

COMMUNIO

MIĘDZYNARODOWY PRZEGLĄD TEOLOGICZNY

KWARTALNIK

ROK XLIV

STYCZEŃ–MARZEC

NR 1(225)

CHRZEST SAKRAMENTEM WYZWOLENIA

PALLOTTINUM – PWT WROCŁAW

2024

ZAŁOŻYCIELE
MIEDZYNARODOWEGO PRZEGLĄDU TEOLOGICZNEGO „COMMUNIO”

FOUNDERS
INTERNATIONAL CATHOLIC REVIEW ”COMMUNIO”

Hans Urs von Balthasar, Joseph Ratzinger, Henri de Lubac

RADA NAUKOWA / ADVISORY BOARD

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

ZESPÓŁ REDAKCYJNY / EDITORIAL BOARD

ks. dr hab. Jarosław M. Lipniak
(redaktor naczelny, pallotti@poczta.onet.pl)
ks. dr hab. Sławomir Pawłowski SAC
(zastępca redaktora naczelnego, pawlow@kul.pl)
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek
ks. dr hab. Cezary Smuniewski
(redaktorzy tematyczni)
dr Paweł Beyga
(sekretarz redakcji)
ks. mgr lic. Andrzej Piętka SAC
(redaktor polskiego wydania)

RECENZENCI / PUBLISHING REVIEWS

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

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

Adres redakcji:

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

Sekretarz redakcji:

dr Katarzyna Halkowicz

IMPRIMATUR

Poznań, 23 kwietnia 2025 roku

N. 1932/2025

bp Grzegorz Barcelek, Wikariusz Generalny
ks. prałat dr Ireneusz Dosz, Kanclerz Kurii

Adres wydawcy:

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

Wersja papierowa stanowi wersję pierwotną czasopisma
© Copyright by Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2016

Współwydawca:

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

Drukarnia Pallottinum, zam. 17/2025
ISSN 0208-7995

SPIS TREŚCI

Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Chrzest sakramentem wiary i wspólnoty kościelnej</i>	7
Thomas SÖDING, <i>Chrzest jako święto wyzwolenia</i>	16
Ks. Bertram STUBENRAUCH, <i>Chrzest i godność chrztu</i> .	31
Georg RÖWEKAMP, <i>Chrzest we wczesnym chrześcijaństwie</i>	44
Joris GELDHOFF, <i>Pamięć o chrzcie w liturgii i w duchowości chrześcijańskiej</i>	61
Ks. Philippe VALLIN, <i>Powszechność chrztu i męska konfiguracja sakramentu święceń. Diakonat jako granica?</i> .	74
Ks. Paul M. ZULEHNER, <i>Celebracje sakramentalne i rytuały zmieniające życie</i>	96
Mirosława, KRZYŚCIN, „ <i>Narodzić się z wody i z Ducha</i> ” – sakrament chrztu w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim	110
Katarzyna HALKOWICZ, <i>Skutki chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego</i>	120
Ks. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Święty olej namaszczenia w liturgii wybranych Kościołów przedchalcedońskich</i> .	143

TABLE OF CONTENTS

Fr. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Baptism as a sacrament of faith and church community</i>	7
Thomas SÖDING, <i>Baptism as Feast of Liberation</i>	16
Rev. Bertram STUBENRAUCH, <i>Baptism and Baptismal Dignity</i>	31
Georg RÖWEKAMP, <i>Baptism in Early Christianity</i>	44
Joris GELDHOFF, <i>Baptismal Memorial in Liturgy and as Christian Spirituality</i>	61
Rev. Philippe VALLIN, <i>Universality of baptism and masculine configuration of sacred orders The diaconate as a border?</i>	74
Rev. Paul M. ZULEHNER, <i>Sacramental Celebrations and Life-Turning Rituals</i>	96
Mirosława, KRZYŚCIN, „ <i>To be born of water and the Spirit</i> ” – <i>the sacrament of baptism in the Coptic Orthodox Church</i>	110
Katarzyna HALKOWICZ, <i>The Effects of Holy Baptism in the Theology of the Coptic Orthodox Church</i>	120
Fr. Jarosław M. LIPNIAK, <i>Holy Anointing Oil in the Liturgy of Selected Non-Chalcedonian Churches</i>	143

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-225-2024-7

Communio 44(2024)1, s. 7-15

CHRZEST SAKRAMENTEM WIARY I WSPÓLNOTY KOŚCIELNEJ

BAPTISM AS A SACRAMENT OF FAITH AND CHURCH COMMUNITY

Abstract

New Testament testimonies emphasize that the fundamental aspect of the doctrine of baptism is the assertion that through faith and baptism, a person enters into a relationship with their Creator and submits to His sanctifying rule, which liberates them from sin. Baptism is a new beginning, a rebirth or regeneration. It sanctifies a person's inner being through the voluntary acceptance of God's grace. It is an immersion into the death and resurrection of Christ. It incorporates the baptized into the People of God of the new and eternal covenant through an indelible sacramental character. It washes away all mortal and venial sins and all due penalties for the baptized. Through sanctifying immersion, the baptized becomes a child of God and receives the infused supernatural virtues of faith, hope, and love. Justifying immersion makes the baptized conform to Christ, sharing His fate and participating in the cross and resurrection of Jesus. It also involves participation in the salvific mission of the Church community, of which they become a member through the sanctifying power of water.

Keywords: baptism – water – liberation – Church – sanctification

Streszczenie

Nowotestamentalne świadectwa podkreślają, że podstawowym elementem nauki o chrzcie jest twierdzenie, że przez wiarę i chrzest człowiek wchodzi w relację ze swoim Stwórcą oraz poddaje się Jego uświęcającemu panowaniu, które wyzwala go z grzechu. Chrzest jest nowym początkiem,

powtórny narodzeniem lub odrodzeniem. Uświęca on wewnątrz człowieka poprzez dobrowolne przyjęcie Bożej łaski. Jest zanurzeniem w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Włącza do Ludu Bożego nowego i wiecznego przymierza poprzez nieusuwalny charakter sakramentalny. Zmywa u ochrzczonych wszystkie grzechy śmiertelne i powszechne oraz wszystkie należne za nie kary. Dzięki uświęcającemu zanurzeniu ochrzczony staje się dzieckiem Bożym i otrzymuje nadprzyrodzone cnoty wlane: wiarę, nadzieję i miłość. Usprawiedliwiające zanurzenie sprawia, że ochrzczony upodabnia się do Chrystusa, dzieli Jego los i uczestniczy w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa. Uczestniczy też w zbawczej misji wspólnoty Kościoła, której członkiem został dzięki uświęcającej sile wody.

Słowa kluczowe: chrzest, woda, wyzwolenie, Kościół, uświęcenie,

Termin chrzest pochodzi z greckiego czasownika βαπτίζειν oznaczającego „zanurzenie” czyli widzialną czynność zanurzenia w wodzie. Używane w Nowym Testamencie słowo to βάπτισμα (to *baptisma*) (zob. Mt 21, 25; Mk 11, 30; Łk 20, 24; Mk 1, 4; 10, 39; Łk 3, 3; 7, 29; Rz 6, 4; Ef 4, 5 i in.) oznacza liturgiczny akt, poprzez który wierzący człowiek zostaje włączony do wspólnoty Kościoła¹. Ten liturgiczny akt polega na „kąpieli w wodzie” i na „słowie” (Ef 5, 25; Tt 3, 5). Dokonuje się go „w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28, 19; J 3, 5). Ten akt liturgiczny jest odmienny od zwyczajnego zanurzenia w wodzie, który nie ma znaczenia duchowego. Zwykłe zanurzenie oddawane jest przez autorów posługujących się greką poprzez termin: βάπτειν (*Baptein*)². W przeciwieństwie do rytualnych obmyć judaistycznych, które były powtarzalne i polegały na samooczyszczeniu, chrztu nie można w chrześcijaństwie udzielić sobie samemu, lecz musi to uczynić ktoś drugi i jest to akt niepowtarzalny. Celem zaś tego rytu nie jest sąd, lecz zbawienie.

Nowotestamentalne świadectwa podkreślają, że podstawowym elementem nauki o chrzcie jest twierdzenie, że przez wiarę i chrzest człowiek wchodzi w relację ze swoim Stwórcą oraz poddaje się Jego uświęcającemu panowaniu, które wyzwala go

¹ G. L. Müller, *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015, s. 670.

² *Teologia Biblijna chrztu świętego w tekstach Nowego Testamentu*, w: J. Kudasiewicz, J. Łach, *Sakrament Chrztu. Liturgia, teologia, Pismo święte*, Katowice 1973, s. 133.

z grzechu. Ochrzczony należy do Chrystusa, a zarazem do Jego wspólnoty. Widać to wyraźnie w dniu Zesłania Ducha Świętego: „Ci więc, którzy przyjęli Jego naukę, zostali ochrzczeni. Przyłączyło się tego dnia około trzech tysięcy ludzi. Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i na modlitwach” (οἱ μὲν οὖν ἀποδεξάμενοι τὸν λόγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν, καὶ προσετέθησαν ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ψυχαὶ ὥσει τρισχίλια. ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων καὶ τῇ κοινωνίᾳ, τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου καὶ ταῖς προσευχαῖς.) (Dz 2, 41-42). Przez chrzest powstaje Kościół, czyli wspólnota ludzi związanych z Chrystusem i przez Niego uświęconych oraz usprawiedliwionych: „...Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, żeby go uświęcić przez oczyszczające obmycie wodą, któremu towarzyszy Słowo” (καθὼς καὶ ὁ Χριστὸς ἡγάπησεν τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἑαυτὸν παρέδωκεν ὑπὲρ αὐτῆς, ἵνα αὐτὴν ἀγιάσῃ καθάρισας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι) (Ef 5, 25-26).

Chrzest jest nowym początkiem, powtórny narodzeniem lub odrodzeniem³. Zanurzenie chrzcielne jest konieczne do zbawienia. W swojej rozmowie z Nikodemem Chrystus mówi: „Jeśli się ktoś nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga” (ἐὰν μὴ τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ) (J 3, 5). Słowa Chrystusa należy łączyć z teologią judaistyczną, w której „wewnętrzne nowe stworzenie człowieka, pochodzące od Boga jego oczyszczenie i dokonała przemiana”⁴ są uważane za warunek wejścia do Królestwa Bożego. To nowe stworzenie dokonuje się w rycie chrzcielny mocą Ducha Świętego (zob. Tt 3, 4-5). W tym sakramentalnym skutku ukryta jest głęboka prawda antropologiczna, gdyż człowiek wierzący pragnie prawdziwej odnowy, łaski nowego początku⁵.

³ J. Rajakumar, *Rediscovering rebirth and discipleship in baptism*, Bengaluru: Asian Trading Corporation 2017; G. P. Jeanes, *Paschal baptism and rebirth: a clash of images?*, *Studia patristica*, Louvain 1993, s. 41-46; M. D. O’Neil, *The Role of Baptism in Christian Identity Formation*, w: „Religions” 15(2024)4, s. 458-480.

⁴ R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium* I (HThK 4,1), Freiburg-Basel-Wien 1965, s. 384.

⁵ R. Cantalamessa, *Tajemnica chrztu*, przekł., G. Niedźwiedz, Wrocław 2006; A. Jankowski, *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, Kraków 2003;

Przez uświęcające zanurzenie człowiek staje się członkiem nowej wspólnoty, w której wszyscy są równi i stanowią jedność. Chrzest jest siłą zespalałą wszystkich ochrzczonych. „Wszyscy przecież w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscy też zostaliśmy napojeni jednym Duchem” (καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν, εἴτε Ἰουδαῖοι εἴτε Ἕλληνες, εἴτε δοῦλοι εἴτε ἐλεύθεροι, καὶ πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν) (1 Kor 12, 13).

Duchowym skutkiem chrztu jest usprawiedliwienie czyli odpuszczenie grzechów i uwolnienie spod jego panowania: „Nawróćcie się i niech każdy z was przyjmie chrzest w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie waszych grzechów, a weźmiecie dar Ducha Świętego” (Μετανοήσατε, καὶ βαπτισθῆτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν, καὶ λήψετε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος) (Dz 2, 38).

Chrzest święty jest oświeceniem, które umożliwia nowe działanie. Kościoły orientalne nazywają sakramenty inicjacji chrześcijańskiej sakramentami oświecenia. Nazwa ta ma swoje korzenie w Liście do Efezjan: „To wszystko bowiem, co staje się jawne, jest światłością. Dlatego mówi Pismo: Wstań, który śpisz i powstań z martwych a oświeci Cię Chrystus” (πάν γὰρ τὸ φανερούμενον φῶς ἐστίν. διὸ λέγει, Ἐγείρε, ὁ καθεύδων, καὶ ἀνάστα ἐκ τῶν νεκρῶν, καὶ ἐπιφαύσει σοι ὁ Χριστός) (Ef 5, 14).

Chrzest i wiara są niewysychającymi źródłami życia chrześcijańskiego⁶. Oddając najnowszy numer polskiej edycji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio* chcemy pochylić się nad tematem chrztu jako sakramentu wyzwolenia.

Thomas Söding, profesor studiów nowotestamentowych na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ruhry w Bochum oraz współredaktor niemieckiej wersji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio*, w swoim artykule *Chrzest jako Święto Wyzwolenia* zauważa, że teologia chrztu w tradycji paw-

W. Słomka, *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 13-22; G. Tangorra, *Il senso ecclesiale del battesimo*, w: Lateranum 2013, nr 3, s. 739-766.

⁶ D. F. Wright, *Infant dedication in the early Church*, w: *Baptism, the New Testament and the Church*, red. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 352-378.

łowej kondensuje wyzwalałą wiarę w Jezusa Chrystusa i radosne doświadczenie posiadania przyszłości w Kościele, która jest określona przez samego Boga. Chrzest jest początkiem, który nie dzieli łaski Bożej, ale raczej udziela jej w obfitości Bożej miłości – tak, aby ludzie wzrastali w wierze, odkrywali swoje charyzmaty, kształtowali swoją dojrzałość i wspólnie ze wspólnotą wierzących rozpoznawali siłę swojego własnego ja. To, że to powołanie nigdy nie zostało idealnie zrealizowane, jest wielokrotnie zapisane w Nowym Testamencie. Jednakże to, że mimo ludzkich niepowodzeń oferuje obietnicę, która umożliwia pojednanie, wynika z jedności z Jezusem, który pośredniczy w komunii z Bogiem Ojcem w mocy Ducha Świętego. W dzisiejszych debatach na temat ochrzczonych, którzy nie wierzą, z jednej strony, oraz godności chrztu, z drugiej strony, która nie jest uznawana bez zastrzeżeń, teologia chrztu pawłowego ujawnia się w trzech aspektach: pokazuje, jak żywa jest wiara; pokazuje, jak ważni są ludzie ochrzczeni; oraz pokazuje, jak bardzo cały Kościół powinien cieszyć się z faktu, że chrzest jest świętowaniem wyzwolenia dla wszystkich ludzi.

Bertram Stubenrauch, profesor na Uniwersytecie Ludwiga Maximiliana w Monachium, opisuje chrzest i godność tego sakramentu. W przeciwieństwie do wielu skomplikowanych ceremonii inicjacyjnych, motywowanych religijnie lub cywilnie, sakrament chrztu charakteryzuje się prostym aktem modlitewnym, który jednak wyraża to, co jest autentycznie chrześcijańskie: ponowne stworzenie jednostki przez Boga w Chrystusie i Duchu Świętym. Zarówno rytuał, jak i leżąca u jego podstaw teologia ukazują godność tego sakramentu: nowe istnienie w Bogu, wyzwolone od śmiertelnego zagrożenia grzechem, świadomość, że Boski Duch wypełnia najgłębsze zakamarki serca, oraz, nie mniej ważna, misja publicznego życia w nadziei na przyszłość, która obecnie wykracza poza ludzkie pojęcie. Te myśli są wyrażone w sposób uwzględniający także zastrzeżenia dotyczące światopoglądu, które są obecnie wyrażane.

Pracujący w Izraelu Georg Röwekamp przybliży chrzest we wczesnym chrześcijaństwie. Już od początku, co jest potwierdzone w Biblii, w ciągu pierwszych wieków wczesnego chrześcijaństwa, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, rozwijało się strukturalne przygotowanie do chrztu (katechumenat), który zwykle miał

miejsce podczas Wigilii Paschalnej i przyjmował formę dramatycznie zaplanowanego procesu. W niektórych miejscach po tym procesie następowały tzw. katechezy mistagogiczne, które dopiero po chrzcie interpretowały poszczególne rytuały symboliczne. Tę formę można odtworzyć na podstawie zachowanych katechez (Cyrła z Jerozolimy, Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, Ambrożego) oraz współczesnych relacji (w tym relacji Egerii).

Liturgista z Katolickiego Uniwersytetu w Leuven w Belgii Joris Geldhof w swoim artykule pokazuje, jak głęboko upamiętnienie własnego chrztu jest związane z rdzeniem obchodzenia liturgii we wszystkich jej różnych formach i kształtach. W ten sposób tworzy również fundament dla każdej duchowości chrześcijańskiej. Twierdzi się, że chrzest nie jest tylko wejściem do sakramentalnego życia Kościoła, ale także jego zasadą (*arché*). W chrzcie rezonują kluczowe elementy historii i ekonomii zbawienia, kulminujące w wydarzeniu Chrystusa i tajemnicy paschalnej. To całość tej tajemnicy paschalnej jest przekazywana przez liturgię i stanowi główną treść pamięci o chrzcie. Świadomość centralności tych rzeczywistości w życiu wiary, zarówno jednostek, jak i wspólnot, zachęca nas dzisiaj do ponownego odkrycia niewyczerpanego potencjału mistagogii.

Francuski członek Międzynarodowej Komisji Teologicznej Philippe Vallin, pisze o powszechności chrztu i męskiej konfiguracji sakramentu święceń. Wielu może pomyśleć po lekturze jego artykułu, że jest to teologia barokowa. Nasza Tradycja i nauczanie Kościoła, oparte na asystencji Ducha Świętego, podkreśla, że sakrament święceń udzielany jest wyłącznie mężczyznom. Nie ma wątpliwości, że ten sam Kościół zmienił podejście np. do niewolnictwa, podejścia do judaizmu czy posłuszeństwa wobec ustanowionej władzy. Ale jeśli chodzi o zagadnienie sakramentu święceń pozostaje ono niezmiennie. Domaganie się udzielania sakramentu święceń w stopniu diakonatu kobietom rodzi uzasadnione wątpliwości, czy propagatorzy takiego podejścia nie mają zamiaru, po osiągnięciu swojego celu, przejść do ordynowania kobiet na prezbiterów i biskupów. Zdaniem Autora taka strategia nie może odnieść sukcesu, nie zasmucając Ducha Świętego i nie powodując schizmy w Kościele świętym, potężnej schizmy w starym stylu: *horresco referens*. Rozbicie Kościoła episkopalnego lub anglikańskiego nie jest modelem godnym pozazdroszczenia.

Paul M. Zulehner, profesor teologii pastoralnej Uniwersytetu Wiedeńskiego przybliży *Celebracje sakramentalne i rytuały zmieniające życie*. Autor podkreśla, że Kościoły chrześcijańskie w Europie przeżywają obecnie głęboką transformację. Przemiana „od oblicza do wyboru” pluralizuje krajobraz religijny, obrazy Boga oraz intensywność kontaktu ze wspólnotami religijnymi. Pomimo spadku uczestnictwa w Kościele, zapotrzebowanie na rytuały przejść pozostaje wysokie. Według ostatnich badań w Europie Wschodniej, niektórzy ateści również pragną takich rytuałów. Stanowi to ogromne wyzwanie dla teologii i praktyki, szczególnie w odniesieniu do chrztu.

Trzy ostatnie artykuły przybliżają teologię chrzcielną Kościołów orientalnych. Celem artykułu Mirosławy Krzyścin jest zaprezentowanie symboliki sakramentu chrztu w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim. Wspólnota ta niezwykle konserwatywnie i dosłownie podchodzi do liturgii wody, wywodząc ją ściśle z Ewangelii. Podczas, gdy Kościół Katolicki zezwala na chrzest przez polanie wodą, Koptowie niezmiennie praktykują trzykrotne zanurzenie. Autorka podejmuje w artykule próbę odpowiedzi na pytania: jak według Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego należy rozumieć przyjęcie chrztu, czego chrzest jest warunkiem? I w końcu: czy zbawienie może dokonać się z pominięciem chrztu?

Celem artykułu Katarzyny Halkowicz jest natomiast ukazanie skutków chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Rola Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego w historii chrześcijaństwa przez długi czas była niedoceniana, a czasem wręcz niezauważana dlatego warto zatrzymać się nad tak interesującym nauczaniem. Chrzest ma swoje źródło w posługiwaniu Chrystusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. W teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego jest on wcieleniem, uświęceniem i duchowymi narodzinami. Trzykrotne zanurzenie ochrzczonych w wodzie jest znakiem zbawczego zanurzenia w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Sprawia zamieszkanie w nowo ochrzczonym Duchu Świętego, który go usprawiedliwia i obmywa z grzechów. Chrzest jest włączeniem w Kościół założony przez Chrystusa, a umocniony męczeństwem św. Marka, który rozwinął go w Egipcie. Daje on nowym chrześcijanom sakramentalny charakter czyli niezatarte znamię przynależności do Chrystusa.

Redaktor naczelny *Communio* Jarosław M. Lipniak przybliża czytelnikom znaczenie świętego oleju namaszczenia w liturgii wybranych Kościołów przedchalcedońskich. Kryterium doboru, jakim się posłużył, jest wybór jednego Kościoła z trzech rytów orientalnych: aleksandryjskiego, ormiańskiego i antiocheńskiego. W pracy wykazuje, że praktyka namaszczenia olejem we wszystkich omawianych Kościołach jest żywa i mocno zakorzeniona w Biblii. W teologicznej refleksji Kościołów przedchalcedońskich widać wielkie znaczenie oliwy w rytach sakramentalnych. Do dziś Kościoły Wschodnie obchodzą bardzo uroczyste moment konsekracji „świętego oleju”. Oliwa zostaje napełniona mocą Bożą i przemieniona w zakresie nadprzyrodzonym, aby działać jako znak sakramentalny. W obrzędach omawianych Kościołów namaszcza się nowo ochrzczonych udzielając im bierzmowania. Oleje święte pojawiają się, choć nie zawsze w rytach namaszczenia chorych i ordynacji na niektóre stopnie sakramentu kapłaństwa. Niezależnie od istniejących różnic w praktykowaniu namaszczenia świętym olejem, istotne jest, aby chrześcijanie podchodzili do nich z łagodnością i szacunkiem. W Liście do Rzymian św. Paweł zachęca wierzących, aby akceptowali tych, którzy mają odmienne zdanie w kwestiach spornych, bez wydawania osądów, co sprzyja jedności i wzajemnemu szacunkowi w społeczności chrześcijańskiej (por. Rz 14, 1-4).

Podsumowując, najnowszy numer *Communio* i zawarte w nim artykuły koncentrujące się na chrzcie jako sakramencie wyzwolenia ukazują, że skutkiem chrztu świętego jest uświęcenie wnętrza człowieka poprzez dobrowolne przyjęcie Bożej łaski, zanurzenie w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, usprawiedliwiające włączenie do Ludu Bożego nowego i wiecznego przymierza poprzez nieusuwalny charakter sakramentalny. To zanurzające obmycie zmywa u ochrzczonych wszystkie grzechy śmiertelne i powszechne oraz wszystkie należne za nie kary. Odrodzony w wodzie chrzcielnej człowiek zostaje uwolniony od winy Adama i wyposażony w siłę, dzięki której może pokonać zło, a utraconą przyjaźń z Bogiem zostaje odnowiona i umocniona. Dzięki uświęcającemu zanurzeniu ochrzczony staje się dzieckiem Bożym i włączony w synowską relację Syna z Ojcem w Duchu Świętym (Ga 4, 4-6; Rz 8, 15. 29) otrzymuje nadprzyrodzone cnoty wlane: wiarę, nadzieję i miłość. Usprawiedliwiające zanurzenie sprawia,

że ochrzczone upodabnia się do Chrystusa (Flp 3,10n), dzieli Jego los i uczestniczy w krzyżu i zmartwychwstaniu Jezusa (Rz 6). Uczestniczy też w zbawczej misji wspólnoty Kościoła, której członkiem został dzięki uświęcającej sile wody.

Nota o Autorze: Jarosław M. Lipniak: urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter diecezji świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, redaktor naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, kierownik Katedry Eklezjologii i Ekumenizmu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel biskupa świdnickiego do spraw ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego, proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

Bibliografia

- Cantalamessa R., *Tajemnica chrztu*, przekł., G. Niedźwiedź, Wrocław 2006.
- Jankowski A., *Duch Święty dokonawcą zbawienia*, Kraków 2003.
- Müller G. L., *Dogmatyka katolicka*, Kraków 2015.
- Rajakumar J., *Rediscovering rebirth and discipleship in baptism*, Bengaluru: Asian Trading Corporation 2017.
- Jeanes G. P., *Paschal baptism and rebirth: a clash of images?*, *Studia patristica*, Louvain 1993, s. 41-46.
- O’Neil M. D., *The Role of Baptism in Christian Identity Formation*, w: *Religions* 15(2024)4, s. 458-480.
- Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium* I (HThK 4,1), Freiburg-Basel-Wien 1965.
- Słomka W., *Chrzest jako podstawa duchowości chrześcijańskiej*, w: *Chrzest – nowość życia*, red. A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1992, s. 13-22.
- Tangorra G., *Il senso ecclesiale del battesimo*, w: *Lateranum* 2013, nr 3, s. 739-766.
- Teologia Biblijna chrztu świętego w tekstach Nowego Testamentu*, w: J. Kudasiewicz, J. Łach, *Sakrament Chrztu. Liturgia, teologia, Pismo święte*, Katowice 1973, s. 133.
- Wright D. F., *Infant dedication in the early Church*, w: *Baptism, the New Testament and the Church*, red. S. E. Porter, A. R. Cross, Sheffield 1999, s. 352 -378.

THOMAS SÖDING

Ruhr University Bochum, Germany

e-mail: Thomas.soeding@rub.de

ORCID: 0000-0001-6189-2469

DOI: 10.48224/COM-225-2024-16

Communio 44(2024)1, s. 16-30

CHRZEST JAKO ŚWIĘTO WYZWOLENIA

BAPTISM AS FEAST OF LIBERATION

Abstract

The theology of baptism in the Pauline tradition condenses the liberating faith in Jesus Christ and the joyful experience of having a future in the church that is determined by none other than God himself. Baptism is a beginning that does not portion God's grace, but rather gives it in the abundance of God's love – so that people grow in faith, discover their charisms, form their maturity, and recognize together with the community of believers the strength of their own self. That this vocation was never ideally realized is written many times in the New Testament. But that, beyond human failure, it offers an advance promise, which makes reconciliation possible, follows from the union with Jesus, who mediates the communion with God the Father in the power of the Holy Spirit. In today's debates about baptized, who do not believe, on the one hand, and baptismal dignity, on the other, which is not recognized without restrictions, the Pauline theology of baptism proves itself threefold: it shows how alive the faith is; it shows how important the people who are baptized are; and it shows how much the whole church should rejoice in the fact that baptism is a celebration of liberation for all people.

Keywords: baptism – Pauline epistles – change – sacrament

Streszczenie

Chrzest jako Święto Wyzwolenia. Teologia chrztu w tradycji pawłowej kondensuje wyzwalającą wiarę w Jezusa Chrystusa i radosne doświadczenie posiadania przyszłości w Kościele, która jest określona przez samego Boga. Chrzest jest początkiem, który nie dzieli łaski Bożej, ale raczej

udziela jej w obfitości Bożej miłości – tak, aby ludzie wzrastali w wierze, odkrywali swoje charyzmaty, kształtowali swoją dojrzałość i wspólnie ze wspólnotą wierzących rozpoznawali siłę swojego własnego ja. To, że to powołanie nigdy nie zostało idealnie zrealizowane, jest wielokrotnie zapisane w Nowym Testamencie. Jednakże to, że mimo ludzkich niepowodzeń oferuje obietnicę, która umożliwia pojednanie, wynika z jedności z Jezusem, który pośredniczy w komunii z Bogiem Ojcem w mocy Ducha Świętego. W dzisiejszych debatach na temat ochrzczonych, którzy nie wierzą, z jednej strony, oraz godności chrztu, z drugiej strony, która nie jest uznawana bez zastrzeżeń, teologia chrztu pawłowego ujawnia się w trzech aspektach: pokazuje, jak żywa jest wiara; pokazuje, jak ważni są ludzie ochrzczeni; oraz pokazuje, jak bardzo cały Kościół powinien cieszyć się z faktu, że chrzest jest świętowaniem wyzwolenia dla wszystkich ludzi.

Słowa kluczowe: chrzest, listy pawłowe, zmiana, sakrament

1. Woda życia

List do Tytusa¹ (Tyt 3, 4-5) mówi o chrzcie, gdy opisuje istotne początki życia chrześcijańskiego: „Gdy pojawiła się dobroć i miłość do ludzi Boga, naszego Zbawiciela, nie zbawił nas z dzieł, które dokonaliśmy w sprawiedliwości, lecz według swego miłosierdzia: przez kąpiel odrodzenia i odnowienie Ducha Świętego”. Dawniej List do Tytusa uznawano za późne dzieło Apostoła, który pozostał młody duchem, natomiast współczesna egzegeza traktuje ten list głównie jako świadectwo szkoły pawłowej, przekonanej o pośmiertnej twórczości czczonego mistrza. Dzięki zastosowaniu literackiej techniki naśladowania autorstwa, które było uznawane za akceptowaną praktykę kulturową, ta szkoła zapewniła aktualność jego przesłania.

Język listu jest świeży i precyzyjny; przekazuje on nowemu pokoleniu, nowymi słowami, tajemnicę wiary². Kluczowe pojęcia są zarówno elementarne, jak i archaiczne, a zarazem równie

¹ Por. Hans-Ulrich Weidemann, *Ein Meisterschüler: Titus und sein Brief* (SBS 214), Stuttgart 2008.

² Por. Klaus Scholtissek (red.), *Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums* (SBS 181), Stuttgart 2000.

wrażliwe na czas, co głębokie: dobroć i filantropia, zbawienie i epifania – wówczas były cenione, a dzisiaj wciąż fascynują, daleko poza granicami Kościoła. Ich pole znaczeniowe znajdowało się i znajduje w przecięciu filozofii i teologii, duchowości i racjonalności, szczęścia życia i wiary w Boga. Słowa zaczynają promieniować wszędzie tam, gdzie pytanie o przyszłość ludzi nie znajduje odpowiedzi w doczesności, ale wznosi się ku niebiosom. Kontynuują one pawłową doktrynę usprawiedliwienia, otwierając drzwi nadziei zbawienia ludzi, przygotowując przestrzeń dla jedności Kościoła i wskazując drogę misji wśród wszystkich narodów. Wyrażają one wdzięczność za Bożą miłość, doświadczenie bycia związanym z Bogiem oraz pewność, że jesteśmy przeznaczeni do życia wiecznego z Bogiem.

Punktem centralnym tego świadectwa wiary jest chrzest. Jest on określany jako „kąpiel odrodzenia”. „Odrodzenie”³ jest archetypem historii religii. Włączenie tego motywu w biblijną melodię Ewangelii jest śmiałe. Motyw ten nie ma korzeni w Biblii Izraela, lecz w religijnych mitach, które rozprzestrzeniły się pomiędzy Indiami a Europą. Niektórzy łączą odrodzenie z twardym losem reinkarnacji – pokutą za nieprzeżyte życie i początkiem nowego wyzwania; inni mają nadzieję, że odrodzenie przyniesie poprawę ziemskiego życia poprzez inicjację w tajemnice bóstwa. List do Tytusa pozostaje całkowicie z Bogiem, ale i całkowicie z ludźmi. Podejmuje ryzyko, by mit rozbrzmiewał w Ewangelii, ponieważ dostrzega w nim prawdę⁴, pierwotną ludzką nadzieję, że można zacząć na nowo, otrzymać drugą szansę, postawić kres przeszłości tam, gdzie była obciążona, i rozpocząć nowy początek w przyszłości, gdzie budzi się nadzieję – w realistycznej świadomości, że zmiana nie jest możliwa samodzielnie, ale tylko z pomocą boską i we wspólnocie z innymi ludźmi, nie przez wypieranie przeszłości, ale przez pojednanie. List do Tytusa mówi, powołując się na Pawła: Ta niesamowicie dobra możliwość staje się dostępna przez wiarę. Mówi również: Chrzest ma moc odnowy. Jest to moc Ducha Świętego, który nie zabija ludzkiej duszy, lecz ją ożywia, a ludzkiego rozumu nie wyłącza, lecz włącza.

³ Por. Reinhard Feldmeier (red.), *Wiedergeburt* (Biblisch-theologische Schwerpunkte 25), Göttingen 2005.

⁴ Por. Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

To, że chrzest jest również fizyczny i zmysłowy, pokazuje „kąpiel” – nie tylko higieniczna, ale także emocjonalna i społeczna korzyść. Elementem chrztu jest woda, najczęstsza i najcenniejsza ciecz na ziemi⁵. W starożytności kąpiele były luksusem, chociaż publiczne łaźnie w miastach były kąpielami ludowymi. Chrzest to więcej niż luksus, to łaska. Jest to bardzo osobiste, a jednocześnie powszechno-kościelne wydarzenie; świętuje przejście od starego do nowego, od wczoraj do jutra, od śmierci do życia. Czy to przez zanurzenie i wynurzenie, czy przez obmywanie i polewanie – dzisiejsze, zazwyczaj bardzo uproszczone rytuały nie powinny lekceważyć siły obrazów i intensywności doświadczeń, podobnie jak skuteczność chrztu nie zależy od dramatu inscenizacji. Ale kto po kąpeli lub prysznicu czuje się jak nowo narodzony, ma słabe codzienne pojęcie o tym, co się dzieje, gdy Bóg myje ludziom głowy i rzuca ich do zimnej wody. Dorośli nie mogą obejść się bez pokuty i nawrócenia bez wiary, która pozwala rozstrzygać wszystkie sprawy życia z Bogiem i być w stanie pływać jak ryba w wodzie życia.

Pierwszy List Piotra mówi o chrzcie w sposób podobnie głęboki i szeroki jak List do Tytusa⁶. Jest on pod wpływem teologii pawłowej, przynajmniej w dużej mierze otwarty na nią. Dodaje odwagi wierzącym, którzy swoją społeczną marginalizację widzą jedynie jako niesprawiedliwość, zachęcając ich, by traktowali peryferie jako szansę na świadectwo obecności Boga w środku życia. Przypomina im, co już się z nimi definitywnie wydarzyło: „Zostaliście nowo narodzeni – nie z przemijającego, lecz z nieprzemijającego ziarna: przez słowo żywego Boga, które trwa na wieki” (1 P 1, 23). Słowo Stwórcy Boga ma tę samą moc, co Jego słowo zbawiające: wzywa ludzi do życia, nie tylko doczesnego, ale i wiecznego. Chrzest „nie jest oczyszczeniem ciała z brudu, lecz prośbą do Boga o czyste sumienie”; ta prośba jest składana w mocy zmartwychwstania i spełnia się (1 P 3, 21). Ar-

⁵ Por. Claudia Sticher, *Wasser. Symbol des Lebens und des Glaubens*, z artykułem Norberta Lohfinka, Stuttgart 2014; z perspektywy kulturowo-historycznej: Martin Henig – Jason Lundock (red.), *Water in the Roman world: engineering, trade, religion and daily life* (Archaeopress Roman archeology 91), Oxford 2022.

⁶ Wprowadzenie i wykład por. Christoph G. Müller, *Der Erste Petrusbrief* (EKK), Göttingen – Ostfildern 2022.

chetypowym obrazem jest potop, prototypem zbawienia jest Noe (1 P 3, 20): Woda przynosi śmierć, a przez to życie; życie pochodzi z wody – fizycznie, psychicznie, ekologicznie i soteriologicznie.

2. Święto wiary

Swoim rozumieniem chrztu List do Tytusa i Pierwszy List Piotra nie przywołują pustego rytuału, lecz charakteryzują silny symbol, który od samego początku aż po dziś dzień należy do Kościoła. Mówiąc socjologicznie: chrzest jest znakiem tożsamości. Dogmatycznie: chrzest jest sakramentem początku. Nowotestamentowo: chrzest jest celebracją wyzwolenia dla wszystkich ludzi, którzy przyjmują wiarę. Jan Chrzciciel dał znak (Mk 1, 4 i inne)⁷, Jezus go przemienił. Mycia i kąpiele są znane w judaizmie, jak również w religiach greckiej i rzymskiej⁸. Chrzest nie musi obawiać się tej bliskości z religijnymi rytuałami przebaczenia i ożywienia; dzięki odniesieniu do Jezusa Chrystusa pozostaje niepowtarzalny. Gdyby nie było w życiu ludzi, którzy przyjęli wiarę, zwrotu, który nadałby sens tym słowom, nie zostałyby one uformowane – i chrzest nie byłby dzisiaj obchodzony.

Jak wielkie znaczenie ma chrzest dla ludzi, Paweł wyjaśnia w Liście do Galatów, kiedy przypomina członkom wspólnoty, którzy stali się niepewni swojej nadziei zbawienia i przynależności do Kościoła, że przez chrzest zostali obdarzeni Duchem Bożym (Ga 3, 1–5) oraz że w społeczności ochrzczonych, *ekklesia*, przez chrzest zostały przezwyciężone wszelkie dyskryminacje, na które cierpią ludzie: „Wszyscy jesteście synami Bożymi przez wiarę w Jezusa Chrystusa. Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma już niewolnika ani wolnego,

⁷ W horyzoncie klasycznej egzegezy historyczno-krytycznej por. Ulrich B. Müller, *Johannes der Täufer. Jüdischer Prediger und Wegbereiter Jesu* (Biblisches Gestalten 6), Leipzig 2002.

⁸ Por. David Hellholm – Thor Vegge – O. Norderval – Ch. Hellholm (red.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity / Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes Judentum und frühes Christentum* (BZNW 176), Berlin – New York 2011.

nie ma już mężczyzny ani kobiety; bo wszyscy jesteście jednym w Chrystusie”(Ga 3, 26–28)⁹.

Odniesienie do chrztu pojawia się metaforycznie przez szatę Jezusa Chrystusa, którą przyodziewa – zgodnie z powiedzeniem: „Szaty tworzą człowieka”, do dziś jest to wymowny znak dwóch rzeczy: po pierwsze, że ochrzczeni „są w Chrystusie”, czyli niejako są przez Niego otoczeni, a po drugie, że pielęgnują nowy styl życia, który wyraża ich chrześcijańską tożsamość.

Kiedy Paweł na początku zwraca się do „synów” Bożych, nie robi tego dlatego, że miałby na myśli tylko mężczyzn, którzy mogą występować w obronie Chrystusa, lecz dlatego, że chodzi mu o związek wierzących ludzi z jednym „Synem” Bożym, Jezusem Chrystusem. Jego boskie synostwo, według Pawła, wynika z Jego preegzystencji u Boga (Flp 2, 6), Jego misji i oddania (Ga 4, 4–5), Jego zmartwychwstania i wywyższenia przez Boga (Rz 8, 31–39), Jego życia i śmierci dla Boga, Ojca (1 Kor 3, 23). Boskie synostwo Jezusa jest proaktywne i preegzystujące: działa, aby wszyscy ludzie, za których oddaje swoje życie i dla których jako Zmartwychwstały działa, otrzymali udział w Jego boskim synostwie i stali się w tym sensie synami Bożymi. „Syn” nie stoi więc w opozycji do córki, lecz z jednej strony do niewolnika, wyrzutka czy osoby niezaangażowanej, a z drugiej strony do pana, władcy czy współnika. „Syn” oznacza jedność z Jezusem Chrystusem.

„Dziecko” w tym miejscu nie jest dobrym tłumaczeniem, ponieważ Paweł rozwija tę myśl, podkreślając przejście od niepełnoletności do dojrzałości: Wiara wyzwala (Ga 5, 1); chrzest jest celebracją wyzwolenia. Kto wyzwolony jest z niewoli grzechu i śmierci, ten jest wyzwolony do służby Bogu i bliźniemu (Ga 5, 13). Dzieci dorastają, potomkowie stają się spadkobiercami, niewolnik otrzymują prawa. To jest skutkiem usprawiedliwienia przez wiarę (Ga 2, 16). Chrzest jest celebracją tego: akt performatywny, który sprawia to, co przedstawia, i przedstawia to, co Bóg czyni: zjednoczenie z Jezusem Chrystusem, obdarowanie Duchem Bożym,

⁹ Por. Gerd Häfner, *Taufe und Einheit. Paulinische Tauftheologie in Gal 3, 26–29*, w: Jacques Schlosser (red.), *Paul et l'unité des chrétiens. XXe Colloquium Oecumenicum Paulinum du 9. au 13. septembre 2008* (Benedictina 19), Leuven 2010, s. 105–139.

przebaczenie grzechów, wyzwolenie do siebie, włączenie do ciała Chrystusa, wezwanie do misji, przygotowanie do miłości.

Chrzest jest początkiem, ale nie „tylko” początkiem, lecz także już zapowiedzią całości. Kto jest ochrzczony, ten pokonał niewolę i niedojrzałość, które przejawiają się w czci dla konkurujących bogów, i wszedł w obiecane dziedzictwo: nie materialne, nie tylko niematerialne, ale duchowe dziedzictwo przymierza ustanowionego przez Boga (Ga 3, 29–4, 3), w którym ożywa obietnica dla Abrahama, że Bóg pobłogosławi wszystkie narody (Rdz 12, 1–3). Suwerenność, która rodzi się w wierze, wyraża się w uczestnictwie w modlitwie Jezusa. Paweł cytuje aramejskie „Abba” Jezusa (Ga 4, 6) – być może jako skróconą formę „Ojciec nasz”, w każdym razie jako przyjęcie wielkiego daru, jako uznanie nadanego prawa i jako publiczny wyraz wewnętrznej wolności. Na początku chrztu jest zawarta kontynuacja, w wyzwoleniu zawarte jest prawo do pełnego uczestnictwa w życiu Kościoła, w uwolnieniu od więzów – związek z Jezusem Chrystusem. „Abba” stoi (jak w Rz 8, 16) jako symbol publicznej służby Bożej, duchowej solidarności z cierpiącym stworzeniem i zdolności do uznania swojej tożsamości zakorzenionej w Bogu.

Ruch ku samodzielności dzięki Bożej łasce jest niezależny od pochodzenia wierzących. Nie zależy od ich religii, statusu czy płci; jest oparty na ich wyzwoleniu i powołaniu; działa w mocy Ducha. Religie starożytne skłaniają się ku społecznej i etnicznej jednorodności; chrześcijaństwo od początku, ze swoich żydowskich korzeni, jest religią dla wszystkich narodów i filozofią ludu. Nie można poważnie twierdzić, że Kościołowi udało się w pełni usunąć społeczne dyskryminacje wewnątrz wspólnoty; ale istnieje jasne kryterium, które daje wiara usprawiedliwiająca, by krytykować Kościół, przewyżać wykluczenie i promować inkluzję. Pisma Nowego Testamentu są pełne tego. Każda dyskryminacja ze względu na pochodzenie, rolę czy płeć w podstawowych czynnościach Kościoła jest teologicznie wykluczona przez chrzest. Oczywiście: Inkluzja wymaga nawrócenia¹⁰; chrzest nie błogosławi temu, co jest, ale przewiduje to, co Bóg ma na myśli dla człowieka.

¹⁰ Por. Christine Gerber, *Auch Inklusionen haben ihre Grenzen. Gedanken zu Gal 4, 1-7*, w: Friedrich Schweizer (red.), *Kommunikation über Grenzen: Kon-*

Podstawowa równość, która jest zakorzeniona w chrzcie, nie wynika z wyrównania interesów; jest czymś zupełnie innym niż dążenie do jednolitości. Wynika ona z nadmiaru zbawienia, które Bóg daje – nieskończenie więcej niż wystarczająco dla wszystkich, według zasady: Podzielone cierpienie to połowa cierpienia, podzielona łaska to podwójna łaska. Dlatego w Pawle silna jedność odpowiada silnej różnorodności, co klasycznie wyrażone jest w przypowieści o Ciele Chrystusa: Chrzest oznacza włączenie (1 Kor 12, 13); każdy członek, silny lub słaby, szanowany lub pomijany, należy do niego, każdy ma swoje specyficzne zadanie, tylko razem są silni, tylko dlatego, że są liczni, są żywi (1 Kor 12, 12–27; Rz 12, 4–5). Nie wszyscy robią to samo, ale każdy jest ważny (1 Kor 12, 8–11.28–31; Rz 12, 3.6–8).

Chrzest jest znakiem tej jedności w różnorodności, podobnie jak, ale w inny sposób niż Eucharystia (1 Kor 10, 16–17). Chrzest jest kąpielą (1 Kor 10, 1–2), Eucharystia jest posiłkiem (1 Kor 11, 20); chrzest jest celebracją raz na zawsze, Eucharystia natomiast jest celebracją powtarzaną (1 Kor 11, 18.26); chrzest daje dostęp do Kościoła i obiecuje jego dopełnienie, Eucharystia jest zagęszczeniem wspólnoty kościelnej i zapowiedzią niebieskiej uczty; chrzest upamiętnia początek misji Jezusa (por. Mk 1, 9–11 i paralelne fragmenty w innych Ewangeliach), Eucharystia Paschę Jego Męki i Zmartwychwstania (por. Mk 14, 22–25 i paralelnymi fragmentami w innych Ewangeliach).

Znak ten odpowiada wyzwalamu działaniu chrztu. Istnieje tylko jeden chrzest dla wszystkich (por. Ef 4, 4–6): ilu ludzi by nie chrzcilo – zawsze chrzci Chrystus; ilu ludzi by nie było ochrzczonych – zawsze mają oni pełny udział w jednym chrzcie. Paweł, szczególnie w Liście do Galatów, walczył o to, by chrześcijanie pochodzenia pogańskiego nie byli zobowiązani do obrzezania¹¹. W Liście do Rzymian wyjaśnił, że nie krytykuje obrzezania, lecz szanuje je w kontekście Abrahama, jako „pieczęć sprawiedliwości przez wiarę” (Rz 4, 17). Zgodnie z Dzieja-

gressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, 21.–25. September 2008 in Wien, Gütersloh 2009, s. 361–376.

¹¹ Por. Michael Theobald, *Christus – „Diener der Beschnittenen”* (Röm 15, 8). *Der Streit um die Beschneidung nach dem Neuen Testament*, w: Jan-Heiner Tück (red.), *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg im Breisgau 2020, s. 96–145.

mi Apostolskimi obrzezał Tymoteusza, ponieważ jego uczeń był Żydem (Dz 16, 1–4). Ale ponieważ Abraham został usprawiedliwiony przez Boga z powodu swojej wiary (Rdz 15, 6), a nie dopiero po obrzezaniu (Rdz 17), obrzezanie wraz ze wszystkimi konsekwencjami dotyczącymi przestrzegania przepisów czystości i postnych, nie powinno być uważane za obowiązujące dla tych, którzy z narodów przychodzą do Chrystusa i z Nim do Kościoła. Obrzezanie tworzy różnicę między Żydem a poganinem – chrzest ją przewycięża; obrzezanie różnicuje między mężczyzną a kobietą – chrzest ich jednoczy. Prostota i klarowność tego znaku zapewniają jego zrozumienie. Obrzęd działa do dziś. Może być dalej interpretowany, a w centrum obrzędu stoi woda życia, która staje się znakiem zbawienia.

3. Znak zbawienia

Chrzest nie działa magicznie, lecz osobiście. Bez wyznania wiary przez człowieka: „Wierzę” oraz bez wyznania wspólnoty: „Wierzemy”, nie ma chrztu. Gdyby Jezus nie żył i nie umarł, aby przekazać Boże zbawienie, byłaby to pusta ceremonia; gdyby nie zmartwychwstał, aby działać w mocy Boga, chrzest przypominałby tylko przeszłość, nie kształtując teraźniejszości i przyszłości. Jednak, ponieważ Jezus wzywa do wiary, a nie tylko mówi słowa i pozwala swoim czynom przemawiać, ale również ustanawia znaki, aby pełnia zbawienia mogła się objawić, która przemienia całego człowieka, chrzest jest widzialnym medium niewidzialnego zbawienia, które ujawnia się w nowym życiu ludzi.

Paweł miał na myśli chrzest dorosłych. Choć również chrzcili dzieci, miało to miejsce w kontekście chrztu domowego (por. Rz 16, 5; 1 Kor 16, 15). Chrzest dzieci wyraża miłość rodziców do swoich dzieci; stoi w tradycji prorockiej, według której Duch Boży nie obejmuje tylko starszych, ale również młodszych (Jl 3, 1–5; Dz 2, 17–21); dzieci są „uświęcone” przez swoich chrześcijańskich rodziców (1 Kor 7). „Dom” jest podstawową jednostką społeczną w starożytnym świecie;¹² wiele domów zostało roz-

¹² Podstawy archeologiczne przedstawia numer tematyczny: *House and Home in Southern Levant*, w: *New Eastern Archeology* 66, 1–2 (2003). W kwestii antycznej ekonomii por. Irmintraut Richarz (red.), *Haushalten in Geschichte*

dzielonych przez nawrócenie poszczególnych członków; jednak celem jest odnowienie wspólnoty rodzinnej mężczyzny i kobiety, rodziców i dzieci poprzez wiarę. Chrzest jest udzielany zawsze poszczególnym osobom, ale dla Pawła jest to święto Kościoła: jest to liturgia kościelna, choćby miała najmniejszy zasięg; prowadzi do wspólnoty Kościoła. Gdziekolwiek to możliwe, powinien również ożywiać życie w rodzinach.

Z podstawowym znaczeniem wiary¹³ dobrze współgra ten społeczny wymiar chrztu. Wiara jest osobowa, ale nie indywidualistyczna; istnieje wiara zastępcza, dzielona, łącząca – zarówno u dorosłych, jak i u dzieci. Dlatego nie należy przeciwstawiać sobie chrztu dzieci i chrztu dorosłych. Bez wiary nie ma chrztu; kto przychodzi do wiary w Jezusa Chrystusa, ten zostaje również zaprowadzony do chrztu, ponieważ wyraża on to, w co wiara wierzy: wspólnotę z Jezusem Chrystusem we wspólnocie wierzących.

Osobowy wymiar, który odpowiada wymiarowi eklezjalnemu, jest otwarty przez Pawła w Liście do Rzymian. Kluczowy fragment to nowotestamentowe czytanie w liturgii Wielkiej Soboty (Rz 6, 1–14). Paweł wyjaśnia w kilku krokach usprawiedliwienie wierzących. Po odwołaniu się do śmierci krzyżowej jako wydarzenia zbawczego (Rz 3, 21–31) wzywa Abrahama jako świadka sprawiedliwości wynikającej z wiary (Rz 4), otwiera terazniejszość usprawiedliwienia, odnosząc się do Bożej miłości do nieprzyjaciół, która daje nadzieję na ostateczne zbawienie (Rz 5, 1–11) i wyjaśnia radykalną asymetrię, jaka istnieje między winą Adama, którą każdy człowiek ponosi, a nadzwyczajną łaską, którą Bóg daje w Jezusie Chrystusie (Rz 5, 12–21). Po omówieniu teologii chrztu Paweł wyjaśnia nieporozumienie, że Boża łaska czeka, by przebaczyć ludziom grzechy, w związku z czym byłoby dobrze grzeszyć – co stanowi perwersyjną nielogiczność. Prze-

und Gegenwart. Beiträge eines internationalen disziplinenübergreifenden Symposiums an der Universität Münster, Göttingen 1994. W zakresie historii społecznej por. Wilfried Schmitz, *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), Monachium 2007.

¹³ Por. Jörg Frey i in. (red.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017.

ciwnie, usprawiedliwienie prowadzi do uczestnictwa w sprawiedliwości Bożej (Rz 6, 15–7, 4).

Fragment o chrzcie wyjaśnia, jak działa Boże zbawienie: „Czy nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzy otrzymaliśmy chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć? Zatem zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6, 3–4)¹⁴. Chrzest „w (*eis*) Chrystusa” (por. Ga 3, 27) różni się od chrztu „w (*en*) Chrystusie”, choć nie ma między nimi sprzeczności. Akcent przy „w (*eis*)” nie leży na mocy udzielającego chrztu, który chrzci w imię Jezusa Chrystusa i mocą Jego, ale na ruchu ochrzczonego: ku Jezusowi Chrystusowi. Ta perspektywa, która kładzie nacisk na osobę ochrzczonego, a nie na osobę udzielającego chrztu, jest konsekwentna, ponieważ chrzest przekazuje Boże zbawienie tym, którzy mają w Nim uczestniczyć. Zrealizowanie i teologiczne prze-myślenie zmiany paradygmatu, a także wprowadzenie jej w praktykę, jest obecnie ważnym zadaniem pastoralnym, szczególnie dlatego, że teologiczne znaczenie chrztu zostało dziś uwypuklone bardziej niż 100 lat temu, kiedy to lęk o zbawienie dusz nowo narodzonych dzieci całkowicie pochłoniął wszelkie rozważania.

Chrzest „w Chrystusa” powoduje zbliżenie do Niego, które wyraża wspólnotę z Nim: ponieważ Jezus umożliwia i dokonuje tego z mocą Bożą. Zmiana statusu, którą Paweł podkreśla, gdy chrzest interpretowany jest jako przewyciężenie dyskryminacji, przejście do dojrzałości, przewyciężenie grzechu, ma tutaj swoje źródło: Jezus Chrystus jest Panem własnego życia; temu ufa ten, kto wierzy i daje się ochrzcić, oddając Mu swoje życie; życie i śmierć dla Niego to konsekwencja, która symbolicznie urzeczywistnia się w chrzcie.

Formuła chrzcielna w Trójcy Świętej jest bardzo stara (Mt 28, 18–20; por. Didache 7, 1. 3; Justyn Męczennik, *Apologia* 1, 6). W listach św. Pawła jednak dominują tendencje chrystologiczne, prawdopodobnie dlatego, że wyznanie wiary w Jezusa Chrystusa stanowi dla Żydów i pogan kluczową różnicę. Paweł zdecyd-

¹⁴ Por. Philippe Van den Heede, *La participation à la mort du Christ par le baptême* (Rm 6, 3–11). Une conception pré-paulinienne (Rm 6, 8; 2 Tm 2, 11), w: *Revue Biblique* 128 (2021), s. 99–115.

wanie zna teologię trynitarną;¹⁵ dlatego też nie należy dostrzegać tutaj sprzeczności, która nie mogłaby zostać rozwiązana. Formuła trynitarna zyskała na znaczeniu, ponieważ jest pełniejsza; jednak dla Pawła chrystologiczne podejście nie jest uproszczeniem, lecz skoncentrowaniem uwagi na Jezusie Chrystusie.

Teologicznie kluczowe jest odniesienie do śmierci Jezusa – w świetle Jego zmartwychwstania. Chrzest „w Chrystusa” jest chrztem „w Jego śmierć”: prowadzi do śmierci Jezusa i z Jezusem przez tę śmierć. W tle znajduje się pierwotnochrześcijańskie przekonanie, że śmierć Jezusa stanowi kulminację Jego ziemskiej misji zbawczej, ponieważ wyjaśnia się ona z całkowitej ofiarności Jezusa (Ga 1, 4), to znaczy z Jego miłości do tych, którzy przez swoje grzechy szerzą śmierć, ale są powołani do nowego życia (Ga 2, 19–20; Rz 5, 5–6). Na pierwszym planie znajduje się uczestnictwo w śmierci, a tym samym w zbawieniu Jezusa. Tak jak Jezus w swojej preegzystencji przyjął na siebie śmierć, którą muszą umrzeć grzesznicy z powodu swojej winy (Rz 3, 21–26), tak ci, którzy w Niego wierzą, uczestniczą w Jego śmierci, aby mogli uczestniczyć w Jego zmartwychwstaniu. Umierają Jego śmiercią, aby żyć Jego życiem – ponieważ i tak, jak On umarł za nich, aby mogli żyć z Nim (Rz 8, 31–39). Paweł szczegółowo zabezpiecza tę więź: zgodnie z logiką miłości, że Bóg nie pozwoli zerwać wspólnoty w Chrystusie, ale utrzyma ją niezachwianą (Rz 6, 5–10).

W celebracji chrztu to wydarzenie zbawcze nie jest tylko ogłaszane, ale i realizowane. Chrzest jest celebracją Paschy, niezależnie od czasu i miejsca, w którym się odbywa. Jak chrzest jest obchodzony, można jedynie pośrednio wywnioskować z Rz 6, 3–4. Chrzest przez zanurzenie i wynurzenie pasowałby szczególnie dobrze. Jednak konkluzja pozostaje niepewna. Efekt nie zależy od konkretnej formy rytuału, lecz od wiary.

Podobnie jak Paweł w Liście do Galatów wyprowadza z chrztu wezwanie do korzystania z wolności, jaką daje wiara, i wyrażania jej w liturgii, tak w Liście do Rzymian wskazuje na konsekwencje, czyli etos, który odpowiada wydarzeniu zbawczemu: „Życie dla

¹⁵ Por. Thomas Söding, *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, w: Bert Groen – Benedikt Kranemann (red.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg im Breisgau 2008, s. 12–57.

Boga” (Rz 6, 11) i „służba sprawiedliwości” (Rz 6, 13) to kluczowe hasła. Nowe życie, dosłownie: nowość życia, jest darem Bożym, który należy przyjąć i odpowiednio kształtować. Jak to się odbywa, Paweł szeroko wyjaśnia w Liście do Rzymian (Rz 12, 1 – 15, 13). W tym miejscu koncentruje się na samym fakcie nowego życia. Czas przyszły należy rozumieć eschatologicznie, ale nie tylko w odniesieniu do życia po śmierci, lecz także w kontekście teraźniejszym, ponieważ Jezus Chrystus już tutaj i teraz ostatecznie dokonał usprawiedliwienia, które prowadzi do zbawienia.

Pojęcie „godności chrztu”, które zyskało na znaczeniu w ostatnich latach, ma swoje korzenie w teologii i praktyce chrztu u Pawła. Nie jest to jednak termin biblijny. Jeśli go używamy, to w analogii do godności człowieka. Z tego powodu właściwsze byłoby mówienie o godności ochrzczonych. Ta godność ma swoje źródło w obrazie Bożym, którym każdy człowiek został obdarzony, ale jest specyficznie ukształtowana przez wspólnotę z Chrystusem. Miejscem, w którym należy uznać tę godność i wyrazić ją, jest Kościół, który, będąc pośród świata, występuje w imieniu Boga, ponieważ Bóg powołał go i upoważnił do tej służby. Paweł otwiera perspektywę zbawienia: poprzez „Abba” – wołanie o wolności chrześcijańskiej (Ga 3, 26 – 4, 6) i poprzez służbę sprawiedliwości wynikającą z etosu miłości (Rz 6, 1-14). Godność ta znajduje swoje odzwierciedlenie w powołaniu i odpowiedzialności ochrzczonych: przyjmując, rozwijając i przekazując to, co zostało otrzymane. Zarówno listy w Corpus Paulinum, jak i Pierwszy List Piotra wyrażają to w pełni: List do Galatów z chrześcijaństwem w mocy Ducha (Ga 3), List do Rzymian z życiem dla Boga, które odpowiada sprawiedliwości Bożej (Rz 6), List do Tytusa z obietnicą odnowienia całego życia (Tt 3), a List Piotra z odniesieniem do królewskiej i kapłańskiej godności całego ludu Bożego, która ma swoje źródło w wyjściu Izraela z Egiptu (1 P 2, 9; Wj 19, 5-6).

Teologia Pawła pozostaje dla Kościoła nie tylko kotwicą nadziei, pozwalającą zawsze zaczynać na nowo, ale także bodźcem do przewycięzania dyskryminacji. Przede wszystkim jest znakiem wolności, która ma swoje źródło w Bogu, a więc nie tylko pokonuje moc zła, lecz także przynosi przedsmak wiecznego zbawienia. Chrzest staje się momentem, w którym ta wolność i nadzieja stają się rzeczywiste, niezależnie od okoliczności, w jakich jest przyjmowany.

Nota o Autorze: Thomas Söding, urodzony w 1956 roku. Zdobył wykształcenie akademickie, studiując teologię katolicką, germanistykę i historię na Uniwersytecie w Münster. W 1979 roku ukończył studia teologiczne, a w 1980 roku zdał pierwszy egzamin państwowy z germanistyki. Jego rozprawa na temat wiary w Ewangelii Marka została przyjęta w Münster w 1985 roku, a jego rozprawa habilitacyjna była na temat przykazania miłości w Ewangelii według św. Marka. Od 2008 roku jest profesorem studiów nowotestamentowych na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Ruhry w Bochum. Wcześniej był w latach 1993-2008 profesorem teologii biblijnej na Uniwersytecie w Wuppertalu. Jego praca naukowa i dydaktyczna koncentruje się na egzegezie Ewangelii, teologii pawłowej, teorii i praktyce interpretacji Pisma Świętego oraz ekumenizmie. Jest współredaktorem niemieckiej wersji Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego *Communio*.

Bibliografia

- Feldmeier R. (red.), *Wiedergeburt* (Biblich-theologische Schwerpunkte 25), Göttingen 2005.
- Frey J. i in. (red.), *Glaube. Das Verständnis des Glaubens im frühen Christentum und in seiner jüdischen und hellenistisch-römischen Umwelt* (WUNT 373), Tübingen 2017.
- Gerber C., *Auch Inklusionen haben ihre Grenzen. Gedanken zu Gal 4, 1-7*, w: Friedrich Schweizer (red.), *Kommunikation über Grenzen: Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie, 21.-25. September 2008 in Wien*, Gütersloh 2009, s. 361–376.
- Häfner G., *Taufe und Einheit. Paulinische Tauftheologie in Gal 3, 26-29*, w: Jacques Schlosser (red.), *Paul et l'unité des chrétiens. XXe Colloquium Oecumenicum Paulinum du 9. au 13. septembre 2008* (Benedictina 19), Leuven 2010, s. 105–139.
- Heede P. Van den, *La participation à la mort du Christ par le baptême (Rm 6, 3-11). Une conception pré-paulinienne (Rm 6, 8; 2 Tm 2, 11)*, w: *Revue Biblique* 128 (2021), s. 99–115.
- Hellholm D., Vegge T., Norderval O., Hellholm C., (red.), *Ablution, initiation, and baptism. Late antiquity, early Judaism, and early Christianity / Waschungen, Initiation und Taufe. Spätantike, frühes*

- Judentum und frühes Christentum* (BZNW 176), Berlin–New York 2011.
- Henig M., Lundock J., (red.), *Water in the Roman world: engineering, trade, religion and daily life*, Oxford 2022.
- House and Home in Southern Levant*, w: *New Eastern Archeology* 66, 1–2 (2003).
- Hübner K., *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.
- Müller C. G., *Der Erste Petrusbrief* (EKK), Göttingen – Ostfildern 2022.
- Müller U. B., *Johannes der Täufer. Jüdischer Prediger und Wegbereiter Jesu* (Biblische Gestalten 6), Leipzig 2002.
- Richarz I., (red.), *Haushalten in Geschichte und Gegenwart. Beiträge eines internationalen disziplinübergreifenden Symposions an der Universität Münster*, Göttingen 1994.
- Schmitz W., *Haus und Familie im antiken Griechenland* (Enzyklopädie der griechisch-römischen Antike 1), München 2007.
- Scholtissek K. (red.), *Christologie in der Paulus-Schule. Zur Rezeptionsgeschichte des paulinischen Evangeliums* (SBS 181), Stuttgart 2000.
- Söding T., *Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung*, w: Bert Groen – Benedikt Kranemann (red.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg im Breisgau 2008, s. 12–57.
- Sticher C., *Wasser. Symbol des Lebens und des Glaubens*, Stuttgart 2014.
- Theobald M., *Christus – «Diener der Beschnittenen» (Röm 15, 8). Der Streit um die Beschneidung nach dem Neuen Testament*, w: Jan-Heiner Tück (red.), *Die Beschneidung Jesu. Was sie Juden und Christen heute bedeutet*, Freiburg im Breisgau 2020, s. 96–145.
- Weidemann H. U., *Ein Meisterschüler. Titus und sein Brief* (SBS 214), Stuttgart 2008.

CHRZEST I GODNOŚĆ CHRZTU

BAPTISM AND BAPTISMAL DIGNITY

Abstract

In contrast to many elaborate, religiously or civilly motivated initiation ceremonies, the sacrament of baptism is characterized by an unassuming prayerful act, which, however, expresses what is genuinely Christian: the re-creation of the individual by God in Christ and the Holy Spirit. Both the ritual and the underlying theology reveal the dignity of the sacrament: a new existence in God, liberated from the deadly threat of sin, the awareness that the divine spirit fills the innermost of the heart, and, not least, the mission to publicly live in hope of a future that is currently beyond comprehension. These thoughts are articulated in a way that also takes objections concerning one's world view into account, as they are currently expressed.

Keywords: initiation – trinity – recreation – new existence – sin

Streszczenie

W przeciwieństwie do wielu skomplikowanych ceremonii inicjacyjnych, motywowanych religijnie lub cywilnie, sakrament chrztu charakteryzuje się prostym aktem modlitewnym, który jednak wyraża to, co jest autentycznie chrześcijańskie: ponowne stworzenie jednostki przez Boga w Chrystusie i Duchu Świętym. Zarówno rytuał, jak i leżąca u jego podstaw teologia ukazują godność tego sakramentu: nowe istnienie w Bogu, wyzwolone od śmiertelnego zagrożenia grzechem, świadomość, że Boski Duch wypełnia najgłębsze zakamarki serca, oraz, nie mniej ważne, misja publicznego życia w nadziei na przyszłość, która obecnie wykracza poza ludzkie pojęcie. Te myśli są wyrażone w sposób uwzględniający także zastrzeżenia dotyczące światopoglądu, które są obecnie wyrażane.

Słowa kluczowe: inicjacja, Trójca, ponowne stworzenie, nowe istnienie, grzech

Chrześcijańskie Kościoły i wspólnoty kościelne na całym świecie nadal przestrzegają pewnego ceremoniału, przekazując swoją wiarę w ukrzyżowanego, paschalnie przemienionego Jezusa z Nazaretu. Celebrują chrzest, podstawowy sakrament tzw. inicjacji. Zwykle jest to zbiór rytuałów, który obiecuje przełomową więź z Bogiem – w Chrystusie i w Duchu Świętym. Chrzest jest więc z natury trynitarny i pod względem historii kultury i religii wyjątkowy.

Pojawia się jednak sceptycyzm: chrzest – tylko rytuał, nic więcej? Tylko jeden z wielu rytuałów, wszystkie równe, wszystkie równie wartościowe – a może równie bezużyteczne? Jak gdyby kilka suchych słów mogło egzystencjalnie zobowiązać i zmienić ludzi! Dawny poważny stosunek do wiary szybko błędnie w obliczu dominacji sekularyzmu i jego religijnego braku zainteresowania. Procesy zmian społecznych robią swoje. Wywierają ogromne wrażenie na starzejącym się budynku sensu. Ale obrona się opłaca; czy śmiałość przekazu nie powinna być czymś więcej niż tylko zuchwałością?

1. Niepozorne, a zarazem ambitne

W małej rozprawie o chrzcie (około 200 r. n.e.) północnoafrykański pisarz kościelny Quintus Septimius Tertullianus zwrócił uwagę na to, jak bardzo w chrześcijaństwie zewnętrzna forma obchodów wiary kontrastuje z jej głębią istnienia i trwałością. Łatwo można się pomylić: podczas gdy poganie stawiają na przepych i hałaśliwe spektakle, którymi przywołują wyższość swojego nieba bogów, Kościół zadowala się prostą gestykulacją i skromną modlitwą. W tym objawia się prawdziwa boska wielkość, szczególnie w chrzcie. Poganom jest to trudne do zrozumienia: „Tak więc zdobycie życia wiecznego wydaje się tym bardziej niewiarygodne, właśnie z powodu okoliczności, ponieważ człowiek w wielkiej prostocie, bez przepychu, bez jakichkolwiek niezwykłych przygotowań, bez wysiłku zstępuje do wody, zanurza się pod nią przy kilku słowach, a potem wychodzi”, podczas gdy na pozór nic się nie dzieje¹.

¹ Tertullian, *Über die Taufe*, München 1912, 3.

Tertulian był polemistą: Wśród tych, którzy nie znają Chrystusa, triumfuje pusty patos – dla niczego. Natomiast przy studni chrzcielnej, która rodzi chrześcijan, dokonuje się coś zdumiewającego, ponieważ to Stwórca nieba i ziemi ma tutaj swój udział. „Prostota Boga, połączona z Jego mocą”² – to robi wrażenie na walecznym Północnoafrykaninie, dla niego jest to zasadnicza cecha rewolucyjnego obrazu Boga.

Ówczesne polemiki są już nieaktualne. Niemniej jednak przekonanie, że chrześcijańska wiara dotyka niepojętego i chwyta niepojęte w sakramencie jest istotną częścią Ewangelii. Stąd też następujące rozważania: wyznanie wiary w Boga Jezusa Chrystusa nie dotyczy jedynie wariantu lub dodania kilku nazw na ołtarzu ludzkiej religijności. Jednakże upór w rywalizacji byłby równie nie na miejscu, jak ideologiczna abstynencja z fałszywej skromności. Chrześcijańskie wyznanie wiary i chrześcijański chrzest opierają się na świadomości, że jeden, żywy Bóg, pierwowzór wszelkiego bytu, który jednocześnie jako wieczne „Ty” nieskończenie go przewyższa, dla człowieka – dla wszystkich ludzi – został zbawczo objawiony. II Sobór Watykański zakłada, że „promień prawdy” rozpala każdą szczerą religijną intuicję³. Takie słowa można by wypowiedzieć tylko w dobrej wierze, gdyby nie było dla nich niezbędnego punktu oparcia w historii Izraela i Jezusa z Nazaretu. W tym sensie, wyznanie wiary związane z chrztem, skierowane trynitarnie, niejako chroni prawa osobiste Boga.

2. Jasny tekst liturgii

W jaki sposób ludzie byli chrzczeni od niepamiętnych czasów? Zgodnie z postanowieniem Soboru Trydenckiego (z roku 1547), opartym na długiej tradycji, do chrztu należy używać „prawdziwej i naturalnej wody”⁴. Ponadto, zgodnie z tradycją, istotnym elementem jest wezwanie imienia Bożego, zgodnie z biblijno-apostolskim wzorem; chrzest odbywa się „w imię Ojca i Syna,

² Tamże.

³ II Sobór Watykański, *Nostra aetate*, Watykan 1965, nr 2.

⁴ Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach, O chrzcie, kanon 2* (DH 1615).

i Ducha Świętego” – choć w początkowych czasach stosowano również samą wzmiankę o Jezusie, bez rozbudowy. Trynitarne wezwanie do modlitwy odpowiada jednak głębszemu zrozumieniu pierwotnego wyznania chrześcijańskiego o Chrystusie.

Chrzest w początkach chrześcijaństwa był udzielany przez biskupa jako głównego przedstawiciela kościelnego. Towarzyszyli mu pomocniczy prezbiterzy i diakoni. Z biegiem czasu odpowiedzialność za udzielanie sakramentu została również przekazana im, ponieważ liczba wiernych rosła, pojawiły się parafie, które się rozrastały, przez co biskup nie mógł być obecny wszędzie osobiście. Dlaczego to głównie biskup udzielał chrztu, wynika z ówczesnego przekonania, że w tym urzędzie kościelnym spotyka się z Najwyższym Kapłanem, Jezusem Chrystusem, który w każdym przypadku jest prawdziwym sprawcą i w Duchu Świętym celebrazem tego misterium.

Aby chrzest mógł się odbyć, wystarczy centralny obrzęd modlitewny nad chrzczonymi: zanurzenie w naturalnej, najlepiej płynącej wodzie. W Kościele łacińskim zwykle polewa się wodą głowę lub czoło. Mówiono już o równoczesnym wezwaniu Trójjednego Boga; Bóg jest niezbędny⁵.

Ponieważ wczesny Kościół stanowczo wiązał przyjęcie sakramentu z otrzymaniem daru zbawienia, który został nabyty w Chrystusie, rozwinęła się doktryna, że w nagłych wypadkach każdy człowiek – przynależność do chrześcijaństwa nie jest wymagana – jest w stanie skutecznie udzielić chrztu. Zostaje jednak zachowane założenie, że przy każdym udzielaniu sakramentu musi być uznany duchowy zamiar Kościoła, jego intencja. Oznacza to, że ten, kto chrzci, czyni to niejako jako przedstawiciel Kościoła w danym momencie świętej czynności. Chrzcić należy tak, jak chrzci Kościół, zgodnie z jego teologicznym przekonaniem. To surowe wymaganie chroni zbawczą głębię sakramentu. Żadne szyderstwo, symulacja ani zniekształcenie, ani nic, co przypominałoby praktyki szamańskie, nie może zaciemniać tożsamości sakramentu.

W przeciwieństwie do popularnych, cywilnych „chrzcín” organizowanych poza chrześcijańską praktyką wiary – jak na przy-

⁵ Nawet tzw. hereetyckie chrzty są uznawane przez Kościół, jeśli zachowane są materia (woda) i forma (wezwanie do Trójcy Świętej); por. Sobór Trydencki, *O chrzcie*, kanon 4, DS 1609-1619.

kład chrzest statku czy nadawanie imion zwierzętom – sakrament nie służy nadaniu imienia. Chrzcielnica otwiera się dla osób (czy to niemowląt, czy dorosłych), które już mają imię. Dlatego przed chrztem pyta się o imię dziecka, aby poprzez chrzest mogło ono odnaleźć się jako niepowtarzalna osobowość przed Bogiem. Z tego nie wynika, że zmiana imienia, związana z świadomym i publicznym zwróceniem się ku wierze, jest sprzeczna z sakramentem. Nowy etap życia może oznaczać nową tożsamość; ale także w tym przypadku imię osoby wskazuje, że przez chrzest nie zostaje ona przemianowana, lecz odnowiona. Obrzęd chrztu, który sprawia, że Kościół współczesny utożsamia się z Kościołem przeszłości, jest nierozzerwalnie związany z twórczą dynamiką Bożego Królestwa, które Jezus głosił. Przekracza on każdy horyzont oczekiwań ograniczony tylko tym, co doczesne i związane z nim obyczaje cywilne.

3. Symbole i ich znaczenie

Chociaż sakramentalne jądro liturgii chrztu polega na centralnym rytuale wodnym i trynitarnym wezwaniu Boga, liturgia przewiduje szereg dodatkowych modlitewnych czynności. Są to tzw. rytuały wyjaśniające, które dzielą się na przygotowawcze i następujące po chrzcie.

Z rytuałów przygotowawczych – błogosławieństwo krzyżem, rozłożenie rąk nad chrzczonym, namaszczenie olejem katechumenów – należy wyróżnić gest błogosławieństwa krzyżem: kolejno udzielający sakramentu, w przypadku niemowlęcia rodzice, a w każdym przypadku chrzestni kreślą palcem krzyż na czole chrzczonego.

Można by pomyśleć o tym jako o rodzaju znaku własności. Oczywiście, dzieci w pewnym sensie należą do swoich rodziców, a dorośli należą do siebie samych. Niemniej jednak żadne stworzenie nie posiada całkowitej autonomii. Kto stworzyłby się sam i miałby możliwość samodzielnego utrzymania się w istnieniu? „Oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie” – odpowiedział Jezus na podchwytliwe pytanie kilku uczonych o dopuszczalność płacenia podatków (Mt 22, 21). Polityczna rzeczywistość w ojczyźnie także stanowiła wyzwanie dla Jezusa, ale

jego odpowiedź jest wieloaspektowa. Roszczenie cesarza – wymagania tego świata dotyczące dobra i zła ciała i duszy – ma, mimo swojej powagi, ograniczone znaczenie. Większe jest roszczenie, które Stwórca ma wobec człowieka. Błogosławieństwo krzyżem przed samym sakramentem chrztu przypomina o tym: Człowiek należy do Boga, którego obraz nosi. W tym leży jego nienaruszalna godność i jej niezwykła obietnica. Jak pierwsza, wielka kropka, błogosławieństwo krzyżem na początku liturgii chrztu zapowiada to, co się wydarzy w sakramencie: Człowiek, podobnie jak wszystkie stworzenia, cudownie stworzony, ale inaczej niż one zniekształcony przez grzech, „zostanie jeszcze cudowniej przywrócony”⁶.

Teraz staje się jasne, dlaczego to pierwsze błogosławieństwo dla osoby chrzczonej jest rozumiane przez pryzmat krzyża. Oczywiście w tle tego stoi wiedza o męczeńskiej śmierci Jezusa, której przyczyną jest grzech, ale która także uczyniła tę śmierć zrozumiałą. Dla apostoła Pawła ta myśl odgrywa kluczową rolę: „Zostaliśmy ochrzczeni w Jezusa Chrystusa, w Jego śmierć [...] dla zniszczenia ciała grzesznego dawny nasz człowiek został z Nim ukrzyżowany, abyśmy nie pozostali niewolnikami grzechu [...] Tak powinniście rozumieć, że umarliście dla grzechu, życie zaś dla Boga w Chrystusie Jezusie” (Rz 6, 3. 6. 11). Liturgia chrztu podąża śladem apostoła, zanim przejdzie do centralnego obrzędu. Ostatecznie nie chodzi tu o niewinną symbolikę, ale o życie i śmierć. Śmierć to grzech. Życie to życie z Bogiem, który, jak mówi Paweł, „dał swojego Syna” na tę niewyobrażalną symbiozę (Rz 8, 32). Więcej na ten temat później.

Na razie warto zauważyć: Już w niepozornych gestach na początku ceremonii chrztu zawarty jest ładunek światopoglądowy, choć nie można mówić ani o ideologii, ani nawet o czystej idei. Ponieważ Jezus nie umarł na krzyżu pozornie, a już wcześniej przez swoje życie udowodnił, że grzech wymaga konkretnego przeciwdziałania zdecydowaną wiarą, aby zostać zastąpionym przez to, co święte i zbawcze.

⁶ Porównaj w Mszałe Rzymskim modlitwę dnia z uroczystości Narodzenia Pańskiego oraz modlitwę przy poświęceniu wody chrzcielnej w Wigilię Paschalną.

Dużą siłą wyrazu charakteryzują się również obrzędy następujące po centralnej ceremonii chrztu: namaszczenie olejem krzyżma, przekazanie płonącej świecy chrzcielnej, biała szata chrzcielna.

Użycie oleju krzyżma ma swoje korzenie w świecie życia i symboliki starożytności, kiedy to kosztowne przyprawy należały do nielicznych środków opieki medycznej. Maść ma moc uzdrawiającą; dosłownie może być balsamem dla ciała i duszy. Ochrzczeni jako uzdrowieni! – Czy naprawdę? Takie poczucie własnej wartości może wydawać się aroganckie. Czy wszyscy śmiertelnicy nie są równie narażeni, zranieni i uwikłani w grzech? W cywilizacji, która jest zdystansowana od wiary i religijności, nie ma miejsca na teologicznie wywołane przywileje. To ona sama ustala hierarchię i to według zupełnie innych kryteriów.

Kościelne rozumienie chrztu pozostaje niezachwiane: Tylko to, co wykracza poza człowieka, jest w stanie pociągnąć go ku górze. Godność chrzcielna jest darem, danym jako zapewnienie z Wieczności. Chrześcijanie przyjmują ją jednak jako fundament nadziei, która przekracza granice. Ich wiara, którą chrzest nakłada, odpowiada na poszukiwanie Boga przez stworzenie obdarzone rozumem i tęsknotą. Jednocześnie staje się świadectwem tego, że Bóg znalazł swoje stworzenie, zanim to zaczęło go szukać.

Godność ochrzczonych jest rzeczywista, nadprzyrodzona i dlatego prorocza. Ma charakter daru i obietnicy. Jest całkowicie przekazana, a jednak czyni człowieka otwartym na to, co nowe. Chroni niepowtarzalne osobowości, a jednocześnie wzywa do wspólnoty. Olej krzyżma na głowie nowo ochrzczonych w świecie pełnym niesprawiedliwości i morzu fałszywych obietnic ukazuje, co w najgłębszym sensie oznacza godność.

Proste modlitwy towarzyszą namaszczeniu, posługując się archaicznymi, a przez to wciąż trafiającymi do serca obrazami. Wychwalają królewską, kapłańską i proroczą godność Chrystusa, która od Wielkanocy stała się znamięm ochrzczonych. To, co w starożytności cieszyło się wyłącznie zaszczytem, zostało zdemokratyzowane przez sakrament; najwyższe wyróżnienie otrzymują ci, którzy narodzili się na nowo z wody i Ducha. Jednak nowa duchowa rzeczywistość jest niezgłębiona i pozostaje niezachwianym dowodem godności wszystkich ludzi przed Bogiem.

4. Nowe i minione

Godność chrztu staje się rozpoznawalna przez wiarę, ale nie jest jej produktem. Takie myślenie zakłada filozofię, która nie rozumie rzeczywistości jako konstrukcji ludzkiego mózgu, pozbawionego jakiegokolwiek wstępnej sensowności. Wiara zapala się w każdym przypadku w obliczu transcendentnej rzeczywistości, która *jest dana* – i którą można poznać i przyjąć. W tym temacie można by powiedzieć wiele, tutaj wystarczy krótka uwaga: Ponieważ w odczuciach tzw. nowoczesnego człowieka ugruntowało się przekonanie, że jedynie to, co jednostka ustali na podstawie bardzo osobistych uczuć, może być prawdziwe i znaczące, wypowiedzi religijne znalazły się w trudnej sytuacji.

Amerykański historyk Carl R. Trueman mówi w tym kontekście o nowym „społecznym schemacie wyobrazeniowym”, który, według niego, rządzi obecnie światową sceną intelektualną i kieruje ją w tym kierunku⁷, przytaczając przy tym szereg innych autorytetów, takich jak filozof Charles Taylor. Jaka byłaby odpowiednia reakcja? Niezbędny jest intelektualny spór, ale ostatecznie nic nie pomoże, jak tylko to, że religijne wizje będą po prostu żyły.

Aby lepiej zrozumieć wiarę chrztu, warto powiedzieć kilka słów na temat już wspomnianego zagadnienia *nowego stworzenia*:

Jeśli istnieje nowe stworzenie, musiało istnieć coś starego, co teraz jest przeszłe lub już nie ma znaczenia. Klasyczna teologia chrztu zachowuje biblijną koncepcję upadku Adama i mówi o grzechu pierworodnym, przez który człowiek tragicznie wypadł z Bożego planu. Tutaj rozciąga się teologiczne, chwiejne terytorium: kwestionuje się pojęcie i rzeczywistość, atakuje się ojca Kościoła Augustyna za jego żarliwy głos w sprawie grzechu pierworodnego i uznaje tradycyjną naukę Kościoła za przestarzałą. Jednak nawet bez cielesnego nastawienia w obrazie człowieka wielkiego nauczyciela Kościoła, pozostaje niezaprzeczalnym faktem, że wśród synów i córek Adama istnieje przymusowa skłonność do zła, która zdomowała się w nich jak druga natura.

⁷ Carl R. Trueman, *Der Siegeszug des modernen Selbst* (wydanie niemieckie), Bad Oeynhausen 2022, s. 45–47.

Nauka o grzechu pierworodnym jest dalekowzrocznym, silnym bastionem przeciwko rasistowskiemu sposobowi myślenia: Kto nie uwzględnia powszechnej grzeszności człowieka, musi liczyć się z tym, że ktoś gdzieś nie grzeszy. Jednak nie ma z natury czystych dusz, chyba że pod patronatem Bożego panowania, potwierdzonym przez Ewangelię i sakrament. Godność chrztu żyje wewnętrznie przeżyta Ewangelią: Niewola ma swój koniec, sieć została zerwana. Ochrzczeni są wolni, by czynić dobro. Są wolni, by myśleć o świętości. Droga powrotu do Boga jest wyrównana. Kto nią podąża, zrzuca to, co minione i wyciąga się ku temu, co ma nadejść (por. Flp 3, 13).

Jednak ani nauka o grzechu pierworodnym, ani tym bardziej nauka o chrzcie, nie powstały w cieniu ciemnych chmur. Dopiero gdy ujawniło się, jak bardzo Bóg oddał się swojemu stworzeniu i jak wielka chwała spoczywa na odnowionej przez Chrystusa ludzkości, ukazała się również katastrofalna natura grzechu. Z terapią przyszła diagnoza: „Trzeba poznać Chrystusa jako źródło nadmiaru łaski, by ocenić zakres grzechu Adama”⁸. Dogmat o grzechu pierworodnym ukazuje „ciemną stronę” radosnej nowiny, a mianowicie, „że Jezus Chrystus jest Zbawicielem wszystkich ludzi”⁹.

Chrześcijańska godność chrztu pochodzi z „samoobjawienia się Boga” (Karl Rahner) i jego bezwarunkowości. Dlatego chrzest, oprócz przebaczenia grzechów i przezwyciężenia grzesznej mocy pierworodnego grzechu, powoduje uświęcenie człowieka, które rozpoczyna się poprzez zjednoczenie z ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Chrystusem.

Święty – w pełnym, nieodkształconym sensie – jest jedynie żyjący Bóg: Ojciec, Syn i Duch Święty. To On uświęca tych, którzy zostali ochrzczeni w Jego imię. W codziennym języku pojęcie „świętości” częściej odnosi się do osób, które osiągnęły pewien stopień moralnej integralności, potrafiły ją utrzymać i w związku z tym przyciągają uwagę.

⁸ Christoph Schönborn, *Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriss*, w: tenże – Albert Görres – Robert Spaemann, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahme zu einer brennenden Frage* (Kriterien 87), Einsiedeln 1991, s. 67–102, tutaj s. 94.

⁹ Tamże.

To pojęcie odnosi się najwyżej do pożądaných skutków świętości chrztu, a nie do niej samej. Ponieważ najważniejszym aspektem bycia chrześcijaninem jest łaska – wyniesienie do Boga bez wcześniejszych zasług i planowania. Świętość w sensie godności chrztu wymaga pewnego rodzaju „alchemii istnienia” (Henri de Lubac); prowadzi ona do głębokiej przemiany człowieka, do całkowitej zmiany ukierunkowania jego egzystencji. Wyrażając to językiem życia duchowego: Człowiek nie zdobywa świętości, to ona go ogarnia; nie panuje nad nią, ponieważ zbliża się do niego powoli.

Apostoł Paweł świadomie i z pełną naturalnością wezwał wierzących swoich czasów, nadając im ich najpiękniejszy tytuł godności: „Do wszystkich przez Boga umiłowanych, powołanych świętych” (Rz 1, 7). Albo, bardziej szczegółowo: „Paweł, do Kościoła Bożego w Koryncie – do uświęconych w Chrystusie Jezusie, powołanych do świętości wspólnie ze wszystkimi, którzy wszędzie wzywają imienia Jezusa Chrystusa, Pana naszego” (1 Kor 1, 1–2). Ponieważ łaska Boża jest ogłoszonym, sakramentalnie ugruntowanym zapewnieniem, „niezatartej pieczęci” (Elisabeth Langgässer), powstaje wiarygodność.

Godność chrztu jest rzeczywiście nadana ochrzczoneму. Są obdarzeni łaską, są uświęceni – i tym samym zanurzeni w Niewypowiedzianym. Wierzący rozum znajduje słowa, by interpretować wydarzenie chrztu, w końcu zna Ewangelię przez Święte Pisma i jest przeszkolony w wyrażaniu tego. Jednak teologiczne starania nie zastępują naśladowania Ukrzyżowanego w półmroku ziemskiej pielgrzymki.

Chociaż krzyż jest znakiem nadziei, budzi również niepokój. Jego triumf wciąż jest ukryty, a jego obietnica ujawnia się w początkowej, niepotwierdzonej próbie, ponieważ to, co ma nadejść, „jeszcze nie zostało objawione” (1 J 3, 2). Godność ochrzczonego nie ma zatem nic z wielkopańskości. Pozostaje dyskretna i trzeźwa. Wiedza o niej rozwija się w swoistej otchłani, ponieważ „nie-możliwe jest pojęcie Boga”¹⁰. Człowiek przed tajemnicą:

Coś, co się wymyka.

Ujęcie – błąd.

Jasne określenie – błędne oczekiwanie¹¹.

¹⁰ Augustinus, *Predigt 117*, 5.

¹¹ Christian Lehnert, *Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter von Kult und Gebet*, Berlin 2017, s. 20.

5. Przyszłość pełna chwały

Niemieckie pojęcie „Geist” ma fonetyczne powinowactwo z wodą: spray, pryskanie, wilgoć pieniającej się fali. Spryskanie. Odświeżenie. Ożywienie. Życie. Obrazy te są biblijne i wszystkie odnoszą się do świata myśli liturgii chrzcielnej. Choć w Kościele łacińskim bierzmowanie stało się osobnym sakramentem, oddzielonym od pierwotnej ceremonii inicjacyjnej, pozostaje jedno: chrzest to przyjęcie Ducha. A godność chrztu to godność prawdziwie duchowa. Kładzie ona fundament dla drogi ku *doskonałości*.

To słowo z długą historią dzisiaj wydaje się raczej nie na miejscu. Duch czasu sprzyja fragmentowi w rozbiciu, niedokończeniu i sprzecznościach egzystencji. Jednak w międzyczasie idea ta przeżywa nowy rozkwit, choć oderwana od tradycji religijnych i całkowicie oparta na technicznym know-how. Tzw. transhumanizm oczekuje całkowicie doskonałego człowieka, który własnymi siłami zniweluje swoje wady i przekroczy granice¹². Ale kto kieruje tym rozwojem, kto rozdaje jego błogosławieństwa? Czy rośnie spójność, czy śmiertelna konkurencja? Czy sukces wypiera pytanie o Boga?

Techniczne wyrafinowanie z pewnością nie prowadzi do szczęścia. Nawet jeśli ludzkość pewnego dnia sztucznie rozwinęłaby swoją społeczną stronę, brakowałoby jej czegoś decydującego: wolności wolnych, którzy w miłości i ryzyku stoją za sobą, świadomi boskiej tajemnicy.

Bazyli z Cezarei, wnikliwy starożytny myśliciel greckiego pochodzenia, napisał kiedyś: Działanie boskiego Ducha „w oczyszczonej duszy przypomina wzrok w zdrowym oku”¹³. Zaskakujące jest, co potrafi osiągnąć ludzki geniusz. Kiedy otwiera się na boskiego Ducha, to, co jest dla siebie przeznaczone, łączy się. Wówczas możliwe staje się przejście między poziomami, bez konieczności oddzielania zasobów: tu profanum, tam sacrum.

Duch Boży nie działa w swoim stworzeniu w sposób obcy jego istocie, dlatego nie sprzeciwia się temu, co myślący człowiek rozpoznaje jako prawdę, piękno i dobro. Bez wrażliwości na

¹² Porównaj jako podstawę: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-deklaration> (dostęp: 21.09.2023).

¹³ Basilius von Cäsarea, *Über den Heiligen Geist*, 26, 61.

to, co religijne, postęp staje się podatny na poważne błędy. Wystarczy pomyśleć o wielu gigantycznych ingerencjach w naturę, które szkodzą jej. To, że teraz bardziej niż kiedykolwiek potrzeba proroczego ducha, dostrzega już każde dziecko w szkole. W sakramencie chrztu Duch Boży zaczyna swoje dzieło odnowy, a to, czego chrzcielna wiara od niego oczekuje, przenosi góry.

Bazyli, jako głęboko refleksyjny wielbiciel Ducha, pozostał ściśle religijny, a wciąż nie ma powodu, by jego oczekiwanie traktować jako przestarzałą utopię: „Przez Ducha Świętego zostaniemy z powrotem przeniesieni do raju, wstąpimy do niebiańskiego królestwa, powrócimy do synostwa, będziemy mieć wolność nazywania Boga naszym Ojcem, będziemy uczestniczyć w łasce Chrystusa, nazywani dziećmi światłości, będziemy uczestniczyć w wiecznej chwale, jednym słowem, w obecnym i przyszłym świecie osiągniemy pełnię błogosławieństwa”¹⁴.

Nota o Autorze: Bertram Stubenrauch, urodzony 4 marca 1961 roku, niemiecki teolog katolicki. Po ukończeniu szkoły średniej w 1980 roku studiował teologię katolicką w Ratzyszynie i Rzymie. Święcenia w stopniu prezbiteratu przyjął w 1986 roku. W latach 1986–1988 pracował jako kapelan w Eschlkam, a następnie w latach 1988–1991 przygotował dysertację doktorską w Instytucie Patrystycznym na Uniwersytecie Laterańskim w Rzymie. W 1995 roku uzyskał habilitację z teologii systematycznej. W tym samym roku został mianowany wykładowcą dogmatyki i historii dogmatów. Od 1996 do 2000 był profesorem dogmatyki i historii dogmatów na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Trewirze. Od 2000 do 2006 roku był profesorem dogmatyki i teologii ekumenicznej na Wydziale Teologii Katolickiej Uniwersytetu Wiedeńskiego. W 2006 roku przyjął nominację na Katedrę Dogmatyki i Teologii Ekumenicznej na Uniwersytecie Ludwiga Maximiliana w Monachium.

¹⁴ Tamże, 15, 36.

Bibliografia

- Augustinus, *Predigt 117*, Frankfurt am Main – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Warszawa – Wien 2016.
- Basilius von Cäsarea, *Über den Heiligen Geist*, 26, 61.
- II Sobór Watykański, *Nostra Aetate*, Watykan 1965.
- Lehnert C., *Der Gott in einer Nuß. Fliegende Blätter von Kult und Gebet*, Berlin 2017.
- Porównaj jako podstawę: <https://www.humanityplus.org/the-transhumanist-deklaration> (dostęp: 21.09.2023).
- Schönborn C., *Die kirchliche Erbsündenlehre im Umriss*, w: Christoph Schönborn, Albert Görres, Robert Spaemann, *Zur kirchlichen Erbsündenlehre. Stellungnahme zu einer brennenden Frage* (Kriterien 87), Einsiedeln 1991, s. 67–102.
- Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach*, DH 1615.
- Sobór Trydencki, *O chrzcie*, DS 1609-1619.
- Tertullian, *Über die Taufe*, München 1912.
- Trueman C. R., *Der Siegeszug des modernen Selbst* (wydanie niemieckie), Bad Oeynhausen 2022.

CHRZEST WE Wczesnym CHRZEŚCIJAŃSTWIE

BAPTISM IN EARLY CHRISTIANITY

Abstract

From the beginning already in the Bible attested, in the course of the first early Christian centuries, in East and West a structured preparation for baptism (catechumenate), which was usually administered in the Easter Vigil, developed itself and took the form of a dramatically designed process. In some places this was followed by so-called mystagogical catecheses, which interpreted the single symbolic rites only afterwards. This form can be reconstructed on the basis of the surviving catecheses (Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, Ambrose) and contemporary reports (including those of Egeria).

Keywords: baptism – catecheses – antiquity – Easter Vigil – mystagogy

Streszczenie

Już od początku, o czym zaświadcza Biblia, w ciągu pierwszych wieków wczesnego chrześcijaństwa, zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie, rozwijało się strukturalne przygotowanie do chrztu (katechumenat), który zwykle miał miejsce podczas Wigilii Paschalnej i przyjmował formę dramatycznie zaplanowanego procesu. W niektórych miejscach po tym procesie następowały tzw. katechezy mistagogiczne, które dopiero po chrzcie interpretowały poszczególne rytuały symboliczne. Tę formę można odtworzyć na podstawie zachowanych katechez (Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, Ambrożego) oraz współczesnych relacji (w tym relacji Egerii).

Słowa kluczowe: chrzest, katechezy, starożytność, Wigilia Paschalna, mistagogia

Na słynnej mozaikowej mapie z Madaby z VI wieku przedstawione są dwa miejsca chrztu. Jedno z nich leży w dolnym biegu Jordanu, tuż na północ od Morza Martwego, gdzie do dziś upamiętnia się chrzest Jezusa przez Jana. Po wschodniej stronie rzeki widoczne jest źródło z podpisem „Änon, gdzie teraz znajduje się Sapsaphas”. A po zachodniej stronie, pomiędzy Jerychem a rzeką, przedstawiono kościół, który oznaczony jest jako „Bethabara – miejsce świętego Jana Chrzciciela”. W rzeczywistości pierwotnie miejsce pamięci chrztu Jezusa znajdowało się po wschodniej stronie, w małej dolinie bocznej Jordanu (Wadi Harrar) – i istnieje wiele przesłanek, że również Jan tam chrzczył: oczyszczeni przez chrzest ludzie przekraczali ponownie Jordan – i to tam, gdzie według tradycji Izraelici przekroczyli go pod przewodnictwem Jozuego (por. Joz 3). Tak jak oni, także ochrzczeni mieli rozpocząć (nowe) życie w wolności, zgodnie z wolą Bożą. W VI wieku jednak „przesunęło” się to miejsce na zachodnią stronę – łatwiej dostępną dla pielgrzymów.

Na południe od Betlejem mapa przedstawia kolejny kościół z fontanną przed nim. Miejsce nie jest nazwane, ale podpis brzmi: „Tutaj, mówi się, święty Filip ochrzcił eunucha Kandakes”. Tekst ten odnosi się do opowieści z Dziejów Apostolskich, gdzie apostoł Filip chrzci skarbnika etiopskiej królowej Kandaki na drodze z Jerozolimy do Gazy:

Przybył on, aby modlić się w Jerozolimie, a teraz wracał do domu. Siedział na swoim wozie i czytał proroka Izajasza. A Duch Pański powiedział do Filipa: Idź i podążaj za tym wozem! Filip pobiegł, usłyszał, jak on czytał proroka Izajasza. I powiedział: Czy rozumiesz, co czytasz? Tamten odpowiedział: Jak mogę, jeśli nikt mnie nie wyjaśni? I poprosił Filipa, by wszedł i usiadł obok niego. Fragment Pisma, który czytał, brzmiał: „Prowadzą go jak owcę na rzeź, i jak baranek, który milczy, gdy go strzygą, tak on nie otwiera ust swoich. [...]” Skarbnik zwrócił się do Filipa i powiedział: Proszę cię, o kim mówi ten prorok? O sobie samym, czy o kimś innym? Wtedy Filip otworzył usta i, poczynając od tego fragmentu Pisma, zwiastował mu Ewangelię o Jezusie. A gdy jechali dalej, dotarli do miejsca, gdzie były wodopoje. Wtedy rzekł skarbnik: Oto woda. Co stoi na przeszkodzie, abym się ochrzcił? (Filip

odpowiedział mu: Jeśli wierzysz z całego serca, to możliwe. On odpowiedział: Wierzę, że Jezus Chrystus jest Synem Bożym.) Kazał zatrzymać wóz i obaj, Filip i skarbnik, zeszli do wody i ochrzcił go (Dz 8, 26–40).

W tej opowieści znajdują się już zasadnicze elementy wczesnochrześcijańskiej praktyki chrztu: przygotowanie poprzez wprowadzenie w Święte Pisma, pytanie o przeszkody w chrzcie oraz sam chrzest w (żywej) wodzie. Wstawka wersetów (Dz 8, 37) o „pytaniu o chrzest” Filipa i wyznaniu skarbnika, które nie występują w najstarszych rękopisach i dlatego często są pomijane w nowoczesnych wydaniach Biblii, pokazuje również, że ten ważny temat chrztu wpłynął nawet na ostateczną wersję tekstu biblijnego. Na tych podstawowych elementach rozwinęła się w pierwszych trzech wiekach mniej więcej organicznie specyficzna forma chrześcijańskiej inicjacji¹.

1. „...na podstawie tego słowa Pisma ogłosił mu Ewangelię”

Od samego początku było jasne, że przed chrztem musi nastąpić przygotowanie: Dzieje Apostolskie wielokrotnie wspominają o kazaniach wygłaszanych przed chrztem (por. np. Dz 2, 14–42 w dzień Pięćdziesiątnicy; Dz 10, 32–48 w domu Korneliusza). Jeszcze w IV wieku Ambroży z Mediolanu jako wzór do wprowadzenia w katechezę początkową dla katechumenów, którzy przechodzili z pogaństwa na chrześcijaństwo, poleca mowę Pawła na Areopagu. (Taką katechezę mogli zresztą prowadzić również doświadczeni wierni.) Dla kandydatów do chrztu pochodzących z judaizmu, jak w przypadku etiopskiego dworzanina, szczególne znaczenie miał „dowód z Pisma”: oparta na tym chrześcijańska interpretacja Biblii hebrajskiej prowadziła do wyciągnięcia wniosku, że wiara w mesjaństwo Jezusa i Jego zmartwychwstanie „zgodnie z Pismem” jest podstawą Nowego Testamentu.

¹ Do rozwoju chrztu i liturgii chrztu we wczesnym chrześcijaństwie wciąż cenne jest: Georg Kretschmar, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*, w: *Leit. 5*, Kassel 1970, s. 1–348. Por. także: Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.

To nauczanie zostało już stosunkowo szybko włączone w uregulowany czas przygotowania do chrztu, tzw. katechumenat (od greckiego „*katéchēin*” = uczyć). Wczesnym świadectwem tej instytucji jest tzw. „*Traditio apostolica*” (TA), porządek kościelny, który jest trudny do datowania, ale w niektórych częściach prawdopodobnie pochodzi jeszcze z III wieku². Z 43 rozdziałów siedem obszernych dotyczy chrztu. Mówi się w nich: „Katechumeni mają przez trzy lata słuchać Słowa. Jeżeli jednak ktoś jest szczególnie gorliwy i bardzo angażuje się w tę sprawę, wówczas nie czas trwania, lecz tylko sposób życia powinien być brany pod uwagę” (TA 17).

Niestety, *Traditio apostolica* nie precyzuje dokładnie, jak było zorganizowane to „słuchanie Słowa” oraz jakie tematy były omawiane. Jasne jest natomiast, że w tym czasie katechumeni uczestniczyli jedynie w liturgii słowa, a przed rozpoczęciem Eucharystii musieli opuścić kościół.

2. „Co stoi na przeszkodzie mojemu chrztowi?”

Chrzest oznaczał w pierwszych wiekach zazwyczaj radykalne zerwanie z dotychczasowymi więzami religijnymi i społecznymi oraz przyjęcie do wspólnoty o wyjątkowym charakterze i bardzo specyficznych zasadach³. Katechumenat miał na celu przygotowanie do tego kroku. Z zewnętrznej, socjologicznej perspektywy chodziło także o wzmocnienie wewnętrznej świadomości młodego Kościoła, uodpornienie go na wpływy z zewnątrz oraz utrzymanie jak najwyższego standardu moralnego wewnątrz wspólnoty. W tym celu szczególnie należało uregulować i kontrolować

² *Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung*, tłum. i wstęp Wilhelm Geerlings (FC 1), Freiburg 1991, s. 143-312. W kwestii datowania por. Christoph Marksches, *Wer schrieb die sogenannte „Traditio Apostolica“? Neue Beobachtungen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, w: Wolfram Kinzig – Christoph Marksches – Markus Vinzent, *Tauffragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den «Interrogationes de fide» und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, (AKG 132), Berlin 1999, s. 1-69.

³ Por. w kwestii tej możliwości przyjęcia nowej tożsamości m.in. Hartmut Leppin, *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin*, München 2021, s. 33-42.

dostęp do Kościoła – są to dwie z dwunastu tez Wilhelma Geerlingsa, który szczególnie intensywnie badał *Traditio Apostolica* oraz przyjęcie do Kościoła w pierwszych wiekach⁴.

Konkretnie, na początku katechumenatu przeprowadzano dokładną weryfikację kandydatów:

Ci, którzy po raz pierwszy przychodzą, aby słuchać Słowa, powinni przed wejściem całego ludu zostać najpierw doprowadzeni do nauczycieli, aby zapytać ich o powód, dla którego zwrócili się ku wierze. Ci, którzy ich przyprowadzili, powinni złożyć świadectwo, czy są oni zdolni do słuchania Słowa (TA 15).

Ponadto ustalono, które zawody mogły stanowić przeszkodę dla chrztu i w razie potrzeby musiały zostać porzucone:

Należy również zapytać, jakie zawody i działalności wykonują ci, których przyprowadza się do nauki. Jeżeli ktoś jest właścicielem domu rozpusty, powinien porzucić tę działalność, w przeciwnym razie należy go odesłać. Jeżeli ktoś jest malarzem lub rzeźbiarzem, należy mu nakazać, aby nie tworzył posągów bożków; powinni zaniechać tego, w przeciwnym razie należy ich odesłać. [...] Ten, kto naucza dzieci, dobrze by było, gdyby zaprzestał tej działalności; jeśli jednak nie ma innego zawodu, niech mu będzie to dozwolone. [...] Żołnierz, który jest pod rozkazami, nie powinien zabijać ludzi. Jeżeli otrzyma taki rozkaz, nie powinien go wykonać, ani nie powinien składać przysięgi. Jeśli jednak nie jest na to gotowy, należy go odesłać (TA 16).

Podobne zasady dotyczą również gladiatorów, organizatorów zawodów, pogańskich kapłanów i strażników świątyń, a także wróżbitów, astrologów, interpretatorów snów itp. Magik nie powinien być nawet dopuszczony do egzaminu.

⁴ Wilhelm Geerlings, *Die Aufnahme in die Kirche*, w: Wilhelm Geerlings – Thomas Sternberg, *Kirche in der Minderheit. Sozialgeschichtliche Untersuchungen – pastorale Aspekte*, Münster 2004, s. 29–51; ponownie opublikowane w: *Fußnoten zu Augustinus. Gesammelte Schriften Wilhelm Geerlings*, red. Georg Röwekamp (= IPM 55), Turnhout 2010, s. 433–453.

3. „Jeśli wierzysz z całego serca...”

Wymogiem do przeprowadzenia chrztu była więc „wiara”. Już uzupełnienie tekstu Dziejów Apostolskich (patrz wyżej) pokazuje, że ta wiara musiała zostać wyznana przed chrztem – i to z biegiem czasu coraz bardziej szczegółowo.

Niepewne jest, czy chrześcijański chrzest początkowo (również w opozycji do chrztu Jana) był udzielany po prostu «w imię Jezusa Chrystusa» (por. np. Dz 2, 18; 10, 48) – i w związku z tym mogły istnieć również inne chrzty, np. w imię Pawła (por. 1 Kor 1, 13-15). Jednak już bardzo wcześnie chrzczono «w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego». Świadczy o tym Ewangelia Mateusza w końcowym poleceniu Jezusa dotyczącym chrztu (Mt 28, 19).

I bardzo szybko wyznanie wiary zaczęto zadawać zgodnie z tą trynitarną formułą – po czym następował chrzest/polewanie wodą. *Traditio apostolica* szczegółowo opisuje ten rytuał:

O czasie piania koguta należy najpierw modlić się nad wodą. [...] Gdy tylko katechumen zejdzie do wody, chrzczący kładzie na nim rękę i pyta: Wierzysz w Boga, Ojca Wszechmogącego? A katechumen ma odpowiedzieć: Wierzę. I natychmiast, gdy ręka spoczywa na jego głowie, polewa się go wodą po raz pierwszy. Następnie pyta: Wierzysz w Chrystusa Jezusa, Syna Bożego, który narodził się z Ducha Świętego z Dziewicy Maryi, który został ukrzyżowany pod Piłatem, umarł, trzeciego dnia zmartwychwstał i wstąpił do nieba, siedzi po prawicy Ojca, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych? A gdy ten odpowie: Wierzę, ma zostać polany po raz drugi. Następnie pyta: Wierzysz w Ducha Świętego, w świętą Kościół i w zmartwychwstanie ciała? Katechumen ma odpowiedzieć: Wierzę. I wtedy zostaje polany wodą po raz trzeci (TA 21).

Z tego widać, że pytania do chrztu były także zaczątkiem pozytywnych wyznań wiary, które wkrótce zostały spisane i przekazane katechumenom w czasie przygotowań – a które również stanowiły treść przygotowujących kazań (patrz niżej).

4. „Oto woda...”

Już najstarsza chrześcijańska konstytucja kościelna, syryjska *Didache* z około roku 100⁵, określa (7, 1-3):

Chrzcić w następujący sposób: Po tym, jak wcześniej przekazaliście wszystkie te nauki (tj. tzw. „Nauka o dwóch drogach”), chrzćcie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego w wodzie żywej! Jeśli jednak nie macie wody żywej, chrzćcie w innej wodzie! [...] Jeśli nie macie żadnej z tych wód, polewajcie trzy razy wodą na głowę w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego!

Przepis dotyczący używania „żywej” wody odnosi się do wody płynącej i prawdopodobnie odzwierciedla praktykę, która była stosowana już od dłuższego czasu. W tym kontekście pierwotnochrześcijańskie chrzciny nawiązują do szacunku dla wody płynącej w judaizmie: także w mikwach dbano o to, aby była w nich „żywa woda”. Niemniej jednak *Didache* sugeruje także powolne odchodzenie od tej praktyki.

Już Justyn w II wieku wspomina, że chrzest może odbywać się „gdziekolwiek jest woda”. Jednak bardzo szybko zaczęły powstawać specjalne miejsca do chrztu. Przykładem może być kościół domowy w Dura Europos nad Eufratem, który już w III wieku miał wbudowane baptysterium: nad basenem chrzcielnym, który znajdował się pod baldachimem przypominającym aron święty pobliskiej synagogi, przedstawiono Dobrego Pasterza. Inne malowidła przedstawiały m.in. kobiety przy grobie, Samarytankę przy studni oraz (namaszczonego) Dawida przed Goliatem. Najpóźniej od III wieku chrzest odbywał się zazwyczaj raz w roku, w noc Wielkanocy, dla wszystkich kandydatów do chrztu – i to zazwyczaj przez biskupa. Przy chrzcie kobiet asystowały diakonisy.

Zagadnienie, w jaki sposób dokładnie odbywał się chrzest we wczesnym chrześcijaństwie, jest często przedmiotem dyskusji. Szczególną rolę w tej kwestii odgrywa sformułowanie św. Pawła:

⁵ *Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*, tłum. i wstęp Georg Schöllgen (FC 1), Freiburg 1991, s. 25–139.

Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć zostaliśmy razem z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my postępowali w nowym życiu – jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca. Jeżeli bowiem przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno, to tak samo będziemy [z Nim złączeni w jedno] przez podobne zmartwychwstanie (Rz 6, 4-5).

Czy należy to rozumieć w ten sposób, że chrzczeni byli całkowicie zanurzeni w wodzie, aby naśladować „kształt Jego śmierci”? Ponieważ greckie słowo *homoioima* oznacza również „obraz” lub „podobieństwo”.

W tym kierunku wskazują opisy chrztu w kazaniach, którymi nowo ochrzczeni byli pouczeni o znaczeniu tego rytuału. Tak mówi się w „Katechezach mistagogicznych”, które tradycyjnie przypisuje się biskupowi Cyrylowi z Jerozolimy (biskup 348–387), ale prawdopodobnie pochodzą one od jego następcy Jana II (biskup 387–417)⁶:

Wy [...] zostaliście trzykrotnie zanurzeni w wodzie i ponownie wynurzeni, w ten sposób symbolicznie nawiązując do trzech dni Chrystusa w grobie. Jak nasz Zbawiciel spędził trzy dni i trzy noce w łonie ziemi, tak wy w pierwszym wynurzeniu naśladowaliście pierwszy dzień Chrystusa w ziemi, a przez zanurzenie – noc. Bo jak w nocy nic się nie widzi, a w dzień chodzi się w świetle, tak i wy, zanurzeni, nic nie widzieliście [...] (*Katechezy mistagogiczne* 2, 4).

Dwie okoliczności sprawiają, że mało prawdopodobne jest, aby chrzest od samego początku i wszędzie odbywał się przez zanurzenie chrzczonego. Po pierwsze, znalezione wczesnochrześcijańskie baseny chrzcielne po prostu nie pozwalają na pełne zanurzenie: w wielu przypadkach były one zbyt małe, by dorosła osoba mogła się w nich całkowicie zanurzyć. Po drugie, wszystkie przedstawienia chrztu Jezusa – nie tylko w wczesnochrześcijańskich baptysteriach – ukazują Jezusa stojącego w Jordanie,

⁶ Cyryl Jerozolimski, *Catecheses mystagogicae/Mystagogische Katechesen*, tłum. i wstęp Georg Röwekamp (FC 7), Freiburg 1992.

podczas gdy Jan oblewa Go wodą. Z tego wynika, że czynność chrzciciela – zarówno w przypadku „baptein”, jak i „baptizein” – jest czasownikiem opisującym czynność chrzczenia, która za zwyczaj polegała na oblewaniu chrzczonego stojącego w wodzie.

Paweł, mówiąc o „kształcie” lub „podobieństwie” śmierci Jezusa, prawdopodobnie nie odnosi się do zanurzenia w wodzie, lecz raczej do umierania „starego człowieka” w momencie, gdy przez chrzest zaczyna się nowe życie. Podobnie Łukasz używa słowa „chrzest” w sensie przenośnym, odnosząc się do „zanurzenia” Jezusa w Jego cierpieniu (zob. Łk 12, 50). Dlatego forma sakramentalno-symbolicznego naśladowania śmierci Chrystusa w obrzędzie chrztu pojawiła się dopiero w IV wieku, dodając do wcześniejszych form „naśladowania Chrystusa” w życiu lub przez męczeństwo. Oznacza to, że dopiero wtedy, w niektórych miejscach, jak Jerozolima, chrzest mógł zostać bardziej wyeksponowany w tym sensie, a także w kierunku rzeczywistego zanurzenia, aby uczynić teologiczną myśl o śmierci i zmartwychwstaniu przez chrzest bardziej zmysłowo doświadczalną. W drugiej z Jerozolimskich Katechez Mistagogicznych czytamy:

W rzeczywistości Chrystus przeszedł prawdziwą śmierć [...] i naprawdę miało miejsce Jego pogrzebanie [...] wszystko to wydarzyło się naprawdę w Jego przypadku. Dla nas jednak istnieje tylko obraz śmierci i cierpienia – natomiast zbawienie nie jest obrazem, lecz rzeczywistością.

5. Przekazane katechezy chrzcielne z IV wieku

W IV wieku w Kościele Cesarstwa zaczyna kształtować się rodzaj klasycznej formy chrześcijańskiej inicjacji – podczas gdy wcześniej, oraz poza głównymi ośrodkami, istniały bardzo różne rytuały⁷. Szczęśliwemu zbiegowi okoliczności – który prawdopodobnie również odzwierciedla znaczenie chrztu jako najważniejszego sakramentu wczesnego chrześcijaństwa – zawdzięczamy to, że posiadamy nie tylko wczesne porządki kościelne, ale także

⁷ To sięgało aż do inicjacji jedynie przez namaszczenie, tzn. bez obrzędu wodnego. Por. na przykład Susan Myers, *Initiation by Anointing*, w: „*StLi*” 31 (2001), s. 150–170.

katechezy chrzcielne czterech wybitnych teologów wczesnego Kościoła: obok Cyryla/Jana z Jerozolimy, są to: Jan Chryzostom († 407), Teodor z Mopsuestii († 428) i Ambroży († 397)⁸. Ponadto pątniczka Egeria w swoim opisie podróży z końca IV wieku (*Itinerarium Egeriae*) szczegółowo omawia przebieg chrztu w Jerozolimie – łącznie z przygotowaniem i celebracją sakramentu⁹. A od Augustyna pochodzi nawet teoretyczna instrukcja „O pierwszym katechetycznym nauczaniu” (*De catechizandis rudibus*)¹⁰.

Jan Chryzostom i Teodor ogłosili swoje przygotowawcze katechezy jeszcze jako prezbiterzy przed 392 rokiem w Antiochii – albo co roku inny duchowny był odpowiedzialny za naukę chrzcielną, albo grupa katechumenów była tak liczna, że została podzielona. Z Janem Chryzostomem zachowały się także cztery kazania wygłaszane po Świątach Wielkanocnych. Z pewnością od Cyryla Jerozolimskiego pochodzi 18 katechez na temat wyznania wiary, które wygłosił jeszcze jako prezbiter w 348 roku, podczas gdy katechezy po Wielkanocy, mistagogiczne, pochodzą albo z jego późniejszych lat życia, albo – jak wspomniano – od jego następcy, Jana. Ambroży wydaje się przyjął zwyczaj, że nowo ochrzczeni zostają „mistagogicznie” wprowadzeni w rytuały chrztu i Eucharystii dopiero po Wielkanocy, zwyczaj ten pochodzi ze Wschodu: stanowi on podstawę pięciu katechez znanych jako *De sacramentis*, które prawdopodobnie były spisywane przez stenografów; natomiast *De mysteriis* to opracowany i publicznie dostępny „podręcznik dla nowo ochrzczonych”, który w kwestii konkretnych rytów i formuł nadal zachowuje pewną tajemniczość.

⁸ Jan Chryzostom, *Catecheses Baptismales / Taufkatechesen*, tłum. I wstęp Reiner Kaczyński (FC 6, 1-2), Freiburg 1992; Teodor z Mopsuestii, *Katechetische Homilien*, tłum. i wstęp Peter Bruns (FC 17, 1-2), Freiburg 1994; Ambroży z Mediolanu, *De Sacramentis / De Mysteriis – Über die Sakramente/Über die Mysterien*, tłum. i wstęp Josef Schmitz (FC 3), Freiburg 1990.

⁹ Egeria, *Itinerarium/Reisebericht*, tłum. i wstęp Georg Röwekamp (FC 20), Freiburg 2017.

¹⁰ Augustyn, *Vom ersten katechetischen Unterricht*, tłum. Werner Steinmann, oprac. Otto Wermelinger (SKV 7), München 1985.

6. Przygotowanie do chrztu

Pod koniec IV wieku sytuacja była już zdominowana przez fakt, że tłumy ludzi napływały do Kościoła – nie istniała już groźba prześladowań; wręcz przeciwnie, bycie chrześcijaninem stawało się korzystne. W związku z tym nauczanie wiary musiało nabrać jeszcze większego znaczenia, ponieważ wielu, którzy przyjęli wiarę tylko powierzchownie, teraz chciało otrzymać chrzest. Mówiąc inaczej – znowu słowami Wilhelma Geerlinga: „Instytucjonalne mechanizmy zabezpieczające mogą zostać zniesione, gdy środowisko przestaje reagować wrogo lub gdy grupa staje się dominująca w społeczeństwie”. W związku z tym zmieniono kryteria przyjmowania lub odrzucania kandydatów, na przykład żołnierze już nie byli odrzucani.

W obliczu nowej sytuacji coraz więcej wiernych było początkowo przyjmowanych jedynie do grupy katechumenów – w ten sposób w pewnym sensie należeli już do Kościoła. Jednocześnie unikali oni zobowiązań związanych z chrztem i odkładali je – niejednokrotnie aż do końca życia, jak to również potwierdza przypadek cesarza Konstantyna. Ważnym czynnikiem było również związane z chrztem (jednorazowe) przebaczenie grzechów – tę łaskę chrztu chciano zatrzymać. (Dopiero z biegiem czasu, również z tego powodu, utrwaliła się praktyka „drugiej” pokuty, a później także możliwość ponownej spowiedzi.)

Przebieg samego przygotowania do chrztu, jaki wykształcił się na Wschodzie (tutaj: Antiochia i Jerozolima) i podobnie także na Zachodzie, można nakreślić w następujący sposób:

Chociaż odkładanie chrztu było wielokrotnie krytykowane, de facto dla wielu katechumenów prawdziwe, konkretne przygotowanie do chrztu zaczynało się dopiero kilka tygodni przed Wielkanocą – konkretnie na początku „Quadragesima”, czyli czterdziestodniowego okresu pokuty. W specjalnym akcie wpisywali się na listę kandydatów do chrztu. W Mediolanie dokumentowane jest także formalne wyznanie grzechów, po którym następowało pokutowanie poprzez modlitwę i post. Następnie odbywało się kilka katechez, w których szczegółowo wyjaśniano wyznanie wiary – było to konieczne, biorąc pod uwagę, że wielu kandydatów było tylko powierzchownie zaznajomionych z chrześcijaństwem. W specjalnym akcie „przekazywano” wyznanie wiary,

które musiało zostać „oddane” po pewnym czasie (prawdopodobnie w formie pierwszego wypowiedzenia).

Podczas tych tygodni codziennie po Mszy odprawiano egzorcyzmy – odbywały się one poprzez modlitwę i „dmuchanie” na katechumenów. Gorące powietrze interpretowano jako ogień, który spalał wszystko, co złe i nietrawne w człowieku.

7. Wielkanocna liturgia chrztu

Właściwy chrzest był nadal zintegrowany z liturgią Wielkiej Nocy. Podczas tej liturgii chrzest miał charakter dramatycznego procesu, który miał na celu głębokie przeżycie duchowe przez nowo ochrzczonych, co szczególnie pokazują katechezy jerozolimskie (cytaty pochodzące z *Mist. kat.* 1-3):

Podczas liturgii Wielkanocnej Nocy nowo ochrzczeni byli prowadzeni do przedsionka baptysterium. Tam, najpierw zwróceni na zachód (w kierunku zachodzącego słońca, symbolizującego „widzialną ciemność”), wyciągali ręce i składali „odrzućcie” Szatana, wszystkich jego dzieł, jego przepychu i służby – „tak, jakby był obecny”. Następnie odwracali się – i „otwierał się [...] raj Boży, który Bóg zasadził na wschód, z którego nasz praojciec został wygnany”. Zwróceni ku „stronie światła”, składali „zobowiązanie” wobec Chrystusa, wyznając w czteroczęściowej formule: „Wierzę w Ojca, w Syna, w Ducha Świętego i w jeden chrzest na nawrócenie”. Zwyczaj ten rozwinął się na Wschodzie jako przeciwieństwo odrzucenia.

Teraz nowo ochrzczeni wchodziłi do samego domu chrzcielnego: Biskupie kościoły, które powstawały od IV wieku, zazwyczaj posiadały osobne baptysterium, dostosowane do znaczenia sakramentu. Tam zdejmowali swoje szaty – co było interpretowane jako obraz zdjęcia starego człowieka, a jednocześnie naśladownictwo nagiego Chrystusa na krzyżu. Symbolika raju była kontynuowana: „Cudowne doświadczenie: Przed wszystkimi byliście nadzy i nie czuliście się zawstydzeni. W rzeczywistości naśladowaliście pierwotnego człowieka, Adama, który w raju był nagi i nie czuł wstydu”. Po namaszczeniu, przez które „otrzymali udział w dobrym oliwnym drzewie, Jezusie Chrystusie”, nowo ochrzczeni byli prowadzeni do „świętego źródła” – „tak jak

Chrystus z krzyża do grobu” (co odnosi się do bliskiego grobu Chrystusa w Anastasis).

Przed właściwym chrztem „każdy był pytany, czy wierzy w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego”. Ta pozorna „powtórka” wyznania wiary, które już zostało wypowiedziane w czasie zobowiązania, jest prawdopodobnie wynikiem połączenia różnych tradycji (wyznanie/zobowiązanie – pytania chrzcielne). Trzykrotne polewanie, jak to zostało określone w *Didache*, początkowo wyjaśnia się trzema oddzielnymi pytaniami chrzcielnymi. Jednak po tym, jak wyznanie wiary stało się jedynie jednym prostym wyznaniem, możliwe lub wręcz naturalne było odniesienie go do trzech dni w grobie, jak to po raz pierwszy uczynili Cyryl i Jan.

Przy tym właściwy chrzest mógł być określany różnymi nazwami – tak Jan Chryzostom mówi o „kąpieli odrodzenia”, „oświeceniu”, „zanurzeniu”, „pogrzebie”, „obrzezaniu” lub „krzyżu”.

Po chrzcie następowało „namaszczenie Duchem Świętym” na czole, uszach, nosie i piersi – jako „obraz tych, którzy zostali namaszczeni przez Chrystusa (po jego chrzcie w Jordanie)”. To namaszczenie było jednocześnie przeżywane jak założenie „tarczy ochronnej”: Jak Zbawiciel na pustyni, „wy również po świętym chrzcie i mistycznym namaszczeniu stajecie w obliczu przeciwnej siły i walczyście z nią – odziani w zbroję Ducha Świętego” (por. Ef 6, 14).

Dziwne wydaje się, że to „bierzmowanie” w Mediolanie odbyło się bez użycia oleju. Na pierwszym planie stała koncepcja „pieczęci”, oznaczenia krzyżem – co mogło być odzwierciedleniem teologii zachodniej, wyrażającej się silniej w pojęciach prawnych. Ciekawostką było to, że przed rozpoczęciem ceremonii chrzcielnych odprawiano ryt „Ephphaty” (por. Mk 7, 34) dla „otwarcia zmysłów”, a także obmywanie nóg nowo ochrzczonych po chrzcie. W ten sposób nawiązywano do słów Jezusa, który mówił, że temu, kto wyszedł z kąpieli, (tylko) nogi należy umyć (por. J 13, 10). Jednocześnie było to oczywiście - zgodnie z intencją Jezusa – imponujące, zmysłowo doświadczalne wprowadzenie w postawę służby, którą ochrzczeni mieli teraz okazywać sobie nawzajem.

Po nałożeniu pieczęci/namaszczeniu nowo ochrzczeni zakładali nowe białe szaty, które w Jerozolimie rozumiano jako sym-

bol zbawienia i radości, które otaczają ochrzczonych – oraz jako wyraz nowych czynów, w których mają teraz „chodzić”. Nosili je aż do następnej (wciąż) „białej” niedzieli.

W Noc Paschalną nowo ochrzczeni po raz pierwszy uczestniczyli w eucharystycznej liturgii – zostawali przyjęci przez wspólnotę uściskiem (pokoju) i pocałunkiem. Szczególnie Teodor z Mopsuestii w swoim wyjaśnieniu tej liturgii pokazuje, że już wtedy była ona rozumiana jako obraz liturgii odprawianej w niebie.

8. Mistagogiczna kontynuacja przygotowań po chrzcie

Zwyczaj „po-chrzestnego przygotowania” w tygodniu do „białej niedzieli” został już wcześniej wspomniany. Egeria szczegółowo opisuje w Jerozolimie kazania wygłaszane po porannej Mszy św. – z uwzględnieniem wschodniej gorliwości oraz usługi tłumaczeniowej dla wszystkich.

O tej porze żaden katechumen nie ma dostępu do Anastasis, a jedynie nowo ochrzczeni (Egeria używa terminu „neofici”) oraz wierni, którzy chcą posłuchać o tajemnicach, mogą wejść do Anastasis. Nawet drzwi są zamknięte, aby żaden katechumen nie mógł się tam dostać. Podczas gdy biskup tłumaczy i wyjaśnia wszystko pojedynczo, okrzyki zachwyconych słuchaczy są tak głośne, że ich głosy słychać nawet daleko przed kościołem. Oto bowiem biskup ujawnia im wszystkie tajemnice w taki sposób, że nikt nie może pozostać obojętny wobec tego, co słyszy. [...] Ponieważ biskup mówi tylko po grecku, a nigdy po syryjsku, chociaż zna syryjski, zawsze stoi przy nim kapłan, który tłumaczy na syryjski. [...] Aby jednak Latynosi, którzy przebywają w tym miejscu i nie znają ani syryjskiego, ani greckiego, nie czuli się smutni, również im jest to wyjaśniane, ponieważ są tu bracia i siostry grecko-latynskie, którzy tłumaczą im to po łacinie (*Itinerarium Egeriae* 47, 2-4).

Jak wspomniano, same obrzędy inicjacji w Jerozolimie (i Mediolanie) były interpretowane dopiero teraz: Kaznodzieja w Jerozolimie był przekonany, że „widzenie jest znacznie bardziej

przekonujące niż słuchanie” i że ochrzczeni, przez doświadczenie Nocy Paschalnej, „są znacznie bardziej otwarci (na to), co ma być powiedziane” – to godne uwagi zaufanie do mocy rytów, które zostały wykonane bez komentarza! Ambroży uważa nawet, odnosząc się do tzw. „arkandyscypliny”:

Gdybyśmy sądzili, że należy to powiedzieć osobom przed chrztem, które jeszcze nie otrzymały inicjacji, byłibyśmy raczej uznani za zdrajców niż nauczycieli. Ponadto (wyjaśniamy to dopiero teraz), światło misteriów lepiej wnika w niewiedzących, niż gdyby poprzedzało je wyjaśnienie (*Myst.* 2)

W Antiochii, gdzie obrzędy chrztu były wyjaśniane już przed Wielkanocą, pouczenie po Wielkanocy miało w konsekwencji inny cel. Dni Oktawy Paschalnej uważano za „dni duchowego małżeństwa” (zawarcie małżeństwa świętowano również przez siedem dni), w których, jak twierdzi Chryzostom, „przygotowuje się duchowy stół, pełen tysiąca dóbr” (katech. 3/5, 24). W rzeczywistości tamtejsze katechezy służyły głównie utrwaleniu zasad nowego sposobu życia chrześcijan.

Podsumowanie

Współczesny Kościół w okresie po-konstantyńskim zdaje się wahać pomiędzy uproszczeniem dostępu do Kościoła (niska bariera wejścia, „chrzest festynowy” z możliwością przyjęcia sakramentu spontanicznie) a odnowieniem strukturalnego przygotowania do chrztu, z chrztem preferowanym w Noc Paschalną lub „uzupełnieniem” katechumenatu także dla nowo ochrzczonych („Neo-katechumenat”). Pewne podobieństwa obecnej sytuacji do wczesnochrześcijańskich praktyk zdają się sugerować ponowne wprowadzenie katechumenatu – co stanowi jedną z końcowych tez W. Geerlinga. Dla niego wydaje się jasne, że wyższe oczekiwania względem wiarygodności Kościoła w obecnych warunkach, nowe kryteria wyboru i mechanizmy selekcji, a także nowe zrytualizowane formy przekazywania religijności niemalże wymuszają takie zmiany. Doświadczenia wskazują, że przynajmniej odzyskanie pierwotnej formy chrztu w żywej wodzie (np. w rzekach i jeziorach) lub w basenach chrzcielnych, które umożliwiają

chrzest całego ciała, przyczynia się do tego, że chrzest znowu postrzegany jest jako początek nowego życia (etapu). Kolejne zalecane kroki pozostają jednak nadal do podjęcia.

Nota o Autorze: Georg Röwekamp, urodzony w 1959 roku w Duisburgu. Po ukończeniu szkoły średniej i odbyciu służby wojskowej studiował filozofię i teologię katolicką w Bonn, Jerozolimie i w Bochum. W 2004 roku uzyskał stopień doktora na Uniwersytecie w Paderborn. Jego działalność naukowa koncentruje się wokół wczesnochrześcijańskich pielgrzymek i studiów nad Palestyną. Napisał także kilka teologicznych przewodników turystycznych oraz prace dotyczące historii piłki nożnej i społecznej Zagłębia Ruhry. W latach 1998–2016 był dyrektorem *Ekumenicznej Grupy Roboczej ds. Podróży Biblijnych*. W latach 2016–2020 był przedstawicielem Niemieckiego Stowarzyszenia Ziemi Świętej (DVHL) w Jerozolimie. Od 2020 roku prowadzi dom pielgrzyma w Tabdze nad Jeziorem Galilejskim.

Bibliografia

- Ambrosius von Mailand, *De Sacramentis/De Mysteriis – Über die Sakramente/Über die Mysterien*, tłum. i wstęp Josef Schmitz (FC 3), Freiburg 1990.
- Augustinus, *Vom ersten katechetischen Unterricht*, tłum. Werner Steinmann, oprac. Otto Wermelinger (SKV 7), München 1985.
- Cirill von Jerusalem, *Catecheses mystagogicae/Mystagogische Katechesen*, tłum. i wstęp Georg Röwekamp (FC 7), Freiburg 1992.
- Didache/Zwölf-Apostel-Lehre*, tłum. i wstęp Georg Schöllgen (FC 1), Freiburg 1991.
- Egeria, *Itinerarium/Reisebericht*, tłum. i wstęp Georg Röwekamp (FC 20), Freiburg 2017.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids 2009.
- Geerlings W., *Die Aufnahme in die Kirche*, w: Wilhelm Geerlings, Thomas Sternberg, *Kirche in der Minderheit. Sozialgeschichtliche Untersuchungen – pastorale Aspekte*, Münster 2004, s. 29–51. ponownie opublikowane w: *Fußnoten zu Augustinus. Gesammelte Schriften Wilhelm Geerlings*, red. Georg Röwekamp (= IPM 55), Turnhout 2010, s. 433–453.
- Johannes Chrysostomus, *Catecheses Baptismales/Taufkatechesen*, tłum. I wstęp Reiner Kaczyński (FC 6, 1-2), Freiburg 1992.
- Kretschmar G., *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der Alten Kirche*, w: *Leit. 5*, Kassel 1970, s. 1-348.
- LeppinH., *Die frühen Christen. Von den Anfängen bis Konstantin*, München 2021.
- MarkschiesC., *Wer schrieb die sogenannte „Traditio Apostolica“? Neue Beobachtungen zu einer kaum lösbaeren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte*, w: Wolfram Kinzig, Christoph Marksches, Markus Vinzent, *Taufragen und Bekenntnis. Studien zur sogenannten „Traditio Apostolica“, zu den «Interrogationes de fide» und zum „Römischen Glaubensbekenntnis“*, (AKG 132), Berlin 1999, s. 1–69.
- Myers S., *Initiation by Anointing*, w: *StLi 31* (2001), s. 150–170.
- Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, tłum. i wstęp Peter Bruns (FC 17, 1-2), Freiburg 1994.
- Traditio Apostolica/Apostolische Überlieferung*, tłum. i wstęp Wilhelm Geerlings (FC 1), Freiburg 1991, s. 143–312.

PAMIĘĆ O CHRZCIE W LITURGII I W DUCHOWOŚCI CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

BAPTISMAL MEMORIAL IN LITURGY AND AS CHRISTIAN SPIRITUALITY

Abstract

This article shows how deeply the commemoration of one's baptism is connected with the core of celebrating the liturgy in all its different shapes and forms. It thus also establishes the foundation for any Christian spirituality. It is argued that baptism is not only the entry into the sacramental life of the Church, but also its principle (*arché*). In baptism, crucial elements from the history and the economy of salvation resonate, culminating in the Christ event and the paschal mystery. It is the entirety of this paschal mystery which is transmitted through the liturgy and which constitutes the major contents of baptismal memorial. The awareness of the centrality of these realities in the life of faith, both of individuals and of communities, urges one today to rediscover the unfathomable potential of mystagogy.

Keywords: baptismal memorial – christian life – liturgy as way – mystagogy

Streszczenie

Artykuł pokazuje, jak głęboko upamiętnienie własnego chrztu jest związane z rdzeniem obchodzenia liturgii we wszystkich jej różnych formach i kształtach. W ten sposób tworzy również fundament dla każdej duchowości chrześcijańskiej. Twierdzi się, że chrzest nie jest tylko wejściem do sakramentalnego życia Kościoła, ale także jego zasadą (*arché*). W chrzcie rezonują kluczowe elementy historii i ekonomii zbawienia, kulminujące w wydarzeniu Chrystusa i tajemnicy paschalnej. To całość tej ta-

jemnicy paschalnej jest przekazywana przez liturgię i stanowi główną treść pamięci o chrzcie. Świadomość centralności tych rzeczywistości w życiu wiary, zarówno jednostek, jak i wspólnot, zachęca nas dzisiaj do ponownego odkrycia niewyczerpanego potencjału mistagogii.

Słowa kluczowe: pamięć o chrzcie, życie chrześcijańskie, liturgia jako droga, mistagogia

Pamięć o chrzcie należy do rdzenia chrześcijańskiej tożsamości. Dziwne jest zatem, że rzadko zwraca się na nią uwagę. Choć wydaje się, że wszyscy są przekonani o teologicznym znaczeniu chrztu jako bramy do sakramentalnego życia Kościoła, to jednak pamięć o chrzcie rzadko bywa rozważana w sposób głębszy. Chrzest jest jednak nie tylko początkiem chrześcijańskiego życia sakramentalno-liturgicznego, ale także jego rzeczywistą zasadą, jego *arché*. Chrzest jest pierwotnym fundamentem chrześcijańskiego życia: „Na początku był chrzest...”. Świadomość chrztu nie jest więc jedynie odniesieniem do przeszłości, ale wyrazem zaangażowania, tożsamości w pełnym rozwoju i z pewną ostatecznością. Ostatecznym celem realizacji chrztu nie jest nic innego, jak współpraca w urzeczywistnieniu Królestwa Bożego.

W świetle tych rozważań, poniższe rozważania mogą być traktowane jako swoista archeologia świadomości chrztu i pamięci o chrzcie. Na podstawie wybranych źródeł liturgicznych i teologicznych chciałbym pokazać, jak pamięć o chrzcie stanowi absolutny rdzeń chrześcijańskiej duchowości i tożsamości¹. Główną myślą jest wyobrażenie, że życie chrześcijańskie jest swego rodzaju podróżą. Sama ta idea nie jest oczywiście nowa, ale warto zgłębić jej bogactwo i wyjaśnić, zwłaszcza w kontekście synodalnego procesu, nad którym Kościół obecnie pracuje na wszystkich poziomach, oraz z myślą o odświeżonym, a zarazem silnym sposobie bycia chrześcijaninem w dzisiejszym i jutrzejszym świecie.

¹ Jeśli chodzi o wybór źródeł liturgicznych, ograniczam się do rytu rzymskiego w zachodnim katolicyzmie.

1. Co przejawia się w chrzcie

Każdy chrzest ma miejsce w określonym momencie historii i jest osadzony w czasie i przestrzeni. Dokładne współrzędne tego wydarzenia przestrzennoczasowego nie wyczerpują jednak pełnego znaczenia tego, co dzieje się w czasie chrztu. Należy uwzględnić także historię zbawienia². W każdej ceremonii chrztu obecne są kluczowe elementy, które nadały historii zbawienia koloryt i blask. W swoim słynnym dziele o wewnętrznej więzi między Biblią a liturgią, francuski teolog Jean Daniélou przedstawia trzy nurty znaczeniowe³, które mogą nam pomóc lepiej zrozumieć pamięć o chrzcie.

Jako pierwszy punkt odniesienia dla chrztu Daniélou wskazuje na podwójne wydarzenie stworzenia i potopu. W obu tych przypadkach woda odgrywa oczywistą rolę, ujawniając przy tym podstawową asymetrię i owocną napiętą dynamikę, które są fundamentem chrześcijaństwa. Z jednej strony woda ma udział w oczywistej, bo od Boga zamierzonej dobroci całego stworzenia. Dla człowieka i jego środowiska woda jest po prostu niezbędna; dlatego w wielu religiach stanowi symbol podstawowy. Z drugiej strony, woda niesie ze sobą niezrównany potencjał destrukcji. Te dwa aspekty łączą się ze sobą, gdy woda jest używana jako naturalne medium w rytuale chrztu. Tak bardzo, jak ukazywane jest zniszczenie przez śmierć Chrystusa i obmycie grzechu, którego zapowiedzią jest potop, tak samo twórcza, nowa, życiodajna moc chrztu odgrywa wyjątkową rolę. Chrzest odbywa się zawsze w stworzeniu, które jest przeniknięte dobrocią i łaską Boga. W związku z tym ta dualność odbija się także w pamięci o chrzcie: obejmuje ona zniszczenie starego porządku i kompleksową przemianę w nowy porządek. Chrzest jest przypomnieniem

² Podstawowa myśl, że liturgia nawiązuje do historii zbawienia i w pewnym sensie ją kontynuuje, pochodzi z prac Cipriano Vagaggini. Zobacz szczególnie jego przełomową i obszerną syntezę *Theological Dimensions of the Liturgy. A General Treatise on the Theology of the Liturgy*, Collegeville 1976.

³ Jean Daniélou, *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame 2014, s. 70–113. Dla bogatego compendium źródeł dotyczących chrztu w starożytnym chrześcijaństwie, zobacz Everett Ferguson, *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids – Cambridge 2009.

radikalnej woli Boga, by z każdym człowiekiem i całą ludzkością zacząć na nowo.

Drugim elementem u Daniélou jest przejście przez Morze Czerwone. Wyzwolenie ludu Izraela z niewoli egipskiej pod przewodnictwem Mojżesza uważane jest za jedno z najważniejszych zapowiedzi zbawienia. Tak jak Mojżesz uwolnił lud od jarzma faraona, tak Chrystus ratuje ludzkość od grzechu. Do tego dochodzi myśl o przejściu przez wodę, prawdziwym Pesachu, tj. przejściu ze stanu życia w ucisku do nowego i lepszego życia. Według Daniélou, przejście przez Morze Czerwone w starożytnym chrześcijaństwie było także symbolem wejścia do katechumenatu, z którym po Wielkanocy zaczyna się podróż do Ziemi Obiecanej. Potężne wyzwolenie ludu z Egiptu i wszystko, co „Egipt” symbolizuje – nie tylko ucisk, ale także bałwochwalczą religię – w każdej sytuacji jest obecne w chrześcijańskim chrzcie i stanowi bezpośrednie połączenie z wydarzeniem zmartwychwstania.

Po trzecie, Daniélou wymienia kilka ważnych szczegółów związanych z Jordanem. Na początku należy wspomnieć o przeprawie Jozuego przez tę rzekę, która sama w sobie stanowi paralelę do przejścia przez Morze Czerwone. Istnieje nie tylko typologiczne powiązanie między postacią Jozuego a Jezusem (podobnie jak między Mojżeszem a Jezusem oraz Adamem a Jezusem), ale także elementy narracyjne związane z przygotowaniami do przekroczenia rzeki, które wyjaśniają powiązanie z chrześcijańską inicjacją i chrztem. Ponadto, istnieje jeszcze jedna postać, która typologicznie łączy się z Jezusem, a także z Janem Chrzcicielem – prorok Eliasz. W historii jego wniebowstąpienia na ognistym wozie (2 Krl 2) Jordan ponownie odgrywa wyraźną rolę. Niektórzy Ojcowie Kościoła dostrzegali w potężnym połączeniu ognia i wody związek z ofiarą Eliasza, gdzie mówi się, że ogień Boży był tak silny, że pochłoniął wodę obok ołtarza (1 Krl 18, 38). Ten element historii wskazuje na moc oczyszczenia, jaką sam Bóg stosuje, aby zapewnić prawdziwą służbę Bożą, do której, jak się wydaje, ochrzczony jest powołany. Wreszcie Daniélou przypomina o uzdrowieniu Naamana, Syryjczyka (2 Krl 5), które jest także wspomniane w Nowym Testamencie (Łk 4, 27). Za radą następcy Eliasza, Elizeusza, musiał on trzy razy zanurzyć się w wodzie Jordanu. To ma duże znaczenie, ponieważ Naaman nie należał do ludu Izraela, a mimo to został oczyszczony przez Jahwe.

2. Chrzest Jezusa

W chrzcie Jezusa w Jordanie łączą się wszystkie te warstwy znaczeniowe: dobra woda stworzenia, która mimo to może być niszczycielska i czasami musi taka być, co sprawia, że konieczny jest nowy początek; woda, przez którą na drodze ku wyzwoleniu ostrożnie się przechodzi; woda Jordanu, która symbolizuje oczyszczenie i uświęcenie. Również wykonawca chrztu, Jan Chrzciciel, który niestety w kontekście liturgii i teologii bywa czasami zaniedbywany⁴, ma ogromne znaczenie. W nim kulminuje tradycja prorocka, która zapowiadała, że przed przyjściem Mesjasza Eliasza powróci. Paralele między Eliaszem a Janem Chrzcicielem są wymowne, zwłaszcza z uwagi na podobieństwo w ich zewnętrznym wyglądzie – w płaszczu z wielbłądziej wełny i skórzanym pasie (Mk 1, 6; Mt 3, 4; 2 Krl 1, 8). Ponadto, Jan i Jezus na początku swojego publicznego wystąpienia dosłownie wypowiadają te same słowa; nawołują do nawrócenia, aby przygotować i współtworzyć Królestwo Boże (Mt 3, 2; Mt 4, 17). Ta sama eschatologiczna intencja znajduje swoje odzwierciedlenie w rytuale chrztu; zawsze chodzi o to, aby włączyć nowych ludzi w dzieło zbawienia w Chrystusie, jak to się ujawnia i realizuje w misterium Paschy.

Chrzest Jezusa jest również z innych powodów drogowskazem dla chrześcijańskiego chrztu. W tym kontekście Ewangelia mówi o potężnej teofanii, której dorównuje jedynie historia Przemienienia. Kiedy Jezus wstaje po zanurzeniu w wodach Jordanu, rozbrzmiewa głos z nieba i pojawia się gołębica, symbolizująca Ducha Świętego. W tym wyrazistym wydarzeniu wyłania się więc jedno z nielicznych wyraźnych wspomnień o trzech boskich Osobach w Nowym Testamencie. Ojciec, Syn i Duch Święty są na początku publicznego wystąpienia Jezusa ściśle i całkowicie związani; Trójca Święta stanowi więc zasadę lub *arché* Jego działalności. Tym bardziej symboliczne jest to, gdy Trójca dosłownie

⁴ Dla bardziej szczegółowej dyskusji na temat Jana Chrzciciela, która stara się zwalczyć tę niekorzystną tendencję, zobacz: Sergiusz Bułgakow, *The Friend of the Bridegroom. On the Orthodox Veneration of the Forerunner*, Grand Rapids 2003, oraz mój własny artykuł *Saint John the Baptist. A Mystico-Liturgical Profile*, w: John Arblaster (red.), *Hoghe minne es deen vor dander: Essays on the Christian Mystical Tradition in Honour of Rob Faesen SJ*, Turnhout 2024.

włączana jest także w misję głoszenia Ewangelii i w misję Kościoła: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28, 19).

W pamięci o chrzcie można zatem dostrzec zarówno ton mimetyczny, jak i anamnetyczny. W chrzcie chrześcijanie wykonują symboliczny akt, w którym sam Jezus poszedł przed nimi. I w miarę jak to czynią, włączają się w wielowarstwowe pole sensu, w którym upamiętniane są: stworzenie, zbawienie oraz cała historia zbawienia, która się między nimi rozgrywa.

3. Poświęcenie wody chrzcielnej

W rytuale chrztu sam akt poświęcenia wody chrzcielnej jest istotnym elementem. Można go rozumieć jako program pamięci o chrzcie, a tym samym jako fundament całej chrześcijańskiej duchowości. W tym momencie Bóg jest wzywany i wychwalany, ponieważ „na różne sposoby [...] wybrał wodę, aby wskazywała na tajemnicę chrztu”⁵. Następnie, oprócz wszystkich wcześniej omówionych elementów (stworzenie, potop, Morze Czerwone, chrzest Jezusa w Jordanie oraz zlecenie chrztu dla uczniów), następuje wspomnienie o śmierci Jezusa na krzyżu. Z boku Jezusa wypłynęły krew i woda, dwie substancje, które tradycja kościelna zawsze łączyła z Eucharystią i chrztem.

Po anamnetycznej modlitwie następuje właściwa modlitwa błagalna o poświęcenie wody, która jest wypełniona epikletycznymi: „Przez Twojego Syna niech zstąpi na tę wodę moc Ducha Świętego, aby wszyscy, którzy przez chrzest zostali pogrzebani z Chrystusem w Jego śmierci, z Nim powstali do życia”⁶. Ta ostatnia myśl, śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem, jest zresztą dosłownym odniesieniem do słów z szóstego rozdziału Listu do Rzymian św. Pawła. Ten tekst jest częścią regularnego czytania w Noc Paschalną i uznawany jest za jeden z najważniejszych fragmentów Pisma Świętego w teologii chrztu. Dzięki temu elementowi z lekcjonarza odsłania się również kolejny wymiar – jak głęboko pamięć o chrzcie jest wbudowana w DNA liturgii.

⁵ *Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg – Basel – Wien 2007, s. 54.

⁶ *Die Feier der Kindertaufe*, s. 55.

4. Pamięć o chrzcie w systemie liturgicznym

To samo „DNA chrztu” jest na różne sposoby splecione z liturgią i sakramentami Kościoła⁷. Poniższy przegląd z pewnością nie wyczerpuje tematu, ale wskazuje na częste i różnorodne sposoby, w jakie pamięć o chrzcie znajduje się w centrum chrześcijańskiej liturgii, a tym samym stanowi owocną podstawę dla nieustannego wezwania do odnowy własnego życia duchowego. Nigdy nie jest za późno i zawsze jest odpowiedni moment, aby spojrzeć wstecz na punkt wyjścia i *arché* własnego rozwoju jako wierzącego i z tego miejsca patrzeć w przyszłość.

Jeśli chodzi o Eucharystię, istnieją pewne strukturalne podobieństwa do chrztu. Należy do nich to, że słuchanie Bożego Słowa stanowi podstawę, a to wewnętrzne słuchanie prowadzi do wyznania wiary, które może być rozumiane jako odpowiedź na to, co zostało przyjęte. Forma wyznania wiary może się różnić — w formie pytania i odpowiedzi przy chrzcie i w Wigilii Paschalnej, w wersjach śpiewanych, na przemian, lub w całości, jak ma to miejsce w przypadku Wyznania Apostolskiego — ale treść zawsze pozostaje ta sama i nieprzypadkowo jest zgodna z Trójcą Świętą. Umieszczenie Modlitwy Pańskiej może być również uznane za strukturalną analogię między chrztem a Eucharystią. Modlitwa Ojcze Nasz w kontekście chrztu wyraża pragnienie eucharystycznej wspólnoty i wyprzedza przyjęcie Komunii, tj. przyjęcie „codziennego chleba”, które następuje na zakończenie Mszy Świętej.

Kolejne podobieństwo dotyczy aktu pokutnego w związku z rytuałami otwarcia. W *Ogólnym wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego* mówi się o tym, że: „W niedzielę, szczególnie w okresie wielkanocnym, zamiast zwykłego aktu pokutnego, jeśli to możliwe, może być wykonane błogosławieństwo wody i pokropienie nią na pamiątkę chrztu”⁸. Zaskakująco jest to jedyne miejsce, w którym *Institutio Generalis Missalis Romani* wspomina o pamięci chrztu

⁷ Interesujący komentarz liturgiczno-teologiczny dotyczący samego sakramentu chrztu można znaleźć w Alexander Schmemmann, *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*, Crestwood (1974) i w Aidan Kavanagh, *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, Collegeville (1991).

⁸ *Grundordnung des Römischen Messbuchs*, przedpublikacja niemieckiego Mszału (wydanie 3), Bonn 2007, § 51 na stronach 40-41.

– chociaż w innych miejscach sam chrzest jest również wspomniany, to jednak ta jedna wzmianka wyraźnie podkreśla podstawowe znaczenie chrztu jako oczyszczenia z grzechu.

Oprócz Eucharystii, sakramenty budujące wspólnotę, takie jak małżeństwo i święcenia kapłańskie, mają pewne odniesienie do chrztu, choć raczej pośrednio. Objasniający rytuał namaszczenia olejem podczas obrzędu chrztu oznacza włączenie do ludu kapłańskiego, a więc każdy ochrzczony od tej pory idzie przez życie z nieodłączną odpowiedzialnością kapłańską. Różne drogi życiowe mogą przyjąć konkretną formę, a wszystkie są ukierunkowane na dalszy rozwój Królestwa Bożego. Możliwe jest życie jako osoba zamężna lub żonata, troszcząc się o rodzinę. Choć liturgia nie ustanawia tego związku w sposób bezpośredni, na poziomie teologicznym i duchowym nie jest błędne założenie, że małżeństwo jest wpisane w chrzest.

W strukturalnie powiązany sposób różne liturgie święceń (biskupa, prezbitera i diakona) przypominają o początkach życia chrześcijańskiego w chrzcie. Każdy duchowny w Kościele jest i pozostaje przede wszystkim ochrzczonym, więc pełnienie posługi może być postrzegane jako specyficzny sposób życia i realizowania chrztu. W samych modlitwach święceń, w których wzywa się Ducha Świętego nie ma wyraźnych odniesień do chrztu. Niemniej jednak liturgia działa w sposób subtelniejszy niż tylko werbalny i dosłowny. W rytuale wezwania do Świętych (litaniach), które bezpośrednio poprzedzają święcenia i które przypominają o wielkich wzorach wiary, z którymi życie ma być zgodne, można dostrzec silne powiązanie z rytuałem chrztu.

W liturgii istnieją również inne uroczystości, które potwierdzają życiowe decyzje ludzi i przypieczętowują różne stany życia. Na przykład, można tu wspomnieć o konsekracji dziewic czy ślubach zakonnych w klasztorach. Z reguły są to także formy upamiętnienia chrztu, a niektóre kazania przewidziane na te okazje odnoszą się bezpośrednio do tego sakramentu. Sam chrzest wydaje się być elastycznym principium, które może przybierać różne formy. Można go porównać do zasianego ziarna, z którego wyrastają różne rośliny, ale zawsze w bliskiej więzi z Chrystusem i decydującą dynamiką, jaką Jego życie, śmierć i zmartwychwstanie nadały historii zbawienia. Naśladowanie Chrystusa jako realizacja Jego chrztu ma więc wiele różnych form.

Również w liturgicznej strukturze sakramentu pokuty i pojednania można dostrzec subtelne odniesienia do chrztu. Ponieważ chrzest sam w sobie jest uznawany za przebaczenie grzechów, istnieją oczywiste paralelne treści w sakramencie pojednania, zwłaszcza w odniesieniu do języka i biblijnych odniesień w niektórych modlitwach. Jeden z formularzy przeznaczonych na celebrację z wieloma pokutnikami wprost prosi w kontekście wspólnej modlitwy o przebaczenie o „odnowienie chwały chrztu” wśród wszystkich obecnych.

W sakramencie namaszczenia chorych również można dostrzec odniesienia do przebaczenia grzechów, które zawsze mają związek z chrztem. W obrębie rytuałów związanych z odwiedzinami chorych znajduje się również znak krzyża, wyrazisty gest błogosławieństwa, który symbolicznie odpowiada znakowi krzyża wykonanemu przez chrzestnych podczas chrztu. Bardzo szczególne w kontekście wiatyku w liturgii jest pokropienie umierającego wodą święconą, któremu towarzyszą słowa przypominające o chrzcie.

Oprócz sakramentów, warto również wspomnieć o liturgii pogrzebowej. W niej zarówno na początku ceremonii, jak i na jej końcu, znajdują się wyraźne rytuały, które przypominają o chrzcie zmarłego. Jeśli pokropienie trumny miało miejsce na początku ceremonii – niezależnie od tego, czy jest to Msza Święta, czy nie – nie musi być ono powtarzane na końcu. Podobny ryt pokropienia stosowany jest także podczas ceremonii przyjęcia zmarłego do kościoła na dzień przed pogrzebem. Wydaje się zatem bardzo ważne, aby liturgia wyraźnie przypominała na końcu życia o chrzcie. Ta świadomość zawiera w sobie ogromny potencjał dla współczesnej chrześcijańskiej duchowości śmiertelności.

Fascynujące, a może nawet trochę zaskakujące jest to, że pamięć o chrzcie odgrywa również kluczową rolę w liturgii poświęcenia kościoła i ołtarza. Poświęcenie kościoła i ołtarza nie tylko pod względem formy i treści przypomina chrzest. Wspólnota, która gromadzi się na poświęceniu kościoła lub ołtarza, również wspomina chrzest. Ponadto modlitwy poświęcenia kościoła i ołtarza same zawierają błogosławieństwo wody, którą następnie pokropione zostaną ściany kościoła lub ołtarza. Sama woda jest błaganiem o znak oczyszczającej i zbawczej mocy wody chrzcielnej.

Na koniec można również wskazać na pewne elementy Liturgii Godzin i cyklu roku liturgicznego. Także tam można zauważyć interesujące odniesienia do chrztu. Wystarczy jednak, abyśmy dokonali ogólnego stwierdzenia, nie rozwijając tego tematu dalej.

5. Wciąż na nowo od basenu wodnego do uczty

To jest podsumowanie, które ma na celu podkreślenie, jak różnorodne i złożone jest wspomnienie chrztu w całym systemie liturgicznym. Chodzi o to, by zrozumieć, że nie są to przypadkowe czy chaotyczne elementy, lecz istotne, nadające sens składniki różnych celebracji. Ponadto wspomnienie chrztu nie jest realizowane tylko za pomocą słów i modlitw, ale także przez rytualne czynności oraz towarzyszące im gesty i symbole, przede wszystkim za pomocą wody.

Warto tutaj zwrócić uwagę na prace Gordona Lathropa, amerykańskiego teologa liturgii, który zasłynął m.in. poprzez rozwinięcie pojęcia „juxtaposition”⁹. Chodzi o to, że liturgiczne – a także bezpośrednio teologiczne, egzystencjalne i duchowe – znaczenie pojawia się w momencie, gdy różne elementy znaczeniowe pochodzące z Biblii i tradycji zostają zestawione obok siebie w życiu liturgicznym Kościoła. To zestawienie generuje nowy kompleks znaczeń, które są dodatkowymi i kreatywnymi sensami, które nie byłyby możliwe ani dostrzegalne bez tego zestawienia. Na przykład Liturgia Świętych sama w sobie jest już liturgicznie bardzo istotną całością, ale jej włączenie do liturgii chrztu i święceń tworzy dodatkowe znaczenia, zarówno dla chrztu, jak i dla święceń kapłańskich. A w szerszym sensie także przez chrzest dla święceń i odwrotnie.

Niezwykły sposób, w jaki tradycja chrześcijańska często łączy te elementy znaczeniowe w fascynującą, spójną całość, Lathrop nazywa *ordo* – termin, który zapożyczył m.in. od teologii liturgicznej teologa prawosławnego Aleksandra Schmemanna¹⁰. Lathrop omawia większe „wzory” (*patterns*), jak je nazywa, które

⁹ Gordon W. Lathrop, *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis 1998.

¹⁰ Alexander Schmemmann, *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 2003.

następnie stanowią kręgosłup i charakter chrześcijańskiego nabożeństwa: siedem dni tygodnia i ósmy dzień, stoły Słowa i łamania chleba, chwała i modlitwa wstawiennicza, nauczanie i chrzest, rok liturgiczny i Pascha itd. Rozważając to, można także dodać jukstapozycję pamięci o chrzcie i *communio*. Pamięć o chrzcie przypomina, że wszyscy ochrzczeni są zasadniczo powołani do tego, aby nieustannie przywracać wspólnotę z Chrystusem i między sobą – i razem w Chrystusie – niezależnie od tego, co dzieje się w życiu. W ten sposób chrześcijańskie życie wiary jest rzeczywiście nieustannym powrotem do drogi od misy chrzcielnej do uczty Eucharystii. Zawsze jesteśmy w drodze, znowu namaszczani, umacniani i posyłani.

6. Dla odnowienia mistagogii

Aby w pełni zrozumieć ostatni punkt, gruntowna odnowa mistagogii jest czymś więcej niż pobożnym życzeniem. Chodzi o sztukę dostrzegania i przeżywania głębi, która wiąże się z zaangażowaniem w życie jako chrześcijanin i z pracą w winnicy Pana¹¹, czyli z współpracą nad samym Królestwem Bożym, do której zarówno Jan Chrzciciel jak i Jezus Chrystus wzywali w sposób stanowczy. Te rytuały i modlitwy podlegają głębokim strukturom, które często nie są dostrzegane ani wspomniane, ale mimo to stanowią elementy konstytutywne. Zanurzenie się w kąpieli, wyjście z kąpieli i późniejsze pojawienie się przy stole, do którego się zaprasza, odzwierciedlają podstawy antropologiczne. Przybywa się umytym i oczyszczonym na ucztę. Jednocześnie w tej kulturowej i antropologicznej rzeczywistości znaczenie chrztu i Eucharystii się nie wyczerpuje. W obu przypadkach chodzi o całkowitą przemianę życia na obraz i podobieństwo Boga, który ukochał człowieka jako pierwszy.

Wymaga to zręczności i odwagi teologów oraz mistagogów, aby te aspekty rozwinąć w ich prawdziwej szerokości i głębokości oraz zabrać ludzi w podróż odkrywczą po początkach, zasadach, wzorcach, rozwoju i elementach budujących chrześcijańską

¹¹ Goffredo Boselli, *The Spiritual Meaning of the Liturgy. School of Prayer, Source of Life*, Collegeville 2014.

liturgię. W trakcie tej podróży regularnie będzie powracać pamięć o chrzcie. Okaże się również, że przygotowanie do chrześcijańskiego nabożeństwa wymaga ciągłego ćwiczenia, ascezy w pierwotnym sensie tego słowa. Istnieje zatem asceza, która prowadzi do chrztu, oraz asceza, która wynika z chrztu¹². Dla obu kluczowe jest pamiętanie o chrzcie. Pamięć o chrzcie rzeczywiście ma wartość w teraźniejszości, zakorzenia się w przeszłości i historii wspólnoty, przygotowuje na przyszłość i wyznacza kierunek, co należy czynić i kim powinniśmy być w dzisiejszym i jutrzejszym świecie.

Nota o Autorze: Joris Geldhof, urodzony w 1976 roku, jest profesorem teologii liturgicznej i teologii sakramentów na Katolickim Uniwersytecie w Leuven w Belgii. Pełni funkcję prodziekana ds. badań naukowych oraz przewodniczącego Instytutu Liturgicznego. Jest również redaktorem naczelnym dwujęzycznego czasopisma *Questiones Liturgiques*. W swoich badaniach naukowych koncentruje się na liturgii i sakramentologii.

¹² David W. Fagerberg, *On Liturgical Asceticism*, Washington 2013, s. 206.

Bibliografia

- Boselli G., *The Spiritual Meaning of the Liturgy. School of Prayer, Source of Life*, Collegeville 2014.
- Bułgakow S., *The Friend of the Bridegroom. On the Orthodox Veneration of the Forerunner*, Grand Rapids 2003.
- Daniélou J., *The Bible and the Liturgy*, Notre Dame 2014.
- Die Feier der Kindertaufe in den Bistümern des deutschen Sprachgebietes*, Freiburg – Basel – Wien 2007.
- Fagerberg D. W., *On Liturgical Asceticism*, Washington 2013.
- Ferguson E., *Baptism in the Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids – Cambridge 2009.
- Geldhof J., *Saint John the Baptist. A Mystico-Liturgical Profile*, w: John Arblaster (red.), *Hoghe minne es deen vor dander: Essays on the Christian Mystical Tradition in Honour of Rob Faesen SJ*, Turnhout 2024.
- Grundordnung des Römischen Messbuchs*, Bonn 2007.
- Kavanagh A., *The Shape of Baptism. The Rite of Christian Initiation*, Collegeville 1991.
- Lathrop G.W., *Holy Things. A Liturgical Theology*, Minneapolis 1998.
- Schmemmann A., *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood 2003.
- Schmemmann A., *Of Water and the Spirit. A Liturgical Study of Baptism*, Crestwood 1974.
- Vagaggini C., *Theological Dimensions of the Liturgy. A General Treatise on the Theology of the Liturgy*, Collegeville 1976.

POWSZECHNOŚĆ CHRZTU I MĘSKA KONFIGURACJA SAKRAMENTU ŚWIECEN. DIAKONAT JAKO GRANICA?

UNIVERSALITY OF BAPTISM AND MASCULINE CONFIGURATION OF SACRED ORDERS THE DIACONATE AS A BORDER?

UNIVERSALITÉ DU BAPTÊME ET CONFIGURATION MASCULINE DES ORDRES SACRÉS LE DIACONAT COMME LISIÈRE?

Abstract

Many will think after reading this: Baroque theology. Our Tradition, the teaching of the Church, based on the assistance of the Holy Spirit, emphasizes that the sacrament of ordination is conferred only on men. There is no doubt that this same Church has changed its approach, for example, to slavery, the approach to Judaism or obedience to the established authority. But when it comes to the issue of the sacrament of ordination, it remains unchanged. Demanding that the sacrament of ordination in the degree of diaconate be conferred on women raises justified doubts as to whether the promoters of such an approach do not intend, after achieving their goal, to move on to ordaining women as priests and bishops. According to the Author, such a strategy cannot succeed without grieving the Holy Spirit and causing a schism in the Holy Church, a powerful schism in the old style: horresco referens. The disintegration of the Episcopal or Anglican Church is not an enviable model.

Keywords: Church – sacrament of ordination – diaconate – presbyterate – episcopate – ordination of women

Streszczenie

Wielu pomyśli po tej lekturze: teologia barokowa. Nasza Tradycja, nauczanie Kościoła, oparte na asystencji Ducha Świętego, podkreśla, że sakrament święceń udzielany jest wyłącznie mężczyznom. Nie ma wątpliwości, że ten sam Kościół zmienił nastawienie np. do niewolnictwa, podejścia do judaizmu czy posłuszeństwa wobec ustanowionej władzy. Ale jeśli chodzi o zagadnienie sakramentu święceń pozostaje ono niezmiennie. Domaganie się udzielania sakramentu święceń w stopniu diakonatu kobietom rodzi uzasadnione wątpliwości, czy propagatorzy takiego podejścia nie mają zamiaru po osiągnięciu swojego celu, przejść do ordynowania kobiet na prezbiterów i biskupów. Zdaniem Autora taka strategia nie może odnieść sukcesu, nie zasmucając Ducha Świętego i nie powodując schizmy w Kościele świętym, potężnej schizmy w starym stylu: *horresco referens*. Rozbicie Kościoła episkopalnego lub anglikańskiego nie jest modelem godnym pozazdroszczenia.

Słowa kluczowe: Kościół, sakrament święceń, diakonat, prezbiterat, episkopat, święcenia kobiet,

La possibilité dogmatique du diaconat féminin occupe les esprits, notamment dans les conversations synodales et, soit qu'on y pressente le bouleversement symbolique de l'économie implexe du sacrement de l'ordre à trois degrés, soit qu'on le méconnaisse, on se doute que la résolution de cette question disputée touchera à la forme même de la présence contemporaine de Jésus-Christ parmi les siens, à chacune des générations de l'Église: «Au nom de Jésus Christ le Nazaréen, lève-toi et marche», s'exclame l'apôtre Pierre en *Actes* 3,6, au moment où il guérit le boiteux de la Belle Porte, exerçant à l'endroit d'un pauvre cette diaconie du salut dont Jésus ressuscité demeure en réalité l'auteur messianique. La norme christologique et la norme sotériologique de la foi devront donc régler notre réflexion, en une matière où les effets légitimes d'attraction, mais aussi de vérification, produits en Occident par l'opinion publique au sujet de la condition féminine et de la dignité égale de la femme, pressent la théologie de rendre raison de la doctrine de tradition. Ce n'est pas parce qu'une question circule dans l'actualité qu'il ne faut pas la traiter; ce n'est pas parce qu'elle y circule trop souvent en surface, avec les émotions

provisoires de l'esprit du temps, qu'il ne faut pas tâcher d'obtenir une meilleure réponse, plus solide, plus accordée à la tradition interprétative de la foi catholique, au niveau de profondeur même des intentions du Christ.

Si nous relevons ce défi dogmatique, nous nous obligeons à en fournir d'abord les deux raisons majeures. L'ordre sacré du diaconat, au moins dans la mesure et la façon où nous estimons le comprendre, nous a toujours fasciné. Le mot n'est pas trop fort et voudrait d'emblée surprendre le lecteur, puisque du côté du sentiment commun de la hiérarchie comme du côté du sentiment commun des fidèles, l'impression exactement contraire montera bientôt à l'esprit: le diaconat, notamment celui qui est dit «permanent», n'a vraiment rien qui puisse exercer une fascination sur un esprit sage et fervent. Ce serait même un des motifs prévalents mais assez peu avouables pour lesquels certains esprits, parmi les partisans de l'ordination diaconale des femmes, se voient prêts à en faire la simple concession au genre féminin: opportunisme vraiment malencontreux d'après nous, mais surtout parce que l'ordre diaconal recèle en réalité une signification fascinante, à laquelle la femme ne peut être jugée *a priori* étrangère. Nous maintenons notre paradoxe, et il ne comptera pas pour peu dans notre résolution du problème.

La seconde de nos raisons réside dans l'effort que nous devons tous faire en théologie pour entrer dans une considération de la femme générique, de la féminité essentielle, si nous osons ce concept, qui soit à la hauteur sotériologique de la geste du Christ. Comme nous croyons avec certitude à la réalité du péché originel, sans pouvoir ici nous expliquer dignement sur cette adhésion doctrinale, notamment sur l'accessibilité spécifique de ce mystère, nous avançons l'idée que le Sauveur a voulu et a pu seul réparer cette massive injustice de l'histoire humaine qui sortit de la disgrâce d'Adam et Ève et qui s'appelle, peut-être depuis Aristophane et sa comédie *Lysistrata* (411 avant J.-C.), la guerre des sexes. Aristophane fait rire de bon cœur, mais beaucoup de femmes n'ont pas ri et sont mortes, et meurent, dans cette guerre immémoriale. Des hommes aussi, à vrai dire.

L'universalité du baptême, au sens où l'universalité du genre humain en est devenue capable selon la stricte équidistance du Dieu de Jésus-Christ avec toutes les personnes, hommes et

femmes, est une donnée religieuse infiniment plus mystérieuse qu'on ne le pense d'habitude. Jésus, cet homme qui est le Fils de Dieu rencontre cette femme, et l'enjeu n'est plus, comme ce fut le cas dans toutes les sociétés, la tangence réglée et dispensée avec parcimonie du monde masculin et du monde féminin, entendues comme deux sphères génériques et autonomes, mais la communion de deux intelligences, de deux libertés, de deux espérances appelées à la vie éternelle.

Pour traiter méthodiquement cette question disputée du diaconat féminin, nous allons procéder à la manière des articles de la *Somme théologique* parce que saint Thomas d'Aquin, dans sa manière de formuler la problématique en jeu, dès le titre de l'article et en forme de question fermée, avance aussitôt sa propre détermination. Il n'avance pas masqué! Cela ne l'empêche pas, tout au contraire, d'énoncer de très fortes objections, sans rhétorique factice, et de se les opposer.

1. Le choix christologique de douze hommes: l'événement prototypique

D'après nous, les femmes ne sont pas appelées au diaconat sacramentel¹ pour la raison que les ordres sacrés, épiscopat, presbytérat et diaconat, auront été dégagés et distingués de l'ordre apostolique, de ce régime d'abord unique et exclusif des «Douze», en vertu d'une procédure de *démembrement*, dont la logique et la pratique furent déjà connues de l'Ancien Testament: «Rassemble-moi soixante-dix hommes parmi les anciens d'Israël, connus par toi comme des anciens et des scribes du peuple. Tu les amèneras à la tente de la Rencontre, où ils se présenteront avec toi. Là, je descendrai pour te parler, et je prendrai une part de l'esprit qui est sur toi pour le mettre sur eux. Ainsi ils porteront avec toi le fardeau de ce peuple, et tu ne seras plus seul à le porter»

¹ Nous décidons de mettre à part ici la question des diaconesses cérémonielles de l'Antiquité. Voir le texte de référence *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (2003), dans COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti 1969-2004*, seconda edizione riveduta e corretta, prefazione Card. William Joseph Levada; introduzione Luis Ladaria, SJ, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2010, p. 674-683 : «Il ministero delle diaconesse».

(*Nombres* 11, 16-17). Nous retrouvons dans l'*Évangile de Luc* (8, 1-2) une procédure symétrique pour la démultiplication de la mission du Christ lui-même, et pour la démultiplication seconde de la mission apostolique, laquelle avait été instituée dans des termes analogues en *Luc* 9, 1-6: «Après cela, parmi les disciples le Seigneur en désigna encore soixante-douze, et il les envoya deux par deux, en avant de lui, en toute ville et localité où lui-même allait se rendre. Il leur dit: “La moisson est abondante, mais les ouvriers sont peu nombreux. Priez donc le maître de la moisson d’envoyer des ouvriers pour sa moisson”» (*Luc* 10, 1-2).

Or, quelle qu’ait été la diversité manifeste des procédures ecclésiales pour la détermination des ministères et l’élection des ministres du Christ ressuscité, une diversité que l’histoire scientifique s’applique à recueillir et à décrire dans leur normativité et leurs exceptions – songeons aux travaux d’Enrico Cattaneo² –, il demeure que les agents du salut pascal auront tous retenu de leur matrice apostolique originelle le caractère exclusivement masculin. Jésus avait appelé douze hommes, puis soixante-douze hommes. Vérité de fait ; vérité de mots, sous l’autorité pneumatologique et scripturaire, à coup sûr, mais qui entend se présenter comme une vérité de fait, et qui remonte à la bouche même du Christ. Avant de nous expliquer davantage sur cette notion de démembrement qui devait s’afficher encore dans le choix des «Sept» en *Actes* 6, 1-6, nous avons à nous expliquer d’abord sur la configuration masculine de l’élection apostolique. Pour commencer, le mot de «configuration» doit se comprendre par le rapport de réciprocité qui s’établit entre la masculinité des apôtres et celle du Verbe incarné, l’auteur de leur élection, de même que la figure masculine du diaconat sacramentel se comprendra par sa réciprocité avec la figure masculine de l’ordre épiscopal, puis presbytéral. Ce jeu de réciprocité remonte ultimement au mandat du Fils unique, le Verbe incarné dans une chair masculine et au mandat post-pascal des Douze: «La paix soit avec vous! De même que le Père m’a envoyé, moi aussi, je vous envoie» (*Jean* 20, 21). Le pape saint Jean-Paul II a continué d’interpréter ce précepte dans les termes de la représentation: «Dans ce choix se trouvaient

² Enrico CATTANEO, *Les ministères dans l’Église ancienne*. Textes patristiques du I^{er} au III^e siècle, Paris, Cerf, 2017.

inclus ceux qui, dans le temps de l'Église, continueraient la mission confiée aux Apôtres de *représenter* le Christ Seigneur et Rédempteur³», en citant *Lumen gentium* aux n° 20 et 21.

À ce moment, nous voudrions avancer successivement les deux arguments qui nous paraissent de nature à déjouer des objections courantes. Le premier argument est christologique. Il faudrait avoir beaucoup désenchanté le mystère du Seigneur, en bultmannien incorrigible, des mythologies dont on le présume accablé, pour imaginer que le choix des Douze a répondu à une sorte de régime commun de la sociologie de l'Antiquité à quoi se serait assujetti Jésus de Nazareth, et qui n'aurait donc qu'une valeur de contexte, dûment révocable au cas d'une sociologie en mutation et transformée, comme celle qui, par bonheur, reconnaît ou tend à reconnaître, mais seulement dans une partie de notre monde, la dignité égale des femmes.

On ne voit pas en effet que le Fils de Dieu crucifié puisse manquer de liberté devant les normes culturelles du siècle: si le Dieu de l'A.T. a délibérément déposé sa toute-puissance et s'il a consenti au sacrifice de la croix, «scandale pour les juifs et folie pour les grecs» (*1 Corinthiens* 1, 23), pour inaugurer la Nouvelle Alliance, on comprendrait mal qu'on lui suppose un alignement docile, ou même servile, sur les préjugés masculinistes de son époque. Parlons sans détours: s'il l'avait voulu, le Christ pouvait choisir six femmes à côté de six hommes pour constituer la distribution originaire de la famille eschatologique de l'Église. Nous en concluons qu'il ne l'a pas voulu. Et la tradition interprétative de la doctrine catholique, jusqu'à la lettre de saint Jean-Paul II, *Ordinatio sacerdotalis* du 22 mai 1994, n'a pas cru pouvoir en rabattre sur le sujet de la transcendante liberté et lucidité du Verbe incarné⁴, lequel avait l'air pour le moins de savoir ce qu'il disait et faisait.

³ JEAN-PAUL II, *Ordinatio sacerdotalis*, n° 2, *in fine*.

⁴ JEAN-PAUL II, *Ordinatio sacerdotalis*, n° 2: «La pratique suivie par le Christ n'obéissait pas à des motivations sociologiques ou culturelles propres à son temps».

2. Le salut dans l'histoire réelle que Dieu seul connaît

La foi chrétienne repousse comme étrangère à sa forme constitutionnelle toute idée de gnose par laquelle la connaissance des choses d'en bas donnerait un accès naturel, en somme, aux réalités secrètes d'en haut. Dans une tranquille possession d'une anthropologie philosophique où la femme est conçue en toute légitimité comme l'égale de l'homme, des pensées sages de ce monde appellent à l'ordination des femmes, certaines qu'elles sont qu'elles ont déchiffré d'en bas sur ce sujet d'évidence les pensées secrètes de Dieu, en haut, tout en haut, et tout au dehors du monde créé. Or cette sagesse de préemption, pour ainsi dire, nous paraît à nous purement gnostique, à l'insu le plus souvent de ses concepteurs, et, pour la contredire, nous souhaitons en appeler à un second argument qui relèvera cette fois de la sotériologie.

Comme nous le savons avec la *Première épître aux Corinthiens*, la sotériologie de la croix n'est pas sage: elle est folle. Elle est folle, surtout, d'avoir été un événement réel mais indéductible au cœur de l'histoire: «Qu'est-ce que l'eau, en effet, interroge saint Ambroise dans le *De mysteriis*, sans la croix du Christ?⁵». Il commentait l'association des trois témoins, l'eau, le sang et l'Esprit en *1 Jean* 5,8. Si le symbole de l'eau à soi seul est en effet le symbole sage de toutes les purifications religieuses jusqu'à celle de Jean Baptiste, et s'il n'a guère besoin, pour autant, d'une institution divine, il en va tout autrement avec l'eau du baptême de Jésus dont la purification est d'ordre eschatologique et suppose la réalité inouïe du sang de la Passion, de même qu'elle suppose la résurrection du Christ et la donation de l'Esprit-Saint, pour offrir sa divine contemporanéité à toutes les générations des disciples dans l'Église. Car nous sommes tous baptisés dans le Christ.

Le Verbe incarné dans la condition masculine, et qui appelle douze hommes à le suivre pour former les prémices de la famille eschatologique, n'entre donc pas dans le monde et l'histoire humaine à sauver, sans y entrer vraiment, c'est-à-dire solidairement. Le Nouvel Adam ne s'y trouvera donc pas comme un ange asexué, comme un arbitre placé en tiers dans la guerre des sexes,

⁵ AMBROISE DE MILAN, *De mysteriis*, 19-21, 1959-1994, Paris, Cerf («Sources chrétiennes», 25bis), p. 164-170.

et qui n'aurait pas à éprouver au quotidien de sa chair de péché, passible et mortelle, le régime d'injustice du péché originel. Jésus est un homme solidaire jusqu'à la croix des déséquilibres infâmes qui affectent l'humanité de l'homme, des compromissions qui font les dominants et les dominés, les publicains et les prostituées, et qui font aussi les dominantes, puisque Jean-Baptiste, qui est l'ami de l'Époux, ne sera pas, au prix même de sa vie, l'ami de l'épouse, celle d'Hérode, la terrible Hérodiade. À ce point, il est indispensable de composer la solidarité dans le genre humain énoncée dans l'article «homo factus est» du credo, avec la masculinité assumée par Jésus selon la corrélation originelle de l'humain en «vis-à-vis» (*Genèse* 1, 26-27, repris en *Marc* 10, 6-9 par l'instituteur du sacrement de mariage). Car le Christ n'entend pas s'inscrire passivement dans une histoire irénique ; devant l'Église Épouse (*Éphésiens* 5, 25), il s'inscrit activement en Nouvel Adam dans une histoire saccagée par la guerre des sexes.

3. De l'armistice des genres à la paix eschatologique des personnes

Ramassons à présent l'argument sotériologique: la virilité de fait du Fils de Dieu venu dans la chair n'entendait sûrement pas entériner la condition de sujétion des femmes, ni même consolider ce que nous avons nommé tout à l'heure le régime de tangence parcimonieuse des deux sphères du masculin et du féminin.

Nous tenons un peu à cette idée parce qu'elle nous semble expliquer et décrire l'armistice symbolique sous lequel l'ensemble des sociétés traditionnelles, y compris Israël, ont appris à gérer le péché originel sans pouvoir l'éradiquer. On aura tenté à force de rites d'initiation et de purification, de conjugalité clanique, de répudiations habillées de droit, de répartition savamment caricaturée des tâches, de couloirs d'ambulations sociales séparés avec soin, d'apporter une paix, mais une paix armée et toujours injuste en quelque mesure, à la guerre des sexes. Mais comme nous le savons avec Spinoza et avec *Gaudium et spes* n° 78, § 1: «La paix n'est pas une pure absence de guerre». La paix eschatologique apportée en revanche par la pâque du Christ descend jusqu'à la racine de l'iniquité dans le genre humain, et elle s'inaugure peut-

être dans la rencontre du jardin où Marie de Magdala, «apostola apostolorum», s'entendit nommer par le Ressuscité.

Résumons encore l'argument: l'incarnation en homme mâle du Verbe incarné ne signifie sûrement pas le choix par un Dieu opportuniste du meilleur côté ou du camp du plus fort. Il représente au contraire, sous un aspect signalé de l'économie de sa kénose, un lieu de crise et de jugement, autrement dit de *krisis*, où le péché commun devra se trahir, en particulier dans ses endurcissements dissimulés, comme cela arrive encore de nos jours (mouvement *Me#Too*), et où le pécheur devra travailler à sa conversion. Il est trop clair que la chasteté de Jésus, jamais soupçonnée dans les évangiles – au contraire des allégations si friables de goinfrerie en *Matthieu* 11, 19 – a quelque chose à voir avec sa descente kénotique dans le monde pécheur, tout ordonnée à l'effcience salvifique, ainsi qu'on le lit dans la péricope de la pécheresse pardonnée de *Luc* 7, 36-50: «Voilà pourquoi je te le dis: ses péchés, ses nombreux péchés, sont pardonnés, puisqu'elle a montré beaucoup d'amour. Mais celui à qui on pardonne peu montre peu d'amour» Car la chasteté du Christ ne doit pas être évaluée sous l'aspect seulement négatif de son abstinence: le mode surnaturel de ses phénoménalités positives se laisse souvent percevoir derrière le type à la fois original et direct des relations de salut que le Christ instaure avec telles femmes, et non pas avec le monde féminin pris génériquement.

4. Le principe originaire du démembrement:

Le diacre compris à partir de l'évêque

Revenons à cette notion de démembrement, car c'est sur ce constat d'une espèce d'émanation hiérarchique que nous avons construit autrefois pour une livraison de *Communio*, en 2001, une tentative d'élucidation théologique du mystère du diaconat⁶. Si la «hiérarchie» en christianisme renvoie surtout à l'*archè* de l'unique source sainte du salut, le fait et l'idée du démembrement justifient que les agents du salut, selon leur qualification ordon-

⁶ Ph. VALLIN, «La position du serviteur. Petit essai d'anthropologie sur le diaconat», *Communio*, tome XXVI, n° 2, Mars-Avril 2001, p. 15-27.

née, puisent leur autorité salvifique au même Esprit, comme en *Nombres* 11: «Je prendrai une part de l'esprit qui est sur toi pour le mettre sur eux.»

En *Actes* 6, il n'est pas exactement question de diacres, on le sait bien, même s'il est question de service. On y voit surtout que la ministérialité autorisée par l'imposition des mains et reçue par les Sept pour le bien commun de la communauté est empruntée à la ministérialité jusque-là intégrale, et peut-être exclusive, des Douze: «Pour nous, il ne convient pas que nous délaissions la parole de Dieu pour servir aux tables» (*Actes* 6, 2). La ministérialité ici dégagée en représente une part estimée secondaire, mais consistante. Tous les exégètes et les théologiens⁷ n'ont pas manqué d'observer que l'un des Sept, Étienne, à peine député au service des tables, se rencontre en *Actes* 7, 1-53 au service assidu de la Parole de Dieu pour une longue homélie testamentaire. Et Philippe, en *Actes* 8, 26, est mandaté par l'Ange du Seigneur pour expliquer la prophétie d'Isaïe à l'eunuque de la reine Candace. En d'autres termes, on voit la *potestas* apostolique se qualifier (parler/servir, comme en *1 Pierre* 4, 11), se démembler, se partager, se confier, sans jamais perdre le sens de son origine christologique, à la différence d'une irruption charismatique, toujours possible mais caractérisée par son immédiateté pneumatologique. Raison pourquoi nous parlons d'émanation hiérarchique et médiatisée: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie», affirme le Médiateur prototypique (*Jean* 20, 21).

Le principe de l'autorité originaire en christianisme, loin de s'estomper ou de s'éloigner comme dans les émanations platoniciennes, doit au contraire retrouver en chaque célébration sa pleine vigueur et son actualité salvifique. Le concile Vatican II, dans *Sacrosanctum concilium* n° 7 invoquait saint Augustin pour confirmer cette différence proprement chrétienne de l'action sacramentelle: «[*Le Christ*] est là présent par sa vertu dans les sa-

⁷ *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (2003), op. cit., p. 662-663 : «La raison donnée pour la désignation des Sept élus (les murmures chez les hellénistes) est en contradiction avec leur activité telle que Luc la décrit dans la suite. Nous ne savons rien du service des tables. À propos des Sept, Luc ne parle que de l'activité d'Étienne et de Philippe ; ou plus exactement : du discours d'Étienne à Jérusalem et de son martyre, ainsi que de l'apostolat en Samarie de Philippe qui a aussi baptisé».

crements au point que, lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise [Christus ipse baptizet].» Le prophète Isaïe en avait déjà dessiné la figure incomparable: «Dans toutes leurs détresses, *ce n'était ni un messager ni un ange*, mais sa face qui les sauva. Dans son amour et sa compassion, *lui-même* les racheta ; il s'est chargé d'eux et les a portés tous ces jours d'autrefois.»

5. Une épure sacramentaire

Pour mettre en relief l'ordre sacré du diaconat, et justifier maintenant la fascination qu'il exerce sur notre esprit, nous voudrions maintenant en dogmaticien plus qu'en historien – avouons-le – assumer l'épuration sacramentelle des ordres sacrés, sacerdoce à deux degrés et diaconat, et renvoyer au rang d'une déclinaison passablement contingente l'émanation des ordres mineurs, laquelle a exagéré d'après nous la transposition cléricale et liturgique du modèle dionysien des hiérarchies au péril de la lisibilité mystique et pascalle du diacre. Une insignifiance selon nous fort dommageable pour le diaconat est sortie de cette manie séculaire d'un démembrement effréné.

Nous avançons donc l'idée économe que la hiérarchie, pour demeurer dans sa simplicité sacrée, doit s'arrêter au diaconat. Ni plus ni moins. C'est d'ailleurs la position du concile de Trente qui crut identifier les trois degrés du sacrement authentique, d'institution divine⁸, et celle de Vatican II qui choisira d'aller jusqu'à l'abolition du sous-diaconat et des ordres mineurs, d'institution ecclésiastique. Pour quelles raisons? On nous pardonnera ici de styliser notre pensée avec des formules, certes discutées de la théologie sacramentaire, mais qui auront au moins le mérite d'une certaine clarté. Le Ressuscité a communiqué aux Onze, non par verbalisme et métaphorisation mais en réalité (*in re*), la puis-

⁸ Voir H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, 37^{ème} édition, éditée par P. Hünermann, trad. française J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1996, n° 1765, p. 472: «Nam non solum de sacerdotibus, sed et de diaconis sanctae Litterae apertam mentionem faciunt, et, quae maxime in illorum ordinatione attenda sunt, gravissimis verbis docet». Voir aussi n° 1768, p. 473, et n° 1776, p. 474: «Si quis dixerit, in Ecclesia catholica non esse hierarchiam, divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris, a.s.».

sance perfective du salut et, par exemple, pour la rémission des péchés. Ce n'est certes pas un article marginal de la foi chrétienne: «Après ces paroles, il souffla sur eux, et leur dit : “Recevez le Saint-Esprit. Ceux à qui vous pardonnerez les péchés, ils leur seront pardonnés ; et ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus”» (*Jean* 20, 22).

Nul n'ignore qu'en corrélation nécessaire avec cette *puissance perfective* – rien de moins que l'*exousia*, le pouvoir salvifique conféré aux apôtres –, il est logique, il est conséquent, de poser des compétences qu'on avait pris l'habitude d'appeler *dispositives* et dont l'histoire antique des ministères et des liturgies témoigne qu'on pouvait les multiplier à l'envi, en flanquant le diacre du sous-diacre, le sous-diacre de l'acolyte, ainsi de suite. Les ritualités politiques et religieuses, partout dans le monde, n'ont pas pratiqué autrement, à la cour de l'empereur de Chine comme à celle de Byzance, à Versailles comme à Tombouctou et au Vatican: le prélat d'antichambre n'entrait pas, par définition, dans la chambre du pontife.

Nous n'entendons pas le cacher. C'est à cet endroit précis que le constat de la généralisation mondaine ou exogène du fait hiérarchique en christianisme suscite en nous la mutinerie de la différence chrétienne, et même de la grande différence pascalle. Car s'il est vrai que le diacre, dans la ligne interprétative des déplacements et des démembrements commémorés en *Actes* 6, emprunte finalement sa consistance et son autorité au ministère apostolique, alors il est urgent que la dogmatique ne recueille pas sa raison d'être ultime des coutumes auliques d'accompagnement et d'ornementation partout répandues, mais qu'il la recueille du mystère du salut lui-même. Ajoutons à présent que les ministères laïcs, conçus non sans maladresse par *Ministeria quaedam* en 1972, et repensés par le pape François, avec *Spiritus Domini* et *Antiquum ministerium* (2021) dans leur compétence extraliturgique, devraient éviter, d'après nous, de renouer subrepticement avec le broiillage hiérarchologique, ou même hiérarchomaniaque du passé⁹.

⁹ Voir *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (2003), op. cit., p. 683: «On peut soutenir que les ministères inférieurs proviennent d'un éclatement des fonctions diaconales.»

6. La différence chrétienne de l'ordre du diaconat: l'ordre sacré du Crucifié

À ce moment, il est donc indispensable de discriminer la catégorie proprement chrétienne du *dispositif*, en la retranchant d'une conceptualité molle, secondaire et exogène. Dans le schéma pascal, il existe bien en effet une condition dispositive, *mais une seule*, à laquelle le Ressuscité arrache sa puissance perfective, et c'est la condition terminale du Crucifié, descendu au dernier degré de la kénose et de la déposition des pouvoirs divins. Bien sûr que seule la mort de Jésus *dispose* à sa résurrection eschatologique: corrélation unique et sans exemple ; corrélation close. Bien sûr que la déposition sur la croix de tous ses pouvoirs divins *dispose* seule à l'instauration imprévisible, inouïe, *sui generis*, d'une *potestas* du Ressuscité qui n'est pas de ce monde et qui, agissant dans ce monde, y obtient déjà des victoires eschatologiques, et pour autant clandestines le plus souvent, contre l'iniquité.

Ainsi, à nos yeux, ce diacre qui est placé à l'autel sur la droite de l'évêque, exerçant en majesté le mandat de salut perfectif qu'il a reçu du Seigneur de Pâques, *ce diacre est lui aussi le Christ*, au titre de la croix, même s'il n'est pas le Christ-tête¹⁰. Et il doit être réputé tel, en particulier, par le prêtre/*sacerdos* qui préside lui-même sans ignorer sa disproportion abyssale avec la puissance salvifique à lui confiée. Dans notre imagination, le diacre est alors comme l'esclave qui flanquait dans son char le général vainqueur à l'heure du cortège triomphal, et qui lui répétait à l'oreille: «Cave ne cadas» / «Prends garde de ne pas tomber». Dans notre imagination, se trouve aussi ce tau de la dalmatique, l'authentique *T-shirt*, que revêt l'évêque en signe de l'intégration du Crucifié dans le Ressuscité, et de la dignité diaconale dans la dignité sacerdotale.

Par-delà les images, nous voudrions rappeler à la suite des historiens et des canonistes, que nous avons sans aucun doute des

¹⁰ Sur l'expression «in persona Christi» et sur l'expression «in persona Christi Capitis», applicables ou non à l'ordre diaconal, voir les débats théologiques du concile Vatican II, et postérieurs au concile pour la rédaction du *Code de droit canonique* et du *Catéchisme de l'Église catholique*, dans *Il diaconato : evoluzione e prospettive* (2003), op. cit., p. 745-756.

raisons de nous tromper tous sur cette épure dogmatique du diaconat, à cause des compétences ignorées de la tradition (baptême, mariage, homélie de la messe) dont on a récemment cru l'augmenter, et d'abord au nom de la seule suppléance. Car la plupart de ces pouvoirs sacramentels reconnus au ministère ordinaire du diacre, et non plus désormais par suppléance, appartiendraient aussi bien aux baptisés, comme celui de conférer le baptême et de recevoir les promesses des époux en témoin de l'Église. À vrai dire, nous inclinons personnellement vers l'opinion théologique que le ministre, à cause de l'invité divin des noces de Cana, est plus qu'un témoin et qu'il participe à constituer le sacrement lui-même par sa bénédiction. *Quaestio disputata!* Notons qu'on assiste déjà en certains lieux à la pénurie des diacres permanents, et qu'on requiert par force des personnes laïques pour l'administration dite extraordinaire des sacrements.

Relevons pour finir un point très significatif: le diacre ne prêchait pas l'homélie à la messe ; il n'était pas le Verbe qui parle, mais le Verbe que le péché a fait taire. Seul le pasteur du troupeau prêchait. D'ailleurs, le concile de Trente avait associé au seul ministère proprement pastoral et à la *cura animarum* la capacité et le devoir de prêcher à la messe¹¹. Le pape Pie XI a changé cette discipline en 1925.

7. Objection 1: l'universalité du baptême

Jusqu'à maintenant, on aura pensé que notre raisonnement n'a guère laissé de chance, pour dire le moins, à l'hypothèse du diaconat féminin. Or nous voudrions en cette étape nous opposer une forte objection. Comme nous l'avons suggéré dès l'introduction, l'universalité baptismale est une gigantesque révolution anthropologique. Si nous ne nous en avisons pas, c'est probablement parce que la plupart d'entre nous ont vécu dans des sociétés chrétiennes ou post-chrétiennes où la défense de la dignité impre-

¹¹ Dans la XXII^e session (en 1562), le décret sur la messe indique au chapitre 8: «Le saint concile ordonne aux pasteurs et à tous ceux qui ont charge d'âme de donner quelques explications fréquemment, pendant la célébration des messes, par eux-mêmes ou par d'autres, à partir des textes lus à la messe [...] et d'éclairer le mystère de ce sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fête».

scriptible des personnes a entrepris d'arracher les femmes à une condition habituelle de sujétion. «Entrepris», car nous savons que l'aliénation sexuelle, par exemple, et même incestueuse, a continué d'obtenir ses conquêtes dans les régions souterraines de l'intimité conjugale, familiale, sociale, et même ecclésiale. En un sens, la liberté sexuelle prétendue qui s'est imposée en Occident après 1968 aura relancé l'injustice du péché originel par une fusion désordonnée où la responsabilité des personnes aura été sommée de se suspendre, ou bien de se soumettre, selon la prédation du plus fort. Cette dérive de la liberté instaurée par la Nouvelle Alliance, *L'Épître aux Galates* 5, 13 l'avait prédite: «Pour vous, frères, c'est à la liberté que vous avez été appelés. Seulement, ne faites pas de cette liberté un prétexte pour satisfaire la chair, mais par la charité, faites-vous serviteurs les uns des autres».

Dans la plupart des sociétés traditionnelles, en revanche, dont nous devons prévenir aussitôt que nous ne sommes pas un spécialiste patenté, il semble que la sujétion de la femme soit atavique et congénitale, et qu'elle obéisse à ce principe ordinaire de séparation des mondes masculin et féminin. Il structure jusqu'aux ambulations familiales, c'est-à-dire jusqu'aux règles de fréquentation quotidienne qui impliquent la sphère de l'intime. C'est pourquoi nous avons choisi de parler de tangence. La tangence, c'est en géométrie le contact sur un seul point: «Comment toi qui es juif, tu me demandes à boire, à moi qui suis une femme samaritaine?» (*Jean* 4, 9). Bien sûr que la loi d'airain de la frugalité contrainte, que les nécessités vitales de la survie du groupe, que le régime périlleux de la pudeur, de la procréation et de la filiation ont pris une part considérable dans ce type de dispositif symbolique. On ne peut pas tout ramener à l'économie du péché originel qui fermente à l'intime des libertés individuelles.

Nous signalons par surcroît que, même sous la Loi juive, la femme n'est pas en rapport immédiat avec la grâce divine du salut, comme le baptême en ouvrira la porte royale. La femme est sauvée, certes, mais selon la circoncision de son père qui la satellise, puis de son mari, des frères de son mari (c'est le fameux lévirat), et à la fin de ses fils. La médiation, par surcroît, est ici très formellement virile et masculine: on pouvait imaginer l'ablation et l'oblation symboliques des lobes de l'oreille que tout le monde voit, mais, précisément, ils ne font pas de différence entre

les femmes et les hommes. De l'autre côté, les règles de la pureté menstruelle commandent sous la Loi mosaïque une stricte séparation de la femme, un isolement méthodique de la sphère féminine (*Lévitique* 15, 19-24 et régime de la *niddah*).

Par comparaison, la condition souveraine de tous les baptisés, femmes et hommes, appartient donc à l'essence même du Royaume inauguré par le sauveur Jésus-Christ. Et parmi les polarités des guerres anciennes dont l'abolition eschatologique est saluée chez Paul – par exemple en *Galates* 3, 27-28: «En effet, vous tous que le baptême a unis au Christ, vous avez revêtu le Christ ; il n'y a plus ni juif ni grec, il n'y a plus ni esclave ni homme libre, *il n'y a plus l'homme et la femme*, car tous, vous ne faites plus qu'un dans le Christ Jésus» – on devrait s'étonner davantage de ce repérage anthropologique de la condition sexuée. On accuse volontiers la morale catholique, en matière d'affectivité et de sexualité, de pérorer sur les berges du monde, avec les plus graves hypocrisies, et de ne pas rejoindre le grand fleuve de l'irénisme post-chrétien et libertaire. À tout prendre, le pharisaïsme des chrétiens de la Nouvelle Alliance est en effet le seul vraiment grave, et il frôle le péché contre l'Esprit qui n'est pas remis. Il n'empêche que le Royaume du Ressuscité, en tant que surnaturel, est de toute façon le seul lieu de salut où peuvent se déjouer jusqu'à la racine les guerres anciennes du péché, notamment la guerre des sexes.

Par-delà le fusionnisme libertaire qui met à la dérive l'authentique liberté chrétienne, ne voit-on pas apparaître dans les versions extrêmes du féminisme, par exemple, un séparatisme préchrétien, un retour de la séparation intentionnelle des genres, sous la forme cette fois inédite et radicale d'un *ultraféminisme woke*, lequel prétend à nouveau isoler la sphère du masculin de celle du féminin, jusqu'à exclure même ce minimum de tangence réglée qui est la procréation, par le recours aux nouvelles technologies de PMA? Et le recours symétrique à la GPA n'autorise-t-il pas déjà un isolement séparatiste de la sphère masculine?

Devant ces mouvements erratiques et en partie antinomiques du corps social, non plus dans le seul Occident, mais partout sur la terre des mimétismes numériques, il semble que les chrétiens doivent prendre très au sérieux désormais la nouveauté radicale de la condition des baptisés, hommes et femmes, pour retrouver la hauteur de la geste salvifique de Jésus. Et puisque les phéno-

ménalités de l'Écriture sainte sont de mieux en mieux comprises et expliquées par les exégètes, il est souhaitable que les rencontres du Christ avec les femmes des évangiles soient soustraites par la catéchèse au registre de l'anecdote et intégrées à la révélation des mystères les plus profonds.

8. Objection 2: une kénose divine et humaine

Pour soutenir l'hypothèse d'un diaconat féminin dans la ligne de notre interprétation pascalienne du diaconat, il semblerait en bonne logique que nous puissions mettre davantage en lumière l'assimilation du diacre au Crucifié, et admettre qu'au degré dernier de la mort, non seulement la différence divine de Jésus est intégralement obscurcie, conformément à l'icône de l'hymne de *Philippiens* 2, 7 («Il s'est anéanti»), mais même que la différence humaine du Verbe incarné est si atteinte et compromise qu'il en est réduit à la condition d'une chose, sans âge, sans formes et sans sexe.

Citons *Isaïe* 52, 14 qui nous représente le point bas de la kénose: «La multitude avait été consternée en le voyant, car il était si défiguré qu'il ne ressemblait plus à un homme ; il n'avait plus l'apparence d'un fils d'homme». Ceux qui ont raconté les horreurs des camps de la mort savent se souvenir dans leur propre chair de cette neutralisation si humiliante, si complète, si mortifère de leur condition sexuée. Là aussi, à la frontière des enfers, il n'y avait plus ni homme ni femme. Si, au pôle de la gloire, à son zénith, l'intégration eschatologique épouse l'excès en communion de la charité divine («Il n'y plus l'homme et la femme» de *Galates* 3), au pôle du péché, en revanche, à son nadir, la désintégration de la mort représente le défaut presque intégral de subsistance créée en ce cadavre, s'il est vrai comme le dit Bossuet après Tertullien, que «le corps prendra un autre nom; [*qu'*] il deviendra un je ne sais quoi qui n'a plus de nom dans aucune langue¹²».

¹² TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, IV, *De la résurrection de la chair*, trad. Madeleine Moreau, Paris, Desclée de Brouwer, 1980 ; J.B. BOSSUET, «Sermon sur la mort» (Carême de 1662), «Oraison funèbre du R. P. Bourgoing» (20 décembre 1662), «Sermon pour le Jour des Morts, sur la résurrection der-

Mesurons à ce moment la dignité pascalle et eucharistique de la figure diaconale, si méconnue: «Ainsi donc, chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, *vous proclamez la mort du Seigneur*, jusqu'à ce qu'il vienne» (1 Corinthiens 11, 26). Dès l'Antiquité patristique, la représentation sacramentelle de cette condition *invivable* – pour le dire au mot près – du Crucifié, a trouvé à se compenser par le ministère extra-liturgique du diacre, très développé et très efficient au service des pauvres d'abord, mais bientôt des finances de toute la communauté ecclésiale¹³. L'icône fameuse de saint Laurent de Rome viendrait ici en démonstration de ce jeu d'équilibre ecclésiologique. Nous n'en avons pas parlé encore, mais cette compensation aura joué un rôle décisif pour la santé psychologique et spirituel des ministres, en rétablissant dans leur régime de vie le vigoureux contrepoids d'une salutaire positivité, et en préservant l'Eglise de la dérive avérée des empiètements sur le domaine réservé des prêtres¹⁴. Car il arrive, et aujourd'hui comme hier, que le registre abstinent de la cause dispositive s'impatiente devant les exploits de la cause perfective.

9. La lisière et la frontière du baptême et du diaconat

Il faut recueillir de cette assimilation mystique du diacre au Crucifié, réduit à rien, la vocation proprement surnaturelle du diaconat à l'égard de ceux qui ne sont rien sous le regard du monde,

nière» (1663?), «Oraison funèbre de Henriette-Anne d'Angleterre duchesse d'Orléans» (21 août 1670).

¹³ Voir les développements historiques suggestifs dans *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (2003), op. cit., p. 669 (correspondance de saint Cyprien) ; p. 674.

¹⁴ *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (2003), op. cit., p. 669: «Il semble que, de temps à autre, même à Carthage, les diacres voulaient occuper la place des presbytres. Il a fallu les mettre en garde : les diacres viennent en troisième lieu dans l'énumération de la hiérarchie» ; p. 670: «Paradoxalement, en même temps que ce synode impose une certaine limitation de l'engagement des diacres dans le secteur liturgique, il leur attribue la possibilité de donner l'absolution des péchés dans les cas urgents. Cette tendance à envahir le champ de compétence des presbytres, qui se manifeste aussi dans la prétention de présider à l'Eucharistie (même si c'est à titre exceptionnel), est rejetée par le synode d'Arles (en 314) et surtout par le concile de Nicée (en 325, canon 18)».

à ceux que le monde réduit à rien. Or, en vertu de ces raisonnements dogmatiques retirés de la considération des anéantisissements de la croix, certains seront fondés à penser que, si des femmes peuvent être jugées capables du diaconat sacramentel, cela ne pourra être qu'en rapport avec cette position d'ultime kénose de Jésus qui se vérifie à même le mystère pascal. «Il n'y a plus l'homme et la femme», proclame le kérygme eschatologique de Paul ; par conséquent, la représentation eucharistique serait bien apte à réunir à l'autel «et l'homme et la femme», celle-ci rejoignant dans le diaconat dispositif son frère baptisé qui y figure le silence, l'impuissance, et l'amour extrême du Christ: «Il les aima jusqu'au bout» (*Jean* 13, 1: εἰς τέλος).

Nous devons commencer, en effet, par nous étonner devant cette *lisière* qui met en contiguïté la condition de tous les baptisés introduits par la Pâque du Seigneur dans le même salut, dans l'unique Royaume éternel, et engendrés en fils et filles de Dieu par l'adoption sacramentelle, avec la condition spécifique des clercs choisis pour marquer selon une économie de visibilité l'efficiences historique des *acta et passa Christi* («ce que Jésus a accompli et subi»). Oui, le baptisé et le clerc sont en positions contiguës, comme le chapitre II de *Lumen gentium* l'a rappelé opportunément contre les dérives du cléricalisme: «Tous les disciples du Christ, persévérant dans la prière et la louange de Dieu (voir *Actes* 2, 42-47), doivent s'offrir en victimes vivantes, saintes, agréables à Dieu (voir *Romains* 12, 1), porter témoignage du Christ sur toute la surface de la terre, et rendre raison, sur toute requête, de l'espérance qui est en eux d'une vie éternelle (voir *1 Pierre* 3, 15)».

Il reste que la capacité révolutionnaire du sacerdoce commun et universel, dans sa révélation et sous son régime proprement pneumatologique, ne saurait s'émanciper sans joachimisme¹⁵ de la norme christologique, de son autorité antérieure, de son précepte instructeur ni de son efficacité glorieuse. Contre tout gnosticisme, la configuration masculine des ordres sacrés renvoie au *Mediator*

¹⁵ On se souvient que l'abbé cistercien Joachim de Flore (vers 1135-1202) avait développé une théologie de l'histoire dans laquelle l'articulation des trois personnes divines se trouvait passablement disloquée, puisqu'après l'âge du Père (l'AT) et l'âge du Fils (le temps de l'incarnation), s'ouvrait un âge de l'Esprit Saint pendant lequel l'Église finirait par s'émanciper de la norme christologique des dogmes, des sacrements et du clergé.

unus (1 *Timothée* 2, 5), et la *frontière* ineffaçable qu'elle a tracée depuis le choix des Douze par le Sauveur est la frontière jalouse d'une historicité conséquente de la foi chrétienne. Ici, la rationalité dogmaticienne et ses concepts doivent céder le pas au fait dogmatique de l'incarnation du Verbe dans la chair masculine d'un juif du I^{er} siècle, car le mystère d'Israël relève non moins de la catégorie du fait dogmatique, rétive devant les abus de rationalisation.

On nous pardonnera ce dernier argument d'un tout autre ordre. En établissant ce qu'ils auront retenu comme la possibilité dogmatique de l'accès des femmes au seul degré du diaconat du sacrement de l'ordre, les partisans d'une telle ordination n'y auront reconnu qu'une possibilité de lisière où le néant de la mort baptismale touche au néant du Serviteur empêché par les clous et par les coups. À ce titre, par droiture intellectuelle, ils auront évidemment récusé tout accès des femmes à l'ordination sacerdotale. La position paraîtra à la longue intenable. Car ni l'homme baptisé, ni le diacre dit permanent ne seront empêchés *a priori*, quant à eux, d'entrer dans la condition glorieuse du Ressuscité, manifestée par l'efficiencia joyeuse du pouvoir sacerdotal parfait. Imaginer, en revanche, que la femme puisse revêtir la seule condition kénétique du diaconat et y être retenue, ne reconduirait-il pas à la sujétion essentialiste des sociétés du «vieil homme» dont le Royaume du Christ a interrompu la fatalité post-lapsaire?

Conclusion

Théologie baroque, auront pensé beaucoup après cette lecture. Baroque, notamment, par les vérités de la foi sculptées en masse, et qui délivrent des lumières en creusant des ombres. Nous ne nous en défendons point. L'argument selon nous décisif réside dans la vérité historique du démembrement des ministères à partir du prototype apostolique et ultimement christologique. La tradition interprétative de l'Église où l'Esprit-Saint a sa part, pour dire le moins, est ici constante, et elle est universelle. Il n'est pas douteux qu'ici ou là, cette même Église se soit laissée entraîner sur bien des sujets de doctrine à une mondanisation de l'Évangile, avec une intention prudentielle, disait-on, mais en réalité avec une reconstitution gno-

stique et charnelle de la prudence des pensées divines. Ainsi sur la question de l'esclavage, sur celle du judaïsme postérieur au Christ, ou sur l'obéissance aux pouvoirs établis. Mieux valent à coup sûr les conclusions du cardinal Saliège que celles de l'évêque Aloïs Hudal... Mais pour ce qui regarde la configuration réciproque des ordres sacrés, tous au masculin, nous ne voyons pas que la norme soit à la fin ordonnée à une autre fin qu'au mémorial de l'économie effective du salut et du Sauveur Jésus-Christ, en tant qu'advenue en réalité dans l'histoire et réglée pour une part sur la résolution eschatologique de la guerre des sexes, laquelle n'est pas une tragi-comédie de fabliau.

Et puis il faut parler en franchise. On peut douter que tous les promoteurs sincères du diaconat féminin entendent lui dérober définitivement l'horizon de l'ordination sacerdotale et épiscopale. On dit seulement que les choses ne sont pas mûres, qu'il faut allonger un pas après l'autre, patienter et préparer les esprits. Cette stratégie ne pourra réussir, selon nous, sans contrister l'Esprit-Saint et produire un schisme dans la sainte Église, un schisme massif à l'ancienne: *horresco referens*. La pulvérisation épiscopaliennne ou anglicane n'est pas un modèle enviable.

Pour finir. Quand on est baroque, il ne faut pas l'être à moitié. Si, à la suite du pape François, nous estimons très dommageable la cléricatisation des femmes, alors nous nous trouvons en grande dette vis-à-vis de nos sœurs baptisées, et il faut coûte que coûte recueillir de l'inspiration divine, *Beata Maria Virgine intercedente*, l'ouverture de nouveaux horizons. Mais vraiment nouveaux, de cette nouveauté inouïe du matin de Pâques: nouveauté de rénovation eschatologique et non d'innovation banale.

Nota o Autorze: Philippe Vallin, urodzony w 1956 roku, jest prezbiterem diecezji Nancy. W latach 2003-2007 pełnił funkcję sekretarza Komisji Doktrynalnej Episkopatu Francji. W 2009 roku papież Benedykt XVI mianował go członkiem Międzynarodowej Komisji Teologicznej na pięcioletnią kadencję, podczas której przewodniczył podkomisji odpowiedzialnej za dokument: *Dio Trinità, unità degli uomini. Il monoteismo cristiano contro la violenza* (2014). Papież Franciszek powołał go na

drugą kadencję (2014-2020), a następnie na trzecią (2021-2026), podczas której będzie przewodniczył podkomisji odpowiedzialnej za dokument o I Soborze Nicejskim (325). W maju 2022 roku papież Franciszek mianował go konsultantem Dykasterii Kultury i Edukacji Kościelnej na pięcioletnią kadencję (2022-2027). Jako profesor teologii systematycznej prowadzi zajęcia z: antropologii teologicznej, charystologii, protologii i eschatologii, a także traktatu o Bogu chrześcijan i soteriologii. Jest ekspertem AVEPRO, agencji Stolicy Apostolskiej oceniającej uniwersytety katolickie.

Bibliografia

- AMBROISE DE MILAN, *De mysteriis*, 19-21, Paris 1988, s. 164-170.
- BOSSUET J.B., *Oraison funèbre de Henriette-Anne d'Angleterre duchesse d'Orléans*, 21 août 1670.
- BOSSUET J.B., *Oraison funèbre du R. P. Bourgoing*, 20 décembre 1662.
- BOSSUET J.B., *Sermon sur la mort*, Carême de 1662.
- BOSSUET J.B., *Sermon pour le Jour des Morts, sur la résurrection dernière*, 1663.
- Catéchisme de l'Église catholique*, Vatican 1992.
- CATTANEO E., *Les ministères dans l'Église ancienne*. Textes patristiques du I^{er} au III^e siècle, Paris, Cerf, 2017.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Il diaconato: evoluzione e prospettive* (2003), seconda edizione riveduta e corretta, prefazione Card. William Joseph Levada; introduzione Luis Ladaria, SJ, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2010, s. 674-683.
- DENZINGER H., *Enchiridion symbolorum*, 37^{ème} édition, éditée par P. Hünermann, trad. française J. Hoffmann, Paris, Cerf, 1996, n° 1765, s. 472.
- JEAN-PAUL II, *Ordinatio sacerdotalis*, Vatican 1994.
- TERTULLIEN, *De resurrectione carnis*, IV, *De la résurrection de la chair*, trad. Madeleine Moreau, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.
- VALLIN Ph., «*La position du serviteur. Petit essai d'anthropologie sur le diaconat*», w: „Communio” 26(2001)2, s. 15-27.

CELEBRACJE SAKRAMENTALNE I RYTUAŁY ZMIENIAJĄCE ŻYCIE

SACRAMENTAL CELEBRATIONS AND LIFE-TURNING RITUALS

Abstract

The Christian Churches in Europe are currently undergoing a deep transformation. The shift «from face to choice» pluralizes the religious landscape, the images of God and the intensity of the exchange with religious communities. Despite the decline in churchiness, the demand for rites de passage remains high. Even some atheists want such rituals, according to recent studies in Eastern Europe. This presents enormous challenges to theology and practice, especially of baptism.

Keywords: celebrating – change – pluralization – life

Streszczenie

Kościół chrześcijański w Europie przeżywa obecnie głęboką transformację. Przemiana „od oblicza do wyboru” pluralizuje krajobraz religijny, obrazy Boga oraz intensywność kontaktu ze wspólnotami religijnymi. Pomimo spadku uczestnictwa w Kościele, zapotrzebowanie na rytuały przejść pozostaje wysokie. Według ostatnich badań w Europie Wschodniej, niektórzy ateści również pragną takich rytuałów. Stanowi to ogromne wyzwanie dla teologii i praktyki, szczególnie w odniesieniu do chrztu.

Słowa kluczowe: celebrowanie, zmiana, pluralizm, życie

Stosunek ludzi w Europie do Kościołów chrześcijańskich przechodzi od dziesięcioleci głęboką transformację. Sprawdzona era konstantyńska, która uczyniła Europę „chrześcijańskim kontynentem”, definitywnie dobiegła końca. Kościół, państwo i społeczeństwo, które szczególnie w okresie po reformacji były ze sobą ściśle powiązane, rozluźniły te więzi strukturalnie. Z monolitycznego monopolu Kościołów chrześcijańskich powstał dziś zróżnicowany rynek światopoglądowy¹.

To rozluźnienie zmieniło również stosunek ludzi do religii i Kościołów. Rozwój ten przebiegał, jak klasycznie ujął to austriacko-amerykański socjolog religii Peter Berger, „od losu do wyboru”. Religia w formie kościelno-chrześcijańskiej nie jest już gwarantowana społecznie, ani też nie stanowi kulturowej oczywistości. Raczej ludzie mogą dokonywać wyboru w kwestii religii i Kościoła, i rzeczywiście to robią. Skutkiem tego jest, że kluczowe wskaźniki, szczególnie dotyczące przynależności do Kościoła w Europie, są w ruchu. Z perspektywy Kościołów chrześcijańskich oznacza to: można być członkiem Kościoła, ale ta przynależność stała się niestabilna. „Religijna mobilność jest dzisiaj normą. Niektórzy odchodzą, inni są w stanie oczekiwania na wystąpienie, a jeszcze inni decydują się pozostać. Również jeśli chodzi o nauki ich Kościoła, ludzie stają się coraz bardziej „wybiórczy”. „Wybierający chrześcijanin”² stał się dominującym typem członka Kościoła. Zamiast skarbu wiary przedstawianego przez Kościół w „Wielkim Katechizmie”, wielu tworzy prywatne „małe katechizmy”. Jak życie, tak i wiara nie są już „wielką instytucją publiczną”, lecz „małym przedsiębiorstwem prywatnym”, jak zauważa Thomas Luckmann. Poszczególni ludzie „zamieszkują” całkowicie indywidualnie urządzone „domy wiary”. Czy w przeszłości było to inaczej, trudno odpowiedzieć empirycznie; w każdym razie teologia przynależności zadowolili się (treściowo otwartym) „fides qua”.

W tym procesie „personalizacji” wiary kościelnej szczególnie dotknięte są kluczowe zagadnienia. Wiara w zmartwychwstanie

¹ Paul M. Zulehner, *Hoffnung für eine taumelnde Welt. Eine Pastoraltheologie für Europa*, Ostfildern 2023.

² Paul M. Zulehner, *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien 1974.

całego człowieka, za którą stoi wielkanocny charakter chrześcijańskiego przesłania, jest przyjmowana przez niektórych członków Kościoła w sposób mocno zmodyfikowany. Obrazy życia po śmierci różnią się; często integruje się również obrazy spoza chrześcijaństwa, takie jak reinkarnacja. Ponadto, obraz Boga w Europie się rozmył: z osobistego Boga miłosierdzia, który troszczy się o świat i każdego człowieka, stał się On odległym Bogiem wyjaśniającym świat, który się nie objawia, nie staje się człowiekiem, unika historii; ale „Ktoś musiał stworzyć świat”. Tomáš Halík nazywa ich „cośistami”. Inni widzą w „Bogu” nieosobową duchową siłę życiową. Ten nieosobowy, „oświecony” obraz Boga cieszy się obecnie największą popularnością.

Dzięki możliwości wyboru, pewność wiary przekształca się w poszukiwanie. Danièle Hervieu-Léger dlatego nazywa pielgrzymą (*pèlerin*) podstawowym typem religijnym w nowoczesnych kulturach; natomiast odsetek ludzi głęboko przekonanych o swojej wierze (*converti*) maleje³. Odsetek agnostyków oraz osób, które stają się ateistami⁴, rośnie, przy czym w Europie ateści stanowią wciąż niewielką mniejszość.

W podobny sposób ludzie podchodzą do obrzędów religijnych swojego Kościoła. Członkowie Kościoła sami decydują o częstotliwości swojego uczestnictwa w liturgii. Prowadzi to do tego, że rozkładają się oni na skali od uczestniczących co tydzień do (prawie) nigdy. W ostatnich dekadach rozwój ten wyraźnie przeszedł od „niedzielnego” uczestnictwa do „(prawie) nigdy”. Północna Europa protestancka, ponieważ już wcześniej była na bardzo niskim poziomie, niemal nie straciła kolejnych wiernych. Znaczący spadek odnotowano w Europie Zachodniej i Południowej. W Europie Wschodniej liczba osób chodzących do kościoła po zmianach ustrojowych spadła jedynie nieznacznie. Średni spadek w Europie wyniósł 15 punktów procentowych.

³ Danièle Hervieu-Léger, *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris 1999.

⁴ Również ateizm, podobnie jak wiara w Boga, jest „stopniowany”, jak wykazało duże badanie „Aufbruch in den postkommunistischen Ländern Ost(Mittel)Europas”. Niektórzy przechodzą na ateizm, inni są przekonaniymi ateistami. Paul M. Zulehner, Miklos Tomka, Inna Naletova, *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen nach der Wende*, Ostfildern 2008.

Tabela 1: Rozwój liczby osób chodzących do kościoła w Europie w latach 1981-2020

	1981-1984	1990-1993	1999-2001	2008-2010	2017-2020	Różnica 1981-2020
Północna Europa	5%	4%	4%	4%	5%	0%
Zachodnia Europa	32%	30%	24%	18%	9%	-23%
Południowa Europa	44%	41%	35%	30%	19%	-25%
Wschodnia Europa	-	23%	19%	18%	18%	-5%
Wszyscy	29%	26%	22%	19%	15%	-15%

(Zmiany religijności w badaniach (EVS) 1981-2020)

1. Znaczenie wymiany

Analizy pokazują, że to, jak bardzo intensywny jest kontakt ze wspólnotą religijną, wpływa na to, jak chrześcijańskie jest wyobrażenie osoby o Bogu. Jeśli ktoś regularnie uczestniczy w niedzielnych nabożeństwach (statystycznie: od niedzieli do raz na miesiąc), to z dużym prawdopodobieństwem zgadza się z osobowym obrazem Boga swojego Kościoła chrześcijańskiego i oczekuje zmartwychwstania ciała i duszy. Jeśli natomiast ktoś uczestniczy w nabożeństwach tylko w święta, wtedy chrześcijański obraz Boga zanika i przekształca się w obraz twórcy świata; wielu ludzi nie wierzy już w zmartwychwstanie ciała.

Tabela 2: Osobowy obraz Boga zanika wraz ze spadkiem częstotliwości chodzenia do kościoła

	Osobowy Bóg (teistyczny)	Duch lub energia życiowa (deistyczny)	nie wiem, co mam myśleć (agnostyczny)	ani Bóg, ani duch, ani siła życiowa (ateistyczny)
w dni powszednie	84%	13%	2%	1%
w każdą niedzielę	73%	21%	4%	1%
miesięcznie	57%	33%	7%	2%
w święta	44%	39%	13%	4%
rocznie	29%	43%	18%	9%
rzadziej	31%	40%	19%	10%
(praktycznie) nigdy	17%	33%	22%	28%
wszystkie	41%	33%	14%	12%

Ten kontekst jest często niedoceniany. „Można być dobrym chrześcijaninem także bez udziału w Mszy niedzielnej” to powszechnie rozpowszechnione przekonanie, które jest akceptowane przez przytłaczającą większość. Statystycznie jednak, w czasach pluralistycznych, jest to ewidentnie nieuzasadnione. Długoterminowe badania pokazują, że kluczowym elementem rozwoju społeczno-kulturowego w ostatnich dziesięcioleciach jest dramatyczny spadek kontaktów z niedzielną wspólnotą religijną. W Kościołach reformacyjnych nie było to tak mocno wspierane jak w tradycji katolickiej, w której istniał przynajmniej surowy obowiązek uczestnictwa w nabożeństwie.

Konsekwencje tych analiz są jednocześnie proste i dramatyczne. Europa nie stanie się sekularystyczna; pozostanie w pewnym

sensie „religijna” aż do stanu „religioidalnego”. Jednak ta osobista religijność ludzi traci swoje chrześcijańsko-kościelne zabarwienie. Kontynent, który kiedyś był chrześcijański, traci to, co przez długi czas go kształtowało: kształtowanie przez chrześcijaństwo. Dochodzi do pewnego rodzaju „re-pogańszczenia”, i to wcale nie w pejoratywnym sensie. Ukazuje się rodzaj „religii ludowej”⁵.

2. Znaczna stabilność popytu na usługi religijne

Na tym tle socjologii religii można zadać bardziej szczegółowe pytanie o pragnienie uczestnictwa w celebracjach kościelnych. Chodzi o obchody ważnych wydarzeń życiowych, takich jak małżeństwo, narodziny i śmierć⁶. Arnold van Gennep ukuł w 1909 roku termin „rites de passage”⁷ (rytuały przejścia). W tym artykule skupiono się na jednym z momentów przejścia w życiu – narodzinach i celebracji chrztu.

Pytanie to ma istotne znaczenie, ponieważ rozwój danych dotyczących „usług religijnych”, które są spodziewane przy ważnych wydarzeniach życiowych, według dostępnych badań nie jest w pełni zgodny z zaobserwowanym rozwojem religijności.

Z jednej strony, oczekiwanie dotyczące „usług religijnych” w ciągu ostatnich dziesięcioleci wykazuje wysoką stabilność. Jest to znacznie wyższe niż na przykład częstotliwość uczestnictwa w mszy niedzielnej. Najsilniejsze jest oczekiwanie związane z rytuałem poświęconym śmierci, następnie pojawia się pragnienie rytuału związanego z narodzinami; porównawczo najsłabsze, ale nadal wyraźne, jest oczekiwanie dotyczące rytuału ślubnego.

Jeśli chodzi o małżeństwo, nie można pominąć faktu, że gotowość do świętowania miłości poprzez (kościelny lub państwowy) ślub obecnie waha się. Niektórzy nie chcą ani ślubu kościelnego (w Austrii w 2020 roku: 41%), ani cywilnego (32%), całkowi-

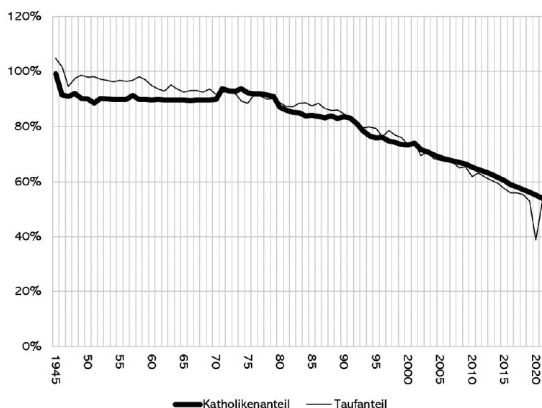
⁵ Paul M. Zulehner, *Leutereligion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?*, Wien – Freiburg 1982.

⁶ Paul M. Zulehner, *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien 1976.

⁷ Arnold van Gennep, *Les rites de passage*, Paryż 1909 (*Rytuały przejścia*, Frankfurt – New York 2005).

cie prywatyzując swoją miłość. Teologiczne rozważania na temat rytuałów przejścia w życiu są jednak stymulowane przez fakt, że znaczna liczba osób (średnio 55% populacji, w zależności od przynależności religijnej bardzo zróżnicowana) życzy sobie rytuału błogosławieństwa dla wszystkich zakochanych. Pragnienie rytuału przejścia w życiu dla wszystkich zakochanych jest więc ogromne. Respondenci widzą w kościelnej celebracji sakramentu małżeństwa właśnie taki rytuał błogosławieństwa. Zrozumiałe jest, że wywołuje to teologiczne niepokoje w kwestii małżeństwa.

Z drugiej strony, nie wszyscy, którzy pragną rytuałów przejścia w życiu, zwracają się do Kościoła chrześcijańskiego. Faktycznie robią to przede wszystkim ci, którzy są członkami tego Kościoła. Prowadzi to do tego, że liczby członkostwa w kościele rozwijają się synchronicznie z liczbami chrztów. Przykładem może być tutaj statystyka kościelna z Austrii:



Źródło: Statystyka kościelna Austrii 1945-2021.

Ten wynik wymaga dalszego różnicowania. Członkowie Kościoła, z socjoreligijnego punktu widzenia, stanowią zróżnicowaną grupę pod względem „organizacji ich domu wiary”. Dobrym przykładem może być obraz Boga, który dobrze ilustruje tę różnorodność. Wśród tych, którzy wierzą w osobowego Boga w kontekście wspólnoty chrześcijańskiej, znacznie więcej osób

uważa chrzest dzieci za (bardzo) ważny i wprowadza to w życie. Dotyczy to także tych, którzy wierzą w Boga jako odległego twórcę świata w sensie oświeconym. Interesujący są agnostycy i osoby stające się ateistami: połowa do jednej czwartej z nich uważa chrzest za ważne zadanie kościelne, jedna trzecia chciałaby ochrzcić swoje własne dziecko, a jedna trzecia do połowy z nich jest faktycznie ochrzczona.

Z tego można wyprowadzić daleko idące pytanie sakramentologiczne, które dotyczy tego, co dla ludzi oznacza „chrzest”, gdy decydują się na ochrzcenie dziecka. Oczywiście, patrząc na wiarę osób zaangażowanych, chodzi tu o bardzo różne wydarzenia. Jeśli sakramentalna celebrowanie chrztu według teologii chrześcijańskiej ma coś wspólnego z osobowym Bogiem, który stał się człowiekiem, poniósł śmierć, ale nie pozostał w niej, jeśli chrzest łączy ze Zmartwychwstałym, jeśli wprowadza do wspólnoty, która „służy” przyjściu Królestwa Bożego na ziemię, wprowadzeniu Królestwa Bożego w historię, i jeśli takie obrzędy są traktowane jako sakramenty wiary, to tylko niewielka część ludzi celebrowanie chrzest dziecka jako sakrament w pełnej formie. To, że deści, agnostycy i ateści w tak dużym stopniu mimo to życzą sobie tego obrzędu, może jedynie oznaczać, że przy chrzcie dziecka bardziej celebrowanie rytuał przejścia w życiu niż sakrament. (W przypadku chrztów dorosłych – mam nadzieję – będzie to wyglądać inaczej).

Wydaje się, że w naszych kulturach obecnie zachodzi, choć nieprecyzyjnie wyrażone, przejście od chrześcijańskiego sakramentu do uzdrawiającego rytuału zmiany życia: i to wszystko pod świętym baldachimem kościelnej ceremonii chrztu. Jest to przesunięcie od liturgii ku diakonii rytualnej⁸. To stawia przed duszpasterstwem wyzwanie, zwłaszcza w kontekście rytuałów przełomów życiowych w dzisiejszym okresie transformacji kościelnej⁹, przynajmniej w takim samym stopniu, jak pytanie, dla-

⁸ Paul M. Zulehner, *Ritendiakonie*, w: Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg, Walter Zahner (red.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg 2006, s. 271–283.

⁹ W związku z tym, że spadek liczby chrztów ma związek z kryzysem transformacyjnym struktury społecznej Kościoła, można przypuszczać, że w przyszłości coraz więcej ceremonii chrztu będzie opartych na osobistej wierze uczestników. (Spadająca liczba) chrztów będzie coraz mniej częścią oczywistej tradycji chrześcijańskiej, a coraz częściej wynikać będzie z osobistego wyboru (wówczas

czego liczba chrztów dzieci maleje, co wcale nie jest rekompensowane przez nieliczne chrzty dorosłych – obecnie: to, co może się zmienić. Kluczowe pytanie będzie brzmiało, czy i jak wspólnocie kościelnej uda się, w ramach jej odpowiedzialności za sakramentalne obrzędy, sprawić, by głęboko związany z życiem rytuał narodzin dojrzał do sakramentu wiary.

Proste rozróżnienie typu „albo sakrament, albo rytuał narodzin” nie wyjaśnia w pełni skomplikowanej sytuacji. Można przypuszczać, że osoby z chrześcijańsko-teistycznym obrazem Boga traktują sakramentalną celebrację jednocześnie jako rytuał zmiany życia. Ale czy nie może się także zdarzyć, że osoby, które nie mają dostępu do osobowego Boga chrześcijan, mogą doświadczyć sakramentalnych przeżyć podczas ceremonii chrztu?

3. Zrozumieć rytuały

Aby to zrozumieć, konieczne jest podejście z sympatią, a nie z płaczącą krytyką religii i rytuałów, oraz teologiczne zrozumienie logiki rytuałów związanych z przełomami życiowymi¹⁰. W tym kontekście pomocne będą badania Petera L. Bergera¹¹ i Alfreda Lorenzera¹².

Rytuały są przez obu autorów (Petera L. Bergera i Alfreda Lorenzera) osadzone w ludzkich pierwotnych doświadczeniach, które szczególnie nasilają się w momentach przejść życiowych. To silne emocje nadziei i zaufania, troski i strachu. Rytuały, które

dorosłych) uczestników (lub wierzących rodziców). W okresie transformacji obie te rzeczy – dziedzictwo kulturowe i osobisty wybór – pozostaną nierozłącznie ze sobą związane: zarówno sakrament, jak i rytuał narodzin.

¹⁰ O „mocy rytuałów” (Erika Haindl, *Die Heilkraft der Rituale. Weibliche Energien stärken*, Petersberg 2008; Axel Brück, *Die Kraft der Rituale*, Uhlstädt-Kirchhasel 2008) istnieje wiele interdyscyplinarnych opracowań (Bronisław Malinowski, *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, Frankfurt 1973).

¹¹ Peter L. Berger, *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York 1970 (rozszerzone wydanie 1990) (*Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt 1972); ten sam autor, *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.

¹² Alfred Lorenzer, *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Berlin 1992.

odbywają się na styku świadomego i nieświadomego, wymagają zarówno wspólnoty, jak i głęboko penetrują wnętrze człowieka. Ich celem jest, by człowiek przeszedł na stronę nadziei i poczucia bezpieczeństwa. W tym celu zagrożone, lecz bardzo cenione życie (takie jak nowo narodzone dziecko, związek miłosny, wspólne życie z bliską osobą, które zostało przerwane przez śmierć) zostaje „wpisane” w święty porządek, a tym samym „ustawione w porządku”. To, co matka mówi w nocy płaczącemu dziecku: „Bądź spokojny, wszystko jest w porządku!” – wydarza się, mimo że z empirycznego punktu widzenia wcale nie jest to proste do zweryfikowania. Zawsze zachodzi kosmizacja i nominizacja, a te mają religijny charakter. Doświadcza się wprowadzenia w święty, nadzwyczajny świat. Następuje włączenie zagrożonego i obciążonego wielkimi nadziejami świata życia w „rzeczywistość”, która obiecuje pocieszenie, błogosławieństwo i bezpieczeństwo: w „świat Boży”. Ten osłaniający nadzwyczajny świat jest zmysłowo niedostępny. Dlatego uzdrawiające włączenie odbywa się w rytuałach. Rytuały te sprawiają, że to, co nielogiczne, staje się zmysłowo doświadczalne. Nad życiem dziecka rozpościera się święty baldachim (w kontekście Bergera: „sacred canopy”). W żydowskim rytuale ślubnym młoda para bierze ślub pod baldachimem.

Rytuały żyją zatem dzięki symbolom i opowieściom. Alfred Lorenzer nazywa je w swojej teorii rytuałów „symbolami prezentacyjnymi”. Chodzi więc nie o wyjaśnianie i argumentowanie, lecz o wydarzenia prezentowane w opowieściach i symbolicznych działaniach. Ważne jest, aby to, co zostaje umieszczone pod świętym baldachimem, było obecne: dziecko, zakochani, zmarły bliski. Następnie inny świat staje się zmysłowo doświadczalny poprzez symbole: przez osłaniającą „matczyną”¹³ przestrzeń kościelną, przez nadzwyczajny język, przez osobę przewodniczącą ceremonii, która jest inaczej ubrana, a może nawet żyje inaczej. Dobrze „wyreżyserowane” rytuały zdają się dotyczyć nie tylko wierzących chrześcijan, ale także sceptyków, poszukujących, agnostyków. Jak pokazują dane: Również ateści pragną rytuałów,

¹³ Erich Neumann, *Die Große Mutter. Bilder und Symbole des Weiblichen*, Ostfildern 2022 (pierwsze wydanie 1974).

przynajmniej część z nich¹⁴. Decydujące wydaje się to, że rytuały nie opierają się na deklarowanej i racjonalnie rozumianej wiedzy, lecz na archaicznym przecuciu istnienia osłaniającego „nieba” oraz tęsknocie za pocieszeniem i błogosławieństwem. W związku z tym można wyjaśnić, że statystycznie stwierdzenie: „Oczekuję od religii pocieszenia i błogosławieństwa” nie tylko otrzymuje wysoki poziom akceptacji, ale także najbardziej „wyjaśnia” popyt na „usługi religijne”¹⁵.

Taka sympatyczna teoria rytuałów okazuje się w wielu aspektach częściowo pokrewna z teologią sakramentów szkoły teologicznej, która odnosi się do bosko ustanowionego „signum sensibile”, który oznacza i uczy o świętym procesie („sanctificationem hominis signifi candam et effi ciendam”). Wyjaśnia to, dlaczego sakramentalna celebracja może być jednocześnie traktowana przez uczestników jako rytuał narodzin, ślubu lub pogrzebu. Pytanie, które nie jest takie proste, to czy droga ta może przebiegać także w odwrotnym kierunku. Czy rytuał narodzin – a jeśli tak, to jak – może pogłębić się i skupić w sakramentalną celebrację?

Aby to wspierać, Kościoły chrześcijańskie w ostatnich dziesięcioleciach wprowadziły obowiązkową katechezę wiary przed rytuałem. Przykładowo, dostęp do chrztu uzależniony jest od niezbędnego przygotowania chrzcielnego w sensie katechezy wiary. Jeśli ktoś nie jest na to gotowy, odmawia się ceremonii kościelnej. Teologiczna logika tego podejścia jest taka, że rytuał może stać się sakramentem tylko wtedy, gdy uczestnicy zostaną wcześniej wprowadzeni w wiarę. Alfred Lorenzer, obrońca rytuałów, które jego zdaniem należą do ludzkości, a nie tylko do Kościołów, oskarża Kościoły o nieposłuszne „pedagogizowanie rytuałów”. Jego zdaniem rytuały zostałyby w ten sposób nadużyte do przekazywania światopoglądu.

Warto zastanowić się nad alternatywą, która nie stawia ludzi najpierw w katechetycznej ławce szkolnej, zanim możliwa będzie

¹⁴ Paul M. Zulehner, *Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen*, w: Albert Gerhards, Benedikt Kranemann (red.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Erfurter Theologische Schriften 30, Leipzig 2002, s. 16–24.

¹⁵ Do tego przeprowadzono analizę regresji, która mierzy wpływ wielu czynników jednocześnie, chroniąc tym samym przed powierzchownymi wyjaśnieniami.

sakramentalna celebrazione. Takie rozważanie ma także solidne powody kerygmaticzne. W końcu nie ma pewności, że w ramach katechezy przygotowującej do chrztu wymaganą wiarę można szybko „wytworzyć”. Kościół, nawet po rozmowach na temat chrztu czy seminariach przedmażeńskich, nie wie, w co naprawdę wierzą ludzie.

Może okazać się, że inna droga będzie bardziej skuteczna. Dlaczego Kościół nie traktuje poważnie faktu, że sakramentalne celebacje są zawsze celebrecjami wszystkich uczestników i niosą w sobie moc? W takim przypadku może być zasadne, aby te celebacje przygotowywać z udziałem „wszystkich” i oddać rodzicom oraz chrzestnym odpowiedzialność za ich organizację. Wówczas celebrecja stanie się celebrecją wszystkich: będzie to „ich” chrzest, „ich” ceremonia ślubna, „ich” ceremonia pogrzebowa. Może nastąpić „eklezjalizacja” i „odkterykalizacja” sakramentalnych celebrecji. Oczywiście, w ramach tego przygotowania, rodzicom, bliskim i chrzestnym należy udzielić wsparcia w sposób wykwalifikowany.

Zwłaszcza jakość samej celebrecji może okazać się decydująca. Ponieważ nie są to wydarzenia edukacyjne organizowane przez Kościół, w których ciągle coś „wyjaśnia się”, ale celebrecje, które same w sobie „kształtują” („ex opere operato” czytane inaczej). Dobrze przygotowana i autentycznie przeprowadzona liturgiczna celebrecja rytuału przyciąga ludzi. Przeczują coś z tej świętej rzeczywistości, która otacza, pociesza, chroni i błogosławi. Może się w niej udać uczynić doświadczalnym to, co Richard Rohr nazywał „connectedness”, powrotem do innego świata, co jest podstawowym procesem prawdziwej religii. Wtedy mogłoby się także doświadczyć, że chodzi o celebrecję, w której przeżywa się Bożą bliskość i miłość: dla dziecka i jego rodziców, dla zakochanych oraz dla smutku żałobników. Może to również stać się doświadczeniem tej wspólnoty, która nazywa się Kościołem, a której podstawowym celem jest doświadczenie połączenia. Uczestnikom celebrecji otwiera się niebo, które potem zabierają ze sobą do codziennego życia, stając się dla niego „darami nieba”¹⁶. Czy nie byłoby lepiej postawić na moc, jaką daje wspólne

¹⁶ Paul M. Zulehner, *Damit der Himmel auf die Erde kommt. In Spuren wenigstens. Menschlich leben inmitten weltanschaulicher Vielfalt*, Ostfildern 2020.

przygotowanie i uroczyste przeżycie celebracji, z jej symbolami i opowieściami, zamiast na wymuszoną i forsowaną katechezę?

Nota o Autorze: Paul M. Zulehner, urodzony 20 grudnia 1939 roku w Wiedniu. W 1964 roku otrzymał święcenia prezbiteratu. Emerytowany profesor teologii pastoralnej Uniwersytetu Wiedeńskiego, socjolog religii, założyciel Forum Pastoralnego ds. Wspierania Kościoła w Europie Wschodniej i Środkowej oraz grupy ds. kościelnych badań socjologicznych. W latach 80. był teologicznym doradcą Rady Konferencji Biskupów Europy (CCEE). Od 1991 roku kieruje Instytutem Badania Wartości im. L. Boltzmann.

Bibliografia

- Berger P. L., *A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, New York 1970 (*Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt 1972).
- Berger P. L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1967.
- Brück A., *Die Kraft der Rituale*, Uhlstädt-Kirchhasel 2008.
- Gennep A. van, *Les rites de passage*, Frankfurt – New York 2005.
- Haindl E., *Die Heilkraft der Rituale. Weibliche Energien stärken*, Petersberg 2008.
- Hervieu-Léger D., *La religion en mouvement. Le pèlerin et le converti*, Paris 1999.
- Lorenzer A., *Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik*, Berlin 1992.
- Malinowski B., *Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften*, Frankfurt 1973.
- Neumann E., *Die Große Mutter. Bilder und Symbole des Weiblichen*, Ostfildern 2022.
- Zulehner P. M., *Hoffnung für eine taumelnde Welt. Eine Pastoraltheologie für Europa*, Ostfildern 2023.

Również: ten sam autor, *Leidenschaft für die Welt. Wider die Gottvergessenheit*, Ostfildern 2023.

- Zulehner P. M., *Damit der Himmel auf die Erde kommt. In Spuren wenigstens. Menschlich leben inmitten weltanschaulicher Vielfalt*, Ostfildern 2020.
- Zulehner P. M., *Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden*, Wien 1976.
- Zulehner P. M., *Leidenschaft für die Welt. Wider die Gottvergessenheit*, Ostfildern 2023.
- Zulehner P. M., *Leutereigion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?*, Wien – Freiburg 1982.
- Zulehner P. M., *Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral*, Wien 1974.
- Zulehner P. M., *Ritendiakonie*, w: Benedikt Kranemann, Thomas Sternberg, Walter Zahner (red.), *Die diakonale Dimension der Liturgie*, Freiburg 2006, s. 271–283.
- Zulehner P. M., Tomka M., Naletova I., *Religionen und Kirchen in Ost(Mittel)Europa. Entwicklungen nach der Wende*, Ostfildern 2008.
- Zulehner P. M., *Wenn selbst Atheisten religiöse Riten wünschen*, w: Albert Gerhards, Benedikt Kranemann (red.), *Christliche Begräbnisliturgie und säkulare Gesellschaft*, Erfurter Theologische Schriften 30, Leipzig 2002, s. 16–24.

MIROŚŁAWA KRZYŚCIN

Wrocław University of Science and Technology, Poland

e-mail: verbum@iq.pl

ORCID: 0000-0003-3380-6556

DOI: 10.48224/COM-225-2024-110

Communio 44(2024)1, s. 110-119

„NARODZIĆ SIĘ Z WODY I Z DUCHA” – SAKRAMENT CHRZTU W ORTODOKSYJNYM KOŚCIELE KOPTYJSKIM

„TO BE BORN OF WATER AND THE SPIRIT” – THE SACRAMENT OF BAPTISM IN THE ORTHODOX COPTIC CHURCH

Abstract

The purpose of this article is to present the symbolism of the sacrament of baptism in the Coptic Orthodox Church. This community takes an extremely conservative and literal approach to the liturgy of water, deriving it strictly from the Gospel. While the Catholic Church allows baptism by pouring water, the Copts invariably practice three-fold immersion. In the article, the author attempts to answer the questions: according to the Orthodox Coptic Church, what does it mean to „receive baptism”, what is baptism a condition for? And finally: can salvation take place without baptism?

Keywords: Holy Spirit, water, baptism, Coptic Orthodox Church

Streszczenie

Celem artykułu jest zaprezentowanie symboliki sakramentu chrztu w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim. Wspólnota ta niezwykle konserwatywnie i dosłownie podchodzi do liturgii wody, wywodząc ją ściśle z Ewangelii. Podczas gdy Kościół Katolicki zezwala na chrzest przez polanie wodą, Koptowie niezmiennie praktykują trzykrotne zanurzenie. Autorka podejmuje w artykule próbę odpowiedzi na pytania, jak według

Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego należy rozumieć przyjęcie chrztu, czego chrzest jest warunkiem, i w końcu: czy zbawienie może dokonać się z pominięciem chrztu.

Słowa kluczowe: Duch Święty, woda, chrzest, Ortodoksyjny Kościół Koptyjski

Wstęp

Woda jest substancją niezwykłą – od kiedy istnieje ludzkość, w przestrzeni pojęciowej stanowi symbol i warunek życia. Kiedy Bóg stwarza ziemię, w wodach oceanów rodzi się życie. Wszystko, co żyje, z natury jest nawodnione, człowiek w większości składa się z wody i odwrotnie: na miejscach pustynnych, człowiek, zwierzęta i rośliny bez wody obumierają. Podobnie dzieje się, kiedy Chrystus przeklina drzewo figowe (zob. Mk 11, 20-21, Mt 21, 18-19), ono jeszcze tego samego dnia usycha, czyli *de facto* – zostaje pozbawione wody i bezpłodne. Nie może dziwić więc fakt, że to właśnie woda została wybrana przez Boga jako substancja oczyszczająca człowieka, a jednocześnie materia chrztu warunkującego zbawienie. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski bezkompromisowo podchodzi do wypełnienia tego warunku i nie zgadza się na żadne półśrodki. Dowodem na to jest między innymi wymóg przyjęcia chrztu przez pełne trzykrotne zanurzenie, nawet w przypadku, gdy ochrzczona w innej denominacji chrześcijanka chce wyjść za Kopta, przed ślubem musi przyjąć chrzest według liturgii koptyjskiej.

1. Chrzest w wykładni Jezusa

W Ewangelii według świętego Marka tuż przed wniebowstąpieniem Zmartwychwstały Chrystus pozostawia uczniom ostatni rozkaz: „I rzekł do nich: «Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony»” (Mk 16, 16). Jedną też z najciekawszych rozmów Jezusa opisuje Jan Ewangelista (J 3, 1-8), odbywa się z uczonym faryzeuszem Nikodemem w nocy. „Wśród faryzeuszy był pewien człowiek imieniem Nikodem, który

był żydowskim przywódcą. Pewnej nocy przyszedł do Jezusa i powiedział: Nauczycielu! Wiemy, że zostałeś posłany przez Boga, bo nikt nie mógłby czynić takich cudów, jakie Ty czynisz, gdyby On go nie posłał. Zapewniam cię – rzekł Jezus – że jeśli się ktoś nie narodzi na nowo, nie ujrzy królestwa Bożego. Urodzić się na nowo? – zdumiał się Nikodem – będąc starcem? Czy można powtórnie wejść do łona matki i urodzić się? – Jeszcze raz cię zapewniam – powtórzył Jezus – że jeśli człowiek nie narodzi się z wody i z Ducha, nie wejdzie do królestwa Bożego. Kto się narodził fizycznie, żyje tylko fizycznie. Kto się jednak narodził z Ducha, żyje także duchowo! Nie dziw się więc, że powiedziałem, iż trzeba się narodzić na nowo. Wiatr wieje, gdzie chce. Słyszysz go, ale nie wiesz, skąd i dokąd wieje. Podobnie jest z narodzeniem z Ducha – widzisz skutki, ale nie widzisz przyczyny”.

Padają tu ważne słowa: „jeśli człowiek nie narodzi się z wody i z Ducha, nie wejdzie do królestwa Bożego”. Niezwykła jest waga chrztu zwanego bramą sakramentów, skoro Zbawiciel nie tylko wyjaśnia to z takim naciskiem (Zapewniam cię... Jeszcze raz cię zapewniam), ale także swoją publiczną działalność otwiera przyjęciem od Jana Chrzciciela chrztu w rzece Jordan. Nie tylko więc poprzez słowa, ale i czyn wskazuje nam drogę do wieczności. Musi to być zatem ekstremalnie ważne.

2. Egzegeza symboliki chrztu Papieża Szenudy III

W teologii koptyjskiej istotą chrztu jest ponowne narodzenie się człowieka i oczyszczenie się z grzechu, co zostało wyprowadzone bezpośrednio z rozmowy Jezusa z Nikodemem. Teologia koptyjska podkreśla, że chrzest jest świętym sakramentem, dzięki któremu wierni rodzą się na nowo, zanurzając się trzykrotnie w wodzie w imię Trójcy Świętej¹. Bez chrztu człowiek nie może wejść do Królestwa ani go zrozumieć. Tak więc zbawienie dokonuje się przez chrzest, do którego wiara przygotowuje drogę. Co więcej, Apostoł Paweł wyjaśnia, w jaki sposób zbawienie następuje przez chrzest i że jest to drugie narodzenie. W swoim liście do swojego

¹ Basil Thomas Alfred Evetts, *The Rites of the Coptic Church*, Cairo: HABÎB JIRJIS, Asrar al-Kanisah al-Sab'ah, 1950, s. 30-58.

ucznia, Tytusa, biskupa Krety, mówi: „nie ze względu na sprawiedliwe uczynki, jakie spełniliśmy, lecz z miłosierdzia swego zbawił nas przez obmycie odradzające i odnawiające w Duchu Świętym, którego wylał na nas obficie przez Jezusa Chrystusa, Zbawiciela naszego, abyśmy, usprawiedliwieni Jego łaską, stali się w nadziei dziedzicami życia wiecznego” (Tt 3, 4-7)².

W chrzcie jest przebaczenie grzechów. W Dziejach Apostolskich znajdujemy następujący dowód na ten fakt: w Dniu Pięćdziesiątnicy, gdy Żydzi uwierzyli i byli przejęci do głębi serca, rzekli do św. Piotra i innych apostołów: „Mężowie i bracia, cóż mamy czynić?”. Wtedy św. Piotr i apostołowie odpowiedzieli: „Pokutujcie, a niechaj każdy z was da się ochrzcić w imię Jezusa Chrystusa na odpuszczenie grzechów” (Dz 2, 37-38). Gdyby wiara Żydów była wystarczająca do odpuszczenia grzechów – pisze papież Shenuda III – wielcy apostołowie nie nakazywaliby im chrztu, zwłaszcza w tak historycznym dniu; w dniu założenia Kościoła; w dniu, w którym ustanowiono ważne zasady zbawienia. Ktoś może zapytać: w jaki sposób grzechy są odpuszczane w chrzcie? Odpowiedź brzmi: chrzest jest umieraniem z Panem Jezusem Chrystusem i powstawaniem z Nim. Jeśli zaś chodzi o zbawienie, to papież Shenuda III sformułował to tak: zbawienie dopełnia się przez chrzest. Jest to zgodne ze słowami Pana Jezusa Chrystusa: „Kto uwierzy i ochrzci się, będzie zbawiony” (Mk 16,16). Pan nie powiedział: „Kto uwierzy, będzie zbawiony”, ale postawił warunek chrztu obok warunku wiary³. Jest to zatem konserwatywne podejście do kwestii zbawienia.

3. Liturgia wody w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim

Zanim dojdzie do chrztu, siódmego dnia po narodzinach dziecka kapłan przychodzi do domu na tak zwaną modlitwę „pierwszej kąpieli” dziecka lub „modlitwę basenu” (salat al-tisht). Podczas tej uroczystości zapalane są świece i a krewni przygotowują oli-

² Alberto Fernandez, *The Coptic Orthodox salvation theology of Anba Shenuda III – master thesis*, University of Arizona, 1983, s. 27.

³ Shenouda III, *Comparative Theology*, s. 4 – The Efficacious of Baptism”, brak daty [w:] <https://st-takla.org/books/en/pope-shenouda-iii/comparative-theology/baptism.html> (dostęp 21.12.2024).

wę z oliwek (zaytun) i sól. Celebracja odbywa się w gronie rodziny i przyjaciół. Jest to jednak obrzęd wstępny, rodzaj błogosławieństwa i nie zastępuje chrztu⁴.

Chrztu natomiast udziela się w świątynnym baptysterium. Chrzcielnica w kościele koptyjskim często znajduje się w specjalnym pomieszczeniu, w północno-zachodniej nawie kościoła. Basen na wodę chrzcielną zwykle wykonany jest z kamienia, rzadziej z metalu⁵. Niezwykle istotna jest orientacja baptysterium ukierunkowana na wschód i zachód. Do baptysterium wchodzi się od zachodu, który symbolizuje oddzielenie od Boga, wskazuje na podległość szatanowi - pierwszemu stworzeniu skazanemu na wygnanie i odsuniętemu od Boga. Kierunek zachodni oznacza śmierć, ciemność, grzech i zło. Zachód symbolizuje ciemności grzechu, który prowadzi do smutku. Ochrzczony wychodzi z chrzcielnicy od strony wschodniej. Radość wypływająca z chrztu jest wynikiem nawrócenia, uczestnictwa w Eucharystii i życia w świetle Chrystusa⁶.

Sakrament chrztu ma miejsce nie wcześniej niż w 40 dniu po urodzeniu chłopca i 80 dniu po urodzeniu dziewczynki. Stanowi to ogólną normę prawną w Kościele Koptyjskim. W zagrożeniu życia rodzice mogą przyspieszyć sakrament, udając się do kapłana i prosząc o chrzest oraz namaszczenie myronem. Kapłana, którego w zwyczajnych okolicznościach obowiązuje powstrzymanie się od jedzenia przed udzieleniem sakramentu, w sytuacji nadzwyczajnej – post nie dotyczy⁷. Prezbiter udziela chrztu poprzez trzykrotne zanurzenie całego ciała niemowlęcia w poświęconej wodzie. Bierzmowania natomiast udziela się natychmiast po chrzcie. Teologia koptyjska uznaje chrzest jako zanurzenie w śmierci i zmartwychwstaniu Zbawiciela, liturgia odbywa się w niedzielę, w dniu upamiętniającym zmartwychwstanie. Kolor

⁴ Cristine Chaillot, *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to Its Life And Spirituality*, Paris: Inter-Orthodox Dialogue, 2005, s. 114.

⁵ *Dictionary of Coptic Orthodox Church Terms and Terminology*, w: <https://st-takla.org/faith/en/terms/index.html> oraz hasło: Baptismal Font <https://st-takla.org/faith/en/terms/baptismal-font.html> (dostęp 21.12.2024).

⁶ Katarzyna Halkowicz, *Teologiczno-dogmatyczna ocena sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, rozprawa doktorska*, PWT, Wrocław 2019, s. 41.

⁷ Tamże, s. 36.

szat biskupa lub kapłana udzielającego jest biały. Po chrzcie następuje najczęściej msza święta. Podczas chrztu używane są trzy oleje. Pierwszy, przed wyrzeczeniem się szatana, gdy rozgrzeszenie jest udzielane matce i dziecku, które ma zostać ochrzczone, jest błogosławioną oliwą z oliwek (*zeit al-zaytun*). Po wyrzeczeniu się szatana i recytacji credo następuje namaszczenie „olejem radości” (po arabsku *zet al-far ah* lub od greckiego słowa *ghalilaon*). A po zanurzeniu kapłan dokonuje sakramentu bierzmowania świętym olejem, myronem (po arabsku *al-mayrun*), podpisując się nim trzydzieści sześć razy, na kilku częściach ciała, znakiem krzyża. Olej ten jest również dodawany do wody chrzcielnej⁸.

Gdy chrzczony jest chłopiec, w czasie liturgii chrztu diakon czyta Psalm 31, fragment Listu do Hebrajczyków (1, 8-12) oraz Ewangelii według św. Łukasza mówiącej o ofiarowaniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej (2, 21-35). Jeśli chrzczona jest dziewczynka, diakon czyta Psalm 44, fragment Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 7, 12-14), który mówi o tym, jak wierząc, kobieta jest błogosławieństwem dla męża oraz perykopę z Ewangelii według św. Łukasza mówiącą o Marcie i Marii (10, 38-43). Nieodłącznym elementem chrztu jest wyrzeczenie się szatana i egzorcyzm. Rozpoczyna to modlitwa nad olejem apokalipsy, kapłan wzywa Boga, aby olej wyrzucił diabła i jego demony wraz z ich magią i sprawił, że dziecko stanie się pomazańcem Chrystusa. Kapłan musi upewnić się, że dziecko nie ma na sobie łańcuszka czy innej biżuterii. Następnie namaszcza dziecko. Przy namaszczeniu czoła mówi: „Namaszczam cię (imię dziecka) w Imię Ojca i Syna i Świętego Ducha. Mocą tego oleju jesteś (imię dziecka) w Kościele Boga, Jednym, Świętym, Powszechnym i Apostolskim”. Przy namaszczeniu serca (klatki piersiowej) rąk i pleców mówi: „Ten olej niszczy siłę przeciwnika. Amen”. Diakoni odpowiadają: „Prosimy Cię Boże”. Po namaszczeniu ma miejsce modlitwa uwielbienia wysławiająca wielką miłość Stwórcy do ludzkości, który wyprowadza w chrzcie świętym ludzkość podległą szatanowi z ciemności do swojego wspaniałego światła. Kapłan prosi Boga, aby zapisał ochrzczonych w księdze życia, zaliczył ich do grona wierzących i uczynił z nich świątynię Ducha Świętego poprzez wzrost łaski wiary i uwolnienie od zepsucia. Przed

⁸ Cristine Chaillot, *The Coptic Orthodox Church...*, s. 114.

udzieleniem sakramentu chrztu diakon wzywa obecnych do modlitwy za dziecko, któremu zostaną odpuszczone grzechy. Kapłan kładzie rękę na głowie osoby chrzczonej i wypowiada słowa: „W imię Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, przygotowuje twoje ciało do oczyszczenia. W imię Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, uwalniam cię od wszystkich diabłów. W imię Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, oczyszczam cię od wszystkich diabłów”. Po każdym z trzech wezwań diakoni odpowiadają: Amen.

Potem następuje rozebranie dziecka, co ma przypominać nagość Adama i Ewy, którzy ulegli podszeptom szatana i okazali się nieposłuszni Bożym nakazom. Przed grzechem nie odczuwali wobec siebie wstydu, natomiast po grzechu poznali wstyd nagości i ukryli się przed Stwórcą (Rdz 3, 7-10). Do chrzcielnicy (baptysterium) wypełnionej czystą wodą kapłan wlewa olej apokalipsy, czyniąc trzykrotnie znak krzyża. Odmawia modlitwę dziękczynną. Do kadzielnicy nakłada pięć łyżeczek kadzidła, czyniąc przy tym kolejne trzy znaki krzyża. Diakon odczytuje fragment listu do Tytusa (2, 11-3,8) który opowiada o różnicy w postawie osoby żyjącej bez chrztu i po chrzcie świętym. Następnie czytany jest tekst z Pierwszego Listu św. Jana (1 J 5, 5-14), opowiadanie o nawróceniu etiopskiego dworzanina (Dz 8, 26-40), Psalm 31 i fragment Ewangelii wg św. Jana mówiący o Jezusie i Nikodemie (J 3, 1-21). Po czytaniach z Pisma Świętego kapłan odmawia siedem litanii. Trzykrotnie wlewa do wody olej katechumenów i trzykrotnie dmucha (tchnie) w wodę. Przed wejściem do baptysterium ściąga się buty. Rodzice powinni stać przed biskupem lub kapłanem na skórze owcy, wyrzec się szatana i wyznać wiarę za swoje dziecko. Skóra z owcy ma przypominać odzież, którą Adam i Ewa odziali się po upadku. Następnie rodzice, chrzestni i kapłan wchodzi do wody. Stojąc w wodzie, kapłan wlewa trzykrotnie do baptysterium myron. Kapłan, recytując Psalm, porusza wodę w baptysterium. Czynność ta ma przypominać anioła, który w stosownym czasie zstępował z nieba i poruszał wody sadzawki Betesda (J 5, 4). W tym czasie zgromadzenie śpiewa Psalm 150⁹.

⁹ Katarzyna Halkowicz, *Teologiczno-dogmatyczna ocena...*, s. 43.

Rodzice i chrzestni wyrzekają się szatana i wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa, odmawiając apostołskie wyznanie wiary. Diakon lub rodzice stojący w baptysterium podają kapłanowi dziecko (jeśli nie ma baptysterium, to chrzest odbywa się odpowiednio głębokiej chrzcielnicy). Dziecko przynoszone jest od strony zachodniej i podawane jest z lewej strony. Chrzest odbywa się przez trzykrotne, pełne, zanurzenie w wodzie i wypowiedzenie słów: „Ja ciebie chrzczę (imię dziecka). W imię ojca. Amen. I Syna. Amen. I Świętego Ducha. Amen”. Imię chrzczonego dziecka musi być imieniem biblijnym lub imieniem osoby świętej¹⁰.

Po chrzcie i namaszczeniu myronem dziecko otrzymuje nowe ubranie, które symbolizuje nowe życie. Zgodnie z Tradycją szaty zakładane po chrzcie są koloru białego i mają przypominać lśniące szaty Chrystusa ze sceny Przemienienia Pańskiego. Św. Paweł nazywa to przyobleczeniem w Chrystusa: „Wy przecież zostaliście zanurzeni w Chrystusa, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27). Ochrzczony staje się nowym stworzeniem (zob. 2 Kor 5, 17)¹¹.

Jeśli chrzczona jest osoba dorosła, po wyrzeczeniu się szatana i wyznaniu wiary, wierni opuszczają pomieszczenie, a katechumen rozbiera się i schodzi do baptysterium, gdzie zanurza się do szyi. Następnie kapłan trzykrotnie zanurza jego głowę, wypowiadając formułę chrzcielną. Po chrzcie nowo ochrzczony wyciera się w przygotowane ręczniki i ubiera szatę chrzcielną. Kapłan namaszcza go myronem 36 razy. Jeśli chrzest przyjmuje kobieta, wówczas kapłan wychodzi, a diakonise pomagają się jej rozebrać i wejść do baptysterium. Następnie wprowadzany jest kapłan, który zza zasłony trzykrotnie zanurza jej głowę w wodzie, wypowiadając formułę chrzcielną. Po chrzcie kapłan opuszcza salę chrztu, a kobieta wyciera ciało i ubiera odpowiednie szaty. Wówczas następuje obrzęd namaszczenia świętym myronem głowy oraz narządów zmysłów: uszu, oczu, nozdrzy, ust i obu nadgarstków. W ten sposób dokonuje się bierzmowanie¹².

¹⁰ Tamże, s. 43.

¹¹ Tamże, s. 44.

¹² Tamże, s. 47.

Podsumowanie

W świetle analizowanych źródeł według Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego „przyjąć chrzest” oznacza trzykrotne, pełne zanurzenie w wodzie i wypowiedzenie słów: „Ja ciebie chrzczę (imię dziecka). W imię ojca. Amen. I Syna. Amen. I Świętego Ducha. Amen”. Innego sposobu (np. poprzez polanie lub pokroplenie wodą) Koptowie nie uznają, stąd w przypadku decyzji o małżeństwach mieszanych hierarchowie koptyjscy wymagają powtórzenia chrztu we własnej liturgii nawet od chrześcijan innej denominacji. Ponieważ Kościół Katolicki nie pozostaje w pełnej komunii, odradza się przyjmowanie sakramentów wiernym Kościoła Katolickiego w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim¹³.

Koptowie za Markiem Ewangelistą (Mk 16, 16) literalnie wyznają przyjęcie chrztu jako konieczny warunek uzyskania zbawienia, co w wykładni Papieża Szynudy III oznacza, że do zbawienia niewystarczająca jest wiara, ale konieczna jest w połączeniu z chrztem. Analizę można podsumować stwierdzeniem, że chrzest dokonuje się poprzez życiodajną wodę, która pochodzi ze źródła życia, jakim jest sam Bóg. A zatem woda w baptysterium powinna być tu dorozumiana dosłownie i metaforycznie jednocześnie: bez niej nie ma życia – doczesnego, ale co ważniejsze: wiecznego.

Nota o Autorze: Mirosława Krzyścin, urodzona 3 lutego 1973, w 2012 roku obroniła na podstawie dysertacji „Ekonomiczne i społeczne skutki komunikacji reklamowej banków w Polsce w latach 2004-2010” doktorat na Uniwersytecie Ekonomicznym w Poznaniu, doktorantka studiów teologicznych na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu.

¹³ Q&A, Wiara.pl, 05.04.2006 [w:] <https://zapytaj.wiara.pl/pytanie/pokaz/8378f> (dostęp 21.12.2024).

Bibliografia

- Chaillot C., *The Coptic Orthodox Church. A Brief Introduction to Its Life And Spirituality*, Paris: Inter-Orthodox Dialogue, 2005.
- Dictionary of Coptic Orthodox Church Terms and Terminology*, w: <https://st-takla.org/faith/en/terms/index.html> oraz hasło: Baptismal Font <https://st-takla.org/faith/en/terms/baptismal-font.html> (dostęp 21.12.2024).
- Evetts B. T. A., *The Rites of the Coptic Church*, Cairo: HABÎB JIRJIS, Asrar al-Kanisah al-Sab'ah, 1950.
- Fernandez A., *The Coptic Orthodox salvation theology of Anba Shenouda III* – master thesis, University of Arizona, 1983.
- Halkowicz K., *Teologiczno-dogmatyczna ocena sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, rozprawa doktorska, PWT, Wrocław 2019, s. 41.
- Q&A, Wiara.pl, 05.04.2006 [w:] <https://zapytaj.wiara.pl/pytanie/pokaz/8378f> (dostęp 21.12.2024).
- Shenouda III, *Comparative Teology*, 4 – „The Efficacious of Baptism”, brak daty [w:] <https://st-takla.org/books/en/pope-shenouda-iii/comparative-theology/baptism.html> (dostęp 21.12.2024).

KATARZYNA HALKOWICZ

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: k_halkowicz@op.pl

ORCID: 0000-0002-9355-1332

DOI: 10.48224/COM-225-2024-120

Communio 44(2024)1, s. 120-142

SKUTKI CHRZTU ŚWIĘTEGO W TEOLOGII ORTODOKSYJNEGO KOŚCIOŁA KOPTYJSKIEGO

THE EFFECTS OF HOLY BAPTISM IN THE THEOLOGY OF THE COPTIC ORTHODOX CHURCH

Abstract

The purpose of this article was to present the effects of holy baptism in the theology of the Coptic Orthodox Church. The role of the Coptic Orthodox Church in the history of Christianity has long been underestimated and sometimes even unnoticed, which is why it is worth pausing over such an interesting teaching. Baptism has its source in the ministry of Christ, in His death and resurrection. In the theology of the Coptic Orthodox Church, it is an incarnation, sanctification, and spiritual birth. The threefold immersion of the baptized in water is a sign of the salvific immersion in the crucified and resurrected Christ. It causes the Holy Spirit to dwell in the newly baptized, who justifies and cleanses them from sins. Baptism is an incorporation into the Church founded by Christ and strengthened by the martyrdom of St. Mark, who developed it in Egypt. It gives new Christians a sacramental character, an indelible mark of belonging to Christ.

Keywords: baptism, salvation, incarnation, sanctification, spiritual birth, Coptic Orthodox Church

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu było ukazanie skutków chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Rola Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego w historii chrześcijaństwa przez długi czas była niedoceniana, a czasem wręcz niezauważana dlatego warto zatrzymać się nad tak interesującym nauczaniem. Chrzest ma swoje źródło w posługiwaniu Chrystusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. W teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego jest on wcieleniem, uświęceniem i duchowymi narodzinami. Trzykrotne zanurzenie chrzczonych w wodzie jest znakiem zbawczego zanurzenia w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Sprawia zamieszkanie w nowo ochrzczonego Ducha Świętego, który go usprawiedliwia i obmywa z grzechów. Chrzest jest włączeniem w Kościół założony przez Chrystusa, a umocniony męczeństwem św. Marka, który rozwinął go w Egipcie. Daje on nowym chrześcijanom sakramentalny charakter czyli niezatarte znamię przynależności do Chrystusa.

Słowa kluczowe: chrzest, zbawienie, wcielenie, uświęcenie, duchowe narodziny, Ortodoksyjny Kościół Koptyjski

Rola Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego w historii chrześcijaństwa przez długi czas była niedoceniana, a czasem wręcz niezauważana¹. Według Tradycji Kościół w Egipcie został założony przez św. Marka². Kraj ten był przedmiotem licznych prorocत्व zawartych w Starym Testamencie. Prorok Izajasz głosił: „W tym dniu stanie ołtarz Pana pośrodku ziemi egipskiej, a stela Pana przy jej granicy” (Iz 19, 19).

Status Egiptu był wyjątkowy. To ten kraj dał schronienie Świętej Rodzinie podczas ucieczki w czasie prześladowania Heroda Wielkiego³. „Anioł Pana ukazał się we śnie Józefowi i po-

¹ K. Halkowicz, J. M. Lipniak, *Sakramentologia koptyjska*, Kolekcja Komunio 20, Poznań 2023, s. 13. Niniejszy artykuł jest lekko zmodyfikowanym fragmentem niniejszej książki.

² Iris Habib el Masri, *The story of the Copts: The true story of Christianity in Egypt*, St. Anthony Coptic Orthodox Monastery 1982.

³ Historia o pobycie Świętej Rodziny w Egipcie jest opisana praktycznie w każdej historii Koptów. Zob. np. O. E. A. Meinadrus, *In the Steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt*, Cairo 1963; Al-Maqrizi, *Topography and History of Egypt*, w: *Mémoires de la Mission archéologique française du Cairo*, Paris 1985; *The Escape to Egypt According to Coptic Tradition*, Cairo,

wiedział: Wstań, a weź Dziecko oraz Jego matkę i uciekaj do Egiptu. Zostań tam, dopóki nie dam ci nowego polecenia, bo Herod czyha na to Dziecko, aby je zabić. Wstał więc w nocy, wziął dziecko oraz jego matkę i udał się do Egiptu. Pozostał tam aż do śmierci Heroda. To wszystko się stało, aby spełniły się słowa Pana wypowiedziane przez proroka: „Z Egiptu wezwałem mego Syna” (Mt 2, 13-15).

Nie do przecenienia jest wkład Kościoła koptyjskiego dla rozwoju teologii i apologii wiary, szczególnie przed herezją gnostycyzmu. To w Egipcie powstały tysiące tekstów biblijnych i teologicznych, które do dnia dzisiejszego stanowią bardzo ważne zasoby archeologii. Księgi Starego i Nowego Testamentu zostały przetłumaczone na język koptyjski⁴ już w drugim wieku. W kraju nad Nilem rzesze skrybów kopiowały Pismo Święte oraz inne teologiczne i liturgiczne księgi Kościoła. Wiele z nich jest dostępnych w muzeach na całym świecie. Celem niniejszego artykułu

1993; *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999; O.H.E. Burmester (red.), *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Societe d'archeologie Copte 1948; W. F. Basili, *The Flight into Egypt*, Cairo 1968; W. A. Budge, A. Wallis, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*, London 1933; M. Chapman, *Egypt in the Bible*, Maadi Community Church, 1990; S. J. Davis, *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, London 2008; S. J. Davis, J. Stephen, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, Yale University Press 2014; Bishop Demetrius, *The visit of the Holy Family to Mallawi*, Coptic Orthodox Diocese of Malawi 1999; P. Dib, *Deux discours de Cyriaque, e've'que de Behne'sa sur la fuite en E'gypte*, *Revue de l'Orient chrétien* 15(1910); B.T.A. Evetts, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abu Salih the Armenian*, Oxford 1969; G. Gabra, *Über die Flucht der Heiligen Familie nach Koptische Traditionen*, Frankfurt 1997; F. S. Georgy, S. Fathy, *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1998; M. M. Iskander, *Jesus Christ in Egypt. The Events, Traditions and Sites of Halts during the Journey of the Holy Family into Egypt*, Cairo 1999; O. F. A. Meinardus, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 1999; N. Zaklama, *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999.

⁴ Język koptyjski jest ostatnim stadium w ewolucji języka starożytnych Egipcjan. Pisany lub raczej transliterowany w alfabecie greckim, do którego dodano siedem znaków z demotyki. Trudno jest ustalić datę powstania tego języka. Można przypuszczać, że w II wieku po Chrystusie pismo koptyjskie było używane na równi z demotycznym, a wkrótce potem zastąpiło je całkowicie. Obecnie w liturgii koptyjskiej używany jest język koptyjski w dialekcie bohairskim. A. S. Atiya, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 14-15.

jest ukazanie skutków chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego.

1. Uświęcenie i narodziny duchowe

Teologia koptyjska podkreśla związek między wodą i Duchem Świętym, a także rolę, jaką pełni On w uświęcającym wydarzeniu chrztu. Kościół wyrosły z nauczania św. Marka za św. Cyrylem Jerozolimskim tłumaczy ten fakt następująco: „Ponieważ człowiek jest istotą podwójną, złożoną z ciała i duszy, dlatego mamy podwójne oczyszczenie: duchowe dla duszy i cielesne dla ciała. Jak woda oczyszcza ciało, tak Duch pieczętuje duszę, abyśmy po pokropieniu duszy przez Ducha i po obmyciu ciała w czystej wodzie zdążali do Boga. Gdy więc zstąpisz do wody, nie patrz tylko na materialną wodę, lecz bierz uświęcenie w mocy Ducha Świętego. Bez obojga nie staniesz się doskonały”⁵. W sakramencie tym – konkluduje Cyryl – chodzi bowiem o to „aby nie tylko dusza przez wiarę się odrodziła, lecz także ciało otrzymało przez wodę łaskę”⁶.

Omawiając uświęcające znaczenie chrztu z wody w kontekście sakramentalnym Kościół koptyjski eksponuje tekst z czwartego rozdziału Ewangelii spisanej przez św. Jana, w którym można już dostrzec zapowiedź samego chrztu. Chodzi mianowicie o obietnicę wody tryskającej ku życiu wiecznemu, którą składa Jezus napotkanej przy studni Samarytance (zob. J 4,14). Zdaniem teologów koptyjskich woda ta jest odpowiednikiem innego wymiaru życia, którego pragnie i poszukuje człowiek, a które przekracza sferę biologiczną. Nie podlega ono powszechnemu umiarami i stawaniu się. Dlatego też wodą tą może być tylko sam Duch Święty, w którym tkwi źródło rzeczywistej siły życiowej, dającej człowiekowi pełne życie, którego ten oczekuje, nie znając go⁷. Sposobem picia żywej wody, sposobem picia życia, któremu nie grozi już śmierć, jest wiara w Jezusa⁸.

⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000, s. 50.

⁶ Tamże, s. 51.

⁷ Tamże, s. 215.

⁸ Tamże, s. 218.

Pozytywnym skutkiem łaski uświęcenia, którą otrzymuje ochrzczony jest nowe stworzenie (2 Kor 5, 17) albo inaczej: narodzenie człowieka do nowego życia. Chrzest nie tylko oczyszcza ze wszystkich grzechów, lecz także czyni neofitę „nowym stworzeniem”, przybranym synem Bożym (por. Ga 4, 5-7), który stał się „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1, 4), członkiem Chrystusa (por. 1 Kor 6, 15; 12, 27), a z Nim „współdziedzicem” (Rz 8, 17), świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6, 19). Chrzest jest dla Koptów drugim narodzeniem – narodzeniem duchowym⁹.

Sformułowanie „nowe stworzenie” wyraża odzyskanie dzięki łasce uświęcającej chwały utraconej przez grzech pierworodny (por. Rz 3, 24). Oznacza ona przyjęcie nowego życia, szaty niewinności w miejsce dawnej szaty grzechu (por. Rdz 3, 10). Nowe stworzenie i nowy człowiek istnieją dzięki odrodzeniu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Biała szata, używana podczas sakramentu chrztu świętego, symbolizuje udział ochrzczonego w chwale zmartwychwstania¹⁰.

Jezus Chrystus, który jest przyczyną sprawczą usprawiedliwienia, jest nowym barankiem, pierworodnym nowego stworzenia, przez obmycie nas z grzechów otwiera przed nami nowe życie, czyniąc nas jednocześnie nowym stworzeniem. Biblia mówi o płukaniu szat we krwi Baranka, aby uczestniczyć w Jego chwale jako zwycięskiego i uwielbionego Baranka (por. Ap 7, 14). Przyobleczenie w Chrystusa to parafraza Pawłowego zdania: „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3, 27). Usprawiedliwiony w sakramencie chrztu człowiek rozpoczyna nowe życie, przyjmując nową tożsamość tak dalece, że w Chrystusie staje się dzieckiem Boga, niejako „drugim Chrystusem”, *alter Christus*, jak mawiali Ojcowie Kościoła, a wcześniej św. Paweł wyraził to słowami: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 21).

Człowiek uświęcony przez chrzest staje się istotą „chrystusową”. Prawosławny teolog Mikołaj Kabasilas nadaje temu słowu

⁹ M.M. Eskander, *The Seven...*, t. III, s. 44-45.

¹⁰ W Biblii biel nawiązuje do koloru szat Boga (Dn 7, 9) i do szat Chrystusa, który objawił Apostołom swoją chwałę (por. Mt 17, 2; Mk 9, 13; Łk 9, 29). Jest też kolorem szaty godowej na ucztę Oblubienicy Kościoła i Baranka (por. Ap 12, 1; 21, 2. 9-11), antycypowaną w Eucharystii.

ściśle znaczenie, synonimiczne do „chrystyfikowany”, „namaszczony”. Z liturgicznego punktu widzenia rzeczywistość tę wyraża namaszczenie olejem świętym¹¹. Namaszczenie „wyciska” na usprawiedliwionym w chrzcie grzeszniku obraz Chrystusa, namaszczonego od Pana. Ta „forma” konstruuje nas na nowo, na nowo formuje, czyni z nas nowe istoty, tak jakbyśmy właśnie w tej chwili zaczęli istnieć. Dlatego w tym sakramencie wzywamy Boga Stworzyciela, dlatego otrzymujemy imię, które wyraża nowe istnienie. Tego dnia Bóg wzywa usprawiedliwionego grzesznika po imieniu. „Dlatego zbawienny dzień chrztu jest dla nas chrześcijan dniem, w którym nadaje się imię, ponieważ właśnie tego dnia zostajemy ukształtowani i uformowani i nasze bezkształtne i nieokreślone życie otrzymuje formę i postać. Inaczej mówiąc, tego dnia stajemy się znani Temu, który zna swoich i, jak mówi Paweł, poznając Boga, czy lepiej: będąc przez Niego poznani, słyszymy tego dnia głos, który wymawia nasze imię, i tak jak byśmy dopiero wtedy byli wyraźnie poznani. Bowiem być naprawdę znanym oznacza być poznany przez Boga”¹². To „upodobnienie” jest owocem usprawiedliwienia. Dzięki temu pozytywnemu owocowi człowiek uczestniczy w Jego człowieczeństwie i bóstwie, w całej Bożej tajemnicy paschalnej¹³.

Uświęcenie w misterium chrztu oznacza przywdzianie szaty nowego Adama, Chrystusa, w miejsce pierwotnej szaty zdartej

¹¹ Na temat namaszczenia w Kościele koptyjskim zob. Abd Al-Masih Al-Mas'udi, *Al-Ma'mudiyyah al-Muqaddasah*, Cairo 1906; Kitab Tartib, *Qismat Rutab al-Kahanut wa-Takris Jami'* Awani al-Madhbah, Cairo 1959; M. Bloch, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg 1924; A. J. Butler, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, t. II, Oxford 1884, s. 338-345; Butrus 'Abd Al-Malik, *Tartib Mashat al-Muluk*, Cairo 1930; F. Cabrol, *Huile*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1953; Dumadyus Al-Baramusi, *Al-Kanz al-Anfas fi al-Rihlah alBatriyarkiyah wa-'Amal al-Mayrun al-Muqaddas*, Cairo 1930; J. Gaudemet, *Anointing*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. I, New York 1967, s. 566-568; Ibrahim Philutha'us, *Kitab Rutbat al-Iklil al-Mubarak*, Cairo 1888; J. McClintock, J. Strong, *Anoint*, w: *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, t. I, New York 1894, s. 239-241; M. Bisadah, I. Labib, *Kitab al-Mashah alMuqaddasah*, Cairo 1909; J., *Roi très chrétien*, Paris 1949; H.R. Percival (red.), *The Seven Ecumenical Councils. In A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. XIV, Michigan 1955.

¹² M. Kabasilas, *Życie w Chrystusie*, PG 525AB.

¹³ Y. Spiteris, *Mikołaj Kabasilas teolog i mistyk bizantyjski*, w: tenże, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas * Palamas*, Warszawa 2006, s. 99.

przez grzech pierwszego Adama w raju¹⁴. Jest to definitywne porzucenie starego człowieka dla odrodzenia nowego w Chrystusie i wejście w Jego świętość. Wraz z nową tożsamością neofita przyjmuje prawo Chrystusowe, jakim jest Ewangelia i przykazanie miłości we wszystkich szczegółach Dekalogu. Nowy status chrześcijanina ma więc formę przejawu w zasadach życia ewangelicznego, które jest początkiem życia usprawiedliwionych. Ochrzczeni zostają także włączeni w eklezjalne Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12, 12. 27)¹⁵.

2. Zamieszkanie w ochrzczonego Ducha Świętego

Teolodzy koptyjscy podkreślają, że skutkiem wypływającym z misterium chrztu świętego jest zamieszkanie w ochrzczonego Ducha Świętego. Ta kwestia znajduje swoje podstawy w Objawieniu Bożym. W czasie swojej publicznej działalności Chrystus mówił: „A ja poproszę Ojca i da wam innego Orędownika, aby był z wami na wieki, Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi i nie zna. Wy Go znacie, bo przebywa z wami i w was będzie” (J 14, 16-17). Św. Paweł w swoich listach kilkakrotnie mówi, że dusza chrześcijanina jest świątynią Ducha Świętego. Klasycznym tekstem przy omawianiu tego zagadnienia jest fragment z 1 Listu do Koryntian: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga w was mieszka? Jeśli ktoś niszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest bowiem święta, a wy jesteście takimi świątyniami” (1 Kor 3, 16). Problematyka ta ma jednak także swoje tło starotestamentalne. Bóg zamieszkiwał pośród swego ludu najpierw w namiocie, a następnie w świątyni (zob. 1 Krl 8, 10-13). To przekonanie Izraela o Bożej obecności, którą z czasem zaczęto odnosić do pojęcia serca, ukazał prorok Ezechiel: „Ducha Mojego dam w wasze wnętrza i sprawię, że będziecie postępowali według Moich nakazów i strzegli Mojego prawa. Będziecie je wypełniali. Zamieszkacie

¹⁴ A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1967, s. 34. Por. Św. Grzegorz z NYSSY, *In Cantica Canticatorum*, Homilia XI, PG 44, 1003 D – 1006 C.

¹⁵ M.M. Eskander, *The Seven...*, t. III, s. 44-45.

w kraju, który dałem waszym ojcom. Będziecie dla Mnie ludem, Ja zaś będę dla was Bogiem” (Ez 36, 27-28).

Ta prorocka idea zamieszkania Boga była więc dobrze znana św. Pawłowi, czego echo można zauważyć w innym fragmencie z 2 *Listu do Koryntian*: „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego – według tego, co mówi Bóg: zamieszkam z nimi i będę chodził wśród nich, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem” (2 Kor 6, 16). Mówienie jednak o zamieszkaniu Ducha Świętego w ochrzczonych wypływało bardziej z jego osobistego doświadczenia – popaschalnego działania w Duchu pierwszych chrześcijan. Na temat nauczania Pawła o Duchu Świętym zamieszkującym w człowieku wypowiadało się wielu Ojców Kościoła. Cyryl Aleksandryjski tę obecność tłumaczy następująco: „Otrzymując znamię Ducha Świętego zostajemy przekształceni na obraz Boga (...) Duch Święty maluje w nas obraz istoty boskiej nie jak malarz, nie tak, jakby był czymś innym niż ona, (...) On właśnie sam będąc Bogiem i od Boga pochodząc, niczym pieczęć na wosku odciska się w sercu tych, którzy Go przyjmują; przez zjednoczenie nas ze sobą i spowodowane tym podobieństwo Duch Święty ożywia zarysy obrazu Boga”¹⁶. W oparciu o taką interpretację można wnioskować, że Duch uświęca ochrzczonych przez osobistą, substancjalną obecność, kształtującą w nich swoje odbicie¹⁷.

Misterium chrztu sprawia więc, że uświęcona przez Ducha Świętego nowo ochrzczona osoba staje się godnym mieszkaniem Boga, o czym mówi św. Paweł w Liście do Efezjan: „A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga zbudowanymi na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespалana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2, 19-22)¹⁸.

Egzegeci Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego uwidaczniają fakt, że zagadnienie uświęcenia poprzez zamieszkanie Boga

¹⁶ Shenouda III, *Comparative Theology*, London 1988, s. 29.

¹⁷ Tamże, s. 30.

¹⁸ T.Y. Malaty, *Unity of the Church and the Church Sacrament*, Los Angeles 1999, s. 4-5.

w duszy człowieka rozwija także św. Jan. W swojej teologii przedstawia on Ducha Świętego jako gwarancję Bożej obecności: „Kto wypełnia Jego przykazania, trwa w Bogu, a Bóg w nim; a to, że trwa On w nas, poznajemy po Duchu, którego nam dał” (1 J 3, 24). Zamieszkanie Ducha Świętego w osobie ochrzczonej jest zatem warunkiem koniecznym do tego, aby dusza stała się rzeczywiście świątynią, w której Bóg mógłby zamieszkać.

3. Usprawiedliwienie – obmycie z grzechów

Jezus połączył odpuszczenie grzechów z wiarą i z sakramentem chrztu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16, 15-16). Chrzest w teologii koptyjskiej jest pierwszym i podstawowym sakramentem odpuszczenia grzechów, ponieważ jednoczy nas z Chrystusem, który umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia, „abyśmy i my prowadzili nowe życie” (Rz 6, 4). Z wodą chrzcielną zostaje bowiem udzielone pełne przebaczenie.

Po swoim zmartwychwstaniu Jezus posłał Apostołów, by w Jego imię głosili „wezwanie do opamiętania i odpuszczenia grzechów” (Łk 24, 47). Apostołowie i ich następcy pełnią tę „służbę pojednania” (2 Kor 5, 18), nie tylko głosząc ludziom usprawiedliwienie wysłużone nam przez Chrystusa i wzywając ich do nawrócenia i wiary, lecz także udzielając im odpuszczenia grzechów przez chrzest oraz jednając ich z Bogiem i z Kościołem dzięki władzy „kluczy” otrzymanej od Chrystusa.

Teologia koptyjska kładzie akcent na fakt, że podobnie jak Jan Chrzciciel „głosił chrzest opamiętania na odpuszczenie grzechów” (Mk 1, 4) oraz go udzielał, tak też Apostołowie domagali się żalu „na odpuszczenie grzechów” przed udzieleniem chrztu (por. Dz 2, 38; 5, 31; 22, 16). Św. Piotr nawołuje do żalu i przemiany życia, aby zostały zgładzone grzechy (por. Dz 3, 19). Również poganom Bóg udziela łaski nawrócenia, aby otrzymali życie – w chrzcie (por. Dz 11, 16-18). Tak więc chrzest wymaga przede wszystkim pokuty będącej aktem ludzkim realizowanym przy pomocy łaski Bożej. To ona przygotowuje odpuszczenie grzechów, będące całkowicie darmowym dziełem Boga dla nas,

wypływającym wyłącznie z Jego wolnej inicjatywy. Przebaczenie grzechów dokonuje się przez obmycie człowieka wodą, któremu towarzyszy słowo, aby Kościół mógł być dzięki temu bez skazy i zmarszczki, święty i nieskalany (por. Ef 5, 25-27). Sakrament chrztu oczyszcza człowieka z wszelkich elementów negatywnych w nim obecnych. Sam gest chrzcielny, oznaczający obmycie i oczyszczenie z grzechów, powoduje określone skutki duchowe. Wskazywali na to w jakiejś mierze także prorocy starotestamentalni, kiedy zapowiadali sąd eschatyczny i ostateczne oczyszczenie w formie obmycia (por. Iz 4, 4). Do Boga trzeba bowiem się zbliżyć z sercem szczerym i skruszonym, oczyszczonym ze „złego sumienia”, oraz z ciałem obmytym w czystej wodzie¹⁹.

Obmywający z grzechów chrzest czyni chrześcijan uczestnikami misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wymaga wyznania grzechów i nawrócenia serca. Już chrzest udzielany przez Jana był chrztem pokuty na odpuszczenie grzechów (Mk 1, 4). Nowy Testament podkreśla etyczne implikacje chrztu, przedstawiając go jako obmycie, które oczyszcza ciało czystą wodą, jako oczyszczenie serca od wszelkiego grzechu oraz jako akt usprawiedliwienia (Hbr 10, 22; 1 P 3, 21; Dz 22, 16; 1 Kor 6, 11). Ochrzczeni doznają tym samym przebaczenia, oczyszczenia i uświęcenia przez Chrystusa; otrzymują oni, jako część swego przeżycia chrztu, nową orientację etyczną pod kierownictwem Ducha Świętego.

Poprzez ten sakrament człowiek zostaje oczyszczony z grzechu i uwolniony z więzów śmierci. Pomiedzy grzechem a śmiercią istnieje relacja przyczynowa: śmierć przyszła na świat poprzez grzech i dlatego w grzechu znajduje się źródło śmierci. Niemożliwe jest, by wyobrazić sobie oczyszczenie człowieka z grzechu bez uwolnienia go od tego, co go wywołuje. Tak długo, jak człowiek poddaje się panowaniu grzechu, tak długo podlega śmierci; z kolei zagrożony śmiercią zwraca się w stronę grzechu. Zatem jak może żyć bez grzechu, skoro jego śmiertelna natura zawiera przyczynę grzechu? Jaki sposób życia pozostaje człowiekowi po tym, jak osobiście poddał się grzechowi i ponosi za niego odpowiedzialność? Nie istnieje żadna fizyczna bądź moralna droga, wyprowadzająca z tego błędnego koła; stan taki można jedynie przemienić poprzez sakrament chrztu.

¹⁹ M. M. Eskander, *The Seven Holy Sacrament*, t. III, Cairo 2008, s. 42-44.

W chrzcie człowiek umiera z Chrystusem i wraz z nim zmartwychwstaje do życia nowego wieku. Sakrament chrztu łączy śmierć z życiem, grób ze zmartwychwstaniem²⁰. Umierając dla grzechu, człowiek wkracza w sferę życia łaski, przekazanej mu poprzez pieczęć daru Ducha i wspólnotę ciała i krwi Chrystusa. Zły traci wszystko w ochrzczonego człowieka²¹. Pomimo to człowiek ochrzczony pozostaje wciąż celem ataku ze strony Złego i wciąż przygniata go ciężar zepsucia. Nie dzieje się tak ze względu na jakąś niedoskonałość w odnowieniu człowieka, dokonanym przez łaskę Boga. Stan taki jest szansą podjęcia współpracy w dziele zbawienia oraz możliwością przygotowania do przyjęcia błogosławieństwa przyszłego życia²².

Według Grzegorza Palamas chrzest odnawia stworzonego człowieka, czyni go uczestnikiem niezniszczalności i bezgrzeszności, a także umożliwia życie w nowym wieku, który pozostaje poza wszelkimi zmysłami i pojęciem²³. Poprzez łaskę chrztu, ten który jest „na obraz” zostaje oczyszczony, rozświetlony i nabywa moc osiągnięcia podobieństwa do Boga, bądź przebóstwienia, które uniemożliwił upadek²⁴. W tym punkcie Palamas wiernie naśladuje nauczanie Diadocha z Fotike, który twierdził, iż w chrzcie łaska Boga odnawia to, co jest „na obraz” oraz umożliwia realizację tego, co jest „na podobieństwo”. Odnowienie obrazu dokonuje się w człowieku poprzez uświęcającą moc kąpieli chrzcielnej, która oczyszcza duszę skażoną grzechem i przywraca ją do pierwotnej jasności. Możliwość realizacji „podobieństwa” pojawia się jedynie w formie zarodkowej, tak, by mogła się rozwijać nie sama przez się, lecz poprzez człowieka pragnącego osiągnąć podobieństwo do Boga²⁵.

²⁰ Tamże.

²¹ G. Palamas, *Homilia* 16, PG 151, 200D-2-1A.

²² Por. J. Gross, *Entstehungsgeschichte des Erbsiündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus (Geschichte des Erbsiündendogmas)*, t. I, München-Basel 1960, s. 259n.

²³ G. Palamas, *Odpowiedź Akindynosowi* S, 23, 91, *Dzieła* 3, s. 356-357.

²⁴ G. Palamas, *O uczestnictwie w Bogu i przebóstwiającym uczestnictwie* 7, *Dzieła* 2, s. 142.

²⁵ Diadoch z Fotike, *Rozdziały o wiedzy* 89, s. 124. Por. także P. Christou, *Diadochos ho Photikes*, Thessalonike 1952, s. 87.

O uświęcającym i usprawiedliwiającym obmyciu z grzechu świadczy fakt, że nowo ochrzczony chrześcijanin przyoblekany jest w białą szatę, będącą symbolem odnowienia, nowości, królewskiego panowania i przyszłej nieśmiertelności. Biel to kolor królewski, symbolizujący dary, które otrzymywane są w czasie sprawowanego misterium.

4. Włączenie w Kościół i obietnica dziedziczenia nieba

Kolejnym skutkiem misterium chrzcielnego, na który zwraca uwagę teologia koptyjska jest włączenie w Kościół chrześcijański i obietnica dziedziczenia nieba²⁶. Chrzest czyni nas członkami Ciała Chrystusa: „Jesteśmy członkami jednego ciała” (Ef 4, 25). Chrzest włącza w Kościół. Ze źródeł chrzcielnych rodzi się jedyny Lud Boży Nowego Przymierza, który przekracza wszystkie naturalne lub ludzkie granice narodów, kultur, ras i płci: „Wszyscy przecież w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12, 13).

W misterium chrztu wyraża się w całej pełni sens i znaczenie całej uświęcającej i usprawiedliwiającej tajemnicy zbawienia. Teologia koptyjska uwypukla fakt, że Kościół jako wspólnota wierzących celebrowe w tym misterium nie tylko dar odpuszczenia grzechów i włączenia w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale również dar Ducha Świętego, dar odrodzenia do nowego życia, dziedzictwa Bożego i wszczepia ochrzczonego w Mistyczne Ciało Chrystusa – Kościół. Dlatego nie należy pojmować chrztu jako indywidualnego środka usprawiedliwienia. Sakrament chrztu ma charakter eklesjalny, misyjny, a nawet kosmiczny (zob. Mt 28, 18-19; Mk 16, 15-16; Dz 1, 8). Los „całego stworzenia” (Mk 16, 15) jest z nim związany. Nie chodzi jedynie o usprawiedliwienie poszczególnego człowieka od grzechu pierworodnego, o „zbawienie duszy”²⁷.

Koptyjski archidiakon Michael Maxi Eskander przypomina, że przez misterium chrzcielne chrześcijanie jednoczą się z Chrystusem, wzajemnie ze sobą oraz z Kościołem każdego czasu

²⁶ M. M. Eskander, *The Seven...*, t. III, s. 44-45.

²⁷ Tamże, s. 45.

i każdego miejsca. Chrzest, jednoczący nas z Chrystusem w wierze, jest zatem fundamentalną więzią jedności. Jesteśmy jednym ludem, powołanym do wyznawania jednego Pana i służenia Mu w każdym miejscu i na całym świecie. Zjednoczenie z Chrystusem, w którym wspólnie uczestniczymy przez chrzest, zawiera doniosłe implikacje dla jedności chrześcijańskiej. „[...] jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest ponad wszystkimi, działa przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4, 4-6). Kiedy w jednym, świętym, powszechnym i apostołskim Kościele urzeczywistnia się jedność chrzcielnego misterium, wówczas możliwe jest autentyczne chrześcijańskie świadectwo o uzdrawiającej i jednającej miłości Boga²⁸.

Włączenie w Kościół jest wynikiem wszczęcia w Chrystusa w chrzcielnym misterium. Między chrztem a misterium Kościoła zachodzi istotny związek przyczynowo-skutkowy, rodzaj sprzężenia zwrotnego. Z woli Chrystusa uświęcający i usprawiedliwiający chrzest udzielany jest w Kościele i przez Kościół. Z drugiej strony właśnie przez chrzest Kościół jako społeczność ochrzczonych wyznawców Chrystusa buduje się i rozwija. Ta konfiguracja do Chrystusa przez chrzest oznacza uczestnictwo w godności Syna Bożego, a tym samym udział w Jego potrójnym posłannictwie: kapłańskim, prorockim i królewskim.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że chrzest jest aktem całego Kościoła, związanym z losem całego kosmosu²⁹. Dlatego uświęcająco-usprawiedliwiający wymiar tego misterium skłania do ponownego przemyślenia jego charakteru misyjnego i kosmicznego. Nie wystarczy samo podkreślenie eklezjalnego znaczenia chrztu jako włączenia we wspólnotę Kościoła. Teologia koptyjska często powołuje się na wybitnego teologa prawosławnego Alexandra Schmemmanna, który napisał: „[...] eklezjologia przekształca się zawsze w eklezjoliatrię, jeśli nie nada się jej perspektywy prawdziwie kosmicznej (za życie świata) i jeśli nie pojmie się jej jako pewnej formy chrześcijańskiej *kosmologii*. Czyni ona z Kościoła byt *w sobie*, a nie nową relację między Bogiem, człowiekiem i światem. To nie *eklezjologia* nadaje prawdziwy sens

²⁸ Tamże, s. 44.

²⁹ A. Schmemmann, *Pour la vie du monde*, Paris 1969, s. 79-80.

chrtowi. To raczej w chrzcie i przez chrzest znajdujemy pierwotny i podstawowy sens Kościoła³⁰.

Tradycja Kościoła wschodniego uczy, że chrzest uzdalnia chrześcijanina do zstępowania w inferalny wymiar świata³¹. Wrażliwość na tajemnicę zmartwychwstania łączy się z pamięcią o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Chrzest jest nie tylko śmiercią i zmartwychwstaniem razem z Nim. Jest także uczestnictwem w Jego zstąpieniu do piekieł. Kryje się w tym wezwanie do zstę-

³⁰ Tamże, s. 80; W Kościele prawosławnym chrzest jest sakramentem ustanowionym przez Jezusa Chrystusa (Mt 28,19), w którym umiera „stary” człowiek dla życia grzesznego i cielesnego, a rodzi się nowy dla życia duchowego i świętego. Chrzest jest „kąpielą wieczności”, wejściem do Królestwa – Kościoła i jest odnowieniem obrazu Boga, przywróceniem stanu naturalnego. Chrzest daje nam dostęp do nowego nieśmiertelnego życia, jest obrazem przyszłego zmartwychwstania i obietnicą większych i doskonalszych darów. Sakramentu chrztu dokonuje się przez trzykrotne zanurzenie w wodzie – dla podkreślenia uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 6, 3-23) – i wygłoszenie formuły: „Chrzci się sługa Boży (imię) w imię Ojca i Syna i Świętego Ducha”. Obecnie w niektórych Kościołach sprawuje się ten sakrament przez polewanie. Od przystępującego do sakramentu wymagane są opamiętanie (Dz 2, 38) i wiara (Mk 16, 16). Ponieważ chrzest jest niezbędny, aby otrzymać zbawienie (J 3, 5), w Kościele prawosławnym chrzci się dzieci powołując się na słowa Pana: „dopuszczcie dzieciom przychodzić do Mnie” (Mk 10, 14), i na praktykę apostołów, którzy chrzcili „domy” i „całe rodziny” (por. 1 Kor 1, 16). Wiarę w imieniu dzieci wyznają rodzice chrzestni i duchowa rodzina Kościoła, która jest zobowiązana nauczyć je wiary i w niej wychować. Chrzest jest jedynym sakramentem, którego w przypadku konieczności może udzielić laik na mocy kapłaństwa królewskiego, ale musi być on chrześcijaninem – członkiem Kościoła, gdyż sakrament może być sprawowany tylko w Kościele. Na temat chrztu w Kościele prawosławnym zob. P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 2003, s. 291-295; S. Makarios, *Hypomnemata ekklesiastikes historias*, w: K. N. Sathsa, *Mesaionike bibliothekē*, Wenezia 1877, t. III, s. 203-238; T. Ware, *Eustratios argenti*, Oxford 1904, s. 65-107; K. Nikotskij, *Posobije k'izuczeniju ustawa bogosluženija prawosławnoy Cerkwi*, Petersburg 1907, s. 656-673; S. Runciman, *The Great Church in Captivity*, Oxford 1968, s. 382-394; H. Gulbinowicz, *Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku*, SW 6(1969), s. 331-345; D. Dimitrijević, *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis*, US 25(1970), s. 350-356; K. Duchatelez, *L'economie baptismale dans l'Eglise orthodoxe*, Ist 16(1971), s. 13-26; J. Klinger, *Wýjście i chrzest jako dwa zasadnicze punkty w dziejach zbawienia*, WPAKP 4(1974)1, s. 3-20.

³¹ P. Evdokimov, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, Bégrolles-en-Mauges 1977, s. 70-75, s. 233-234.

powania wraz z Chrystusem do ludzkiego infernum, aby być świadkiem Jego zmartwychwstania i Jego usprawiedliwiającego światła. Każdy ochrzczony, podobnie jak Chrystus, nosi na sobie ukryty stygmat oddania i troski o los wszystkich potrzebujących ocalenia i usprawiedliwienia.

Sakrament chrztu i jego konieczność jest konkretnym wyrazem wiary chrześcijan, że uświęcająca i usprawiedliwiająca tajemnica Jezusa Chrystusa ma nieprzemijające i powszechne znaczenie. Dlatego Kościół pierwotny pojmował chrzest w perspektywie eschatologicznej, w świetle zmartwychwstania Chrystusa i daru Ducha Świętego. Chrześcijańskie doświadczenie Ducha ma swój początek w chrzcie z wody i z Ducha Świętego. Dar Ducha jest zawsze darem eschatologicznej bliskości Boga. Chrzest objawia sąd Boży nad światem, a równocześnie wyzwala wierzącego od sądu: „kto słucha Mojego słowa i wierzy Temu, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na potępienie, ale przeszedł ze śmierci do życia” (J 5, 24). Eschatologiczny wymiar chrztu nabiera w ten sposób charakteru paradoksalnego – obecność sądu, a zarazem wyzwolenie od niego³². Chrzest sprawia, że umieramy i zmartwychwstajemy razem z Chrystusem. Kto zmartwychwstaje, znajduje się już poza śmiercią i sądem. Kto prawdziwie nawróci się do Boga, uniknie sądu. Chrzest przekazuje tę obietnicę ochrzczoneму na całe jego życie, jest bowiem ocaleniem przed sądem (zob. Dz 2, 40. 46; Tt 3, 5; 1 P 3, 20-21). Ocala dzięki uczestnictwu w tym sądzie ostatecznym nad grzechem i śmiercią, którym była śmierć krzyżowa Jezusa³³. Dlatego Kościół koptyski przypomina prawdę zawartą w Objawieniu Bożym, że ochrzczeni otrzymują obietnicę dziedziczenia nieba. Wspomina o tym św. Paweł: „Wy przecież, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusa, przyoblekliście się Chrystusa. Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety. Wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3, 27-29). Nieco dalej

³² B. Bobrinskoy, *Le mystere pascal du baptême w: Baptême, sacrement d'unité*, Paris 1971, s. 134.

³³ W. Hryniewicz, *Nasza pascha z Chrystusem*, t. II, Lublin 1987, s. 301-302.

św. Paweł dodaje: „Tak więc nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem, a jeśli synem, to i dziedzicem z woli Boga” (Ga 4, 7).

Wszczepienie ochrzczonego człowieka w Ciało Chrystusa i obietnica nieba stanowią początek jego osobistego uczestnictwa w przeobstwieńiu³⁴.

5. Charakter

Dokonując teologicznej oceny teologii koptyjskiej nie można pominąć nieusuwalnego charakteru, który otrzymuje ochrzczone w sprawowanym misterium. Charakter stanowi przecież podstawę niepowtarzalności tego sakramentu. Charakter w teologii koptyjskiej dotyczy chrztu świętego, bierzmowania i kapłaństwa. Charakter to niezmażalne, przynajmniej w życiu doczesnym, duchowe znamię lub pieczęć (gr. *sfragis*), udzielane człowiekowi przez Boga w misterium chrzcielnym. Początków nauki o sakramentalnym charakterze teologia koptyjska doszukuje się w nauczaniu św. Pawła (2 Kor 1, 22; Ef 1, 13-14; 4, 30), w którym Apostoł Narodów mówi o istnieniu wewnętrznego związku między „znakiem” a Duchem Świętym. Św. Paweł podkreśla, że ochrzczone otrzymuje w misterium chrzcielnym namaszczenie i znamię Ducha Świętego, które są zadatkami przyszłego życia w chwale. Teologia charakteru nawiązuje do tekstów Objawienia św. Jana (3, 12; 7, 3; 13, 16; 14, 1. 3. 9; 20, 4), które pouczają o znakowaniu „pieczęcią” Boga, umożliwiającą człowiekowi osiągnięcie zbawienia. Otrzymanie owej „pieczęci” Boga związane jest z chrztem.

Ojcowie Kościoła określali tę wyraźną nowość ontyczną, wynikającą z przynależności, metaforą pieczętowania. Pojęcie pieczęci występuje w najstarszej tradycji Kościoła najpierw w odniesieniu do samego chrztu. Nazwa *sfragis* występuje pośród wielu innych zwłaszcza u św. Cyryla Jerozolimskiego³⁵, a także u św. Grze-

³⁴ G. Palamas, *Homilia* 16, PG 151, 216A.

³⁵ Cyryl Jerozolimski, *Procatechesis*, 16: PG 33, 360. Inne określenia chrztu to: *luminosum indumentum*, *animae regeneratio*, *paradisi deliciae*, *adoptionis donum*.

gorza z Nazjanzu³⁶. Nazwa całego sakramentu wzięła swój rodowód od określenia tą nazwą obrzędu naznaczenia krzyżem.

W starożytnej etymologii słowa „pieczęć” liturgiczne naznaczenie krzyżem lub cały chrzest rozumiano jako wyciśnięcie znamienia przynależności do Chrystusa, do Jego trzody, co dobrze współbrzmi z biblijnym obrazem Dobrego Pasterza (por. J 10, 14-16)³⁷. Pseudo-Dionizy mówi o uczestniczeniu we wspólnocie ze świętymi, którzy już dostąpili przebóstwienia³⁸. To porównanie stawia nam przed oczy obraz z Apokalipsy przedstawiający pieczętowanie pokoleń zbawionych jako znak przynależności do Boga (Ap 7, 3) z zapewnieniem pomocy łaski w odpieraniu pokus szatana.

Charakter sakramentu, który jest znakiem przynależności do Boga oznacza wejście do Jego Królestwa. Św. Cyryl Jerozolimski nazywa tę pieczęć *sfragis basilik*, pieczęcią królewską³⁹. Pieczęć chrzcielna jest znakiem usprawiedliwionych. Znaczenie to przygotowuje już typologia starotestamentalna. Znamię było znakiem ochrony dla grzesznika Kaina (Rdz 4, 15), a u Ez 9, 4 mamy obraz zbawionych, przyszłego Izraela, którzy mają na czołach znak *tau*. Nawiązuje do tego znowu Apokalipsa w obrazie zbawionych opieczętowanych znamieniem Baranka (Ap 4, 4; 7, 2 n.; 9, 4; 14, 12), czyniąc tym samym aluzję do liturgii chrzcielnej i wstępnego obrzędu naznaczenia krzyżem, zwanego *sfragis*. Ochrzczony zostaje naznaczony krzyżem, który jest znakiem zmagania i walki, jest to owa „zbroja światłości” (por. Rz 13, 12) i znak chluby, czyli poczucia przynależności i uzyskania prawa do życia wiecznego.

Wyrażenie „opieczętowani” (Ef 1, 13; 4, 30) – wskazuje na jednorazowy akt, którego skutki trwają, co pozwala rozumieć, że akt ten otwiera eon przynależności do Boga, a w związku z tym prawo do dziedziczenia dóbr przyszłych. Przynależność do Boga w niczym nie umniejsza godności usprawiedliwionego człowieka, gdyż łączy się z dopuszczeniem go do ściślej personalnej re-

³⁶ Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio*, 40, 3-4, *In Sanctum baptisma*: PG 36, 361-364.

³⁷ Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* I, 2: PG 33, 1060-1065.

³⁸ Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus* II, 5: PG 2, 572.

³⁹ Cyryl Jerozolimski, *Catechesis* XII, *De Christo incarnato* 8: PG 33, 1092.

lacji z Bogiem, jako syna w Synu (por. Ga 3, 26; 4, 5-7), czyli dziecka Bożego.

Ochrzczony, wszczepiony w Chrystusa i uświęcony przez chrzest upodabnia się do Niego (por. Rz 8, 29). Chrzest opieczętowuje chrześcijanina niezatartym duchowym znamieniem jego przynależności do Chrystusa. Znamienia tego nie wymazuje żaden grzech, chociaż z powodu grzechu chrzest może nie przynosić owoców zbawienia. Pieczęć chrzcielna uzdalnia i włącza chrześcijan do służenia Bogu przez żywy udział w świętej liturgii Kościoła i wypełniania ich kapłaństwa na mocy chrztu przez świadectwo świętego życia i skutecznej miłości.

Apostoł Narodów stwierdza, że ci, którzy przyjmują chrzest, zostają pogrzebani wraz z Chrystusem i tak jak On powstają do nowego życia. Zostajemy w ten sposób zespoleni z Nim całkowicie, zarówno przez śmierć podobną do Jego śmierci, jak też przez podobne zmartwychwstanie. Chrzest jest skutecznym znakiem łaski, który oznacza i faktycznie zespala człowieka z Chrystusem, aby go uczynić uczestnikiem zbawczego wydarzenia wielkanocnego, które przyniosło nam usprawiedliwienie. Obraz przyobleczenia się w Chrystusa przybliża chrzest tym, którzy przyjmują go jako nowy sposób bycia i kształtowania jedności z Jezusem, przewyższający wszelkie ujęcia ludzkie; chodzi tu bowiem o tworzenie z Nim takiej jedności, która czyni człowieka dziedzicem obietnicy danej Abrahamowi, a przez niego ludowi ustanowionemu na mocy Bożego wezwania. „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą dziedzicami” (Ga 3, 27-29)⁴⁰.

Apostoł Narodów poucza o przynależności wiernych do Jezusa za pomocą dwu innych jeszcze obrazów: namaszczenia oraz pieczęci, występujących razem w 2 Kor 1, 21-22: „Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Du-

⁴⁰ Więcej na ten temat: H. Schlier, *La lettera ai Galati*, Brescia 1966.

cha w sercach naszych”⁴¹. Namaszczenie oznacza udział w pro-rockim namaszczeniu Chrystusa, duchowe namaszczenie przez wiarę. Bóg sprawia przenikanie w nas nauki Ewangelii, nadaje sens prawdzie i poucza nas o wszystkim (por. 1 J 2, 20. 27). Pieczęć wyciśnięta na jakimś przedmiocie nie zmienia danej rzeczy lecz jej właściciela. Wyraża bowiem nowe; faktyczne odniesienie, które w naszym konkretnym przypadku ma charakter widzialnego i stałego odniesienia do Jezusa: jest to przecież pieczęć Ducha Świętego, obiecanego ongiś, a przekazanego nam dzięki Odkupieniu (por. Ef 1, 13; 4, 30).

„Namaszczenie”, o którym już wspominaliśmy, „wyciska” w nas obraz Chrystusa. Mikołaj Kabasilas, odwołując się do obrzędu bizantyńskiego, w którym całe ciało ochrzczonego namaszcza się olejem, stwierdza, że ciało to zostaje przeniknięte dogłębnie i dlatego jest upodobnione do Chrystusa⁴². Tak więc pieczęć ta nie jest czymś bezosobowym i nieokreślonym: to sam Chrystus, który stał się naszą nową „formą”⁴³. Ten niezatarty charakter chrztu to moc, jaką dusza otrzymuje w tym sakramencie. Chodzi najwyraźniej o cnoty nazywane „teologalnymi” i cnoty moralne, które pozwalają wierzącemu czynić dobro. Moce te są niezniszczalne także wtedy, gdy ktoś porzuca wiarę i cnotę. Bóg bowiem „nie zechce zabrać nam darów, którymi sam nas napełnił”⁴⁴.

Podsumowanie

Chrzest ma swoje źródło w posługiwaniu Chrystusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. W teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego jest on wcieleniem, uświęceniem i duchowymi narodzinami. Trzykrotne zanurzenie ochrzczonego w wodzie jest znakiem zbawczego zanurzenia w Chrystusa ukrzyżowanego i zmartwychwstałego. Sprawia zamieszkanie w nowo ochrzczonego Ducha Świętego, który go usprawiedliwia i obmywa z grze-

⁴¹ Zob. De la Potterie, *L'unzione del cristiano con la fede*, w: I. De la Potterie, S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1967, s. 125-199.

⁴² Por. Cyryl Aleksandryjski, *Katecheza mistagogiczna*, II, 3; PG 33, 1080 A.

⁴³ M. Kabasilas, *Życie w Chrystusie*, PG 150, 528A.

⁴⁴ Tamże, 545A – 548A.

chów. Chrzest jest włączeniem w Kościół założony przez Chrystusa, a umocniony męczeństwem św. Marka, który rozwinął go w Egipcie. Daje on nowym chrześcijanom sakramentalny charakter czyli niezatarte znamię przynależność do Chrystusa.

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

Bibliografia

- Abd Al-Masih Al-Mas'udi, *Al-Ma'mudiyyah al-Muqaddasah*, Cairo 1906;
- Al-Maqrizi, *Topography and History of Egypt*, w: *Mémoires de la Mission archéologique française du Cairo*, Paris 1985.
- Atiya A. S., *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978.
- Basili W. F., *The Flight into Egypt*, Cairo 1968.
- Bisadah M., I. Labib, *Kitab al-Mashah alMuqaddasah*, Cairo 1909; J., *Roi très chrétien*, Paris 1949.
- Bishop Demetrius, *The visit of the Holy Family to Mallawi*, Coptic Orthodox Diocese of Malawi 1999.
- Bloch M., *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg 1924.
- Bobrinskoy B., *Le mystere pascal du baptême w: Baptême, sacrement d'unité*, Paris 1971, s. 134.
- Budge W. A., A. Wallis, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*, London 1933.
- Burmester O.H.E. (red.), *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Societe d'archeologie Copte 1948;
- Butler A. J., *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, t. II, Oxford 1884.
- Butrus 'Abd Al-Malik, *Tartib Mashat al-Muluk*, Cairo 1930;
- Cabrol F., *Huile*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1953.
- Chapman M., *Egypt in the Bible*, Maadi Community Church, 1990.
- Christou P., *Diadochos ho Photikes*, Thessalonike 1952.
- Cyryl Aleksandryjski, *Katecheza mistagogiczna*, II, 3; PG 33, 1080 A.
- Cyryl Jeruzolimski, *Catechesis I*, 2: PG 33, 1060-1065.
- Cyryl Jeruzolimski, *Catechesis XII, De Christo incarnato* 8: PG 33, 1092.
- Cyryl Jeruzolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. Kania, Kraków 2000, s. 50.
- Cyryl Jeruzolimski, *Procatechesis*, 16: PG 33, 360.
- Davis S. J., *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, London 2008.
- Davis S. J., J. Stephen, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, Yale University Press 2014.
- De la Potterie, *L'unzione del cristiano con la fede*, w: I. De la Potterie, S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1967, s. 125-199.
- Diadoch z Fotike, *Rozdziały o wiedzy* 89, s. 124.
- Dib P., *Deux discours de Cyriaque, e've'que de Behne'sa sur la fuite en E'gypte*, Revue de l'Orient chrétien 15(1910).

- Dimitrijević D., *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis*, US 25(1970), s. 350-356.
- Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus II*, 5: PG 2, 572.
- Duchatelez K., *L'économie baptismale dans l'Eglise orthodoxe*, Ist 16(1971), s. 13-26.
- Dumadyus Al-Baramusi, *Al-Kanz al-Anfas fi al-Rihlah alBatriyarkiyyah wa- 'Amal al-Mayrun al-Muqaddas*, Cairo 1930.
- Eskander M.M., *The Seven Holy Sacrament*, t. III, Cairo 2008.
- Evdokimov P., *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, Bégrolles-en-Mauges 1977.
- Evdokimov P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- Evetts B.T.A., *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abu Salih the Armenian*, Oxford 1969.
- Gabra G., *Über die Flucht der Heiligen Familie nach Koptische Traditionen*, Frankfurt 1997.
- Gaudemet J., *Anointing*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. I, New York 1967, s. 566-568.
- Georgy F. S., Fathy S., *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1998.
- Gross J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus (Geschichte des Erbsündendogmas)*, t. I, München-Basel 1960.
- Grzegorz z Nazjanzu, *Oratio*, 40, 3-4, *In Sanctum baptisma*: PG 36, 361-364.
- Grzegorz z NYSSY, *In Cantica Cantorum, Homilia XI*, PG 44, 1003 D – 1006 C.
- Gulbinowicz H., *Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku*, SW 6(1969), s. 331-345.
- Halkowicz K., Lipniak J. M., *Sakramentologia koptyjska*, Kolekcja Komunio 20, Poznań 2023
- Hryniewicz W., *Nasza pascha z Chrystusem*, t. II, Lublin 1987.
- Ibrahim Philutha'us, *Kitab Rutbat al-Iklil al-Mubarak*, Cairo 1888.
- Iris Habib el Masri, *The story of the Copts: The true story of Christianity in Egypt*, St. Anthony Coptic Orthodox Monastery 1982.
- Iskander M. M., *Jesus Christ in Egypt. The Events, Traditions and Sites of Halts during the Journey of the Holy Family into Egypt*, Cairo 1999.
- Kabasilas M., *Życie w Chrystusie*, PG 150, 528A.
- Kitab Tartib, *Qismat Rutab al-Kahanut wa-Takris Jami' Awani al-Madhbah*, Cairo 1959.
- Klinger J., *Wyjście i chrzest jako dwa zasadnicze punkty w dziejach zbawienia*, WPAKP 4(1974)1, s. 3-20.

- Makarios S., *Hypomnemata ekklesiastikes historias*, w: K. N. Sathsa, *Mesaionike bibliotheke*, Venezia 1877, t. III, s. 203-238.
- Malaty T.Y., *Unity of the Church and the Church Sacrament*, Los Angeles 1999.
- Mcclintock J., J. Strong, *Anoint*, w: *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, t. I, New York 1894, s. 239-241.
- Meinadrus O. E. A., *In the Steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt*, Cairo 1963.
- Meinardus O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 1999.
- Nikotskij K., *Posobije k'izucseniju ustawa bogosluženija prawosławnoj Cerkwi*, Petersburg 1907, s. 656-673.
- Palamas G., *Homilia* 16, PG 151, 200D-2-1A.
- Palamas G., *Odpowiedź Akindynosowi*, S, 23, 91, *Dzieła* 3.
- Palamas, G., *O uczestnictwie w Bogu i przebóstwającym uczestnictwie*, *Dzieła* 2.
- Percival H.R. (red.), *The Seven Ecumenical Councils. In A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. XIV, Michigan 1955.
- Ramsey A. M., *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1967.
- Runciman S., *The Great Church in Captivity*, Oxford 1968, s. 382-394.
- Schlier H., *La lettera ai Galati*, Brescia 1966.
- Schmemmann A., *Pour la vie du monde*, Paris 1969.
- Shenouda III, *Comparative Theology*, London 1988.
- Spiteris Y., *Mikołaj Kabasilas teolog i mistyk bizantyjski*, w: tenże, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas Palamas*, Warszawa 2006.
- The Escape to Egypt According to Coptic Tradition*, Cairo, 1993.
- The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999.
- Ware T., *Eustratios argenti*, Oxford 1904.
- Zaklarna N., *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999.

KS. JAROSŁAW M. LIPNIAK

Pontifical Faculty of Theology in Wrocław, Poland

e-mail: pallotti@poczta.onet.pl

ORCID: 0000-0002-3809-1142

DOI: 10.48224/COM-225-2024-143

Communio 44(2024)1, s. 143-168

ŚWIĘTY OLEJ NAMASZCZENIA W LITURGII WYBRANYCH KOŚCIOŁÓW PRZEDCHALCEDOŃSKICH

HOLY ANOINTING OIL IN THE LITURGY OF SELECTED NON-CHALCEDONIAN CHURCHES

Abstract

The aim of this article was to highlight the significance of holy anointing oil in the liturgy of selected Non-Chalcedonian Churches. The selection criterion involved choosing one Church from each of the three rites: Alexandrian, Armenian, and Antiochian. The study demonstrated that the practice of anointing with oil is vibrant and deeply rooted in the Bible across all the discussed Churches. In the theological reflection of the Non-Chalcedonian Churches, the importance of oil in sacramental rites is evident. To this day, Eastern Churches celebrate the consecration of “holy oil” with great solemnity. The oil is imbued with divine power and transformed supernaturally to act as a sacramental sign. In the rituals of the discussed Churches, newly baptized individuals are anointed and given confirmation. Holy oils appear, though not always, in the rites of anointing the sick and ordination to certain degrees of the sacrament of priesthood. Regardless of existing differences in the practice of anointing with holy oil, it is essential for Christians to approach them with gentleness and respect. In the Letter to the Romans, St. Paul encourages believers to accept those who have differing opinions on controversial matters without passing judgment, promoting unity and mutual respect within the Christian community (cf. Rom 14:1-4).

Keywords: oil, anointing, baptism, confirmation, anointing of the sick, Non-Chalcedonian Churches

Streszczenie

Celem niniejszego artykułu było ukazanie znaczenia świętego oleju namaszczenia w liturgii wybranych Kościołów przedchalcedońskich. Kryterium doboru był wybór jednego Kościoła z trzech rytów: aleksandryjskiego, ormiańskiego i antiocheńskiego. W pracy wykazano, że praktyka namaszczenia olejem we wszystkich omawianych Kościołach jest żywa i mocno zakorzeniona w Biblii. W teologicznej refleksji Kościołów przedchalcedońskich widać wielkie znaczenie oliwy w rytach sakramentalnych. Do dziś Kościoły Wschodnie obchodzą bardzo uroczyste moment konsekracji „świętego oleju”. Oliwa zostaje napełniona mocą Bożą i przemieniona w zakresie nadprzyrodzonym, aby działać jako znak sakramentalny. W obrzędach omawianych Kościołów namaszcza się nowo ochrzczonych udzielając im bierzmowania. Oleje święte pojawiają się, choć nie zawsze, w rytach namaszczenia chorych i ordynacji na niektóre stopnie sakramentu kapłaństwa. Niezależnie od istniejących różnic w praktykowaniu namaszczenia świętym olejem, istotne jest, aby chrześcijanie podchodzili do nich z łagodnością i szacunkiem. W *Liście do Rzymian* św. Paweł zachęca wierzących, aby akceptowali tych, którzy mają odmienne zdanie w kwestiach spornych, bez wydawania osądów, co sprzyja jedności i wzajemnemu szacunkowi w społeczności chrześcijańskiej (por. Rz 14, 1-4).

Słowa kluczowe: olej, namaszczenie, chrzest, bierzmowanie, namaszczenie chorych, Kościoły przedchalcedońskie

Naród wybrany wierzył, że olej z oliwy przenika głęboko w ludzkie ciało (por. Ps 109,18) dając człowiekowi zdrowie, siłę, radość i piękno. Dlatego też olej znalazł swoje zastosowanie na płaszczyźnie starotestamentalnej liturgii i miał na celu przywrócenie zdrowia, był wyrazem szacunku i radości oraz używany był do konsekracji osób lub rzeczy¹.

¹ J. R. Porter, *Oil in the Old Testament*, w: M. Dudley, G. Rowell (red.), *The oil of gladness: anointing in the Christian tradition*, London 1993, s. 35-45.

1. Olej namaszczenia w Starym Testamencie

Olej namaszczenia (hebr. *החשמה וּמֶשֶׁח*) stanowił integralną część w obrzędach ustanowienia kapłanów i arcykapłanów, konsekracji przedmiotów przybytku „Namaszcz nim Namiot Spotkania i Arkę Świadcstwa” (*וּבִתְחֻשְׁמוֹ דְּעֹמֶלֶה לְהָאֵתָא, תֵּאֵן, דְּעֹמֶלֶה לְהָאֵתָא, וּבִתְחֻשְׁמוֹ*) (Wj 30,26) i kolejnych świątyń w Jerusalemie. Istotą namaszczenia świętym olejem było uświęcenie osób i rzeczy jako *שְׁדֶּק* (*godesh*), czyli jako świętych „Poświęcisz je i będą najświętsze. Wszystko, cokolwiek się ich dotknie, będzie uświęcone” (*שְׁדֶּק וְיֵהָ, מִתָּאֵתְשְׁדֶּקוֹן*) (Wj 30, 29).

W pierwszych etapach starotestamentalnej historii zbawienia olej był używany wyłącznie przez kapłanów i do namaszczenia przybytku i niektórych przedmiotów kultu. Namaszczano, czyli konsekrowano, przede wszystkim ołtarze (zob. Wj 29, 36n; Kpł 8,10n). W późniejszym etapie jego zastosowanie rozszerzono na królów. „Potem Samuel wziął naczynie z oliwą i wylał ją na jego głowę [Saula]. Następnie ucałował go i powiedział: PAN rzeczywiście namaścił cię na przywódcę nad swoim dziedzictwem” (*וַהֲקִישׁוּ--וּשְׂאָר־לֵע קִצִּין, וּמִשָּׁה דִּפְ-תָא לְאַיִמֶשׁ חֲקִין*) (1 Sm 10, 1). Namaszczenia dokonywał kapłan, prorok lub jakiś mąż Boży². Saul i Dawid (1Sm 16, 13) zostali namaszczeni olejem przez Samuela, Jehu – przez wysłanego przez Elizeusza proroka (2 Krl 9, 6). Królowie Judy przyjmowali od kapłanów namaszczenie świętym olejem w jerozolimskiej świątyni. I tak Sadok namaścił Salomona (1 Krl 1, 39), a Jehojada – Joasa (2 Krl 11, 12).

Księga Wyjścia kategorycznie zabrania samowolnego sporządzania i namaszczenia oleju namaszczenia przez osoby do tego nieuprawnione: „Nie będzie się go wylewać na ciało innych ludzi. Nie będziecie sporządzać podobnego do niego według tego składu, bo on jest święty i święty będzie też dla was (*וְשֶׁךְ-לֵע בֵּל*) (*מִכָּל הַיְּהִי שְׁדֶּק, אִוְהָ שְׁדֶּק, וְהַמֶּךְ וּשְׁעֵת אֵל, וְתִנְכַתְמְכוֹ, וְהַסִּי אֵל, מִדָּא*). Każdy, kto by sporządził taki sam i namaścił nim kogoś innego, zostanie usunięty ze swojego ludu” (*וְהַמֶּךְ חֲקִרִי רִשָּׁא שִׂיאָ גֵל*) (Wj 30, 32-33).

² J. Jacobs, *The Role of the Secondary Characters in the Story of the Anointing of Saul (I Samuel IX-X)*, w: „Vetus Testamentum” 58(2008)4-5, s. 495-509.

Skład oleju otrzymał Mojżesz od samego Boga: „PAN powiedział do Mojżesza (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה): Weź sobie najwspanialsze wonności: pięćset sykli płynnej mirry i połowę tego – dwieście pięćdziesiąt łutów – wonnego cynamonu i dwieście pięćdziesiąt łutów wonnej trzciny (וְדָל-חֶקֶת הַתָּאֵן) (שֶׁאֵר מִיִּמְשָׁב, וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן; שְׂדֵקָה לְקֹשֶׁב תּוֹאֵם שֶׁמֶן, הַדֶּקֶן) (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן; שְׂדֵקָה לְקֹשֶׁב תּוֹאֵם שֶׁמֶן, הַדֶּקֶן). I kasji pięćset według sykla świątynnego oraz hin oliwy z oliwek (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן; שְׂדֵקָה לְקֹשֶׁב תּוֹאֵם שֶׁמֶן, הַדֶּקֶן). Zrobisz z tego olej do świętego namaszczenia, wonną maść, tak jak się robi pachnidła. Będzie to olej do świętego namaszczenia” (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן; שְׂדֵקָה לְקֹשֶׁב תּוֹאֵם שֶׁמֶן, הַדֶּקֶן) (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן; שְׂדֵקָה לְקֹשֶׁב תּוֹאֵם שֶׁמֶן, הַדֶּקֶן) (Wj 30,22-25).

Płynna mirra (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן) czyli płynąca samoistnie, bez nacinania drzewa balsamowca, stanowiła blisko sześć litrów płynu. Wonny cynamon (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן) ważył prawie trzy kilogramy, podobnie jak wonna trzcina (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן). Kasja (הַדֶּקֶן), czyli olej chińskich drzew cynamonowych, ważył około sześciu kilogramów. I na końcu do sporządzenia oleju używano blisko sześć litrów oliwy z oliwek (וְיָה, תִּיז וְמֶשֶׁן).

Wspominane w Starym Testamencie namaszczenia to najczęściej obrzędy konsekracyjne. Konsekrowany król był przez tradycję żydowską wiązany z osobą Mesjasza. Był Pomazańcem Jahwe (zob. Ps 2).

Kapłani i arcykapłani byli również pomazańcami. Na polecenie Jahwe Mojżesz namaścił Aarona (Kpł 4, 5), który nazywany będzie „namaszczonego kapłanem” (וְהָיָה חֵישָׁמָה). Po okresie monarchii, najwyższy kapłan, stawał się przywódcą narodu wybranego, łącząc w sobie niejako namaszczenie królewskie i kapłańskie. Z tego właśnie względu społeczność w Qumran oczekiwała nie tylko Mesjasza króla, lecz także pomazańca, który pochodził będzie z kapłańskiego rodu Lewiego.

2. Olej w Nowym Testamencie

Praktyka namaszczenia olejem ze Starego Testamentu przenosi się do Nowego, nabierając istotnego znaczenia w kontekście życia i posługi chrześcijańskiej. Sam Jezus odnosi się do stosowania oleju w kilku przypadkach, podkreślając jego ciągłość

znaczenie. Hebrajskie termin „Mesjasz” (מָשִׁיחַ) oznaczający „namaszczonego” po grecku brzmi „Χριστός – Christos”. To określenie wiązało się z imieniem Syna Bożego, którego nazywano „Pomazańcem Pańskim”.

Dzieje Apostolskie informują o namaszczeniu Syna Bożego: „Bóg namaścił Jezusa z Nazaretu Duchem Świętym i mocą” (ἠσοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει) (Dz 10, 38).

W Ewangelii spisanej przez Mateusza Jezus poucza swoich naśladowców: „Ty natomiast w czasie postu namaść głowę i umyj twarz” (σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι) (Mt 6, 17). Tutaj namaszczenie olejem jest częścią osobistej dyscypliny postu, praktyki mającej na celu zachowanie aktu prywatnego i szczerego przed Bogiem, a nie publicznego okazywania pobożności. Chrystus każe poszczącym namaścić głowy tak, jakby mieli udać się na ucztę, żeby ich pokuta nie była praktykowana dla oczu innych ludzi.

Wylanie oleju na przychodzącego w odwiedzin gościa było oznaką radości i szacunku. W Ewangelii Chrystusa dwa razy³ widzimy kobiety, które w ten właśnie sposób uhonorowały Jezusa. Pierwszą kobietą była jawnogrześznica, która namaściła Jego stopy (zob. Łk 7, 36-50)⁴. Drugą była Maria, siostra Łazarza, która w przeddzień uroczystego wjazdu do Jeruzalem, powtórzyła tamten gest szacunku, namaszczając swojego Przyjaciela bardzo drogim olejkiem nardowym (zob. Mt 26, 6-13; J 12, 1-8)⁵. Chrystus nadaje temu drugiemu namaszczeniu eschatologiczne znaczenie jako antycypacji i znaku namaszczenia wonnościami ciała osoby zmarłej⁶.

³ R. Holst, *The one anointing of Jesus: another application of the form-critical method*, w: „Journal of Biblical Literature” 95(1976)3, s. 435-446.

⁴ O. D. Akintunde, *Jesus' attitude toward the 'anointing prostitute': a model for contemporary African churches (Luke 7:36-50)*, w: „Africa Theological Journal” 29(2006)1, s. 3-15.

⁵ R. Osei-Bonsu, *The anointing of Jesus Christ at Bethany: Mark 14:1-11 examined*, w: „Valley View University Journal of Theology” 3(2014), s. 47-59; J. M. Smith, *'She hath wrought a good work': the anointing of Jesus in Mark's Gospel*, w: „Studies in the Bible and Antiquity” 5(2013), s. 31-46.

⁶ J. Rügemeier, *Frühchristliche Theologie im Prozess der Erzählung: Das Beispiel der Frau, die Jesus salbt*, w: „Zeitschrift für Theologie und Kirche”, 121(2024)2, s. 147-172.

W Ewangelii według św. Marka opisano, jak uczniowie Jezusa „Wypędzali też wiele demonów, namaszczaoli olejem licznych chorych i uzdrawiali” (καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον, καὶ ἡλείφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον) (Mk 6, 13). Ten werset wyraźnie ilustruje, że namaszczenie olejem było częścią posługi uzdrawiania naśladowców Jezusa, oznaczając nie tylko fizyczny akt opieki, ale także duchowy, wzywając Bożej mocy i błogosławieństwa dla uzdrowienia.

Oleju używano przy pielęgnacji ran, jak to uczynił miłosierny Samarytanin (zob. Łk 10, 34). Wysyłając swoich uczniów do głoszenia Ewangelii całemu światu, Chrystus obdarza ich władzą wyrzucania duchów nieczystych oraz daru leczenia wszelkich chorób i dolegliwości (por. Mt 10, 1; Łk 9, 1). Dlatego, głosząc Królestwo Boże, często namaszczaoli olejem i leczyli chorych (Mk 6, 13). Te namaszczenia dały początek sakramentowi chorych.

Praktyka namaszczenia olejem wykracza poza Ewangelię. W *Liście św. Jakuba* czytamy: „Choruje ktoś wśród was? Niech przywołają starszych Kościoła, aby się modlili nad nimi i namaścili ich olejem w imię Pana. A modlitwa zanoszona z wiarą uzdrowi chorego, a Pan go podźwignie” (ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν; προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας, καὶ προσευξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν ἀλείψαντες ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι [τοῦ] κυρίου· καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα, καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· κἂν ἁμαρτίας ἢ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ) (Jk 5, 14-15)⁷. Ten fragment dostarcza jasnej dyrektywy dla wczesnego Kościoła, wiążąc namaszczenie olejem z modlitwą i wiarą oraz podkreślając jego rolę w procesie uzdrawiania. Namaszczenie powoduje uleczenie chorego, daje mu uczestnictwo w zwycięstwie Chrystusa nad grzechem i śmiercią, albo przez uleczenie, albo przez przymnożenie sił, dzięki czemu namaszczoney może stawić czoło śmierci⁸.

⁷ M. Jeanes, *The significance and contemporary relevance of anointing with oil in James 5*, w: *Journal of the European Pentecostal Theological Association*, 39(2019)1, s. 3-13; D. H. Wenkel, *A new reading of anointing with oil in James 5:14: finding first-century common ground in Moses' glorious face*, w: „Horizons in Biblical Theology” 35(2013)2, s. 166-180.

⁸ X. Leon-Dufour (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, s. 516.

3. Zastosowanie świętego oleju w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski formułuje opinię, że najwcześniejsze opisy historii świętego myronu zostały udokumentowane przez żyjącego w XIV wieku koptyjskiego kapłana i uczonego Abu l-Barakata Ibn Kabara⁹. Według jego relacji Apostołowie wzięli przyprawy, którymi namaszczano ciało Jezusa Chrystusa podczas Jego pochówku (por. J 19,38-40), dodali do nich czystą oliwę z oliwek i modlili się nad nią w Górnym Syjonie, pierwszym kościele chrześcijańskim, który znajdował się w domu św. Marka Ewangelisty. Ten święty olej zabierali z sobą gdziekolwiek głosili Ewangelię. Namaszczali nim tych, którzy uwierzyli i przyjęli chrzest namaszczając ich niezatartą pieczęcią. Apostołowie Chrystusa mieli nakazać swoim następcom, aby za każdym razem, gdy zostanie wykonana nowa partia świętego myronu, dodali do niej stary olej, aby zachować pierwszy myron w każdej kolejnej partii¹⁰.

Rytuał wytwarzania świętego myronu i Oleju Katechumenów (Ghalilaonu) odbywa się w taki sposób, że olej nigdy się nie psuje. Koptowie z dumą podkreślają, że ta sztuka została doprowadzona do perfekcji przez ich przodków, starożytnych Egipcjan, którzy nauczyli się jej od Mojżesza, który sporządził święty olej zgodnie z nakazem Boga. Patriarcha Aleksandrii, św. Atanazy Apostolski, zaprosił innych patriarchów do wykonania świętego myronu i spisania modlitw. W Kościele koptyjskim istnieje od 20 do 30 różnych przypraw, w tym balsam, które są mieszane z czystą oliwą z oliwek i gotowane, ciągle mieszając, na małym ogniu¹¹. Może być konieczne wykonanie tego kilka razy, zwykle dwa do czterech, aby olej uzyskał określoną konsystencję w wyniku działania substancji chemicznych w tych przyprawach. Podczas gotowania odmawiane są przypisane temu modlitwy. Typowe daty w roku, w których wykonuje się świętego myro-

⁹ Abū'l-Barakāt Ibn Kabar, *Misbah az-Zulmah li' 'Idah al Khidmah* (The Lamp of Darkness for the Intelligence of the Service) Cairo 1950, s. 67.

¹⁰ A. di Berardino, *Encyclopedia of the Early Church*, translated by Walford, A. Cambridge 1992.

¹¹ O. F. A. Meinardus, *About the coction and consecration of the Holy Myron in the Coptic Church*, w: „Coptic Church Review” 12(1991) 3, s. 78-86.

nu, to albo ostatni tydzień Wielkiego Postu, albo sam Wielki Tydzień¹².

Podczas sporządzanie myronu odmawia się 150 Psalmów albo modlitwy z Wielkiego Tygodnia. Po zakończeniu gotowania, nad olejem, który został oczyszczony z przypraw, odmawiana jest modlitwa o jego uświęcenie i o łaskę Ducha Świętego, aby działał przez ten olej, aby uświęcić i poświęcić wszystko, do czego jest używany. Dodaje się do niego przyprawy i nową partię czystej oliwy z oliwek. Później jest to razem gotowane. Następnie sporządzany jest olej katechumenów (Ghalilaon). Również nad tym olejem odmawiane są przypisane modlitwy. Oba oleje przechowywane są pod ołtarzem do czasu po Zmartwychwstaniu. W poniedziałek wielkanocny stary myron i Ghalilaon, jest mieszany z nowym olejem, aby zachować część przypraw, które były na ciele i całunie Jezusa Chrystusa.

Liturgia koptyjska zna trzy rodzaje olejów, którymi się posługuje przy sprawowaniu sakramentów oraz przy innych okazjach: olej apokalipsy (olej z oliwek bez domieszek), olej katechumenów (Ghaliloun) używany przy udzielaniu sakramentu chrztu, oraz olej krzyżma.

Olej krzyżma, znany również jako myron, zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii jako tzw. olej królewski. W Starym Testamencie Mojżesz otrzymał od Boga nakaz sporządzenia oleju do namaszczenia (maści) z cynamonu, trzciny, kasji, oliwy z oliwek (por. Wj 30,23-25). Olej ten, jak już wspomniano wyżej, był wykorzystywany do namaszczenia królów, kapłanów, ołtarza i naczyń liturgicznych. W początkach Kościoła Apostołowie kontynuowali ową starotestamentalną praktykę. Za pomocą tego oleju zmieszanego z mirrą i aloesem Józef z Arymatei i Nikodem przygotowali ciało Jezusa do pochówku (J 19,38-42). W Kościele koptyjskim święci się olej w czasie specjalnej liturgii odprawianej w szósty piątek, szóstego tygodnia Wielkiego Postu. Ten dzień ma upamiętniać dzień, w którym, według Koptów, Jezus

¹² O. H. E. Burmester, *A Coptic Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie 3(1954), s. 52-58.

ochrzcił uczniów. Szósty dzień symbolizuje również stworzenie pierwszego człowieka, dzień wcielenia i śmierci Chrystusa¹³.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski, zna olej namaszczenia przedchrzcielnego, czyli olej katechumenów. Prawdopodobnie geneza tego oleju sięga dzieła Hipolita Rzymskiego pt. *Tradycja Apostolska*, napisanego ok. 215 r. Dokument ten jest ważnym źródłem liturgicznym, zachowanym w pięciu wersjach: łacińskiej, sahidyckiej, bohairyckiej, arabskiej i etiopskiej. Omawiając chrzest mówi o oleju dziękczynienia i oleju egzorcyzmu. Biskup odmawia nad jednym olejem modlitwę dziękczynną i jest to olej dziękczynienia. Nad innym olejem odmawia egzorcyzmy i ten olej nazwany jest olejem egzorcyzmu. Osoba jest namaszczana tym olejem przed swoim chrztem w tzw. rytuale odrzucenia Szatana. Jego funkcją jest odpędzanie wszelkich złych duchów, które mogłyby chcieć zwieść osobę namaszczaną, lub jeśli jest to dorosła, próba zasiania bluźnierczych myśli w jej umyśle. Kiedy kapłan namaszcza osobę olejem Ghalilaon, wypowiada słowa: „Namaszczam cię olejem radości... abyś został zasadzony w słodkim drzewie oliwnym przed twoim chrztem”¹⁴. Po wyrzeczeniu się przez katechumena szatana, prezbiter namaszcza go olejem egzorcyzmu, mówiąc: „Niech odejdzie od ciebie wszelki zły duch”. Chrzest jest udzielany przez prezbitera, zaś naczynia z olejami trzymają diakoni. W wersji sahidyckiej, wynika, że olej egzorcyzmu nie jest w tym momencie błogosławiony, a jedynie egzorcyzmowany. Można jednak domniemywać, że do chrztu przynoszono olej pobłogosławiony już wcześniej i jedną jego część przeznaczano na olej dziękczynienia, a drugą na olej egzorcyzmu. Takie błogosławieństwo odbywało się w innym czasie, po modlitwie eucharystycznej. W wersji łacińskiej i etiopskiej są podobne do siebie modlitwy skierowane do Boga, który namaszczał królów, kapłanów i proroków, aby uświęcając olej uświęcił i tych, którzy są nim namaszczani i go otrzymują; by olej przynosił umocnienie tym, którzy go smakują, i uzdrowienie tym, którzy go stosują¹⁵.

¹³ Tamże.

¹⁴ C. Chaillot, *The Coptic Orthodox Church*, Paris 2005, s. 103.

¹⁵ Zob. K. Lijka, *Utracone walory oleju katechumenów?*, w: „Liturgia Sacra” 18(2012), nr 1, s. 51–70

Olej apokalipsy (*kandil*) w Kościele koptyjskim poświęca się dwa dni przed Niedzielą Palmową, czyli dniem poprzedzającym w liturgii koptyjskiej Sobotę Łazarza, w piątek. Obrzęd poświęcenia ma miejsce w kościele podczas modlitwy namaszczenia chorych. W prezbiterium, przed sanktuarium, umieszcza się naczynie z oliwą bez żadnych domieszek. W naczyniu umieszcza się na środku krzyż oraz siedem knotów, które jeden z prezbiterów zapala po kolei, na początku każdej z siedmiu czytań z Apokalipsy. Liczba siedem ma odniesienie do czytań: siedem gwiazd to aniołowie siedmiu kościołów, a siedem świeczników to siedem kościołów; siedem pochodni to siedem darów Ducha¹⁶. Na zakończenie obrzędu kapłan namaszcza wiernych olejem apokalipsy: na czole, szyi i po wewnętrznej stronie nadgarstków¹⁷.

Namaszczenie chrzcielne: chrzest i bierzmowanie

Liturgia koptyjska przewiduje w sakramencie chrztu świętego użycie wszystkich rodzajów olejów. Pierwszy, przed wyrzeczeniem się Szatana, kiedy rozgrzeszenie jest udzielane matce i dziecku, które ma zostać ochrzczone, jest to poświęcona oliwa z oliwek (*zeit al-zaytun*). Po wyrzeczeniu się Szatana i wyrecytowaniu Wyznania Wiary następuje namaszczenie „olejem radości” (po arabsku *zet al-farah* lub z greki *ghalilaon*). A po zanurzeniu kapłan udziela sakramentu bierzmowania świętym olejem, myronem (po arabsku *al-mayrun*), trzydzieści sześć razy namaszczając znakiem krzyża różne części ciała¹⁸. Ten olej jest również dodawany do wody chrzcielnej. Dwa z tych olejów są używane w innych ceremoniach, na przykład: myron jest również używany do konsekracji kościołów, ołtarzy kościelnych, naczyń liturgicznych, ikon itp.; a oliwa z oliwek jest również używana do namaszczenia chorych i po czytaniu Apokalipsy (Sobota Światła)¹⁹.

¹⁶ C. Chaillot, *The Copitic Orthodox...*, s. 112.

¹⁷ Tamże, s. 107.

¹⁸ P.G. Gianazza, *Temi di Teologia Orientale*, t. 1, Bologna 2010, s. 378.

¹⁹ C. Chaillot, *The Copitic Orthodox...*, s. 114.

Akt liturgiczny sakramentu chrztu składa się z czterech części: oczyszczenia kobiety²⁰, wyrzeczenia się szatana²¹, liturgii chrztu i wyjaśnienia obrzędu²². W obecności kandydata do chrztu i jego rodziców kapłan przygotowuje wodę, która jest materią sakramentu. Na początek liturgii kapłan poświęca wodę i wlewa do niej olej zwany myronem, który daje osobie chrzczonej Ducha Świętego, który oczyszcza duszę i ciało sprawiając nowe narodziny z „wody i Ducha”. W czasie liturgii chrzcielnej stosowane są trzy rodzaje olejów: apokalipsy, katechumenów i myron. Olej zwykły (apokalipsy) pochodzi z czystej oliwy z oliwek. Pomaga ochrzczoneму przyjąć Słowo Boże, zrozumieć Ewangelię i przyjąć wiarę. Olej Ghaliloun (katechumenów) to olej radości, który pomaga duszy cieszyć się Słowem Bożym, przyjmując wiarę i wejść

²⁰ K. Halkowicz, J. M. Lipniak, *Sakramentologia koptyjska*, Poznań 2023, s. 50-51. Na początku liturgii chrzcielnej następuje oczyszczenie kobiety, która urodziła dziecko i prosi Kościół o chrzest dla niego. Chrztu świętego udziela się, jak już wspomniano, nie wcześniej niż w 40 dniu po urodzeniu chłopca i 80 po urodzeniu dziewczynki. Kobieta, przynosząca do chrztu dziecko, powinna najpierw przystąpić do sakramentu pokuty i przyjąć Komunię Świętą. Kobieta powinna wybrać taki termin chrztu, aby uniknąć czasu menstruacji, bo tylko w ten sposób może w pełni uczestniczyć w liturgii i przyjmować sakramenty. Jeśli kobieta w czasie chrztu własnego dziecka miesiączkuje, nie może przystąpić do żadnych sakramentów i powinna zostać w domu. Kościół koptyjski podkreśla, że zawsze po urodzeniu dziecka kobieta pozostaje w rytualnej nieczystości. Jest to przypomnienie grzechu pierworodnego i faktu, że Bóg ukarał kobietę bólami porodu, a także nakazał kobietom, aby po urodzeniu nie dotykały świętych Pana, dopóki nie zostaną oczyszczone. Bishop Mattaous, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 2002, s. 3-4; Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rituals of Sacraments*, New York 2006, s. 2.

²¹ Wyrzeczenie się szatana oznacza, że zrywamy przymierze, które zawarł z nim pierwsi rodzice i stali się jego niewolnikami. Wyrzeczenie się szatana oznacza także, że odmawiamy szatanowi bycia jego niewolnikami, odrzucamy jego bluźniercze czyny, plany, kłamliwe sztuczki i oszustwa. Egzorcyzm chrzcielny sprawia, że otrzymujemy dzięki łasce Boga oczyszczenie ciała i duszy, dzięki czemu może w nas zamieszkać Duch Święty. Ciało i dusza, które wcześniej skażone były grzechem i podległe szatanowi teraz stają się świątynią Trójcy Świętej. Symbolizuje to trzykrotne tchnienie (dmuchnięcie) szafarza sakramentu na dziecko. Po tchnieniu matka kieruje swój wzrok ku wschodowi. Trzymając w lewej ręce dziecko, podnosi prawą rękę i składa w imieniu dziecka wyznanie wiary. Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...* s. 3-4; K. Halkowicz, J. M. Lipniak, *Sakramentologia koptyjska*, s. 51-55.

²² Bishop Mattaous, *Sacramental Rites...* s. 3-4.

do wspólnoty Kościoła. Myron jest pieczęcią Ducha Świętego. Tym olejem namaszcza się ciało dziecka, jego narządy zmysłów, stawy i serce. Dzięki myronowi cały człowiek zostaje uświęcony i staje się świątynią Ducha Świętego. Namaszczenie myronem jest jak naznaczenie pieczęcią królewską oznaczającą, że namaszczony należy do Króla i Pana Jezusa Chrystusa. Jest obroną przed diabłem²³. W Kościele koptyjskim, jak już wykazano, namaszcza się trzydzieści sześć miejsc na ciele człowieka²⁴.

Namaszczenia te mają chronić bierzmowanego przed działaniem szatana. Teologia koptyjska zauważa, że opętany chrześcijanin musiał być niedokładnie namaszczony myronem, co pozwoliło na przedostanie się diabła do jego ciała i zamieszkanie w nim. Ponieważ człowiek jest bierzmowany tylko raz w życiu, szafarz tego sakramentu musi bardzo dokładnie namaszczać wszystkie miejsca, bo zaniedbanie tego może przynieść wielką szkodę bierzmowanemu²⁵. Sakrament bierzmowania, udzielający darów Ducha Świętego, w szczególniejszy sposób łączy ludzi namaszczonych myronem z tajemnicami zwycięskimi Jezusa. Dzięki namaszczeniu wchodzimy w zażyły związek z Chrystusem uwielbionym i z Bogiem Ojcem, który posyła swojego Ducha.

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

Szafarz bierzmowania namaszcza ochrzczonych w następujący sposób: najpierw szczyt głowy, nozdrza, usta i prawe ucho; potem prawe oko, następnie lewe i na końcu lewe ucho. Druga seria namaszczenia obejmuje cztery miejsca. Szafarz bierzmowania zwilża po raz kolejny prawy kciuk i namaszcza myronem kolejno: serce (klatkę piersiową), pępek, górną część pleców i ich dolną część. Kolejnym etapem namaszczenia bierzmowanego jest namaszczenie sześciu stawów rąk. Szafarz zwilża kciuk w świę-

²³ K. Halkowicz, J. M. Lipniak, *Sakramentologia koptyjska*, s. 51-55.

²⁴ P.G. Gianazza, *Temi di Teologia...* s. 378.

²⁵ Bishop Mettaous, *Sacramental Rites...*, s. 15.

tym myronie i namaszcza: staw prawego ramienia, prawą pachę, prawy staw łokciowy, wewnętrzną część stawu łokciowego, prawy nadgarstek, spód prawego nadgarstka. Następnie prezbiter namaszcza pozostałe sześć lewych stawów: staw lewego ramienia, lewą pachę, lewy staw łokciowy, wewnętrzną część lewego stawu łokciowego, lewy nadgarstek, drugą stronę lewego nadgarstka. Piąta seria namaszczeń obejmuje sześć stawów nóg. Szafarz nawilża kciuk myronem i namaszcza: prawy staw biodrowy, prawy moczowód (wewnątrz stawu biodrowego), prawy staw kolanowy, wewnętrzną część stawu kolanowego, prawy staw skokowy, miejsce powyżej prawego stawu skokowego. Szóste namaszczenie obejmuje: lewy staw biodrowy, lewy moczowód (wewnątrz biodra), lewy staw kolanowy, wewnętrzną część lewego stawu kolanowego, lewy staw skokowy, miejsce powyżej lewego stawu skokowego²⁶. Liturgia sakramentu bierzmowania w Kościele koptyjskim podkreśla, że istotny jest fakt, aby namaszczenie myronem w pierwszej kolejności obejmowało prawą stronę ciała, ponieważ to prawa strona ma pierwszeństwo, jest ona centrum mocy ludzkiej (np. większość czynności wykonujemy prawą ręką). Dlatego też koptyjskie przepisy liturgiczne zobowiązują celebransu Eucharystii do wchodzenia przed ołtarz prawą nogą²⁷. W przypadku, gdy do bierzmowanych jest więcej osób, namaszcza się najpierw chłopców, a potem dziewczynki²⁸.

Namaszczenie olejem chorych

W sakramencie namaszczenia chorych namaszcza się chorego olejem apokalipsy czyniąc znak krzyża na czole, klatce piersiowej i dłoniach. Czoło jest namaszczane ponieważ głowa to centrum zmysłów i myśli. Klatka piersiowa – ponieważ to w niej znajduje się serce, jak mówił król Salomon: „Nade wszystko strzeż swego serca, bo w nim jest źródło życia” (Prz 4, 23). Ręce są namaszczone, ponieważ nimi człowiek pracuje i posługuje się w życiu.

²⁶ Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rituals of Sacraments*, s. 8.

²⁷ Tamże.

²⁸ K. Halkowicz, J. M. Lipniak, *Sakramentologia koptyjska*, s. 74-75.

Szafarz namaszcza chorego znakami krzyża w imię Trójcy Świętej, która uświęca i błogosławi wszystko²⁹.

Chory musi ufać kapłanowi jak lekarzowi. Przed namaszczeniem świętym olejem musi się wypowiadać i przyjąć Komunię świętą. Ma być na czczo, umyty, ubrany w czyste ubranie, musi obiecać Bogu życie zgodne z wiarą, a po wyzdrowieniu zobowiązany jest podziękować Bogu za Jego łaski i opiekę³⁰.

Kobiety, które mają miesiączkę, nie mogą być namaszczone. Chory musi przyjąć Komunię tak szybko, jak to możliwe po przyjęciu sakramentu chorych, bo Komunia święta jest istotą życia. Chory musi dążyć do tego, by być namaszczonym olejem przez siedem kolejnych dni, wierząc w moc Boga i moc modlitwy. Ta wytrwałość pokazuje jego wiarę w skuteczność sakramentu i posłuszeństwo obrządkom Kościoła. Wiara i posłuszeństwo są istotne do uzdrowienia. Jak chory jest wytrwały biorąc lekarstwa systematycznie, tak musi być też sumienny w namaszczeniu olejem³¹.

Teologia namaszczenia chorych praktykowana przez Ortodoksyjny Kościół Koptyjski pozwala zatrzymać część oleju chorych w odpowiednim naczyniu żeby namaszczać chorego przez kolejne siedem dni. Siedem to liczba idealna i trzeba siedem razy nakładać choremu olej okazując jego wiarę w skuteczność sakramentu chorych oraz troskę i posłuszeństwo wspólnocie Kościoła. Ten obrzęd jest zdaniem Kościoła koptyjskiego skuteczny i pomaga dzięki mocy Ducha Świętego³².

Teologia koptyjska przestrzega, że niewierzący nie powinni przyjmować sakramentu chorych, gdyż jest on przeznaczony tylko dla ochrzczonych. Jeśli nieochrzczony poprosiłby o namaszczenie, kupowany jest zwykły olej i kapłan trzykrotnie robi nad nim znak krzyża modląc się litaniami za chorych, a potem namaszcza chorego.

Liturgia koptyjska podkreśla, że nikt nie powinien być namaszczony bezpośrednio po Komunii Świętej, bo jest ona doskonałością, pieczęcią sakramentów.

²⁹ Bishop Mettaous, *Sacramental Rites...*, s. 107.

³⁰ Tamże, s. 107.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 108.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zauważa, że praktykowany przez niego sakrament namaszczenia chorych jest wspaniałym przykładem wierności Pismu Świętemu (7 Listów św. Pawła, 7 Psalmów poprzedzających, 7 fragmentów Ewangelii niezależnie od innych modlitw i próśb). Jeśli chory uważnie się modli, czyta te czytania i wysłuchuje modlitw to będą one dla niego doskonałym źródłem pocieszenia, spokoju, wytrzymałości, pokoju oraz zapewnia otrzymania daru wyzdrowienia, jeśli Bóg uzna to za stosowne. Chory po dobrze przeżytym sakramencie czuje, że poddaje się Bogu, a jego uczucia, troski i niepokoje są zamienione w spokój: „A co niegdyś zostało napisane, napisano dla naszego pouczenia, abyśmy przez wytrwałość i zachętę płynącą z Pism, trwali w nadziei” (Rz 15, 4)³³.

Namaszczenie w sakramencie małżeństwa

Na szczególną uwagę zasługuje obrzęd namaszczenia w czasie ceremonii małżeńskiej olejem, który ma strzec małżonków przed demonami. Po wypowiedzeniu specjalnej modlitwy, kapłan w pierwszej kolejności dokonuje namaszczenia narzeczonego. Namaszczając głowę narzeczonego kapłan mówi: „Niech ten olej zniszczy demony. Olej ten jest przeciwko złym duchom, jest to olej świętych duchów. Niech zniszczy on duchy nieczyste. Przez Jezusa Chrystusa Króla Chwały”. W czasie namaszczenia narzeczonej kapłan wypowiada słowa: „Namaszczam Twoją głowę olejem abyś była jak kielich czystego wina”. Obrzęd namaszczenia jest konieczny ze względu na szczególną moc oleju, który jest traktowany jako pomoc w uwalnianiu ludzi od złych duchów i pokus, które czyhają na małżonków. Niszczy on mocą Chrystusa demony i złe duchy. Jego wylanie jest oznaką szacunku i ukazuje obfitość Bożych dobrodziejstw „Stół dla mnie zastawiasz na oczach mych wrogów, namaszczasz mi głowę olejkiem, mój kielich się przelewa” (Ps 23, 5; por. Ps 92, 11).

Namaszczenie nowożeńców ma głęboką symbolikę. Ma na celu ochronę przed złymi myślami, to znak czystości i niezniszczalności, ale również radości i wesela (Ps 45, 7; Prz 27, 9). Już

³³ Tamże, s. 107.

w Starym Testamencie olej był używany do namaszczenia królów. A młodzi małżonkowie stają się królem i królową nowego domu, więc podczas ceremonii zakłada się im na głowy korony³⁴. Koronacja następuje po namaszczeniu małżonków.

Namaszczenie w sakramencie święceń

Namaszczenie świętym myronem ma miejsce podczas przyjmowania subdiakonatu. Biskup prosi Boga o obdarzenie nowych subdiakonów łaską, aby godnie wypełniali nowe zadania. Biskup namaszcza czoło prawym kciukiem mówiąc: „Wzywamy cię w tym świętym Bożym Kościele. Amen”, a zgromadzenie odpowiada: „Amen”. Starszy diakon mówi: „... (imię), subdiakon dla świętego domu Boga. Amen”. A zgromadzenie odpowiada: „Amen”. Biskup robi kciukiem 3 razy znak krzyża na czole każdego subdiakona i mówi: „Stajesz się (imię) subdiakonem dla kościoła (nazwa parafii) w imię Ojca...”³⁵. Teologia koptyjska podkreśla, że w czasie kreślenia znaku krzyża, na subdiakonów zstępuje Duch Święty i obdarza darami, by mogli służyć Bogu. Potem biskup dziękuje Bogu. Po uczynieniu znaku krzyża nad tunikami i stułami, nakłada je subdiakonom, a następnie instruuje ich, jakie będą mieli zadania. Na koniec Mszy subdiakon przyjmują Komunię Świętą.

Obecnie nie używa się oleju podczas ordynacji diakonów, prezbiterów i biskupów. Istnieją pewne odniesienia do używania świętego myronu podczas święceń kapłańskich i konsekracji biskupów w przeszłości. W teologii koptyjskiej różnica między kapłanem i biskupem polega na tym, że biskup może namaszczać księży (nakłada na nich ręce). To namaszczenie ma być dokonane rozważnie: „Ręk na nikogo nie nakładaj pochopnie i nie miej udziału w cudzych grzechach” (1Tm 5, 22)³⁶. Koptyjskie prawo kościelne mówi, że kapłan jest wyświęcany przez jednego biskupa, ale na biskupa nakładają ręce dwaj lub trzej biskupi³⁷.

³⁴ Tamże, s. 210-211.

³⁵ Tamże, s. 158.

³⁶ Archbishop Basilios, *Priesthood*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. VI, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 2016a.

³⁷ Bishop Mettaous, *Sacramental Rites...*, s. 178.

Szeregi kapłaństwa w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim obejmują dwa lub trzy stopnie: prezbiter, archiprezbiter (godność nie będąca święceniem) i biskup (*khoori*). Prezbiterat jest pierwszym i zasadniczym poziomem kapłaństwa. Kapłan czyli starszy, jest rzecznikiem, łącznikiem Boga ze wspólnotą. Prezbiter ma prawo do udzielania wszystkich sakramentów Kościoła oprócz ordynowania kapłanów, które przypisane jest władzy biskupiej.

Pozostałe namaszczenia olejem

Oleju używa się do konsekracji kościoła, ołtarza, deski ołtarzowej, pateny, gwiazdy, kielicha, łyżki, dwóch korporałów do pateny i kielicha, *artoforionu* (używanego do udzielania komunii chorym i więźniom), brufaryny, ikon i zbiornika chrzcielnego. Pozostałe przedmioty w kościele nie wymagają namaszczenia świętym myronem.

4. Zastosowanie świętego oleju w Apostolskim Kościele Ormiańskim

Święty olej do namaszczenia w Apostolskim Kościele Ormiańskim (orm. Հայ Արքայապետական Եկեղեցի) nazywany jest Słodkim Olejem lub Świętym Myronem³⁸. Prawo do poświęcenia świętego myronu przyznawane jest w tej denominacji chrześcijańskiej Katolikosowi Wszystkich Ormian. O roku 301 poświęcenie myronu ma miejsce raz na siedem lat³⁹. Święty olej składa się z oliwy z oliwek, wody różanej i czterdziestu ośmiu ziół i kwiatów. Przygotowana w masywnym srebrnym kotle mieszanka ziół, ekstraktów z kwiatów, przypraw, wina i czystej oliwy z oliwek ma pochodzić z oryginalnej partii zmieszanej podczas założenia Kościoła Ormiańskiego 1707 lat temu⁴⁰.

³⁸ M. Barker, *The holy anointing oil in Armenian tradition*, w: „International Journal for the Study of the Christian Church”, 18(2018)2-3, s. 187-199.

³⁹ L. Sahagun, *Armenian priests journey for jars of holy oil*, w: „Los Angeles Times” z d. 11.10. 2008.

⁴⁰ Tamże.

Aby chronić myron i zachować czystość składników, które wchodzi w jego skład, pokrywę naczynia, w którym znajduje się olej zamyka się surowym ciastem, a całą mieszankę gotuje się w wodzie w innym większym kotle przez trzy dni i nocę. Przykryty kocioł umieszcza się na głównym ołtarzu katedry w Eczmiadzinie.

Liturgia poświęcenia świętego oleju rozpoczyna się uroczystą procesją do tzw. Otwartego Ołtarza. Podczas procesji chór śpiewa uroczysty hymn „Hrashapar”, po którym następują czytania fragmentów ze Starego i Nowego Testamentu, a także modlitwy zaczerpnięte z Pisma Świętego, a mówiące o myronie. Jeden z wiernych zwany Ojcem Chrzestnym, otwiera kocioł z olejem, a Katoikos wlewa esencję kwiatową i balsam, do nowo pobłogosławionego myronu, który przygotowywany jest w Antelias, w tzw. Wielkim Domu Cylicji. Do nowego myronu dolewa się również stary myron, z poprzedniej mieszanki. Obrzęd poświęcenia świętego oleju kończy się obrzędem wymieszania całej zawartości relikwiami: Krzyża Świętego, Świętą Włócznią (uważaną się za koniec włóczni przebijającej bok Jezusa)⁴¹ oraz relikwią prawą ręką św. Grzegorza Oświeciciela. Tak pobłogosławiony nowy święty myron jest rozdawany wszystkim Kościołom Ormiańskim na całym świecie.

Kościół Ormiański⁴² wierzy, że część świętego oleju do namaszczenia, który pobłogosławili Mojżesz i Aaron, przetrwała do czasów Chrystusa. Jezus miał pobłogosławić ten olej, a następnie przekazał jego część św. Tadeuszowi, który zabrał święty olej do Armenii i uzdrowił króla Abkara ze strasznej choroby skóry, namaszczając go świętym olejem. Tradycja ormiańska podaje, że św. Juda Tadeusz zakopał butelkę świętego oleju do namaszczenia w Daron pod wiecznie zielonym drzewem. Grzegorz Oświeciciel odkrył ukryty skarb i zmieszał go z pobłogosławionym przez siebie myronem. Dlatego też Kościół Ormiański, przygotowując się do błogosławienia nowego oleju, dodaje do

⁴¹ Tamże.

⁴² G. Shokhikyan, *The Church of Armenia and the Sacramental Sharing: Historical Horizon, Future Perspectives*, w: *Review of Ecumenical Studies* Sibiu 14(2022)1, s. 100–122; E. Petrosyan, *Armenian Apostolic Holy Church*, Etchmiadzin 2001.

niej kilka kropel starego. W ten sposób ormiański olej święty ma zawsze zawierać niewielką ilość oryginalnego oleju pobłogosławionego przez Mojżesza, Jezusa Chrystusa i Grzegorza Oświeciciela⁴³. Myron w Kościele Ormiańskim służy do namaszczania podczas sakramentu święceń, przy udzielaniu sakramentu chrztu świętego i bierzmowania, namaszczania chorych oraz konsekracji kościołów⁴⁴.

W języku ormiańskim olej używany jest do sakramentu bierzmowania zwanego „Gunounk”. Termin ten oznacza „pieczętowanie”, czyli odnosi się do duchowego faktu, że przez bierzmowanie chrześcijanie uczestniczą w konsekracji, gdyż Bóg naznacza ich swoją pieczęcią dając im Ducha „On (Bóg) też wycisnął na nas pieczęć i jako zadatek zostawił Ducha w naszych sercach” (ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δοὺς τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν) (2 Kor 1, 22). To zapieczętowanie nadaje chrześcijanom sakramentalny charakter. Głównym aktem sakramentalnym w Kościele ormiańskim podczas bierzmowania jest namaszczenie różnych członków ciała ochrzczonych poświęconym olejem zwanym krzyżmem.

Apostolski Kościół Ormiański ma siedem sakramentów ale w odróżnieniu od innych przedchalcedońskich denominacji nie praktykuje udzielania sakramentu namaszczania chorych. Nawet w podręczniku z sakramentami nie ma mowy o namaszczeniu⁴⁵. Istnieje jednak specjalne nabożeństwo dla chorych złożone z psalmów, modlitw, pieśni i udzielenia Komunii Świętej⁴⁶. W starych ormiańskich rytuałach liturgicznych odnajdujemy modlitwę poświęcenia oleju i informację, że namaszczania chorych udziela siedmiu kapłanów. Obrzęd ten przypomina koptyjski „obrzęd lampy”⁴⁷. Liturgia tego Apostolskiego Kościoła zawiera pewną reminiscencją sakramentu chorych ale odbiega ona daleko

⁴³ N. Abrahamian, *The blessing of the Myron: Behind the ritual*, w: „Armenian Reporter” z dn. 23.09. 2008

⁴⁴ M. Barker, *The holy anointing oil in Armenian tradition*, w: „International Journal for the Study of the Christian Church” 18(2018)2-3, s. 187-199.

⁴⁵ Bishop S. Kaloustian, *Saints and Sacraments of the Armenian Church*, Jerusalem 1969.

⁴⁶ M. K. Krikorian, *Die Armenische Kirche*, Frankfurt am M. 2007, s. 237.

⁴⁷ H. Denzinger, *Ritus orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. 1, Graz 1961, t. 1, s. 184-185.

od rytu innych denominacji chrześcijańskich. W Wielki Czwartek biskup ormiański, po obrzędzie umywania nóg, błogosławi... masło. I tym pobłogosławionym masłem namaszcza stopy wiernych chorych i i zdrowych. Ma to być znak pokuty i lekarstwo na wszelkie choroby, ma przynieść namaszczonej zdrowie duszy i ciała⁴⁸. Użycie masła jako swoistej „materii” tego obrzędu jest tłumaczone względami klimatycznymi, gdyż w Armenii nie rosną drzewa oliwne⁴⁹. Tak więc można stwierdzić, że praktycznie ten przedchalcedoński Kościół nie ma sakramentu namaszczenia chorych ale pobożnościową praktykę nawiązującą do ewangelicznego wydarzenia namaszczenia Jezusa przez Marię Magdalenę.

5. Zastosowanie świętego oleju w Asyryjskim Kościele Wschodu

Asyryjski Kościół Wschodu akcentuje, że święty olej do namaszczenia został mu przekazany przez świętych ojców Mar Addai (św. Tadeusza Apostoła), św. Mar Mari⁵⁰ i Mar Tuma (św. Tomasza Apostoła). Zgodnie z tradycją Kościoła asyryjskiego używany przez niego olej pochodzi z oleju poświęconego przez samych apostołów i że w drodze sukcesji został przekazany w ich Kościele do czasów współczesnych. Kiedy została końcówka pierwszego oleju, który został sporządzony i pobłogosławiony przez Apostołów, sporządzono nowy, do którego dodano pozostałości pierwotnego. Ta czynność powtarzana jest systematycznie gdy kończy się święty olej. Teologia asyryjska formułuje opinię

⁴⁸ Tamże, s. 525.

⁴⁹ J. P. Revel, *Traité des sacrements*, t. VI: *L'onction des malades*, Paris 2009, s. 153-154.

⁵⁰ Mar Mari – jeden z legendarnych przywódców Kościoła Wschodu. Prawdopodobnie żył na przełomie pierwszego i drugiego wieku. Według tradycji był uczniem św. Judy Tadeusza i prowadził działalność misyjną na terenie Niniwy i innych miast zlokalizowanych wzdłuż rzeki Eufrat. Jest uznawany za jednego z Apostołów Syrii i Persji. Razem ze św. Tadeuszem miał napisać *Anaforę*. Uznawany za świętego przez Asyryjski Kościół Wschodu, Chaldejski Kościół Katolicki oraz Syromalabarski Kościół Katolicki.

że owa sukcesja świętego oleju jest kontynuacją błogosławieństw udzielanych olejowi od samego początku⁵¹.

Kościół asyryjski używa w swojej liturgii dwóch rodzajów świętych olejów. Pierwszy zwany Olejem Świętego Rogu lub Olejem Namaszczenia zrobiony jest ze zwykłej oliwy z oliwek. Olej ten jest pobłogosławiony przez Ojców Apostolskich, a później błogosławiony przez Patriarchę lub Biskupów. Tego oleju używa się podczas celebracji sakramentu chrztu świętego, powrocie do Kościoła nawróconego grzesznika, a biskupi używają go również do konsekracji ołtarzy. Olej ten jest odnawiany przez dodawanie oleju pobłogosławionego przez biskupa w Wielki Czwartek. Podczas gdy zgodnie z tradycją prawie każdy może zostać namaszczony zwykłym olejem, olej Świętego Rogu jest ograniczony do udzielania sakramentów uświęcających. Drugi rodzaj oleju to: Olej Uzdrawienia Chorych jest pobłogosławiony przez biskupa lub prezbitera i używa się go do sakramentu namaszczenia chorych lub zwykłego namaszczenia nie będącego sakramentem⁵².

Oleju Rogu używa się podczas liturgii chrzcielnej. Główny celebrans namaszcza olejem chrzczoną osobę znakiem krzyża kreślonym na czole, używając kciuka prawej ręki, od dołu do góry i od prawej strony do lewej. Kościół asyryjski udziela trzech namaszczeń chrzczonym i zarazem bierzmowanym. Pierwsze: od dołu do góry palcem wskazującym prawej ręki na czole, co oznacza, że kandydat zdejmuje starego człowieka grzechu. Drugie: od góry w dół trzema środkowymi palcami, na klatce piersiowej, oznaczając, że kandydat przyobleka się w Chrystusa poprzez święte namaszczenia. Jest to znak, że nauka o Świętej Trójcy pochodzi z góry i wypisana jest na sercu kandydata. Trzeci: ten znak, wykonany kciukiem prawej ręki, na czole, od dołu do góry, oznacza, że ochrzczony jest podniesiony z głębi ziemi do najwyższego Nieba mocą rozgrzeszającego chrztu⁵³.

Patriarcha asyryjski Mar Timotheus II Catholicos († 1318) pisał o tych trzech znakach; w następujący sposób: „Dlaczego

⁵¹ H. Jenner, *East Syrian Rite*, w: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1912.

⁵² *Catechism the Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East*, 2006, 21. 7.

⁵³ Tamże, 18. 20.

pierwszy i ostatni znak jest wykonany jednym palcem, a drugi trzema palcami? Mówimy, że chociaż pierwszy i ostatni znak jest wykonany jednym palcem, nie są one wykonywane tymi samymi palcami. Pierwszy znak jest wykonany palcem wskazującym, a ostatni kciukiem, a drugi trzema pozostałymi palcami. Pierwszy ma na celu ukazanie jedności Boskiej Natury, w którą wierzymy. Drugi trzema palcami ma na celu ukazanie Trójcy Świętej Qnuma i ich właściwości; i ostatni z kciukiem, aby oświadczyć o jedności działania i natury”⁵⁴.

W Kościele asyryjskim istnieją dwie tradycje udzielania sakramentów chrztu i bierzmowania. Czyni to biskup, który jest następcą Apostołów, albo proboszcz, który używa oleju pobłogosławionego przez biskupa. Po namaszczeniu sakramentalnym, przygotowani przez Kościół ludzie, „namaszczają całe ciało tego, który został namaszczony przez Kapłana, w dyskretny i uporządkowany sposób... a gdy go namaszczą, nie pozostawiając żadnej plamy nienamaszczonej, niosą go do kapłana, który stoi przed Chrzcielnicą”⁵⁵.

Opisując zastosowanie świętego oleju w Kościele asyryjskim warto wspomnieć, że olej przechowywany jest w tabernakulum, w którym znajdują się Konsekrowane Postacie, kielich, patena oraz korony ślubne. Aby podkreślić prawdziwą obecność Pana, przy ołtarzu zapalona jest lampa oliwna⁵⁶.

W przeciwieństwie do Kościoła katolickiego, Kościół asyryjski nie używa świętych olejów podczas udzielania sakramentu kapłaństwa. Teologia tego przedchalcedońskiego Kościoła podkreśla, że nowe kapłaństwo otrzymywane jest poprzez sukcesję apostołską i udzielane jest przez gest wkładania rąk tym, którzy są uznani za godnych, po zbadaniu ich sposobu życia i myśli. W Starym Testamencie namaszczenie odbywało się przez materialną substancję; podczas gdy w Nowym Testamencie odbywa się to przez namaszczenie Ducha Świętego czyli poprzez duchowy olej namaszczenia⁵⁷.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, 18. 24.

⁵⁶ Tamże, 19. 12.

⁵⁷ Tamże, 20. 16-17.

Oleju udziela się natomiast w sakramencie namaszczenia chorych. Zgodnie z zaleceniami *Listu św. Jakuba*, kapłani namaszczają chorych olejem namaszczenia, który oznacza łaską naszego Pana, który uzdrawia chorego duchowo a czasem również fizycznie. Materia lub substancją namaszczenia chorych jest czysta oliwa z oliwek⁵⁸.

Podsumowanie

Celem niniejszego artykułu było ukazanie znaczenia świętego oleju namaszczenia w liturgii wybranych Kościołów przedchalcedońskich. Kryterium doboru był wybór jednego Kościoła z trzech rytów: aleksandryjskiego, ormiańskiego i antiocheńskiego. W pracy wykazano, że praktyka namaszczenia olejem we wszystkich omawianych Kościołach jest żywa i mocno zakorzeniona w Biblii. W teologicznej refleksji Kościołów przedchalcedońskich widać wielkie znaczenie oliwy w rytach sakramentalnych. Oliwa mieszana z balsamem sporządzonym w różnych denominacjach z określonej liczby ziół i ekstraktów potrzebna jest do sporządzenia „świętego oleju” – *chrismon* (krzyżmo). Do dziś Kościoły Wschodnie obchodzą bardzo uroczyste moment konsekracji „świętego oleju”. „Oliwa zostaje napełniona mocą Bożą i przemieniona w zakresie nadprzyrodzonym, aby działać jako znak sakramentalny. „Widzialną oliwą namaszcza się ciało, świętym i żywotnym Duchem uświęca się dusza”⁵⁹ wyjaśniał Cyryl Jerozolimski. W obrzędach omawianych Kościołów namaszcza się nowo ochrzczonych udzielając im bierzmowania. Oleje święte pojawiają się, choć nie zawsze, w rytach namaszczenia chorych i ordynacji na niektóre stopnie sakramentu kapłaństwa.

Kościoły przedchalcedońskie w swoich obrzędach i rycie sakramentalnym odwołują się do głębokiej biblijnej symboliki oleju. Praktyka namaszczenia olejem różni się w różnych tradycjach chrześcijańskich. Niezależnie od tego, czy ktoś zdecyduje się kontynuować tę praktykę, czy nie, pozostaje ona symbolem wiary, uzdrowienia i poświęcenia Bogu, przypominając wierzącym o zna-

⁵⁸ Tamże, 21. 6.

⁵⁹ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 21, 1.

czeniu współczucia, modlitwy i jedności w ich duchowej podróży. Niezależnie od istniejących różnic w praktykowaniu namaszczenia świętym olejem, istotne jest, aby chrześcijanie podchodzili do nich z łagodnością i szacunkiem. W *Liście do Rzymian* św. Paweł zachęca wierzących, aby akceptowali tych, którzy mają odmienne zdanie w kwestiach spornych, bez wydawania osądów, co sprzyja jedności i wzajemnemu szacunkowi w społeczności chrześcijańskiej (por. Rz 14,1-4).

Nota o Autorze: Jarosław M. Lipniak, urodzony 2 lutego 1973 roku w Oławie, prezbiter diecezji świdnickiej, doktor habilitowany teologii dogmatycznej, redaktor naczelny Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, kierownik Katedry Eklezjologii i Ekumenizmu Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, prezes Dolnośląskiego Instytutu Dialogu i Tolerancji, przedstawiciel biskupa świdnickiego do spraw ekumenizmu i dialogu międzyreligijnego, proboszcz parafii pw. Nawiedzenia NMP w Witoszowie Dolnym.

Bibliografia

- Abrahamian N., *The blessing of the Muron: Behind the ritual*, w: „Armenian Reporter” z dn. 23.09. 2008
- Abû'l-Barakât Ibn Kabar, *Misbah az-Zulmah li' 'Idah al Khidmah* (The Lamp of Darkness for the Intelligence of the Service) Cairo 1950.
- Akintunde O. D., *Jesus' attitude toward the 'anointing prostitute': a model for contemporary African churches (Luke 7:36-50)*, w: „Africa Theological Journal” 29(2006)1, s. 3-15.
- Archbishop Basilios, *Priesthood, The Coptic Encyclopedia*, t. VI, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 2016a.
- Barker M., *The holy anointing oil in Armenian tradition*, w: „International Journal for the Study of the Christian Church”, 18(2018)2-3, s. 187-199.
- Barker M., *The holy anointing oil in Armenian tradition*, w: „International Journal for the Study of the Christian Church”, 18(2018)2-3, s. 187-199.
- Berardino A. di, *Encyclopedia of the Early Church*, translated by Walford, A. Cambridge 1992.
- Bishop Mattaous, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 2002.
- Bishop S. Kaloustian, *Saints and Sacraments of the Armenian Church*, Jerusalem 1969.
- Burmester O. H. E., *A Coptic Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: „Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie” 3(1954), s. 52-58.
- Catechism the Holy Apostolic Catholic Assyrian Church of the East*, bmw. 2006.
- Chaillot C., *The Coptic Orthodox Church*, Paris 2005.
- Coptic Orthodox Diocese of the Southern United States, *Rituals of Sacraments*, New York 2006.
- Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 21,1.
- Denzinger H., *Ritus orientalium Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis*, t. 1, Graz 1961.
- Gianazza P.G., *Temi di Teologia Orientale*, t. 1, Bologna 2010.
- Halkowicz K., Lipniak J. M., *Sakramentologia koptyjska*, Poznań 2023.
- Holst R., *The one anointing of Jesus: another application of the form-critical method*, w: „Journal of Biblical Literature” 95(1976)3, s. 435-446.

- Jacobs J., *The Role of the Secondary Characters in the Story of the Anointing of Saul (I Samuel IX-X)*, w: „Vetus Testamentum” 58(2008)4-5, s. 495-509.
- Jeanes M., *The significance and contemporary relevance of anointing with oil in James 5*, w: „Journal of the European Pentecostal Theological Association”, 39(2019)1, s. 3-13.
- Jenner H., *East Syrian Rite*, w: *The Catholic Encyclopedia*, New York 1912.
- Krikorian M. K., *Die Armenische Kirche*, Frankfurt am M. 2007, s. 237.
- Leon-Dufour X. (red.), *Słownik Teologii Biblijnej*, Poznań 1990.
- Lijka K., *Utracone walory oleju katechumenów?*, w: „Liturgia Sacra” 18(2012), nr 1, s. 51-70
- Meinardus O. F. A., *About the coction and consecration of the Holy Myron in the Coptic Church*, w: „Coptic Church Review” 12(1991) 3, s. 78-86.
- Osei-Bonsu R., *The anointing of Jesus Christ at Bethany: Mark 14:1-11 examined*, w: „Valley View University Journal of Theology” 3(2014), s. 47-59.
- Petrosyan E., *Armenian Apostolic Holy Church*, Etchmiadzin 2001.
- Porter J. R., *Oil in the Old Testament*, w: M. Dudley, G. Rowell (red.), *The oil of gladness: anointing in the Christian tradition*, London 1993, s. 35-45.
- Revel J. P., *Traité des sacrements*, t. VI: *L'onction des malades*, Paris 2009.
- Rüggemeier J., *Frühchristliche Theologie im Prozess der Erzählung: Das Beispiel der Frau, die Jesus salbt*, w: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 121(2024)2, s. 147-172.
- Sahagun L., *Armenian priests journey for jars of holy oil*, w: *Los Angeles Times* z d. 11.10. 2008.
- Shokhikyan G., *The Church of Armenia and the Sacramental Sharing: Historical Horizon, Future Perspectives*, w: *Review of Ecumenical Studies* Sibiu 14(2022)1, s. 100-122.
- Smith J. M., *‘She hath wrought a good work’: the anointing of Jesus in Mark’s Gospel*, w: „Studies in the Bible and Antiquity” 5(2013), s. 31-46.
- Wenkel D. H., *A new reading of anointing with oil in James 5:14: finding first-century common ground in Moses’ glorious face*, w: „Horizons in Biblical Theology” 35(2013)2, s. 166-180.

POLSKA WERSJA „COMMUNIO”

ZESZYTY „COMMUNIO”

Dotąd ukazały się:

1981

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

1982

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

1983

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

1984

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

1985

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

1986

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

1987

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

1988

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

1989

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

1990

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

1991

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

1992

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

1993

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

1994

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

1995

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

1996

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

1997

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

1998

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

1999

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

2000

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

2001

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

2002

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

2003

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

2004

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

2005

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

2006

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

2007

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

2008

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

2009

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

2010

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

2011

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

2012

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

2013

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

2014

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

2015

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

2016

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

2017

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

2018

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

2019

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

2020

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

2021

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

2022

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

2023

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

2024

225 – Chrzest sakramentem wyzwolenia

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

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

KOLEKCJA „COMMUNIO”

Dotąd wydano:

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

