., *Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4, Verlag von Felizian Rauch, Innsbruck 1932.

Kajetan, *In Summa Theologiae*, p. III, q. 60-99: Fratrum eiusdem Ordinis (red.), Ex Typographia Polyglotta, Romae 1906, t. 12.

Kalwin J., *Nauka religii chrześcijańskiej*, IV, w: R. M. Leszczyński, *Jan Kalwin. Studia nad myślą Reformatora. Studia nad myślą Reformatora*, tłum. R. Leszczyński, Jednota, Warszawa 2017, 181-219.

Kałużny J. C., *Tertulian a spory o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku. Przyczynek do studium nad dziejami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2020.

Karpp H., *La Penitenza. Fonti sull'origine della penitenza nella Chiesa antica*, Traditio Christiana, Società Editrice Internazionale, Torino 1975.

Kasper W., *Antropologiczne aspekty pokuty*, „Communio" 4/5 (1984), 62-77.

Kasprzak D., *Cezary z Arles wobec paenitentia secunda w VI wieku*, „Polonia Sacra" 24/4 (2020), 5-23.

Kasprzak D., *Kościół IV i V wieku a połowiczne nawrócenia na chrześcijaństwo*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, J. Pałucki et al. (red.), Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin 2009, 161-185.

Kasprzak D., *Sposoby reakcji Kościoła na zło w V wieku. Przykład Italii Północnej i Galii*, w: *Problemy duszpasterskie starożytnego Kościoła*, J. Pałucki et al. (red.), Wydawnictwo POLIHYMNIA, Lublin 2009, 187-222.

Keller T., *The Prodigal God. Recovering the Heart of the Christian Faith*, Hodder, London 2008.

Kieling M., *Dwanaście sposobów odpuszczenia grzechów? Praktyka pokutna wczesnośredniowiecznego Kościoła na podstawie "Penitencjału Egberta"*, „Teologia Praktyczna" 13 (2012), 83-95.

Kirsch P. A. von, *Der sacerdos proprius in der abendländischen Kirche vor dem Jahre 1215*, „Archiv für Katholisches Kirchenrecht" 84/4 (1904), 527-537.

Klibengajtis T., *Problematyka metanoii w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego*, „Polonia Sacra" 9 /53 (2001), 5-50.

Kluj W., *Pierwsze wspólnoty chrześcijańskie i ich misyjny charakter*, „Collectanea Theologica" 72/2 (2002), 45-62.

Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz, P. Majer (red.), Wydanie 2, Wolters Kluwer, Kraków 2022.

Kostecki R., *W jaki sposób Eucharystia gładzi grzechy lekkie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 13/3-4 (1960), 321-330.

Koszkało M., *Wszechmoc, wola Boża i struktura świata. Stanowisko Jana Dunsa Szkota*, „Filo – Sofija" 30 (2015), 57-70.

Krakowiak C., *Zarys teologii sakramentu pokuty w nowym «Ordo Paenitentiae»*, „Collectanea Theologica" 45/3 (1975), 49-55.

Kras P., *Pokuta publiczna heretyków. Formy i funkcje*, „Roczniki Humanistyczne" 59/2 (2011), 5-26.

Krych R., *Nadzwyczajna forma sprawowania sakramentu pokuty i okoliczności jej celebracji*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 28/3 (2019), 135-147.

Krzysteczko H., *Od publicznej praktyki pokutnej do spowiedzi prywatnej*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 29 (1996), 323-334.

Krzyszowski Z., *Eklezjologia po Soborze Watykańskim II*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23). «Ecclesia, quid dicis de te ipsa?». W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» Soboru Watykańskiego Drugiego*, Studia 12, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2005, 93-103.

Kubacki Z., *Wprowadzenie do teologii religii*, Seria Bobolanum 11, Wydawnictwo Rhetos, Warszawa 2018.

Kubiak P., *L'assoluzione generale nel Codice di Diritto Canonico (cann. 961-963) alla luce della dottrina del Concilio di Trento sull'integrità della confessione sacramentale*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 7, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996.

Kubiś A., *Geneza pojęcia Kościół-Sakrament w Konstytucji Dogmatycznej o Kościele*, „Analecta Cracoviensia" 9 (1977), 211-272.

Kubiś A., *Listy Janowe jako świadectwo wspólnoty przeżywającej kryzys*, „Sympozjum" 16/1 (2012), 37-58.

Kumor B., *Pokuta kościelna w Pismach Tertuliana*, „Roczniki Teologiczno-Kanonicze" 4/2 (1957), 123-141.

Künzle P., *Sakramente und Ursakramente*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie" 10/4 (1963), 428-444.

Kutynia P., *Tajemnica i sekret spowiedzi. Perspektywa ekumeniczno-kanoniczna*, „Studia Oecumenica" 15 (2015), 369-396.

Kwiatkowski B. D., *Il pensiero cristologico nell'opera di Giovanni Moioli*, Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe, Roma 1997.

Kwiatkowski B. D., Ocena chrystologii scholastycznej w pismach G. Moiolego, „Teologia w Polsce" 3/1 (2009), 89-96.

Kwiatkowski D., *Natura i cel pokuty w irlandzkich księgach pokutnych z V i VI wieku*, „Poznańskie Studia Teologiczne" 42 (2022), 97-109.

Kwiatkowski K., *Posługa kapłańska w sakramencie pokuty Kościoła pierwszych wieków*, „Roczniki Teologii Moralnej", 56/1 (2009), 107-120.

Kwiecień M., *Toskańskie reformy kościelne na synodzie w Pistoi w 1786 roku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne" 62/1 (2010), 65-96.

La Bonnardière A.-M., *Tu es Petrus. La péricope «Mt 16, 13-23» dans l'oeuvre de S. Augustin*, „Irénikon" 34/1 (1961), 451-499.

La Taille M. de, *Bulletin de théologie historique. B. F. M Xiberta*, „Gregorianum" 4 (1923), 591-605.

La Taille M. de, *Mysterium Fidei de augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento,* Apud Gabriel Beauchesne, Paris 1921.

Lambert D. A., *How Repentance Became Biblical. Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture*, Oxford University Press, New York 2016.

Lambert G., *Lier-délier. L'expression de la totalité par l'opposition des deux contraires*, „Vivre et penser", 3/1 (1943-1944), 91-103.

Lameri A., *Forme non sacramentali della riconciliazione*, w: *Il sacramento della penitenza. Teologia e celebrazione*, Centro di Azione Liturgica (red.), Iniziazione alla liturgia 5, Edizioni Liturgiche Centro Liturgico Vincenziano , Roma 2001, 93-109.

Landgraf A. M., *Sünde und Trennung von der Kirche in der Frühscholastik*, „Scholastik" 5/2 (1930), 210-247.

Laskowska A. M., *Rodzaje myśli według Ewargiusza z Pontu*, „E-Patrologos" 3/1 (2017), 63-74.

Lazure N., *Les Valeurs Morales De La Theologie Johannique. Évangile et Épitres*, Études Bibliques, J. Gabalda et C^{ie}, Paris 1965.

Lech W., *Określenie i sposoby sprawowania sakramentu pokuty w prawie kanonicznym*, „Roczniki Nauk Prawnych" 27/1 (2017), 81-98.

Leeming B., *Principies of sacramental Theology,* The Newman Press, London 1956.

Levesque P. J., *A Symbolical Sacramental Methodology. An Application of the Thought of Louis Dupré*, "Questions Liturgiques" 76 (1995), 161-181.

Leżohupski R., *Łaska zupełnego odpuszczenia win i kar. Misterium indulgentiae – «ex thesauro ecclesiae»*, „Polonia Sacra" 29/3 (2025), 81-102.

Ligier L., *Dimension personnelle et dimension communautaire de la Pénitence en Orient*, „La Maison-Dieu" 90 (1967), 155-188.

Ligier L., *Introduzione alla liturgia del sacramento della penitenza in Oriente*, Athenaeum Sancti Anselmi de Urbe, Pontificum Institutum Liturgicum Anselminaum, Romae 1968.

Ligier L., *Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale*, „Nouvelle Revue Théologique" 9 (1967), 940-967.

Lijka K., *Pojednanie publicznych pokutników w liturgii rzymskiej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65/1 (2012), 45-65.

Lipniak J., *Usprawiedliwiający wymiar Eucharystii*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 26/3 (2017), 146-172.

Lipniak J., *Usprawiedliwiający wymiar sakramentu pokuty i pojednania. Aspekt ekumeniczny*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 23/2 (2015), 149-180.

Lodi E., *I segni quotidiani della penitenza*, w: G. Bellinati et al., *Verso una rinnovata prassi penitenziale. Riflessioni e proposte*, Quaderni di Servizio della Parola 2, Editrice Queriniana, Brescia 1983, 29-44.

Lubac de H., *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Editions du Cerf, Paris 1983.

Lubac de H., *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu*, tłum. M. Stokowska, Znak, Kraków 1961.

Lubac de H., *Paradosso e mistero della Chiesa*, Opera Omnia 9/3, Jaca Book, Milano 2017

Luter M., *Mały katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2011, 41-55.

Luter M., *Duży katechizm*, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterańskiego*, Wydawnictwo Augustana, Bielsko-Biała 2011, 57-131.

Luter M., *La cattività Babilonese della Chiesa*, Opere scelte 12, P. Ricca (red.), Claudiana, Torino 2006.

Lynch J., *L'esercizio del potere nella chiesa. Una panoramica storico-critica*, „Concilium" 3 (1988), 33-45.

Ławreszuk M., *Modlitwa wspólnoty. Historyczny rozwój prawosławnej tradycji liturgicznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2014.

Łuczyński I. J., *Aspekty ostatnich badań rozwoju myśli św. Tomasza z Akwinu w zagadnieniu przyczynowości sakramentów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 6/1-2 (1959), 225-237.

M. Sodi, *Tra Lex credendi e Lex vivendi la prassi della Lex orandi. I «Rituali» del secolo XVI e la riforma del Rituale Romanum (1614)*, w: *Penitenza e Penitenzieria nel „secolo" del concilio di Trento. Prassi e dottrine in un mondo più largo (1517-1614)*, Id., A. Saraco (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 76, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2016, 215-270.

Maffeis A., *Il quarto sacramento. Modelli teologici e questioni nel postconcilio*, w: *La Riconciliazione e il suo Sacramento*, XXV Corso di Aggiornamento per Docenti di Teologia (Roma, 29-31 Dicembre 2014), M. Nardello (red.), Associazione Teologica Italiana, Roma 2015, 9-43.

Maffeis A., *La riforma concicliare e il sacramento della „riconciliazione e penitenza"*, w: *La Penitenzieria Apostolica e il sacramento della penitenza. Percorsi storici,*

giuridici, teologici e prospettive pastorali, M. Sodi, J. Ickx (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 55, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009, 205-238.

Maggioni B., *Peccato, misericordia di Dio e conversione. Temi biblici per la comprensione del sacramento della Penitenza*, w: *La penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Quaderni di Rivista Liturgica 9, Elle di Ci, Torino 1967, 27-65.

Manresa Lamarca J. M., *La eclesiología del p. b. Xiberta (1897-1967). El «Redescubrimiento» de la Iglesia como «La obra de Cristo»*, Edizioni Carmelitane, Roma 2011.

Manzoni M., *La penitenza del cristiano. La radice sacramentale della riconciliazione*, Cittadella Editrice, Assisi 2004.

Marcol A., *Nabożeństwo pokutne z absolucją generalną*, „Studia Theologica Varsaviensia" 35/2 (1997), 241-249.

Marcol A., *Niepokoje wokół sakramentalnej absolucji generalnej*, „Studia Theologica Varsaviensia" 30/1 (1992), 117-136.

Marliangeas B., *Wina, grzech, przebaczenie*, tłum. Z. Pająk, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2007.

Marranzini A., *Identità, sviluppo dogmatico e variazioni sul sacramento della riconciliazione*, w: *Peccato e riconciliazione. Alla ricerca della grandezza*, J. Tomko (red.), Edizioni Paoline, Roma 1983, 139-146.

Martos J., *Deconstructing Sacramental Theology and Reconstructing Catholic Ritual*, Resource Publications, Oregon 2015.

Mateja L., *Oblicza miłosierdzia. Historyczne uwarunkowania rozwoju doktryny o miłosierdziu. Studium dzieł Tertuliana i świętego Cypriana*, WAM, Kraków 2003.

Matuszyński J., *Teologiczne aspekty odnowionej liturgii sakramentu pokuty*, „Teologia w Polsce" 2/2 (2008), 329-344.

Matwiejczuk P., *Spowiedź. Jej historia w świetle „Ksiąg wyznaniowych Kościoła Luterańskiego"*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2015.

Mazza E., *Il culto della croce nella liturgia del venerdi santo nell'altomedioevo*, „Didaskalia" 36/1(2006), 19-45.

Mazza E., *La liturgia della penitenza nella storia. Le grandi tappe*, Bologna 2017.

McAuliffe C., *Penance and Reconciliation with the Church*, „Theological Studies" 26/1 (1965), 1-39.

Medwid W., *Życie i dzieło Marcina Lutra a spór wokół tez i narodzin Reformacji*, „Polonia Sacra" 17/1 (2013), 267-292.

Meer F. van der, *Augustine the bishop. Religion and society at the dawn of the middle ages*, Publishers Harper & Row, New York 1961.

Méhat A., *«Pénitence seconde» et «péché involontaire» chez Clément d'Alexandrie*, „Vigiliae christianae" 8 (1954), 225-233.

Menke K.-H., *Sakramentalność. Istota i rana katolicyzmu*, Bratni Zew, Kraków 2024.

Messina D., *Il male nel "Rito della Penitenza"*, "Rivista di Pastorale Liturgica" 332/1 (2019), 30-34.

Michaud-Quantin P., *Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XIIe-XVIe siècles)*, Analecta Mediaevalia Namurcensia 13, Éditions Nauwelaerts, Louvain 1962.

Michel A., *III. Pénitence, du IV e Concile du Latran a la réforme*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant, E. Mangenot (red.), Paris 1933, t. 12, 948-1050.

Michel A., *IV. La Pénitence de la réforme a nos jours*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, A. Vacant, E. Mangenot (red.), Paris 1933, t. 12, 1050-1127.

Migliavacca A., *Il sacramento della penitenza come espressione privilegiata dell'esperienza penitenziale cristiana*, w: *Il sacramento della penitenza*, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Associazione Canonistica Italiana (red.), Quaderni della Mendola 18, Glossa, Milano 2010, 89-121.

Migliavacca A., *La «confessione frequente di devozione». Studio teologico-giuridico sul periodo fra i codici del 1917 e del 1983*, Tesi Gregoriana Serie Diritto Canonico 17, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997.

Millán Romeral F., *La penitencia hoy. Claves para una renovación*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001.

Millán Romeral F., *Reconciliación con la Iglesia. Influencia de la tesis de B. F. M. Xiberta (1897-1967) en la teología penitencial del siglo XX*, Edizioni Carmelitane, Roma 1997.

Mirabella P., *L'esistenza cristiana. Vita nello Spirito e decisione morale. Un confronto con il contributo di don Giovanni Moioli*, Dissertatio. Series Romana 15, Glossa, Roma 1997.

Mirabella P., *Misericordia e non sacrificii. Il senso cristiano della penitenza*, Effatà Editrice, Padova 2022.

Misiarczyk L., Sprusiński P., *Warunki powrotu lapsi do wspólnoty kościelnej według Cypriana z Kartaginy*, „Studia Płockie" 40 (2012), 27-48.

Mitchell G., *The origins of Irish Penance*, „Irish Theological Quarterly" 22/1 (1955), 1-14.

Młotek A., *Czy przełom w teologii sakramentu pokuty?*, „Collectanea Theologica" 45/2 (1975), 113-116.

Moingt J., *Grzechów odpuszczenie. Wierzę... w grzechów odpuszczenie*, Wyznanie wiary 10, Jedność, Kielce 2007.

Mokrzycki B., *Kościół w oczyszczeniu*, Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia 2/1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1986.

Mollat D., *Ils regarderont Celui qu'ils ont transpercé. La conversion chez saint Jean*, „Lumière et vie" 47/9 (1960), 95-114.

Montan A., *L'Eucaristia in remissione dei peccati. Penitenza ed Eucaristia nella disciplina canonica*, w: *Il sacramento della penitenza*, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Associazione Canonistica Italiana (red.), Quaderni della Mendola 18, Glossa, Milano 2010, 233-250.

Morerod Ch., *La penitence dans la scolastique*, w: *Penitenza e Penitenzieria tra umanesimo e rinascimento. Dottrine e prassi del Trecento agli inizi dell'Età moderna (1300-1517)*, A. Manfredi et al. (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 75, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2014, 65-89.

Mörsdorf K., *Der hoheitliche. Charakter der sakramentalen Lossprechung*, „Trierer Theologische Zeitschrift" 57/11-12 (1948), 335-348.

Moskal K., *Jana Husa traktat «De ecclesia»*, „Collectanea Theologica" 72/4 (2002), 49-76.

Mothe H. R. de la, *Alcuni laici, incaricati dalla Chiesa, ricevono delle „confessioni"*, w: L.-M. Chauvet, P. de Clerck, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Leitourgía. Sezione storico-pastorale, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 101-112.

Mouroux J., *From baptism ro the act of faith*, Allyn and Bacon, Boston 1964.

Mouroux J., *L'esperienza cristiana. Introduzione a una teologia*, tłum. G. Barra, Editrice Morcelliana, Brescia 1956.

Moysa S., *Sakrament Pokuty w dziejach i nauczaniu Kościoła*, w: *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, (red.) Z. Perz, Bobolanum, Warszawa 1999, 75-129.

Mroczkowski I., *Zło i grzech. Studium filozoficzno-teologiczne*, Lublin 2000.

Murphy-O'Connor J., *Péché et Communauté dans le Nouveau Testament*, „Revue Biblique" 74/2 (1967), 161-193.

Myrcha M. A., *Ekskomunika*, „Prawo Kanoniczne" 1/1-2 (1958), 25-182.

Nadolski B., *Apologie w celebracji eucharystycznej jako pozasakramentalne formy pokuty*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 29/2-3 (1976), 86-96.

Nagórny J., *Wina – grzechem. Chrystus Odkupiciel odpowiedzią na winę i grzech człowieka*, w: Id., *Sakramenty w życiu moralnym chrześcijanina*, Dzieła wybrane, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, 263-282.

Nagy S., *Ty jesteś Piotr, czyli Skała, i na tej Skale zbuduję Kościół mój (Mt 16,18). Studium o widzialnym Kościele*, Kuria Metropolitalna w Częstochowie, Częstochowa 2009.

Napiórkowski A. A., *Miłosierdzie oczyszczające i reformujące Kościół*, w: A. A. Napiórkowski, P. Warchoł, *Kościół Miłosierdzia*, Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, Niepokalanów 2014, 79-97.

Napiórkowski A., *Misterium communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, MT 53, WAM, Kraków 2006.

Napiórkowski A., *Powstawanie Kościoła. Od eklezjogenezy chrystocentrycznej do eklezjogenezy trynitarnej*, „Verbum Vitae" 41/1 (2023), 57-73.

Nasiłowski K., *Kapłańska władza niesakramentalna według Gracjana*, „Prawo Kanoniczne" 28/3-4 (1985), 65-205.

Nasiłowski K., *Z problematyki okresu święceń relatywnych*, „Prawo Kanoniczne" 28/1-2 (1985), 97-208.

Nasini F., *La teologia sacramentaria di K. Rahner e Tommaso d'Aquino tra prima e seconda svolta antropologica*, „Angelicum" 84/2 (2007), 293-315.

Negruzzo S., *Giansenismo. Origine e sviluppo di un „movimento" teologico, religioso e politico nel contesto europeo del XVII e XVIII secolo*, w: *Penitenza e Penitenzieria al tempo del giansenismo (secoli XVII-XVIII). Culture – Teologie – Prassi*, M. Sodi, A. M. Triacca (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 81, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 25-56.

Neunheuser B., *La cristianità in stato di penitenza*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973, G. Pianazzi, A. M. Triacca (red.), Biblioteca di Scienze Religiose 9, Pas-Verlag, Zürich 1974, 35-46.

Niemirski Z., *Przebaczenie w Piśmie Świętym*, w: *Przebaczamy i prosimy o przebaczenie*, Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 14 maja 2008 roku w Krakowie przez Polskie Towarzystwo Teologiczne, R. Kuligowski, T. Panuś (red.), Wydawnictwo Unum, Kraków 2008, 9-19.

Niewiadomski K., *Czy powinno się wyznawać swoje grzechy także poza sakramentem pojednania? Na podstawie rozważań bł. Jana Dunsa Szkota, św. Tomasza z Akwinu i innych autorów*, „Studia Gdańskie" 39 (2016), 49-68.

Niewiadomski K., *Il magistero dei papi riguardo alla persona del confessore e alla sua formazione, sulla base dei discorsi alla Penitenzieria apostolica negli anni 2007-2016*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 30/1 (2017), 88-106.

Niewiadomski K., *Insegnamento del beato Giovanni Duns Scoto sulla menzogna sullo sfondo della teoria scotiana dell'atto morale umano*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/1 (2023), 86-99.

Nocent A., *Il sacramento della penitenza e della riconciliazione*, w: *Anàmnesis, La liturgia. I sacramenti. Teologia e storia della celebrazione*, A. J. Chupungco (red.), Editrice Marietti, Milano 1983, t. 3/1, 133-203.

Noceti S., *«Lumen gentium». Capitolo III. Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II, «Lumen Gentium»*, S. Noceti, R. Repole (red.), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2018, t. 2, 209-313.

Nocke F. J., *Parola e gesto. Per comprendere i sacramenti*, Giornale di teologia Gdt 180, Queriniana, Brescia 1988.

Nowak M., *Pascal a jansenizm*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria" 32/4 (2023), 333-349.

Oggioni G., *Bibliografia. Storia e teologia della Penitenza*, w: *Problemi e Orientamenti di Teologia dommatica*, Pontificia Facoltà Teologica di Milano (red.), Carlo Marzorati Editore, Milano 1957, t. 2, 901-923.

Oggioni G., *Concilio Tridentino e rapporti tra penitenza-virtù e penitenza-sacramento, w: Miscellanea Carlo Figini*, Hildephonsiana 6, Facoltà Teologica di Milano (red.), Editrice La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore (Varese) 1964, 221-251.

Orlicki M., *Mysterium sanctificationis sakramentu Eucharystii oraz obrzęd obmycia nóg*, Seria Bobolanum 15, Wydawnictwo Naukowe Collegium Bobolanum, Warszawa 2021.

Orzeszyna J., *Społeczno-eklezjalny wymiar sakramentu pokuty*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków, 1996.

Osborne K. B., *Christian Sacraments in a Postmodern World. A Theology for The Third Millennium*, Paulist Press, New York 1999.

Osborne K. B., *Reconciliation and Justification. The sacrament and its Theology*, Wipf and Stock Publishers, Oregon 1990.

Osborne K. B., *Sacramental Theology 50 Fifty Years after Vatican II*, Lectio Publishing, Cincinnati 2014.

Osborne K. B., *Sacramental Theology. A General Introduction*, Paulist Press, New York 1988.

Ozorowski E., *Kolegialność biskupów - jej soborowa idea i realizacja*, w: *„Kiedy się zgromadzi cały Kościół" (1 Kor 14,23) «Ecclesia, quid dicis de te ipsa?». W 40. rocznicę Konstytucji dogmatycznej o Kościele «Lumen gentium» Soboru Watykańskiego Drugiego*, Studia 12, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2005, 173-185.

Padovese L., *Kapłani pierwszych wieków. Antologia tekstów patrystycznych*, BOK 28, Wydawnictwo M, Kraków 2010.

Paleari M., *Il „dramma" della riconciliazione*, w: *Attori di riconciliazione. Prospettive teologiche e pastorali per ripensare il sacramento della penitenza*, M. Paleari (red.), Ancora, Milano 2009, 129-142.

Palikša K., *La penitenza privata nel Pontificale Romano-Germanico. Origine e diffusione*, Bibliotheca «Ephemerides liturgicae». Subsidia, Centro Liturgico Vincenziano 172, Edizioni Liturgiche, Roma 2015.

Palmer P. F., *Sacraments and Forgiveness. History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences*, Sources of Christian Theology, Longman & Todd, London 1959, t. 2.

Paluch M., *Wina jako dar? Kilka teologicznych obserwacji*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 29/2 (2016), 172-185.

Pańkowski J., *Misterium metanoi i spowiedzi*, Wydawnictwo Naukowe Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, Warszawa 2020.

Papadakis A., *Epitimion, ἐπιτίμιον*, w: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, A. P. Kazhdan (red.), Oxford University Press, Oxford 1991, t. 1, 723-724.

Parenti S., *Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali*, „Rivista Liturgica" 104/4 (2017), 111-141.

Pastuszko M., *Celebrans Ofiary Eucharystycznej*, „Prawo Kanoniczne" 26/1-2 (1983), 203-219.

Pastuszko M., *Kapłan szafarzem sakramentu pokuty*, „Prawo Kanoniczne" 31/3-4 (1988), 59-74.

Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Jedność, Kielce 1999.

Pastuszko M., *Uprawnienie do sprawowania sakramentu pokuty i pojednania (kanony 966-975 i kan. 144 §§1-2)*, „Prawo Kanoniczne" 37 (1994), 191-245.

Paverd F. van de, *Possibilità di autoriconciliazione. Testimonianze dall'Oriente cristiano*, „Concilium" 23/2 (1987), 131-140.

Paverd F. van de, *Quotiescumque. Greek Origin of a Latin Confessor's Guide*, ZuidamUithof Drukkerijen, Utrecht 2012.

Perrone J., *Praelectiones Theologicae*, Apud J.-P. Migne Editorem, Parisis 1864, t. 2.

Perz Z., *Misterium sakramentu pokuty a życie chrześcijańskie*, w: *Grzech i nawrócenie a Sakrament Pokuty*, Z. Perz (red.), Warszawa 1999, 131-175.

Perz Z., *Pokuta i Eucharystia w związku z Synodem Biskupów 1983*, „Collectanea Theologica" 58/2 (1988).

Perzyński A., *Włoska antropologia teologiczna*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2012.

Petrà B., *La penitenza nelle chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna 2016.

Philips G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della «Lumen Gentium»*, Jaca Book, Milano 1989.

Pietras H., *„Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów". Próba zrozumienia świadectw patrystycznych, w: Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, J. Naumowicz (red.), Studia Antiquitatis Christianae 17, Wydawnictwo Kardynała Stefan Wyszyńskiego, Warszawa 2004, 179-193.

Pietras H., *Grzech pierworodny*, „Manreza" 3/7 (2021), 41-48.

Pietras H., *Sobór Nicejski 325. Kontekst religijny i polityczny. Dokumenty. Komentarz*, MT 74, WAM, Kraków 2013.

Pietrusiak P., *Kościół jako «fraternitas» według Cypriana z Kartaginy*, „Roczniki Teologii Katolickiej" 10 (2011), 67-87.

Pikus T., *O władzy w Kościele*, Seria Catechetica 3, Centrum Katechetyczne Archidiecezji Warszawskiej, Warszawa 2003.

Płatek J. S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Paulinianum, Częstochowa 1996.

Polak K., *Nauczanie Vaticanum II o strukturze władzy w Kościele*, w: *Wokół pytań o model władzy w Kościele*, D. Wąsek, P. Artemiuk (red.), Biblioteki Teologii Fundamentalnej 19, Przestrzenie wiary 5, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2024, 71-91.

Porosło K., *Sacramentality in the Perspective of Joseph Ratzinger/Benedict XVI*, „Collectanea Theologica" 3/4 (2023), 53-83.

Poschmann B., *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Peter Hanstein Verlag G.M.B.H., Bonn 1948.

Poschmann B., *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Müller & Seiffert, Breslau 1930.

Poschmann B., *La pénitence et l'onction des malades*, Histoire des Dogmes 23, Edité par Cerf, Paris, 1966.

Poschmann B., *Poenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Peter Hanstein Verlagsbuchhandlung, Bonn 1940.

Poschmann B., *Buße und Letzte Ölung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*. *Sakramente und Eschatologie*, M. Schmaus et al. (red.), Verlag Herder, Freiburg 1951, t. 4/3.

Potoczny M., *Nałożenie rąk w sakramentalnych obrzędach chrześcijańskiego Wschodu. Studium na przykładzie praktyki w Kościołach syryjskich i bizantyjskich*, „Teologia i Człowiek" 50/2 (2020) , 301-316.

Power D. N., *Sacrament and Order of Penance and Reconciliation*, w: *Systematic Theology. Roman Catholic Perspectives*, F. Schüssler Fiorenza, J. P. Galvin (red.), Fortress Press, Minneapolis 2011, 543-558.

Price R., *Informal Penance in Early Medieval Christendom*, w: *Retribution, Repentance, and Reconciliation*, K. Cooper, J. Gregory (red.), Studies in Church History 40, Boydell Press, Suffolk 2005, 29-38.

Przedpełski B., *Kontrowersje wokół jansenizmu*, „Rocznik Teologiczny" 52/1-2 (2010), 233-256.

Pudło P., *Wymiary posługi kapłańskiej w nauczaniu papieża Benedykta XVI*, „Studia Sandomierskie" 30 (2023), 183-211.

Puziak M., *Giovanni Moioli o cnotach teologalnych*, w: *«Crux ave spes unica». Księga jubileuszowa dedykowana księdzu biskupowi dr. Janowi Tyrawie z okazji 70 rocznicy urodzin oraz 30 rocznicy sakry biskupiej*, Wydawnictwo Pejzaż, Bydgoszcz 2018, 857-868.

Puziak M., *Il „sapere" e il „vissuto" dell'uomo spirituale nella visione teologica di Giovanni Moioli*, Instituto Spiritualitatis Pontificae Facultatis Theologicae Teresianum, Roma 2008.

Quarracino A., *Il peccato sociale*, w: *La «Reconciliatio et paenitentia» commentata*, C. M. Martini (red.), Pastorale 24, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985, 35-39.

Rahner K., *Die Ehe als Sakrament*, w: Id., *Sämtliche Werke 18, Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, W. Knoch, T. Trappe (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2003, 519-656.

Rahner K., *Małżeństwo jako sakrament*, w: Id., *Pisma wybrane*, WAM, Kraków 2007, t. 2, 374-398.

Rahner K., *Kirche der Sünder*, w: Id., *Sämtliche Werke 10, Kirche in den Herausforderungen der Zeit*, D. von Sattler (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, 82-95.

Rahner K., *Chiesa dei peccatori*, w: Id., *Nuovi saggi I*, V. Gambi, C. Danna (red.), Biblioteca di cultura religiosa 68, San Paolo Edizioni , Roma 1968, 415-441.

Rahner K., *Kirche und Sakramente*, w: Id., *Sämtliche Werke 18, Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, W. Knoch, T. Trappe (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2003, 4-72;

Rahner K., *Chiesa e sacramenti*, Quaestiones Disputatae 10, Morcelliana, Brescia 1965.

Rahner K., *La dottrina di Origene sulla penitenza*, w: Id., *La Penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, A. Marranzini (red.), Edizioni Paoline, Milano 1992, 707-876.

Rahner K., *La dottrina sulla penitenza di S. Cipriano di Cartagine*, w: Id., *La Penitenza della Chiesa. Saggi teologici e storici*, A. Marranzini (red.), Edizioni Paoline, Milano 1992, 573-705.

Rahner K., *Sämtliche Werke Band 6/1*, De paenitentia I, Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament, Herder, Wien 2007.

Rahner K., *Sämtliche Werke Band 6/2*, De paenitentia II, Dogmatische Vorlesungen zum Bußsakrament, D. Sattler (red.), Herder, Wien 2009.

Rahner K., *Vergessene Wahrheiten über das Bussßakrament*, „Geist und Leben" 26/5 (1953), 339-364.

Rahner K., *Vergessene Wahrheiten über das Bussßakrament*, w: Id., *Sämtliche Werke 11, Mensch und Sünde. Schriften zur Geschichte und Theologie der Buße*, D. von Sattler (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2005, 426-456.

Rahner K., *Verità dimenticate intorno al sacramento della penitenza*, w: Id., *La penitenza della chiesa. Saggi teologici e storici*, A. Marranzini (red.), Edizioni Paoline, Milano 1992, 73-128.

Rahner K., *Was ist ein Sakrament?*, w: Id., *Sämtliche Werke 18, Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, W. Knoch, T. Trappe (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2003, 477-488.

Rahner K., *Co to jest sakrament?*, w: Id., *Pisma wybrane*, WAM, Kraków 2007, t. 2, 285-300.

Rahner K., *Zur Theologie des Symbols*, w: Id., *Sämtliche Werke 18, Leiblichkeit der Gnade. Schriften zur Sakramentenlehre*, W. Knoch, T. Trappe (red.), Herder, Freiburg im Breisgau 2003, 423-457.

Rahner K., *Sulla teologia del Simbolo*, w: Id., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Biblioteca Cultura Religiosa. Seconda Serie 65, Edizioni Paoline, Roma 1965, 51-107.

Rahner K., *Teologia symbolu*, w: Id., *Pisma wybrane*, Kraków 2007, t. 2, 249-284.

Ramos-Regidor J., *Il sacramento della Penitenza, evento salvifico ecclesiale*, w: *La penitenza. Dottrina, storia, catechesi e pastorale*, Quaderni di Rivista Liturgica 9, Torino 1967, 90-141.

Ramos-Regidor J., *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Elle Di Ci, Torino 1974.

Ratzinger J., *Nowa Pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tłum. J. Zychowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999.

Repole R., *Le sfide attuali di una chiesa che riconcilia*, „Credere Oggi" 241/1 (2021), 143-156.

Reroń T., *Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-moralne*, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu Wrocław 2002.

Romaniuk K., *Sakramentologia biblijna. Zarys teologii sakramentów dla teologów, katechetów, duszpasterzy*, Wydawnictwo Salezjańskie, Warszawa 1994.

Roo W. A. van, *Reflections on Karl Rahner's «Kirche und Sakramente»*, „Gregorianum" 44/3 (1963), 465-500.

Rosato A., *The Interpretation of Anselm's Teaching on Christ's Satisfaction for Sin in the Franciscan Tradition from Alexander of Hales to Duns Scotus*, „Franciscan Studies" 71 (2013), 411-444.

Roszak P., «*Finis omnium Eccelsia». Biskup i jego troska o Kościół w myśli św. Tomasza z Akwinu*, „Teologia i człowiek" 18 (2011), 65-81.

Roszak P., *Odkupiciel i Przyjaciel. U podstaw chrystologii soteriologicznej św. Tomasza z Akwinu w świetle «Super Psalmos»*, W drodze, Poznań 2020.

Rouillard P., *Fondamenti teologici del sacramento della penitenza emergenti oggi dal Magistero e dai teologi*, w: *Valore e attualità del sacramento della penitenza*, Convegno di aggiornamento per Sacerdoti e per Educatori. Facoltà Teologica della Università Pontificia Salesiana 1-4 novembre 1973, G. Pianazzi, A. M. Triacca (red.), Biblioteca di Scienze Religiose 9, Pas-Verlag, Zürich 1974, 65-86.

Rozynkowski W., IV *Sobór Laterański (1215) – jego znaczenie dla organizacji parafialnej*, „Roczniki Teologiczne" 49/4 (2002), 5-15.

Russo F., *Pénitence et excommunication. Étude historique sur les Rapports en la Théologie et le Droit Canon dans le Domaine pénitentiel du IXe au XIIIe siècle*, „Recherches de Science Religieuse" 33/3 (1946), 257-279.

Saldarini G., *Riconciliazione e penitenza nel messagio dei Vangeli*, w: *Presbiteri e riconciliazione. Il presbitero, ministro del sacramento della Riconciliazione*, Editrice Àncora, Milano 1986, 69-96.

Salvarani R., *Prassi penitenziali, vita e organizzazione della Chiesa nelle città e nelle campagne*, w: *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, M. Sodi, R. Salvarani (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 65, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano Città del Vaticano 2012, 45-78.

Saxer V., *Vie liturgique et quotidienne à Carthage vers le milieu du IIIe siècle. Le témoignage de Saint Cyprien et de ses contemporains d'Afrique*, Studi di Antichità Cristiana 29, Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana, Città del Vaticano 1969,

Schenk W., *Liturgia sakramentów świętych*, Pokuta i chorych namaszczenie, kapłaństwo i małżeństwo, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1964, t. 2.

Schenk W., *Pokuta sakramentalna osób duchownych. Zarys historyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 29/2-3 (1976), 82-85.

Schenk W., *Pokuta sakramentalna osób duchownych. Zarys historyczny*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 29/2-3 (1976), 82-85.

Schillebeeckx E., *Chrystus sakrament spotkania z Bogiem*, tłum. A. Zuberbier, Znak, Kraków 1966.

Schmaus M., *I sacramenti*, Dogmatica Cattolica 4/1, Marietti, Torino 1966.

Schmitz H. J., *Die Bussbücher und das kanonische Bussverfahren*, Druck und Verlag L. Schwann, Düsseldorf 1898, t. 2.

Schnackenburg R., *Die Johannesbriefe*, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament XIII/3, Verlag Herder, Wien 1984.

Schnitzler T., *Il significato dei sacramenti. Contributo per una nuova esperienza*, Le Edizioni Città Nuova, Roma 1990.

Schreiner J., *Teologia Starego Testamentu*, tłum. B. W. Matysiak, PAX, Warszawa 1999.

Séjourné P., *Le dernier Père de l'Église. Saint Isidore de Séville. Son Rôle Dans l'Histoire du Droit Canonique*, Beauchesne, Paris 1929.

Semmelroth O., *La Chiesa sacramento di salvezza*, M. D'Auria Editore Pontificio, Napoli 1965.

Sesboüé B., *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, Seria Alfa i Omega 33, W drodze, Poznań 2015, t. 1.

Sesboüé B., *Jezus Chrystus jedyny Pośrednik. Rzecz o odkupieniu i zbawieniu*, Seria Alfa i Omega 34, W drodze, Poznań 2016, t. 2.

Sesboüé B., *Poza Kościołem nie ma zbawienia. Historia formuły i problemy interpretacyjne*, W drodze, Poznań 2007.

Sesboüé B., *Riconciliati in Cristo*, Universale Teologia 26, Editrice Queriniana, Brescia 1990.

Sievernich M., *II peccato sociale e la sua confessione*, „Concilium" 23/2 (1987), 79-106.

Skowronek A., *Eklezjalna struktura sakramentu pokuty*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 14 (1967), 143-156.

Skowronek A., *Eklezjalna treść sakramentów*, „Collectanea Theologica” 39/3 (1969), 19-33.

Skowronek A., *Kościelnotwórcza rola sakramentów*, „Collectanea Theologica” 38/4 (1968), 7-23.

Skowronek A., *Kościół jako prasakrament*, „Ateneum Kapłańskie” 68 (1965), 1-10.

Skowronek A., *Sakramentologia odnowiona*, „Więź” 10/9 (1967), 114-120.

Skowronek A., *Ustanowienie sakramentów w akcie założenia Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 67 (1964), 276-286.

Słomka J. (red.), *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I-III w.*, BOK 25, Kraków 2004.

Słomka J., *Eklezjalno-teologiczne podstawy praktyki pokutnej wprowadzonej przez Cypriana w Kartaginie,* „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 42/2 (2009), 24-37.

Słomka J., *Nowe proroctwo. Historia i doktryna montanizmu,* Studia Antiquitatis Christianae. Series Nova 4, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2007.

Sobański R., *„Communis sententia doctorum”. Powaga opinii kanonistów okresu klasycznego (1150-1350) i neoklasycznego (1550-1800)*, „Z Dziejów Prawa” 3 (2010), 13-21.

Sobański R., *Eklezjologia nowego „Kodeksu Prawa Kanonicznego”*, „Prawo Kanoniczne” 28/1-2 (1985), 3-30.

Sobański R., *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 28/1-2 (1985), 3-30.

Sobolewski Z., *Misterium pietatis odpowiedzią Boga na grzech*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 8 (2011), 111-148.

Sobolewski Z., *Pojednajcie się z Bogiem. Teologicznomoralne i pastoralne aspekty pokuty i pojednania*, Bernardinum, Pelplin 2015.

Sojka J., *Czytanie Reformatora. Marcin Luter i jego pisma*, Wydawnictwo Luteranin, Wisła 2014.

Sorci P., *Disciplina e prassi penitenziale nei libri liturgici del tempo,* w: *La penitenza tra I e II millennio. Per una comprensione delle origini della Penitenzieria Apostolica*, M. Sodi, R. Salvarani (red.), Monumenta Studia Instrumenta Liturgica 65, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2012, 159-174.

Sorci P., *Il perdono di Dio tra penitenza e riconciliazione. Studi sul sacramento della penitenza*, Collana Ho Theológos 14, Città Nuova, Roma 2021.

Sottocornola F., *Il nuovo «Ordo Poenitentiae»*, „Notitiae” 90/10 (1974), 63-79.

Spicq C., *L’épître aux Hébreùx. Introduction*, Éditeurs J. Gabalda et C^{ie}, Paris 1952.

Spicq C., *L’épître aux Hébreùx*, Les Éditions du Cerf, Paris 1957.

Spicq C., *Saint Paul. Les épitres pastorales*, Gabalda et C^{ie}, Paris 1947.

Spicq C., *Théologie morale du Nouveau Testament*, Éditeurs J. Gabalda et C^{ie}, Paris 1965, t. 1.

Spiezia A., *Pellegrini inglesi nel Medioevo. Tradizione penitenziale e pratiche di pellegrinaggio*, „Annali" (2009), 395-423.

Stefański J., *Prace redakcyjne nad posoborową księgą «Ordo paenitentiae» (1974). Konspekt historyczny*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, E. Mateja, R. Pierskała (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 114, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009, 65-93.

Stercal C., *Esperienza e teologia. Identità e compiti della teologia spirituale nella riflessione di don Giovanni Moioli (1931-1984)*, w: *Fare teologia in Facoltà. Percorso storico e opzioni teoriche*, M. Epis (red.), Quodlibet 37, Glossa, Milano 2018, 231-246.

Stercal C., *Tratti della „figura" cristiana di Giovanni Moioli*, w: F. Pizzul et al., *Don Giovanni Moioli. Un teologo e un maestro „spirituale"*, Atti del Convegno (Milano, 11 dicembre 2004), In dialogo, Milano 2005, 17-32.

Stępień T., Problem rozumienia pierwszej triady hierarchii kościelnej u Pseudo-Dionizego Areopagity, „Studia Theologica Varsaviensia" 36/2 (1998), 9-17.

Strękowski S., *Synody w Afryce prokonsularnej III wieku jako przejaw kolegialności biskupów w świetle Kanonów synodalnych i Listów św. Cypriana z Kartaginy*, „Vox Patrum" 72 (2019), 97-120.

Strohl H., *Luther jusqu'en 1520*, Études d'histoire et de philosophie religieuses 55, Presses Universitaires de France, Paris 1962.

Strzelczyk G., *L'esperienza mistica come locus theologicus. Status quaestionis*, Teologia e spiritualità, Eupress, Varese 2005.

Strzelczyk G., Jóźwik M., *Świeccy w Kościele. Wybrane uwarunkowania historyczne sytuacji współczesnej*, „Theological Research" 5 (2017), 71-91.

Suarez F., *Disputatio XLV*, De purgatorio in genere, s. I-II, w: Id., *Opera omnia*, Commentaria In Tertiam Partem D. Thomae, A Quaestione LXXXIV Usque ad finem et Disputationes de virtute Poenitentiae, De Clavibus, De Sacramentis Poenitentiae, et Extreme Unctionis, De Purgatorio, Suffragiis et Indulgentiis, Tomus complectens, C. Berton (red.), Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam Editorem, Parisii 1861, t. XXII, 879-902.

Sudati F., *La penitenza nelle encicliche. Declino della confessione tridentina*, Editrice Aracne, Canterano 2018.

Sullivan F. A., *Capire e interpretare il Magistero. Una fedeltà creativa*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997.

Syryjczyk J., *Kara ekskomuniki a pełna wspólnota kościelna według „Kodeksu Prawa Kanonicznego" z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne" 33/3-4 (1990), 173-196.

Szamota S., *Wielkanocne jednanie pokutników z Kościołem*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 13/2 (1960), 127-138.

Szpetkowska B. J., *Pokuta i jej przebieg w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych. Studium teologiczne*, Dysertacja doktorska, Repozytorium UPJPII, Kraków 2023.

Szpetkowska B. J., *Zamienniki pokut w ujęciu irlandzkich i brytyjskich ksiąg pokutnych*, „Polonia Sacra" 24/1 (2020), 113-134.

Szram M., *Surowość czy miłosierdzie? Postawa Cypriana z Kartaginy wobec problemów osób duchownych na podstawie jego korespondencji*, „Saeculum Christianum" 27/ 2 (2020), 19-32.

Szubzda W., *Kościół a kościoły według doktryny św. Pawła*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny", 15/6 (1962), 330-336.

Świerzawski W. J., *Pokuta i pojednanie*, Katechezy mystagogiczne 4, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2015.

Świerzawski W., *Dialektyczny dynamizm sakramentów pokuty i Eucharystii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 29/2-3(1976), 106-116.

Tagliaferri R., *Il „Fattore a". L'antropologia dei sacramenti*, Cittadella Editrice, Assisi 2021.

Tanghe D. A., *L'Eucharistie pour la rémission des péchés*, „Irénikon" 34 (1961), 165-181.

Targonski F., *Il sacramento della penitenza in prospettiva antropologica*, „Miscellanea Francescana" 115/3-4 (2015), 451-467.

Teetaert A., *La confession aux laïques dans l'Église Latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle*, Ètude de Théologie Positive, Éditeur J. Gabalda, Paris 1926.

Ternus J., *Die Sakramentale Lossprechung als richterlicher Akt*, „Zeitschrift für katholische Theologie" 71/2 (1949), 214-230.

Terpin A., *Ekskomunika. Rys historyczno - kanoniczny*, „Resovia Sacra" 21 (2014), 447-468.

Terraneo G., *Orientamento ascetico-penitenziale nella pratica religiosa del popolo cristiano secondo il pensiero pastorale di Cesario di Arles*, w: *Miscellanea Carlo Figini*, Hildephonsiana 6, Facoltà Teologica di Milano (red.), Editrice La Scuola Cattolica, Venegono Inferiore (Varese) 1964, 73-95.

Tettamanzi D., *In margine alle «Normae pastorales» sull'assoluzione sacramentale generale*, „La Scuola Cattolica" 100/4 (1972), 255-289.

Tettamanzi D., *La dimensione escatologica del sacramento della penitenza*, „La Scuola Cattolica" 103 (1975),

Thurian M., *La confessione*, Editrice A.V.E., Roma 1967.

Tillard J.-M. R., *L'Eucaristia pasqua della Chiesa*, Edizioni Paoline, Roma 1965.

Tillard J.-M. R., *Eucaristia, pane del perdono*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2020.

Tirimanna V., *A brief History and Theology of the Sacrament of Reconciliation. A Study with References to the Seal of Confession*, „Periodica" 109 (2020), 549-580.

Tomaszek M., *Penitencjał biskupa Halitgara i Karolińskie „państwo stanu pokutnego”*, „Kwartalnik Historyczny” 127/4 (2020) , 741-797.

Torończak E., *Opcja fundamentalna w „nowej teologii moralnej”*, „Studia Bobolanum” 2 (2007), 135-154.

Tyburowski K., *«Paenitentia» i «Exomologesis» w «De Paenitentia» Tertuliana*, „Resovia Sacra” 23 (2016), 371-383.

Tyburowski K., *Grzech i pokuta według Tertuliana*, „Studia Sandomierskie” 23 (2016), 171-181.

Tyburowski K., *Moechia i fornicatio jako delicta inremissibilia w «De pudicitia» Tertuliana*, „Studia Sandomierskie” 12/4 (2005), 133-144.

Ubbiali S., *L'oggettiva economia savifica cristiana*, w: *GMOO12*, 5-12.

Uciecha A., *Afrahat „O pokutujących” (Demonstratio septima. De paenitentibus. Patrologia Syriaca I, 313-360)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 46/1 (2013), 5-17.

Vaiani C., *Prefazione*, w: *GMOO6*, 5-27.

Vanneste A., *La théologie de la pénitence chez quelques maîtres parisiens de la prémière moitié du XIIIe siècle*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses” 28 (1952), 24-58.

Vitali D., «*Lumen gentium*». *Capitolo II. Introduzione e commento*, w: *Commentario ai documenti del Vaticano II, Lumen Gentium*, S. Noceti, R. Repole (red.), Bologna 2018, t. 2, 143-208.

Vitali D., «*Lumen gentium*». *Storia. Commento. Recezione*, Edizioni Studium, Roma 2013.

Vogel C., *Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée*, w: Id., *En rémission des péchés. Recherches sur les Systèmes Pénitentiels dans l'Eglise latine*, A. Faivre (red.), Variorum Collected Studies, Routledge, Routledge, New York 1994, V/289-318; V/1-38; V/341-359.

Vogel C., *Il peccatore e la penitenza nel medioevo*, C. A. Cesarini (red.), Elle Di Ci, Torino 1988.

Vogel C., *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, tłum. L. Melotti, Editrice Elle Di Ci, Torino 1967.

Vogel C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VII^{e} siècle*, Thèse pour le Doctorat en Théologie, Letouzey et Ané, Paris 1952.

Vogel C., *La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IXe siècle. Le dossier hagiographique*, w: Id., *En Rémission des Péchés. Recherches sur les Systèmes Pénitentiels dans L'Eglise Latine*, A. Faivre (red.), Variorum Collected Studies, Routledge, New York 1994, VI/1-26; VI/157-168.

Vogel C., *Le péché et la pénitence*, w: P. Delhaye - al., *Pastorale du péché*, Bibliothèque de Théologie, Théologie Morale 8, Éditeurs Desclée et Cie, Tournai 1961, 147-235.

Vogel C., *Le pèlerinage pénitentiel*, „Revue des Sciences Religieuses" 38/2 (1964), 113-153.

Vogel C., *Les Libri paenitentiales*, Brepols, Turnhout Belgium 1978.

Vogel C., *Les rites de la pénitence publique aux X*è *et Xl*è *siècles,* w: Id., *En rémission des péchés. Recherches sur les Systèmes Pénitentiels dans l'Eglise Latine*, A. Faivre (red.), Variorum Collected Studies, Routledge, New York 1994, VIII/137-144.

Vooght P. de, *La théologie de la pénitence*, „Ephemerides Theologicae Lovanienses" 25 (1949), 77-82.

Warchoł P., *Trynitarny wymiar miłosierdzia w sakramencie pokuty i pojednania*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 29/1 (2016), 32-46.

Weisweiler H., *Maître Simon et son groupe «De Sacramentis». Textes inédits*, Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents 17, Louvain 1937.

Werckmeister J., *L'assoluzione collettiva. Evoluzione degli ultimi venti anni*, w: L.-M. Chauvet, P. de Clerck, *Il sacramento del perdono tra ieri e domani*, Leitourgía. Sezione storico-pastorale, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 89-100.

Węgrzyn J., *Bóg Ojciec w formule rozgrzeszenia. Od teologii do pedagogii*, „Pedagogika Katolicka" 31/1 (2023), 241-258.

Węgrzyn J., *Giovanni Moioli's Theological Portrait. The 40th Anniversary of the Milanese Theologian's Death*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 36/2 (2023), 70-85

Widok N., *Czy Klemens Rzymski nauczał Koryntian o spowiedniku?*, w: *Sakrament pokuty wobec problemów współczesności*, K. Glombik (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 122, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2011, 81-90.

Widok N., *Zasady odprawiania pokuty według „Listów kanonicznych" Bazylego Wielkiego*, w: *Wezwani do nawrócenia. Z teologii pokuty i pojednania*, E. Mateja, R. Pierskała (red.), Opolska Biblioteka Teologiczna 114, Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009, 23-36.

Wieringen A.L.H.M. van, *The Seven Sacraments of the Catholic Church. A Fresh Biblical Perspective*, Tilburg Theological Studies 9, Lit, Zürich 2022.

Witek S., Sakrament pojednania. Podręcznik dla duszpasterzy, Pallottinum, Warszawa 1979.

Witkowski P., *Celebracja sakramentu pokuty i nabożeństwa pokutne w rekolekcjach dla młodzieży*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 25/3 (2016), 159-171.

Witowski W., *„Ut ab omnibus omnia deleantur hominibus facinora". Praktyki pokutne Kościoła irlandzkiego i brytyjskiego w świetle ksiąg pokutnych (V-VIII w.)*, Dysertacja doktorska, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Repozytorium KUL, Lublin 2025.

Wróbel M. S., *Znaczenie formuły Birkat-ha Minim w procesie rozdziału Synagogi od Kościoła*, „Collectanea Theologica" 78/2 (2008), 65-83.

Wu K., *Warunki odpuszczenia grzechów ze strony Boga w wybranych tekstach Nowego Testamentu*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 52/2 (2019), 291-311.

Wu K., *Warunkowy czy bezwarunkowy charakter przebaczenia Bożego i ludzkiego w Nowym Testamencie?*, Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2023.

Wygralak P., *Potępienie bałwochwalstwa na synodach w Toledo (VI-VII wiek)*, „Vox Patrum" 42-43 (2002), 475-486.

Wysocki M., *Tertulian – rygorysta a moralne wymagania Biblii. Ostrzeżenie dla współczesnych interpretatorów*, w: *Moralność objawiona w Biblii*, W. Pikor (red.), Analecta Biblica Lublinensia 8, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011, 245-258.

Xiberta B. F. M., *Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia*, Dissertatio inauguralis, Apud Collegium S. Alberti, Romae 1922.

Zachara M., *Czy «Tradycja apostolska» jest dokumentem rzymskim?*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 65/1 (2012), 3-20.

Zawadzki W., *Bernharda Poschmanna nauka o pokucie wczesnośredniowiecznej*, „Studia Warmińskie" 47 (2010), 181-195.

Zawadzki W., *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, „Vox Patrum" 19 (1990), 807-815.

Žitnik M., *Sacramenta. Bibliographia Internationalis (continuatio) L-Z*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, t. 6.

Žitnik M., *Sacramenta. Bibliographia Internationalis (continuatio) A-K*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2002, t. 5.

Zychowicz S., *Implikacje treściowe wyrażenia «Ecclesia» w dokumentach Soboru Watykańskiego II*, „Analecta Cracoviensia" 15 (1983), 139-153.

Żurowski M., *Problem władzy i powierzenia urzędów w Kościele katolickim*, Seria Bobolanum 15, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984.

6. Literatura pomocnicza (porządek alfabetyczny)

Absolution, w: *Encyclopaedia Britannica*, Ninth Edition, Adam and Charles Black, 1875, t. 1, 58.

Absolution, w: *The New Encyclopaedia Britannica*, 15th Edition, William Benton, Chicago 1993, t. 1, 41.

Alberigo G., *Chiesa santa e peccatrice. Conversione della chiesa?*, Sympathetika, Edizioni Qiqajon, Magnano 1997.

Alberigo G., *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Herder, Wien 1964.

Alves A. A., Moreira J., *The Salamanca School*, Major Conservative and Libertarian Thinkers 9, Bloomsbury, London 2010.

Baron A., *Nauka o Duchu Świętym w Pasterzu Hermasa na tle problematyki pneumatologicznej. Studium wprowadzające*, „Polonia Sacra" 23/3 (2019), 5-28.

Bartnik Cz., *Osobowy byt Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 163-175.

Benedykt XVI, *Mistrzowie duchowi. Ojcowie i pisarze średniowiecza*, W drodze, Poznań 2011.

Bielawski K., *Wstęp i opracowanie*, w: Grzegorz Cudotwórca, *Mowa pochwalna na cześć Orygenesa*, ŹMT 11, WAM, Kraków 1998, 7-44.

Bieniak M., Trepczyński M., *Christ's Power of Remitting Sins A Critical Edition of Stephen Langton's Quaestio theologiae Camb062*, „Medioevo" 39 (2014), 217-285.

Biffi G., *La sposa chiacchierata. Invito all'ecclesiocentrismo, Pensiero cristiano*, Editoriale Jaca Book, Milano 2019.

Bunge G., *Ewagriusz z Pontu – mistrz życia duchowego,* ŹM 19, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 1998.

Buxakowski J., *Objawienie i wiara*, Bernardinum, Pelplin 2007.

Cardini F., Montesano M., *Historia inkwizycji*, tłum. E. Łukaszyk, WAM, Kraków 2008.

Cervantes Saavedra M. de, *Przemyślny szlachcic Don Kichote z Manczy*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1983, t. 2.

Chodorow S., *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-Twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum*, Center for Medieval and Renaissance Studies Contributions 5, University of California Press, London 1972.

Congar Y. M.-J., *Kościół jako sakrament zbawienia*, PAX, Warszawa 1980.

Congar Y. M.-J., *Lutero. La fede. La riforma. Studi di teologia storica*, Morcelliana, Brescia 1984.

Cox J. J. C., *Note on the Title of the Didascalia Apostolorum*, „Andrews University Seminary Studies" 13/1 (1975), 30-33.

Czerwik S., *Liturgia Sakramentu Bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, J. Kudasiewicz (red.), Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1981, 156-181.

Daniélou J., Marrou H. I., *Historia Kościoła. Od początków do rok 600*, tłum. M. Tarnowska, PAX, Warszawa 1986, t. 1.

Daniélou J., *Trójca święta i tajemnica egzystencji*, Znak, Kraków 1994.

Dec P., *"Klucze Piotra" oraz funkcja "wiązania" i „rozwiązywania" w Mt 16,19. Retranslacja tekstu i analiza wybranych leksemów w świetle Biblii hebrajskiej, tekstów z Qumran, Peszitty i Talmudu*, „Przegląd Religioznawczy" 2/232 (2009a), 141-158.

Delumeau J., *Grzech i strach w kulturze Zachodu XIII-XVIII w.*, PAX, Warszawa 1994.

Dola T., *O pośrednictwie zbawczym Kościoła dzisiaj*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej" 10 (2015), 94-113.

Drączkowski F., *Koncepcja wychowania chrześcijańskiego w ujęciu Klemensa Aleksandryjskiego oraz Jana Chryzostoma*, „Vox Patrum" 53 (2009), 313-328.

Dwyer K., *Mortal Sin and Grave Sin*, „The Furrow" 27/44 (1976), 236-240.

Faes de Mottoni B., *Il ms. Douai, bibliothèque municipale 434/ II e la questio N. 480 De raptu*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge" 73/1 (2006), 165-201.

Finan T., *What Is Mortal Sin?*, „The Furrow", 25/4 (1974), 227-233.

Flick M., Alszeghy Z., *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, „Gregorianum" 41/4 (1960), 593-619.

Gałuszka T., *Piękny Bóg, Piękny Człowiek. Zło z perspektywy teologii piękna Tomasza z Akwinu*, W drodze, Poznań 2021.

Geffré C., *The Risk of Interpretation. On Being Faithful to the Christian Tradition in a Non-Christian Age*, Paulist Press New York 1987.

Gentiloni F., Ramos Regidor J., *Dimensione politica della riconciliazione. Una recente esperienza italiana*, „Concilium. Rivista Internazionale di Teologia" 22/2 (1986), 39-50.

Glorieux P., *Les 572 Questions du manuscrit de Douai 434. Description du tome II*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale" 10 (1938), 225-267.

González Fuente A., *Presente e futuro della celebrazione del sacramento della penitenza*, „Angelicum", 73/2 (1996), 255-304.

Góźdź K., *Istota Kościoła według Josepha Ratzingera*, „Teologia w Polsce" 11/1 (2017), 5-15.

Guibert J. de, *The Theology of the Spiritual Life*, Sheed and Ward, London 1954.

Hausherr I., *La direction spirituelle en Orient autrefois*, Orientalia Christiana Analecta 144, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1955.

Historia teologii, Epoka nowożytna, G. Angelini et al., (red.), Wydawnictwo M, Kraków 2008, t. 4.

Homa K., *Ślady kultury chrześcijańskiej w Achai do 313 roku*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, Kraków 2023.

Hryniewicz W., *Przyzywanie ducha (Bizantyjska pneumatologia Symeona zwanego Nowym Teologiem)*, „Znak" 3 (1994), 4-15.

Janicki J. J., *Sakramentarz Gelazjański (Reginensis Latinus 316). Zarys roli i znaczenia najstarszego mszału Kościoła,* „Folia Historica Cracoviensia" 4-5 (1997-1998), 139-151.

Jasiewicz A., *Modele kierownictwa duchowego u św. Jana Klimaka*, „Premislia Christiana" 14 (2010/2011), 107-121.

Jeschke T., *Thomistic sacramentology in a Commentary by Durandus of St.-Pourçain. Remarks on a lectura secundum Durandum (MS Paris, BnF, lat. 12331)*, „Recherches de théologie et philosophie médiévales" 80/2 (2013), 259-305.

Johanek P, *Petrus Pictaviensis*, w: *Die Deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, Christine Stöllinger-Löser, B. Wachinger (red.), Berlin 2010, t. 11, 1225-1230.

Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu, Sandomierz 2013.

Kałużny J. C., *Tertulian a spory o kościelną dyscyplinę pokutną w Afryce Północnej na przełomie II i III wieku. Przyczynek do studium nad dziejami rygoryzmu wczesnochrześcijańskiego*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Kraków 2020.

Kałużny T., *«Oikonomia» kościelna w teorii i praktyce prawosławia*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2018.

Kieling M., *Kościół wobec idolatrii na podstawie dokumentów synodów w latach 50-381*, „Vox Patrum" 55 (2010), 275-293.

Kokoszczyńska M., J. Majewski, *Extra Ecclesiam nulla salus est w oficjalnej nauce Kościoła katolickiego*, „Przegląd Religioznawczy" 278 /4 (2020), 117-128.

Kołakowski L., B*óg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i o duchu jansenizmu*, Znak, Kraków 1994.

Koszkało M., *Rozwój pojęcia woli w pogańskiej filozofii starożytnej - Sokrates, Platon, Arystoteles*, „Roczniki Filozoficzne" 63/2 (2015), 157-186.

Krakowiak Cz., *Sakrament bierzmowania*, Prace Wydziału Teologii 154, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2012.

Kubacki Z., *Bóg ofiary ekspiacyjnej czy egzystencjalnej?*, „Studia Theologica Varsaviensia" 39/1 (2001), 35-70.

Kudasiewicz J., *«Koinōnia» w Nowym Testamencie*, w: *«Communio» w chrześcijańskiej refleksji o Kościele*, A. Czaja, M. Marczewski (red.), Źródła i monografie 268, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2004, 55-77.

Kudasiewicz J., *Elementy eklezjalne w tekstach ustanowienia Eucharystii*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 53-65.

Kupczak J., *«Amoris Laetitia». Konflikt interpretacji. Najważniejsza debata w Kościele od zakończenia Soboru Watykańskiego II*, W drodze, Poznań 2020.

Langkammer H., *Jezus u podstaw Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 37-51.

Langkammer H., *Nauka św. Pawła o Kościele*, w*: Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 83-119.

Langkammer H., *Nowy Testament o Kościele*, Wydawnictwo św. Antoniego, Wrocław 1995.

Lebiedź A., *Natura, rodzaje i skutki grzechu w „De civitate Dei" św. Augustyna*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 13 (1997), 265-280.

Lempa H., *Kobiety w Ewangelii wg św. Jana*, w: *Żyjemy dla Pana, Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, M. Rosik (red.), Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław, 2005, 315-327.

Lubac de H., *O naturze i łasce*, Znak, Kraków 1986.

Łuczyński I. J., *Aspekty ostatnich badań rozwoju myśli św. Tomasza z Akwinu w zagadnieniu przyczynowości sakramentów*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 6/1-2 (1959), 225-237.

Marrou H., *Augustyn*, Ludzie i czasy 2, Znak, Kraków 1966.

Medwid W., *Sprawa Jana Wiklifa w orzeczeniach Soboru w Konstancji*, „Studia Oecumenica" 15 (2015), 181-201.

Megger A., «*Impositio manuum» w liturgii sakramentu bierzmowania. Zarys historycznoliturgiczny*, „Roczniki Teologiczne" 66/8 (2019), 65-77.

Misiarczyk L., *Osiem logismoi w pismach Ewagriusza z Pontu*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2007.

Mocydlarz W., *Serce Jezusa w liturgii*, PETRUS, Kraków 2009.

Mruk W*., Pielgrzymowanie do Ziemi Świętej w drugiej połowie XIV wieku*, Towarzystwo Wydawnicze «Historia Iagellonica», Kraków 2001.

Müller G. L., *Dogmatyka Katolicka*, tłum. W. Szymona, WAM, Kraków 2015.

Müller P., *Huguccio The Life, Works and Thought of a Twelfth-Century Jurist*, The Catholic University of America Press, Washington 1994.

Nadbrzeżny A., *Sakrament dialogu. O pośrednictwie zbawczym Kościoła*, w: *Pośrednictwo podporządkowane Jedynemu Pośrednikowi*, Sz. Drzyżdżyk (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2009, 119-133.

Nieścior L., *Na szczeblach rajskiej drabiny. Medytacje ze św. Janem Klimakiem*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, Kraków 2023.

Nowosad S., *Penance And Confession From A Protestant Perspective*, „Studia Theologica Varsaviensia" (2020), 485-507.

Oberman H. A., *The harvest of medieval theology. Gabriel Biel and late medieval nominalism,* Harvard University Press Massachusetts 1963.

Olszewski A., *O rozstrzygalności teologii*, „Teologia w Polsce" 14/2 (2020), 77-102.

Ostafiński W., *Pośrednictwo słowa,* w: *Pośrednictwo podporządkowane Jedynemu Pośrednikowi*, Sz. Drzyżdżyk (red.), Wydawnictwo «scriptum», Kraków 2009, 105-117.

Pietras H., *Pośmiertna kariera św. Hipolita*, „Vox Patrum" 17/32-33 (1997), 61-75.

Pietro nel nuovo Testamento. Un'indagine ricognitiva fatta in collaborazione da studiosi protestanti e cattolici, R. E. Brown et al. (red.), tłum. S. Lugato, Edizioni Borla, Roma 1988.

Pospishil V. J., *Divorce and Remarriage. Towards a New Catholic Teaching,* Herder and Herder, New York 1967.

Prokulski W., *O zasadę kolegialności episkopatu w Kościele*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny" 17/2 (1964), 88-95.

Quasten J., *Patrologia. Dal Concilio di Nicea a quello di Calcedonia*, Marietti, Casale 2000, t. 2.

Rabczyński P., *Ustanowienie Dwunastu w dziele fundacji Kościoła*, „Studia Elbląskie" 19 (2018), 377-390.

Ricoeur P., *L'ideologia e l'utopia. Due espressioni dell'immaginario sociale*, w: Id., *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 2020, 365-377.

Ricoeur P., *Per un'utopia ecclesiale*, C. Paravati et al. (red.), Editrice Claudiana, Torino 2018.

Roszak P., *Autorytet a poszukiwanie mądrości. Wokół konceptu «auctoritas» w teologii św. Tomasza z Akwinu*, „Człowiek w Kulturze" 22 (2011/2012), 67-90.

Salis de M., *Kościół wcielony w historii. Elementy do ponownego odczytania Konstytucji dogmatycznej o Kościele „Lumen gentium"*, tłum. A. Drozd, Myśl Teologiczna 104, WAM, Kraków 2021.

Schoonenberg P., *Man And Sin. A Theological View*, tłum. J. Donceel, Sheed and Ward, London 1965.

Siemieniewski A., *Św. Symeon Nowy Teolog. Świadek mocy Ducha*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 2 (1996), 99-110.

Sikora R. A., *Kościół jako Ciało Chrystusa w Kol i Ef*, „Roczniki Teologiczne" 44/1 (1997), 129-138.

Skonieczny P., *«Potestas sacra» według Klausa Morsdorfa - założenia teologiczne, struktura, sposób przekazywania i charakter*, „Annales Canonici" 9 (2013), 17-38.

Słownik Łacińsko-Polski (P-R), M. Plezia (red.), Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, t. IV.

Stewart C., *Kasjan mnich*, Tyniec Wydawnictwo Benedyktynów, ŹM 34, Kraków 2019.

Szczur P., *Wiara matką miłości chrześcijańskiej według Klemensa Aleksandryjskiego*, „Verbum vitae" 5 (2004), 129-144.

Szczurek J. D., *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Rozwój nauki Kościoła*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2023.

Szlaga J., *Nowe w Przymierzu Chrystusowym. Przyczynek do eklezjologii „Listu do Hebrajczyków"*, w: *Kościół w świetle Biblii*, J. Szlaga (red.), Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1984, 151-162.

Tatar M., *Biblijne podstawy eklezjalnej duchowości «communio»*, „Collectanea Theologica" 91/2 (2021), 119-145.

Tatar M., *The Ontic Foundations of Peace in the Perspective of Pope Benedict XVI*, „Collectanea Theologica" 93/4 (2023), 149-184.

Tongeren L. van, «*Crux mihi certa salus*». *The cult and the Veneration of the cross in Early Medieval Europe*, „Territorio, Sociedad y Poder" 2 (2009), 349-370.

Turzyński P., *Antropologia trychotomiczna Orygenesa*, „Vox Patrum" 63/35 (2015), 35-46.

Vooght P. de, *Hussiana*, Bibliothèque de la Revue d'Histoire Ecclésiastique 35, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1960.

Wagner J.-P., *Henri de Lubac*, Initiations aux théologiens, Les Éditions du Cerf, Paris 2001.

Walczak M., *Zasady teologii pośrednictwa w świetle chrystologii Paula Tillicha oraz ich implikacje dla myśli i praktyki katolickiej*, Studia Oecumenica 22 (2022), 173-191.

Ware K., *La dinamica del perdono dei padri*, w: *Misericordia e perdono,* Atti del XXIII Convegno ecumenico internazionale di spiritualità ortodossa Bose (9-12 settembre 2015), L. d'Ayala Valva et al (red.), Edizioni Qiqajon, Magnano 2016, 73-82.

Wielki Słownik grecko-polski Nowego Testamentu, R. Popowski (red.), Prymasowska Seria Biblijna, Vocatio, Warszawa 1997.

Wielki Słownik niemiecko-polski, L-Z, J. Piprek, J. Ippoldt (red.), Warszawa 1983, t. 2.

Witczyk H., *Miłosierdzie Pana - miłosierdzie wierzących*, w: J. Lemański et al., Miłosierdzie a sprawiedliwość, Studia i rozprawy 47, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin 2017, 43-55.

Wołyniec W., *Chrystus, Słowo Wcielone, pełnia Objawienia*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 4/2 (1996), 123-132.

Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka francuskiego, J. Jezierski, K. Parzych (red.), Olsztyn 2004.

Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego, J. Jezierski, K. Parzych (red.), Olsztyn 2006.

Wysocki M., *Eschatologia okresu prześladowań na podstawie pism Tertuliana i Cypriana*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2010.

Zieliński S., *Antropologia Maurice'a Blondela i kryzys modernistyczny*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne" 44/1 (2011), 78-95.

Zocchi E., *The Sacramentality of the World and the Mystery of Freedom. Hans Urs von Balthasar, Reader of Origen*, Series Adamantiana 16, Aschendorff Verlag, Münster 2021.

OŚWIADCZENIE PROMOTORA

Rozprawa doktorska została przygotowana pod moim kierunkiem i może być podstawą postępowania o nadanie autorowi rozprawy stopnia doktora.

…….
(czytelny podpis promotora)

OŚWIADCZENIE AUTORA

Świadom odpowiedzialności prawnej oświadczam, że rozprawa doktorska została napisana przeze mnie samodzielnie i nie zawiera treści uzyskanych w sposób niezgodny z obowiązującymi przepisami.

Oświadczam, że rozprawa doktorska nie była wcześniej przedmiotem procedur związanych z uzyskaniem stopnia doktora w wyższej uczelni.

Wersja rozprawy doktorskiej jest identyczna z załączoną wersją elektroniczną.

…….
(czytelny podpis autora)

O Ś W I A D C Z E N I E

Wyrażam zgodę na udostępnianie przez Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie rozprawy doktorskiej, zgodnie z obowiązującymi na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie zasadami udostępniania.

…….
(czytelny podpis autora)