

Ks. Michał CHŁOPOWIEC  
(Wrocław, PWT)

## POKUTA W DOKUMENTACH SYNODALNYCH CHRZEŚCIJAŃSKIEJ STAROŻYTNOŚCI

Pokuta nie należała do tematów priorytetowych pierwotnego Kościoła, ponieważ miejsca centralnego nie zajmowało wynagrodzenie za popełnione zło, lecz dochowanie wierności Bogu i wspólnocie wierzących. Brak do końca 1. poł. II wieku jakiegokolwiek dokumentu poświęconego wyłącznie pokucie, i pozostawienie jej jako tematu zupełnie ubocznego podczas pierwszych soborów ekumenicznych w Nicei (325), Konstantynopolu (381), Efezie (431) i Chalcedonie (451), jest tego najlepszym dowodem. W czterech zwłaszcza pierwszych wiekach traktowana ona była głównie jako kara za odstępstwo i niewierność powziętym zobowiązaniom na chrzcie świętym, a dopiero w dalszej perspektywie uwzględniano w niej aspekt miłosierdzia okazywanego grzesznikowi przez Boga. W takiej sytuacji pojednanie (*reconciliatio*), stanowiło rodzaj ustępstwa wobec niewierności członków wspólnoty, pod warunkiem wszakże, że popełniony grzech wydarzył się nie pierwszy być może, ale z pewnością ostatni raz. Wprawdzie intuicja i doświadczenie duszpasterskie papieży Kaliksta, Korneliusza czy biskupa Cypriana wnoszą w rozumienie zobowiązań pokutnych więcej instytucjonalnej wyrozumiałości (w sensie metody podejścia do grzesznika) i bardziej wyważonego traktowania obciążonych ciężką winą członków wspólnoty, to ogólnie rzecz biorąc, dewizą obowiązującą była bezwzględna wierność Bogu i Kościołowi, przynajmniej w ramach wyróżnionej przez Tertuliana grzechowej triady: zabójstwa, cudzołóstwa i zaparcia się wiary. Stanowiskiem reprezentatywnym był więc rygoryzm, choć w przyszłości okaże się on przeszkodą na drodze do pogłębienia związków z Bogiem. Wtedy jednak, rozciągnięty wręcz na przestrzeń stuleci, wydawał się najlepszym i najbardziej skutecznym środkiem do utrzymania kościelnej dyscypliny oraz zabezpieczenia duchowego zdrowia.

Charakteru z gruntu teologicznego nie można się natomiast dopatrywać w uchwałach synodalnych<sup>1</sup>, w których nad moralnym przeważał aspekt prawny.

---

<sup>1</sup> Słowa *concilium* używano wówczas zamiennie na oznaczenie synodów i soborów; różnił je jedynie zasięg. Mogło więc być *concilium* diecezjalne, prowincjonalne czy ekumeniczne znaczeniowo dzisiaj odpowiadające soborowi. Wraz ze wzrastającym zasięgiem zwiększała się również waga proponowanych w jego uchwałach rozwiązań. Od strony genezy synody ukształtowały się

Ich celem bowiem nie było wprowadzenie norm wartościujących, lecz sformułowanie gotowych dyspozycji z sankcją obowiązywalności. Dlatego ich rozwiązania nie musiały być identyfikowane z tezami teologicznymi, choć się im również nie przeciwstawiły, pozostając, by tak powiedzieć, na torze równoległym. „Prawne” z „teologicznym” spotykało się w swoistym amalgamacie wszechobecnego wówczas rygoryzmu. Teologia choćby podpowiadała uczestnikom synodu, że grzesznik z zaciągniętą ciężką winą nie może mieć udziału w Ciele Pana i Jego Krwi, synody natomiast określały sposób wynagrodzenia pełniejszego grzechu, preferując czyny pokutne rozpoznawalne z zewnątrz.

Eucharystia, z racji swojej pozycji wśród prawd objawiających szczególne miejsce Bożej obecności, była stosunkowo często eksploatowanym polem w zakresie czynienia pokuty. Zakomunikowanie bowiem wierzącemu, że z własnej winy staje się niegodnym uczestnictwa w ofierze eucharystycznej, czy nawet więcej – jakiegokolwiek do niej czynnego dostępu, należy według stopnia religijnej gorliwości do kar duchowych o największym ciężarze. Stosowanie przez Kościół w przypadkach wyższej drastyczności kar dotkliwie odczuwalnych, takich jak „ekskomunika”<sup>2</sup>, nie należy więc do zjawisk nadzwyczajnych, bo stosowano ją relatywnie często<sup>3</sup>, ale sprawą dyskusyjną pozostają okoliczności i zakres sięgania do niej oraz formułowane wymogi, wyznaczające granice, poza którymi wkracza się na teren najcięższych z kar kościelnych.

Ekskomunika w powyższym kontekście może mieć oblicze okrutne, co z dużą jaskrawością widać przy zakazie udzielania (nawet niezależnie od kary powodowanej przez popełniony grzech) wiatyku umierającym. Człowiekowi znajdującemu się u kresu życia ze zrozumiałych względów przysługuje prawo do przywileju traktowania go z wyjątkową przychylnością i to w możliwie szerokim zakresie. Wiatyk przecież ze swojej natury jest formą liturgicznego pożegnania odchodzących do wieczności (zakładając oczywiście ich dobrą wolę) tym bardziej, że dla pozostających w stanie pokuty nie zastępował on aktu pojednania (*reconciliatio*), lecz spełniał z założenia funkcję umocnienia chorego nadprzyrodzonymi siłami w obliczu zbliżającego się dramatu śmierci. W rzeczy samej ponadto stanowi on wyraz troski Kościoła o swoich członków,

---

w następstwie spotkań nieformalnych pomiędzy kierującymi wspólnotami kościelnymi na stopniu diecezjalnym, parafialnym czy też zaangażowanych w duszpasterstwo diakonów. Ci ostatni stawali nie rzadko w roli osób towarzyszących biskupowi biorącemu udział w synodzie, a w przypadku nieobecności go zastępowali. Szeroko i z dużą wnikliwością zagadnienie to przedstawia J. Forget, *Conciles*, DThC III 636-643.

<sup>2</sup> Wzorce takiego postępowania z ludźmi nie dochowującymi wierności, nie są nowe. Jeden z nich odnajdujemy w dziewiątym rozdz. Ewangelii św. Jana, w scenie uzdrowienia ślepego od urodzenia. Groźba postawiona jest tu rodzicom, którzy w przypadku potwierdzenia cudownego znaku, dokonanego przez Jezusa, muszą się liczyć z wyłączeniem ich z synagogi.

<sup>3</sup> Por. *Concilium Ancyranum* (314) can. 5, n. 15; *Concilium Antiochenum* (342) can. 2, n. 21; *Concilium Antiochenum Aurelianense* (511) can. 11, n. 58; *Concilium Toletanum* (400) can. 15, n. 33; oraz prawdopodobnie dwa synody, zwołane przez św. Patryka w Irlandii w 450 r., n. 48.

wprowadzonych w największą obiektywnie bliskość Chrystusa, Pana życia i śmierci, obdarzającego nieznanym w wymiarach ziemskich bogactwem łask udzielanych na drodze ku wieczności. Od strony psychologicznej odmówienie ciężko choremu *in extremis* aktu solidarności, odbierane jest więc jako akt uprzedzającego sądu Bożego zamykającego grzesznika w stanie odrzucenia. Decyzja tego rodzaju zostaje więc naznaczona swoistym stygmatem nieodwracalności, gdyż aktów takich nie da się już skorygować, także po stwierdzeniu oczywistego błędu w ocenie. Opisany stan w znacznej mierze wynikał z panującego wówczas statycznego spojrzenia teologii na Eucharystię, widzianą przede wszystkim pod kątem nagrody należnej za życie w stanie łaski, bez dostatecznego uwzględnienia jej strony dynamicznej, ucieleśnionej w obrazie duchowego chleba, pomnażającego siły na drodze ku wieczności.

### I. ELWIRA I ANCYRA – MIEJSCA NAJSUROWSZYCH POKUTNYCH ROZSTRZYGNIĘĆ SYNODALNYCH

Przedstawiony sposób podejścia bardzo wyraźnie ilustrują dwa synody, jeden na Zachodzie, drugi na Wschodzie – w Elwirze (306) i w Ancyrze (314), posiadające jednak rangę zgromadzeń regionalnych także w odniesieniu do zakresu obowiązywalności postanowień. Zastosowany rygorystyczny w najwyższej ze stojących do dyspozycji kar, przejawia się tam na różnych polach i w odniesieniu do różnych osób, stanów i sytuacji, choć zawsze w materii grzechów uznawanych za najcięższe, z kręgu zaparcia się wiary, cudzołóstwa czy zabójstwa. Do takich osób dożywotnio pozbawionych dostępu do Eucharystii, łącznie z zakazem udzielania im wiatyku, w myśl postanowień **synodu w Elwirze** byli: ochrzczeni wierni dorośli, dokonujący w pogańskiej świątyni czynu idolatrii<sup>4</sup>; donosiciele o przestępstwie prowadzącym do wygnania wiernego lub do jego śmierci<sup>5</sup>; dopuszczający się zabójstwa poczętego dziecka<sup>6</sup>; popełniający grzech nieczysty w trakcie odpokutowy-

---

<sup>4</sup> Por. *Concilium Eliberitanum* can. 1, Mansi II 5-6: „Placuit inter eos, qui post fidem baptismi salutaris, adulta aetate, ad templum idololatraturus accesserit, et fecerit, quod est crimen principale (quia est summum scelus, placuit, nec in fine eum communionem accipere”, *ŻMT* 37, 50. Autor przy cytowaniu źródeł posługuje się starym łacińskim tekstem D. Mansi’ego, *Sanctorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Florentiae 1789. Redakcja uzupełnia i podaje również ich lokalizację według nowszego, krytycznego, różniącego się nieco leksykograficznie tekstu łacińskiego z dołączonym przekładem polskim wg A. Baron – H. Pietras: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw t. 1), *ŻMT* 37, Kraków 2006.

<sup>5</sup> Por. tamże can. 73, Mansi II 17: „Delator si quis extiterit fidelis et per delationem eius aliquis fuerit proscriptus vel interfectus, placuit, eum nec in fine accipere communionem”, *ŻMT* 37, 60.

<sup>6</sup> Por. tamże can. 63, Mansi II 16: „Si qua mulier per adulterium absente marito suo conceperit, idque post facinus occiderit, placuit, nec in fine dandam esse communionem eo quod geminaverit scelus”, *ŻMT* 37, 59.

wania grzechu wcześniej popełnionego<sup>7</sup>. Kanony zaś odnoszące się przede wszystkim do kobiet w kwestii zakazu przyjmowania komunii do końca życia dotyczą: niewiasty opuszczającej bez wcześniej zaistniałej przyczyny swojego męża i oddającej się innemu – w rzeczy samej chodzi o powtórne małżeństwo owdowiałej kobiety<sup>8</sup>; dziewice, które się poświęciły Bogu i złamały przyrzeczenie dziewictwa, a w dodatku wydają się na służbę swych żądz<sup>9</sup>; kobieta trwająca w stanie cudzołóstwa z innym mężczyzną<sup>10</sup>; żona akceptująca cudzołóstwo swojego męża<sup>11</sup>. W kwestii natomiast rodzicielstwa odnosne kanony brzmią: jeśli ktoś swoją córkę wydaje za mąż za kapłana pogańskiego<sup>12</sup>; jeśli ktoś wychowuje pasierbicę i doprowadza ją do kazirodztwa<sup>13</sup> (w przestępstwo to wlicza się także pederastię)<sup>14</sup>. Komunii do końca życia mają być pozbawieni: matka i ojciec czy inni wierni, zajmujący się stręczycielstwem, sprzedający innym ciało lub do tego doprowadzający<sup>15</sup>. Podobne w surowości są sformułowania dotyczące kleru. Broniąc stanu duchownego grozi się najcięższą karą tym, którzy nie posiadając dowodów oskarżają fałszywie biskupów, prezbiterów i diakonów o ciężkie przestępstwa<sup>16</sup>; najsurowszymi karami zagrożeni są duchowni oddający się rozpuście – skazuje się ich ponadto na degradację, nie dopuszczając również do spełniania funkcji<sup>17</sup>; karze podlegają biskupi, prezb-

<sup>7</sup> Por. tamże can. 7, Mansi II 7: „Si quis forte fidelis post lapsum moechiae, post tempora constituta accepta paenitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit, eum nec in fine habere eum communionem”, ŻMT 37, 51.

<sup>8</sup> Por. tamże can. 8, Mansi II 7: „Feminae, quae nulla praecedente causa, reliquerint viros suos et se copulaverint alteris, nec in fine accipiant communionem”, ŻMT 37, 51.

<sup>9</sup> Por. tamże can. 13, Mansi II 8: „Virgines quae se Deo dicaverint, si pactum perdidierint virginitatis, atque eidem libidini servierint [...], placuit, nec in fine eis dandam esse communionem”, ŻMT 37, 52.

<sup>10</sup> Por. tamże can. 64, Mansi II 16: „Si qua mulier usque in fine mortis suae cum alieno viro fuerit moechata, placuit, nec in fine dandam ei esse communionem”, ŻMT 37, 59.

<sup>11</sup> Por. tamże can. 70, Mansi II 17: „Si cum consentientia mariti uxor fuerit moechata, placuit, nec in fine dandam esse communionem”, ŻMT 37, 60.

<sup>12</sup> Por. tamże can. 17, Mansi II 8: „Si quis forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerit, placuit, nec in fine ei dandam esse communionem, ŻMT 37, 52.

<sup>13</sup> Por. tamże can. 66, Mansi II 16: „Si quis privignam suam duxerit uxorem, eo quod sit incestus, placuit, nec in fine dandam esse ei communionem”, ŻMT 37, 59. Dla jasności zaznaczyć w tym miejscu należy, że pojęcie kazirodztwa w tamtym czasie miało zakres o wiele szerszy niż dzisiaj i obejmowało np. poślubienie bratowej czy synowej.

<sup>14</sup> Por. tamże can. 71, Mansi II 17: „Stupratoribus puerorum nec in fine dandam esse communionem”, ŻMT 37, 60.

<sup>15</sup> Por. tamże can. 12, Mansi II 7-8: „Mater vel parens vel quaelibet fidelis si lenocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus vel potius suum placuit eam nec in fine accipere communionem”, ŻMT 37, 52.

<sup>16</sup> Por. tamże can. 75, Mansi II 18: „Si quis autem episcopum vel presbyterum vel diaconum criminibus appetierit probare non poterit, nec in fine dandam ei esse communionem”, ŻMT 37, 61.

<sup>17</sup> Por. tamże can. 20, Mansi II 9: „Si quis clericorum delectus fuerit usuris accipere, placuit, eum degradari et abstinere”, ŻMT 37, 53.

terzy i diakoni w przypadku wyjścia na jaw, że w czasie sprawowania urzędu popełniali cudzołóstwo. Z racji powstałego skandalu oraz przestępstwa mają być pozbawieni komunii do końca życia<sup>18</sup>.

Niemal epokową zasługą **synodu w Ancyrze** było wprowadzenie precyzyjnych rozróżnień dotyczących upadłych (*lapsi*), co umożliwiło skategoryzowanie zaciągniętej przez nich winy. Nie sięgał on już wprawdzie do rozwiązań tak radykalnych, jak synod w Elwirze, ale z pozostawioną większą nadzieją nadawał równocześnie pokucie charakter większej uciążliwości, o wymogach rozłożonych na wiele lat. Nie skazuje on już apostatów na dożywotni zakaz przyjmowania Eucharystii, lecz postanawia w stosunku do „tych, którzy nie tylko odstąpili od wiary, lecz stali się także nieprzyjaciółmi ich braci i wywierali na nich przymus lub stali się powodem wywieranego na nich nacisku, żeby pozostawali przez trzy lata pośród *audientes*<sup>19</sup>, następne sześć lat między leżącymi krzyżem (*substrati*)<sup>20</sup>, przez rok brali udział w kulcie do momentu ofiarowania i dopiero by z końcem dziesiątego roku mogli przystąpić do komunii eucharystycznej. Przez cały ten czas ma być obserwowany ich sposób postępowania”<sup>21</sup>, co oznaczało, że okres odbywanej pokuty niekoniecznie musiał się ograniczać do dziesięciu lat.

Podtrzymywane są tam kary o najwyższej randze duchowej, w rodzaju pozbawienia prawa do uczestnictwa w komunii eucharystycznej, ale, co warto podkreślić, ich stosowanie w porównaniu z synodem w Elwirze ograniczało się do stosunkowo wąskiej liczby czynów, uważanych za przestępstwa, mianowicie do trzech: aktu bestialstwa (dokonanego jednak już w wieku bardzo

---

<sup>18</sup> Por. także can. 18, Mansi II 9: „Episcopi, presbyteri et diacones si in ministerio positi detecti fuerint, quod sint moechati, placuit, propter scandalum et propter profanum crimen nec in fine eos communionem accipere debere”, ŻMT 37, 52.

<sup>19</sup> Do *audientes* należeli na ogół katechumeni przygotowujący się na przyjęcie chrztu świętego. Nie mieli oni prawa uczestniczyć w ofierze Mszy św., a jedynie słuchali nauk.

<sup>20</sup> Do *substrati* należeli wierni, którzy się znajdowali na trzecim etapie procesu pokutnego dość precyzyjnie zdefiniowanego na Wschodzie. Dopuszczano ich do środka kościoła, jednak po stronie bema w stosunku do wejścia, a świątynię opuszczali przed ofiarowaniem. Takie wyjaśnienie daje P. Saint-Roch, *La penitence dans les conciles et les lettres des papes des origines a la mort de Gregoire le Grand*, Città del Vaticano 1991, 26.

<sup>21</sup> Por. *Concilium Ancyranum* can. 9, Mansi II 531: „Quicumque autem non solum a fide dominica deviarunt, sed etiam insurrexerunt in alios, et fratres suos coegerunt, hi annis quidem tribus auditionis locum suscipiant, sex substrationis, alio autem anno sine oblatione communicent, ut decennio expleto, eius quod est perfectum, sint participes. Eorum autem in eo quoque tempore vitam examinare oportet”, ŻMT 37, 65.

zaawansowanym, jak na tamte czasy, bo powyżej pięćdziesiątego roku życia<sup>22</sup>, usunięcia ciąży<sup>23</sup> oraz umyślnie spowodowanego zabójstwa<sup>24</sup>.

## II. WAŻNIEJSZE ROZSTRZYGNIĘCIA DOTYCZĄCE POKUTY PÓŹNIEJSZYCH SYNODÓW PIERWOTNEGO CHRZEŚCIJAŃSTWA

Oba wymienione wcześniej synody wyznaczają w dużej mierze linię postępowania synodom późniejszym. Na Wschodzie, w krótkim relatywnie czasie, temat wyłączenia upadłych ze stołu eucharystycznego podejmuje **synod w Laodycei** z ok. 320 r.<sup>25</sup>, określając szczegółowo sposób ich traktowania, gdy na Zachodzie z kolei motyw ów będzie trwalszy, bo się wręcz z dużą uporczywością przewijał do końca VI wieku – czyli do **synodu w Barcelonie** (599), a najostrejsze bodaj polecenie zawarte zostało w 15. kanonie **synodu w Toledo** (400), który zabraniał nawet wstępowania do domu, spożywania posiłków, i wręcz rozmawiania z ekskomunikowanym<sup>26</sup>, dziewicę zaś łamiącą swoje zobowiązania oraz jej współnika skazywał na pokutę dziesięcioletnią<sup>27</sup>. Dla pełni obrazu przypomnieć w tym miejscu należy, że przytoczone wymogi sformułowane były w okresie obowiązywania „pokuty kanonicznej”, wykluczającej możliwość powtórnej *reconciliatio*, co nie pomniejszało z pewnością napięcia powiązanego z wejściem w stan pokutniczy.

Sledząc jednak synody poświęcone pokucie w porządku chronologicznym, w pierwszym rzędzie należy wymienić oba **synody kartagińskie**, zwoływane przez biskupa Cypriana w latach 251-256, dotyczące brzemiennych w skutki kontrowersji nad problemem *lapsi*, a stanowiących uboczne pokłosie prześladowań Decjusza. Nie znamy jednak bezpośredniej dokumentacji owych synodów, a więc i treści (wyrażonej w kanonach) podjętych tam po-

<sup>22</sup> Por. tamże can. 16, Mansi II 532: „Si qui autem et mulieres habentes et quinquagesimum annum transgressi peccaverunt, in vitae exitu communionem assignantur”, ŻMT 37, 66.

<sup>23</sup> Por. tamże can. 21, Mansi II 533: „De mulieribus, quae sunt fornicatae et foetus in utero perimunt et foetum necatoriis medicamentis faciendis dant operam, prior quidem definitio usque ad vitae exitum prohibeat, et ei quidam assentiuntur”, ŻMT 37, 67.

<sup>24</sup> Por. tamże can. 22, Mansi II 534: „Qui voluntarie homicidium fecerint [...] circa exitum vitae communionem digni habeantur”, ŻMT 37, 68.

<sup>25</sup> Por. *Concilium Laodicenum* can. 19, Mansi II 568: „Et postquam exierint cathecumeni, eorum qui paenitentiam agunt fieri orationem, et cum ii sub manum accesserint et secesserint, fidelium preces sic ter fieri”, ŻMT 52, 113-114.

<sup>26</sup> Por. *Concilium Toletanum I* can. 15, Mansi III 1000-1001: „Si quis laicus abstinetur, ad hunc vel ad domum eius, clericorum vel religiosorum nullus accedat. Similiter et clericus si abstinetur, a clericis evitetur; si quis cum illo conloqui aut convivare fuerit deprehensus, etiam ipse absteineatur. Sed hoc pertineat ad eos clericos, qui eius sint episcopi, et ad omnes qui commoniti fuerint de eo qui abstinetur, sive laico quolibet, sive clerico”, ŻMT 52, 124.

<sup>27</sup> Por. tamże can. 16, Mansi III 1001: „Devotam peccantem non recipiendam in ecclesiam, nisi peccare desierit et desinens egerit aptam poenitentiam decem annis [...]. Corruptorem etiam par paena constringat”, ŻMT 52, 124.

stanowień, choć o ich zawartości informuje nas relacja przekazana listownie papieżowi Korneliuszowi przez samego biskupa Kartaginy (*Ep.* 57, 4). Trudno powiedzieć, jaki wpływ na treść powziętych tam postanowień miał czynnik psychologiczny, wygenerowany przez sytuację Cypriana. Był on przewodniczącym zgromadzenia synodalnego, ale równocześnie choć pozostawał przez cały czas korespondencyjnie w kontakcie ze swoją diecezją, stolicę jednak biskupią opuścił w okresie trwających tam prześladowań, co nie mogło zostać niezauważone, narażając go tym samym na zarzut tchórzostwa. Niemniej, przyjęte przez synod stanowisko, równie dobrze mogło być owocem prowadzonych pomiędzy uczestnikami debat. Jedno jest pewne, że powzięte tam uchwały brzmią znacznie łagodniej, niż można by było sądzić po opiniach wyrażanych przez Cypriana wcześniej. W liście pisanym wiosną 251 r. informował on papieża Korneliusza:

„Zdecydowaliśmy po przeprowadzonej debacie, że ci, którzy w okresie nieprzyjaznych działań podczas prześladowań zostali złamani przez przeciwnika, upadli i splamili się przez zabronione ofiary, będą przez długi czas odprawiać pełną pokutę, i że ci, którzy stanęli wobec niebezpieczeństwa z racji stanu swego zdrowia, otrzymają pokój [= pojednanie – przyp. M. Ch.] w chwili śmierci. Nie byłoby bowiem słuszne [...] zamykanie Kościoła przed tymi, którzy do jego drzwi pukają, ani odrzucanie tych, którzy płaczą i proszą o przebaczenie w nadziei zbawienia, przez pozostawianie ich na drodze do Pana bez komunii i pokoju”<sup>28</sup>.

Przyjęte więc przez synod stanowisko wydaje się być jasne, choć odnośna zgoda nie została osiągnięta bez wahań, czemu wyraz w kwestii pojednania *in extremis* daje sam Cyprian. Zdecydowanego charakteru nabiera ono właściwie dopiero w obliczu grożącego przedłużania się prześladowań. Cyprian relacjonuje papieżowi:

„Lecz ponadto widzimy, że zbliżają się nowe nieprzyjazne działania [...]. Biorąc tę konieczność pod uwagę byliśmy zdania, że ci, którzy nie oddalili się od Kościoła Pana i którzy nie przestali czynić pokuty, płakać i prosić Pana o przebaczenie od pierwszego dnia ich upadku, powinni otrzymać pokój oraz zostać uzbrojeni i wyekwipowani na nieuchronną walkę”<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Cyprianus, *Epistula* 57, 1, 1, PL 3, 854-855 lub CCL 3B, 301: „Statueramus quidem pridem [...] participato invicem nobiscum concilio, ut qui in persecutionis infestatione supplantati ab adversario et lapsi fuissent, et sacrificiis se illicitis maculassent, agerent diu poenitentiam plenam, et si periculum infirmitatis urgeret, pacem sub ictu mortis acciperent. Nec enim fas erat aut permittebat paterna pietas et divina clementia, Ecclesiam pulsantibus cludi, et dolentibus ac deprecantibus spei salutaris subsidium denegari, ut de saeculo recedentes sine communicatione et pace ad Dominum dimitterentur; quando permiserit ipse et legem dederit, ut ligata in terris, et in coelis ligata essent (Matt. XVI 19), solvi autem possent illic, quae prius in Ecclesia solverentur”, przekład ten i inne – autora, zob. też *ŻMT* 37, 9, lub *PSP* 1, 163.

<sup>29</sup> Tamże 57, 1, 2, PL 3, 855, CCL 3B, 301-302: „Sed enim cum videamus diem rursus alte-

W ten sposób zaistniała rzeczywistość narzuciła spojrzeniu na komunię eucharystyczną uwzględnienie nie tylko aspektu nagrody za okazywaną wierność, ale także charakteru sakramentu, posiadającego odniesienie do dnia powszedniego:

„Nie chorym, lecz mocnym, nie umierającym, ale żywym, komunია powinna być udzielana<sup>30</sup> [...] nie dajemy pokoju dla życia w rozkoszach, lecz pod bronią; nie dajemy również pokoju dla odpoczynku, lecz na walkę”<sup>31</sup>.

Wspomniany wcześniej, a obradujący pół wieku później **synod w Ancyrze**, zaliczany, jak wspomniano do najostrzejszych w swoich decyzjach, okaże się przy całej swojej surowości bardziej łagodny w sprawie *lapsi*, niż jego kartański poprzednik. Można szukać różnych takiego stanu rzeczy uzasadnień, ale najbardziej przekonującym wydaje się być upływający czas, który podawane przez Cypriana racje zdezaktualizował, a rany zadane w prześladowaniach już uległy zabliznieniu pozostawiając w pamięci jedynie wspomnienia. Nowe prześladowania już nie groziły, a na dawne było można spojrzeć z dystansu, przeanalizować przyjmowane postawy, zróżnicować je i ocenić moralnie.

Odpowiedzi na stawiane pytania zależne były w pierwszym rzędzie od zdefiniowania, kto zasługuje na miano *lapsi*. W 3. kanonie synod ten w związku z powyższym nieco przy okazji określił upadłych jako tych „którym siłą włożono do rąk kadzidło lub zmuszono do wzięcia daru składanego (bożkom), i którzy wbrew temu wytrwale deklarowali, że są chrześcijanami”, w konkluzji jednak stwierdzając, że nie mogą zostać pozbawieni komunii”<sup>32</sup>.

Nie należy w tym miejscu również zapominać, że uczestnicy synodu w Ancyrze reprezentują Kościół Wschodni, gdzie w ocenie popełnionego zła i nawrócenia większą niż na Zachodzie rolę odgrywają aspekty psychologiczne stanowiące nierzadko podtekst przeprowadzanej argumentacji (co w odniesieniu do *lapsi* występuje ze szczególną wyrazistością). Nie tyle sam akt decyduje o ciężarze popełnionego zła, lecz stopień wykazanego zaangażowania. Inaczej mówiąc, nie rzucenie kadzidła świadczy o apostazji, lecz stopień jej akceptacji. W 4. kanonie synod na przykład stwierdza, że ci, którzy jakkolwiek nie zostali do tego zmuszeni siłą, to jednak działali pod naciskiem

---

rius infestationis appropinquare coepisse [...]. Necessitate cogente censuimus, eis qui de Ecclesia Domini non recesserunt, et poenitentiam agere et lamentari ac Dominum deprecari a primo lapsus sui die non destiterunt, pacem dandam esse; et eos ad praelium, quod imminet, armari et instrui oportere”, ŻMT 37, 9.

<sup>30</sup> Tamże 57, 2, 2, PL 3, 856, CCL 3B, 303: „nec morientibus, sed viventibus communicatio a nobis danda est”, ŻMT 37, 9.

<sup>31</sup> Tamże 57, 3, 2, PL, 3, 857, CCL 3B, 304: „Pacem non deliciis, sed armis damus; pacem non ad quietem, sed ad aciem damus”, ŻMT 37, 10.

<sup>32</sup> *Concilium Ancyranum* can. 3, Mansi II 514: „Iis qui vim afferebant thus in manus immitentibus, vel cibo aliquo per necessitatem suscepto, se tamen esse christianos perpetuo fatentes [...], a communionem non arceri”, ŻMT 37, 63.



ofiarując i spożywając mięso ofiarowane bożkom, nie czynili wszakże tego radośnie i z użyciem najlepszych szat, mają swój grzech przed dopuszczeniem do komunii odpokutowywać łącznie w przeciągu sześciu lat<sup>33</sup>. Znowu synod nie chce wszystkiego pozostawiać sztywności przepisu, ale sugeruje reagowanie na postawę całościową „penitenta” oraz wylewane przez niego łzy (*lacrimas fundentes*), zalecając biskupom spojrzenie z dużą łaskawością tak, aby wziąć pod uwagę całe ich życie. Dopiero wieloaspektowa analiza zachowań poszczególnych jednostek – jakbyśmy to dzisiaj określili – stwarza możliwość obiektywnej oceny, ale wtedy przysługują biskupowi szersze prerogatywy zarówno w wydłużaniu, jak i w skracaniu czasu pokuty<sup>34</sup>.

Obiektywnie surowe, ale w porównaniu z synodem kartagińskim łagodne sankcje nakłada zgromadzenie w Ancyrze na „upadłych”, zastraszonych bądź to groźbą utraty majątku, bądź koniecznością opuszczenia kraju. Różnica w traktowaniu ich i tych przymuszanych do czynów ofiarniczych siłą, jest bardzo niewielka, bo żądana dla nich pokuta różni się zaledwie długością jednego roku, gdyż ma trwać przez sześć lat<sup>35</sup>.

Wydaje się jednak, że bardziej niż psychologia, przebija w następnych dwu kanonach chęć zaproponowania ludziom obciążonym brzemieniem *lapsi* nowego początku. Najpierw bowiem za błąd, jedynie formalny, uznano postawę chrześcijan zaproszonych na święta pogańskie, i spożywających mięso ofiarowane bożkom nie przez siebie przyniesione. Błąd w takim rozumieniu polegał jedynie na braku odwagi do odmówienia uczestnictwa, dlatego kara wyznaczona jest relatywnie krótka (dwa lata), a w dodatku pozostawiona decyzji biskupa posiadającego prawo do jej skrócenia lub wydłużenia w oparciu o poświadczone sprawdzenie zachowanie<sup>36</sup>. Więcej jeszcze psychologicznego ciężaru niesie ze sobą kanon ósmy<sup>37</sup> oceniający zachowania tych, którzy

<sup>33</sup> Tamże can. 4, Mansi II 515: „De iis qui vi sacrificaverunt, et praeterea ad idola pransi sunt, quicumque abducti, quidem et laetiore habitu accesserunt, et veste sumptuosiore usi sunt, et parati prandii, non aegre id ferentes, participes fuerunt, visum est anno audire, tribus autem annis substerni ac supplices esse, soli autem orationi duobus annis communicare, et tunc ad id quod est perfectum accedere”, ŻMT 37, 63.

<sup>34</sup> Tamże can. 5b, Mansi II 515: „Statuimus autem ut episcopi, modo conversationis examinato, potestatem habeant vel utendi clementia, vel plus temporis adiiciendi”, ŻMT 37, 64.

<sup>35</sup> Tamże can. 6, Mansi II 515: „De iis, qui supplicii minis, et bonorum ablationis, vel exterminationis tantum cesserunt, et sacrificaverunt, et ad praesens usque tempus poenitentiam non agerunt, nec conversi sunt [...] visum est ad magnum usque diem eos ad auditionem admitti, et post magnum diem tribus annis esse supplices et substerni, et post alios duos annos communicare sine oblatione, et sic ad id quod perfectum est venire, ut totum sexennium impleant”, ŻMT 37, 64.

<sup>36</sup> Tamże can. 7, Mansi II 515: „De iis qui in festo ethnico, in loco gentilibus deputato, conviati sunt, et proprios cibos attulerunt et comederunt; visum est, cum bennio substrati fuerint, esse recipiendos. An unumquemque autem cum oblatione recipere oporteat, est episcoporum examinare, et aliam vitam in unoquoque inquirere”, ŻMT 37, 64.

<sup>37</sup> Tamże can. 8, Mansi II 518: „Qui autem bis vel ter sacrificaverunt per vim, triennio substernantur duobus autem annis sine oblatione communicent et septimo perfecte suscipiantur”, ŻMT 37, 64.

wielokrotnie składali ofiary bożkom: skazuje ich na karę stosunkowo surową, bo aż na siedem lat pokuty, ale jest ona i tak łagodna w porównaniu z dokonującymi takiego czynu po raz pierwszy i jedyny, skazanych na pokutę tylko o rok krótszą. Niepodobna bowiem, żeby uczestnicy synodu nie dostrzegali tego, co podpowiadało codzienne doświadczenie, że większe zło tkwi w czynnie popełnionym kilkakrotnie, niż w grzechu jednorazowym, jako że ten ostatni, bywa dokonywany z przyczyn niekoniecznie świadczących o złej woli, lecz nierzadko konsekwencji chwilowej słabości, przeszacowania własnych sił czy nawet popełnionego błędu.

Nie dziwi również, że najsurowsze pokuty stosowano wobec ludzi popełniających czyny noszące piętno zdrady, głównie wobec zapierających się wiary i przyjmujących wrogą postawę wobec wierzących współbraci lub wręcz nakłaniających ich do podobnie wrogich zachowań<sup>38</sup>. Pokuta u nich jest rozciągnięta na dziesięć lat, z pośrednim zastrzeżeniem, że zostają naznaczeni piętnem ludzi niepewnych, którym najbezpieczniej jest po prostu nie ufać<sup>39</sup>.

Zaznaczający się wyraźnie kierunek ku coraz dalej idącemu łagodzeniu nakładanej pokuty w sprawach dotyczących zaparcia się wiary, jako konsekwencji prześladowań (co stanowi przejaw szerszej tendencji), widać jeszcze dokładniej w porównaniu z uchwałami Soboru Nicejskiego, dla którego prześladowania stanowiły przecież stosunkowo świeżą ranę, nie tylko z decyzji Dioklecjana, ale także Licyniusza (posiadał on władzę cesarską w latach 308-324). Ten ostatni nękał długo i w sposób bolesny chrześcijan swoimi zarządzeniami, przechodząc z czasem do otwartych prześladowań,

---

<sup>38</sup> Tamże can. 9, Mansi II 518 : „Quicumque autem non solum desciverunt, sed etiam insurrexerunt, et fratres suos coegerunt, et causae fuerunt ut cogentur, ii annis quidem tribus auditionis locum suscipiant, sex substrationis, alio autem anno sine oblatione communicent, ut decennio expleto, eius quod est perfectum, sint participes. Eorum autem in eo quoque tempore vitam examinare oportet”, ŻMT 37, 65. Treść tego kanonu, podobnie zresztą jak analogicznego postanowienia synodu w Elwirze, łatwiej jest zrozumieć, łącząc go choćby z dekretami (było ich cztery) cesarza Dioklecjana. Trzeci z nich zawierał polecenie zwolnienia więźniów zgadzających się na wzięcie udziału w pogańskich libacjach i składaniu ofiar. Innym zaś groziła nie tylko kara śmierci, ale i zsyłka do kopalń o warunkach podobnych do dzisiejszych obozów koncentracyjnych. Można sobie wyobrazić dramaty rozbijanych rodzin, rodziców wpływających na swoje więzione dzieci w celu ich odzyskania czy namowy kochających się par małżeńskich bądź narzeczeńskich, gdzie jedna ze stron nie wytrzymując nacisku namawiała do podobnego kroku partnera. Nie należy także zapominać, że niewolnicy byli własnością swoich panów i korzystający z tego prawa właściciel zmuszał niejednokrotnie swoją własność do zmiany przekonań zgodnych z jego wolą, por. J. Daniélou – H.I. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, 185-189.

<sup>39</sup> Jeżeli jest tu mowa o pokucie najsurowszej, to odnosi się ona jedynie do *lapsi*, a nie do nadawanych pokut w ogóle. W oczach uczestników synodu w Ancyrze, obrzydliwszymi czynami niż nawet zdrada, były grzechy bestialstwa (can. 16: „qui rationis expertia animalia inierunt vel ineunt”) i dobrowolne zabójstwo (can. 22: „voluntariis caedibus”) łącznie z usunięciem ciąży (can. 21: „foetus in utero perimunt et foetuum necatoriis medicamentis faciendis dant operam”), dlatego okres pokutowania za nie mógł się tam wydłużyć nawet do końca życia.

w imię zemsty za przyjazną ich postawę wobec Konstantyna, politycznego rywala Licyniusza. Faktu więc, że Sobór Nicejski zajął się problemem *lapsi* z łagodniejszym nań spojrzeniem, nie można wiązać z przedawnioną pamięcią o doznanych krzywdach, lecz raczej z trendem powolnego przechodzenia od rygoryzmu do patrzenia bardziej realistycznego. Otóż w 11. kanonie Sobór wprawdzie wyraża swoje rozczarowanie niegodnym zachowaniem owych chrześcijan, podkreślając niezasłużoną przez nich łagodność ze strony Kościoła, wszakże „tym, którzy okazali się słabi podczas tyranii Licyniusza i nie byli do tego popychani koniecznością lub konfiskatą mienia czy jakimkolwiek innym grożącym im niebezpieczeństwem”, będą traktowani z dużą oględnością<sup>40</sup>. Zauważmy, że Sobór nawet nie sugeruje klasyfikacji owych *lapsi*, co przecież na synodzie w Elwirze i w Ancyrze odgrywało decydującą rolę przy określaniu wielkości pokuty.

Kościół jednak pierwotny stanął przed poważniejszymi zagrożeniami w kwestii zaparcia się wiary, niż niebezpieczeństwa wynikające z niewierności, wymuszone prześladowaniami. Te bowiem w ostatecznym rozrachunku, przy całym dramatyzmie pozostawionego pokłosa, spełniały także rolę pozytywną, gdyż stawiając trudne wymogi oczyszczały wspólnotę z jednostek najbardziej chwiejnych, podnosząc tym samym stopień zdecydowania w wyznawanych przekonaniach, a również prześwietlały prawosć intencji, stanowiąc swoiste *katharsis* indywidualne i społeczne. Poza tym w łagodzeniu skutków negatywnych prześladowań niemałą rolę odgrywa przecież ograniczony czas ich trwania.

Bardziej jest złożona ocena tych, którzy nie zapierając się wiary, w wyznawaniu swoich przekonań stanęli poza granicami ortodoksji. Powstała sytuacja zacierała wtedy ostrość granic, utrudniając tym samym oceny jednoznaczne i zmuszając do formułowania innych, przystających do nowej sytuacji, warunków przyjęcia, w przypadku wyrażonej chęci powrotu do Kościoła macierzystego, czy też przejścia (w sensie członka sekty tam już wychowanego) z „Kościoła heretyckiego” do katolickiego.

Również zaliczani byli do kategorii *lapsi* (wiele lat później, w 517 r. poświadczy to jeszcze synod w Epaone), chociaż w innym znaczeniu, niż miało to miejsce u ludzi zapierających się wiary wskutek prześladowań. Powstający w związku z nimi problem nie był wprawdzie nowy, lecz trzeba było w zestawieniu z dziejącymi się wydarzeniami znaleźć możliwie adekwatne wzorce od strony wymogów pokutnych.

Kierunek rozwiązań miały wskazać podobieństwa, bliskoznaczności czy nawet identyczności pomiędzy obu rodzajami *lapsi*, lub różnice, obu tym kategoriom nadające odrębność, różnicując je tym samym w wymogach pokut-

---

<sup>40</sup> Por. *Concilium Nicaenum* can 11, Mansi II 667: „De iis, qui sine necessitate, vel sine facultatum suarum ablatione, vel sine ullo periculo, vel aliquo eiusmodi, transgressi sunt, quod sub Licinii tyrannide factum est, synodo visum est, et si humanitate indigni sunt, clementia tamen et benignitate in eos uti”, ŻMT 24, 37.

nych. Wybrano rozwiązanie drugie, z najbardziej przekonującym argumentem, że popełniony grzech ma w obu przypadkach inną jakość, gdyż czyn apostazji skierowany jest bezpośrednio przeciwko Bogu, kiedy adresatem zła wyrządzonego herezją jest Kościół.

Rozważając sprawę odstępstw od wiary o podłożu apostazji, chrześcijanami chcącymi powrócić na łono Kościoła po odwróceniu się od wyznawanych herezji, pierwszy zajął się synod w Elwirze. Podejmowane tam decyzje, o niezwyklej surowości w stosunku do ludzi wypierających się wiary, wobec błędzących w wierze przyjmują jednak ton relatywnie złagodzony. Przede wszystkim w kanonie 22. synod opowiada się za przyjęciem ich pokuty<sup>41</sup>, stawiając jednak żądanie odbycia przez tego rodzaju grzeszników wynagrodzenia obiektywnie długiego, bo trwającego aż dziesięć lat, ale przecież wyraźnie mniej wymagającego, w porównaniu z pokutami zadawanymi przez inne synody, o których była mowa wyżej.

Nie wydaje się, aby heretycy stanowili szczególny przedmiot zainteresowania synodów odbywających się później. Godną wzmianki uchwałę przynosi zwołany ponad sto lat później synod w Milewie (416), który akceptując powtórne przyjęcie heretyków na łono Kościoła, nakłada równocześnie na biskupów obowiązek zbadania, „gdzie i z jakiego powodu przyjmowali u tychże heretyków pokutę” i uwzględnienia tego faktu w podejmowanej decyzji o sposobie odbywania pokuty aktualnie<sup>42</sup>.

Spośród stosunkowo licznych schizm (czy herezji) tamtego czasu, na czoło w uchwałach synodalnych zdaje się wybijać montanizm i nowacjanizm – schizmy reprezentujące w zakresie wynagrodzenia pokutnego tendencje rygorystyczne<sup>43</sup>. Odniósł się do nich afrykański synod w Telepte (418)<sup>44</sup> rozważając problem powtórnego chrztu, a także odbywający się ćwierć wieku później synod w Arles (443)<sup>45</sup>, żądający przed dopuszczeniem nowacjan do komunii, dokonania przez nich uprzednio ciężkiej pokuty. Stojący jednak na przejściu pomiędzy starożytnością a średniowieczem synod w Epaone (517) potępił su-

<sup>41</sup> Por. *Concilium Eliberitanum* can. 22, Mansi II 9: „Si quis de catholica Ecclesia ad haeresim transitum fecerit, rursusque recurrerit, placuit, huic paenitentiam non esse denegandam, eo quod cognoverit peccatum suum. Qui etiam decem annis agat paenitentiam. Cui post decem annos praestari communicatio debet”, *ŻMT* 37, 53.

<sup>42</sup> Por. *Concilium Milevitanum* can. 23, Mansi IV 326: „Placuit ut quicumque conversus ab haereticis, dixerit se apud eos paenitentiam accipere, unumquique catholicus episcopus requirat, ubi et ob quam causam apud eosdem haereticos paenitentiam susceperit, ut cum documentis certis hoc ipsum sibi approbauerit, pro qualitate peccati sicut eidem episcopo catholico visum fuerit tempus paenitentiae vel reconciliationis dicernat”, *ŻMT* 52, 234.

<sup>43</sup> Obie schizmy pod kątem ich rygorystycznych roszczeń przedstawiłem w artykule pt. *Aspekty historyczne w rozwoju teologii pokuty*, „Teologia i Moralność” 3(2008) 191-207.

<sup>44</sup> Por. *Concilium Theleptense* can. 8, Mansi IV 379: „Venientes a Novatianis vel Montensibus per manus impositionem suscipiantur”, *ŻMT* 52, 243.

<sup>45</sup> Por. *Concilium Arelatense* can. 9, Mansi VII 879: „Novatianum in communionem recipi non debere, nisi suscepta paenitentiae credulitate praeteritum damnet errorem”.

rowość stosowaną dotychczas wobec heretyków, a biorąc pod uwagę napotykaną wcześniej trudności przy podejmowanych próbach pojednania i wyrażając z tego powodu żal, zredukował okres trwania ich pokuty do dwóch lat, nakazując winnym podejmowanie w tym czasie co trzeci dzień postu, częste chodzenie do kościoła, zajmowanie miejsca pomiędzy pokutnikami i opuszczanie zgromadzenia eucharystycznego razem z katechumenami<sup>46</sup>

Wszystkie więc synody były zgodne co do konieczności karania „wielkich grzeszników” i wykluczania ich ze zgromadzenia eucharystycznego (uwzględniano jedynie niewielki wprawdzie, choć zauważalny w tamtym kontekście przywilej przysługujący ochrzczonym, opuszczania miejsca sprawowania Najświętszej Ofiary nie w pierwszej kolejności, lecz po katechumenach<sup>47</sup>), ale uściślanie zasięgu ekskomuniki i określanie jej treści leżało w gestii zgromadzeń synodalnych, których stanowiska niekoniecznie musiały być identyczne. Największą karą zagrożone były grzechy przeciwko przykazaniom pierwszemu, piątemu i szóstemu. Synod w Elwirze nie wahał się przecież (jak wyżej ukazano) odbierać na okres dożywotni winnym dużych wykroczeń prawa uczestniczenia w Eucharystii, a nawet *in articulo mortis*, prawa do otrzymania wiatyku. Na taki sposób podejścia wywarła z pewnością swój wpływ stojąca pod znakiem millenaryzmu epoka, czy mentalność ukształtowana przez ideologię mesjanistyczną. Nie bez znaczenia był także przeważający wówczas, jednostronnie statyczny sposób rozumienia Eucharystii, z przypisywaną jej rolę bardziej nagrody niż wydarzenia zbawczego. Ale można tam przede wszystkim dostrzec dążenie do znalezienia skutecznych metod duszpasterskich, służących pogłębieniu związków człowieka z Bogiem, w czym przyznawano pokucie miejsce uprzywilejowane. Uważano po prostu, że posiadany oczekiwaniom najlepiej odpowiedzą środki najbardziej radykalne, których skuteczność zakwestionowała jednak w dużej mierze praktyka. Dlatego progresywnie na oczywistości zyskiwała dzisiaj dla nas niepodważalna prawda, że formowanie wnętrza ludzkiego nie dokonuje się metodą zmian rewolucyjnych, lecz wymagającej czasu ewolucji. Stąd też żądania, naznaczone ekstremalną surowością, z upływem czasu przesunęły się ku podejściu bardziej zróżnicowanemu, z akcentem położonym na dynamizowanie ludzkiego wnętrza.

---

<sup>46</sup> Por. *Concilium Epaonense* can. 29, Mansi VIII 559: „Lapsis, id est qui in catholica baptizati praevericatione damnabili post in haerese transierunt, grandem redeundi difficultatem sanxit antiquitas. Quibus nos annorum multitudinem breviata paenitentiam biennii conditione infra scripte observationes inponimus, ut praescripto biennio tertia die sine relaxatione ieiuent, ecclesiam student frequentare, in paenitentium loco standi et orandi humilitatem noverent, etiam ipsi, cum catecuminis procedere commonentur, absceant”.

<sup>47</sup> Por. *Concilium Laodicenum* can. 19, Mansi II 568: „Et postquam exierint catecumeni, eorum qui poenitentiam agunt fieri orationem, et cum ii sub manum accesserint et secesserint, fidelium preces sic ter fieri”, ŻMT 52, 113.

PENITENCE IN SYNODAL DOCUMENTS  
OF CHRISTIAN ANTIQUITY

(Summary)

Theology of penance, the deed, was shaped by theologians and legislation, which mainly, in the first epoch, led to punishment. The nature of foreseen reward was (relatively) exactly defined by the quantity and quality. Obligatory resolutions were defined to current law and community, therefore undertaken resolutions were not necessarily in the scope of defined requirements, that is why, in general, rarely obligated the church. Resolutions of two synods taken place in Elwir and Ancyra, introduced in the first part of the article, deemed to have the most severe requirements, without references from synods from other provinces. The second part of the article shows decisions, undertaken by synods in concrete uses, in chosen fields of life and individual states. Over the centuries, formulated sanctions, as an example, showed a progressive appeasement of penitential achievement, even if such process was not at a uniform rate.