

**СВЕТА ТАЈНА (САКРАМЕНТ)
ИСПОВЕСТИ И ПОКАЈАЊА
у Римокатоличкој Цркви:
ОД ТРИДЕНТСКОГ
ДО ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ КОНЦИЛА
(и НАЗАД?)**

Сажетак: Након краће богословске анализе историјског развоја званичног магистеријума Католичке Цркве о сакраменту исповести, аутор посебно тумачи те ставове у савременим римокатоличким документима, насталим после Другог ватиканског концила. Такво ишчитавање извора наводи на закључак о сапостојању два приступа теми исповести и покајања код западних хришћана: једном старом, схоластичком, индивидуалистичком и новом, библијском и кинонијском. Овиме, тврди аутор, упоредна сакраментологија долази на сличне позиције као и друге области упоредне теологије, пре свих, упоредна еклисиологија: коегзистенција двеју онтологија у римокатоличком богословљу.

Кључне речи: исповест, покајање, индивидуализам, Тридентски концил, Други ватикански концил, упоредна мистириологија.

Матић, З. (2018). Света тајна (сакрамент) исповести и покајања у Римокатоличкој Цркви: од Тридентског до Другог ватиканског концила (и назад?). У Матић, З. (ур.), *Покајање, њрашћавање и сјасаење у савременој (посмодерној) култури* (зборник радова) (стр. 189–205). Пожаревац: Одбор за просвету и културу.

Увод

У оквирима комплетне широке области упоредне мистириологије, посебно, готово привилеговано место заузима питање свете тајне исповести и покајања. Ова проблематика је дубоко повезана са кључним богословским претпоставкама римокатоличке и православне Цркве, са њиховим евхаристијским богословљем, па чак и са онтолошким подметима њихове вере и наде. Управо је ова последња тврдња тема нашег истраживања, јер желимо да покажемо како је исповест показатељ не само великих утицаја римокатоличке мисли на православну свест, литургијску и пастирску праксу, него и то колико та света тајна пројављује својеврсну коегзистенцију двеју онтологија у западној мисли. Узимајући у обзир да се сличне тврдње могу изнети и када се анализира читав опус Другог ватиканског концила, остаје отворено питање: којим путем ће кренути католичка мисао, не само у односу на сакраментологију, него, уопште, у контексту читавог богословља и црквеног живота? Од одговора на то питање директно зависи исход дијалога наших двеју Цркава, па зато поменуто тему упоредне мистириологије сматрамо егземпларном и веома битном¹.

¹ Званични богословски дијалог Православне и Католичке Цркве разматрао је теме упоредне теологије

С тим у вези, понудићемо најпре једну оквирну богословску визију покајничке праксе у раној Цркви, са посебним освртом на изворе који долазе из западног дела Цркве. Након тога ћемо указати на кључне моменте који су допринели промени такве поставке, све до њихове канонске артикулације на Тридентском концилу. Будући да постоји чврст став стручњака да се одредбе великог концила XVI века нису битније мењале све до Другог ватиканског концила, у следећем истраживачком одељку представићемо конкретне промене које је у контексту сакраментологије и тајне покајања донео Други ватиканум. Нећемо, међутим, оставити по страни ни најновија дешавања у Католичкој Цркви, када је у питању рецепција последњег великог сабора Католичке Цркве и његове теологије сакрамента покајања и исповести. Током читаве анализе, све историјске моменте ћемо сагледавати кроз призму систематског богословља, односно, даваћемо им теолошка тумачења и указивати на њихове последице по литургијски живот Цркве. На крају ћемо, у виду синтезе, указати на јасне доказе онога што смо назвали коегзистенцијом двеју онтологија у католичкој теологији.

1. ПОКАЈНИЧКА ДИСЦИПЛИНА У ЗАПАДНОЈ ЦРКВИ: КРАЋИ ИСТОРИЈСКИ ПРЕГЛЕД²

Рана Црква је себе сматрала заједницом са Тројичним Богом помиреных, обраћених, светих,

светих тајни на састанцима Мешовите међународне комисије у Барију. (Уп. Матић, 2013, стр. 77–100).

² Уп. Kelly, 1999, стр. 238–246; 266–271; 532–537; Grossi и Di Berardino, 1984, стр. 179–202. Сличне изворе наводи и Tukara, 2017, стр. 12–22.

изабраних и спасених личности. Опраштање грехова је језгро новозаветне поруке, а спасење од смрти, које је са њиме повезано, јесте садржај благе вести, која се преноси до краја света (уп. Лк 24, 47). Централни моменат и спојница ових реалности било је свето крштење, „једно крштење за опроштење грехова“ (Символ вере). Благодат новог живота у Христу, сјај славе Очево у срцима просвећених, они носе, ипак, „у глиненим судовима“ (уп. 2Кор 4, 6–7). Иако хришћани не живе више по себи и за себе, него живи Христос у њима (уп. Гал 2, 20), често се дешава да „добро, што хоће не чине, него зло што неће, оно чине“ (уп. Рим 7, 19). Од новозаветних времена се, дакле, црквена заједница суочава са грехом, падом, па чак и отпадом појединих својих чланова (нпр. метафора неплодне лозе, која не остаје на чокоту истинског виноградаря, Оца Христовог, па бива избачена, осушена и спаљена, у Јн 15, 1–7), али и са њиховим (по)кајањем и праштањем њихових грехова. Грех појединца има, очигледно, онтолошке последице (претња спаљивањем као нестајањем) и тиче се читаве заједнице (коју пали чине „пећином разбојничком“, како читамо у 2Клим 14, 1, на основу Мт 21, 13). Због тога се и оздрављење, процес повратка и коначни повратак палих, такође и неизоставно тиче читавог тела, целе Цркве. Управо због тога ће крајем II и почетком III века покајничка дисциплина бити веома слична катихуменату, у којој на свој начин учествују и верни и грешници свих категорија и сматраће се непоновљивом, тј јединственом у животу хришћана, иако је било различитих приступа

том питању³. Сличност покајања и катихумена-та врхунила је у тоталном егзистенцијалном обр-рту покајника: непријатељ Бога и браће, постаје њихов сатрпезник. Зато се покајање, као и крштење испуњавало у причешћивању.

У контексту изразитог броја практичних варијација на тему форме покајања, изгледа покајничке дисциплине (дужине, врсте) и саме исповести, које назиремо у животу ране Цркве, овај еклисијални или *кинонијски* моменат нам се чини јединим општеприхваћеним и константним богословским ставом. О њему говоре најпре класична јеванђелска места, која се сматрају темељним (конституционалним) за покајничку дисциплину прве Цркве⁴, као што су Мт 18, 15–18; 16, 17–19; Јн 20, 21–23⁵. Осим њих, веома су битна сведочанства

³ Ригористичке струје су се позивале на: Јев 6, 4–6 („Јер није могуће оне који су једном просветљени, и окусили дар небески, и постали заједничари Духа Светога... када су отпали, поново враћати на покајање...“); 10, 26–31 („Јер ако ми грешимо хотимице и после примљеног познања истине, ту нема више жртве за грехе“); 1Јн 5, 16–17 (разликује грехе на смрт и не на смрт).

⁴ „Questi testi biblici sono fondamentali per la dottrina penitenziale della chiesa antica“, Grossi и Di Berardino, 1984, стр. 180.

⁵ „Ако ли ти згреши брат твој, иди и укори га насамо; ако те послуша, добио си брата свога. Ако ли те не послуша, узми са собом још једнога или двојицу да на усти-ма два или три сведока остане свака реч. Али њих не послуша, кажи Цркви; а ако ли не послуша ни Цркву, нека ти буде као незнабожац и цариник. Заиста вам кажем: што год свежете на земљи, биће свезано на небу, и што год раздрешите на земљи, биће раздрешено на небу“ (Мт 18, 15–18). У овим стиховима неки аутори сагледавају јасан ехо синагогалне традиције (Рауш, 2007,

многих споменика постапостолског периода (прва два века), од којих ћемо поменути само оне типичне, који долазе из западне хемисфере Цркве Божје, као што су: *1Клим* и *2Клим*, *Варнавина* посланица, Јермин *Пастир*⁶, али и неки апокрифни списи (*Дела Пејрова* и *Дела Јованова*). У

стр. 182). „Којима опростите грехе, опраштају им се и којима задржите, задржани су“ (Јн 20, 23), потврђује још једном васкрсли Господ.

- ⁶ *1Клим* 2, 3–6: „...позванима, освећенима... ви сте... уздизали руке Сведржитељу Богу, молећи га да буде милостив, ако што и нехотично сагрешите. Дановоћно сте се подвизавали за сво братство... Плакали сте над гресима ближњих, њихове недостатке сматрали сте за сопствене“; 56, 1: „Молимо се, зато, и ми за оне који су у неком преступу“; 59, 2–4: „А ми ћемо бити невини од таквог греха и молићемо се, чинећи дугу и усрдну молитву и мољење, да би добро избројани број изабраних... сачувао Бог ... Молимо те, Владико, ... пале подигни, ... заблуделе од народа Твога поврати...“. *2Клим* 17, 1–3: „Покајмо се, зато, из свег срца, да неко од нас не пропадне... Помозимо, дакле, једни другима да и оне слабије узведемо на добро, да бисмо се сви спасили; и обраћајмо /враћајмо/ једни друге и поучавајмо, да бисмо сви... били сабрани у живот“. Аутор себе, пак, назива свегрешник, πανταρταρως (18, 2). *Варнава* 19, 4: „Не гледај на лице када некога треба укорити због преступа“ (уп. *Дигахи* 4, 3). И код *Варнаве* налазимо израз свегрешници (20, 2), као и у *Дигахи* 5, 2. У Јермином *Пастиру*, пак, налазимо: „Када их упознаш са овим речима, ... тада ће им се опростити сви греси који су раније згрешили, а и свима светима који су до овога дана сагрешили, ако се из свег срца покају и избаце из срца свога двоједушности. Јер се Господар заклео славом својом поводом изабраника својих: ако од овог одређеног дана буде још грешења, они неће имати спасења. Јер је покајање праведнима завршено: навршени су дани покајања за све свете, док

њима бележимо и посебно подвлачимо напомене о укључености читаве евхаристијске заједнице у процес васпостављања интегритета, како угроженог члана, тако и ње саме. Тако, у *1Клим*, налазимо речи које на изразит начин потврђују тезу о кинонијској визији покајања. Њима, наиме, аутор позива племените, милосрдне и пуне љубави да кажу: „Ако су због мене буна и свађа и раздори, повлачим се, одлазим, где год хоћете, и чинићу што ми заповеди мноштво (πλήθος, заједница верних), само нека стадо Христово буде мирно“ (54, 1).

Осим поменуте кинонијске визије комплетног процеса покајања, праштања и повратка у заједницу (зацељивања ране конкретне личности, али и целе локалне Цркве⁷), што је заједнички приступ обе хришћанске хемисфере, већ у првим вековима може се констатовати и једна специфичност западне визије греха и покајања, која ће остати њена трајна компонента. Помињали смо већ став о томе да се од најранијих времена о крштењу говорило у контексту опраштања грехова, што је постало и саставни део текста Никејско-цариградског Символа вере. Сам по себи, тај податак није споран, нити представља истраживачку новину. Пажљивије ишчитавање извора наводи нас, ипак, на закључак да је такав приступ, изолован од других могућих углова посматрања, од најранијих времена задобио привилеговани статус на хришћанском западу. *Варнава* говори о старозаветним Израиљцима и

ће незнабошцима покајање бити до последњег дана“ (*Виђење* 2, VI, 4–5).

⁷ Овај приступ се може наћи и код католичких аутора и у XX веку. Уп. Ранер, 2006, стр. 583–584.

о пророчанству да „они оно крштење које доноси опроштење грехова неће прихватити“ (11, 2), док „ми улазимо у воду испуњени гресима и нечисто-тама, а излазимо плодоносећи у срцу страх, и наду на Исуса имајући у духу“ (11, 11)⁸. Зато је циљ хришћанског живота очување тела чистим и залога крштења (печата) неупрљаним (уп. 2Клим 8, 6). На Западу је, дакле, примарна сврха крштења временом све више сагледавана као отпуштање грехова појединца, да би се на крају тако и дефинисала и канонски санкционисала. Иако константан, овај приступ крштењу није једини, нити искључујући. Џон Кели подсећа на то, говорећи: „Старија павловска концепција крштења као примене искупитељске Христове смрти на верника, изгледа да је ублажена“ (Kelly, 1999, стр. 239). Новозаветни списи, посебно у павловском корпусу, као и источни Оци касније⁹, изражавају и једну експлицитно онтолошку визију крштења, као личне пасхе новокрштеног и његовог уипостазирања у Христа (облачења у Христа), што се поистовећује са уласком у заједницу Светог Духа и добијањем статуса синова Божјих (*fili in Filio*), без посебног инсистирања на првобитној грешности кандидата и спирању његових грехова. Међутим, као што рекосмо, упркос постојању обеју визија, код западних теолога преовладавала је својеврсна

⁸ Слично и у Варнава 16, 8: „Добивши опроштење грехова и уздавши се на Име, постали смо нови...“.

⁹ Уп. *Проїлас айосѿолске ѿройоведи* Светог Иринеја Лионског: „Вера нам то доноси... прво, чини нас да памтимо да смо примили Крштење за опроштење грехова... Она нас учи да је то Крштење печат вечног живота и новог рођења у Богу, тако да људи нису више мртви, него смо од сада синови Бога вечног“ (3).

терапевтска визија крштења, која је битно повезана и са теологијом покајања, али и са учењем о стварању света и човека, првородном греху, паду и њиховим последицама.

Не чуди, стога, коначно прихватање приватне исповести већ од VI века на континенталном Западу, под утицајем острвских калуђера. У том периоду, наиме, већи број ирских монаха почиње да проширује латинском Европом нову праксу кајања, праксу приватног покајања, која је произашла из манастирске традиције, у којој је монах исповедао своје грехе другом брату (који није морао бити свештеник) и од њега добијао савете и духовно руковођење. Тако се индивидуална исповест нашла пред већ посусталом праксом јавног кајања (све мањи број људи јој је приступао, јер је била оштра, захтевна, дуготрајна и предлагана је једном у животу, због чега се одлагала до самртне постеље) и почела је да убира симпатије. Званична Црква је у почетку оштро реаговала против тих новотарија и „злоупотреба, па су свакојаки сабори и синоди покушавали да је забране. Но, она је јасно одговарала насušним пастирским потребама и до X века се скоро свуда проширила“ (Рауш, 2007, стр. 183). О томе сведочи и ново устројство црквеног ентеријера. Кинонијски аспект покајања изражавао се раније на литургијски начин, као јавно дело читаве заједнице. Сада чин исповести бива редукован у скучени простор исповедаоница¹⁰. Од некадашњег заједничког акта дошло се до изразито статичке поставке, до тзв. „тариф(ира)ног“ покајања. Покајничка дисциплина бива приватизована и тајна (јавља се и подржава готово па

¹⁰ Уп. Bedogni, 2014, стр. 89–90.

мит о неповрединости и тајности исповести), потраживала је све више елаборацију психолошког приступа греху, кајању, исповести, а тиме и спасењу. Првенствено, уведена је пракса фреквентног приступања исповести, а одбачена чврста вера ране Цркве у једно и непоновљиво потпуно покајање у животу и повратак Цркви. У XII веку већ бележимо завршетак ове радикалне промене на латинофонским територијама, тако да у том периоду „покајање задобија физиономију која траје до наших дана“ (Grossi и Di Berardino, 1984, стр. 182). Канонско санкционисање већ постојећег стања налазимо у одлукама IV Латеранског сабора 1215. године, у 21. поглављу, које се назива „Исповест, чување тајне од стране свештеника и примање причешћа на Васкрс“ (Denzinger и Hunermann, 2002, стр. 812–814)¹¹. У тим канонима се

¹¹ Наводимо три конкретна параграфа: „812. Neka svi vjernici, obaju spolova, nakon što dođu u godine razlikovanja, barem jedanput godišnje, sami sve svoje grijehе vjerno ispovijede vlastitom svećeniku i neka nastoje, prema svojim snagama, izvršiti naloženu pokoru, primajući pobožno, barem o Uskrsu, sakrament euharistije, osim ako bi se po savjetu vlastitog svećenika privremeno trebali suzdržati od toga zbog nekog opravdanog razloga: u suprotnom, neka se živom zabrani ulazak u crkvu, a mrtav neka nema kršćanski pokop. Neka se zbog toga ova spasonosna odredba često obznanjuje u crkvama, da netko ne bi zaslijepljen neznanjem imao pokrov ispriке. Ako bi pak tko zbog opravdanog razloga htio ispovjediti svoje grijehе stranom svećeniku, treba prije tražiti i dobiti dozvolu od vlastitog svećenika, jer ga inače taj ne bi mogao odriješiti ili vezati.

813. Svećenik pak neka bude promišljen i oprezan, kako bi kao vješt liječnik na rane ozlijeđenog izlio vino i ulje [usp. Lk 10,34], brižljivo istražujući okolnosti i grješnika i

приватна исповест грехова који оптерећују савест индивидуе озакоњује и потражује макар једном годишње, тако да првобитна тешка злоупотреба постаје општеприхваћено правило, не само у Католичкој Цркви, него и у читавом хришћанском свету. Будући да се текст одредбе о покајању и сакраменталној исповести наставља каноном о причешћу макар на Васкрс, врло брзо се у свести хришћана развила законитост о неопходној исповести пре сваког причешћивања. Временом је одлагање исповедања довело и до одлагања причешћивања, што је довело Цркву до ивице реалне егзистенције¹².

2. УЧЕЊЕ ТРИДЕНТСКОГ И ДРУГОГ ВАТИКАНСКОГ КОНЦИЛА О САКРАМЕНТУ ПОКАЈАЊА

Свеобухватна кодификација тајне покајања и исповести, извршена је на Тридентском концилу¹³, током његовог XIV заседања (25. новембар 1551), када је проглашена доктрина о најсветијим сакраментима покајања и последње помасти (*Dottrina*

grijeha, čime će razborito shvatiti, kakav savjet treba pružiti, kakav lijek primijeniti, služeći se različitim pokušajima za ozdravljenje bolesnika.

814. Neka pak jako pazi da riječju ili znakom ili na neki drugi način ne bi odao grješnika. Ako bi pak trebao razboritiji savjet, treba ga oprezno tražiti bez ikakvog označavanja osobe; određujemo naime da se onoga koji bi se usudio obznaniti grijeh, koji je njemu otkriven na sudu pokore, ne samo liši svećeničke službe, nego da ga se zatvori u strogi samostan da čini doživotnu pokoru“.

¹² О последицама таквог приступа тајни спасења, писали смо у Матић, 2014.

¹³ О богословским претпоставкама рада овог концила, писали смо у Матић и Petrović, 2014, стр. 291–293.

dei santissimi sacramenti della penitenza e dell'estrema unzione). Занимљиво је да на самом почетку оци сабора оштро подвлаче сврху тајне покајања, идентификујући је са сврхом крштења, а обе су — опроштај грехова: да крштени нису издали праведност, коју су добили на крштењу, „ne bi bilo potrebno da osim krštenja bude ustanovljen neki drugi sakrament za oproštenje grijeha“¹⁴. Зато Бог налази лек у сакраменту пенитенције, којим се на пале после крштења примењује „dobročinstvo Kristove smrti“. Потпуно сагласан са већ утврђеним принципима западне сакраментологије, Тридентски концил дефинише покајање, четврти сакрамент, одређује новозаветни моменат његовог установљења¹⁵, прописује његову бит (материју¹⁶, форму¹⁷ или тајносавршитељну формулу, супстанцу и ефекат¹⁸) и осуђује старе (новацијанске)

¹⁴ Уп. Denzinger и Hunermann, 2002, стр. 1667–1719: „O potrebi i ustanovljenju sakramenta pokore. Kada bi svi preporođeni imali zahvalnost prema Bogu, da ustrajno brane pravednost primljenu u krštenju po njegovoj dobrohotnosti i milosti, ne bi bilo potrebno da osim krštenja bude ustanovljen neki drugi sakrament za oproštenje grijeha“.

¹⁵ Il Signore, poi, istituì il sacramento della penitenza principalmente quando, risorto dai morti, soffiò sui suoi discepoli dicendo: *Ricevete lo Spirito santo; a coloro, cui rimetterete i peccati, saranno rimessi. A coloro cui li riterrete, saranno ritenuti* (Јн 20, 22–23). Уп. *Concilio di Trento*. IntRes: <http://www.totustuustools.net/concili/trentoc.htm>.

¹⁶ То су „čini samog pokornika, to jest, pokajanje, ispovijed i zadovoljština“.

¹⁷ Речи делитеља сакрамента: „Ја те одрешујем“.

¹⁸ „Zaista pak je predmet i učinak tog sakramenta, ukoliko se misli na njegovu snagu i učinkovitost, pomirenje s Bogom...“

и нове заблуде (лутеранске)¹⁹, које се тичу тих предањских ставова, сумираних у ставу да су покајање и исповест установе *iure divino*. У другом поглављу, оци анализирају разлике сакрамената покајања и крштења, али у јуридикчкој оптици. Кључна несразмерност ових тајни је у њиховим различитим плодовима: крштењу се признаје узвишеност, јер човек постаје нова твар, али, ово посебно подвлачимо, текст одлуке хита да то директно повеже са „стицањем пуног и тогталног опроштења свих грехова“. А сакраментом покајања до те „obnove i cjelovitosti nikako ne možemo stići ... bez naših velikih molbi i napora, jer to traži Božja pravednost, te su sveti oci pokoru s pravom nazvali 'својеврсним мукотрпним крштењем“ (Уп. Григорије Назијанзин, *Oratio* 39 in sancta lumina, п. 17, PG 36, 355–356). Та „мука“ је повезана првенствено са испитивањем савести и потребом да човек ис-поведи све своје грехе („и по врсти и један по један“), јер их овлашћени исповедник може отпустити, тек када их све чује и сазна. „Iz toga slijedi da pokornici u ispovijedi trebaju iznijeti sve smrtne grijehe, kojih si je čovjek svijestan poslije marljivog ispitivanja svoje savjesti, pa bili oni i najskrovitiji...“ (уп. DH 1680). Канони траже да покајник, „nakon što se brižljivo ispita i istraži skrovote nabore svoje savjesti, ispovjedi one grijehe za koje se sjeti da

¹⁹ Параграфи 1681–1682, на пример, директно се односе на Лутерова, Меланхтонова и Калвинова дела: M. Luther, *De captivitate Babylonica Ecclesiae: De sacramento paenitentiae*, M. Luther, *Propovijed na Cvjetnicu* 1524; Ph. Melancthon, *Apologia Confessionis Augustanae* (1531), čl.1 1, br.7, Ph. Melancthon, *Loci communes theologici*, (CpRef 21, 493); J. Calvin, *Institutio Christianae religionis* (1536), погл. 5 (CpRef 29, 158).

је смртно увриједио Господина и Бога свoga“. Зато се и сама тајна исповест дефинише као од Христа жељена и у Цркви *свајда* (од првих дана њене историје) постојећа реалност и она задобија апсолутну предност над јавном покајничком дисциплином²⁰. Као закључак ових размишљања, наилазимо на саборску одлуку, чврсту потврду одлука Четвртог латеранског сабора, која је (ин)директно присутна до наших дана, како код католика, тако и у многим православним заједницама: „Zbog toga se u čitavoj Crkvi, s velikim plodom za duše vjernika, već obdržava taj spasonosni običaj da se ispovijeda u ono sveto i najpogodnije vrijeme korizme (Свете четрдесетнице) ...“.

Након поглавља о делитељу сакрамента и о постојању изузетака у решавању случајева (поглавља 6. и 7.), веома је значајан параграф о потреби и плодовима сатисфакције (задовољштине²¹), о чињењу дела покајања, јер је готово експлицитна пројава свих сегмената легалистичког духа концила, који смо поменули. Концилски оци сматрају институцију задовољштине прастаром, али и оном коју у то време највише нападају они који су само

²⁰ „Zbog toga su najsvetiji i najstariji oci velikom i jedno-dušnom suglasnošću uvijek preporučivali tajnu sakramentalnu ispovijed, kojom se sveta Crkva uvijek služila a kojom se služi i sada, te se jasno pobija isprazna kleveta onih koji se ne stide učiti daje ona (tajna ispovijed) daleko od Božje zapovijedi i daje ona ljudska izmišljotina, te da ima svoj začetak kod otaca okupljenih na 4. lateranskom saboru [kan. 8]“.

²¹ Веома искрен закључак о томе колико је овај концепт стран православљу, даје Анте Матељан, који тврди да „se u kontekstu pokorničkih čina posve izbjegava i sam pojam zadovoljštine“ (Mateljan, 2007, стр. 304).

ликом побожни. Зато сабор тврди да је „potpuno krivo i daleko od Božje riječi, da Gospodin nikada ne oprašta *krivnju*, a da ne bi oprostio i *kaznu* [kan. 12 i 15]“²², јер је другачији статус некрштених од грешних хришћана, који су оскрнавили дар Духа. Зато, пут задовољштине, с једне стране, „прикладан Божјем милосрђу“, а са друге, има јаку педагошку функцију, јер одвлачи од греха, „te kao nekom uzdom obuzdavaju pokornike i čine ih u budućnosti opreznijima i budnijima; (zadovoljštinom) se liječe i ostaci grijeha, te se suprotnim kreposnim djelima odstranjuju zle navike stečene lošim životom“.

Надаље, Црква, према ставу Тридента, никада није имала сигурнији пут којим би се одстранила „priјетећа Боžја казна“, од дела покорe (Мт 3, 28; 4, 17; 11, 21), која се чини „са правим болом душе“. Више од тога, трпљење у покајању нас чини сличним Христу, јер он је дао задовољштину за наше грехе (уп. Рим 5, 10; 1Јн 2), „od kojeg imamo ono najsigurnije jamstvo, jer ako zajedno trpimo, zajedno ćemo biti i proslavljeni [*usp. Rim 8,17*]“. На тај начин, у Христу, у коме живимо, и покајање и плодове покајања приносимо. Сабор, надаље, упозорава свештенике (1692), да не поступају преблаго са покајницима, „nalažući vrlo lake čine za vrlo teške grijehе, [чиме би] postali sudionici tuđih grijehа [*usp. 1 Tim 5,22*]. Neka pak imaju pred očima, da zadovoljština koju nalažu ne bude samo čuvarica novog života i lijek za slabost, nego također kazna i pokora за prošle grijehе“. То никако не значи да су новотарци у праву када католички сакрамент исповести називају установом „срџбе и казне“, јер

²² Ради се о параграфу ДН 1687, којим се упућује на дело Ph. Melancton, *Apologia Confessionis Augustanae* 13.

су на исти начин поступали и „прастари оци“. Читав одељак о светој тајни покајања, завршава се списком 15 канона, у којима се, под претњом анатеме, кратко и ефектно резимирају претходни теолошки ставови и пастирски савети сабора.

Катихизиси, служебници и требници, настали после Тридентинума, били су на снази све до Другог ватиканског концила, односно 400 година. У том периоду црквена свест је додатно поткрепљивала и учвршћивала сакраментално богословље великог сабора XVI века, тако да битних варијација није уопште ни било. За многе католике, све до Другог ватиканског концила, приватна сакраментална исповест је представљала апсолутно правило. Други ватикански концил, пак, доноси одређене промене, које се најчешће описују као епохалне. О теми исповести и покајања говори се на више места (уп. *SC* 72, *CD* 30, *PO* 5, *LG* 11), који подвлаче велику важност тог сакрамента. Посебно је битан последњи поменути цитат из Догматске конституције о Цркви: „Они који присуствују сакраменту покајања, примају од милосрђа Божјег опроштај увреде нанете Богу и уједно се мире са Црквом, коју су својим грехом ранили, а која за њихово обраћење дела са љубављу, примером и молитвом“ (*LG* 11). Овај навод представља први став једног римокатоличког концилског документа (донетог крајем 1964. године), који говори о еклисијалном значају свете тајне покајања²³. Будући да се концил није бавио догматском подлогом исповести и покајања, остаје потпуно нејасно на који начин се очекује да еклисијална, богослужбена и киновнијска димензија сакрамента заживе.

²³ Уп. Tamarut, 2009, стр. 138. Tamarut, 2000, стр. 177–180.

Посебно то питање добија на значају, када се узме у обзир да су оци концила из XX века, заправо остали на истим позицијама теологије покајања, које је утврдио Тридентски сабор. У покушају одговора на ово питање, нису од велике помоћи ни документи који су донети касније, посебно током понтификата Јована Павла II²⁴. У тим документима се тајни покајања не приступа више у оштрој јуридикчкој оптици. Сада се о исповести говори као сакраменту који има изражену „терапеутску или медицинску“ функцију. Тако, папа Јован Павле II, пишући о ефекту лечења, који се постиже покајањем, тврди: „То је повезано са чињеницом да се Христос у Јеванђељу представља као лекар, док се његово откупитељско дело врло често, још од најстаријих времена, назива *medicina salutis*.“ Папа, надаље, подсећа на Августинове речи „Желим да лечим, а не да оптужујем“, па закључује да захваљујући терапији исповести, грех не одводи у очај. Али, поново, све ово је изводљиво, једино ако се спозна интимна страна грешника (*una conoscenza dell'intimo del peccatore*), и поново се тражи, као кроз читаву историју западне визије

²⁴ На пример, обновљени *Поредак покајања*, из 1973, Јован Павле II, постсинодална побудница, *Помирење и покајање*, 2. децембар 1984. (*Reconciliatio et paenitentia*, IntRes: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/la/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_02121984_reconciliatio-et-paenitentia.html), затим нови *Катихизис Католичке Цркве* из 1994. године, *Комјендијум Катихизиса* из 2005. године, али и апостолско писмо у виду моту проприја папе Јована Павла II, *Misericordia Dei*, од 7. априла 2002. године (IntRes: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/lt/motu_proprio/documents/hf_jp-ii_motu-proprio_20020502_misericordia-dei.html).

покајања, искрена и потпуна оптужба свих грехова, коју покајник мора да изврши (Уп. Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 31, 2). Тајна покајања, у крајњој инстанци, остаје у оптици индивидуалног греха, покајања и спасења јединке. Циљ је „приближити се Божјој светости, поново открити истину о себи коју је грех помутио и пореметио, постићи ослобођење у дубини свога бића и васпоставити изгубљену радост, радост да смо спасени“ (Уп. Giovanni Paolo II, *Reconciliatio et paenitentia*, 31, 3). При таквом стању ствари, измена богослужбеног простора у коме се врше исповести (веће и светлије просторије, са столом на коме су Библија и свећа), ипак изгледа тек као козметичка промена.

Католическа Црква, такође, преноси тридентинску дефиницију покајања (ССС 1451), указујући на вишезначност тајне, јер је овај сакрамент: обраћења, покајања, исповести (помиње се и исповедање као похвала Бога), опроштаја и помирења, према 2Кор 5, 20 (уп. СССР 1423–1424). Посебно је битан документ апостолско писмо у виду моту проприја папе Јована Павла II, *Misericordia Dei*, који говори о неким богослужбеним аспектима свете тајне покајања. Папа је, наиме, приметио да се у неким регионима олако приступа тајној исповести верника, те да им се без довољне пастирске бригае даје опште или колективно разрешење грехова.

3. СИСТЕМАТИЗАЦИЈА: ЗАПАДНО БОГОСЛОВЉЕ И ТАЈНА ПОКАЈАЊА

Након ове, елементарне анализе историјског тока и развоја тајне покајања на Западу, потребно

је систематски проценити богословске основе приступа западне мисли овом сакраменту. Шта је у позадини овакве сакраментологије, а тиме и схватања свете тајне покајања? Подмет римокаатоличке светотајинске теорије и праксе налази се у огромном значају који је придаван теологији греха, који је постојао у доконцилској католичкој традицији у читавом западном свету. Историчар Џеј Долан идентификује четири стуба читаве претконцилске традиције: ауторитет, грех, обред и чудо²⁵. „Такво ’религиозно католичанство’, које се у многоме налазило под утицајем Августиновог песимизма, у свему је видело опасност греха /претњу греха/“ (Рауш, 2007, стр. 184). Искрено тумачећи одређену праксу, која се током векова формирала, одређени католички теолози признају да се њихов етос у огромној мери своди на „културу греха“ (Уп. Рауш, 2007, стр. 184, који се позива на поменуто Доланово дело). Пројаве те културе су вишеструке: постојање мноштва строгих и прецизних молитвеника и упутстава за исповедање греха и њихово таксативно навођење (почев од Латеранског концила и исповедничких сума, које су опстале до XX века, а данас су се преобразиле у суме моралног богословља²⁶), психологизација светотајинског живота (упорно преиспитивање савести²⁷), *imitatio Christi* ради

²⁵ Ради се о делу Dolan, J. (1985). *The American Catholic Experience*. Garden City, New York: Doubleday, стр. 221, које наводи Рауш, 2007, стр. 184.

²⁶ Уп. Хейз и Джирон, 2007, стр. 464.

²⁷ Користи се чак израз „*tormentare le coscienze*“, који подразумева тортурисање, полицијско испитивање, психијатријско посматрање, лекарски надзор савести. Зато се у новијој римокатоличкој литератури која

уподобљавања његовим спасоносним мукама, поклоњење хостији и Исусовом Светом срцу, повед о аду и пакленим мукама, изражена сексуална етика²⁸ и подозривост ка браку и чулном свету... Ове и друге реалности наводе нас на следећи закључак. Из класичне западнохришћанске визије Адамовог пада, као преступа заповести, који се повезује са теологијом казне, задовољштине и откупа, а затим и са развијеном индивидуалистичком амартиологијом, филозофијом зла и демонологијом, директно произлази и поменути изражени егоцентрични терапеутски поглед на крштење и исповест. Иако ће за њихову елаборацију бити неопходна појава генија, попут блаженог Августина и Томе Аквинског, ми у приступу крштењу као првенствено изразитом *ишерайеујском* средству, бележимо одређене последице поменуте богословске теорије. На крају крајева, комплетна активност Католичке Цркве (поседно папе Војтиле) у XX веку на васпостављању изворног покајања, повезана је са њиховим ставом да су хришћани изгубили свест о греху, да је Запад упао у кризу смисла греха, којој се мора супротставити, враћањем дубљој анализи огреховљености природе и борбе против грешности, да би се уопште говорило о покајању. Често се понављају речи папе Пија XII: „Грех века је губитак смисла о греху“²⁹.

говори о предиспозицијама исповедника, од њега увек тражи психолошки сензибилитет.

²⁸ Концентрација на грехове из сексуалне сфере посебно је појачана у XVII веку, када је Света Канцеларија све грехе тог типа назвала смртним (Уп. Хейз и Джирон, 2007, стр. 465).

²⁹ Уп. Targonski, 2015, стр. 452.

Западна мисао приступа тајни живота и спасења са позиција онтологије индивидуе, од бића које већ јесте и постоји по себи. То налазимо и на последњем католичком сабору. У одлукама Другог ватиканског концила коегзистирају два речника и два приступа Цркви, њеним структурама, њеним саkraментима и, свакако, тајни покајања, сапостоје две онтологије. За оце сабране на Другом Ватикануму, Црква је, пак, истовремено: вечни наум Очево, али и оруђе (*instrumentum*) спасења; предвечно замишљена реалност, али и привремена институција посредничког и припремног карактера (која има своје време). Заснована Христовом крсном жртвом, она касније бива одуховљена на Педесетници. Задатак Цркве је да служи људском роду, да буде једноставна, понизна и пријатна мајка и сестра свих људи, јер је још увек несавршена у светости (уп. *LG 48*)³⁰. Концил третира сакраментологију у оквирима „традиционално“ западне теме времена Цркве, Цркве као посреднице, инструмента спасења, особито њене погрешивости, њене „људскости“, па тиме и њеног краја. Након тих констатација, читав задатак свих седам сакрамената јесте етичко и естетско побољшање индивидуе, поправка и ремонт бића,

³⁰ Одавде извире потреба за правним осигурањем Цркве. Та тежња за њеном сигурношћу уклапа се, пак, у перцепцију временске и институционализоване Цркве (све до њеног социолошког и политичког преображаја у државу). Иначе, потребу за историјским осигурањем Цркве, сматрамо концептом који је неспојив са православном есхатолошком еклисиологијом, која прати новозаветну веру у непостојаност, пролазност и неутемељеност садашњег града, у коме привремено обитавамо.

коришћење свих расположивих благодатних средстава (посебно Евхаристије) да се некако дође до доброг бића. Другачије и није могуће, када је свамисао у крајњој инстанци обузета протолошком и индивидуалистичком онтологијом.

Конкретно, онтологија индивидуе не посматра грех као егзистенцијални крах, као смртну претњу, као опасност небића, него као мрљу коју треба опрати, таму коју треба изгнати, болест коју треба излечити (у ублаженом дуалистичком, квазигностичком смислу). Природа зла се у католичкој мисли, дакле, до наших дана схвата, сагласно дефиницији Томе Аквинског, која почива на Августиновој теологији, а коју је у новије време изразио сажето папа Јован Павле II: „Зло је увек одсуство, недостатак некаквог добра које би у датом бићу требало да постоји“³¹. Ни у једној од тих визија, дакле, само биће није угрожено, не доводи се у питање постојање, већ само квалитет постојања (отуд логичка могућност пургаторијума у таквој онтологији).

ЗАКЉУЧАК

Римокатоличка сакраментологија (баш као и православна мистириологија) има своју генезу. Она није једнозначна, имала је различите фазе и пројаве, често се показује ретроградним ходом, али свакако има неке изразите константе, које теолог треба да идентификује, опише и богословски процени. Средњи век је био одлучујући историјски период, у коме је, под учитељском влашћу Рима, од тада неприкосновеног литургијског центра

³¹ Jovan Pavle II, 2008, стр. 11.

западне Цркве, запечаћен дотадашњи процес легалистичког унифицирања обредног дела вршења светих тајни (започет још каролиншком епохом), утврђивања верског значаја и уједначавања богословских тумачења сакрамената. Промене у практичном делу, у вршењу светих тајни, праћене су новим богословским развојем, кога карактеришу нови речник и нова методологија, тј. примена аристотеловских концепата при постављању нових и у решавању старих литургијских проблема. Продор германског духа и његов спој са римским менталитетом, окаменио је јуридикку слику Цркве, чиме је додатно потиснут њен есхатолошки идентитет и кинонијска визија спасења. Све ово се особито одразило на теологију свете тајне покајања и остало њен саставни део до данашњих дана.