

Janusz Tarnowski

Przez inicjację sakramentalną do spotkania z Bogiem

Collectanea Theologica 44/4, 41-53

1974

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. JANUSZ TARNOWSKI, WARSZAWA

PRZEZ INICJACJĘ SAKRAMENTALNĄ DO SPOTKANIA Z BOGIEM

W historii wychowania i kultury termin „inicjacja” od łacińskiego *initiare* czyli „wejść do wnętrza” znany jest od dawna. Przez *initiatio* rozumiano najpierw przygotowanie dorastającej młodzieży do walki, życia i zwyczajów plemiennych w tzw. szkole leśnej¹, a potem także wtajemniczenie, dopuszczenie do uczestnictwa w religijnych obrzędach pewnej grupy, przejście od świata niepoświęconego do świętego. Treść terminu „inicjacja” wiąże się z kultami misteryjnymi, rozwijającymi się w okresie hellenizmu, który od zwycięstw Aleksandra Wielkiego przenikał kulturę krajów podbitych (IV w. przed Chr. do VI w. po Chr.). Chrześcijaństwo przyjęło zastaną terminologię, ale włożyło w nią nową treść². Inicjacja chrześcijańska bowiem polegała na wprowadzeniu kandydata czyli katechumena w historię zbawienia (od stworzenia świata³ aż do teraźniejszości) oraz w zbawczą wspólnotę z Chrystusem i Kościołem, co ostatecznie następowało dzięki trylogii sakramentów zwanych inicjacyjnymi: chrztu, Eucharystii i bierzmowania⁴. Właśnie z inicjacją sakramentalną utożsamia się pierwsza katecheza, o której istnieniu świadczą już słowa św. Pawła (Gal 6,6; 1 Kor 14,19).

Słowo „katecheza” pochodzi od greckiego *katechein* mającego oryginalny sens: „wydawać odgłos” (greckie echo = dźwięk), a później bywa rozumiane jako głoszenie komuś nauki, zwłaszcza podstawowej, a wreszcie pouczenie religijne⁵. Współczesna odnowa kate-

¹ S. Kunowski, *Formy rozwojowe w pracy katechetyczno-wychowawczej* (I), Katecheta 10(1966) 53.

² E. Bulanda SJ, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, Ateneum Kapłańskie 68(1965) 129—137.

³ Sw. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, w: *Pisma katechetyczne* (tł. z łac.), Warszawa 1952, 5.

⁴ W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych*, cz. I — *Initiatio christiana: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia*, Lublin 1962.

⁵ Być może, zmiana znaczenia wiąże się ze słowami „na całą ziemię ich głos się rozchodzi...” (Ps 18,5) zastosowanymi do misji apostołów (Rz 10,18); por. J. A. Jungmann SJ, *Catéchèse. Objectifs et méthodes de l'enseignement religieux* (tł. z niem.), Bruxelles 1965, 14 n.

chetyczna wraca do pierwszych wieków chrześcijaństwa, wysuwając postulat przywrócenia katechezie charakteru inicjacyjnego. Dają się przy tym dostrzec dwie tendencje: postawienie inicjacji w centrum pracy katechetycznej, ponieważ stanowi jej sedno oraz ujęcie inicjacji w sposób węższy i utożsamienie jej wyłącznie z katechezą liturgiczną przy pozostawieniu innych typów katechezy np. biblijnej i doktrynalnej⁶.

Ale jak rozumieć wychowanie inicjacyjno-katechetyczne, które będzie teraz stanowiło przedmiot naszych badań? Otóż w całości pracy wychowawczej można za S. Kunowskim wyodrębnić następujące funkcje związane z urzeczywistnianiem poszczególnych jej zadań⁷: 1) wychowanie fizyczne, zmierzające do prawidłowego rozwoju organizmu i jego żywotnej energii (funkcja *sanare*), 2) wychowanie umysłowe zwrócone ku rozwojowi psychiki, a zwłaszcza umysłu dziecka lub młodego człowieka (funkcja *edocere*), 3) wychowanie moralne, które polega na przystosowaniu do życia społecznego (funkcja *educere*), 4) wychowanie estetyczne, podnoszące do piękna ideału ludzkiego (funkcja *educare*) i 5) wychowanie ideowo-światopoglądowe, które zasadza się na wtajemniczeniu w sprawy losu człowieka, a więc powołania, przeznaczenia, sensu życia i śmierci (funkcja *initiare*). Ta ostatnia funkcja stanowi ukoronowanie wszystkich zabiegów wychowawczych⁸. Ale ponieważ w rozważaniach, które następują, chodzi o wychowanie chrześcijańskie, dlatego funkcja *initiare* wraz z zawierającymi się w niej niższymi (*sanare*, *edocere*, *educere* i *educare*) zostaje uszlachetniona i podniesiona do stanu nadprzyrodzonego dzięki łasce Bożej, otrzymanej od Chrystusa, co wyraża się jeszcze jedną funkcją właściwą tylko pedagogice chrześcijańskiej, mianowicie *christianisare*⁹. A zatem wychowanie inicjacyjno-katechetyczne oznacza wprowadzenie przy pomocy katechezy w tajemnicę Boga, objawioną w Chrystusie przez Kościół, ponieważ Bóg sam wychodzi na spotkanie. Katecheza inicjacyjna nie tylko wiedzie ku temu spotkaniu, ale pośredniczy w nim jako jeden z najcenniej-

⁶ F. Blachnicki, *Nowe próby ujęcia katechezy inicjacyjnej*, *Katecheta* 12 (1968) 10—16; S. Rybicki FSC, *Teologia a katecheza*, *Katecheta* 13 (1969) 107; M. Finke, *Odnova katechetyczna (Zarys katechetyki kerygmaticznej)*, w: *Pod tchnieniem Ducha Sw. Współczesna myśl teologiczna*, Poznań 1964, 588; M. van Gaster SJ, *Catéchèse et dialogue. Principes-Demarches-Exemples*, Bruxelles 1966, 14.

⁷ S. Kunowski, *art. cyt.*, 53 n. Ten sam autor rozróżnia następujące fazy inicjacji katechetycznej: przeżyciową (przygotowanie dziecka do sakramentu Eucharystii i pokuty), uświadamiającą (przygotowanie do bierzmowania), działaniową (przygotowanie do kapłaństwa i małżeństwa), wartościującą (wprowadzenie w apostołskiego ducha kultury chrześcijańskiej) i światopoglądową (wprowadzenie w tajemnicę Chrystusa) — *Problemy rozwojowe odnowy katechetycznej*, *Studia Theologica Varsaviensia* 5 (1967) nr 2, 18.

⁸ R.S. Peters, *Education as initiation*, London 1968, 33—48.

⁹ J. Dajczak, *Katechetyka*, Warszawa 1956, 197 n.

szych środków (DWCH 4). Ma ona więc zwykle charakter liturgiczny, ale nie wyczerpuje się bynajmniej w wyjaśnianiu rytów lub w doprowadzeniu do świadomego udziału w czynnościach sakramentalnych, zmierza bowiem przede wszystkim do wychowania, a więc ukształtowania w miarę swoich możliwości postawy wewnętrznej, która jest warunkiem i wynikiem spotkania z Bogiem dokonującego się zwłaszcza w sakramentach. Otóż aby doszło do personalno-egzystencjalnego spotkania konieczne są dwa czynniki: dialog i autentyczne zaangażowanie obu partnerów. Dlatego przeanalizujemy trzy sakramenty, do których zwykle przygotowujemy dzieci i młodzież (Eucharystia, pokuta, bierzmowanie) pod kątem dialogu i autentycznego zaangażowania, wyprowadzając potem odpowiednie konsekwencje pedagogiczne¹⁰.

1. Eucharystia, pokuta i bierzmowanie w ujęciu personalno-egzystencjalnym

a) Dialogowość

Z Eucharystią wszystkie inne sakramenty wiążą się i do niej zmierzają, zawiera ona bowiem największe duchowe dobro Kościoła, mianowicie samego Chrystusa, naszą Paschę i Chleb Żywy (DK 5). Chrystus Pan dokonał dzieła odkupienia głównie przez paschalne misterium Męki, Zmartwychwstania i Wniebowstąpienia (KL 5), urzeczywistniane właśnie podczas sprawowania Eucharystii „w której uobecnia się zwycięstwo i triumf Jego śmierci” (KL 6). A zatem chociaż wszystkie sakramenty wypływają z misterium paschalnego, najpełniej urzeczywistnia się ono w Eucharystii. Dialogowy jej charakter uzewnętrzniają słowa konsekracji: „...to jest bowiem Kielich Krwi mojej nowego i wiecznego Przymierza...” Tak więc Eucharystia aktualizuje dialog — przymierze Boga z ludźmi.

Sakrament pokuty natomiast służy niejako dialogowi: dzięki niemu bowiem odpuszczone zostają grzechy i następuje pojednanie z Bogiem i Kościołem (KK 11, DK 5), a zatem usuwa się w ten sposób zasadniczą przeszkodę uniemożliwiającą dialog Boga z człowiekiem. Dzieje się to zaś przez wszczęcie grzesznika w Jezusa Chrystusa, który jednocześnie bierze na siebie ciężar win jako współbrat-człowiek oraz udziela wysłużonego swą zbawczą Męką przebaczenia, na co wskazuje formuła rozgrzeszenia: *Dominus Jesus Christus te absolvat...* oraz słowa św. Pawła: „On to dla nas grzechem uczynił

¹⁰ J. Tarnowski, *Spotkanie z Bogiem jako zasadniczy kierunek wychowania chrześcijańskiego*, *Collectanea Theologica*, 43 (1973) nr 2, 51—63; tenże, *Dialog metodą wychowania chrześcijańskiego*, *Chrześcijanin w świecie* 1973, nr 2, 14—21. Artykuły tegoż autora o autentyczności i zaangażowaniu znajdują się w druku.

Tego, który nie znał grzechu, abyśmy się stali w Nim sprawiedliwością Bożą” (2 Kor. 5,21).

Wreszcie w sakramencie bierzmowania urzeczywistnia się, również dzięki misterium paschalnemu, dialog trynitarny. Schillebeeckx pisze: „Cykl wzajemnej miłości Ojca do Syna, będący źródłem Ducha Świętego, transponowany zostaje w Jezusie-Człowieku przez zesłanie na nas Ducha Świętego”¹¹. Bierzmowanie zatem wcielając nas i upodabniając do Jezusa Chrystusa (DM 36) wprowadza głębiej w dialog osób Trójcy św. Jak wiemy, Duch Święty jest nieustannym owocem tego dialogu. Można dopatrzeć się przy tym pewnej analogii. Mianowicie Duch Św. wyraża dialog miłości wśród osób Trójcy św.: gdy zostaje udzielony w bierzmowaniu, działa jako źródło apostołskiego dialogu chrześcijanina ze światem.

b) Autentyczne zaangażowanie

Rozważając pojęcie autentyczności dialogu sakramentalnego ks. Wacław Schenk stosuje do niego dwie kategorie teologiczne: *opus operatum* oraz *opus operantis*¹². Pierwsza z nich wyraża niezmienną autentyczność tego dialogu ze strony oddziaływania Boga, przez które sakrament jest zawsze ważny i skuteczny. Druga zaś kategoria odnosi się do człowieka, który musi być odpowiednio dysponowany, aby sakrament stał się w pełni owocny i nie pozostał tylko monologiem Chrystusa. Magisterium Kościoła niejednokrotnie podkreśla, że sakramenty dają łaskę jedynie tym, którzy nie stawiają przeszkód, lecz godnie je przyjmują¹³. Zależnie od specyfiki poszczególnych sakramentów, osiągają one swój cel tylko w takim podmiocie, który pragnie oddać się Chrystusowi, a więc wychodzi na Jego spotkanie z wiarą i wewnętrznym przyzwoleniem. W analizie, która nastąpi, nie będzie oczywiście chodziło o „minimum” dyspozycji podmiotu, niezbędne do owocności sakramentu, lecz raczej o jej ukierunkowanie, nadane przez sam najgłębszy sens Eucharystii, pokuty i bierzmowania, tak, aby spotkanie, dokonywujące się w nich, było możliwe najbogatsze.

W tajemnicy eucharystycznej należy dostrzec następujące aspekty: ofiarę, pamiątkę śmierci i Zmartwychwstania Jezusa Chrystusa oraz świętą wieczerzę, odnawiającą przymierze Boga z ludźmi, która wyobraża ucztę eschatologiczną w Królestwie Ojca¹⁴. Jaką auten-

¹¹ E. Schillebeeckx, *Chrystus, Sakrament spotkania z Bogiem* (tł. z ang.), Kraków 1966, 57.

¹² W. Schenk, *dz. cyt.*, 10.

¹³ Sobór Trydencki, Sesja VII, Kan. 6 — *Breviarium Fidei. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, opr. J.M. Szymusiak SJ, S. Głowa SJ, Poznań 1964, 435.

¹⁴ Instrukcja Kongregacji Obrzędów o kulcie tajemnicy eucharystycznej, z dnia 25 maja 1967 (tł. zatw. przez Konf. Episkopatu), Warszawa 1967, nr 3

tyczną dyspozycję przyjmującego wytycza tak pojęty sakrament Eucharystii? Otóż jeśli Pan zaprasza do udziału w swej ofierze cały Kościół (pierwsze dwa aspekty), to jego członek ma być gotów do współofiary, a jeśli przygotowuje wspólną ucztę (trzeci i czwarty aspekt), to należy do niej przystąpić bez obciążania miłości braterskiej jakimkolwiek zakłóceniem, bo wtedy należałoby zostawić dar przed ołtarzem, a pierwszej pójść i pojednać się z bratem (Mt 5,23—24)¹⁵. Skoro zaś Eucharystia jest pamiątką śmierci i zmartwychwstania Pana Jezusa, oznacza Jego zaangażowanie zupełne, ponieważ „nikt nie ma większej miłości od tej, że ktoś życie swoje oddaje za przyjaciół swoich” (J 15,13). Mękę Pańską uzmysławiają podczas Mszy św. m.in. słowa konsekracji: „to jest bowiem kielich krwi mojej... która za was i za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”, a także ukrycie majestatu Pana pod sakramentalnymi postaciami chleba i wina, jak również oddzielna ich konsekracja, co jest symbolem rozdzielania ciała i krwi dokonanego przez śmierć na krzyżu¹⁶.

Odpowiedź na tak niepojęte zaangażowanie Boga wyraża komunია mszalna czyli zjednoczenie całkowite z Chrystusem, przyjęcie wspólnego z Nim losu, o co kiedyś pytał On synów Zebedeusza (Mk 10,38). Pokarm wprawdzie naturalny wchodzi do organizmu tego, kto go spożywa, w Komunii św. jednak zachodzi proces odwrotny: ponieważ pokarm jest niepomiernie znaczniejszy od pożywającego, ten ostatni staje się częstką pokarmu-Chrystusa. Dlatego św. Augustyn pisze: „Jam jest pokarm dla dorosłych; wzrastaj, a będziesz mnie spożywał. I nie ja w tobie ulegnę przemianom, jak pokarm ciała twego, lecz ty przemienisz się we mnie”¹⁷. Zbawiciel zaś mówi: „A chlebem, który Ja dam, jest moje ciało za życie świata” (J 6,51). Skoro „...On oddał za nas swoje życie i my winniśmy oddać życie za braci” (1 J 3,16). Znakiem ofiarnej jedności braterskiej jest wspólny chleb, spożywany we Mszy św. Jak zauważa ks. W. Schenk, wyrazy *Corpus Christi* oznaczają zarówno Ciało Chrystusa — pokarm eucharystyczny, jak też Kościół — ciało Jego mistyczne¹⁸. Dlatego Vaticanum II nazywa Eucharystię „znakiem jedności” i „węzłem miłości” (KL 47), oczywiście zarówno w znaczeniu wertykalnym, jak i horyzontalnym¹⁹.

(odbitka powielaczowa). Wprawdzie w cytowanym numerze jest mowa o Mszy św., ale z kontekstu wynika, że autorzy mają na myśli tajemnicę Eucharystii w najpełniejszym rozumieniu.

¹⁵ W. Schenk, *Zanim złożysz Bogu ofiarę...*, Znak 18 (1966) 338 nn.

¹⁶ H. Muckermann, *Uświęcić ich w prawdzie. Rozważania*, w: *Sakramenty wiary* (tł. z niem.), Kraków 1970, 46—48.

¹⁷ Św. Augustyn, *Wyznania* (tł. z łac.), Warszawa 1954, 136 nn; por. ks. W. Schenk, dz. cyt., 120.

¹⁸ *Dz. cyt.*, 115.

¹⁹ A. L. Szafranski, *Paschalny, eschatologiczny i eklezjalny charakter Komunii świętej*, *Collectanea Theologica* 41 (1971) nr 1, 18—23.

Sakrament pokuty bywa nazywany „pracowitym chrztem”, ponieważ podobnie jak chrzest gładzi grzechy, ale wymaga wysiłku grzesznika, jego nawrócenia. Jezus Chrystus po wielokroć na ziemi odpuszczał grzechy (np. Mt. 9,2; Łk 23,43) ku zgorszeniu uczonych w Piśmie (Mt 9,4—7), a władzę tę przekazał Apostołom (Mt 18,18; J 20,21—23). Autentyczna więc treść sakramentu pokuty, to miłosierny Chrystus, żyjący w Kościele, który nadal przebacza grzechy, odkupione własną krwią. Jednak, aby nastąpiło spotkanie sakramentalne, konieczna jest odpowiednio autentyczna dyspozycja u przyjmującego, a więc pokuta czyli metanoja, nawrócenie, które także wchodzi do istoty sakramentu, a ma zawsze również charakter społeczny. Pokuta zaś polega na odwróceniu się od grzechu, a zwróceniu się do Boga, jest ponadto rodzajem smutku z powodu popełnionych grzechów. Obejmuje ona tzw. akty penitenta: żal, spowiedź czyli wyznanie win oraz zadośćuczynienie. Oczywiście zarówno rozgrzeszenie, jak pokuta jest łaską. Ale sakrament pokuty wyraża również zaangażowanie ze strony Jezusa Chrystusa. Grzesznicy właśnie stanowią rację Jego przyjścia na świat. Św. Paweł bowiem mówi: „Nauka to zasługująca na wiarę i godna całkowitego uznania, że Chrystus przyszedł na świat zbawić grzeszników...” (1 Tm 1,15), a jeden z najlepszych komentatorów Apostoła Narodów twierdzi, że nie ma tekstu upoważniającego do przypuszczenia o możliwości przyjścia Zbawiciela na ziemię, na której brakowałoby grzeszników potrzebujących ratunku²⁰. Istotnie, Jezus Chrystus woli grzesznego celnika od sprawiedliwego faryzeusza (Łk 18,9—14), syna marnotrawnego od statecznego jego brata (Łk 15,11—32), otacza się grzesznikami i jada z nimi (Łk 15,1—2), broni niewiasty cudzołożnej (J 8,1—10), wreszcie umiera jako „Baranek Boży, który gładzi grzechy świata” (J 1,29).

Nie znaczy to bynajmniej, że Jezus Chrystus grzech tolerował lub lekcewał. Przeciwnie: był on przyjacielem grzeszników, lecz nienawidził grzechu²¹. Nie lękał się rzucić w twarz swoim wrogom: „Kto z was może mnie oskarżyć o grzech” (J 8,46), był bowiem święty, niewinny, nieskalany (Hbr 7,26). Grzech musi być czymś straszliwym, skoro zmazany został według odwiecznych planów Ojca okrutną Męką Syna Bożego: „Jego to ustanowił Bóg ofiarą przebłagania we własnej Krwi Jego, aby okazać swą sprawiedliwość...” (Rz 3,25)²². Metanoja, czyli nawrócenie, które stanowi odpowiedź na tak wielkie zaangażowanie Jezusa Chrystusa, powinno zawierać dołączoną nienawiść do grzechu, ponieważ oddala on od Boga, a po-

²⁰ F. Prat, według B.M. Chevignard OP, *La doctrine spirituelle de l'Evangile*, Paris 1966, 14 n.

²¹ J. Maritain, *Humanizm integralny* (tł. z fr.), Londyn 1960, 159.

²² J. Wichrowicz OP, *Grzech obrazą Boga*, *Collectanea Theologica* 40 (1970) nr 2, 120 nn.

nadto miłość zupełną, jednoczącą z Bogiem. Miarą tej nienawiści ma być gotowość odcięcia moralnego ręki, nogi, wyłupienia oka, jeśli te członki stanowiły powód do grzechu (Mt 5,29). Miarą zaś miłości jest postawienie Chrystusa ponad tymi wszystkimi, których najwięcej kochamy jak ojciec, matka, żona, dzieci, bracia, siostry, nie wyłączając własnego „ja” (Łk 14,25). Zresztą nienawiść do grzechu i miłość Boga nade wszystko są w gruncie rzeczy jednym i tym samym. Ale jeśli prawdą jest, że grzech rodzi się z braku miłości, to nie wolno zapominać, że miłość może niewspółmiernie wzrosnąć po grzechu darowanym (Łk 7,47). Przeszkodą więc do udzielenia odpowiedzi na zaangażowanie Boże względem grzeszników nie jest sam grzech, lecz trwanie w nim oraz fałszywe poczucie własnej sprawiedliwości. Warunkiem natomiast angażującej metanoi człowieka, to poczucie własnej grzeszności i bezgraniczna ufność w miłosierdzie Boże.

Sakrament bierzmowania wiąże się — podobnie jak pokuta — z chrztem św. Chrzest i bierzmowanie w tradycji pierwszych wieków są dwoma członami, objętymi jednym aktem inicjacji chrześcijańskiej (KL 71, KK 11). Według K. Rahnera, Duch Św., udzielony już we chrzcie, objawia się z mocą wskutek bierzmowania. W pierwszym z tych sakramentów przez współumieranie i współzmartwychwstanie z Chrystusem wchodzimy w życie Boże, w drugim zaś otrzymujemy w mocy Ducha Św. posłanie na świat w celu dokonywania jego zbawczej przemiany²³. Autentyczną więc treścią bierzmowania jest Jezus Chrystus, który posiadając pełnię Ducha, wiele razy obiecuje Apostołom Jego zesłanie (J 14,16—17; 15, 26; 16,7—13; Łk 24, 49; Dz 1,4—8) oraz urzeczywistnia swą obietnicę (Dz 2,1—4), co oczywiście obejmuje także wszystkich członków Kościoła, dochodzących w ten sposób do chrześcijańskiej dojrzałości. Jaka zaś ma być autentyczna dyspozycja ze strony kandydatów do bierzmowania? Mimo świadomości swej niemocy, a nawet z powodu niej, powinni oni być gotowi do dawania apostołskiego świadectwa Chrystusowi w świecie, do czego źródłem siły stanie się właśnie Duch Św., zgodnie ze słowami Vaticanum II o bierzmowanych, którzy „jeszcze ściślej wiążą się z Kościołem, otrzymując szczególną moc Ducha Św. i w ten sposób jeszcze mocniej zobowiązani są, jako prawdziwi świadkowie Chrystusowi, do szerzenia wiary słowem i uczynkiem oraz bronięcia jej” (KK 11)²⁴.

Świadectwo to wymaga najwyższego zaangażowania. Wskazują

²³ K. Rahner, *Kirche und Sakramente*, Freiburg 1961, 47 nn; B. Snela, *Chrzest i bierzmowanie jako sakramenty inicjacji chrześcijańskiej*, *Collectanea Theologica* 39 (1969) nr 2, 9, 18.

²⁴ A. Skowronek, *Wokół eklezjalnego aspektu chrztu i bierzmowania*, *Ateneum Kapłańskie* 69 (1966) 6—9; J. Buxakowski, *Teologia*

na to słowa Jezusa przestrzegającego, że uczniowie Jego będą wyłączani z synagog, zabijani (J 16,1—3) i prześladowani, bo „jeżeli mnie prześladowali, to i was będą prześladować” (J 15,20). Apostołowie przejęli się do głębi zaleceniami Zbawiciela, a w obliczu utraty życia wyznają: „nie możemy nie mówić tego, co widzieliśmy i co słyszeliśmy” (Dz 4,20). Duch zaangażowania aż do oddania własnej krwi ożywił pierwszych chrześcijan do tego stopnia, że greckiego słowa *martys* — świadek — od połowy II w. używa się na określenie męczennika²⁵. Taka postawa niewątpliwie stanowiła odpowiedź na zaangażowanie Jezusa, który cel swego przyścia na świat określa jako potrzebę dania świadectwa. Mówi bowiem przed Piłatem: „Ja się na to narodziłem i na to przyszedłem na świat, aby dać świadectwo prawdzie” (J 18,37). I właśnie życiem przypłacił Jezus Chrystus świadectwo dane tej niepojętej prawdzie, że jest Synem Bożym, co poczytane zostało za bluźnierstwo i stało się „prawną” przyczyną wyroku śmierci wydanego przez Sanhedryn (Mt 26, 63—66). A zatem na absolutne zaangażowanie świadka-Jezusa odpowiadać mają świadkowie — Jego uczniowie — zaangażowaniem podobnym, którego źródło i siłę stanowi sakrament bierzmowania²⁶. Zbawiciel mówi bowiem: „...ale gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem, w całej Judei, Samarii i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8) oraz: „kiedy was ciągnąć będą do synagog, urzędów i władz, nie martwcie się w jaki sposób, albo czym macie się bronić lub co mówić, bo Duch Święty w tej właśnie chwili nauczy was co mówić należy” (Łk 12,11—12).

2. Konsekwencje pedagogiczne

a) Wychowanie do dialogu sakramentalnego

Oddziaływanie inicjacyjno-katechetyczne można pojmować podobnie jak proces wychowania do wiary dojrzałej, w którym rola pedagoga polega na okazaniu pomocy w dialogowym złączeniu dwu rzeczywistości: bożej i ludzkiej. Podobnie stawia problem Charles Pallard, w odniesieniu do katechezy inicjacyjnej, widząc jej isto-

bierzmowania, tamże, 9—21; wyżej wspomniany numer „Ateneum Kapłańskiego” prawie w całości poświęcony bierzmowaniu; J.P. Bouhot, La confirmation, sacrament de la communion ecclesiale, Lyon 1968.

²⁵ A.G. Martimort, *Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, Tournai 1961, 768.

²⁶ M. Kołodziejczyk, *Reforma obrzędów sakramentu bierzmowania*, *Ruch biblijny i liturgiczny* 25 (1972) 189—196. Autor omawia najnowsze dokumenty: konstytucję apostolską Pawła VI *Divinae consortium naturae* z dnia 15.VIII.1971 oraz *Ordo Confirmationis* z 22.VIII.1971 r. Zob. także T. Ryłko, *Zagadnienie duszpasterskie bierzmowania*, *Katecheta* 7 (1963) 116.

tę w oddaniu słowa Bogu oraz oddaniu słowa człowiekowi; katecheta zaś pośredniczy w tym dialogu ²⁷.

Pierwsze więc zadanie katechety to przedstawić w personalno-egzystencjalny sposób misterium paschalne w jego specyficznej dla każdego z wymienionych sakramentów treści, autentycznej i domagającej się zaangażowania.

Drugie zadanie polega na pomocy katechumenowi w ukształtowaniu odpowiedniej, otwartej postawy dla przyjęcia poszczególnych sakramentów. W odniesieniu do sakramentu Eucharystii będzie to przede wszystkim postawa współofiary ²⁸, natomiast z sakramentem pokuty łączy się dogłębna metanoja, a z bierzmowaniem postawa apostołskiego świadectwa. Oczywiście, każda z postaw obejmuje zarówno aspekt osobisty jak eklezjalny, wspólnotowy.

Trzecie zadanie katechety, niewątpliwie najtrudniejsze, wyraża się pośrednictwem w spotkaniu sakramentalnym między Bogiem a człowiekiem na zasadzie narzędzia łaski Bożej z pełnym poszanowaniem wolności ludzkiej. Dlatego katecheta nie może poprzestawać na trosce o przygotowanie katechumenów do godnego przyjęcia sakramentów (które pojmują oni często jako rzeczy), lecz powinien zmierzać do wprowadzania ich w dialog sakramentalny, uwypuklając jego personalno-egzystencjalny charakter. Trzeba więc ukazać Chrystusa rozpoczynającego spotkanie dialogowe, który wzywa do ofiary (Eucharystia), pragnie przebaczyć (pokuta) lub udziela posłannictwa (bierzmowanie); katechumen nie powinien pozostawić Zbawiciela bez odpowiedzi. Wielką usługę mogą w osiągnięciu tego celu oddać paraliturgiczne nabożeństwa Słowa Bożego przygotowujące do Eucharystii, pokuty, bierzmowania ²⁹ itp. Zatrzaszczyć się również należy o właściwy język katechezy ³⁰, do którego zakradają się terminy nieodpowiednie np. „przygotowanie do pierwszej Komunii św.”, „gość duszy” itd.³¹

b) Wychowanie do autentycznego zaangażowania w przyjmowaniu sakramentów

Obowiązkiem katechety przygotowującego dzieci i młodzież do przyjęcia sakramentów jest poznanie autentycznej dyspozycji każ-

²⁷ Ch. Pallard, *La catéchèse dans le catechumenat*, Concilium 1967, nr 22, 48 nn.

²⁸ M. Finke, *Msza święta — główny temat przygotowania do „Pierwszej Komunii”*, *Katecheta* 15 (1971) 6—12; B. Romanowska, *Uroczystość pierwszokomunijna inaczej, tamże*, 30 n.

²⁹ J. Orchampt, A. Polaert, *Célébrations, initiation à la liturgie*, Tours 1965, 47 nn, 57—68, 173 nn, 219—227.

³⁰ M. Bellet, *Construire un langage*, Tours 1968, 37—134; tenże, *Plaidoyer pour un langage neuf*, w: *Catéchèse, esprit et langage*, Tours 1968, 147—159.

³¹ B. Jabłońska, *Słownictwo wokół „Pierwszej Komunii”*, *Katecheta* 15 (1971) 13—17.

dego katechumena i okazanie mu pomocy w podjęciu całkowitego zaangażowania. Jeżeli chodzi o Eucharystię i pokutę, to wypada tutaj ograniczyć się jedynie do inicjacji, obejmującej pierwsze przystąpienie do tych sakramentów. Dotychczas jeszcze jako zasadniczy warunek dopuszczenia uważa się dość powszechnie pamięciową znajomość katechizmu, co w świetle dotychczasowych rozważań jest oczywistym błędem. Zasadniczym kryterium może być przede wszystkim odpowiednia dojrzałość dziecka³². Według dyrektorium dla rejonu paryskiego z 1968 r.³³ wolno uznać dziecko za dojrzałe do pełnego udziału w zgromadzeniu eucharystycznym, jeśli m. in. zdaje sobie ono sprawę, że przyjmuje Ciało Pańskie, wie o dokonywaniu się Eucharystii w Kościele oraz okazuje w jakiś sposób swą wiarę np. pragnie Komunii św., zdolne jest do modlitwy osobistej i chce stawać się lepszym. Jeśli powyższe warunki spełniają się, dziecko może być dopuszczone, niezależnie od tego, jak długo uczęszcza na katechizację lub ile ma lat, byleby ukończyło 7-my rok życia (art. 26). Tak więc decyzja zapada niezależnie od kursu katechizowanego i obejmuje każde dziecko indywidualnie³⁴, co wydaje się ułatwiać jego autentyczne zaangażowanie, aczkolwiek jest niewątpliwie znacznie trudniejsze niż zorganizowanie wspólnej I-szej Komunii św. dzieci kończących drugi lub trzeci rok katechizacji, jak np. w Polsce³⁵.

Jeśli chodzi o sakrament pokuty, to cytowane wyżej dyrektorium wtedy pozwala go udzielać, gdy katechumen przejawia wiarę oraz wymaganą dojrzałość moralną i duchową, a także otrzymał niezbędne pouczenie. Powinien on mianowicie wierzyć w Boga, który kocha i przebacza, rozumieć, że grzech wymierzony jest przeciwko Bożej miłości, oraz że w Kościele odbywa się pojednanie Boga z grzesznikiem. Trzeba ponadto, aby katechumen okazał pragnienie otrzymania przebaczenia od Jezusa-Zbawiciela³⁶.

Wyłoniło się zagadnienie kontrowersyjne, czy domagać się od dzieci przystępowania do sakramentu pokuty przed wzięciem udziału w wieczerzy eucharystycznej. Tak więc Georg Hansemann pod-

³² Catéchèse 10 (1970) nr 39 — cały numer poświęcony problemowi memoryzacji na katechezie (*Mémoire et foi*); J. Słomińska, *Egzamin czy Komunia Święta*, *Katecheta* 13 (1969) 25.

³³ *Ordonnance des évêques de la région parisienne*, *Catéchèse* 8 (1968) 461—475.

³⁴ Do tzw. Komunii uroczystej (*Communion solennelle*) wymaga się ukończenia 4-letniego kursu katechizacji — zob. *Ordonnance...*, art. 28; zob. S. Bonnet, A. Cottin, *La communion solennelle — folklore païen ou fête chrétienne*, Paris 1969, 112.

³⁵ *Sakramenty święte w duszpasterstwie* (pr. zb. Kom. Duszp. Episkopatu Polski), Poznań 1963, 102, art. 128. Indywidualne dopuszczanie zaleca się u nas w odniesieniu do tzw. wczesnej Komunii św., obejmującej dzieci w wieku przedszkolnym, *tamże*, 88 n (art. 97—122).

³⁶ *Ordonnance...*, art. 24.

kreślał, że inicjatywa spowiedzi wychodzi nie od dzieci, lecz od katechety i rodziców, mogą one wprawdzie spowiadać się, ale nie są zdolne do prawdziwie wolnej, personalnej decyzji³⁷. Wskazywano również na badania psychologiczne, według których moralność autonomiczna pojawia się dopiero około 12-go roku życia. Z tych oraz innych względów w pewnych krajach wprowadzono eksperymentalnie spowiedź dla dzieci dopiero w kilka lat po przystąpieniu do Stołu Pańskiego³⁸.

Sprawę rozstrzygnęła Ogólna Instrukcja Katechetyczna wydana w 1971 r. Zaleca ona powrót do dotychczasowej praktyki poprzedzania spowiedzią pierwszej Komunii św., kładąc nacisk na „pożytek spowiedzi, która posiada swoją wartość nawet wtedy, gdy dotyczy tylko grzechów powszednich”. Ponadto znajdujemy w wymienionym dokumencie podkreślenie konieczności łączenia sakramentu pokuty u dzieci z równoczesnym kształtowaniem w nich cnoty pokuty³⁹. Według instrukcji doświadczenie duszpasterskie Kościoła uczy, że „wiek zwany wiekiem rozeznania jest bardzo odpowiedni do tego, aby łaska chrztu wydała u dzieci pierwsze owoce przez dobrze przygotowane przyjęcie sakramentu pokuty i Eucharystii”⁴⁰.

Wybór stosownego momentu do przyjęcia bierzmowania stanowi nadal przedmiot ożywionej dyskusji. Za wczesnym udzielaniem tego sakramentu przemawia jego związek z chrztem i Eucharystią jako członami inicjacji chrześcijańskiej, której całości nie powinno się rozrywać. Praktyka chrztu niemowląt oraz zarezerwowanie szafarstwa bierzmowania biskupowi wpłynęły na rozdzielenie obu tych sakramentów na Zachodzie, podczas gdy Wschód pozostał wierny tradycji. Dlatego niektórzy widzą możliwość bierzmowania dzieci, które przyjęły wczesną Komunię św., a nie przystąpiły jeszcze do spowiedzi⁴¹. Adolf Adam opowiadając się za wczesnym bierzmowaniem podkreśla, że skoro wyciska ono charakter, to przynosi skutek nie tylko w chwili przyjmowania, a więc nie należałoby odkła-

³⁷ G. Hansemann, *Pédagogie de la confession dans la catéchèse*, w: *Pédagogie de la confession* (pr. zb.) Paris-Tournai 1972, 91 nn.

³⁸ L. Zarncke, *Faute et conversion dans l'expérience intime de l'enfant. Les possibilités de l'enquête psychologique*, w: *Pédagogie de la confession...*, 53—81; *Sakrament pokuty w świadomości dzieci*, *Katecheta* 12 (1968) 227 nn; M. Finke, *Problematyka spowiedzi w literaturze katechetycznej*, *Katecheta* 11 (1967) 208—214; J. Tarnowski, *Symposium catéchétique entre les Universités*, *Lumen Vitae* 24 (1969) 711 n.

³⁹ F. Blachnicki, *Nowe próby ujęcia katechezy inicjacyjnej*, *Katecheta* 12 (1968) 12; por. N. Fabre, *Vers la liberté. De l'enfant coupable à l'enfant responsable*, Tours 1966, 18 n.

⁴⁰ *Ogólna Instrukcja Katechetyczna wydana przez Kongregację do Spraw Duchowieństwa*, *Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie* 55 (1973) 111—112.

⁴¹ *Za wczesnym bierzmowaniem*, *Katecheta* 11 (1967) 215; *Bierzmowanie*, *Katecheta* 11 (1967), 164 n.

dać działania Ducha Świętego⁴². Jednak późniejsze przystąpienie do bierzmowania wydaje się daleko bardziej pomocne w osiągnięciu autentycznego zaangażowania u katechumena. Słusznie bowiem stwierdza Otto Betz, że nie wolno oddzielać sakramentów od wiary; wymagają one przecież osobistego stosunku z Chrystusem. Z tego właśnie względu w pierwszych wiekach chrzczono ludzi dorosłych. Jeśli taka praktyka wróci, bierzmowanie znów będzie stanowiło z chrztem jedną całość⁴³. Zarówno bowiem chrzest niemowląt jak bierzmowanie dzieci w wieku szkolnym są, zdaniem Klemensa Tilmanna, niedoskonałą formą sakramentalną. Dzieci nie są zdolne do przyjęcia odpowiedzialności za królestwo Boże i nie można ich uważać za chrześcijan dojrzałych⁴⁴. Najwłaściwszym wiekiem dla przyjęcia bierzmowania wydaje się moment osiągnięcia dojrzałości psychicznej, gdy jest możliwy świadomy osąd i wybór wiary Chrystusowej autentycznie i z pełnym zaangażowaniem, a więc około 18 roku życia lub przynajmniej w ostatniej klasie szkoły podstawowej⁴⁵. Ponadto w udzielaniu tego sakramentu należy stosować jak najdalej posuniętą indywidualizację (bierzmować pojedynczo lub w małych grupach), co nie przekreśla zresztą jego eklezjalnego charakteru, oraz liczyć się z miejscowymi zwyczajami⁴⁶. Właśnie najnowsze dokumenty upoważniają lokalne konferencje episkopatu do określenia okresu życia, który zostanie uznany za bardziej odpowiedni, tak aby ten sakrament był udzielany po odpowiednim przygotowaniu w wieku bardziej dojrzałym⁴⁷.

DURCH SAKRAMENTALE INITIATION ZUR BEGEGNUNG MIT GOTT

Die Vorbereitung der Jugendlichen zum Leben in der Gemeinschaft der Erwachsenen wurde als Initiation bezeichnet. Unter der christlichen Initiation verstand man die Einführung des Katechumenen in die Heilsgeschichte und in die Gemeinschaft mit Christus und der Kirche. Zu diesem Ziel führte die Initiationskatechese, durch welche die Katechumenen zu drei Sakramenten: Taufe, Eucharistie, und Firmung vorbereitet wurden. Die gegenwärtige initiationskatechetische Erziehung soll die Begegnung des Katechumens mit Gott besonders in den Sakramenten vermitteln. Zwei Elemente sind notwendig, um eine solche personalexistential Begegnung zu erreichen: der Dialog und

⁴² *Dyskusja nad wiekiem udzielania sakramentu bierzmowania*, Katecheta 11 (1967) 72 n.

⁴³ *Bierzmowanie*, art. cyt., 164.

⁴⁴ *Dyskusja nad wiekiem...*, art. cyt., 71.

⁴⁵ Por. tamże, 71 n; Halbfas proponuje nawet 18—30 rok życia. Zdaniem O. Betza wybór okresu dojrzewania na przyjmowanie tego sakramentu nie jest właściwy — brak wtedy młodemu człowiekowi stabilizacji, a traktowanie jako remedium na wewnętrzne kryzysy byłoby sakramentalizmem (zob. *Bierzmowanie*, art. cyt., 165).

⁴⁶ *Dyskusja*, art. cyt., 72.

⁴⁷ *Ordo Confirmationis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, nr 11; — tłumaczenie w *Wiadomościach Archidiecezjalnych Warszawskich* 64(1974) 1—34.

das authentische Engagement. Der Katechet muss daher die Sakramente als einen Dialog, den Gott begonnen hat, und der eine aktive Antwort von der Seite des Katechumens verlangt, vorstellen. Dem authentischen Engagement im sakramentalen Akt von der Seite Gottes entspricht das sog. *opus operatum*, von der Seite des Menschen dagegen, das *opus operantis*, aber nicht als ein *minimum* zur Gültigkeit des Sakramentes, sondern als ein *maximum* zur fruchtbringenden Wirksamkeit. Dieser Artikel entwirft in allgemeinen Umrissen den personalexistentialen Charakter der ausserwählten Sakramente: der Eucharistie, der Busse, und der Firmung, zu welchen am Beginn des christlichen Lebens wir gewöhnlich die Kinder und die Jugend vorbereiten. Ausserdem enthält der Artikel einige pädagogische Hinweise, wie man eine offene Gesinnung des Dialogs und des authentischen Engagement bei Katechumenen gegenüber einzelnen Sakramenten bilden kann. Gegenüber der Eucharistie wird das eine Gesinnung des gemeinsamen Opfers sein, gegenüber der Busse — eine Gesinnung der *metanoia*, und schliesslich gegenüber der Firmung — eine Bereitschaft zum apostolischen Zeugnis.