

Prolegomena k reflexi současné praxe svátosti biřmování

František Kunetka

Liturgickou reformou 2. vatikánského koncilu byl – stejně jako i obřady ostatních svátostí – obnoven i obřad svátosti biřmování.¹ Z liturgicko-mystagogického rozboru jeho podoby (včetně úvodních pokynů – *Praenotanda*), a také z textu apoštolské konstituce Pavla VI. *Divinae consortium naturae* z 15. 8. 1971, kterou je obřad promulgován,² jednoznačně vysvítá základní liturgicko-teologická skutečnost: biřmování je chápáno v úzké souvislosti se křtem a je takto součástí iniciačního procesu, jehož završením je přijetí eucharistie. Tomuto *lex orandi* nebo lépe *lex celebrandi* však neodpovídá současná praxe této svátosti v případě iniciace nedospělých, mnohdy také ani přístup teologické reflexe včetně katechetické přípravy (*lex credendi*), a tím i prožívání této svátosti v životě jednotlivých věřících (*lex vivendi*). V současnosti je v západní církvi v případě křtu nedospělých biřmování od křtu velmi vzdáleno (14 let), další problém pak představuje narušení pořadí třech iniciačních svátostí, když eucharistii lze v tomto případě přijmout ještě před přijetím biřmování.

Tato studie si dovoluje předložit k této situaci několik poznámek. Po krátkém pohledu na problematiku osoby udělovatele (1), na stále převládající teologii této svátosti (2), která jistým způsobem souvisí s věkem biřmovanců (3), je po krátké úvaze o vztahu křtu a biřmování (4) pojednáno o procesu iniciace vzhledem k pořadí a jednotě tří iniciačních svátostí (5). V závěrečném exkurzu (6) pak bude připomenuto, že tradice církve představuje živoucí proces, ve kterém se dle konstituce *Dei Verbum* (čl. 8) *doctrina, vita et cultus* navzájem prolínají a ovlivňují, tím však také rozvíjejí a prohlubují.

1. BISKUP – MINISTER ORIGINARIUS I MINISTER ORDINARIUS

Konstituce *Lumen gentium* v čl. 26 pojednává o kněžské službě biskupů. Ve třetím odstavci tohoto článku, který se týká liturgie svátostí, je o biskupech uvedeno: *ipsi sunt ministri originarii confirmationis* (jsou původními udělovateli biřmování). V prvním návrhu předlohy LG byl však použit výraz *minister ordinarius* (řádný udělovatel) s odvoláním na Dekret o svátostech Tridentského koncilu.³ Po připomínkách východních biskupů – konkrétně melchitské synody – byl tento termín nahrazen výrazem *minister originarius*. Původně navržená formulace byla totiž pro zástupce východních církví nepřijatelná vzhledem k praxi těchto církví. Stejný problém nastal také při projed-

¹ Srov. *Ordo confirmationis*, editio typica, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1971 [= OC]. České vydání: *Obřady biřmování*, Praha: Sekretariát České liturgické komise v Ústředním církevním nakladatelství, 1974 [= OB].

² Srov. AAS 63 (1971): 657–664 [= DCN]. Srov. OC, s. 7–15.

³ Srov. DH 1630.

návání čl. 13 a 14 dekretu o východních církvích *Orientalium ecclesiarum* (OE), kdy na jaře 1964 inicioval patriarcha Maximos IV. odstranění termínu *minister ordinarius*, neboť v praxi udělování biřmování odpovídal pouze situaci maronitských křesťanů. Patriarcha navrhoval jako alternativní termíny výrazy „primaire“, „authentique“ nebo „de droit propre“ (vlastního práva).⁴

V obou zmíněných dokumentech se termín *minister originarius* prosadil. Vůči východním církvím je vstřícný také vzhledem ke skutečnosti popsané v OE 13, kdy kněz uděluje svátost biřmování křížem (*chrisma*), které bylo požehnáno patriarchou nebo biskupem, takže výraz *originarius* může i zde poukázat na jakési biskupské *origo* – počátek.⁵ V OE 14 se pak říká: „Všichni východní kněží mohou tuto svátost – buď společně se křtem nebo odděleně – platně udělovat všem věřícím kteréhokoliv obřadu, nevyjímaje ani latinský.“ Právní kodex východních církví tuto praxi potvrzuje.⁶

Výraz *minister originarius* byl také použit v obnovených obřadech biřmování, kde jej najdeme ve formulaci: *confirmationis minister originarius est Episcopus* (OC 7). Po vydání *Kodexu kanonického práva* (1983) však byla na základě kán. 882 formulace opět změněna na *minister ordinarius*,⁷ protože tato liturgická kniha je určena pouze pro západní církev. Pro oba výrazy je však použitelné ekleziologické zdůvodnění obsažené v OC 7: „Přijetí Ducha svatého skrze službu biskupa (*per ministerium Episcopii*) poukazuje zřetelněji na pouto (*vinculum*), které biřmovance spojuje s církví.“ Obě dvě zmíněné formulace mají proto své oprávnění, musejí být však interpretovány v jim přínáležejících souvislostech.

Formulaci *minister originarius* je třeba vidět v kontextu historického vývoje obřadu biřmování. Místní církev – diecéze, která v prvních staletích ve středomořské oblasti měla podobu městské církve, nabízela geograficky i numericky takové podmínky, za kterých biskup mohl konat iniciační obřady všech jejích členů. Dle římské praxe byla biskupovi, který byl za liturgické slavení – a tedy i za iniciaci – primárně zodpovědný, vyhrazena postbaptismální konsignace, a to i v případě, kdy křest uděloval presbyter. To dosvědčuje pasáž známého listu papeže Inocence I. biskupu Decenciovi z Gubbia:

Neboť kněží, když křtí – ať bez biskupa nebo v jeho přítomnosti – je dovoleno mazat pokřtěné křížem, které však bylo biskupem posvěceno. Nemohou však dělat tímto olejem znamení na čele, což přísluší pouze biskupům, když předávají Ducha Utěšitele.⁸

V Římě tedy papež takto konal iniciační liturgii za pomoci presbyterů, a to v rámci velikonoční nebo svatodušní vigilie.

⁴ Srov. B. J. HILBERATH, „Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen,“ in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, ed. P. Hünermann a B. J. Hilberath, sv. 3, Freiburg: Herder, 2005, s. 5–68, zde 48n. K projednávání problematiky samotného biřmování srov. J. ZERNDL, *Die Theologie der Firmung in der Vorbereitung und in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Paderborn: Bonifatius, 1986.

⁵ Srov. tamtéž, s. 49.

⁶ Srov. CCEO, kán. 696: „Omnes presbyteri ... valide ministri possunt.“

⁷ Srov. *Enchiridion documentorum instaurationis liturgicae*, sv. 2, ed. R. Kaczynski, Roma: Centro Liturgico Vincenziano, 1988, s. 520.

⁸ „Nam presbyteris, sive extra episcopum, sive praesente episcopo cum baptizant, chrismate baptizatos ungere licet, sed quod ab episcopo fuerit consecratum; non tamen frontem ex eodem oleo signare, quod solis debetur episcopis, cum tradunt Spiritum Paracletum.“ *DH* 215.

Tato praxe však původně platila pouze na metropolitním území Říma. Ještě papež Řehoř Veliký toleroval praxi biskupů v Sardinii – kteří mu jako metropolitovi tedy nepodléhali – podle které, nebyl-li při iniciaci přítomen biskup, konali konsignaci křížmem na čele po křtu samotní presbyteri.⁹ Později se však římský způsob iniciace přesto začal silně prosazovat a spolu s misijním úsilím se přes anglosaskou oblast rozšířil na franské území, kde byl zaváděn za značného přispění biskupa Bonifáce, kterého papež Řehoř II. v r. 722 vysvětil na biskupa, a který mu jako první neitalský biskup slíbil věnost, což se dosud vyžadovalo pouze od sufragánních biskupů na římském metropolitním území.

Prosazování římské praxe obřadu konsignace bez ohledu na zcela jinou geografickou situaci misijních území se však stávalo problematickým. To, co bylo možné praktikovat v podmínkách městských církví, v zaalpských diecézích, kde se z městských stávají církve zemské a působnost biskupa se tak začíná vztahovat na celé velké území,¹⁰ to z praktických důvodů již možné nebylo. Církve v oblastech neřímských liturgií – starogalské a starošpanělské – reagovaly na tuto nově vzniklou situaci aplikováním presbyterální konsignace, samozřejmě v případech, kdy biskup nebyl iniciaci přítomen. Toutéž cestou šly na svých územích východní církve.¹¹ V oblasti vlivu římské liturgie se však prosazovala jako závazná římská praxe biskupského rezervátu bířmování. Průběh iniciačního procesu se nové situaci, vyvolané misijním rozmachem při šíření křesťanství, nepřizpůsobil, což mělo za následek nechtěné, a zpočátku zřejmě ve svých důsledcích neočekávané oddělení jednoho komplexu iniciačních obřadů (vkládání rukou a pomazání křížmem) od obou ostatních (křest, eucharistie).

Římská praxe by se však zřejmě na celém západě neprosadila bez karolinské liturgické reformy. Ta spočívala v převzetí tradice římské liturgie, a podle jejího vzoru chtěla sjednotit všechny ostatní tehdy existující liturgické tradice. Liturgické knihy této epochy – sakramentáře gelasianského a gregoriánského typu – uvádějí ovšem průběh iniciačních obřadů stále v souvislosti s obřady Veliké noci, a to víceméně v základní podobě, jak ji známe ze spisu *Traditio apostolica*.¹² Totéž platí pro knihy liturgických předpisů – tzv. *Ordines*, konkrétně *Ordo romanus XI*.¹³ Tyto texty ovšem už tehdy představovaly „konzervovaný archaický ideální stav“,¹⁴ který v té době na území franské říše představoval již spíše výjimku. Římské sakramentáře jsou totiž ještě svědectvím podoby liturgie křesťanského starověku, a v nich představovaná podoba iniciace už současně praxi neodpovídala. V době Karla Velikého (zemř. 814) je již dosvědčena převládající praxe hromadného udělování bířmování odděleně od křtu, dokonce až po přijetí eucharistie. Situace ve vrcholném středověku

⁹ „...ubi episcopi desunt, ut presbyteri et in frontibus baptizandos chrismate tangere debeant, concedimus.“ Srov. *Registrum epistolarum* 4,26, CChrSL 140,245n.

¹⁰ Připomeňme Metodějovu diecézi na území Velké Moravy a v téže době území spravované kolínským arcibiskupem, které sahalo od středního toku Rýna až po Severní moře.

¹¹ Pokud by byly k dispozici prameny, bylo by velmi zajímavé zjistit, jak byla tato problematika řešena na území Velké Moravy, kde se obě praxe – východní i římská – mohly setkávat a prolínat.

¹² Srov. *Traditio apostolica* 21, FC 1,256–271.

¹³ Srov. *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, ed. M. Andrieu, sv. 2, Louvain: Université Catholique, 1948, s. 415–447.

¹⁴ Srov. A. HEINZ, „Die Feier der Firmung nach römischen Tradition: Etappen in der Geschichte einer abendländischen Sonderung,“ *Liturgisches Jahrbuch* 39 (1988): 67–88, zde 72.

byla pak často značně tristní, neboť biskupové, kteří při vizitaci objížděli farnosti, při biřmování mnohdy ani nesestupovali z koně.¹⁵ Durandus (zemř. 1296) uvádí, že je přirozeně možné biřmovat na poli (*in campo*), že je však lepší tento obřad vykonat v kostele nebo v jeho předsíni.¹⁶ Vkládání rukou a pomazání křížem se tedy odehrávalo tam, kde se biskup s pokřtěnými setkal, věk biřmovanců přitom nehrál žádnou podstatnou roli.

Nejzávažnějším důsledkem trvání na biskupském rezervátu jedné části iniciačních obřadů i v neodpovídajících podmínkách však bylo narušení jednoty celé iniciační liturgie, které způsobilo dokonce změnu pořadí iniciačních svátostí. Je jen samozřejmé, že se tím zároveň rozvolnila vazba iniciačních obřadů na liturgii velikonoční vigilie.

Termín *minister originarius* v LG 26 tedy připomíná původní praxi římské církve, která se vlivem misijního úsilí a karolinské reformy později prosadila – ovšem již v proměnné podobě – na celém území římské liturgie. Formulace *minister originarius* je však svým způsobem otevírací: obsahuje sice výpověď, že tomu *originárně* (= původně) tak bylo, neříká však, že tomu tak vždy být musí, a také netvrdí, že tomu tak v katolické církvi všude je. Tento termín tedy zohledňuje a zahrnuje i praxi východních katolických církví, které ve změněných podmínkách dokázaly iniciační praxi modifikovat, a zároveň neuzavírá cestu, že by tomu tak eventuálně mohlo být v římském obřadu i obecněji, když to v něm nyní platí pro případy iniciace dospělých bez přítomnosti biskupa, kdy kněz, který iniciační liturgii předsedá – většinou místní farář – také *ipso iure* biřmuje.

Podle současného liturgicko-právního pojetí je v západní církvi pro udělování biřmování biskup označen jako *minister ordinarius* (OC 7; CIC kán. 882). Jestliže vyjdeme z formulací LG 11, kde se pojednává o uplatňování společného křestního kněžství věřících (*sacerdotium commune*) a kde se říká, že biřmování pokřtěné dokonaleji spojuje s církví (*perfectius Ecclesiae vinculantur*), pak je tato formulace oprávněná. Diecézní biskup, který řídí místní církev (*Ecclesia localis*), je v ní totiž prvním liturgem (*praecipuus mysteriorum Dei dispensator* – CIC kán. 387). Výraz *minister ordinarius* naznačuje, že – pokud to okolnosti dovolují – iniciační liturgii by měl předsedat on. Biskupský rezervát iniciace dospělých chce tuto skutečnost připomenout. Pak by ovšem z logiky věci vyplývalo, aby biřmování těch, kteří byli pokřtěni v kojeneckém věku, konal skutečně místní biskup (*episcopus dioecesanus*), nikoliv tedy biskup pomocný, tím spíše už ne pověřený kněz. Podmínky v mnoha diecézích to samozřejmě zatím neumožňují. I to svědčí o tom, že problematika vzájemného vztahu mezi pojmy *minister originarius* a *minister ordinarius* zůstává v západní církvi i nadále otevřená.

¹⁵ Tomáš, biskup v anglickém Herefordu (zemř. 1282), který je ctěn jako svatý, byl totiž mimo jiné chválen za to, že při biřmování dokonce sestupoval z koně. Srov. B. KLEINHEYER, *Sakramentliche Feiern*, sv. 1, *Die Feiern der Eingliederung in die Kirche*, Gottesdienst der Kirche 7,1, Regensburg: F. Pustet, 1989, s. 209.

¹⁶ Srov. tamtéž, s. 209.

2. BÍŘMOVÁNÍ – SVÁTOST POSILY V BOJI?

Za otce této myšlenky je považován Faustus z Regia, biskup tohoto města v jižní Galii (zemř. před r. 500). Byl přesvědčeným zastáncem semipelagianismu – snad v reakci na Augustinovo vyhraněné pojetí, potíral také predestinarianismus a arianismus. Je mimo jiné autorem sbírky homilií (*Collectio homiliarum*), kterou vydal pod pseudonymem Eusebius Gallicanus (tzv. Pseudoeusebius).¹⁷ Ve svatodušní homilii této sbírky se v pasáži o účincích bířmování poprvé objevuje motiv posily (*robur*) a výzbroje (*arma*). Křtem je člověk zařazen mezi bojovníky (*in militum receperit numerum*), chybí mu však výzbroj, a tu mu dává právě bířmování: *dedisti militem, da et adiumenta militiae*. Uvedme nyní klíčový text celého kázání, který významně ovlivnil pojetí bířmování v západní církvi až do současnosti:

Duch svatý, který ve spásonosném příchodu sestoupil nad vodu křtu, dává v (křestním) prameni plnost k nevinnosti (*plenitudine ad innocentiam*), v bířmování pak dopřává růst k milosti (*augmentum ad gratiam*), neboť ti, kteří svůj celý život prožívají v tomto světě, musejí kráčet mezi neviditelnými nepřáteli a nebezpečími. Ve křtu jsme znovuzrozeni k životu (*regeneramur ad vitam*), po křtu jsme upevňováni k boji (*confirmamur ad pugnam*); ve křtu jsme omýváni (*ablui mur*), po křtu posilováni (*roboramur*).

Stejně jako těm, kteří ihned (po křtu) přecházejí (*transituri* = umírají), dostačuje dobrodiní znovuzrození, tak těm, kdo zůstávají na živu, je nutná posila bířmování. Znovuzrození samotné zachraňuje ty, kteří brzy (po něm) budou v pokoji přijati do údolí blaženosti, bířmování vybavuje a vyzbrojuje k bojům a zápasům tohoto světa ty, kteří zůstávají. Ten, kdo se získanou křestní nevinností dospěje neposkvrněný ke smrti, je bířmován smrtí (*confirmatur morte*), neboť po smrti již nemůže hřešit.¹⁸

Takový výklad a pojetí, které v případě bířmování Faustus zastával a které je poplatné jeho semipelagianismu, nemá ovšem žádný základ v Písmu a v této podobě ani v patristické tradici, nenajdeme jej samozřejmě ani ve verbálním a gestuálním vybavení současných obřadů bířmování. Faustova interpretace se však rozšířila i mimo galskou oblast. Objevuje se v pseudoizidorských *Dekretáliích* (9. stol.) pod jménem papeže Melchiada,¹⁹ a takto autoritativně zaštitěna ovlivnila další vývoj teologie bířmování. Je přijata do *Decretum Gratiani*²⁰ a nalezneme ji i v nejrozšířenější teologické učebnici středověku *Sententiarum libri quattuor* Petra Lombardského:

Silou (*virtus*) této svátosti je dar Ducha svatého k posílení (*ad robur*), který byl ve křtu dán k odpuštění. Jak říká Rabanus (Maurus): Vkládáním rukou biskupa je pokřtěnému dán Utěšitel, aby tak byl skrze Ducha svatého posilován (*roboratur*) k tomu, aby druhým zvěstoval to, co sám ve křtu obdržel.²¹

Velmi podobně pak formuluje Tomáš Akvinský, když říká, že „účinek této svátosti spočívá v tom, že je mu dán Duch svatý k posílení (*ad robur*), jako byl dán apoštolům o Letnicích, aby křesťan odvážně vyznával Kristovo jméno“.²² Tomášův text je pak

¹⁷ EUSEBIUS GALLICANUS, *Collectio homiliarum*, CChrSL 101.

¹⁸ *Homilia* 29,2, srov. tamtéž, s. 338nn.

¹⁹ Tak jej také uvádí Tomáš v *STh* III, q. 72, a. 1. Mínen je však zřejmě papež Miltiades (310–314).

²⁰ Pars 3, *De consecratione*, dist. 5, c. 2.

²¹ *Sent.* 4, dist. 7, cap. 3, PL 192,855.

²² *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, in *S. Thomae Opera Omnia*, ed. Leonina, sv. 42, s. 254.

doslovně převzat do textu o svátostech dekretu pro Armény, který vydal Florentský koncil (1439).²³ Toto středověké teologické pojetí bířmování se udrželo i v potridentuském období a objevuje se – ovšem už v oslabené podobě – i v současných oficiálních dokumentech,²⁴ teď už však vždy spolu s pojetím bířmování jako zpečetění křtu.²⁵

Tento nový posun akcentu je v naší souvislosti velmi důležitý. Budeme-li chápat bířmování v úzké návaznosti na křest, pak zjistíme, že proces iniciace myšlenku posily v boji obsahuje – ovšem zcela v jiné souvislosti a na jiném místě, než kam ji situuje středověké pojetí bířmování. Motiv posily se totiž i dnes objevuje v prebaptismálním mazání olejem katechumenů, který spis *Traditio apostolica* nazývá *oleum exorcismi*, tedy olej osvobození od zla, olej zápasu. Křtenci byli poté, co se zřekli zla, na celém těle tímto olejem pomazáni, jak bylo zvykem zápasníků. Ambrož ve svých mystagogických katechezích *De sacramentis* (1,4) tuto skutečnost vykládá takto: „Jde ti vstříc levita (= jáhen), jde ti vstříc presbyter, jsi pomazán jako Kristův atlet (*athleta Christi*), jako ten, který chce vybojovat zápas s tímto světem.“²⁶

Toto symbolické pomazání však i dnes náleží do přípravné iniciační fáze, tedy do katechumenátu, kdy v jeho průběhu kandidáti křtu mohou být mazáni na hrudi, na rukou nebo i jiných částech těla za vyslovení formule: „Olej, kterým vás mažu, je znamením síly...“²⁷ Tento olej může žehnat i kněz, užívá přitom stejného formuláře jako biskup při *Missa chrismatis*. Modlitba začíná slovy: „Bože, sílo svého lidu, na tebe spoléháme, když podle tvé vůle užíváme oleje jako znamení síly...“ (*signum roboris*, OIA 118par). Při křtu nemluvnat se v textu doprovodné modlitby při pomazání tímto olejem katechumenů říká: „Bud' s nimi po celý život, a až budou pokoušeny a budou bojovat proti duchu zla, jejich silou ať je Kristus...“²⁸ Pokud symboliku úkonu mazání olejem katechumenů přenášíme na symboliku pomazání bířmovanců křížem, je to z liturgicko-teologického hlediska chybné. Jiný druh oleje, kterým křížmo je, představuje zároveň i jinou symboliku. Už Cyril z Alexandrie věčně i obsahově jasně rozlišuje mezi *χρίσμα της κατηχήσεως* a *χρίσμα της τελεώσεως*, tedy mezi katechumenátním a bířmovacím úkonem pomazání.²⁹ Nejen samotná současná bířmovací formule, ale i texty eulogických modliteb nad křížem, které biskup při jeho žehnání pronáší, motivy posily neobsahují.³⁰

²³ „Effectus autem huius sacramenti est, quia in eo datur Spiritus Sanctus ad robur, sicut datus est Apostolis in die Pentecostes, ut videlicet Christianus audacter Christi confiteatur nomen.“ DH 1319.

²⁴ LG 11; OC 2; KKC 1303.

²⁵ K vývoji pojetí svátosti bířmování srov. R. MESSNER, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Paderborn: Schöningh, 2001, s. 138–140; G. KRETSCHMAR, „Firmung,“ in *Theologische Realenzyklopädie*, sv. 11, Berlin: W. de Gruyter, 1983, s. 192–204; A. NOCENT – S. PARENTI, „L'iniziazione cristiana,“ in *Scientia liturgica*, ed. A. J. Chupungco, sv. 4, Casale Monferrato: Edizioni Piemme, 1998, s. 25–114, zde 105–114.

²⁶ „Occurrit tibi levita, occurrit presbyter, unctus es quasi athleta Christi, quasi luctum huius saeculi luctaturus.“ FC 3,80.

²⁷ *Ordo initiationis christianae adultorum*, editio typica, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, c. 117 [= OIA]. České vydání: *Uvedení do křesťanského života*, Praha: Sekretariát České liturgické komise v Ústředním církevním nakladatelství, 1987.

²⁸ *Ordo baptismi parvulorum*, editio typica, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1969, č. 49par. [= OBP]. České vydání: *Křestní obřady: Křest malých dětí*, 2. vyd., Praha: Liturgický institut; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 1999.

²⁹ *Comm. in Joannem* 7, PG 74,49.

³⁰ Srov. *Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi Chrisma*, editio typica, Città del Vaticano: Typis Polyglottis Vaticanis, 1971, č. 25n.

Teorie „ad robur“ začala nabývat ještě většího významu s nástupem osvícenství, kdy biřmování bylo posouváno až do věku dospívání, a zmíněné pojetí pak otvíralo cestu dalším motivům a akcentům: biřmování jako svátost adolescence, psychické zralosti, křesťanské dospělosti, laického apoštolátu, katolické akce, začlenění do univerzální církve apod. Žádné z těchto hledisek však nelze podepřít mystagogickým výkladem současného obřadu, neboť ten stále uchovává původní prvky úzké návaznosti na křest, která je ještě více umocněna přijetím biřmovací formule řeckého obřadu o pečeti daru Ducha. Liturgická teologie musí dokázat kvalifikovaně odpovědět na otázku, jejíž správné zodpovězení má stěžejní význam pro mystagogii této svátosti: je biřmování svátostí vonného myra Ducha, který zpečetuje křestní vyvolení (*Sfragis-Theologie*), nebo svátostí posily v boji při šíření a vyznávání víry (*Robur-Theologie*)? Samotná verbální a gestuální podoba současného obřadu poskytuje na tuto otázku vcelku jednoznačnou odpověď.

3. VĚK BIŘMOVANCŮ

Protože se v průběhu staletí v západní církvi v důsledku aplikace římské tradice biřmování od křtu oddělilo, věk biřmovanců nepředstavoval pro jeho přijetí nějaký zvláštní problém. Jakmile dle možnosti biskup navštívil farnost, byli biřmováni všichni pokřtění bez rozdílu věku.

Vlivem pojetí biřmování jako posily v boji začal ve vrcholném středověku převládat názor, že se biřmování má dětem udělovat v období, kdy tento zápas začíná, tedy od „věku rozlišování“, což je asi sedmý rok života. S tímto oficiálním pojetím, které je platné i v současnosti, však vždy koexistovala i praxe jiná – ať směrem k nižšímu nebo naopak vyššímu věku biřmovanců. Římský pontifikál až do 2. vatikánského koncilu v části *De confirmatione* obsahoval pokyn, ve kterém se uvádí, že malé děti jsou od kmotrů nebo kmoter nesení „v náručí na pravé ruce (*teneantur in brachiis dextris*)“, ³¹ což u sedmiletých a starších už nelze předpokládat. Vyjádření v CIC 1917 (kán. 788) i v CIC 1983 (kán. 891), která obě mluví o sedmém roku věku, vždy nechávají na udělovateli, aby z vážných důvodů (*causa gravis*) mohl zvolit věk jiný. Kongregace pro svátosti vydala 27. 2. 1932 rozhodnutí, podle kterého se v španělských a středoamerických diecézích může i nadále zachovávat obecný zvyk udělování biřmování ještě před sedmým rokem (*ante usum rationis*). ³²

S nástupem novověku se však věk biřmovanců obecně posouval od sedmého roku výše. Jestliže biskup navštěvoval farnosti zhruba v pětiletém cyklu, kolísal věk mezi 7. až 12. rokem. Tato praxe byla teologicky ospravedlňována scholastickou teologií biřmování, i když je třeba připomenout, že Tomáš Akvinský neměl při argumentaci o věku biřmovanců na mysli zralost psychickou. ³³ Osvícenství pak argumentuje důvody pedagogickými.

³¹ *Pontificale Romanum summorum pontificum iussu editum...*, Regensburg: F. Pustet, 1891, s. 2.

³² Srov. AAS 24 (1932): 271.

³³ „Aetas corporalis non praeiudicat animae; unde etiam in puerili aetate homo potest consequi perfectionem spiritualis aetatis.“ *STh* III, q. 72, a. 8 ad 2.

Podle současného práva je věk bířmovanců stanoven asi na 7. rok věku (*circa aetate discretionis*, CIC kán. 891). Dle rozhodnutí mnohých biskupských konferencí se však věk bířmovanců posunuje až k ukončení povinné školní docházky, tedy kolem 14 let. Argumentuje se vstupem do dospělosti, převzetím zodpovědnosti, angažovaností se v životě církve. Osobní zralost je však relativním kritériem, neboť záleží na mnoha faktorech, genetickým vybavením počínaje, přes rodinné zázemí, pracovní zařazení, dále na celé sféře vztahů apod. Stejně jako má každý člověk své individuální personální dějiny, tak prožívá i své individuální dějiny spásy. Samotný věk nemůže být rozhodujícím kritériem zralosti.³⁴

Zde je třeba bohužel znovu připomenout, že interpretace bířmování jako svátosti křesťanské dospělosti představuje opět „liturgický“ problém, neboť mystagogický rozbor současné podoby obřadu této argumentaci neposkytuje žádný prostor. Nejde však pouze o to, že problematika osobní zralosti a dospělosti zde vůbec zmíněna není. Totiž i v případě, kdybychom pojem dospělosti posunuli z oblasti psychické zralosti k dospělosti „duchovní“, ani pak pro tuto argumentaci zde žádnou oporu nenajdeme. Z objektivního teologického hlediska je totiž křesťan dospělý tehdy, je-li plně iniciován, tj. kdy již přijal eucharistii – jen tak může vstoupit do plné liturgické synergie Ducha a církve.³⁵ Podoba obřadu tedy nepředpokládá, že by se tato teologická dospělost získávala bířmováním, neboť dovršením iniciace (*consummatio initiationis*) je první přijetí eucharistie, které ve starověku nemohlo bířmování předcházet, ale následovalo až po něm.

Někdy se bířmování interpretuje jako svátost laického apoštolátu, dříve „katolické akce“. Apoštolátní dimenze však může být teologicky lépe zohledněna aplikací pojetí o účasti na poslání církve, která však plyne z účasti na poslání Krista, kterého Otec poslal a pomazal svým svatým Duchem. Bířmovací pomazání vyjadřuje a působí účast na Kristově pomazání kněžském a prorockém, což zároveň právě znamená i účast na poslání církve. Pokřtěný, bířmovaný a eucharistii přijímající křesťan má však účast na všech životních projevech církve, kterými jsou *martyria*, *leiturgia* i *diakonia* – to vše v koinonii Ducha. Křesťan je tedy zrovna jako ke svědectví víry uschopněn iniciací ke slavení liturgie, a také k diakonii ve všech jejích podobách. Pečeť Parakléta je tak účinným znamením toho, že při naplňování své účasti na poslání církve nezůstává křesťan sám, ale jedná v síle Ducha. Nejde tedy pouze o jakési „individuální zaopatření spásy vlastní duše, ale o charismatický (= je dán pro dobro druhých) dar spolupráce na poslání církve prostřednictvím všech darů, které mohou sloužit ke spásě druhých“.³⁶ Teologumenon o právu a povinnosti podílet se na poslání církve může být zároveň interpretamentem formulace v LG 11, kde se říká, že svátosti bířmování jsou pokřtění „dokonaleji spojování s církví (*perfectius Ecclesiae vinculantur*)“, a jsou tím ještě „naléhavěji zavázáni (*arctius obligantur*) ke svědectví slova i života“. Zde se jedná o sakramentální pověření od Pána, jak je to vyjádřeno v LG 33: „Křtem a bířmováním sám Pán pověřuje k apoštolátu.“ Jakékoliv administrativní pověření

³⁴ K problematice křesťanské dospělosti srov. P. V. KOHUT, „Pečeť Ducha svatého: Bířmování jako svátost křesťanské iniciace“, *Communio* 9 (2005): 305–321, zde 318n.

³⁵ JAN PAVEL II. v apoštolském listě *Spiritus et sponsa* charakterizuje liturgické dění takto: „Čím jiným je liturgie než souzvukem Ducha svatého a nevěsty, církve svaté?“ (čl. 1), Praha: ČBK, 2003.

³⁶ K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, *Questiones disputatae* 10, Freiburg: Herder, 1960, s. 82.

– např. biskupem ke konkrétní apoštolské činnosti – je pochopitelné a ospravedlnitelné pouze na základě pověření svátostného.

V souvislosti s problematikou věku biřmovanců je možno na závěr položit otázku, zda současná praxe udělování biřmování celým ročníkům (ať už jakéhokoliv věku) odpovídá skutečnosti diasporální situace církve v mnohých regionech. Z iniciační svátosti se pak často stává jakési *anti-sacramentum*, svátost „slavnostního rozloučení“ s církví.

4. BIŘMOVÁNÍ JAKO *PERFECTIO* KŘTU

Tuto formulaci, vystihující završení křestního dění, najdeme v Ambrožově mystagogickém textu: *post fontem superest, ut perfectio fiat*.³⁷ Ovšem už i Cyprián označuje obřad postbaptismální konsignace jako *consummatio*,³⁸ východní teologie pak mluví o zpečetění, stvrzení křtu (σφραγίς),³⁹ nebo o jeho naplnění (τελείωσις).⁴⁰

Jakkoliv je proces prvních dvou iniciačních svátostí v patristice popisován ve dvou krocích, jejich souvislost je tak úzká, že můžeme mluvit o dění jediném, aniž samozřejmě popíráme vlastní sakramentalitu obou svátostí. I když pod vlivem Pavlovy křestní teologie (Ř 6) i u křtu převládá hledisko kristologické, nesmíme zapomínat, že i toto očištné omytí vodou, je „koupelí znovuzrození (*regeneratio*) a obnovení Duchem svatým“ (Tit 3,5). Ve křtu se děje καὶνὴ κτίσις (nové stvoření – 2 K 5,17), z vody povstává člověk nový, stvořený κατὰ θεόν (Ef 4,24), neboť Duch je Duchem tvůrčím – *Creator Spiritus*. Když Jan Zlatoústý vykládá liturgickou aklamaci τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις (svaté svatým), říká, že svatost nevzniká pouze osvobozením od hříchu, ale působí ji „parusie Ducha a hojnost dobrých skutků“.⁴¹ Ve křtu znovuzrozený člověk je pomazán vonným olejem na znamení milostivého „provonění“ tímto Duchem, který je totiž také Duchem útěšným – παράκλητος. On působí, aby naše připodobnění ke Kristu – když jsme s ním totiž ve křtu zemřeli a vstali z mrtvých – bylo co nejintenzivnější, protože „Duch svatý je dech Ježíše Krista“.⁴² Tertullián říká, že jsme nazýváni „kristovci (*christi*) od křížma (*chrisma*), což je pomazání (*unctio*), které dalo jméno našemu Pánu“.⁴³ Pokřtěný je χριστός – pomazaný, je πνευματόφορος – nositelem Ducha, אִישׁ הַרְוּחַ – člověk Ducha (Oz 9,7), charismatik. Plnost Ducha totiž „neměla být jen výsadou Mesiáše, ale měla být sdělena celému mesiánskému lidu“ (KKC 1287).

Křest a biřmování lze chápat také jako *consecratio sacerdotalis*, ordinování do kněžského Božího lidu (λαός – laik), svěcení ke královskému kněžství (1 Pe 2,5), kdy si nás

³⁷ „Po křtu (dosl. křestním prameni) musí následovat dovršení.“ *De sacramentis* 3,8, FC 3,124.

³⁸ „...per nostram orationem ac manus impositionem ... et signaculo Dominico consummentur.“ *Epist.* 73,9, PL 3,1160.

³⁹ Srov. CYRIL JERUZALÉMSKÝ, *Catechesis XVIII. illuminandorum*: „Protože jste jako kněží účastni (κοινωνοί) pomazání Krista, stejným způsobem je vám dána pečeť společenství svatého Ducha (ἡ σφραγίς τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος).“ PG 33,1056.

⁴⁰ Srov. CYRIL ALEXANDRIJSKÝ, *In Joel. proph.* 32: „...pomazání olejem (ἡ τοῦ ἐλαίου χρεία), které je těm, kteří byli ve křtu ospravedlnění, dáno jako dovršení (προς τελείωσιν).“ PG 71,373.

⁴¹ Srov. *Homilia* 17,1 in *Epist. ad Hebreos*, PG 63,131.

⁴² J. RATZINGER, *Příjď, Duchu svatý: Svatodušní promluvy*, Český Těšín: Cor Jesu, 2006, s. 44.

⁴³ *De baptismo* 7, CChrSL 1,282. Srov. také *Apologeticum* 3: „Christianus vero quantum interpretatio est de unctione deducitur.“ CChrSL 1,92.

Bůh sobě zasvěcuje, je naším „dědičným podílem“ (Ž 16,5: κλήρος – klerik). Pomazání křížem je pečetí (σφραγίς) toho, že nás Bůh „v Kristu požehnal vším požehnáním Ducha“ (ἐν πάσῃ εὐλογίᾳ πνευματικῇ – Ef 1,3).

Teologické propojení křtu a biřmování je však i v současnosti stále poněkud zatíženo jistým pneumatologickým deficitem, který je charakteristický pro západní sakramentální teologii. Silně kristocentrický přístup je patrný už v předkoncilním liturgickém hnutí zvláště mezi dvěma světovými válkami, a tento liturgický „christomonismus“ ovlivnil ještě i teologické pojetí liturgie v Konstituci SC (5–13), kde v souvislosti s liturgickým děním zcela chybí pneumatologické hledisko. O tři desetiletí později v KKC je však liturgické synergii Ducha a církve věnováno celých 19 článků (1091–1109). Inkarnační sakramentální kristologie je tak doplněna pneumatickou ekleziologií a to vše je samozřejmě zastřešeno trinitární liturgickou teologií, což KKC vyjadřuje už i nadpisem celého oddílu: „Liturgie – dílo Nejsvětější Trojice“ (1077–1109). Naše liturgická komunikace totiž jistě vykazuje inkarnatorní rysy – vždyť „co bylo na Kristu viditelné, přešlo do svátosti“, ⁴⁴ přesto je však celé dění ponořeno do skutečnosti velikonočního tajemství (*mysterium paschale*), jehož výpověď není pouze kristologická, neboť ono vždy poukazuje na moc Otcovu a působení Ducha, což samozřejmě platí i o inkarnaci, ve které ovšem jde o skutečnost „předvelikonoční“. ⁴⁵

V současnosti se jistě napětí mezi liturgickou kristologií a pneumatologií promítá do diskusí o orientaci liturga při eucharistické modlitbě, kdy podle některých názorů starověký zvyk liturgické modlitby *versus orientem*, tedy *versus lucem*, je chápán jako lepší vyjádření anabatického pohybu v liturgii: *in Spiritu per Christum ad Patrem*. ⁴⁶

Teologická výpověď v 1. kapitole konstituce SC s názvem „De sacrae liturgiae natura eiusque momento in vita ecclesiae“ (čl. 5–13) musí být tedy stále znovu reflektována ve světle vývoje pokoncilní teologie, která v oblasti liturgie mezitím už urazila značný úsek cesty. ⁴⁷

5. POŘADÍ INICIAČNÍCH SVÁTOSTÍ

Posunutí věku biřmovanců – alespoň v českomoravských diecézích – do období ukončení povinné školní docházky z důvodů pojetí biřmování jako svátosti dospělosti přináší s sebou kromě své problematičnosti také ještě mnohem závažnější důsledek, a tím i problém, a to změnu teo-logického pořadí iniciačních svátostí. Od osvěcenství patrný pohyb věku biřmovanců směrem nahoru je kombinován s posunem věku

⁴⁴ LEV VELIKÝ, *Sermo* 74,2: „Quod itaque Redemptoris nostri conspicum fuit, in sacramenta transivit.“ PL 54,398.

⁴⁵ Ke vztahu inkarnatorní a paschalní dimenze v liturgickém dění srov. F. KUNETKA, *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2001, s. 278–283.

⁴⁶ Srov. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie: Eine Einführung*, Freiburg: Herder, 2000, s. 65–73. K současně diskutované problematice orientace celebranta srov. U. M. LANG, *Conversi ad Dominum: Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung*, 3. vyd., Einsiedeln: Johannes Verlag, 2005; A. GERHARDS, „Versus orientem – versus populum: Zur gegenwärtigen Diskussionsstand einer alten Frage,“ *Theologische Revue* 98 (2002): 15–22.

⁴⁷ Srov. A. GERHARDS, „Erneuerung von innen: Die unabgeschlossene Wirkungsgeschichte der Liturgiereform,“ in *Das unerledigte Konzil: 40 Jahre Zweites Vatikanum*, Herderkorrespondenz Spezial (Oktober 2005): 30–34, zde 32.

prvkomunikantů směrem dolů, realizovaným na počátku 20. století. Časová diference mezi přijetím těchto dvou svátostí ještě více zviditelňuje skutečnost rozvolnění jednoty iniciačního procesu. Liturgická teologie ovšem v této situaci stojí před velkou otázkou: jak teologicky vysvětlit a vyhodnotit skutečnost, že k přijetí eucharistie je připuštěn ten, kdo ještě nebyl biřmován?

Vývoj vzájemného pořadí svátostí biřmování a eucharistie je značně komplikovaný. I přesto, že se od karolinské reformy začíná všude prosazovat biskupský rezervát biřmování, až do 12. století je stále dosvědčeno křestní přijímání nemluvnat. Jeden z nejstarších římských *Ordines* – snad již z 2. pol. 6. století – *Ordo Romanus XI* uvádí: „Poté se účastní mše a všechny děti přijímají (eucharistii); ať se však dbá na to, aby poté, co jsou pokřtěni, před přijímáním nic nejedly, ani nebyly kojeny.“⁴⁸ Římský pontifikál z 12. století ještě i v případě iniciace kojenců předpokládá přijetí všech tří svátostí: „...pak je třeba je ihned biřmovat a přijímají (eucharistii) podle místních zvyklostí ..., není-li přítomen biskup, přijímají od kněze.“⁴⁹ Právě na tuto skutečnost se odvolává dekret Kongregace pro svátosti z 8. 8. 1910 *Quam singulari* o časném přijímání eucharistie, kde se říká, že podávání eucharistie nemluvnatům „se dělo při křtu, jak je to téměř ve všech obřadních knihách 13. století předepsáno; a tento zvyk se někde udržel ještě déle, v církvi řecké a východní trvá doposud“.⁵⁰ Římské pontifikály 13. století (Pontifikál římské kurie, Durandův pontifikál) už pak křestní přijímání kojenců neuvádějí. Tridentský koncil jej připouští jako legitimní s tím, že však ke spáse nutné není.⁵¹

V pozdním středověku se věk obou svátostí ustaluje na věku rozlišování (7. rok), kdy – pokud to bylo jen trochu možné – biřmování samozřejmě předcházelo prvnímu přijetí eucharistie. V 19. století se z pastoračních a katechetických důvodů začal věk biřmovanců posouvat až na 14. rok a tato praxe byla zaváděna ve většině evropských diecézí. Pokud to však znamenalo, že biřmování bylo udělováno až po prvním přijetí eucharistie, byl tento postup kritizován i samotným Římem. Někteří biskupové ve Francii totiž dokonce podmiňovali udělení biřmování předchozím přijetím eucharistie.⁵² Oficiálně se proti této praxi staví Kongregace pro svátosti ve svém vyjádření z r. 1932, kde se říká:

Je vhodné (*opportunitum*) a účinkům a povaze svátosti biřmování přiměřenější (*conformius*), aby děti k posvátnému stolu nepřistupovaly dříve, dokud nepřijmou svátost biřmování, která je jakoby doplňkem (!) křtu (*veluti complementum Baptismatis*) a ve které je dána plnost Ducha svatého.⁵³

⁴⁸ „Post hoc, ingrediuntur ad missas et communicant omnes infantes, nam hoc praesidendum est ne, postquam baptizati fuerint, ullum cibum accipiant neque ablactentur antequam communicant“ (č. 105). *Les Ordines Romani du haut moyen-âge*, sv. 2, s. 426.

⁴⁹ „...statim oportere eum confirmari ... et communicari secundum consuetudinem quarundam ecclesiarum. Si vero (episcopus) abest, communicetur a presbytero.“ *Le Pontifical Romain du XII^e siècle*, ed. M. Andrieu, Città del Vaticano: Bibliotheca Apostolica Vaticana, 1938, s. 246.

⁵⁰ Srov. AAS 2 (1910): 582nn. Český překlad: Brno: Kongregace Nejsvětější svátostí, 1929. Tento dokument bývá někdy mylně označován jako *motu proprio* Pia X.

⁵¹ Srov. DH 1730.

⁵² Srov. R. LEVET, „L'âge de la confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente“, *La Maison Dieu* 54 (1958): 118–142.

⁵³ AAS 24 (1932): 272.

Na existenci tohoto oficiálního postoje poukazuje také ekumenický dokument z Bari (16. 6. 1987) s názvem *Víra, svátosti a jednota církve*,⁵⁴ který zveřejnila Mezinárodní komise pro teologický dialog mezi římskokatolickou a ortodoxní církví, kde se v čl. 51 říká:

V některých latinských církvích se z pastoračních důvodů (např. kvůli lepší přípravě kandidátů biřmování na prahu dospělosti) postupně rozšířil zvyk připouštět k prvnímu přijetí Eucharistie pokřtěné, kteří ještě nebyli biřmováni; přesto však disciplinární pokyny, které poukazují na tradiční pořadí svátostí křesťanské iniciace, nikdy odvolány nebyly. Toto inverzní pořadí, které nejen u ortodoxních církví, ale i římských katolíků vyvolává odmítání a otázky, vyžaduje hlubší teologickou a pastorační reflexi, neboť pastorační praxe nesmí nikdy zapomenout na smysl původní tradice a její doktrinární význam.

V současné skladbě iniciačních svátostí v případě křtu nedospělých jsme tedy v západní církvi v situaci, kdy k přijímání eucharistie, které představuje dovršení iniciace, je připuštěn pokřtěný, který ještě není zcela církevně „socializován“, neboť nebyl biřmován. Přijetím eucharistie pak tedy iniciace dovršena není, po určité době se k ní ještě musí něco „přidávat“. Zde se takřka vtírá otázka související s oficiálním postojem v otázce interkomunia, kdy vzájemné přijímání eucharistie příslušníků různých církví má být až završením plného církevního společenství, přičemž v samotné římské církvi je umožňováno přijímání (*communio*) eucharistie, které pro přijímajícího ještě neznamená jeho plné iniciační začlenění do společenství (*communio*) vlastní církve, neboť teprve až následně bude ještě biřmován.

Tato – teologicky velmi obtížně zdůvodnitelná – praxe se ovšem obrací také proti biřmování samotnému. Mohu-li totiž přijímat eucharistii i bez něj, k docenění jeho významu v procesu iniciace to příliš nepřispívá. Pokud chceme dostat vybidnutí obsaženém v SC 71 o vztahu a souvislosti biřmování s celou iniciací,⁵⁵ problematika pořadí těchto svátostí v případě křtu malých dětí musí stát na počátku této reflexe.⁵⁶

Možná se to zdá překvapující, ale problematika pořadí určité skupiny svátostí se v dějinách liturgie neobjevuje poprvé. Námi předkládaná situace se týká tří svátostí na počátku křesťanského života. Přibližně od karolinské reformy však dochází podobně ke změně pořadí tří svátostí, tentokrát v závěru života křesťana. Jde o svátost pokání, pomazání a viatika. Pomazání olejem nemocných, které do té doby mohli konat i laici, je nyní vyhrazeno knězi. Protože pokání se tehdy ještě často odkládalo až na závěr života, spojil se obřad pomazání nemocných s obřadem pokání a viatika, a tím také s modlitbami při umírání a pohřbu. Protože však pomazání nebylo možné přijmout bez pokání, konalo se až po něm. Tak vzniká trojice: pokání – pomazání – viatikum. Když však ve vrcholném středověku začala být svátost nemocných obecně pojímána jako svátost umírajících, *sacramentum exeuntium* (Albert Veliký), toto chápání zapříčinilo také změnu v pořadí této trojice svátostí, které se pak mění takto: pokání – viatikum – pomazání. Dnes, jak známo, toto pořadí už opět neplatí.

⁵⁴ Srov. *Ekumenické konsensy*, sv. 1, *Katolicko-pravoslavné konsensy na celosvětové úrovni*, ed. W. Bugel, Velehrad: Refugium, 2001, s. 35–57, zde 49n.

⁵⁵ „Obřad biřmování ať se upraví s tím záměrem, aby jasněji vynikla vnitřní souvislost této svátosti s celým zasvěcením do křesťanství.“

⁵⁶ Srov. A. OPATRŇÝ, „Biřmování a pastore,“ *Communio* 9 (2005): 342–355, zde 348–350.

V pojednávání problematice iniciačních svátostí můžeme poukázat na tři skutečnosti, které souvisejí s iniciací dospělých:

- a) Při iniciaci dospělých, příp. mládeže ve školním věku, by zásadně neměla být narušována jednota, a tím i pořadí iniciačních svátostí vynecháním biřmování a jeho odložením na pozdější dobu. Pokyn v CIC kán. 866 je tento: „Pokud tomu nebrání vážný důvod (*ratio gravis*), pak dospělý, který byl pokřtěn, je ihned po křtu biřmován a zúčastní se mše, při které přijímá.“ Vážným důvodem pro odložení biřmování však zcela jistě není umožnění setkání s diecézním biskupem, který biřmování udělí. Tento motiv je sice pochopitelný, může však být naplněn pozváním všech dospělých, kteří byli toho roku o Veliké noci iniciováni, k takovému setkání např. při nešporách v katedrále o slavnosti Seslání Ducha svatého a při následné agapě. Pečlivě připravená liturgie nešpor (s lucernariem, se zapálením křesťanských svící od pašálu, se slavnostními zpěvy apod.) podpoří kromě komunie s biskupem nejen pochopení paschálního charakteru celé iniciace, ale také povahu a náplň celého velikonočního padesátidenní, neboť velikonoční doba jako celek – nikoliv pouze její padesátý den (πεντηκοστή) – má pneumatický charakter. Takto by mohl být naplněn pokyn v *Obřadech iniciace dospělých*: „Na závěr období mystagogie, ke konci velikonoční doby, někdy kolem neděle Seslání Ducha svatého, by bylo dobře vykonat nějaký závěrečný obřad a podle místních zvyklostí i mimoliturgickou oslavu“ (č. 237).
- b) Tytéž obřady v č. 228 uvádějí: „V nepřítomnosti biskupa může biřmovat kněz, který křtí.“ To je potvrzeno také v CIC kán. 885, par. 2, kde se říká, že kněz, který *ipso iure* podle kán. 883, par. 2 biřmování uděluje, je povinen tohoto práva využít (*uti debet*).
- c) Praxe iniciace dospělých představuje normativní model – a to ve smyslu věcném, nikoliv statistickém. Již zmíněný ekumenický dokument z Bari k tomu říká: „Tento model zůstává ideálem pro obě církve, neboť nejlépe odpovídá tomu, jak si první křesťanské církve, které spolu žily v plném společenství, osvojily biblickou a apoštolskou tradici.“⁵⁷ Křest nemluvnat s následným časovým rozložením dalších iniciačních svátostí je třeba chápat jako zvláštní případ iniciace.

Tato kapitola pojednává o důležitosti teologicky správného pořadí iniciačních svátostí. Jedním z kroků přiblížení se normativnímu modelu i v případě křtu nemluvnat je právě změna současného pořadí biřmování a eucharistie. Teologie křesťanské iniciace i liturgická mystagogie obřadu mohou tento krok jedině podpořit. Bylo by možno jej uskutečnit dvěma způsoby:

První je zcela v rukou biskupských konferencí. Je možné posunout věk biřmovanců k věku prvního přijímání eucharistie, tedy asi k sedmému roku, a biřmování samozřejmě předsunout prvnímu přijetí eucharistie.

Druhé řešení je teologicky ještě korektnější, bude však obtížněji realizovatelné, protože předpokládá značnou změnu smýšlení a praxe v západní církvi: znamenalo by převzetí tradice východních církví – analogicky k přijetí východní biřmovací formule – a udělovat biřmování i nedospělým spolu se křtem. Teologie biřmování jako *complementum baptismi*, může vyvážit a převážit námitky, které jsou proti tomuto

⁵⁷ *Ekumenické konsensy*, s. 54.

řešení vznášeny: nedospělost, nezralost, nemožnost vlastního vědomého rozhodnutí; tyto námitky se totiž objevují i v případě křtu nedospělých dětí. Jestliže máme odvahu připustit nedospělé k jedné části iniciace bez jejich souhlasu, jistě máme právo položit otázku, zda se to nemůže týkat i další, případně ostatních svátostí tohoto jednoho procesu.

Na závěr této kapitoly je možno ještě podotknout, že i v případě, kdyby se věk k přijetí bířmování ať už jakkoliv snížil, lze si i přesto představit obřad na prahu dospívání, který by tematizoval poslání křesťana v církvi a ve světě, a ve kterém by už plně iniciovaní křesťané vyjádřili svou ochotu podílet se na tomto poslání konkrétní angažovaností v církevní obci. Tímto obřadem však nemusí být svátost bířmování, neboť ta je historicky a teologicky mnohem silněji spjata se křtem a s celou iniciací než s věkem dospívání a apoštolátem.⁵⁸ Celá slavnostní iniciační liturgie se svým bohatstvím slov a symbolů je totiž pneumatickým slavením Božího příklonu v Ježíši Kristu, je jedinečnou událostí dějin spásy konkrétního člověka. Považovat a používat jednu z iniciačních svátostí pouze za pastorační a katechetický prostředek pro dospívající znamená oslabení pozice liturgické teologie, která v oblasti sakramentální ekonomie pracuje s kategorií *communicatio seu dispensatio fructuum mysteriorum Paschalis Christi* (KKC 1076), která je s instrumentalizací ať už kterékoliv ze svátostí obtížně slučitelná.

6. EXKURZ: ŽIVÁ TRADICE V ŽIVÉ CÍRKVI

Nejzávažnější problematiku v teologické reflexi svátosti bířmování nepředstavuje osoba udělovatele nebo věk bířmovanců, ale samotný proces křesťanské iniciace s její přípravnou fází (katechumenát), vrcholem (slavení iniciačních svátostí) a dozněním (údobí mystagogie). Několik tematických připomínek této studie chtělo poukázat na některé momenty celého složitého vývoje iniciační liturgie. Z historického pohledu je zřejmé, že tradice celé církve v této oblasti představuje mnohohrstevný proud, kdy vedle základního nosného proudu – který se však také může vlnit, prohlubovat nebo slábnout – určité dílčí tradice vznikají a zanikají. Je nutné připomenout, že liturgická tradice je součástí širšího celku, který spolu s ní tvoří ještě nauka a praxe života. Tento tříčlenný celek se v 8. článku konstituce *Dei Verbum* (DV) objevuje dokonce dvakrát:

Církev ve své nauce, životě a bohoslužbě (*in sua doctrina, vita et cultu*) v dějinách předává všem generacím všechno, co ona sama je a všechno, co věří [...] a bohatství živé tradice se přelévá do praxe a života věřící a modlíci se církve (*in praxim vitamque credentis et orantis Ecclesiae*).

Lex credendi, lex orandi a lex vivendi vytvářejí tedy syntetický celek, ve kterém se jednotlivé složky vzájemně prolínají a ovlivňují. Také bychom mohli říci, že *lex orandi* představuje „symbolický“ moment mezi *lex credendi* a *lex vivendi*.⁵⁹

⁵⁸ Srov. M. KUNZLER, „Ist die Praxis der Spätfirmung ein Irrweg?“, *Liturgisches Jahrbuch* 40 (1990): 90–108, zde 107n.

⁵⁹ Srov. M. SODI, „Eine neue Theologie der Liturgie oder eine Liturgische Theologie?“, in *Gottesdienst in Zeitgenossenschaft*, ed. M. Klöckener a B. Kranemann, Fribourg: Paulusverlag, 2006, s. 73–102, zde 77n.

Tradice v církvi dle DV 8 není ničím strnulým. Jde o proces, který stále probíhá, jde kupředu (*proficit*),⁶⁰ či spíše do hloubky. Tradice se totiž rozvíjí růstem porozumění (*crescit perceptio*), a spíše než o rozšiřování jde o její prohlubování. Na tomto procesu se dle zdravé ekleziologie podílí nejen magisterium, ale i teologové, a dle LG 12 v neposlední řadě také *sensus fidei totius populi*. DV 8 tyto tři faktory zmiňuje takto:

Chápání předaných skutečností a slov se totiž prohlubuje jednak uvažováním a studiem (*contemplatione et studio*) věřících, kteří je uchovávají ve svém srdci (srov. Lk 2,19.51), dále pak vnitřním náhledem (*ex intima intelligentia*), plynoucím z duchovní zkušenosti, a také hlásáním (*ex praeconio*) těch, kteří spolu s poslušností v biskupském úřadě přijali bezpečné charisma pravdy.

Na procesu pohybu tradice kupředu směrem do hloubky se tedy „za přispění Ducha svatého (*sub assistentia Spiritus Sancti*)“ podílí duchovní zkušenost celé církve, odborná reflexe teologů i hlásání magisteria. Toto dynamické koncilní pojetí, podle kterého tradice není strnulým statickým monumentem, ale živoucím proudem, nese rukopis Congarovy ekleziologie a také tübingenské školy.⁶¹ Přijmeme-li tento přístup, musíme pak ovšem připustit i existenci tradic, které neznamenaají vždy cestu kupředu, nemusí tedy jít vždy o „*proficit*“, ale i o „*deficit*“. Tradice musí být proto reflektována také kriticky. Koncilní *peritus* Joseph Ratzinger ve svém komentáři k DV na tuto skutečnost upozorňuje, zároveň také připomíná a lituje, že problematika kritiky tradice (*Traditionskritik*) nebyla na koncilu dostatečně reflektována, což znamenalo mimo jiné i promarnění mnohých ekumenických očekávání.⁶²

Teorie a praxe biřmování v západní církvi jistě představuje závažný úsek pohybu tradice. Zda její současný stav je dostatečně nosným prvkem, ukáže vzájemné spolupůsobení zmíněných tří subjektů. Nelze přece přehlédnout skutečnost, že v katolické církvi spolu se západní tradicí nepřetržitě koexistuje proud liturgické a teologické tradice východních církví, které zvláště na základě hodnotné sakramentální teologie řeckých otců nepřipustily narušení jednoty iniciačních svátostí. Mohl-li obnovený obřad římské liturgie převzít biřmovací formuli řeckou, může se jistě také inspirovat i teologií tohoto východního obřadu.

Vrátíme-li se ke třem jmenovaným činitelům živého proudu tradice dle DV 8, můžeme tento exkurz zakončit takto: Nárůst porozumění liturgické tradice iniciačního procesu bude podložen hlubokou duchovní zkušeností iniciovaných křesťanů, kteří stále žijí z neopakovatelné křestní a biřmovací události, a živení pokrmem eucharistie toto své iniciační obmytí a pomazání Duchem prožívají a uplatňují také účastí na poslání církve v tomto světě. Tato rovina nesmí ovšem chybět i u těch, kteří k ní přispívají odborným studiem, reflexí, prohlubováním i kritikou tradice. Magisterium – u něhož tyto roviny také nemohou absentovat – završuje pak proces

⁶⁰ České vydání překládá *proficit* výrazem *prospívá*, což nevystihuje smysl výpovědi. *Dokumenty II. vatikánského koncilu*, Praha: Zvon, 1995, s. 113.

⁶¹ Ke koncilní debatě k tomuto článku srov. H. HOPING, „Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung,“ in *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, sv. 3, s. 699–831, zde 755n.

⁶² Srov. *Lexikon für Theologie und Kirche*, sv. 13, 2. vyd., Freiburg: Herder, 1967 (reprint 1986), s. 520. Ratzinger zde připomíná příspěvek kardinála Meyera na zasedání koncilu z 30. 9. 1964, ve kterém upozornil na to, že ne vše, co v církvi existuje, musí představovat její legitimní tradici, a jako příklad negativní tradice uvedl projev zbožnosti neslučitelné s duchem liturgie, stejně jako kazuistický moralismus.

společného hledání určitým konkrétním rozhodnutím, je-li to třeba. Dějiny církve poskytují mnoho dokladů o tom, že vzájemný proces ovlivňování a obohacování uvnitř proudu živé tradice byl církvi vždy ku prospěchu.

7. ZÁVĚR

Nabídnutá prolegomena chtějí být podnětem k zamyšlení nad současným stavem procesu iniciace nedospělých v západní církvi. *Initiatio christiana* představuje důležitý a nezbytný prvek v životě církve, ať z hlediska dogmatického, liturgického nebo pastorálního. Obnovením obřadu biřmování a přihlášením se k jeho iniciační souvislosti přijímá západní církev východní tradici paschálního a trinitárního pojetí, která je rozhodně původnější než středověká teorie „ad robur“ s pozdějšími pastoraálně-katechetickými prvky. V závěru znovu nabídneme tyto podněty:

1. Na základě historicko-kritického vyhodnocení tradice hlouběji reflektovat biřmování jako iniciační svátost v její úzké návaznosti na křest, a to jak z hlediska systematicko-teologického, tak i mystagogicko-liturgického.
2. Zabývat se možností, zda by biřmování mohlo být udělováno prvokomunikantům ještě před přijetím eucharistie, eventuálně současně se křtem i u nedospělých, když kněz v případě iniciace dospělých tuto možnost má.

Některá tato *vota* se zatím mohou zdát velmi nereálná. Bez ohledu na to, jakým směrem se vývoj bude ubírat, však už nyní a stále bude platit, že pro všechny – ať už iniciované plně nebo postupně – zůstává proces křesťanské iniciace velkým a nezasloužitelným darem Trojjediného Boha. Mystagogická interpretace „ideálního modelu“ iniciační liturgie vychází vždy z této základní teologické skutečnosti.

Prolegomena to Reflection on the Practice of the Sacrament of Confirmation

Keywords: Roman liturgy; Christian initiation; Rites of confirmation; History of liturgy

Abstract: The contemporary practice of administering the sacrament of confirmation in the case of baptism of non-adults constitutes a problem from the point of view of theology of liturgy, for the three sacraments of initiation are spread out over a long period of time, and the Eucharist can be received also by those who have not been confirmed so far. This study draws attention to the causes of this situation and offers incentives to the solution by emphasizing the importance of the unity of initiation liturgy.