
MATERIAŁY

„Studia Pastoralne” 2007, nr 3, s. 239–246

Ks. Marek Łuczak

Katowice

SAKRAMENT POKUTY I POJEDNANIA W PERSPEKTYWIE PASTORALNO-SOCJOLOGICZNEJ

WSTĘP

Od zarania socjologii religii jednym z jej podstawowych instrumentariów badawczych jest analiza postaw wobec etycznych wymagań Kościoła. Kwestie związane z moralnością określone są mianem parametru religijności. Władysław Piwowarski nazywa go parametrem moralności religijnej. Wylicza tu następujące wskaźniki:

najważniejszy obowiązek katolika, pośrednictwo Kościoła w konfliktach moralnych, nierozzerwalność małżeństwa, planowanie rodziny, wychowanie religijne, wstrzymywanie się od prac służebnych w dni święte, etyczna ocena niektórych czynów, np. kradzieży mienia społecznego, bezinteresowna pomoc, klótnie, alkoholizm¹.

Warto w tym miejscu odwołać się jednak do pierwszych badań empirycznych, które za sprawą Gabriela Le Brasa zapoczątkowały tę dziedzinę wiedzy. Kiedy francuski kanonista w latach sześćdziesiątych ubiegłego stulecia zajął się opisywaniem kondycji francuskiego katolicyzmu, stworzył pierwsze kwestionariusze ankiet. Dzięki nim wartości jakościowe mogły zostać oddane za pomocą statystyki, przez przedstawione wartości ilościowe. To umożliwiło socjologom porównywanie populacji pod względem żywotności wiary, stworzenie poszczególnych jej typologii oraz ukazanie kondycji moralnej społeczeństwa².

¹ W. Piwowarski, *Operacjonalizacja pojęcia „religijność”*, w: tenże, *Socjologia religii*, Lublin 1996, s. 65, 66.

² Zob. J. Kłoczowski, *Współczesna socjologia religii*, w: *Socjologia religii*, red. F. Houtart, Kraków 1962, s. VII–XIII.

Należy podkreślić, że choć pierwsze kwestionariusze były skromne pod względem ilości pytań, od samego początku inspirowane były one moralnością. Jeśli bowiem przyjmiemy taką definicję moralności, która odwołuje się do zachowania przewidzianego przez określony jej podmiot, jakim w przypadku katolików jest Kościół, to Le Bras, będący kanonistą, rozpatrywał kwestię uczestnictwa wiernych w praktykach niedzielnych w takim właśnie znaczeniu³. Praktyki interesowały go bardziej w znaczeniu powinności niż dogmatów.

Dorobek socjologii religii w Polsce nie jest imponujący, a opinia ta w szczególności dotyczy zagadnień moralności, co w pierwszych latach po wojnie było zrozumiałe z powodu totalitaryzmu. System nieprzychylny Kościołowi katolickiemu mógł wykorzystał w swojej wrogiej strategii każdą jego słabość. Socjologowie, którzy obnażali bolączki katolicyzmu, byli traktowani przez niektórych przedstawicieli hierarchii jako sprzymierzeńcy komunistów. Sytuacja ta jednak stopniowo się zmieniała, a Katolicki Uniwersytet Lubelski zaczął nadrabiać straty. W badaniu kondycji moralnej Polaków szczególne miejsce zajmuje prof. Janusz Mariański, z katedry moralności KUL.

Analiza raportów z badań, już bez wdawania się w szczegółową ich obróbkę statystyczną, uwidacznia pewną asymetrię w podejściu do komponentów grzechu. Jeśli bowiem przyjmiemy katechizmową definicję grzechu ciężkiego, to obok świadomości, jednym z warunków jego zaistnienia jest nieprzymuszona wola (por. KKK 1856). Człowiek nie tylko musi mieć świadomość, że grzeszy, ale że akt ten dokonuje się pod wpływem autonomicznej decyzji. Inaczej rzecz traktując, jeśli mówimy dziś o kryzysie sakramentu pokuty i pojednania, to sytuacja taka nie tylko ukazuje kryzys pojęcia grzechu, ale – w nie mniejszym stopniu – także kryzys wolności. Ta ostatnia okoliczność powinna stanowić metodologiczny postulat dla badaczy, którzy podchodząc do zagadnienia tylko w sposób komplementarny mają szansę na jak najpełniejsze zrozumienie i opisanie wspomnianego kryzysu. Wydaje się zaś, że w dotychczasowej literaturze autorzy akcentują przede wszystkim postawy respondentów wobec wybranych zjawisk moralnych (grzechów), traktując bez dostatecznej proporcji kwestię wolności, rozumianej coraz częściej jako swawola.

PASTORALNE WSKAZANIA LISTU *MISERICORDIA DEI*

W maju 2002 roku zaprezentowano w Watykanie dokument *Misericordia Dei* (MiD). Jest to list apostolski w formie „motu proprio”, w którym Jan Paweł II przypomniał niektóre aspekty sprawowania sakramentu pokuty.

Główny wątek tego listu zwraca uwagę na powszechną utratę „poczucia grzechu”, prowadzącą w niektórych częściach świata do odchodzenia od indywidualnej spowiedzi i do nadużycia, jakim jest zbiorowe rozgrzeszenie. Dokument

³ Por. tamże, s. IX.

jest odpowiedzią na liczne uwagi, jak również na wyrażane przez biskupów za troskanie o wiernych. Powstał on przy współpracy Kongregacji Nauki Wiary z Kongregacją Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, jak też z Papieską Radą Interpretacji Tekstów Prawnych. Jan Paweł II, w swoim wywodzie o charakterze duszpasterskim, w ten sposób odwołał się do swych wcześniejszych wypowiedzi:

Pragnę wezwać do podjęcia z nową odwagą duszpasterską codziennej pedagogii chrześcijańskiej wspólnoty, która potrafi przekonująco i skutecznie zachęcać do praktyki *Sakramentu Pojednania*. Jak zapewne pamiętacie, w 1984 roku wypowiedziałem się na ten temat w posynodalnej adhortacji *Reconciliatio et paenitentia*, w której zawarłem owoce refleksji specjalnego Synodu Biskupów poświęconego tej problematyce. Wzywałem w niej, aby wszelkimi siłami przeciwdziałać kryzysowi „świadomości grzechu” (...). Gdy wspomniany Synod omawiał ten temat, wszyscy mieli przed oczyma kryzys Sakramentu Pokuty, ujawniający się zwłaszcza w niektórych regionach świata. Jego przyczyny nie znikły bynajmniej w krótkim okresie, jaki dzieli nas od tamtego czasu. Jednakże Rok Jubileuszowy, szczególnie mocno odwołujący się do pokuty sakramentalnej, przyniósł nam pokrzepiające doświadczenie, którego nie należy zaprzepaścić: skoro tak wielu wiernych, w tym także młodych, przystąpiło z pożytkiem do tego sakramentu, to prawdopodobnie istnieje potrzeba, aby pasterze starali się przedstawiać go i ukazywać jego wartość z większą ufnością, bardziej twórczo i konsekwentnie (MiD)⁴.

Jedną z cech współczesności jest coraz wyraźniejszy paradoks: z jednej strony ludzie szukają pomocy w gabinetach psychoanalitycznych, z drugiej – obserwuje się coraz większą niechęć do spowiedzi indywidualnej, czego dowodem jest papieskie napomnienie zawarte w dokumencie. Coraz częściej pojawiają się dziś opinie na temat kryzysu sakramentu pokuty i pojednania.

Przy uwzględnieniu aspektu teologicznego, konfesjonału nigdy nie zastąpi najlepsze nawet poradnictwo. Jedynie sakrament pokuty zapewnia skuteczną terapię, mającą źródło w odpuszczeniu grzechów. Tego nie zapewni żaden psycholog ani terapeuta.

Pastoralny dokument Jana Pawła II na temat sakramentu pokuty i pojednania wypływa więc z określonego kontekstu społecznego. Jak można w nim wyczytać, potrzeby człowieka sięgają dalej niż dar otrzymany dzięki rozgrzeszeniu. Gdyby sakrament pokuty miał się sprowadzać jedynie do zmazania win, pośrednictwo drugiego człowieka (spowiednika) być może nie byłoby nieodzowne. Ostatecznie przecież do zmazania win – w wyjątkowych sytuacjach – wystarcza szczery żal za grzechy. Jan Paweł II w wyżej wspomnianym dokumencie jeszcze raz podkreślił, że jedną z wartości spowiedzi jest jej indywidualny charakter. Przy tym papież szczególnie akcentuje dwa aspekty. Wspomina o trosce i o leczeniu. Te elementy łącznie z rozgrzeszeniem sakramentalnym stanowią całość, ze szkodą dla której nie można zrezygnować z jakiegokolwiek z nich. Uwagi papieża najprawdopodobniej są reakcją na współczesny pęd do wszelkich uproszczeń. Coraz

⁴ Zob. Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 6 I 2001, nr 37.

bardziej liczy się nie tylko skuteczność, ale też czas i łatwość otrzymywania poszczególnych darów – także tych zbawczych.

W niektórych regionach można zaobserwować odchodzenie od spowiedzi indywidualnej, połączone z bezprawnym uciekaniem się do „absolucji generalnej” albo „zbiorowej”, tak że nie uważa się jej już za formę nadzwyczajną, stosowaną w sytuacjach rzeczywiście wyjątkowych (por. MiD).

Sakrament pokuty nie należy do prostych. Jego trudność wynika z obowiązku uznania swojej słabości. Papież wspomina w swym dokumencie o kryzysie świadomości grzechu, który przejawia się w kulturze. Nawet język jest przepełniony neologizmami (dzisiaj np. w języku potocznym zamiast złodziei pojawiają się „kombinatorzy”). Zwraca w nim jednak uwagę nie tylko na Boże miłosierdzie, które stanowi najważniejszy temat jego wywodu, ale też na potrzebę przypomnienia światu o panującej wokół grzeszności.

Wśród wspomnianych trendów związanych z sakramentem pokuty i pojednania, papież dostrzega także niechęć do tzw. spowiedzi usznej. Nie bez znaczenia jest tutaj doświadczenie lokalnych Kościołów na Zachodzie, które absolucję generalną (rozgrzeszenie wielu osób naraz) stosowały w nieuzasadnionych przypadkach. Kapłani mogą rozgrzeszać większą liczbę wiernych bez indywidualnego wyznania grzechów, ale muszą zachodzić wyjątkowe okoliczności. Wśród przypadków opisanych w dokumencie, do najważniejszych należą dwa: niebezpieczeństwo śmierci i fizyczna niemożliwość wysłuchania większej liczby penitentów (por. MiD). W drugim przypadku chodzi o taką sytuację, w której wierni w najbliższym czasie nie będą mieli okazji skorzystać z sakramentu. Troska papieża o indywidualny charakter spowiedzi jest związana z koniecznością stałej formacji duchowej wiernych. Szafarz sakramentu jest w pewnym sensie sędzią, musi zatem ocenić, czy zachodzi dyspozycja do rozgrzeszenia. Nikt zaś nie może być sędzią w swojej sprawie.

Ojciec Święty w liście *Misericordia Dei* wydaje się szczególnie stanowczy. Po teologicznym wstępie, przekazuje – w drugiej części dokumentu – dość szczegółowe rozporządzenia. Chyba największym zaskoczeniem dla polskich duszpasterzy jest uwaga papieża na temat „gotowości do wyjścia naprzeciw potrzebom wiernych także podczas celebracji Mszy świętych, jeśli są obecni inni kapłani”. Dotychczasowa praktyka duszpasterska w naszych warunkach sprzeciwiała się takim rozwiązaniom. Lepszemu zrozumieniu intencji papieża może posłużyć uwzględnienie kontekstu innych Kościołów. Nie wszędzie wierni mają możliwość łatwego dotarcia do świątyni, tak jak się to dzieje w Polsce. Papież postuluje zaradzenie tym trudnościom przez większą dyspozycyjność kapłanów. Jeśli więc wymaga tego sytuacja, a liczba kapłanów jest wystarczająca, możliwe jest spowiadanie podczas Mszy św.

Wydaje się, że oprócz znaczenia praktycznego, ta nowa praktyka ma także znaczenie symboliczne. Dzięki obecności kapłana w konfesjonale, ustawionym w widocznym miejscu w czasie niedzielnej Mszy św., wierni będą postawieni

wobec szczególnego znaku. Światło w konfesjonale ma nie tylko informować o obecności księdza i jego gotowości do misji jednania z Bogiem, ale także pokazywać najkrótszą drogę do realizacji tych założeń.

KONCEPCJA WOLNOŚCI JAKO POSTULAT METODOLOGICZNY BADAŃ

Jednym z podstawowych stereotypów towarzyszących współczesnej refleksji o wolności jest jej wpływ na moralność. Wbrew pozorom, człowiek wolny nie może robić wszystkiego co chce, ale może nie robić tego, co uzna za szkodliwe. Nie ma większych wątpliwości, że istnieje ścisły związek pomiędzy wolnością i moralnością. Jednak są rozbieżności dotyczące kwestii kierunku i przebiegu wzajemnej relacji pomiędzy tymi dwiema wartościami. I tak, dla ogromnej liczby ludzi wolność oznacza zagrożenie moralności, dla innych zaś jej zagwarantowanie. Dwuznaczność tego pojęcia niewątpliwie jest związana z jego koncepcją. Chodzi tu nie tylko o tradycyjne i szeroko komentowane rozgraniczenie na „wolność od” oraz „wolność do”, ale o ostateczną rację wolności: o jej źródło i cel.

Jedną z ważniejszych cech wolności we współczesnej kulturze jest jej absolutny charakter. Wolność – często niezależnie od jej rozumienia – wynoszona jest na piedestał kultury. Ten mechanizm staje się zasadą dla zasady. Nieważne, o jaką wolność chodzi i czemu ma ona służyć. Ważne, że należy ją za wszelką cenę ubóstwiać, zapominając, że środek może się przez to okazać celem, a skutkiem takiego działania w ostatecznym efekcie bywa nawet jej unicestwienie. Rzecz w tym, że źle pojmowana wolność, interpretowana w kategoriach absolutnych, staje się zakamuflowaną formą niewoli.

Każda moralność wiąże się z określonym kanonem wymagań. W niniejszej refleksji mniej istotne wydają się szczegółowe ich określenia. Nieważne jest, czy mamy do czynienia z kodeksem karnym, prawem kanonicznym, regulaminem partii, lokalną obyczajowością czy inną aksjologią. Znaczący problemu stoją na stanowisku, że prawo jest tym, co za prawo w danej społeczności uchodzi. Jednocześnie opowiadają się za funkcjonalną definicją prawa, odpowiadając na pytanie o rolę, jaką prawo odgrywa w społeczeństwie. O wiele trudniej jest sformułować definicję nominalną, odpowiadającą na pytanie, czym prawo jest? Niezależnie od wyników metodologicznej refleksji, koncentrującej się wokół szczegółowej terminologii, dla potrzeb niniejszych rozważań można przyjąć, że w moralności chodzi o wymagania. Prawodawca, to znaczy autor określonej moralności czy – szerzej – jej źródło, przewiduje w określonych sytuacjach, w przypadku poszczególnych podmiotów moralności, zachowanie się w określony sposób. To znaczy, że moralność o określonej proveniencji jest systemem aksjologiczno-prawnym, obowiązującym ludzi, którzy mieszczą się w zasięgu jej oddziaływania. Nasuwa się tu wniosek, że w przypadku moralności mamy do czynienia – wbrew pewnym stereotypom – z jej względny charakterem. Oczywiście – znów wbrew pozorom – nie należy tego mylić z tak zwanym relatywizmem moralnym. Ten ostatni bowiem

oznacza zmienność zasad etycznych w przypadku jednego systemu moralności. Jeśli zaś chodzi o poszczególne proveniencje moralności, mamy tu do czynienia z niezmiennymi czy w miarę stałymi zasadami, niezmiennie obowiązującymi ludzi nią objętych.

Warto więc w tym miejscu zadać kłam powszechnie obowiązującemu twierdzeniu, że jakiś czyn jest niemoralny czy moralny (w sensie godziwy czy niegodziwy). W języku potocznym często spotykamy się z takim określeniem, będącym konsekwencją błędnej oceny. Trzeba więc postawić pytanie, na podstawie jakiego systemu aksjologicznego dokonujemy kwalifikacji. Może się przecież okazać, że ten sam czyn, oceniony w kategoriach moralnych nazizmu albo totalitarnego ustroju, będzie usprawiedliwiony przez ów system. Jednocześnie zaś potępiony, biorąc pod uwagę kategorie moralności chrześcijańskiej. Ta sama zasada sprawdza się na odwrót. Istnieje cały szereg postaw w chrześcijaństwie, uznanych za tak zwany model postulowany, które w innych systemach są zwalczane z całą determinacją.

O ile dotychczas przed naszymi oczyma jawił się obraz moralności zdeterminowanej określoną proveniencją, o tyle rola wolności w procesie urzeczywistniania się moralności jest niezależna od wspomnianej proveniencji. Generalnie więc będzie chodziło o wewnętrzną zdolność do sprostania wymogom ściśle określonym w uznawanym systemie. Im człowiek bardziej zdolny do realizowania zasad uznanych, tym większa jest jego wolność.

Co charakterystyczne, mamy tu do czynienia nie tyle z wolnością pojmowaną jako przestrzeń pozwalająca na realizację swoich planów i scenariuszy, ile z wolnością, która ogranicza (mówiąc potocznie), ale przez to ograniczenie chroni człowieka, a nie zagraża mu.

Tu rodzi się kolejne pytanie: czy można powiedzieć, że prawo ogranicza człowieka? Na pewno w sensie wpływu na ludzkie działanie, mamy tu do czynienia z ograniczeniem, niemniej jednak jest to takie ograniczenie, które nie tylko nie szkodzi człowiekowi, ale wręcz mu pomaga.

Rozważanie to na tym etapie uprawnia do zadania kolejnego pytania o granice prawa: czy można człowieka ograniczać, by chronić go przed nim samym? Jest to pytanie związane z jeszcze jednym stereotypem, że oto istnieją przestrzenie, w których człowiek może się poruszać autonomicznie ze względu na prywatność, czy – jak kto woli – intymność swego postępowania.

Ten myślowy łańcuch byłby niepełny, gdyby nie wprowadzić jeszcze jednego ogniwa. I chyba tu jest miejsce na ukazanie znaczenia ludzkiej woli w procesie poddania się prawu. Człowiek, jako istota wolna, może ze swojej wolności uczynić użytek, dobrowolnie poddając się określonym ograniczeniom. Przy czym ważna jest motywacja i sposób poddania. Nie chodzi bynajmniej o niewolnicze i ślepe poddanie się jakimkolwiek z ziemskich podmiotów, bo taki akt zaprzeczałby ludzkiej godności, o której jest mowa w niemal wszystkich dokumentach Kościoła o charakterze antropologicznym. Chodzi o takie poddanie, które wynika z pierwotnego rozpoznania dobra i w konsekwencji uznania go. Lojalność zaś wobec

prawa, ograniczająca swobodę działania, wynikałaby wówczas z konieczności jego ochrony.

Relację pomiędzy określonym ograniczeniem i dobrem można zrozumieć na podstawie wcześniejszego założenia, że dobro człowieka jest realizowane w określonej moralności. Koncepcja tego dobra jest w zasadach moralnych szczegółowo określona, a wszystkie nakazy i zakazy bezpośrednio wynikają z tych wcześniejszych założeń. I tak nie ma moralności bez jasno sprecyzowanej aksjologii. Społeczność akceptująca określony system moralny – zanim dojdzie do jego skodyfikowania – dokonuje pewnego rozróżnienia na poszczególne jakości. Ta kwalifikacja wartościująca wypływa z wcześniej przyjętej koncepcji dobra.

Prawo chroniące wartości, tak bardzo różnie interpretowane, raz będzie stanowić zagrożenie wolności, raz jej gwarancję. I tak, jeśli jakaś wartość jest uznawana przez określoną społeczność i jednocześnie jest godna troski i ochrony, wówczas to, co wiąże się z legislacyjnym zabezpieczeniem tej wartości, zyska na aprobacie, albo – w przeciwnym wypadku – spotka się z potępieniem.

Prowadzona przez nas refleksja powinna doprowadzić do obalenia jeszcze jednego stereotypu. Coraz częściej w publicznych dyskusjach podnosi się kwestię tak zwanej neutralności światopoglądowej państwa. Szczególnie, kiedy dochodzi do kontrowersji wokół rozstrzygnięć legislacyjnych. Jeśli tylko próbuje się zalegalizować czy – przeciwnie – zdelegalizować określone zachowanie, natychmiast podnosi się krzyk o naruszenie wspomnianej zasady. Taki krzyk rozbrzmiewa tym głośniejszy, im bardziej kontrowersyjne są propozycje, jak też, im większe jest ich uwikłanie w ideologiczną sferę. Tak więc, podejmowanie tematów związanych pośrednio czy bezpośrednio z chrześcijaństwem budzi nie tylko emocje, ale niejednokrotnie prowadzi do formułowania zarzutów o próbę stworzenia konfesyjnego państwa. Tymczasem źródłem myślenia o konkretnych rozwiązaniach na płaszczyźnie prawa są nie tylko przesłanki teologiczne, ale również społeczne, wypracowane na podstawie przyrodzonej aksjologii.

Byłoby trudno zgodzić się na jakąkolwiek neutralność w procesie formułowania prawa, skoro – jak już wspomnieliśmy – pierwotną w stosunku do powstawania tegoż prawa jest określona aksjologia. Niezależnie więc od tego, czy poszczególne podmioty formułują takie lub inne prawo, zawsze mamy do czynienia z określoną proveniencją, która jest zaprzeczeniem neutralności, albo raczej dowodem na jej nieistnienie.

WNIOSKI PASTORALNE

W badaniach socjologicznych, podejmujących kwestię kondycji moralnej katolików, nie można się ograniczać jedynie do analizy koncepcji grzechu i postaw wobec niego. Drugim, komplementarnym punktem odniesienia powinna być także wolność i jej rozumienie. Niezależnie bowiem od uznania czy nieuznania

określonych zachowań za grzech, przy założeniu skrajnie autonomicznego podejścia do moralności, kwalifikowanie wspomnianych zachowań na płaszczyźnie moralnej straci rację bytu. Jeśli wszystko mi wolno, jak chcieliby coraz liczniejsi piewcy tak rozumianej wolności, to nie ma znaczenia przyporządkowanie ludzkich aktów do takich pojęć, jak grzech, słabość czy przestępstwo. Za każdym bowiem razem będziemy mieli do czynienia z zachowaniem godziwym, na które musi być pełne przyzwolenie społeczeństwa.

Od strony metodologicznej, warto też uwzględnić wszystkie komponenty pojęcia „postawa”. Przy analizie danych nie może zabraknąć rozróżnienia na element wiedzy odnoszącej się do zasad badanej moralności, stosunku emocjonalnego do tych zasad oraz konkretnych zachowań. Czym innym jest znajomość prawa, czym innym jego ocena, a czym innym jeszcze jego przestrzeganie.

Jednym z ważniejszych, niestety także często niedowartościowanych postulatów jest interdyscyplinarność badań. Może ona być szczególnie ważną zdobyczą teologii pastoralnej. Zadaniem socjologa będzie zrozumienie słabszych punktów w postawach katolików wobec moralności, ale to dopiero pedagodzy, psycholodzy, homileci czy liturgiści zastanowią się nad tym, jak przeciwdziałać kryzysowi sakramentu pokuty i pojednania. Ich wspólna praca może się okazać przyczynkiem do rozwoju teologii praktycznej.