
SAKRAMENT POKORE U PRAVOSLAVLJU

Povijesni razvoj i teologija "Svete tajne ispovijedi/pokajanja"¹

Ante Mateljan, Split

UDK: 281.9 : 265
Izvorni znanstveni rad
Primljeno 3/2007.

Sažetak

U radu podijeljenom u dva dijela, autor obrađuje sakrament pokore i pomirenja (svetu tajnu ispovijedi/pokajanja) u pravoslavnoj tradiciji, teologiji i liturgijskoj praksi. U I. dijelu najprije iznosi razvoj pokorničke prakse na Istoku, posebno u Bizantu, i to pod vidom kanonske pokore, prijelaza na pojedinačnu pokoru te nastanka i značenja pokorničkih knjiga. Slijedi teologija sakramentalnog pomirenja kao "svete tajne ozdravljenja", odnosno duhovnog liječenja, u kojem Krist po službeniku Crkve primjenjuje duhovni lijek za dušu pokornika, kako bi mogao pristupiti euharistijskom sjedinjenju s Gospodinom. U II. dijelu rada autor obrazlaže pravoslavnu teologiju sakramentalnog čina u pojedinim elementima (pokajanje, priznavanje grijeha, odrješenje, pokora), donosi liturgijski obrazac "svete tajne ispovijedi" prema Velikom Trebniku (u Srpskoj pravoslavnoj crkvi), te otvara pitanja o pastoralnoj praksi, dotičući i moguće ekumenske poticaje za izlaz iz sadašnje krize prakticiranja ovog sakramenta, kako u pravoslavlju tako i u Katoličkoj crkvi.

Ključne riječi: Sakrament pokore; sveta tajna ispovijedi/pokajanja; povijest pokore; teologija pomirenja; pokornička liturgija u pravoslavlju, ekumenska teologija.

UVODNE MISLI

Sakramentalna teologija, odnosno teologija svetih tajni, vrlo je značajno područje teološkog dijaloga između Katoličke

¹ Već na početku nameće se terminološko pitanje. U suvremenim pravoslavnim teološkim i liturgijskim tekstovima najčešće susrećemo nazive *Sveta tajna ispovijedi* i *Sveta tajna pokajanja*, dok se povijesno govori o pokori (katolici redovito pišu o sakramentu pokore). Radi toga smo se opredijelili za ovakav (dvostruki) naziv.

i Pravoslavnih crkava. Pod pojmom Pravoslavnih crkava, o kojima u ovom radu govorimo, podrazumijevamo Crkve koje ispovijedaju crkveno zajedništvo u povezanosti s bizantskim ekumenskim patrijarhatom, koje imaju zajedničku liturgijsku povezanost u bizantskom obredu, u prihvaćanju nauka svetih Otaca i kanona prvih sedam ekumenskih sabora, te žive u uvjerenju da nastavljaju živu i nepromijenjenu vjeru apostolske Crkve. Međutim, u službenim dokumentima ekumenskog dijaloga, pa i kad se govori o svetim tajnama, ipak ne nalazimo poseban pristup sakramentu pokore i pomirenja. To može značiti ili da ova tema zbog svoje kompleksnosti još nije došla na red ili je teološki toliko jasna da ne spada u prioritete teološkog dijaloga.² U ovom radu nastojat ćemo postaviti, koliko nam bude moguće, teološku osnovu za odgovor na tu dilemu.³

U suvremenoj katoličkoj sakramentologiji (da ne spominjemo oskudicu sakramentoloških radova na hrvatskom jeziku) prikaz teologije i prakse sakramenta pokore u Pravoslavnoj crkvi jedva da je prisutan.⁴ Uglavnom se sve svodi na nekoliko tvrdnji o istočnoj pokorničkoj praksi u prvim stoljećima, te o teološkom suglasju u tumačenju ustanove sakramenta, njegovih učinaka i ovlasti odrješenja. Ipak, postoji i nekoliko monografskih radova, većinom povijesne naravi.⁵

² Usp. pregled ekumenskog dijaloga i dokumenata u: N. Ikić, *Ekumenske studije i dokumenti. Izbor ekumenskih dokumenata Katoličke i Pravoslavne Crkve s popratnim komentarima*, VVTŠ, Sarajevo, 2003.; R. Perić, *Ekumenske nade i tjeskobe*, CnaK, Mostar, 1993.; J. Kolarić, *Ekumenska trilogija*, Prometej, Zagreb, 2005., str. 249-411.

³ Ovaj rad treba razumjeti i kao nastavak naših prijašnjih tekstova o sakramentu pokore: *Teologija pomirenja u sakramentalnom odrješenju*, u: Crkva u svijetu 27 (1993.), 3, str. 112-123; *Teologija pomirenja*, u: M. Josipović – M. Zovkić – T. Vukšić, *Crtajte granice ne precrtajte ljude*. Zbornik u čast S. E. kardinala Vinka Puljića, VVTŠ, Sarajevo, 1996., str. 655-669; *Pomirenje s Bogom – središte opće i osobne povijesti*, u: *Vjesnik biskupije đakovačke i srijemske* 134 (2006.) 3, str. 225-230.

⁴ Na primjer neki referencijalni tekstovi o sakramentu pokore, izvan patrističkog okvira, uopće ne spominju istočnu teologiju i praksu. Usp. J. Auer, *I sacramenti della Chiesa*, Cittadella ed., Assisi 1989., str. 155-259; J. Ramos-Redigor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica, biblico-storico-pastorale, alla luce del Vaticano II*, Elledici, Torino (Leumann), 1971.

⁵ Teolog Basilio Petrà se posebno bavi pravoslavnom moralnom teologijom, pa u tom kontekstu i sakramentima. Usp. B. Betrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, EDB, Bologna, 2005.; Usp. A. Amato, *Il sacramento della penitenza nella teologia greco-ortodossa. Studi storico-dogmatici* (sec. XVI-XX), Saloniki, 1982.

Prije nego prijedemo na tumačenje nastanka i razvoja pokorničke prakse i teologije sakramenta pokore i pomirenja, dobro je napomenuti da se suvremena pravoslavna teologija, nakon razdoblja priklanjanja zapadnoj teološkoj metodi, ponovno okreće otačkoj tradiciji. To je posebno uočljivo nakon 1936. godine, kad je na *Prvom međunarodnom kongresu pravoslavnih teologa* Georg Florovski javno zatražio da se pravoslavni teolozi “oslobode od babilonske zloće”, to jest skolastičke metode u teologiji, te da se oslone na crkvene oce ne samo u obrani vjere nego i u načinju njezina tumačenja. Stoga se u radovima pravoslavnih teologa o svetim tajnama, dakle u ovom slučaju o svetoj tajni ispovijedi/pokajanja, ne može tražiti ona sustavnost kakvu nalazimo u katoličkoj teologiji.⁶

S druge strane, kako od samih početaka Crkve, tako je i u suvremenoj pravoslavnoj teologiji jasna svijest da je sakramentalno bogoštovlje osobiti i nenadomjestivi oblik Kristove spasiteljske prisutnosti u zajednici Crkve, te da su svi sakramentalni čini usmjereni otajstvu euharistije. Sakrament pokore i pomirenja nužno je, dakle, promatrati pod tim eklezijalno-soteriološkim vidom. U tom smislu shvaćanja sakramenta kao spasenjskog otajstva (*mysterion*),⁷ poznati srpski pravoslavni teolog Justin Popović sažeto tumači ovaj sakrament: “Sveta tajna pokajanja (...) uskršava dušu iz smrti pobjeđujući grijeh koji i proizvode smrt duše odvajajući je od Boga. Pokajanje je lijek za svaki grijeh; a time i lijek od svake duhovne smrti. (...) Bogočovječanskom snagom Krista Gospodina sveta tajna pokajanja osigurava pokajniku pobjedu nad svim grijesima, i nad svim sigurnima, i nad svim đavlima: ruši pakao, uznosi u nebo (...) Pokajanje je sveta tajna u kojoj kršćanin ispovijeda svoje grijeh pred svećenikom, i preko njega prima nevidljivo oprostjenje grijeha od samoga Krista Gospodina, od same Crkve, jer je svaki grijeh – grijeh protiv Boga, protiv Crkve, protiv ljudi.”⁸

⁶ Usp. A. Pacini, *Pravoslavne Crkve*, KSC, Zagreb, 2005., str. 83-84. Radi se i o značajnom utjecaju pravoslavnih teologa iz dijaspore, pogotovo s pravoslavnih akademija Saint Serge u Parizu i St. Vladimir u New Yorku (Sergej Bulgakov, Vladimir Lossky, Aleksandar Šmeman, John Meyendorf).

⁷ Za analizu pojma *mysterion* – i njegov odnos prema *svetoj tajni* kao “neshvatljivom otajstvu Božjeg spasenja u Kristu” usp. W. A. Van Roo, *The Christian Sacrament*, PUG, Roma, 1992., str. 31-35.; Usp. i A. Mateljan, *Sakramenti u pravoslavnoj teologiji*, u: *Služba Božja* 44 (2004.), 1, str. 3-36.

⁸ J. Popović, *Dogmatika pravoslavne Crkve, III*, Manastir Čelije, Beograd, 1978., str. 572-573.

1. KORIJENI PRAVOSLAVNE POKORNIČKE PRAKSE

Sveta tajna ispovijedi/pokajanja, potrebna je zbog ljudske grješnosti. Budući da ne postoji čovjek koji ne griješi, ili koji potpuno razvija duhovne moći i sile koje su mu u početku darovane u krštenju, miropomazanju i euharistiji, "ova se posljednja daje po ispovijedanju grijeha ili neispunjenih obveza, odnosno poslije dobivanja oprostjenja od istih u Tajni Pokajanja. Tajna Ispovijedi, ili Pokajanja, sastoji se u opraštanju grijeha, onima koji ih ispovjede i kaju se zbog njih, od strane episkopa ili svećenika – vidljivo, i od Krista nevidljivo."⁹

Utemeljenje ove svete tajne, kao i korijen crkvene pokorničke prakse nalazi se u evanđelju, u Isusovu opraštanju grijeha te u predanju vlasti opraštanja učenicima (usp. Iv 20, 22-23). Kao što je, za vrijeme svojega zemaljskog života, svojim učenicima omogućio da liječe bolesnike (usp. Mk 6, 7-13), tako je i vlast opraštanja udijelio samo izabranim učenicima (a ne svima koji su na neki način bili u dodiru s njim). Vrlo važan, čak presudan detalj nalazi se u Iv 20, 22, gdje Isus neposredno prije podjeljivanja vlasti opraštanja kaže: "Primate Duha Svetoga!" Samo oni koji prime Duha, mogu u Crkvi biti istinski posrednici Kristova oprostjenja, a vlast koju su primili nije drugo doli "sama njegova /Kristova/ sila koja u njima djeluje". S te strane je teološki razumljivo, tumači D. Staniloje, da sakramentalne geste koje biskup ili svećenik vrši "imaju svojstvo Kristovih radnji, zato što imaju potvrdu Crkve. Crkva kao Kristovo tijelo, puna Krista, vidljiva je sredina u kojoj i preko koje Krist izabire pojedine osobe, koje opunomoćuje svojom vlašću, da bi on sam preko njih vršio tu vlast".¹⁰

Ono što je Isus povjerio Dvanaestorici, i preko njih njihovim nasljednicima u upravljanju i vršenju službe posvećenja vjernika, Pravoslavna crkva je, prema svom shvaćanju, sačuvala nepromijenjeno sve do danas ono o čemu postoje mnogobrojna i jasna svjedočanstva postapostolske Crkve (*Barnabina poslanica*, 19; Klement Rimski, *Prva Korinćanima* 5,15; Ignacije Antiohijski, *Pismo Filadelfijcima* 8,2; Irenej, *Protiv hereza* I, 6,3; I, 13,7), kao i tekstovi o pokori Tertulijana i sv. Ciprijana. Stoga aktualnu pokorničku praksu promatra u dubokoj povezanosti s Novim

⁹ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III*, Sremski Karlovci, 1997., str. 78.

¹⁰ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III*, Sremski Karlovci, 1997., str. 79. U drugom dijelu dotaknut ćemo pravoslavno tumačenje Jak 5,16, u smislu opravdanja ispovijedanja grijeha laicima.

zavjetom i pokorničkom praksom prvih kršćanskih stoljeća, s onim što u povijesti sakramenta pokore obično nazivamo kanonskom, crkvenom ili javnom pokorom.¹¹

1.1. Kanonska pokora

Teologija sakramentalnog oprostjenja grijeha na Istoku se od prvih stoljeća bitno vezala uz ideju posvećenja, prosvjetljenja i duhovnog uzdignuća kao puta spasenja, te nije ušla u sve one polemike koje je Zapadu donijelo legalističko tumačenje ostvarenja spasenja, posebno po vršenju pokorničkih čina u smislu nadoknade, zadovoljštine. Valja imati na pameti da je "patristička i bizantska literatura o pokajanju gotovo u cjelini asketska i moralna".¹² Stoga i kanonsku pokorničku praksu na Istoku ne bi trebalo promatrati pod pravnim, nego pod asketsko-duhovnim vidom.

Uz prije spomenuta svjedočanstva o pokori, već u III. i IV. stoljeću na istoku susrećemo elemente crkvene pokorničke prakse. Stvarnost crkvene pokore na Istoku posvjedočena je u kanonskim tekstovima s početka IV. stoljeća,¹³ u kojima se nazire obličje *reda pokornika*. Među najstarijim spisima nalazimo kanonsku poslanicu biskupa Grgura Čudotvorca (+270.) koji, u situaciji kad su mnogi kršćani podlegli i pred progonstvom zaniijekali vjeru (*lapsi*), određuje specifičnu pokoru (mjeru, *kanon*) za vjernike koji žele biti ponovo pripušteni crkvenom zajedništvu, određujući kad mogu biti prisutni na službi riječi, a kad, prostrti, mogu biti prisutni na euharistijskom slavlju.¹⁴ Slične odredbe nalazimo i u kanonskom pismu Petra Aleksandrijskog, iz 306. godine.

¹¹ O razvoju pokore u prvim stoljećima ima mnogo vrijednih radova. Usp. pregled u A. Nocent, *Sacramento della penitenza e della riconciliazione*, u: *Anamnesis 3/I., Liturgia. I sacramenti: Storia e teologia della celebrazione*, Marietti, Genova 1986., str. 157-178; C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, LDC, Torino, 1967.; P. Adnes, *La Penitencia*, Madrid, 1981.

¹² J. Majendorf, *Vizantijsko bogoslovje*, Kalenić, Kragujevac, 1985., str. 239.

¹³ O pokori na Istoku u razdoblju od IV. do VII. stoljeća vidi: G. Moiola, *Il quarto sacramento, Note introduttive*, Glossa, Milano, 1996., str. 125-147; N. Conte, *La misericordia del Signore è eterna (Sl 137,8a). Il sacramento della penitenza e della conciliazione*, EDI OFTES, Messina, 1990., str. 129-163 (oba rada su s brojnim odlomcima iz tekstova).

¹⁴ *Kanonska poslanica*, kan. 7-9. (PG 10, 1039-1043).

Problemom povratka palih (*lapsi*) u crkveno zajedništvo, ali i pitanjima određivanja pokore (*epitimia*) za javne grijehе, bave se i kanoni pokrajinskih sinoda u Anciri (314.), Neocezareji (324.) i Prvi opći sabor u Niceji (325.). Sinoda u Anciri, uz navođenje kazni za grijehе, nabraja četiri vrste pokornika: oni koji su isključeni iz zajedništva Crkve (*klaiontes; flentes*); koji su pripušteni slušanju Božje riječi (*akouontes; audientes*); oni koji mogu prostrti u crkvi moliti (*katapitpontes ili prospitontes; supplices*); oni koji mogu kao i drugi sudjelovati na euharistijskom slavlju, ali bez pričesti (*synestotes; consistentes*). Nicejski sabor određuje da *lapsi* trebaju vršiti 10 godina pokore, i to 3 godine kao *audientes*, 5 kao *supplices* i 2 kao *consistentes*.¹⁵ Općenitije govoreći, kanoni o pokori prvih ekumenskih sabora određuju postupak provođenja pokorničke prakse, vrijeme i način pomirenja te pripuštanja euharistijskoj pričesti. Svećenik je, kao službenik pokore, trebao poznavati te kanone koji su redovito vrlo strogi.¹⁶

Odlučujuću ulogu u razvoju pokore na Istoku imao je Bazilije Veliki (330.-379.). On se u svojim pismima (na primjer *Pismo Amfilohiju*) osvrće na samu pokorničku praksu, ali također i naznačuje pokoru za pojedine grijehе.¹⁷ Pokornički kanoni, pripisani sv. Baziliju, koji je smatran jednim od "sedam svijećnjaka Crkve", povezani su također uz spis *Nauk otaca (Didascalia pateron)*.¹⁸ U skladu s već ustaljenom podjelom i Bazilije govori o četiri stupnja u vršenju pokore, po završetku koje su pokornici pomireni s Bogom i Crkvom. Pokora je redovito duga i teška, te se sastoji u tjelesnom mrtvljenju, postu i pokorničkim djelima. Najteži grijesi (otpad od vjere, ubojstvo, preljub i bludništvo) posebno su teško sankcionirani, ali se u kasnijim kanonima ipak vidi pomak prema ublažavanju.

U samoj bizantskoj Crkvi najstarije svjedočanstvo o praksi pokore sačuvano je u odluci patrijarha Nektarija (†397.) da, zbog

¹⁵ Usp. P. Galtier, *Les canons pénitentiels de Nicée*, u: Gregorianum 2 (1948.), str. 288-294.

¹⁶ Usp. B. Petrà, *La prassi penitenziale nelle Chiese orientali*, u: *Credere oggi* 16 (1995.), 5, str. 71-85. (Tako prema Bazilijevim kanonima preljub nosi sedam, a svojevrijedno ubojstvo preko deset godina isključenja iz euharistijskog zajedništva. Usp. isto, str. 72.)

¹⁷ Za širi uvid usp. N. Bux, *Confessione, penitenza e comunione nelle epistole canoniche di s. Basilio*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 1980.

¹⁸ Usp. C. Vogel, *Il peccatore.*, str. 183-184.

nekim sablazni, dokine službu prezbitera pokorničara,¹⁹ što je, prema sudu crkvenih povjesničara, još više pridonijelo popuštanju moralne stege i omogućilo pristupanje euharistijskoj pričesti na temelju prosudbe vlastite savjesti, što je bilo uzrokom novih sablazni.

Sveti Ivan Zlatousti (+407.) pak svjedoči kako su mnogi prisustvovali euharistiji, a da ne prime pričest, o čemu se govori već na Antiohijskoj sinodi 341. godine, a što je za njega znak nerazumijevanja središnjeg otajstva vjere. Sam Ivan Zlatousti u jednoj od svojih propovijedi izravno govori o pomirenju s Bogom i Crkvom po intervenciji svećenika. On stavlja u središte pozornosti medicinalnu narav čitavog pokorničkog postupka, a samo vršenje pokorničkih djela ponajprije je shvaćeno kao osobni čin pokornika, koji na temelju prosudbe svećenika – duhovnog liječnika koji propisuje duhovni lijek – uzima propisano sredstvo za ozdravljenje duše. Nije, dakle, na prvome mjestu kazna i nadoknada, nego duhovno izlječenje. Da bi se postiglo cjelovito izlječenje, potrebno je upoznati stanje duše, a to se čini kroz ispovijedanje grijeha (*exhomologesis*). Vršanjem ljekovitih pokorničkih čina, a to su već samo priznavanje grijeha, potom suze, poniznost srca, milostinja, trajna molitva i post, postiže se unutarnja preobrazba. U svojoj pastoralnoj razboritosti Ivan Zlatousti pokazuje brigu za duhovno dobro vjernika, te zaključuje kako je moguće više puta upotrijebiti lijek, sve dok se bolesnik ne izliječi. Na taj način uvodi mogućnost ponovne pokore za one koji su je jednom već obavili.²⁰ Na temelju tih tekstova teolozi zaključuju kako već Ivan Zlatousti polaže temelje novoj pokorničkoj praksi, s višestrukim pristupanjem ispovijedi i primanjem odrješenja.

Značajno je i svjedočanstvo Teodora Mopsuestijskog u kojem tumači kako zapravo euharistija oprašta grijeha, a preduvjet da bi se pristupilo tom oproštenju je ispovijed pred svećenikom, te vršenje pokore koja liječi i ozdravlja dušu, kako bi mogla dostojno primiti euharistiju.²¹ Uz njega možemo spomenuti i Afraata, koji

¹⁹ Neposredan povod bio je izgon iz Crkve jednog đakona, nakon što je neka žena ispovjedila da je bila s njim u vezi. Očito je bio problematičan sam način na koji se obavljalo ispovijedanje grijeha. O tome svjedoče povjesničari: Sokrates, *Povijest Crkve V*, 19 (PG 67, 614-619); Sozomenos, *Povijest Crkve VII*, 16 (PG 67, 1459-1463).

²⁰ Ivan Zlatousti, *O pokori*. *Hom.* 2,4; 3,4 (PG 49, 279-284; 297-298); Usp. G. Moioli, *Il quarto sacramento.*, str. 132-134; N. Conte, *La misericordia del Signore.*, str. 134-138.

²¹ Teodor Mopsuestijski, *Hom. cath.*, 16, 42; Usp. G. Moioli, *Il quarto sacramento*, str. 134-136.

u VII. poglavlju svojih *Upućivanja* navodi kanonske odredbe o pokori.

1.2. *Prijelaz na privatnu praksu*

Na mjesto jedincate javne pokore, čini se pomalo već od vremena Ivana Zlatoustog, dolazi privatna pokora, koja se može obaviti više puta. Glavni razlozi sve rjeđeg inzistiranja da se održi princip samo jedne pokore bili su u poticanju katekumena da se ipak krste, odnosno da upravo zbog poteškoća s pokorom ne odgađaju krštenje do časa smrti, kao i u polaganom nestanku institucije katekumenata. Ne smije se zaboraviti ni pitanje prestanka progona i otpada (*lapsi*, kojima su se bavili sinodalni kanoni, više nisu aktualni!), te okretanje prema "običnim grijesima".

Uz to, važan element za razumijevanje nastanka nove prakse svakako je razvoj monaške duhovnosti, u kojoj je pokora shvaćena ne samo kao sredstvo duhovnog ozdravljenja (to se sada ponajprije pridaje bolesničkom pomazanju), nego puno više kao sredstvo koje pomaže rastu u zajedništvu s Bogom. Tako, upravo pod monaškim vodstvom, postupno prevladava individualna i osobna pokornička praksa. Utjecaj monaštva vidljiv je i u pokorničkoj terminologiji, tako da je ispovjednik *pneumatikos* - duhovni otac, a javlja se i posebni tehnički termin *exagoreusis* – ispovjednik (u smislu duhovni vođa), koji pokornika tretira kao svoje duhovno dijete.

Bizantsko monaštvo, što će biti odlučujuće za daljnji razvoj pokore, od početka je pod velikim utjecajem aleksandrijske tradicije, posebno Origena. Monaška duhovnost govori najprije o *obraćenju (metanoia)* koje se ostvaruje udaljavanjem od grijeha, sve do *dara suza*. Grijeh, naime, nije nešto izvanjsko, što se dade izbrisati, nego se tiče same najintimnije nutrine, pa ondje treba biti pobijeden i odstranjen. Sama *ispovijed* u monaškom životu ima bitno pedagoško značenje. Piše sv. Bazilije: "Neka se u ispovijedi grijeha poštuje isto pravilo kao i kod otkrivanja tjelesnih bolesti. I kao što ljudi sve svoje tjelesne mane ne otkrivaju bilo kome, nego samo onima koji su sposobni da ih liječe, tako treba i ispovijedati grijehe onima koji ih mogu izliječiti",²² a to su oni kojima su povjerena Božja otajstva. Posebno je, u ovom kontekstu, značajan spis o pokori Teodora Studita, koji je služio kao temeljna uputa

²² Bazilije, *Kratko pravilo*, PG 31, 1235.

za slavljenje pokore najprije u bizantskom manastiru *Studion*, a potom i u drugim manastirima studitske liturgijske tradicije. Tom spisu su dodani pokornički kanoni, tako da je pretvoren u praktičnu pokorničku knjigu. Među listama pokorničkih kanona posebna je ona za monahe i monahinje.²³

Što se tiče naravi duhovne *vlasti vezanja i odrješivanja*, Bazilije je jasan u mišljenju da ta vlast pripada hijerarhiji, odnosno onima koji nastavljaju apostolsku službu u Crkvi. Ipak, u sukobima između monaha i svećenika, često se spominje monaška pretenzija na vlast ispovijedanja. Tu težnju Pseudo-Dionizije pobija jasnim riječima: "Činjenica da (monahu) nisu položena na glavu božanski predana Sveta pisma, nego da stoji uz svećenika i odgovara molitve, pokazuje da nije monaški red onaj koji druge predvodi, nego da ostane u samoći u posvećenom stanju, i da slijedi stupanj svećenika".²⁴ Ivan Zlatousti pak jasno tvrdi kako svećenik posjeduje vlast opraštanja grijeha, koja je Crkvi predao sam Krist.

Ipak, s vremenom (IX.-XI. st.) će doći do nekih promjena. Prema učenju Šimuna Novog Teologa (949.-1022.) ispovijedanje postaje povlastica monaha, izabranih duhovnih osoba (*pneumatikoī*), ne po slijedu apostolskog nasljedstva, nego po duhovnom dostojanstvu. Šimun priznaje da je na početku ta vlast pripadala samo biskupima, ali kako su oni "s vremenom postali beskorisni, ta velika moć prešla je na svećenike nedužna života i pune milosti. Kad su se, međutim, i ovi pomiješali s drugima i postali slični ostalom narodu, ova je vlast prenesena izabranom Božjem narodu, to jest monasima, ne stoga što je oduzeta biskupima i prezbiterima, nego jer su se oni sami od nje udaljili".²⁵ Opravdanje ovakve prakse Šimun vidi u činjenici da sama vlast opraštanja nije vezana isključivo uz hijerarhijsku svećeničku službu, nego uz dar Duha Svetoga!²⁶

Od XI. je stoljeća posvjedočeno da u individualnom pokorničkom postupku odrješenje može udijeliti samo monah koji je zaređen za svećenika (jeromonah), Praksu koju zastupa Šimun

²³ Usp. PG 99, 1721-1730; C. Vogel, *Il peccatore.*, str. 192-195.

²⁴ Pseudo-Dionizije, *O crkvenoj hijerarhiji*, VI, 3 (PG 3, 534).

²⁵ Šimun Novi Teolog, *O ispovijedi*, 11 (PG 95, 295).

²⁶ Šimunovu misao tumači L. Ligier: "Neshvatljivo je da bi se služenje ovim nebeskim darom moglo svesti na njegovu djelotvornost *ex opere operato*; ono svakako treba uključivati i duhovnu karizmu". Usp. L. Ligier, *Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient*, u: *La Maison Dieu* 90 (1967.), str. 155-168, ovdje. str. 164. Među istočnim teolozima bila je duga rasprava je li se tu mislilo na sakramentalno odrješenje.

Novi Teolog, smatrajući kako monasi *pneumatici* mogu “slušati ispovijedi” i bez da su zaređeni, obnovili su, primjerice, ruski *Staroujerci*. U ruskom pravoslavlju poznata je praksa ispovijedanja kod *staraca*, ali ponajprije s nakanom da bi se primilo savjete za duhovni život.

1.3. Pokorničke knjige

I pravoslavni Istok dakle poznaje, kao i katolički Zapad, prijelaz od javne na privatnu pokoru. Taj prijelaz sa sobom nosi i novi liturgijski pristup. Na Zapadu je nastao oblik takozvane *tarifne pokore*, uz koji su, posebno u vremenu karolinške liturgijske reforme, nastale mnoge pokorničke knjige (*libri poenitentiales*). Na Istoku se dogodio sličan proces, u kojem je iz prijašnje prakse javne pokore nastala privatna pokornička praksa, često usko vezana uz samostane, s time da su, barem formalno, na snazi i dalje ostale kanonske odredbe o pokori.

Nastanak pokorničkih knjiga na Istoku²⁷ tradicija povezuje uz tekstove pripisane carigradskom patrijarhu Ivanu Isposniku (582.-585.). Radi se o zbirci pokorničkih kanona (*Kanonarion*), o slijedu obreda pokore (*Akolutia*), i o nagovoru na pokoru i obraćenje (*Logos*). Ukratko ćemo se osvrnuti na ova tri teksta koji su u korijenu i današnjih pravoslavnih pokorničkih knjiga, kako grčkih tako i onih u slavenskim zemljama.

1) *Kanonarion Ivana monaha i dakona (Zbirka kanona, obično zvan i prvi - Protokanonarion)*, dio je “najstarijega grčkog penitencijala”,²⁸ koji je zapravo služio kao priručnik za ispovjednike.

²⁷ O pokorničkim knjigama na Istoku, s važnim odlomcima iz tekstova, vidi: C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel medio evo*, ElleDiCi, Leumann (To), 1988., str. 180-195. Posebno iscrpan uvid u liturgijske tekstove sakramenta obnove (*sacrament de la restauration*) pruža ponajbolji poznavatelj bizantske liturgijske tradicije, p. Miguel Arranz, u radovima o carigradskim euhologijima (molitvenim knjigama): M. Arranz, *Les prières pénitentielles de la tradition byzantine*, u: *Orientalia Christiana Periodica* 57 (1991.), str. 87-143; 58 (1992.), str. 23-82; Isti, *Les formulaires de la confession dans la tradition byzantine*, u: *Orientalia Christiana Periodica*, 58 (1992.), str. 423-459; 59 (1993.), str. 63-89; 59 (1993.), str. 357-386.

²⁸ O njemu vidi: E. Herman, *Il più antico penitenziale greco*, u: *Orientalia Christiana Periodica* 19 (1953.), str. 71-120. Cjeloviti naslov je: *Kanonarion Ivana monaha i dakona, učenika sv. Bazilija Velikog, zvanog Sin poslušnosti*. Usp. također i M. Arranz, *I penitenziali bizantini: il Protokanonarion o Kanonarion primitivo di Giovanni monaco e diacono e Deuterokanonarion o “Secondo kanonarion” di Basilio monaco*, PIO, Roma, 1993.

Još uvijek traje rasprava o njegovu autorstvu, s time da ga većina smješta u VII.-VIII. stoljeće i povezuje s Trulanskim saborom. Na početku ima uvod u kojem je naglašena ideja ekonomije (*oikonomia*) spasenja. Slijedi nabrojanje grijeha sa sugestijama pitanja što će ih ispovjednik postaviti pokorniku (s naglaskom na područje spolnosti) ali i s praktičnim uputama za "cjeloživotnu ispovijed". Konačno, donesen je popis pokorničkih čina za pojedine grijeha (*epitimia*). U tekstu se nalazi i obred vršenja svete tajne, koji započinje molitvom Psalma 69 te zazivom Trojstva i prikladnim molitvama. Slijedi priznavanje grijeha, također s upitima ispovjednika, da bi se ispovjedilo "sve koliko se može". Potom slijedi nalaganje pokore koja treba biti primjerena težini grijeha, te odrješenje u obliku deprekativne molitve nad pokornikom koji za to vrijeme leži prostrt na tlu.

2) *Akolutia (Redosljed; slijed obreda)* naziv je liturgijskog obrednika za slavljenje sakramenta pokore, u kojima se nalaze molitve i nekoliko formi odrješenja. To je ujedno i pokornička knjiga u strogom smislu, jer je u većem dijelu usredotočen na same grijeha i precizno određivanje pokore.²⁹ U današnjem obliku potječe iz XI. stoljeća, s elementima iz starije zbirke kanona (VIII.-IX. st.), premda ga tradicija pripisuje Ivanu Isposniku. Značajan je još više po tome što je prvi liturgijski izvor za aktualni obrednik u grčkoj Crkvi (koji se također označava istim nazivom). Liturgijski obred tvore *uvod* (primanje pokornika s pripadnim molitvama), *duhovni nagovor* (o grijehu, obraćenju i Božjem milosrđu), *ispovijedanje grijeha* (po mogućnosti detaljno, a nakon svakog ispovjedenog grijeha, ispovjednik govori: Gospodin ti oprostio), *odrješenje* (u obliku duge deprekativne molitve), *bogoslužje riječi* (čitanje tekstova o Božjem milosrđu) i *završetak* (sa zaključnim ponavljanjem 40 puta *Kyrie eleison*). U *dodatku* su kanoni o pokori, te *posljednje odrješenje*, koje svećenik udjeljuje pokorniku nakon što je izvršio svu naređenu pokoru.

3) *Logos (Riječ, Govor)* kraći je pokornički tekst³⁰ koji je po svoj prilici dobio ime od toga što započinje govorom onima koji su se odlučili pristupiti pokori. Donosi u slijedu četiri liturgijska koraka, od kojih je prvi *nagovor pristupnicima*. Središnji dio toga nagovora glasi: "Spasitelj i Bog naš, znajući da i novokršteni vremenom uprljaju, poradi grijeha, svijetle haljine otkane iz vode

²⁹ Usp. PG 88, 1889-1917; Vogel, *Il peccatore.*, str. 184-192; N. Conte, *La misericordia del Signore*, str. 141-149.

³⁰ PG 88, 1919-1936; Usp. N. Conte, *La misericordia del Signore*, str. 149-153.

i Duha, udijelio nam po svojoj dobroti da iznova budemo očišćeni i prosvjetljeni po ispovijedi i obraćenju (*exhomologêseôs kai metanóias*), da nam se povrati prijašnje dostojanstvo, te da po ovoj trenutnoj postidjenosti izbjegnemo onu buduću pred anđelima i ljudima, kad Bog udijeli svakomu po njegovim djelima”.³¹ Slijedi *uvod* u samu ispovijed i *priznavanje grijeha* (posebno su naglašena pitanja o grijesima protiv vjere, života, čistoće i pravednosti), te *odrješenje*. U *dodatku* se nalazi popis grijeha i predviđena pokora za svakog od njih.

Kanonska pokora (*epitimia*), u svojoj teološkoj srži, zapravo uvijek sadrži isključenje iz euharistijske pričesti. To vrijedi kako za laike tako i za klerike, kojima je moguća ispovijed samo ako obećaju da će se uzdržavati od vršenja kleričke službe. Sva pokornička djela trebaju voditi k takvom unutarnjem obraćenju, da osobu učine prikladnom za puno euharistijsko zajedništvo. Tipično za sve ove spise je naglašavanje Božjega milosrđa i čovjekoljublja (*filantropia*), što treba biti očito i u primjeni pokorničkih kanona.

Utjecaj *Protokanonariona*, kao što je pokazao M. Arranz, vidljiv je u pokorničkim kanonima i brojnim liturgijskim pokorničkim molitvama u bizantskim i slavenskim euhologijima, kao što je prvotisak *Grčkog euhologija* (1692.),³² zatim *Potrebnik* kijeuskog metropolite Petra Mogile, *Trebnik* moskovskog patrijarha Nikona (koji je još uvijek u upotrebi u Rusiji) te *Veliki euhologij* Grčke pravoslavne crkve.³³ (U drugom dijelu našeg rada posebnu ćemo pozornost obratiti današnjem liturgijskom obredu). Oblik slavljenja sakramenta pokore, može se slobodno reći, u pravoslavnoj crkvenoj praksi od XI. stoljeća praktično nije doživio ikakve veće promjene. Što se tiče teologije, određeni utjecaj tridentskog nauka o sakramentima, vidljivog u disputama između pravoslavaca i protestanata kad su se pravoslavni teolozi obilato služili katoličkom terminologijom, nije u bitnomu donio ništa novo u teološkom poimanju sakramenta pokore.

³¹ Prema N. Conte, *La misericordia del Signore*, str. 150.

³² Vidi: J. Goar, *Euchologion sive Rituale Graecorum*, Venetiis, 1692. (prerađeno izdanje, Venetiis, 1730.).

³³ Novo izdanje: *Euhologion to Mega*, Atena, 1970. Za liturgijske tekstove usp. K. Ware, *Riconoscete Cristo in voi*, Ed. Qiqajon – Comunità di Bose, Magnano, 1994.

2. POKORA – SAKRAMENT OZDRAVLJENJA

Već prvi pogled na pravoslavne dogmatske tekstove o svetim tajnama (sakramentima) svjedoči da u pogledu pokore zaista postoji slaganje pravoslavne i katoličke teologije, budući da jednako smatraju kako se, na temelju Kristova poslanja, radi o spasenjskom Kristovu činu po služenju Crkve, u kojem se zbiva otajstvo Božjeg oprostjenja, pomirenja krštenoga grješnika s Bogom i njegova povratka u puno zajedništvo Crkve. Ipak, u objašnjenju samog *procesu pomirenja*, kao i u teološkim naglascima, postoje određene razlike. Katolički nauk o sakramentu pokore i pomirenja dogmatski je definiran *Dekretom o sakramentu pokore i posljednjeg pomazanja* Tridentskog sabora,³⁴ dok pravoslavlje nikad nije donijelo takav cjelovit i konačan dogmatski dokument.

Razlike se uglavnom tiču katoličkog nastojanja oko što preciznijeg razvrstavanja grijeha, tumačenja pokore na način zadovoljštine za grijeh, te prakse oprosta. Iako pravoslavni teolozi priznaju da je u procesu pokore prisutan *sud* kojim se *pokornika proglašava pomirenim* (a to je po njihovu mišljenju katoličko tumačenje *odrješenja*), ipak - kako svjedoče komentari liturgijskih tekstova, središnje mjesto u tumačenju pokore zauzima tema *duhovnog ozdravljenja*. S te strane je razumljivo da su u teologiji i u liturgiji povezani sakrament pokore i bolesničkog pomazanja,³⁵ jer se obje svete tajne u konačnici tiču duhovnog spasenja.

2.1. Grijeh – duhovna bolest na smrt

U pravoslavnoj teologiji grijeh je, u sukladnosti s novoza-vjetnom terminologijom (imajući na pameti višestruko značenje pojma *hamartia*³⁶), opisivan kao oholost, prijestup, nepravda, odnosno kao pad i propast osobe, te kao bezboštvo. Snaga grijeha ranjava čovjeka u duši i čini ga robom grijeha, a sam grijeh sa

³⁴ Usp. *Dekret o sakramentu pokore i posljednjeg pomazanja* (25. XI. 1551.), DH, br. 1667-1719.

³⁵ Ta povezanost seže do patrističkog razdoblja (tumačenja Jak 5,16), a posebno je prisutna u praksi Ruske pravoslavne crkve, koja podjeljivanje bolesničkog pomazanja svim prisutnim vjernicima na Veliku srijedu tumači kao duhovno ozdravljenje, u smislu sakramentalnog oslobođenja od grijeha.

³⁶ Usp. *Grijeh*, u. X. Léon-Dufour (ur.), Rječnik biblijske teologije, Kršćanska sadašnjost, Zagreb, 1980., st. 292-299.

svojim posljedicama ne daje nekakvu snagu i moć, nego razara i uništava, sve do konačne tragedije – odijeljenosti od Boga.³⁷ Grijech ima dva lica, s jedne strane ljudsko djelovanje *ukrivo*, zapravo iluzorno nastojanje da se dostigne sreća, te s druge strane učinak toga djelovanja koji se očituje u gubitku slobode, robovanju zlu i konačno samoj smrti kao odijeljenosti od Boga.

Basilio Petrà shematizira teološko tumačenje stvarnosti grijeha kod istočnih otaca pod dva vida: *Grijech kao slobodan, ali pogrešan i glup čin* (protiv razuma), te *grijech kao objektivna propast samog grešnika* (čin na propast duše).³⁸ Što se tiče grijeha kao slobodnog ljudskog čina, na prvome je mjestu odluka slobodne volje (*proairesis*) kojom se izabire zlo (tj. *zao ljudski čin*). Time se želi reći, kako to lijepo tumači Bazilije,³⁹ da grijeh po sebi ne pripada ljudskoj naravi. A u čemu je zloća samoga grijeha? Općeniti termini za grijeh kao prijestup (*parabasis*) zakona i kao neposluh (*parakoé*) smjeraju na prekršaj Božjeg zakona, ali uvijek imajući na pameti da je zakon očitovanje Božjeg nauma spasenja, te je prijestup zakona zapravo nevjernost Bogu. Stoga je razumljivo da je svaki grijeh učinjen protiv Boga, pa makar bio izravan usmjeren prema čovjeku – koji je Božja slika na zemlji. Ako je čovjek pozvan na zajedništvo s Bogom, onda se grijeh, budući da razara tu povezanost, protivi samoj ljudskoj naravi te se očituje kao nerazuman, dapače, iracionalan čin. Ivan Zlatousti to sažima u jednu rečenicu: *U temelju svakoga grijeha je ludost*. Snaga grijeha očituje se u požudama, koje su “prave i istinske bolesti duše, duhovne bolesti, degeneracija stvorene stvarnosti koja treba biti ispravno usmjerena spasenju duše. Požude su plod slobode koja je usmjerena *kata physin*, te razaraju pravu dinamiku duše: spoznaju, volju, djelovanje. Plod su grijeha, ali i njegov izvor”.⁴⁰

Objektivna propast grješnika prije svega je uočljiva u stvarnosti duhovnog pada koji, po tumačenju Klementa Aleksandrijskog, vodi u takvu podložnost silama zla da smrt, koja je posljedica grijeha, zagospodari samim njegovim životom. U takvoj duhovnoj smrti, tumači Origen, umire život *logosa*, što će reći da se gubi

³⁷ O grijehu u pravoslavnoj moralnoj teologiji usp. B. Petrà, *Tra cielo e terra. Introduzione alla teologia morale ortodossa*, EDB, Bologna, 1992. O odnosu grijeha i bolesti u pravoslavnoj tradiciji piše francuski pravoslavni teolog J.-C. Larchet, *Teologia della malattia*, Queriniana, Brescia, 1993.

³⁸ Usp. B. Petrà., *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, str. 35-46.

³⁹ Usp. propovijed Bazilija Velikog, *Bog nije uzrok zala*, PG 31, 329-353.

⁴⁰ B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, str. 41.

život milosti pa grješnik zaista postaje *umrla duša*. Značajnija tumačenja grijeha i njegovih posljedica kao bolesti i smrti ostavili su Bazilije, Grgur Nazijanski i Ćiril Jeruzalemski. Od njih se razvija tradicija o grješnom stanju kao stanju bolesti, što će potvrditi i Grgur Palamas. U kontekstu grijeha kao bolesti duše spominje se i definicija (koja će prevladati u katoličkoj skolastici): *Grijeħ je odvrćanje od Boga i priklanjanje stvorenjima*. Tim se zapravo želi istaknuti da se radi o procesu otuđenja u koji se ulazi činom nevjere i neposluha Bogu. Tako se grješnik odjeljuje od istinske stvarnosti ili, rečeno govorom evanđeoske parabole, odlazi u *tuđu zemlju*. "Odvajanje od Boga nije uvjet da čovjek, u vlastitoj autonomiji postane ono što jest, nego je ponajprije nijekanje samoga sebe: Bog je, naime, čovjekov život."⁴¹

Suvremeni pravoslavni teolozi, tumačeći unutar teološke antropologije stvarnost ljudske grješnosti, slijede otačka tumačenja. B. Petrà to ilustrira primjerom dvojice značajnih teologa. Pavel A. Florenskij u spisu *Stup i uporište istine. Pravoslavna teodiceja u dvanaest pisama* (1914.), izlaže pitanja iskustva vjere, te (u sedmom pismu) tumači kako je grijeh neka vrsta *razdvajanja osobnosti*, deformacije i dekompozicije osobe koja je potpuna samo ako je u odnosu, i to najprije s Bogom. Grijeh je mrak u kojem se uvijek promaši cilj, te stoga i ne može biti doli "nered, razaranje i uništenje duhovnog života. Duša gubi svoje bitno jedinstvo, svijest svoj stvaralački značaj i gubi se u kaosu vlastitih osjećaja jer prestaje biti njihovim središtem. *Ja upada u 'bujicu smrti'*".⁴² Jedan od najznačajnijih živućih grčkih teologa, Christos Yannaras, u djelu *Sloboda etosa*,⁴³ grijeh promatra kao *ontološki promašaj*, budući da je prava alternativa, o kojoj se u ljudskom životu radi, ne tek u izboru između dobra i zla, nego u izboru između života i smrti, postojanja u skladu sa svojom naravi (*kata physin*) ili protiv svoje naravi (*para physin*), između *Biti* i *Ništa!* Crkva ne samo da nudi etiku života, nego je sposobna "priključiti se životu", liječiti

⁴¹ B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, str. 45.

⁴² Prema B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, str. 51-52. P. Florenskij jedna je od najzanimljivijih figura ruskog pravoslavlja s početka dvadesetoga stoljeća. Komunisti su ga strijeljali 8. prosinca 1937. u okolici Lenjingrada.

⁴³ Usp. Ch. Yannaras, *La libertà dell'ethos*, EDB, Bologna, 1984; Usp. komentar u B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, str. 56-63.

grijeih i grješnika povezati s Bogom. Slične ideje iznosi i drugi poznati suvremeni grčki teolog, Yoannis Zizoulas.⁴⁴

Tumačenje grijeha kao duhovne bolesti i smrti odražava se i na razumijevanje sakramenta pokore. Nedostatak definiranog nauka o sakramentalnom pomirenju s Bogom (u smislu katoličke dogmatike), pa čak i postojanje alternativne prakse ispovijedanja nerukopoloženom monahu, tvrdi J. Meyendorf, “kako u teologiji tako i u praksi, imalo je i svoju pozitivnu stranu. Ispovijed i pokajanje su tumačeni ponajprije kao oblik duhovnog liječenja. Jer, u pravoslavnoj kršćanskoj antropologiji, sam grijeh je ponajprije bolest, ‘stradanje’. Ne negirajući Petrovu povlasticu o ključevima, koja je prenesena na sve episkope, ni vlast danu apostolima da otpuštaju grijehe, a nositelj ove apostolske vlasti je Crkva, bizantski teolozi nisu nikad podlegli iskušenju da grijeh svedu na učenje o zakonskom prijestupu, koji treba biti suđen, kažnjen ili oprošten. Oni su bili svjesni da je grješnik prije svega zarobljenik Sotone i da je kao takav bolesnik. Iz toga razloga ispovijed i pokora, u najmanju ruku idealno, sačuvali su značaj više oslobođenja i liječenja nego suđenja. Otuda velika raznovrsnost oblika i prakse i nemogućnost da oni budu zatvoreni u statične teološke kategorije”.⁴⁵

2.2. Ispovjednik – liječnik duše

Cijela povijest spasenja, prema shvaćanju Istočne Crkve, može se nazvati *Božjim pedagoškim postupkom* kojemu je cilj ozdravljenje rane nanese grijehom i ostvarenje smisla postojanja u dioništvu Kristova božanskog života. Evandeoska prispodoba o milosrdnom Samaritancu oslikava stanje čovjeka ranjena grijehom, ali i milosrđe Krista, koji se brine da ranjenik bude izliječen. Poput Augustina,⁴⁶ i sv. Andrija Kretske uzima ovu prispodobu da protumači pokoru kao sakrament ozdravljenja.⁴⁷

⁴⁴ Y. Zizoulas (rođen 1931.), kao teolog-laik dugo je djelovao u Ekumenskom vijeću crkava (značajan je njegov prinos dokumentu BEM, iz Lime 1982.), a potom kao profesor i predstojnik Teološke akademije u Ateni. Kao laik izabran je 1986. za nadbiskupa Pergama i za kratko vrijeme je primio sve stupnjeve sakramenta svetog reda.

⁴⁵ J. Meyendorf, *Vizantijsko bogoslovlje*, str. 239-240.

⁴⁶ Usp. Sv. Augustin, *Sermones* 171, 5 (PL 38, 935).

⁴⁷ Andrija Kretske (†740.) opjevao je, u obliku himna ovu prispodobu: *Kanon ili Poema o pokajanju* (poznata i kao *Pjesma suza*); Usp. B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, str. 72-74.

Ako je grijeh bolest duše, ispovjednik je pozvan da tu bolest liječi i osobu privede duhovnom zdravlju. Takvo shvaćanje susrećemo već u IV. stoljeću, u zbirci svetih kanona Grgura Nisenskoga, gdje se veli da je "ispovjednik pravi i vlastiti liječnik duše, koji treba prepoznati simptome duhovne bolesti i upotrijebiti prikladnu terapiju".⁴⁸ Krist je, naime, Crkvi udijelio ne samo vlast opraštanja grijeha, nego i sredstva za duhovno liječenje, koje primjenjuje onaj tko participira na tom poslanju Crkve.

Uloga ispovjednika dobro je oslikana 102. kanonom Trulskog sabora (Quinisesto; 691.-692.), u kojem stoji: "Nužno je da oni koji su od Boga primili vlast vezanja i odrješivanja, paze na značaj grijeha i spremnost grešnika na obraćenje, kako bi donijeli pravi lijek bolesti, te da ne bi – vrludajući na jednu ili drugu stranu – što uzmanjkali za spasenje patnika. Naime, bolest grijeha nije jedna, nego raznovrsna i ima mnogo oblika, iz nje izvire mnoge i opasne posljedice kojima se širi i napreduje zlo, sve dok ga ne zaustavi snaga onoga koji ozdravlja. Onaj koji je primio znanje duhovnog liječenja, treba se najprije osvjedočiti o raspoloženju grešnika, je li okrenut prema spasenju ili na svoj način još na sebe priziva zlo; treba provjeravati kako se u međuvremenu brine za svoje ponašanje, djeluje li u skladu s naputcima ili upotrijebljeni lijek produbljuje ranu duše, pa onda neka odmjeri milosrđe. Jer, Bog želi jedino da pastir u stado privede izgublenu ovcu i da ozdravi onu koju je ujela zmija. Sigurno je ne želi gurnuti na rub ponora očaja, niti toliko popustiti uzde da popusti u poštivanju života. Naprotiv – kako po strožim i zahtjevnijim lijekovima, tako i po laganijima i blažima – onaj tko posluhuje pokoru, kao mudar čovjek pozvan u najvišu svjetlost, oprijet će se požudi i boriti za ozdravljenje rana."⁴⁹

Već smo, spominjući polemiku između svećenika i monaha (i posebno Šimuna Novog Teologa), spomenuli problem slušanja ispovijedi i vlasti odrješivanja. Iako se do danas sačuvala monaška praksa ispovijedanja pred laicima, ipak se pravoslavni teolozi slažu da vlast otpuštanja grijeha (odršivanja) pripada jedino svećenicima, budući da su u Crkvi samo oni (biskupi i prezbiteri) vlastiti nasljednici apostola kojima je sam Krist Gospodin tu vlast udijelio. Da bi prezbiter mogao vršiti ispovjedničku službu, traži

⁴⁸ Prema B. Petrà, *La prassi penitenziale...*, str. 75.; Usp. J. Popović, *Dogmatika pravoslavne Crkve*, III., str. 573.

⁴⁹ Prema B. Petrà, *La prassi penitenziale...*, str. 75.

se, uz sakramentalno ređenje (*rukopoloženje*) također i kanonsko dopuštenje nadležnog episkopa.

Svećenik je u ovom sakramentu s jedne strane *duhovni otac* (*pneumatikos pater*) preko kojega se očituje očinska dobrotu samog nebeskog Oca, a s druge strane vrši službu *pratioca* na putu obraćenja. Da bi svoju službu dobro obavljao, ispovjednik treba doista biti duhovan (*pneumatikos* je u grčkoj Crkvi sinonim za ispovjednika), a to u ovom slučaju znači da bi trebao svakako imati dar (karizmu) razlikovanja (*diakrisis*) i mudrosti (*synesis*). Stoga može biti da je netko zaređen za svećenika, ali ako nema te karizme, upitno je koliko je prikladan za *duhovnog oca*.

Svećenik u procesu obraćenja, odnosno ozdravljenja grješnika, predstavlja onog evanđeoskog milosrdnog Samaritanca koji podiže ranjenog, bolesnog i onemoćalog, liječi ga i brine se za njegovo spasenje, ali također i samoga Sina Božjega, koji podjeljuje oprostjenje i raduje se obraćenju grješnika. Ova dvostruka uloga ispovjednika – duhovnog oca i liječnika, te službenika Crkve po kojem sâm Krist udjeljuje oprostjenje, naglašena je, kako ćemo vidjeti, u liturgijskim obrascima ovog sakramenta.

2.3. Pokornički čini – duhovna terapija

Ako se sakrament pokore, kao što smo prije vidjeli, shvati kao sakrament duhovnog ozdravljenja, postavlja se pitanje o naravi pokorničkih čina. Pravoslavna tradicija ističe prije svega terapeutski i pedagoški značaj kanonske pokore, pa u praksi "ispovjednik nalaže pokoru predviđenu u kanonima, ili onu koja se po sličnosti može s njom izjednačiti, samo kad drži da je to prikladno za duhovno ozdravljenje pokornika, te udjeljuje odrješenje prije ili poslije izvršene pokore, ovisno o procjeni stanja pokornika."⁵⁰ Budući da se radi o primjeni lijeka (terapiji) ovisno o bolesti (grijehu), pokornik ne može zaniijekati pravo ispovjedniku da mu naloži pokoru, dapače, to je isključivo pravo ispovjednika, koji se njim treba razborito služiti. Može se stoga reći da u praksi *epitimia* postaje dio pedagoškog postupka, jasno, u okviru shvaćanja opće i osobne povijesti spasenja kao *Božje pedagogije*.

⁵⁰ B. Petrà, *La penitenza nelle Chiese ortodosse*, str. 80.; Slično i E. Mellia, *Le sacrement de pénitence*, str. 40.

Svećenik je pred Bogom dužan naložiti prikladnu pokoru. U praksi, ona najčešće nije tako stroga kao u ranom kršćanstvu, ali uvijek treba biti usmjerena terapijski. Na razini teologije to je posve jasno, ali se u pokorničkoj praksi i pokornik i ispovjednik često nalaze u dilemama. Osim toga, ispovjednik je dužan poznavati i primjenjivati kanonske odredbe, posebno kad se radi o isključenju iz euharistije zbog određenih grijeha. D. Staniloje piše: "Nužnost svećenika naročito je vidljiva u ovom dijelu, jer pokornik ne može sam sebi propisati sredstva ozdravljenja, a ne može mu ih dati nijedan njegov bližnji s dovoljnim autoritetom kako bi ga pokrenuo da ih upotrijebi. Pokora (*epitimija*) mu se treba dati u ime Gospodnje, koga predstavlja osoba koja ima autoritet, onaj koga je Krist izabrao da ukaže na odgovarajuća sredstva koja su po njegovoj volji. (...) Od duhovnika se traži da bude sposoban, čitanjem duhovnih knjiga, praćenjem raznih duhovnih tokova, iskustvom, ne samo da s uvjerenjem daje najbolje savjete nego i da ih argumentira pred pokornikom, kako bi ga uvjerio da postupi po njima."⁵¹

Pokornički čini i na Istoku, od najstarijih vremena, također imaju značaj određenog popravljanja nanesenih nepravdi, pa i na način nadoknade.⁵² Pravoslavni teolozi redovito, vodeći računa o razlici katoličkoga i pravoslavnog pogleda na ispovijed, brižljivo naglašavaju da se tu ne radi o soteriološkoj *zadovoljštini*. Ovdje je, s katoličke strane, ipak potrebno spomenuti da i sam tridentski dekret o sakramentu ispovijedi ističe kako zadovoljština (*satisfactio*) treba također imati i medicinalni značaj: "Svećenici Gospodnji dakle moraju, koliko im to savjetuju duh i razboritost, prema vrsti grijeha i prema mogućnosti pokornika, *nalagati prikladne zadovoljštine*, kako ne bi slučajno podilazili grijesima i kako ne bi, postupajući preblago s pokornicima, nalažući vrlo lake čine za vrlo teške grijeha, postali sudionicima tuđih grijeha (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 za prošle grijeha; i stari oci su vjerovali i učili da je vlast ključeva svećenicima dana ne samo za odrješivanje nego i za vezanje (usp. Mt 16,19; 18,18; Iv 20,23; kan. 15)".⁵³

⁵¹ D. Staniloje, *Pravoslavna dogmatika III.*, str. 86.

⁵² O značenju vršenja pokorničkih čina u prvim stoljećima usp. klasično djelo P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Beauchesne, Paris, 1932.

⁵³ Usp. *DH*, br. 1692.

Dok je u ranom srednjem vijeku na Zapadu pokora tumačena ponajprije u smislu zadovoljštine, a tek potom kao duhovni lijek, u istočnom shvaćanju upravo je obratno. Ideja zadovoljština je posve podvrgnuta ideji duhovnog ozdravljenja, do te mjere da se u kontekstu pokorničkih čina posve izbjegava i sam pojam zadovoljštine. Razvojem individualne pokore i udjeljivanjem odrješenja prije nego što se izvrši pokora, na Zapadu je teološki naglasak, na primjer u sakramentologiji Tome Akvinskog, posve prebačen na *pokajanje*. Istok nije do te mjere razvio teologiju pokajanja u smjeru preciznih distinkcija (*savršenog i nesavršenog pokajanja*), jednako kao što nije razvio skolastičko razvrstavanje grijeha.

Vidjeli smo da, eklezijalno promatrano, pokora sa sobom nosi i isključivanje, *ekskomunikaciju* od primanja euharistijske pričesti. Da bi pokornik nakon ispovijedi i odrješenja mogao pristupiti pričesti, treba primiti *razrješenje od pokore*. Radi se o svećeničkoj molitvi, koja glasi: "Milosrdni, blagi i čovjekoljubivi Gospode, koji si po milosti svojoj poslao Jedinorođenog Sina svog u svijet, da uništi obveznicu grijeha naših, i razriješi okovane grijehom, i objavi sužnjima oprostjenje, Ti, Gospode, i slugu tvoga (*ili*: službenicu tvoju) (*ime*), dobrotom svojom oslobodi naloženih mu sveza, i daruj mu da u svakom vremenu i mjestu pristupa bez grijeha Tvome Veličanstvu, i da slobodno i čiste savjesti ište od Tebe bogatu milost. Jer si Ti milostiv i čovjekoljubiv Bog, i Tebi slavu uznosimo, Ocu i Sinu i Svetome Duhu, sada i uvijek i u vijeke vjekova. Amen".⁵⁴

Premda se pravoslavna teologija protivi katoličkoj ideji *oprosta* (*crkvenog opraštanja kazni za grijehe*), smatrajući da se tako stavlja u sumnju jedincatost i potpuna spasenjska dostatnost Kristove žrtve, te da praksa oprosta proturječi samim temeljima pravoslavne vjere,⁵⁵ ipak se u crkvenom razrješenju od pokore nazire određeni vid eklezijalne solidarnosti, koji je zapravo i u samom temelju prakse oprosta.

⁵⁴ *Veliki trebnik*, Prizren, 1993., str. 31.

⁵⁵ Usp. K. Ch. Felmy, *La teologia ortodossa contemporanea. Una introduzione*, Queriniana, Brescia, 1999., str. 331-332.

SACRAMENT OF PENANCE IN ORTHODOXY

Historical development and theology of the "Holy Mystery of Confession/Repentance"

Summary

In this work, divided in two parts, the author treats the sacrament of penance and reconciliation (the holy mystery of confession/repentance) in the orthodox tradition, theology and liturgical practice. In the first part the author first presents the development of penitential practice in the East, especially in Byzantium, specifically in terms of canonical penance, transition to individual penance and also the development and significance of penitential books. Then follows the theology of reconciliation as a "holy mystery of healing", i.e. spiritual treatment, in which Christ through the minister of the Church applies a spiritual remedy to the penitent's soul, so that he may come up to the Eucharistic integration with the Lord. In the second part the author explains the Orthodox theology of the sacramental act in certain elements (repentance, admission of sins, absolution, penance); he also brings the liturgical pattern of the "holy mystery of confession" according to Veliki Trebnik (in the Serbian Orthodox Church), and opens the issues on pastoral practice, touching on the possible ecumenical initiatives as a solution of present crisis in practicing this sacrament, in Orthodoxy and Catholic Church as well.

Key words: Sacrament of penance; holy mystery of confession/repentance; history of penance; theology of reconciliation; penitential liturgy in Orthodoxy; ecumenical theology.