

KS. KAROL WOJTYŁA

TRAKTAT O POKUCIE W *DEKRECIE* GRACJANA
W ŚWIETLE RĘKOPISU GDAŃSKIEGO MAR. F. 275

1. WSTĘP

Międzynarodowy zjazd prawników odbyty w 1952 r. w Bolonii dla upamiętnienia 800-setnej rocznicy powstania *Dekretu* Gracjana wpłynął silnie na ożywienie badań nad genezą i pierwotnym układem tego podstawowego zbioru prawa kanonicznego. Zbiór ten mimo swego prywatnego charakteru stał się pierwszą częścią słynnego *Corpus iuris canonici* zawierającego całokształt średniowiecznego prawa kanonicznego. (*Corpus iuris canonici* obowiązywało aż do wejścia w życie *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1917 r.). Najnowsze badania koncentrują się między innymi nad problemem, czy ta postać *Dekretu*, którą znamy ze średniowiecznych rękopisów oraz z opartych na nich wydań drukowanych, wyszła spod pióra samego Gracjana, czy też mamy tutaj do czynienia z dziełem zredagowanym ostatecznie przez zespół średniowiecznych uczonych — a w takim razie, czy i w jakiej mierze zachowane rękopisy i oparte na nich wydania drukowane oddają nam pierwotną postać *Dekretu*.

Z tego, że pewne fragmenty w rękopiśmiennych tekstach *Dekretu* zostały do niego włączone później dopiero przez tzw. szkołę bolońską, zdawali sobie sprawę już średniowieczni dekretyści. Te to właśnie uzupełnienia nazywano *paleami*, wiążąc tę nazwę

z imieniem Paucapalei, najstarszego rzekomo ucznia Gracjana, który też pierwszy miał uzupełniać dzieło swojego mistrza. Wedle owych poglądów jednak ilość takich *paleae* miała być niewielka, tak że w niczym nie zmieniały one zasadniczo konstrukcji dzieła samego Gracjana. Dopiero zmarły niedawno J. de Ghellinck profesor Uniwersytetu w Lowanium¹ wysunął wątpliwości co do tego, czy poza paleami i inne teksty, które dotąd uchodziły za autentyczne i pochodzące od samego Gracjana, nie dostały się jednak do *Dekretu* z jakiegoś innego źródła. Chodziło mu o *Tractatus de poenitentia* zawarty w C. XXXIII *Dekretu* jako jego kwestia trzecia. J. de Ghellinck przypomniał współczesnej nauce twierdzenie teologa z XVII w. Stefana Bochenthalera, wedle którego rzekomo gracjanowski traktat o pokucie ma pochodzić spod pióra współczesnego Gracjanowi teologa Ernesta z Zwiefalten. Gracjan miał tylko rozszerzyć jego dzieło i włączyć jako osobny traktat do swej *Discordantium canonum concordia*, jak zdaniem A. Vetulaniego brzmiała najstarsza nazwa *Dekretu*.

Istotnie traktat o pokucie mógł wzbudzić takie wątpliwości przede wszystkim przez swoje umiejscowienie w *Dekrecie*. Mieści się on wśród obszernej grupy przepisów dotyczących kanonicznego prawa małżeńskiego (C. XXVII—XXXVI), a wyłania się z incydentalnego pytania w C[ausa] XXXIII qu. 3 poświęconej nieważności małżeństwa z powodu *impotentia coeundi ex malejicio*. Wyrasta zaś do rozmiarów samodzielnej rozprawy, której treść zwraca uwagę swym o wiele bardziej teologicznym niż kanonicznym charakterem. Autor bowiem rozważa w niej takie problemy, jak konieczność spowiedzi do uzyskania odpuszczenia grzechów, potrzeba powtarzania pokuty (*reiteratio poenitentiae*), problem odżywiania odpuszczonych grzechów, a dopiero w ostatnich *distinctiones* zagadnienia bardziej praktyczne, jak np. sprawa kwalifikacji, które powinien posiadać spowiednik, sprawa

¹ Ghellinck de J., *Le mouvement théologique au XII-e siècle*; wyd. 1 z r. 1914; wyd. 2 z r. 1948.

czasu odpowiedniego na odprawienie Sakramentu Pokuty itp. O rozmiarach traktatu świadczy fakt, że został on podzielony przez późniejszych dekretystów, prawdopodobnie przez Rufina, na siedem wspomnianych *distinctiones*.

Przez długi czas nauka przechodziła do porządku dziennego nad tymi wątpliwościami, które w sprawie pochodzenia traktatu o pokucie wysunął de Ghellinck. Dopiero studia wszczęte przez A. Vetulaniego² nad pierwotnym kształtem *Dekretu* Gracjana spowodowały, że sprawa ta stała się znowu aktualna i doniosła w badaniach nad rozwojem literatury teologicznej wczesnego średniowiecza. A. Vetulani znalazł kontynuatorów swych badań w francuskiej szkole G. Le Bras oraz Waltera Ullmanna w Cambridge. Badania w tej dziedzinie kontynuowała również Jacqueline Rambaud-Buhot³. W oparciu o rękopisy francuskie *Dekretu*, których istnieje 136 (z ogólnej liczby 600 dotąd rejestrowanych), doszła ona do wniosku, że związana z fragmentami prawa rzymskiego garść własnych wywodów Gracjana oraz *auctoritates* dotyczące Sakramentu Pokuty, które pierwotnie stanowiły całą C. XXXIII qu. 3. zgodnie z treścią postawionego w niej pytania, zostały z biegiem czasu w drodze późniejszych uzupełnień zastąpione obszernym traktatem o pokucie. Podobnie za późniejszy dodatek uznana została cała trzecia część *Dekretu* — *De consecratione*.

Zwolennicy tezy o gracjanowskim pochodzeniu traktatu o pokucie powoływali się na odnośnik w c. 24. C. XI, qu. 3., w którym autor odwołuje się do *quaestio I. de pen.*, z czego należałoby wnioskować o istnieniu obszernego traktatu o pokucie już w pierwotnym *Dekrecie*. Jednakże A. Vetulani wykazał, że w pierwotnym dziele Gracjana odnośnik ów nie znajdował się.

Odkryty i zbadany przez tegoż uczonego rękopis, który zgodnie ze swą przynależnością otrzymał nazwę „rękopisu gdań-

² Por. przede wszystkim Vetulani A., *Gratien et le droit romain.*, „Revue historique de droit français et étranger”, 1946—1947, s. 12 in.

³ Rambaud-Buhot J., *Studia Gratiana*, vol. I (1953) s. 119 in.

skiego”, jest interesującym skrótem dzieła Gracjana. Wchodził on od w. XV w skład biblioteki kościoła mariackiego w Gdańsku, później zaś był w posiadaniu gdańskiej Biblioteki Miejskiej (sygnatura Mar. F. 275). Jakkolwiek donosi o nim O. Günther w V tomie opracowanego przez siebie katalogu *Die Handschriften der Kirchenbibliothek von St. Marien in Danzig* ogłoszonym w 1921 roku, a St. Kuttner zanotował go w swym *Repertorium der Kanonistik I.*, to jednakże dopiero A. Vetulani dotarł do wspomnianego rękopisu i dokładnie zbadał jego zawartość.⁴

W świetle tych badań okazało się, że rękopis gdański zawiera odpis wyciągu z *Dekretu* Gracjana dokonanego przez anonimowego autora. Wyciąg ten jest równocześnie przeróbką dzieła Gracjana. Szereg takich wyciągów - przeróbek powstało w XII wieku, wszystkie one jednak zdaniem prof. Vetulaniego ustępują znacznie swoimi rozmiarami oraz swym znaczeniem temu wyciągowi, którego odpis zachował się w rękopisie gdańskim. W szczególności czasem powstania wyprzedza wyciąg ów *Summę* Paucapalei, który wedle dotychczasowego zdania kanonistów był najbliższym uczniem lub nawet wręcz współpracownikiem Gracjana.

Jak wiadomo dzieło Gracjana zbudowane jest z tekstów zaczerpniętych z wielorakich źródeł m. in. z Pisma św., z pism Ojców Kościoła oraz z orzeczeń papieskich. Noszą one nazwę *auctoritates*, które Gracjan wiąże swoimi wywodami — te ostatnie noszą znów nazwę *dicta* (*post*), wyrażają zaś własne poglądy i koncepcje Gracjana. Otóż autor wyciągu, którego odpis znajdujemy w rękopisie gdańskim, dokonał bardzo znacznego skrótu dzieła Gracjana. Eliminując szereg tekstów daleko bardziej uwzględnił *dicta* aniżeli *auctoritates* (41% ogólnej liczby *dicta* a tylko 23% *auctoritates* w porównaniu z wydaniem pełnego tekstu pierwszej części *Dekretu* dokonany w 1876 r. przez E. Friedberga). Stąd rękopis gdański daleko bardziej uwydatnia charakter

⁴ Vetulani A., *Dekret Gracjana i pierwsi dekretyści w świetle nowego źródła*, 1955.

dzieła Gracjana jako *concordia canonum* niż jako zbioru odnośnych cytatów, przepisów i postanowień.

Z całego szeregu zagadnień związanych z pierwotną postacią dzieła Gracjana interesuje nas tylko sprawa traktatu o pokucie. I otóż, gdy porównujemy tekst traktatu o pokucie zawarty w rękopisie gdańskim z tekstem tegoż traktatu w wydaniu Friedberga, to uderza ogromna różnica w rozmiarach tych tekstów. Tekst gdański wychodzi nie tylko jako ogromnie zwięzły skrót w stosunku do tekstu w wydaniu Friedberga, jest on poza tym nieproporcjonalnie okrojony i ściśnięty w zestawieniu z innymi częściami *Dekretu* w rękopisie gdańskim. Niemniej jest w nim — poza nielicznymi wyjątkami — zachowana ta sama kolejność fragmentów co w wymienionym wydaniu. W rozprawie niniejszej należy oprzeć się na analizie traktatu o pokucie w wyciągu gdańskim, ażeby w oparciu o nią rozpatrzyć hipotezę de Ghellinck'a, a zwłaszcza nowszych jej zwolenników, A. Vetulaniego oraz J. Rambaud-Buhot na temat pochodzenia tego traktatu w *Dekrecie* Gracjana.

2. TEKST TRAKTATU O POKUCIE W RĘKOPISIE GDAŃSKIM

Tekst traktatu o pokucie w rękopisie gdańskim, który odtąd będziemy oznaczać w skróceniu Gd., zestawiamy dla porównania z odnośnymi fragmentami tekstu tegoż traktatu, tak jak on jest podany w wydaniu Friedberga. Będziemy je w skrócie oznaczać przez Fb., przy czym szczegółowe znakowanie ma uwidaczniać, w której *distinctio* (D), oraz w którym *capitulum* (c) odnośny fragment tekstu się zawiera. Litera C jest skrótem *causa* — będzie ona o tyle rzadziej w użyciu, że cały traktat *de poenitentia* zawiera się w *Causa XXXIII, quaestio III* (qu. III). Dla odróżnienia tekstów zawierających uzupełnienia i komentarze Gracjana do przytaczanych przez niego *auctoritates*, a noszących nazwę *dicta post*, będzie służył skrót *dict. p.* z wskazaniem *capitulum*, po którym owo *dictum* się znajduje. Na różnice szczególnie znamienne zwrócimy uwagę w przypiskach pod tekstem.

Gd

Fb

[K 170^a] Homicidiorum vero tria genera esse dicebat beatus Petrus et penam eorum parilem fore docebat. Sicut enim homicidas interfectores fratrum ita et detractores eorum eosque odientes homicidas esse manifestabat. Quia et qui occidit fratrem suum et qui ei detrahit pares esse demonstrantur.

Queritur, utrum sola cordis contritio et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere. Sunt enim, qui dicunt quemlibet criminis veniam sine confessione ecclesiae et sacerdotali iudicio posse mereri iuxta illud Ambrosii super Lucam: De confessione.⁶

„Petrus doluit et fleuit, quia [K170^b] erravit, ut homo

[c. 24. D. I.]

Homicidiorum uero tria genera esse dicebat B. Petrus, et penam eorum parilem fore dicebat. Sicut enim homicidas interfectores fratrum, ita detractores eorum, eosque odientes, homicidas esse manifestabat. Quia et qui occidit fratrem suum, et qui odit, et qui detrahit, ei pariter homicidae esse demonstrantur.

[D. I.] (principium)

Utrum sola cordis contritione, et secreta satisfactione, absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere, redeamus.⁵ Sunt enim qui dicunt, quemlibet criminis ueniam sine confessione ecclesiae et sacerdotali iudicio posse promereri, iuxta illud Ambrosii super Lucam.

[c. 1. D. I.]

„Petrus doluit et fleuit, quia erravit, ut homo. Non inuenio

⁵ Fragment Gd, zawierający traktat o pokucie zaczyna się bezpośrednio po tekście, który według Fb. znajduje się już w obrębie traktatu o pokucie (c. 24. D. I.). Uderzający jest sam sposób rozpoczęcia: o ile mianowicie u Fb. polega ono na nawiązaniu do pytania postawionego na początku całej C. XXXIII (*Utrum... redeamus*), to natomiast w Gd. autor dopiero stawia to pytanie (*Queritur utrum*).

⁶ Gd. odwołując się do dzieła św. Ambrożego podaje jego tytuł *De confessione*, czego brak u Fb.

Non inuenio quid dixerit, scio quod fleuerit. Lacrimas eius lego, satisfactionem non lego”.

Item Johannes Crisostomus: „Lacrime lauant, quod uoce pudor est confiteri”.

Item David: „Dixi, confitebor aduersum me iniusticiam et tu remisisti” et cetera. Quod Augustinus exponens ait:

„Magna est pietas domini, ut ad solam promissionem peccata dimiserit. Nondum pronuntiat ore et tamen iam Deus audit in corde, quia ipsum dicere quasi pronuntiare est. Uotum enim pro opere reputatur”.

§ Item sicut auctoritas testatur, uoluntas remuneratur, non opus. Uoluntas autem in cordis contritione est, opus uero in oris confessione.

quid dixerit; scio, quod fleuerit. Lacrimas eius lego, satisfactionem non lego”.

[c. 2. D. I.]

Item Johannes Chrisostomus. „Lacrimae lauant delictum, quod uoce pudor est confiteri”.

[c. 4. D. I.]

Item Propheta. „Dixi, confitebor aduersum me iniusticiam meam Domino, et tu remisisti impietatem peccati mei”. Quod Augustinus exponens, ait:

[c. 5. D. I.]

„Magna pietas Dei, ut ad solam promissionem peccata dimiserit. § I. Nondum pronuntiat ore, et tamen Deus iam audit in corde; quia ipsum dicere quasi quoddam pronuntiare est. Uotum enim pro opere reputatur”.

[c. 30. D. I.]⁷. [ex Augustino]

Item, sicut auctoritas testatur: § 1. Voluntas remuneratur, non opus. Voluntas autem in cordis contritione est, opus uero in oris confessione.

⁷ To opuszczenie dłuższej części tekstu znajdującego się u Fb. wydaje się trafne i celowe. Poprzednio bowiem Gd. notuje: *Uotum enim pro opere reputatur*, do czego doskonałym nawiązaniem jest właśnie zdanie *Item sicut auctoritas testatur, uoluntas remuneratur non opus*.

Luce clarius constat cordis contritione non oris confessione peccata dimitti.

§ Hoc idem probatur auctoritate illa prophetica: „In quacumque hora peccator conuersus fuerit et ingemuerit”. Non dicitur: ore confessus fuerit, sed tantum: „conuersus fuerit et ingemuerit, uita uiuet et non morietur”.

Non ergo in confessione peccatum dimittitur, quod iam remissum esse probatur. Fit itaque confessio ad ostensionem penitentiae, non ad inpenetrationem uenie. Sicut circumcisio data est Abrahae in signum iustitiae, non in causam iustificationis, sic confessio sacerdoti offertur in signum uenie acceptae, non in causam remissionis accipiendae. Alii e contra testantur, dicentes sine [K 170^va] confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse emundari, si tempus satisfaciendi habuerit. Unde dominus per prophetam ait: „Dic tu iniquitates tuas, ut iustificeris”.

[dict. p. c. 30. D. I.]

Luce clarius constat cordis contritione, non oris confessione peccata dimitti.

[dict. p. c. 32. D. I.]

Hoc idem probatur auctoritate illa prophetica: „In quacumque hora peccator fuerit conuersus, et ingemuerit”. Non enim dicitur: ore confessus fuerit, sed tantum: „Conuersus fuerit, et ingemuerit, uita uiuet, et non morietur”.

[dict. p. c. 37. D. I.]

Non ergo in confessione peccatum remittitur, quod iam remissum esse probatur. Fit itaque confessio ad ostensionem penitentiae, non ad inpenetrationem ueniae, sicut circumcisio data est Abrahae in signum iustitiae, non in causam iustificationis, sic confessio sacerdoti offertur in signum ueniae acceptae, non in causam remissionis accipiendae. (II. Pars. § 1). Alii e contra testantur, dicentes sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato posse mundari, si tempus satisfaciendi habuerit. Unde Dominus per prophetam ait: „Dic tu iniquitates tuas, ut iustificeris”.

Item Ambrosius in libro de paradiso: „Non potest quisquam iustificari a peccato, nisi fuerit ante peccatum confessus”.

Item Johannes os aureum: „Perfecta penitentia cogit peccatorem omnia libenter sufferre. In corde eius contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas: hec est fructifera penitentia”.

Item Augustinus de penitentia: „Agite penitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro uobis ecclesia. Nemo dicat sibi: occulte ago; apud Deum ago, nouit Deus, qui mihi ignoscit, quia in corde ago. Ergo sine causa dictum est: „Que solueritis in terra, soluta erunt in celis”. Ergo sine causa clauis date sunt ecclesie Dei, frustamus euangelium Dei, frustamus uerba Christi, promittimus uobis, quod ille negat: nonne uos decipimus? Iob dicit: „Si eru-

[c. 38. D. I.]

Item Ambrosius in lib. de Paradiso. (cap. 14) „Non potest quisquam iustificari a peccato, nisi fuerit peccatum ante confessus”.

[c. 40. D. I.]

Item Johannes Os aureum (in hom. de penitentia, que incipit: „Prouida mente”). Perfecta penitentia cogit peccatorem omnia libenter sufferre. (§ 1) In corde eius contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas: hec est fructifera penitentia”.

[c. 44. D. I.]⁸

Idem [Augustinus] de penitentia: Agite penitentiam, qualis agitur in ecclesia, ut oret pro uobis ecclesia. Nemo dicat sibi: occulte ago, apud Deum ago, nouit Deus, qui ignoscit michi, quia in corde ago. Ergo sine causa dictum est: „Que solueritis in terra soluta erunt et in coelo”. Ergo sine causa clauis datae sunt ecclesiae Dei, frustamus euangelium Dei, frustamus uerba Christi, promittimus uobis quod ille negat: Nonne uos decipimus? Iob dicit:

⁸ Teksty Augustyna w Fb. zaczynają się od c. 42 pod inskrypcją *Item Augustinus*.

bui in conspectu populi peccata mea confiteri”.

Ambrosius: „uerbum Dei dimittit peccata; sacerdos est iudex. Sacerdos quidem officium suum exhibet et nullius potestatis iura exercet”.

§ 1. Denique, ut perspicue appareat neminem sine confessione a peccato mundari, ab ipsius humani generis principio sumamus exordium. Peccato transgressionis primi parentes corrupti a domino sunt requisiti de culpa, (requisitus non est)⁹ ut peccatum, quod [K 170^vb], transgrediendo commiserant, confitendo delerent. Serpens autem de culpa requisitus non est, quia per confessionem non reuocabatur ad uitam. Caym quoque, cum prime preuaricationi fratricidium addidisset, similiter a domino de culpa requisitus est, dum dicitur ei: „Ubi est Abel frater tuus?” Sed, quia superbus peccatum suum confiteri noluit, potius mendaciter negando dominum fallere conatus

„Si erubui in conspectu populi peccata mea confiteri”.

[c. 51. D. I.]

Item Ambrosius (lib. II de Cain et Abel): „Verbum Dei dimittit peccata: Sacerdos est iudex; sacerdos quidem officium suum exhibet, et nullius potestatis iura exercet”.

[dict. p. c. 60. D. I.]

§ 1. Denique, ut perspicue appareat, neminem sine confessione a peccato mundari, ab ipsius humani generis principio sumamus exordium. Peccato transgressionis primi parentes corrupti a Domino sunt requisiti de culpa, ut peccatum, quod transgrediendo commiserant, confitendo delerent. Serpens autem de culpa requisitus non est, quia per confessionem non reuocabatur ad uitam. Cayn quoque, cum primae preuaricationi fratricidium addidisset, similiter a Domino de culpa requisitus est, dum dicitur ei: „Ubi est Abel frater tuus?” Sed quia superbus peccatum suum confiteri noluit, potius mendaciter negando Dominum fallere conatus est, dicens:

⁹ Przekreślone w Gd.

est, dicens: „Numquid custos fratris mei sum ego?” Indignus uenia iudicatus est. Unde in desperationis profundum mersus, dum ait: „Maior est iniquitas mea, quam ut ueniam merear”. Vagus et profugus exiit a facie domini, significans eos, qui peccatum suum confiteri dissimulant, respectu diuine miserationis indignos haberi.

§ In actibus apostolorum legitur etiam, quod credentes ueniebant ad apostolos annuntiantes actus suos.

Item Leo papa ait: „Sufficit penitenti confessio, que primum domino offertur, deinde sacerdoti, [qui] pro delictis penitentium prelator accedit”.

§ His auctoritatibus asseritur ¹⁰, neminem sine penitentia et con-

„Numquid custos fratris mei sum ego?” indignus uenia iudicatus est. Unde in desperationis profundum mersus, dum ait: „Maior est iniquitas mea, quam ut ueniam merear”. Vagus et profugus exiit a facie Domini, significans, eos, qui peccatum suum confiteri dissimulant, respectu diuinae miserationis indignos haberi...

Hinc etiam in Actibus Apostolorum legitur, quod credentes ueniebant ad Apostolos, annuntiantes actus suos. § 5. Ex his omnibus facile monstrantur, sine confessione nullum ueniam posse mereri.

[c. 61. D. I.]

Hinc etiam Leo Papa ait (epist. LXXVIII. al. LXXX. ad Episcopos Campaniae): „Sufficit penitenti confessio, que primum Domino offertur, deinde sacerdoti, qui pro delictis penitentium prelator accedit”.

[dict. p. c. 87. D. I.]

His auctoritatibus asseritur, neminem sine penitentia et con-

¹⁰ Zawarty w Gd. fragment odnośnego dict. p. c. 87. D. I. stanowi za ledwie częśćkę tegoż dictum u Fb. Znamiennie odchylenie (Gd) *Reuela domino viam tuam ante dominum*, podczas gdy (Fb) *Reuela viam tuam ante Dominum*; mogło ono wynikać z przeoczenia lub też przesłyszenia, a nie

fessione proprie uocis a peccatis posse emundari. Unde premissae auctoritates, quibus uidebatur probari, sola contritione cordis ueniam prestari, aliter interpretande sunt, quam ab eis exponantur. Negationem namque Petri secuta est satisfactio lacrimarum et trina confessio dominice [K 171^a] dilectionis, qua penitus deleuit peccatum trinae negationis. Non ergo necessaria sibi erat certa satisfactio peccati, cuius totum uite tempus obedientie inpendebatur sui conditoris.

Item illud Johannis Crisostomi: „Lauent lacrimae, quod pudor est confiteri”, et illud aliud, quod scribit in epistola ad Hebraeos: „Non tibi dico, ut te prodas in publicum neque apud alios accuses, sed obedire te uolo prophete dicenti: „Reuela domino uiam tuam ante dominum”. Ergo tua confitere peccata, aput (!) uerum iudicem cum oratione delicta tua pronuntia, non lingua, sed conscientie tue memoria, et tunc demum spera te misericordiam

fessione propriae uocis a peccatis posse mundari. Unde premissae auctoritates, quibus uidebatur probari, sola contritione cordis ueniam prestari, aliter interpretandae sunt, quam ab eis exponantur. Negationem namque Petri secuta est satisfactio lacrimarum, et trina confessio dominicae dilectionis, qua penitus deleuit peccatum trinae negationis. Non ergo necessaria sibi erat certa satisfactio peccati, cuius totum uitae tempus obedientiae inpendebatur sui conditoris...

Item illud Johannis Crisostomi: „Lauant lacrimae delictum, quod uoce est pudor confiteri”; et illud aliud, quod scribit in epistola ad Ebreos: „Non tibi dico, ut te prodas in publicum, neque apud alios accuses; sed obedire te uolo Prophetae dicenti: Reuela uiam tuam ante Dominum. Ergo confitere peccata tua, apud uerum iudicem cum oratione delicta tua pronuntia, non lingua, sed conscientiae tuae memoria, et tunc demum spera, te misericordiam

zostało później usunięte. Odnosi się wrażenie, jakoby wyciąg (Gd) czy raczej jego kopia przekazana przez rękopis Gd, był robiony dość pośpiesznie. — Cały wywód z dict. p. c. 87. D. I. zamyka się wnioskiem, który został wzięty z dict. p. c. 60. D. I.

posse consequi. Si habueris in mente peccata tua continue, numquam malum aduersum proximum in corde tenebis". — § Non ita intellegendum est, ut sine confessione oris peccata dicantur dimitti, sed sine publica satisfactione. Secreta namque peccata secreta confessione et occulta satisfactione purgantur nec est necesse, ut que semel sacerdoti confessi fuerimus, denuo confiteamur, sed lingua cordis non carnis apud iudicem uerum ea iugiter confiteri debemus.

§ Item illud prophete: „Dixi: confitebor et cetera et tu remisisti (iniquitatem)¹¹ id est remissibilem iudicasti impietatem peccati mei". Ita et illud Augustini intelligitur: „Magna pietas [K 171^b] domini, ut ad solam promissionem peccata dimiserit" id est remissibilia iudicauerit. Item: „Votum pro opere reputatur, si deest facultas operis". Unde notum confessionis reputatur, pro opere nocis, cum deest facultas confessionis. Item: „uoluntas remuneratur, non opus" ita intelligitur: uoluntas facit opus remun-

posse consequi, si habueris in mente peccata tua continue, numquam malum in corde aduersus proximum tenebis", non ita intellegendum est, ut sine confessione oris peccata dicantur dimitti, sed sine publica satisfactione. Secreta namque peccata secreta confessione et occulta satisfactione purgantur, nec est necesse, ut que semel sacerdoti confessi fuerimus denuo confiteamur, sed lingua cordis, non carnis apud iudicem uerum ea iugiter confiteri debemus...

...Item illud Prophetae: „Dixi: confitebor, et tu remisisti", id est remissibilem iudicasti, „impietatem peccati mei". Ita et illud Augustini intelligitur: „Magna pietas Dei, ut ad solam promissionem peccata dimiserit", id est remissibilia iudicauerit. Item: „Votum pro opere reputatur, cum deest facultas operis". Unde uotum confessionis reputatur pro opere uocis, cum deest facultas confessionis. Item: „Voluntas remuneratur, non opus", ita intelligitur: uoluntas facit opus remunerabile, non opus uolunta-

¹¹ Przekreślone w Gd.

nerabile, non opus uoluntatem. Item illud: „in quacun- que hora peccator conuersus fuerit” — conuerti dicitur, qui omnino uertitur, omnino uertitur, cuius opus, uox et cogitatio ita mortificationi desudat peccati, sicut prius seruierat iniquitati. Ita et illud intelligitur: „Conuertimini ad me” etc. Item: „Scindite corda uestra et non uestimenta uestra” eis dicitur, qui nulla interiori satisfactione precedente sola exteriori se Deum posse placare confidunt.

Concluditur ergo ex premissis, quod nullus ante confessionem oris et satisfactionem operis peccati abolet culpam.

Item Ieronimus: „Mortificatio uiciorum magis quam abstinencia ciborum penitentie est necessaria”.

Mensuram autem temporis in agenda penitencia idcirco non satis aperte prefigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant, qualiter unumquodque emendandum sit, sed magis in arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt, quia apud [K 171^a] Deum

tem. Item illud: „In quacum- que hora peccator conuersus fuerit”, conuerti dicitur qui omnino uertitur: omnino uertitur, cuius opus, uox et cogitatio ita mortificationi desudat peccati, sicut prius seruierat iniquitati. Ita et illud intelligitur: „Conuertimini ad me etc.”. Item: „Scindite corda uestra, et non uestimenta”, eis dicitur, qui nulla interiori satisfactione precedente, sed sola exteriori se Deum posse placare confidunt...

[dict. p. c. 60. D. I.]

...Concluditur ergo, quod nullus ante confessionem oris et satisfactionem operis peccati abolet culpam...

[c. 86. D. I.]

Mortificatio uiciorum magis quam abstinencia ciborum penitenti est necessaria. Item Ieronimus. Mensuram temporis in agenda penitencia idcirco non satis aperte prefigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant, qualiter unumquodque emendandum sit, sed magis in arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt, quia apud Deum non tam ualet mensura temporis,

non tam ualet mensura temporis quam doloris, nec abstinentia tantum ciborum quam mortificatio uiciorum. Propter quod tempora penitentiae pro fide et conuersatione penitentium abbrevianda precipiunt et pro negligentia protelanda existimant. Tamen pro quibusdam culpis modi penitentiae sunt inpositi.

quam doloris, nec abstinentia tantum ciborum, quam mortificatio uiciorum. Propter quod tempora penitentiae pro fide et conuersatione penitentium abbrevianda precipiunt, et pro negligentia protelanda existimant. Tamen pro quibusdam culpis modi penitentiae sunt inpositi.¹²

Item Inocentius secundus.

Presbyteri falsis penitentiis laicorum animas non decipiant. Fratres nostros et presbiteros ammonemus ne falsis penitentiis laicorum animas decipi et in infernum protrahi paciantur. Falsam autem penitentiam esse constat, cum spretis pluribus de uno solo penitentia agitur, aut cum sic agitur de uno, ut non discedatur ab alio. Unde scriptum est: „Qui totam legem obseruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium reus”, scilicet quantum ad uitam eternam. Sicut enim, si peccatis

[c. 8. D. V.]¹³

Item Inocentius II. (in Concilio Romano, c. 22 IV Pars.) Fratres nostros et presbiteros ammonemus, ne falsis penitentiis laicorum animas decipi et in infernum pertrahi patiantur. Falsam autem penitentiam esse constat, cum spretis pluribus de uno solo penitentia agitur, aut cum sic de uno agitur, ut ab alio non discedatur. Unde scriptum est: „Qui totam legem obseruauerit, offendat autem in uno, factus est omnium reus; scilicet quantum ad uitam eternam; sicut enim si peccatis

¹² Po tym tekście urywa się ciąg fragmentów z D. I. i autor Gd. bez zaznaczenia, że przechodzi teraz do innej dystynkcji, bierze tekst D. V. wg Fb. (*Item Innocentius secundus*).

¹³ W tym fragmencie najznamienniejszą różnicą Gd. w stosunku do Fb. jest tytuł (rubryka) *Presbyteri falsis penitentiis laicorum animas non decipiant*, który zdaje się pochodzić od samego autora Gd., w tekście bowiem Fb. (D. V. de pen.) zdania takiego nie znajdujemy.

omnibus esset inuolutus, ita si in uno tantum maneat, eterne uite ianuam [non]¹⁴ intrabit. Falsa etiam est penitentia, cum penitens ab officio uel curiali uel negociali non recedit, quod sine peccatis agi nullatenus preualet; aut si odium in corde gesserit, aut si offenso cuilibet non satisfaciat, aut si offendenti offensus non indulgeat, aut si arma quis contra iusticiam gerat.

§ Cui autem debeat fieri confessio¹⁵, uel qualem [K 171^vb] illum oporteat esse, qui aliorum crimina iudicat, ex eodem libro docetur dum dicitur, cui debeat fieri confessio.

„Qui uult confiteri peccata, ut inueniat gratiam, querat sacerdotem scientem ligare et soluere, ne cum negligens circa se extiterit, negligatur ab eo, qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in foueam cadant, quam stultus euitare no-

omnibus esset inuolutus, ita si in uno tantum maneat, eterne uitae ianuam non intrabit. Falsa est etiam penitencia, cum penitens ab offitio uel curiali uel negociali non recedit, quod sine peccatis nullatenus agi preualet; aut si odium in corde gesserit, aut si offenso cuilibet non satisfaciat, aut si offendenti offensus non indulgeat, aut si arma quis contra iusticiam gerat.

[D. VI.] [I. Pars]

Cui autem debeat fieri confessio, uel qualem illum oporteat esse, qui aliorum crimina iudicat, ex eodem libro (de penitencia c. 10.) docetur, cum dicitur:

[c. 1. D. VI.]¹⁶

„Qui uult confiteri peccata, ut inueniat gratiam, querat sacerdotem scientem ligare et soluere, ne, cum negligens circa se extiterit, negligatur ab illo, qui eum misericorditer monet et petit, ne ambo in foueam cadant, quam stultus euitare no-

¹⁴ [non] dopisane na marginesie.

¹⁵ Autor Gd. umieścił w swoim wyciągu tylko jeden fragment tekstu z D. V., po czym zaraz przeszedł do D. VI.

¹⁶ Należy tutaj zwrócić uwagę, że tenże sam tekst zawiera się również w c. 88. D. I. (u Fb. kol. 1188).

luit". Et infra: „Tanta itaque uis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sepe enim contingit, quod penitens non potest uerecundari coram sacerdote, quem desideranti nec tempus nec locus offert, et si ille, cui confitebitur, potestatem soluendi non habeat, sit tamen dignus uenia ex desiderio sacerdotis, qui socio confitetur turpitudinem criminis”.

§ Caueat sacerdos, ne peccata penitentium aliis manifestet, quod si fecerit deponatur, unde Gregorius.

Deponatur sacerdos, qui peccata penitentis publicare presumit.¹⁷ Sacerdos ante omnia caueat, ne de his, qui ei confitentur, peccata sua alicui recitet, quod ea confessus est, non propinquis, non extraneis neque, quod absit, pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur et omnibus diebus uite sue ignominiosus peregrinando pergat.

luit". Et infra: „Tanta itaque uis confessionis est, ut, si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sepe enim contingit, quod penitens non potest uerecundari coram sacerdote, quem desideranti nec locus, nec tempus offert, et, si ille, cui confitebitur, potestatem soluendi non habet, fit tamen dignus uenia ex desiderio sacerdotis qui socio confitetur turpitudinem criminis...

[dict. p. c. 1. D. VI.]

..Caueat sacerdos, ne peccata penitentium aliis manifestet. Quod si fecerit, deponatur. Unde Gregorius:

[c. 2. D. VI.]

Deponatur sacerdos, qui peccata penitentis publicare presumit. Sacerdos ante omnia caueat, ne de his, qui ei confitentur, peccata sua, recitet alicui quod ea confessus est, non propinquis, non extraneis, neque, quod absit pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus uitae suae ignominiosus peregrinando pergat.

¹⁷ Rubryka w Gd.

§ Quod autem dicitur, ut penitentes eligant sacerdotem scientem ligare et soluere [K172^a] uidetur esse contrarium ei, quod in canonibus intantum uenitur, ut nemo uidelicet alterius parrochianum iudicare presumat. Sed aliud est fauore uel odio proprium sacerdotem contempnere, quod sacris canonibus prohibetur, aliud cecum uitare, quod auctoritate quisque facere monetur, ne si cecus ceco ducatum prebeat, ambo in foueam cadant. Unde Urbanus secundus.

Quilibet [sic!] sacerdoti commissum, nisi pro eius ignorantia, alter sacerdos ad penitentiam non suscipiat.¹⁸ Placuit, ut deinceps nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad penitentiam suscipere sine consensu eius, cui se prius commisit, nisi pro ignorantia illius, cui penitens prius confessus est. Qui uero contra hec statuta facere temptauerit, gradus sui periculo subiacebit.

[dict. p. c. 2. D. VI.]

(III. Pars. Gratian). Quod autem dicitur, ut penitens eligat sacerdotem scientem ligare et soluere, uidetur esse contrarium ei, quod in canonibus inuenitur, ut nemo uidelicet alterius parrochianum iudicare presumat. Sed aliud est fauore uel odio proprium sacerdotem contempnere, quod sacris canonibus prohibetur; aliud cecum uitare, quod hac auctoritate quisque facere monetur, ne, si cecus ceco ducatum prestat, ambo in foueam cadant. Unde Urbanus II:

[c. 3. D. VI.]

Cuilibet sacerdoti commissum, nisi pro eius ignorantia, alter sacerdos ad penitentiam non suscipiat. Placuit, ut deinceps nulli sacerdotum liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad penitentiam suscipere sine eius consensu, cui se prius commisit, nisi pro ignorantia illius, cui penitens prius confessus est. Qui uero contra hec statuta facere temptauerit gradus sui periculo subiacebit.

¹⁸ Takie przekręcanie wyrazów w rubryce Gd., że zdanie przestaje być zrozumiałym. *Sibi* przekreślone.

Tempus uero penitentie est usque ad ultimum periculum uite. Unde Leo papa:

„Nemo desperandus est, dum in hoc corpore constitutus est, quia nonnunquam quod diffidentia etatis differtur consilio maturiore perficietur”.

§ Quamquam de differentibus penitentiam Augustinus scribat:

„Si quis potius in ultima necessitate sue egritudinis uoluerit accipere penitentiam, et accipit, mox reconciliabitur et hinc uadit, fateor uobis non illi negamus quod petit sed non presumimus, quia bene hinc exiit; si securus hinc exierit, ego nescio; penitentiam dare possumus, securitatem [K 172^b], autem dare non possumus. Numquid dico: dampnabitur? Sed non dico: liberabitur. Uis ergo a dubio liberari? Uis quod incertum est euadere? Age peniten-

[D. VII.]

(I. Pars.) Tempus uero penitentie est usque in ultimum articulum uitae. Unde Leo Papa, (ep. XC. ad XCII. ad Rusticum, c. 5):

[c. 1. D. VII.]

„Nemo desperandus est, dum in hoc corpore constitutus est, quia nonnunquam quod diffidentia etatis differtur consilio maturiore perficitur”.

[dict. p. c. 1. D. VII.]

(II. Pars.) Quamquam de differentibus penitentiam Augustinus scribat (in lib. L. Homil., hom. 41):

[c. 2. D. VII.]

„Si quis positus in ultima necessitate suae egritudinis uoluerit accipere penitentiam, et accipit, et mox reconciliabitur, et hinc uadit: fateor uobis, non illi negamus quod petit, sed non presumimus, quia bene hinc exit; si securus hinc exierit, ego nescio; penitentiam dare possumus, securitatem autem dare non possumus. Numquid dico: dampnabitur? Sed nec dico: liberabitur. Vis ergo a dubio liberari? uis quod incertum est euadere? age penitentiam,

tiam, dum sanus es. Si sic agis, dico tibi quia securus es, quia penitentiam egisti eo tempore, quo peccare potuisti. Si autem uis agere penitentiam, quando peccare non potes, peccata te dimiserunt, non tu illa”.

dum sanus es. Si sic agis, dico tibi, quia securus es, quia penitentiam egisti eo tempore, quo peccare potuisti. Si autem uis agere penitentiam, quando iam peccare non potes, peccata te dimiserunt, non tu illa”.

Przy samym zestawieniu tekstów traktatu o pokucie w Gd. z odnośnymi fragmentami tekstu u Fb. uwydatniają się następujące różnice:

a) Zupełny brak w Gd. jakichkolwiek fragmentów tekstu z D. II., D. III. oraz D. IV. wg Fb. To jest różnica najważniejsza. Ona też najwięcej daje do myślenia badaczowi *Dekretu*.

b) Wszystkie inne różnice nie posiadają już takiego znaczenia dla zagadnienia integralnej autentyczności *Dekretu* czy też jego częściowej interpolacji. Zostały one uwidocznione przez samo zestawienie Gd. z odnośnymi fragmentami Fb., przy czym na bardziej charakterystyczne odchylenia zwrócono uwagę pod tekstem. Składają się na nie przekreślenia i opuszczenia wyrazów, czasami znowu wprowadzenie jakiegoś wyrazu lub też powtórzenie, nie mówiąc już o mniejszych brakach i nieścisłościach. Można by stąd wnioskować, że wyciąg był robiony pośpiesznie i nie poprawiony później przez autora. Inna możliwość — że był on dokonany przez autora nie dość świadomego tematu, musi odpaść przy wnikliwszej analizie jego treści, którą z kolei mamy przedsięwziąć. Trzeba tedy wnioskować, że mamy do czynienia nie z oryginalnym wyciągiem autora Gd., ale z odpisem z wyciągu.

3. ANALIZA TREŚCIOWA TEKSTU TRAKTATU O POKUCIE W GD. W PORÓWNANIU Z FB.

Już samo zestawienie odnośnych fragmentów wykazało, że gdański tekst traktatu o pokucie jest ogromnie zwięzły w stosunku do tekstu w wydaniu Friedberga. Trzeba jednak zaraz stwierdzić, że ta zwięzłość Gd. nie pozbawia go bynajmniej przejrzystości.

stości. Gd. informuje nas bardzo dobrze o głównych zagadnieniach gracjanowego traktatu o pokucie, tak że na jego podstawie możemy sobie utworzyć właściwy obraz nauki Gracjana na ten temat (nb. za wyjątkiem zagadnień poruszonych w D. II—IV, które Gd. pomija). Wnioskujemy stąd, że nieznany autor wyciągu był człowiekiem dobrze obeznanym z zagadnieniem, nad którym pracował. Owszem, należy stwierdzić, że ta przejrzystość myśli, która uderza nas przy studiowaniu Gd., wynika właśnie ze zwartości tekstu, a uzyskanie takiej przejrzystej zwartości jest zasługą autora. Tak więc, postawiwszy sobie zasadnicze pytanie: *utrum sola cordis contritio [...] et secreta satisfactione absque oris confessione quisque possit Deo satisfacere* — z całą ścisłością zmierzamy do jego rozwiązania. Czyni to zaś w ten sposób, że idąc ściśle za kolejnością argumentów Gracjana gromadzi naprzód te, które przemawiają za wystarczalnością żalu i wewnętrznej pokuty do zadośćuczynienia Bogu. Czerpie je z Ambrożego, Jana Złotoustego, Ps 31,5 powołując się przy tym na komentarz Augustyna, wedle którego Bóg odpłaca nie za akty zewnętrzne, ale za akty wewnętrzne człowieka. Tutaj schodzi z terenu cytatów patrystycznych, ażeby snuć myśl samego Gracjana (*dictum post*), przy czym Gracjan sam powołuje się na proroka Ezechiela 33, 12. Prorok kładzie nacisk na wewnętrzne nawrócenie, a więc nie chodzi o zewnętrzne wyznanie grzechów. A zatem wyznanie grzechów nie daje ich odpuszczenia, ono tylko jest znakiem zewnętrznym pokuty (*ad ostensionem poenitentiae*). Zupełnie tak samo, jak obrzezanie nie było przyczyną usprawiedliwienia, ale tylko jego znakiem, tak i spowiedź jest tylko znakiem osiągniętej łaski, nie zaś przyczyną odpuszczenia grzechów.

W niewielu stosunkowo zdaniach zestawiał autor główną myśl tego fragmentu traktatu o pokucie. W porównaniu z Fb. stwierdzamy zupełne pominięcie nie tylko kilkunastu kanonów zawierających różne fragmenty zaczerpnięte z prawa rzymskiego, w żaden wyraźny sposób nie związane z traktatem o pokucie, ale przede wszystkim pominięcie całego bogatego materiału teologiczno-źródłowego, jaki zawierają c. 33—37, w których do krótkich

tekstów zaczerpniętych z Pisma św. lub z Ojców (lub raczej z Pisma św. poprzez Ojców) zostały dołączone długie i wnikliwie *dicta*. W tych ostatnich znajdujemy już pewne próby spekulatywne (tak np. w interpretacji Ps 6, 2—6), które później tak wyraźne wycisną znamię na D. II., III i IV.

Gracjanowi chodzi tu o wyjaśnienie pojęcia „nawrócenie”. Polega ono na zmianie wewnętrznego usposobienia, które przede wszystkim pochodzi od Boga, Gracjan powołuje się na oczyszczenie trędowatych (Łk 17.) wykazując przy tym, że Jezus Chrystus nakazał się im wprawdzie zwrócić do kapłanów, jednakże trąd zniknął, zanim jeszcze zdążyli do nich dotrzeć. To wskazywałoby na wystarczalność wewnętrznego nawrócenia. Znamienne pod tym względem jest również zdanie Ps 87, 11: *numquid medici resuscitabunt et confitebuntur tibi?*, z którego miałyby wynikać, że nie kapłan w Sakramencie Pokuty przywraca życie nadprzyrodzone, ale Bóg, kapłan zaś tylko spełnia czysto zewnętrzną funkcję. Odwołuje się Gracjan również do wskrzeszenia Łazarza, do nawrócenia św. Piotra po potrójnym zaparciu, ażeby dojść do stwierdzenia, że pokutujący zostaje uwolniony przez łaskę wewnętrznej pokuty od winy oraz kary wiecznej, zanim jeszcze wyznał swój grzech. W momencie wyznawania już żyje życiem nadprzyrodzonym przez łaskę uświęcającą. Ponieważ zaś przez łaskę uświęcającą Bóg żyje w duszy ludzkiej, jak to Gracjan wyjaśnia odwołując się do różnych zdań Nowego Testamentu w dict. p. c. 35., 36. i 37., zatem w momencie wyznawania grzechów penitent nosi już w sobie Tego, który go wskrzesił, który mu życie nadprzyrodzone przywrócił. — I otóż tych wszystkich fragmentów o wyraźnym charakterze teologicznym najzupełniej brak w Gd. Autorowi wyciągu najwidoczniej chodziło o to, ażeby podać kilka cytatów przemawiających za tym, że spowiedź nie jest konieczna do odpuszczenia grzechów, przy czym najprawdopodobniej nie wybierał najtrafniejszych, ale po prostu wziął te, które znajdowały się na początku i przepisał. Nie jest zresztą wykluczone, że właśnie te cytaty wydawały mu się najodpowiedniej-

sze, chociaż raczej trzeba przypuścić, że dokonując skrótu wypisał tylko pierwsze z brzegu a dalsze pominął.

Przedstawivszy przeto stanowisko tych, którzy utrzymują, że wyznanie grzechów nie jest konieczne do ich odpuszczenia przez Boga, autor wyciągu zawartego w Gd., znów zgodnie z pełnym tekstem D. I. de pen., przechodzi natychmiast do *sed contra*. W Fb. zawiera się ono w dict. p. c. 37. Zwolennicy przeciwnej opinii głoszą mianowicie, że bez wyznania grzechów oraz zadośćuczynienia za nie, o ile tylko grzesznik ma czas zadośćuczynić, nikt nie może być oczyszczony. A zatem sama wewnętrzna pokuta nie wystarcza.

Po sformułowaniu tego przeciwnego poglądu przechodzi autor wyciągu zawartego w Gd. do argumentów. I znów podobnie jak poprzednio z długiego szeregu *auctoritates*, które znajdujemy u Fb., Gd. notuje tylko nieliczne: słowa proroka Izajasza (43, 26), Ambroży, Jan Złotousty, Augustyn. Czy są to myśli najważniejsze? W każdym razie porównując z Fb. trzeba stwierdzić, że wybór jest raczej trafny i celowy. Przytoczone w c. 44. D. I. de pen. słowa Augustyna, z których Gd. przekazuje mniej więcej połowę, zalecają czynić pokutę, tak jak ją się czyni w Kościele. Kościołowi zaś dał Chrystus władzę kluczy, moc wiązania i rozwiązywania; nie wolno tedy w niwecz obracać słów Chrystusa: pokuta li tylko wewnętrzna nie wystarcza. Jeszcze jedna *auctoritas*, w której Ambroży stwierdza, że grzechy odpuszcza Bóg, kapłan zaś sam nie ma żadnej władzy nad nimi, spełnia jedynie swój obowiązek, występując w charakterze sędziego. — Zaraz po tym zdaniu, które dla całości wyciągu posiada duże znaczenie, autor schodzi z terenu *auctoritates*, ażeby podać myśl Gracjana z dict. p. c. 60. Gracjan przytacza tam cały szereg faktów i zdań z Pisma św. i to przeważnie ze Starego Testamentu, z których widać, że Bóg już od samych początków istnienia rodu ludzkiego żądał dla odpuszczenia grzechów wyznania win. Z długiego szeregu tych faktów i zdań, które znajdujemy u Fb., zatrzymuje autor wyciągu w Gd. tylko dwa pierwsze (pierwsi rodzice i Kain), po czym od razu przerzuca się do ostatniego w tym długim sze-

regu przytoczeń (z Dz. Ap.). Opuściwszy w ogromnej większości wywody zawarte w dict. p. c. 60 (IV. Pars.) u Fb., przechodzi autor Gd. zaraz do tekstu, w którym św. Leon niejako podsumowuje to drugie stanowisko, wedle którego wyznanie grzechów jest nieodzowne do ich odpuszczenia (c. 61. D. I. de pen.).

Wyznanie grzechów jest konieczne dla ich odpuszczenia, bo tak wynika z wyraźnego nakazu Chrystusa, z władzy danej przez Niego Kościołowi, a sięgając głębiej w źródła objawione — również z odwiecznego ustanowienia Boga. Tu właśnie zawiera się teologiczna głębia argumentu przemawiającego za drugim stanowiskiem: wyznanie grzechów jest konieczne dla ich odpuszczenia. Autor wyciągu znajdującego się w Gd. zdaje sobie z tego dobrze sprawę i tę istotną głębię argumentu umiejętnie wydobywa. Jeśli porównujemy tekst Gd. z Fb., wówczas uderza nas, jak trafnie autor wyciągu z Gd. toruje sobie drogę wśród mnóstwa *auctoritates*, w których twórca traktatu niejako mozolnie poszukuje uzasadnienia wymienionej opinii drugiej, a prócz tego, jak również i z samych wywodów (*dicta*) Gracjana (wedle Fb.) umiejętnie wyłuskuje istotny wątek argumentu. Przez cały szereg tekstów, z którymi spotykamy się u Fb., autor wyciągu zawartego w Gd. zupełnie przebiega, wyrwane zaś fragmenty i zdania łączy tak umiejętnie, że w dziele jego zacierają się dość dobrze charakter kompilacji, a zarysowuje się przejrzysta całość. Wobec tego stanowczo narzuca się wniosek, że wybór tekstów ze strony naszego anonimowego autora nie był w żadnej mierze przypadkowy, lecz najściślej celowy. Autor wyciągu zawartego w Gd. musiał być dobrze obeznany z dyskusją, która się wówczas toczyła wśród teologów na temat pokuty, a równocześnie i z dziełem samego Gracjana. Już z samego doboru argumentów i kolejności rozważań przeciw i za spowiedzią badacz musi dojść do przekonania, iż zarówno Gracjan jak i autor Gd. opowiada się za drugim rozwiązaniem, za koniecznością spowiedzi.

Oto teraz z kolei pominąwszy cały szereg *auctoritates*, przesuwa nas autor Gd. do dict. p. c. 87. D. I. de pen. Zawiera ono w sobie trzeci punkt zwrotny wywodów D. I., Tok myśli Gracjana

na jest następujący: Skoro potrafiliśmy udowodnić słuszość opinii drugiej (za koniecznością spowiedzi), przeto należy raz jeszcze przyjrzeć się tym *auctoritates*, które przytoczono na początku za opinią pierwszą. Najwidoczniej trzeba je zinterpretować inaczej niż to czynią zwolennicy tej opinii. A więc najprzód, gdy chodzi o św. Piotra (przytoczone słowa z komentarza Ambrożego do Ewangelii wg Łukasza), to potrójne wyznanie miłości doszczętnie zgładziło grzech potrójnego zaparcia. Jeśli zaś chodzi o przytoczone za pierwszą opinią słowa Jana Złotoustego: *Lauent lacrimae quod pudor est confiteri* oraz inne jego słowa z homilii 31. do listu do Żydów (patrz w tekście), to nie należy ich rozumieć w ten sposób, jakoby ten Ojciec Kościoła przyjmował odpuszczenie grzechów bez ich wyznania i publicznego zadośćuczynienia. Oczywiście, że grzechy tajemne gładzi jednorazowe tajemne wyznanie oraz także zadośćuczynienie, chociaż wewnętrzna za nie pokuta przed Bogiem powinna trwać nieustannie. W takiej więc interpretacji przytoczone teksty Jana Złotoustego nie mogą służyć jako argument przeciw konieczności wyznawania grzechów dla ich odpuszczenia przez Boga. Taka tedy interpretacja jest jedynie słuszną, tamta zaś jest błędna i tendencyjna. Pozostają jeszcze przytoczone na początku słowa Ps 31, 5; które, jeśli przyjąć interpretację Augustyna, miałyby przemawiać za wystarczalnością aktu wewnętrznego pokuty. Jeśli jednak ów Doktor Kościoła przyjmuje, że sam akt wewnętrzny (*votum*) wystarcza bez aktu zewnętrznego (*opus*), to jednak odnośnie do spowiedzi należy rozumieć ową zasadę w ten sposób, że sama wola wyznania wystarcza tylko wówczas, gdy nie ma możliwości spowiadania się. A dalej następuje tylko interpretacja zdania: *voluntas remuneratur non opus*, wedle której należy uznać, że czyn wewnętrzny nadaje wartość zewnętrznemu, czyni go godnym nagrody, nie zaś odwrotnie. Nawrócenie się musi być całkowite, jest zaś takim tylko wówczas, gdy bierze w nim udział zarówno myśl, jak słowo i czyn wewnętrzny. Rzecz jasna bowiem, że sam zewnętrzny akt bez wewnętrznego nie zdoła przebłagać Boga.

Należy zwrócić uwagę na to, że przy tej powtórnej analizie argumentów, które uprzednio zdawały się przemawiać przeciw konieczności wyznawania win, autor wypowiada się znacznie szerzej niż dają po temu powód pokrótce tylko przytoczone tezy zwolenników tej opinii. Jeżeli więc mamy sądzić wedle Gd., to autor po rozpatrzeniu argumentów „za” i właściwym przeinterpretowaniu argumentów „przeciw” zdecydowanie opowiada się za koniecznością spowiedzi dla odpuśczenia grzechów, dając temu ostateczny wyraz w zdaniu: *Concluditur ergo e premissis, quod nullus ante confessionem oris et satisfactionem operis peccati abolet culpam*. Należy dodać, że zdanie to w zasadniczym brzmieniu (*nullus... abolet culpam*) zawiera się w dict. p. c. 60 wedle Fb. Jednakże formę konkluzji nadał mu sam autor wyciągu z Gd., zamykając w ten sposób owe wywody na temat żywo wówczas dyskutowanego problemu. Mamy tutaj jeszcze jeden argument za tym, że dzieła swego nie traktował tylko jako kompilacyjnego zestawienia fragmentów tekstu z oryginału, ale realizował w nim pewien własny plan kompozycyjny. W tekście Fb. bowiem ostatni wniosek Gracjana w rozpatrywanym przez całą D. I. zagadnieniu jest zupełnie inny. Gracjan nie opowiada się zdecydowanie za żadną z opinii, ale zestawivszy w takiej obfitości *auctoritates* oraz własne argumenty za jedną i drugą, pozostawia czytelnikowi sąd i wybór jednej z nich: *Quibus auctoritatibus, uel quibus rationum firmamentis utraque sententia confessionis et satisfactionis nitatur, in medium breuiter proposuimus. Cui autem harum potius adherendum sit, lectoris iudicio reseruat. Utraque enim fautores habet sapientes et religiosos uiros*. Ten swój pogląd pozostawiający otwartym problem spowiedzi autor podaje w dict. p. c. 89. D. I. de pen., a w następującym c. 90. D. I. de pen. powołuje się na *auctoritates* Teodora arcybp. z Canterbury, wedle których zarówno sama pokuta wewnętrzna, jak i jej zewnętrzny akt polegający na wyznaniu grzechów kapłanowi jest owocny, przy czym każda z tych form jest właściwa dla odpowiednich ludzi. — Jeżeli mamy sądzić wedle wyciągu zawartego w Gd., to albo w pierwotnym oryginale całe to zakończenie z Fb. nie było umieszczone, albo

też autor wyciągu z Gd. przeprowadził w swoim dziele to stanowisko, które sam uważał za słuszne. W każdym razie jest rzeczą znamioną, że dla wypowiedzenia swego ostatecznego wniosku cofa się on po formułę zawartą w dużo wcześniejszym (wedle Fb.) dict. p. c. 60., gdy dotychczas posuwał się w swym wyciągu zgodnie z tym tokiem tekstu, jaki znajdujemy u Fb.

Mamy zatem przed sobą wyraźną rozbieżność pomiędzy Fb. a Gd., rozbieżność, która jest wyrazem różnych poglądów na to zasadnicze zagadnienie panujących wśród ówczesnych teologów¹⁹. Z jednej strony Abelard i jego zwolennicy, którzy wprowadzili również opowiadali się za koniecznością spowiedzi, utrzymując jednak równocześnie, że odpuszczenie grzechów i pojednanie z Bogiem dokonuje się przez wewnętrzny akt pokuty. Z drugiej strony Hugo od św. Wiktora wraz ze swymi uczniami, dla których wyznanie win należy do samej istoty pokuty. O ile więc dla Hugona spowiedź jest bezwzględnie konieczna dla odpuszczenia grzechów, to natomiast wedle Abelarda należy się poddać spowiedzi dlatego tylko, gdyż taki jest nakaz Chrystusa i Kościoła oraz dlatego, że spowiedź gładzi kary doczesne.

Czymże jednak tłumaczyć to, że o ile Fb. pozostawia czytelnikowi swobodę wyboru jednej lub drugiej koncepcji, to natomiast Gd. wyraźnie opowiada się za rozwiązaniem wiktorynów? Widać tutaj dwie możliwości rozwiązania tej zagadki. Najprościej byłoby przyjąć, że autor Gd. skorzystał z prawa wyboru jednej lub drugiej koncepcji pozostawionego czytelnikowi przez autora pełnego tekstu traktatu o pokucie. Przez odpowiedni zaś dobór tekstów logicznie uzasadnił koncepcję niezbędności spowiedzi. Ale jest i druga możliwość. Może Gd. oddaje nam w całej pełni myśl przewodnią traktatu o pokucie w jego pierwotnej postaci, podczas, gdy u Fb. mamy może do czynienia z tekstem już późniejszym i interpolowanym. Za tą drugą możliwością przemawia ta okoliczność, że mimo nagromadzenia i uszeregowania argu-

¹⁹ Anciaux P., *La théologie du Sacrement de Pénitence au XII-e siècle*, Louvain 1949.

mentów prowadzących logicznie wprost do wiktoriańskiej koncepcji konieczności spowiedzi, Fb. najniespodziewaniej pozostawia zagadnienie otwarte. Myśl o ewentualnej późniejszej interpolacji może się nasunąć zwłaszcza wobec faktu, że koncepcja Abelarda zwyciężyła wśród teologów w ciągu XII w. wobec przyjęcia jej przez Piotra Lombardczyka,²⁰ przy czym sama ta interpolacja zdegradowałaby tekst Gracjana do magazynu grupującego argumenty za jedną i drugą koncepcją. W takim razie zaś mielibyśmy już w D. I. de pen. pierwszą podstawę do stwierdzenia, że dzisiejszy tekst znajdujący się u Fb. zawiera interpolacje dokonane przez następców Gracjana.

Jest dalej rzeczą godną podkreślenia, że Gd. w dalszych swych wypowiedziach zgodnie z przyjętą tezą o spowiedzi jako koniecznym warunkiem rozgrzeszenia przechodzi do zagadnień praktycznych związanych z sakramentem pokuty, przy czym punktem wyjścia dla tej grupy zagadnień jest c. 86. D. I. de pen. U Fb. wymienione zagadnienia stanowią główny przedmiot D. V. i następnych. Tę też część traktatu o pokucie z pominięciem materiałów zawartych w D. II—IV znajdujemy w streszczeniu w Gd. Tak więc we fragmencie odpowiadającym c. 86. D. I. de pen, wedle Fb. tłumaczy autor, dlaczego kanony nie określają dokładnie czasu trwania pokuty (zadośćuczynienia) za poszczególne grzechy, ale pozostawiają to raczej spowiednikowi. Tylko za niektóre grzechy została określona miara zadośćuczynienia. Otóż ten sposób postępowania pochodzi stąd, że przed Bogiem nie tyle znaczy miara czasu, ile miara żalu, i nie tyle znaczy wstrzeźliwość od pokarmów, co wstrzeźliwość od grzechów. Ona to przede wszystkim konieczna jest przy pokucie, jak głosi tytuł całej owej *auctoritas* zaczerpniętej z Hieronima. Dlatego też kanony zalecają skracać czas pokuty tym pokutnikom, którzy przez żywą wiarę powstrzymają się od grzechów, natomiast przedłużać tym, którzy okazują pod tym względem zaniedbania.

²⁰ Por. IV. liber *Sententiarum*, dist. XVII.

Z kolei autor wyciągu w Gd. podaje fragment odpowiadający c. 8. D. V. Jest to pouczenie pap. Innocentego II z soboru laterańskiego II. (1139 r.), w którym papież napomina biskupów i kapłanów, by nie dawali się zwieść fałszywej pokucie penitentów. Fałszywa zaś pokuta ma miejsce wówczas, gdy penitent albo zataja grzechy, albo też nie ma woli odstąpić od nich. Musi on wyznać wszystkie bez wyjątku grzechy, nawet jeden bowiem grzech niewyznany jest przeszkodą do żywota wiecznego. To pierwszy wypadek. Drugi zaś wypadek fałszywej pokuty zachodzi wówczas, gdy penitentowi brak rzetelnego postanowienia poprawy, gdy więc nie postanawia np. zerwać z piastowanym stanowiskiem czy zawodem, który jest dla niego ciąglą sposobnością do grzechu, lub też gdy zachowuje w sercu nienawiść przeciw komuś, gdy nie czyni zadość temu, kogo obraził, gdy nie przebacza, lub prowadzi niesprawiedliwą walkę.

Następny fragment mówi o kwalifikacjach spowiednika (u Fb. jest to c. 1. D. VI. de pen.). Musi to być kapłan mający władzę „wiązań i rozwiązywania”. Takiego spowiednika powinien poszukać penitent, w przeciwnym razie postępuje bowiem jak ów ślepiec, który daje się wieść innemu ślepcowi, tak że obaj wpadają w dół. W braku odpowiedniego kapłana może wyznać swe grzechy świeckiemu, który wprowadzie nie ma władzy rozgrzeszania, niemniej wyznanie przed nim grzechów wyraża pragnienie i gotowość sakramentalnej spowiedzi. Była to nauka i praktyka odziedziczona po XI w., a przejęta z św. Augustyna.

Z kolei autor wyciągu z Gd. porusza sprawę tajemnicy spowiedzi. Odnośne fragmenty tekstu znajdują się u Fb. przy końcu długiego dict. p. c. 1. D. VI. de pen. oraz w c. 2. D. VI. Zawierają one naprzód ostrzeżenie, a następnie postanowienie kanoniczne odnośnie do takiego kapłana, który poważyłby się wyjawić grzechy usłyszane na spowiedzi. Wedle Fb. postanowienie to pochodzi od papieża Grzegorza: kapłan, który naruszy tajemnicę spowiedzi ma podlegać depozycji, w ślad za czym idzie jego zniesławienie.

Teraz rozwiązuje autor trudność, która może powstać wobec pozornej niezgodności wyrażonej poprzednio zasady, iż należy

szukać kapłana mającego władzę rozgrzeszania, z inną zasadą kanoniczną, wedle której żaden kapłan nie powinien spowiadać wier- nego z cudzej parafii. Autor wyjaśnia, że odnośne kanony zaka- zują spowiedzi u obcego kapłana, aby wykluczyć nienawiść czy pogardę własnego duszpasterza ze strony powierzonych jego pie- czy wiernych. Jeżeli natomiast ten właściwy i zwyczajny dusz- pasterz jest podobny do owego ślepcy, o którym mówi Ewangelia, wówczas zgodnie z zaleceniem tejże Ewangelii nie wolno pozwo- lić mu się prowadzić, groziłoby to bowiem obojgu, i prowadzące- mu i prowadzonemu, upadkiem w dół. U Fb. zawiera się ten fra- gment w dict. p. c. 2. D. VI. de pen.

Pełnym poparciem dla tego wywodu autora jest postanowie- nie papieża Urbana II. (u Fb. c. 3. D. VI. de pen.), wedle którego żaden kapłan nie powinien słuchać spowiedzi obcego penitenta bez zgody poprzedniego (właściwego) duszpasterza. Kto postępuje inaczej, może podlegać degradacji. Niemniej penitent i kapłan- spowiednik mają prawo postąpić inaczej, jeśli ten właściwy dusz- pasterz wykaże brak wiedzy potrzebnej do sprawowania Sakra- mentu Pokuty.

Ostatni fragment tekstu, który znajdujemy w Gd., dotyczy czasu pokuty. U Fb. jest to początek D. VII. (I. Pars.), c. 1. D. VII, dict. p. c. 1. D. VII oraz c. 2. D. VII. Zasadniczo czas na pokutę jest do końca życia ludzkiego. Papież Leon W. zaleca, aby nie rozpaczać nad takim, co nie pokutuje, dopóki jeszcze żyje, owszem dołącza nawet do swego zalecenia pociechę, że często dojrzała roztropność człowieka dopełnia tego, czego on dawniej z powodu słabej wiary zaniedbywał. Zaraz jednakże następuje *auctoritas*, którą autor podaje jako pochodzącą od Augustyna. Wedle niej czas pokuty niewątpliwie trwa do końca życia i aż do ostatniej chwili należy człowieka dopuszczać do Sakramentu Pokuty, jed- nakże trudno z całą pewnością utrzymywać, że taka pokuta w osta- tniej chwili życia odbyta wystarcza do całkowitego wyzwolenia grzesznika od kary. Odbywa on tę pokutę przecież dopiero wów- czas, gdy już grzeszyć nie może, a wtedy słuszniej można powie- dzieć, że grzechy jego opuszczają, nie on grzechy. Jeżeli więc

z pewnością mamy być uwolnieni od kary, to trzeba czynić pokutę, póki zdrowie i siły służą.

D. V—VII są o wiele zwięźlejsze od D. I. zarówno u Fb. jak i w Gd. Porównując tekst Fb. z Gd. zauważamy, że autor Gd. pominął prawie w każdej z wymienionych dystynkcji fragmenty dłuższe zawierające źródłowe wywody. I tak w D. V. cały c. 1., w którym na podstawie Augustyna rozważa się warunki rzetelnej pokuty od strony penitenta, a który obejmuje prawie połowę całego D. V. Podobnie w D. VI. autor Gd. wydobył z c. 1. tylko zasadniczą myśl, że należy szukać do spowiedzi kapłana godnego, a pominął całe dalsze rozważanie z Augustyna, w którym omawia się rolę spowiednika oraz potrzebne do tej roli cnoty i zalety. Wreszcie na podstawie tego samego źródła rozbudowana została zwłaszcza w c. 6. D. VII. ta myśl, aby nie odkładać pokuty na sam koniec życia, którą autor Gd. zanotował, ale nie rozbudował pomijając większość tekstów D. VII. znajdujących się u Fb. Tak więc i to porównanie przekonywa nas, że autor Gd. stara się o zwięźłość, przy czym jednak trafnie dobiera teksty, w których znajduje główne myśli dzieła Gracjana.

* * *

Przejdźmy do oceny całości badanego tekstu. Analiza przekonywa o tym, że autor tekstu zawartego w Gd. dokonał swego wyciągu z dzieła Gracjana w sposób bardzo świadomy i celowy. W pierwszej jego części i w swej ostatecznej konkluzji przyjął i uzasadnił tezę, że wyznanie grzechów jest koniecznym warunkiem pokuty, bez niego nie można uzyskać odpuszczenia grzechów. Przyjąwszy zaś to stanowisko, zestawił w części drugiej cały szereg szczegółowych zasad praktycznych dotyczących spowiedzi. Tych szczegółowych zasad rękopis zawiera stosunkowo dużo, obejmują one niewiele mniej niż połowę Gd. Jeżeli weźmiemy pod uwagę tę okoliczność, że u Fb. trzy ostatnie dystynkcje, w których te praktyczne zasady odnośnie do spowiedzi przede wszystkim się mieszczą, obejmują tylko 9 kolumn tekstu, podczas gdy sama D. I. obejmuje ich 31, wszystkie zaś 4 pierwsze dystynkcje obej-

mują 77 kolumn, wówczas takie zestawienie musi zastanawiać i pozwala na wysnucie pewnych wniosków.

Autor wyciągu zawartego w Gd. stara się wydobyć z dzieła Gracjana przede wszystkim wyraźne sformułowania. Szuka głównych tez, opuszcza zaś prawie cały materiał teologiczny, na którym Gracjan tezy te opiera, o ile nie uważa go za istotny. Jest to zupełnie zrozumiałe wobec charakteru jego pracy: ma ona być skrótem zbyt obszernego dzieła Gracjana, a nie samym dziełem, zbiorem *auctoritates* oraz analitycznych rozważań nad nimi. Dlatego właśnie teksty ostatnich dystynkcji zostały uwzględnione w stosunkowo większym stopniu niż teksty D. I., ponieważ dystynkcje te zawierają stosunkowo więcej takich wyraźnych sformułowań, podczas gdy D. I., kiedy patrzymy na nią w świetle Fb., stanowi przede wszystkim nagromadzenie obfitego materiału źródłowego.

Zagadnienie poruszone w D. I. jest zagadnieniem przede wszystkim teoretycznym i teologicznym. Zagadnienia poruszone w ostatnich trzech dystynkcjach mają charakter praktyczny, są związane z samym szafowaniem Sakramentu Pokuty. Z pewnością więc autorowi wyciągu zawartego w Gd. nie chodziło o wydobyć z dzieła Gracjana samych tylko praktycznych wskazówek duszpasterskich. Wskazówki te usiłuje oprzeć o dobrze uzasadnione twierdzenie teologiczne, że spowiedź jest koniecznym warunkiem odpuszczenia grzechów. Niemniej wykazana powyżej różnica stosunków ilościowych odnośnych tekstów w Gd. i u Fb. musi prowadzić do wniosku, że autorowi wyciągu zawartego w Gd. przede wszystkim chodziło o praktyczną stronę pokuty, a mniej o teologiczne i teoretyczne rozważania na jej temat. Widać przecież, jak dokładnie odnotowuje różne zasady dotyczące odprawienia pokuty, a jak szkicowo tylko traktuje całą dyskusję teologiczno-teoretyczną na temat konieczności spowiedzi do odpuszczenia grzechów.

Tak więc dokładna analiza traktatu o pokucie w Gd. pod względem jego treści przekonywa, że u autora wyciągu, a równocześnie przeróbki Gracjana przeważa tendencja praktyczno-praw-

nicza, podczas gdy traktat o pokucie u Fb. wykazuje zdecydowaną przewagę tendencji teoretyczno-teologicznej. Ponieważ wobec stwierdzenia owej rozbieżności pomiędzy Gd. a Fb. może zachodzić podejrzenie o późniejszą interpolację, która pierwotnemu tekstowi o wyraźnym kanonistycznym charakterze nadała charakter o wiele bardziej teologiczny, przeto należy jeszcze osobno zbadać D. II—IV. Może ich szczegółowa analiza rzuci nowe jeszcze światło na te wnioski, do których doprowadza badanie pozostałych części traktatu o pokucie w Gd. i u Fb.

4. PROBLEM D. II., III., IV. DE PEN.

Dystynkcje te stanowią osobne zagadnienie. W Gd. nie znajdujemy żadnego ich śladu, u Fb. natomiast stanowią one w sumie więcej niż połowę tekstu całego traktatu o pokucie. Spotykamy się w nich z nową problematyką, która nie wyłania się z zagadnień poruszonych w D. I. Na żadnym miejscu w D. I. ani też w ekspozycji C. XXXIII autor nie postawił sobie tych pytań, które teraz stawia, i nie zaznaczył, że będą kiedykolwiek wysunięte. Tak więc pod względem treściowym uderza brak wyraźnego związku zarówno z D. I. jak i z końcowymi D. V—VII. Same natomiast D. II—IV stanowią pod względem treściowym pewną całość. Jakkolwiek bowiem autor porusza w nich zasadniczo dwa zagadnienia: a) czy można powtarzać pokutę (*reiteratio poenitentiae*) oraz b) czy grzechy odpuszczone wracają — to jednak oba te pytania są tylko okazją do głębokich rozważań teologicznych. Ażeby mianowicie odpowiedzieć na oba postawione pytania, autor widzi potrzebę odwołania się do rozważań o miłości nadprzyrodzonej (*de caritate*) jako zasady usprawiedliwienia przed Bogiem, co stanowi treść D. II. oraz do rozważań o przeznaczeniu, zawartych w D. III. i IV. Przy tej sposobności same zagadnienia postawione w pytaniach schodzą na plan drugi, autor zaś zajmuje się czysto teoretycznym i spekulatywnym dociekaniem na temat samej miłości nadprzyrodzonej oraz przeznaczenia.

Punktem wyjścia jest zdanie starożytnych pisarzy chrześcijańskich, którzy utrzymują, że pokuty nie należy powtarzać, jest ona

bowiem owocna tylko jeden raz w życiu. Jeśli po raz wtóry odprawiamy pokutę, to znaczy, że po poprzednim odpuszczeniu znowu upadliśmy w grzechy. A zatem nie można twierdzić, że za poprzednią pokutę zostały one odpuszczone wobec Boga, dla którego to, co przyszłe, jest obecne (tu zarodek rozważań *de praescientia*). Możemy tylko przyjąć, że zostały odpuszczone wobec człowieka-sędziego. Poprzednia jednak pokuta nie była prawdziwą pokutą, a zatem nie ma sensu twierdzić, że się powtarza pokutę. Pokuta z samej swojej istoty ma sens tylko jeden jedyny raz w życiu. Dlaczego? Dlatego, ponieważ pokuta u człowieka dorosłego musi się opierać na miłości, ten zaś, kto ma kiedyś znowu ciężko zgrzeszyć, nie ma prawdziwej miłości. A jeżeli nie ma miłości, to nie ma też prawdziwej pokuty. Tak więc zasada powtarzania pokuty sprzeciwia się samej istocie prawdziwej pokuty.

Jednakże ta nieutralna miłość, o której tutaj autor mówi, powołując się na różne *auctoritates*, jest to miłość doskonała, wpływająca z ostatecznego zjednoczenia z Dobrem najwyższym *in statu patriae*. Tymczasem nawrócenie i pokuta ma miejsce *in statu viae*, w tym zaś stanie miłość nie posiada pełnej doskonałości, ale rozwija się stopniowo od pierwszych załączków w człowieku. Ma zatem swe stopnie, a zanim dojdzie do pełni swej doskonałości, może być stracona przez człowieka i odzyskiwana z powrotem. *In statu viae* zawsze taką jest miłość. Najlepszym dowodem jest Adam, który przed upadkiem na pewno miał miłość nadprzyrodzoną, a jednak utracił ją grzesząc. Gdybyśmy szli po linii tej argumentacji, jaką stosują zwolennicy niepowtarzalnej pokuty, musielibyśmy ostatecznie wpaść w błąd heretyka Jowiniana, wedle którego człowiek, który kiedykolwiek w życiu ciężko zgrzeszył, nie został prawdziwie ochrzczony przez Ducha św., ale tylko z wody. Nigdy w nim bowiem nie było prawdziwej miłości, skoro zgrzeszył ciężko. Nie było — oczywiście — miłości właściwej dla *status patriae*, co jednak nie przeszkadza, że miłość właściwą dla *status viae* posiadał, chociaż w tym niedoskonałym stanie tracił ją i odzyskiwał na nowo. Jeżeli nie przyjmujemy takiego stanowiska, wówczas właściwie wykluczamy możliwość nawrócenia się

z grzechów, gdy tymczasem tak liczne przykłady z Pisma św. uczą nas, że różni ludzie nieraz wpadali w grzechy, a później nawracali się z nich do Boga.

Te rozważania doprowadzają do najgłębszego ujęcia całego zagadnienia w dict. p. c. 45. D. II. de pen., gdzie autor, opierając się na tekstach Augustyna, przeprowadza porównanie pomiędzy doskonałością bytowania a doskonałością miłowania. Ta utracalna przez grzech ludzka miłość jest ściśle związana z niemocą stworzenia. Tylko wszechmocny Bóg nie może utracić miłości. Stworzenie natomiast może ją tracić, bo może grzeszyć. Ale *posse peccare, non est aliquid posse, immo aliquid non posse* (Augustyn). Tego Bóg właśnie „nie może”. Chociaż więc w porównaniu z miłością w Bogu możemy traktować tę utracalną, słabą miłość, która jest w stworzeniu, jakby jej w ogóle nie było, to jednak mamy prawo orzekać o niej *suo modo*, że jest prawdziwą miłością, tak samo jak o stworzeniu orzeka się, że jest prawdziwe i dobre, chociaż grzeszy. Oczywiście rzecz, iż to orzekanie prawdy, dobra i miłości o stworzeniu i Bogu ma znaczenie tylko analogiczne.

Opierając się na takim porównaniu miłości stworzenia z miłością Boga, uzasadnia autor prawo do powtórnej pokuty (*reiteratio*). W D. III. de pen. odpira jeszcze dalsze argumenty strony przeciwnej, która opiera się w tym wypadku na definicji pokuty oraz na całym szeregu *auctoritates*. Ten prawdziwie pokutuje — uczą oni — kto nie powraca do grzechu, pokuta prawdziwa i grzech wykluczają się bowiem wzajemnie. Tak — odpowiada autor — wykluczają się wzajemnie jako równoczesne akty duszy. W akcie prawdziwej pokuty musimy przeto wykluczyć wszelki grzech (dlatego autor w dalszym ciągu przestrzega przed zatajeniem grzechu i daje pouczenie *de integritate confessionis*). Jeżeli jednak człowiek po takim akcie prawdziwej pokuty powtórnie upada w grzech, to znów ma prawo do pokuty i do odpuszczenia. Ma do tego prawo za każdym razem, a wszelkie zarzuty stwierdzające, że wobec tak częstej pokuty i odpuszczenia Bóg ułatwiałby człowiekowi drogę do grzechu, zbija św. Augustyn kategorycznym stwierdzeniem, że przez częstą pokutę Bóg tylko tym grun-

towniej niszczy grzech. Tak więc pokuta za każdym razem musi być prawdziwa, wykluczać wszelki grzech, a przez to samo opierać się na miłości Boga, niemniej wobec niedoskonałego charakteru tej miłości w człowieku, należy przyjąć zasadę częstej i powtarzalnej pokuty. Tak więc nauka *de reiteratione paenitentiae* jest słuszna, przeciwna natomiast błędna.

Łatwo dostrzec, jak wielkie znaczenie dla takiego rozwiązania problemu powtórnej pokuty posiada wyjaśnienie charakteru miłości nadprzyrodzonej w człowieku *in statu viae*. Jednakże autor omawianych przez nas dystynkcji stara się postawione sobie pytanie ująć w jeszcze głębszym świetle teologicznym, wiąże je mianowicie z nauką o przeznaczeniu. Chodzi już nie o to tylko, czy człowiek, który grzeszy, miał kiedykolwiek miłość nadprzyrodzoną, chodzi o problem ostatecznego wytrwania w miłości (*perseverantia finalis*) oraz związane z nim zbawienie wieczne. Otóż, trzeba się zgodzić na takie stanowisko, że ludzie przeznaczeni do zbawienia wiecznego odzyskują miłość nadprzyrodzoną po jej utracie przez grzech. Czy jednak tak samo dzieje się u tych, którzy są przeznaczeni na potępienie (*reprobi*)? Wedle autora i oni nie są całkowicie obcy miłości, oni tylko nie zapuszczają w niej korzeni, a więc dochodzą do miłości nadprzyrodzonej w życiu, ale wobec braku ostatecznego w niej wytrwania zasługują na potępienie. Zagadnienie to rozważa autor od dict. p. c. 40. D. II. de pen. do dict. p. c. 44. D. II de pen. Jak widać wiąże się ono we wskazanych tekstach z zagadnieniem miłości nadprzyrodzonej.

Z daleko jeszcze większą wnikliwością i dokładnością spekulatywno-teologiczną powraca autor do zagadnienia predestynacji w D. IV. de pen. Pozostaje ono tam w związku z pytaniem: czy powracają grzechy raz odpuszczone? Zwolennicy odpowiedzi twierdzącej na to pytanie powołują się na takie miejsca Pisma św., w których mowa o powracaniu grzechów ojców (Ps. 118, 14) oraz, gdzie odpuszczenie grzechów naszych jest uzależnione od naszego odpuszczenia bliźnim win popełnionych względem nas — jeśli im nie odpuścimy, to ponownie będzie od nas wymagane to, co już zostało nam odpuszczone. A więc nie zostało to odpuszczo-

ne bezpowrotnie. I tutaj autor wprowadza znamienne rozróżnienie: zostało odpuszczone *secundum iustitiam* — a nie zostało odpuszczone *secundum praescientiam*. I w ten sposób całe dociekanie przechodzi na płaszczyznę wywodów o predestynacji.

Człowiek kończący życie ziemskie, który wytrwał w dobrym, jest synem Bożym *ex praescientia*, na nazwę synów Bożych ci bowiem tylko zasługują z całą słusnością, którzy mają wytrwać aż do końca w dobrym. Są oni zapisani w księdze żywota, a jako tacy są synami Bożymi *qui nondum sunt nobis, sed iam sunt Deo*. W księdze żywota można być zapisanym, ale można też zostać z niej wykreślonym. Zarówno jedno jak i drugie dokonuje się bądź *secundum iustitiam*, bądź też *secundum praescientiam*. Z kolei więc autor tłumaczy to rozróżnienie. Być zapisanym w księdze żywota *secundum praescientiam* oznacza *praeordinari ad vitam, quod ab aeterno factum est*. Odpowiednio do tego — być wykreślonym z księgi żywota *secundum praescientiam* znaczy *ad mortem non ad uitam presciri, quod et ipsum ab aeterno factum est*. Autor powołuje się tutaj na Efez. 1, 3 i Jan 3, 18. — Z kolei drugie rozróżnienie: być zapisanym w księdze żywota *secundum iustitiam* znaczy *Deo auctore ea operari, quorum merito sit dignus* (oczywiście odnośny człowiek) *aeterna salute*. Powołuje się tu autor na Jan. 14, 2, w interpretacji Augustyna. Ten zaś, kto *secundum iustitiam deletur* z księgi żywota, to człowiek, który *gratia subtracta ea operari permittitur, quibus eternam dampnationem meretur*. Tak więc w ujęciu autora D. IV. de pen. przeznaczenie stanowi odwieczny akt Bożego poznania, w którym każdy człowiek jest niejako zapisany bądź to jako zbawiony, bądź jako potępiony — to drugie określa się jako „wykreślony z księgi żywota”. Ten odwieczny akt poznania Bożego jest jednak równocześnie wyrokiem Bożej sprawiedliwości z jednej strony na tych, którzy przy pomocy łaski zasługują swoimi czynami na zbawienie wieczne, z drugiej zaś strony na tych, których złe czyny w życiu ziemskim są dopuszczone; owe złe czyny idą w parze z utratą łaski i dlatego ich następstwem jest wieczne odrzucenie.

Konsekwentnie należy w odwiecznym przeznaczeniu wyróżnić *praedestinatio ad iustificationem* od *praedestinatio ad glorificationem*. Pierwsze z nich wyprzedza drugie w tym znaczeniu, że człowiek może dostąpić usprawiedliwienia, a jednak nie osiąga zbawienia wiecznego. Rozróżnienie powyższe pociąga za sobą dalsze: synowie Boży różnią się od synów gniewu, przy czym autor nie omieszkał dodać, że synostwo Boże polega na rzeczywistym uczestnictwie w naturze Boga, a nie sprowadza się do pustego tylko tytułu. Otóż synami Bożymi są tylko ci, którzy (*in praedestinatione* — oczywiście) uczestniczą w wiekuistym dziedzictwie. Docześnie zaś można być synem Bożym w trojaki sposób: *praedestinatione tantum* — *praedestinatione et spe aeternae beatudinis — merito fidei et praesentis iustitiae, non autem praedestinatione claritatis aeternae* (dla każdej z tych możliwości znajduje autor jakiś cytat z Pisma św.). Całe to rozróżnienie jest ścisłym i logicznym wnioskiem z poprzedniego, w którym odróżnia się przeznaczonych do samego usprawiedliwienia od przeznaczonych do zbawienia wiecznego.

Po przeprowadzeniu tych wszystkich spekulatywnych rozróżnień znajduje dopiero autor wystarczającą podstawę dla wypowiedzianego uprzednio przez siebie zdania (dict. p. c. 7. D. IV. de pen. II. Pars.). Z rozróżnień tych bowiem wynika jasno, że ludziom, którzy są przeznaczeni do żywota wiecznego, grzechy popełnione przez nich w życiu doczesnym bywają poczytane na potępienie nie *secundum praescientiam*, ale tylko *secundum iustitiam*. I na odwrót należy powiedzieć, że ludziom przeznaczonym na wieczne odrzucenie grzechy popełnione w życiu doczesnym zostają odpuszczone tylko *secundum iustitiam*, nie zaś *secundum praescientiam*. To właśnie stwierdził autor w wymienionym dict. p. c. 7. D. IV. de pen. Stanowi ono argument za zdaniem *peccata remissa redeunt*.

Cały ten rozległy fragment tekstu u Fb., który stanowi sam w sobie wyraźną całość, obchodzi nas tutaj przede wszystkim ze

względów porównawczych. Autor wykazuje wyraźną tendencję do sprowadzania swych dociekań na płaszczyznę teologiczno-spekulatywną, w samych zaś rozważaniach spekulatywnych wielką wnikliwość oraz precyzję. W dalszym ciągu rozważa autor D. IV. de pen. w sposób krytyczny argumenty tej opinii, wedle której *peccata non redeunt*. Jednakże w przytaczanych przez zwolenników tej opinii Grzegorza W. i Prospera argumentach znajduje wewnętrzną sprzeczność. Prosper bowiem pisze, że każdy człowiek podlega śmierci, która jest karą za grzech pierworodny, a równocześnie twierdzi, że nikt nie wpada w grzech, który już został mu odpuszczony. A przecież Grzegorz W. wyraźnie stwierdza, że grzech pierworodny *non reddit iniquitatem patrum*, skoro jest odpuszczony przez Chrystusa. Otóż dla autora D. IV. de pen. *peccata dimissa redire* nie jest niczym innym jak *post remissionem peccati poenam peccato debitam excipere*. Wyraźnie przeto mieśza grzech sam z karą za grzech należną. I stąd rację ma w tym wypadku nie autor D. IV. de pen., który opowiada się przeciw zdaniu *peccata non redeunt*, ale właśnie zwolennicy tego zdania, wedle których człowiek, który po odpuszczeniu grzechów znów w nie wpada, zasługuje tylko na cięższą karę z powodu niewdzięczności i nadużycia Bożej łaski, ale nie powraca do samego grzechu, który już został mu odpuszczony.

W dalszym ciągu D. IV. de pen. jednakże przyjąwszy zasadę: ta opinia bardziej zasługuje na poparcie, za którą więcej świadectw i większa oczywistość, autor dochodzi ostatecznie do takiego sformułowania: gdy synowie po odpuszczeniu grzechu pierworodnego doznają kary, to „grzechy ojców wracają do nich” w tym tylko sensie, że oni sami wstępują w ślady ojców w grzeszeniu. Tak więc ostatecznie racja zostaje przyznana stanowisku: *peccata non redeunt*. Skłoniły autora do tego zarówno *auctoritates*, jak i przytoczona przez niego samego zasada (dict. p. c. 19. D. IV. de pen.): uczynki dobre, obumarłe przez grzechy, odżywają przez pokutę i znów stanowią zasługi na życie wieczne.

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Przeprowadzona w pracy niniejszej analiza traktatu o pokucie w Gd. została podjęta w tej myśli, że rzuci ona pewne światło na problem pierwotnej postaci tego traktatu w *Dekrecie* Gracjana. Wyniki badań należy zreasumować. Analiza zawartego w Gd. traktatu o pokucie nie daje podstawy do sformułowania kategorycznego stwierdzenia, że znany z Fb. dzisiejszy rozległy tekst traktatu o pokucie jest interpolowany. Tekst gdański bowiem stanowi jak wykazano, nie tylko wyciąg czy skrót, ale i pewną przeróbkę pierwotnego tekstu Gracjana. Na podstawie zaś takiej przeróbki trudno formułować niewątpliwe wnioski o pierwotnej postaci traktatu, podobnie jak nie można ich formułować na podstawie tego, że w niektórych rękopisach czy komentarzach cały traktat o pokucie został pominięty. Mógł on przecież nie interesować prawników właśnie dlatego, że posiadał bardziej teologiczny charakter. Anonimowy autor Gd. bardzo wydatnie ograniczył teksty o charakterze teologicznym, a wy dobył te, które miały prawnicze i duszpasterskie znaczenie. Dzieło jego, które z uwagi na czas swego powstania posiada wielką wagę badawczą, nie dostarcza jednak argumentów niezbitych za tym, że teksty o charakterze teologicznym i to spekulatywno-teologicznym są interpolowane. Wobec faktu, że autor Gd. tak wydatnie ograniczał wywody teologiczne, nie można z analizy rękopisu gdańskiego nawet wnosić, że D. II—IV, owe najbardziej podejrzane ze względu na swój czysto spekulatywno-teologiczny charakter części traktatu o pokucie, są z pewnością interpolowane, jakkolwiek w Gd. nie znajdujemy ani śladu z nich.

Z drugiej strony jednakże przeprowadzona w pracy niniejszej analiza Gd. umacnia w przypuszczeniu, że traktat o pokucie zawiera interpolacje właśnie o charakterze wywodów teologicznych, tak jak zostało już wykazane przez A. Vetulaniego i powszechnie dzisiaj przyjęte przez naukę, że zawierał interpolacje z prawa rzymskiego. A przypuszczenie to odnosi się zwłaszcza do wymienionych D. II—IV, których wywody nie posiadają w sobie nic prawniczego, kanonistycznego, ale całkowicie utrzymane są

w charakterze rozważań teologiczno-spekulatywnych. Ażeby przekonać się, że fragmenty o podobnym charakterze nie znajdują się w całym dziele Gracjana, zostały przestudiowane w szczególności te jego części, które jako tzw. *dicta post* pochodzą od samego Gracjana. Autor wiąże nimi poszczególne *auctoritates*, z których wyciąga własne wnioski. Jedynym *dictum*, które odznacza się charakterem nieco podobnym do D. II—IV, jest dict. p. c. 23. C. XXIII. qu. 4. (z Pars II. Decreti), gdzie autor zajmuje się, podobnie zresztą jak w D. IV. de pen., zagadnieniem przeznaczenia. Opierając się na Augustynie snuje własne wywody o charakterze spekulatywnym z wielką precyzją. Tym niemniej tekst ów pod względem rozmiarów wyraźnie ustępuje wymienionym D. II—IV. de pen.

Dokonana analiza traktatu o pokucie w Gd. przez to jeszcze podaje w podejrzenie D. II—IV. de pen., że wykazuje logiczną zwartość traktatu o pokucie wolnego od tych właśnie dystynkcji, podczas gdy one tej wewnętrznej logice wyraźnie przeszkadzają. Znamienną przy tym jest rzeczą, iż Piotr Lombardczyk w IV. Lib. Sent. dist. XVII, gdzie rozwiązuje ten sam problem co Gracjan w D. I. de pen. (*an sine confessione dimittatur peccatum*), w sposób zresztą wręcz przeciwny niż to uczynił autor Gd., stawia sobie z kolei pytanie, czy wystarcza wyznawać grzechy samemu Bogu, a zaraz potem w obrębie tej samej jeszcze dystynkcji zajmuje się sprawą spowiednika, a więc tymi sprawami, którym w Dekrecie poświęcone są końcowe D. V—VII. de pen. W rzeczy samej ze stwierdzeniem konieczności spowiedzi łączą się logicznie bardziej sprawy dotyczące samej praktyki spowiadania, tak jak to znajdujemy w Gd., a nie spekulatywne rozważania teologiczne na temat miłości nadprzyrodzonej i przeznaczenia, chociażby nawet w związku z zapytaniami o *reviviscentia peccatorum* oraz możliwości powtarzania pokuty.

Jakkolwiek tedy analiza traktatu o pokucie w Gd. nie wykazała ponad wszelką wątpliwość interpolacji o charakterze teologicznym w jego obrębie, to jednak sprawiła, że i tak już wątpliwe podstawy do uznawania D. II—IV de pen. za autentyczną część pierwotnego traktatu o pokucie stały się jeszcze wątlejsze.