

Ks. Jacek Froniewski\*  
PWT Wrocław–Paderborn

## SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH W PRAKTYCE LITURGICZNEJ I TEOLOGII KOŚCIOŁÓW PRAWOSŁAWNYCH TRADYCJI BIZANTYJSKIEJ

Istnieje powszechne przekonanie o zasadniczej zgodności praktyki sakramentalnej w Kościele katolickim i prawosławnym. Jednak w przypadku sakramentu chorych można tu dostrzec pewne znaczące różnice. Autor prezentuje najpierw zarys rozwoju historycznego liturgii tego sakramentu w rycie bizantyjskim. Na tej podstawie omawia następnie teologię sakramentu chorych w ujęciu prawosławnym. W konkluzji wskazuje na trzy specyficzne cechy prawosławnej liturgii namaszczenia chorych wyraźnie odróżniające ją od praktyki rzymskokatolickiej. Po pierwsze, sakrament chorych w prawosławiu sprawowany jest zasadniczo w koncelebrze – przez siedmiu kapłanów. Po drugie, olej chorych święcony jest przez kapłana podczas celebracji sakramentu, a nie przez biskupa w Wielki Czwartek, jak to jest w rycie rzymskim. Po trzecie, prawosławie kładzie bardzo silny nacisk na odpuszczenie grzechów jako skutek sakramentu chorych, co w praktyce prowadzi nieraz do traktowania go jako substytutu sakramentu pokuty.

W Kościołach prawosławnych tradycji bizantyjskiej, a więc greckoprawosławnych, a później słowiańskich, nigdy zasadniczo, mimo pewnych dyskusji, nie negowano sakramentalności namaszczenia chorych (gr. *euchelaion* – olej modlitwy lub *agion elaion*<sup>1</sup>; cs. *eleosvjašćenie*). Praktyka tego sakramentu wyprowadzana była z Tradycji apostoelskiej zawartej w Liście św. Jakuba (5,14–15, w nawiązaniu do Mk 6,13) i budowana na wschodniej tradycji patrystycz-

\* Ks. dr Jacek Froniewski, mgr geografii, dr teologii dogmatycznej PWT we Wrocławiu, od września 2011 roku stypendysta Möhler-Institut für Ökumenik w Paderborn; [abbajacek@o2.pl](mailto:abbajacek@o2.pl).

<sup>1</sup> B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, „Concilium” (D) 27 (1991), s. 126 – autor zwraca tu uwagę na grę słów: *elaion* – olej i *éleos* – litość, wykorzystywaną w oryginalnych tekstach liturgii tego sakramentu dla podkreślenia wiodącego jej tematu – Bożego zmiłowania. Por. *Bóg żywy. Katechizm Kościoła Prawosławnego*, Kraków 2001, s. 395.

nej<sup>2</sup>. Należy tu jednak nadmienić, iż przez kilka stuleci w niektórych kręgach funkcję sakramentu chorych przejmował (a czasami był stosowany równolegle), pochodzący ze środowiska syryjskiego, obrzęd namaszczenia zmarłych, będący zaadoptowaną wersją rytu namaszczenia chorych, który od XIII wieku był tu zakazywany, a obecnie w obrządku bizantyjskim zupełnie zanikł<sup>3</sup>. Aby wejść w prawosławną teologię namaszczenia chorych, należy najpierw prześledzić historię liturgii tego sakramentu, gdyż w prawosławiu w sposób szczególnie, wedle starożytnej zasady *lex orandi est lex credendi*, liturgia jest wyrazem oraz nośnikiem wiary i teologii Kościoła<sup>4</sup>.

## SAKRAMENT NAMASZCZENIA CHORYCH LITURGII RYTU BIZANTYJSKIEGO

Najstarszy opis bizantyjskiej praktyki liturgicznej sakramentu chorych znajdujemy w manuskrypcie *Codex Barberini 336*, datowanym na koniec VIII wieku, znajdującym się obecnie w Bibliotece Watykańskiej. Jest to euchologion, czyli księga liturgiczna zawierająca formularze sprawowania Eucharystii, sakramentów i rytuały błogosławieństw oraz poświęceń, stosowany wówczas w kościele katedralnym Hagia Sophia w Konstantynopolu. Zawiera jedynie pięć modlitw dla rytu namaszczenia chorych, z czego trzy pierwsze to modlitwy nad chorymi, a dwie pozostałe to modlitwy poświęcenia oleju. Poza tym tekst nie zawiera rubryk. Pierwsza z tych modlitw do dziś została zachowana w rycie sakramentu chorych, a czwarta w nieco zmienionej wersji używana jest przy konsekracji oleju chorych<sup>5</sup>. Warto zwrócić uwagę, że dokument ten poświadcza starożytność trwającej do dziś wschodniej praktyki święcenia oleju chorych przez kapłanów, a nie biskupów, jak to jest w obrządku łacińskim. Ponadto także należy zauważyć, że

<sup>2</sup> C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries. A Byzantine Approach*, Allendale (NJ) – Combermere (Ontario) 1976, s. 247, 254; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick: Its Historical Development and Current Practice*, w: *Temple of the Holy Spirit. Sickness and Death of the Christian in the Liturgy*, New York 1983, s. 135-140; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. III, Düsseldorf-Gütersloh 1995, s. 172; P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003<sup>3</sup>, s. 317-318; H. Alfiejew, *Misterium wiary. Wprowadzenie do prawosławnej teologii dogmatycznej*, Warszawa 2009, s. 183; K. Ware, *Kościół prawosławny*, Białystok 2011<sup>2</sup>, s. 306, 329.

<sup>3</sup> R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, Zürich-Köln-Gütersloh 1979, s. 255-257, zwł. przyp. 1006, 1012, 1016. Szerzej zob. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 144-148; por. I.H. Dalmais, *Die Liturgie der Ostkirchen*, Aschaffenburg 1960, s. 91.

<sup>4</sup> Zob. szerzej H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 205-207.

<sup>5</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, Crestwood (NY) 2009, s. 41-42; por. A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, w: *The Church at Prayer. An Introduction to the Liturgy*, vol. III: *The Sacraments*, red. A.G. Martimort, Collegeville 1988, s. 124-125; S. Parenti, *Euchologion*, w: *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, red. W. Thönissen, Freiburg im Br. 2007, k. 378.

poświęcenie oleju chorych na Wschodzie zawsze związane było bezpośrednio z udzielaniem sakramentu<sup>6</sup>. Mniej więcej z tego samego czasu mamy krótki opis praktyki namaszczenia chorych w Kościele greckim, zapisany przez Theodulfa, arcybiskupa Orleanu, w latach 798-818, z którego dowiadujemy się, że sprawowane było ono przez trzech kapłanów, ale nie daje on nam tu dalszych wskazówek odnośnie do rozwoju liturgii tego sakramentu<sup>7</sup>. Dopiero świadectwo zawarte w XI-wiecznym manuskrypcie *Coislin 213* z paryskiej Bibliothèque Nationale dostarcza pełnego opisu sprawowania tego sakramentu w Konstantynopolu. Jest to euchologion patriarchalne, datowane na rok 1027, dla prezbitera z katedry Hagia Sophia, z którego rubryk wynika, że ryt ten sprawowany był w połączeniu z liturgią eucharystyczną w kościołach domowych przez siedmiu kapłanów przez siedem kolejnych dni, gdzie każdy prezbiter kolejno przewodniczył liturgii kolejnego dnia. Chorego namaszczano na czole, uszach, piersi i dłoniach. Z innych źródeł wiadomo, że tak sprawowano tę liturgię także w kościołach parafialnych. Praktyka powtarzania rytu przez siedem kolejnych dni znana była również w IX wieku na Zachodzie, o czym świadczą źródła z czasów reformy karolińskiej<sup>8</sup>.

Najbardziej kompleksowy zapis dawnej bizantyjskiej liturgii namaszczenia chorych znamy z datowanego na połowę XII wieku manuskryptu *Sinai gr. 973*. Tutaj także rytuał prezentuje liturgię przewidzianą na siedem kolejnych dni z udziałem siedmiu prezbiterów, choć w szczególnych przypadkach ich liczba może być ograniczona do trzech, a nawet dwóch<sup>9</sup>. Ten euchologion zawiera wyraźny przepis, że chory powinien przygotować się do sakramentu chorych poprzez spowiedź i kąpiel. Co ciekawe, po obrzędzie nie mógł on się myć przez następnych siedem dni, podobnie jak nowo ochrzczeni. Opis rytu z tego manuskryptu to obraz szczytowego rozwoju bizantyjskiej liturgii sakramentu chorych. Późniejsze zachowane dokumenty liturgiczne świadczą o stopniowym skracaniu i upraszczaniu celebracji tego sakramentu. W XIII wieku namaszczenie zaczyna być udzielane poza Eucharystią i cały ryt ogranicza się do jednego dnia, a w XIV wieku mamy już właściwie do czynienia z dzisiejszą formą liturgii tego sakra-

<sup>6</sup> J.Ph. Revel, *Traité des sacrements. VI. L'onction des malades*, Paris 2009, s. 140; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 132, 152, 158.

<sup>7</sup> *Capitulare*, PL 105, 221; zob. ten tekst w tłum. angielskim P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 42-43.

<sup>8</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 43-45; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 151; por. C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries*, s. 257, przyp. 39; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 125.

<sup>9</sup> Ten przepis poświadcza późniejsza (XIV w.) opinia Symeona z Thesaloniki, który uważał, że jeden kapłan nie może udzielać tego sakramentu, musi ich być minimum trzech lub dwóch (PG 155, 517). Później, najpierw wśród katolików obrządku bizantyjskiego, ze względu na trudność realizacji tego przepisu w warunkach parafialnych, dopuszczono możliwość udzielania tego sakramentu przez jednego księdza. Zob. C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries*, s. 254, przyp. 29 i 30; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 133-134.

mentu<sup>10</sup>. Co istotne, wszystkie te historyczne warianty rytu namaszczenia chorych aż po dzisiejsze czasy zachowują dwie fundamentalne modlitwy: modlitwę błogosławieństwa oleju i modlitwę namaszczenia. Obie, co należy zaznaczyć, w większości formularzy liturgicznych, pochodzą w prawie niezmienionej formie ze wspomnianego na początku najstarszego euchologionu zapisanego w VIII wieku w *Codex Barberini*<sup>11</sup>. Warto zwrócić uwagę, że w przeciwieństwie do rytu chrztu czy Eucharystii, których zasadnicza postać w Kościołach wschodnich została ustalona w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, ryt sakramentu chorych kształtował się tu bardzo długo i uzyskał w miarę stałą formę wraz z pojawieniem się drukowanych ksiąg liturgicznych<sup>12</sup>.

Obecnie, oprócz pełnego formularza podstawowego, funkcjonuje również formularz skrócony dla nagłych wypadków do użytku w szpitalu lub domu chorego – tzw. *Obrzęd małego poświęcenia oleju*, który bazuje na adaptacji słowiańskiego manuskrytu z XIV/XV wieku, a także bardzo zwięzły obrzęd stosowany w obliczu śmierci chorego<sup>13</sup>. Również pełny ryt w praktyce często sprawowany jest w formie uproszczonej i przez mniej niż siedmiu prezbiterów. Pełny formularz sakramentu chorych jest niezwykle rozbudowany i należy do najbardziej skomplikowanych bizantyjskich rytów liturgicznych – to kilkadziesiąt stron tekstów modlitw, których odprawienie trwa kilka godzin, ale i tak jest on znacznie krótszy niż pierwotne teksty średniowieczne, szczególnie te osadzone w kontekście Eucharystii.

Struktura pełnego obrzędu sprawowanego przez siedmiu kapłanów jest współcześnie następująca. Przed obrzędem należy przygotować w świątyni lub w domu stół, a na nim naczynie z pszenicą, na której stawia się kandelę, czyli naczynie z oliwą. Na stole umieszcza się także Ewangelię. Kapłani ze świecami w rękach stoją wokół tego stołu. Pierwszy kapłan okadza najpierw stół i świąty-

<sup>10</sup> Szerzej nt. procesu rozdziału liturgii namaszczenia chorych od Eucharystii zob. E. Mélia, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 154-155.

<sup>11</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 47-51, 103; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 145-146; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 125.

<sup>12</sup> Por. E. Mélia, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 157.

<sup>13</sup> Zob. współczesny tekst pełnego rytu w języku cerkiewnosłowiańskim – *Требникъ* (cz. B), Moskwa 1980, s. 5-74; tekst polski pełnego rytu: *Obrzęd świętego oleju sprawowany przez siedmiu kapłanów*, [http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzed\\_oleju.pdf](http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzed_oleju.pdf) [16.11.2012]; tekst pełnego rytu w tłum. równoległym niemiecko-rosyjskim zob. A. von Maltzew, *Die ostkirchlichen liturgischen Texte*, Bd. V: *Sacramente*, Aschaffenburg 2005 [reprint wyd. Berlin 1898], s. 450-547; ryt pełny w tłum. angielskim: P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 113-173; ryt skrócony w jęz. angielskim do użytku w szpitalu lub w domu zob. tamże, s. 175-184; teksty w jęz. polskim rytu skróconego: *Obrzęd małego poświęcenia oleju*, [http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/male\\_posw\\_oleju.pdf](http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/male_posw_oleju.pdf) [16.11.2012] oraz *Obrzęd świętego oleju sprawowany w obliczu śmierci chorego*, [http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzed\\_oleju\\_2.pdf](http://liturgia.cerkiew.pl/euch/namaszczenie/obrzed_oleju_2.pdf) [16.11.2012]. Na temat skróconego rytu zob. A. von Maltzew, *Die ostkirchlichen liturgischen Texte*, s. 547-548; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 147; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 125.

nię (dom). Na początku obrzędu mamy pozostałość *pannychis* (od gr. *pasa-nyx*; cs. *panachyda*) – czyli dawnej wigilii katedralnej, i jutrznię, która to część nazywana jest także „obrzędem pocieszenia” (*paraklesis*). Część druga to poświęcenie oleju przeniesione tutaj z jego oryginalnego miejsca, jakim był początek liturgii eucharystycznej. Poświęcony olej w tradycji wschodniej traktowany jest jako szczególny znak pneumatoforyczny – „nośnik” mocy Ducha Świętego, a to dlatego, że to właśnie w czasie poświęcenia oleju wypowiedana jest epikleza sakramentu chorych<sup>14</sup>. Potem następuje namaszczenie powtarzane siedem razy, każdorazowo poprzedzone czytaniem wziętymi z liturgii eucharystycznej i rozbudowaną modlitwą o uzdrowienie duszy i ciała chorego, z których każda skupia się na innym aspekcie uzdrowienia<sup>15</sup>. Mamy tu właściwie do czynienia z dokładnym odwzorowaniem liturgii eucharystycznej, z tym że w miejscu anafory znajduje się namaszczenie olejem. Każde z siedmiu namaszczeń wraz z poprzedzającymi je czytaniem jest taką miniaturową liturgią, którą sprawuje kolejno każdy z siedmiu kapłanów. Namaszczenie chorego odbywa się w formie znaku krzyża w siedmiu miejscach na ciele chorego: na czole, nosie, policzkach, ustach, klatce piersiowej i po obu stronach dłoni<sup>16</sup>. Do namaszczenia służą gałązki owinięte bawełną (lub papierem), na kształt pędzelka, zanurzone w poświęconym oleju. Podczas każdego namaszczenia kapłan wypowiada modlitwę, która jak każda formuła sakramentalna w prawosławiu ma charakter deprekatorywny i jest prośbą o uzdrowienie konkretnego chorego z jego chorób duszy i ciała<sup>17</sup>. Część czwarta zawiera modlitwę absolucji, podczas której otwarta księga Ewangelii trzymana jest nad głową chorego. Trzynastowieczny manuskrypt z góry Athos poświadcza, że podczas tej modlitwy kapłani kładli ręce na głowę chorego. Jednak już od XIV wieku obrzęd umieszczenia nad głową chorego Ewangelii zastąpił ten pierwotny gest liturgiczny, co tłumaczą słowa wypowiedane w tym momencie przez kapłana: „Nie kładę na głowie chorego mojej grzesznej ręki, ale Twoją rękę silną

<sup>14</sup> W. Hryniewicz, *Nasza Pascha z Chrystusem. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 2, Lublin 1987, s. 357; P. Evdokimov, *Duch Święty w tradycji prawosławnej*, Poznań 2012, s. 138; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 173. Szerzej na ten temat zob. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 246-248.

<sup>15</sup> J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, Crestwood (NY) 2002, s. 92-93. Liczba siedem jest tu odwołaniem do siedmiu darów Ducha Świętego, czy szerzej do pełni darów Bożych. Zob. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 177. W przypadku udzielania zbiorowego namaszczenia w Wielką Środę modlitwy odmawiane są ogólnie nad wszystkimi obecnymi, a każdy z wiernych jest tylko raz namaszczany. Zob. R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, w: *Gottesdienst der Kirche*, red. B. Meyer, t. 7,2, Regensburg 1992, s. 320-321.

<sup>16</sup> Niektóre źródła wykazują tu niewielkie odmienności co do miejsca namaszczeń – np. por. *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 395 (między łopatkami); P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318 (oczy).

<sup>17</sup> „Ojcie święty, lekarzu naszych dusz i ciał. Ty, który zesłałeś Syna swego Jednorodzonego, Pana naszego Jezusa Chrystusa, który leczy wszelkie choroby i wyzwala od śmierci. Przez łaskę tegoż Chrystusa ulecz Twego sługę z choroby duchowej i cielesnej, która go dotknęła, i ożyw go według upodobania swego” (P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318).

i potężną w świętej Ewangelii”<sup>18</sup>. Zastosowany tutaj tekst absolucji jest zmienioną wersją formuły wziętej z rytu sakramentu pokuty euchologionu zawartego w *Codex Barberini*. Ostatnią częścią rytu jest rozesłanie z charakterystycznym odwołaniem do św. Jakuba Apostoła i udzielenie choremu błogosławieństwa<sup>19</sup>.

Współcześnie w praktyce funkcjonują dwa zasadnicze modele sprawowania tego sakramentu: grecki i słowiański. Pierwszy obejmuje Kościoły greckojęzyczne oraz greckoprawosławny Patriarchat Antiochii (jęz. arabski). Drugi stosowany jest na pozostałych terenach prawosławnej Europy, z wyjątkiem Rumunii, gdzie mamy wpływ obu tradycji. Podobnie dzieje się we wspólnotach prawosławnych na Zachodzie.

W Kościołach greckoprawosławnych sakrament namaszczenia chorych sprawowany jest zazwyczaj podczas Wielkiego Tygodnia – w Wielką Środę, po południu lub wieczorem (jako antycypacja Wielkiego Czwartku). W samej Grecji ryt ten celebrowany jest także w innych okresach postnych, a w niektórych miejscach także przed Bożym Narodzeniem. Zasadniczo celebrowana w Wielką Środę traktowana jest jako wspólnotowe przygotowanie do komunii wielkanocnej, gdyż uważa się, że wszyscy potrzebują zarówno fizycznego, jak i duchowego uzdrowienia i jest to w wielu przypadkach forma zastępcza sakramentu pokuty<sup>20</sup>. Praktyka namaszczenia wszystkich zgromadzonych na liturgii jest bardzo stara. Już w XI-wiecznym manuskrypcie *Coislin 213* znajdujemy zapis polecenia namaszczenia wszystkich wierzących we wspomnieniach św. Teodora z Tyru (pierwsza sobota Wielkiego Postu) i św. Łazarza (sobota przed Niedzielą Palmową). W XVII wieku generalne namaszczenie sprawowane było w Wielki Czwartek lub w Wielką Sobotę – praktyka ta znana była także w Rosji, ale współczesne księgi liturgiczne nie zawierają już żadnego jej śladu. Dzisiaj coraz częstszą regułą w greckim prawosławiu jest udzielanie namaszczenia w domu chorego bądź przy okazji spowiedzi jako dopełnienie tego sakramentu<sup>21</sup>. Jednak nadal zasadniczym

<sup>18</sup> Tamże; por. R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, s. 321.

<sup>19</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 52-55; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 156-157; B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, s. 125-126; R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, s. 318-320; C. Kucharek, *The Sacramental Mysteries*, s. 255-257; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 144-145; R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 255; H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 183; H. Paprocki, *Chorych namaszczenie. II. W Kościele prawosławnym*, EK t. 3, Lublin 1985, k. 260.

<sup>20</sup> To zjawisko ma wiele przyczyn, m.in. jest nią zwyczaj spowiadania się u mnichów i na terenach, gdzie brak było klasztorów, zaczęła funkcjonować przed Paschą taka forma zastępcza sakramentu pokuty. Zob. P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 56, przyp. 56; por. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 197; K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 330; J. Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens. Orthodoxe, orientalische und mit Rom unierte Ostkirchen*, Regensburg 2011<sup>3</sup>, s. 160-161; Ch.W. Gusmer, *And You Visited Me: Sacramental Ministry to the Sick and the Dying*, New York 1989, s. 37.

<sup>21</sup> B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, s. 126-128. Autor podaje tu przykłady bardzo różnorodnych form sprawowania tego sakramentu we współczesnej Grecji,

miejszem przyjmowania tego sakramentu jest generalne namaszczenie celebrowane w Wielkim Tygodniu. Zwyczaj ten ma prawdopodobnie niezwykle długą historię, sięgającą pierwszych wieków chrześcijaństwa, kiedy to w III i IV stuleciu praktykowano publiczną pokutę. Otóż wówczas Wielki Czwartek był dniem pojednania publicznych pokutników z Kościołem, którzy z tej okazji byli na znak „drugiego chrztu” namaszczani olejem krzyżma<sup>22</sup>. Z drugiej strony XII-wieczne świadectwa liturgiczne pokazują, że od chorych, którzy chcieli przyjąć sakrament namaszczenia oczekiwano wówczas wcześniejszej spowiedzi. Widzimy więc ciągłość związku pomiędzy praktyką namaszczenia a odpuszczeniem grzechów, choć w ciągu dziejów wyrażał się on na różne sposoby<sup>23</sup>.

Współczesna praktyka prawosławnych wspólnot grekojęzycznych i patriarchatu Antiocheńskiego udzielania ogólnego namaszczenia w Wielką Środę jest niezwykle popularna wśród wiernych, jednak pod względem liturgicznym budzi pewne kontrowersje. Przede wszystkim nabożeństwo to, traktowane jako celebrowanie liturgiczna w wigilię (antycypacja) Wielkiego Czwartku, wyparło w większości parafii jutrznię Wielkiego Czwartku, która ma istotne znaczenie w liturgicznej strukturze Wielkiego Tygodnia. Ponadto, w szerszym sensie, burzy ono ukierunkowanie całego Wielkiego Tygodnia na mękę Chrystusa, kierując uwagę wiernych na ich własne potrzeby. Dla wielu wiernych właśnie celebrowanie namaszczenia w Wielką Środę jest istotnym wydarzeniem, rozpoczynającym przeżywanie Wielkiego Tygodnia. Jest to skutek przesunięcia akcentów rozumienia tej celebrowania w ludowej pobożności, gdzie ogólne namaszczenie bardziej stało się substytutem sakramentu pokuty niż posługą fizycznego i duchowego uzdrowienia ciężko chorych, na co przecież cały czas czytelnie wskazują teksty tej liturgii. Tam, gdzie masowo udziela się ogólnego namaszczenia wiernych w Wielką Środę, sakrament namaszczenia chorych interpretuje się jako ogólny ryt uzdrawiania, bez związku z konkretnymi przypadkami osób ciężko chorych, raczej na zasadzie: wszyscy potrzebujemy uzdrowienia czy też swoistej prewencji wobec chorób lub w ogóle jakiegoś zła<sup>24</sup>. Taka interpretacja tego sakramentu skutkuje jednak kompletnym zagubieniem jego pierwotnego sensu zachowanego w tekstach liturgicznych i często doprowadza, przy braku odpowiedniej katechezy

---

gdzie w praktyce używany jest on także nawet do takich celów, jak poświęcenie nowego mieszkania czy rozwiązywanie problemów osobistych.

<sup>22</sup> I.H. Dalmais, *Die Liturgie der Ostkirchen*, s. 90. Późnym śladem tej tradycji jest zachowany XVI-wieczny rytuał gruziński, zawierający obrzęd pojednania grzeszników i heretyków, którego głównym punktem jest udzielenie namaszczenia. Zob. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 149-151.

<sup>23</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 56-59; por. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 151, 158-159.

<sup>24</sup> Por. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 174-176. Autor tłumaczy, odwołując się do tekstów liturgicznych, że namaszczenie jest także oczyszczeniem i uświęceniem zmysłów, a tym samym jest to umocnienie wobec pokus i wpływów złych mocy.

i duszpasterstwa, do wręcz magicznego traktowania tego rytu. Ponadto praktyka ta rozmywa rozróżnienie pomiędzy sakramentem chorych a sakramentem pokuty i tym samym prowadzi u wielu wiernych do unikania spowiedzi. Trudno byłoby dzisiaj zakazać tego popularnego nabożeństwa, ale teologowie postulują większe wyakcentowanie posługi wobec autentycznie ciężko chorych, by w ten sposób przywrócić wśród wiernych skupienie się na pierwotnym celu tego sakramentu<sup>25</sup>. Zresztą warto także zauważyć, że traktowanie namaszczenia chorych jako swoistego substytutu sakramentu pokuty nie tylko zawęży jego rozumienie, ale przede wszystkim stoi w opozycji do wschodniego prawa kościelnego, którego dawne kanony jednoznacznie pozwalały sprawować go jedynie wobec chorych, a zabraniały udzielać zarówno zdrowym, jak i umarłym<sup>26</sup>.

Praktyka udzielania sakramentu chorych w Rosji i innych krajach słowiańskich zasadniczo do XVII wieku nie różniła się od praktyki w Kościołach greckich. Wymaganie, aby pełny ryt był sprawowany przez siedmiu księży, brane literalnie w zasadniczo konserwatywnym liturgicznie środowisku słowiańskim, doprowadziło do sytuacji, że właściwie mógł on być celebrowany jedynie w monasterach lub katedrach, gdzie była dostateczna liczba duchownych i tym samym był on coraz rzadziej praktykowany. Zmiana przyszła w pierwszej połowie XVII wieku za sprawą metropolity kijowskiego Piotra Mohyły (1596-1647), wielkiego reformatora Cerkwi prawosławnej na terenach Rzeczypospolitej. Ten pochodzący z Mołdawii szlachcic został wykształcony przez jezuitów we Lwowie, a następnie na zachodnich uniwersytetach, stąd jego teologia opierała się na metodzie scholastycznej i miała silne tendencje latynizujące. Jego najważniejsze dzieło liturgiczne to *Trebnik*, z 1646 roku, będący słowiańskim odpowiednikiem greckiego euchologionu, ale znacznie przez niego rozbudowany (1600 str.) o liczne komentarze teologiczne dotyczące nauki o sakramentach<sup>27</sup>. Mohyła wyrażał tam pogląd, że sakrament namaszczenia powinien być sprawowany tylko dla osób poważnie chorych. Mógł być powtarzany, ale nie przy tej samej chorobie. Natomiast krytykował on dotychczasową praktykę ogólnego namaszczenia, co doprowadziło do jej zaniku. I choć nie było to w istocie jego intencją, to szybko, na ówczesny wzór zachodni, zaczęto traktować ten sakrament jako „ostatnie namaszczenie” w obliczu zbliżającej się śmierci. Już wydany w 1671 roku moskiewski *Trebnik* przejął to nauczanie, a za nim rozprzestrzeniło się ono na całe słowiańskie prawosławie. W końcu XIX wieku, pod wpływem odnowy stu-

<sup>25</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 98-101, 107; B. Groen, *Die Krankensalbung in der griechisch-orthodoxen Kirche*, s. 128-129; H. Alfejew, *Misterium wiary*, s. 184; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 148; por. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 157, 159-160 – ten autor wręcz przeciwnie, jest zwolennikiem takiej formy generalnej spowiedzi i postuluje rozszerzenie tej praktyki także poza przygotowanie do Wielkanocy.

<sup>26</sup> R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 225.

<sup>27</sup> Szerzej nt. reform P. Mohyły i ich oddziaływania poza Ukrainą zob. M. Bielawski, *Teologia rumuńskiego Prawosławia w pięciu odsłonach*, Bydgoszcz 1999, s. 35-43.



diów patrystycznych i liturgicznych w Rosji, tamtejsi teologowie zwrócili uwagę, że praktyka namaszczenia chorych wprowadzona pod wpływem reform Mochyły nie oddaje autentycznej tradycji prawosławnej, jednak próba powrotu do wcześniejszej formy sprawowania tego sakramentu została przerwana przez rewolucję bolszewicką<sup>28</sup>. Warto też zwrócić uwagę, że rosyjscy teologowie tej epoki jednoznacznie zalecali spowiedź przed udzieleniem namaszczenia, a więc dość wyraźnie rozdzielali działanie sakramentu chorych od odpuszczenia grzechów. Opinię tę potwierdza współcześnie prominentny teolog rosyjskiego prawosławia, arcybiskup Hilarion Ałfiejew, który stwierdza jednoznacznie, że: „Kościół prawosławny wierzy, że w misterium Namaszczenia Świętym Olejem, zgodnie ze słowami apostoła Jakuba, choremu wybaczone są jego grzechy. Bynajmniej nie oznacza to jednak, że namaszczenie Świętym Olejem może zastąpić spowiedź”<sup>29</sup>. Ponieważ obecnie w prawosławiu greckim udziela się sakramentu chorych jedynie osobom będącym w pełnej komunii z Kościołem, a więc zakłada się ich aktywny udział w życiu sakramentalnym, tzn. regularną spowiedź i komunię św., stąd nie stawia się tam już bezwzględnego wymogu spowiedzi bezpośrednio przed udzieleniem namaszczenia<sup>30</sup>. Natomiast w Rosji sakrament namaszczenia świętym olejem zwykle sprawowany jest po spowiedzi i Eucharystii<sup>31</sup>. Dzisiaj także w krajach słowiańskich są miejsca, gdzie pod wpływem praktyki Kościołów greckoprawosławnych stosuje się udzielanie ogólnego namaszczenia w Wielką Środę, choć jest to tu ciągle dużo rzadsze niż w kręgu greckojęzycznym<sup>32</sup>.

## PRAWOSŁAWNA TEOLOGIA SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH

Przedstawiona panorama historyczna praktyki liturgicznej namaszczenia chorych w tradycji bizantyjskiej daje nam podstawy do omówienia teologii tego sakramentu w prawosławiu greckim i słowiańskim. Teologia ta widziana jest tu w szerszym kontekście uzdrawiania jako centralnej posługi Kościoła, która dokonuje się poprzez wszystkie sakramenty, gdzie każdy z nich zawiera jakiś element

<sup>28</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 59-61; por. H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 184.

<sup>29</sup> H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 183.

<sup>30</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 102-104; por. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 175.

<sup>31</sup> H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 183.

<sup>32</sup> Por. A. von Maltzew, *Die ostkirchlichen liturgischen*, s. 549-553; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 142, przyp. 2, oraz s. 147, gdzie autor pisze jedynie o kilku katedrach na terenie Rosji praktykujących taki obrzęd. Podobnie E. Mélia, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 159. Może to wynikać także z tego, że Kościół rosyjski od początku XX wieku powszechnie praktykuje spowiedź ogólną, której to praktyki nie zna Kościół grecki. Zob. H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 181-182.

uzdrowienia. Paradygmatycznym sakramentem uzdrawiania jest tutaj chrzest, gdzie człowiek upadły na skutek grzechu jest stwarzany na nowo, a przez to komunია z Bogiem staje się znów możliwa. Już tu ukazuje się nam istota prawosławnego rozumienia uzdrowienia, którego podstawą jest reintegracja człowieka poprzez przywrócenie komunii z Bogiem – źródłem życia, nowego życia wyzwolonego ze śmierci. Dlatego dalej Eucharystia widziana jest jako sakrament uzdrowienia, gdyż jest właściwym sakramentem komunii z Bogiem, „lekarstwem nieśmiertelności”. Podobnie inne sakramenty: spowiedź uzdrawia z grzechu i na nowo przywraca komunię z Bogiem, złączona z chrztem chryzmacja (bierzmowanie) czyni wiernych jeszcze głębiej nowym stworzeniem w Duchu Świętym, sakrament małżeństwa daje moc wytrwania w związku małżeńskim, także wobec cierpienia i choroby, a w rycie święceń biskup modli się o uzdrowienie wszystkiego co chore w przyjmującym ten sakrament, by bardziej uzdolnić go do służby<sup>33</sup>. Patrząc jeszcze głębiej na sakramenty Kościoła, przez pryzmat fundamentalnego misterium nadającego im sens – Paschy Chrystusa, w której zwyciężył On śmierć i otworzył drogę do życia w wiecznej komunii z Bogiem, widzimy, że uzdrawiająca posługa Kościoła postrzegana jest w prawosławiu w bardzo szerokiej perspektywie odnowy życia w łasce, która przełamuje siłę grzechu, choroby i śmierci, a w ostateczności prowadzi do życia wiecznego<sup>34</sup>. Prawosławne ujęcie sakramentów w optyce paschalnej sprawia, że rozumiane są one jako „przejście” – transformacja, od starego do nowego życia – są wejściem już Królestwa Bożego – świata, który ma przyjść, w rzeczywistość tego świata. Tym samym sakramenty nie są jakimś rodzajem cudu, w sensie przekraczania przez Boga praw natury, ale manifestacją rzeczywistości ostatecznej, która swoją pełnię osiąga w Chrystusie<sup>35</sup>.

Ta ogólna wizja uzdrawiającej mocy sakramentów w prawosławiu podprowadza nas do ukazania istoty teologii sakramentu namaszczenia chorych. Zgodnie z klasycznym tekstem z Listu św. Jakuba prawosławie łączy uzdrowienie z uwolnieniem od grzechu<sup>36</sup>. Wszakże ten pogląd nie opiera się na starotestamentalnej wizji wskazującej na chorobę jako bezpośredni skutek grzechu konkretnej osoby, choć doświadczenie pokazuje, że i tak bywa, ale widzi związek między grzechem

<sup>33</sup> Przykład takiej modlitwy z rytu chirotonii biskupa zob. H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 190.

<sup>34</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 20-29; por. P. Evdokimov, *Duch Święty*, s. 137-138.

<sup>35</sup> A. Schmemmann, *For the Life of the Word. Sacraments and Orthodoxy*, Crestwood (NY) 1973, s. 102.

<sup>36</sup> D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 172. Autor, wybitny prawosławny teolog rumuński, tak definiuje działanie tego sakramentu: „W sakramencie namaszczenia choremu wierzącemu w niewidzialny sposób udzielana jest łaska, która służy do uzdrowienia lub ulżenia w cierpieniach fizycznych, umacnia duszę i daje przebaczenie grzechów, które nie zostały wyznane w spowiedzi i dlatego pozostały niedopuszczone” [tłum. wł.]. Por. H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 183-184. Autor bardzo ostro sprzeciwia się twierdzeniu, jakoby namaszczenie świętym olejem dawało odpuszczenie grzechów zapomnianych przy spowiedzi.

a chorobą i cierpieniem w szerszej perspektywie, jako skutek upadku, jaki dokonał się w raju: „Chociaż choroby pojawiają się z różnych przyczyn, to wszystkie mają wspólne źródło – niedoskonałość, zniszczalność ludzkiego jestestwa po upadku”<sup>37</sup>. Człowiek został stworzony nie do cierpienia i śmierci, lecz aby żył w komunii z Bogiem. Na skutek grzechu ta komunია zostaje jednak zerwana i konsekwencją tego pęknięcia jest choroba i śmierć, gdyż poza Bogiem nie ma życia, jest tylko śmierć. W prawosławiu udział w liturgii Kościoła, w liturgii sakramentalnej to – znacznie bardziej niż w Kościele łacińskim – doświadczenie przedsmaku nieba, wstępowanie w liturgię niebieską, a więc już tu doświadczanie Królestwa niebieskiego, w którym nie będzie grzechu, choroby, cierpienia i śmierci<sup>38</sup>. W takiej perspektywie posługa uzdrawiania jest sakramentem, ponieważ jej głównym celem nie jest przywrócenie zdrowia fizycznego na zasadzie komplementarności wobec medycyny, ale jej istotą jest wejście człowieka w rzeczywistość Królestwa Bożego, bo w Chrystusie wszystko w tym świecie, a więc także choroba i cierpienie, staje się wejściem w nowe życie – w Chrystusie choroba, cierpienie i przemijalność ludzkiego ciała nie zostają usunięte, ale przekształcone w zwycięstwo i to jest istota prawdziwego uzdrowienia. Tak więc prośba o uzdrowienie jest tu umieszczona zawsze w szerszym kontekście nawrócenia i zbawienia, a nie jako cel sam w sobie<sup>39</sup>.

Taki też jest fundamentalny sens liturgii sakramentu chorych, co wyraża treść używanych tam modlitw, które bardziej koncentrują się na uwolnieniu od grzechu niż na chorobie (np. modlitwa szóstego kapłana po czytaniach). W niektórych momentach ten związek między chorobą a grzechem teksty modlitw akcentują bardzo mocno, ale zasadniczo nie jest on ujmowany tu bezpośrednio przyczynowo. Prawosławie, w przeciwieństwie do teologii zachodniej bazującej na św. Augustynie, który kładł nacisk na skutki grzechu pierwotnego w każdym człowieku indywidualnie, widzi to bardziej w kategoriach kosmicznego upadku, gdzie choroba, cierpienie i śmierć są konsekwencją grzesznego stanu całego świata. Inaczej mówiąc, upadek pierwszych ludzi – grzech pierwotny widziany jest tu jako rodzaj „infekcji”, która dotknęła całą ludzkość, a poprzez nią uszkodziła także pierwotną harmonię kosmosu rozumianego jako całe stwo-

<sup>37</sup> H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 182; zob. szerzej J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, s. 17-33.

<sup>38</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 63-66.

<sup>39</sup> A. Schmemmann, *For the Life of the Word*, s. 103; J. Meyendorff, *Teologia bizantyjska. Historia i doktryna*, Kraków 2007<sup>2</sup>, s. 188; S. Bułgakow, *Prawosławie. Zarys nauki Kościoła prawosławnego*, Białystok–Warszawa 1992, s. 130; *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 394; H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 182, 184; por. D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 173. Autor jednak kładzie akcent na uzdrowienie ciała jako główny cel tego sakramentu, teologicznie wychodząc od Wcielenia nadającego pozytywną wartość ludzkiemu ciału.

zenie<sup>40</sup>. W tej perspektywie na skutek nie tylko grzechu pierwotnego, ale każdego naszego osobistego grzechu popadamy w coraz większą alienację od Boga, ale także od innych ludzi, od świata, a nawet od siebie, a tym samym tracimy życie w sobie i to jest istota problemu – duchowa śmierć, a choroba jest tu jedynie jednym z symptomów<sup>41</sup>. Stan choroby widziany jest tu więc na o wiele głębszym poziomie – choroba fizyczna jest postrzegana jako zewnętrzna manifestacja rzeczywistości duchowej, bo też człowiek w prawosławnej antropologii widziany jest integralnie. Choroba nigdy nie jest jedynie fizyczna, zawsze ma wymiar duchowy, stąd też liturgia sakramentu chorych jest posługą tak kompleksowo widzianej potrzeby uzdrowienia. Owszem, teksty modlitw zawierają wyraźną prośbę o uzdrowienie fizyczne, ale właściwie najważniejszym ich wątkiem jest uzdrowienie duchowe i przebaczenie grzechów, bez których wszelkie uzdrowienie fizyczne nie osiąga swojego celu, gdyż istotą uzdrowienia jest reintegracja chorej osoby poprzez przywrócenie pełnej komunii z Bogiem w Kościele<sup>42</sup>.

W gruncie rzeczy dość trudno tu rozdzielić oba wątki – uzdrowienia fizycznego i duchowego, w treści modlitw tworzą one pewną całość, wyrażając tym samym integralność uzdrowienia rozumianego holistycznie. Ale warto zwrócić uwagę na ważny moment, jakim jest odpuszczenie grzechów, traktowane jako istota uzdrowienia na płaszczyźnie duchowej. Odpuszczenie grzechów w pierwotnej tradycji prawosławnej stało się tak istotnym elementem rytu namaszczenia, że dołączono do niego modlitwę absencji zaadoptowaną z rytu spowiedzi, co poświadczają omówione powyżej średniowieczne formularze namaszczenia chorych. Jednak od czasu reform Piotra Mohyły, zwłaszcza w Kościołach słowiańskich, zaczęto wymagać spowiedzi przed udzieleniem sakramentu chorych. Ta dość późna zmiana wprowadziła w rozumieniu sakramentu chorych tendencję zbytnio rozdzielałą misterium uzdrowienia w tym sakramencie od odpuszczenia grzechów. Teksty liturgiczne rytu namaszczenia stale wyraźnie wskazują na fakt, że uzdrowienie i odpuszczenie grzechów są ze sobą nierozzerwalnie związane i nie mogą być rozdzielane<sup>43</sup>. W praktyce, jak to już sygnalizowaliśmy, zarówno w tradycji greckiej, jak i słowiańskiej pojawiają się tu skrajne tendencje, rodzące na tym tle poważny problem duszpasterski. W wielu wspólnotach grekojęzycznych namaszczenie chorych stało się substytutem spowiedzi, a w Kościołach słowiańskich jest jeszcze dość często traktowane jako „ostatnie namaszczenie”,

<sup>40</sup> Por. J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, s. 26-33. Szczególnie tę ideę rozwinął w swoim nauczaniu św. Maksym Wyznawca.

<sup>41</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 66-70, 84.

<sup>42</sup> Tamże, s. 77-80 – zob. tu szczególnie fragmenty modlitw z rytu namaszczenia i poświęcenia oleju, które ukazują te wątki. Por. E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 157-158; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 173-174; K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 329; H. Paprocki, *Chorych namaszczenie*, k. 260.

<sup>43</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 80-81; E. Méliá, *The Sacrament of the Anointing of the Sick*, s. 158; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 172-173.

czyli jedynie jako sakrament dla umierających. Obie sytuacje są poważnym mankamentem, gdyż nie oddają istoty znaczenia rytu namaszczenia<sup>44</sup>.

Uzdrowienie duchowe nie może być wszak zredukowane jedynie tylko do odpuszczenia grzechów – ma ono w prawosławnym rycie namaszczenia chorych także wymiar pozytywny. Teksty modlitw tego rytu zawierają elementy swoistej anamnezy uzdrowicielskiej działalności Jezusa, ale przede wszystkim budują analogię pomiędzy łaską uzyskaną w chrzcie i w namaszczeniu chorych<sup>45</sup>. Jednak podobnie jak łaski chrzcielnej nie można sprowadzić jedynie do odpuszczenia grzechów, tak też analogicznie łaska związana z namaszczeniem jest również umocnieniem w „nowym życiu”, które otrzymaliśmy na chrzcie, co jest szczególnie egzystencjalnie ważne w chorobie, która niejednokrotnie konfrontuje nas z możliwością śmierci. Uzdrowienie widziane przez pryzmat prawosławnego rytu namaszczenia to bardziej wydarzenie pojmowane w perspektywie kosmicznej niż indywidualnej, gdzie grzech, choroba i śmierć są pozbawione mocy wobec absolutnego zwycięstwa odniesionego nad nimi przez Chrystusa. Gdy przez wiarę łączymy nasze cierpienia z cierpieniami Chrystusa na krzyżu, sakrament ten prowadzi nas poprzez udział w Jego zwycięstwie do zwycięstwa nad tym, co nas wyniszcza. Chrześcijanin dzięki mocy tego sakramentu zostaje wyzwolony z lęku, a choroba przeżywana w mocy krzyża Chrystusa przemienia się w zwycięstwo. Grzech, choroba i cierpienie nie zostają wyeliminowane z tego świata, ale dzięki paschalnemu zwycięstwu Chrystusa, które jest źródłem mocy sakramentu namaszczenia, tracą władzę nad nami. Inaczej mówiąc, doświadczenie misterium wydarzenia paschalnego w liturgii sakramentalnej sprawia, że choroba i śmierć już dłużej nad nami nie panują przez trwogę unicestwienia, gdyż przestają być końcem naszego życia, a stają się jedynie przejściem do pełni życia w Chrystusie<sup>46</sup>.

Teologia prawosławna bardzo mocno akcentuje także eklezjalność sakramentu chorych. Po pierwsze, wyraża to zalecenie, aby w miarę możliwości był on sprawowany w kościele, ale przede wszystkim jest on zawsze udzielany przez Kościół, czego widzialnym znakiem jest liczny udział duchowieństwa i wiernych w obrzędzie. Tym samym czytelny staje się istotny cel tego sakramentu, jakim jest reintegracja chorej osoby w komunie eklezjalną, która jest wyrazem komunii z Bogiem. Kościół staje przy chorej osobie w czasie jej cierpienia, by odkrywała ona swoje włączenie w Ciało Chrystusa. To jeden z powodów, dla których obrzęd ten jest tak długi, gdyż chodzi tu o wyrwanie chorego, poprzez doświadczenie komunii z Chrystusem w jego Ciele, z izolacji, będącej często skutkiem jego zamknięcia się w swoim cierpieniu. Ta eklezjalność jeszcze czytelniej wyrażała się, gdy ryt ten w przeszłości wpisany był mocno w kontekst

<sup>44</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 92; H. Alfiejew, *Misterium wiary*, s. 184.

<sup>45</sup> Por. P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318.

<sup>46</sup> Por. P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 82-83, 111.

eucharystyczny. Prawosławie ten eklezjalny wymiar sakramentu chorych uznaje za centralny na podstawie klasycznego tekstu z Listu św. Jakuba, gdzie mowa jest o sprowadzeniu „prezbiterów Kościoła”. Wyrażenie to odczytywane jest tu jako obraz całego Kościoła gromadzącego się wokół swoich chorych członków. Stąd także wymagana do sprawowania tego sakramentu liczba siedmiu kapłanów, która symbolizuje pełnię obecności Kościoła<sup>47</sup>. Cały Kościół powinien więc być włączony w ryt uzdrawiania, bo choroba jednego z jego członków – podobnie jak indywidualny grzech – jest cierpieniem całego Ciała (por. 1 Kor 12,26). Inspiracja tą myślą św. Pawła może też tłumaczyć, dlaczego już we wczesnej formie rytu rubryki nakazywały namaszczenia wszystkich biorących w obrzędzie, a nie tylko chorych. Tym samym taki sposób sprawowania tego sakramentu głębiej wyrażał solidarność – komuniję całego Ciała Chrystusa z chorymi członkami. Ale ta eklezjalność sakramentu chorych wyraża się też niejako w przeciwnym kierunku – Kościół przychodzi do chorego nie tyle po to, aby ulżyć mu w cierpieniach, ale przede wszystkim, by uczynić go męczennikiem (we wczesnochrześcijańskim znaczeniu *martyr*), czyli świadkiem Chrystusa w cierpieniu. Poprzez sakramentalne namaszczenie choroba staje się *martyrium*, a tym samym włączona w zbawcze cierpienie Chrystusa jest autentycznym darem chorego dla życia wspólnoty kościelnej<sup>48</sup>.

Kiedy jesteśmy przy temacie eklezjalności sakramentu chorych w prawosławiu, nasuwa się pytanie o możliwość przyjęcia tego sakramentu przez chrześcijan spoza Kościoła prawosławnego. Otóż Kościół prawosławny nie daje takiej możliwości, właśnie ze względu na to, że definiuje siebie w kontekście komunii eucharystycznej. Tylko ten, kto jest w pełnej komunii z Kościołem, która wyraża się najpełniej w komunii eucharystycznej, ma prawo do posługi sakramentalnej. Tak więc prawosławny szafarz nie może udzielić sakramentu chorych komuś, kto znajduje się poza kanonicznymi granicami Kościoła<sup>49</sup>. W przeciwieństwie do Kościoła łacińskiego, gdzie akcent pada na „ważność” sakramentu, tu akcent położony jest przede wszystkim na kościelną *communio*.

<sup>47</sup> Por. R. Hotz, *Sakramente – im Wechselspiel zwischen Ost und West*, s. 197, przyp. 715; D. Staniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, s. 176-177; H. Paprocki, *Chorych namaszczenie*, k. 260; P. Evdokimov, *Prawosławie*, s. 318.

<sup>48</sup> P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 85-90, 107-108; por. A. Schmemmann, *For the Life of the Word*, s. 103; H. Ałfiejew, *Misterium wiary*, s. 184-185; *Katechizm Kościoła Prawosławnego*, s. 394.

<sup>49</sup> Por. P. Meyendorff, *The Anointing of the Sick*, s. 108.

## SYNTETYCZNA CHARAKTERYSTYKA SPECYFICZNYCH ELEMENTÓW PRAWOSŁAWNEJ LITURGII SAKRAMENTU NAMASZCZENIA CHORYCH WOBEC PRAKTYKI RZYMSKOKATOLICKIEJ

Przedstawiony powyżej analityczny obraz liturgii i teologii sakramentu chorych w Kościołach prawosławnych może nas zaskakiwać swoim bogactwem i różnorodnością, które domagają się tutaj pewnej zwartej syntezy teologicznej, dającej możliwość zestawienia z praktyką tego sakramentu znaną nam z Kościoła rzymskokatolickiego. Widzimy więc przede wszystkim, że ewolucja liturgii sakramentu chorych w prawosławiu nie zmierza do takiej uniformizacji i koherencji, jak to miało miejsce w Kościele katolickim od średniowiecza, a zwłaszcza po Soborze Trydenckim. Wręcz przeciwnie, w rycie bizantyjskim mamy do czynienia z różnymi jej wariantami, co zwłaszcza widać w pewnych odmiennościach praktyki liturgicznej i duszpasterskiej między tradycją grecką a prawosławiem słowiańskim. Różne są także do dzisiaj w poszczególnych obszarach prawosławia akcenty teologiczne w nauce o sakramencie chorych. Dokonując syntezy przedstawionego materiału, możemy wyróżnić trzy zasadnicze cechy charakterystyczne sprawowania sakramentu chorych, które istotnie dywersyfikują tradycję bizantyjską i łacińską.

Podstawową cechą charakterystyczną bizantyjskiej liturgii sakramentu chorych odróżniającą ją znacząco od rytu rzymskiego jest wspólnotowy sposób celebrowania tego sakramentu, podkreślający eklezjalny wymiar tych obrzędów, co wyraża się przede wszystkim w rozbudowanej koncelebracji przez kilku kapłanów – w optymalnych warunkach siedmiu. Pochodzenie tej praktyki bierze się z wierności wobec fundamentalnego tekstu biblijnego dla tego sakramentu zawartego w Liście św. Jakuba (5,14), gdzie mowa jest o sprowadzeniu do chorego „kapłanów Kościoła”. Użyta tu liczba mnoga odnośnie do prezbiterów zainspirowała tę praktykę koncelebracji sakramentu chorych w Kościołach wschodnich, co potwierdzają nam najstarsze dokumenty liturgiczne, jakie znamy z tego obszaru. Co ciekawe, ten sam tekst św. Jakuba, odczytywany na Zachodzie również jako zasadnicza podstawa biblijna sakramentu chorych, nie spowodował takich samych konsekwencji liturgicznych i nigdy Kościół łaciński (poza rzadkimi przypadkami lokalnymi) nie obligował do sprawowania namaszczenia chorych przez kilku księży naraz. Dopiero współczesny, posoborowy rytuał rzymskokatolicki bardziej akcentuje eklezjalny wymiar tego sakramentu i zachęca do wspólnotowego przeżywania namaszczenia chorych, wyrażającego się jednak w szerszym udziale wiernych (np. rodziny) w modlitwach za chorego<sup>50</sup>. Jednocześnie trzeba

<sup>50</sup> Por. J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 139-140; Ch.W. Gusmer, *And You Visited Me: Sacramental Ministry*, s. 37; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 126; J. Oeldemann, *Die Kirchen des christlichen Ostens*, s. 160-161.

tu jednak zauważyć, że ów często trudny do realizacji w warunkach parafialnych wymóg sprawowania sakramentu chorych przez siedmiu prezbiterów w niektórych Kościołach prawosławnych doprowadził w ciągu dziejów w wyniku rzadkiego udzielania do pewnej jego marginalizacji lub sprowadzenia go w praktyce do sytuacji nadzwyczajnej „ostatniego namaszczenia” (lokalnie niektóre Kościoły słowiańskie)<sup>51</sup>.

Druga norma liturgiczna charakterystyczna dla rytu bizantyjskiego sakramentu chorych, która odróżnia go od tradycji łacińskiej, to poświęcenie oleju chorych nie przez biskupa, jak to jest na Zachodzie, ale bezpośrednio przed udzieleniem sakramentu przez kapłana, który jest jego szafarzem. Poświęcony olej chorych zasadniczo nie jest także przechowywany, ale ewentualnie gdy pozostaje po celebracji, jest spalany w świeczniku. Wpływ tej wschodniej praktyki widzimy w zmianach rytuału Pawła VI, gdzie w sytuacji nadzwyczajnej również kapłan rzymskokatolicki ma możliwość poświęcenia oleju podczas celebracji sakramentu chorych.

Trzecia specyficzna właściwość wschodnich rytów sakramentu chorych, dotycząca już bardziej skutków tego sakramentu niż samej jego liturgii, to wyakcentowanie, co prawda w różnym zakresie, odpuszczenia grzechów jako fundamentalnego skutku tego sakramentu. Owszem, zasadniczo na pierwszym miejscu treść modlitw obrzędów namaszczenia wskazuje jako skutek tego sakramentu uzdrowienie z choroby, ale wiąże się je tak ściśle z uzdrowieniem duchowym, którego podstawą jest przede wszystkim przebaczenie grzechów, że w istocie częstokroć właśnie ten skutek sakramentu chorych jest najbardziej eksponowany. Potwierdza to umieszczenie modlitwy absolucji przy końcu obrzędu namaszczenia. Prowadzi to w praktyce duszpasterskiej w niektórych sytuacjach do braku rozróżnienia na tej płaszczyźnie tego sakramentu od sakramentu pokuty. Wyrazem tego jest powszechny w niektórych Kościołach zwyczaj namaszczenia także zdrowych obecnych podczas celebracji sakramentu chorych, czy wręcz traktowania go jako substytutu sakramentu pokuty. Trudno dziś orzec, czy ta cecha sakramentu chorych jest właściwa dla wschodniej liturgii od początku, czy też jest rezultatem już późniejszej ewolucji, gdyż posiadamy zbyt mało pewnych świadectw patrystycznych na ten temat. Ale najprawdopodobniej, tak jak w przypadku koncelebracji namaszczenia chorych, tak i tu tradycja wschodnia jest po prostu od początku literalnie wierna zapisowi z Listu św. Jakuba (5,15), który mówi wyraźnie o odpuszczeniu grzechów związanym z namaszczeniem i modlitwą prezbiterów<sup>52</sup>. Trzeba też tu pamiętać, że wschodnia sakramentologia nigdy nie rozwinęła się w sposób tak systematyczny i precyzyjny jak zachodnia, stąd – jak pokazaliśmy wyżej – spotykamy tu różne opinie na ten temat (*vide* czasem

<sup>51</sup> Por. K. Ware, *Kościół prawosławny*, s. 330; J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 141; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 126.

<sup>52</sup> Por. J.C. Larchet, *The Theology of Illness*, s. 93.



zupełnie sprzeczne opinie teologów prawosławia greckiego i słowiańskiego, czy też rumuńskiego), a częstokroć mimo tych opinii teologicznych jeszcze inaczej wygląda sama praktyka duszpasterska. W każdym razie mamy tu do czynienia z istotną różnicą w stosunku do tradycji łacińskiej, gdzie z odpuszczeniem grzechów związanym z namaszczeniem mamy do czynienia właściwie tylko w sytuacji, gdy chory nie jest w stanie się wypowiedzieć<sup>53</sup>.

Widzimy więc, iż mimo powszechnego przekonania o zasadniczej zgodności prawosławia i katolicyzmu na płaszczyźnie sprawowania sakramentów, mamy jednak w przypadku praktyki namaszczenia chorych w tradycji bizantyjskiej do czynienia z pewnymi istotnymi odmiennościami, które nie tyle dotyczą tu samej natury sakramentu chorych, wyprowadzanej z jego podstawy biblijnej zawartej w Liście św. Jakuba (5,14-15), ile bardziej kształtu liturgii i praktyki duszpasterskiej. Zresztą te odrębności może warto potraktować nie jako problem na płaszczyźnie ekumenicznego zbliżenia, lecz jako impuls teologiczny i liturgiczny dla rzymskokatolickiego modelu udzielania tego sakramentu, który po wiekach pewnego skostnienia i zacieśnienia spowodowanego sprowadzeniem go do „ostatniego namaszczenia” właściwie obecnie ciągle znajduje się jeszcze w fazie pewnych poszukiwań nowych rozwiązań, zwłaszcza pastoralnych, na bazie recepcji zmian wprowadzonych przez Sobór Watykański II.

## THE SACRAMENT OF ANOINTING THE SICK IN THE LITURGICAL PRAXIS AND IN THE THEOLOGY OF THE ORTHODOX CHURCHES IN THE BYZANTINE TRADITION

### Summary

It is commonly held that essential consensus can be found in the sacramental pastoral of the Roman Catholic Church and of the Orthodox Church. This cannot, however, be said of the sacrament of the Anointing of the Sick, where there are significant differences. In this article the author first outlines the historical development of the liturgy of the Anointing of the Sick in the byzantine rite. For this reason he delineates then the theology of this sacrament according to the orthodox mind. In conclusion he expounds three significant differences between the orthodox liturgy of Anointing of the Sick and the catholic praxis. Firstly, the Anointing of the Sick in the orthodox liturgy is generally done in concelebration with seven priests. Secondly, the oil of the sick would be blessed by the priest directly during the anointing and not by the bishop, like in the Catholic Church during the liturgy of Maundy Thursday. Finally, the orthodoxy emphasizes so strongly the forgiveness of sins as an effect of the Anointing of the Sick that the latter sometimes becomes in the praxis a substitute for the sacrament of reconciliation.

<sup>53</sup> Por. J.Ph. Revel, *Traité des sacrements*, s. 141-142; A.G. Martimort, *Prayer for the Sick and Sacramental Anointing*, s. 126.