

UWIĘCZENIE CHRZTU

Należy stwierdzić, że w odróżnieniu od sakramentu święceń czy na przykład Eucharystii, bierzmowanie nie stanowi obecnie przedmiotu zbyt wielkich dyskusji teologicznych. Trudno zaś byłoby wyjaśnić ten — względny — brak zainteresowania tym sakramentem, skoro trzeba obiektywnie stwierdzić, iż właśnie on nasuwa najwięcej problemów teologicznych wśród wszystkich sakramentów.

Widać to wyraźnie choćby na polu duszpasterskim. Wahania dotyczące wieku kandydatów do bierzmowania i różne, niekiedy nawet sprzeczne ze sobą (choćby we Francji) rozstrzygnięcia tej kwestii świadczą wymownie o trudnościach. Nie tak dawno jeszcze, na przykład, bierzmowanie poprzedzało tzw. „komunię uroczystą”, z tym, że było udzielane na rok przed nią, albo też tuż przed nią, a nawet po niej, ale w tym samym dniu po południu, stając się tym samym jakby jej dopełnieniem. Potem znaleźli się tacy, którzy starali się usytuować bierzmowanie znacznie wcześniej, nawet przed tzw. „pierwszą komunią” (a więc przed 7 rokiem życia), aby zachować tradycyjną kolejność sakramentów inicjacji. Natomiast inni, liczniejsi, wolą opóźnić bierzmowanie w nadziei, że nieco starsza młodzież będzie przyjmować ten sakrament w sposób bardziej świadomy i dojrzały. Jakby jednak nie było, bierzmowanie pozostaje wciąż „ubogim krewnym” duszpasterstwa sakramentalnego. Pozostawia też niewiele śladów w pamięci większości chrześcijan. Wielu nie przypomina go sobie wcale, inni mówią coś o „policzku” (uderzeniu) czyli o najbardziej marginesowym, jeśli nawet nie karykaturalnym momencie celebracji, albowiem jest to odwrotność uścisku, przygarnięcia, przytulenia, zastąpionego tutaj „pocałunkiem pokoju”. Pełna odnowa duszpasterstwa tego sakramentu narzuca się zatem sama przez się, a nie będzie ona z pewnością pełna i właściwa, jeśli nie uwzględnimy także mentalności współczesnej oraz różnorodnych uwarunkowań psychologicznych.

Chodzi bowiem o to, że największe trudności pastoralne w tej dziedzinie nie mają charakteru ściśle teologicznego. To prawda, że mało kto wie, czym jest bierzmowanie jako takie, w czym się zakorzenia i co powoduje. W sakramentologii określało się zazwyczaj dany sakrament poprzez wskazanie na specyficzną łaskę, jakiej on udziela. Gdy chodzi o bierzmowanie, to dwa przynaj-

mniej zagadnienia zdaje się potwierdzać cała tradycja: chodzi tu o dar Ducha Świętego oraz o związek tego sakramentu z Pięćdziesiątnicą. Ale, niestety, nie wystarcza to jeszcze do bliższego określenia samego bierzmowania. Liczne wypowiedzi Nowego Testamentu (zwł. 1 Kor 12, 13; Tt 3, 5; itd.) wskazują, że właśnie chrzest wiąże się z wylaniem, przekazaniem Ducha. Już w ustach Jana Chrzciciela tym, co odróżnia chrzest chrześcijański od chrztu udzielanego przez niego, jest dar Ducha (por. Mk 1, 8 i par., a także sam Jezus w Dz 1, 5). I to właśnie przekazywanie Ducha stanowi fundamentalną rzeczywistość chrztu, którego owocem jest oczyszczenie z grzechów, włączenie w Kościół oraz synostwo Boże (por. Rz 8, 14 nn). Ponadto, wydarzenie Pięćdziesiątnicy sam Chrystus przedstawia jako „chrzest w Duchu” (Dz 1, 5).

Należy zatem uznać za rzecz pewną, iż właśnie chrzest jest sakramentem daru Ducha. I jeżeli chce się odróżnić owoce chrztu od skutków bierzmowania, nie wystarczy stwierdzić, że bierzmowanie przekazuje Ducha, ale trzeba jeszcze dokładniej określić, w jakim celu Duch Święty jest w tym sakramencie przekazywany. Otóż ten cel stanowił od Średniowiecza główny temat w prezentacji tego sakramentu, w ramach której stwierdzano zazwyczaj, iż chodzi tu o dar Ducha dla mocy (i siły) w walce, bądź też, że bierzmowanie jest sakramentem męczeństwa, czyniącym z nas żołnierzy Chrystusa¹. Same podstawy takiej interpretacji są jednak bardzo kruche. Poza nie pozbawionym cech fantazji wyjaśnieniem tzw. „policzka”, o którym już wspomnieliśmy, a które spopularyzował *Katechizm Soboru Trydenckiego*², a także niewłaściwym tłumaczeniem słowa *confirmare* (które nie tyle oznacza: „umacniać”, „potwierdzać”, co: „kończyć”, „pieczętować”), stosunkowo zresztą późnym, przypisywanie bierzmowaniu mocy jest jedynie świadectwem pierwszego, jeszcze niejasnego i zdawkowego, „ukazania” listy siedmiu sakramentów w zestawieniu z podobną „listą” siedmiu cnót (trzech teologicznych i czterech kardynalnych)³. Najmocniejszym argumentem podawanym przez teologów jako „autorytet” jest list papieża Melchiodesa (!?), mający charakter dekretu, w którym się stwierdza: „W chrzcie zostajemy odrodzeni do życia; po chrzcie jesteśmy bierzmowani do walki;

¹ Por. zwł. św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theol.* III, q. 65, a. 1 c; q. 72, a. 5 c i ad 1, a. 9 c i ad 1, a. 10, ad 2; itd.

² Cz. II, r. IV, § 6, nr 20. Początki tej interpretacji, por. Durand de Mende, *Rationale*, VI, 84, 6—8.

³ Por. zwł. Aleksander z Hales, *In Sent.*, IV, d. 3, nr 2-3. W wyjaśnieniu tym podkreśla się słusznie, że chrzest jest sakramentem wiary, a Eucharystia — miłości; równocześnie jednak zestawia się święcenia z roztropnością, małżeństwo z umiarkowaniem, a ostatnie namaszczenie z nadzieją!

w chrzcie zostajemy obmyci, po chrzcie zostajemy umocnieni”⁴. Ale jest to tekst fałszywy, stanowiący część *Fałszywych Dekretów* sfabrykowanych w IX w. celem poparcia reformy karolińskiej. Można łatwo udowodnić, że jest to faktycznie fragment kazania na Pięćdziesiątnicę bpa Fausta z Riez, semi-pelagianina nastawionego mocno na problematykę walki i siły⁵. Tymczasem wiązanie bierzmowania z darem mocy to, w rzeczy samej, mieszanie namaszczenia krzyżmem św. z namaszczeniem olejem katechumenów, jakie poprzedza chrzest i w swej symbolice oraz zgodnie ze swym pierwotnym charakterem jest faktycznie namaszczeniem do walki z mocami Zła⁶.

Współczesna wersja tej interpretacji, bardzo rozpowszechniona w katechezie, a także wśród teologów, dąży do uwypuklenia specyfiki bierzmowania poprzez określenie go jako daru Ducha dla świadectwa⁷. Można by ująć najogólniej tę tezę następująco: w chrzcie otrzymujemy Ducha Świętego, a więc łaskę Bożą, dla naszego osobistego uświęcenia, na użytek wewnętrzny, jeśli można to tak wyrazić; poprzez bierzmowanie nowe wylanie tego Ducha, a więc łaski, skierowuje nas ku innym, czyni z nas świadków Chrystusa przed ludźmi, aktywnych członków Kościoła w jego wymiarze apostołskim i misyjnym⁸. Z samego jednak wyakcentowania tej różnicy wynika już jasno, że o ile łaska jest udziałem w życiu Bożym, będącym w swej istocie Miłością wewnątrztrynitarną, a Duch Święty jest tą Miłością osobową, która jednoczy Ojca z Synem, to nie do pomyślenia będzie przyjmowanie tego życia Bożego i zachowywanie go dla siebie, albowiem z samej swej istoty jest ono rozlewające się na innych. Stąd też człowiek ochrzczony, ale jeszcze nie bierzmowany, który miałby w sobie życie Boże, obecność Ducha Świętego, a byłby zwolniony z obowiązku (zadania) dawania Mu świadectwa wobec innych, staje się przeciwieństwem samej Ewangelii. Należy zatem stwierdzić, że tak jak w odniesieniu do mocy, walki i męczeństwa, tak też

⁴ List *Ad omnes Hispaniae Episcopos*, c. 2, cyt. przez Gracjana, *Decretum*, P. III, d. 5, can. 3, — uważany za autorytet przez św. Tomasza, *S. Th.*, III, q. 72, a. 1 c.

⁵ Wykazał to L. A. van Buchen, *L'homélie pseudo-eusébienne de Pentecôte*, Nimègue 1967.

⁶ Namazczenie olejem katechumenów podejmuje obraz atletry namaszczonego olejem po to, by jego ciało stało się miękkie i śliskie w rękach przeciwnika. Tymczasem symbolika krzyżma św. jest inna: jest to olej *perfum* — obraz piękna i promieniowania.

⁷ Jest to ta sama, w gruncie rzeczy, linia wyjaśnienia, ponieważ świadek znaczy po grecku *martys* — *martyr* (męczennik).

⁸ Interpretacja ta może się opierać na J 15, 26 n. Jednak Ewangelista nic nie mówi tu o bierzmowaniu lub chrzcie. I na tym właśnie polega nasz problem.

gdy chodzi o świadectwo, stanowi ono integralną, wewnętrzną część łaski chrztu i nie może być jako takie zarezerwowane dla bierzmowania. Jawi się ponadto jasno to, że ilekroć chce się zastrzec dla bierzmowania jakiś konkretny efekt specyficzny, odbywa się to zawsze ze szkodą dla pełnej i autentycznej koncepcji chrztu, który zostaje sztucznie okrojony z pewnej istotnej części swego znaczenia.

Można by przywołać jeszcze jeden argument. Jeżeli sakramenty są widzialnymi znakami łaski, jaką Bóg przez nie przekazuje, i jeżeli jest prawdą, że sprawiają one to, co oznaczają⁹, to moglibyśmy się spodziewać, że wnikliwa refleksja nad znakiem sakramentalnym ukaże nam w końcu jasno tę łaskę, z jaką dany sakrament jest związany. A przecież właśnie tutaj trudność jest największa. Z jednej strony bowiem jest rzeczą jasną, że obecnie i od szeregu już wieków sakramentalny znak bierzmowania polega we wszystkich obrzędach liturgicznych na namaszczeniu krzyżmem św. Z drugiej zaś uważa się tradycyjnie¹⁰, iż samych początków tego sakramentu należy się dopatrywać w geście nałożenia rąk, poprzez który — jak mówią Dzieje Apostolskie (8, 16; 19, 5 n) — przekazywano Ducha Świętego. Gest ten pojawia się zresztą często w liturgii bierzmowania, zespolony (choć drugoplanowo) z namaszczeniem. Należałoby zatem ściśle określić: kiedy i dlaczego dokonało się przesunięcie skuteczności sakramentu z nałożenia rąk na namaszczenie.

Chcąc odpowiedzieć na tak wiele pytań i problemów, trzeba sięgnąć do historii. Tylko ona bowiem może dostarczyć, zarówno na płaszczyźnie liturgicznej (określone obrzędu), jak i teologicznej (znaczenie oraz specyfika bierzmowania), solidnych podstaw do ewentualnej odnowy duszpasterskiej tego sakramentu.

Otóż, gdy chodzi o bierzmowanie, to możemy sięgnąć z całą pewnością do początków III w. (choć sam termin *confirmatio* nie był używany w tym okresie). Wtedy to bowiem Orygenes w Aleksandrii¹¹ i Tertulian w Afryce¹² sygnalizują wyraźnie istnienie obrzędów po-chrzcielnych, podobnych do naszego bierzmowania. Kapitalne znaczenie ma jednak świadectwo św. Hipolita Rzymskiego¹³, zawarte w *Tradycji Apostolskiej*, a to ze względu

⁹ „Efficiunt quod figurant”. Św. Tomasz, *S. Th.*, III, q. 62. a. 1.

¹⁰ Przynajmniej od św. Cyryla Jerozolimskiego, XVI Katecheza chrzcielna, nr 26; PG 33, 956.

¹¹ *Komentarz do Listu do Rzymian* 5, 8; PG 14, 1038.

¹² Traktat o chrzcie, VII i VIII; *Sources Chrétiennes*, 35, s. 76 n.

¹³ Około r. 200. Bliższe dane zob. ks. M. Banaszak, *Historia Kościoła katolickiego*, t. I, Warszawa 1986, s. 77 (przyp. tłum., L. B.). Chcemy tu tylko podkreślić z mocą prawdziwie rzymski charakter tego tekstu.

na jego jasność i precyzję. Po omówieniu w rozdz. 15—20 przygotowania katechumenów, którym może kierować także nauczyciel świecki (o czym mówi wyraźnie w rozdz. 19), a na które składają się egzorcyzmy (rozdz. 20) wykonywane, być może, przez duchownego w randze egzorcysty, wyjaśnia się w rozdz. 21 celebrację chrztu podczas Nocy Paschalnej. Diakon wchodzi wraz z katechumenem do sadzawki, aby dokonać tam potrójnego zanurzenia w wodzie. Wychodząc z wody, nowo-ochrzczony kieruje się do kapłana, który go namaszcza olejem dziękczynienia¹⁴ na całym ciele. Potem, po ubraniu się, neofici udają się przed biskupa, który wkłada na nich ręce, przywołując na nich Ducha Świętego¹⁵, a następnie wylewa olej dziękczynienia na głowę każdego¹⁶ i daje mu pocałunek pokoju, którym nowo-ochrzczeni dzielą się natychmiast ze wszystkimi obecnymi chrześcijanami na znak swego pełnego włączenia we wspólnotę chrześcijańską; pocałunek ten wprowadza także bezpośrednio w Eucharystię paschalną, jako że podówczas miał on miejsce w trakcie przygotowania darów ofiarnych, a nie przed komunią¹⁷.

Ten skrótowy (z konieczności) opis zaczerpnięty z *Tradycji Apostolskiej* wymaga kilku uwag. Najpierw idzie o następstwo obrzędów, podane przez Hipolita: obmycie chrzcielne, pierwsze namaszczenie krzyżem św., włożenie ubrania, nałożenie rąk biskupa, drugie namaszczenie krzyżem św., pocałunek pokoju — wszystko to odpowiada dokładnie temu, co dzieje się aktualnie w rycie rzymskim, podzielonym jednak na dwie części:

— *Chrzest*: obmycie chrzcielne, namaszczenie krzyżem św., włożenie (wręczenie) białej szaty¹⁸; a potem, po upływie kilku lat:

— *Bierzmowanie*: nałożenie rąk biskupa, ponowne namaszczenie krzyżem św., pocałunek pokoju (początkowo uścisk, który przemienił się potem w uderzenie — policzek). Ciągłość liturgiczna jest tu niepodważalna.

¹⁴ Tak Hipolit nazywa krzyżmo św., które odróżnia wyraźnie od oleju egzorcyzmu (olej katechumenów), używanego przed chrztem.

¹⁵ Jest to modlitwa bardzo bliska tej, jaka towarzyszy obecnie namaszczeniu krzyżem św. po chrzcie; pojawia się ona także na początku obrzędu bierzmowania.

¹⁶ Nie ma żadnej podstawy do tego, by namaszczenie krzyżem św. oraz następujące zaraz potem naznaczenie znakiem krzyża na czole (o jakim mówi tekst Hipolita) traktować jako dwa rytury odrębne. O wiele prostsze jest ujęcie, zgodnie z którym znak krzyża na czole wieńczy obrzęd namaszczenia.

¹⁷ Por. św. Justyn, *Apologia* 65, 2.

¹⁸ Dochodzi w tym miejscu obrzęd wręczenia zapalonej świecy, wprowadzony nieco później, ale razem z paschałem wielkanocnym.

Z drugiej strony u św. Hipolita jedność celebracji jest wyraźnie widoczna. Przyszły chrześcijanin wkracza we wspólną chrześcijańską, pokonując w pewien sposób stopnie jej hierarchii poprzez bezpośredni i osobisty kontakt z przedstawicielami poszczególnych stopni: katechizuje go osoba świecka, egzorcyzmuje duchowny niższy rangą, chrzci diakon, namaszcza ksiądz, a w końcu wkłada na niego ręce i ponownie go namaszcza biskup. I dopiero osobiste zetknięcie z biskupem, głową Kościoła, pieczętuje, dopełnia i wieńczy przyjmowanie neofity do Kościoła. Jasne jest zatem, że strukturalnie oraz na płaszczyźnie znaczenia sakramentalnego bierzmowanie stanowi jeden obrzęd wraz z chrztem.

Jest czymś niemniej znaczącym, iż po nasze dni wszystkie liturgie Kościołów Wschodu zachowały tę jedność dwóch rytów sakramentalnych — w jednej celebracji. Na Zachodzie natomiast, poza wyjątkowym przypadkiem chrztu „klinicznego”¹⁹, działo się tak przynajmniej do V—VI wieku²⁰. Dopiero w IX w. rozłączenie obu tych sakramentów stało się tu rzeczą normalną²¹, a przyczyny takiego stanu rzeczy dają się łatwo wyjaśnić. Chrześcijaństwo było początkowo religią miejską; dopiero od IV w. zaczęło się rozszerzać na wsi²², co spowodowało znaczne powiększenie miejsc kultu i zmuszało biskupa do delegowania tego czy innego kapłana z grona swego prezbiterium, aby przewodniczył liturgii poza miastem biskupim²³. Z drugiej strony chrzest dzieci stał się praktyką powszechną, wielka zaś umieralność niemowląt zmuszała poniekąd do sprawowania go tuż po narodzinach, a zatem w ciągu całego roku, a nie wyłącznie podczas Wigilii Wielkanocnej. Było zaś rzeczą niemożliwą, by biskup był osobiście obecny przy każdym chrzcie, albowiem udzielano go praktycznie codziennie i to w wielu różnych miejscach diecezji. Wobec tej niemożliwości nasuwały się dwa rozwiązania:

— Podtrzymuje jedność chrztu i bierzmowania — w jednym obrzędzie liturgicznym; ale trzeba by było wówczas zrezygnować z obecności biskupa, a więc z tego, by sam biskup spełniał ostatnie obrzędy inicjacji chrześcijańskiej. Musiałby on siłą rzeczy delegować do tego kapłana niższego od siebie rangą. I to właśnie

¹⁹ Chodzi o chrzest katechumena w niebezpieczeństwie śmierci. Por. św. Korneliusz (ok. 250), *List do Fabiana*, cyt. w: Euzebiusz, *Hist. Eccl.*, VI, 43, 15; S. C. 41, s. 157; oraz traktat *De rebaptismate* (ten sam okres), 4; PL 3, 1188.

²⁰ Por. Synod w Orange I (441), kan. 2; *Życie św. Cezarego* (500—540) II, 14; PL 67, 1032.

²¹ Por. DTC, art. *Confirmation du VII^e au XII^e siècles*, t. III, 1069 n.

²² Znamienna jest tu zbieżność łacińskich pojęć: *pagus* i *paganus* = wieś i poganin.

²³ Por. św. Hieronim, *Dial. adv. Luciferianos*, 9; PL 23, 164.

rozwiązanie przyjęło się powszechnie na Wschodzie; starano się je też wprowadzić w Galii i Hiszpanii.

— Zdecydowane podtrzymywanie tego, by biskup osobiście sprawował obrzędy wieńczące chrzest. Należało jednak w tym przypadku zdecydować się na ich odłączenie od całości chrztu i przełożenie ich na czas późniejszy — choćby na pasterską wizytę biskupa. Rozwiązanie to przyjął Rzym, a następnie cały Zachód.

Jest zatem rzeczą pewną, że oddzielenie takie nie wynika z jakiegokolwiek konieczności teologicznej, ważnej z punktu widzenia sakramentalnego, ale jest zgoła przypadkowe, odpowiadające potrzebom duszpasterskiej.

Nasuwa się inna jeszcze refleksja. Obecność, już u Hipolita, podwójnego namaszczenia krzyżem św. po chrzcie, przy czym pierwsze sprawował kapłan zaraz po obmyciu, drugie zaś biskup nieco później, oba natomiast są poprzednikami dwóch analogicznych (przy chrzcie i bierzmowaniu) namaszczeń w aktualnym obrzędzie rzymskim, jest typowa wyłącznie dla obrządku rzymskiego. Aby należycie uświadomić sobie znaczenie tego faktu, trzeba przypomnieć, że nie tylko Wschód miał zawsze różnorakie tradycje liturgiczne²⁴, ale także na Zachodzie obrządek rzymski stanowił początkowo jedynie część tradycji liturgicznej, typową dla Italii centralnej i występującą obok obrządku mediolańskiego²⁵, afrykańskiego, hiszpańskiego²⁶ i galikańskiego, supremacja zaś obrządku rzymskiego na całym Zachodzie rozpoczęła się dopiero w dobie karolińskiej poprzez odgórną (i arbitralną) eliminację rytu galikańskiego oraz stopniowe ograniczanie obrządku mediolańskiego²⁷. Otóż wszystkie te obrządki, tak wschodnie, jak i zachodnie, z jednym tylko wyjątkiem obrządku rzymskiego, są zgodne w tym, że znają jedno tylko namaszczenie po chrzcie²⁸,

²⁴ Najogólniej rzecz biorąc, trzeba wyróżnić tradycję Aleksandryjską (Koptowie i Egipcjanie) oraz antiocheńską, która z kolei się dzieli na obrządek antiocheński wschodni (Chaldejczycy) i zachodni (Jakobici i Maronici); z tego ostatniego się wyłonił ryt bizantyjski oraz ormiański.

²⁵ Czyli ambrozjańskiego.

²⁶ Nazywanego także wizygockim, a następnie mozarabskim.

²⁷ Chrześcijaństwo afrykańskie zostało zniszczone w VII w. na skutek inwazji islamu. Gdy idzie o Hiszpanię podbitą też przez Arabów, to jej odzyskanie w XI i XII w. wiązało się z wprowadzeniem na jej teren obrządku rzymskiego, który stał się w międzyczasie jakby symbolem chrześcijaństwa zachodniego.

²⁸ Por. D. Van den Eynde OFM, *Rites liturgiques latinis de la confirmation*, LMD 54 (1958). Gdy chodzi o obrządki wschodnie, zob. Mercenier, *La prière des Eglise de rite byzantin*, t. I, Chevetogne 1937; H. Denzinger, *Ritus orientalium coptorum, syrorum et armenorum in administrandis sacramentis*, Würzburg 1863.

umieszczone strukturalnie (w nich wszystkich) na miejscu pierwszego namaszczenia rzymskiego (a więc tuż po obmyciu i zazwyczaj przed włożeniem białej szaty). To jedno jedyne namaszczenie traktowano zawsze i wszędzie jako stanowiące (wraz z nałożeniem rąk tam, gdzie ma ono miejsce) ekwiwalent tego, co określamy obecnie mianem bierzmowania. Nie ulega zatem wątpliwości, że dwukrotne namaszczenie rzymskie jest wynikiem zdublowania tego jedynego namaszczenia. Trudno jest ustalić datę tego zdublowania, albowiem występuje ono już u Hipolita; możemy jednak przypuszczać, iż wywodzi się ono z tej samej zasady, która doprowadziła potem do oddzielenia chrztu od bierzmowania, a która — jak się wydaje — zakotwiczyła się głęboko w mentalności rzymskiej: chodziło o pragnienie osobistego, sakramentalnego spotkania się biskupa z każdym nowo-ochrzczonym. Ilość ochrzczonych podczas samej tylko Nocy Paschalnej była prawdopodobnie coraz to większa, a namaszczenie krzyżem św. całego ciała wymagało sporo czasu; stawało się więc rzeczą niemożliwą, by sam biskup namaścił w ramach tej jednej liturgii wszystkich neofitów. W wielu obrządkach dzieli on to zadanie z członkami swego prezbiterium na sposób swoistej „koncelebracji namaszczenia”, w ramach której biskup namaszcza osobiście tylko kilku ochrzczonych. Jednak w Rzymie wolał, by księża zaczynali namaszczać całe ciało, sam zaś zachowywał dla siebie namaszczenie głowy jako zakończenie i uwieńczenie (głowę traktowano bowiem jako najgodniejszą część osoby) obrzędu namaszczenia. W ten sposób pojawiło się wrażenie, jakoby były dwa namaszczenia, a wrażenie to przekształciło się w oczywistość w chwili, gdy obrzędy zastrzeżone biskupowi zostały odłączone (w czasie) od całości chrztu. Jeżeli jednak nie na płaszczyźnie skuteczności sakramentalnej, określanej dyscypliną kościelną, to przynajmniej na płaszczyźnie swego pochodzenia i znaczenia namaszczenie występujące obecnie po obmyciu chrzcielnym jest — trzeba to podkreślić — antycypacją bierzmowania, stanowi bowiem w rzeczy samej jeden i ten sam obrzęd wraz z bierzmowaniem, zdublowany ze względów praktycznych ²⁹.

²⁹ Tym samym traci moc teza P. Galtier SJ, głoszona na różne sposoby w DTC, VII, art.: *Imposition des mains*, kol. 1302—1425, oraz w artykułach: *La consignation à Carthage et à Rome*, RSR (1911) 350—383; *Consignation dans les Eglises d'Occident*, Rev. Hist. Eccl. Louvain (1912) 257—301; *Onction et Confirmation*, tamże, s. 467—476. Galtier popełnia tu błąd logiczny *petitionis principii*, albowiem uważa, iż kwestię znaczenia bierzmowania rozstrzyga samo jego odłączenie od chrztu. Według niego, każdy z tych sakramentów ma obrzęd istotny: obmycie przy chrzcie, nałożenie rąk przy bierzmowaniu; towarzyszące zaś im namaszczenie jest nieistotnym dodatkiem,

W tym stadium naszych badań nasuwa się jeszcze jedno stwierdzenie: już w początkach III w. namaszczenie współistniało z nałożeniem rąk, przynajmniej w Afryce (gdzie Tertulian zdaje się przyznawać temu ostatniemu szczególne znaczenie) i w Rzymie (gdzie Hipolit ustawia jedno i drugie obok siebie). Nie stwierdziliśmy jak dotąd, w jakim momencie pojawiło się namaszczenie, które wyruguje stopniowo włożenie rąk, traktowane jako pierwotne. Otóż moment ten należałoby ustalić na mniej więcej r. 200. Samo jednak poszerzenie naszych badań i objęcie nimi wszystkich obrzędów wschodnich i zachodnich sprawia, że zagadnienie staje się jeszcze bardziej niejasne. Skoro bowiem namaszczenie udzielane tuż po chrzcie istnieje wszędzie³⁰, to nie da się tego powiedzieć o włożeniu rąk. Jak już wspomnieliśmy, występuje ono w Rzymie i w Afryce obok namaszczenia, a także w Hiszpanii i Aleksandrii. Wydaje się jednak, że nie było ono nigdy praktykowane w Mediolanie³¹, w Antiochii, w Bizancjum oraz u Ormian. Pogłębione i wyczerpujące studium wszystkich tych obrządków prowadzi do wniosku, że nadrzędną rolę spełnia zawsze namaszczenie³². Dodajmy, że włożenie rąk jawi się w całości tradycji jako gest plastyczny, stosowany często w liturgii w różnorodnym kontekście: egzorcyzmy przed chrztem, święcenia, sakrament chorych, bierzmowanie, a w przeszłości także sakrament pokuty i pojednania heretyków oraz — w Ewangelii — błogosławieństwo małych dzieci. Ma ono zatem znaczenie dość ogólne, nie konkretyzujące określonego owocu łaski: jest to raczej gest błogosławieństwa, albo — dokładniej mówiąc — wezwania Ducha Świętego czyli gest epiklezy, wspólny dla wszystkich sakramentów i mający na celu uwypuklenie tego, że dar

choć nadano arbitralnie obu tym namaszczeniom odrębne znaczenie: pierwsze ma charakter królewski i kapłański, drugie zaś profetyczny. Wszystko to jednak jest jedynie hipotezą teologiczną, nie opartą na tekstach, jak to wykladał Dom de Puniet w DACL, III, art. *Confirmation*, kol. 2515—2544, a także w art. *Onction et confirmation*, Rev. Hist. Eccl. Louvain (1912) 450—466; zwłaszcza zaś D. Van den Eynde, art. cyt.

³⁰ Za wyjątkiem, być może, obrządku syryjskiego wschodniego (chaldejskiego), chociaż i tu przynosi się naczynie z olejem. Ale do tego jeszcze wrócimy.

³¹ Mimo gorącej argumentacji P. Galtiera (*Consignation dans les Eglises d'Occident*, art. cyt., s. 264 n), spokojna lektura tekstów św. Ambrożego nie pozostawia cienia wątpliwości.

³² Por. D. van den Eynde, art. cyt., s. 77. Nie możemy podjąć tu polemiki z dziełem L. Ligier, *La confirmation: Sens et conjoncture oecuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973. Możemy jedynie stwierdzić, że podane przez niego argumenty za włożeniem rąk są nieprzekonujące (s. 107—161), zwłaszcza zaś tablica „doskonałego podziału liturgicznego” gestów na cztery sakramenty (s. 122).

łaski nie należy do ludzi (nie jest ich własnością) i że to oni powinni błagać Boga o jej udzielenie ³³.

Moglibyśmy zakończyć w ten sposób nasze badania historyczne. Jednak rozziew 150-letni pomiędzy czasami apostołskimi a św. Hipolitem Rzymskim oraz opisywana przez niego, rozwinięta już liturgia, jak też niepewność co do pokrewieństwa naszego bierzmowania z tym, o czym mówią *Dzieje Apostolskie*, zmuszają nas do kontynuowania naszych badań i do zwrócenia szczególnej uwagi na dwa pierwsze wieki dziejów Kościoła. Tutaj zaś trudności są największe, albowiem dokumentów jest niewiele, a te, które są, nie wspominają o jakimkolwiek obrzędzie po-chrzcielnym: namaszczeniu lub włożeniu rąk ³⁴. Nie można natomiast posługiwać się dowodem z milczenia, albowiem gdy chodzi o większość tekstów z dwóch pierwszych wieków, to milczenie da się wytłumaczyć tym, że nie mówią one wcale o inicjacji chrześcijańskiej, chyba że mimochodem, w formie bardzo krótkiej aluzji, z której trudno wydobyć coś konkretnego odnośnie do obrzędu. W dwu jednak przypadkach milczenie to staje się problematyczne. Najpierw św. Justyn ³⁵ w swej pierwszej *Apologii* podaje dosyć szczegółowy opis inicjacji chrześcijańskiej, mówiąc o przygotowaniu katechumenalnym, o obmyciu chrzcielnym przy użyciu formuły trynitarniej, o obrzędach Eucharystii wraz z modlitwą wiernych, pocałunkiem pokoju, przygotowaniem darów, modlitwą eucharystyczną, itd. ³⁶. Otóż św. Justyn przechodzi bezpośrednio od obmycia do Eucharystii, nie pozostawiając miejsca żadnemu obrzędowi po-chrzcielnemu. Z drugiej zaś strony św. Ireneusz z Lyonu ³⁷ w dziele *Przeciw herezjom* opisuje szeroko obrzędy gnostyckie, które zwalcza, zwłaszcza zaś obrzęd namaszczenia, stosowany tam po chrzcie z wody ³⁸. Godne uwagi jest to, że Ireneusz, starający się normalnie o przeciwstawienie prawdy

³³ W Eucharystii gest włożenia rąk wiąże się z darami, a nie z osobami ją przyjmującymi. Obszerniej zaś na temat włożenia rąk po chrzcie, zob. św. Augustyn, *De Trinitate*, XV, 26 i 46- tekst często wypaczony w wyjaśnianiu odniesienia chrztu do bierzmowania. Por. też Pacjan z Barcelony, *De Baptismo*, PL 13, 1093 nn.

³⁴ Wyjątkiem jest Teofil Antiocheński (ok. 180), który w swej *Apologii do Autolykosa*, 1, 12 (S. C., 20, s. 84 n) mówi o namaszczeniu, przez które stajemy się chrześcijanami na wzór Chrystusa (Namaszczonego). Chodzi tu z pewnością o konkretny obrzęd, a nie o sam obraz, ale z tekstu nie wynika wcale, czy to namaszczenie odbywa się przed chrztem czy po nim. Podamy dalej racje, dla których pierwsza hipoteza wydaje się być prawdziwa.

³⁵ Zmarł śmiercią męczeńską w Rzymie ok. 165 r.

³⁶ PG 6, 420 nn.

³⁷ Ok. r. 180.

³⁸ *Adv. Haer.* I, 21, 3-5; PG 7, 657—667.

chrześcijańskiej wypaczeniom gnostyckim, nie podaje żadnej wzmianki o podobnym namaszczeniu praktykowanym przez chrześcijan.

Świadectwo Ireneusza prowadzi nas zatem do dość niejasnego i niepokojącego raczej wniosku, że mianowicie najstarsza wzmianka o namaszczeniu po-chrztelnym wiąże się w jakiejś mierze z gnostykami. W rzeczy samej, wypowiedzi Ireneusza znajdują obszerne i mocne potwierdzenie w samych tekstach gnostyckich, nieco późniejszych od Ireneusza³⁹, ale też ukazujących wielkie znaczenie, jakie gnostycy przywiązywali do namaszczenia, niekiedy nawet z uszczerbkiem dla samego chrztu z wody; namaszczenie to wiązali ponadto ściśle z przekazaniem Ducha Świętego, tak istotnym dla gnostyków „duchowych”, albowiem odróżnia ich ono od ludzi czysto „psychicznych” oraz od tzw. „hylików”. Nie oznacza to jednak wcale, by Kościół miał zaczerpnąć obrzęd namaszczenia właśnie od gnostyków (hipoteza mało prawdopodobna⁴⁰), bądź też by gnostycy wzięli ten obrzęd z Kościoła⁴¹, co sugerowałoby z kolei, że namaszczenie było już znane, zanim gnostycy nie odłączyli się od Kościoła, a więc przed rokiem 140⁴². W rzeczy samej przyjęcie obrzędu namaszczenia po-chrztelnego w tym samym mniej więcej czasie, ale w sposób odmienny, przez Kościół i przez sekty gnostyckie nie wynika z jakiegos nieprawdopodobnego przypadku. Jeżeli bowiem pisma pierwszych Ojców Kościoła nie podają żadnej wzmianki o obrzędzie po-chrztelnym, to przecież sam obraz namaszczenia pojawia się często w środowiskach chrześcijańskich lub para-chrześcijańskich. Zagadnienie namaszczenia Chrystusa występuje już u św. Ignacego z Antiochii⁴³ i w *Odach Salomona*⁴⁴, a rozwijają je obszernej św. Justyn⁴⁵ oraz św. Ireneusz, który twierdzi: „Imię Chrystusa wskazuje na Tego, który namaszcza, na Tego, który jest namaszczony, oraz na samo namaszczenie, jakim jest On namaszczony. To Ojciec bowiem namaszcza, Syn zaś zostaje namasz-

³⁹ Por. np. *Evangelium Veritatis*, 36, 14-39 (koniec II w.); *Pistis Sophia*, III, 112. 130; IV, 14; oraz liczne fragmenty Ewangelii Filipa (sprzed IV w.).

⁴⁰ Chociaż utrzymywano np., że święto Epifanii było celebrowane przez gnostyków wcześniej niż przez chrześcijan i że niektórzy gnostycy, jak Walentyn, należeli do kleru katolickiego zanim zostali zdemaskowani jako heretycy.

⁴¹ To wbrew sugestiom Quispela, *L'inscription de Flavia Sophé*, w: *Mélanges De Ghellinck*, Louvain 1951, t. I, s. 210—214.

⁴² Data odejścia Walentyna od Kościoła katolickiego.

⁴³ *List do Efezjan*, XVII, 1.

⁴⁴ Oda 36, 6.

⁴⁵ *Dialog z Żydem Tryfonem*, 8, 4 i 49, 1 — 86, 3; *Apologia*, 6.

czony w Duchu, który jest Namaszcczeniem”⁴⁶. Chodzi o namaszcczenie metaforyczne, które odpowiada bądź Wcieleniu, bądź też zstąpieniu Ducha na Jezusa po wyjściu z wód Jordanu, po chrzcie. To zaś metaforyczne namaszcczenie Chrystusa przypomina dawne, starotestamentalne obrzędy namaszcczenia: królów (por. 1 Sm 10, 1 = Saul; 16, 1-3 = Dawid; 2 Sm 2, 4 = Dawid; 1 Krl 1, 38-40 = Salomon), kapłanów (por. Wj 29, 5-8 = Aaron; 30, 29 = synowie Aarona), jak też (metaforyczne?) namaszcczenie proroków, o jakim mówi Izajasz (61, 1): „Duch Jahwe, Pana, nade mną, bo Jahwe mię namaścił. Posłał mię, by głosić dobrą nowinę ubogim” Jest rzeczą znamioną, że sam Jezus odnosi do siebie ten tekst (por. Łk 4, 17-21), oświadczając w ten sposób, iż jest Chrystusem Mesjaszem. Nie bez podstaw zatem mówi się o namaszcczeniu Chrystusa (choć przy Jego chrzcie w Jordanie żaden gest obrzędowy tego typu nie miał miejsca); a mówili tak — przed Ojcami Kościoła — sami Apostołowie (por. Dz 4, 27 i 10, 37 n). Jeżeli zatem mówi się o Chrystusie, choćby ze względu na samo Jego imię, że jest on namaszczony Duchem”, to również chrześcijanie, których nazwa wywodzi się od Chrystusa⁴⁷, mają jakiś udział w tym metaforycznym namaszcczeniu, jakim jest wylanie Ducha; zresztą samo namaszcczenie chrześcijan znajduje również swoje potwierdzenie w Nowym Testamencie (por. 1 J 2, 20. 27; 2 Kor 1, 21 n)⁴⁸. Jeżeli natomiast metafora namaszcczenia, tak Chrystusa, jak i chrześcijan, była od początków chrześcijaństwa obecna w myśleniu, znajdując ponadto swe oparcie w obrzędowym namaszcczeniu królów, kapłanów i proroków Starego Przymierza, to nic w tym dziwnego, że w pewnym momencie historycznym dokonało się przejście od metafory do obrzędu (a historia liturgii dostarcza nam wiele podobnych przykładów takiego właśnie przejścia); a mogło się ono dokonać analogicznie i niejako równolegle także w innych środowiskach — tak wśród gnostyków, jak w Kościele.

Jak jednak ustalić datę, choćby przybliżoną, tego „zrytualizowania” namaszcczenia, które byłoby początkowo tylko metaforyczne? Milczenie św. Ireneusza i św. Justyna nie pozwala nam zasadniczo sytuować obrzędu namaszcczenia przed drugą połową II w. Powiedzieliśmy przecież, że milczenie to ma wprowadzić swą wymowę (znaczącą), ale dosyć słabą i że nie powinno się

⁴⁶ *Adv. Haer.* III, 18, 3. Por. też tamże, 6, 1; 9, 3; 12, 7; *Demonstratio Pred. Apost.*, 47 i 53.

⁴⁷ Por. św. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 63, 5 i 64, 1.

⁴⁸ I. de la Potterie — *L'onction du chrétien par la foi*, *Biblica* 40 (1959) 12—69 — odróżnia w sposób mało przekonujący Boże namaszcczenie (Duch Święty) od obrazu namaszcczenia w 1 J, który to obraz oznaczałby jedynie Słowo Jezusa.

go przeceniać. Teraz zaś to negatywne świadectwo otrzymuje nieoczekiwane potwierdzenie w homiliach chrzcielnych św. Jana Chryzostoma, nie tak dawno odkrytych⁴⁹. Znajduje się w nich bowiem dokładny opis obrzędów inicjacji, w której przechodzi się wprost od obmycia do Eucharystii — bez jakiegokolwiek po-chrzcielnego obrzędu namaszczenia czy włożenia rąk⁵⁰. Najpierw zdumiewa brak jakiegokolwiek rytu „bierzmowania” w tekście z końca IV w., a więc prawie dwa wieki po Tertulianie i Hipolicie⁵¹. Zdumienie to jednak maleje, gdy weźmie się pod uwagę fakt, iż św. Jan Chryzostom, kapłan antiocheński, a potem patriarcha Konstantynopola, jest jednym z wielu przedstawicieli tradycji homogenicznej (jednorodnej), rozwijającej się od III do VI w., której wszyscy nosiciele są członkami Kościoła, którego liturgia była od dawna już nacechowana nastawieniem archaizującym, zwłaszcza we wschodniej połowie tegoż Kościoła⁵². Otóż ta syryjska tradycja jednoznacznie wyklucza wszelki obrzęd pośredni między obmyciem a Eucharystią⁵³. Tradycję tę natomiast można spotkać nie tylko w pismach judeo-chrześcijańskich, należących do tzw. literatury pseudo-klementyńskiej⁵⁴, ale i w *Apokryficznych Aktach Apostołów* o nastawieniu mniej lub bardziej manichejskim⁵⁵ oraz w całkowicie prawowiernych pismach św. Efrema⁵⁶, Afraatesa Syryjczyka⁵⁷, w *Didaskaliach Apostołów*⁵⁸

⁴⁹ *Huit Catéchèses Baptismales inédites*, S. C. 50 bis, Paris 1970². *Homilie* te odkrył w r. 1955 na Górze Athos P. Wenger — autor wprowadzenia i tłumacz tekstu w podanym tu wydaniu.

⁵⁰ *Katecheza II*, 27, w: dz. cyt., s. 148 n.

⁵¹ Zdumieniu temu daje wyraz sam P. Wenger we wprowadzeniu (s. 98 nn), chociaż — rzecz znamienna — nie zestawia wcale tych *Homilii* z tekstami przez nas analizowanymi!

⁵² Chodzi o tzw. obecnie obrządek chaldejski. Wywodzi się on z dawnej tradycji syryjskiej, zepchniętej na wschód na skutek podboju Syrii zachodniej przez cesarstwo bizantyjskie (i jego liturgię). Obrządek chaldejski (podobnie jak „herezja” nestoriańska) to przede wszystkim reakcja narodowa na ten podbój. Przetrwanie tego obrządku w jego pierwotnej postaci zawdzięczamy przynależności wschodniej części Syrii do królestwa perskiego, a następnie rządowi nie-chrześcijań, którzy odizolowali go od reszty chrześcijaństwa i od jego rozwoju.

⁵³ Wyjaśnia to brak namaszczenia po-chrzcielnego w obrządku chaldejskim (syryjsko-wschodnim), co wyróżnia go spośród wszystkich innych obrządków tak wschodnich, jak i zachodnich.

⁵⁴ *Recognitiones*, I, 63; III, 67; VI, 16; PG 1, 1242, 1311 n, 1355; *Homilie pseudo-klementyńskie*, VIII, 22; XI, 1; XIV, 1; PG 11, 240, 301, 345. Por. też *Testament XII Patriarchów*, *Testament Lewiego*, VIII, 4 n; PG 11, 1057 n.

⁵⁵ *Akta Tomasza*, 26 n, 121, 132 n, 152, 157 n; *Akta Jana, syna Zebedeusza*, *Męczęństwo Mateusza*, 27. ⁵⁶ *Hymny o Epifanii*, 3, 1-17, 8, 22, itd.

⁵⁷ Ok. 340 r. Por. *Demonstratio XII*, 9 n, 13; *Patr. syr.* I, 527 nn.

⁵⁸ III, 12.

i u Narsaja⁵⁹. O wiele bardziej jednak interesujące i komplikujące zarazem problem początków bierzmowania jest to, że wiele wymienionych tu tekstów, mimo że nie wspomina o żadnym namaszczeniu czy o jakimkolwiek obrzędzie po-chrzcielnym, nadaje przecież niezwykle wielkie znaczenie namaszczeniu poprzedzającemu chrzest, traktując je niemal na równi z samym obmyciem i przypisując mu skutki przyznawane gdzie indziej „bierzmowaniu” po-chrzcielnemu: udział w królewskim i profetycznym namaszczeniu Chrystusa, wylanie Ducha⁶⁰. To zaś namaszczenie poprzedzające sam chrzest występuje we wszystkich liturgiach, ale miewa w nich różnorakie znaczenie: jest to namaszczenie atlety ze względu na przyszłą walkę, obrzęd związany z egzorcyzmami i wyrzeczeniem się szatana⁶¹. Liturgia syryjska odznacza się zatem czymś specyficznym, pochodzenia judeo-chrześcijańskiego, jak to słusznie uwypuklił kard. Danielou⁶². Byłoby jednak wielką przesadą dopatrywać się w niej pierwotnego obrzędu Kościoła⁶³. Trudno byłoby także (wówczas) wyjaśnić, jakim dziwnym trafem po-chrzcielne namaszczenie, opisywane przez Hipolita i Tertuliana, miałoby się wynurzyć z syryjskiego namaszczenia udzielanego przed chrztem. Jest natomiast rzeczą

⁵⁹ Połowa V w. Por. *Homilie* 21 i 22.

⁶⁰ Poza przytoczonymi wyżej tekstami por. św. Efrem, Hymny o dziewictwie, IV, 3-9; VI, 2-10; itd. To podobieństwo znaczenia namaszczenia przed-chrzcielnego u Syryjczyków z namaszczeniem po-chrzcielnym w innych obrzędach zmyliło Connolly'ego, wydawcę *Homilii* Narsaja. Sądząc, że ma przed sobą błąd w paginacji rękopisu, przedstawił on dwie homilie o oleju i o wodzie, przypisując pierwszej nr 22, a drugiej nr 21, i w ten sposób wprowadzając na nowo porządek: obmycie, namaszczenie, gdy tymczasem tekst pierwotny podaje odwrotną kolejność. Por. jego wydanie tych *Homilii*, Cambridge 1909, s. 33—36.

⁶¹ Por. np. Hipolit, *Tradycja Apostolska*, 21; S. C. 11 bis, s. 82 n, gdzie wyraźnie się odróżnia „olej egzorcyzmu” od „oleju dziękczynienia”; pierwszym namaszcza się przed chrztem, tuż po wyrzeczeniu się szatana.

⁶² *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, s. 379 nm. Przynależność Teofila Antiocheńskiego do tej tradycji każe uważać namaszczenie, o jakim on mówi (por. wyżej przyp. 34) jako pierwszy świadek, jako usytuowane raczej przed chrztem niż po nim. I dlatego to odłożyliśmy aż do tej chwili refleksję nad jego świadectwem.

⁶³ A tak sądzi G. Dix, *The theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster 1946; *Confirmation or Laying on of hands*, London 1936, który uważa porządek: namaszczenie — obmycie, za pierwotny, w którym dar Ducha poprzedzałby sam chrzest jak w przypadku Korneliusza (Dz 10, 44 nn). Byłoby to jednak uogólnianiem faktu jednostkowego, którego niezwykłość tłumaczy się koniecznością zadziałania przez Ducha na Piotra i skłonienia go do ochrzczenia poganina bez wprowadzenia go przedtem w judaizm. Co więcej, jak zobaczymy, to wylanie Ducha na Korneliusza i jego towarzyszy nie ma nic wspólnego z bierzmowaniem.

bardziej prawdopodobną, że mamy tu dwie równoległe tradycje, które są niemal sobie współczesne⁶⁴. Ich odrębność z kolei zdaje się wskazywać nie tyle na praktykę sięgającą Apostołów, która uległaby tu czy ówdzie deformacji, co raczej na swoistą płynność i brak zorganizowania tejże praktyki, stosunkowo młodej i jeszcze nie ustabilizowanej, co zgadzałoby się w pełni z podaną wyżej hipotezą o dokonanym równoległym przejściu, na różnych miejscach, znanej powszechnie metafory do obrzędowego jej zastosowania.

Na podstawie badań historycznych i ich bardzo złożonych wyników można by zarysować dwa wnioski:

— z jednej strony, im głębiej sięgamy w czas, tym bardziej — jak zauważamy — zainteresowanie skupia się na namaszczeniu, które ma chyba coraz to mniej odniesień do pierwotnego nałożenia rąk, które rzekomo zastępuje;

— z drugiej strony to, że namaszczenie nie było chyba praktykowane od samego początku, ale dołączyło się dopiero później, sytuując się przed lub po obmyciu, według różnych tradycji liturgicznych, skłania nas do uważania jego związku z obmyciem chrzcielnym za bardzo ścisły nie tylko gdy chodzi o samą celebrację, ale także pod względem znaczenia.

W rzeczy samej, jeżeli bierzmowanie byłoby darem Ducha, specyficznym różnym od chrztu, to byłoby czymś nie do pomyślenia, by dar ten mógł być dawany byle jak, tu i tam, przed lub po chrzcie. Nie da się natomiast sprowadzić do jedności dwóch odmiennych tradycji, jakie wyraźnie dostrzegliśmy. Jedynym możliwym wyjaśnieniem jest więc to, że namaszczenie krzyżem św. nie jest wcale nowym darem Ducha Świętego, otrzymywanego już w samym chrzcie, ale pewną tylko eksplikacją, wyjaśnieniem i uwypukleniem tego jedynego, chrzcielnego daru Ducha Świętego. Zresztą wszelkie próby oparcia tezy o podwójnym darze Ducha na tekstach Ojców Kościoła⁶⁵, albo nawet — co dziwniejsze — na wydarzeniach z życia Chrystusa, względnie na momencie narodzin Kościoła⁶⁶, muszą się skończyć nie-

⁶⁴ Teofil Antiocheński, pierwszy pewny świadek tradycji syryjskiej, pisze ok. 180 r.

⁶⁵ Por. J. Lécuyer, *La Confirmation chez les Pères*, LMD 54 (1958) 23 nn. a zwł. 31-33 i 43-46. Autor cytuje tu św. Ireneusza, *Adv. Haerm* III, 17, 2; *Demonstr. Pred. Apost.* 41; św. Cypriana, *List* 74, 5 i 7; św. Augustyna, *Mowa* 71, 21; *De Trinitate* XV, 26, 4. Ale są to teksty niejasne (Ireneusz), niedojrzałe teologicznie (Cyprian), mówiące o czym innym niż im się to przypisuje (Augustyn).

⁶⁶ Dwoistość chrztu-bierzmowania znajdowałby swój odpowiednik i swe wyjaśnienie w dwukrotnym zstąpieniu Ducha na Jezusa: najpierw we

powodzeniem. W rzeczy samej, nie ma w życiu chrześcijańskim podwójnego (dwojakiego) daru, ale są wielorakie dary Ducha. Każdy sakrament jest „darem Ducha”, tzn. darem łaski Bożej w samym osobowym Źródle jej przekazywania⁶⁷. Dokładniej zaś mówiąc, jest jeden podstawowy dar Ducha z tytułu samej nadprzyrodzonej konstytucji natury podmiotu, a jest to dar chrzcielny. Są też różnorakie dary tegoż Ducha, z których każdy ma znaczenie lub funkcję sobie właściwą⁶⁸. A jeszcze ściślej: całe życie chrześcijańskie jest ciągłym darem Ducha — na mocy łaski chrztu, która się rozciąga na cały jego przebieg jako stale obecna podstawa, na której się opierają wszystkie inne przekazy tegoż Ducha. W tym kontekście bierzmowanie nie stanowi jakiegoś osobnego daru Ducha, mającego na uwadze pewien określony skutek. Jest ono, jak na to wskazuje sam obrzęd (przynajmniej w tradycji, która zdobyła niemal wszędzie przewagę), uwieńczeniem, pełni daru chrzcielny. Nie ma też na uwadze żadnego nowego skutku (wszelkie próby zmierzające w tym kierunku prowadzą ostatecznie do uznania, że ten rzekomo nowy skutek — czy będzie nim siła, moc, czy też świadectwo, albo cokolwiek innego — zawiera się już w łasce chrztu⁶⁹), ale jedynie pełnię owoców chrztu, i to zarówno w porządku uświęcenia oraz przebóstwienia jednostki, jak też w porządku kapłaństwa wiernych, profetycznego dawania świadectwa, itd. W rzeczy samej, właśnie do tego sprowadza się to, co najlepsze z intuicji św. Tomasza z Akwinu, który po porównaniu chrztu do narodzin ukazuje bierzmowanie jako wzrost, albo raczej dochodzenie do dojrzałości wieku dorosłego⁷⁰. Faktycznie bowiem wzrost nie stanowi czegoś istotnie nowego w stosunku do narodzin lecz polega na rozwoju oraz uwieńczeniu ruchu zapoczątkowanego już w narodzinach.

Wcieleniu, a następnie po chrzcie w Jordanie, a także w dwukrotnym przekazaniu tegoż Ducha Apostołom przez Chrystusa: w dniu Zmartwychwstania (J 20, 22 n) i Pięćdziesiątnicy. Ale nie ma przecie dwóch różnych darów Ducha: wielkanocnego i zielonoświątkowego; jest to jeden i ten sam dar ujmowany z innej perspektywy przez Jana, z innej zaś przez Łukasza, analogicznie do tajemnicy Wniebowstąpienia. Por. P. Benoit, *Exégèse et Théologie*, t. I, Paris 1961, s. 363—411.

⁶⁷ Co nie niweczy wcale specyfiki poszczególnych sakramentów.

⁶⁸ Pierwszeństwo chrztu ma, by tak powiedzieć, charakter „subiektywny”. Chodzi tu bowiem o chronologiczne pierwszeństwo tego sakramentu w stosunku do innych, przyjmowanych przez dany podmiot. Z punktu widzenia Kościoła, absolutne pierwszeństwo przysługuje celebracji eucharystycznej, która jest źródłem i szczytem życia chrześcijańskiego.

⁶⁹ Znamienne jest to, że najbardziej rozwinięte i liryczne teksty poświęcone sakramentowi namaszczenia (jak np. św. Efrema czy Narsaja) przypisują mu te same skutki, co obnyciu.

⁷⁰ *S. Th.*, III, q. 65, a. 1; q. 72, a. 1.

Nie powinno się jednak iść zbyt daleko w akcentowaniu dopełnienia chrztu jako specyfiki „bierzmowania”. Tradycja syryjska, o której mówiliśmy i w której namaszczenie Duchem Świętym poprzedza obmycie, wskazuje na fałszywość takiego ujęcia. Może byłoby bardziej sensowne mówienie o uzupełnieniu chrztu, ale nie o uzupełnieniu, jak już mówiliśmy, na płaszczyźnie skuteczności czy dodania czegoś nowego, jakiegoś nowego znaczenia, lecz jedynie na płaszczyźnie znaczenia. Dlaczego należało by zresztą uzupełniać obmycie chrzcielne obrzędem namaszczenia? Można by tu, co najwyżej, podać pewne hipotezy. Jest jednak kilku autorów (jak choćby Tertulian i anonimowy autor traktatu *De Rebaptismate*, obaj z początku w. III, z których wypowiedzi wynika, że praktykuje się niemal wszędzie namaszczenie) głoszących naukę dość dziwną i teologicznie błędną, nie przyjętą nigdy przez Kościół, że mianowicie chrzest z wody nie daje jeszcze Ducha Świętego, ale ma skutek czysto negatywny: odpuszcza grzechy, przygotowując w ten sposób do obrzędów pochrzcielnych, tzn. do naszego bierzmowania, któremu przypisuje się dar Ducha i łaskę adopcji⁷¹. Jest to wyraźnie sprzeczne ze stałym nauczaniem Nowego Testamentu i teologicznie nie do przyjęcia, albowiem odpuszczenie grzechów nie jest czymś uprzednim czy wstępnym, ale owocem oczyszczającego wtargnięcia życia Bożego. Niemniej w kontekście jednej celebracji całej inicjacji, kiedy to obrzędy obmycia, namaszczenia i włożenia rąk następują po sobie bez żadnej przerwy, podział różnych skutków stosownie do różnych gestów nie jest tak groźny, chociaż wskazuje na niebezpieczną już pochyłość teologiczną⁷². Nie jest wykluczone, że jest on przejawem pewnej potrzeby liturgicznej: wobec kurczenia się, w zubożałej już mentalności, symbolizmu wody do samego tylko oczyszczania było czymś niezbędnym ukazanie pozytywnego, istotnego aspektu chrztu, tzn. uczestnictwa w Duchu Świętym, mając na uwadze Jego zstąpienie na Chrystusa tuż po chrzcie w Jordanie: wydarzenie wyjaśniane już metaforycznie jako „namaszczenie” Chrystusa. Stąd też w sposób zgoła naturalny można było wybrać, dla wyrażenia tego aspektu chrztu, to właśnie wydarzenie i nadać określoną obrzędowość temuż namaszczeniu. Ostatecznie chrzest i bierzmowanie — a raczej: obmycie i namaszczenie — jawią się nam jako dwa obrzędy wzajemnie

⁷¹ Tertulian, *De Baptismo*, VI, 1; *De Rebaptismate*, 10; PL 3, 1195. Ślady tej opinii widoczne są u Izydora z Sewilli (który jest kompilatorem), *Ety-mologie*, VI, 19, 49; PL 82, 256.

⁷² Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do Modlitwy Eucharystycznej, w której Wschód kładł nacisk na epiklezę, a Zachód na słowa ustanowienia.

się uzupełniające, z których żaden nie powoduje jakichś skutków własnych, całkowicie odrębnych, oba zaś — wzajemnie się nasświetlając — służą wyrażeniu pełni jednego i jedyne go tylko skutku ⁷³.

Ale — ktoś powie — czy nie straciliśmy z oczu obrzędu nałożenia rąk, a zwłaszcza to nałożenie, o jakim mówią *Dzieje Apostolskie* i w jakim tradycja dostrzegala początek sakramentu bierzmowania? Faktem jest jednak, że między czasem Apostołów a początkiem III w. nie znajdujemy śladu nakładania rąk ⁷⁴. Trzeba zatem przyrzeć się dokładniej tekstowi *Dziejów*. Dwukrotnie — podczas ewangelizowania Samarii przez diakona Filipa (8, 5-17) oraz nawrócenia uczniów Jana w Efezie (19, 1-17) — występuje tu nałożenie rąk Apostołów jako gest przekazujący Ducha Świętego. W pierwszym z tych tekstów nałożenie rąk zostaje wyraźnie odróżnione od chrztu. O mieszkańcach Samarii mówi się bowiem jasno: „na żadnego z nich jeszcze nie zstąpił (Duch Święty). Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa” (8, 16). Stwierdzenie to rodzi poważną trudność, albowiem stoi w wyraźnej sprzeczności ze stałą nauką Nowego Testamentu i samych *Dziejów Apostolskich*, zgodnie z którą chrzest chrześcijański jest z istoty swej chrztem w Duchu. Dlaczego więc się mówi o Samarytanach, którzy zostali ochrzczeni w imię Pana Jezusa (a nie chrztem Janowym, jak uczniowie Jana w Efezie), że Duch Święty nie zstąpił jeszcze na żadnego z nich? Należy tutaj zauważyć, że

⁷³ Zauważmy przy okazji, że wzajemne odniesienie tych dwu sakramentów zmusza nas poniekąd do poważnego złagodzenia znanego aksjomatu teologicznego, zgodnie z którym dwa odrębne sakramenty powodują różne skutki. Tymczasem diakonat i biskupstwo (wchodzące w skład jednego sakramentu) powodują różne skutki, ale niekoniecznie chrzest i bierzmowanie. Aksjomaty mają to do siebie, że nie są dogmatami, ani prawdami objawionymi...

⁷⁴ Jest to fakt istotny, na który za mało zwraca się niekiedy uwagę. A przecież kanon Nowego Testamentu zaczął się kształtować dopiero w połowie II w. Można by więc nie bez podstaw mówić o nowym i znacznie silniejszym oddziaływaniu tekstu świętego, który do tej chwili był raczej przeżywany, a mniej przemyślany. Zwłaszcza chęć upodobnienia się do wypowiedzi *Dziejów Apostolskich*, by postępować tak „jak Apostołowie”, mogłaby nam wyjaśnić wprowadzenie wkładania rąk do liturgii po-chrzcielnej. Zauważył to już G. Dix, *Confirmation...*, art. cyt., s. 19. Tłumaczyłoby to także zakłopotanie św. Cyryla Jerozolimskiego, który w XVI *Katechezie*, 26 (PG 33, 956) mówi o tym, że Apostołowie przekazywali Ducha przez wkładanie rąk, ale zaraz dodaje, że ty także przez chrzest otrzymałeś tę łaskę; jak jednak, tego teraz nie powiem... Potem zaś, w XXI *Katechezie Mistagogicznej* (S. C. 126, s. 120—125), wyjaśniając obrzędy, zespala dar Ducha z namaszczeniem, nie wspominając wcale o nałożeniu rąk.

tekst posługuje się słowem szczególnym: Duch Święty „nie zstąpił (*epipeptókos*)” na żadnego z nich.

Z drugiej strony cel właściwy nakładania rąk jest tu oczywisty: jest to przekazywanie charyzmatów, zwłaszcza daru języków⁷⁵. Nasuwa się więc nowe spostrzeżenie: to przekazywanie charyzmatów i daru języków dokonuje się na różne sposoby — przez włożenie rąk w przypadku mieszkańców Samarii i uczniów Jana w Efezie (8, 17 i 19, 6), ale i bez tego, gdy chodzi o Korneliusza lub samych Apostołów (10, 44-46 i 2, 2-4); po chrzcie (8, 15-17 i 19, 5-6) lub przed nim (10, 47 n), a nawet bez niego (2, 1 n i 4, 31). Z drugiej zaś strony — i to jest niesłychanie ważne — przez większość czasu chrzest nie był zespolony z jakimkolwiek włożeniem rąk, ani też z jakąś wzmianką o zjawiskach charyzmatycznych i — jak się wydaje — wystarczał sam sobie (2, 41; 8, 38; 9, 18; 16, 15, itd.), podczas gdy w innych ustępach spotykamy włożenie rąk, ale mające inne znaczenie, i nie związane wcale z chrztem: „święcenie” diakonów (6, 6), wysłanie „na misję” Pawła i Barnaby (13, 2 n). Trzeba wreszcie zauważyć, że zewnętrzny przejaw daru języków zdaje się wytyczać stopniowy rozwój Kościoła i uwypuklać go na swój sposób, wskazując i pieczętując poniekąd jego autentyczność: najpierw w Jerozolimie (2, 1 n), potem po raz pierwszy poza narodem żydowskim — u Samarytan (8, 15-17), a wreszcie u pierwszych pogan: Korneliusza i jego współziomków (10, 44-48), w końcu zaś także poza Ziemią Obiecaną, w Efezie, stolicy Azji (19, 1-7). Jeżeli weźmie się pod uwagę wszystkie te teksty, nałożenie rąk Apostołów nie występuje w nich jako obowiązkowe dopełnienie chrztu, mające przekazać Ducha Świętego celem pełnego uświęcenia neofity, a więc jako „przodek” naszego bierzmowania. Jest ono obrzędem związanym z darem języków⁷⁶, mającym triumfalnie podkreślić postęp rodzącego się Kościoła, coś w rodzaju „charyzmatycznych święceń” niektórych wspólnot odgrywających wybitną rolę w tym postępie. Zespolenie tego gestu Apostołów z bierzmowaniem byłoby zatem tłumaczeniem błędnym i o wiele późniejszym, związanym z jednej strony z ustaleniem kanonu Nowego Testamentu, z drugiej zaś z pojawieniem się namaszczenia jako nieodzownego uzupełnienia symbolicznego znaczenia obmycia chrzcielnego, przy

⁷⁵ Jeżeli nawet w tym miejscu wyraźnie się o tym nie mówi, to przecież na dar języków wskazuje choćby postępowanie Szymona (8, 18-24), który chciał nabyć za pieniądze od Apostołów władzę przekazywania Ducha. Nie chodziło mu, rzecz oczywista, o uświęcenie wewnętrzne, ale o coś niezwykłego — na zewnątrz.

⁷⁶ Ukazał to dobrze G. Dix, dz. cyt., s. 18.

czym dwa te wydarzenia mają miejsce dopiero na przełomie II/III wieku ⁷⁷.

Dochodzimy w ten sposób do końca tego krótkiego studium. Musimy jednak zwrócić jeszcze w kilku słowach uwagę na trudności duszpasterskie, o jakich wspomnieliśmy na początku. Czy uda się nadać bierzmowaniu znaczenie, do jakiego ma ono prawo w życiu chrześcijańskim? Nie chodzi tu o podanie „recepty” pastoralnej, ale o uwypuklenie na płaszczyźnie praktycznej i konkretnej właściwego znaczenia tego sakramentu. Odpowiedź jawi nam się jasno: prawdziwa odnowa bierzmowania możliwa jest jedynie w ścisłym powiązaniu z odnową chrztu. Tylko bowiem poprzez uwypuklenie związku i komplementarności tych dwóch sakramentów bierzmowanie znajdzie właściwą sobie prawdę. Najprostszą rzeczą byłoby oczywiście powrócenie do dawnej praktyki, zachowanej na Wschodzie, zespalania obu tych sakramentów w jednej celebracji inicjacji chrześcijańskiej. Jest to łatwe do wykonania (i powinno się stać regułą obowiązkową) w przypadku chrztu osoby dorosłej, który winien być sprawowany w Wigilię Paschalną pod przewodnictwem biskupa. Gdy chodzi natomiast o chrzest dzieci — a jest to przypadek najczęstszy — konieczna byłaby pewna modyfikacja aktualnej dyscypliny, idąca w tym właśnie kierunku. Czy jest ona jednak możliwa na Zachodzie po tylu wiekach praktyki przeciwnej? I czy jest pożądana?

Rozwiejmy najpierw niejasności. Jeżeli faktyczne odłączenie chrztu od bierzmowania na Zachodzie winno być nadal zachowane, to jedynym wyjściem i lekarstwem będzie mocniejsze podkreślenie ich wzajemnych powiązań duchowych. Czy nie będzie jednak wielkim błędem psychologicznym ujmowanie tych powiązań na płaszczyźnie chronologicznej i sądenie, że tym bardziej się uwypukli chrzcielny sens bierzmowania, im wcześniej będzie ono udzielane? Czyż bowiem może mieć jakąś większą wartość i sku-

⁷⁷ Czy oznacza to, że bierzmowanie nie zostało ustanowione przez Chrystusa, ale wprowadzone przez Kościół dopiero pod koniec II wieku? Jesteśmy przeświadczeni o Boskim pochodzeniu wszystkich sakramentów. Gdy chodzi jednak o samo ustanowienie, to musimy stwierdzić, że nie polega ono na szczegółowym określeniu obrzędów, które rozwijały się w ciągu dziejów, jak widać to wyraźnie na przykładzie święceń, ale na specyficznym symbolicznym znaczeniu oraz przekazywaniu łaski, stanowiącym samą istotę sakramentu. Z tego punktu widzenia można mówić, że widzialne zstąpienie Ducha Świętego na Chrystusa po ochrzczeniu Go przez Jana w Jordanie (nazwane już metaforycznie w Piśmie św. „namaszczeniem”) stanowi „ustanowienie” bierzmowania zespolonego ściśle z chrztem i w nim zawartego. To „ustanowienie” ujawni się z biegiem czasu poprzez materialnie odrębny obrzęd oddzielony od chrztu jako takiego. Dokładniejsze omówienie tej problematyki wymagałoby jednak osobnego artykułu.

teczność udzielanie bierzmowania w wieku 6 lub 7 lat? Sugestia taka jest jedynie świadectwem bezowocnego archeologizmu, który ma poza tym to do siebie, że nie sięga do samych korzeni. Należy bowiem podkreślić, iż skoro nastąpiło już oddzielenie tych dwóch sakramentów, „źle się stało” i niewielkie może mieć znaczenie to, czy odstęp będzie trwał parę miesięcy, czy też 5, 10, a nawet 20 lat. Ważne jest natomiast to, by usytuować bierzmowanie w takich okolicznościach, które uwypukliłyby mocno jego związek z chrztem tak, by dana osoba mogła go faktycznie odczuć i przeżyć. Takie zaś okoliczności istnieją.

Aktualna sytuacja duszpasterska jest zdominowana chrztem mającym miejsce przeważnie tuż po narodzeniu. Prawomocność takiego chrztu dzieci nie ulega wątpliwości i nie może być w żaden sposób podważona. Ta jednak głęboko tradycyjna pewność, do której dochodzą jeszcze często resztki polemicznej mentalności wywodzącej się z kontr-reformacji, nie powinna w imię źle rozumianego *ex opere operato* zapomnieć o istotnym udziale danego podmiotu w akcie przyjmowania chrztu, jak i innych sakramentów. Oczywiście, łaska jest darem Boga, darmo danym, niewspółmiernym z pragnieniem i dyspozycjami podmiotu. Jeżeli jednak ten podmiot nie jest żadną miarą przyczyną własnego uświęcenia sakramentalnego, to jest on przeciw odbiorcą tejże łaski. Albowiem łaska, będąc niejako drugą naturą, źródłem aktów ludzkich przebóstwionych, a przez to także w pełni ludzkich, specyficznie osobowych, wymaga tego, by jej przyjmowanie nie było czysto bierne; w rzeczy samej nie ma też nic bardziej aktywnego, jak przyjmowanie w głębi siebie daru, który całkowicie przerasta człowieka. Konieczne jest tu wolne, czynne, świadome otwarcie się jednostki na życie Boże jej przekazywane, aby móc stać się jego właścicielem i realizatorem. Skuteczność sakramentalna, właściwie pojęta, zawiera w sobie to czynne przyjmowanie. I w tej właśnie dziedzinie nie ma żadnej istotnej różnicy strukturalnej pomiędzy chrztem a pozostałymi sakramentami. W przypadku chrztu dzieci mamy jedynie pewne opóźnienie pełnego rozwoju łaski. Albowiem łaska chrztu nie zostaje w pełni przyjęta, dopóki dany podmiot nie stanie się psychologicznie zdolny do jej aktywnego przyjęcia.

Zrozumiała w tym świetle staje się duszpasterska konieczność odnowienia chrzcielnego wyznania wiary. Prawdę mówiąc, nie powinno się go rozumieć, jak to często ma miejsce, jako ceremonii, obrzędu dokonanego w danym momencie raz na zawsze (w 12 roku życia lub później); ma to być raczej „personalizacja”, stopniowe przyswajanie sobie wiary raz otrzymanej, którą dziecko

z roku na rok ⁷⁸ traktuje coraz bardziej jako własną, osobistą, świadomie wyznawaną, autonomiczną. W obecnym stanie rzeczy, czy nie byłoby najlepszym rozwiązaniem tej kwestii potraktowanie bierzmowania jako pewnego kresu tego stopniowego przyswajania sobie wiary chrztu, kiedy to dziecko przestaje już być dzieckiem, by stać się człowiekiem dorosłym ⁷⁹? Związek bierzmowania z odnowieniem wyznania wiary chrztu, poza tą korzyścią, że bierzmowanie okaże się wówczas prawdziwym dopełnieniem chrztu ⁸⁰, umożliwiły także uniknięcie pelagiańskiej interpretacji wyznania wiary ⁸¹, ukazując, że dany podmiot, chcąc nawet dobrowolnie i osobowo potwierdzić swą wiarę chrzcielną, musi być poruszony łaską Bożą, udzielaną mu przez sakrament.

Takie opóźnienie (w czasie) bierzmowania jest jedynie hipotezą pastoralną ⁸², która może i musi wzbudzać zastrzeżenia. Pierwsze z nich, natury duszpasterskiej, polega na tym, że praktycznie niewielu młodych ludzi zgłosi się wówczas do bierzmowania, większość zaś ochrzczonych nie przyjmie tego sakramentu. Na trudność tę należałoby chyba odpowiedzieć, iż sugerowana opcja pastoralna wymaga odpowiedniego przedłużenia katechezy na cały wiek młodzieńczy (a nawet i na dłużej); w trakcie takiej katechezy ukazywano by dosyć często bierzmowanie jako przypieczętowanie określonej postawy, zarówno osobistej jak i wspólnotowej. I jeżeli nawet wielu zrezygnuje lub porzuci praktyki religijne, a także wiarę, przed otrzymaniem bierzmowania, trzeba będzie stwierdzić, że przecież i tak by to nastąpiło, biorąc zaś wszystko pod uwagę, lepiej jest, gdy wiedzą oni, że czegoś im brakuje do tego, by być w pełni chrześcijanami, że są „nie w porządku” i że jeszcze „nie zrobili” wszystkiego. Inne zastrzeżenia mają charakter teologiczny. Najpierw chodzi o to, że wciąż podkreślano,

⁷⁸ Może to być systematyczna katecheza wieńczona powtarzaniem od czasu do czasu „wyznaniem wiary”, ale celebrowanym wspólnie, z udziałem wszystkich roczników, tak by najmłodszy „korzystali” poniekąd z wiary starszych. Dobrze by było, by to „wyznanie wiary” odbywało się we wspólnocie parafialnej — zwłaszcza w Wigilię Paschalną.

⁷⁹ Sugeruje to także soborowa Konstytucja o Liturgii (nr 71), postulując, by „jasno się uwydatnił ścisły związek tego sakramentu (bierzmowania) z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim”, a „przyjęcie tego sakramentu poprzedzało odnowienie przyrzeczeń, złożonych na chrzcie”.

⁸⁰ A w konsekwencji i to, że chrzest pozostaje w jakiejś mierze niepełny i jakby okrojony, dopóki się go nie zwieńczy sakramentem bierzmowania.

⁸¹ Jakoby łaska otrzymywana w chrzcie wymagała, dla swej skuteczności, zaangażowania się podmiotu jako czynnika decydującego (o jej skuteczności).

⁸² Przejściową i koniunkturalną.

iz dojrzałość duchowa nie idzie w parze z dojrzałością czysto ludzką⁸³, bierzmowanie zaś nie może żadną miarą stać się „sakramentem dojrzałości”, mniej lub bardziej odpowiadającym rytom inicjacji, znamionującym ten wiek w wielu religiach. Należy więc unikać w duszpasterstwie tego wszystkiego, co mogłoby zasugerować takie właśnie myślenie. Inny, cięższy zarzut wiąże się z kolejnością sakramentów inicjacji. Pierwotnie i strukturalnie bierzmowanie mieści się pomiędzy chrztem a Eucharystią; winno więc ją poprzedzać. Jest zaś oczywiste, że opóźnienie wieku bierzmowania prowadzi do stałego odwrócenia kolejności tych sakramentów. Trzeba jednak uczciwie przyznać, iż tak się właśnie dzieje w praktyce aktualnej, albowiem udzielane nawet w wieku lat 12, 11 czy 10, bierzmowanie jest zawsze późniejsze od pierwszej komunii św.⁸⁴ Co więcej, świadome i owocne przyjęcie sakramentu jako takiego jest znacznie ważniejsze od intelektualnej satysfakcji z zachowania określonego porządku⁸⁵ sakramentalnego. I wreszcie, biorąc pod uwagę to, że Eucharystia, w odróżnieniu od chrztu i bierzmowania, jest sakramentem powtarzalnym z samej swej istoty i że winna ona towarzyszyć wszelkim okolicznościom oraz etapom życia chrześcijańskiego, a także je przemieniać (tzn. „dopełniać”), trzeba stwierdzić, iż dla zachowania istotnego znaczenia porządku sakramentów może wystarczyć choćby to, że sprawowanie bierzmowania będzie się odbywało w trakcie Eucharystii, a przyjęcie Ciała i Krwi Pańskiej nastąpi po namaszczeniu Duchem.

Ostatnia uwaga pastoralna o wielkim znaczeniu teologicznym zostanie sformułowana na sposób życzenia. Od początków III w., jak widzieliśmy, biskup był w Rzymie zawsze szafarzem uwieńczenia chrztu, które dziś określamy mianem bierzmowania⁸⁶. I to ma wielkie znaczenie: biskup jest naprawdę ośrodkiem, ojcem i oblubieńcem Kościoła; nie wchodzi się też w pełni we wspólnotę chrześcijańską bez sakramentalnego spotkania z biskupem. Ta jedna racja wystarczała do tego, że od ponad 10-ciu wieków oddzielono na Zachodzie bierzmowanie od chrztu, naruszając

⁸³ Za św. Tomaszem, *S. Th.*, III, q. 72, a. 8.

⁸⁴ Należy bowiem bezwzględnie podtrzymać życzenie Piusa X, aby Eucharystia, zgodnie z jej naturą, była udzielana jak najwcześniej dzieciom, tzn. z chwilą, gdy są one w stanie „odróżnić” ciało Chrystusa i zjednoczyć się z Nim całym sercem (co może nastąpić znacznie wcześniej przed przewidzianym prawnie 7-mym rokiem życia).

⁸⁵ Por. w tej kwestii odpowiedź Kongregacji Sakramentów z 30. VI. 1932, AAS 24 (1932) 271 n.

⁸⁶ Syryjska tradycja namaszczenia przed chrztem praktycznie już nie istnieje; można więc śmiało powiedzieć, że w aktualnym stanie rzeczy bierzmowanie stanowi uwieńczenie i dopełnienie chrztu.

jedność inicjacji chrześcijańskiej i zadając bierzmowaniu wielki cios, po którym nie może się ono pozierać, a który zaciemnia tak mocno jego znaczenie. Jest rzeczą paradoksalną, że nowe zarządzenia dyscyplinarne⁸⁷ rezygnują wyraźnie z tego „przywileju” biskupiego, tak pieczołowicie i niemal zazdrośnie podtrzymywanego przez Kościół Rzymu, i zbliżają się do praktyki wschodniej w tym, co jest w niej mniej istotne i pierwotne⁸⁸. Jakkolwiek by było, jeśli idzie o te zarządzenia będące jedynie ustępstwem, a nie faktycznym zobowiązaniem, należałoby życzyć, by biskupi przywrócili bierzmowaniu jego dawne, pierwotne miejsce (jakie mu faktycznie przysługuje) w swym posługiwaniu pasterskim. Czyż bowiem nie jest niezwykle ważne to, by biskup wykorzystał tę niezmiernie cenną okazję osobistego skontaktowania się z każdym chrześcijaninem w swej diecezji, i to skontaktowania nie tylko ludzkiego, ale też duchowego i sakramentalnego, tzn., ściśle rzecz biorąc, na płaszczyźnie łaski?

tłum. ks. Lucjan Balter SAC

⁸⁷ Rytuał bierzmowania z 22. VIII. 1971 r. Uwagi wstępne, 7. Por. KK 26.

⁸⁸ Nie prowadzą bowiem do zachowania jedności celebracji inicjacji chrześcijańskiej, o którą to jedność tu chodzi i ze względu na którą Wschód zrezygnował z posługi biskupa.