

„POZWÓLCIE DZIECIOM PRZYCHODZIĆ DO MNIE”**REFLEKSJA NAD MIEJSCEM DZIECKA W KOŚCIELE**

Teologiczne ustawienie kwestii miejsca dziecka w Kościele może, na pierwszy rzut oka, zapowiadać jakąś szczegółową ankietę. Czyż bowiem nie przemierzano tej kwestii w ostatnich syntezach eklezjologicznych, podających jedynie kilka uwag historycznych na temat chrztu dzieci? ¹ W rzeczy samej refleksje niniejsze, być może ukażą, iż w ramach tego tematu, który spełnił niewątpliwie rolę odkrywczą, a także poza nim, miejsce, jakie się przyznaje dziecku w Kościele, porusza dogłębnie całą dogmatykę. Wchodzi tu w grę nie tylko eklezjologia, ale także koncepcja łaski, pojęcie tradycji i wreszcie teologia Odkupienia.

Nie zamierzamy konstruować tej budowli; chcemy jedynie poprzez zakręty historii snuć refleksję na temat wielkiego bogactwa postaw Kościoła, który przyjmuje w swe łono dzieci, oraz starać się ukazać, jak mógłby on kroczyć nadal tą drogą.

Historycy odkryli ostatnio dzieciństwo. W ślad za F. Arièsem ² wielu z nich uważa, że samo pojęcie dzieciństwa nie pojawiło się przed XVII w. Wyraża się pogląd, że wcześniej uprzywilejowany i specjalny stan dziecka kończył się wraz z upływem siódmego roku życia, a dziecko było już traktowane jako mały dorosły ³. Niewątpliwie nastawienie takie wpłynęło na znaczenie nadane np. przez Sobór Trydencki wiekowi „rozeznania” lub „rozumu” celem ustalenia ważnych etapów życia sakramentalnego. Zauważmy jednak, że myślenie średniowieczne miało przynajmniej to do siebie, iż traktowało bardzo poważnie osobę dziecka. Obecnie zajmujemy się zresztą także człowiekiem w pierwszych latach jego życia, zwłaszcza tych, kiedy on jeszcze nie mówi (*in-fans*) i nie rozumuje,

¹ Np. L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu, Corps du Christ et Temple de l'Esprit*, Paris 1970, lub H. Küng, *Die Kirche*, Freiburg im Br. 1967.

² Ph. Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris 1960. W 1973 założono „Journal of Childhood History”.

³ Jednym z ostatnich przejawów tego nastawienia była deklaracja królewska z 17 czerwca 1681 r., która pozwalała we Francji dzieciom wyznania reformowanego, które ukończyły siódmy rok życia, przejść na katolicyzm mimo sprzeciwu własnych rodziców. Por. J. de Viguierie, *L'institution des enfants. L'éducation en France, XVI^e — XVIII^e siècles*, Paris 1978, s. 16—17.

przynajmniej tak, jak dorośli! Winniśmy przy tym uwzględnić również śmiertelność dzieci, która była czynnikiem istotnym, gdy chodzi o udzielanie chrztu w Średniowieczu⁴. Trzeba będzie także odwołać się do hipoteki historycznej, która pozwoli odkryć rozwój myśli o „niewinności” dziecka poprzez różne antropologie chrześcijańskie.

Nasze odwoływanie się do historii nie będzie oczywiście szczegółowe. Chodzi bowiem jedynie o ukazanie zdumiewającej zbieżności, jaka zachodzi pomiędzy wykluczeniem dzieci a koncepcją Kościoła w różnorodnych sytuacjach dziejowych. Chodzi też ewentualnie o zrozumienie tego, jak uzasadnioną różnorodność zwyczajów odnoszących się do miejsca dziecka w Kościele winno się oceniać w świetle kryteriów teologicznych, wydobytych z Tradycji.

I. Wejście do Kościoła

Trzymając się ściśle Nowego Testamentu trudno byłoby opowiedzieć się wprost za apostołskim pochodzeniem chrztu małych dzieci, chociaż jest ono bardzo prawdopodobne⁵. Wśród tekstów nowotestamentalnych „torturowanych” przez zwolenników chrztu dzieci czy też jego przeciwników występują: Dz 10, 2. 24; 16, 15. 33; 18, 8, albo też dosyć enigmatyczny 1 Kor 7, 14, z tym, że zwraca się szczególną uwagę na odnotowaną przez synoptyków nagannę, jakiej Jezus udzielił uczniom: „Pozwólcie dzieciom przychodzić do mnie” (Mk 10, 13-16; Mt 19, 13-15). Paralelny tekst Łk 18, 15-17 uściśla, że chodzi tu o maleństwa (oseski). Przynoszono te dzieci do Jezusa, aby On je dotknął (Mk, Łk) lub włożył na nie ręce na modlitwie (Mt). Użyto przy tym mocnych słów: Jezus wyraźnie nie chce tego, by *przeszkadzano*⁶ dzieciom zbliżać się do Niego. Wkłada na nie ręce gestem wyzwalającym i uzdrawiającym oraz błogosławi je gestem konsekracyjno-dziękczynnym. Ta postawa Jezusa w Jego życiu publicznym odpowiada jak najbardziej

⁴ P.-M. Gy, *Quamprimum. Note sur le baptême des enfants*, w: *La Maison—Dieu* 32 (1952) 124—128.

⁵ Do takiego wniosku dochodzi np. J.-J von Allmen, *Pastorale du baptême*, Paris—Fribourg 1978, s. 87. Całość dokumentacji zgromadził J. Jemias, *Die Kindertaufe in der ersten vier Jahrhunderten*, Göttingen 1958. Por. także J. Ch. Didier, *Le Baptême des enfants dans la Tradition de l'Eglise*, Tournai—Paris 1959, dokumentacja przedrukowana w: *Faut-il baptiser les enfants?*, Paris 1967.

⁶ To samo pojęcie zostało zastosowane w odniesieniu do chrztu eunucha etiopskiego (por. Dz 8, 36).

rzeczywistości chrztu dotychczas jeszcze nie ustanowionego, jako że nie nastąpiły jeszcze śmierć i zmartwychwstanie Jezusa⁷.

Wzruszające świadectwa epitafiów chrześcijańskich z grobów Italii oraz niektóre teksty św. Cypriana czy Orygenesza z III w. świadczą o istnieniu chrztu dzieci w Kościele pierwotnym, niezależnie od panujących wówczas, godnych ubolewania zwyczajów nakazujących odkładanie, i to niekiedy na dłuższy okres czasu, przyjęcia tego sakramentu.

Jednym z najwyraźniejszych dokumentów dotyczących liturgii chrzcielnej jest „Tradycja Apostolska” Hipolita († c. 236): „Gdy zapieje kogut (katechumeni) zbliżają się do wody, która winna być bieżąca i czysta. Powinni się rozebrać i najpierw winno się chrzczyć dzieci. Jeżeli potrafią same odpowiadać, niech odpowiadają. Jeżeli nie potrafią, niech odpowiadają ich rodzice lub ktoś z rodziny”⁸. Jeżeli nawet zakwestionowano wkrótce tę praktykę, jak to uczynił zwłaszcza Tertulian, to przetrwała ona mimo to nadal, stając się ogólnie przyjętą zasadą. Można też słusznie powiedzieć, że „zdecydowanie się na chrzest dzieci (wyprzedzające o wiele czasy Konstantyna) pociągnęło za sobą największe, być może, następstwa w dziejach Kościoła nie tylko dlatego, że zaciemnia się tu (i przekształca w czyste *opus operatum*) normalny obraz osobistego spotkania z Chrystusem, jakie ma miejsce w każdym sakramencie, oraz sama decyzja zbliżenia się do Niego, ale także dlatego, iż całe bytowanie chrześcijańskie buduje się odtąd na fakcie nie potwierdzonym uprzednio przez podmiot, a stąd jakby quasi-naturalnym”⁹.

Taki jest jednak zapis niemal jednolitej tradycji. Wypada ją sobie uświadomić, nie tworząc przy tym z chrztu dzieci jakiegoś nadrzędnego wzorca sakramentalnego. Nie wchodząc w szczegóły dyskusji teologicznych w tym względzie, przypomnimy za pomocą metody przeciwieństw trzy przypadki odległe od siebie w dziejach i niemal sprzeczne ze sobą w motywacji. Tego typu podważenia chrztu dzieci ukazują znakomicie bolączki misterium chrześcijańskiego.

⁷ O. Cullmann, *Les traces l'une vieille formule baptismale dans le Nouveau Testament*, w: *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*, Neuchâtel 1969, s. 142—148; J. Jeremias, dz. cyt., s. 61 nn.

⁸ *La Tradition apostolique*, nr 21, wyd. B. Botte, *Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen*, 39, Münster 1963³, s. 44 n.

⁹ H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. I, Einsiedeln 1961, s. 557—558. Por. *Sponsa Verbi*, Einsiedeln 1961, s. 16.

Pelagianie: okaleczenie chrztu dzieci

Czy można dopuścić do chrztu dzieci chrześcijan, skoro nie są one zdolne wyznać osobiście swą wiarę? W przeciwieństwie do tego, o co ich niekiedy oskarżano, nie to właśnie — centralne dla nas — zagadnienie niepokoiło pelagian, którym przeciwstawili się Ojcowie łacińscy w początkach V wieku. Pelagiusz i jego zwolennicy odrzucali tradycyjną interpretację sakramentu danego „ze względu na odpuszczenie grzechów” Według św. Augustyna, z którego możemy być dumni, gdy precyzuje główne punkty sporu z pelagianami, nie negowali oni praktyki chrztu dzieci¹⁰, ale pozbawiali ją właściwej jej treści teologicznej.

W rzeczy samej, w ich ujęciu, grzech Adama zaszkodził tylko jemu samemu, a zwycięstwo nad grzechem jest wyłącznie sprawą woli. W tej sytuacji chrzest dawał, według pelagian, jedynie przybrane synostwo małym dzieciom, pozwalał im wkroczyć z dobrego w lepsze i wejść do Królestwa, które odróżniali, jak się wydaje, od życia wiecznego¹¹.

Nie będziemy wnikali w różne subtelności czy rozróżnienia zasługujące na uwagę, lecz stwierdzimy jedynie, że Pelagiusz, ukrywając się za puklerzem dyskusji o pochodzeniu duszy, mógł twierdzić: „zrodziliśmy się bez zasługi, ale i bez grzechu; zanim też zacznie działać nasza wola osobista, jest w człowieku tylko to, co Bóg w nim ugruntował”¹².

W całej polemice z pelagianami, toczonej wprost lub pośrednio, św. Augustyn przeciwstawia się zdecydowanie tej koncepcji. Uważa, że niweczy ona dzieło Chrystusa, sprowadzając do zera Odkupienie poprzez śmierć i zmartwychwstanie Pana. Augustyn stara się przy tym ochronić znaczenie łaski Chrystusowej, tworzącej *communio sanctorum* w Kościele, który — wyzwolony z dziedzictwa Adamowego — jest miejscem, albo lepiej: ciałem, w którym się otrzymuje dziecięstwo Boże. To ujęcie ma większe znaczenie w historii teologii, aniżeli fakt, że opierając się właśnie na praktyce chrztu dzieci Augustyn stara się udowodnić istnienie grzechu pierwotnego¹³.

Antropocentrycznej, woluntarystycznej i naturalistycznej wizji Pelagiusza, nie pozbawionej oczywiście swoistej wielkości, Augu-

¹⁰ De Gratia Christi, II, 3, 4; PL 44, col. 387; CSEL 42, s. 169.

¹¹ G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943, ss. 187 i 300. Zob. w tej kwestii: „Bibliothèque Augustinienne”, *Premières polémiques contre Julien*, nr 23, Paris 1974, s. 813—816.

¹² De Gratia Christi, II, 14; PL 44, col. 392; CSEL 42, s. 176.

¹³ „Bibliothèque Augustinienne”, nr 23, dz. cyt., s. 698—702.

styn przeciwstawia dawną wiarę Kościoła ¹⁴ zbudowanego na świadomości zaczerpniętej z Ewangelii. Wypowiadając się w imieniu tych, „którzy sami nie potrafią mówić”, woła: „By nie podlegać śmierci wiecznej, narodziłeś się i odrodziłeś, a on się tylko narodził, ale jeszcze nie odrodził. Jeżeli żyjesz tym powtórным narodziem, pozwól mu się odrodzić, aby on także żył; pozwól mu się odrodzić, mówię, pozwól się odrodzić! Dlaczego się sprzeciwiasz? Dlaczego starasz się przełamać dawną regułę wiary nowymi dyskusjami? Co twierdzisz w gruncie rzeczy: że dzieci nie mają grzechu, nawet pierwородnego? Czy nie twierdzisz tym samym, że nie mają przystępu do Jezusa? A przecie Jezus woła: «Pozwól dzieciom przyjść do mnie!»” ¹⁵.

Anabaptyści: anulowanie chrztu dzieci

Wychodząc z augustyńskiej, a nawet ponadaugustyńskiej wizji grzechu i łaski reformatorzy protestancy z XVI w. poczuli się nagle zobowiązani odeprzeć za wszelką cenę tych, którzy w imię zasad tejże reformacji zwalczali chrzest dzieci. Trudno jest niekiedy dostrzec subtelne odcienie teologiczne w przepływie i kołowaniu się ruchów wyrosłych z Reformy XVI w., grupowanych sztucznie pod nazwą reformacji „radikalnej” lub , w sposób bardziej wieloznaczny, jako tzw. „lewe skrzydło reformacji”. Zwrócimy tutaj uwagę wyłącznie na pierwszych anabaptystów (czyli chrzczących ponownie). Uważali się oni raczej za baptystów w przeświadczeniu, że chrzest dzieci jest jako taki nieważny i nie wystarczy go tylko odrzucić.

Ten prześladowany od samego początku ruch, mający wiele odchyień, narodził się w Zurichu dn. 21 stycznia 1525 r., w momencie, gdy były ksiądz Georg Blaurock, ochrzczony ponownie przez laika, ochrzcił z kolei wszystkich dorosłych zgromadzonych u Felixa Mantza. Po dłuższych dysputach toczonych pomiędzy większością, na czele której stał Zwingli, a mniejszością baptystyczną, w marcu 1526 r. władze Zurichu zdecydowały się na karę śmierci dla tych, którzy odrzucają chrzest dzieci: niejako drogą odwetu mieli być uśmierceni przez topienie ¹⁶.

Konfesja Schleitheimska, ułożona w 1527 r. przez Michaela Sattlera, wypowiada w siedmiu punktach wiarę anabaptystów.

¹⁴ De Baptismo IV, 31; PL 43, col. 174; CSEL 51, s. 259.

¹⁵ Sermo 174; PL 38, col. 945. Całość wypowiedzi Augustyna na temat chrztu dzieci podaje Didier, *Faut-il baptiser les enfants?*, dz. cyt., s. 143—189.

¹⁶ F. Blanke, *Brüder in Christo. Die Geschichte der ältesten Täufer-gemeinde*, Zurich 1975.

Już w pierwszym artykule uroczycie oświadcza: „Chrzest ma być udzielany tym wszystkim, którzy zostali pouczeni o żalu i nawróceniu oraz wierzą prawdziwie, że ich grzechy zostały usunięte przez Chrystusa, a także tym, którzy żyją w zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa i chcą być razem z Nim pogrzebani w śmierci, by zmartwychwstać z Nim, wreszcie tym, którzy w tej mierze domagają się od nas chrztu. W tych warunkach chrzest dziecka jest wykluczony, albowiem stanowi on najgorszą i największą obrzydliwość Papiestwa”¹⁷.

Anabaptyści opierali się na dwóch wielkich tekstach biblijnych, a mianowicie: Rz 1, 17, jako miejscu klasycznym usprawiedliwienia przez wiarę, oraz Mk 16, 16: „Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony”; ten ostatni tekst ustala, ich zdaniem, nieodzowną relację zachodzącą pomiędzy chrztem a wyraźnym i osobistym wyznaniem wiary.

Jeden z historycznych przywódców anabaptyzmu, Melchior Hoffmann rozwija jeszcze bardziej tę relację w swym „Porządku Bożym”, napisanym w Holandii w 1539 r.: „Ten znak wielkiego przymierza Bożego został ustanowiony wyłącznie dla dorosłych, ludzi dojrzałych i myślących, którzy są w stanie pojąć, przyswoić sobie i zrozumieć treść przepowiadania Pańskiego, a nie dla tych, którzy nie są dojrzały i nie mają jeszcze rozwiniętego rozumu... Albowiem Jezus Chrystus polecił swym uczniom jedną jedyną rzecz: mają chrzcić narody, które przyjmą ich słowo i nauczanie w imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego, i które oddadzą Mu się same z dobrej woli”¹⁸.

W anabaptyzmie — co jest niemałym paradoksem — występuje zatem nie tylko odwołanie się do wolnej woli (u Hansa Dencka czy Balthasara Hubmaiera, który pisze w r. 1527 traktat „Von der Freyhait des Willens”), ale także do powszechności zbawienia, w przeciwieństwie do niewolnej woli i przeznaczenia, stanowiących dwa istotne punkty przekonań Reformatorów. A ponieważ baptyści musieli wyjaśniać możliwość zbawienia dzieci bez sakramentu wiary, twierdzili, że dzieci są usprawiedliwiane w Chrystusie, albowiem nie da się udowodnić tego, że On nie cierpiał za nie. Jako niewinne, albowiem nie zjadły jeszcze owocu z drzewa wiadomości dobra i zła, dzieci zbawiają się „bez wiary”¹⁹.

¹⁷ *Sieben Artikeln von Schleithem* (Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation, II, 3), Leipzig 1908.

¹⁸ *Ordnung Gottes. Bibliotheca Reformatoria Neerlandica*, V, wyd. S. Cramer, La Haye 1909, s. 155. Por. *Spiritual an Anabaptist Writers*, wyd. G. H. Williams, Philadelphia 1957, s. 192 n.

¹⁹ List Thomasa Grebela i jego przyjaciół do Thomasa Müntzera w Zurychu z dn. 5 IX 1524 r., *Spiritual and Anabaptist Writers*, dz. cyt., s. 81.

Stanowisko to było frontalnym odrzuceniem tradycyjnej nauki o wejściu do Kościoła, a więc nauki leżącej u samych podstaw chrześcijaństwa. Uczyniono to w sposób, który dał się odczuć jako niewiarygodne naruszenie *sacrum* w imię czystej logiki reformacji: usprawiedliwienie przez samą wiarę i to posunięte aż do ostatnich granic. Na skutek skandalicznego, rewolucyjnego i bardzo niebezpiecznego odwrócenia mogło zostać w ten sposób unicestwione nie tylko chrześcijaństwo, do czego właśnie w sposób szaleńczy prowadziła reformacja i co dopiero tutaj zdawało się wreszcie urzeczywistniać, ale także w pewnej mierze sam motyw Odkupienia, jakim był grzech pierworodny.

Można więc łatwo pojąć gniew i gwałtowność, jaką wykazali reformatorzy w konfrontacji z anabaptystami. Wobec tej polemiki zarzuty stawiane przez nich papistom wydają się wprost przyjacielskie. Negacja anabaptystyczna zobowiązuje reformatorów do teologicznej obrony chrztu dzieci.

Luter zamierzał to uczynić na terenie biblijnym. Podaje więc obok tekstów klasycznych fakt uświęcenia Jana Chrzciciela w łonie matki²⁰, by w końcu odwołać się po prostu do posłuszeństwa Słowu Bożemu: „Przynosimy dziecko w przekonaniu i nadziei, że ono wierzy, i prosimy Boga, aby dał mu wiarę; jednak nie dlatego je chrzczymy, lecz jedynie z tego powodu, że Bóg to nakazał”²¹. Jego teologia chrztu pozwala mu jednak ukazać, że sakrament ten zawiera dynamizm zrodzony przez wiarę: chrzczono wciąż przez wiarę, która sama otrzymała chrzest: „Moja wiara nie dokonuje chrztu: ona chrzest przyjmuje”²². Chrzest dzieci jest rzeczywistością wyrażającą lepiej moc i darmość łaski pochodzącej od Boga.

Ani Luter, ani inni reformatorzy nie pomijają milczeniem zastępczej wiary rodziców, chrzestnych i Kościoła. Jeżeli Bucer i Kalwin nie chcą się zgodzić na to, by dzieci zmarłe bez chrztu nie mogły uczestniczyć w obietnicach Bożych, albowiem sam sakrament stawałby się wówczas „zabobonem”, to przecież także i oni starali się podać argumenty uzasadniające praktykę tradycyjną. Kalwin, który nie jest wcale oryginalny w tej kwestii, rozwija myśl o podobieństwie chrztu do obrzezania, jako że chrzest jest wejściem do nowego Przymierza. Rezygnując z akrobatycznego stanowiska Lutera odnośnie do wiary małych dzieci, które wcześniej sam podzielał, Kalwin zadowala się przy końcu swego

²⁰ *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* (1528), Weimarer Ausgabe (WA) 26, s. 156.

²¹ *Deutsch Katechismus* (1529) WA 30/I, s. 219.

²² Tamże, s. 218.

życia, w ostatnim wydaniu „Nauki chrześcijańskiej” stwierdzeniem, że chrzest składa w duszy dziecka załączki wiary i przyszłej pokuty²³.

Stanowisko Zwingliego jest o tyle interesujące, że to on właśnie zapoczątkował walkę z baptystami, która zadecydowała o jego dalszym rozwoju. Przeciwwstawiając się czysto duchowej interpretacji chrztu jako epifanii Chrystusa i zaślubin Kościoła, reformator z Zurichu przypomina, że mocą tego sakramentu dokonuje się zespolenie człowieka z Kościołem widzialnym, który winien być jeden i zbiega się lokalnie z miastem chrześcijańskim. Władze miejskie (magistrat) winny stanowczo się sprzeciwiać wszelkim dążeniom sekciarskim i buntowniczym. Baptyści chcieliby przekształcić chrześcijaństwo w sektę wierzącą, być może, ale odłączoną, osobną, niezależną od organizmu. Zakwestionowanie chrztu dzieci utożsamia się więc, zdaniem Zwingliego, z atakiem na sam Kościół²⁴.

Karol Barth: odrzucenie chrztu dzieci

Cztery wieki później, ale w kontekście tego samego Kościoła wyznawców — co pozwoli, być może, lepiej docenić jego znaczenie — rozległo się nowe wołanie o wyrzeczenie się chrztu dzieci. Karol Barth, wygłaszając w 1943 r. w Gwatt w Szwajcarii swą słynną konferencję o „kościelnej doktrynie chrzcielnej”, wywołał dyskusję²⁵, której nie musimy tu szczegółowo przytaczać. K. Barth opowiada się z góry za Kościołem mniej licznym, ale wyznającym²⁶, zdrowym i złożonym z ludzi dorosłych, ugruntowanych w wierze, a nie za Kościołem masowym, będącym jakby *Volkskirche*,

²³ *Institution de la religion chrétienne* (1560), IV, 16, 20; wyd. J. D. Benoit, Paris 1961, s. 357.

²⁴ *Zwinglis Sämtliche Werke*, „Corpus Reformatorum” IV, s. 383—385.

²⁵ K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zurich 1943. Por. także *Die kirchliche Dogmatik* IV/4, Zurich 1967, s. 180—214. Odpowiedź O. Cullmanna, *Die Tauflehre des Neuen Testament Erwachsenen und Kindertaufe*, Zurich 1948, podjęta też w dziele cytowanym w przyp. 7, s. 98—141. Całość sporu zob. J. Hamer, *Le baptême et la foi. A propos d'une controverse récente*, w: *Irénikon* 23 (1950) 387—406; J.-N. Walty, *Controverses au sujet du baptême des enfants*, w: *Revue des Sciences Phil. et Théol.* 36 (1952) 52—70.

²⁶ W r. 1942, a więc tym samym czasie, co Barth, Dietrich Bonhoeffer zajął bardziej wyważone stanowisko. Podkreślając mocno, że wiara chrztu opiera się przede wszystkim — zarówno u dorosłych, jak i u dzieci — na imieniu Jezusa Chrystusa, a nie na „naszej” wierze, lub wierze innych, nie odrzuca on tak bardzo możliwości udzielania tego sakramentu małym dzieciom. D. Bonhoeffer, *Gesammelte Schriften* III (wyd. E. Bethge), München 1960, s. 442.

który nie potrafi oprzeć się trudnościom. Barth zespala w ten sposób w swej koncepcji rozumowanie, które dochodzi obecnie często do głosu w imię analiz socjologicznych, nie pozbawionych zresztą wartości. Nie tylko jednak ten punkt wyjścia sprawia, że teolog reformowany odrzuca chrzest dzieci; podaje on inne jeszcze uzasadnienia. Wypowiada się mianowicie w duchu spoistości i wewnętrznej logiki ujęcia, które — przyznając bezwzględne pierwszeństwo Słowu w relacji do Sakramentu — powinno usunąć tę niezauważoną przez reformatorów lub też przez nich tolerowaną pozostałość Tradycji. Co więcej, rozwijana przez Bartha koncepcja sakramentu prowadzi go z konieczności do wniosku, że „chrzest jest figurą, pieczęcią, podobizną i odzwierciedleniem naszego wyzwolenia (*Rettung*) nie chodzi tu o przyczynę naszego zbawienia, lecz o jego poznanie”²⁷. Narzędziowy aspekt sakramentu ograniczałby bowiem, według Bartha, bezwzględną wolność Boga, który nie może się wiązać nawet ustanowionym przez samego siebie obrzędem. Chrzest może być jedynie dobrowolnym i osobistym „uznaniem” wiary, odpowiedzią na Słowo Boga, który *mnie* zbawia. Barth nie posuwa się do negacji brutalnej, typowej dla anabaptystów sprowadzających do zera dar Boży, realizowany w chrzcie dzieci, odrzuca jednak przyjętą praktykę na rzecz eklezjologii bardziej, jak twierdzi, wymagającej i bardziej „odpowiedzialnej”

* * *

Cechą wspólną trzech ukazanych pokrótce momentów jest opowiedzenie się za chrześcijaństwem „dojrzałym”, subiektywnym, osobowym i dobrowolnym. Motywy i przesłanki są w każdym z tych momentów odmienne i każda z tych postaw przypomina na swój sposób istotny element relacji, jaka ma zaistnieć pomiędzy człowiekiem i Bogiem (zgoda woli u pelagian, konieczność nawrócenia u baptystów, prymat wiary u Bartha), czynią to jednak kosztem straszliwego okaleczenia tajemnicy zbawienia i Kościoła.

Odpowiadając Barthowi, Oscar Cullmann wykazuje, że chrzest dziecka jest przede wszystkim „dodaniem nowego członka do ukrzyżowanego i zmartwychwstałego ciała Chrystusa”²⁸. Na podstawie jakby „znaku Bożego”²⁹ Kościół może wierzyć i mieć nadzieję, że ochrzczony będzie żył w wierności. Wejście do Kościoła, wszczępienie ma dla małych dzieci sens o tyle, że — naznaczone niezniszczalnym znamieniem upodabniającym do Chrystusa —

²⁷ *Die kirchliche Lehre...*, s. 16—23.

²⁸ *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel 1949, s. 28.

²⁹ Tamże, s. 43.

zostają one wprowadzone do nowego życia, w którym będą wzrastały³⁰. Lud, do którego należą, jest Ludem Bożym. Dziecko posiada kapłaństwo wynikające ze chrztu, które sprawia od tej chwili, że staje się ono wiernym uczniem, tzn. integralną częścią ludu świętego.

II. Wzrost w Kościele

Niektórzy pisarze chcieli wyrazić moc łaski chrztu, pozostawionej samej sobie i pojawiającej się w krytycznym momencie życia, aby wreszcie zaowocować³¹, trochę tak, jak to czynił Lacordaire, kiedy mówił o „pamięci początków”, pragnąc w ten sposób scharakteryzować swoje nawrócenie w wieku dojrzałym. Kościół jednak nie określa swego postępowania w perspektywie takiej niepamięci; wprost przeciwnie, zakłada normalny rozwój życia sakramentalnego i moralnego wraz ze wzrostem dziecka.

Wejście do Kościoła łączy się nierozzerwalnie z życiem Bożym ofiarowanym już dziecku w sakramencie: potwierdza dar wywodzący się z porządku stworzenia, nawet po jego upadku, i odnowiony poprzez ponowne stworzenie na obraz i podobieństwo Boga³². Ojcowie Wschodu i Zachodu kładą nacisk na potencjalną pełnię zawartą w chrzcie, umożliwiającą dziecku wzrost w Kościele. W trzeciej katechezie św. Jan Chryzostom omawia dobrodziejstwa związane z wejściem do Kościoła: „Jeżeli chrzczymy małe dzieci, chociaż nie mają one jeszcze grzechów (aktualnych), czynimy to w tym celu, by otrzymały sprawiedliwość, synostwo, dziedzictwo, łaskę bycia braćmi i członkami Chrystusa oraz stały się przybytkiem Ducha Świętego”³³.

Cały Kościół interweniuje w to wejście do życia, będące dziełem łaski; lud „świętych i wiernych” rodzi nowe dzieci³⁴. Wiara Matki Kościoła staje się wiarą dziecka mocą działania Ducha

³⁰ H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, Freiburg im Br. 1956, s. 126 n. Jest to przedruk odpowiedzi danej Barthowi, w: *Theologische Literaturzeitung* 72 (1947) 321—336.

³¹ Tak Graham Greene w *The Heart of the Matter* lub Vladimir Volkoff w *Les humeurs de la mer*.

³² „Kościół objawia stworzenie ukazując, co oznacza mądrość stworzenia, tzn. nadające mu sens: dziecięctwo synów i ojcostwo Boga w Chrystusie Jezusie”. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche*, s. 175.

³³ Trzecia katecheza chrzcielna, nr 6, w: „Sources chrétiennes” nr 50, wyd. A. Wenger, Paris 1957, s. 154

³⁴ Św Augustyn, *List* 98, 5; PL 33, col. 362. Kościół użycza dziecku po macierzyńsku swego serca i ust: PL 44, col. 131.

Świętego, będącego więzią Kościoła, dzięki któremu bogactwa każdego stają się dobrem innych, jak to przypomina św. Tomasz ³⁵.

Tradycja nie wyostrza, jak odważamy się czynić to obecnie, podziału na wiarę Kościoła i wiarę osobistą. Dlatego też nie widzi żadnej istotnej różnicy pomiędzy chrztem dzieci i dorosłych. Istnieje jeden chrzest będący rzeczywiście „sakramentem wiary”

Niemniej należy uświadomić sobie nie tyle zarzuty skierowane pod adresem chrztu dzieci, co przejawiające się w nich nastawienie. Chodzi w nich, być może, nie tyle o sam fakt udzielania chrztu małym dzieciom, co o nieznaną tajemnicę chrześcijaństwa ze strony rodziców podających swe dzieci do chrztu. W jaki sposób przyczynią się oni do wzrostu i do rozwoju łaski? Wypada uszanować ten niepokój. A nie będzie on „respektowany” wówczas, gdy duszpasterstwo chrzcielne pozwoli mu niejako się rozplynąć, względnie „pogrążyć” w wierze Kościoła bez jasnego uświadomienia sobie tej odpowiedzialności, na jaką on wskazuje. Można by w związku z tym mniemać, że przygotowanie do chrztu winno spełniać podwójną rolę, względnie podążać w dwóch kierunkach: najpierw chodzi o osobisty i bardzo zażyły kontakt z rodzicami (a chyba także i chrzestnymi), a następnie o działanie we wspólnocie. Należałoby zresztą dowartościować rolę chrzestnych, domagając się od rodziców tego, by wybierali ich ze względu na ich dojrzałość we wierze, a nie z motywów czysto światowych, rodzinnych czy przyjacielskich.

Wspólnotowe sprawowanie chrztu podczas Mszy św., będące zdobyczą reformy liturgicznej, powinno być niewątpliwie pierwszym krokiem na drodze do przywrócenia w Kościele łacińskim „pierwszej komunii” małych dzieci w momencie ich chrztu, jak to czyni Kościół Wschodni, świadomy tego, że „dzieci uczestniczą we krwi i ciele” (Hbr 2, 14) ³⁶. Byłby to najlepszy sposób ukazania tego, że w chwili włączenia się w Ciało Chrystusa zaczyna się dla dziecka jego wzrost w tym Ciele.

Świadectwa św. Cypriana i św. Augustyna potwierdzają istnienie tej praktyki w Kościele łacińskim pierwszych wieków ³⁷. Jej

³⁵ Summa Theol. III, q. 68, a. 9 ad 2. „Dziecko wierzy nie wiarą osobistą, lecz wiarą innych, podobnie jak pytania zadaje się nie jemu wprost, ale poprzez innych”. Tamże, ad 3.

³⁶ Mikołaj Cabasilas, *Życie Chrystusa*, IV; PG 150, col. 598.

³⁷ Św. Cyprian, *De lapsis*, 25; PL 4, col. 500; CCSL III, s. 235. Św. Augustyn, PL 44, col. 576. Por. Von Allmen, dz. cyt., s. 112 nn.

ślady można śledzić na Zachodzie do XII wieku w obrzędzie, który był znany przez dłuższy okres czasu ³⁸.

Dopuszczenie dziecka do Eucharystii w dniu jego chrztu nie przekreślałoby w żadnej mierze uroczystości pierwszokomunijnej, która mogłaby mieć miejsce w związku z inicjacją pokutną (sakramentem pokuty) i byłaby przejawem właściwego dziecku dążenia do bycia pełnym członkiem Ciała oraz pokonywania kolejnych etapów niezbędnych do osiągnięcia dojrzałości duchowej i sakramentalnej.

Katolickość dzieciństwa

W tym to właśnie znaczeniu można faktycznie mówić o „katolickości” dzieciństwa. Jeżeli w tajemnicy Chrystusa obraz Kościoła rozwija się w każdym z jego fragmentów, to jaśniej on przedziwnie w dzieciństwie, albowiem Słowo Boże stało się samo małym dzieckiem. „Idea, że Słowo odwieczne jest od wieków Dzieckiem Ojca, rzuca na dziecko ludzkie jakiś blask wieczności... Jedynie chrześcijańska koncepcja tajemnicy dziecięctwa może obecnie służyć za przeciwwagę przewrotnej iluzji postępu, przybierającej oblicze antychrześcijańskie, nijakie, a niekiedy nawet chrześcijańskie” ³⁹. Katolickość ta nie jest wcale płynna: dziecko zostaje ochrzczone według określonego obrzędu i przynależy do wspólnoty wyznawców, w której odegra właściwą sobie rolę porządku duchowego.

Specjaliści w zakresie duchowości zauważyli, że dzieci mają instynktowne poczucie wyższości w stosunku do dorosłych, utajone, nieświadome, niewytłumaczalne, a przecież bardzo wyraźne! Mają jakieś „poczucie dobra”, „jakby jakąś świadomość posiadania tajemnicy życia (choć nie potrafią jej odczytać) i dlatego żadne z nich nie wierzy w możliwość osobistego zestarzenia się czy śmierci” ⁴⁰. Skarb ten wiąże się u nich z poczuciem wieczności; do której nie prowadzi jakakolwiek naiwność, ale jedynie bardzo głębokie przeczucie prawdziwego życia. Gdy pewność pełnego i spokojnego posiadania życia na zawsze zbiega się z wiarą Kościoła, wówczas nowe narodziny, otrzymane w chrzcie, zapoczątkowują życie w Bogu: można tym samym zrozumieć, w czym dzieci mogą stać się naszymi nauczycielami.

³⁸ P.-M. Gy, *Die Taufkommunion der kleinen Kinder in der lateinischen Kirche*, w: *Zeichen des Glaubens. Festschrift für Balthasar Fischer*, Einsiedeln 1972, s. 485—491.

³⁹ H. U. von Balthasar, *Das Ganze im Fragment*, Einsiedeln 1963, s. 282.

⁴⁰ J. Bourgoing, *Le retour de l'enfant terrible*, w: *Lettres, 1923—1966* (wyd. J. Hugo i J. Mouton), Paris 1975, s. 171.

„Błogosławieństwo dzieciństwa” (Mt 11, 25-27; Łk 10, 21-22) zostało przytoczone, zwłaszcza u św. Łukasza, z wielkim dostojenstwem; wypowiedział je Jezus w uniesieniu Ducha Świętego w trakcie prawdziwej modlitwy kapłańskiej. A ponieważ kontekst pozwala nam zrozumieć, że realizują je uczniowie Chrystusa (Łk 10, 23-24), nadaje mu to dodatkowego znaczenia. Kościół Pana został przede wszystkim zbudowany na *parvuli*, a nie na mędrkach i uczonych. Błogosławieństwo to odpowiada już z góry na jakąkolwiek arogancję człowieka dorosłego, powiększoną jeszcze ostatnio pomieszaniem dziecięctwa z infantylizmem. Wezwanie do „chrześcijaństwa dojrzałego” sięga, niewątpliwie, swymi korzeniami do zachęt Pawłowych (1 Kor 3, 1-2), nie powinno jednak odwracać uwagi od tego przywileju, jakim się cieszą dzieci w Ewangelii.

Dziecięctwo jest, można by chyba tak powiedzieć, jakby naturalnym środowiskiem Objawienia. Dzięki swej spontaniczności, dzięki nieumiejętności myślenia i mówienia za pomocą pojęć nieokreślonych i kompromisowych (Mt 5, 37; J 1, 47), dzięki swej nieuchronnej, a przecież radosnej zależności, która realizuje się jednak w wolności, albowiem kocha i jest kochana, dzięki swej „beztrosce” (Mt 6, 25-34), dzięki wyostrzonemu i bolesnemu wyczuciu sprawiedliwości (Mt 5, 10) dziecko ma z samej natury rzeczy wyraźne predyspozycje do Królestwa. Jego sposób bycia jest właśnie taki, jakiego wymaga się od wszystkich, którzy mają tam wejść: „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejście do królestwa niebieskiego” (Mt 18, 3)⁴¹.

Jeżeli zatem pragnie się tego, by dziecko rośło w Kościele, wystarczy oprzeć się na tym ogólnym jego nastawieniu, które nie wyklucza zresztą momentów oporu lub ulęgania złu. Dziecko w Kościele powinno być po prostu sobą, czuć się bezpiecznie i szczęśliwie. Kościół powinien w związku z tym pamiętać, że istnieje „prawo dziecka do szacunku” — by posłużyć się tytułem książki napisanej przez wybitnego pedagoga polskiego, pochodzenia żydowskiego, Janusza Korczaka, ojca tej wielkiej Rzeczypospolitej dzieci, założonej w 1912 r., która zakończyła swój byt w Treblince w 1942 r. Korczak domagał się po prostu dla dziecka niezbywalnego prawa „bycia tym, kim jest”⁴². Co może to oznaczać w odniesieniu do małego chrześcijanina?

⁴¹ Jest to temat pięknych refleksji H. Spaemanna, *Orientierung am Kinde, Einsiedeln* 1983. Por. też F. Ulrich, *Der Mensch als Anfang, Einsiedeln* 1970.

⁴² J. Korczak, *Die Liebe zum Kind*, Berlin 1980², s. 297 (*Le droit de l'enfant au respect*, Paris 1979).

Zabawa i nauka

Zupełnie naturalnie małe dziecko się bawi i zaczyna praktykę odkrywania świata — te dwie podstawowe czynności życia, których nie można oddzielić od siebie. Bez trudu też odkryje je w Kościele.

Gra stwórczej mądrości Boga (Prz 8, 27-31) znajduje echo w wyimaginowanym, być może, świecie, ale — rzecz ważna — budowanym przez samo dziecko. Ono potrafi odkryć tam *sacrum* z prostotą gorsząca „osoby poważne”: ileż to dzieci bawi się w „odprawianie mszy”? A przecież liturgia z natury swej jest „grą świętą” z zastosowaniem podziału ról: intensywność właściwa zabawie winna w niej dochodzić do głosu, rozszerzać się i przekształcać.

Niewątpliwie, nasze ceremonie są nazbyt statyczne, skostniałe w słowach i zbyt dostojne dla dzieci; brakuje im często możliwości poruszania się; niemniej jednak rozwija się obecnie wiele środków wyobraźniowych, które wydadzą chyba kiedyś swoje owoce. Nie chodzi tak bardzo o powiększanie ilości „mszy dla dzieci”, które izolują je i nazbyt odłączają od widzialnej wspólnoty Kościoła lokalnego, ale raczej o wynalezienie sposobów umożliwiających wprowadzenie dzieci w liturgię, której piękno oraz sam przebieg (gra) celebracji jednoczą chrześcijan każdego wieku.

Oznacza to nieodzowność inicjacji w to zbliżanie się do *sacrum* poczynając od modlitwy domowej po podstawy katechizmu. Wcale nie przypadkowo św. Tomasz rozważa obowiązek katechizowania w ramach logiki chrztu dzieci: „Matka Kościół używa dzieciom obcych nóg, aby mogły dojść do chrztu, i cudzego serca, aby uwierzyły. Kościół używa im również obcych uszu, by słuchały, i czyjegoś rozumu, by mogły być pouczone”. Cytując także św. Augustyna, Tomasz zespala ściśle ze sobą: wejście do Kościoła i naukę wiary⁴³, a następnie jej ugruntowanie, które doda do chrztu małych dzieci brakujące mu znamię subiektywne, psychologiczne i intelektualne, nie naruszając przy tym w niczym jego doskonałości kościelnej.

W tym ujęciu bierzmowanie, przyjęcie Eucharystii na Zachodzie i pokuta winny dopełnić inicjację chrześcijańską. Trzeba zauważyć, że prawodawstwo w tej dziedzinie było płynne, zależnie od czasu i tradycji⁴⁴. O ile Kościół Wschodni posuwa niemal do

⁴³ III, q. 71, a. 1 ad 2.

⁴⁴ Richard L. De Molen, *Childhood and the Sacraments in the Sixteenth Century*, w: *Archiv für Reformationsgeschichte* 66 (1975) 49—71, ukazuje w sposób interesujący postawę różnych wyznań, w dobie Soboru Try-

ostateczności logikę chrztu małych dzieci, dając im do spożycia Ciało i Krew Chrystusa oraz udzielając im bierzmowania, to Kościół łaciński uwzględnia stopniowe dochodzenie do dojrzałości (*anni discretionis, aetas rationis*), jak to zaakcentował głośny kanon Soboru Laterańskiego IV z 1215 r.: *Omnis utriusque sexus*. Ten okres życia, w którym krzyżują się różne drogi, ten starożytny *topos*, który wpływa na wybór bohaterów, u progu dojrzałości, pomiędzy dobrem a złem⁴⁵, nie jest nigdy stały. Zgodnie z katechizmem Soboru Trydenckiego, nie da się go ściśle określić, a gdy idzie o Eucharystię za wiek rozeznania trzeba uznać ten okres, w którym dziecko potrafi „odróżnić” Ciało Chrystusa⁴⁶. Język średniowieczny był jednak, jak widać, daleki od używania pojęcia „rozum” w sensie, jaki mu potem nadano. Dopiero ideologia Oświecenia uosobiła „Rozum”, odkrywając — wcale nie przypadkowo — dzieciństwo po to, by je natychmiast zepchnąć poza świat „poważny” — podobnie jak się „odkrywa” szaleństwo, jeśli mamy wierzyć Michelowi Foucault. Czy rzeczywiście azyl i „pokój dziecka” powstają w tej epoce?

Historia wskazuje na konieczność wielkiej giętkości uwzględniającej mentalność i rozwój różnych pokoleń, jeśli chcemy dostosować jak najlepiej duszpasterstwo do stopnia dojrzałości dziecka, młodzieńca, a także — choćby w zakresie konfirmacji — młodego dorosłego. Ważną jest przy tym rzeczą, by wzrost dziecka odbywał się „wewnątrz ciała”. Chodzi mianowicie o to, że podobnie, jak życie uczuciowe domaga się dla osiągnięcia równowagi klimatu rodzinnego, tak też życie duchowe, sakramentalne, a również moralne znajduje swe oparcie w tejże rodzinie, a poprzez nią we wspólnocie kościelnej. Należy przy tym podkreślić istnienie podwójnego biegunu, moralnego i sakramentalnego: rodzice chrześcijańscy winni wpajać swemu „przyjmomwanemu z miłości od Boga potomstwu... chrześcijańskie nauki i ewangeliczne cnoty” — stwierdza *Lumen Gentium* (KK 41), omawiając różnorodną praktykę jednej i tej samej świętości w Ludzie Bożym.

Katolickość, rozumiana przez tenże sam dokument jako „zgrupowanie rozmaitych ludów”, jako różnorodność funkcji, a także jako zapoczątkowanie jedności rodzaju ludzkiego (por. KK 13) powinna zatem — pod groźbą zaprzeczenia sobie samej — spraw-

denckiego. Protestanci nalegają na zachowanie Eucharystii i ewentualnie pokuty i bierzmowania na wiek dojrzały celem solidnego wychowania chrześcijańskiego, które będzie poprzedzało przyjęcie tych sakramentów.

⁴⁵ Św. Hieronim, List 107, 6, ad Laetam (donec ad annos sapientiae veniat); PL 22, col. 873; CSEL 55, s. 297.

⁴⁶ J.-Ph. Revel, *L'achèvement du baptême*, *Communio* 7 (1982) 31.

dzać się również w różnorodności lat życia, w dynamice pokoleń.

Ojcowie Kościoła byli wyczuleni na ten aspekt tajemnicy, Znana wypowiedź św. Ireneusza przypomina logikę Wcielenia Słowa, które „uświęca wszystkie wieki i wszystkie lata życia przez swe zespolenie się z ludzką naturą. Przyszło bowiem zbawić osobiście wszystkich ludzi; tych wszystkich, mówię, którzy odradzają się w Bogu przez Nie, małych i dzieci, młodzieńców, dorosłych i starszych. Dlatego to przeżyło samo te lata, stając się Małym dla małych, by je uświęcić; Dziecko pośród dzieci je uświęcające, oddające się im jako wzór szacunku, sprawiedliwości, uległości; Młodzieniec pośród młodych...”⁴⁷. W IV wieku Asteriusz, zwany Sofistą, rozwinie w sposób poetycki tę myśl, porównując lata życia do dni stworzenia oraz przypisując każdemu z nich jakieś za-barwienie duchowe: światło chrztu, nauka pochodząca z nieba itd.⁴⁸.

Na Zachodzie św. Cyprian akcentuje konsekwencje teologiczne, płynące z aktualności zbawienia dla każdego wieku życia, a wśród nich zwłaszcza równość wszystkich wobec daru Bożego: „istnieje równość duchowa i boska, zgodnie z którą wszyscy ludzie są sobie równi wzrostem i wiekiem; nie da się mówić o różnicy wieku i rozwoju cielesnego w odniesieniu do Boga, ale tylko do człowieka... Duch Święty został dany na równi wszystkim..., Bóg nie ma bowiem względu na wiek ani na osobę”⁴⁹.

Mozna by też posłużyć się znanym powiedzeniem Leopolda von Ranke na temat wieków historii: „Jedes Lebensalter ist unmittelbar zu Gott”: każdy wiek naszego życia pozostaje w bezpośrednim odniesieniu do Boga w Chrystusie. Dogłębne zrozumienie tej tajemnicy wymaga nie tylko *nawrócenia* historyka we własnej dziedzinie, ale też *nawrócenia*, przemiany duszpasterza, przedstawiciela Kościoła, rodziców, którzy winni zrozumieć ludzi uduchowionych i świętych, dla których jest to wszystko sprawą aż nadto oczywistą: przypomnijmy choćby, jak Teresa od Dzieciątka Jezus,

⁴⁷ *Adversus haereses* II, 22, 4; PG 7, col. 784.

⁴⁸ „Pierwszym dniem jest dzień dziecka: to ty masz mu przynieść natychmiast światło, albowiem jest to dzień, w którym zostało stworzone światło. Drugim dniem jest wiek dziecięcy: wówczas winienesz umocnić dziecko słowami niebieskimi, albowiem jest to drugi dzień, w którym został stworzony firmament...”. Homilia na Psalm 11 (wyd. M. Richard, *Symbolae Osloenses*, fasc. suppl. XVI, Oslo 1956, s. 163, l. 14—17). Por. Didier, *Faut-il baptiser les enfants?*, dz. cyt., s. 108.

⁴⁹ Św. Cyprian posługuje się przystosowaną egzegezą 2 Krl 4, 34, aby wykazać, że miłosierdzie Boże i uzdrowienie odnoszą się do każdego wieku. *List do Fidusa* 3; PL 3, col. 1052; CSEL 3/2, s. 718—719.

Péguy i Bernanos przeżywali i wychwalali Tajemnicę Dzieciństwa..

To *nawrócenie* doprowadzi do uznania, że dziecko ochrzczone ma prawa w Kościele, tak jak te prawa ma kobieta, albowiem każda osoba jest tu taką, jaką jest, a więc jest też uznawana za dziecko czy kobietę. Mówiąc bardziej precyzyjnie, oznacza to, że dziecko jest prawdziwym „podmiotem prawa” w Kościele, co wyraża o wiele więcej, aniżeli mówienie o „prawach” bardziej ogólnikowych i abstrakcyjnych. Zrozumie się też, że nie sugerujemy zmiany struktur kościelnych, lecz jedynie dostrzeżenie tajemniczej i ukrytej roli, jaką odgrywają w nim dzieci, oraz odkrycie tego ducha, który je ożywia, przekształcając słabość w siłę.

Przywrócenie właściwego miejsca dziecku oznacza więc w gruncie rzeczy uznanie tego, że w każdym wieku życie teologiczne chrześcijanina, każdego chrześcijanina, podtrzymywane i ożywiane sakramentami, pozostaje otwarte na działanie Boże — w ciągu całej egzystencji ludzkiej. Jest ono oczywiście zaczątkowe; wie-dzie od początku do początku; jest drogą na spotkanie Pana. Właśnie dzieci mają nam przypominać o naszym statusie *homo viator*, wędrowcy ziemskiego — aż do końca. W pewnej mierze dzieci stanowią też paradoksalne wprost świadectwo o tym, że dzieciństwo jest stanem przejściowym. Nie będziemy już dziećmi wówczas, gdy staniemy się człowiekiem doskonałym, w sile wieku, realizującym pełnię Chrystusa (Ef 4, 13-14). Jeszcze głębiej rzecz ujmując, trzeba stwierdzić, że dzieciństwo jest w Kościele jedynie znakiem otwarcia się na pełnię prawdziwą i dlatego otrzymało ono udział w łasce Bożej ze względu na budowę Ciała Chrystusa (Ef 7, 12). Dziecko potwierdza w Kościele, właśnie tym, czym jest, że wzrastamy na wszelki sposób „ku temu, który jest Głową — ku Chrystusowi” (Ef 4, 15).

tłum. ks. Lucjan Balter SAC