

BERNHARDA POSCHMANNA NAUKA O POKUCIE WCZESNOŚREDNIOWIECZNEJ

Wydana w 1998 roku książka poświęcona pokucie w Kościele starożytnym w nauczaniu Bernharda Poschmanna¹, kończy się postulatem: „Bez wątplenia pożądane byłoby przeanalizowanie dorobku naukowego Poschmanna odnośnie do pokuty w okresie średniowiecza. Chociaż materiał źródłowy dotyczący wspomnianego okresu nie jest tak bogaty, jak w przypadku starożytności chrześcijańskiej, jednak i on wart jest szczegółowej analizy i opracowania. Byłoby to [...] całościowym omówieniem rozwoju chrześcijańskiej pokuty oraz dorobku naukowego Bernharda Poschmanna”². Kilkanaście lat po napisaniu tych słów, przyszła pora, by ponownie przypomnieć dzieło i myśl wybitnego warmińskiego teologa.

Wyniki badań Poschmanna dotyczące rozwoju pokuty wczesnochrześcijańskiej do dziś są aktualne i stale obecne we współczesnej fachowej literaturze, a wielu autorów nadal bezpośrednio lub pośrednio odwołuje się do jego dorobku. Najważniejsza i najbardziej dojrzała publikacja Poschmanna pt. *Paenitentia secunda. Die kirchli-*

¹ Bernhard Poschmann urodził się 1 września 1878 roku w Henrykowie (Heinrikau) koło Braniewa. Kształcił się w Gimnazjum Humanistycznym w Braniewie. W Braniewie także przygotowywał się do kapłaństwa. Święcenia otrzymał 31 stycznia 1904 roku w katedrze fromborskiej. Jako neoprezbiter podjął pracę duszpasterską i pedagogiczną w gimnazjum w Reszlu. Biskup warmiński dr Andreas Thiel skierował go na dalsze studia do Wrocławia, gdzie na podstawie rozprawy o św. Cyprianie w roku 1908 otrzymał stopień doktora teologii. Powróciwszy na Warmię został prefektem konwiktu w Braniewie. Tu też habilitował się i w 1910 roku otrzymał katedrę dogmatyki w Akademii Braniewskiej. Był rektorem i aż czterokrotnie dziekanem tejże uczelni. Prowadził wykłady z teologii dogmatycznej na Uniwersytecie Alberta w Królewcu. Podczas I wojny światowej był kapłanem dywizji. W 1928 roku przeniósł się do Wrocławia, gdzie pozostał aż do zakończenia II wojny światowej. W 1932 roku został rektorem Uniwersytetu Wrocławskiego, wcześniej był dziekanem wydziału tej uczelni. W czerwcu 1930 roku został przedstawiony przez Stolicę Apostolską jako jeden z trzech kandydatów na nowego biskupa warmińskiego. W ostatnim decydującym głosowaniu kapituły warmińskiej uzyskał identyczną liczbę głosów z drugim kandydatem, infułatem Maksymilianem Kallerem. Dnia 29 stycznia 1945 roku Poschmann opuścił bombardowany Wrocław. W październiku 1945 roku podjął pracę naukową na Uniwersytecie w Münster, gdzie pozostał do emerytury w 1948 roku. Zmarł 16 czerwca 1955 roku w Münster. Por. W. Z a w a d z k i, *Życie i twórczość teologiczna Bernharda Poschmanna (1878–1955)*, w: *Wybitni teologowie XX wieku. Krąg języka niemieckiego*, red. J. Jezierski, K. Parzych, Olsztyn 2006, s. 191–197.

² W. Z a w a d z k i, *Bernhard Poschmann – warmiński badacz wczesnochrześcijańskiej pokuty*, Olsztyn 1998, s. 198.

che Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes” (Bonn 1940), przedstawia wnioski dotyczące sprawowania sakramentu pokuty i pojednania w pierwszych wiekach Kościoła. Dają się one zamknąć w kilku kluczowych punktach: 1. Pokuta nie jest praktyką wyłącznie chrześcijańską, znana była przed Chrystusem. Chrześcijaństwo nadało jej jednak zupełnie nowe znaczenie i kształt. 2. Kościół od początku uznawał możliwość jednorazowej pokuty i rekonyliacji za grzechy popełnione po chrzcie św. (tzw. *paenitentia secunda*). 3. Starożytność chrześcijańska uznawała i praktykowała tylko jeden rodzaj pokuty za grzechy ciężkie – pokutę publiczną. W zasadzie nie praktykowano w tym okresie pokuty tajnej i prywatnej. 4. Proces pokutny w całości podlegał nadzorowi i trosce oficjalnych przełożonych kościelnych, tj. biskupów i kapłanów. 5. Decydujące znaczenie w procesie pojednania z Bogiem miała eksomologeza³ i szeroko rozumiany trud pokutny. 6. Akt ponownego włączenia do wspólnoty kościelnej był w starożytności utożsamiany z aktem rekonyliacji po odbytej pokucie.

W 1930 roku Bernhard Poschmann wydał we Wrocławiu książkę pt. *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, i jak sam zaznaczył we wstępie, była ona kontynuacją wydanej dwa lata wcześniej publikacji pt. *Die abendländische Kirchenbuße im Ausgang des christlichen Altertums*. Autor szczegółowo omówił w niej rozwój i kształt pokuty w Kościele celtyckim i anglosaskim, działalność misyjną mnichów iroszkockich, szczególnie zaś Kolumbana Młodszego, adaptację nowego systemu pokutnego na kontynencie, reformę karolińską w odniesieniu do praktyki pokutnej, ryt prywatnej i tajnej pokuty, *paenitentia solemnis*, podejmowane przez pokutników formy zadośćuczynienia i umartwienia oraz zagadnienie spowiedzi i rekonyliacji. Cezura czasowa jest przez Poschmanna traktowana dość umownie. Zawarte w tytule określenie „wczesne średniowiecze” to czas od papieża Grzegorza Wielkiego (†604) do początku okresu wczesnoscholastycznego (ok. XII wieku).

Bardzo ważnym, zdaniem Poschmanna, dokumentem dla historii pokuty staroceltyckiej jest penitencjał Teodora, arcybiskupa Canterbury (602–690). W księdze tej znajduje się informacja, że Rzymianie w odróżnieniu od Greków podczas rekonyliacji gromadzą się w apsydzie świątynnej, a obrzęd ten sprawowany jest przez biskupa wyłącznie w Wielki Czwartek. Jeśli rekonyliacja jest dla biskupa zajęciem zbyt uciążliwym, może on w sytuacji nadzwyczajnej zlecić ją upoważnionemu prezbiterowi. Ostatnia informacja ma szczególne znaczenie – „w tej prowincji nie ma praktyki publicznej rekonyliacji, bo nie praktykuje się tu publicznej pokuty”. Brak niestety jednoznacznego wyjaśnienia, jaką prowincję Teodor ma na myśli, ale przypuszczalnie chodzi o terytorium starobrytyjskie lub staroceltyckie. Dokument ten jasno jednak potwierdza, że w VII wieku ukształtował się w części Kościoła nowy zwyczaj traktowania pokutników, zasadniczo odbiegający od modelu stosowanego

³ Termin używany przez Tertuliana, oznaczający uczynki pokutne będące wyrazem zawstydzenia i pokory grzesznika, spełniane częściowo publicznie wobec wspólnoty a częściowo prywatnie tylko wobec Boga. Por. B. P o s c h m a n n, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Buße im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn 1940, s. 286; W. Z a w a d z k i, jw., s. 109.

wanego w okresie chrześcijańskiej starożytności, model różny także od aprobowanego i praktykowanego przez Kościół rzymski⁴.

Kościół celtycki od początku miał swą specyfikę i oryginalność. W pierwszym rzędzie spowodowane to było położeniem geograficznym i izolacją od kontynentalnej Europy. Ponadto chrześcijaństwo w formie masowej pojawiło się na Wyspach Brytyjskich stosunkowo późno, bo w połowie V wieku, i jeszcze długo zmagало się z pozostałościami pogaństwa. Chrześcijaństwo na wyspach nie było jednak narażone na dekadentyczne wpływy społeczeństwa antycznego w takim stopniu, jak choćby plemiona germańskie. Te i szereg innych czynników spowodowały, że Kościół w środowisku Brytów i Celtów ukształtował się nieco inaczej niż w innych regionach Europy. Przede wszystkim rozwój hierarchii kościelnej na tym wyizolowanym terenie był bardzo słaby. Biskupi nie mieli tu jasno określonej jurysdykcji, a ich władza była mocno ograniczona przez wpływy klasztorów. Władza prymacjalna z jasno określonym i zobowiązującym autorytetem przełożonych kościelnych nie rozwinęła się i z tego powodu, że nie było tu praktycznie życia synodalnego. To z kolei powodowało brak pozytywnego orzecznictwa prawnego w tym lokalnym Kościele, trzeba było więc powoływać się na inne autorytety, którymi obok Pisma św. i Ojców Kościoła, byli święci i mędrcy tego terenu, jak np. św. Patryk (ok. 385–461), św. Dawid (512–587) i św. Gildas (VI wiek).

Kościół celtycki stał się prawdziwą ojczyzną ksiąg pokutnych i miało to decydujące znaczenie dla rozwoju zachodniej praktyki pokutnej. Wyjątkowość ksiąg pokutnych polegała na tym, że w formie kazuistycznej, dla poszczególnych grzechów lekkich lub ciężkich, wyznaczały określone uczynki pokutne. Przełożeni kościelni traktowali je jako sztywne normy w nakładaniu pokuty. Trzeba jednak zauważyć, że takie traktowanie pokuty nie było absolutnym novum. Na ten temat wypowiedziały się już wcześniej sobory i synody na wschodzie i zachodzie Kościoła. Ponadto dla całego Kościoła obowiązujące były też dekryty papieskie, które od IV wieku ukazywały się coraz częściej i coraz częściej podejmowały kwestie pokuty, również w zakresie obowiązkowych praktyk pokutnych. W VI wieku powstał bogaty materiał kanoniczny dla zasad pokutnych. Całkowitą jednak nowością celtyckich ksiąg pokutnych był brak w nich pokuty publicznej, od samego początku zyskała ona charakter mniej lub bardziej prywatny i tajny. Tym samym system pokutny na Wyspach Brytyjskich miał absolutnie nowe oblicze.

Pokuta celtycka praktykowana w oparciu o księgi pokutne, stała się niczym innym, jak zadośćuczynieniem Bogu przez osobiste staranie grzesznika. W odróżnieniu do pokuty starochrześcijańskiej „przyjęcie pokuty” nie wiązało się z koniecznością wstąpienia do stanu pokutników, lecz tylko z podjęciem konkretnych uczynków pokutnych. Kapłan miał obowiązek ocenić rozmiar winy, zadać pokutę w formie określonych uczynków i w końcu udzielić rekoncylacji. Księgi pokutne miały pomóc kapłanom w trudnym zadaniu zachowania proporcji między zaciągniętą winą a zasądzoną karą pokutną. Ustalały one tzw. taryfy dla konkretnych grzechów. Dla

⁴ B. P o s c h m a n n, *Die abendländische Kirchenbuße im frühen Mittelalter*, Breslau 1930, s. 1–2; W. Z a w a d z k i, *Nauka o pokucie i praktyka pokutna w Kościele rzymskim w okresie starożytności chrześcijańskiej*, *VoxP* 19 (1990), s. 807–815.

tego francuski badacz pokuty A. Boudinhon przyjął określenie „pokuta taryfowa”, które na trwałe weszło do sakramentologii.

Nowa praktyka pokutna, przyjęta przez Celtów, nie wymagała już od pokutujących wstąpienia do stanu pokutników, miała zdecydowanie bardziej prywatny charakter, stąd i rekoncyliacja straciła wymiar publicznego przywrócenia grzesznikowi praw o charakterze wspólnotowym. Tym samym znikł też powód dla utrzymania dotychczasowej zasady niepowtarzalności pokuty. Ponadto pokuta straciła element, który wielu od niej odstraszał, a mianowicie wymóg dozgonnego życia pokutnego. Coraz częściej też obok grzechów śmiertelnych, zaczęto uwzględniać grzechy powszednie.

Poschmann zastanawiając się nad przyczyną, dla której Kościół celtycki nie przyjął rozpowszechnionego w Europie systemu pokuty publicznej, zaznacza, że można na ten temat tylko snuć domysły. U schyłku starożytności chrześcijańskiej dotychczasowy model pokuty kanonicznej zmagął się już z licznymi przeciwnościami. W końcowym stadium swego rozwoju, pokuta stawała się coraz bardziej praktyką zakonną, odległą od realiów życia człowieka świeckiego. Trudności musiały ujawnić się szczególnie u nowo nawróconych narodów barbarzyńskich. Stało się wręcz niemożliwe wprowadzenie do „stanu pokutnego” ludzi żyjących dotąd naturą, dziko, ponadto skłonić ich do stałego bezżeństwa, wstrzemięźliwości seksualnej lub pozbawienia broni. Ponadto główna kara pokutna – wyłączenie z Kościoła, w sytuacji ludzi żyjących jeszcze blisko pogaństwa, częściowo tylko nawróconych, była absolutnie bezzasadna i z pewnością nie zrobiłaby na tych ludziach większego wrażenia. Odnosiło się to nie tylko do Brytów i Celtów, ale też do innych barbarzyńskich ludów, które napłynęły do Italii, Galii i Hiszpanii. Na tych jednak ziemiach, gdzie istniała ugruntowana kościelna organizacja i ustabilizowane prawodawstwo zrośnięte mocno z tradycją, stary system pokutny trwał nadal. Natomiast w naturalnie odizolowanych Wyspach Brytyjskich, dyscyplina pokutna dopasowała się do miejscowych wymogów. Według starego prawodawstwa Brytów i Germanów każda wina mogła być prawnie uregulowana przez pokutną ofiarę pieniężną, którą winowajca przekazywał pokrzywdzonemu lub jego rodzinie. W obszarze moralno-religijnym ułatwiało to wyrobienie przeświadczenia, że i Bogu trzeba zadośćuczynić za popełnione wobec Niego zło. Kościół mógł, więc przejąć pewne prawne praktyki i metody do swych potrzeb, ale większości kar nadał typowo religijny charakter⁵.

Nowa praktyka pokutna wśród Brytów i Celtów zmieniła się niemal całkowicie w system postów połączonych z modlitwą. Modlitwa zawsze wydawała się czymś oczywistym przy pokucie. Z czasem jednak i post uzyskał w procesie usprawiedliwienia takie znaczenie, że w księgach pokutnych *paenitere* oznaczało automatycznie podjęcie postu, a ewentualne pozostałe praktyki pokutne trzeba była orzekać dodatkowo. Księgi pokutne jako najcięższy rodzaj postu wymieniają *paenitere cum pane et aqua*. Przy ciężkich grzechach zasądzano taki post na początku pokuty, podczas gdy w następnym czasie wymagano tylko powstrzymywania się od mięsa i wina. Nakładający pokutę zdawali sobie sprawę, że wieloletni post o chlebie i wodzie byłby wyniszczający w klimacie Wysp Brytyjskich, dlatego nakładano

⁵ B. P o s c h m a n n, Die abendländische Kirchenbuße, s. 6–11, 58.

też posty w formie złagodzonej, kiedy obok chleba i wody dopuszczano spożywanie warzyw, chudego mleka, sera, soli itd. Bernhard Poschmann, który wnikliwie przebadał wiele celtyckich i anglosaskich ksiąg pokutnych zauważa, że częściej niż gdzie indziej, przy dłużej trwającej pokucie, okres postu ograniczano na tym terenie do ściśle określonego czasu.

Księgi pokutne wyznaczały w ciągu roku trzy *quadragesimae*, czyli trzy okresy czterdziestodniowego postu. Penitencjał Teodora ustalał czterdzieści dni postu przed Wielkanocą, przed Bożym Narodzeniem i po Uroczystości Zesłania Ducha Świętego. W innych Kościołach lokalnych, szczególnie we Francji, *quadragesimae* obchodzono przed Wielkanocą oraz przed lub po liturgicznych wspomnieniach św. Jana i św. Marcina.

Obok tych zaostrzonych form w wyznaczonych okresach pokutnych stosowano tzw. *superpositio*, czyli całodniowe powstrzymywanie się od pokarmów. W zależności od długości takiego postu znano *biduanum*, *triduanum*, *quadriduanum* itd. Przy lżejszych grzechach *superpositio* traktowano jako oczywistą karę.

Poschmann podaje przykład praktycznego stosowania postnej pokuty odnaleziony w *Praefatio Gildae de Poenitentia* w § 1. Dokument ten ustala dla prezbitera lub diakona, za cudzołóstwo z kobietą lub sodomie, dwa lub trzy lata pokuty. Pokutnik winien nieustannie prosić o przebaczenie i czynić *superpositio* w każdym tygodniu, z wyjątkiem pięćdziesięciu dni *post passionem*. W niedziele powinien dostawać chleba wedle uznania, z odrobiną masła, w inne zaś dni ściśle określoną porcję chleba, tzw. *paxamatium*, oraz niewielką ilość tłuszczu, warzyw, jajek, brytyjski ser, porcję mleka – wszystko to ze względu na „kruchosć ziemskiego żywota”. Jeśli duchowny pokutnik pracuje, wolno mu podać rzymski *sextar* serwatki lub chudego mleka i wodę dla ugaszenia pragnienia. Miejsce zamieszkania powinno mieć trochę siana. W końcu, jeśli pozwalają mu na to siły, przez trzy *quadragesimae* winien podejmować jeszcze dodatkowy wysiłek pokutny, lecz dokument nie precyzuje jak miałby on wyglądać. Wyraźnie widać jednak, że wymogi pokutne nie były bezduszne, lecz uwzględniały indywidualne możliwości i potrzeby penitentów.

Obok postów dla najcięższych wykroczeń wymierzano karę zesłania. Synod *Luci Victoriae* a potem *Paenitentiale Cummeani* za kazirodztwo z matką przewidywały trzyletnią pokutę *cum peregrinatione perenni*. *Paenitentiale Vinniai* za nierząd i dzieciobójstwo siedem lat, a za morderstwo dziesięć lat pokuty połączonej z zesłaniem. Za przelanie krwi i grzechy nieczyste zasądzano z reguły również małżeńską wstrzeźliwość seksualną oraz powstrzymywanie się od noszenia broni. Szczególnie dotkliwy był ostatni wymóg, w czasach niespokojnych i wśród wojowniczo nastawionych ludów.

Oczywiście tradycyjnym wymogiem pokutnym była też jałmużna. Wyplacenia określonej sumy pieniędzy wymagano często bezpośrednio po zakończeniu pokuty, jako formę zadośćuczynienia. Specyficznymi celtyckimi praktykami, zamieszczanymi w księgach pokutnych, były całonocne czuwania modlitewne w pozycji stojącej lub recytacja psalmów z przyklękaniem na końcu każdego psalmu. Sporadycznie stosowano zamykanie pokutników⁶.

⁶ Tamże, s. 12–16.

Wartość poszczególnych wysiłków pokutnych mierzono według stopnia przemiany tego, który je spełniał. Im bardziej heroiczny akt pokutny, tym większa moc usprawiedliwiająca. W praktyce, więc krótka, ale intensywna pokuta, mogła odpowiadać długiej, lecz łagodnej. Bardzo wcześnie wprowadzono także rozbudowany system *redempcji*, uznający zasadę ekwiwalentu i możliwości wymiany zasądzonej pokuty na inną. Najstarszy dowód potwierdzający stosowanie *redempcji* to, zdaniem Poschmanna, rozstrzygnięcie św. Patryka, który zezwalał, aby zasądzoną siedmioletnią pokutę mogło odbyć siedem służących kobiet. *Paenitentiale Cummeani* ustala, że zwykła roczna pokuta może być zastąpiona przez 12 *triduana* lub przez 100 dni bardzo surowych postów połączonych z recytacją 50 psalmów w trakcie każdej ze 100 nocy, lub ewentualnie przez 50 *superpositiones*.

Księgi pokutne mają olbrzymią wartość poznawczą, bowiem są one odzwierciedleniem stanu religijno-moralnego plemion celtyckich we wczesnym średniowieczu. Był on daleki od chrześcijańskiego ideału. Kościół stale zmagał się tu z „dzikością” i występkami na wpół pogańskich ludzi. Pijaństwo, przelew krwi, rozmaite formy nierządu, jak pokazuje kazuistyka ksiąg pokutnych, były elementem codzienności. Księgi pokutne ze swymi może niekiedy dziwnymi praktykami były dopasowane do mentalności i realiów życia. W każdym razie stopniowy rozkwit chrześcijańskiej pobożności wśród Celtów pokazuje, że praktykowany system życia pokutnego i ascetycznego, przynosił oczekiwane owoce⁷.

Bernhard Poschmann bardzo mocno podkreśla, że nowy, celtycki system pokutny, chociaż różny w formie, jednak w istocie był kontynuacją pokuty wczesnochrześcijańskiej. Wszystko to, czego wymagano do rekonyliacji grzesznika w dawnym Kościele, nadal było zachowane w pokucie celtyckiej. Nadal konieczny był szczerzy żal, wyznanie grzechów, wypełnienie nałożonego zadośćuczynienia, zaś ze strony Kościoła odpuszczenie grzechów. Niewątpliwie nowością było wyznawanie grzechów powszednich. W klasztorach praktyka codziennego wyznawania grzechów powszednich była powszechnie stosowana, a nawet nakazywana przez zakonne reguły. Cóż przeszkadzało mnichom irlandzkim, którzy zdominowali duszpasterstwo parafialne, by tę klasztorną praktykę nakładać również na świeckich? Istniała więc powszechna tendencja, by pierwotne zasady reguł zakonnych przenosić do powszechnych praktyk pokutnych.

W tym kontekście kluczowe stało się dla Poschmanna pytanie: czy system prywatnej pokuty, który zapoczątkowały księgi pokutne, zawdzięcza swoje powstanie rozrzeszeniu klasztornej dyscypliny na świeckich, czy jest to raczej kontynuacja przemiany starokościelnego systemu pokutnego? W czasach Poschmanna powszechnie przyjmowano pierwszą tezę, widząc w spowiedzi mniszej początek całej późniejszej instytucji spowiedzi. Nasz autor, podając liczne argumenty źródłowe, stanowczo sprzeciwia się jednak takim poglądom. Jego zdaniem wzór spowiedzi mniszej nie wniósł nic nowego do istoty instytucji pokuty, lecz miał tylko wpływ na formę jej sprawowania. Określony sposób wyznawania grzechów i włączenie małych grzechów do wyznawania, wciąż sprowadza się tylko do modyfikacji starożytnej formy pokuty i wskazuje na historyczny związek nowego systemu pokutnego

⁷ Tamże, s. 19–21.

ze starym. Starożytna pokuta żyje, więc we wczesnym średniowieczu dalej, lecz w nowej formie⁸.

Anglosasi podbiwszy w V wieku Wyspy Brytyjskie gruntownie usunęli wszystko co chrześcijańskie. Podjęta przez Rzym ponowna chrystianizacja tych terenów musiała w praktyce od podstaw zakładać Kościoł, przy czym brytyjscy chrześcijanie bardzo długo odmawiali w tym względzie współpracy. Nowo powstający Kościół przyjął bardzo wiele zwyczajów istniejących już w sąsiednim Kościele celtyckim, szczególnie w zakresie praktyk pokutnych. W nowych warunkach zaistniała także pokuta taryfowa. Kluczowe księgi pokutne dla tego terenu, obok wspomnianego już penitencjału Teodora, penitencjał św. Bedy Czcigodnego i arcybiskupa Yorku Egberta, dowodzą, że pokuta anglosaska w istocie stała się niemal indentyczna jak w sąsiedniej Irlandii. Podczas, gdy we Francji i Italii pod koniec VI wieku życiu religijne wyglądało fatalnie, a tamtejsze społeczeństwa toczyła dekadencja, w Kościele irlandzkim, a wiek później także anglosaskim, panował religijny idealizm i entuzjazm, i to z taką mocą, że promieniował na inne sąsiednie Kościoły. Irlandczycy i Anglosasi spełnili w VII i VIII wieku wielką dziejową misję, odnawiając duchowe oblicze Zachodu i kładąc podwaliny średniowiecznej kultury europejskiej. Istotną rolę w tym procesie odgrywała nowa praktyka pokutna⁹.

Pierwsze bliższe spotkanie chrześcijaństwa kontynentalnego z wyspiarskim spowodowane zostało najazdem Anglosasów na Wyspy Brytyjskie. Brytowie wyparci ze swych domostw masowo przybyli do Hiszpanii i osiedlili się w północno-zachodniej prowincji Galicji. Mieli tam nawet swe własne biskupstwo, które przetrwało do X wieku. Większa jednak część Brytów osiadła na północno-zachodnim wybrzeżu Francji, w regionie nazwanym Bretanią. Obie brytyjskie grupy przesiedleńcze na kontynencie, w wymiarze religijno-kościelnym, utrzymywały własny, celtycki charakter i pielęgnowały rodzime zwyczaje. Jednym z przejawów utrzymywania odrębności było ponowne łączenie urzędu opata i biskupa w jednej osobie, przy czym biskup-opat macierzystego klasztoru miał jurysdykcję nad podległymi mu klasztorami i sąsiadującymi z nimi parafiami, bez wyraźnego jednak wyodrębnienia granic diecezji. Próbowano więc i na kontynencie powielić sytuację, która w VI wieku na Wyspach Brytyjskich doprowadziła do likwidacji episkopalnego ustroju Kościoła i podziału diecezjalnego. Formalnie Kościół w Bretanii podlegał jurysdykcji kościelnej prowincji w Tours, lecz krótko uznawana była władza tamtejszych metropolitów. Bretońscy biskupi przestali uczestniczyć w synodach w Tours i z tego powodu w IX wieku synod w Soissons skierował oficjalną skargę do papieża Mikołaja I. Podobnych napięć było więcej, jak choćby z powodu noszonej przez duchownych brytyjskich tzw. celtyckiej tonzury¹⁰.

Spór o nową, powtarzalną i tajną pokutę praktykowaną przez Brytów, powstał w VI wieku w Hiszpanii. Trzeci synod w Toledo (589) określał tę pokutę jako „niesłychane nadużycie” (*execrabilis praesumptio*) i surowo jej zabraniał. Fakt, że synod nie nazwał jej wprost złym zwyczajem rozpowszechnianym przez Brytów, zdaniem

⁸ Tamże, s. 24–30.

⁹ Tamże, s. 38–58.

¹⁰ Tonsura ta polegała na wysokim goleniu głowy z przodu od ucha do ucha i pozostawianiu długich włosów z tyłu. Por. Tamże, s. 58–59.

Poschmanna, może świadczyć, że za ich przykładem już niektóre inne sąsiednie Kościoły praktykowały ten duszpastersko wygodniejszy zwyczaj pokutny. Poschmann podkreśla jednak też stanowczo, że to nie plemiona brytyjskie osiadłe na kontynencie były nosicielami celtyckiej pokuty, lecz mnisi, którzy od końca VI wieku z Irlandii, a potem z Anglii, prowadzili rozległą działalność misyjną we Francji i Niemczech, aż po teren północnej Italii.

Człowiekiem, który miał największe znaczenie dla irlandzkiej działalności misyjnej, był Kolumban Młodszy (ok. 540–615). Około 590 roku Kolumban opuścił z 12 towarzyszami klasztor w Irlandii, wylądował w Bretanii i wędrował przez Frankonię w kierunku Burgundii. Założył w Wogezach klasztor koło Anegrey, a dwa kolejne w Luxeuil i Fontaines. Prawdziwym centrum religijnej odnowy stał się przede wszystkim klasztor w Luxeuil, który stał się modelowy dla kolejnych fundacji klasztornych. Ułożona przez Kolumbana reguła zakonna, bardzo surowa i wymagająca, cieszyła się wielkim uznaniem i w połowie VII wieku wiele galijskich klasztorów próbowało łączyć ją z całkowicie odmienną regułą św. Benedykta. W 610 roku za krytykę stylu życia dworskiego, Kolumban wypędzony z Burgundii przez królową Brunhildę, rozpoczął ponownie misyjną wędrówkę, tym razem w kierunku Renu, a następnie idąc w górę tej rzeki dotarł do Bregencji (Bregenz) nad Jeziorem Bodeńskim. Krótka działalność w Alemanii była bardzo owocna dla tamtejszych plemion germańskich. Jego towarzysz św. Gall (Gallus) założył klasztor, który stał się centrum kultury chrześcijańskiej w Szwajcarii. Kolumban udał się w dalszą wędrówkę, by po przejściu Alp i Lombardii osiąść w Bobbio w liguryjskich Apeninach. Utworzony tam klasztor miał wielkie znaczenie dla nawrócenia ariańskich Longobardów. Kolumban zmarł w 615 roku w Bobbio.

Trudno przecenić wpływ Kolumbana Młodszego na kontynent europejski. Dostrzegł on w niemal powszechnym zaniechaniu pokuty podstawowy powód upadku religii chrześcijańskiej w ogóle. Wraz z zaniedbaniem pokuty religia straciła swą siłę. Głoszenie więc Ewangelii przez świętego misjonarza, tam gdzie przybył, nie było niczym innym jak głoszeniem potrzeby pokuty. Zupełnie normalne wydaje się, że zarówno Kolumban, jak i inni mnisi przybywający z Irlandii na kontynent, rozpowszechniali pokutę celtycką, a więc powtarzalną i prywatną. W ten sposób nowa praktyka pokutna szybko rozprzestrzeniała się i zyskiwała gorących zwolenników, zarówno wśród świeckich, jak i duchownych¹¹.

Jak miał się nowy system pokutny do dawnej pokuty kanonicznej? Czy przyjmowany był bez oporów, czy raczej negowany i zwalczany? Poschmann wyraźnie zaznacza, że nie natrafił na żaden dokument źródłowy z VII i VIII wieku, poza wspomnianym już kanonen synodu w Toledo, w którym wyrażono by sprzeciw wobec nowej praktyki pokutnej popularyzowanej przez celtyckich mnichów. Nigdzie nie odnalazł nawet wzmianki mówiącej o tym, że Kolumban i celtyccy misjonarze dokonują zmiany istoty chrześcijańskiej pokuty. Zdaniem naszego autora wspomniane milczenie nie powinno jednak dziwić. Faktycznie bowiem z punktu widzenia kościelno-prawnego nie ma różnic między nową praktyką pokutną i dotychczasową pokutą kanoniczną. Nawet w formie zewnętrznej obie pokuty są bardzo podobne. Przecież jedna i druga tak samo wymagają wyznania grzechów, pozbawienia Komu-

¹¹ Tamże, s. 60–72.

nii św. aż do momentu rekonyliacji oraz rozmaitych praktyk pokutnych, takich jak posty, wstrzemięźliwość płciowa, zakaz służby wojskowej, jałmużna. Jediną nowością celtyckiej pokuty był brak kościelnego rytu w trakcie trwania pokuty a przede wszystkim możliwość jej powtarzania.

Trzeba też mieć świadomość, że gdy na kontynencie działalność misyjną prowadził Kolumban, pokuta kanoniczna w zasadzie nie była już praktykowana. Zanikła niemal kościelna forma pokuty. W praktyce więc różnica między nową i dawną pokutą nie istniała lub nie była zauważana. Praktycznie nie było już do czego odnosić nowej praktyki pokutnej. Ponadto niektórzy biskupi świadomie, lecz dyskretnie tolerowali nowy zwyczaj pokutny, uznając olbrzymi autorytet św. Kolumbana.

Pierwszym kościelnym dokumentem, który zajął stanowisko odnośnie do nowej praktyki pokutnej jest kanon 8 synodu w Chalón (639–654). Fakt, że synod zajął się tą sprawą, może świadczyć, iż nowa pokuta budziła pewne kontrowersje lub nawet sprzeciwy, podobnie jak pół wieku wcześniej w hiszpańskim Toledo. Różnica polegała jednak na tym, że synod w Chalón jednoznacznie uznał nowe zwyczaje pokutne. Warto też odnotować, że wśród biskupów biorących udział w tym synodzie, byli też tacy, którzy wywodzili się z Luxeuil. W nich nowa pokuta miała więc naturalnych obrońców.

Najlepszym dowodem na zadomowienie się pokuty taryfowej w państwie frankońskim jest historia tamtejszych ksiąg pokutnych. Temu zagadnieniu Poschmann poświęcił szczególnie dużo miejsca. Wnikliwie zajął się ich treścią, kanonicznością i wzajemnymi relacjami. Na kontynencie księgi te używano najpierw w Kościele frankońskim, lecz wraz z rozprzestrzenianiem się i polityczną ekspansją państwa frankońskiego na tereny Italii, Hiszpanii i Germanii, księgi te stawały się popularne także w nowych regionach. Używanie ksiąg pokutnych w Rzymie w IX wieku potwierdza papież Mikołaj I w swym *Responsa ad Bulgaros*. Bułgarzy prosili papieża o *iudicium paenitentiae*. Papież odpowiedział, że spełni tę prośbę przez przysłanych biskupów lub wyświęconego dla nich biskupa. Nie ma wątpliwości, że pod terminem *iudicium paenitentiae* kryje się księga pokutna. Ludy w Germanii od dawna i bez żadnych zastrzeżeń posługiwały się księgami pokutnymi. Jedinie w Hiszpanii księgi te wchodziły do użytku z pewnymi oporami¹².

Nigdy Kościół nie wydał oficjalnego dekretu znoszącego pokutę kanoniczną. To praktyka życia duszpasterskiego i względy pragmatyczne sprawiły, że stopniowo była ona wypierana i zastępowana nowymi zasadami pokutnymi. Jeśli od VI wieku pokuta kanoniczna pozostała gdzieś w użyciu, to właściwie tylko w formie pokuty chorych, jako *conversio*, czyli w obrzędzie włączenia do Kościoła lub jako zobowiązanie do *vita religiosa*.

Poschmann podkreśla, że nie było potrzeby formalnego znoszenia pokuty kanonicznej, bo stary i nowy system pokutny doskonale się uzupełniały. Zasadniczo księgi pokutne stosowane w pokucie taryfowej nie wykluczały możliwości podjęcia pokuty kanonicznej. Podawały one tylko rodzaj, ilość i czas trwania uczynków pokutnych, nie wspominając o samej formie pokuty. Można więc przyjąć, że tu i ówdzie, gdy księgi pokutne były już w powszechnym użyciu, w niektórych szczególnie ciężkich przypadkach nadal stosowano dawne formy kościelnej pokuty. I odwrotnie,

¹² Tamże, s. 73–91.

dawne kanony dotyczące pokuty kanonicznej, bez trudu współistniały z normami zawartymi w księgach pokutnych i przeznaczonymi dla pokuty prywatnej, bowiem i one z reguły podawały tylko zasady odbywania pokuty bez orzeczeń dotyczących formy pokuty. W wiekach VII i VIII pokuta prywatna coraz bardziej wypierała pokutę kanoniczną, ale trzeba to mocno podkreślić, był to proces spowodowany codzienną praktyką duszpasterską, a nie formalnym orzecznictwem Kościoła.

Ostatnią próbę ratowania pokuty kanonicznej podjęła tzw. reforma karolińska około 800 roku. Synody frankońskie z tamtego czasu wspominały o prawie całkowitym zaniku tej pokuty i podejmowały wysiłki, by ją przywrócić. W tym duchu wypowiadał się m.in. synod w Chalon i w Tours w 813 roku, a także Jonasz z Orleanu (przed 780–843). Do rangi aksjomatu podniesiono zasadę, że publiczna pokuta ma być stosowana do grzechów publicznych, a pokuta tajna do grzechów tajnych. Miał to być kompromis między propagowaną przez księgi pokutne pokutą prywatną i formalnie jeszcze obecną pokutą kanoniczną. Reformatorzy, zaznacza Poschmann, działali niekonsekwentnie, by rzecz niezszywać, bo negowali wartość ksiąg pokutnych, w których pojawiła się przecieź po raz pierwszy postulowana przez nich pokuta tajna dla tajnych grzechów. Ponadto, i to jest istotniejsze, idea pokuty tajnej stała w sprzeczności z dawnym porządkiem pokuty kanonicznej. Dawny Kościół znał *paenitentia secunda* tylko w formie pokuty publicznej. Niewątpliwie godnym podkreślenia wymiarem reformy karolińskiej, była próba odejścia od często mechanicznego traktowania pokutnika w systemie ksiąg pokutnych i zwiększenie roli biskupa w procesie rekonyliacji¹³.

Brak szczegółowych wiadomości o formie sprawowania pokuty prywatnej do końca VIII wieku. Znane są tylko ogólne informacje o jej etapach. Wiadomo, że grzesznik musiał wyznać swe winy, kapłani mieli obowiązek przez napomnienia, pouczenia, wstawiennictwo, ale przede wszystkim przez nałożenie odpowiedniej pokuty „uzdrowić” grzesznika i w końcu po odbytej w całości lub częściowo pokucie udzielić rekonyliacji. Więcej o kształcie pokuty prywatnej dowiadujemy się od początku IX wieku, gdy do ksiąg pokutnych zaczęto dołączać *instructio* albo *ordo paenitentiae*. Naturalnie wspomniane instrukcje nie były wyłącznie dziełem autorów ksiąg pokutnych, lecz w istocie wypadkową praktyk już istniejących, dlatego opisane zwyczajnie pokutne możemy uważać za wcześniejsze.

Według Poschmanna jednym z najstarszych zachowanych *ordines* pokutnych może być instrukcja dołączona do *Paenitentiale Floriacense* i *Paenitentiale Sangallense simplex*. Według tego *ordo* praktyka pokutna dokonywała się według następującego porządku: 1. Kapłan pouczał penitentów o najważniejszych prawdach wiary i przedstawiał uzasadnienie podjęcia pokuty. 2. Penitent wyznawał swoje grzechy. 3. Kapłan i penitent wspólnie podejmowali dłuższe modlitwy, a penitent obiecywał poprawę i zadośćuczynienie. 4. Penitent, jeśli popełnił grzech śmiertelny, otrzymywał rekonyliację. 5. Zawsze kapłan nadawał penitentowi pokutę i odsyłał go z modlitwą. Niezmiernie ważna jest informacja, że rekonyliacja była udzielana natychmiast po spowiedzi, a jeśli nie popełniono grzechów ciężkich, rekonyliacji w ogóle nie udzielano. Trudno nie dostrzec w tym zapowiedzi praktyki pokutnej w czasach nowożytnych.

¹³ Tamże, s. 92–101.

Zarówno wspomniane *ordo*, jak i wiele ksiąg pokutnych duże znaczenie przywiązywały do moralnego poziomu życia spowiednika. Wymagano, by kapłan nie ograniczał się do nakładania pokuty, ale sam zaangażował się w nią, szczególnie przez modlitwę, łzy i posty, by nie stał się biblijnym faryzeuszem, który nakłada na ludzi ciężary, a sam nie chce ich dotknąć palcem. Gdy więc do kapłana przybywa penitent, zanim rozpocznie spowiedź, duchowny powinien udać się na modlitwę do swej celi. Kapłan powinien także natychmiast po spowiedzi określać rodzaj pokuty tzn. ilość postów, by uniknąć konieczności ponownego wypytywania penitenta o grzechy i możliwości zatajenia przez niego ze wstydu niektórych grzechów. Zabraniano stanowczo oddawania penitencjałów w ręce penitentów, podkreślając, że są one wyłącznie do kapłańskiego użytku.

W wielu *ordines* zamieszczano formuły spowiedzi, zaopatrzone w katalogi możliwie wszystkich grzechów. Formuły spowiedzi nie powinny być mylone z księgami pokutnymi, które od IX wieku stopniowo wychodziły z użycia. Od penitenta wymagano, by wyznał wszystkie popełnione grzechy a kapłan posługując się wspomnianymi katalogami i stawiając pytania, miał w tym penitenta wspomóc. Formuły spowiedzi używane były na końcu wyznania grzechów i pierwotnie były podsumowaniem i dopełnieniem spowiedzi i prośby o przebaczenie. Ze względów praktycznych niektóre z nich spisywano w językach narodowych.

W końcu *ordines* dają szereg pouczeń o postawie penitenta i spowiednika w trakcie poszczególnych etapów pokuty. Poschmann wspomina o sakramentarzu z Fuldy, którego orzeczenia zostały niemal dosłownie przeniesione do innych *ordines*. Ustalał on, że pokutnik, jeśli był świeckim, stawał przed kapłanem i pokornie oddawał ukłon. Następnie kapłan kazał zająć mu miejsce naprzeciwko siebie i stawał pytania odnośnie do wiary i przygotowania do pokuty a następnie odbierał spowiedź. Po jej zakończeniu penitent klękał i z rozłożonymi rękami i błagalnym wejrzeniem skierowanym na kapłana wypowiadał formułę: *Multa quidem et innumerabilia sunt alia peccata mea etc.* Następnie grzesznik kładł się na ziemi, by ze łzami i zawrotem wyrazić swój żal. Gdy powstał na polecenia kapłana, w postawie stojącej przyjmował wyznaczoną pokutę. Wtedy rzucał się kapłanowi do stóp i błagał go, by ten modlił się za niego. Następnie kapłan z sedili wypowiadał nad penitentem formularz oracji, która w istocie była modlitwą rekonyliacyjną. Tym samym kończył się właściwy obrzęd pokuty. *Ordines* wspomina dalej, że jeśli pozwalał na to czas i miejsce, kapłan i penitent udawali się do świątyni i tam klęcząc lub wspierając się na łokciach odmawiali wspólnie siedem psalmów pokutnych, śpiewając także odpowiednie *capitula* i *preces*. Zakończenie rytu pokutnego stanowiła *Missa post confessionem*, lecz nie była ona jego integralnym składnikiem i brak tego elementu w innych *ordines*. Tym, co może jednak zwracać uwagę i dziwić jest fakt, że spowiedź i obrzęd pojednania nie odbywały się w świątyni, lecz w mieszkaniu prywatnym.

Nie zawsze pokuta prywatna odbywała się w zaprezentowanej formie. Istniała także rozpowszechniona praktyka oddzielania w czasie spowiedzi i rekonyliacji. Bywało, że wzorem pokuty kanonicznej, rozgrzeszenia udzielano dopiero po ukończeniu pokuty, niekiedy zaś po jej częściowym wypełnieniu. Wyraźnie jednak, ze względów praktycznych, zalecano coraz częściej w *ordines*, by spowiedź łączyć z rekonyliacją. Bernhard Poschmann zaznacza też, że w IX i X wieku nie istniała

jeszcze ustalona i jednolita forma absolucji. Do rytu rekonyliacji używano rozmaite modlitwy, nie zawsze zresztą związane bezpośrednio z liturgią pokutną¹⁴.

Najstarszym świadectwem rytu pokuty publicznej we wczesnym średniowieczu jest *Ordo agentibus publicam paenitentiam z Sacramentarium Gelasianum* pochodzącego z połowy VIII wieku. Niemal identyczne obrzędy zapisano w późniejszych *ordines*¹⁵, co może świadczyć, że sakramentarz *Gelasianum* był powszechnie uznany i stosowany.

Nowością wczesnośredniowiecznego rytu publicznej pokuty, którego nie było w dawnej pokucie kanonicznej, był zwyczaj zamykania penitenta w celi w Środę Popielcową i przetrzymywanie go pod kluczem do rekonyliacji w Wielki Czwartek¹⁶. Upadł więc starochrześcijański zwyczaj, który nakazywał grzesznikowi udział przez cały okres odbywania pokuty we wspólnotowej liturgii, połączonej z modlitwami w jego intencji i nałożeniem rąk. Odtąd kościelny ryt pokutny ograniczał się do przyjęcia grzesznika do odbywania pokuty i rekonyliacji.

Zamykanie pokutników, obce nawet starochrześcijańskiej pokucie, nie było przejawem samowoli i przypadku, lecz wynikało z potrzeb duszpastersko-dyscyplinarnych. Ponieważ pokuta kanoniczna stopniowo wychodziła z użycia, doszło do sytuacji, że często nawet publiczni grzesznicy nie byli obligowani do jej przyjęcia. W zamian, Kościół zezwalał niektórym prominentnym grzesznikom, dla których przystąpienie do publicznej pokuty było szczególnie przykre, wstępować dla odbycia pokuty do klasztoru. Tam opat kontrolował przebieg procesu pokutnego. Wyżsi duchowni, w przypadku których pokuta publiczna w ogóle nie wchodziła w grę, odtąd w ten właśnie sposób pokutowali. Pierwsze świadectwo o świeckich pokutnikach w klasztorach zamieszczono w kanonie 6 synodu w Narbonne (589). Papież Grzegorz I traktuje tę praktykę już jako zupełnie oczywistą. Należy też odnotować, że od VI wieku pokuta klasztorna była nie tylko zalecana penitentom lub pozostawiona ich wolnemu wyborowi, lecz często przyznawana jako kara. Można więc mówić nawet o pokucie pod przymusem. W pierwszym rzędzie dotyczyło to pokutników duchownych. W skrajnych przypadkach, obok pokuty klasztornej stosowano też karę więzienia.

Mało wiemy o pomieszczeniach w których zamykano pokutników, bo *ordines* z reguły na ten temat milczą. Rubryki kościelne na Środę Popielcową mówią prosto o *includere*, a na Wielki Czwartek o *locus ubi paenitentiam gessit*. *Ordo z Tuluzy* wspomina o *recludatur in loco secreto*. Papież Grzegorz II w piśmie do cesarza bizantyjskiego Leona III Izauryjczyka na miejsce uwięzienia penitentów wyznaczał pomieszczenie sąsiadujące ze świątynią, przede wszystkim zakrystię. Był to rodzaj *libera custodia* w rozumieniu rzymskiego prawa, którym Kościół posiłkował się przy wymierzaniu kar duchownym i świeckim. Tylko przy wyjątkowo ciężkich

¹⁴ Tamże, s. 102–115.

¹⁵ Nasz autor wymienia: Sakramentarz z Fuldy, Penitencjał Egberta, *Ordo z Tuluzy*, *Ordines Kodeksu Vallicellanus*, Pontyfikał z Poitiers.

¹⁶ Tekst *Sacramentarium Gelasianum* poleca: “Suscipis eum IV feria mane in capite Quadragesimae et cooperis eum cilicio, oras pro eo et includis usque ad Coenam Domini. Qui eodem die in gremio praesentatur ecclesiae et prostrato eo omni corpore in terra dat orationem pontifex super eum ad reconciliandum in quinta feria Coenae Domini, sicut ibi continetur. (...) Egreditur paenitens de loco, ubi paenitentiam gessit, et in gremio praesentatur ecclesiae (...)”.

przewinieniach zasądzano kierowanie do więzienia miejskiego, *ergastulum* lub *carcer*. Jednak łagodniejsza forma, uwięzienie w przykościelnym pomieszczeniu, przewidziane było także dla publicznych pokutników.

Analizując pokutę publiczną Poschmann doszedł do konkluzji, że we wczesnym średniowieczu katalog grzechów karanych tą pokutą był bardzo wąski. W jej zakres wchodziły *crimina*, takie jak morderstwo, w tym zabicie ojca lub brata, kazirodztwo, zdrada małżeńska i krzywoprzysięstwo. Zwykła nieczystość moralna zazwyczaj nie wiązała się z obowiązkiem odbycia publicznej pokuty. Przy takim zacieśnieniu tego rodzaju pokuty można lepiej zrozumieć wymóg, że wszyscy publiczni pokutnicy z całej diecezji mieli w Środę Popielcową stawić się osobiście przed biskupem. Publiczna pokuta w omawianym okresie miała więc charakter wyjątkowy¹⁷.

Poschmann sporo miejsca poświęcił tzw. uroczystej pokucie (*paenitentia solennis*), nazywanej tak od XII wieku, i wyjaśnia, że świadomie wykracza poza ustalone przez siebie ramy czasowe, by wykazać jak dalece pokuta publiczna okresu starożytnego i wczesnośredniowiecznego ukształtowała praktykę pokutną w następnych wiekach.

Termin *paenitentia solennis* pierwotnie oznaczał to samo co pokuta publiczna w przedstawionej już uroczystej formie. W takim rozumieniu określenie to odnajdujemy u Hugo od św. Wiktora, Piotra Lombarda, Gracjana, Piotra z Poitiers i innych scholastyków i kanonistów średniowiecznych. Z czasem jednak przeciwstawiano *paenitentia solennis* nie tylko pokucie prywatnej, lecz także publicznej, tak że mówiło się już o trzech rodzajach pokuty – *paenitentia privata, publica et solennis*. Pierwsze świadectwo tego nowego podziału znalazło się w penitencjarzu Roberta z Flamesbury powstałego między 1207 a 1215 rokiem, w *Summula fratris Conradi* napisanym za życia papieża Honoriusza III oraz w penitencjarzu augustyńskiego kanonika Piotra z Poitiers, żyjącego u św. Wiktora w Paryżu między 1180 a 1230 rokiem. Robert z Flamesbury ustalił sześć zasad dotyczących *paenitentia solennis*: nie mogła być nakładana na duchownych, świeckich czyniła niezdolnymi do przyjęcia święceń, nie mogła być ponawiana, uniemożliwiała zawarcie małżeństwa, wymagała rezygnacji ze służby wojskowej, zabraniała prowadzenia interesów świeckich. Według św. Tomasza z Akwinu ten rodzaj pokuty należy stosować przy szczególnie ciężkich grzechach. Penitencjarz Piotra z Poitiers nakładał *paenitentia solennis* za zabójstwo członka rodziny. Inni scholastycy (Rajmund, Albert Wielki, Alexander z Hales, Bonawentura, Henryk Suzo) wymagali jej dla *crimen gravissimum vel vulgatissimum*, do których zaliczano świętokradztwo, kazirodztwo i morderstwo. W przypadku innych ciężkich grzechów, wystarczała zwykła pokuta publiczna.

Pokuta publiczna i uroczysta miały odmienne formy. *Paenitentia solennis* sprawował biskup, natomiast zwykła pokuta publiczna była wprawdzie nakładana wobec kościelnej wspólnoty, jednak bez uroczystej oprawy i przez zwykłego kapłana.

Reforma karolińska we wczesnym średniowieczu, jak już zaznaczono, zmierziała do przywrócenia starożytnej formy pokuty kanonicznej. Tam gdzie synody parły do podtrzymania dawnych form pokutnych, tam z reguły zawsze zawężano je do najcięższych grzechów, do tych wykroczeń, które z czasem podlegały pokucie uroczystej. *Paenitentia solennis* była ostatnią historyczną formą starożytnej pokuty

¹⁷ Tamże, s. 116–120, 122–123, 128.

kanonicznej, która w formie pozornej istniała jeszcze dłuższy czas. Jednak od XIII wieku nie odgrywała już większej roli¹⁸.

Wczesnośredniowieczny proces rozwoju pokuty prowadził do stopniowego przesunięcia akcentu z aktu zadośćuczynienia na akt spowiedzi. Ponadto spowiedź, w rozumieniu wyznania grzechów, zaczęto pojmować wręcz jako zadośćuczynienie. Dla niektórych bowiem penitentów, samo wyznanie grzechów było już wielką ofiarą i formą samoprzewyciężenia. Spowiedź od VIII wieku stała się obowiązkowa dla wszystkich chrześcijan przynajmniej dwa lub trzy razy w roku. Ponadto od XI wieku nie była ona już tylko samym środkiem pokutnym obok innych, lecz stała się najważniejszym środkiem pokutnym. Ukształtowało się w tym czasie przekonanie, że w sytuacjach nagłych, gdy zagrożone jest życie, samo wyznanie grzechów, nawet bez kapłańskiego rozgrzeszenia, dawało przebaczenie wszystkich grzechów i pojednanie z Bogiem¹⁹.

Przejsie od jedynej praktykowanej w starożytności formy kościelnej pokuty – pokuty kanonicznej, do pokuty prywatnej we wczesnym średniowieczu, dokonało się stopniowo, bez większych sprzeciwów i nawet w sposób niezauważony. Wyjaśnienia tego pozbawionego zawirowań rozwoju możemy doszukiwać się w sytuacji historycznej, ale przede wszystkim w fakcie, że nowa praktyka pokutna, pomimo oczywistych odmienności i różnic, w istocie jednak tworzyła się na dawnej praktyce pokutnej. Nigdzie nie wprowadzano pokuty prywatnej przy użyciu siły lub surowych rygorów i kar. Ponadto starokościelna pokuta coraz bardziej zawodziła. Zezwalając na jednorazową pokutę po chrzcie św. stawała się w istocie tylko środkiem przygotowującym na śmierć i miała niewielkie znaczenie dla ludzi żyjących na świecie, szczególnie młodych. Nawet reforma karolińska, próbująca reaktywować pokutę kanoniczną, nie była w stanie zatrzymać procesu rozwoju pokuty prywatnej. Utrwał się zwyczaj częstej spowiedzi i udzielania rekoncylacji po wyznaniu grzechów. Nowa pokuta ożywiła w Kościele życie duszpasterskie, w tym także eucharystyczne.

Poschmann zauważa, że o ile praktyczne kształtowanie się pokuty we wczesnym średniowieczu przeszło wielkie zmiany, to nie można tego powiedzieć o rozwoju teorii i nauki o pokucie. Trudności, które gromadziły się przez kilka wieków, ujawniły się z całą mocą w okresie scholastycznym, traktującym pokutę z punktu widzenia naukowej dialektyki i sakramentologii. Odtąd dociekano: Dlaczego pokuta jest sakramentalna? Co sprawia w niej przebaczenie grzechów? W którym momencie następuje przebaczenie grzechów? Co sprawiają poszczególne części pokuty? Dwa wielki scholastyka zajmowała się tymi i podobnymi kwestiami. Dopiero św. Tomasz

¹⁸ Tamże, s. 161–166.

¹⁹ Orzeczenia kościelne dotyczące częstotliwości spowiedzi idą w parze z wymogami dotyczącymi częstotliwości przyjmowania Komunii św. Przyjęcie Komunii św. wielkanocnej było w chrześcijaństwie od dawna powszechnym wymogiem. Papież Leon I wspomina o tym w swych kazaniach jako o oczywistej praktyce. Dla Galii pierwszy raz ten obowiązek potwierdza synod w Agde w 506 roku. W czasie reformy karolińskiej wspomina o tym synod w Tours w 813 roku. Sobór Laterański IV w 1215 roku w kanonie 21 nakazał, by wierni przynajmniej jeden raz w roku przystąpili do spowiedzi sakramentalnej i w okresie wielkanocnym przyjęli Eucharystię. Por. tamże, s. 167–170, 175–176, 196–197.

z Akwinu połączył poszczególne fragmenty pokuty w sakrament, przynosząc tym samym całościowe rozwiązanie²⁰.

BERNHARD POSCHMANN'S LEHRE ZUR BUSSE DES FRÜHEN MITTELALTERS

ZUSAMMENFASSUNG

Im Artikel wird das Problem aus dem Bereich der Dogmengeschichte aufgenommen, das die Bußpraxis des christlichen Lebens betrifft. Der Autor liefert die Interpretation frühmittelalterlicher christlicher Quellen des deutschsprachigen Theologen des 20. Jahrhunderts – Bernhard Poschmann. Er bespricht die Etappen der sich herausbildenden Bußpraxis mit Hinweis auf geschichtliche Ursachen des Wechsels. Er erklärt dadurch die in den verschiedenartigen christlichen Lebensformen vorgenommene Buße mit Ausrichtung auf ihre verschiedenartigen Gründe. Wesentlich bei Poschmann ist die Beachtung der Kirchendokumente, die die Grundsätze der christlichen Bußpraxis umreißen. Der Autor stellt fest, dass Poschmann große Veränderung in der Bußpraxis ab dem frühen Mittelalter, aber eine schwache Entwicklung von Theorie und Wissen über die Buße bemerkt; dies ging einher mit der Frage der Bußsakramentalität, die im frühen Mittelalter diskutiert wurde.

²⁰ Tamže, s. 232–237.

