

COMMUNIO

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

KWARTALNIK

ROK XLV

STYCZEŃ–MARZEC

NR 1(229)

SAKRAMENT BIERZMOWANIA

ALLOTTINUM – PWT WROCŁAW

2025

ZAŁOŻYCIELE
MIĘDZYNARODOWEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO „COMMUNIO”

FOUNDERS
INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW “COMMUNIO”

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

RADA NAUKOWA / ADVISORY BOARD

Kard. prof. dr hab. Gerhard Ludwig Müller (Ludwig-Maximilians-Universität München, Niemcy - Watykan), prof. dr Andrés Francisco Di Cío (Facultad de Teología de la UCA - Villa Devoto - Argentyna), prof. dr Jan-Heiner Tüch (Universität Wien, Austria), prof. dr Ivica Raguž (Katolički bogoslovni fakultet u Đakovu, Chorwacja), prof. dr David Vo-prada (Univerzita Karlova, Czechy), ks. prof. dr Jean-Robert Armogathe (École Pratique Des Hautes Études, Francja), prof. dr Christophe Bourgeois (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Serges Landes (École Normale Supérieure, Francja), prof. dr Filip De Rycke (Sint-Janscentrum ,s-Hertogenbosch, Holandia), bp prof. dr hab. Andrzej Siemieniewski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska/Przewodniczący), ks. dr hab. Sławomir Pawłowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski, Polska), ks. dr Adam Sikora (Wydział Teologiczny Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska/Cenzor), ks. prof. dr hab. Sławomir Stasiak (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), prof. dr Peter Stilwell (University of Saint Joseph, Portugalia), ks. prof. dr Anton Štrukelj (Univerza v Ljubljani, Słowenia), prof. dr David C. Schindler (University of Notre Dame, USA), ks. prof. dr Attila Puskás (Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Węgry), ks. prof. dr Gianfanco Calabrese (Università di Genova, Włochy), ks. prof. dr hab. Oleg Kaskiv (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina).

ZESPÓŁ REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD

ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak
(redaktor naczelny, pallotti@poczta.onet.pl)
ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC
(zastępca redaktora naczelnego, pawlow@kul.pl)
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek,
ks. dr hab. Rafał Kowalski, ks. dr Mateusz Hajder
(redaktorzy tematyczni)
dr Katarzyna Halkowicz
(sekretarz redakcji)
ks. mgr lic. Andrzej Piętka SAC
(redaktor polskiego wydania)

RECENZENCI / PUBLISHING REVIEWS

Bp prof. dr hab. Jacek Kiciński (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), bp prof. dr hab. Ignacy Dec (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas (Pontifical University of St. Bonaventure, Włochy), dr Rafiq Rishmawi (Bethlehem University, Palestyna), o. prof. dr Dobromir Jasztal OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), ks. prof. dr hab. Marian Kowalczyk SAC (Uniwersytet

Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. dr Sławomir Śledziewski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr Andrea Zanini (Włochy), prof. dr Imre von Gaal (University of St. Mary of the Lake, USA), o. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. dr hab. Mirosław Mejzner SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), ks. prof. dr hab. Józef Budniak (Uniwersytet Śląski, Polska), o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak OP (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Polska), o. prof. dr Marian Arndt OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr hab. Piotr Lorek (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), ks. dr Janusz Aptacy (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), prof. dr hab. Wojciech Szczerba (Ewangelikalna Wyższa Szkoła Teologiczna, Polska), dr hab. Kalina Wojciechowska (Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Polska), ks. dr hab. Dominik Ostrowski (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska), ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Polska), o. prof. dr Wacław Chomik OFM (Studium Biblicum Franciscanum, Izrael), dr Vasyl Tuchapec (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina); ks. dr hab. Pavel Vasylyv (Ivano-Frankivsk Theological University, Ukraina); dr hab. Bożena Futoma-Kołoch (Uniwersytet Wrocławski, Polska)

Adres redakcji:

ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław, tel. +48 601429902, pallotti@poczta.onet.pl

Sekretarz redakcji:

dr Katarzyna Halkowicz

IMPRIMATUR

Poznań, 21 sierpnia 2025 roku

N. 4065/2025

bp Grzegorz Barcelek, Wikariusz Generalny

ks. prałat dr Ireneusz Dosz, Kanclerz Kurii

Adres wydawcy:

Wydawnictwo Pallottinum
ul. Przybyszewskiego 30, 60-959 Poznań
tel. 61 867 52 33, 862 07 20; fax 61 867 52 38
www.pallottinum.pl, pallottinum@pallottinum.pl
www.communio.pl
communio@pallottinum.pl

Wersja papierowa stanowi wersję pierwotną czasopisma

© Copyright by Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2016

Współwydawca:

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu
ul. Katedralna 9, 50-328 Wrocław,

Drukarnia Pallottinum, zam. 40/2025

ISSN 0208-7995

SPIS TREŚCI

Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Bierzmowanie – sakrament poszukujący swojej teologii</i>	7
Helmut ZANDER, <i>Bierzmowanie. Historia innowacji</i> . . .	16
Ks. Manuel SCHLÖGL, <i>Sakrament pełni. Rozważania dogmatyczne na temat bierzmowania</i>	31
Ks. Eugen DAIGELER „ <i>Doskonalej związani z Kościołem</i> ”. <i>Historia i przemiany celebracji bierzmowania</i> . .	45
Ks. Stefanos ATHANASIOU, <i>Namaszczenie Myronem w Kościele prawosławnym. Jego historyczne i teologiczne znaczenie</i>	59
Katarzyna HALKOWICZ, <i>Bierzmowanie w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego</i>	73
Ks. Paweł MELER, <i>Konfirmacja jako reformacyjne rozwinięcie „sacramentum confirmationis”</i>	93
Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Teologiczno-dogmatyczne implikacje dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej „Reciprocità tra Fede e Sacramenti nell’economia sacramentale” w kontekście teologii bierzmowania</i>	110
Jan-Heiner TÜCK, <i>Bierzmowanie w zwierciadle literatury. Refleksje na podstawie twórczości Emily Dickinson, Ulli Hahn i Jona Fosseo</i>	125

TABLE OF CONTENTS

Rev. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Confirmation – A Sacrament in Search of Its Theology</i>	7
Helmut ZANDER, <i>Confirmation. A History of Innovation</i> .	16
Rev. Manuel SCHLÖGL, <i>Sacrament of the More. Dogmatic Considerations about Confirmation</i>	31
Rev. Eugen DAIGELER „ <i>More Perfectly Bound to the Church</i> ”. <i>History and Changes in the Celebration of Confirmation</i>	45
Fr. Stefanos ATHANASIOU, <i>Chrismation in the Orthodox Church. Its Historical and Theological Significance</i> . .	59
Katarzyna HALKOWICZ, <i>Confirmation in the Theology of the Coptic Orthodox Church</i>	73
Rev. Paweł MELER, <i>Lutheran confirmation as a Reformation reinterpretation of „sacramentum confirmationis”</i>	93
Rev. Jarosław M. LIPNIAK, <i>The theological-dogmatic implications of the document of the International Theological Commission „The reciprocity between Faith and Sacraments in the Sacramental Economy” in the context of confirmation theology</i>	110
Jan-Heiner TÜCK, <i>Confirmation in the Mirror of Literature. Reflections Based on the Works of Emily Dickinson, Ulli Hahn, and Jon Fosse</i>	125

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-229-2025-7

Communio 45(2025)1, s. 7-15

BIERZMOWANIE – SAKRAMENT POSZUKUJĄCY SWOJEJ TEOLOGII

CONFIRMATION – A SACRAMENT IN SEARCH OF ITS THEOLOGY

Abstract

According to Reinhard Meßner, confirmation has been searching for its theology since its inception. This issue aims to contribute to this important discussion by gathering diverse perspectives. A challenge for contemporary theology remains the relationship between baptism and confirmation, as the gift of the Holy Spirit is deeply intertwined with baptism. This means that the grace flowing from baptism cannot simply be „transferred” to confirmation as something independent. Consequently, if the outpouring of the Holy Spirit occurred during baptism, we cannot just „repeat” the same ritual in the context of confirmation. This complex relationship between the sacraments requires us, both as a community and as individual believers, to reflect more deeply on how these sacraments coexist in our spiritual lives and what meaning they hold for us.

Keywords: Confirmation – theology – Holy Spirit – baptism – search

Streszczenie

Według Reinharda Meßnera bierzmowanie od swojego powstania wciąż poszukuje swojej teologii. Ten numer *Communio* stara się wnieść głos do tej ważnej dyskusji, zbierając różnorodne perspektywy. Wyzwaniem dla współczesnej teologii pozostaje odniesienie chrztu do bierzmowania, ponieważ dar Ducha Świętego jest głęboko spleciony z chrztem. Oznacza to, że łaski płynące z chrztu nie można po prostu „przenieść”

na bierzmowanie jako coś niezależnego. W związku z tym, jeśli wylanie Ducha Świętego miało miejsce już podczas chrztu, to nie możemy po prostu „powtarzać” tego samego rytuału w kontekście bierzmowania. To skomplikowane powiązanie między sakramentami wymaga, abyśmy jako wspólnota oraz jako indywidualni wierni z większą uwagą rozważali, jak te sakramenty współistnieją w naszym życiu duchowym i jakie mają dla nas znaczenie.

Słowa kluczowe: Bierzmowania – teologia – Ducha Święty – chrzest – poszukiwanie

Sakrament bierzmowania nazywany bywa „sakramentem pożegnania z Kościołem”¹, ponieważ wielu młodych ludzi w naszym regionie decyduje się ostatecznie odwrócić od Kościoła po jego przyjęciu. Ta sytuacja przyciąga naszą uwagę, ponieważ w przypadku bierzmowania często dostrzegamy wyraźny rozdźwięk między oczekiwaniami Kościoła a rzeczywistością życia codziennego. Osoby odpowiedzialne za organizację bierzmowania w parafiach z pewnością znają te trudności z pierwszej ręki.

Rodzice, młodzi ludzie oraz sami katecheci mają wiele wątpliwości dotyczących wieku przystąpienia do sakramentu oraz treści samej katechezy. Często zostaje niejasne, co tak naprawdę oznacza bierzmowanie². Czy jest to „potwierdzenie” lub „wzmocnienie” wiary, która już została zasiana podczas chrztu? A może młodzi, przystępując do bierzmowania, mają złożyć rodzaj deklaracji dorosłości, aby aktywnie uczestniczyć jako chrześcijanie w życiu wspólnoty i społeczeństwa? Wyzwania, przed którymi stoimy, są zróżnicowane i w ostatnich latach prowadziły niejednokrotnie do rozpaczliwych poszukiwań najlepszych praktyk. Sytuacja ta wymaga od nas zrozumienia, otwartości na rozmowę oraz poszukiwania sensu tego ważnego sakramentu w życiu młodych ludzi.

Z liturgicznego punktu widzenia bierzmowanie, w tradycji rzymskiej, miało swoje korzenie w chrzcie. W przeszłości znane

było jako *consignatio* i było zarezerwowane wyłącznie dla biskupa. Nawet jeżeli chrzest sprawował kapłan czy diakon, to biskup był zobowiązany do „potwierdzenia” tego sakramentu w określony sposób. Praktyka ta przeszła do Frankonii poprzez misję anglosaską, gdzie zaczęto używać terminu *confirmatio* na oznaczenie bierzmowania.

Z biegiem czasu zaszły zmiany w roli biskupa. W późnym Rzymie biskup pełnił funkcję, którą można by porównać do „dekanatu miejskiego”, podczas gdy terytorium biskupa misyjnego w Frankonii obejmowało znacznie szersze obszary³. W rezultacie biskup nie mógł już udzielać chrztu po każdej stronie, ale wciąż zachował prawo do osobnego udzielania bierzmowania. Ta zmiana doprowadziła do tego, że chrztu w większości przypadków udzielali prezbiterzy, podczas gdy bierzmowanie stało się szczególną odpowiedzialnością biskupa. Nierzadko udzielał on bierzmowania podczas pielgrzymek, które odbywały się na otwartych polach, co nadawało temu sakramentowi szczególnego znaczenia i charakteru.

Przyglądając się tej historii, możemy dostrzec, jak zmiany w praktykach liturgicznych wpływały na sposób, w jaki młodzi ludzie postrzegają swoje miejsce w Kościele oraz jak sakramenty kształtują ich duchowość i życie społeczne.

Wiek, w którym młodzi ludzie przystępowali do bierzmowania, przez długi czas nie był ściśle określony. To zależało od tego, kiedy biskup był dostępny, co często prowadziło do różnorodnych sytuacji w różnych wspólnotach.

W średniowieczu bierzmowanie składało się już z dwóch głównych części: modlitwy o siedem darów Ducha Świętego, która była związana z nałożeniem rąk, oraz z namaszczenia czoła krzyżmem⁴. W miarę upływu lat, znaczenie bierzmowania przeszło pewną ewolucję. Poczynając od rytuału, który koncentrował się na udzielaniu Ducha Świętego przez nałożenie rąk, zaczęto zwracać szczególną uwagę na namaszczenie czoła. Ta zmiana znaczenia odzwierciedla nasze postrzeganie tej chwili jako ważnego kroku w duchowym rozwoju młodego człowieka. Choć roz-

¹ Z. Janczewski, *Bierzmowanie - sakrament chrześcijańskiej dojrzałości, czy pożegnania z Kościołem?*, w: „Prawo Kanoniczne” 51(2008)3-4, s. 209-225.

² K. Lehman, *Problem biblijnego świadectwa o bierzmowaniu*, w: *Communio* 12(1992)2, s. 12-19, tutaj s. 17-19.

³ R. Coffy, *Szafarz bierzmowania*, w: *Communio* 12(1992)2, s. 62-66.

⁴ W. Radl, „*Bierzmowanie*” w *Nowym Testamencie*, w: *Communio* 12(1992)2, s. 3-11, tutaj s. 7-8.

wój liturgii bierzmowania w ostatnich wiekach nie był szczególnie dynamiczny, to jednak ciągle można dostrzec, jak te rytuały odzwierciedlają zmieniające się potrzeby i pragnienia wiernych. Dziś bierzmowanie to nie tylko moment rytualny, ale także ważny etap w drodze do pełniejszego uczestnictwa w życiu Kościoła oraz w odkrywaniu własnej duchowości.

Związek między chrztem a bierzmowaniem ma ogromne znaczenie, nie tylko z liturgicznego czy teologicznego punktu widzenia, ale także w praktyce⁵. Jak zauważa teolog liturgiczny Reinhard Meßner z Innsbrucka, bierzmowanie od momentu swojego powstania jako samodzielny rytuał jest w pewnym sensie wciąż w poszukiwaniu swojej teologii. Teologiczne interpretacje bieżące, które pojawiały się na przestrzeni lat, często były drugorzędne wobec samego obrzędu, który jest w istocie integralną częścią chrztu, a czasami wręcz sztucznie do niego dodawanym elementem⁶.

Przy okazji autonomizacji bierzmowania, pierwotna idea *confirmatio* jako biskupiego potwierdzenia została reinterpretowana w kierunku „wzmocnienia”. Jeszcze wczesnośredniowieczni teologowie, jak Piotr Lombard czy Tomasz z Akwinu, na trwałe związali tę praktykę z ideą wzmocnienia wiary oraz z zaangażowaniem w życie wspólnoty.

Wiele dzisiejszych koncepcji pastoralnych i teologicznych wciąż opiera się na tych fundamentach, co pokazuje, jak długo trwają te tradycje. Wyzwaniem dla współczesnej teologii pozostaje odniesienie chrztu do bierzmowania, ponieważ dar Ducha Świętego jest głęboko spleciony z chrztem. Oznacza to, że łaski płynące z chrztu nie można po prostu „przenieść” na bierzmowanie jako coś niezależnego. W związku z tym, jeśli wylanie Ducha Świętego⁷ miało miejsce już podczas chrztu, to nie możemy po prostu „powtarzać” tego samego rytuału w kontekście bierzmowania.

⁵ J.P. Revel, *Uwieńczenie chrztu*, w: *Communio* 12(1992)2, s. 20-43.

⁶ R. Meßner, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn · München · Wien · Zürich 2009, s. 136–149.

⁷ P.T. Camelot, *Bierzmowanie a wylanie Ducha*, w: *Communio* 12(1992)2, s. 81-91.

To skomplikowane powiązanie między sakramentami wymaga, abyśmy jako wspólnota oraz jako indywidualni wierni z większą uwagą rozważali, jak te sakramenty współistnieją w naszym życiu duchowym i jakie mają dla nas znaczenie.

Pytanie dotyczące szafarza sakramentu bierzmowania, ponownie pokazuje, jak średniowieczna teologia nadal kształtuje nasze rozumienie tego sakramentu, aż do XX wieku. Wbrew długotrwałej tradycji, II Sobór Watykański otworzył drogę do udzielania bierzmowania również przez osoby, które nie są biskupami. Dokument *Lumen Gentium* zmienia perspektywę, nie określając już biskupa jako *minister ordinarius* bierzmowania, lecz jako *minister originarius*⁸. Dzięki temu znikł jeden z ostatnich historycznych argumentów, które uzasadniały oddzielanie chrztu od bierzmowania.

Z perspektywy teoretycznej, stara kolejność inicjacji – chrzest, bierzmowanie i pierwsza Komunia – mogłaby zostać przywrócona w pełni. Niemniej jednak w tym kontekście często podnosi się teologiczne problemy związane z odwróceniem kolejności bierzmowania i pierwszej Komunii. Eucharystia jako „najpełniejsza realizacja” Kościoła, stanowi istotny element tej inicjacji, a trudno wyobrazić sobie, by mogła odbywać się w oderwaniu od niej.

Takie podejście znajduje również potwierdzenie we współczesnych książkach liturgicznych, które sugerują, że bierzmowanie powinno być udzielane w okolicach siódmego roku życia. To otwarcie na zmiany oznacza, że zapraszamy młodych ludzi do aktywnego uczestnictwa w życiu Kościoła w atmosferze zrozumienia i wsparcia, co może wpłynąć na ich duchowy rozwój oraz zaangażowanie w wspólnotę⁹.

Jeśli obecny wiek pierwszej Komunii nie ulegnie zmianie, bierzmowanie mogłoby ponownie odbywać się przed nią i pełnić rolę rytuału przejścia na początku edukacji podstawowej. Jeszcze ważniejszy w tym kontekście jest jednak odniesienie do inicjacji dorosłych, która również zyskała nowe akcenty po II Soborze Watykańskim i zyskuje na znaczeniu w coraz bardziej świeckim społeczeństwie. Bierzmowanie zostało ponownie włączone jako

⁸ J.P. Revel, *Uwieńczenie chrztu*, s. 65. Por. *Lumen Gentium*, 26.

⁹ J. Nowak, *Bierzmowany apostołem poprzez pełne uczestnictwo w liturgii*, w: *Communio* 12(1992)2, s. 103-110.

autentyczny element do obrzędu chrztu, co zamknęło historyczną lukę między tymi dwoma sakramentami.

Jeśli wiek przystąpienia do pierwszej Komunii pozostanie bez zmian, bierzmowanie mogłoby znów odbywać się przed nim, pełniąc rolę rytuału przejścia na początku nauki w szkole podstawowej. Warto jednak zwrócić szczególną uwagę na fakt, że temat inicjacji dorosłych zyskał nowe znaczenie po II Soborze Watykańskim i staje się coraz bardziej istotny w naszym coraz bardziej świeckim społeczeństwie.

Włączenie bierzmowania jako integralnego elementu obrzędu chrztu pozwoliło na zamknięcie historycznej luki, która istniała między tymi dwoma sakramentami. To z kolei otwiera nowe możliwości dla młodych ludzi, aby mogli zaangażować się w życie wspólnoty oraz budować swoją tożsamość w wierze¹⁰. To niezwykle ważne, aby te sakramenty nie były postrzegane jako odrębne rytuały, ale jako nawzajem się uzupełniające elementy duchowej drogi, które pomagają młodym ludziom w ich rozwoju osobistym i duchowym.

Jeśli w Polsce celem jest udzielanie bierzmowania młodzieży od piętnastego roku życia, to powinniśmy skupić się na istocie tego obrzędu i unikać dodatkowych interpretacji, takich jak obietnice dorosłości czy wymaganie aktywnego uczestnictwa w życiu parafii¹¹. Najważniejsze powinny być dary Ducha Świętego¹², co w kontekście życia nastolatków oznacza, że Bóg w sakramencie oferuje im swoje bezwarunkowe wsparcie w trudnych chwilach, nie oczekując przy tym żadnej „zapłaty” za to.

Można również spojrzeć na sakrament jako rytuał przejścia, który towarzyszy młodym ludziom na progu dorosłości. Jednak jeśli będziemy jednostronnie podchodzić do teologicznie kontrowersyjnej „koncepcji dorosłości”, wiek przystąpienia do bierzmowania może być coraz bardziej indywidualizowany i przesuwany

wyżej. W rezultacie, bierzmowanie może stracić swoje znaczenie jako „nagroda”, stając się raczej świadomym wyborem życia jako dojrzały chrześcijanin w Kościele i społeczeństwie.

Ważne jest, abyśmy zdawali sobie sprawę, że liczba bierzmowanych młodych ludzi może się zmniejszać. Zawsze pozostaje jednak możliwość przywrócenia tradycyjnego modelu, w którym bierzmowanie udzielane byłoby przed pierwszą Komunią, co mogłoby pomóc w odnowieniu sensu i znaczenia tych sacrum w życiu młodych ludzi.

Jeśli według Reinharda Meßnera bierzmowanie od swojego powstania wciąż poszukuje swojej teologii, to ten numer *Communio* stara się wnieść głos do tej ważnej dyskusji, zbierając różnorodne perspektywy. Dla Helmuta Zandera ta różnorodność nie jest słabością, lecz okazją dla teologii, aby nieustannie odpowiadać na wyzwania społeczne i religijne, pokazując, że każdy sakrament ma swoje miejsce w zróżnicowanym i dynamicznym świecie. Manuel Schlögl analizując bierzmowanie z dogmatycznego punktu widzenia i określając je jako „sakrament pełni”, zwraca uwagę na „wymiar daru i łaski”, który niesie ze sobą ten sakrament. Kolejnym głosem jest Eugen Daigeler, który przygląda się liturgicznemu podejściu do bierzmowania, badając jego historię i znaczenie we współczesnych obrzędach. Z perspektywy prawosławnej, teolog Stefanos Athanasiou interpretuje namaszczenie myronem w rycie bizantyjskim, przypominając o wspólnym dziedzictwie wczesnochrześcijańskiej inicjacji. Wprowadza on również nowe impulsy do dyskusji na temat teologii stworzenia, które mogą być korzystne dla ekumenicznego dialogu. Katarzyna Halkowicz podkreśla bogactwo teologiczne teologii bierzmowania w nauczaniu Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Paweł Meler ukazuje konfirmację jako reformacyjne rozwinięcie i reinterpretację starożytnej praktyki *sacramentum confirmationis*. Jarosław M. Lipniak przybliża teologiczno-dogmatyczne implikacje dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Reciprocity tra Fede e Sacramenti nell'economia sacramentale* w kontekście teologii bierzmowania. Zaś Jan-Heiner Tück w swoim artykule zbiera różnorodne literackie świadectwa na temat bierzmowania. Jako teolog z zamiłowaniem do literatury, docenia on wątpliwości liturgiczne związane z odwróceniem kolejności chrztu i bierzmowania, jednocześnie podkreślając antropologiczne znaczenie

¹⁰ M. Kowalczyk, Eklezjalno-apostolski charakter bierzmowania, w: *Communio* 12(1992)2, s. 92-102.

¹¹ G. Langenhorst, *Verschenktes Sakrament. Vorschläge zu einer grundlegend neuen Firmpastoral*, w: *HerKorr* 69(2015)7, s. 365-367.

¹² J.O. Braganca, *Bierzmowanie sakramentem Ducha*, w: Kolekcja *Communio* 12(1998), s. 420-431; P. McPartlan, *Duch Święty a bierzmowanie*, w: Kolekcja *Communio* 12(1998), s. 408-419; P. Henrici, *Bierzmowanie – sakrament Ducha Świętego*, w: *Communio* 18(1998)2, s. 110-118.

sakramentu jako ważnego rytuału przejścia, co jest szczególnie widoczne w literackich refleksjach.

Nota o Autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Eklezjologii i Ekumenizmu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, Proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

Bibliografia

- Braganca J.O., *Bierzmowanie sakramentem Ducha*, w: Kolekcja Communio 12(1998), s. 420-431.
- Camelot P.T., *Bierzmowanie a wylanie Ducha*, w: Communio 12(1992)2, s. 81-91.
- Coffy R., *Szafarz bierzmowania*, w: Communio 12(1992)2, s. 62-66.
- Henrici P., *Bierzmowanie – sakrament Ducha Świętego*, w: Communio 18(1998)2, s. 110-118.
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, Watykan 1964.
- Janczewski Z., *Bierzmowanie - sakrament chrześcijańskiej dojrzałości, czy pożegnania z Kościołem?*, w: „Prawo Kanoniczne” 51(2008)3-4, s. 209-225.
- Kowalczyk M., *Eklezjalno-apostolski charakter bierzmowania*, w: Communio 12(1992)2, s. 92-102.
- Langenhorst G., *Verschenktes Sakrament. Vorschläge zu einer grundlegend neuen Firmpastoral*, w: HerKorr 69(2015)7, s. 365-367.
- Lehman K., *Problem biblijnego świadectwa o bierzmowaniu*, w: Communio 12(1992)2, s. 12-19.
- McPartlan P., *Duch Święty a bierzmowanie*, w: Kolekcja Communio 12(1998), s. 408-419.
- Meßner R., *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn · München · Wien · Zürich 2009, s. 136-149.
- Nowak J., *Bierzmowany apostołem poprzez pełne uczestnictwo w liturgii*, w: Communio 12(1992)2, s. 103-110.
- Radl W., *„Bierzmowanie” w Nowym Testamencie*, w: Communio 12(1992)2, s. 3-11.
- Revel J.P., *Uwieńczenie chrztu*, w: Communio 12(1992)2, s. 20-43.

HELMUT ZANDER

University of Fribourg, Switzerland

e-mail: helmut.zander@rub.de

ORCID: 0000-0001-5730-0547

DOI: 10.48224/COM-229-2025-16

Communio 45(2025)1, s. 16-30

BIERZMOWANIE HISTORIA INNOWACJI

CONFIRMATION A HISTORY OF INNOVATION

Abstract

An axiomatic cornerstone of Christianity is its spiritualism, the legitimisation of Christian existence under the claim to have received the Spirit of God. This theology came into crisis with the implementation of infant baptism, because there was no longer any reception of the Spirit by mature adults. From this perspective, confirmation was simply not intended in early Christianity. To this day, it has remained a field of experimentation for various functions, all of which are related to the religious individualisation that Christianity has undergone through its detachment from birth-dependent religious practice. The theological underdetermination enables the handling of radical innovations in the current religious landscape (religious freedom without sanctions, religious indifference, doubt as a productive factor in finding religious identity) – like hardly any other sacrament. Keywords: Spiritualism – History of Confirmation – History of Dogma – Religious Affiliation – Religious Socialisation – Indifference.

Streszczenie

Aksjomatycznym fundamentem chrześcijaństwa jest jego spirytualizm, legitymizujący chrześcijańskie istnienie poprzez twierdzenie o otrzymaniu Ducha Bożego. Teologia ta weszła w kryzys wraz z wprowadzeniem chrztu niemowląt, ponieważ nie dochodziło już do przyjęcia Ducha przez dojrzałych dorosłych. Z tej perspektywy bierzmowanie po prostu nie było przewidziane we wczesnym chrześcijaństwie. Do dziś pozostaje polem

eksperymentów dotyczących różnych funkcji, które wiążą się z indywidualizacją religijną, jaką chrześcijaństwo przeszło w wyniku oderwania się od praktyk religijnych zależnych od narodzin. Teologiczna niedookreśloność umożliwia radzenie sobie z radykalnymi innowacjami w obecnym krajobrazie religijnym (wolność religijna bez sankcji, obojętność religijna, zwątpienie jako twórczy czynnik w odnajdywaniu tożsamości religijnej) – jak żaden inny sakrament.

Słowa kluczowe: spirytualizm – historia bierzmowania – historia dogmatu – przynależność religijna – socjalizacja religijna – obojętność.

1. Bierzmowanie – elastyczny sakrament

Bierzmowanie przypomina kulturę eksperymentalną, która chce zweryfikować Janowy werset „Duch wieje, gdzie chce” (J 3,8). Bowiem geneza tego sakramentu nie zna strategicznego planowania, nie ma wyraźnego ustanowienia przez Jezusa i nie prowadzi bezpośrednio do współczesnej praktyki bierzmowania – na przykład w parafii niemieckojęzycznego Fryburga w Szwajcarii. A żeby dopełnić niepewności: jako religioznawca, którym jestem w dalszej części (choć jednocześnie jestem „bliźniakiem syjamskim”, czyli także teologiem), nie mam odpowiedzi na pytanie, czy istnieje (święty) Duch, którego chrześcijanie uważają za opuszczającego niebo podczas bierzmowania, by przebić granicę między Bogiem a człowiekiem. Jako religioznawca analizuję teksty, nie odwołując się do własnych doświadczeń.

Mogę jednak udokumentować chwiejne podstawy i elastyczną kulturę interpretacji, na której stoją wszyscy udzielający bierzmowania. W tym celu odwołuję się do dwóch książek, które ukazały się tuż przed II Soborem Watykańskim, kiedy świat katolicki wielu wydawał się niezachwiany. Burkhard Neunheuser, czytany benedyktyn i historyk dogmatów z Marią Laach, napisał w 1956 roku w *Handbuch der Dogmengeschichte* rozdział poświęcony „Taufe und Firmung”¹. Widać, że miał wyraźne trudności z bierz-

¹ B. Neunheuser, *Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte, IV.2)*, Freiburg i. Br. 1956.

mowaniem, ponieważ jego omówienia tego sakramentu aż do średniowiecza są jedynie półstronnymi dodatkami do licznych stron dotyczących chrztu. Jednak już te uzupełnienia wystarczają, by udokumentować słabo uporządkowaną praktykę: bierzmowanie z nałożeniem rąk lub bez, z olejem krzyżma lub bez, udzielane wyłącznie przez biskupów lub także przez księży – to był właśnie teren eksperymentów. Dwa lata później Adolf Adam, późniejszy pastoralny teolog z Moguncji, zajął się bierzmowaniem i również nie był podejrzewany o bycie dekonstruktywistą. W swojej analizie wczesnej historii wykazał między innymi, że już Ojcowie Kościoła nie byli zgodni, kto właściwie ustanowił sakrament bierzmowania: Chrystus? A może jednak apostołowie? Jednak przy dokładniejszym przyjrzeniu się sprawie Adam uznał, że fundamenty były płynne: czy w ogóle istniał wtedy samodzielny sakrament bierzmowania? Nie, uważa Adam, dopiero Tomasz z Akwinu postawił bierzmowanie na własnych nogach – i nawet ten wielki Doktor Kościoła osiągnął to w ramach scholastycznej systematyki dopiero po kilku podejściach z różnymi uzasadnieniami².

Czy więc Tomasz z Akwinu wymyślił bierzmowanie? Historyk odpowiedziałby: to zależy, jaką przyjmie się perspektywę. Dla wyjaśnienia warto rzucić punktowe spojrzenie na wieki dzielące Jezusa i Tomasza. Rytuał bierzmowania, rozumiany jako część procesu inicjacji do chrześcijaństwa, nie występuje u Jezusa – już choćby dlatego, że nie znał on jeszcze rozróżnienia między Żydami a chrześcijanami. Chrzest w dzisiejszym rozumieniu, łącznie z otrzymaniem Ducha Świętego, powstał dopiero po śmierci Jezusa – jednak, jak pokazują listy Pawła, bardzo szybko. Dar Ducha – w postaci Pięćdziesiątnicy – pojawia się wyraźnie w Dziejach Apostolskich (Dz 2). Powiązanie bierzmowania z ognistymi językami w relacji Łukasza dobrze sprawdza się w refleksji dogmatycznej, ponieważ można utożsamić Ducha Pięćdziesiątnicy z Duchem bierzmowania. W perspektywie historyczno-naukowej jednak to powiązanie wypada słabiej, ponieważ funkcja społeczna bierzmowania jest inna – o czym będzie jeszcze mowa. W każdym razie istnieje wyjaśnienie, dlaczego przez całe tysiąclecie nie istniało osobne bierzmowanie. W starożytności należy mówić

² A. Adam, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1958, s. 7–11n.

o jednej całościowej inicjacji, która prowadziła osobę inicjowaną od chrztu przez przekazanie Ducha aż do Eucharystii (i taka jest do dziś praktyka tradycji bizantyjskiej). Bierzmowanie było więc w starożytności jedynie jednym z etapów w ramach całego zespołu rytów inicjacyjnych, a nie samodzielnym sakramentem.

To usamodzielnienie się (bierzmowania) wiąże się z pewnym krokiem, o którym będzie jeszcze mowa (zob. niżej, pkt 4) – mianowicie z upowszechnieniem chrztu dzieci. Dopiero w jego następstwie oddzielono bierzmowanie dla starszych chrześcijan. Tym samym jednak stworzono pewien problem: skoro w chrzcie otrzymuje się Ducha Świętego – to dlaczego miałby być potrzebny jeszcze jeden sakrament Ducha? To pytanie stawiano już w późnej starożytności. Odpowiedź teologiczna w tradycji łacińsko-europejskiej brzmiała: bierzmowanie nie jest powtórzeniem, lecz umocnieniem – właśnie wzmocnieniem (po łacinie *confirmatio*).

Jeszcze raz: czy usamodzielnienie się bierzmowania za sprawą Akwinaty było innowacją? Jeśli spojrzeć na uzasadnienie teologiczne w ramach pneumatologii, czyli teologicznej refleksji nad Duchem Świętym, można z dobrymi argumentami powiedzieć: nie, ponieważ istnieją elementy, które da się powiązać z nowotestamentowym Jezusem i opowieścią o Pięćdziesiątnicy – choć, jak zawsze, nie jest jasne, czy późniejsze interpretacje rzeczywiście oddają intencje biblijne. Natomiast jeśli spojrzeć z perspektywy historii społecznej, odpowiedź brzmi: tak, w pełnym średniowieczu powstało coś nowego – samodzielne bierzmowanie. A jeśli historię społeczną można odczytywać teologicznie jako historię wcielenia, to jest to mocny argument. Wtedy można powiedzieć: to sprawka Tomasza.

To, co brzmi jak spokojna i harmonijna narracja historyczna między historią idei a historią społeczną, pod przyjazną powierzchnią jest programem do teologicznej walki. W wersji uproszczonej wygląda to tak: dla jednych tradycja historii idei, prowadząca od niebiańskiego Chrystusa aż po szwajcarskie Alpy, ma swój urok – obiecuje ciągłość. W ten sposób powstaje nieprzerwana historia dogmatów chrześcijaństwa – od początku aż po (przyszły) koniec. Z kolei dogmatyka rozumiana jako historia społeczna brzmi jak zarządzanie gruzami bez ciągłości, ponieważ historia społeczna, tam gdzie ogranicza się do analizy struktur,

jest z natury kontekstualna. W związku z tym istnieje obawa, że rozkłada ona duchowość chrześcijaństwa na historycznie relatywne elementy i ostatecznie tłumaczy religię wyłącznie przez konteksty społeczne.

Ale nie da się podejść do bierzmowania, stosując tę pozornie jasną dychotomię kosztem konkretnej historii. Bo: kto wychodzi z założenia, że wcielenie jest osią chrześcijaństwa, że teologia dokonuje się w ziemskich, a więc społecznych warunkach, musi także uznać historię społeczną za dyscyplinę teologiczną. Ta jednak bez historii idei pozostaje pusta.

2. Historia bierzmowania I: Główne problemy

Aby zrozumieć, jak powstały kręte ścieżki, na których pisana jest historia bierzmowania, trzeba cofnąć się na początek historii chrześcijaństwa. I tam dostrzec plątaninę problemów, których nici może potem rozplątać badaczka. Dla tych analiz sieciowych wyruszam teraz na krótką wycieczkę. Pierwotną nicią musi być chrześcijański spirytualizm, czyli dar *spiritus*, Ducha, wokół którego wszystko w bierzmowaniu się obraca. Delikatnie prowokujący spirytualizm wyraża się u Pawła, który mówi o sobie, że otrzymał Ducha Pana i mówił językami – i dokładnie to działo się także w jego wspólnotach: kobiety roszczące sobie prawo do objawień, mężczyźni i kobiety jako apostołowie, którzy czują się uprawnieni przez Ducha, a także glosolalia u samego Pawła, jak i dziś we wspólnotach charyzmatycznych³. U Jezusa kwestia spirytualizmu wygląda podobnie, tylko że ewangelisci opisują to mniej teatralnie: Marek zaczyna od chrztu Duchem (Mk 1), u Mateusza (12,18) i Łukasza (4,18) Duch Boży spoczywa na Jezusie zgodnie z tradycją opowieści o prorokach, a Jezus samodzielnie interpretuje Torę, właśnie na tej podstawie.

Na tych spirytualistycznych fundamentach chrześcijaństwo – i dziwimy się temu zdecydowanie za mało – podąża własną, wyjątkową drogą w historii religii (zob. ponownie pkt 4). Ten spi-

rytualizm stanowi historyczne tło krytyki kultu Jezusa i jest fundamentem paulińskiej eklezjologii, w której wspólnota staje się „Świątynią Boga”, choć Świątynia Jerozolimska wciąż istniała. Oznacza to, że chrześcijaństwo ma w swoich fundamentach niezwykle silny element indywidualizacji, ponieważ uznaje możliwość ugruntowania religii na poziomie osobistym, poprzez otrzymanie Ducha – właśnie w sposób spirytualistyczny. U Pawła nie oznacza to rezygnacji z instytucjonalizacji; na przykład nałożenie rąk jest rytuałem w ramach struktur wspólnoty. Jednak jednostka jest pojmowana jako mająca bezpośredni kontakt z Bogiem zarówno wewnątrz, jak i poza wspólnotą.

Właśnie tutaj leży socjologiczny problem tego radykalnego fundamentu chrześcijaństwa: spirytualiści mają krytykę instytucji wpisaną w swoje „geny” (słowo klucz: krytyka kultu Jezusa). Ale konkretnie: co zrobić, gdy apostołka Junia głosi, że Duch powiedział jej, iż ma coś zrobić, a członkini wspólnoty – powiedzmy, Ruth – odpowiada, że Duch kazał jej zrobić dokładnie odwrotnie? Spirytualizm, co ta przykładowa kontrowersja jasno pokazuje, niesie w sobie potencjalny ładunek wybuchowy: teologia musi trzymać się tej radykalnej indywidualizacji poprzez otrzymanie Ducha (= bierzmowanie), ale nie może jej urzeczywistniać w sposób całkowicie radykalny, bo inaczej Kościół jako instytucja – bez której nie ma przekazu samego spirytualizmu – nie byłby w stanie przetrwać. Rozwiązanie Pawła dla tej aporii mogłoby pochodzić z amerykańskiego pragmatyzmu: jeśli dary Ducha przynoszą pożytek wspólnocie – to dobrze, mówi Paweł. Albo – mówiąc słowami Jezusa według Mateusza: „Po ich owocach ich poznacie”.

Również Łukasz w Dziejach Apostolskich uchwycił społeczne napięcie związane z indywidualizacją. Mężczyźni i kobiety z grona uczniów Jezusa siedzą razem w Jerozolimie: ich Mistrz, ich Rabbi, został stracony, Judasz odebrał sobie życie. W tej sytuacji – jak relacjonuje Łukasz, odwołując się do proroctwa z Księgi Joela – Duch umacnia członków tej grupy ognistymi językami, czyli: bierzmował ich. Tradycja chrześcijańska odczytała w tym wydarzeniu akt założycielski pewnej formy społecznej, która należy do korzeni «Kościola».

Z tego powstał kolejny problem: Kto należy do tej wspólnoty? Dominująca odpowiedź brzmiała: ci, którzy przyjmują chrzest.

³ G. Nassauer, *Ekstase und Selbstdefinition. Zur sozialen Konstruktivität außergewöhnlicher religiöser Erfahrung bei Paulus und seinen Adressaten*, Freiburg i. Br. i in. 2022.

A byli to z zasady dorośli, jednak najpóźniej od IV wieku już tylko dzieci. I tym samym sprzeczono się pierwotnej intencji. Inicjacja została przeniesiona na dziecko, łącznie z przyjęciem Ducha, co doprowadziło do infantylizacji tego doświadczenia i jego zniknięcie z życia dorosłych.

3. Historia bierzmowania II: Rozwiązanie węzła problemów

W średniowieczu teologowie dyskutowali, na ile praktyka chrztu dzieci była zgodna z intencjami początkowego okresu. Dlaczego właśnie wtedy? Ponieważ Tomasz z Akwinu nie był już dostępny do rozmowy, trzeba było posilkować się domysłami. Jednym z powodów mogło być rosnące alfabetyzacja ludności miejskiej. Praktyczne używanie pisma przez kupców i w kancelariach prowadziło do rozszerzenia kompetencji w zakresie czytania tekstów literackich. Od XII wieku coraz częściej spotyka się księgi modlitewne, żywoty świętych i modlitewniki. Tłumaczenia Biblii na języki narodowe zaczęły powstawać we Francji od połowy XIII wieku, a niedługo później także w krajach sąsiednich. Wzrastająca umiejętność posługiwania się tekstami literackimi i pogłębiająca się kompetencja religijna prawdopodobnie szły ze sobą w parze. To zaś budziło potrzebę kompetencji duchowej.

Następnie intelektualna systematyzacja bierzmowania przez Tomasza z Akwinu przypada na czas porządkowania systemu sakramentów. Od połowy XI wieku ich liczba była stopniowo redukowana do siedmiu – z uwzględnieniem bierzmowania. Ten krok umocnił jego samodzielność, kosztem dawnej idei jednolitego procesu inicjacji. Przekazanie Ducha Świętego zyskało tym samym osobne „wejście”. Jednak do oficjalnego ustanowienia przez Kościół potrzebny był jeszcze jeden impuls, mianowicie zasadnicze zakwestionowanie scholastycznej teologii sakramentów przez reformatorów. Luter od 1519 roku chciał uznawać tylko te sakramenty, które – jego zdaniem – można było znaleźć w Biblii. Mogły to być trzy, dwa, a nawet tylko jeden sakrament – sam Chrystus. Kościół rzymski próbował temu przeciwdziałać na Soborze Trydenckim w 1547 roku, czyli już w pierwszej fazie soboru, ustalając liczbę siedmiu sakramentów i wyraźnie włączając w to

bierzmowanie⁴. Ojcowie soborowi odrzucili przy tym pogląd, że bierzmowanie nie jest samodzielnym sakramentem, lecz jedynie krokiem na drodze do dorosłości – czymś w rodzaju katechezy. Do tej marginalnej kwestii jeszcze wrócimy.

Można by pomyśleć: *Roma locuta, causa finita*, ale nic bardziej mylnego. 400 lat później ponownie napotykam Adolfa Adama. Po swojej rozprawie doktorskiej o bierzmowaniu i Tomaszu z Akwinu opublikował on rok później, w 1959 roku, habilitację z zakresu teologii pastoralnej. W niej udokumentował, że dziś dla nas jednoznacznie brzmiący termin „bierzmowanie” wiązano z niezwykle różnorodnością określeń i wyobrażeń: łączono go z obrzędem wejścia w dorosłość, dojrzałością męską, pasowaniem na rycerza, osobowością, osiągnięciem dojrzałości, publicznym wyznaniem wiary, powszechnym kapłaństwem, apostołatem, pełnią Ducha, sakramentem dopełnienia, dopełnieniem odrodzenia⁵. Jednak już w swojej pracy o Tomaszu z Akwinu udokumentował podobny zbiór (florilegium) pojęć dotyczących średniowiecza. To oznacza: nawet 700 lat później bierzmowanie było interpretowane z wielu perspektyw – i w ten sposób możliwe do uzasadnienia.

W tym kameleonowym charakterze bierzmowania do dziś zasadniczo nic się nie zmieniło. Przedstawię trzy przykłady o różnych akcentach. W 1979 roku, w następstwie ruchu '68, kolektyw autorów pod kierunkiem Rudiego Otta, teologa pastoralnego w seminarium duchownym w Moguncji, opracował materiał pomocniczy dla osób przygotowujących się do bierzmowania oraz dla rodziców dzieci bierzmowanych. Centralny rozdział nosił tytuł: „Der Jugendliche in der Entscheidung” i dotyczył drogi ku dorosłości. Dla autorów bierzmowanie było klasycznym rytuałem przejścia. Oczywiście wiadomo, że Duch Boży odgrywa teologicznie centralną rolę, ale – ich zdaniem – nie wystarcza to jako cecha wyróżniająca bierzmowanie, ponieważ Duch Święty jest przecież udzielany człowiekowi już przy chrzcie⁶. Dlatego

⁴ M. Brunnbauer, *Die Firmung im Lichte des Tridentinums*, rozprawa doktorska, Regensburg 1982.

⁵ A. Adam, *Firmung und Seelsorge*, Düsseldorf 1959, s. 21n.

⁶ R. Ott i in., *Die Firmung. Ein Buch für Firmhelfer und Eltern*, München 1979, s. 139.

to właśnie krok w dorosłość staje się znakiem rozpoznawczym bierzmowania.

1999 rok – drugi przykład – to interpretacja bierzmowania przedstawiona przez Manfreda Haukego, dogmatyka na Wydziale Teologicznym w Lugano w Szwajcarii oraz specjalistę w dziedzinie mariologii. W swojej pracy wyraźnie ukazuje on bierzmowanie jako sakrament przeznaczony dla młodych ludzi, bazując na swoim repertuarze tradycji katolickiej. Według niego „ustanowienie przez Jezusa Chrystusa” miało miejsce, jednak „Maria (najprawdopodobniej) nie przyjęła sakramentu bierzmowania, ale z pewnością otrzymała jego łaskę”. Postrzega on bierzmowanie między innymi jako „pogłębione uczestnictwo w mesjańskiej misji Jezusa” oraz „w kapłaństwie Chrystusa”, a także jako „znak upodobnienia do Chrystusa” – sakrament, który „wzmacnia także w cierpieniu”⁷.

Wreszcie w 2023 roku Johannes Kittler, augustinianin kanonik przy opactwie Klosterneuburg i długoletni proboszcz w Wiedniu, przedstawił swoją interpretację bierzmowania. Już od samego początku i w centrum jego rozumienia stoi „Duch, Duchowa, to, co duchowe”⁸. Dla niego bierzmowanie to, w ciągłości z wydarzeniem Zesłania Ducha Świętego według Ewangelii Łukasza, wejście do wspólnoty chrześcijańskiej.

4. Historyczno-religijna gramatyka: spirytualizm, chrzest dzieci i bierzmowanie

Po tych epizodycznych „odwiertach” w genezę i uzasadnienie bierzmowania schodzę jeszcze o jedno piętro głębiej w architekturze historycznej. Kultury posiadają swoją „gramatykę” – to treści i reguły interpretacyjne, które są niezmiennie lub bardzo trudno poddają się zmianie⁹. Do tej gramatyki należą elementy wywodzące się z ogólnego dziedzictwa historii religii, a więc ta-

⁷ M. Hauke, *Die Firmung – geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999; cytaty: s. 455, 467, 294, 308, 305, 297.

⁸ J. Kittler, *Die Würde des Menschen feiern. Taufe, Firmung, Eucharistie*, Würzburg 2023, s. 99.

⁹ H. Zander, *Religion und Politik in Christentum und Islam. Kulturelle Grammatiken, Pfaddispositionen, Entwicklungswahrscheinlichkeiten*, Berlin

kie, które chrześcijaństwo dzieli z wieloma innymi religiami – na przykład rytuały przejścia związane ze zmianą faz życia: narodziny, wchodzenie w dorosłość, śmierć. Na tym polu katolickie chrześcijaństwo – w przeciwieństwie do protestantyzmu – było szczególnie integracyjne. Do tej gramatyki należą także wyraźne różnice wobec innych religii, na przykład idea, że bycie chrześcijaninem jest konstytutywnie związane z przyjęciem Ducha Świętego – to właśnie wspomniana oś spirytualizmu. Ta gramatyczna kategoria różnicująca obejmuje również to, że ludzie na rynku opcji religijnych mogą zdecydować się na określoną praktykę¹⁰. Te wymiary spotykają się w sakramentach chrztu i bierzmowania: w obu chodzi o obecność tego Ducha, ale jednocześnie w obu – o samodzielne religijne istnienie i świadomą decyzję bycia chrześcijaninem.

Zazwyczaj nie doceniamy tego, jak duże społeczne znaczenie miał w starożytności chrzest, znaczenie wykraczające poza sam fakt otrzymania Ducha Świętego. Chrzest bowiem oznaczał zerwanie religijnej praktyki z tą przynależną rodowi, klanowi czy rodzinie. Był wyrazem odejścia od standardowego modelu historii religii, co miało w sobie niemal samobójczy wymiar: przyjęcie w dorosłym wieku – przynajmniej w teorii, choć w praktyce raczej tylko jako zasada – oznaczało przecięcie tej religijno-społecznej sieci, która dawała oparcie w obliczu zmiennych losów życia. Dla Nowego Testamentu był to temat wysoce palący – wystarczy wspomnieć debaty na temat opieki nad wdowami i sierotami. Kto podważał religijną przynależność wynikającą z urodzenia, ten zarazem podważał istniejący system socjalny. Przejście do nowej, niezbadanej struktury społecznej, jaką była wspólnota chrześcijańska, stanowiło grę wysokiego ryzyka. Rezultat tej sytuacji stał się widoczny w IV wieku: koniec chrztu dorosłych. Od tego momentu dominować zaczęło chrzczenie dzieci, co sprawiło, że sieć społeczna i wspólnota religijna znów zaczęły się pokrywać. I tu właśnie chrzest rodzi problem bierzmowania: po-

– Boston 2024, s. 33–50. Online (dostęp wolny): <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783111501826/html>.

¹⁰ H. Zander, *«Europäische» Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*, Berlin – Boston 2016.

nieważ otrzymanie Ducha Świętego przez niemowlę w pakiecie inicjacyjnym: chrzest – bierzmowanie – Eucharystia, zwyczajnie nie odpowiada temu, co mieli na myśli pierwsi chrześcijanie.

W związku z tym chrzest dzieci stał się akuszerem samodzielnego bierzmowania. Chrzest niepełnoletnich jest teologicznie wysoce problematyczny, ale społecznie bardzo przekonujący: poprzez chrzest niemowlęcia nowo narodzone dziecko wchodzi do wspólnoty duchowej i społecznej, w której uczy się mówić o religii i ją interpretować. Jednak dojrzała inicjacja zostaje w ten sposób utracona i musi zostać nadrobiona – właśnie poprzez bierzmowanie dorosłych. W obliczu tej aporetycznej sprzeczności między teologią a socjalizacją, bierzmowanie od samego początku było i do dziś pozostaje czymś na kształt kwadratury koła: częścią społecznego rytuału przejścia do wspólnoty chrześcijańskiej, wyposażoną w „absolutne” teologiczne uzasadnienie, które ma legitymizować ten krok jako udzielenie daru Ducha, połączone z możliwością towarzyszenia w procesie dorastania – i ostatecznie wyraz nieodzownej, a zarazem radykalnie niewykonalnej spirytualistycznej indywidualizacji religijnej legitymizacji. W obliczu tej mieszanki niemal zakazane jest dziwić się, że refleksja nad statusem i sensem sakramentu bierzmowania trwa bez końca. Bierzmowanie to teologiczna encyklopedia w mikroskali: pneumatologia, antropologia, eklezjologia i kanonistyka w jednym.

5. Warunki działania

Prawdopodobieństwo jest duże, że także w przyszłości – choć oczywiście dla naukowca zagładanie w kryształową kulę to niedopuszczalne przekroczenie granicy – bierzmowanie pozostanie sakramentem o elastycznych granicach i pluralistycznych cechach. Nawet gdyby powrócono do chrztu dorosłych (choć już Nowy Testament znał chrzest całych domostw, a więc zapewne także dzieci – i uwaga: zainteresowanie rodziców rytualnym towarzyszeniem rodzinom dziecka nadal jest bardzo wysokie): czasy się zmieniły. Tożsamość religijna stała się prawdopodobnie w znacznie większym stopniu niż w starożytności procesem, który wymaga duszpasterskiego towarzyszenia – niezależnie od tego, czy uważa się chrzest niemowląt lub samodzielne bierzmowanie

za sensowne, czy za nieuprawnione. Prawdopodobnie znaczna część chrześcijaństwa nadal będzie żyć z podwójnym ujęciem przyjęcia Ducha Świętego w sakramentach chrztu i bierzmowania – mniej dlatego, że teologia tak chce, a bardziej dlatego, że teologia reaguje na bardzo zróżnicowane potrzeby, na które chrzest i bierzmowanie nie dają zamiennych odpowiedzi – wśród nich znajdują się nowe problemy, których nie znali ani Łukasz, ani Tomasz z Akwinu, ani Adolf Adam. Wymienię trzy z nich.

Istnieje wolność religijna, która od połowy XIX wieku została skutecznie wprowadzona. Gwarantuje ona nieograniczony i wolny od sankcji prawnych wybór religii, a wraz z nią z jednorazowej decyzji stał się stopniowy proces socjalizacji religijnej, który dodatkowo został znacznie skomplikowany przez hybrydyzację tożsamości religijnej poprzez włączenie niechrześcijańskich wyobrażeń. Wobec tej mieszaniny sytuacyjnej wolności i trwającego przez całe życie procesu religijnej socjalizacji należałoby wręcz wynaleźć osobne bierzmowanie – gdyby już nie istniało.

Dotąd mniej uwagi poświęcano obojętności – tej nonszalanckiej postawie przekonania, że religia nie jest potrzebna – bez jednoczesnej walki z religią, jak to czynił dawny ateizm. Coraz więcej ludzi spogląda na decyzję o przynależności religijnej z ciekawym dystansem, uznając ją za coś interesującego czy intrygującego, ale wcale nie dochodząc przy tym do wniosku, że sami mieliby z tego skorzystać. Mniej więcej w ten sposób: „*Jesteś ateistką? Albo religijna? Nie, jestem normalna*”. W odniesieniu do bierzmowania: może i jest dobre – a jeśli komuś pomaga, tym lepiej. Osoby obojętne są na najlepszej drodze, by stać się największą grupą w statystykach religijnych. Dla nich ograniczanie się wyłącznie do opcji chrztu nie ma sensu socjologicznego – a przeciwną opcję (bierzmowanie bez chrztu) dałoby się uzasadnić odwołaniem do św. Pawła. On bowiem wielokrotnie mówi o darze Ducha, nie łącząc go koniecznie z chrztem (np. 1 Kor 12, 8–11).

Wreszcie pojawił się na scenie kształtowania tożsamości religijnej nowy aktor, który posługuje się nowymi instrumentami, choć wcale nie wygląda tak innowacyjnie – wątpliwość. Oczywiście, to siwy, stary pan refleksji nad wiarą, ale od XX wieku przeszedł metamorfozę. Podczas gdy dawniej uchodził za grabarza wiary danej przez Boga, dziś jest już postrzegany jako szanowany przyjaciel

wśród nas: nie tylko destrukcyjny towarzysz procesu religijnej socjalizacji, lecz produktywny trener, pomagający odnaleźć stabilną wiarę¹¹ – i często pozostaje z nami przez całe życie. Tutaj, podobnie jak w przypadku obojętności, obowiązuje jedno: kto nie oferuje elastycznych możliwości działania, takich jak bierzmowanie, powinien zrewidować swoją diagnozę współczesności.

Jeśli chce się odpowiedzieć na te zmiany, trzeba uznać, że są one naprawdę nowe. Teologia wrażliwa na tradycję, jak katolicka, zawsze narażona jest na pokusę twierdzenia, że nie ma żadnych innowacji, ponieważ wszystko w jakiś sposób już kiedyś zostało poruszone – najlepiej u Ojców Kościoła. A nawet jeśli tak: punktami przełomowymi nie są same zagadnienia, które rzeczywiście można gdzieś i kiedyś odnaleźć, lecz ich nowe znaczenie, ich relatywność statusu¹².

Jak więc można sobie radzić z tymi nowymi parametrami w kontekście historii religii? Być może teologiczna nieostrość bierzmowania, z jego wielością możliwości działania i interpretacji, okaże się dla teologów szansą. W nielicznych decyzjach konsensualnych Kościoła łacińskiego dotyczących bierzmowania – które są raczej wyznaczeniem ram niż sztywnymi normami – praktyka duszpasterska często poruszała się jako ‘radosna nauka’ po teologicznej ziemi niczyjej, chętnie powołując się na Biblię, według której Duch tchnie, gdzie chce. Kościół okazał się w każdym razie niezwykle elastyczny – co pokazują mikroskopijne spojrzenia na historię dogmatów – jeśli chodzi o adaptowanie odniesienia do opowieści źródłowych, takich jak ta o Pięćdziesiątnicy, do nieustannie zmieniających się kulturowych potrzeb w teologii bierzmowania. Można to nazwać – w zależności od oceny – (być może życzliwie) inkulturacją albo (być może krytycznie) innowacją. Tak czy inaczej, wielkie zmiany wymagają wielkich dostosowań, w przeciwnym razie grozi marginalizacja (która niektórym może się podobać) lub upadek. Socjologowie muszą przy tym zwrócić uwagę na to, że ów Duch zależny jest od obecnie dostępnych synaps w strukturach społecznych – bez nich pozostaje ulotny”.

¹¹ V. Hoffmann, *Glaubensverunsicherungen. Beobachtungen zum religiösen Zweifel*, Ostfildern 2024, s. 27–157.

¹² H. Zander, *Religion und Politik*, s. 10.

Kościół katolicki ma w każdym razie wielowiekowe doświadczenie w reagowaniu na nawet skrajne zmiany poprzez przekształcone teologie, wykazując przy tym znaczną elastyczność: czasem nazywając coś innowacją wprost, a czasem ukrywając ją pod płaszczykiem reinterpretacji niezmienniej tradycji¹³ – i to zazwyczaj bez popadania w manichejską pułapkę rozumienia teologii jako świata wzajemnie wykluczających się alternatyw¹⁴. Tak czy inaczej, to niemal kabaretowy pomysł, by próbować unieruchomić to, co z definicji jest nieuchwytnie – po raz ostatni: Ducha, który tchnie, gdzie chce. Teoria i praktyka bierzmowania to zapewne dobre laboratorium do testowania innowacji, bez konieczności natychmiastowego podejrzenia każdej nowości o krytykę tradycji albo jej bezwarunkowego włączania do kanonu jako dogmatycznie nieszkodliwej. Może teologowie powinni częściej po prostu się przyglądać. Choć trzeba przyznać, że teoria nie-działania jak dotąd nie należała do głównych zadań teologii – ale to przecież może się zmienić.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Helmut Zander – urodzony 13 lipca 1957 w Oberaußem. Niemiecki historyk religii i teolog rzymskokatolicki. Studiował historię, nauki polityczne, porównawcze studia religijne oraz teologię. W 1987 roku uzyskał doktorat pod kierunkiem Hansa-Adolfa Jacobsona na Uniwersytecie w Bonn, pisząc pracę na temat roli chrześcijan w ruchach pokojowych w obu niemieckich państwach. W 2002 roku habilitował się na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie, przedstawiając pracę na temat historii teozofii i antropozofii. Od 2011 roku jest profesorem porównawczej historii religii i dialogu międzyreligijnego na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Fryburgu (Szwajcaria). Jego główne obszary badań to europejska historia religii oraz aktualne wydarzenia w antropozofii. Od 2014 roku jest członkiem zarządu Szwajcarskiego Towarzystwa Religioznawczego.

¹³ M. Seewald, *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018.

¹⁴ G.M. Hoff, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn i in. 1997.

Bibliografia

- Adam A., *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin*, Freiburg i. Br. 1958.
- Adam A., *Firmung und Seelsorge*, Düsseldorf 1959.
- Brunnbauer M., *Die Firmung im Lichte des Tridentinums*, Regensburg 1982.
- Hauke M., *Die Firmung – geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999.
- Hoff G.M., *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn i in. 1997.
- Hoffmann V., *Glaubensverunsicherungen. Beobachtungen zum religiösen Zweifel*, Ostfildern 2024.
- Kittler J., *Die Würde des Menschen feiern. Taufe, Firmung, Eucharistie*, Würzburg 2023.
- Nassauer G., *Ekstase und Selbstdefinition. Zur sozialen Konstruktivität außergewöhnlicher religiöser Erfahrung bei Paulus und seinen Adressaten*, Freiburg i. Br. i in. 2022.
- Neunheuser B., *Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte, IV.2)*, Freiburg i. Br. 1956.
- Ott R. i in., *Die Firmung. Ein Buch für Firmhelfer und Eltern*, München 1979.
- Seewald M., *Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln*, Freiburg i. Br. 2018.
- Zander H., *«Europäische» Religionsgeschichte. Religiöse Zugehörigkeit durch Entscheidung – Konsequenzen im interkulturellen Vergleich*, Berlin – Boston 2016.
- Zander H., *Religion und Politik in Christentum und Islam. Kulturelle Grammatiken, Pfaddispositionen, Entwicklungswahrscheinlichkeiten*, Berlin – Boston 2024.

KS. MANUEL SCHLÖGL

The Cologne University of Catholic Theology, Germany
e-mail: manuel.schloegl@hochschule-heiligenkreuz.at

DOI: 10.48224/COM-229-2025-31

Communio 45(2025)1, s. 31-44

SAKRAMENT PEŁNI ROZWAŻANIA DOGMATYCZNE NA TEMAT BIERZMOWANIA

SACRAMENT OF THE MORE DOGMATIC CONSIDERATIONS ABOUT CONFIRMATION

Abstract

The Second Vatican Council sees confirmation as a sacrament that connects believers „even more completely with the church” (LG 11). It is a gift that permanently accompanies the baptized person’s path and their growth in faith. So the seal of the Holy Spirit is not just the conclusion of the Christian initiation but rather the basis of the „comparative” nature of faith.

Keywords: Confirmation – Holy Spirit – Journey of Faith – Perfection

Streszczenie

Sobór Watykański II postrzega bierzmowanie jako sakrament, który „jeszcze ściślej łączy wiernych z Kościołem” (LG 11). Jest to dar, który trwale towarzyszy ochrzczoneму w jego drodze oraz wzrastaniu w wierze. Pieczęć Ducha Świętego nie jest więc jedynie zakończeniem chrześcijańskiego wtajemniczenia, lecz raczej podstawą „komparatywnego” charakteru wiary.

Słowa kluczowe: bierzmowanie – Duch Święty – droga wiary – doskonałość

1. „Sakrament daremny?”

Bierzmowanie nieustannie wywołuje dyskusje. Często dotyczą one odpowiedniego wieku kandydatów do bierzmowania, sposobu prowadzenia atrakcyjnej katechezy i liturgii bierzmowania, a także pytania, kto – poza biskupem – może być brany pod uwagę jako szafarz tego sakramentu w parafiach.

Teologiczne rozumienie sakramentu bierzmowania bywa przy tym nierzadko przesłonięte przez czynniki drugorzędne – takie jak badania z zakresu pedagogiki i edukacji, społeczno-polityczna debata na temat wieku wyborczego i dojrzałości obywatelskiej czy inne spostrzeżenia płynące z badań empirycznych¹.

Postępująca sekularyzacja kultury zachodniej sprawia, że dotychczasowa forma przygotowania do bierzmowania coraz mniej przyczynia się do związania z Kościołem i wbrew swojej pierwotnej intencji nie wprowadza w życie kościelne, lecz wręcz z niego wyprowadza. „Sakrament daremny”² – tak nazwał bierzmowanie kilka lat temu Georg Langenhorst.

Jednak to sformułowanie ma głębszy sens. Wskazuje bowiem – obok zbyt częstego doświadczenia nieskuteczności, poczucia bezsilności i porażki również na to, że sakramenty jako całość, a bierzmowanie w szczególności, muszą być przekazywane jako dar: jako powierzone dobro i zadanie, któremu się ufa, aby mogły rzeczywiście zdziałać to, co oznaczają: spotkanie z wyzwalającym i zbawczym Duchem Bożym, który w człowieku samym wzbudza pragnienie odpowiedzi³. To, jak ta odpowiedź wygląda i kiedy następuje, zależy z kolei od wolności, z jaką Bóg sam rozdaje swoje dary – z hojnością niemal rozrzutną; domaganie się tej odpowiedzi ze strony instytucji albo instrumentalne wykorzysty-

wanie sakramentu dla jej własnego utrzymania byłoby przejawem przecenienia samej siebie przez Kościół.

Po krótkim przeglądzie historycznym dotyczącym dogmatyki, w dalszej części zostanie podjęta refleksja nad nowym ujęciem teologii i obrzędu bierzmowania w kontekście II Soboru Watykańskiego, ze szczególnym uwzględnieniem wymiaru darów i łaski w sakramencie bierzmowania oraz jego znaczenia dla eklezjologii⁴.

2. Wnioski z historii dogmatów⁵

Nowy Testament i pierwotny Kościół widzą przekazanie Ducha wierzącym w ścisłym związku z chrztem – umieranie i zmartwychwstanie z Jezusem Chrystusem czyni chrześcijan także nosicielami Jego Ducha, daje im udział w darach Ducha, uzdalnia ich i dodaje odwagi do dawania świadectwa w świecie, który Chrystusa nie zna lub Go odrzuca. To, co dzisiaj nazywamy bierzmowaniem, jest po prostu częścią chrześcijańskiej drogi wtajemniczenia, która rozpoczyna się chrztem, a znajduje swoje dopełnienie w dopuszczeniu do Eucharystii⁶.

⁴ Klasyczne ujęcie dogmatyczne tematu przedstawia M. Hauke, *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999. Krótkie przeglądy znaleźć można u: T. Schneider, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz⁷ 1998, s. 95–114; F.J. Nocke, *Spezielle Sakramententheologie*, w: T. Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, Düsseldorf 2000, s. 226–376, tu s. 259–267; L. Lies, *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*, Innsbruck – Wien² 2005, s. 91–110; E.M. Faber, *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt² 2009, s. 95–97; D. Sattler, *Firmung*, w: W. Beinert, B. Stubenrauch (red.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012, s. 215–218. W dialog z ponowoczesnością wpisują się rozważania: H.J. Höhn, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002, s. 66–76 oraz G.M. Hoff, *Im Geist Gottes leben. Ein performanztheoretischer Zugang zum Sakrament der Firmung*, w: E. Dirscherl, M. Weisser (red.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie* (QD 321), Freiburg i. Br. 2022, s. 260–276.

⁵ Dobry, oparty na źródłach przegląd tematu oferuje praca habilitacyjna P.C. Höringa, *Firmung. Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht*, Kevelaer 2011, s. 79–103.

⁶ Por. K. Lehmann, *Zum Schriftzeugnis für die Firmung. Kleines Fragment eines Gesprächs zwischen Exegese und Dogmatik*, IkaZ 11 (1982), s. 434–440,

¹ Reprezentatywny przegląd aktualnych zagadnień duszpasterstwa związanego z bierzmowaniem znajduje się u A. Wollbold, *Taufe – Erstkommunion – Firmung – Trauung. Grundlagen und Gestaltung der Sakramentenpastoral*, przy współpracy Reginy M. Frey, Regensburg 2020, s. 364–385.

² Por. G. Langenhorst, *Verschenktes Sakrament*, w: *HerKor* 69 (2015), s. 37–38.

³ Błyskotliwe wprowadzenie w sens sakramentów oferuje E. Salmann, *Metaphorein. Passaggi aperti tra vita e sacramento*, pod redakcją G. De Candii, Assisi – Roma 2021. Niemieckie wydanie: E. Salmann, *Segen empfangen und weitergeben*, z wprowadzeniem do teologii E. Salmanna autorstwa Gianluki De Candii, Freiburg i. Br. 2025.

Synod w Elwirze (ok. 300 roku) mówi o tym, że chrzest udzielony w sytuacji zagrożenia życia może później zostać „dopełniony” przez nałożenie rąk przez biskupa (DH 120). Papież Innocenty I (416) uzasadnia to nałożenie rąk po chrzcie tekstem z Dz 8,14–17: tak jak Piotr i Jan w Samarii nakładają ręce już ochrzczonym chrześcijanom i przekazują im Ducha, tak też odpowiada to kapłańskiej godności biskupów jako następców apostołów, by udzielali bierzmowania dzieciom (DH 215). Papież używa na to określenia „consignatio”, co po polsku oznacza „opieczutowanie, potwierdzenie, uwierzytelnienie”. Innocenty III (1204) natomiast określa akt przekazania Ducha poprzez nałożenie rąk i osobne namaszczenie jako „confirmatio”, czyli „umocnienie, potwierdzenie, zabezpieczenie”, i wyjaśnia: „Przez ten sakrament Duch Święty zostaje udzielony dla wzrostu i umocnienia” (DH 785).

Na podstawie scholastycznej teologii sakramentów⁷, ukształtowanej przez Tomasza z Akwinu, Sobór Florencki (1439) w dekreście dla Ormian mógł bardziej precyzyjnie określić bierzmowanie jako odrębny sakrament. Jego materią jest konsekrowane przez biskupa krzyżmo, natomiast wspominane dotąd nałożenie rąk nie jest uznawane za element konstytutywny. Formułą sakramentalną jest ta, która obowiązywała aż do 1971 roku: „Naznaczam cię znakiem krzyża i umacniam cię krzyżmem zbawienia w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (DH 1317).

Za zwyczajnego szafarza nadal uważa się biskupa; przekazanie tej funkcji kapłanowi jest możliwe za zgodą Stolicy Apostolskiej (DH 1318). Podobnie jak już u Innocentego III, „umocnienie” jest podane jako skutek, który ma na celu odważne wyznawanie imienia Chrystusa i Jego krzyża, czyli Jego zbawczej męki i śmierci. Przy tym chodzi nie tylko o jednorazowe wzmocnienie, lecz także o proces historyczno-dynamiczny, o stopniowe „umacnianie się” – tak jak tekst soborowy w innym miejscu mówi o „wzrastaniu w łasce i umacnianiu się w wierze” (DH 1311). Sa-

tutaj s. 435: „Chrześcijańska inicjacja jest złożonym i zmiennym wydarzeniem, w którym niełatwo jest dopiero później jednoznacznie wyodrębnić w pełni rozwinięte i wyraźnie zarysowane częściowe obrzędy”.

⁷ Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III q. 72. Do dziś za standardowe dzieło uznaje się A. Adam, *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin* (FThSt 73), Freiburg i. Br. 1958.

kramentalny charakter bierzmowania podkreśla w końcu również Sobór Trydencki w swoim dekreście o sakramentach z 1547 roku (DH 1601, 1609, 1628–1630): jest ono uznawane za „prawdziwy i właściwy sakrament”, ustanowiony przez Chrystusa (DH 1628).

Patrząc wstecz, można stwierdzić, że bierzmowanie w ciągu wieków coraz wyraźniej kształtowało się jako osobny sakrament. Zachowuje ono jednak swoje „miejsce w życiu” w ramach chrześcijańskiego wtajemniczenia (inicjacji) i przez długi czas było udzielane po chrzcie, a przed Pierwszą Komunią Świętą. Z powodu rzadkich podróży biskupa w celu bierzmowania, promowania wczesnej komunii oraz innych zmian po okresie sekularyzacji, sakrament ten coraz częściej przesuwiał się z drugiego na trzecie miejsce⁸. W kontekście II Soboru Watykańskiego bierzmowanie zostało ponownie przemyślane i teologicznie na nowo ukierunkowane⁹.

3. „Ścisłejsze zjednoczenie z Kościołem” (LG 11) – Nowy akcent teologii i obrzędu bierzmowania w kontekście II Soboru Watykańskiego

Przez sakrament bierzmowania jeszcze ściślej wiąże się z Kościołem, otrzymują szczególną moc Ducha Świętego i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz do bronięcia jej (LG 11).

W tej wypowiedzi Sobór (w drugiej części) nawiązuje do przekazywanej od średniowiecza przez Trydent tradycji, zgodnie z którą bierzmowanie „umacnia” już ochrzczonych chrześcijan w ich więzi z Chrystusem i zdolności do dawania świadectwa. Jednocześnie jednak (w pierwszej części) nadaje nowy akcent: o jeszcze „doskonalszym” zjednoczeniu z Kościołem nie mówio-

⁸ Por. P.C. Höring, *Firmung*, s. 96.

⁹ Por. szczegółowe opracowanie J. Zerndl, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils* (KKS XLIX), Paderborn 1986.

no dotąd wprost. Ale odpowiada to nowemu eklezjalnemu rozumieniu Kościoła, jakie przedstawia ten Sobór. Zgodnie z tym bierzmowanie zostaje wymienione również w częściach poświęconych apostołstwu świeckich (LG 33, AA 3, AG 11), a także wielokrotnie podkreśla się, że razem z chrztem i Eucharystią stanowi ono fundament życia chrześcijańskiego, rozumianego jako coraz głębsze upodobnienie się do Jezusa Chrystusa (SC 71, PO 5, AG 36). Dla Soboru nie istnieje sakrament Ducha Świętego bez Kościoła jako przestrzeni Jego działania; i oczywiście nie ma też Kościoła bez stałej obecności Ducha, który nieustannie na nowo porusza jego członków, kształtuje i posyła do świata jako świadków Chrystusa.

Odnowiony obrzęd bierzmowania, wprowadzony w życie w 1971 roku przez papieża Pawła VI na mocy konstytucji apostołskiej *Divinae consortium naturae*¹⁰, jest bardzo dobrze przemyślanym i dojrzałym owocem posoborowej teologii¹¹. W modlitwach biskupa wyraźnie ukazana jest więź z chrztem: Duch Święty umacnia to, co Bóg już wcześniej dał, siedem darów Ducha służy rozwinięciu nowego życia, które stało się możliwe dzięki uwolnieniu od winy Adama. Również włączony do liturgii bierzmowania obrzęd odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych jako dialog między szafarzem bierzmowania a kandydatami do bierzmowania ukazuje, że chodzi tu o potwierdzenie własnego chrztu oraz o nowy etap w osobistej historii wiary, która rozpoczęła się wraz z chrztem.

Nowa formuła udzielenia sakramentu nie mówi już wprost o krzyżu, ale nadal go zawiera jako gest w połączeniu z namaszczeniem i nałożeniem rąk: „Imię, przyjmij znamię daru Bożego, Ducha Świętego”.

Bierzmowanie zostaje powiązane z imieniem, człowiek doświadcza, że zostaje osobiście („na ty”) wezwany, a z jego strony odpowiedzią i potwierdzeniem bierzmowania jest „Amen”.

¹⁰ Paweł VI, Konstytucja apostołska *Divinae consortium naturae*, AAS 63 (1971), 657–664.

¹¹ Do interpretacji odnowionego obrzędu bierzmowania por. P. Winger, *Initiationsritus zwischen Taufe und Eucharistie. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu einer Theologie der Firmung* (Theologie der Liturgie 15), Regensburg 2019, s. 88–102; P.C. Höring, *Firmung*, s. 98–101; A. Wollbold, *Taufe*, s. 386–392, 399–403.

„Opieczętowanie” (*sphragis*) oznacza w starożytnym rozumieniu Kościoła akt wybrania, przekazania i nowej przynależności¹². Dokonuje się ono jednak „przez Ducha”, jako otwierające życie wydarzenie wolności, które chce stawać się nową rzeczywistością bierzmowanego; niewola wobec wszelkich innych mocy zostaje raz na zawsze przezwyciężona tam, gdzie chrześcijanin opiera swoje życie na Chrystusie i prowadzi je w Jego Duchu¹³.

Duch jest wyraźnie nazwany „darem Bożym” – a „dar” oznacza przecież nic innego, jak sposób pierwotnego obdarowania przez Boga (chrzest), które pragnie coraz głębiej przenikać styl życia człowieka i go przemieniać, tak że obdarowany sam staje się dającym (bierzmowanie), zdolnym kochać innych tak, jak sam wie, że jest kochany przez Boga. W łacińskiej formule udzielenia (bierzmowania) ta wzajemność w wydarzeniu daru staje się jeszcze bardziej wyraźna, ponieważ mówi się tam wprost o „przyjęciu (accipere)” daru. Także przyjęcie jest daniem – mianowicie odpowiedzią na uznanie ze strony Tego, który uznał mnie za godnego swego daru. Przyjmując dar z radością i dzieląc się nim z innymi, oddaję cześć Bogu, Dawcy wszelkich darów¹⁴.

¹² Por. B.J. Hilberath, M. Scharer, *Firmung – Wider den feierlichen Kirchenaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen*, Mainz – Innsbruck – Wien 1998, s. 116: Nowa formuła udzielania „oznacza [...] że Duch Święty jest postrzegany jako dar, który pieczętuje człowieka, to znaczy uznaje się go za własność, być może także za dziedzica pełnego zbawienia”.

¹³ Por. w związku z tym ważne wskazówki H. Schliera, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Neue Kriterien 9), Einsiedeln – Freiburg i. Br. 2007.

¹⁴ Z bogatej literatury biblijno-teologicznej na ten temat wymienię tylko: V. Hoffmann, *Die Gabe. Ein „Urwort” der Theologie?*, Frankfurt/M. 2009; *Jahrbuch für Biblische Theologie* t. 27 (2012), *Geben und Nehmen*, Neukirchen – Vluyn 2013; V. Hoffmann, U. Link-Wieczorek, C. Mandry (red.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg i. Br. – München 2016. W oryginalny sposób łączący biblijne, filozoficzne i teologiczne aspekty wymiaru daru ludzkiego bytu opracowuje F. Ulrich, *Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten – Die Autorität der Liebe* (Schriften VII), red. i wstęp: M. Schlögl, Einsiedeln – Freiburg i. Br. 2024.

4. Perspektywy systematyczne

Bierzmowanie, teologia daru i łaski

Bierzmowanie było i pozostaje częścią chrześcijańskiego wtajemniczenia. W tym sakramencie nie chodzi więc, jak to zbyt często przedstawiano w minionych dziesięcioleciach, przede wszystkim o „dojrzałość w wierze” czy świadome przejście odpowiedzialności za własną dojrzałość duchową¹⁵, lecz o nowy i pogłębiony dialog kandydata do bierzmowania z Bogiem, o większą otwartość na Boży dar, Ducha Świętego, i Jego dary¹⁶.

Podobnie jak *Lumen gentium* 11, również Kodeks Prawa Kanonicznego mówi o tym, że sakrament bierzmowania „obdarza ochrzczonych, którzy postępują na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia, darem Ducha Świętego”¹⁷. Droga inicjacji formalnie kończy się na bierzmowaniu i Eucharystii, ale droga wiary trwa dalej. Wzrost w rzeczywistość Chrystusa, napełnioną Duchem, z pewnością wymaga osobistej decyzji, dziś bardziej niż kiedykolwiek. Jednak inicjatywa w tym procesie leży po stronie Boga, a nie człowieka. Pokonanie samousprawiedliwiającej iluzji całkowicie autonomicznego życia, za które odpowiadamy tylko przed sobą, i wzrastanie w nową relację z Bogiem, a co za tym idzie – także nową relację z samym sobą¹⁸, to wielkie wyzwanie dla katechezy przed bierzmowaniem. Taka katecheza, analogiczna do katechumenatu dorosłych przed chrztem, musiałaby być zapewne znacznie dłuższa i bardziej intensywna, niż ma to miejsce obecnie. Bo jak można dostrzec charakter wiary jako drogi i jej zbawczo-

-wyzwalające działanie w życiowych pytaniach, jeśli człowiek nie jest gotów rzeczywiście wyruszyć w drogę?

Chodziłoby o to, aby odkryć bierzmowanie jeszcze bardziej jako interpretację życia i pomoc w życiu – rozpoznać darowy charakter własnego istnienia i w ten sposób odsłonić jego teologiczną wymowę daru i łaski, a nawet wymiar „soteriologiczny”¹⁹. „Przygotowanie do bierzmowania nie zmierzałoby wtedy w pierwszym rzędzie do przekazywania wiedzy religijnej, do „decyzji wiary” czy związania z parafią, lecz do okazania młodemu człowiekowi szacunku i wspierającej bliskości, w której może przebić się – pośrednio, a jednak wymownie – bliskość samego Boga”²⁰.

5. Bierzmowanie jako sakrament

Bierzmowanie jest etapem na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia i to jako sakrament Kościoła. Próby podejmowane po II Soborze Watykańskim, aby ze względu na historyczne i treściowe powiązania z chrztem zdegradować je do „sakramentu mniejszego” lub, precyzyjniej ujmując, do sakramentalium, nie okazały się przekonujące²¹.

W bierzmowaniu nie chodzi więc tylko o to, aby samemu wejść w dialog z Chrystusem, lecz także o to, aby wprowadzać w ten dialog innych; nie tylko o to, by przyjąć łaskę Bożą, ale również by ją ukazywać²². Osoba bierzmowana ma swoim życiem uobecniać Boże życie z ludźmi, objawione w oddaniu, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. To jest jej podsta-

¹⁵ P.C. Höring, *Firmung*, s. 117, wyjaśnia rozumienie bierzmowania jako „sakramentu dojrzałości” wynikające z „luki interpretacyjnej”, która powstała wskutek jego „przesunięcia na koniec dzieciństwa”.

¹⁶ Por. A. Wollbold, *Taufe*, s. 402: „Szczególne wyposażenie w moc Ducha Świętego ofiaruje samego Ducha (<donum>) oraz Jego dary (<donum>)”.

¹⁷ CIC can. 879.

¹⁸ Por. H.J. Höhn, *Spüren*, s. 75: Bierzmowanie „[twierdzi] związek [...] między odnalezieniem siebie a odnalezieniem Boga” (wyróżnienia oryginalne). Jednakże wydaje mi się, że ten „związek” u Höhna jest przyjmowany jako coś zbyt oczywistego. Bycie chrześcijaninem zawsze wiąże się z aktem nawrócenia i przemiany, który przecina i przekracza wszystkie własne wyobrażenia o „odnalezieniu siebie”.

¹⁹ Por. G. Augustin, *Eine soteriologische Theologie der Firmung*, w: M. Probst (red.), *Wie wird man Christ? Taufe, Firmung, Erstkommunion in der Spannung von Theologie und pastoraler Wirklichkeit* (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 3), St. Ottilien 2000, s. 247–278.

²⁰ I. Baumgartner, *Den Jugendlichen zugewandt. Subjektorientierte Firmungspastoral*, *PThI* 17 (1997), s. 209–218, tutaj s. 214, cytowany za P.C. Höring, *Firmung*, s. 148.

²¹ Por. H. Küng, *Was ist Firmung?*, Zürich – Einsiedeln – Köln 2 1979 oraz krytykę u P.C. Höring, *Firmung*, s. 157.

²² K.H. Menke, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012, s. 235. Por. cały fragment tamże, s. 232–243.

wowe zadanie jako ochrzczonego – a w tym właśnie umacnia ją Duch Święty²³.

Ten, kto przyjął bierzmowanie, jest powołany i uzdolniony do tego, aby tak jak cały Kościół „na swój jedyny i niepowtarzalny sposób współuczestniczyć w wcielającej się misji Syna w Duchu Świętym” i być w przeżywanej proegzystencji sakramentem „dla innych”²⁴. To powołanie chrześcijanina jest bez wątpienia ogromne, ale pewne jest, że łaska Boża jest jeszcze o wiele większa. Poszukiwanie sposobów, by przybliżyć innym „to dążenie, jakie przystoi życiu w Chrystusie” (Flp 2,5), może mieć również działanie wyzwalające w społeczeństwie, w którym wielu młodych ludzi koncentruje się na sobie; może obudzić ich idealizm i wzmocnić ich zaangażowanie, gdy odkryją, że jako bierzmowani chrześcijanie mogą być ważni dla innych, a nawet: mieć znaczenie zbawcze.

Jak Hanspeter Heinz w swojej pracy doktorskiej o Balthasarze mówił o „Bogu coraz większym”²⁵, tak i my możemy nazywać bierzmowanie sakramentem „coraz pełniejszym”. Już Sobór Florencki oraz Sobór Watykański II rozumieją „confirmatio” jako proces historyczno-rozwojowy, jako stawanie się silniejszym lub doskonalszym. „Katechizm Kościoła Katolickiego” formułuje całą swoją teologię bierzmowania w stopniu wyższym:

Bierzmowanie [...] zakorzenia nas głębiej w Bożym synostwie [...]; ściślej jednoczy nas z Chrystusem; pomnaża w nas dary Ducha Świętego; udoskonala naszą więź z Kościołem; udziela nam, jako prawdziwym świadkom Chrystusa, specjal-

nej mocy Ducha Świętego do szerzenia i obrony wiary słowem i czynem [...]”²⁶

Kto przyjął bierzmowanie, nie może zadowolić się stanem obecnym, ponieważ stagnacja oznacza cofnięcie się. Duch Święty nieustannie na nowo budzi dynamikę początku, uświadamia dar, z którego żyje wiara, i pozwala go rozpoznać jako coś własnego – dar przekazany, za który trzeba wziąć odpowiedzialność. Używając pojęcia, które często pojawia się w nowych ruchach kościelnych: chodzi o uczniostwo – model życia chrześcijańskiego, który musi być praktykowany, zróżnicowany, połączony w sieć i pogłębiany na nowo. To jednocześnie oznacza, że potrzebna jest „wspólnota uczącego się Kościoła”²⁷, aby móc rozwinąć owo „wzrastanie” tego sakramentu: poprzez coraz nowe oddawanie się na służbę, zaangażowanie własnych darów dla innych oraz ludzką i duchową płodność.

Propozycja Gregora Marii Hoffa, aby postrzegać bierzmowanie jako „permanentny sakramentalny performatyw”²⁸ i udzielać go „w punktach zwrotnych życia i wiary”²⁹ w sposób powtarzalny, stanowi odpowiedź na rozpoznaną dynamikę sakramentu coraz pełniejszego. Wydaje mi się jednak, że propozycja ta znajduje niewielkie oparcie w tradycji dogmatycznej i niesie ze sobą również niebezpieczeństwo instrumentalizacji sakramentów. Życie z mocy Ducha Świętego, która została chrześcijanom nieodwołalnie dana w chrzcie i bierzmowaniu, rzeczywiście potrzebuje innych sakramentów – Eucharystii i pokuty a w okresach cielesnego i duchowego cierpienia także sakramentu namaszczenia chorych.

Poza tym wystarcza „mała droga” miłości Boga i bliźniego, zbieranie doświadczeń z Bogiem, który kocha człowieka, aby na nowo rozpalać dynamikę wiary i coraz bardziej pragnąć wyrażać to, co się otrzymało. Bo jako chrześcijanie „przyjmujemy sakramenty przede wszystkim po to, aby móc je dawać dalej”³⁰.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

²³ Por. W. Breuning, *Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heilsökonomische Überlegungen über das Sakrament der Firmung*, w: W. Breuning, *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*, Düsseldorf 1980, s. 183–214.

²⁴ K.H. Menke, *Gemeinsames und besonderes Priestertum*, IKaZ 28 (1999), s. 330–345, tutaj s. 335. Bierzmowanie jako sakrament powszechnego kapłaństwa jest stanowczo bronione przez O. Fuchs, „Ihr aber seid ein priesterliches Volk”. *Ein pastoraltheologischer Zwischenruf zu Firmung und Ordination*, Mainz 2017.

²⁵ Por. H. Heinz, *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars* (Disputationes Theologicae 3), Bern i in. 1975.

²⁶ KKK 1303, cytowany z wyróżnieniami według A. Wollbold, *Taufe*, s. 387.

²⁷ Hasło to pochodzi od J.B. Metz, *Lerngemeinschaft Kirche* (JBMGS 6/1–6/2), 2 tomy, Freiburg i. Br. 2016.

²⁸ G.M. Hoff, *Im Geist Gottes leben*, s. 274.

²⁹ Tamże, s. 265.

³⁰ K.H. Menke, *Gemeinsames und besonderes Priestertum*, s. 336.

Nota o Autorze: Manuel Schlögl – urodzony 7 grudnia 1979 w Passawie. Niemiecki dogmatyk i kierownik Katedry dogmatyki oraz dialogu ekumenicznego w Kolońskiej Wyższej Szkole Teologii Katolickiej. Po przyjęciu święceń presbiteratu w 2005 roku w Passawie i studiach doktoranckich (2009–2012) z zakresu dogmatyki w Münster, w latach 2013–2015 był kierownikiem w Międzydiecezjalnym Domu Studenckim St. Lambert w Grafschaft-Lantershofen. Po studiach habilitacyjnych (2015–2021) z zakresu dogmatyki i historii dogmatyki w Wiedniu, w 2022 roku objął katedrę dogmatyki oraz dialogu ekumenicznego w Kolońskiej Wyższej Szkole Teologii Katolickiej. Jego obszary badawcze obejmują teologię duchowości i mistyki w nowożytności, chrystologię i historię dogmatyki chrystologicznej, procesy recepcji i transformacji w spotkaniu chrześcijaństwa z kulturą hellenistyczno-rzymską w czasach wczesnochrześcijańskich.

Bibliografia

- Adam A., *Das Sakrament der Firmung nach Thomas von Aquin* (FThSt 73), Freiburg i. Br. 1958.
- Augustin G., *Eine soteriologische Theologie der Firmung*, w: M. Probst (red.), *Wie wird man Christ? Taufe, Firmung, Erstkommunion in der Spannung von Theologie und pastoraler Wirklichkeit* (Pallottinische Studien zu Kirche und Welt 3), St. Ottilien 2000, s. 247–278.
- Baumgartner I., *Den Jugendlichen zugewandt. Subjektorientierte Firm-pastoral*, w: *PThI* 17 (1997), s. 209–218.
- Breuning W., *Apostolizität als sakramentale Struktur der Kirche. Heil-sökonomische Überlegungen über das Sakrament der Firmung*, w: W. Breuning, *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*, Düsseldorf 1980, s. 183–214.
- Faber E.M., *Einführung in die katholische Sakramentenlehre*, Darmstadt² 2009.
- Fuchs O., „Ihr aber seid ein priesterliches Volk”. *Ein pastoraltheologischer Zwischenruf zu Firmung und Ordination*, Mainz 2017.
- Hauke M., *Die Firmung. Geschichtliche Entfaltung und theologischer Sinn*, Paderborn 1999.
- Heinz H., *Der Gott des Je-mehr. Der christologische Ansatz Hans Urs von Balthasars* (Disputationes Theologicae 3), Bern i in. 1975.

- Hilberath B.J., Scharer M., *Firmung – Wider den feierlichen Kirchnaustritt. Theologisch-praktische Orientierungshilfen*, Mainz – Innsbruck – Wien 1998.
- Hoff G.M., *Im Geist Gottes leben. Ein performanztheoretischer Zugang zum Sakrament der Firmung*, w: E. Dirscherl, M. Weisser (red.), *Wirksame Zeichen und Werkzeuge des Heils? Aktuelle Anfragen an die traditionelle Sakramententheologie* (QD 321), Freiburg i. Br. 2022, s. 260–276.
- Hoffmann V., *Die Gabe. Ein „Urwort“ der Theologie?*, Frankfurt/M. 2009.
- Hoffmann V., Link-Wieczorek U., Mandry C. (red.), *Die Gabe. Zum Stand der interdisziplinären Diskussion*, Freiburg i. Br. – München 2016.
- Höhn H.J., *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002.
- Höring P.C., *Firmung. Sakrament zwischen Zuspruch und Anspruch. Eine sakramententheologische Untersuchung in praktisch-theologischer Absicht*, Kevelaer 2011.
- Jahrbuch für Biblische Theologie* t. 27 (2012), *Geben und Nehmen*, Neukirchen – Vluyn 2013.
- Katechizmn Kościoła Katolickiego, Watykan 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Watykan 1983.
- Küng H., *Was ist Firmung?*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1979.
- Langenhorst G., *Verschenktes Sakrament*, w: „Herder Korrespondenz” 69(2015).
- Lehmann K., *Zum Schriftzeugnis für die Firmung. Kleines Fragment eines Gesprächs zwischen Exegese und Dogmatik*, w: *IKaZ* 11(1982), s. 434–440.
- Lies L., *Die Sakramente der Kirche. Ihre eucharistische Ausrichtung auf den dreifaltigen Gott*, Innsbruck – Wien² 2005.
- Menke K.H., *Gemeinsames und besonderes Priestertum*, w: *IKaZ* 28 (1999), s. 330–345.
- Menke K.H., *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg 2012.
- Metz J.B., *Lerngemeinschaft Kirche* (JBMGS 6/1–6/2), 2 tomy, Freiburg i. Br. 2016.
- Nocke F.J., *Spezielle Sakramententheologie*, w: T. Schneider (red.), *Handbuch der Dogmatik*, t. 2, Düsseldorf 2000, s. 226–376.
- Paweł VI, *Konstytucja apostolska Divinae consortium naturae*, AAS 63 (1971), 657–664.
- Salmann E., *Metaphorein. Passaggi aperti tra vita e sacramento*, Assisi – Roma 2021.

- Sattler D., *Firmung*, w: W. Beinert, B. Stubenrauch (red.), *Neues Lexikon der katholischen Dogmatik*, Freiburg i. Br. 2012, s. 215–218.
- Schlier H., *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* (Neue Kriterien 9), Einsiedeln – Freiburg i. Br. 2007.
- Schneider T., *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie*, Mainz⁷ 1998.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III q. 72.
- Ulrich F., *Das Gleichnis von den anvertrauten Talenten – Die Autorität der Liebe* (Schriften VII), red. i wstęp: M. Schlögl, Einsiedeln – Freiburg i. Br. 2024.
- Winger P., *Initiationsritus zwischen Taufe und Eucharistie. Ein liturgiewissenschaftlicher Beitrag zu einer Theologie der Firmung* (Theologie der Liturgie 15), Regensburg 2019.
- Wollbold A., Frey R.M., *Taufe – Erstkommunion – Firmung – Trauung. Grundlagen und Gestaltung der Sakramentenpastoral*, Regensburg 2020.
- Zerndl J., *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils* (KKS XLIX), Paderborn 1986.

Ks. Eugen Daigeler

Ludwig Maximilian University of Munich, Germany
e-mail: eugen.daigeler@bistum-wuerzburg.de

DOI: 10.48224/COM-229-2025-45

Communio 45(2025)1, s. 45-58

„DOSKONALEJ ZWIĄZANI Z KOŚCIOŁEM” HISTORIA I PRZEMIANY CELEBRACJI BIERZMOWANIA

«MORE PERFECTLY BOUND TO THE CHURCH» HISTORY AND CHANGES IN THE CELEBRATION OF CONFIRMATION.

Abstract

From its origins, confirmation is closely linked to the apostolic ministry of the bishop. Therefore, it should normally be administered by a bishop – through the more reinforced laying on of hands and through the anointing of the forehead with chrism. This means that its character as an affirmation of baptism and thus initiation into the church would become clearer.

Keywords: Confirmation – Sacraments – Lumen Gentium – Apostolic Ministry

Streszczenie

Od swoich początków bierzmowanie jest ściśle powiązane z apostołskim posługiwaniem biskupa. Dlatego powinno być zwyczajowo udzielane przez biskupa – poprzez wzmocnione nałożenie rąk oraz namaszczenie czoła krzyżmem. Oznacza to, że jego charakter jako potwierdzenia chrztu, a tym samym inicjacji do Kościoła, staje się wyraźniejszy.

Słowa kluczowe: bierzmowanie – sakramenty – Lumen Gentium – posługa apostolska

Kościół katolicki wyróżnia siedem sakramentów, wśród nich bierzmowanie. Podobnie jak chrzest i święcenia kapłańskie, może być ono przyjęte tylko raz w życiu. Wraz z chrztem i Eucharystią należy do sakramentów wtajemniczenia, czyli inicjacji chrześcijańskiej. Czym dokładnie wyróżnia się jako samodzielny sakrament, nie jest prawdopodobnie znane wszystkim katolikom. Kilka historycznych wskazówek dotyczących jego powstania ma pomóc w lepszym zrozumieniu. Przedstawiony i objaśniony zostanie również sam rytuał bierzmowania, ze szczególnym uwzględnieniem aspektu potwierdzenia chrztu przez biskupa. Uwzględnione zostaną także poszczególne elementy bierzmowania, które mają przyczynić się do lepszego zrozumienia tego sakramentu oraz jego istoty.

1. Duchowe pochodzenie

Dzieje Apostolskie wspominają o nałożeniu rąk przez apostołów jako następstwie chrztu (por. Dz 8,15–17). Piotr i Jan udają się do Samarii, aby nałożyć ręce na nowo ochrzczonych, by mogli oni otrzymać Ducha Świętego. Tradycja katolicka widzi w tym wydarzeniu początek sakramentu bierzmowania, przy czym nie można go właściwie zrozumieć bez uwzględnienia jego wewnętrznego związku z chrztem i jego rozwojem¹.

W ciągu historii Kościoła pojawiały się różne określenia tego sakramentu. Były one początkowo związane z formą jego udzielania, jak biblijne pojęcie „nałożenia rąk” czy „chrisma”, czyli „namaszczenie” (por. 2 Kor 1,21), które później jako *sacramentum chrismatis* znalazło swoje miejsce w Katechizmie Rzymskim. W tym ujęciu podkreśla się więc znaczenie namaszczenia olejem. Obok tego pojawia się również określenie „pieczęć”. Jednak już od VI wieku w Kościele Zachodnim upowszechnia się nazwa *confirmatio*, od której pochodzi niemieckie słowo *Firmung* (bierzmowanie). Ta nazwa wskazuje na „umocnienie” wcześniej otrzymanego chrztu (udzielone przez biskupa). Już u Tertuliana († po 220 r.) oraz w *Traditio apostolica* (ok. 210–235) mowa

jest o biskupim nałożeniu rąk w ramach włączenia do wspólnoty Kościoła. Ten teologiczny aspekt był przez długi czas uznawany za wystarczające wyjaśnienie znaczenia bierzmowania. Dopiero w średniowieczu pojawiają się pierwsze próby samodzielniejszej interpretacji sakramentu. Na przykład Tomasz z Akwinu (1225–1274) określa bierzmowanie jako „sakrament duchowego umocnienia”.

Można powiedzieć, że potwierdzenie chrztu przez biskupa jako szafarza bierzmowania stanowi istotny powód wyodrębnienia się tego sakramentu jako samodzielnego. Joseph Ratzinger (1927–2022) przekonująco ukazuje, że chrzty udzielane w hereetyckich wspólnotach pierwszych wieków chrześcijaństwa wymagały potwierdzenia przez Kościół apostolski. Tę rolę urzeczywistniał biskup jako następca apostołów².

2. Rozwój rytuału bierzmowania

Fakt, że chrzest i bierzmowanie zaczęto udzielać oddzielnie w czasie, można potwierdzić już w IV wieku, choć liturgiczne zasady, takie jak *Gelasianum Vetus* z VII wieku, zasadniczo traktują bierzmowanie jako jedność z chrztem. Podwójne namaszczenie – zarówno przez kapłana, jak i przez biskupa – było typowym elementem rzymskiej celebracji wtajemniczenia do Kościoła. Tło tej praktyki stanowiła miejska struktura Kościoła, w której biskup znajdował się w fizycznej bliskości wspólnoty i mógł bez trudu uczestniczyć w celebracjach. Na terenach wiejskich sytuacja wyglądała inaczej: tam chrztów udzielali kapłani i początkowo nie stosowano podwójnego namaszczenia ochrzczonych, choć praktykowano nałożenie rąk przez biskupa. Papież Innocenty I († 417) w liście z roku 416 zaznacza, że choć kapłan może namaścić ochrzczonego krzyżmem, nie wolno mu tego czynić na czole. Namaszczenie czoła oraz nałożenie rąk w celu przekazania Ducha Świętego pozostawały przez wieki zarezerwowane wyłącznie dla biskupa. Związek obrzędu inicjacji z biskupem

¹ Por. np. A. Adam, W. Haunerland, *Grundriss Liturgie*, Freiburg i. Br. i in., 2012, s. 200–208.

² Por. J. Ratzinger, *Bischof und Kirche*, w: JRGS 12, s. 262–266, tutaj: s. 263n.

widziano także w tym, że to on konsekrował krzyżmo używane przy chrzcie i bierzmowaniu³.

W rozwijającym się Kościele było zrozumiałe, że biskup nie mógł być obecny przy wszystkich chrztach. Fakt, że zastrzegł sobie nałożenie rąk i namaszczenie czoła, w znacznym stopniu przyczyniło się do wykształcenia bierzmowania jako samodzielnego sakramentu. Od połowy V wieku można to uznać za powszechną praktykę.

Na Wschodzie udzielanie bierzmowania przypada kapłanom w ramach sakramentu chrztu, choć praktyka ta upowszechnia się dopiero w IX wieku. Wydaje się, że tutaj większy nacisk kładzie się na zachowanie jedności całego obrzędu chrześcijańskiego wtajemniczenia. Nie oznacza to jednak zupełnie odmiennego rozumienia – raczej odpowiada ono temu, co opisał papież Innocenty I. W Kościołach wschodnich konsekracja myronu (oleju krzyżma) pozostaje nadal właściwym aktem biskupim.

Rozwój samodzielnego obrzędu bierzmowania zdecydowanie utrwala się w średniowieczu. Wymagało to jednak dostosowania samego rytu. Pierwsza próba miała miejsce w XII wieku. Ostateczny rytuał pojawia się w *Pontificale* Durandusa z 1292 roku, który stał się główną podstawą *Pontificale Romanum* z 1596 roku – używanego z kolei aż do 1962 roku. Opisuje on, że biskup najpierw modląc się, wyciąga ręce nad kandydatami, zanim namaści każdego z nich na czole krzyżmem. Wypowiada przy tym jego imię i mówi po łacinie: „Naznaczam cię znakiem krzyża, a krzyżmem zbawienia cię umacniam, w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, abyś został napelniony tym samym Duchem Świętym i miał życie wieczne”. Potem następowała czynność, która prawdopodobnie zyskała większą rozpoznawalność niż same znaki nałożenia rąk i namaszczenia: lekki policzek – tzw. *alapa*, połączona z przekazaniem znaku pokoju. W ludowej pobożności gest ten interpretowano jako swoisty „pas rycerski”. Został on całkowicie usunięty podczas reformy liturgicznej po II Soborze Watykańskim (1962–1965). Ryt bierzmowania, w porównaniu z chrztem, był prosty i krótki, ale zarazem nacechowany pewną wyrazistością.

³ Por. DH 215.

Jedną z nielicznych zmian wprowadził Benedykt XIV (1675–1758; papież od 1740 roku). Ustanowił on zwyczaj, który obowiązuje do dziś, mianowicie że chrzestny kładzie rękę na ramieniu kandydata do bierzmowania. W okresie Oświecenia pojawiły się próby udzielania bierzmowania w ramach Mszy Świętej – praktyka ta upowszechniła się jednak dopiero po II Soborze Watykańskim. Od końca XVIII wieku zaczęto także przywiązywać większą wagę do przemowy skierowanej do bierzmowanych, do ponownego złożenia przyrzeczeń chrzcielnych oraz do śpiewu hymnu do Ducha Świętego (*Veni, Creator Spiritus*), który – w przeciwieństwie do łacińskiej formuły udzielania sakramentu – wykonywany był w języku ojczystym⁴.

W roku 1971 Kongregacja ds. Kultu Bożego przedstawiła odnowiony *Ordo Confirmationis* (Obrzęd Bierzmowania), którego niemieckojęzyczna wersja ukazała się w 1973 roku. Zawiera on m.in. list doktrynalny Pawła VI (1897–1978; papież od 1963 roku), który ustanawia nową, obowiązującą formułę udzielania sakramentu bierzmowania⁵. Wprowadzenie duszpasterskie podkreśla konieczność starannego przygotowania kandydatów, uroczystej oprawy liturgii oraz aktywnego udziału całej wspólnoty. Bierzmowanie udzielane jest teraz w sposób właściwy, w ramach Mszy Świętej, co wcześniej nie było zabronione, ale stanowiło rzadkość. Do obowiązkowych elementów rytu bierzmowania należą teraz: homilia biskupa, wyznanie wiary przez kandydatów do bierzmowania, powszechna modlitwa biskupa, w której prosi Boga o zesłanie Ducha Świętego na młodych chrześcijan, by zostali umocnieni i przez namaszczenie upodobnieni do Chrystusa. Następnie wszyscy zgromadzeni modlą się chwilę w ciszy w tej intencji. Biskup wyciąga ręce nad kandydatami i modli się za nich. Później każdy z kandydatów, prowadzony przez swojego świadka⁶, podchodzi do biskupa. Biskup znaczy krzyżem czoło bierzmowanego, używając oleju krzyżma, wypowiadając przy

⁴ Por. K. P. Dannecker, *Taufe, Firmung und Erstkommunion* (LQF 92), Münster 2005, s. 385–416.

⁵ Paweł VI, Konstytucja apostolska *Divinae Consortium Naturae* o sakramencie bierzmowania (15 sierpnia 1971).

⁶ W przeciwieństwie do kan. 796 KPK/1917, według nowego prawa kanonicznego ten sam chrzestny powinien być również bierzmowanym świadkiem, jednak nie jest on już obowiązkowy. Por. kan. 892 KPK/1983.

tym słowa: „(Imię bierzmowanego), przyjmij znamię daru Bożego, Ducha Świętego”. Bierzmowany odpowiada: „Amen”, po czym następuje znak pokoju.

Jednym z ważnych celów tej reformy liturgicznej było wyraźniejsze ukazanie nałożenia rąk jako właściwego znaku sakramentalnego. Wcześniej rozważano różne rozwiązania, jednak ostatecznie nałożenie rąk i namaszczenie zostały zachowane jako jedna, spójna czynność. Formuła udzielania sakramentu została całkowicie zmieniona, zastąpiono ją niemal niezmienną wersją pochodzącą z tradycji bizantyjskiej. Jak już wspomniano, lekki policzek (tzw. *alapa*) został całkowicie zniesiony i nie zastąpiono go żadnym innym gestem. Zachowano natomiast znak pokoju. Już *Traditio apostolica* z III wieku wspomina o tym pocałunku pokoju – nie jako o geście pojednania, lecz – podobnie jak przy święceniach – jako o znaku powitania w wspólnocie wtajemniczonych.

3. Co to jest bierzmowanie?

Wskazówki liturgiczne dotyczące bierzmowania są w porównaniu z innymi sakramentalnymi lub liturgicznymi obrzędami dość zwięzłe. Sam rytuał nie zawiera też wyraźnych symboli rozszerzających znaczenie, jak to ma miejsce na przykład przy chrzcie z użyciem świecy chrzcielnej czy białej szaty. Prawdopodobnie nawet nie każdy, kto przyjmuje bierzmowanie, zwróci uwagę na fakt, że namaszczeniu towarzyszy nałożenie rąk. W kręgach kościelnych przy okazji bierzmowania częściej dyskutowane są inne kwestie, na przykład wiek bierzmowanych. W uchwale Synodu w Würzburgu (1971–1975) dotyczącej duszpasterstwa sakramentalnego temat ten zajmuje około połowy całego rozdziału poświęconego bierzmowaniu⁷. W niektórych diecezjach, takich jak Pasaun czy Bolzano-Bressanone, wiek kandydatów do bierzmowania był w ostatnim czasie ponownie poruszany przez biskupów.

⁷ Por. L. Bertsch (red.), *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral. 3.4 Die Firmung*, w: ciż (red.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg i. Br. 1976, s. 254–257.

Trudno jest nadażyć za różnorodnością koncepcji przygotowujących do bierzmowania. Koncentrują się one na różnych aspektach, takich jak przekazywanie ducha czy duchowe umocnienie młodych ludzi. Szczególnie widoczna jest interpretacja tego sakramentu jako „świadomej decyzji” o zostaniu chrześcijaninem, jako celebracji dojrzałości w Kościele lub jako koncepcji bardziej pedagogicznej, która stawia w centrum proces dorastania.

Można podać logiczne i spójne powody, które prowadzą do odpowiedniego kształtowania katechezy oraz nabożeństwa bierzmowania. Kwestie katechetyczne nie będą tu omawiane. Zasadniczo można postawić pytanie, czy najpierw nie powinna panować jasność lub wspólnota co do rozumienia sakramentu, zanim zacznie się debatować nad jego duszpasterskim przygotowaniem i liturgiczną celebacją.

Dogmatyczne ustalenia wczesnego Kościoła odnosiły się głównie do kwestii szafarza oraz formy namaszczenia lub nałożenia rąk. Sobór Trydencki podkreślał konieczność, aby szafarzem bierzmowania był biskup oraz – w odpowiedzi na reformacyjne podważanie – samodzielność bierzmowania jako sakramentu. Również II Sobór Watykański mówi o bierzmowaniu jedynie kilkoma słowami w Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Czytamy tam: „Poprzez bierzmowanie „ochrzczeni są ściślej związani z Kościołem i wyposażeni w szczególną moc Ducha Świętego; w ten sposób są jeszcze ściślej zobowiązani, aby jako prawdziwi świadkowie Chrystusa szerzyć i bronić wiary zarówno słowem, jak i czynem”⁸.

Nie ma tu mowy o religijnej dojrzałości ani o „własnej decyzji”. Jasno natomiast stwierdza się, że bierzmowanie mogą przyjąć jedynie już ochrzczeni. Dary bierzmowania, które wymienione są w *Lumen gentium*, są zasadniczo już zawarte w sakramencie chrztu. W logice, według której bierzmowanie jest potwierdzeniem chrztu, dary te są poprzez bierzmowanie doskonałe, rozwijane lub stają się dla przyjmującego jeszcze bardziej zobowiązujące. Także wymagania, jakie *Ordo confirmationis* (obrzęd bierzmowania) stawia kandydatom poza samym chrztem, są sformułowane zwięźle: „Jeśli wierny osiągnął używanie rozu-

⁸ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, 11.

mu, wymagane jest ponadto, aby był w stanie łaski [sakrament pokuty], został odpowiednio pouczony i był zdolny do odnowienia przyrzeczeń chrzcielnych”⁹.

Tym samym formalnie możliwe jest udzielenie bierzmowania ochrzczoneму już od siódmego roku życia. Z katechetycznego punktu widzenia można na ten temat oczywiście dyskutować. Nie zmienia to jednak faktu, że bierzmowanie należy postrzegać jako dopełnienie chrztu, a zatem nie może być mowy o jakiejś „decyzji” dotyczącej bycia chrześcijaninem – istnieje jedynie codzienna decyzja, do której zobowiązany jest każdy chrześcijanin: decyzja, by konkretnie żyć swoim chrześcijaństwem. Również błędne jest rozumienie bierzmowania jako swoistego sakramentu wejścia w dorosłość.

4. Pełniejsze włączenie do Kościoła

Poniższe rozważania liturgiczne mają na celu zachęcić do wyraźniejszego ukazania rozumienia bierzmowania, jakie opisano w *Lumen gentium*. To rozumienie można już odnaleźć w Konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, która zawiera jedynie kilka krótkich wskazówek dotyczących odnowienia celebracji bierzmowania. Najmocniej podkreśla się, że należy wyraźniej uwydatnić wewnętrzną więź z całym obrzędem chrześcijańskiego wtajemniczenia, a więc z chrztem, bierzmowaniem i Eucharystią¹⁰.

Można to uznać za drobnostkę, jednak już przy wyborze koloru liturgicznego – o ile na dany dzień nie jest przypisany inny – należy wybrać kolor biały, tak jak przewidziano to również przy chrzcie. Podkreślenie charakteru inicjacji powinno mieć pierwszeństwo przed możliwością odprawienia Mszy wotywniej do Ducha Świętego, która celebrowana jest w kolorze czerwonym. Byłoby to zresztą zgodne z duchem *Ordo Confirmationis*, który

na pierwszym miejscu w swoim opisie bierzmowania i jego skutku wymienia „postępowanie na drodze włączenia do Kościoła”¹¹.

Papieskie starania z początku XX wieku, by jak najwcześniej dopuścić dzieci do Pierwszej Komunii Świętej, doprowadziły do powszechnego przesunięcia bierzmowania na późniejszy czas, po Pierwszej Komunii. Nie była to jednak zupełnie nowa kolejność, ponieważ termin bierzmowania zależał od obecności biskupa. Liturgiczny ruch odnowy XX wieku, zafascynowany formami liturgii wczesnego Kościoła, doprowadził w niektórych miejscach również do pojawienia się postulatu przywrócenia jedności sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w ich pierwotnej kolejności: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia. W połowie XX wieku dało się zauważyć przychylność Stolicy Apostolskiej wobec prób niektórych biskupów, by udzielać bierzmowania przed Pierwszą Komunią Świętą, a przesuwanie go w przeciwnym kierunku zaczęto uznawać za niedopuszczalne¹². Jednak ani tego rodzaju rozważania, ani polecenie papieża Benedykta XVI z 2007 roku, by episkopaty zbadały kolejność sakramentów inicjacji, nie wywołały szerszego oddźwięku¹³. Przynajmniej w krajach niemieckojęzycznych nie zaobserwowano w tej sprawie szerszej debaty. Z jednej strony wiąże się to z nadal uroczystą formą Pierwszej Komunii, z drugiej – z koncepcją bierzmowania, która akcentuje „świadomą” decyzję opowiedzenia się za wiarą chrześcijańską, a co za tym idzie – postuluje jak najwyższy wiek przyjmowania tego sakramentu. Zmiana kolejności przyjmowania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej pozostaje zatem mało prawdopodobna. Warto byłoby jednak nad nią się zastanowić – nie tylko ze względu na tradycję starożytnego Kościoła, lecz również po to, by wyraźniej ukazać związek między chrztem a bierzmowaniem, które razem stanowią podstawę eucharystycznej wspólnoty stołu.

⁹ Por. Deutsche Bischofskonferenz, *Die Feier der Firmung in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Einsiedeln i in. 1973, nr 12.

¹⁰ Por. II Sobór Watykański, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, art. 71.

¹¹ Por. Deutsche Bischofskonferenz i in. (red.), *Die Feier der Firmung* (por. przyp. 9), nr 1.

¹² Por. J. Brinktrine, *Allgemeine Sakramentenlehre*, Paderborn 1961, s. 191.

¹³ Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis* o Eucharystii – źródło i szczyt życia oraz misja Kościoła (22 lutego 2007), 18.

5. Biskup jako szafarz sakramentu

W Kościele zachodnim nieprzerwaną praktyką jest to, że biskup pełni rolę zwyczajnego szafarza sakramentu bierzmowania. Przez wieki był on wręcz jedynym jego szafarzem.

Reforma liturgiczna lat 60. XX wieku wprowadziła w tej kwestii pewne rozszerzenie, jednak nadal postrzega biskupa jako „pierwszego powołanego szafarza bierzmowania” i „pierwotnego sługę tego sakramentu”¹⁴. To przez niego ukazwane jest powiązanie z gronem apostołów w dniu pierwszej Pięćdziesiątnicy.

Jako pasterz Kościoła lokalnego wyraża on również pełniej dopełnienie włączenia do wspólnoty Kościoła.

Od czasu reformy liturgicznej kapłani mogą być nadzwyczajnymi szafarzami bierzmowania, jeśli otrzymali specjalne upoważnienie od biskupa diecezjalnego lub gdy kandydat znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci – choć i wcześniej były znane takie przypadki¹⁵. Mimo to również posoborowy porządek liturgiczny podkreśla, że bierzmowanie powinno być udzielane przez kapłana tylko „w rzeczywistej potrzebie i z wyjątkowych powodów”¹⁶. W niektórych diecezjach niemieckojęzycznych można jednak zaobserwować inną praktykę: bierzmowania udzielają kanonicy katedralni, opaci lub inni dostojnicy kościelni, co – w zależności od diecezji – jest dość powszechne. Jako argumenty przytacza się np. przejrzystość mniejszej grupy kandydatów lub chęć zorganizowania uroczystości w konkretnej parafii. Ale czy właśnie bierzmowanie nie powinno być szczególną okazją, by doświadczyć Kościoła jako rzeczywistości przekraczającej własną miejscowość czy parafię, również jako liczniejszej wspólnoty wiernych? Zasadne jest też pytanie, czy wierni rzeczywiście dostrzegają sens w tym, że

¹⁴ Por. *Lumen Gentium* (por. przyp. 8), art. 26.

¹⁵ Już dekret ormiański przewiduje możliwość dyspensy udzielanej przez Stolicę Apostolską z rozsądnych i bardzo pilnych powodów, przy czym kapłan do udzielania bierzmowania musi używać oleju krzyżma konsekrowanego przez biskupa (por. DH 1318). Kongregacja ds. Sakramentów zezwoliła dekretem *Spiritus sancti munera* z 1946 roku proboszczom na udzielanie bierzmowania w sytuacji zagrożenia życia.

¹⁶ Por. Deutsche Bischofskonferenz i in. (red.), *Die Feier der Firmung* (por. przyp. 9), nr 8.

np. dyrektor wydziału kurii udziela bierzmowania – czy ma to dla nich jakiegokolwiek znaczenie w ich codziennym doświadczeniu Kościoła. Z tych względów należy dać pierwszeństwo bierzmowaniu udzielanemu przez biskupa, który z racji urzędu jest reprezentantem Kościoła powszechnego. Może to również oznaczać organizowanie bierzmowania w szerszym gronie, np. na poziomie jednostki duszpasterskiej. W ten sposób liturgiczne celebracje chrztu i bierzmowania mogłyby czytelniej ukazywać oba wymiary przynależności do Kościoła – zarówno zakorzenienie w konkretnej wspólnocie lokalnej, jak i uczestnictwo we wspólnocie Kościoła powszechnego.

6. Wyraźniej ukazać gest nałożenia rąk

Choć „nałożenie rąk” było niegdyś nazwą tego sakramentu i wskazywane jest jako jego biblijne źródło, to w praktyce liturgicznej odsuwa się na dalszy plan. W „Dekrecie dla Ormian” Soboru Florenckiego (1431–1445) czytamy na przykład: „Zamiast nałożenia rąk udziela się w Kościele bierzmowania”¹⁷. Namaszczenie czoła krzyżmem stanowi w liturgicznej praktyce Kościoła główny gest bierzmowania i wraz z wypowiedzianą formułą jest nieodzownym elementem dla ważności tego sakramentu. W powszechnym odbiorze zdarzało się, że szczególne znaczenie przypisywano uderzeniu w policzek, z którego zrezygnowano po II Soborze Watykańskim.

Reforma liturgiczna dążyła do tego, aby wyraźniej uwypuklić nałożenie rąk jako właściwy gest sakramentalny, zgodny z biblijnym świadectwem. Niemniej jednak nałożenie rąk i namaszczenie pozostały ze sobą połączone jako wspólny obrzęd. Warto byłoby się zastanowić, czy nie należałoby mocniej zaakcentować samego gestu nałożenia rąk połączonego z cichą modlitwą za kandydata. Można by też lepiej wykorzystać możliwość rozłożenia rąk nad kandydatem do bierzmowania, które nie bez powodu przypomina gest obecny w sakramencie święceń. Rozłożenie rąk może zostać dodatkowo podkreślone w sposób symboliczny poprzez rzadko wykorzystywaną, choć wspomnianą w rubrykach możliwość, aby

¹⁷ Por. DH 1318.

gest ten był wykonywany wspólnie przez biskupa i koncelebrujących kapłanów¹⁸.

7. Wyznanie wiary chrzcielnej

Bardzo powszechna jest interpretacja bierzmowania jako sakramentu otrzymania Ducha Świętego. Zarówno dawna formuła bierzmowania, mówiąca o „napelnieniu Duchem Świętym”, jak i posoborowe słowa towarzyszące namaszczeniu mogą być tak rozumiane, zwłaszcza, gdy brzmią: „Przyjmij znamię daru Ducha Świętego”.

Popiera tę interpretację również mało udana możliwość zastosowania „dłuższej formy” wyznania wiary chrzcielnej w Firm-Ordo¹⁹. W niej pytanie o wiarę w Ducha Świętego jest rozszerzone o odniesienie do Święta Zesłania Ducha Świętego oraz o przyjęcie Ducha „w sposób wyjątkowy” podczas tej celebracji. Zniszczenie tutaj trójdzielnej struktury wyznania wiary oraz oddzielenie Ducha Świętego od Kościoła należy przynajmniej uznać za wątpliwe, dlatego powinno się zrezygnować z tej możliwości wyboru.

Nie ulega wątpliwości, że kandydatom do bierzmowania udzielany jest Duch Święty, a Kościół razem z nimi modli się o rozwinięcie Jego darów w ich życiu. Jednak wobec często jednostronnej interpretacji bierzmowania jako „sakramentu przyjęcia Ducha Świętego” istnieje przynajmniej ryzyko, że chrzest, w którym przyjmuje się zarówno wodę jak i Ducha Świętego, jest traktowany w sposób niewystarczający.

8. Powszechne kapłaństwo

Po namaszczeniu krzyżem następuje przekazanie znaku pokoju między udzielającym a przyjmującym. Podobieństwo do liturgii święceń nie jest przypadkowe. Obok nałożenia rąk można tu dostrzec liturgiczny znak przypieczętowania wspólnym

¹⁸ Por. Deutsche Bischofskonferenz i in. (red.), *Die Feier der Firmung* (por. przyp. 9), nr 9.

¹⁹ Por. tamże, nr 6 B (s. 32).

kapłaństwem wierzących w Chrystusa, które nadaje bierzmowaniu jeszcze większe znaczenie. Przy tym, podobnie jak kapłaństwo święceń, nie jest to osobiste wyróżnienie, lecz powołanie kościelne. „Całkowicie związany z Kościołem”²⁰, przyjmujący bierzmowanie uczestniczy w jego misji. Bierzmowani są więc wzmacniani nie przede wszystkim do indywidualnego, udanego życia, lecz do publicznego wyznawania wiary chrześcijańskiej słowem i czynem.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Eugen Daigeler – urodzony 3 lipca 1979 w Marktheidenfeld. Jest prezbiterem Kościoła Rzymskokatolickiego, teologiem i liturgistą. Dorastał w Lengfurcie i Würzburgu, w 1998 roku uzyskał świadectwo maturalne w Humanistycznym Gimnazjum Wirsberg w Würzburgu, a następnie studiował na Katolickich Wydziałach Teologicznych Uniwersytetu Wiedeńskiego (1998–2000), Uniwersytetu Fryburskiego (2000–2001) i Uniwersytetu Würzburgskiego (2001–2003), gdzie w 2003 roku zakończył studia pracą dyplomową na temat Ruchu Liturgicznego u Piusa Parscha. W latach 2003–2005 Daigeler odbył praktykę duszpasterską w parafiach Kitzingen, Sulzfeld i Biebelried, zanim 14 maja 2005 roku przyjął święcenia prezbiteratu dla Diecezji Würzburg. Po pracy jako wikariusz w Miltenbergu i Knetzgau w 2007 roku rozpoczął studia doktoranckie na Katolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Monachium pod kierunkiem Winfrieda Haunerlanda. 26 lipca 2011 roku obronił pracę doktorską na Uniwersytecie w Monachium, dotyczącą liturgicznej recepcji II Soboru Watykańskiego. Od 1 stycznia 2019 roku jest proboszczem wspólnoty parafialnej Liborius Wagner w Stadtlauringen.

²⁰ Por. *Lumen Gentium* (por. przyp. 8), art. 11.

Bibliografia

- Adam A., Haunerland W., *Grundriss Liturgie*, Freiburg i. Br. i in., 2012.
- Benedykt XVI, Posynodalna adhortacja apostolska *Sacramentum Caritatis*, Watykan 2007.
- Bertsch L., *Schwerpunkte heutiger Sakramentenpastoral. 3.4 Die Firmung*, w: Bertsch L. (red.), *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung*, Freiburg i. Br. 1976, s. 254–257.
- Brinktrine J., *Allgemeine Sakramentenlehre*, Paderborn 1961.
- Dannecker K.P., *Taufe, Firmung und Erstkommunion* (LQF 92), Münster 2005.
- Deutsche Bischofskonferenz, *Die Feier der Firmung in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Einsiedeln i in. 1973.
- DH
- II Sobór Watykański, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, Watykan 1964.
- II Sobór Watykański, konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, Watykan 1963.
- Kodeks Prawa Kanonicznego, Watykan 1983.
- Kongregacja ds. Sakramentów, Dekret *Spiritus sancti munera*, Watykan 1946.
- Paweł VI, Konstytucja apostolska *Divinae Consortium Naturae*, Watykan 1971.
- Ratzinger J., *Bischof und Kirche*, w: JRGS 12, s. 262–266, tutaj: s. 263n.

KS. STEFANOS ATHANASIOU

Ludwig Maximilian University of Munich, Germany

e-mail: stefanos.athanasiou@lmu.de

ORCID: 0009-0006-2742-0381

DOI: 10.48224/COM-229-2025-59

Communio 45(2025)1, s. 59-72

NAMASZCZENIE MYRONEM W KOŚCIELE PRAWOSŁAWNYM JEGO HISTORYCZNE I TEOLOGICZNE ZNACZENIE

CHRISMATION IN THE ORTHODOX CHURCH ITS HISTORICAL AND THEOLOGICAL SIGNIFICANCE

Abstract

Chrismation, known as Confirmation in the Latin tradition, is one of the holiest and most symbolic sacraments of the Orthodox Church. This article examines both the symbolism and elements of Chrismation and in particular the anointing of the limbs as well as the spiritual significance of Chrismation in connection with theosis in its individual, ecclesial and cosmic dimensions.

Keywords: Anointing – Chrismation – Orthodox Theology – Theosis

Streszczenie

Namaszczenie Myronem, znane w tradycji łacińskiej jako bierzmowanie, jest jednym z najświętszych i najbardziej symbolicznych sakramentów Kościoła prawosławnego. Artykuł bada zarówno symbolikę, jak i elementy namaszczenia, w szczególności namaszczenie poszczególnych części ciała, oraz duchowe znaczenie tego sakramentu w związku z przeobstwieniem (theosis) w jego wymiarach indywidualnym, eklezjalnym i kosmicznym.

Słowa kluczowe: namaszczenie – Myronizacja – teologia prawosławna – przeobstwienie (Theosis)

Namaszczenie Myronem, które w tradycji łacińskiej nazywane jest bierzmowaniem, jest jednym z najświętszych i najbardziej symbolicznych sakramentów Kościoła prawosławnego. W przeciwieństwie do tradycji łacińskiej następuje bezpośrednio po chrzcie i razem z nim tworzy jedną liturgiczną całość. Namaszczenie Myronem wiąże się bezpośrednio z przyjęciem Ducha Świętego, który ma umacniać i uświęcać ochrzczonego. Podczas gdy chrzest oznacza oczyszczenie z grzechu pierworodnego i narodzenie człowieka na nowo w Chrystusie, namaszczenie Myronem udziela łaski i mocy Ducha Świętego, które umożliwiają wiernemu prowadzenie życia w Chrystusie¹. Historycznie rzecz biorąc, tradycja namaszczenia ma swoje korzenie w czasach apostołskich. Już pierwsi chrześcijanie znali zwyczaj używania wonnych olejów do namaszczenia, które miało nie tylko wymiar rytualny, ale również głębokie znaczenie duchowe². W Starym Testamencie namaszczenie było znakiem wybrania i posłania przez Boga, tak jak to miało miejsce w przypadku królów, kapłanów i proroków³. Znaczenie namaszczenia uwidacznia się przede wszystkim także w tym, że jedną z kar dla ludu Izraela była susza drzew oliwnych oraz brak owoców oliwek potrzebnych do przygotowania olejów do namaszczenia⁴. W Nowym Testamencie ten znak został rozszerzony na wiernych, którzy przez Chrystusa są wybrani jako „królewskie kapłaństwo”⁵. Namaszczenie krzyżmem w tym sensie nie jest tylko symbolicznym aktem, lecz przekazuje głęboką, sakramentalną łaskę, która wyjątkowo kształtuje wiernych i włącza ich we wspólnotę Kościoła. Przy czym Kościół nie jest tu rozumiany jedynie jako instytucja, lecz przede wszystkim jako miejsce doświadczenia Boga.

¹ Charakterystycznie pisze Dumitru Stăniloae w swojej *Dogmatik*: „Przez chrzest, a więc przez zanurzenie człowieka w wodzie w imię Trójcy Świętej, dokonuje się śmierć starego człowieka i jego odrodzenie do prawdziwego życia w Chrystusie. Jednocześnie człowiek zostaje obmyty z grzechu pierworodnego oraz wszystkich wcześniej popełnionych grzechów, a obraz Chrystusa zostaje w nim wryty”. D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. III, Düsseldorf 1995, s. 37.

² Porównaj Łk 7,45 albo J 12,3.

³ Porównaj 1 Sm 10,1 i nast.

⁴ Porównaj Pwt 28,40 oraz Mi 6,15.

⁵ Porównaj 1 P 2,9.

1. Symbolika i elementy namaszczenia krzyżmem

1.1 Święte krzyżmo

Krzyżmo (Myron) to olej wzbogacony wonnymi substancjami, który odgrywa centralną rolę w sakramencie namaszczenia krzyżmem. Jego przygotowanie jest złożonym i uroczystym procesem, zazwyczaj dokonywanym przez patriarchów w Kościele prawosławnym. W trakcie tego procesu wonne żywice i zioła są mieszane z olejem, co nie tylko wzbogaca fizyczną substancję krzyżma, ale także podkreśla jego symboliczne znaczenie. Zapachy mają wskazywać na duchowe piękno i czystość, które są udzielane przez Ducha Świętego. Przygotowanie świętego krzyżma opiera się na opisie Mojżesza w Księdze Wyjścia, gdzie jest powiedziane:

Pan powiedział do Mojżesza: Weź sobie wonności najlepszej jakości: pięćset syklów płynnej mirry, połowę tej wagi – dwieście pięćdziesiąt syklów wonnego cynamonu, dwieście pięćdziesiąt syklów wonnej trzciny i pięćset syklów kasji według wagi z przybytku, a do tego jeden hin oliwy z oliwek. I uczynisz z tego święty olej do namaszczenia – wonną maść, jak to robi sporządzający wonności. Będzie to święty olej do namaszczenia (Wj 30, 22–25).

Początkowo przekazywanie darów Ducha Świętego wiernym dokonywało się poprzez nałożenie rąk przez apostołów na nowo nawróconych. Jednak już w czasach apostołskich nałożenie rąk przez apostołów zostało zastąpione namaszczeniem świętym olejem przez biskupa lub zwykłego kapłana. Ta zmiana była spowodowana szybkim wzrostem liczby ochrzczonych chrześcijan⁶. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa namaszczenia dokonywali biskupi lokalni. Jednak wraz z rozwojem administracji kościelnej oraz rosnącym znaczeniem eklezjologicznym przygotowania i dystrybucji Myronu w Kościołach lokalnych, przygotowanie krzyżma stopniowo stało się szczególnym przywilejem, który dziś w Kościele prawosławnym przysługuje patriarchom, a historycz-

⁶ Porównaj *Papyrus Larousse Britannica*, Bd. 44, Athen 1990, s. 241n.

nie przede wszystkim Ekumenicznemu Patriarsze Konstantynopola. Przygotowanie i rozdzielanie Myronu przez wybrane stolice biskupie ma wyrażać jedność Kościoła prawosławnego i stanowi w pewnym sensie jedno z przywilejów prymatu honorowego Patriarchatu Ekumenicznego. Historycznie jednak Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola przyznał prawo przygotowywania świętego Myronu autokefalicznym Kościołom prawosławnym w Serbii, Rosji i Rumunii, udzielając im tym samym specjalnego pozwolenia na jego wytwarzanie.

1.2 Widzialny gest i porównanie wody z krzyżem

Namaszczenie krzyżem, które udzielane jest nowo ochrzczone, obejmuje kilka widzialnych i namacalnych elementów, które wspólnie wyrażają głębszą duchową rzeczywistość. Do tych elementów należą:

a. Namaszczenie członków ciała: Podczas gdy kapłan nakłada krzyżmo na czoło, uszy, skrzydełka nosa, pierś, dłonie i stopy, wypowiada słowa: „*Pieczęć daru Ducha Świętego*”. Słowa te potwierdzają skuteczność sakramentu i uświęcają zmysły oraz członki nowo ochrzczonego.

b. Wypowiadane słowa: Formuła „*Pieczęć daru Ducha Świętego*” wskazuje na wszczepienie Ducha Świętego w ochrzczonego. Podkreśla zarówno umocnienie, jak i duchowe naznaczenie wiernego, który dzięki Duchowi zostaje uzdolniony do nowego życia.

c. Dotyk fizyczny: Namaszczenie ukazuje, że łaska Ducha Świętego obejmuje nie tylko duszę, lecz także ciało. Podkreśla jedność ciała i ducha w wydarzeniu zbawienia.

Podczas gdy chrzest przez wodę symbolizuje oczyszczenie i odrodzenie, Myron wnika głębiej w ciało i wewnętrzne jestwo ochrzczonego. Różnica ta ukazuje odmienną funkcję obu sakramentów: chrzest oznacza wejście w nowe życie, podczas gdy namaszczenie Myronem nadaje moc i dynamikę do jego urzeczywistniania. Myron daje ochrzczonego zdolność do odczuwania obecności Chrystusa w sobie i czynienia jej widoczną dla innych. Rumuński teolog Dumitru Stăniloae podkreśla w tym kontekście nierozdzielny związek między sakramentem

chrztu a namaszczeniem Myronem, zaznaczając: „Sakrament namaszczenia Myronem daje nam siłę, by uczestniczyć w tym postępującym procesie umierania z Chrystusem, który w istocie jest procesem współżycia z Chrystusem, a sakrament pokuty nieustannie nas w tym umacnia”⁷. Dla Stăniloae jest zatem oczywiste, że prawdziwe doświadczenie Kościoła i autentyczne uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa staje się możliwe dopiero dzięki sakramentowi namaszczenia Myronem. Jednocześnie nie można jednak traktować sakramentów jako od siebie oddzielnych, ponieważ – jak już widzieliśmy – sakrament pokuty, czyli spowiedzi, jest dla Stăniloae bezpośrednim wyrazem łaski sakramentalnej udzielonej przez namaszczenie Myronem. Należy zatem przyjąć, że sakramenty są ze sobą splecione i nawzajem się dopełniają. Chrzest, namaszczenie krzyżem, Eucharystia i spowiedź należą do siebie w sposób nierozdzielny, ponieważ jeden sakrament nie może być właściwie rozumiany i przeżywany bez drugiego. Stăniloae pisze w swojej *Dogmatyce* z 1995 roku: „Dzięki namaszczeniu krzyżem rozpoczyna się epifania, czyli objawienie się Chrystusa w przemianie ochrzczonego; zaczyna się oświecenie jego istoty przez Ducha Chrystusa, co pokazuje, że jest on aktywnym obrazem Chrystusa, świętynią Ducha, który wspiera go w aktualizowaniu tego, co zostało mu już dane potencjalnie w chrzcie. Można więc powiedzieć, że poprzez namaszczenie krzyżem staje się dla nas jasne, iż nie jesteśmy w stanie zaktualizować darów otrzymanych na chrzcie jedynie własnymi siłami, lecz tylko z pomocą Ducha. Ta pomoc zaczyna działać bezpośrednio po chrzcie. Bez tej pomocy Ducha byłibyśmy w stanie aktualizować dary chrztu tylko z wielką trudnością, a może wcale”⁸. Aktualizacja ta dokonuje się jednak w sakramencie spowiedzi, który z kolei umożliwia udział w tym samym Ciele i Krwi Jezusa Chrystusa, a więc – według tradycji prawosławnej – udział w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

⁷ Stăniloae, *Dogmatik* (zob. przyp. 1), s. 193.

⁸ Ebd., 60

1.3. *Działanie Ducha Świętego poprzez namaszczenie Myronem*

Myron nie jest zatem, jak już wspomniano, jedynie zewnętrznym znakiem, lecz oddziałuje głęboko na jedność cielesno-duchową człowieka. Poprzez fizyczne nałożenie na ciało ochrzczonego symbolizuje trwałą obecność Ducha Świętego w nowo ochrzczonego. To pozostawanie (Myronu na ciele) wskazuje na to, że Duch Święty pozostaje w stałej wspólnotcie z wierzącym i towarzyszy mu na drodze uświęcenia, a więc przeobcowienia. To działanie wykracza poza to, co widzialne, i wskazuje na to, że Duch przemienia istotę ochrzczonego, odnawia go i wprowadza w nowe życie w Chrystusie. Woń, którą rozciąca Myron, ma przy tym podwójne znaczenie. Z jednej strony jest znakiem czystości i świętości, które są przekazywane przez Ducha Świętego. Z drugiej strony staje się wyrazem misyjnego powołania ochrzczonego – by niósł w świat duchowe odnowienie i miłość, które sam otrzymał. Ta woń symbolizuje duchową atrakcyjność życia chrześcijańskiego, które przyciąga ludzi do Chrystusa. Ojcowie Kościoła, w szczególności Cyryl z Aleksandrii, podkreślają, że ta woń nie jest tylko łaską osobistą, ale ma również wspólnotowy wymiar. Również u Dionizego Areopagity zapach ten ukazuje świętość namaszczenia Myronem, co skłania go do podkreślenia znaczenia woni oleju⁹. Człowiek napełniony Duchem staje się źródłem woni, która przenika jego otoczenie dobrocią, łagodnością i cichością. To działanie ma przypominać o łagodności gołębicy, klasycznym obrazie Ducha Świętego¹⁰. Jednakże namaszczenie Myronem wymaga aktywnego współdziałania ochrzczonego. Duch Święty, zgodnie z tradycją patrystyczną, uzdalnia ochrzczonego do

praktykowania cnót, opierania się pokusom i spełniania uczynków miłości. To działanie nie jest jednak przymusowe; wymaga świadomej i wolnej decyzji człowieka, by współpracować z łaską Ducha. Obraz woni Ducha Świętego ma liczne odniesienia biblijne. W Starym Testamencie woń jest znakiem przyjęcia ofiary przez Boga¹¹. W Nowym Testamencie sam Chrystus opisywany jest jako „miła woń dla Boga”, który oddaje się za Kościół¹². Drugi List do Koryntian podejmuje ten obraz i podkreśla: „Jesteśmy bowiem miłą wonią Chrystusa dla Boga – wśród tych, którzy dostępują zbawienia, i wśród tych, którzy giną” (2 Kor 2,15).

Ta woń symbolizuje duchowy wpływ życia w Chrystusie, które poprzez cnoty i uczynki miłości przyciąga ludzi do Boga. Cyryl z Aleksandrii widzi woń Ducha Świętego w ścisłym związku z ofiarą Chrystusa¹³. W namaszczeniu Myronem wierzący zostaje namaszczone Duchem Chrystusa i staje się w ten sposób żywą ofiarą miłą Bogu. Ten stan ofiary oznacza obumarcie starego, grzesznego człowieka i zmartwychwstanie nowego człowieka, który żyje w czystości i miłości. Woń, którą Duch rozciąca przez człowieka, jest świadectwem jego oddania się Bogu. Nie jest to jedynie osobisty stan świętości, lecz także wezwanie, by przenikać swoje otoczenie mocą dobra. W ten sposób woń Ducha staje się narzędziem ewangelizacji i budowania Kościoła. Człowiek zostaje wezwany, by być praktykującym chrześcijaninem i nie tylko żyć otrzymaną łaską, lecz także promieniować nią w świecie poprzez czyny.

2. *Namaszczenie członków ciała: interpretacja teologiczna*

Namaszczenie określonych części ciała jest centralnym elementem namaszczenia Myronem w obrządku prawosławnym i ma szczególne znaczenie. Jasne jest jednak, że namaszczenie Myronem, jako następstwo chrztu, ma wyraźnie określony cel, który zostaje nazwany w modlitwie odmawianej przed namaszczeniem:

⁹ Charakterystycznie podkreśla Areopagita: „Jeśli więc, jak mówią tłumacze hebrajskiego, najświętsze Serafiny zostały nazwane przez objawienie Boże „rozpalającymi” i „zapalającymi”, nazwami, które ukazują ich istotową naturę, to zgodnie z symbolicznym przedstawieniem posiadają one moc pobudzania boskiego Myronu i wydobywania go na zewnątrz, by skuteczniej rozprzestrzeniało swoje wonne cząsteczki. Albowiem ta niewyobrażalnie słodko pachnąca Istota daje się chętnie pobudzać do promieniowania przez ogniste i najczystsze duchy i udziela tym, którzy w ten nadprzyrodzony sposób ją wabią, najbardziej boskich technic”. Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 476.

¹⁰ Porównaj Stăniloae, *Dogmatik* (zob. przyp. 1), s. 65n.

¹¹ Porównaj Rdz 8,21.

¹² Porównaj Ef 5,2.

¹³ Cyt. za Stăniloae, *Dogmatik* (zob. przyp. 1), s. 42.

[...] Ty sam teraz, Władco, miłosierny Wszechkrólu, udziel mu (jej) także pieczęci daru Twojego Świętego, wszechmogącego i czczonego Ducha oraz udziału w świętym Ciele i drogocennej Krwi Twojego Chrystusa. Zachowaj go (ją) w Twoim uświęceniu; umocnij go (ją) w wierze prawosławnej; wybaw go (ją) od Złego i wszystkich jego podstępów; a przez zbawienny owoc (łaski) zachowaj jego (jej) duszę w czystości i sprawiedliwości, aby we wszelkim czynie i słowie podobał(a) się Tobie i stał(a) się synem i dziedzicem (córką i dziedziczką) Twojego niebiańskiego Królestwa[...]¹⁴.

W ten sposób namaszczenie staje się wyrazem otrzymanej łaski Ducha Świętego, który zamieszkuje w ochrzczonego. Namazczenie poszczególnych części ciała ma przy tym swoje szczególne znaczenie, które zostanie omówione w dalszej części:

a. Czoło: siedziba rozumu

Namaszczenie czoła ma na celu oczyszczenie rozumu ochrzczonego z cienia grzechu i otwarcie go na chwałę Bożą. Ochrzczony zostaje uzdolniony do pielęgnowania dobrych myśli i odrzucania złych. To namaszczenie wyraźnie pokazuje, że odnowa człowieka zaczyna się od odnowy jego myślenia.

b. Uszy: otwartość na Słowo Boże

Namaszczenie uszu symbolizuje zdolność słuchania głosu Boga i rozumienia Jego tajemnic. Prorok Izajasz opisuje tę zdolność słowami: „Pan otworzył mi ucho, abym słuchał” (Iz 50,5). To namaszczenie ma zamykać uszy na szkodliwe i powierzchowne słowa, a jednocześnie otwierać je na prawdę i czystość Bożego Słowa.

c. Skrzydełka nosa: dar rozeznania

Namaszczenie skrzydełek nosa podkreśla duchowy dar rozeznania. Ochrzczony zostaje uzdolniony do rozróżniania między wonią dobra a zwodniczym zapachem zła. Ta umiejętność ma

kluczowe znaczenie dla życia duchowego, ponieważ człowiek, umocniony przez Ducha, potrafi szukać dobra i unikać zła.

d. Pierś: siedziba cnót

Pierś jest siedzibą serca i siły. Jej namaszczenie ukazuje, że Duch oczyszcza i umacnia emocje oraz wewnętrzne siły człowieka. W ten sposób uczucia serca mają stać się wielkoduszne i pełne miłości. Pierś staje się więc miejscem, w którym zamieszkuje pokój i radość Ducha Świętego.

e. Ręce i stopy: narzędzia służby

Namaszczenie rąk i stóp oznacza gotowość do czynienia dobra i kroczenia w posłuszeństwie wobec Boga. Ręce zostają uświęcone do uczynków miłosierdzia, natomiast stopy zostają pobłogosławione do chodzenia drogą sprawiedliwości. To namaszczenie podkreśla aktywny wymiar życia chrześcijańskiego, które realizuje się w służbie Bogu i bliźnim.

3. Duchowa rola namaszczenia Myronem w kontekście przeobstwienia (Theosis)

Namaszczenie Myronem, oprócz samego obrzędu chrztu, zajmuje centralne miejsce w życiu duchowym prawosławnego chrześcijanina, ponieważ jest bezpośrednio związane z celem przeobstwienia (Theosis). Theosis to najwyższy cel życia chrześcijańskiego – oznacza zjednoczenie człowieka z Bogiem, w którym człowiek uczestniczy w Boskiej naturze przez łaskę, nie tracąc jednak swojej stworzonej natury. W ten sposób przeobstwienie staje się celem wszelkiej nadziei antropologicznej. W namaszczeniu Myronem zostaje położony fundament tego procesu, ponieważ ochrzczony zostaje namaszczony Duchem Świętym i tym samym uświęcony do nowego życia w Chrystusie. Dlatego w Kościele prawosławnym pierwszym krokiem ku Theosis jest namaszczenie Myronem po chrzcie, przy czym szczególne znaczenie ma oświecenie, które ma zapewnić właściwą drogę ku Bogu.

¹⁴ Zobacz niemieckie tłumaczenie ceremonii chrztu Konferencji Prawosławnych Biskupów w Niemczech: <http://www.obkd.de/Texte/Taufe.pdf> (dostęp 25.11.2024), tutaj s. 53–54.

3.1 *Namaszczenie Myronem jako początek przeobóstwienia (Theosis)*

Namaszczenie Myronem udziela wierzącemu łaski, aby przez Ducha Świętego stał się „świątynią Boga”¹⁵. Dzięki namaszczeniu Chrystus staje się w nim obecny, a Duch Święty napędza go Bożą energią, która prowadzi go na drogę przeobóstwienia (Theosis). Namaszczenie Myronem jest zatem przede wszystkim wewnętrzną przemianą, która uzdalnia człowieka do odnowienia w sobie obrazu Boga i do urzeczywistnienia podobieństwa do Niego. Fakt, że namaszczenie Myronem udzielane jest razem z chrztem, pozwala – zwłaszcza w liturgicznej praktyce Kościoła prawosławnego – aby także dzieci stały się w pełni członkami Kościoła i nie tylko zostały wprowadzone w życie sakramentalne, ale mogły w pełni w nim uczestniczyć. W teologii prawosławnej podkreśla się zatem, że Theosis nie jest stanem statycznym, lecz dynamicznym procesem, który – jak już zostało powiedziane – rozpoczyna się wraz z namaszczeniem Myronem.

3.2. *Przeobóstwienie (Theosis) jako odnowienie Bożego obrazu*

Tradycja chrześcijańska widzi człowieka jako stworzonego na obraz Boga¹⁶. Według prawosławnego pojmowania, obraz ten został zniekształcony przez grzech, ale nie zniszczony. W tym sensie namaszczenie Myronem odgrywa centralną rolę w odnowieniu tego obrazu, prowadząc wiernego do stanu czystości i świętości. Duch Święty, który udzielany jest przez namaszczenie Myronem, odnawia człowieka od wewnątrz i czyni go zdolnym do uczestnictwa w życiu Boga. Namaszczenie zmysłów i członków ciała symbolizuje – jak widzieliśmy – że cała osoba ludzka – duch, dusza i ciało – zostaje włączona w proces Theosis. Umysł zostaje oświecony, uczucia oczyszczone, a ciało uświęcone, tak że cały człowiek staje się „naczyniem Bożej łaski”. Jednak w tej dynamicznej interpretacji łaski pozostaje zrozumiałe, że człowiek zachowuje wolność, by odrzucić łaskę Bożą. Właśnie w tym ak-

cie nieprzyjęcia łaski w drodze ku Theosis prawosławna teologia widzi grzech człowieka. W tym sensie dla teologii prawosławnej „kara za grzech nie jest winą, którą jesteśmy dłużni Ojcu; jest śmiercią duszy, która jest bezpośrednią i nieuniknioną konsekwencją grzechu”¹⁷, czyli odwróceniem się od Boga. Akt pokuty i nawrócenia staje się zatem procesem powrotu na drogę Theosis i może być traktowany jako ciągłe odnawianie wydarzenia chrztu i namaszczenia.

3.3. *Synergia Bożej łaski i ludzkiego wysiłku*

Namaszczenie Myronem przekazuje Bożą łaskę, która jest niezbędna do przeobóstwienia (theosis). Jednak ta łaska nie działa automatycznie; wymaga świadomej współpracy człowieka. Teologia prawosławna mówi w tym kontekście o „synergii”, czyli współdziałaniu Bożej łaski i ludzkiej woli. Poprzez namaszczenie Myronem człowiek otrzymuje zdolność do życia tą synergia, kierując swoje życie według przykazań Chrystusa i ćwicząc się w cnotach. Duch Święty, który zostaje przyjęty w akcie namaszczenia Myronem, umacnia wiernego w tym wysiłku. Daje mu siłę, by opierać się pokusom, przezwyciężać namiętności i wzrastać w miłości do Boga i bliźniego. Przeobóstwienie (theosis) jest procesem trwającym całe życie, który urzeczywistnia się we współpracy z Duchem, który poprzez namaszczenie Myronem wszedł w życie chrześcijanina.

3.4. *Przeobóstwienie przez wspólnotę z Chrystusem*

Namaszczenie Myronem ustanawia bezpośrednią więź między wierzącym a Chrystusem, który sam jest nazywany „Namaszczonym” (po grecku: Χριστός). Przez to namaszczenie ochrzczony zostaje zjednoczony z Chrystusem i uczestniczy w Jego życiu oraz dziele. Przeobóstwienie (theosis) jest możliwe jedynie dzięki tej wspólnocie z Chrystusem, który jest pomostem między Bogiem

¹⁵ Porównaj 1 Kor 6,9.

¹⁶ Porównaj Rdz 1,26.

¹⁷ F. Mathewes-Green, *Die Orthodoxe Sichtweise der Sünde*, w: *Orthodoxie Aktuell* (2009), nr 06–07.

a człowiekiem. To wskazuje na duchowy wymiar przebóstwienia, w którym życie wierzącego staje się żywym świadectwem obecności Chrystusa. Wierny staje się „obrazem Chrystusa”, który w swoim myśleniu, działaniu i bycie odzwierciedla Bożą rzeczywistość. Namaszczenie Myronem łączy wierzącego nie tylko z Bogiem, ale także z Kościołem, który jest Ciałem Chrystusa. Przebóstwienie nie może zostać urzeczywistnione w oderwaniu od życia kościelnego, ponieważ to właśnie Kościół jest miejscem, gdzie w szczególny sposób działa łaska Ducha Świętego. Dzięki namaszczeniu Myronem wierny zostaje włączony do wspólnoty Kościoła i obdarzony jej darami. Kościół jako wspólnota świętych, a więc obrazów Boga w historii, oferuje wierzącemu środki niezbędne do przebóstwienia: sakramenty, nauczanie, modlitwy i duchowe towarzyszenie. W tym kontekście namaszczenie Myronem nie jest jedynie sakramentem osobistym, ale także sakramentalnym znakiem jedności z Kościołem. Duch Święty, który zostaje przyjęty podczas namaszczenia Myronem, jest tym samym Duchem, który ożywia Kościół i jednoczy jego członków. W ścisłym sensie można więc stwierdzić, że tam, gdzie ten obraz nie istnieje, Kościół jako Ciało Chrystusa nie jest w pełni urzeczywistniany ani przeżywany.

3.5 *Przemienienie całego stworzenia*

Przebóstwienie (theosis) ma jednak nie tylko wymiar eklesjalny i indywidualny, lecz także kosmiczny. Duch Święty, który poprzez namaszczenie Myronem zamieszkuje w wierzącym, odnawia nie tylko osobę ludzką, ale oddziałuje również na całe stworzenie. Wierzący, który poprzez namaszczenie Myronem staje się nosicielem Ducha, uczestniczy aktywnie w odnowie świata, mając za zadanie wnosić łaskę i pokój Boży w rzeczywistość stworzoną. To przekonanie pozostaje w ścisłym związku z ideą wspomnianego wcześniej „królewskiego kapłaństwa” wiernych, które zostaje podkreślone w sakramencie namaszczenia Myronem. Ochrzczony i namaszczony staje się pomostem między Bogiem a stworzeniem, który przez modlitwę, czyny i świadectwo ma prowadzić całe stworzenie ku Bogu. Przebóstwienie jednostki jest zatem nierozdzielnie związane z uzdrowieniem i prze-

bóstwieniem całego stworzenia¹⁸. Namaszczenie Myronem ma w tym sensie wymiar eschatologiczny, ponieważ przygotowuje wierzącego na nadchodzące Królestwo Boże. W tradycji prawosławnej przebóstwienie (theosis) jest pojmowane nie tylko jako aktualnie trwający proces, lecz również jako ostateczne urzeczywistnienie wspólnoty z Bogiem w wieczności. Namaszczenie Myronem stanowi przedsmak tej eschatologicznej rzeczywistości, w której człowiek będzie całkowicie zjednoczony z Bogiem. Dzięki łasce Ducha Świętego, która zostaje przyjęta w tym sakramencie, wierzący już w tym świecie zaczyna uczestniczyć w życiu wiecznym. W ten sposób akt namaszczenia Myronem staje się dopełnieniem chrztu i w tym sensie wydarzeniem, w którym człowiek może doświadczyć Boga w historii.

Z języka niemieckiego tłumaczyła Anna Buczniewska

Nota o Autorze: Stefanos Athanasiou – urodzony 22 maja 1981 roku w Hanau. Niemieckojęzyczny teolog prawosławny i profesor zwyczajny teologii systematycznej na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium. Jego badania koncentrują się na dogmatyce, etyce i teologii ekumenicznej. Po maturze w szkole średniej Lindenau w Großauheim studiował teologię na Uniwersytecie Ludwika Maksymiliana w Monachium i Uniwersytecie Arystotelesa w Salonikach, gdzie uzyskał wszystkie stopnie naukowe (dyplom, magisterium, doktorat i habilitację). Swoją karierę akademicką rozpoczął jako asystent naukowy w Instytucie Teologii Katolicko-Chrześcijańskiej na Uniwersytecie w Bernie od 2011 do 2018 roku, a od semestru zimowego 2016 roku przez dwa lata także w Instytucie Teologii Systematycznej na Wydziale Teologii Ewangelickiej. W semestrze zimowym 2016 roku był gościnnym wykładowcą w Instytucie Patrystycznym Augustinianum, a od 2017 roku nadal jest gościnnym wykładowcą w Studium Teologicznym w Jerozolimie. Następnie prowadził zajęcia dydaktyczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu we Fryburgu, w Wyższej Szkole Teologicznej w Chur oraz na

¹⁸ Porównaj Christopher Veniamin, *The Orthodox Understanding of Salvation. „Theosis” in Scripture and Tradition*, Dalton (USA) 2013.

Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Rzymskiego Fryderyka Wilhelma w Bonn. Ponadto był od 2019 do 2020 roku gościnnym badaczem w Instytucie Etyki Biomedycznej i Historii Medycyny Uniwersytetu w Zurychu, a od 2020 roku jest gościnnym wykładowcą na Uniwersytecie Logos w Tiranie. 1 sierpnia 2023 roku został mianowany profesorem zwyczajnym teologii systematycznej (dogmatyka, etyka i teologia ekumeniczna) w Wyższej Szkole Teologii Prawosławnej Uniwersytetu Ludwika Maksymiliana w Monachium, po tym jak już w poprzednim semestrze pełnił funkcję tymczasowego profesora. W 2018 roku Athanasiou przyjął święcenia kapłańskie 28 października w kościele św. Dymitra w Zurychu. Należy do metropolii Szwajcarii Ekumenicznego Patriarchatu Konstantynopola. Od 2019 roku jest członkiem Szwajcarskiej Rady Religii i Grupy Roboczej Kościołów Chrześcijańskich w Szwajcarii.

Bibliografia

- Dionizy Areopagita, *De ecclesiastica hierarchia*, PG 3, 476.
 Mathewes-Green F., *Die Orthodoxe Sichtweise der Sünde*, w: *Orthodoxie Aktuell* (2009), nr 06–07.
Papyrus Larousse Britannica, Bd. 44, Athen 1990.
 Stăniloae D., *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. III, Düsseldorf 1995.
 Veniamin C., *The Orthodox Understanding of Salvation. „Theosis” in Scripture and Tradition*, Dalton 2013.

KATARZYNA HALKOWICZ

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: k_halkowicz@op.pl

ORCID: 0000-0002-9355-1332

DOI: 10.48224/COM-229-2025-73

Communio 45(2025)1, s. 73-92

BIERZMOWANIE W TEOLOGII ORTODOKSYJNEGO KOŚCIOŁA KOPTYJSKIEGO

Abstract

Confirmation in the Coptic Orthodox Church occupies a place between baptism and Eucharist. It is a salvific (redemptive) sacrament, which in the doctrine of the Coptic Orthodox Church is essential for eternal salvation, and every believer should receive it. The rites of confirmation, directly linked to baptism, make this sacrament its completion. Coptic theology of the sacrament of confirmation, along with its pneumatological and reconciliatory significance, should serve as a creative impulse for Catholic theology. The theology from the Nile can become an inspiration for Western Christianity in broadening theological horizons and discovering new aspects in sacramentology and ecclesiology.

Keywords: Sacramentology – Confirmation – Coptic Orthodox Church – Theology – Salvation

Streszczenie

Bierzmowanie w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim zajmuje miejsce między chrztem a Eucharystią. Jest sakramentem zbawczym (odkupieńczym), czyli takim, który w doktrynie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego jest niezbędny do zbawienia wiecznego i każdy wierzący powinien go przyjąć. Obrzędy bierzmowania bezpośrednio połączone z chrztem czynią z tego sakramentu jego dopełnienie. Koptyjska teologia sakramentu bierzmowania wraz z jej pneumatologiczno-rekoncyliacyjnym znaczeniem powinna być twórczym impulsem dla teologii katolickiej. Teologia z Nilu może stać się dla chrześcijaństwa Zachodniego inspiracją w poszerzaniu horyzontów teologicznych, odkrywaniu nowych aspektów w sakramentologii i eklezjologii.

Słowa kluczowe: Sakramentologia – bierzmowanie – Ortodoksyjny Kościół Koptyjski – teologia - zbawienie

Bierzmowanie w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim zajmuje miejsce między chrztem a Eucharystią¹. Jest sakramentem zbawczym (odkupieńczym), czyli takim, który w doktrynie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego jest niezbędny do zbawienia wiecznego i każdy wierzący powinien go przyjąć². Obrzędy bierzmowania bezpośrednio połączone z chrztem czynią z tego sakramentu jego dopełnienie. Problem biblijnego świadectwa odnośnie sakramentu bierzmowania był zawsze niełatwy. Nic więc dziwnego, że także we współczesnej teologii i naukowej interpretacji Pisma Świętego nasuwa się szereg pytań, a nawet powiększają się dotychczasowe aporie.

1. Ustanowienie sakramentu bierzmowania

Teologia koptyjska podkreśla, że bierzmowanie jest jednym z siedmiu sakramentów³ ustanowionych przez Jezusa Chrystusa i dzięki niemu otrzymujemy pieczęć Ducha Świętego⁴. Sakrament ten nazywany jest też sakramentem myronu, świętym namaszczeniem albo sakramentem konfirmacji⁵.

Kościół koptyjski podkreśla, że sakrament bierzmowania ustanowiony został w chwili, gdy Chrystus wypowiedział słowa: „Jeśli ktoś pragnie, niech przyjdzie do Mnie i niech pije. Kto wierzy we Mnie, jak mówi Pismo, strumienie wody żywej, popłyną z jego wnętrza”. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać ci, którzy uwierzyli w Niego. Duch bowiem dotychczas nie był dany, gdyż Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,37-39)⁶. O bierzmowaniu wspomina św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich*: „Kiedy apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria

przyjęła Słowo Boga, wysłali do nich Piotra i Jana. Oni przyszli i pomodlili się za nich, aby otrzymali Ducha Świętego. Na żadnego z nich bowiem jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego” (Dz 8,14-17). Duch Święty był przekazany przez nałożenie rąk. Gdy liczba wierzących w Chrystusa znacząco wzrosła, Apostołowie nie byli w stanie każdej osobie nałożyć rąk i przekazać im Ducha Świętego. Dlatego sami przygotowywali myron, który rozesłali do lokalnych Kościołów, aby tam w ich imieniu kapłanów przekazywać ochrzczoneму dar Ducha Świętego.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla przede wszystkim znaczenie pneumatologiczne oraz rekuncyjacyjne bierzmowania. Ochrzczony jest namaszczany przez biskupa lub prezbitera trzydziestoma sześcioma znakami krzyża na stawach i narządach zmysłów, dzięki czemu Duch Święty może w nim zamieszkać. Jego ciało i dusza stają się świątynią Ducha Świętego. Przez to namaszczenie Bóg udziela ochrzczoneму łaski potwierdzenia i umocnienia, jak również darów Ducha Świętego⁷.

2. Obrzęd namaszczenia – aspekt pneumatologiczny

Namaszczenie zewnętrznych organów człowieka myronem oznacza namaszczenie mocą wewnętrznej duszy i duchowych zmysłów mocą Boga, żeby walczyć ze złem i jego mocą. Tak się dzieje, ponieważ myron jest najpotężniejszą bronią przeciw szatanowi i najlepszą ochroną przed grzechem i pokusami. Apostołowie udzielali tego sakramentu⁸ przez nałożenie rąk po chrzcie, jak czytamy w *Dziejach Apostolskich*, kiedy święty Piotr i święty Jan kładli ręce na mieszkańców Samarii, którzy byli ochrzczeni w imię Pana Jezusa i otrzymali Ducha Świętego (Dz 8,15-17)⁹.

*Encyklopedia Koptyjska*¹⁰ odwołuje się w tym miejscu do jednego z najstarszych świadectw, w którym pojawia się pneumatologiczny

¹ Shenouda III, *The Epiphany*, Cairo 1999, s. 5-6.

² Sakramentami zbawczymi są: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia i spowiedź (pokuta).

³ T.Y. Malaty, *The Gift Of The Holy Spirit*, Cairo 1991, s. 44.

⁴ Shenouda III, *The Feast of the Annunciation*, Cairo 1997, s. 13.

⁵ O.H.E. Burmester, *Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: „Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie” 3(1954), s. 52-58.

⁶ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 2002, s. 2; zob. Archbishop Basilios, *Confirmation*, w: A.S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York 1991, kol. 585-586.

⁷ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 2.

⁸ Shenouda III, *Comparative Theology*, London 1988, s. 140.

⁹ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 3.

¹⁰ F. Megally, *Chrism*, w: A.S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*, t. II, kol. 521.

logiczne tłumaczenie obrzędów pochrzcielnych. Chodzi o dzieło Tertuliana *O chrzcie* z przełomu II i III w po Chr. Tertulian opisuje tam inicjację chrześcijańską w Kościele Kartagińskim. W odniesieniu do sakramentu chrztu stwierdza: „w wodzie jednak nie otrzymujemy Ducha Świętego, lecz pod kierunkiem anioła w wodzie oczyszczeni przygotowujemy się dla Ducha Świętego”¹¹. Natomiast „zaraz po wyjściu z kąpieli chrzcielnej namaszcza się nas świętym namaszczeniem (*benedictam unctionem*). Czyńni się to zgodnie z dawnym zwyczajem, według którego zwykło się namaszczać kapłanów olejem z rogu. W ten sposób Mojżesz namaścił Aarona (Wj 30,30; Kpł 8,1), stąd też nazwano go pomazańcem od krzyżma, które tłumaczy się namaszczeniem. To właśnie namaszczenie nadało imię Panu. Otrzymał on namaszczenie w sposób duchowy, gdyż namaścił go Bóg Ojciec Duchem Świętym, jak to poświadczają *Dzieje Apostolskie*: ‘Zebrali się bowiem w tym mieście przeciw świętemu Synowi Twemu, któregoś namaścił’ (Dz 4,27)”¹². Tertulian podkreśla, że: „Wyszedłszy z kąpieli chrzcielnej otrzymujemy, zgodnie z dawną karnością, namaszczenie błogosławione [...]. Namaszczenie w nas odnosi się do ciała, lecz daje zysk duchowy tak samo, jak czynność cielesna chrztu zanurzająca nas w wodzie powoduje skutek duchowy, tj. uwolnienie od grzechów. Dalej następuje nakładanie ręki błogosławiającej, która przywołuje i zaprasza Ducha Świętego”¹³. Kościół koptyjski podkreśla za Tertulianem, że „Ciało obmywamy, aby duszę oczyścić, ciało namaszczamy, aby duszę poświęcić, ciało znaczymy krzyżmem (myronem), aby duszy bronić, ciało nałożeniem ręki zacieniamy, by duszę oświecić duchem, ciało odżywia się Ciałem i Krwią Chrystusa, by dusza z Boga moc otrzymała”¹⁴.

Teologia koptyjska podkreśla element nakładania ręki w sakramencie bierzmowania. Opiera się przy tym na cytowanym wyżej Tertulianie oraz św. Cyprianie, który pisał: „Rodzi się ktoś nie przez nałożenie ręki, kiedy to otrzymuje Ducha Świętego, lecz

przez chrzest, aby już narodzony otrzymał Ducha”¹⁵. Cyprian odróżnia obrzędy chrztu i bierzmowania. Píše on również o stosowaniu znaku krzyża przy udzielaniu sakramentu bierzmowania. Zna on obrzęd namaszczenia chrzcielnego, ale nie wiąże go z otrzymaniem darów Ducha Świętego¹⁶.

Koptyjski biskup Mettaous podkreśla, że dla jego Kościoła niezwykle ważną rolę posiada świadectwo Cyryla Jerozolimskiego, który przedstawia wiarę Kościoła wschodniego¹⁷. Św. Cyryl zdawał sobie sprawę, że w sakramencie chrztu działa nie sama woda, lecz i Duch Święty obejmujący duszę od wewnątrz¹⁸. Obecność Trzeciej Osoby Trójcy Świętej i Jej uświęcające działanie łączy z namaszczeniem: „Jak chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest chlebem zwykłym, lecz Ciałem Chrystusa, tak i ów święty olej nie jest tylko zwykłym lub – jak kto woli – pospolitym olejem po modlitwie błagalnej, lecz darem Chrystusa i Ducha Świętego; obecność Jego bóstwa sprawia to, co przedstawia symboliczne namaszczenie na czole i innych zmysłach, kiedy bowiem olejem widzialnym namaszcza się ciało, dusza uświęca się przez świętego i ożywiającego ducha”¹⁹.

Teologowie koptyjscy słusznie podkreślają, że nie było możliwości, żeby Apostołowie wędrowali do wszystkich krajów i miast i nakładali ręce na ochrzczone, więc ustanowili namaszczenie myronem jako alternatywę nałożenia rąk dla zamieszkania Ducha Świętego²⁰. Teologia koptyjska zauważa, że pierwszy olej myronu zrobili Apostołowie. Wzięli oni niektóre pachnące olejki, jakimi namaszczone było ciało Jezusa i zioła takie, jakie przyniosły kobiety, by namaścić Jego ciało. Następnie dodali to wszystko do czystej oliwy z oliwek, modlili się nad nią w Wieczerniku i zrobili z tego masę, żeby udzielić daru Ducha Świętego dla ochrzczone. Jest ona również używana do uświęcania wody chrzcielnej, święcenia kościołów, ołtarzy czy naw w kościołach. Apostołowie zdecydowali, że ich następcy, biskupi, muszą na nowo tworzyć

¹¹ Tertulian, *O chrzcie*, w: J. Słomka (opr.), *Chrzest i pokuta w Kościele pierwotnym. Antologia tekstów I-III w.*, Kraków 2004, s. 161.

¹² Tamże, s. 166

¹³ Tertulian, *De baptismo*, CV 20,206, EP 304.

¹⁴ Tamże, CV 47,36, EP 362; zob. Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 5.

¹⁵ Cyprian, *Epist.* 74,7, CV 3, 2, 804, zob. Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 5.

¹⁶ Cyprian, *Epist.* 74,7, CV 3, 2, 788, EP 592.

¹⁷ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 5.

¹⁸ Cyryl Jerozolimski, *Catecheses*, PG XXXIII, 985.

¹⁹ Tamże, 1089. Zob. Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 5.

²⁰ Shenouda III, *Comparative Theology*, s. 140.

myron, gdziekolwiek się będzie kończył, przez połączenie oryginalnego oleju z nowym. Kościół koptyjski naucza, że kiedy święty Marek przyjechał do Aleksandrii, wziął ze sobą trochę myronu zrobionego przez Apostołów. Używał go w sakramentach krzyżma. Używali go również patriarchowie, którzy byli jego następcami. Taka praktyka kontynuowana była do czasów papieża Atanazego – dwudziestego patriarchy Aleksandrii, który podjął decyzję, by przygotowywać olej myronu w Aleksandrii²¹. Papież Atanazy miał otrzymać zaczyn zawierający zioła dotykające Ciała Pańskiego w czasie Jego pogrzebu i oryginalny, przygotowany przez Apostołów i przywieziony przez św. Marka do Egiptu²². To właśnie on rozproszził ten olej po kościołach w Rzymie, Antiochii i Konstantynopolu razem z dokumentami potwierdzającymi jego autentyczność. Do dnia dzisiejszego myron był przygotowywany w Kościele koptyjskim dwadzieścia dziewięć razy.

Myron składa się z około 30 rodzajów ziół i pachnid²³ (m.in. mirry, aloesu, kadzidła, cynamonu, kasji, pachnącej trzciny, ostu, balsamu, ambry, piżma), które są dodawane do czystej oliwy z oliwek i podgrzewane na wolnym ogniu cztery razy²⁴. Przefiltrowana oliwa jest potem wlewana do dużego pojemnika i po liturgii poświęcenia myronu patriarcha umieszcza stary zaczyn w świeżo zrobionym myronie, odmawiając ustalone modlitwy²⁵.

Liturgia chrzcielna w Kościele koptyjskim przewiduje, że po chrzcie dziecka szafarz przekazuje je matce, a ta, trzymając je z prawej strony, wyciera czystym ręcznikiem. Następnie kładzie dziecko na specjalnym stole przy chrzcielnicy tak, by szafarz mógł namaścić je trzydziestoma sześcioma znakami krzyża na wszystkich narządach zmysłów i stawach²⁶. Szafarz przynosi naczynie z myronem i odmawia modlitwę: „O Wszechmogący Stwórco wszystkich cudów, który jesteś Wszechmocny, który bę-

dziesz i którego moc może wszystko. Obdarz łaską Ducha Świętego, aby nałożenie świętego myronu stało się pieczęcią życia i niezłomnością dla Twoich sług przez Twojego Jednorodzonego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa. Chwała, honor, panowanie i uwielbienie ze względu na Ciebie, razem z Synem i współtętnym Świętym Duchem, teraz i na zawsze. Amen”²⁷. Powyższa modlitwa nie jest błogosławieństwem myronu, ale prośbą, żeby Duch Święty poprzez namaszczenie zamieszkał w ochrzczonej osobie.

Szafarz kładzie swojego prawego kciuka na otworze naczynia z myronem i obraca naczynie tak, żeby zwilżyć palec myronem. Potem namaszcza ochrzczonych w następujący sposób: najpierw szczyt głowy, nozdrza, usta i prawe ucho; potem prawe oko, następnie lewe i na końcu lewe ucho²⁸. W czasie tego namaszczenia prezbiter mówi: „W imię Ojca, i Syna, i Świętego Ducha. Namaszczenie łaską Świętego Ducha. Amen”²⁹. Pierwsze namaszczenia obejmuje więc osiem miejsc na ciele bierzmowanego. Prezbiter namaszcza głowę aby ją uświęcić. Głowa zawiera umysł, gdzie znajdują się myśli. To właśnie umysł odróżnia ludzi od innych stworzeń. Dobry umysł jest bardzo przydatny i korzystny dla siebie i dla innych też. Kościół koptyjski opiera ten gest na Objawieniu Bożym podkreślając, że już król Salomon chwali umysł mówiąc: „wtedy mądrość zagości w twym sercu, wiedza duszę twą rozraduje; [wtedy] rozważa będzie pilnować, roztropność na straży twej stanie” (Prz 2,10-12). Również św. Paweł modli się: „A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie” (Flp 4,7)³⁰. Prezbiter namaszcza nozdrza, ponieważ jest to bardzo ważny narząd zmysłów, bo przez nie mogą wejść do serca nieczyste myśli. Namaszczenie nozdrzy ma chronić przed wszelkim grzechem i żądzami. Usta z językiem to najbardziej niebezpieczne organy w człowieku, dlatego niezbędne jest, by je namaścić. Namaszczenia te mają, zdaniem Koptów, uzasadnienie w Starym Testamencie, kiedy Psalmista zanosi modlitwę: „Postaw, Panie,

²¹ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 3.

²² Tamże, s. 4.

²³ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102. Rituals of Sacraments*, New York 2006, s. 7.

²⁴ F. Megally *Chrism*, kol. 523.

²⁵ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 4.

²⁶ K. Halkowicz, *Sakrament chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: B. Ferdek, J.M. Lipniak, „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, Wrocław 2016.

²⁷ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 6.

²⁸ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102...*, s. 7.

²⁹ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 7.

³⁰ Tamże, s. 8.

straż moim ustom i wartę przy bramie warg moich! Mojego serca nie skłaniaj do złego słowa” (Ps 141,3-4), a król Salomon mówi: „Strzegąc swych ust i języka, strzeże się duszy przed strapieniem” (Prz 21,23) i: „Przewrotności ust się wystrzegaj, od fałszu warg bądź z daleka” (Prz 4,24)³¹. Teologia koptyjska cytuje również *List św. Jakuba*, który przestrzega: „Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz łudząc serce swoje, nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw” (Jk 1,26); „Jeżeli ktoś nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym zdolnym utrzymać w ryzach także całe ciało” (Jk 3,2) jak również „Języka natomiast nikt z ludzi nie potrafi okiełznać; to zło niepohamowane, pełne zabójczego jadu. Za jego pomocą wielbimy Boga i Ojca i nim przeklinamy ludzi stworzonych na podobieństwo Boże” (Jk 3,8-9)³². Dzięki uszom możemy słyszeć, one również powinny być kontrolowane i namaszczenie myronem jest silną bronią do tego, by kontrolować, czego słuchamy. Namaszczenie chroni nasze uszy przed słuchaniem plotek i słów, które mogą zatruć nasze serca pożądliwymi myślami. Oczy to najważniejszy narząd zmysłów. Przez nie dociera do nas ponad osiemdziesiąt procent informacji, które mogą wpływać na nasze serce. Jeżeli informacja jest święta, uświęca nasze serce, ale może stać się inaczej. Powinniśmy kontrolować, na co patrzymy, żebyśmy byli czysti. Dziesiąte przykazanie mówi „Nie pożądaj!”. Psalmista modli się: „Odwróć me oczy, niech na marność nie patrzą” (Ps 119,37) i: „Otwórz moje oczy, abym ujrzał dziwy Twojego prawa” (Ps 119,18).

Druga seria namaszczenia obejmuje cztery miejsca. Szafarz bierzmowania zwilża po raz kolejny prawy kciuk i namaszcza myronem kolejno: serce (klatkę piersiową), pępek, górną część pleców i ich dolną część³³. Podczas namaszczenia prezbiter modli się następującymi słowami: „Namaszczenie jako znak królestwa niebieskiego”³⁴. Teologia koptyjska zwraca więc uwagę, że święte namaszczenie w sakramencie bierzmowania powoduje, iż Święty Duch działa w człowieku i przygotowuje go do

objęcia dziedzictwa królestwa niebieskiego³⁵. Namaszczenie serca jest bardzo istotne, ponieważ to organ, który pompuje krew do całego ciała. Zdrowe serce jest ważne dla zdrowego ciała i wymagane dla dobra duchowego, jak radzi król Salomon: „Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie tam ma swoje źródło” (Prz 4,23). Serce musi być chronione i odnawiane, jak mówi Psalmista „Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnów w mojej piersi ducha niezwykłego!” (Ps 50,12)³⁶. Pępek jest miejscem, z którego wychodziła pępowna przed naszym narodzeniem i łączyła nas z naszą matką. Dzięki niej płód jest odżywiony i dotleniony i przez namaszczenie pępka myron ochrania człowieka przed szatanem³⁷. Plecy wspierają ciało i są miejscem, gdzie znajduje się kręgosłup. Jeśli kręgosłup jest zakażony lub uszkodzony, może wystąpić silny ból, a nawet paraliż. Dlatego tak ważne jest chronienie go przez namaszczenie myronem³⁸. Dół pleców jest strefą seksualnych pożądliwości, dlatego namaszczenie tej części ciała myronem uświęca ją i chroni dzięki mocy żywego Krzyża. Ten obszar ciała obejmuje również nerki³⁹.

Kolejnym etapem namaszczenia bierzmowanego jest namaszczenie sześciu stawów rąk. Szafarz zwilża kciuk w świętym myronie i namaszcza: staw prawego ramienia, prawą pachę, prawy staw łokciowy, wewnętrzną część stawu łokciowego, prawy nadgarstek, spód prawego nadgarstka⁴⁰. Podczas namaszczenia modli się: „Namaszczenie dla wspólnoty życia wiecznego. Amen”⁴¹.

Następnie prezbiter namaszcza pozostałe sześć lewych stawów: staw lewego ramienia, lewą pachę, lewy staw łokciowy, wewnętrzną część lewego stawu łokciowego, lewy nadgarstek, drugą stronę lewego nadgarstka⁴². Podczas namaszczenia szafarz modli się: „Święte namaszczenie od naszego Pana Jezusa Chrystusa, niezniszczalna pieczęć. Amen”⁴³.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Tamże, s. 10-11.

³⁹ Tamże, s. 11.

⁴⁰ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102...*, s. 8.

⁴¹ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 11.

⁴² Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102...*, s. 8.

⁴³ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 12.

³¹ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102...*, s. 8.

³² Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 8.

³³ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102...*, s. 7.

³⁴ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 10.

Piąta seria namaszczeń obejmuje sześć stawów nóg. Szafarz nawilża kciuk myronem i namaszcza: prawy staw biodrowy, prawy moczowód (wewnątrz stawu biodrowego), prawy staw kolanowy, wewnętrzną część stawu kolanowego, prawy staw skokowy, miejsce powyżej prawego stawu skokowego⁴⁴. Dokonując namaszczenia, prezbiter mówi: „Doskonałość łaski Świętego Ducha. Amen”⁴⁵. Namaszczenie powyższych stawów obejmuje bardzo wrażliwe części ciała, bo biodra obejmują organy służące do reprodukcji. W Kościele koptyjskim namaszcza się te strefy ciała, żeby dziecko mogło wieść życie w czystości. Narządy seksualne są nazywane świętością ciała, dlatego wymagane jest zachowanie ich w czystości. Przez namaszczenie ich myronem są chronione od seksualnej niemoralności, która bardzo złości Boga. Z tego powodu św. Paweł doradza młodym mówiąc: „Siebie samego zachowaj czystym!” (1 Tes 5, 23), bo bez świętości nikt nie ujrzy Pana⁴⁶.

Szóste namaszczenie obejmuje: lewy staw biodrowy, lewy moczowód (wewnątrz biodra), lewy staw kolanowy, wewnętrzną część lewego stawu kolanowego, lewy staw skokowy, miejsce powyżej lewego stawu skokowego⁴⁷. Namaszczając te miejsca szafarz mówi: „Namaszczam cię (...imię) przez święte namaszczenie. W imię Ojca, i Syna, i Świętego Ducha. Amen”⁴⁸. Namaszczenie chroni przed chodzeniem drogą zła i przed chodzeniem w złe, zepsute miejsca. Unikanie drogi grzechu umożliwi nam życie cnotliwe i w końcu osiągnięcie życia wiecznego.

Po skończonym namaszczeniu prezbiter kładzie swoją dłoń na głowie dziecka i modli się: „Możesz być błogosławiony błogosławieństwem niebios i aniołów. Może Pan Jezus Chrystus błogosławić cię w imię Swoje”⁴⁹.

Liturgia sakramentu bierzmowania w Kościele koptyjskim podkreśla, że istotny jest fakt, aby namaszczenie myronem w pierwszej kolejności obejmowało prawą stronę ciała, ponieważ to prawa strona ma pierwszeństwo, jest ona centrum mocy ludz-

kiej (np. większość czynności wykonujemy prawą ręką). Dlatego też koptyjskie przepisy liturgiczne zobowiązują celebransu Eucharystii do wchodzenia przed ołtarz prawą nogą⁵⁰. W przypadku, gdy do bierzmowania jest więcej osób, namaszcza najpierw chłopców, a potem dziewczynki.

2.1 Obrzęd namaszczenia – aspekt rekonyliacyjny

Namaszczenie Myronem poza aspektem pneumatologicznym, ściśle związane jest także z rekonyliacją⁵¹. Ten drugi aspekt namaszczenia nigdy nie odgrywał pierwszoplanowej roli w bierzmowaniu, ale współczesna teologia, szczególnie zachodnia, traktuje go marginalnie. Aspekt rekonyliacyjny jest późniejszy od pneumatologicznego, ale to nie uzasadnia faktu, że współcześnie niewielu chrześcijan kojarzy bierzmowanie z pojednaniem. Dlatego też warto podkreślić, że teologia koptyjska akcentuje oba aspekty obrzędu namaszczenia w bierzmowaniu.

W Kościele koptyjskim, jak już wykazano, namaszcza się trzydzieści sześć miejsc na ciele człowieka⁵². Namaszczenia te mają chronić bierzmowanego przed działaniem szatana. Teologia koptyjska zauważa, że opętany chrześcijanin musiał być niedokładnie namaszczony myronem, co pozwoliło na przedostanie się diabła do jego ciała i zamieszkanie w nim. Ponieważ człowiek jest bierzmowany tylko raz w życiu, szafarz tego sakramentu musi bardzo dokładnie namaszczać wszystkie miejsca, bo zaniedbanie tego może przynieść wielką szkodę bierzmowanemu⁵³.

Podejmując teologiczną refleksję nad rekonyliacyjnym wymiarem sakramentu bierzmowanie należy zauważyć, że Kościół koptyjski wskazuje na fragment z *Dziejów Apostolskich* (19,1-7), w którym jest mowa o jakichś uczniach (τινας μαθητας) (Dz 19,1). Św. Paweł podejmuje rozmowę z tymi uczniami: „Zapytał ich: ‘Czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę?’

⁴⁴ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102...*, s. 8.

⁴⁵ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 12.

⁴⁶ Tamże.

⁴⁷ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102...*, s. 8.

⁴⁸ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 13.

⁴⁹ Tamże, s. 14.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ Zob. M. Blaza, *Pneumatologiczno-rekonyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej – geneza i rozwój historyczny*, „*Studia Bobolanum*” 1(2009), s. 111-155.

⁵² P.G. Gianazza, *Temi di Teologia Orientale*, t. 1, Bologna 2010, s. 378.

⁵³ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 15.

A oni do niego: ‘Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty’. ‘Jaki więc chrzest przyjęliście?’ – zapytał. A oni odpowiedzieli: ‘Chrzest Janowy’. ‘Jan udzielał chrztu nawrócenia, przemawiając do ludu, aby uwierzyli w Tego, który za nim idzie, to jest w Jezusa’ – powiedział Paweł” (Dz 19,2-4). Uczniowie ci przyjęli chrzest w imię Jezusa Chrystusa, po czym św. Paweł włożył na nich ręce, aby zstąpił na nich Duch Święty (por. Dz 19,5n). Powyższy tekst biblijny ukazuje przyłączenie do Kościoła grupy około dwunastu mężczyzn (por. Dz 19,7). W powyższym tekście gest włożenia przez Apostołów rąk po chrzcie nabiera znaczenia pneumatologiczno-rekoncyliacyjnego. Gest ten nie tylko udziela daru Ducha Świętego, ale także uzupełnia braki związane z wiarą czy brakiem jedności z Kościołem.

W Kościele starożytnym do rekoncyliacyjnego znaczenia bierzmowania przyczynił się przede wszystkim spór o ważność chrztu udzielanego przez heretyków. Analizując to zagadnienie *Encyklopedia Koptyjska* zwraca uwagę na 38. kanon Synodu w Laodycei (348 lub 381 r.)⁵⁴, który nakazuje, aby odwracający się od herezji, nowacjanie, fotynianie, i kwartodecymianie po nauczaniu się Symbolu wiary, zostali namaszczeni świętym krzyżem [myronem] i przyjęli Komunię Świętą⁵⁵. Teologia koptyjska przypomina również 7. kanon Soboru w Konstantynopolu (381 r.), gdzie pierwszy raz w sposób aż tak wyraźny wyszczególniono heretyków „poważnych”, zwanych też trynitarnymi oraz heretyków zwanych „pośrednimi dysydentami”⁵⁶, którzy w dużej mierze przyjmują naukę o Trójcy Świętej i Wcieleniu, jednak podważają ortodoksyjną naukę w kwestiach mniej istotnych⁵⁷.

⁵⁴ Archbishop Basilios, *Confirmation*, kol. 586.

⁵⁵ Zob. Kan. 7. Synodu w Laodycei w: A. ZNOSKO, *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. I, Hajnówka 2000, s. 154.

⁵⁶ Archbishop Basilios, *Confirmation*, kol. 586.

⁵⁷ I Sobór Konstantynopoliński, kanon 7: „W jaki sposób należy przyjmować pozyskanych dla wiary ortodoksyjnej. Tych, którzy przychodzą do wiary ortodoksyjnej i uciekają od herezji, przyjmujemy według następującego porządku i sposobu. Arianie, macedonianie, sabatianie, nowacjanie, którzy nazywają siebie katharami [czystymi] i aristerami [«lewymi»], kwartodecymianie czy tetardyci i apolinaryści mają być przyjmowani, jeśli złożą pisemne oświadczenie, w którym wyrzekną się każdej herezji, która jest niezgodna z nauką świętego Kościoła Bożego, powszechnego i apostołskiego. Naznaczamy ich znakiem Krzyża namaszczać Krzyżem świętym czoło, oczy, nozdrza, usta i uszy, a czyniąc

O życiu rekuncyjnym bierzmowanego świadczy biała szata, w którą ubierane jest dziecko naznaczone wcześniej przez szafarza sakramentu trzema znakami krzyża wraz ze słowami: „Ubranie życia wiecznego umożliwiające wejście do królestwa niebieskiego”⁵⁸. Nowe białe szaty oznaczają nowe życie w świętości. Biel przypomina o trzech faktach: w przeszłości, teraźniejszości i przyszłości. Pierwszym z nich, tym z przeszłości jest niewinność, czystość ludzi w ogrodzie Eden przed grzechem Adama. Chroniona łaską Bożą, ochrzczona osoba nie czuje nagości i wstydu. Po drugie, ochrzczony musi żyć życiem czystym i bez skazy, w taki sposób, aby nie pokalać nowej szaty, nowego serca i nowej osoby, którą się stał przez chrzest. Jeśli zgrzeszy, musi szybko wzbudzić w sobie żal i przyjąć Komunię świętą dla drogiej Krwi Pana Jezusa, która obmyła nas z grzechu. To także przypomina nam o życiu wiecznym, do którego przygotowujemy się przez czystość. W niebie sprawiedliwe dusze noszą białe szaty i służą Bogu dniem i nocą w Jego świątyni: „to ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i opłukali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili” (Ap 7)⁵⁹.

Kolejnym etapem liturgii bierzmowania jest obrzęd koronacji. Prezbiter bierze korony i modli się nad nimi słowami: „Pobłogosław te korony, które przygotowaliśmy dla Twojego sługi, zjednoczonego z Tobą przez chrzest święty, spraw, by stały się koronami chwały.” Później kładzie koronę na głowie ochrzczonego, modląc się: „O Panie, połóż na Swoim słudze tę koronę z nieba.

znak Krzyża mówimy: Znak daru Ducha Świętego. Eunomian natomiast, którzy są ochrzczeni przez jedno zanurzenie w wodzie, montanistów, którzy tutaj są nazywani Frygami, sabelian, którzy w swym nauczaniu utożsamiają Ojca i Syna i inne jeszcze poważne błędy popełniają oraz wszystkich pozostałych heretyków (ponieważ jest ich tutaj wielu, szczególnie tych, którzy przybywają z kraju Galatów), tych wszystkich, gdy pragną przyjąć prawdziwą wiarę, przyjmujemy jak Hellenów, to znaczy jakby byli poganami. Pierwszego dnia czynimy ich chrześcijanami [czyli naznaczamy znakiem Krzyża], a drugiego dnia katechumenami, następnie, trzeciego dnia, egzorcyzujemy ich przez trzykrotne tchnienie na twarz i uszy. Potem zaś nauczamy ich i każemy im przez dłuższy czas przychodzić do kościoła, aby słuchali Pisma Świętego, dopiero potem udzielamy im chrztu”. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Sobór Konstantynopoliński I*, Kraków 2003, s. 65-95.

⁵⁸ Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...*, s. 15.

⁵⁹ Tamże, s. 17.

Amen. Koronę chwały. Amen”⁶⁰. Umieszczanie korony na głowach ochrzczonych jest starym obrzędem, o którym wspominają Ojcowie Kościoła. Św. Efreem Syryjczyk mówi do ochrzczonych: „Wasze szaty i korony świecą i chwała Jezusa Chrystusa ochrania was”. Kościół koptyjski kontynuował praktykę nakładania koron do siedemnastego wieku, ale potem zwyczaj ten przestał być powszechnie praktykowany, chociaż oficjalnie nie został zniesiony. Korony dla ochrzczonych mają wiele duchowych znaczeń. Oznaczają zwycięstwo ochrzczonych od zniewolenia przez diabła, jego złych czynów i od niewoli, niewoli Hadesu i jego więzów. Korony oznaczają królewskość i chwałę ochrzczonych, którzy stają się dziećmi Boga, króla na tronie, kapłana i proroka. Namaszczeni stają się królami, którzy mogą panować nad sobą, nad swoimi skłonnościami i żądzami, mogą nie dopuszczać do siebie diabła, grzechu i pożądliwości.

Korony chrzcielne, podobnie jak ślubne⁶¹, powinny być zrobione z metalu. Po nałożeniu korony szafarz sakramentu wiąże czerwoną wstążkę w pasie ochrzczonego. Przez zawiązanie wstążki ochrzczony staje się żołnierzem Chrystusa (żołnierz też wiąże wstążkę zanim pójdzie na bitwę) gotowym do zaatakowania wszelkiego napotkanego zła. Chrześcijanin musi starać się być dobrym żołnierzem Jezusa Chrystusa przez cierpliwe znoszenie trudności, żeby osiągnąć koronę chwały. Kolor wstążeczki jest symbolem przypominającym krew Jezusa Chrystusa, który przelał swoją krew za nas, i dzięki czemu możemy przyjmować chrzest, bierzmowanie i pozostałe sakramenty.

Tradycja koptyjska podkreśla, że rozwiązanie wstążeczki następuje po ośmiu dniach po chrzcie. Obrzęd ten ma miejsce w domu dziecka. Ósmego dnia przebiter przychodzi do domu i modli się modlitwą „rozwiązania wstęgi”.

2.2. Czas bierzmowania

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski udziela bierzmowania bezpośrednio po chrzcie świętym. Swoją praktykę uzasadnia faktem, że Duch Święty zstąpił na Chrystusa, zaraz po chrzcie (zob. Mt 3,16). Podobnie czynili Apostołowie, o czym informują Dzieje Apostolskie (zob. 8,14; 19,1-6)⁶². Również pierwsze wspólnoty chrześcijańskie praktykowały udzielanie sakramentu myronu bezpośrednio po chrzcie świętym. Dla Kościoła z Egiptu wielkie znaczenie ma świadectwo św. Cyryla Jerozolimskiego, który w wygłaszanych katechezach ukazywał zwyczaje i wiarę ówczesnego Kościoła. Cyryl Jerozolimski zwracał uwagę, że w sakramencie chrztu działa nie tylko sama woda. Lecz również Duch Święty, który obmywa duszę wewnętrznymi⁶³. Samą obecność Ducha Świętego łączy on z obrzędem namaszczenia: „Jak chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest zwykłym chlebem lecz ciałem Chrystusa, tak i święty ów olej nie jest tylko zwykłym lub – jak kto woli – pospolitym olejem po modlitwie błagalnej, lecz darem Chrystusa i Ducha Świętego; obecność Jego bóstwa sprawia to, co przedstawia symboliczne namaszczenie na czole i innych zmysłach, kiedy bowiem olejem widzialnym namaszcza się ciało, dusza uświęca się przez świętego i ożywiającego Ducha”⁶⁴. Praktykę tę potwierdza 48. Kanon Synodu w Laodycei (364) i *Konstytucje Apostolskie*: „Namaszczysz go najpierw olejem świętym, następnie ochrzczysz wodą, naznaczysz dalej przez namaszczenie, by to namaszczenie było uczestnictwem w Duchu Świętym, woda była symbolem śmierci, namaszczenie zaś pieczęcią jedności”⁶⁵.

Odłożenie bierzmowania na czas późniejszy jest, zdaniem teologów koptyjskich, szkodliwe i niedopuszczalne ponieważ pozbawia ochrzczonych świętej łaski Ducha Świętego. Teolodzy koptyjscy nie widzą żadnych powodów do odkładania bierzmowania tym bardziej, że nawet św. Jan Chrzciciel został napełniony Duchem Świętym jeszcze w gdy był pod sercem swej matki Elżbiety (zob. Łk 1,15)⁶⁶.

⁶⁰ Tamże.

⁶¹ J.M. Lipniak, *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: *Ekumeniczna wizja Małżeństwa i Rodziny – szansa i życiowe problemy*, red. J.M. Lipniak, Wrocław 2015, s. 141-148.

⁶² M.M. Eskander, *The Seven...*, t. IV, s. 24-25.

⁶³ Cyryl Jerozolimski, *Catecheses*, PG XXXIII, 985.

⁶⁴ Cyryl Jerozolimski, *Catecheses mistagogica* 3, PG XXXIII, 1089.

⁶⁵ *Konstytucje Apostolskie*, EP 1233.

⁶⁶ M.M. Eskander, *The Seven Holy Sacrament*, t. III, Cairo 2008, t. IV, s. 19.

3. Skutki sakramentu bierzmowania

Sakrament bierzmowania, udzielający darów Ducha Świętego, w szczególniejszy sposób łączy ludzi namaszczonych myronem z tajemnicami zwycięskimi Jezusa. Dzięki namaszczeniu wchodzimy w zażyły związek z Chrystusem uwielbionym i z Bogiem Ojcem, który posyła swojego Ducha.

Doktryna koptyjska eksponuje, że dzięki bierzmowaniu w tych, którzy otrzymali ten sakrament, płynie nowe, choć ukryte, życie. Namaszczenie myronem udziela ludziom energii i darów Ducha Świętego (por. Iz 11,2-3; Ga 5,22). Neofici otrzymują pieczęć Ducha Świętego jako źródło i rękojmię oraz pieczęć życia wiecznego. Każdy bierzmowany staje się już nie tylko owcą w owczarni Boga, ale żołnierzem Jezusa Chrystusa. Bierzmowanie raz udzielone zgodnie z kanonami kościelnymi nie może być ponowione.

Michael Maxi Eskander wymienia w swoich pracach osiem darów – błogosławieństw, które dostaje człowiek podczas namaszczenia myronem. Pierwszym darem jest fakt, że bierzmowany posiada mądrość i nie potrzebuje pouczenia. „W was zaś pozostaje namaszczenie, które wzięliście od Niego i nie potrzebujecie, aby ktoś was pouczał. Jego namaszczenie bowiem poucza was o wszystkim” (1J 2,27)⁶⁷. Drugim darem jest pieczęć Boga. Wspomina o niej *List do Efezjan*: „I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia” (Ef 4,30) i Objawienie św. Jana „I będą oglądali Jego oblicze, i Jego imię będą mieli na czołach” (Ap 22,4). Pieczęć chroni bierzmowanych przed działaniem szatana (por. 1J 5,18)⁶⁸ i sprawia, że stają się oni ‘królami’. Trzecim błogosławieństwem jest prawda, że misterium myronu przynosi zwycięstwo. Bierzmowanie sprawia, że człowiek umocniony tym sakramentem może pokonać pokusy szatana i walczyć mocą Ducha Świętego z pokusami złego ducha⁶⁹. Kolejnym darem jest łaska wzrostu duchowego⁷⁰. Piątym darem, otrzymywanym w bierzmowaniu, są owoce Ducha Świętego. „Owocem zaś Ducha jest miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowa-

⁶⁷ Tamże, s. 20.

⁶⁸ Tamże, s. 21.

⁶⁹ Tamże, s. 21-22.

⁷⁰ Tamże, s. 22.

nie” (Ga 5,22-23). Szóstym błogosławieństwem wypływającym z myronu jest prawda, że bierzmowany otrzymuje potężną pomoc poprzez wstawiennictwo Ducha Świętego. „Podobnie też Duch wspiera nas w naszej niemocy. Nie wiemy bowiem, o co i jak należy się modlić, ale sam Duch wstawia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Ga 5,26). Siódmym darem jest dar światłego umysłu, jaki zyskują ci, którzy słuchają Ducha Świętego, który nieustannie poucza i kieruje tych, którzy zostali namaszczeni w Jego imię⁷¹. Ostatnim darem jest moc i odwaga. Wystarczy poczytać żywoty świętych, by upewnić się, czego może dokonać Duch Święty w tych, którzy Mu zaufali⁷². Tak więc wszystkie dary sprawiają, że wierzący namaszczeni myronem otrzymują wzrost życia nadprzyrodzonego i prawo czynnego uczestnictwa w zbawczym posłannictwie Jezusa i Jego Kościoła.

4. Szafarz

Kościół koptyjski, kierując się starożytną tradycją, przyznaje prawo do przygotowania i święcenia krzyżma biskupowi, a szafarzami, mającymi prawo namaszczenia myronem, ustanowił kapłanów. Powołując się na *Dzieje Apostolskie* teologowie koptyjscy zwracają uwagę, że sami Apostołowie, a nie diakoni udzielali Ducha Świętego poprzez wkładanie rąk. *Dzieje Apostolskie* ukazują, że w Samarii głosił Ewangelię diakon Filip, który udzielił wielu ludziom chrztu świętego. Nie udzielał im jednak bierzmowania. Dopiero, gdy przybyli do Samarii Apostołowie Piotr i Jan nowo ochrzczeni otrzymali z ich rąk Ducha Świętego. Podobnie w Efezie uczynił św. Paweł.

5. Powtarzalność bierzmowania

Bierzmowanie jest określane w teologii pieczęcią Ducha Świętego (gr. *sfragis*). Neofici otrzymują Ducha Świętego jako źródło, rękojmię oraz pieczęć życia wiecznego. Teologia koptyjska podkreśla, że namaszczeni olejami krzyżma podczas bierzmowania,

⁷¹ Tamże, s. 23.

⁷² Tamże.

zostają na zawsze naznaczeni jako owce i żołnierze Chrystusa. Należą do Niego i do Jego świętego Kościoła. Bierzmowanie, raz kanonicznie dokonane, nie może być powtórzone choć nie wywiera na duszy charakteru. Niemniej jednak traktowane jest ono również jako sakrament pojednania, poprzez który, są przyjmowani wierni przechodzący do Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego z innych Kościołów⁷³.

6. Podsumowanie

Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego ukazuje pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania. Zwraca więc uwagę na zagadnienia aktualne, zarówno na chrześcijańskim Wschodzie, jak i na Zachodzie. Jest sprawą niezaprzeczną, że znaczenie pneumatologiczne bierzmowania w sposób znaczący przeważa nad rekoncyliacyjnym. Przed dialogiem ekumenicznym stoi zadanie wzajemnego uznania chrztu świętego. Zasmuca fakt, że nie w całym Kościele prawosławnym uznawana jest ważność chrztu udzielanego we wspólnotach nieprawosławnych. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie uznaje na przykład ważności chrztu udzielonego w Kościele katolickim. Inną kwestią, nad którą trzeba się pochylić w dialogu ekumenicznym jest fakt, że w teologii prawosławnej pneumatologiczno-rekoncyliacyjny wymiar sakramentu bierzmowania wskazuje na ontologiczne dopełnienie inicjacyjne, które ma miejsce w czasie udzielania sakramentów inicjacyjnych. Tymczasem niebierzmowana osoba ochrzczona przynależąca np. do Kościoła Rzymskokatolickiego nie jest jeszcze w pełni chrześcijaninem i nie może być dopuszczona do stołu eucharystycznego. Z punktu widzenia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego i innych Kościołów prawosławnych udzielanie Eucharystii osobom ochrzczonym, ale jeszcze nie bierzmowanym, narusza całą ontologię misterium chrześcijańskiego oraz duchową strukturę procesu stawania się chrześcijaninem. Nie ulega wątpliwości, że koptyjska teologia sakramentu bierzmowania wraz z jej pneumatologiczno-rekoncyliacyj-

cyjnym znaczeniem powinna być twórczym impulsem dla teologii katolickiej. Teologia znad Nilu może stać się dla chrześcijaństwa zachodniego inspiracją w poszerzaniu horyzontów teologicznych, odkrywaniu nowych aspektów w sakramentologii i eklezjologii.

Nota o Autorze: Katarzyna Halkowicz –urodzona w 1976 roku w Świdnicy, doktor teologii dogmatycznej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, magister ekonomii Uniwersytetu Ekonomicznego we Wrocławiu, członek zarządu Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, odznaczona papieskim złotym Medalem Pielgrzyma za zasługi dla Ziemi Świętej oraz medalem św. Stanisława za zasługi dla Diecezji Świdnickiej. Katechetka w Szkole Podstawowej w Witoszowie Dolnym. Prowadzi badania naukowe nad teologią Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego.

Bibliografia

- Archbishop Basilios, *Confirmation*, w: A.S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York 1991, kol. 585-586.
- Bishop Mattaous, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 2002.
- Blaza M., *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej – geneza i rozwój historyczny*, „Studia Bobolanum” 1(2009), s. 111-155
- Burmester O.H.E., *Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: „Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie” 3(1954), s. 52-58.
- Calivas A. C., *Życie sakramentalne*, w: *Prawosławie*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 289-318.
- Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rit 102. Rituals of Sacraments*, New York 2006.
- Cyprian, *Epist.* 74,7, CV 3, 2, 788, EP 592.
- Cyryl Jerozolimski, *Catecheses mistagogica* 3, PG XXXIII, 1089.
- Cyryl Jerozolimski, *Catecheses*, PG XXXIII, 985.
- Eskander M.M., *The Seven Holy Sacrament*, t. III, Cairo 2008.
- Ferde B., Lipniak J.M., „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, Wrocław 2016.

⁷³ A. C. Calivas, *Życie sakramentalne*, w: *Prawosławie*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 289-318, tutaj s. 297.

Gianazza P.G., *Temi di Teologia Orientale*, t. 1, Bologna 2010.

Halkowicz K., *Sakrament chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: B. Ferdek, J.M. Lipniak, „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). Chrzest symbolem wiary, Wrocław 2016.

I Sobór Konstantynopolitański, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Sobór Konstantynopolitański I*, Kraków 2003, s. 65-95.

Konstytucje Apostolskie, EP 1233.

Lipniak J.M., *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: *Ekumeniczna wizja Małżeństwa i Rodziny – szansa i życiowe problemy*, red. J.M. Lipniak, Wrocław 2015, s. 141-148.

Lipniak J.M. (red.), *Ekumeniczna wizja Małżeństwa i Rodziny – szansa i życiowe problemy*, Wrocław 2015.

Malaty T.Y., *The Gift Of The Holy Spirit*, Cairo 1991, s. 44.

Megally F, *Chrism*, w: A.S. Atiya (red.), *The Coptic Encyclopedia*, t. II, kol. 521.

Shenouda III, *Comparative Theology*, London 1988.

Shenouda III, *The Epiphany*, Cairo 1999.

Shenouda III, *The Feast of the Annunciation*, Cairo 1997.

Synod w Laodycei, w: A. Znosko, *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. I, Hajnówka 2000.

Tertulian, *De baptismo*, CV 20,206, EP 304.

Tertulian, *O chrzcie*, w: J. Słomka (opr.), *Chrzest i pokuta w Kościele pierwotnym. Antologia tekstów I-III w.*, Kraków 2004.

KS. PAWEŁ MELER

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pawel@kosciolpokoju.pl

ORCID: 0009-0006-3249-4991

DOI: 10.48224/COM-229-2025-93

Communio 45(2025)1, s. 93-109

KONFIRMACJA JAKO REFORMACYJNE ROZWINIĘCIE SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS

LUTHERAN CONFIRMATION AS A REFORMATION REINTERPRETATION OF SACRAMENTUM CONFIRMATIONIS

Abstract

The article presents confirmation as a Reformation development and reinterpretation of the ancient practice of sacramentum confirmationis. It outlines the place of confirmation within the history of Christian initiation and its gradual differentiation in the Western Church. From the Reformation perspective, particular importance is given to the redefinition of the sacrament and to the relationship between the Word of God, faith, and ecclesial practice. As a result, Lutheran churches rejected confirmation as a sacrament while retaining elements rooted in the ritual tradition of the early Church. The study demonstrates that confirmation is not a direct continuation of Catholic confirmation but a distinct ecclesial rite shaped by Reformation emphases on catechesis, conscious and public confession of faith, and the prayer and blessing of the congregation. Confirmation thus functions as a formative and ecclesiological practice, leading to mature participation in the life of the Church and responsible Christian witness.

Keywords: Confirmation – Confirmation rite - *Sacramentum confirmationis* – Reformation – Lutheranism – Sacraments.

Streszczenie

Artykuł ukazuje konfirmację jako reformacyjne rozwinięcie i reinterpretację starożytnej praktyki *sacramentum confirmationis*. Punktem wyjścia jest zarysowanie miejsca bierzmowania w historii chrześcijańskiej inicjacji oraz jego stopniowe wyodrębnienie w Kościele zachodnim. W perspektywie reformacji zasadnicze znaczenie miała krytyczna refleksja nad pojęciem sakramentu oraz nad relacją między Słowem Bożym, wiarą i praktyką kościelną, co doprowadziło w Kościołach luterańskich do odrzucenia bierzmowania jako sakramentu, bez całkowitego zerwania z wypracowaną wcześniej tradycją obrzędową. Autor pokazuje, że konfirmacja nie jest prostym odpowiednikiem ani kontynuacją bierzmowania, lecz nową formą kościelną, ukształtowaną przez reformacyjny nacisk na katechezę, świadome wyznanie wiary oraz modlitwę i błogosławieństwo wspólnoty. Obrzęd ten pełni funkcję formacyjną i eklezjalną, prowadząc do dojrzałego uczestnictwa w życiu Kościoła. W zakończeniu artykuł wskazuje na aktualność konfirmacji jako praktyki wymagającej stałego teologicznego namysłu w świetle reformacyjnych pryncypiów.

Słowa kluczowe: konfirmacja – bierzmowanie – *sacramentum confirmationis* – reformacja – luteranizm – sakramenty.

1. Ruch reformacyjny jako przyczyna zmian w obrzędach kościelnych

Szesnastowieczny ruch reformacyjny zapoczątkowany w niemieckiej Wittenberdze przez ks. Marcina Lutra w znaczący sposób przyczynił się do zmiany obrazu Kościoła Powszechnego i tradycji kościelnych. Manifest wzywający do debaty nad istotą sprzedaży odpustów z czasem rozwinął się w kierunku ogólnego postulatu odnowy chrześcijaństwa. Należy zaznaczyć, że inspirowana wystąpieniem niemieckiego teologa zmiana nie była ani pierwszą, ani jedyną „reformacją”. W środowisku Kościołów protestanckich nie jest również uważana za dzieło wyłącznie człowieka, mimo że człowiek ostatecznie jest jej celem. Patrystyczna zasada *reformatio in melius per Deum* ujęta w pismach między innymi Tertuliana, Ambrożego czy Augustyna i kładąca akcent na potrzebę zmiany postępowania wiernych, ewoluuje w stronę *ecclesia semper reformanda* – wskazującą na potrzebę powrotu do pierwotnej formy życia kościelnego ze względu na jego auten-

tyczność i przeszłość¹. W kwestii inspiracji dla tych zmian Marcin Luter wypowiadał się jednoznacznie: „Kościół potrzebuje reformy, ale to nie jest zadanie pojedynczego człowieka, ani papieża, ani nawet kardynałów, jak można było widzieć na niedawnym Soborze [Laterańskim], ale całego świata; co więcej, właściwie spoczywa ono na samym Bogu. Czas tej reformy zna zaś tylko ten, który stworzył czas”². W tak pojętej przestrzeni zrodziły się postulaty zmiany oraz załączki jej teologicznych wyznaczników, które sprowadzone zostały do czterech zasad: *Solus Christus*, *Sola Scriptura*, *Sola gratia per fidem*, *Solum Verbum*.

Każda z tych zasad nie stanowiła odrębnego hasła reformacyjnego, lecz była elementem spójnej wizji teologicznej, której celem było ponowne zdefiniowanie relacji między Bogiem, Kościołem i człowiekiem. *Solus Christus* wskazywała na chrystocentryczny charakter zbawienia, akcentując wyłączność osoby i dzieła Jezusa Chrystusa jako jedyne go pośrednika między Bogiem a ludźmi. Zasada ta podważała średniowieczny model pośrednictwa zbawczego, przesuwając punkt ciężkości z Kościoła jako struktury na Chrystusa jako źródło i centrum zbawienia. Z kolei *Sola Scriptura* wyrażała przekonanie o normatywnym charakterze Pisma Świętego w kwestiach wiary i nauki Kościoła. Nie oznaczała ona odrzucenia tradycji jako takiej, lecz podporządkowanie jej autorytetowi biblijnemu. Pismo Święte stawało się kryterium oceny zarówno doktryny, jak i praktyki kościelnej, co prowadziło do krytycznego namysłu nad teologicznymi uzasadnieniami dotychczasowych form pobożności. Zasada *Sola gratia per fidem* koncentrowała się na soteriologii. Podkreślała, że zbawienie jest wyłącznie darem Bożej łaski, przyjmowanym przez wiarę, a nie rezultatem ludzkich zasług czy działań religijnych. W tym sensie reformacja podejmowała fundamentalne pytanie o kondycję człowieka i jego zdolność do współdziałania w dziele zbawienia, redefiniując pojęcie usprawiedliwienia oraz relację między wiarą a uczynkami. Czwarta zasada, *Solum Verbum*, akcentowała centralną rolę gło-

¹ J. Królikowski, *Reforma Kościoła i w Kościele. Formula Ecclesia semper reformanda w aspekcie historycznym* w: „Teologia w Polsce” 17(2023)2, s. 33–55: www.czasopisma.kul.pl (dostęp 15.12.2025).

² M. Luther, *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520), WA 6, s. 404–469.

szanego Słowa Bożego w życiu Kościoła. Reformacja rozumiała Kościół przede wszystkim jako wspólnotę zgromadzoną wokół Słowa, które nie tylko przekazuje prawdy wiary, lecz performatywnie kształtuje wiarę. Głoszenie Ewangelii stawało się wydarzeniem teologicznym, w którym Bóg sam działa i przemienia słuchacza, co miało bezpośrednie konsekwencje dla rozumienia urzędu kościelnego, liturgii oraz życia wspólnotowego.

Z powyższych zasad wynikał nacisk, jaki reformacja kładła na samoświadomość wiernych, potrzebę wewnętrznego przeżywania wiary, znajomości Pisma Świętego i świadome uczestnictwo w życiu Kościoła. Wynikiem tego były zmiany w obrzędach i rytach kościelnych, w tym w bierzmowaniu, które w ujęciu luteranśkim utraciło rangę sakramentu. W ujęciu reformacyjnym zaakcentowana została natomiast wewnętrzna, osobista dojrzałość chrześcijanina komunikowana publicznie przed zboiem. Konfirmacja jest więc zreinterpretowaną praktyką starożytnego Kościoła *sacramentum confirmationis*.

2. Zakorzenie obrzędu konfirmacji w starożytnych rytach kościelnych

Wydany w 2002 roku nowy Śpiewnik Ewangelicki podaje, że „konfirmacja jest to uroczystość całego zboru chrześcijańskiego, kończąca etap poznawania przez młodych członków zboru podstawowych prawd chrześcijańskich. Podczas niej młodzi publicznie wyznają swoją wiarę. Słowo „konfirmacja” oznacza „utwierdzenie”, „umocnienie”. Na progu dojrzałości młodzi ludzie doświadczenia potwierdzenia w wierze. W sakramencie Chrztu Świętego Bóg powiedział do nich swoje „tak”. Dzięki temu są oni zdolni codziennie odpowiadać Bogu „tak” swoim życiem wiary. Konfirmacja jest okazją do złożenia świadomego świadectwa o swoim „tak” wobec samych siebie, wiary i wspólnoty”³. Luteranśki Katechizm dla dorosłych dodaje natomiast, że „konfirmacja jest wydarzeniem świadomego, samodzielnego wyznawania przez konfirmanta wiary, którą rodzice i rodzice chrzestni złoży-

li w dniu Chrztu Świętego, tym samym utożsamiając się z ich ślubowaniem i przyrzeczeniem. Uroczystość konfirmacyjnego ślubowania nie powinna być odczytywana jako zakończenie lub zwieńczenie nauki czy też podsumowania przygody poznawania Boga i życia wiarą. Jest początkiem samodzielnego, dojrzałego doświadczania swojej wiary”⁴.

Przytoczone definicje łączą obrzęd konfirmacji z okresem pietyzmu, który w luteranizmie rozwijał się w XVII i XVIII wieku i kładł duży nacisk na indywidualną, przeżywaną osobiście pobożność, wewnętrzną przemianę moralną i święte życie. W postulatach pietyzmu widać podstawę do zaistnienia praktyki konfirmacji. Jednak prace prowadzone w ramach Światowej Federacji Luteranśkiej doprowadziły do konkluzji, że aby zrozumieć istotę konfirmacji należy prześledzić jej ewolucję zaczynając od praktyk starożytnego Kościoła i rozumienia średniowiecznego *sacramentum confirmationis*⁵. Baza ta pozwala lepiej zrozumieć proces reinterpretacji bierzmowania w środowiskach reformacyjnych i jego rozwijania w kierunku dzisiejszego obrzędu konfirmacji.

Życie ludzkie podlega społecznej strukturyzacji poprzez kulturowo wyznaczone etapy oraz związane z nimi rytuały przejścia, które porządkują doświadczenia biograficzne i nadają im znaczenie wspólnotowe. W różnych kontekstach kulturowych punkty graniczne cyklu życia obejmują zarówno wydarzenia biologiczne, jak i społecznie uwarunkowane fazy egzystencji. W tym porządku chrześcijaństwo odgrywa istotną rolę, oferując rytualne i teologiczne ramy interpretacji momentów granicznych życia, włączając je w perspektywę wspólnoty wierzących⁶. Pierwszą z nich jest sakrament Chrztu Świętego jako początek chrześcijańskiej inicjacji i włączenie do społeczności Kościoła Powszechnego. W pierwszych wiekach naszej ery chrztu doświadczały osoby dorosłe po uprzednim, dość długim, okresie przygotowawczym zwanym katechumenatem. W jego trakcie katechumeni przygo-

⁴ Luteranśki katechizm dla dorosłych, Dziegielów 2017, s. 169.

⁵ Konfirmacja – jej rola i miejsce we współczesnym Kościele, Bielsko-Biała 2019, s. 11-12.

⁶ M. Grzywacz, Konfirmacja. Z dziejów kształtowania się protestanckiego obrzędu wchodzenia w dorosłość (XVI-XVIII w.) w: „Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologiczne” z. 42, Kraków 2009, s. 85.

³ Śpiewnik Ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo. Bielsko-Biała 2002, s. 1596.

towywali się do składania świadomego i samodzielnego świadectwa wiary po przystąpieniu do sakramentu.

Stopniowo pojawia się również praktyka chrzczenia małych dzieci. Orygenes w Komentarzu Listu do Rzymian przypisuje ją nawet tradycji apostoelskiej. „Kościół otrzymał od Apostołów przekaz, aby chrztu udzielać również małym dzieciom. Ci bowiem, którym powierzono tajemnicę spraw Bożych wiedzieli, że we wszystkich ludziach istnieją wrodzone brudy grzechów, które trzeba zmyć wodą i duchem”. Podobnie korespondencja Cypriana z Kartaginy w sprawie określenia konkretnego czasu chrztu prowadzi do wniosku, że słuszny jest Chrzest dzieci⁷. Równoległe z dyskusją na temat wieku katechumenów kształtuje się ryt kościelny samego obrzędu. Z biblijnego punktu widzenia perykopa o chrzcie Jezusa zawiera trzy elementy konstytuujące Chrzest wierzących:

1. Kąpiel chrzcielna (poprzez zanurzenie)
2. Dar Ducha Świętego
3. Głoszenie synostwa ochrzczonych jako uczniów ukrzyżowanego i zmartwychwstałego Pana.

Pismo Święte nie podaje jednak konkretnego porządku Chrztu, co doprowadziło do swobodnego kształtowania się różnych tradycji w łonie wczesnego chrześcijaństwa⁸. Kościoły w Palestynie opierały Chrzest na trzech elementach: otrzymaniu Ducha Świętego, zanurzeniu i posiłku chrzcielny. Niezależnie od niego kształtował się porządek przyjęty później w Kościołach zachodnich, greckim i łacińskim. Również on wyznaczał trzy elementy chrztu:

1. Zanurzenie
2. Nałożenie rąk i otrzymanie Ducha Świętego
3. Eucharystia chrztu.

Trzyelementowy porządek chrzcielny wypracowany został również w Kościele syryjskim. Pojawia się on w trzecim wieku, ale prawdopodobnie nawiązuje do starszej, palestyńskiej tradycji. Składa się on z naszczenia olejem i nałożenia rąk dla udzielenia Ducha Świętego, zanurzenia i pierwszej Komunii. Ochrczeni

⁷ Por. H. Pietras, *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007, s. 55-64.

⁸ Por. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953, s. 132.

w ten sposób chrześcijanie nazywani są „namaszczoneymi”, a sam akt namaszczenia czoła znakiem krzyża „opieczutowaniem”⁹.

Z powyższego wynika, że w pierwszych wiekach chrześcijaństwa inicjacja chrześcijańska miała charakter jednorazowy i obejmowała Chrzest, namaszczenie oraz Eucharystię. Z czasem nastąpiło stopniowe rozdzielanie tych elementów. Było ono związane zarówno z rozwojem struktur kościelnych, jak i z rosnącą rolą biskupa jako gwaranta jedności i apostołskości Kościoła. W sytuacji, gdy Chrztu zaczęto udzielać powszechnie niemowlętom, a biskup nie mógł być obecny przy każdym obrzędzie, wykształciła się praktyka odkładania nałożenia rąk i namaszczenia na późniejszy moment, co doprowadziło do wyodrębnienia bierzmowania jako samodzielnego rytu. Termin *confirmatio* pojawił się po raz pierwszy w dokumentach soboru w Orange w 441 roku¹⁰. Celem bierzmowania było umocnienie wyznawcy Chrystusa poprzez Dary Ducha Świętego w publicznym wyznawaniu wiary oraz odpowiedzialnym uczestniczeniu w społeczności Kościoła. Ostatecznie dopiero tysiąc lat później, na soborze we Florencji w 1439 roku Kościół zachodni wymienił bierzmowane wśród siedmiu sakramentów, a sobór Trydencki w 1547 roku nadał temu stanowisku rangę definicji dogmatycznej.

Należy zaznaczyć, że Kościół prawosławny nie rozdzielił sakramentów chrztu i bierzmowania. Namazczenie Krzyżem Świętym odbywa się tam bezpośrednio po chrzcie. Może udzielić go prezbiter, ale sam olej poświęcony może być jedynie przez biskupa.

3. Krytyka sakramentu bierzmowania w dobie reformacji

Reformacja zrewidowała patrzenie na sakramenty. Jedną z *Ksiąg Wyznaniowych* Kościoła Luterńskiego, *Obrona Wyznania Augsburgskiego*, w trzynastym artykule podaje: „jeżeli sakramentami nazywamy obrzędy, które mają za sobą przykazanie Boże i do których dodana jest obietnica łaski, to łatwo jest osą-

⁹ *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterńskiej*, Bielsko-Biała 2017, s. 33-34.

¹⁰ C. Krakowiak, *Bierzmowanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, pod red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyka, Z. Sułkowskiego, Lublin 1985.

dzić, które obrzędy są właściwie sakramentami. Albowiem na tej zasadzie obrzędy ustanowione przez ludzi nie będą sakramentami we właściwym słowa znaczeniu. Nie przysługuje bowiem ludziemu autorytetowi obiecywanie łaski. Dlatego znaki ustanowione bez Bożego przykazania nie są pewnymi znakami łaski, chociaż może nawet czegoś prostaczków uczą lub coś im przypominają i do czegoś napominają”¹¹. Kościoły wyrosłe z Reformacji podzielają wspólny pogląd, że sakrament to obrządek święty ustanowiony przez samego Jezusa Chrystusa, w którym pod widzialnymi znakami udzielana jest niewidzialna Łaska Boża. Słowo Boże i Sakramenty Święte są kanałami łaski Bożej i środkami zbawienia. Przez Słowo i Sakrament darowana jest ludziom łaska Boża. Sakramenty są widzialnym Słowem Bożym. W związku z powyższym kolejny punkt Obrony Wyznania Augsburskiego dowodzi, że „prawdziwie są więc sakramentami Chrzest, Wieczerza Pańska i absolucja, która jest sakramentem pokuty. Albowiem te obrzędy mają za sobą przykazanie Boże i obietnicę łaski, która jest właściwością Nowego Testamentu”. Należy nadmienić, że w kolejnych okresach teologicznego namysłu reformacji, również absolucja przestała być uważana za sakrament, ponieważ nie łączyła z niewidzialną łaską Bożą widzialnego znaku. W kwestii bierzmowania natomiast, cytowany dokument przyjmuje następującą treść: „bierzmowane i ostatnie namaszczenie to obrzędy przyjęte przez Ojców Kościoła, których nawet Kościół nie wymaga jako potrzebnych do zbawienia, ponieważ nie mają ze sobą przykazania Bożego. Dlatego jest rzeczą pożyteczną obrzędy te odróżniać od poprzednich (...), które mają za sobą przykazanie Boże i jasną obietnicę łaski”.

Należy wziąć pod uwagę, że ks. Marcin Luter był teologiem – biblistą, nie zaś systematykiem Kościoła. W związku z tym pewne doktryny kształtowały się w łonie reformacji nie metodycznie, ale w odpowiedzi na konkretną potrzebę historyczną. Bezpośrednio po roku 1517 Luter nie zajmował się kwestią sakramentów, a co za tym idzie nie wypowiadał się na temat bierzmowania, które w tamtym okresie przyjmował jako element kościelnej praktyki¹².

¹¹ Księgi Wyznaniowe Kościoła Lutrańskiego, Bielsko-Biała 1999, s. 262.

¹² *Konfirmacja – jej rola i miejsce we współczesnym Kościele*, Bielsko-Biała 2019, s. 15.

Sytuacja ta uległa zmianie po wydaniu przez papieża Leona X bulli *Exsurge Domine*, która potępiała wystąpienie wittenberskiej teologia i groziła mu nałożeniem ekskomuniki¹³. Reformator przygotowywał wówczas trzy pisma programowe, w tym *De captivitate Babylonica ecclesiae* – O niewoli babilońskiej Kościoła. Zawarł w nim krytykę rozstrzygnięć soboru we Florencji i nakreślony tam system siedmiu sakramentów. Konsekwencją tego pisma było odrzucenie bierzmowania jako sakramentu. Pozostała jednak kościelna praktyka, która odwoływała się bezpośrednio do rytów kościoła starożytnego.

Reformator rozwija tę krytykę w kazaniu na Narodzenie Pańskie roku 1522 głoszone na tekst z Listu do Tytusa 3, 4-7. Rozważanie to znalazło się w napisanej na zamku Wartburg postylli bożonarodzeniowej: „I należy tu zauważyć, że apostoł nie zna sakramentu bierzmowania. Naucza on bowiem, że Duch Święty dany jest w Chrzcie, jak też naucza Chrystus; właśnie tak, w Chrzcie rodzimy się z Ducha Świętego. Czytamy przecież, w Dziejach Apostolskich, że apostołowie nakładali ręce na głowy ochrzczonych, by Ci otrzymali Ducha Świętego. Oni (Kościół rzymskokatolicki – przyp. red.) rozciągają to na bierzmowanie, choć działa się to dlatego, aby otrzymali oni Ducha Świętego w publicznym znaku i mogli mówić wieloma językami, by głosić Ewangelię”.

Biorąc pod uwagę jeszcze inne wypowiedzi ks. Marcina Lutra można wskazać płaszczyzny krytyki średniowiecznego obrzędu *sacramentum confirmationis*. Pierwsza i najczęściej podnoszona jest kwestia sakramentalności bierzmowania. Nie mieści się ono w przyjętej przez reformację definicji sakramentu. W *Wyznaniu o Wieczerzy Pańskiej* z 1528 Luter pisał: „tak więc wraz z Ewangelią zostają te dwa sakramenty – Chrzest i Wieczerza Pańska – przez które Duch Święty obficie oferuje, daje i urzeczywistnia odpuszczenie grzechów”. Zdaniem Lutra bierzmowanie nie ma Chrystusowego ustanowienia, a co za tym idzie nie ma przypisanej zbawczej obietnicy. Znak nałożenia rąk w Piśmie Świętym natomiast występuje w tak wielu kontekstach, że nie może być uznany za widoczny znak sakramentalny. Osobną kwestią jest umacnianie władzy biskupów jako jedynych szafarzy sakramentu

¹³ H. Schilling, *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, Poznań 2017, s. 181-202.

bierzmowania w Kościele rzymskokatolickim. W okresie szesnastowiecznych sporów religijnych sprawa ta z całą pewnością miała duże znaczenie. Nie oznacza to jednak, że Luter neguje autentyczność zakorzenienia tego rytu w starożytnym Kościele. Nie uważa on również, że jest on niepotrzebny lub nie ma dla niego miejsca w zreformowanej wspólnoty. Wręcz przeciwnie, w wielu momentach reformacja docenia tę praktykę jako ryt prowadzący do pogłębienia świadomości chrześcijańskiej i taką drogą będzie ją rozwijać przyjmując na gruncie polskim nazwę „konfirmacji”.

4. Reinterpretacja *sacramentum confirmationis*

Stosunkowo niewielka ilość wypowiedzi reformatorów na temat bierzmowania pozwala sądzić, że w obozie reformacji był to jednak problem marginalny i wyłaniający się okazjonalnie. Niemniej jednak już w XVI wieku powstało kilka propozycji znowelizowanego porządku tego obrzędu. Jednym z pierwszych był *Heski porządek konfirmacji* inspirowany koncepcją Erazma z Rotterdamu, który interpretował ten ryt jako potwierdzenie przysięgi chrzcielnej kładąc nacisk na element edukacyjno-formacyjny¹⁴. Porządek obejmował: publicznie powtarzane pouczenie dotyczące wyznania chrzcielnego, błogosławieństwo zboru, nałożenie rąk na znak przekazania Ducha Świętego, dopuszczenie do Komunii Świętej oraz deklarację podporządkowania się prawu kościelnemu. Inny porządek zaproponował Martin Chemnitz. Zakładał on, że konfirmacja będzie składać się z pamiątki Chrztu, egzaminu z katechizmu, chrześcijańskiego napomnienia i modlitwy wstawiennej za konfirmowanego, którą łączono z nałożeniem rąk.

Ks. Marcin Luter tak wypowiada się na ten temat: „chrześcijańska konfirmacja ustanowiona została przez Kościół z powodu katechizmu i modlitwy, aby młodzież w nauce chrześcijańskiej ćwiczoną i z katechizmu (przy egzaminie) przesłuchaną była, i należycie przygotowana do Świętego Sakramentu z dobrym zrozumieniem, bez niebezpieczeństwa i zgorszenia przystępować mogła. Po poznaniu nauki katechizmu polecamy dzieci mające

¹⁴ *Konfirmacja – jej rola i miejsce we współczesnym Kościele*, Bielsko-Biała 2019, s. 22.

być konfirmowane modlitwie całego zboru i kładąc na nie ręce, prosimy Boga o błogosławieństwo, aby w poznanej prawdzie zostali umocnieni. Chrztym swym pocieszać się mogli w walce przeciwko szatanowi, światu i własnemu ciału, i aby wiedzieli, że żyć powinni w prawdziwej wierze, w świętości i sprawiedliwości, która się Bogu podoba. Tak patriarcha Jakób błogosławił (1 Moj. 48) słowem i nałożeniem rąk dzieci syna swego Józefa. Przy konfirmacji główny nacisk na błogosławieństwo kłaść wypada. Tak też święci Apostołowie wysłali do Samaryi Piotra i Jana, aby przez modlitwę i położenie rąk na młodych chrześcijan wzywali Boga, aby ich oświecił, wzmocnił i napełnił Duchem swoim, do wytrwania w poznanej prawdzie, w walce przeciwko dyjabłu, światu i ciału własnemu, które grzechem zostało zepsute i skażone. Zwyczaj tego trzymali się ojcowie nasi przed papieżstwem, i nim do Świętego Sakramentu młodzież przypuszczano, nauczano ją pilnie katechizmu i zasad chrześcijańskich, tak że w myśl rozkazu Apostoła Pawła (1 Kor. 11) siebie samą doświadczając mogła, i dopiero wówczas przedstawiali ją całemu zborowi, wzywając Boga, aby przez Ducha Swego zachował ją w prawdziwym poznaniu Jezusa Chrystusa”¹⁵. W tej definicji również można zauważyć ciężenie ku formule edukacyjno-formacyjnej konfirmacji.

W kolejnych wiekach reformacji następowało ugruntowanie rytu konfirmacji. W okresie pietyzmu wyodrębniono praktykę przygotowywania grup młodzieży, która miała do niej przystąpić¹⁶. Pietyzm przeforsował również postulat konieczności zmiany swojego życia i odejście od przekazywania wiedzy na rzecz nauki rozeznawania wiary sercem. Wpisana w ten nurt konfirmacja miała być momentem nawrócenia. W jej obrzędzie doceniono zatem odnowienie przysięgi chrzcielnej złożonej za dziecko w trakcie Chrztu. Powtórzenie jej przez konfirmanta rozumiano jako świadome przejęcie przez niego wynikających z niej zobowiązań. Wieńczyło je natomiast złożenie przysięgi życia zgodnie tą przysięgą, co wpisywało się w pietystyczne rozumienie nowe-

¹⁵ Strona internetowa Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP: <http://old.luteranie.pl> (dostęp 15.12.2025).

¹⁶ E. Kansanaho, *Konfirmacja od pietyzmu do współczesności* [w:] *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterskiej*, Bielsko-Biała 2017, ss. 251-252.

go narodzenia¹⁷. Kolejne lata uwypukliły uzyskanie przez konfirmana pełni chrześcijańskiej dojrzałości. Młody człowiek poprzez przystąpienie do konfirmacji wykazywał ową dojrzałość, a okres przygotowania konfirmacyjnego miał go w tym wspierać. Po obrzędzie zboru uważał konfirmowanego za pełnoprawnego członka wspólnoty, który zaczyna dysponować pełnią praw kościelnych. Taki wymiar konfirmacji, akcentujący zarówno elementy edukacyjno-formacyjne, uświadamiające treść wiary i odpowiedzialność za jej wyznawanie, jak i komponenty inicjacyjne, związane z kształtowaniem samoświadomości religijnej młodego człowieka, rytualnym przejściem w etap dojrzałości oraz nabyciem pełni praw członka wspólnoty kościelnej zachowane zostały do dzisiejszych czasów.

5. Współczesna praktyka konfirmacji

Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP we wstępie do porządku uroczystości konfirmacji precyzuje, że „konfirmacja według dawnej luterńskiej tradycji i nauki składa się z trzech głównych części: publicznej rozmowy, wyznania wiary młodzieży konfirmowanej oraz modlitwy przyczynnej zboru o konfirmanów. Rozmowa przedkonfirmacyjna to nic innego, jak podzielenie się konfirmanów ich wiedzą, osobistą wiarą i wiarą całego Kościoła. Ale to także szczególne spotkanie duszpasterza ze swoimi konfirmanami i całym zbozem”¹⁸. Wskazana rozmowa rozpoczyna się w imię Boga Ojca i Syna i Ducha Świętego modlitwą i czytaniem przez konfirmowanych Bożego Słowa. Właściwy porządek konfirmacji umiejscawia się natomiast po liturgii wstępnej niedzielnego nabożeństwa. Rozpoczyna się on modlitwą i odnowieniem przymierza Chrztu Świętego, które zawarte jest w słowach: „wyrzekam się szatana, wszystkich jego spraw i czynów. Oddaję się Tobie w Trójcy Świętej Jedynej Boże, Ojczy, Synu i Duchu Święty i chcę Ci być wierny i posłuszny do końca mojego życia”. Po tej deklaracji konfirmani publicznie

¹⁷ Tamże, ss. 252-257

¹⁸ *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Cz. II, t. 1, Dzięgielów 2006, s. 64.

wyznają swoją wiarę słowami Nicejsko-Konstantynopolitańskiego Credo. Wówczas duchowny zadaje pytania o wiarę i deklarację pozostania przy zmówionym wyznaniu. Jeżeli konfirmani odpowiedzą twierdząco cytowany jest fragment Księgi Izajasza 54,10: „A choćby się góry poruszyły i pagórki zachwiały, jednak moja łaska nie opuści cię, a przymierze mojego pokoju się nie zachwieje, mówi Pan, który się nad tobą lituje”. Wraz z tymi słowami duchowny, w imieniu Kościoła, udziela praw przysługującym wiernym i prosi zbor o przyjęcie konfirmanów do społeczności dojrzałych członków parafii. Następnie, po odśpiewaniu starokościelnego hymnu *Veni Creator Spiritus* i modlitwie, duchowny kładzie ręce na konfirmanów i udziela błogosławieństwa.

Przytoczony porządek oparty został na agendzie z roku 1955. W 2022 roku Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w Polsce zatwierdził do użytku znowelizowaną wersję agendy, w której formuły wypowiedziane przez konfirmanów zastąpione zostały odpowiedzią na pytania: „czy pragniesz codziennie odrzucać szatana, grzech i moc złego, czy wierzysz w Boga Ojca, czy wierzysz w Boga Syna – Jezusa Chrystusa, czy wierzysz w Boga – Ducha Świętego?”¹⁹.

Oba przytoczone porządki prowadzą liturgicznie do sakramentu Komunii Świętej, w którym pierwszy raz uczestniczyć będą konfirmani. Jest to pokłosie reformacyjnego namysłu nad tym obrzędem jako wprowadzeniem do dorosłego i świadomego życia liturgicznego i społecznościowego Kościoła. Obecnie w ramach Światowej Federacji Luterńskiej trwa dyskusja nad związkiem konfirmacji z działalnością katechetyczną, konfirmacji jako warunku przystąpienia do sakramentu Komunii Świętej, rozumienia ślubowania składanego przez konfirmanów oraz znaczenia błogosławieństwa i modlitwy wstawienniczej zboru. Elementem tej dyskusji jest wydanie publikacji *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luterńskiej*. Jej efektem natomiast bezsprzecznie jest uchwała nr 14/2018/XIV Synodu Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego z dnia 13 października 2018 roku, która przyjmuje brzmienie: „Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP doceniając doniosłe znaczenie aktu

¹⁹ *Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, Cz. II, t. 1, Dzięgielów 2022, ss. 121-125.

konfirmacji i przyjmując, że winien on być poprzedzony przynajmniej dwuletnim przygotowaniem w trakcie nauki konfirmacyjnej stwierdza, że:

1) akt konfirmacji powinien następować nie później niż w szesnastym i nie wcześniej niż w trzynastym roku życia członka Kościoła;

2) wiek osób przystępujących do konfirmacji może być ujednolicony na terenie diecezji uchwałą właściwego synodu diecezjalnego;

3) sytuacje wyjątkowe mogą uzasadniać decyzję proboszcza parafii o dokonaniu aktu konfirmacji osoby w wieku innym niż wyżej wskazany.

§ 2

Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP docenia praktykę polegającą na tym, że akt konfirmacji łączony jest zwykle z pierwszym samodzielnym przystąpieniem do sakramentu Wieczerzy Pańskiej, jednocześnie podkreślając, że akt konfirmacji nie jest warunkiem niezbędnym do wzięcia udziału w społeczności tego sakramentu, do której zaproszony jest każdy ochrzczony. Zatem także dzieci przed konfirmacją zaproszone są do przystąpienia do Stołu Pańskiego. Przystąpienie dziecka do sakramentu Wieczerzy Pańskiej przed konfirmacją powinno następować po przejściu przez nie odpowiedniego przygotowania pozwalającego odróżnić Wieczerzę Pańską od zwykłych posiłków, a także po stosownym przygotowaniu rodziców lub opiekunów dziecka, którzy będą odpowiadać za każdorazowe dopuszczenie dziecka do udziału w sakramencie.

§ 3

Synod Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego w RP przyjmuje dokument pt. Potwierdzenie dojrzałości chrześcijańskiej. Rola i miejsce konfirmacji we współczesnym Kościele, który stanowi rozwinięcie powyższego stanowiska i zachęca wszystkich członków Kościoła do zapoznania się z jego treścią. Jednocześnie Synod wyraża przekonanie, że konieczne jest także krytyczne przejrzenie istniejącego porządku konfirmacyjnego pod kątem spełnia-

nia przez niego pryncypiów teologicznych rozumienia konfirmacji ujętych w ww. dokumencie”.

W świetle przedstawionych informacji konfirmacja jawi się jako obrzęd o podwójnej genealogii: z jednej strony zakorzeniony w starożytnej inicjacji chrześcijańskiej, z drugiej – ukształtowany przez reformacyjny i poreformacyjny namysł nad relacją między Słowem, wiarą a wspólnotą. Jej ewolucja pokazuje, że reformacja – przy zachowaniu fundamentalnego odniesienia do praktyk Kościoła pierwszych wieków – dokonała istotnego przesunięcia akcentów: od sakramentalnego rozumienia *confirmatio* ku obrzędowi kościelnemu, którego centrum stanowią katecheza, publiczne wyznanie wiary, modlitwa wstawiennicza oraz błogosławieństwo wspólnoty.

W konsekwencji konfirmacja stała się narzędziem formacji eklezjalnej, służącym ugruntowaniu tożsamości wyznaniowej oraz włączeniu jednostki w pełnię odpowiedzialności i praw w ramach wspólnoty.

Jednocześnie współczesne debaty, podejmowane zarówno na poziomie Kościołów lokalnych, jak i w ramach Światowej Federacji Luterńskiej, wskazują na potrzebę krytycznego i wielowymiarowego namysłu nad aktualnym kształtem konfirmacji. Dzisiejsze spory nie dotyczą zasadniczo samego sensu konfirmacji, lecz sposobów jego realizacji w praktyce kościelnej – zwłaszcza relacji konfirmacji do katechezy, udziału w Wieczerzy Pańskiej, treści i statusu składanych deklaracji, a także do znaczenia modlitwy, błogosławieństwa i gestu nałożenia rąk.

W tym kontekście znamienne jest podkreślenie w uchwale synodalnej, że konfirmacja pozostaje doniosłym aktem potwierdzenia dojrzałości chrześcijańskiej, ale nie może być absolutyzowana jako warunek uczestnictwa ochrzczonych w komunii.

Z analizy wynika, że konfirmacja nie jest jedynie tradycyjnym „rytem przejścia” ani wyłącznie katechetycznym „egzaminem z wiary”, lecz stanowi praktykę eklezjalną, w której przecinają się wątki dogmatyczne, liturgiczne i formacyjne. Utrzymanie jej teologicznej adekwatności wymaga zatem takiej korekty form i akcentów, która pozostaje wierna reformacyjnym pryncypiom: prymatowi Słowa, chrystocentrycznemu zakotwiczeniu wiary, rozumieniu łaski jako daru oraz przekonaniu o sprawczym działaniu Boga.

To właśnie ta perspektywa stanowi dziś kryterium oceny współczesnych porządków konfirmacyjnych oraz punkt wyjścia do dalszych badań nad ich recepcją i praktyczną skutecznością w życiu wspólnoty.

Nota o Autorze: Paweł Meler – duchowny Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego, proboszcz parafii św. Trójcy w Świdnicy przy Kościele Pokoju (największej drewnianej barokowej świątyni w Europie, która wpisana jest na Listę UNESCO). Pochodzi z Torunia. Pięcioletnie studia teologiczne ukończył w Warszawie. Od 2011 roku był sekretarzem biskupa diecezji warszawskiej Jana Cieślara, a od roku 2017 sekretarzem biskupa diecezji wrocławskiej Waldemara Pytla. Wprowadzony w urząd proboszcza w czerwcu 2025 roku. W 2025 roku podjął studia doktoranckie na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

Bibliografia

- Agenda Kościoła Ewangelicko-Augsburskiego*, cz. II, t. 1, Dzięgielów 2006.
- Bultmann R., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953.
- Grzywacz M., *Konfirmacja. Z dziejów kształtowania się protestanckiego obrzędu wchodzenia w dorosłość (XVI–XVIII w.)*, w: „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica”, z. 42, Kraków 2009.
- Kansanaho E., *Konfirmacja od pietyzmu do współczesności*, [w:] *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteranckiej*, Bielsko-Biała 2017.
- Konfirmacja – jej rola i miejsce we współczesnym Kościele*, Bielsko-Biała 2019. *Konfirmacja w dokumentach i opracowaniach Światowej Federacji Luteranckiej*, Bielsko-Biała 2017.
- Krakowiak C., *Bierzmowanie*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. II, red. F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułkowski, Lublin 1985.
- Królikowski J., *Reforma Kościoła i w Kościele. Formuła Ecclesia semper reformanda w aspekcie historycznym*, w: „Teologia w Polsce” 17(2023)2. *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luteranckiego*, Bielsko-Biała 1999.
- Luther M., *An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung* (1520).
- Luterancki katechizm dla dorosłych*, Dzięgielów 2017.
- Pietras H., *Początki teologii Kościoła*, Kraków 2007.
- Schilling H., *Marcin Luter. Buntownik w czasach przełomu*, Poznań 2017.
- Śpiewnik Ewangelicki. Codzienna modlitwa, pieśń, medytacja, nabożeństwo*, Bielsko-Biała 2002.

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-229-2025-110

Communio 45(2025)1, s. 110-124

**TEOLOGICZNO-DOGMATYCZNE
IMPLIKACJE DOKUMENTU
MIĘDZYNARODOWEJ KOMISJI
TEOLOGICZNEJ *RECIPROCITÀ TRA
FEDE E SACRAMENTI NELL'ECONOMIA
SACRAMENTALE* W KONTEKŚCIE
TEOLOGII BIERZMOWANIA**

**THE THEOLOGICAL-DOGMATIC
IMPLICATIONS OF THE DOCUMENT OF
THE INTERNATIONAL THEOLOGICAL
COMMISSION „THE RECIPROCITY
BETWEEN FAITH AND SACRAMENTS IN THE
SACRAMENTAL ECONOMY” IN THE CONTEXT
OF CONFIRMATION THEOLOGY.**

Abstract

The aim of this article is to present the theological-dogmatic implications of the discussed document.

The aim of this article is to demonstrate the theological-dogmatic implications of the document by the International Theological Commission, „The reciprocity between Faith and Sacraments in the sacramental economy” in the context of the theology of confirmation.

It seems appropriate to revise the Latin theology of the sacrament of confirmation, where the absence of the bishop has led to a change in the order of the sacraments administered. Therefore, it is the task of theologians to develop the theology of Christian initiation more urgently than ever, especially regarding confirmation and the Eucharist as its culmina-

tion. The focus should be on developing an objective theology rather than a theology that serves a „piori” pastoral approach. The time we live in demands profound reflection from pastors and the faithful on the value of the sacrament of confirmation. It cannot be treated merely as a ritual but as a spiritual tool for renewal, strengthening faith, and bearing witness in the world. Concerned for the future of the Church, let this be our urgent and common goal.

Keywords: Confirmation – International Theological Commission – Theology – Sacrament – Eucharist – Priesthood – Renewal

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu jest ukazanie teologiczno-dogmatycznych implikacji dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Reciprocità tra Fede e Sacramenti nell'economia sacramentale* w kontekście teologii bierzmowania. Wydaje się słuszne zrewidować łacińską teologię sakramentu bierzmowania gdzie nieobecność biskupa spowodowała zmianę kolejności udzielanych sakramentów. Dlatego zadaniem teologów jest pilniejsze niż kiedykolwiek rozwijanie teologii wtajemniczenia chrześcijańskiego, a zwłaszcza bierzmowania i Eucharystii jako jego zwieńczenia. Chodzi o rozwijanie teologii obiektywnej, a nie teologii służącej „a priori” podejściu duszpasterskiemu. Czas, w którym żyjemy, wymaga od duszpasterzy i wiernych głębokiej refleksji nad wartością sakramentu bierzmowania. Nie można go traktować jedynie jako rytuału, lecz jako duchowego narzędzia do odnowy, umacniania wiary i świadectwa w świecie. W trosce o przyszłość Kościoła, niech będzie to nasz pilny i wspólny cel.

Słowa kluczowe: bierzmowanie – Międzynarodowa Komisja Teologiczna – teologia – sakrament – Eucharystia – kapłaństwo – odnowa

Jeśli kiedykolwiek istniał czas, który wymagał od duszpasterzy pilnej pracy w objaśnianiu sakramentu bierzmowania, to bez wątpienia jest to czas obecny. Współczesny Kościół, mimo swojego duchowego bogactwa i głębokiej tradycji, stoi wobec poważnych wyzwań związanych ze rozumieniem i praktykowaniem tego sakramentu. W wielu chrześcijańskich wspólnotach można zaobserwować, że bierzmowanie jest zaniedbywane lub traktowane jedynie jako formalność, a nie jako okazja do głębokiego doświadczenia łaski Bożej.

Niestety, coraz częściej można spotkać się z sytuacją, w której wierni całkowicie pomijają znaczenie sakramentu bierzmowania. Dla wielu jest on jedynie symbolicznym rytuałem, a nie duchowym przeżyciem, które wprowadza w pełnię darów Ducha Świętego i umacnia w wierze. W efekcie, niewielu z nich stara się korzystać z łaski, którą ten sakrament zawiera, a nawet niewielu rozumie, dlaczego jest on tak ważny w duchowym rozwoju chrześcijanina.

Przyczyny tego stanu rzeczy można upatrywać w wielu czynnikach. Brak odpowiedniej katechizacji, słaba rola młodzieżowych wspólnot religijnych, a także zbyt powierzchowne tłumaczenie teologii sakramentu sprawiają, że młodzi ludzie nie zdają sobie sprawy z głębokiej wartości bierzmowania. Często jest ono kojarzone wyłącznie z obowiązkiem przyjęcia sakramentu, aby móc brać udział w innych ważnych aktach Kościoła lub po prostu jest postrzegane jako nieunikniony rytuał, który kończy etap przygotowania do pełnoprawnego uczestnictwa w życiu religijnym.

Tymczasem, sakrament bierzmowania to nie tylko symboliczny akt, lecz realna możliwość zbliżenia się do Boga i otrzymania darów Ducha Świętego, które mają prowadzić wiernych przez całe życie. To także czas, kiedy powinniśmy jako Kościół, zwłaszcza duszpasterze, z dużą pasją i troską objaśniać jego głęboki sens, zachęcać do osobistego przeżywania i korzystania z łaski, która w nim jest zawarta.

W obliczu tych wyzwań konieczne jest odnowienie kapłańskiego i świeckiego zaangażowania w katechezę dotyczącą sakramentu bierzmowania. Podjęcie działań edukacyjnych, rekolekcji, świadectwa i osobiste zaangażowanie duchownych mogą pomóc wiernym lepiej zrozumieć znaczenie tego sakramentu oraz korzystać z jego łaski. Tylko w ten sposób będzie możliwe przywrócenie głębi duchowego przeżycia bierzmowania, które jest fundamentem doświadczania pełni Bożej łaski i mocą do świadomego, wiernego życia w Chrystusie.

Zwróciła na to uwagę Międzynarodowa Komisja Teologiczna, która wydała dokument o relacji między wiarą i sakramentami¹. Członkowie komisji pracowali nad tym dokumentem pięć

lat. Komisja obszernie wypowiada się na temat sakramentalnego charakteru samego objawienia i historii zbawienia. Podkreśla, że celem jest tu przekaz łaski i nawiązanie dialogu z człowiekiem. W konsekwencji również wiara chrześcijańska jako odpowiedź na inicjatywę Boga ma charakter sakramentalny. W kolejnych rozdziałach Międzynarodowa Komisja Teologiczna omawia najpierw sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, a następnie sakrament małżeństwa. Dokument nie sugeruje żadnych automatycznych rozwiązań, chce jedynie być pomocą w duszpasterskim rozeznawaniu. W niniejszym artykule poszukamy teologiczno-dogmatycznych implikacji omawianego dokumentu w kontekście sakramentu bierzmowania.

1. Związek sakramentów z wiarą

Boża oferta zbawienia opiera się na wierze – osobistym zawierzeniu się Bogu, który objawił się nam w Jezusie Chrystusie. To On założył Kościół i ustanowił w nim sakramenty, które przedłużają dzieło zbawienia dokonane przez Niego, uzdrawiając skutki grzechu i dając nowe życie (RFS 10). Sakramenty są więc narzędziami Bożej łaski, mocno związanymi z osobistą wiarą i zaufaniem, które pozwala doświadczyć uzdrawiającej i odradzającej mocy Ciała Chrystusa i Kościoła.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna zauważa, że w codziennym życiu pojawiają się różne czynniki, które mogą wprowadzać rozbieżność między wiarą a sakramentami. Jednym z głównych powodów, zdaniem teologów, nie jest tylko brak wystarczającej wiedzy czy wpływ kulturowych uprzedzeń wobec sakramentów, lecz głęboki kryzys filozoficzny. Od średniowie-

[dalej RFS]. Dyskusje nad omawianym tematem toczyły się zarówno podczas różnych posiedzeń Podkomisji, jak i na sesjach plenarnych samej Komisji w latach 2014–2019. Dokument ten, zatytułowany „Wzajemność wiary i sakramentów w ekonomii sakramentalnej”, został jednoznacznie zatwierdzony przez członków Międzynarodowej Komisji Teologicznej podczas sesji plenarnej w 2019 roku. Następnie dokument został przedłożony do zatwierdzenia jej przewodniczącemu kardynałowi Luisowi F. Ladarii Ferrerowi SJ, prefektowi Kongregacji Nauki Wiary, który po uzyskaniu pozytywnej opinii Ojca Świętego Franciszka zezwolił na jego publikację 19 grudnia 2019 roku.

¹ Commissione Teologica Internazionale, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, Il Regno. Documenti 66 (2021), s. 13-59

cza, szczególnie pod wpływem nominalizmu, a także w czasach nowożytnych, niszczona jest logika sakramentalna. W jej konsekwencji następuje rozdzźwięk między osobistym aktem wiary (*fides qua*) a jakąkolwiek reprezentacją jego treści (*fides quae*). Jeśli zaprzeczamy zdolności rozumu do poznania prawdy o Bogu, znikają fundamenty, które umożliwiają pełne i głębokie doświadczenie sakramentów. W efekcie, tracimy dostęp do głębi Boskiej prawdy, a tym samym do pełni łaski, którą z nich czerpiemy. To wyzwanie przypomina nam, jak ważne jest, aby wierzyć rozumem i sercem, rozpoznając sakramenty jako nie tylko symboliczne rytuały, lecz prawdziwe narzędzia Bożej obecności i zbawienia (por. RFS 4).

Zazwyczaj myślimy o wierze jako o dwóch rzeczach: po pierwsze, jako o osobistym zawierzeniu Bogu – czyli o tym, że wierzymy, bo decydujemy się zaufać Bogu i otworzyć się na Jego obecność w naszym życiu. To zawierzenie, nazywane *fides qua creditur*, to aktywna obecność Boga w nas samych, która nas przemienia i pomaga nam z Nim być w bliskiej więzi². Ta obecność pochodzi od Boga – to On jest źródłem naszej wiary – ale w tym wszystkim jest też nasza odpowiedź, nasza wiara, czyli to, jak my odpowiadamy na Bożą łaskę.

Ta wiara tworzy głęboką relację z Bogiem – opartą na zaufaniu, nadziei i adoracji. Wierzący może mówić: „Wierzę w Ciebie” albo „Wierzę Tobie”, co pokazuje różne aspekty tej relacji.

Drugim aspektem jest to, w co wierzymy, czyli treść naszej wiary, którą otrzymaliśmy przez Objawienie i którą próbujemy zrozumieć, starając się odnaleźć swoje miejsce w relacji z Bogiem. To określamy jako *fides quae* – zawartość naszej wiary. Z kolei „*fides qua*” to ta osobista wiara, której doświadczamy i która wyraża się w *fides quae*³.

Zarówno stare, jak i nowe teksty biblijne pokazują jasno, że wiara w Boga – *fides qua* – prowadzi nas do konkretnych działań wobec Niego: akceptacji, wyboru, zaufania, nadziei, posłu-

szństwa. Ale ta osobista wiara nigdy nie istnieje bez tego, w co wierzymy – bez jej treści, czyli *fides quae*. Bez tego nasza wiara byłaby pusta i sztuczna, bo prawdziwa wiara musi opierać się na tym, do Kogo kierujemy swoje zaufanie: do Boga, którego kochamy, którego słuchamy i za którym podążamy⁴.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna podkreśla, że jednym z czynników, które pogłębiają kryzys wiary, jest nadmierne skupienie na wiedzy naukowej i technicznej jako na najbardziej pewnej i ostatecznej. Taki sposób myślenia może utrudniać zrozumienie sakramentów, ponieważ skupianie się wyłącznie na pewności opartej na dowodach empirycznych stoi w sprzeczności zarówno z głębokim poznaniem metafizycznym, które kiedyś charakteryzowało np. nominalizm, jak i z poznaniem symbolicznym, czyli rozumieniem symboli i ich głębokiego znaczenia (RFS 5).

Z drugiej strony, istnieje też zbyt krytyczna postawa, która skupia się na tym, jak symbol może mieć emocjonalną siłę i efekt, ale często bez odniesienia do rzeczywistości. W takich przypadkach symbole są traktowane jako same w sobie, jako obrazy mające moc, bez świadomości, że ich wartość wynika z odniesienia do głębszego duchowego czy realnego znaczenia. To wywyższanie obrazów i symboli bez właściwego kontekstu może prowadzić do utraty ich autentycznego sensu (RFS 6).

Komisja naukowa podległa Kongregacji Nauki Wiary wskazuje na pewne „duszpasterskie zaniedbania” oraz jednowymiarowe redukcje, które przyczyniły się do pogłębienia rozdzźwięku między wiarą a sakramentami. Pracujący w Komisji teolodzy wskazali, że czasami, w wielu miejscach, duszpasterstwo ewangelizacyjne rozumiano tak, jakby nie obejmowało duszpasterstwa sakramentów. W innych przypadkach „prymat miłości bliźniego” pociągał za sobą swego rodzaju relatywizację sakramentów. Jeszcze gdzieś indziej koncentrowano się na „budowaniu wspólnoty”, zaniedbując decydującą rolę sakramentów w osiąganiu tego celu. Nieobce są w Kościele katolickim skrajności, kiedy to duszpasterze i wierni dochodzą do wniosku, że istota wiary zakorzeniona jest w życiu Ewangelią, i lekceważą „rytuał” jako coś obcego sercu Ewangelii, a w konsekwencji ignorują fakt, że same sakramen-

² G. O'Collins, E.G. Farrugia, *Wiara*, w: *Zwięzły słownik teologiczny*, Kraków 1993, s. 288.

³ M. Seckler, Ch. Berchold, *Glaube*, w: P. Eicher (red.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden*, t. 2, München 1991, s. 245.

⁴ E. Ozorowski, *Fides qua – fides quae*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8 (2009), s. 33-41.

ty sprzyjają i wzmacniają intensywne „doświadczenie” Ewangelii (RFS 8).

W konsekwencji tego wszystkiego wielu ochrzczonych sądzi, że może żyć swoją wiarą, ignorując praktyki sakramentalne, które uważa za opcjonalne i swobodnie dostępne. Istnieją więc dwa rodzaje niebezpieczeństw. Pierwsze to swoisty rytualizm pozbawiony wiary, z powodu braku życia duchowego, obyczajów i tradycji społecznej. Drugie niebezpieczeństwo to prywatyzacja wiary, sprowadzona do wewnętrznej przestrzeni własnego sumienia i uczuć. W obu przypadkach istnieje rana we wzajemności między wiarą a sakramentami (RFS 9). Ten kryzys dotyczy również sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, w których sama natura wzajemności między wiarą a sakramentami powinna otrzymać swoje przypieczętowanie (por. RFS 3)⁵.

2. Stanowisko Dokumentu w sprawie sakramentu bierzmowania

Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej integrują wierzącego z Chrystusem i wspólnotą kościelną. Chrzest stanowi bramę. Zanurzenie i wynurzenie w wodzie wyraża udział w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, wejście w Jego Ciało i upodobnienie się do Niego, dzięki czemu ochrzczony staje się żywym i aktywnym członkiem Kościoła Chrystusowego. Bierzmowanie, wraz z przyjęciem krzyża, oznacza kolejny krok w tym samym kierunku. Namaszczenie krzyżem umożliwia chrześcijaninowi, poprzez dary Ducha Świętego, dawanie świadectwa wierze, podejmując tę odpowiedzialność we wspólnocie chrześcijańskiej z wiarą bardziej misyjną i eklezjalną. Poprzez Eucharystię, sakrament Ciała Chrystusa, następuje włączenie chrześcijanina w komunię i pełne

uczestnictwo w Ciele Chrystusa wyrażającą się w każdym sensie: chrystologicznym, sakramentalnym i eklezjalnym. Po zakończeniu wtajemniczenia chrześcijanin jest już członkiem Kościoła, otrzymawszy wszystkie zwyczajne środki chrystyfikacji, które pozwalają mu prowadzić życie chrześcijańskie i dawać prawdziwe świadectwo (por. RFS 73).

Szczegółowo dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej omawia sakrament bierzmowania w numerach 95-101. Pierwsze dwie sekcje (RFS 95-96) przybliżają biblijne i historyczne podstawy sakramentu. Komisja akcentuje, że tak jak możemy odróżnić moment Wielkanocy od Pięćdziesiątnicy, tak samo w życiu chrześcijanina, który wkracza w ekonomię sakramentalną, można wyróżnić dwa różne, ale powiązane ze sobą momenty: chrzest, który akcentuje paschalną konfigurację, oraz bierzmowanie, które odnosi się bardziej bezpośrednio do Pięćdziesiątnicy, związanej z przyjęciem Ducha Świętego. W chrześcijańskiej inicjacji dorosłych oba aspekty są prezentowane w jednej wspólnej celebracji (RFS 95). Przedstawiając historyczne podstawy sakramentu bierzmowania Komisja, po zidentyfikowaniu znaku sakramentalnego w pochrzcielnym obrzędzie włożenia rąk, namaszczenia krzyżem i znaku krzyża, podkreśla różnicę między praktyką zachodnią a wschodnią. Kościół zawsze utrzymywał, że te pochrzcielne obrzędy były częścią całości wtajemniczenia chrześcijańskiego. Wraz z upływem czasu i wzrostem liczby chrześcijan, Wschód zachował jedność chrztu, bierzmowania i pierwszej Eucharystii, udzielanych przez kapłana, chociaż poświęcenie oleju jest prerogatywą biskupa. Na Zachodzie jednak namaszczenie olejem (krzyżem) zostało zarezerwowane dla biskupa. Przez wieki, aż do interwencji Piusa X w 1910 roku, odbywało się ono podczas wizyty biskupa, przed Pierwszą Komunią. Już na początku IV wieku, na Soborze w Elwirze (ok. 302 r.), uznano różnicę i dystans czasowy między chrztem a bierzmowaniem (RFS 96).

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej w punktach 97-98 dotyczy sedna problemu relacji między wiarą a sakramentem bierzmowania. Według omawianego dokumentu, specyfika wzajemności tkwi w dwojakim elemencie: pełniejszym przylgnięciu do Ducha Świętego i „szczególnej mocy” oraz „ściślejszą więź z Kościołem” (RFS 97). „W ten sposób potwierdza się eklezjalna natura wiary. W konsekwencji wiara chrzcielna zostaje

⁵ Międzynarodowa Komisja Teologiczna doprecyzowała na poziomie doktrynalnym specyficzną rolę wiary dla ważności i owocności każdego sakramentu. Następnie przedstawiła kryteria określające, jaka wiara jest niezbędna dla każdego sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego (por. RFS, rozdz. 3), a w szerszym zakresie, skupiła się na wzajemności między wiarą a sakramentem małżeństwa (por. RFS, rozdz. 4). Na koniec przedstawiono krótkie podsumowanie, na poziomie bardziej ogólnym, ponownie analizując wzajemność między wiarą a sakramentami w ekonomii sakramentalnej (por. RFS, rozdz. 5).

wzmocniona w kilku wymiarach: jest ona skłonna do publicznego świadczenia wiary kościelnej; jest to wiara o większej mocy i kościelnej identyfikacji; jest wiarą bardziej aktywną. Powyższe aspekty wskazują na dojrzewanie wiary w stosunku do pierwotnej wiary wymaganej do chrztu. Bez tych dyspozycji wiary, czytamy w omawianym dokumencie, sakrament jest narażony na niebezpieczeństwo pozostania pustym obrzędem (RFS 97).

Komisja przypomina, że obecność biskupa, „pierwotnego” szafarza bierzmowania wyraża eklezjalny charakter bierzmowania. Wskazuje również, że do zjednoczenia z Duchem Świętym dochodzi jedność z Kościołem. Podkreśla też, że udział w bierzmowaniu jest znakiem i środkiem komunii kościelnej. Bierzmowanie celebrowane przez biskupa sprzyja duchowej jedności między biskupem a Kościołem lokalnym. Bierzmowany zostaje włączony do Kościoła, przyczyniając się do budowania Ciała Chrystusa (por. Ef 4, 12; 1 Kor 12). Sakrament ten umacnia życie chrześcijańskie, rozpoczęte wraz z chrztem. Dzięki nowemu darowi Ducha Świętego bierzmowany jest lepiej przygotowany do bycia żywym świadkiem otrzymanej wiary, podobnie jak to miało miejsce w przypadku pierwszych chrześcijan w dniu Pięćdziesiątnicy (RFS 98).

Na uwagę zasługują uwagi Komisji na temat aktualnych zagadnień, zawarte w punkcie 99. Papieska Komisja podkreśla w nim, że „aktualna” pozycja bierzmowania na Zachodzie jest związana z okolicznościami historycznymi i duszpasterskimi, a nie z racjami ściśle teologicznymi lub wynikającymi ze specyfiki sakramentu (por. RFS 99). W związku z tym stwierdzenie, że „pierwotną” i teologicznie „najbardziej spójną” kadencją jest ta, którą stosuje się w chrześcijańskiej inicjacji dorosłych: chrzest, bierzmowanie i Eucharystia, jest lapidarne⁶. RFS 99 koncentruje się następnie na fakcie, że odroczenie bierzmowania na Zachodzie, w porównaniu z chrztem i Eucharystią, daje możliwość kontynuacji nauczania wiary, dalszej integracji z Kościołem i personalizacji decyzji, którą rodzice i chrzestni podjęli w imieniu osoby przyjmującej chrzest. Dokument w omawianym punk-

cie wyraźnie stwierdza, że nie można oczekiwać, iż odroczenie bierzmowania rozwiąże trudności duszpasterstwa młodzieży ani niechęć młodych ludzi ochrzczonych w ich czasach do instytucji kościelnej i wiary (RFS 99).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna uznaje, że pomimo godnych pochwały wysiłków i faktu, iż „czasami” prowadzi to do dojrzałego ponownego odkrycia wiary, wraz z przejściem do bardziej świadomego i dojrzałego, aktywnego członkostwa, „niejednokrotnie” młodzi ludzie przeżywają celebrację bierzmowania jako swego rodzaju „dyplom uniwersytecki” i że w związku z tym po uzyskaniu dyplomu nie ma potrzeby „powrotu na zajęcia”. W innych przypadkach bierzmowanie jest rozumiane jako warunek konieczny do dalszych kroków, takich jak zawarcie małżeństwa (RFS 99).

W punktach 100 i 101 członkowie Komisji umieścili „Zalecenie duszpasterskie: Wiara dla bierzmowania”. W tej części znajdujemy kilka użytecznych wskazówek duszpasterskich. Pierwsza wskazówka zdaje się potwierdzać swego rodzaju „konieczność” bierzmowania, aby chrześcijanin był w pełnym tego słowa znaczeniu „sakramentem Chrystusa”. Autorzy dokumentu akcentują, że odroczenie bierzmowania, gdy jest ono odkładane na dłuższy czas lub w ogóle nie jest udzielane, utrudnia docenienie jego miejsca we wtajemniczeniu chrześcijańskim, jako sakramentu Ducha Świętego i Kościoła. Podkreślają, że Kościół misyjny składa się z bierzmowanych chrześcijan, którzy mocą Ducha Świętego w pełni przyjmują odpowiedzialność za swoją wiarę. Chrześcijanin, logicznie rzecz biorąc, pragnie być sakramentem Chrystusa. Dlatego w pełni włącza się w Kościół i prosi o dar Ducha Świętego przez namaszczenie krzyżem i poprzez włożenie rąk (RFS 100).

W dorosłym życiu chrześcijanina, wiara potrzebna do sakramentu bierzmowania jest taka sama jak ta, której wymaga chrzest. Gdy ktoś decyduje się później na przyjęcie tych sakramentów, jego wiara chrzcielna rozwija się na kilku poziomach. Zaczyna bardziej osobiście rozumieć wiarę kościelną i czuje silniejszą przynależność do wspólnoty. To oznacza lepsze zrozumienie wiary, większą umiejętność wyjaśniania jej i życie zgodne z jej zasadami. Wzmacnia się również osobista relacja z Bogiem, szczególnie poprzez modlitwę.

⁶ M. Munno, *Reciprocità tra fede e sacramento della confermazione: considerazioni sul documento della Commissione Teologica Internazionale*, Periodica 111(2022)4, s. 587-619.

Wiara staje się integralną częścią życia chrześcijanina, ponieważ aktywnie naśladuje Chrystusa w Kościele. Bierzmowanie wyraża chęć dalszego podążania tą drogą i odkrycia, prowadzonego przez Ducha Świętego, jak najlepiej naśladować Jezusa i świadczyć o Nim. Kluczowa jest tutaj głęboka, osobista relacja z Bogiem, wzmacniana modlitwą, która prowadzi do świadomego uczestnictwa w Kościele i gorliwej praktyki sakramentalnej.

Tak jak cykl liturgiczny Kościoła nie kończy się na Wielkanocy, ale trwa do Pięćdziesiątnicy, tak i wtajemniczenie chrześcijańskie nie kończy się na chrzcie. Czas oczekiwania i przygotowania do otrzymania daru Ducha Świętego, wspierany modlitwą, jak opisano w *Dziejach Apostolskich* (Dz 1, 14), oraz odpowiednia katecheza dla bierzmowanych umożliwiają głębsze i bardziej osobiste połączenie z Panem przez modlitwę. To wszystko przygotowuje chrześcijanina do pełniejszego życia wiarą (RFS 101).

3. Natura eklezjalna i szafarz bierzmowania

Zgodnie z RFS 98 obecność biskupa, jako szafarza zwyczajnego wyraża eklezjalną naturę bierzmowania, ponieważ bierzmowanie celebrowane przez biskupa diecezjalnego promuje duchową jedność między biskupem a lokalnym Kościołem. Osoba bierzmowana zostaje włączona do Kościoła, przyczyniając się do budowania Ciała Chrystusa (por. Ef 4,12; 1 Kor 12). Dokument formułuje opinię, że należy uważać, aby nie przesadzać z tą kwestią, ponieważ sakrament jest taki sam zarówno w tradycji łacińskiej, jak i wschodniej, a zatem takie same są skutki sakramentu, udzielanego przez biskupa lub prezbitera. Z drugiej strony, chociaż biskup jest, według obowiązującego prawa łacińskiego, zwyczajnym szafarzem bierzmowania, który zawsze ważnie je udziela, prawdą jest również, że prezbiter, w przypadkach wskazanych w kan. 883, może udzielić go ważnie i legalnie⁷.

⁷ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1990.

4. Bierzmowanie a powszechne kapłaństwo

Podkreślając różnicę między katolicką teologią wschodnią i zachodnią w kwestii bierzmowania, dokument podkreśla różnice między poszczególnymi rytami. Na początku IV wieku, na Synodzie w Elwirze (około 302 roku), uznano różnicę i odstęp czasowy między chrztem a bierzmowaniem⁸. Do czasu interwencji św. Piusa X na Zachodzie bierzmowanie odbywało się podczas wizyty biskupa, przed Pierwszą Komunią⁹. Ta uwaga wraz z numerami RFS 113-114, jest szczególnie ważna z teologicznego punktu widzenia i wiąże się z aspektem teologii bierzmowania, która jest obecnie bardzo zaciemniona jeśli chodzi o kapłaństwo wspólne. Ignorując ten element na rzecz samej teologii bierzmowania, która uzasadnia i popiera obecną pozycję sakramentu w praktyce Kościoła łacińskiego i w duszpasterstwie, trudno jest osiągnąć autentyczną wzajemność między wiarą a sakramentem bierzmowania.

Katechizm Kościoła Katolickiego wspomina o kapłaństwie powszechnym tylko w jednym miejscu, stwierdzając: „bierzmowany otrzymuje moc publicznego wyznawania wiary w Chrystusa, jakby na zasadzie obowiązku”¹⁰. Oczywiście jest, że te dwa aspekty nie są ze sobą sprzeczne. Jednakże „obrona i świadectwo” są często rozumiane, nawet dzisiaj, niemal „militarystycznie”. Z drugiej strony, funkcja prorocka, związana z „obroną i świadectwem wiary”, jest już dana ochrzczonej przez sakrament chrztu, a RFS 114 podejmuje ją właśnie w odniesieniu do Eucharystii. Poprawna teologia sakramentu bierzmowania nie powinna zatem ignorować właściwego docenienia królewskiego kapłaństwa. Lud Nowego Przymierza jest ludem kapłańskim. Sprawowanie tego kapłaństwa wymaga przede wszystkim – mówi nam św. Piotr – ofiar w duchu: *spirituales hostias*. Wiąże się to z ofiarowaniem siebie poprzez skromne rzeczy codziennego życia.

⁸ Synod w Elwirze, can. 77 (DH 121); G. Martínez Díaz, F. Rodríguez, *Colectión canónica hispana*, t. IV, Madrid 1984, s.267.

⁹ Kongregacja dla Spraw Sakramentów Świętych, Dekret *Quam singulari*” z dn. 8 sierpnia 1910, w: AAS 2 (1910), s. 582 (DH 3530).

¹⁰ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994, 1305. Por. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, III, 72, 5, ad 2.

5. Zadania dla teologii łacińskiej

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej stawia teologię łacińską przed zadaniem odpowiedzi na pytanie o moment udzielenia wspólnego kapłaństwa swoim wiernym. Dopóki Kościół łaciński będzie oddzielał czas trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, nie będzie odpowiedzi na pytanie, kiedy kapłaństwo wspólne zostaje udzielone wiernym. Kolejny problem, przed którym stoi teologia łacińska, dotyczy odwrócenia tradycyjnego porządku sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego.

Możemy to porównać, przez analogię, Tajemnicy Paschalnej Chrystusa, która okazuje się szczególnie istotna. Prawdą jest bowiem, że w Tajemnicy Paschalnej – jak precyzuje RFS 95 – różni się różne momenty, ale nie da się ich rozdzielić. Podobnie prawdą jest, że można rozróżnić trzy sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, ale nie da się ich rozpatrywać oddzielnie. I taki jest sens sformułowania, zgodnie z którym trzy sakramenty wtajemniczenia są tak ściśle ze sobą powiązane, że są wymagane do pełnego wtajemniczenia chrześcijańskiego, ponieważ tylko ochrzczony i bierzmowany, który przyjmuje Eucharystię, jest w pełni upodobniony, na płaszczyźnie sakramentalnej, do Ukrzyżowanego i Zmartwychwstałego. Można zatem mówić o bierzmowaniu jako o „przedsionku Eucharystii”, ponieważ „przygotowuje” ono do pełnego uczestnictwa w Eucharystii¹¹.

Musimy zatem zacząć od studiów teologicznych. W tym względzie bardzo nam brakuje odniesienia do Ojców Kościoła, jak i samego św. Tomasza. Wydaje się jednak, że dostrzegł on problem: stwierdza, że bierzmowanie jest ukierunkowane na Eucharystię¹². Przez wieki cały Kościół był pod wrażeniem tej koncepcji wtajemniczenia chrześcijańskiego, która rozpoczyna się od chrztu, przechodzi przez bierzmowanie i osiąga swój szczyt w Eucharystii. Nie tylko Wschód zawsze myślał w ten sposób, ale ślady podobnego przekonania można znaleźć również na Zachodzie. W Paryżu istnieją rękopisy z końca XV wieku, które zachowują wyraźny ślad

po tym¹³. Wydaje się słuszne zrewidować łacińską teologię bierzmowania, gdzie nieobecność biskupa spowodowała zmianę kolejności udzielanych sakramentów. Dlatego zadaniem teologów jest pilniejsze niż kiedykolwiek rozwijanie teologii wtajemniczenia chrześcijańskiego, a zwłaszcza bierzmowania i Eucharystii jako jego zwieńczenia. Chodzi o rozwijanie teologii obiektywnej, a nie teologii służącej „a priori” podejściu duszpasterskiemu.

Docenienie funkcji kapłańskiej i kapłaństwa wspólnego w odniesieniu do teologii bierzmowania mogłoby zatem przyczynić się do lepszego naświetlenia głębokiego związku między sakramentami wtajemniczenia chrześcijańskiego, do jaśniejszego uchwycenia porządku teologicznego między nimi, a w konsekwencji do dalszego wyjaśnienia kwestii wzajemności między wiarą a tymi sakramentami.

Wyjaśnienia wymaga również stopień wiary wymagany do bierzmowania. Można przypuszczać, że wymagana wiara nie musi być doskonała, lecz początkowa i pragnąca wzrastać, ze świadomością, że rodzice, wspierani przez wspólnotę kościelną, muszą być współodpowiedzialni za wychowanie swoich dzieci w wierze.

Nie można też oczekiwać, że przyjęcie sakramentu bierzmowania rozwiąże trudności duszpasterstwa młodzieży ani niechęci wielu młodych ludzi do instytucji Kościoła i wiary. Łatwo zauważyć, że oczekiwane rezultaty, jakie wiązały się z odroczeniem sakramentu bierzmowania do czasu po Pierwszej Komunii Świętej i odpowiednim podniesieniem wieku bierzmowania, nie zostały osiągnięte. Młodzież nie zawsze wykazuje większą dojrzałość wiary niż dzieci. Pewna część młodzieży po przyjęciu bierzmowania nie kontynuuje nauczania katechetycznego, często dystansuje się od wspólnoty chrześcijańskiej, tak jak dystansuje się od szkoły po zakończeniu w niej edukacji. Nie da się zaprzeczyć, że bierzmowanie stało się w niektórych sytuacjach sakramentem odejścia od Kościoła. Czas, w którym żyjemy, wymaga od duszpasterzy i wiernych głębokiej refleksji nad wartością sakramentu bierzmowania. Nie można go traktować jedynie jako rytuału, lecz jako duchowego narzędzia do odnowy, umacniania wiary i świadectwa w świecie. W trosce o przyszłość Kościoła, niech będzie to nasz pilny i wspólny cel.

¹¹ A. Nocent, *Teologia o pastorale?*, w: A. Nocent, S. Marsili, *Problemi contemporanei della iniziazione cristiana*, w: P. Borella (red.), *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Torino – Leumann 1967, s. 90.

¹² Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, III, q. 63, a. 6

¹³ A. Nocent, *Teologia o pastorale?*, s. 90.

Nota o Autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter Diecezji Świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, Redaktor Naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, Kierownik Katedry Eklezjologii i Ekumenizmu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, Prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel Biskupa Świdnickiego do spraw Ekumenizmu i Dialogu Międzyreligijnego, Proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

Bibliografia

- Commissione Teologica Internazionale, *La reciprocità tra fede e sacramenti nell'economia sacramentale*, Il Regno. Documenti 66 (2021), s. 13-59.
- Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994.
- Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1990.
- Kongregacja dla Spraw Sakramentów Świętych, Dekret *Quam singulari*” z dn. 8 sierpnia 1910, w: AAS 2 (1910), s. 582 (DH 3530).
- Martínez Díaz G., Rodríguez F., *Colección canónica hispana*, t. IV, Madrid 1984.
- Munno M., *Reciprocità tra fede e sacramento della confermazione: considerazioni sul documento della Commissione Teologica Internazionale*, Periodica 111(2022)4, s. 587-619
- Nocent A., *Teologia o pastorale?*, w: A. Nocent, S. Marsili, *Problemi contemporanei della iniziazione cristiana*, w: P. Borella (red.), *La confermazione e l'iniziazione cristiana*, Torino – Leumann 1967.
- O'Collins G., Farrugia E.G., *Wiara*, w: *Związy słownik teologiczny*, Kraków 1993.
- Ozorowski E., *Fides qua – fides quae*, „Rocznik Teologii Katolickiej” 8 (2009), s. 33-41.
- Seckler M., Berchold Ch., *Glaube*, w: P. Eicher (red.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. Erweiterte Neuauflage in 5 Bänden*, t. 2, München 1991.
- Synod w Elwirze, can. 77 (DH 121).
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, London 1962-1984.

JAN HEINER TÜCK

University of Vienna, Austria
e-mail: jan-heiner.tueck@univie.ac.at
ORCID: 0000-0002-8420-4822

DOI:

Communio 45(2025)1, s. 125-139

BIERZMOWANIE W ZWIERCIADLE LITERATURY REFLEKSJE NA PODSTAWIE TWÓRCZOŚCI EMILY DICKINSON, ULLI HAHN I JONA FOSSEGO

CONFIRMATION IN THE MIRROR OF LITERATURE REFLECTIONS BASED ON THE WORKS OF EMILY DICKINSON, ULLI HAHN, AND JON FOSSE

Abstract

Confirmation is a rather rare topic in literature. However, when one attempts to find relevant literary references, one does not come up completely empty-handed. This article presents three selected perspectives that depict the sacrament of confirmation in the mirror of literature: (1) a poem by Emily Dickinson from 1862 that describes the transition from childish religiosity to a mature and conscious stage of being a Christian; (2) an excerpt from Ulli Hahn's novel from 2001 that captures the cognitive and emotional dissonances between the church ritual and the life experiences of a young girl; and (3) a scene from Jon Fosse's novel **A New Name** (**Ein neuer Name**), published in 2021, in which the author sensitively portrays the initiation of an adult into the Catholic faith through ritual gestures.

Keywords: Confirmation – Sacraments – Literature – Emily Dickinson – Ulli Hahn – Jon Fosse

Streszczenie

Bierzmowanie jest raczej rzadkim tematem w literaturze. Jednak gdy podejmiemy się próby odnalezienia odpowiednich odniesień literackich, nie pozostaje się zupełnie z niczym. W niniejszym artykule zostały przedstawione trzy wybrane spojrzenia, które ukazują sakrament bierzmowania w zwierciadle literatury: (1) wiersz Emily Dickinson z 1862 roku, który opisuje przejście od religijności dziecięcej do dojrzałego i świadomego etapu bycia chrześcijaninem; (2) fragment powieści Ulli Hahn z 2001 roku, który oddaje poznawcze i emocjonalne dysonanse między rytuałem kościelnym a doświadczeniami życiowymi młodej dziewczyny; oraz (3) scena z opublikowanej w 2021 roku powieści *Nowe imię* (*Ein neuer Name*) Jona Fosseo, w której autor z wyczuciem rytualnych gestów przedstawia inicjację dorosłego człowieka w wiarę katolicką.

Słowa kluczowe: bierzmowanie – sakramenty – literatura–Emily Dickinson–Ulli Hahn–Jon Fosse

Narodziny, miłość i śmierć należą do wielkich tematów literatury światowej. W związku z tym nie dziwi fakt, że wszystkie sakramenty, które łączą progi życia z rzeczywistością sacrum, pojawiają się raz po raz w poezji i literaturze. Chrzest, Eucharystia, małżeństwo, ale także msza żałobna i ostatnia droga na cmentarz – wszystko to znajduje swoje odbicie w literackich obrazach. Rzadziej natomiast pojawia się temat bierzmowania, choć z religioznawczego punktu widzenia jest ono *rite de passage* – obrzędem przejścia – usytuowanym na granicy adolescencji. Oczywiście nauka o liturgii słusznie przypomina, że chrzest, bierzmowanie i Eucharystia stanowiły w Kościele pierwotnym jedność i były udzielane razem jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej¹ – jedność tę, jak się uważa, rozerwano na Zachodzie, gdy bierzmowanie uczyniono sakramentem dojrzałości w wierze. To, co w czasie chrztu w imieniu dziecka przyjmują rodzice i rodzice chrzestni – wyznanie wiary – zostaje teraz dokonane publicznie przez samego kandydata do bierzmowania. Podczas gdy liturgia Kościołów wschodnich do dziś zachowuje wspólne udzielanie chrztu, namaszczenia Myronem i Eucharystii, Kościół katolicki

zmienił kolejność sakramentów inicjacji, sprawiając, że bierzmowanie odbywa się zazwyczaj dopiero kilka lat po pierwszej Komunii świętej. W rezultacie inicjacja w wierze pozostaje niepełna u tych młodych ludzi, którzy decydują się nie przyjąć sakramentu bierzmowania.

Tę krytykę, dotyczącą również ekumenicznie doniosłej „dekompozycji” sakramentów inicjacji, równoważy interpretacja antropologiczna, którą odnaleźć można już u Tomasza z Akwinu², a którą z naciskiem podtrzymywał także Johann Wolfgang Goethe w *Dichtung und Wahrheit*³. Zwraca ona uwagę na to, że podobnie jak chrzest towarzyszy narodzinom, również na progu między dzieciństwem a dorastaniem stosowne jest istnienie sakramentu, który wprowadza młodego człowieka w relację z Bogiem i go umacnia jako znak dojrzewania do wiary⁴. Umocnienie przez Ducha Świętego, którego kandydat do bierzmowania doświadcza poprzez namaszczenie krzyżem i modlitwę, nie jest bynajmniej „prywatną” Pięćdziesiątnicą, która wzmacnia jedynie jednostkę w wierze. Przeciwnie, jest to uroczystość wspólnoty Kościoła: razem z biskupem obecni są współbierzmowani, ich rodziny i rodzice chrzestni, a wręcz cała zgromadzona wspólnota.

Bierzmowanie jest raczej rzadkim tematem w literaturze. Jednak gdy podejmiemy się próby odnalezienia odpowiednich odniesień literackich, nie pozostaje się zupełnie z niczym. Od dwóch sonetów Williama Wordswortha dotyczących konfirmacji (1821), przez wiersz Rainera Marii Rilkego *Konfirmanci* (1903) z *Księgi obrazów* – w jednym z listów autor zauważa, że „we Francji nie rozróżnia sakramentu bierzmowania od uroczystości błogosławieństwa konfirmacji” – aż po powieść Klausa Stillera *Rok święty* (1986) i cykl *The Sacraments* (2013) autorstwa Louise Erdrich – można znaleźć całkiem sporo interesujących przykładów.

W niniejszym artykule zostaną przedstawione jedynie trzy wybrane spojrzenia, które ukazują sakrament bierzmowania w zwierciadle literatury: (1) wiersz Emily Dickinson z 1862 roku,

² Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, część III, kwestia 60.

³ J.W. von Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Berlin 1976, Buch VII, s. 313–316.

⁴ Por. A. Kaupp, *Taufe und Firmung. Sakramentale Knotenpunkte auf dem Lebensweg als Christin oder Christ*, w: H. Haslinger (red.), *Sakramente – Symbole des Heils*, Freiburg i. Br. 2024, s. 89–104.

¹ Por. M. Kunzler, *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn² 2003, s. 410–415.

który opisuje przejście od religijności dziecięcej do dojrzałego i świadomego etapu bycia chrześcijaninem; (2) fragment powieści Ulli Hahn z 2001 roku, który oddaje poznawcze i emocjonalne dysonanse między rytuałem kościelnym a doświadczeniami życiowymi młodej dziewczyny; oraz (3) scena z opublikowanej w 2021 roku powieści *Nowe imię* (*Ein neuer Name*) Jona Fossego, w której autor z wyczuciem rytualnych gestów przedstawia inicjację dorosłego człowieka w wiarę katolicką.

1. „Mała korona” – godność dojrzałej chrześcijanki: Emily Dickinson

Amerykańska poetka Emily Dickinson (1830–1886) pozostawiła po sobie poruszający wiersz, który ukazuje przejście od religijności dziecięcej do wiary dorosłej – wybranej samodzielnie i przyjętej z osobistą odpowiedzialnością. Tekst ten nie ma tytułu i oczywiście nie jest – w ścisłym sensie – wierszem o sakramencie bierzmowania, gdyż poetka, która przez całe życie rzadko opuszczała rodzinne Amherst w stanie Massachusetts, pochodziła z rodziny purytańskiej, a więc nie była katoliczką. Natura, miłość, śmierć i wyrzeczenie to motywy dominujące w twórczości Dickinson, której wiersze – z nielicznymi wyjątkami – nie zostały opublikowane za jej życia, lecz dopiero pośmiertnie. Pomimo wyraźnego dystansu wobec purytanizmu swojej epoki – jedno z jej wczesnych wierszy parodiuje formułę chrztu⁵ – Dickinson nieustannie krążyła wokół tajemnicy transcendencji, często sięgając po motywy chrześcijańskie: „*Oh sacrament of summer days! / Oh Last Communion in the Haze – / Permit a child to join – // Thy sacred emblems to partake / Thy consecrated bread to take / And thine immortal wine*”⁶. Tak jak tutaj w sposób poetycki uka-

zana zostaje Komunia, tak i Konfirmacja mogła być – jako *rite de passage* – inspiracją do poniższego wiersza⁷, który brzmi:

I'm ceded – I've stopped being Their's –
The name They dropped upon my face
With water, in the country church
Is finished using, now,
And They can put it with my Dolls,
My childhood, and the string of spools,
I've finished threading – too –
Baptized, before, without the choice,
But this time, consciously, Of Grace –
Unto supremest name –
Called to my Full – The Crescent dropped –
Existence's whole Arc, filled up,
With one – small Diadem

My second Rank – too small the first –
Crowned – Crowing – on my Father's breast –
A half unconscious Queen –
But this time – Adequate – Erect,
With Will to choose, Or to reject,
And I choose, just a Crown –

Wiersz, który powstał w 1862 roku i jeśli chodzi o interpunkcję, posługuje się wyłącznie opóźniającymi myślnikami (co jest typowe dla całej liryki Dickinson), składa się z trzech zwrotek: pierwsza ma siedem wersów, a dwie kolejne po sześć. Tematem pierwszej zwrotki jest pożegnanie z dzieciństwem. Imię, które zostało „skroplone” na twarz podczas chrztu w wiejskim kościele, jest już nie do użytku – podobnie jak lalki, którymi podmiot liryczny bawił się jako dziewczynka. „Ja” wyzwala się spod władzy innych – i można się zastanawiać, kim są ci nieokreśleni „inni”, spod których wpływu podmiot liryczny się tutaj wyzwala: *I've stopped being Theirs*. Wyjście z bezpiecznego, kontrolowanego przez rodziców i nauczycieli świata zostaje – być może z aluzją do wojny secesyjnej (1861–1865), której stawką było zniesienie niewolnictwa – zaznaczone już na początku wiersza jako jego

⁵ E. Dickinson, *Sämtliche Gedichte*. Dwujęzyczne. Przekład G. Kübler, München 2015, s. 34: „In the name of the Bee – / And of the Butterfly – / And of the Breeze –”.

⁶ Tamże, s. 106. Tłumaczenie G. Kübler brmi: „O Sakrament des Sommer-tags! / O letztes Abendmahl im Glast – / Sei auch das Kind noch klein – // Lass es die heiligen Embleme – / Und die geweihten Brote nehmen – / Und deinen ewgen Wein –”.

⁷ Tamże, s. 353.

motyw przewodni, a następnie podjęte na nowo w zakończeniu pierwszej zwrotki w formie ramowej kompozycji: *I'm ceded – I've finished*.

Zrezygnowałam – przestałam być ich –
Imię, które rzucili mi na twarz
z wodą, w wiejskim kościele –
już się nie przydaje.
Mogą je schować z moimi lalkami,
z dzieciństwem, ze sznurkiem nici,
których nawleknięcia też już dość.

Druga zwrotka podkreśla różnicę między chrztem niemowląt, który odbywa się bez wyboru, a konfirmacją, która zakłada wolne i świadome wyznanie wiary, jednak jednocześnie łączone jest to z „łaską” (Grace), jakby chodziło o przyjęcie królewskiego wybrania.

Zostałam ochrzczona niegdyś bez wyboru,
Świadomie teraz znaczone łaską
W Imię Najwyższe –
Wezwana w pełni – Półksiężyc zbladł,
Łuk istnienia się wypełnił
Małym diademem –

Mowa jest o wezwaniu pod „najwyższym imieniem”. U św. Pawła, w Liście do Filipian (por. Flp 2,6–11), pojawia się wyrażenie o „imieniu ponad wszelkie imię”, które Chrystus otrzymuje od Boga po wyniszczeniu i uniżeniu aż do śmierci krzyżowej. Pod to imię poddaje się liryczne „ja”. Nie staje się przez to niewolnikiem, lecz poprzez dobrowolne związanie się z nim, zyskuje udział w królewskiej godności, która kształtuje cały łuk istnienia. To przywołuje poetycki obraz „małego diademu”, który być może został zainspirowany hymnem Thomasa Kelly’ego (1769–1855)⁸ – symbol godności, który zostaje rozwinięty w trzeciej zwrotce, gdzie podkreślony zostaje jeszcze raz akt dojrzewania w wierze, w którym wolność i łaska idą razem w parze.

⁸ Por. T. Kelly, hymn „The head that once was crowned with thorns”. W tym hymnie pojawiają się wyrażenia takie jak „royal diadem”, „king of the kings”, „grace” i „name”.

Mój drugi tytuł – z początku zbyt mały –
Pianiem–ukoronowany – na piersi ojca –
Półświatom panując –
Lecz tym razem – naprawdę – i na stojąco –
I wolna, by wybrać,
By odrzucić,
Mogłam sama koronę wybrać –

Ochrzczone dziecko, które po obrzędzie leży na piersi ojca i krzyczy (przy czym angielskie *to crow* może znaczyć zarówno „pisać”, jak i „radować się, triumfować”), jeszcze nie uświadamia sobie, że poprzez chrzest otrzymało udział w królewskiej godności Chrystusa – jak „królowa”, która nie wie, że nią jest. Dopiero teraz, przy konfirmacji, dokonuje się świadomy wybór – prawdziwy akt woli, który nie załamuje się od razu w obliczu sprzeciwu. Opcja odrzucenia Chrystusa nie została przyjęta, a korona godności – jako namaszczonej, jako chrześcijanki – została wybrana.

2. „Wielkie stare słowa” – a dzisiejsza rzeczywistość życia u Ulli Hahn

W literaturze niemieckojęzycznej współczesności szczególnie godna uwagi jest scena z powieści „Das verborgene Wort” (*Ukryte słowo*, 2001) autorstwa Ulli Hahn, mającej charakter autobiograficzny. W tym fragmencie Hilla Palm, młoda bohaterka, opisuje, jak przeżyła uroczystość bierzmowania w katolickiej prowincji w Nadrenii:

Jesienią zeszłego roku zostałam bierzmowana w kościele św. Marcina w Großenfeld. Pięć parafii połączyło siły, żeby trud pomocniczego biskupa się opłacił. „Czy wyrzekacie się diabła?” – „Wyrzekamy się.” – „I wszystkich jego dzieł?” – „Wyrzekamy się.” Ceremonie pochłaniały mnie, jak zawsze. Lubiłam wypowiadać te wielkie, stare słowa, wsłuchiwać się w nie, słyszeć, jak się wielokrotnie potęgują, jak ja – jak my wszyscy tutaj – przyczyniamy się do ich wzmocnienia, do ich wiekowej siły. Ale czy nadal słyszałam je i czułam w sercu? „Czy wyrzekacie się diabła?” Dunja się utopiła, Maria była chora, a moje zęby były tak krzywe, że uśmiechałam się tylko

z zamkniętymi ustami. Gdyby diabeł dał mi proste zęby, nie wyrzekłabym się go. Krzywe przecież pochodziły od Boga. Ale przynajmniej przysłał mi teraz szkolnego dentystę⁹.

W tej scenie ukazana zostaje zarówno fascynująca piękność, jak i słabnąca siła rytuału. Znamienne jest to, że to właśnie „wielkie stare słowa” pochłaniają Hille Palm, że to wspólne wypowiadanie ich razem ze setką innych rówieśników wywołuje rezonans w świadomości – prawdopodobnie dlatego, że przewyższa perspektywę indywidualistyczną. O samym sakramencie, czyli namaszczeniu krzyżem przez biskupa oraz umocnieniu w wierze poprzez dar Ducha Świętego, u Hahn nie ma mowy. Pojawiają się pytania, które w tej scenie nie zostają stłumione: czy zewnętrzny rytuał i wewnętrzne przeżycie nadal są ze sobą zgodne? Czy „serce” rzeczywiście zostaje poruszone przez ceremonię? W centrum uwagi znajduje się wyrzeczenie się diabła i jego dzieł, czyli egzorcyzm, który już w liturgii chrztu odgrywa istotną rolę, ale z powodów dostosowania do współczesnej rzeczywistości duszpasterskiej często bywa pomijany. Odwrócenie się od sił zła oznacza zwrócenie się ku temu, co dobre i święte. Jednak znów – pokusy, które dziś pociągają – władza, prestiż, bogactwo, pożądanie – nie zostają bliżej nazwane. Również nie jest wspomniana pozytywna strona, która wyraża się w trynitarniej strukturze wyznania wiary dającej życiu siłę – wiary w Boga Ojca Wszechmogącego, Jezusa Chrystusa, Jego Syna, i Ducha Świętego. Zamiast tego rytuał wyrzeczenia się diabła budzi ciche wątpliwości i wywołuje emocjonalne dysonanse. Wspomnienie o koleżance z klasy, Dunji, która odebrała sobie życie, wdziera się do świadomości, podobnie jak współczucie dla Marii, która nieuleczalnie choruje na rozprzestrzeniające się przerzuty – i tego również nie da się wyprzeć.

Pomiędzy wierszami pojawiają się pytania: Jak Bóg może na to pozwalać? Czy nie jest dobry i wszechmogący? Czy nie mógłby interweniować? Dlaczego tego nie robi? Pytanie o teodyceę wyłania się w okresie dorastania – niezgodności między tradycyjną wiarą a współczesnym doświadczeniem życiowym zostają świadomie zarejestrowane przez Ullę Hahn w jej powieści *Ukryte słowo* (oryg. *Das verborgene Wort*), pierwszym tomie tetralogii,

⁹ U. Hahn, *Das verborgene Wort*, München³ 2003, s. 339.

która kończy się tomem *Czekamy na znak* (*Wir werden erwartet*, 2017). Wreszcie piękno ceremonii zostaje zakwestionowane przez ciche zwątpienie w związku z własnym ciałem, które nie jest tak piękne i doskonałe, jakby się tego pragnęło. „Krzywe zęby” sprawiają, że Hilla – główna bohaterka powieści – nie potrafi w pełni oddać się radości.

Ulla Hahn ukazuje doświadczenia nastoletniej dziewczyny w latach 60. XX wieku i zwraca uwagę na subtelne pęknięcia, które już wtedy pojawiały się między uroczystą inscenizacją sakramentu przez biskupa pomocniczego a żywymi perspektywami bierzmowanych. Teologiczna idea, że bierzmowanie to sakrament dojrzewania w wierze na progu dorosłości, że współczesna, coraz częściej poddawana w wątpliwość sytuacja wiary ma być wzmocniona i potwierdzona poprzez dar Ducha Świętego, nie pojawia się ani razu w tym fragmencie powieści. To, co przy chrzcie wyznali w imieniu dziecka rodzice i chrzestni, każdy z bierzmowanych ma teraz wyznać osobiście. Jednak trzeźwa relacja sugeruje, że dla wielu młodych ludzi bierzmowanie staje się początkiem odejścia od Kościoła – co pozostaje nadal nierozwiązanym duszpasterskim wyzwaniem dla Kościoła.

3. Znak krzyża rozbrzmiewa „w całej istocie” – Jon Fosse

Norweski dramaturg, powieściopisarz i poeta Jon Fosse, który w 2023 roku otrzymał Literacką Nagrodę Nobla za swoją twórczość¹⁰, poszukuje w swoich dziełach obecności Tajemnicy – bliskiej, a zarazem wymykającej się – rzeczywistości, którą nie waha się nazywać „Bogiem”, zarówno w życiu, jak i w sztuce. W swojej heptalogii opowiada historię malarza, którego żona zmarła. Nazywa się Asle i mieszka samotnie z psem w domu na południowo-zachodnim wybrzeżu Norwegii¹¹. W pobliskim miasteczku leży w szpitalu inny malarz o tym samym imieniu – Asle. Zrujnowany przez alkoholizm, jest cieniem człowieka. Obaj są sobowtórami, dwoma wariantami jednego życia. Ich bin ein ande-

¹⁰ Por. H.R. Schwab, *Der Himmel ist / ein großer weißer Hund*. O przyznaniu literackiej Nagrody Nobla Jonowi Fosse'owi, w: *IKaZ* 52 (2023), s. 649–656.

¹¹ Por. U. Greiner, *Wunschloses Beten: Was man von dem norwegischen Schriftsteller Jon Fosse erfahren kann*, w: *IKaZ* 52 (2023), s. 297–302.

rer (2022) – taki tytuł, nawiązujący do Rimbauda, nosi drugi tom cyklu. Trzeci tom, w niemieckim przekładzie zatytułowany *Der neue Name*, (2024)¹², opowiada w formie krążących retrospekcji o wcześniejszym życiu obu artystów. Asle wspomina, jak poznał swoją ukochaną i przyszłą żonę Ales, jak przeszedł na katolicyzm oraz jak rozważa malowanie obrazów, które już istnieją w jego wyobraźni. Rozciąga się przestrzeń wewnętrzna, a poprzez unikanie kropek kończących zdania język zaczyna płynąć, nabierając własnej siły przyciągania. Każda część heptalogii zaczyna się od opisu obrazu, na którym przecinają się dwie linie – jedna fioletowa, druga brązowa. Tworzą one krzyż św. Andrzeja, jakby każda z siedmiu części powieści miała zostać opieczętowana znakiem krzyża (*signum crucis*).

To rozbudowane dzieło powieściowe przesycane jest teologicznie istotnymi motywami. Niepojętość boskiej tajemnicy nie może zostać uchwycona za pomocą języka, ale ciche poruszenie, jakie ona wywołuje, może jak najbardziej wyrazić się w ruchu ku milczeniu. Asle, alter ego Jona Fossego, wciąż powraca w swoich wspomnieniach do misterium, którego nie chce sobie podporządkować, ale którego również nie chce przemilczeć. Mistrz Eckhart jest dla niego autorytetem, potwierdzającym jednoczesną bliskość i oddalenie Boga (s. 93, 206). W teologicznie istotnych fragmentach wielokrotnie pojawia się również temat Ducha Świętego w różnych wymiarach i znaczeniach. Najpierw [Duch Święty] ukazuje się jako rzeczywistość w sercu, potem jako źródło inspiracji dla sztuki i modlitwy, a w końcu jako moc obecna w liturgii, która tworzy wspólnotę żywych i zmarłych. I tak doświadczenie bezsensownej, przedwczesnej śmierci Ales staje się impulsem, by pomyśleć o Jezusie Chrystusie – Ukrzyżowanym i Zmartwychwstałym, a także o Bogu, Ojcu niebieskim. Następnie czytamy: „że Duch Święty jest stwórczą siłą i pośrednikiem między nimi – wszystko to jest jedynie próbą, by coś wyrazić, i to, czy naprawdę tak się stało, nie ma znaczenia, dopóki dzieje się to w sercu, w duszy, bo Duch, Duch jest rzeczywisty, tak jak grzech pierwotny, czymkolwiek on jest – jest jedynie sposobem na opisanie

¹² J. Fosse, *Ein neuer Name. Heptalogie VI–VII. powieść*. Przetłumaczone z norweskiego przez Hinricha Schmidta-Henkel, Hamburg 2024 (numery stron w nawiasach poniżej).

pęknięcia między Bogiem a ludźmi” (s. 33). Niedługo później Duch zostaje ukazany jako źródło twórczej inspiracji: „bo dobra sztuka ma ducha, dobre dzieło, a tym, co czyni to wszystko dobrym, nie jest materiał, materia, i nie jest to treść, idea, myśl – nie, tym, co czyni to wszystko dobrym, jest właśnie wspólnota materii, formy i duszy, która staje się duchem, tak myślę...” (s. 35) W końcu Asle mówi o tęsknocie za mszą, podczas której może doświadczyć cichej obecności Ducha:

I odczuwam silne pragnienie, by pójść na mszę, uzyskać przebaczenie i przystąpić do komunii. W pierwszy dzień Narodzenia Pańskiego zwykle jeżdżę do Bjorgwin, żeby pójść na mszę, i chociaż bardziej lubię zwykle, codzienne msze, to jednak tego dnia idę na uroczystą mszę świąteczną. Ale podczas tej zwykłej, codziennej mszy Duch działa zupełnie inaczej, zwykle jest obecny, inaczej niż podczas uroczystej mszy w niedzielny poranek, kiedy kościół św. Pawła jest prawie wypełniony, są pieśni, śpiew chórny i potężna muzyka organowa – to wszystko jest bardzo piękne, ale dla mnie najlepszą mszą była zawsze ta cicha godzina, tylko ze słowami kapłana i odpowiedziami kilku osób, które tam były. A kiedy tych kilka osób – pięć, sześć, siedem – wstawało, żeby przyjąć Komunię, wówczas w całym pomieszczeniu panowało cudowne pojednanie, tak, pokój, myślę. I może znów poczuje chęć malowania, jeśli najpierw pójde na mszę, usiąde spokojnie i pomodlę się w ciszy, podczas gdy hostia – przemienione Ciało Chrystusa – rozpuszcza się w moich ustach, a ja staję się częścią mistycznego Ciała Chrystusa, częścią wspólnoty świętych. I jako część tej wspólnoty zwracam się do Boga w milczeniu, i zawsze wtedy modliłem się za tych, których znałem, a którzy już odeszli, a przede wszystkim za Ales [...]

(s. 71n).

Duch daje doświadczenie wspólnoty, która obejmuje zarówno żywych, jak i zmarłych; daje także poczucie bliskości z Ales, o której przypomina pusty fotel w domu, jakby wciąż tam była. „Boże jaśniejsza ciemność we mnie” (s. 87, 91, 92 i inne) – to zdanie, które pojawia się w rozmyślaniach Aslego, wiąże się z kontemplacyjnym zatrzymaniem i modlitwą medytacyjną. Jon

Fosse nie waha się, by wpleść w strukturę swoich powieści – i to w kluczowych miejscach – modlitwy chrześcijańskie w języku łacińskim, takie jak: *Pater Noster* (Ojcze nasz), *Gloria*, *Ave Maria* czy *Salve Regina*.

W kontekście naszej analizy szczególnie godna uwagi jest retrospektywna opowieść malarza o tym, jak już jako dorosły człowiek w pełni świadomie przeszedł na katolicyzm. Jako nastolatek – także w proteście przeciwko rodzicom – odmówił przystąpienia do konfirmacji w norweskim Kościele państwowym i wystąpił z niego (s. 40). Rozpoczął w mieście **życie artysty**, które niewiele zważało na mieszczańskie konwencje. Dzięki Ales, swojej dziewczynie, która jest głęboko wierząca i uważa ich spotkanie za znak Bożej opatrności, Asle nawiązuje kontakt z praktykami religijnymi Kościoła katolickiego. Wielokrotnie uczestniczy w nabożeństwach – i zostaje poruszony widokiem klęczącej kobiety, pogrążonej całkowicie w modlitwie, od której bije tajemnicza siła. Obraz ten głęboko zapada mu w pamięć. Aby móc przejść na katolicyzm, odbywa rozmowę z księdzem, ojcem Brochmannem, podczas której mówi, że fascynuje go znak krzyża wykonywany na początku i na końcu mszy, znak pokoju, cisza po konsekracji chleba i wina, gdy kapłan w akcie podniesienia unosi konsekrowane dary. Wyznaje, że po prostu pragnie przynależeć do tej wspólnoty – i bez żadnego przejścia narracja toczy się dalej:

teraz stoi tam przed ojcem Brochmannem, i teraz, właśnie teraz, ojciec Brochmann naczy krzyż na czole Aslego olejem krzyżma, i ten krzyż zapada w niego, w jego czoło, w całe jego istnienie, myśli Asle, ten krzyż będzie odczuwał, gdziekolwiek się znajdzie, myśli, krzyż namaszczonej olejem krzyżma, myśli Asle, i przechodzi na drugą stronę i siada obok Ales, a ten, który wcześniej trzymał dłoń na jego prawym ramieniu, podchodzi do matki Judit i siada obok niej. I wtedy ojciec Brochmann mówi: To jest Ciało moje i unosi Hostię i unosi kielich i mówi: To jest Krew moja. A potem ojciec Brochmann podchodzi do nich i Asle wyciąga ręce, skrzyżowane – lewa nad prawą, jak tron – tak właśnie ma zrobić, mówili i Ales, i ojciec Brochmann, i ojciec Brochmann kładzie mu Hostię na dłoni, a Asle mówi: Amen i potem wkłada Hostię do ust, i składa dłonie, pochyla głowę, zamyka oczy i w ci-

chej, bezsłownej modlitwie siedzi, i czuje, jak pokój rozlewa się w nim [...] (s. 192).

W powieści pragnienie Aslego dochodzi do spełnienia poprzez celebrowanie bierzmowania. W kilku zaledwie zdaniach opisane zostaje współistnienie namaszczenia krzyżem i eucharystycznej Komunii. Znak krzyża (*signum crucis*) rozbrzmiewa echem dalej, przenika całą egzystencję. Słowa, które kapłan wypowiada tutaj w imieniu biskupa: „*Przyjmij znamię daru Bożego, Ducha Świętego*”, nie zostają nawet przytoczone, jakby samo namaszczenie olejem krzyżma, które zostaje fizycznie doświadczone, było wystarczające i decydujące. To namaszczenie jest niczym niewidoczny, niezmywalny znak wodny, który odtąd będzie na trwałe kształtował życie. A potem – w sposobie narracji pomijającym wszystko, co nieistotne – powieść natychmiast zwraca się ku Eucharystii, która następuje po bierzmowaniu – dokładnie tak, jak przewiduje starochrześcijański porządek inicjacji. Kapłan wypowiada słowa przeistoczenia, pokazuje święte dary – i powieść opisuje, jak Asle układa dłonie „na krzyż”, formując z nich tron, na którym ma spocząć Ciało Chrystusa – Eucharystia jako Paruzja, którą Asle pieczętuje słowem „Amen”. „*Estote quod videtis, et accipite quod estis*” – „Bądźcie tym, co widzicie, i przyjmijcie to, czym jesteście¹³” – w życiu, jak i w sztuce.

Epilog

Literatura to coś innego i więcej niż potwierdzanie treści teologicznych. Trzy sceny, które odzwierciedlają sakrament bierzmowania, akcentują różne aspekty. Emily Dickinson koncentruje się na transitus, czyli przejściu dokonującym się na progu młodości. Z pełnym przekonaniem i w sposób dojrzały potwierdza to, co wcześniej – przy chrzcie – wyznali za nią inni. Jest to akt, którego nikt nie może wykonać w jej imieniu, a jednocześnie jest on wsparty łaską. Wymiar wspólnotowy zupełnie ustępuje w jej wierszu na dalszy plan. Inaczej jest u Ulli Hahn, która podkreśla rozbieżność między tradycyjnym rytmem bierzmowania a doświad-

¹³ Augustyn, *Sermo* 272 (PL 38, 1246–1248).

czeniu młodej bohaterki. Poprzez wiele wspólnie wypowiedzianych głosów oraz poprzez wzmiankę o biskupie, który udziela sakramentu, wyraźnie zarysowana zostaje eklezjalna (kościelna) wymowa sakramentu. Główna uwaga skierowana jest jednak na poznawcze i emocjonalne dysonanse, krytyczne pytania, które ujawniają się w okresie dojrzewania i często prowadzą do zdystansowania się wobec wiary. Z kolei Jon Fosse opisuje dobrowolnie wybraną inicjację osoby dorosłej w wiarę katolicką. Jego bohater rozmawia z kapłanem i wyjaśnia swoją motywację. O katechumenacie, czyli czasie przygotowania, powieść milczy. Chrzest nie zostaje powtórzony, ale pozostałe dwa sakramenty inicjacji chrześcijańskiej zostają udzielone razem i w porządku właściwym starożytnemu Kościołowi. Po namaszczeniu olejem krzyżma – krzyż na czole oznacza całą egzystencję jako „niezartę znamię” – następuje przyjęcie świętej Komunii. Dla obu tych momentów Fosse znajduje język, który graniczy z milczeniem, jest skoncentrowany, powściągliwy. Równocześnie jednak widać, że literatura kroczy własnymi drogami. Powieść nie podejmuje wysiłku współczesnej (posoborowej) teologii liturgii, która stara się odsunąć uwagę od samych słów przeistoczenia i podkreślić anamnetyczno–epikletyczny charakter modlitwy eucharystycznej (czyli: wspominający i przyzywający Ducha Świętego). U Fossego nie znajduje to żadnego oddźwięku. On zauważa i wydobywa moment przeistoczenia, w którym kapłan nie mówi we własnym imieniu, lecz w imieniu Innego, jako moment szczególnej jakości – i który znajduje swój widzialny wyraz w uniesieniu konsekrowanych darów¹⁴.

Thumaczenie z języka niemieckiego Anna Buczniewska

¹⁴ Tym samym Fosse znajduje się w pewnym pokrewieństwie z pisarzami takimi jak Botho Strauß i Peter Handke, których estetyka również krąży wokół zagadnień przemiany i realnej obecności. Por. B. Strauß, *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Anmerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München 1999; P. Handke, *Die Lehre der Sainte-Victoire*, Frankfurt/M. 1984. Zob. też: A. Bieringer, J.H. Tück, „Verwandeln allein durch Erzählen“. *Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft*, Freiburg i. Br.² 2019. – Chciałbym podziękować Hansowi-Rüdigerowi Schwabowi za jego cenne uwagi.

Nota o Autorze: Jan-Heiner Tück, urodzony w 1967 roku, profesor dogmatyki i historii dogmatów na uniwersytecie w Wiedniu, redaktor naczelny niemieckiej edycji Międzynarodowego Przeglądu teologicznego „Communio”. Studiował teologię katolicką i germanistykę na uniwersytetach w Tybindze i Monachium od 1987 do 1994 roku. W 1998 roku uzyskał stopień doktora teologii summa cum laude pod kierunkiem Petera Hünemann w Tybindze, a w 2007 roku habilitował się na Uniwersytecie Fryburskim. W 2009 roku uzyskał stypendium Heisenberga przy Niemieckiej Wspólnocie Badawczej. Po pracy naukowej na uniwersytetach w Lucernie, Osnabrück i Fryburgu w Br., w 2010 roku został wybrany na profesora dogmatyki i historii dogmatyki na Uniwersytecie Wiedeńskim. Tam kieruje katedrą dogmatyki i historii dogmatyki w Instytucie Teologii Systematycznej i Etyki. Od 2012 do 2018 roku pełnił funkcję dziekana. Jest żonaty i ma czworo dzieci. Obszary badań Tücka obejmują chrystologię, teologię Boga, eschatologię oraz dialog judaistyczno-chrześcijański.

Bibliografia

- Augustyn, *Sermo* 272 (PL 38, 1246–1248).
 Bieringer A., Tück J.H., „*Verwandeln allein durch Erzählen*“. *Peter Handke im Spannungsfeld von Theologie und Literaturwissenschaft*, Freiburg i. Br.² 2019.
 Dickinson E., *Sämtliche Gedichte*, München 2015.
 Fosse J., *Ein neuer Name. Heptalogie VI–VII*, Hamburg 2024.
 Goethe J.W. von, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit*, Berlin 1976.
 Greiner U., *Wunschloses Beten: Was man von dem norwegischen Schriftsteller Jon Fosse erfahren kann*, w: *IKaZ* 52 (2023), s. 297–302.
 Hahn U., *Das verborgene Wort*, München³ 2003.
 Handke P., *Die Lehre der Sainte-Victoire*, Frankfurt/M. 1984.
 Kaupp A., *Taufe und Firmung. Sakramentale Knotenpunkte auf dem Lebensweg als Christin oder Christ*, w: H. Haslinger (red.), *Sakramente – Symbole des Heils*, Freiburg i. Br. 2024, s. 89–104.
 Kunzler M., *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn² 2003.
 Schwab H.R., *Der Himmel ist / ein großer weißer Hund*, w: *IKaZ* 52 (2023), s. 649–656.
 Strauß B., *Der Aufstand gegen die sekundäre Welt. Anmerkungen zu einer Ästhetik der Anwesenheit*, München 1999.
 Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, Berlin 2022.

POLSKA WERSJA „COMMUNIO”

ZESZYTY „COMMUNIO”

Dotąd ukazały się:

1981

1-2 – Miłosierdzie a sprawiedliwość, 3 – Podstawy etyki społecznej, 4 – Wierzyć dzisiaj, 5 – Małżeństwo i rodzina, 6 – Apostolstwo ludzi świeckich

1982

7 – Bóg Ojciec, 8 – Osoba ludzka, 9 – Niedziela, 10 – Stwórca nieba i ziemi, 11 – Wychowanie chrześcijańskie, 12 – Ewangelizacja

1983

13 – Katecheza, 14 – Pluralizm, 15 – Jezus Chrystus, 16 – Młodzi, 17 – Maryja, Matka Chrystusa, 18 – Kryzys

1984

19 – Krzyż Chrystusa, 20 – Praca, 21 – Chrzęścjanin a władza, 22 – Nadzieja i eschatologia, 23 – Grzech i przebaczenie, 24 – Biologia i moralność

1985

25 – Zstał do piekieł, 26 – Zmartwychwstanie Chrystusa, 27 – Być dzieckiem, 28 – Modlitwa, 29 – Tożsamość chrześcijańska, 30 – Rady ewangeliczne

1986

31 – Wniebowstąpienie Chrystusa, 32 – Królestwo Boże, 33 – Jak czytać Pismo święte, 34 – Nowe rzeczywistości kościelne, 35 – Błogosławieni ubodzy, 36 – Rodzina przyszłości

1987

37 – Po prawicy Ojca, 38 – Sędzia żywych i umarłych, 39 – Świeccy w Kościele, 40 – Człowiek wobec prawdy, 41 – Błogosławieni prześladowani, 42 – Religijność ludowa

1988

43 – Duch Święty, 44 – Jedność Kościoła, 45 – Na drogach wiary, 46 – Religie świata a chrześcijaństwo, 47 – Jan Paweł II, 48 – Błogosławieni czystego serca

1989

49 – Święty Kościół Powszechny, 50 – Cierpienie, 51 – Wspólnota świętych, 52 – Religie świata a zbawienie, 53 – Błogosławieni pokój czyniący, 54 – Cuda

1990

55 – Grzechów odpuszczenie, 56 – Wyobrażenia religijna, 57 – Bóg a zło, 58 – Misje, 59 – Błogosławieni, którzy łakną sprawiedliwości, 60 – Chrześcijańska tożsamość Europy

1991

61 – Zmartwychwstanie umarłych, 62 – Religia w szkole, 63 – Kościół a sekty, 64 – Grzech pierworodny, 65 – Błogosławieni, którzy płaczą, 66 – Posługa Piotra w Kościele

1992

67 – Życie wieczne, 68 – Bierzmowanie, 69 – Pedagogia chrześcijańska, 70 – Islam, 71 – Błogosławieni cisi, 72 – Ekologia

1993

73 – Dekalog, 74 – Solidarność, 75 – Życie ludzkie, 76 – Kościoły Wschodnie, 77 – Błogosławieni miłośni, 78 – Kobieta

1994

79 – Imię Boga, 80 – Ekumenizm, 81 – Liturgia a życie, 82 – Nowy Katechizm Katolicki, 83 – Sumienie, 84 – Postmodernizm

1995

85 – Bałwochwalstwo, 86 – Pismo święte w życiu Kościoła, 87 – Dzień święty, 88 – Judaizm, 89 – Miłość, 90 – Mass-media

1996

91 – Czcij ojca i matkę, 92 – Autonomia polityczna a chrześcijaństwo, 93 – Młodzież a sens życia, 94 – Konflikty-Waśnie-Wojna, 95 – Doświadczenie chrześcijańskie, 96 – Chrześcijańskie dziedzictwo artystyczne

1997

97 – Nie zabijaj, 98 – Chrystus Zbawiciel, 99 – Posługiwanie kościelne, 100 – Pielgrzymowanie, 101 – Dar nadziei, 102 – Ekonomia

1998

103 – Nie cudzołóż, 104 – Duch Uświęciciel, 105 – Choroba, 106 – Gnoza, 107 – Roztropność, 108 – Sens pracy

1999

109 – Nie kradnij, 110 – Tajemnica Ojca, 111 – Rozum i wiara, 112 – Aktualność kultury klasycznej, 113 – Męstwo, 114 – Znaki czasu

2000

115 – Nie mów fałszywego świadectwa, 116 – Trójca Święta a Eucharystia, 117 – Żyć razem z obcym, 118 – Czasy ostateczne, 119 – Sprawiedliwość, 120 – Boża Rodzicielka Maryja

2001

121 – Nie pożądaj, 122 – Muzyka kościelna, 123 – Kardynał Stefan Wyszyński, 124 – Globalizacja, 125 – Słowo Boże, 126 – Czas

2002

127 – Dominus Jesus, 128 – Stworzenie czy natura?, 129 – Pamięć i pojednanie, 130 – Fundamentalizm, 131 – Przekaz wiary, 132 – Opatrzność

2003

133 – Tajemnice życia Jezusa, 134 – Świętość, 135 – Kościół – Państwo,
136 – Wspólnota chrześcijańska, 137 – Nie lękajcie się!, 138 – Walka kultur
– walka religii?

2004

139 – Tajemnica wcielenia, 140 – Czy Bóg cierpi?, 141 – Być chrześcijaninem
dzisiaj, 142 – Bioetyka, 143 – Modlitwa różańcowa, 144 – Radość życia

2005

145 – Ukryte życie Jezusa, 146 – Sakrament pokuty, 147 – Gdzie mieszkasz?,
148 – Zjednoczona Europa a chrześcijaństwo, 149 – Pójdź za Mną 150 – Świat

2006

151 – Chrzest i kuszenie Jezusa, 152 – Bóg jest Miłością, 153 – Teologia
a kultura, 154 – Sport, 155 – Miasto, 156 – W obliczu śmierci

2007

157 – Gody w Kanie, 158 – Płciowość, 159 – Laickość wychowania?
160 – Wierność

2008

161 – Tajemnica Przemienienia, 162 – Niepokój, 163 – Religia a polityka,
164 – Piękno

2009

165 – Nauczanie Jezusa, 166 – Wolność i odpowiedzialność, 167 – Fantazja,
168 – Noc

2010

169 – Wjazd Jezusa do Jerozolimy, 170 – Ojcostwo, 171–172 – Ksiądz Profesor
Lucjan Balter kapłan i teolog

2011

173 – Prawo naturalne, 174 – Misterium paschalne, 175 – Misterium Izraela,
176 – Wierzę w Kościół

2012

177 – Wniebowstąpienie i Pięćdziesiątnica, 178 – Apostolskość Kościoła,
179 – Umieranie, 180 – Świadek

2013

181 – Rodzina chrześcijańska, 182 – Idea uniwersytetu, 183 – Powrót
Chrystusa, 184 – Świętość i misja Kościoła

2014

185 – Apologia wiary, 186 – Afirmacja wiary, 187 – Chrystus czy Koran?
188 – Post i zdrowie

2015

189 – Ojciec nasz w niebie, 190 – Kościół i Kościoły, 191-192 – Biedni
i oblicza miłosierdzia

2016

193-194 – Jako w niebie, tak i na ziemi, 195 – Tożsamość chrześcijańska,
196 – Religie a przemoc

2017

197 – Chleba naszego powszedniego, 198-199 – Luter i reformacja,
200 – Joseph Ratzinger – w 90 rocznicę urodzin

2018

201 – Wina i przebaczenie, 202 – Odnowa Kościoła,
203-204 – Kryzys eschatologii

2019

205 – Pokusa, 206 – Ekologia integralna, 207 – Fenomen radości,
208 – Chiliasm

2020

209 – Zbaw nas od złego, 210 – Tożsamość kapłańska,
211 – Natura w teologii, 212 – Teatr – scena – chrześcijaństwo

2021

213 – Pytania o Boga, 214 – Łzy, 215 – Pośrednictwo,
216 – Chrześcijaństwo bez wiary

2022

217 – Jezus figurą Ojca, 218 – Synodalność, 219-220 – Kościół i cyfryzacja

2023

221 – Duch jedności, 222 – Benedykt XVI – Mocarz wiary,
223 – Kościół i wolność, 224 – Strach

2024

225 – Chrzest sakramentem wyzwolenia, 226 – Śmiech,
227 – Tęsknota, 228 – Paradoxy wiary

2025

229 – Sakrament bierzmowania

Wyczerpane numery „Communio”: 1–21, 25–37, 39–40, 44, 46–47, 50–51, 55, 61, 67

KOLEKCJA „COMMUNIO”

Dotąd wydano:

- Tom 1: *Eucharystia* (1986)
- Tom 2: *Moralność chrześcijańska* (1987)
- Tom 3: *Kapłaństwo* (1988)
- Tom 4: *Kosmos i człowiek* (1989)
- Tom 5: *Kościół – Ekumenizm – Polityka* (1990)
- Tom 6: *Podstawy wiary – Teologia* (1991)
- Tom 7: *Zło w świecie* (1992)
- Tom 8: *Nowa ewangelizacja* (1993)
- Tom 9: *Naród, wolność – liberalizm* (1994)
- Tom 10: *Duchowość chrześcijańska* (1995)
- Tom 11: *Tajemnica Odkupienia* (1996)
- Tom 12: *Duch Odnowiciel* (1998)
- Tom 13: *Tajemnica Trójcy Świętej* (2000)
- Tom 14: *Męczennicy XX wieku* (2001)
- Tom 15: *Bóg bogaty w miłosierdzie* (2003)
- Tom 16: *Osoba we Wspólnocie – Kościół Chrystusowy* (2004)
- Tom 17: *Dramatyczne pytania naszego wieku* (2006)
- Tom 18: *Młodzież nadzieją Kościoła i świata* (2008)

Wyczerpane tomy kolekcji „Communio”: 1, 3–4