

## PROBLEM BIBLIJNEGO ŚWIADECTWA O BIERZMOWANIU

(Fragment dialogu egzegetyki z dogmatyką)

Problem biblijnego świadectwa odnośnie do sakramentu bierzmowania był zawsze niełatwy, toteż nic dziwnego, że także we współczesnej naukowej interpretacji Pisma św. nasuwa on szereg pytań, a nawet powiększa dotychczasowe aporie. Szczególnie mocno uwidacznia się to na przykładzie zamieszczonego w niniejszym numerze *Communio* artykułu W. Radla, który — posługując się najnowszymi osiągnięciami egzegezy — docieka pierwotnego sensu fragmentów Dziejów Apostolskich: 8, 14-17 i 17, 1-7.

Pozostając na płaszczyźnie egzegezy historyczno-krytycznej, w wielu sprawach można Radlowi przyznać rację. Zdaje on zresztą sobie sprawę z konieczności dalszych dociekań, próbując (w części II, 2) wyjść ponad kontekst historyczny i odkryć „sens teologiczny”. Właśnie tego typu widzenie problemu stanowi zadanie dogmatyki, która musi w tym względzie nawiązać dialog z egzegetyką. Istotne wydają mi się przy tym następujące zagadnienia:

### 1. Dane historyczne a dogmatyczne posługiwanie się Pismem św.

Bez wątpienia, Nowy Testament nie zawiera bezpośredniego świadectwa istnienia i udzielania sakramentu bierzmowania, który później oddzielił się jednoznacznie jako obrzęd od chrztu i rozwinął w samodzielny sakrament ze swoją specyficznie teologiczną wymową, przede wszystkim na Zachodzie w drugim tysiącleciu. W zasadzie trudno by było oczekiwać czegoś innego i to zarówno od Pisma św., jak i od kościelnych przekazów.

a) *Świadectwo Biblii*: Szukając w Piśmie św. wyraźnie wyodrębnionych i rozgraniczonych obrzędów, trzeba liczyć się z niejasną sytuacją, jeśli chodzi o chrześcijańską inicjację. Baza źródłowa jest tutaj bardzo skąpa. Nie można też stosować późniejszych wzorów myślowych — jak gdyby wszystko musiało już być od początku liturgicznie jednolite. Dlatego nie należy zakładać, że czynności liturgiczne odbywały się wszędzie jednako. Oczywiście, nie jest wykluczone, że podstawowa struktura liturgii chrztu i pojmowanie tego obrzędu były jasne i stałe już

bardzo wcześnie<sup>1</sup>. Taka sytuacja powinna jednak wpłynąć na sam dobór słów. Czy można bowiem bez ograniczeń mówić o „rycie”, „obrzędzie uzupełniającym”, o „oddzieleniu od chrztu” i o „wyjątku”?

b) *Przekazy kościelne*: Jasne wyodrębnienie się bierzmowania jako oddzielnego sakramentu, różnego od chrztu, mogło nastąpić — dotyczy to zresztą tylko Zachodu — dopiero, kiedy mniej więcej w XI wieku wykształciła się oddzielna uroczystość bierzmowania jako powszechna praktyka, a scholastycy zaczęli pytać stopniowo o cechy charakterystyczne bierzmowania (liczba siedem, określenie formy i przedmiotu, właściwe działanie sakramentu). Oczywiście, proces ten zapoczątkowały i przygotowały dużo wcześniej różnorodne przyczyny i motywy<sup>2</sup>. Elementy składowe późniejszej liturgii bierzmowania i jej zasadnicza treść teologiczna istniały już w chrześcijańskiej inicjacji pierwotnego Kościoła; nic też nie szkodzi, że różniły się od siebie w zależności od miejsca i czasu. Inicjacja chrześcijańska stanowi różnorodny i elastyczny proces, i nie jest rzeczą łatwą jednoznacznie zidentyfikować wykształcone w pełni dopiero później jego ryty składowe (np. początek i zakończenie obrzędu). Nieprawdziwe jednak byłoby stwierdzenie, że był to początkowo tylko jeden sakrament, a więc że nie ma mowy o oddzielnym sakramencie bierzmowania. Ten problem nie zaistniał dotąd w takiej formie. Jeżeli nawet przez długi czas nie można było jednoznacznie rozdzielić chrztu i bierzmowania, świadczyłoby to raczej o jedności chrześcijańskiego wtajemniczenia niż miałyby być dowodem przeciw odrębnemu sakramentowi daru Ducha Świętego<sup>3</sup>.

Bez uwzględnienia rozwoju samego pojęcia bierzmowania trudno jest w zasadzie zrozumieć ten sakrament. Zasięg zaś tego rozwoju jest tak wielki, że dotyka on podstawowych treści symbo-

<sup>1</sup> Por. G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, Neukirchen 1981.

<sup>2</sup> Na temat historii dogmatów, o bierzmowaniu por. B. Neunheuser, *Taufe und Firmung*, w: *Handbuch der Dogmengeschichte*, IV/2, Freiburg 1956; P. Fransen, *Firmung*, w: *Sacramentum mundi II*, Freiburg 1968, s. 33—45; S. Regli, *Firmsakrament und christliche Entfaltung*, w: J. Feitung/M. Löhrer (wyd.), *Mysterium salutis V*, Zürich 1976, s. 297—347, a zwł. Th. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes*, Mainz 1979, s. 107 nn.

<sup>3</sup> Stanowi to problem nie tylko dla teologii katolickiej, ale przede wszystkim dla Kościoła anglikańskiego. Różnorodne stanowiska anglikańskiej teologii dochodzą do głosu w znanych historycznych pracach o chrzcie i bierzmowaniu: G. Dix, *Theology of confirmation in relation to baptism*, Westminster 1946 i G. W. Lampe, *The seal of the Spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londyn 1951. O patrystycznej tradycji zob. L. Ligier, *La confirmation. Sens et conjuncture oecumenique hier et aujourd'hui*, Paris 1973.

licznych liturgii (namaszczenie, czy też włożenie rąk?), a nawet sama ciągłość całościowego pojmowania bierzmowania zostaje zakwestionowana <sup>4</sup>.

Jeśli przyjmiemy, w formie założenia, istnienie wspomnianej już znajomości świadectw Pisma św. i Tradycji, trudno będzie zapytać czy Kościół, od samych swych początków, zna odrębny, różny od chrztu obrzęd przekazywania Ducha Świętego? Już samo tak sformułowane pytanie zawiera bowiem negatywną odpowiedź — choć, może, bez takiej intencji, ale tym niemniej jest ona oczywista.

Na tym tle nasuwa się kilka ważnych spostrzeżeń:

— Naukowa teologia, w odróżnieniu od popularnych interpretacji tekstu Dziejów Apostolskich 8, 14-17 (np. że chrzest nie przekazuje Ducha Świętego), nigdy nie twierdziła, jakoby stosunek chrztu do bierzmowania był już jednoznacznie rozwiązany <sup>5</sup>.

— Biblijne uzasadnienie bierzmowania daje się przeprowadzić tylko w ramach obszernej, nowotestamentalnej teologii Ducha i chrztu <sup>6</sup>, jak sugeruje to słusznie W. Radl w pierwszej części swego artykułu.

— Nie tyle wielka tradycja teologiczna, co dopiero późniejsza apologetyka skoncentrowała się niemal wyłącznie na obydwu znanych miejscach Dziejów Apostolskich (i ewentualnie Hbr 6, 2).

— Nie miano złudzeń co do trudności dowodu opartego na Piśmie św. i co do jego znaczenia, ale przyjmowano Pismo św. i jego sugestie w kontekście różnorodnego i żywego świadectwa całego Kościoła.

## 2. Fikcja Łukaszowa?

Egzegeta jest zobowiązany uczynić wszystko, co w jego mocy, aby określić dokładnie historyczno-teologiczne miejsce biblijnej wypowiedzi. Nie rezygnuje on dlatego z żadnej metodycznej operacji, która wspiera prawdziwe poznanie. Naczelną zasadą jego nauki winno być, jak się wydaje, otwarte określenie stopnia pewności, względnie niepewności, swoich wypowiedzi. Chcę ukazać to na przykładzie użytego dwukrotnie przez W. Radla w drugiej

<sup>4</sup> O akceptacji przełomu w rozwoju nauki por. L. Bouyer, *La signification de la confirmation*, w: *Supplement à la Vie Spirituelle* 29 (1954) 162—179.

<sup>5</sup> Por. liczne dowody podane w ciągle istotnej dla historii egzegezy książce N. Adlera, *Taufe und Handauflegung*, cyt. niżej w przyp. 20.

<sup>6</sup> Krótkie szkice na temat w literaturze z przyp. 2, przede wszystkim: P. Fransen i S. Regli; a także w nowych podręcznikach dogmatyki M. Schmausa, J. Aurea itd.

części jego artykułu (por. II, 1 i 2) pojęcia „inwencja literacka” lub po prostu „fikcja”, gdyż autor ten tak właśnie określa twierdzenie św. Łukasza o „uzupełniającym chrzest” obrzędzie udzielania Ducha.

a) Uzasadniając swój pogląd, autor artykułu (Radl) mówi, iż w ramach *Dziejów Apostolskich* fragmenty 8, 17 i 19, 6 stanowią „wyjątki”, których motywem były szczególne intencje. To prawda. Ale w jakim stopniu okoliczność ta pozwala nam mówić o „inwencji” lub „fikcji”, jeśli uwzględnimy przy tym wspomnianą wyżej (por. 1a) otwartą i niejasną sytuację?

b) Autor natychmiast, różnorodnie argumentując, zawiąza to pojęcie: wydaje się niewykluczone — pisze „że św. Łukasz opiera się na rodzącej się praktyce Kościoła owego czasu, zgodnie z którą obrzęd przewidywał między innymi również nałożenie rąk w celu udzielenia Ducha, tym bardziej, że także Hbr 6, 2 zdaje się wskazywać na taki sposób postępowania”. A więc nie jest to czysta fikcja?

c) I tu rzecz całą należałoby trochę inaczej sformułować. Celowo przytaczam kilku ewangelickich egzegetów, na których powołuje się też Radl: „W gminie Łukaszowej chrzest i włożenie rąk były ze sobą powiązane”<sup>7</sup>. „Nałożenie rąk... było zazwyczaj praktykowane podczas chrztu, nawet jeżeli dopiero Tertulian (Bapt. 8) jednoznacznie o tym mówi”<sup>8</sup>. „Przekazywanie Ducha przez włożenie rąk po chrzcie odpowiadało liturgicznym zwyczajom Kościoła Łukaszowego”<sup>9</sup>. „Rytuał wkładania rąk... był właśnie tutaj — tzn. przynajmniej u autora *Dziejów Apostolskich* i w gminach z jego otoczenia pod koniec I wieku — związany z obrzędami chrzcielnymi”<sup>10</sup>. Nauczyciel Radla, G. Schneider pisze w opublikowanym właśnie II tomie wielkiego komentarza do *Dziejów Apostolskich* z punktu widzenia katolickiej egzegezy: „połączenie chrztu i wkładania rąk jako rytu udzielania Ducha Świętego było widocznie w zwyczaju w znanych Łukaszowi gmi-

<sup>7</sup> E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament*, Göttingen 1968, s. 254.

<sup>8</sup> H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte, Handbuch zum NT 7*, Tübingen 1963, s. 55.

<sup>9</sup> J. Roloff, *Die Apostelgeschichte, Neues Testament Deutsch 5*, Göttingen 1981, s. 282; por. też Dz 10, 44 nn.

<sup>10</sup> G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, s. 65; por. też tamże s. 66: „umożliwił to (włączenie nowo-założonej gminy w jedność apostołskiego Kościoła) widocznie praktykowany już liturgiczny zwyczaj przekazywania podczas chrztu Ducha Świętego za pomocą szczególnego aktu włożenia rąk”.

nach”<sup>11</sup>. Czy rzeczywiście trzeba w tym miejscu być bardziej krytycznym niż inni równie krytyczni egzegeci? W końcu nawet ewangelicki patrolog, G. Kretschmar zwraca uwagę na to, by nie rozważać tekstów Łukasza w odosobnieniu: „Tego rodzaju włożenie rąk po zanurzeniu w wodzie jest szeroko znane od końca II wieku na greckim i łacińskim Zachodzie. Odnalezienie go również u Łukasza nie stanowi żadnej niespodzianki”<sup>12</sup>. Jeśli przyłączymy się do tej, jak sądzę, godnej zaufania „gromadki świadków”, którą można by łatwo jeszcze powiększyć, niepotrzebne staje się pojęcie „fikcja”, które zresztą można znaleźć już u E. Käsemanna<sup>13</sup>.

d) Można by twierdzić, że pojęcie „fikcja” ma tu inną wymowę, co nie doszło jednak wyraźnie do głosu. Jeśli używa się go w kontekście teoretyczno-literackim wiodący pozostaje element nierzezywistej, zmyślonej treści<sup>14</sup>. Zarzut pomówienia dla określonego celu jest, być może, nieaktualny; niemniej pozostaje wrażenie tendencyjnego i, koniec końców, ideologicznego historiopisarstwa. Późniejsze nadawanie wszystkiemu „teologicznego sensu” wcale już nie pomaga, gdyż jest zbyt niewiarygodne. Mimo to „fikcja” może oznaczać też coś prawidłowego i ważnego: jak dowodzi nowa hermeneutyka świadectw literackich, a przede wszystkim teoria historii i historiografii<sup>15</sup>, należy na nowo zająć się stosunkiem zachodzącym pomiędzy *res factae* i *res fictae*<sup>16</sup>. W tym kontekście

<sup>11</sup> *Die Apostelgeschichte*, cz. II, *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament V/II*, Freiburg 1982, s. 264.

<sup>12</sup> *Leiturgia: Handbuch des evangelischen Gottesdienstes* (wyd. K. F. Müller, W. Blankenburg), t. V, Kassel 1970, s. 21; por. też G. Barth, dz. cyt., s. 67, przyp. 152; H. Conzelmann, dz. cyt., s. 55. Autorzy ci zwracają uwagę na starokościelne teksty.

<sup>13</sup> *Die Johannesjünger in Ephesus*, w: E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen 1960, s. 158—168: „tendencyjnie przerysowane przez Łukasza względnie jego tradycję”; s. 164: „fikcja Łukasza” (dot. Dz 18, 25); por. też s. 165 (dot. Dz 8, 14 nn) oraz s. 166: „dogmatyczna teoria”; s. 167: „fikcja”; s. 168: „ideologiczna teologia historyczna”. Tak więc nie jest łatwo abstrahować od tego kontekstu pojęcia „fikcja”.

<sup>14</sup> Por. W. Kayser, *Die Wahrheit der Dichter. Wandlung eines Begriffes in der deutschen Literatur*, Hamburg 1959; K. Hamburger, *Die Logik der Dichtung*, Stuttgart 1968; H. R. Jauss (wyd.), *Nachahmung und Illusion = Poetik und Hermeneutik 1*, München 1973<sup>2</sup>, tenże, *Zur historischen Genese der Scheidung von Fiktion und Realität*, w: *Funktionen des Fiktiven = Poetik und Hermeneutik 10*, München 1982.

<sup>15</sup> Por. R. Koselleck, H. Lutz, J. Rüsen (wyd.), *Formen der Geschichtsschreibung = Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik*, t. 4, München 1982; i tamże: H. R. Jauss, *Der Gebrauch der Fiktion in Formen der Anschauung und Darstellung der Geschichte*, s. 415—451.

<sup>16</sup> Por. sformułowanie E. Haenchena (*Die Apostelgeschichte*, s. 443): „różnica pomiędzy *facta* i *ficta* nie była jednakowa w każdym czasie”.

możliwa staje się też nowa interpretacja i modyfikacja ujęcia E. Käsemanna: „Nie można go (Łukasza) zrozumieć jako historyka, nie zrozumiawszy go uprzednio jako teologa”<sup>17</sup>. Widzimy, jak skomplikowany jest kontekst słowa „fikcja” i jak wiele założeń i zadań wiąże się z jego użyciem.

### 3. Dogmatyczny sens bierzmowania i nowy powrót do Pisma św.

Dogmatyka miewa trudności, kiedy ma dokładnie wyjaśnić różnicę między bierzmowaniem a chrztem. W żadnym wypadku nie można jednak widzieć daru Ducha Świętego jedynie w bierzmowaniu, ponieważ już chrzest przekazuje Ducha. Średniowiecze widzi sens bierzmowania w pomnożeniu i umocnieniu (*con-firmatio*) sprawiedliwości w ochrzczonej chrześcijańszczyźnie. Na czym dokładnie polega owo „pomnożenie”, pozostaje otwartą sprawą. Inna interpretacja pogłębia ten aspekt, a w jedności i całości chrześcijańskiej inicjacji przyjmuje bierzmowanie za *complementum* chrztu, a więc za proces uzupełniający. Jednakże i tutaj uwidacznia się słabość: chrzest jawi się bardziej w negatywnym wymiarze przebaczenia grzechów, bierzmowanie zaś jako pozytywne udzielenie Ducha. Rozdziela się więc tutaj to, co w procesie usprawiedliwienia stanowi nierozzerwalną jedność.

Podobnie rzecz się ma ze sztucznym rozróżnieniem: „chrzest w Chrystusie — bierzmowanie w Duchu”. Jeżeli rozwiniemy radykalnie w tym kierunku interpretację, będziemy mogli uznać bierzmowanie za „rozwiniecie, potwierdzenie i dopełnienie chrztu”<sup>18</sup>, a więc za akt i proces tak zależny od chrztu, że nie może już ono stanowić odrębnego i właściwego sakramentu, lecz jest jedynie *sakramentem minus*<sup>19</sup>.

W gruncie rzeczy wszystkim tym określeniom brakuje wymiaru kościelnego. Ostatecznie zaś sakramenty są także zbawczymi tajemnicami Kościoła. Dlatego Sobór Watykański II ma prawo powiedzieć: „przez sakrament bierzmowania (wierni) jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem” (KK 11). Wskazuje tym samym ważny kierunek, nawet jeśli nie mówi nic dokładniejszego. Wolalibyśmy więc widzieć istotę bierzmowania w wyraźniejszym związku z sakramentalnie przekazanym posłannictwem ochrzczonego chrze-

<sup>17</sup> *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, s. 168 (na końcu fragm. o Dz 19, 1 nn).

<sup>18</sup> Tak H. Küng, *Was ist Firmung?*, w: *Theologische Meditationen* 40. Zürich 1976, s. 29, 41 nn: H. Küng powołuje się na pracę swego ucznia, J. Amougou-Atangana, *Ein Sakrament des Geistesempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, w: *Ökumenische Forschungen III/a*, Freiburg 1974.

<sup>19</sup> H. Küng, *Was ist Firmung?*, s. 40.

ścijanina we wspólnocie Kościoła, a przez nią w świecie, podobnie jak to zaproponował już dosyć dawno W. Breuning<sup>20</sup>.

Próbując kroczyć tą drogą, niespodziewanie wrócimy do podkreślanej obecnie przez egzegezę interpretacji z Dz 8, 14 i 19, 1 nn. Nawet jeśli zwykle interpretujemy te pojęcia oddzielnie, to jednak chrzest, przyjęcie Ducha Świętego i Kościół (nie tylko chrzest i przyjęcie Ducha) są ze sobą ściśle związane. Ostatecznie nie była to najpośledniejsza przyczyna połączenia gminy samarytańskiej z apostołskim centrum w Jerozolimie. Ciągłe aktualny i trwały jest związek Jezusa Chrystusa, przez Apostołów, z wiernymi i z ich działaniami w nowo założonych gminach. Stąd też zupełnie zrozumiałe i sensowne jest uznanie biskupa za „pierwszego udzielającego” (*minister originarius*, a nie *ordinarius*: LG 26)<sup>21</sup> sakramentu bierzmowania, chociaż nie wyklucza to praktykowania innych zasad — przede wszystkim delegacji opatów, prałatów i dziekanów. Dz 8, 14 i 19, 1 pouczają jeszcze: udzielenie Ducha Świętego nie znaczy, że już chrzest nie umożliwia nawrócenia, przebaczenia grzechów i elementarnego przyjęcia nowego życia w Duchu. Udzielenie Ducha Świętego dokonuje się po modlitwie, poprzez włożenie rąk — i na tym polega jego specyfika — na już wierzących, którzy otrzymują dodatkowe siły Ducha, uzdalniające ich do nadzwyczajnych czynów, np. do glosolalii, a ogólniej — siły do przyjęcia posłannictwa. W tym sensie bierzmowanie ma coś wspólnego z udzielaniem darów łaski (charyzmatów) i darów Ducha<sup>22</sup>. Stwarza to podstawę do rozumienia działania

<sup>20</sup> *Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Überlegungen über das Sakrament der Firmung*, w: tenże, *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*, Düsseldorf 1980, s. 183—214.

<sup>21</sup> Por. A. Weiser, *Was trägt das Zeugnis der Apostelgeschichte zur Frage nach dem Firmspender aus?*, w: H. Merklein, J. Lange (wyd.), *Biblische Randbemerkungen. Schülerfestschrift für R. Schnackenburg zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1974, s. 124—135. Wnioski z tego przeglądu wydają się nieco pochopne.

<sup>22</sup> Por. G. Barth, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit*, s. 67; G. Beasley-Murray, *Die christliche Taufe. Eine Untersuchung über ihr Verständnis in Geschichte und Gegenwart*, Kassel 1968, s. 160. — Na ten temat por. też R. Pesch, *Zur Initiation im Neuen Testament*, w: *Liturgisches Jahrbuch* 21 (1971) = 90—107; J. von Allemen, *Notizen zu den Taufberichten in der Apostelgeschichte*, w: H. Auf der Maur, B. Kleinheyer (wyd.), *Zeichen des Glaubens. Studien zu Taufe und Firmung. Bathasar Fischer zum 60. Geburtstag*, Zürich-Freiburg 1972, s. 41—60; E. Dinkler, *Taufaussagen des Neuen Testaments*, w: F. Viering (wyd.), *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe*, Gütersloh 1971, s. 60—153; A. Weiser, *Die Apostelgeschichte*, 1-12, w: *Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament* 5/1, Gütersloh-Würzburg 1981, s. 203; J. Kremer (wyd.), *Les actes des Apotres*,

sakramentu bierzmowania, co jakże trafnie wypowiedział już Sobór Florencki (opierając się na św. Tomaszu z Akwinu): chrześcijanin nie powinien wstydzić się odważnie wyznawać imię Chrystusa, a zwłaszcza Jego krzyża (DS 1319; por. KK 11) <sup>23</sup>.

Tak więc dialog egzegetyki z dogmatyką nie musi być wcale tak beznadziejny, jak to się na początku zdawało. Warunkiem owocnego spotkania jest jednak wzajemna otwartość. Kościół potrzebuje dzisiaj tego dialogu; uczyć się zaś od siebie wzajemnie można tylko posiadając wielkie zasoby cierpliwości i zaufania.

tłum. Agata Parzonko

Gembloux-Leuven 1979. — Z ekumenicznej perspektywy bogate jest opracowanie: E. Schlink, *Die Lehre von der Taufe*, w: *Leiturgia V*, s. 661 nn, 693 nn i 779 nn.

<sup>23</sup> Trynitarno-chrystologiczne pogłębienie; por. A. von Speyr, *Kreuzeswort und Sakrament*, Einsiedeln 1957, s. 78—84.