

OCZYSZCZENIE
OBMYCIE
IMIENIA JEZUSA
NOWE NARODZENIE
SMIERC I ZMARTWYCHWSTANIE
NAMASZCZENIE
ZAWARCIE PRZYMIERZA
UBRANIE SZATY

S JAN
SŁOMKA

WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE
NAZWY
CHRZYTU



WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE
NAZWY
CHRZTU



NR 2650

JAN SŁOMKA

WCZESNOCHRZEŚCIJAŃSKIE
NAZWY
CHRZTU

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Katowice 2009

Redaktor serii: Studia i Materiały Wydziału Teologicznego
JÓZEF BUDNIAK

Recenzent
JACEK SALIJ

Publikacja będzie dostępna — po wyczerpaniu nakładu — także w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa
www.sbc.org.pl

Spis treści

Wstęp	15
ROZDZIAŁ I	
Obmycie — oczyszczenie	27
Pisma przednicejskie oprócz aleksandryjskich	28
Tradycja aleksandryjska — chrzest jako <i>katharsis</i>	36
Klemens i Orygenes	37
Ojcowie kapadoccy	41
Pozostałe pisma ponicejskie	45
Podsumowanie	50
ROZDZIAŁ II	
Nadanie imienia Jezusa	53
Wczesne pisma judeochrześcijańskie i syryjskie	55
Pisma z III wieku i późniejsze	57
ROZDZIAŁ III	
Pieczęć	62
Tradycja judeochrześcijańska	63
Pozostałe pisma z II wieku	66
Pisma afrykańskie z III wieku	71
Zestawienie	74

Tradycja aleksandryjska	75
Pozostałe pisma ponicejskie	80
Podsumowanie	86

ROZDZIAŁ IV

Nowe narodzenie — nowe stworzenie — odrodzenie	88
Nowe stworzenie	90
Nowe narodzenie	93
Pisma greckie przednicejskie	93
Pisma łacińskie przednicejskie	99
Pisma ponicejskie	103
Pisma greckie	103
Pisma łacińskie	114
Przyjęcie za syna, wyzwolenie	116

ROZDZIAŁ V

Śmierć i zmartwychwstanie — historia interpretacji Rz 6,1—13	123
200 lat milczenia	124
Orygenes i Cyprian	126
Ojcowie kapadoccy i naśladowcy	129
Katechezy chrzcielne w IV wieku	136
Cyryl Jerozolimski	136
Jan Chryzostom — chrzest jako krzyż i śmierć	138
Teodor z Mopsuestii	142
Ambroży	147
<i>Konstytucje apostolskie</i>	150
Zestawienie: nowe stworzenie — nowe narodzenie — przyjęcie za syna — śmierć i zmartwychwstanie	151

ROZDZIAŁ VI

Oświecenie, ogień	153
Tradycja judeochrześcijańska i syryjska	154
Pisma greckie	156
Justyn	156

Klemens Aleksandryjski	158
Orygenes	160
Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Bazyli Wielki	161
Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom i Teodor z Mopsuestii	164
Pisma łacińskie	166
Podsumowanie	168

ROZDZIAŁ VII

Pozostałe nazwy chrztu	170
Namaszczenie	170
Obrzezanie	172
Zawarcie przymierza	176
Przyjęcie do wojska — przysięga	178
Wpisanie do niebieskiej księgi, przyjęcie na obywatela niebieskiego miasta	181
Zaślubiny, wejście do ślubnej komnaty	184
Ubranie szaty	188
Zakończenie	191
Informacje o omawianych Autorach i dziełach	193
Bibliografia	203
Indeks biblijny	211
Indeks cytatów patrystycznych i innych autorów starożytnych	217
Summary	225
Zusammenfassung	229

Contents

Introduction	15
CHAPTER I	
Washing — Cleansing	27
Pre-Nicene Writings, Except the Alexandrian Tradition	28
Alexandrian Tradition — Baptism as Catharsis	36
Clement and Origen	37
Cappadocian Fathers	41
Other Post-Nicene Writings	45
Conclusion	50
CHAPTER II	
Giving the Name of Jesus	53
Early Judeo-Christian and Syrian Writings	55
Writings of the Third-century and Later	57
CHAPTER III	
Seal	62
Judeo-Christian Tradition	63
Other Second-century Writings	66
Third-century African Writings	71
Summary	74

Alexandrian Tradition	75
Other Post-Nicene Writings	80
Conclusion	86

CHAPTER IV

New Birth — New Creation — Rebirth	88
New Creation	90
New Birth	93
Pre-Nicene Greek Writings	93
Pre-Nicene Latin Writings	99
Post-Nicene Writings	103
Greek Writings	103
Latin Writings	114
Adoption as Sons, Release from Captivity	116

CHAPTER V

Death and Resurrection — Rom 6:1—13 Interpretation History.	123
200 Years of Silence	124
Origen and Cyprian	126
Cappadocian Fathers and Their Followers	129
Baptismal Catecheses of the Fourth Century	136
Cyril of Jerusalem	136
John Chrysostom — Baptism as the Cross and Death	138
Theodore of Mopsuestia	142
Ambrose	147
<i>Apostolic Constitutions</i>	150
Summary: New Creation — New Birth — Adoption as Sons — Death and Resurrection	151

CHAPTER VI

Illumination, Fire	153
Judeo-Christian and Syrian Traditions	154
Greek Writings	156
Justin	156

Clement of Alexandria	158
Origen	160
Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Basil	161
Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia	164
Latin Writings	166
Conclusion	168
CHAPTER VII	
Other Terms for Baptism	170
Anointing	170
Circumcision	172
Making a Covenant	176
Enlistment — Oath	178
Inscribing in the Heavenly Book, Granting the Heavenly Citizenship	181
Nuptials, Entering the Nuptial Room	184
Putting on a Robe	188
Conclusion	191
Information on the Authors and Works Discussed	193
Bibliography	203
Biblical Index	211
Index of Ancient Authors and Patristic Quotes	217
Summary	225
Zusammenfassung	229

Inhaltsverzeichnis

Einführung	15
KAPITEL I	
Waschung und Reinigung	27
Vornizäische Schriften mit Ausnahme derer aus Alexandria	28
Die alexandrinische Tradition — Taufe als Katharsis	36
Clemens und Origenes	37
Kirchenväter aus Kappadokien	41
Sonstige nachnizäische Schriften	45
Zusammenfassung	50
KAPITEL II	
Verleihung des Namens Jesu	53
Frühe judenchristliche und syrische Schriften	55
Schriften ab dem dritten Jahrhundert	57
KAPITEL III	
Siegelung	62
Die judenchristliche Tradition	63
Sonstige Autoren des zweiten Jahrhunderts	66
Afrikanische Autoren des dritten Jahrhunderts	71
Aufstellung	74
Die alexandrinische Tradition	75

Sonstige nachnizäische Schriften	80
Zusammenfassung	86

KAPITEL IV

Neue Geburt — Neuschöpfung — Wiedergeburt	88
Neue Schöpfung	90
Neue Geburt	93
Griechische Schriften vor Nicäa	93
Lateinische Schriften vor Nicäa	99
Nachnizäische Autoren	103
Griechische Schriften	103
Lateinische Schriften	114
Annahme an Sohnes Statt, Befreiung	116

KAPITEL V

Tod und Auferstehung — Geschichte der Interpretation von Römer 6, 1—13	123
200 Jahre des Schweigens	124
Origenes und Cyprian	126
Die kappadokischen Kirchenväter und ihre Nachfolger	129
Taufkatechesen des vierten Jahrhunderts	136
Kyrill von Jerusalem	136
Johannes Chrysostomus — die Taufe als Kreuz und Tod	138
Theodor von Mopsuestia	142
Ambrosius	147
<i>Apostolische Konstitutionen</i>	150
Aufstellung: Neuschöpfung — neue Geburt — Annahme an Sohnes statt — Tod und Auferstehung	151

KAPITEL VI

Erleuchtung, Feuer	153
Die judenchristliche und syrische Tradition	154
Griechische Schriften	156
Justinus	156

Clemens von Alexandria	158
Origenes	160
Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Basilius	161
Kyrell von Jerusalem, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia	164
Lateinische Schriften	166
Zusammenfassung	168

KAPITEL VII

Weitere Taufbezeichnungen	170
Salbung	170
Beschneidung	172
Abschluß eines Bundes	176
Aufnahme ins Heer — Vereidigung	178
Eintragung ins Buch des Himmels, Verleihung des himmlischen Bürgerrechts	181
Vermählung, Eingang ins Hochzeitszimmer	184
Anlegen des Gewandes	188
Schlussbemerkungen	191
Informationen über die besprochenen Autoren und Werke	193
Literaturverzeichnis	203
Register der Bibelstellen	211
Register der antiken Autoren und Zitate der Kirchenväter	217
Summary	225
Zusammenfassung	229

Wstęp

Przedstawienie historii refleksji chrzcielnej w pierwszych wiekach chrześcijaństwa jako historii starochrześcijańskich nazw, określeń i wycień owoców chrztu wydaje się jednym z kilku uprawnionych sposobów prezentacji wczesnochrześcijańskiej teologii chrztu. Przede wszystkim taki sposób wykładu jest zgodny z metodą, jaką przyjęło kilku najważniejszych ojców Kościoła piszących o chrzcie: Klemens Aleksandryjski¹, Bazyl z Cezarei², Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy³, Cyryl Jerozolimski⁴ czy Jan Chryzostom⁵. Wszyscy oni w swoich pismach lub katechezach poświęconych temu sakramentowi podają dłuższe lub krótsze wykazy nazw i w jakiś sposób potem do tych wykazów się odnoszą. Te nazwy są ściśle powiązane z przedstawieniem owoców, jakie przyno-

¹ Klemens Aleksandryjski: *Wychowawca*, 1,6, 26,2—3. W: ChiP, s. 74. Tłumaczenia tekstów ojców Kościoła — o ile nie zaznaczono inaczej — są mojego autorstwa.

² Bazyl Wielki: *O Duchu Świętym*. Tłum. i oprac. A. Brzostkowska, wstęp ks. J. Naumowicz. Warszawa 1999, 15,36, s. 132: „To za pośrednictwem Ducha Świętego następuje powrót do raju, wejście do Królestwa Niebieskiego, powrót do synostwa, szczerłość w nazwaniu Boga naszym Ojcem, stawanie się uczestnikiem łaski Chrystusa, posiadanie imienia dziecka światłości, udział w wiecznej chwale...”

³ WK 32, s. 171.

⁴ CKat wst 16, s. 26.

⁵ JKat 3,5, s. 54; JKat 9,8, s. 13. Tu wymienia po kolei nazwy i przy każdej z nich podaje stosowne cytaty: kąpiel odrodzenia — Tt 3,5, oświecenie — Hbr 6,4—6; 10,32, chrzest — Ga 3,27, pogrzeb — Rz 6,4, obrzezanie — Kol 2,11, krzyż — Rz 6,6. Fakt, że wszystkie cytaty pochodzą od św. Pawła, potwierdza wielkie upodobanie, jakie Jan Chryzostom miał do jego pism.

si chrzest⁶, dlatego nie będziemy czynić rozróżnienia na nazwy i owoce, bo czy to oświecenie, czy odrodzenie są jednocześnie określeniem chrztu i sposobem opisu owocu jego przyjęcia. O tym, że taki sposób nauczania o chrzcie był świadomym wyborem, najlepiej świadczy wypowiedź Grzegorza z Nazjanzu:

A jak Chrystus, jego dawca, ma liczne i różne imiona, tak i ten dar rozmaicie nazywamy, czy to pozostając pod urokiem jego radosnego charakteru — bo ci, którzy bardzo coś kochają, zwykli z przyjemnością używać również i imion przedmiotu swych uczuć; czy też dlatego, że różnorodne dobrodziejstwa stworzyły nam także wiele imion. Nazywamy je darem, łaską, chrztem, namaszczeniem, oświeceniem, przywdzianiem nieskazitelnosci, kąpielą odrodzenia, pieczęcią — jednym słowem: wszelkimi nazwami drogocенności.

Darem nazywa się dlatego, że jest dane również i tym, którzy przedtem nic nie przynieśli; łaską — że jest dane i winowajcom; chrztem, czyli zanurzeniem — ponieważ w wodzie zostaje pogrzebany również i grzech; namaszczeniem — jako coś kapłańskiego i królewskiego, gdyż obie te godności łączyły się z namaszczeniem; oświeceniem jako świetność; przyodzianiem — jako zasłona przed sromotą; kąpielą — ponieważ obmywa; pieczęcią — ponieważ zabezpiecza i oznacza posiadłość Pana. Nim wspólnie się cieszą niebiosa; wielbią je aniołowie z powodu pokrewieństwa blasku; ono jest obrazem tamtej szczęśliwości. Chcielibyśmy je wprawdzie wysławiać hymnami, ale nie potrafimy go tak wysławiać, jak na to zasługuje⁷.

Warto już tutaj zaznaczyć, że ta metoda wykładu jest stosowana przy omawianiu chrztu, ale nie spotykamy jej w zasadzie w traktatach eucharystycznych czy poświęconych kapłaństwu. Natomiast, już począwszy od Klemensa Aleksandryjskiego, metoda polegająca na mnożeniu nazw jest stosowana przez ojców greckich do wykładu o Bogu i Jezusie Chrystusie. Klemens wprost wyklada, że ponieważ żadne imię nie może objąć i ade-

⁶ Taki wykaz owoców chrztu znajdujemy z kolei w pismach Teodora z Mopsuestii, HomKat 14,17, s. 376: „To jest wskazanie, jak wielkie dary otrzymaliśmy poprzez chrzest: Nowe narodzenie, odnowienie, nieśmiertelność, niezniszczalność, niecierpięliwość, niezmiennosc, ratunek od śmierci, z niewoli, od zła doczesnego, radość wolności, uczestnictwo w oczekiwanych, niewymownych dobrach”.

⁷ M 40,4, s. 438.

kwatnie nazwać Boga, trzeba stosować wiele różnych imion, zdając sobie sprawę, że każde jest niewystarczające i dopiero razem dają jakieś wyobrażenie o nieskończoności Boga⁸. Trzeba koniecznie wspomnieć Orygenes, który właśnie pisząc o Jezusie, Logosie, wyszukuje w *Piśmie Świętym* jak najwięcej nazw, imion Logosu i na nich opiera swoją refleksję⁹. Jedne z tych nazw odnosi do Logosu jako Boga, inne odnosi tylko do Jezusa wcielonego. Również przytoczony wyżej tekst Grzegorza z Nazjanzu wskazuje, że świadomie kształtował on wykład o chrzcie w taki sam sposób, jak nauczanie o Jezusie. A więc — jak widać — wykład starochrześcijański na temat chrztu jest w swej strukturze bardziej zbliżony do wykładu o Bogu i Jezusie, jaki znajdujemy przede wszystkim w tradycji aleksandryjskiej, niż do nauczania o innych sakramentach.

Już sam przedstawiony wykaz ojców Kościoła wskazuje, że opisana metoda wykładu była charakterystyczna przede wszystkim dla ojców greckich. Ojcowie łacińscy, poczynając od Tertuliana, chętniej odwoływali się do historii zbawienia i do egzegezy typologicznej tekstów starotestamentalnych niż do zestawu nazw. Ale oni także wykorzystywali w swoich tekstach najróżniejsze nazwy chrztu i ich stosowanie było charakterystyczne, nieco inne u każdego z nich. W zasadzie żadna z nazw, którą wprowadzono do wykładu o chrzcie, zupełnie nie zanikła. Niektóre z nich uległy marginalizacji i zostały prawie zapomniane, ale również one, nawet jeżeli potem były używane rzadko, pozostają w użyciu np. w tekstach modlitw. Wiele nazw chrztu zostało w miarę rozwoju liturgii chrzcielnej przypisanych do rozwijających się obrzędów i w ten sposób na trwałe pozostały w homiliach i komentarzach dotyczących chrztu — już jako symboliczne, duchowe interpretacje tychże obrzędów, a tym samym jako części składowe teologii chrztu.

Jak każda metoda wykładu historii teologii, tak i przyjęta w naszym studium ma swoje słabe strony. Przede wszystkim rozbija ona nauczanie poszczególnych ojców. Do większości przedstawianych autorów, a nawet do samych tekstów powracamy wielokrotnie. A więc w studium

⁸ Klemens Aleksandryjski: Kobierce, 5,12,82,1, s. 66.

⁹ Por. J. Wolinski: *Les recours aux epinoiai du Christ dans Le Commentaire sur Jean d'Origène*. In: *Origeniana sexta. Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août—3 septembre 1993*. Éd. G. Dorival, A. le Boulluec. Leuven 1995, s. 465—492.

będą pojawiały się powtórzenia, co nie jest największym problemem. Większy kłopot sprawi czytelnikowi odtworzenie całościowej myśli na temat chrztu poszczególnych ojców i pisarzy kościelnych. Ich myśl została bowiem „rozczłonkowana” między poszczególne nazwy i określenia chrztu. Jednak nie udało się na ten kłopot znaleźć żadnej rady.

* * *

Trzeba przypomnieć, że chrzest w każdym okresie dziejów Kościoła jest jednym z ważnych tematów katechezy, refleksji duchowej, a co za tym idzie — badań teologicznych. Wraz z dwudziestowieczną reformą liturgiczną, która zwróciła uwagę na znaczenie pierwszych wieków Kościoła dla rozwoju liturgii, i z posoborową odnową teologii, która podkreśliła znaczenie ojców Kościoła dla zrozumienia naszej wiary, jednym z ważnych terenów studiów nad chrztem stała się literatura wczesnochrześcijańska. Ponieważ chrzest jest sakramentem i wobec tego jest sprawowany w formie pewnego obrzędu, współczesne przekrojowe opracowania stanowią część całościowych historii liturgii i ich autorzy zwrócili uwagę przede wszystkim na historię obrzędów chrzcielnych. Trzeba tu wymienić choćby Victore’a Saxera¹⁰, a w literaturze polskojęzycznej Wacława Schenka¹¹ czy Bogusława Nadolskiego¹². Jak już wspomniano, takie podejście jest stosowane jako podstawowe studium chrztu. Jednak pozwolę sobie ponownie wyrazić nadzieję, że również studium starochrześcijańskich nazw chrztu może okazać się pomocne dla lepszego zrozumienia tego fundamentalnego dla chrześcijaństwa sakramentu. Zresztą — jak się okazuje — niektóre nazwy początkowo odnoszone do samego chrztu stały się podstawą do formowania się poszczególnych obrzędów wchodzących w skład liturgii chrzcielnej. A więc ich historia jest niejednokrotnie prehistorią tychże obrzędów. Natomiast w podręcznikach sakramentologii w ramach teologii dogmatycznej albo historii dogmatów patrystyczna teologia chrztu bywa przedstawiana według różnych schematów. *Handbuch der Dogmen-*

¹⁰ V. Saxon: *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*. Spoleto 1988.

¹¹ W. Schenk: *Liturgia sakramentów świętych*. Lublin 1962—1964.

¹² B. Nadolski: *Liturgika*. T. 3. Poznań 1992.

geschichte autorstwa Burkharda Neunheusera¹³, w obszernym opisie historii chrztu i bierzmowania w czasach patrystycznych uwzględnia kilka wątków. Przedstawia historię etapów przygotowania i obrzędów chrzcielnych, wiele uwagi poświęcono w nim Orygenesowi. Autor bardziej jednak skupił się na cytowaniu tekstów niż usystematyzowaniu treści. Jednak właśnie tutaj dość obszernie zatrzymuje się przy omówieniu kilku najważniejszych nazw chrztu, przede wszystkim oświecenia i nowego narodzenia. Następnie przechodzi do relacji poszczególnych sporów teologicznych, jakie toczyły się w III, IV i V wieku, aż do sporu pelagiańskiego. Przekazuje też główne rysy katechez chrzcielnych. Podkreśla, że na przełomie IV i V wieku teologia Wschodu i Zachodu rozwijała się w dwu odrębnych kierunkach. W porównaniu z omówionym tutaj studium cele niniejszego opracowania są skromniejsze. Otóż my przyjmujemy całkowicie punkt widzenia i niejako metodologię tych ojców Kościoła, którzy rozwijali swoje nauczanie o chrzcie według jego różnych nazw, i nie próbujemy tworzyć syntezy z perspektywy dorobku następnych wieków rozwoju teologii, a zwłaszcza dorobku teologii w XIX i XX wieku. Francuska *Historia dogmatów*, w tomie *Znaki zbawienia*, nie zawiera omówienia poszczególnych sakramentów, a tylko przedstawia ich historię jako pewną całość. Generalnie koncentruje się na przedstawieniu historii praktyk sakramentalnych w starożytności chrześcijańskiej¹⁴. Inne podręczniki teologii dogmatycznej, jeżeli nawiązują do historii refleksji chrzcielnej, to przedstawiają tę historię w odniesieniu do klasycznych pytań, jakie narodziły się w trakcie rozwoju teologii, a więc pytań o szafarza i jego rolę, o sens chrzczenia dzieci, konieczność chrztu do zbawienia czy ogólniej — o skuteczność chrztu. To też są główne tematy podręcznika teologii dogmatycznej Güntera Kocha¹⁵. Zresztą problematyce patrystycznej teologii chrztu są tam poświęcone niecałe cztery strony tekstu.

¹³ B. Neunheuser: *Taufe und Firmung*. Freiburg im Breisgau—Basel—Wien 1982.

¹⁴ *Świadectwo dawnego Kościoła, praktyki sakramentalne*. W: H. Bourgeois, B. Sesboüé, P. Tihon: *Znaki zbawienia: Sakramenty. Kościół. Najświętsza Panna Maria*. Tłum. P. Rak, red. T. Dzidek. Kraków 2001, s. 51—83.

¹⁵ G. Koch: *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*. Przekł. W. Szymona OP, red. Z. Kijas OFMConv. Kraków 1999.

* * *

W niniejszym opracowaniu każda nazwa chrztu zostanie przedstawiona w ujęciu historycznym. Najwięcej uwagi poświęcimy najwcześniejszym tekstom, czasowi i okolicznościom pojawienia się danej nazwy. W miarę możliwości, choć tylko w ograniczonym stopniu, jako że nie jest to studium teologii biblijnej, zostaną przedstawione biblijne korzenie każdej z nazw chrztu. Ponieważ ojcowie Kościoła chętnie używają kilku nazw jednocześnie, do tych samych tekstów będziemy powracać wielokrotnie. Jednak te powtórzenia są niezbędne, jeżeli chcemy konsekwentnie przedstawić historię każdej z nazw po kolei. Zwrócimy uwagę na to, jaka nazwa była preferowana przez poszczególnych ojców Kościoła, a jakiej unikali. To pozwoli wyciągnąć pewne wnioski dotyczące specyfiki nauczania poszczególnych pisarzy starochrześcijańskich. O ile teksty z okresu I—III wieku zostaną zanalizowane wyczerpująco, o tyle podczas omawiania późniejszych tekstów trzeba było dokonać wyboru. A więc zostaną wzięte pod uwagę przede wszystkim katechezy chrzcielne i traktaty poświęcone chrztowi, a więc pisma Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma, Teodora z Mopsuestii, Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy oraz Ambrożego. Można uznać, że są one reprezentatywne dla różnych nurtów katechezy chrzcielnej w złotym okresie literatury patrystycznej. Jak się okazuje, tradycja aleksandryjska w odniesieniu do pewnych nazw wypracowała własną, dość spójną i odmienną od innych tradycji teologię chrztu. W stosowaniu innych nazw zaś jej reprezentanci różnią się znacznie od siebie. Dlatego w układzie pracy czasami, ale nie zawsze, tradycja aleksandryjska jest prezentowana w osobnym podrozdziale. Nasz przegląd nazw chrztu kończymy, jeżeli chodzi o literaturę łacińską, na pismach Augustyna, a właściwie przed Augustynem. Jego teksty będą co prawda wspomniane, ale liczba wzmianek na temat chrztu jest zupełnie niewspółmierna do rangi i liczby pism Augustyna, a zwłaszcza tych poświęconych sakramentowi chrztu. Wystarczy wspomnieć choćby obszerne dzieło *O chrzcie*. Takie nietypowe ograniczenie w zakresie badanych pism wymaga kilku słów wyjaśnienia. Otóż Augustyn ma nowe podejście do sakramentów, w tym i do sakramentu chrztu. Wykorzystuje sposób myślenia, u którego podstaw jest myśl neoplatońska. Dlatego też różnorodność nazw chrztu przestaje mieć znaczenie dla zrozumienia sa-

mej istoty chrztu. Natomiast w dziele *O chrzcie* Augustyn traktuje chrzest przede wszystkim jako oczyszczenie z grzechu pierworodnego i wszystkich grzechów osobistych popełnionych przed chrztem. Co prawda odwołuje się do szeroko pojętej tradycji, jednak nie przywiązuje już wielkiej wagi do bogactwa tradycyjnych nazw chrztu, nawet jeżeli nazwy te sporadycznie pojawiają się w tym tekście. Augustyn używa przede wszystkim słowa „chrzest”¹⁶ (*baptismus* — 468 razy, *baptizare* — 331 razy). Najpóźniejszym pisarzem Wschodu, uwzględnionym w tym opracowaniu, jest Cyryl Aleksandryjski.

Zostaną w tym studium pominięte dwie podstawowe nazwy, a mianowicie: *μυστήριον*¹⁷ i *sacramentum*. Każda z nich była już wielokrotnie omawiana w opracowaniach dotyczących historii sakramentów. Omówienie ich historii można także znaleźć w antologii *Chrzest i pokuta w starożytnym Kościele*¹⁸. Pominięte zostaną również, jako powszechnie używane od pierwszych wieków i obejmujące swym znaczeniem całość darów chrzcielnych, kolejne dwie bliskoznaczne nazwy: „dar” i „łaska” (*δῶρον, χάρις; donum, gratia*)¹⁹.

Chrzest zajmował wiele miejsca w rozważaniach gnostyckich. Jednak nie poświęcimy tej problematyce uwagi. Jest to zagadnienie trudne, a jego systematyczne badania prowadzi Wincenty Myszor²⁰. Natomiast

¹⁶ Często pojawia się określenie *baptismus Christi*. O wiele częściej niż np. *gratia baptismi* lub *sacramentum baptismi*.

¹⁷ Pominięta zostanie także, pojawiająca się w literaturze greckiej, związana z *μυστήριον* nazwa *σύμβολον*. Jak się wydaje, zwłaszcza u Orygenesza te dwie nazwy były używane zamiennie. Być może Orygenes stosował pewne rozróżnienie, stopniowane w ramach triady: *τύπος* — *σύμβολον* — *μυστήριον*, co nie zmienia zasadniczo faktu, że były one dla niego bardzo bliskie znaczeniowo. Poza tym wszystkie te trzy pojęcia mają znaczenie bardziej ogólne i nie są przypisane wyłącznie do chrztu. Zob. B. Neunheuser: *Taufe und Firmung...*, s. 41.

¹⁸ ChiP, s. 69—71, 151.

¹⁹ Warto jednak zaznaczyć, że o ile w literaturze greckiej występują oba pojęcia (patrz np. cytowany powyżej we wstępie tekst Grzegorza z Nazjanzu), o tyle w literaturze łacińskiej w odniesieniu do chrztu funkcjonuje w zasadzie tylko pojęcie „łaska” — *gratia*.

²⁰ Zob. W. Myszor: *Chrzest jako milczenie. Z gnostyckiej teologii chrztu w „Traktatus Tripartitus”*. „Collectanea Theologica” 1986, z. 1, s. 25—28; Idem: *Wprowadzenie*. W: Idem: *Teksty z Nag-Hammadi*. Przetł. A. Dembska, W. Myszor, wstępem i komentarzem opatrzył oraz oprac. W. Myszor. Warszawa 1979.

okazjonalnie, jeżeli użycie danej nazwy przez gnostyków mogło w jakiś sposób wpłynąć na jej dalsze dzieje w literaturze ortodoksyjnej, będziemy o tym wspominać.

Niniejsze opracowanie jest dopełnieniem pewnego cyklu badań nad teologią chrztu w starożytności chrześcijańskiej. Najpierw została opublikowana wspomniana już antologia tekstów chrzcielnych z pierwszych trzech wieków Kościoła, następnie powstała seria artykułów poświęconych poszczególnym nazwom chrztu²¹. Podczas pracy nad tymi tekstami dojrzało we mnie przekonanie, że temat jest godny osobnego, całościowego studium. Teksty opublikowanych artykułów stały się punktem wyjścia do przedstawionych badań, polegających przede wszystkim na uwzględnieniu kontekstu i wzajemnych powiązań pomiędzy poszczególnymi nazwami.

* * *

Zanim zajmiemy się kolejnymi nazwami, przypomnijmy fundamentalny, najbardziej podstawowy sens chrztu. Otóż nie ulega wątpliwości, że od samego początku chrzest był obrzędem o podwójnym znaczeniu: włączał we wspólnotę z Chrystusem oraz włączał do Kościoła. Przy czym, jeżeli chodzi o drugi efekt, był to obrzęd zarówno konieczny, jak i wystarczający. Innymi słowy: kto nie był ochrzczony, nie był w Kościele; kto był ochrzczony, był członkiem Kościoła. Wskazuje na to cała praktyka opisana w *Nowym Testamencie*, począwszy od dnia Zesłania Ducha Świętego, a następnie w pismach wczesnochrześcijańskich. Takie fundamentalne znaczenie chrztu prowadziło nawet autorów wczesnochrześcijańskich do spekulacji, kiedy i w jaki sposób zostali ochrzczeni apostołowie²². Również zbawienie sprawiedliwych żyjących przed Chrystusem uznawano za możliwe tylko dlatego, że oni również w jakiś

²¹ Zob. teksty mojego autorstwa *Chrzest jako pieczęć*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, z. 2, s. 255—271; *Chrzest i Kościół: analiza określeń chrztu: „oczyszczenie” i „w imię Jezusa”*. W: *Kościół wobec granic. Praca dedykowana ks. prof. dr. Lotbrowi Ullrichowi*. Red. J. Kempa. Katowice 2005, s. 11—26; *Spór o władzę Kościoła nad chrztem. Mistagogia a duchowość*. Red. A. Żądło. Katowice 2004, s. 162—169.

²² Zob. Tertulian: *O chrzcie* 12. W: Idem: *T I O powtórnym chrzcie* 4. W: ChiP, s. 212—225.

sposób zostali ochrzczeni²³. Przez analizę kolejnych nazw chrztu mamy nadzieję zobaczyć, w jaki sposób w pojmowaniu i interpretacji używanych określeń odzwierciedla się wspomniany podstawowy fakt, a dzięki temu — będziemy starać się lepiej zrozumieć, czym był dla chrześcijan żyjących w pierwszych trzech wiekach po Chrystusie Kościół, do którego wstępowało się przez chrzest. A więc określenia chrztu mogą stać się dla nas jakby soczewką pozwalającą spojrzeć na prawdy, które nie były wprost wypowiedane, a które niewątpliwie okazały się podstawowe dla przeżywania rzeczywistości Kościoła przez pierwszych chrześcijan. W tym momencie warto sięgnąć do fundamentalnego studium Jeana Daniélou²⁴. Otóż przedstawiając teologię judeochrześcijańską, pisze on m.in.

Jedną z najbardziej wyróżniających się cech teologii judeochrześcijańskiej jest miejsce, jakie zajmuje doktryna o Kościele. Można by sądzić, że w epoce, w której Kościół dopiero się tworzył, refleksja na jego temat była mało rozwinięta. Fakty pokazują coś przeciwnego. Bardzo wcześnie Kościół wydaje się świadomy swojego istnienia jako istoty teologicznej²⁵.

Następnie obszernie przedstawia, w jaki sposób rozumiano ten Kościół. Odwołuje się przede wszystkim do tekstów *Pasterza*. Podstawowym elementem tego rozumienia Kościoła jest preegzystencja pojmowana nie tylko czasowo, jako wcześniejsze istnienie, ale też w takim sensie, że wszystkie byty zostały stworzone ze względu na Kościół. Tak więc historia stworzenia z *Księgi Rodzaju* jest interpretowana eklezjalnie — jako historia stworzenia Kościoła²⁶, a czasem wprost jest mowa o pierwszym Kościele duchowym, który został stworzony przed Słońcem i Księżycem (2 *List Klemensa* 14,1)²⁷. Takie rozumienie Kościoła znacząco kształtowało pojmowanie chrztu. Będziemy to obserwować zwłaszcza przy omawianiu nazw wywodzących się z tradycji judeochrześcijańskiej.

²³ Zob. Hermas: *Pasterz, Przypowieść dziewiąta*, 16,4—6. W: PŚ, s. 280.

²⁴ Daniélou.

²⁵ Daniélou, s. 316.

²⁶ Daniélou, s. 323.

²⁷ Daniélou, s. 317.

Jak wiadomo, w *Nowym Testamencie* jest określenie βαπτίζω, które oznacza po prostu ‘zanurzyć, zatopić’²⁸. W *Nowym Testamencie* zarówno ten czasownik, jak i genetycznie wspólny z nim rzeczownik — τὸ βάπτισμα — są używane przede wszystkim na oznaczenie religijnego rytuału chrztu Janowego i chrztu, jakiego udzielali apostołowie²⁹, oraz na określenie chrztu Duchem³⁰ i chrztu ogniem, czyli męczeńskiej śmierci Jezusa³¹. Wielkim teologiem chrztu był św. Paweł. Ważne jest, że — jak sądzi Joachim Gnilka — jest on raczej przekazicielem starszych tradycji niż samodzielnym twórcą refleksji chrzcielnej³². A więc jego teologię można traktować jako reprezentatywną dla pierwszego pokolenia chrześcijan. Paweł rozwijał swoją teologię chrztu, wychodząc właśnie od tego najważniejszego pojęcia — „zanurzenie”. Gnilka za kluczowe uznaje zdanie: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć?” (Rz 6,3). Aby zrozumieć to zdanie, konieczne jest sięgnięcie do tekstu greckiego. Otóż oba wyrażenia: „chrzest zanurzający” i „zanurzeni” w oryginale są identyczne³³. A więc chrzest — zanurzenie w wodzie, jest chrztem — zanurzeniem w Jezusie, a konkretnie w Jego śmierci i zmartwychwstaniu. Gnilka komentuje: „To, czego dokonał kiedyś chrzest, jest rzeczywistością trwałą, bo od tamtego momentu jesteśmy z Nim »złączeni w jedno przez śmierć podobną do Jego śmierci« (Rz 6,5). A więc Paweł na pierwsze miejsce wysuwa umiarkowanie, pogrzebanie i ukrzyżowanie wspólnie z Chrystusem. Śmierć z Chrystusem jest jednocześnie śmiercią dla grzechu, uwolnieniem od grzechu (zob. Rz 6,7)”. Opisując to nieodwołalne zjednoczenie z Chrystusem, św. Paweł stawia wyraźny akcent na parenezę i pokonywanie grzechu. Zadziergnięta przez chrzest wspólnota ze śmiercią i zmartwychwstaniem Chrystusa jest więc nieodwołalna. Jednak św. Paweł jednocześnie

²⁸ Poniższe informacje filologiczne według WSGPNT.

²⁹ Wyjątek stanowi Mk 7,4 i Łk 11,38, gdzie słowo βαπτίζω oznacza obmycia, jakich dokonywali faryzeusze po powrocie z rynku.

³⁰ Mt 3,11 i paralelne u pozostałych synoptyków.

³¹ Mt 20,22 n. i paralelne u pozostałych synoptyków.

³² Gnilka, s. 144—150. Wszystkie wiadomości o Pawłowej teologii chrztu zostały zaczerpnięte z pracy J. Gnilki.

³³ „ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν”.

podkreśla, że ma się ona zrealizować w nieustannej odnowie codziennego życia. Tym, co się teraz realizuje, jest nowe życie z Chrystusem. Uwolniony od grzechu człowiek ma się sprawdzić w nowym życiu. Teologia św. Pawła podkreśla napięcie: zjednoczenie z Chrystusem jest jednocześnie ostateczne i wymagające codziennej realizacji. Perspektywa eschatologiczna i moralna przenikają się. Dopiero z tej — za sprawą chrztu — wspólnoty z Chrystusem wynika fakt, że ochrzczony wchodzi we wspólnotę z wszystkimi innymi ochrzczonymi. Dobitnie ukazane to zostało w tekście Ga 3,27 n.: „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już żyda ani poganina, nie ma niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Jezusie Chrystusie”. W *Liście do Efezjan* św. Pawła pojawia się również myśl o tym, że Chrystus poniósł śmierć dla oczyszczenia i uświęcenia Kościoła. W tym tekście to właśnie Kościół jest przedstawiony jako pewna niepodzielna całość, jako ten, którego Chrystus umiłował i „wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo” (Ef 5,25—27). A więc mamy tu ideę pewnej wcześniejszej egzystencji Kościoła. Nie został on stworzony dopiero po śmierci Chrystusa, ale istniał już wcześniej, wymagał jednakże oczyszczenia i uświęcenia.

Podsumowując: chrzest — zanurzenie, jest zanurzeniem w Chrystusie i przez to pełnym z Nim zjednoczeniem. Dzięki temu dokonuje się uwolnienie od grzechu i zjednoczenie z innymi ochrzczonymi oraz włączenie do Kościoła, który jednak ze swej strony jest pojmowany jako istniejący już wcześniej byt duchowy.

ROZDZIAŁ I

Obmycie — oczyszczenie

Celem tego rozdziału będzie przedstawienie, w jaki sposób w tradycji chrześcijańskiej były używane i rozumiane dwa podstawowe pojęcia wywodzące się z nowotestamentalnego określenia chrztu. Bezpośrednim skutkiem zanurzenia (kąpieli) chrzcielnego jest obmycie, czyli oczyszczenie wykapanego. Jeżeli więc chrzest jest zanurzeniem, to pierwszym, narzucającym się niejako znaczeniem symbolicznym jest właśnie oczyszczenie. Tradycja żydowska знаła cały szereg rytualnych oczyszczeń dokonujących się przez obmycie, ale były to obmycia powtarzalne. Natomiast Jan Chrzciciel obmywał na znak oczyszczenia grzechów i było to obmycie jednorazowe. Zrozumiałe jest zatem, że obecna zewnętrzna forma chrztu pochodzi od chrztu Janowego. Zresztą cała tradycja chrześcijańska właśnie w chrzcie Janowym upatruje podstawowego punktu odniesienia dla sakramentu chrztu. Potwierdza to także *Katechizm Kościoła katolickiego* (1223, 1224).

Oczywiście akurat te określenia pojawiają się tak często, że nie jest możliwe ani celowe wyliczanie wszystkich tekstów przedstawiających chrzest jako obmycie czy oczyszczenie. Skoncentrujemy się więc na pokazaniu kilku specyficznych kontekstów, w jakich zostały one użyte. Jednym z nich będzie zwrócenie uwagi, kiedy jest mowa wyłącznie o oczyszczeniu z grzechów osobistych, a kiedy otwiera się szersza perspektywa, wskazująca mniej czy bardziej bezpośrednio na grzech pierworodny. Od razu na początku można także zaznaczyć, że, choć oczyszczenie stanowi podstawowy cel chrztu, nigdy nie uważano go za jedyny skutek udzielenia tego sakramentu. W literaturze starochrześcijańskiej wielokrotnie

przywoływane jest zestawienie sakramentu chrztu z chrztem Janowym. W tej paraleli często chrzest Janowy bywa przedstawiany jako ten, który tylko oczyszcza z grzechów, natomiast sakrament chrztu, w przeciwieństwie do niego, daje jeszcze wiele innych łask. Takie przeciwstawienie jest najwyraźniejsze w tekście Jana Chryzostoma¹.

Już w tytule niniejszego rozdziału użyte zostały dwa pojęcia „obmycie” i „oczyszczenie”. Jak się okazuje, również na specyfikę stosowania każdego z nich albo stosowanie innych — bliskoznacznym określeń warto będzie zwrócić uwagę, omawiając refleksję ojców Kościoła nad chrztem, który obmywa-oczyszcza z grzechów.

Pisma przednicejskie oprócz aleksandryjskich

Z całą pewnością dla pierwszych chrześcijan symbolika obmycia była tak oczywista, że nie było żadnej potrzeby wspomniania o tym aspekcie chrztu. A więc nie można na podstawie częstotliwości podejmowania tematu wnioskować o jego ważności. Do chrztu jako oczyszczenia nawiązuje Hermas w *Pasterzu*. W *Przypowieści dziewiątej* przedstawia on kamienie wydobywane z wody i używane do budowy wieży — Kościoła. Ta woda symbolizuje chrzest, a kamienie — ludzi. Są pośród nich również i sprawiedliwi żyjący przed Chrystusem. I oni są zanurzeni w wodzie, jednakże woda chrzcielna jest dla nich tylko pieczęcią, a nie oczyszczeniem: „Umarli bowiem jako sprawiedliwi i bardzo czyści, tyle tylko, że nie mieli owej pieczęci”². Trzeba mocno podkreślić, że Hermas, jako nieomal jedyny w literaturze wczesnochrześcijańskiej, nie uznaje funkcji oczyszczającej chrztu za uniwersalną; uważa, że byli przed przyjściem Jezusa ludzie tak sprawiedliwi, że tego oczyszczenia nie potrzebowali³. Zupełnie inne zdanie na ten temat znajdziemy w omawia-

¹ JKat 3,6, s. 54.

² Hermas: *Pasterz, Przypowieść dziewiąta*, 16,7. W: PŚ, s. 280.

³ Podobna myśl, ale w innym kontekście, znajduje się u Grzegorza z Nazjanzu w M 40,7 (patrz niżej).

nych poniżej tekstach Orygenesu. Natomiast motyw, że patriarchowie starotestamentalni żyjący przed Mojżeszem byli sprawiedliwi, powraca zarówno w pismach Justyna⁴, jak i Ireneusza⁵, choć już nie w kontekście chrzcielnym. Generalnie był to element polemiki z judaizmem, uzasadniającej porzucenie przez chrześcijan prawa Mojżeszowego. Właśnie patriarchowie, których sprawiedliwość uznawali także żydzi, byli doskonałymi świadkami tego, że przed nadaniem Prawa Bóg objawiał się, działał i żyli ludzie sprawiedliwi. A zatem Prawo ma charakter względny, wychowawczy i wraz z przyjściem Jezusa jego rola dobiegła końca. Trzeba jeszcze wspomnieć apokryficzne *Dzieje Tomasza*, które powstały w syryjskich środowiskach o tendencjach enkratycznych, w pierwszej połowie III wieku. Na razie zacytujemy tylko ostatni werset modlitwy zanoszonej podczas obrzędu chrzcielnego:

Przybądź Duchu Święty, oczyść ich nerki i serce, i opieczętuć ich także w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego!⁶

Na judeochrześcijański charakter tekstu wskazuje sformułowanie o oczyszczeniu „nerki i serca”, które jest bezpośrednim nawiązaniem do Ap 2,23: „ja jestem ten, co przenika nerki i serca” (por. Ps 7,10; 26,2; Jer 11,20 i inne). Generalnie w *Starym Testamencie* nerki oznaczały wnętrze człowieka, zwłaszcza sumienie⁷, czyli niejako mieściły się w szerszej starotestamentalnej symbolice serca, co zresztą znalazło wyraz w kilkakrotnym zestawieniu identycznym jak cytowany tu tekst *Apokalipsy*. A więc modlitwa, nawiązując do symboliki starotestamentalnej, jest prośbą, aby poprzez chrzest Duch Święty oczyścił całego człowieka, aż do najtajniejszych zakątków jego wnętrza. Warto zauważyć, że, w odróżnieniu od *Apokalipsy*, gdzie oczyszczającym jest Syn Boży, tutaj pojawia się stwierdzenie, że Duch Święty jest sprawcą oczyszczenia. Takie mocne wyodrębnienie działalności Ducha, jako tego, który dopełnia

⁴ Justyn: *Dialog z Żydem Tryfonem* 23,3, cyt. według Justyn: *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki. Poznań 1926, s. 135.

⁵ AH 4,16,2;3.

⁶ ChiP, s. 67.

⁷ *Nerki*. W: BT, s. 1424.

działa Chrystusa, działając bezpośrednio w sercach wierzących, jest typowe dla chrześcijaństwa małoazjatyckiego, przede wszystkim zaś dla tradycji Janowej⁸.

W zupełnie inny sposób temat oczyszczenia przez chrzest został podjęty w *Apologii* Justyna, a więc w tekście skierowanym do niechrześcijan. Mamy tu zarówno przedstawienie chrztu jako obmycia, jak i komentarz do tego aspektu chrztu. W swoich obszernych opisach chrztu Justyn wyjaśnia adresatom jego znaczenie. Pośród licznych określeń pojawia się także i „obmycie”. Pisze m.in.:

Obmycie zaś to nazywa się oświeceniem...

Gdy demony usłyszały o tym obmyciu zapowiedzianym przez proroków, same wymyśliły i zażądały, aby ci, którzy wstępują lub zbliżają się do ich świątyń, składali również im libacje i ofiary. Co więcej, musiały także, by przed wejściem do świątyni obmyciu poddawali się również [sami] wchodzący⁹.

Wiedząc, jakie skojarzenia obrzęd kąpieli będzie budził u wyznawców kultów greckich i misteryjnych, Justyn stara się pokazać fundamentalną różnicę między obmyciem i oczyszczeniem, jakie dokonuje się przez chrzest, a pogańskimi obrzędami oczyszczającymi i stwierdza, że to kultury pogańskie są podróbką, naśladownictwem chrztu. Mówiąc konkretnie: uznaje, że demony podrobiły w pogańskich obrzędach gest Mojżesza, który zdjął buty, gdy zbliżył się do krzaka gorejącego (por. Wj 3,2 n.). Jest to aplikacja powszechnego w starożytności przeświadczenia, że prawda jest starsza od fałszu. Fałsz czy kłamstwo jest zawsze późniejsze, jest podróbką, naśladownictwem. W podobnym, edukacyjnym kontekście, jakby przeznaczonym dla niechrześcijan, przedstawienie chrztu jako oczyszczenia pojawia się w tekście pt. *O chrzcie*¹⁰, przyzywany Melitonowi z Sardes:

Czyż złoto, srebro, miedź albo żelazo nie są zanurzane w wodzie po oczyszczeniu w ogniu? To pierwsze, aby poprzez płomień uczynić ja-

⁸ Więcej na ten temat patrz NP, s. 18—21.

⁹ Ap 62,1; 61,12—13, s. 252.

¹⁰ Meliton z Sardes: *O chrzcie* 1. W: ChiP, s. 34.

snym, to drugie, aby przez zanurzenie utwardzić. Także i cała ziemia jest obmywana przez deszcze i rzeki, a tak obmyta jest ona troskliwie uprawiana. Podobnie ziemia egipska powiększa swoje pola obmywana wylewami rzeki, napelnia kłosa i wydaje plon stokrotny dzięki tej dobroczynnej kąpieli. Poza tym nawet i samo powietrze zostaje oczyszczone przez spadające krople deszczu.

Zacytowany fragment to wyjaśnienie oparte na analogii ze zjawiskami naturalnymi. Jest to więc jakby katecheza wstępna, odwołująca się przede wszystkim nie do tego, co boskie, ale przedstawiająca chrzest jako zakorzeniony w tym, co ziemskie; wyjaśnia bowiem jego sens w sposób zrozumiały także dla tych, którzy nie mieli kontaktu z kultem starotestamentalnym. Również w *Wykładzie nauki apostoelskiej* Ireneusza chrzest jest przedstawiany jako oczyszczenie. To pismo ma, podobnie do poprzednich, charakter katechetyczny i apologetyczny¹¹. Czytamy tam:

Apostołowie zostali wysłani przez niego w mocy Ducha Świętego na cały świat i wypełniali wezwanie skierowane do pogan, ukazując ludziom drogę życia, odwracając ich od bożków, od cudzołóstwa, skąpstwa, oczyszczając ich dusze i ciała przez chrzest wody i Ducha Świętego. Tego Ducha Świętego otrzymali od Pana i tego też udzielają wierzącym. W taki oto sposób zbudowali kościoły¹².

A więc oczyszczenie duszy i ciała, jakie dokonuje się przez chrzest, jest warunkiem wstępnym budowania Kościoła. W tekście tym, podobnie jak u Tertuliana¹³, oczyszczenie ciała nie oznacza naturalnego efektu kąpieli, ale oczyszczenie człowieka z grzechów ciała.

Bardzo chętnie przedstawia chrzest jako obmycie-oczyszczenie literatura łacińska. Motyw ten podejmuje już najstarszy tekst łaciński, anonimowa homilia skierowana przeciw żydom, nosząca tytuł: *Adversus Judaeos qui insecuti sunt Dominum nostrum Jesum Christum*¹⁴. Jest to

¹¹ Ireneusz z Lyonu: *Wstęp*. W: Wykład, s. 7 n.

¹² Wykład 41, s. 59.

¹³ Por. Tertulian: *O chrzcie* 4. W: ChiP, s. 159. Obszerniejsze omówienie: patrz niżej.

¹⁴ Wszystkie informacje i tłumaczenie według: W. Myszor: *Najstarsza łacińska homilia*. „Studia Theologica Varsaviensia” 1979, nr 2, s. 247—255; ChiP, s. 150.

homilia paschalna zdradzająca zależność od *Homilii paschalnej* Melitona. Wedle ustaleń wydawcy tekst ten powstał między rokiem 175 a 212. Jest to więc jeden z najstarszych zachowanych tekstów łacińskich. Powstał najprawdopodobniej w Rzymie. Przedstawiona jest tam wizja Izraela, który wreszcie nawróci się. Autor tak oto przedstawia drogę nawrócenia i przystępowania Izraela do chrztu: „Izrael skarcony podąża do obmycia”. Następnie są wymienione jeszcze inne określenia, jak: „pieczęć”, „zanurzenie”, „obrzezanie”.

Wielkim katechetą chrzcielnym był, jak wiadomo, Tertulian. Jedną z zasadniczych linii jego wykładu o chrzcie jest właśnie przedstawianie tego sakramentu jako oczyszczenia.

Prostocie wszakże aktu odpowiada podobieństwo: bo nie brudem, lecz występkami splamieni, wodą jednak się obmywamy. Występki jednak nie są widoczne na ciele — nikt przecież nie nosi na skórze śladów bałwochwalstwa, nieczystości, oszustwa — ci, którzy je popełniają, płamią się na duszy, która jest sprawczynią występku. Dusza bowiem jest panem, ciało zaś sługą. Ale jedno i drugie nawzajem dzieli przewinienie, dusza z powodu kierowania, ciało przez wykonywanie. Dlatego gdy wody otrzymają leczniczą moc za pośrednictwem anioła, wówczas dusza w sposób cielesny obmywa się w wodzie, a ciało oczyszcza się duchowo¹⁵.

W ten sposób sam zewnętrzny obrzęd chrztu staje się duchowym, ponieważ w wodzie jesteśmy zanurzeni, a duchowy skutek otrzymujemy, to znaczy oczyszczenie z grzechów¹⁶.

Tekst ten dobrze przedstawia tok rozumowania Tertuliana. Główna linia jego argumentacji wygląda następująco: ponieważ człowiek stanowi jedność duszy i ciała, materialna woda może, dzięki Bożemu postanowieniu, obmywać także brudy duszy. Ważny dla naszego tematu jest także punkt 18, w którym Tertulian argumentuje za opóźnieniem chrztu, a zwłaszcza za nieudzielaniem go dzieciom. Pyta retorycznie: „Dlaczego wiek niewinny tak bardzo pragnie odpuszczenia grzechów?” A więc obmycie z grzechów odnosi do grzechów osobistych,

¹⁵ Tertulian: *O chrzcie* 4. W: ChiP, s. 159.

¹⁶ Tertulian: *O chrzcie* 7. W: ChiP, s. 162.

tych, które człowiek popełnił w ciągu swego życia przed chrztem. Jeszcze jeden motyw związany z chrztem jako obmyciem to jego jednorazowość. Tertulian przeciwstawia powtarzalne obmycia żydowskie jednemu chrztowi:

Lud izraelski codziennie się obmywa wodą, ponieważ codziennie się brudzi. By się to również u nas nie powtarzało, dlatego właśnie została określona nauka o jednorazowym chrzcie. Szczęśliwa woda, która raz na zawsze obmywa, która służy grzesznikom nie na pośmiewisko, która zakażona ustawicznymi brudami tych, których obmyła, nigdy nie brudzi¹⁷.

Ciekawy jest fragment montanistycznego dzieła Tertuliana pt. *O wstydlivości*, powstałego w roku 210:

Lecz ja wolę naukę o karności doprowadzić do chwały Chrystusa, wychodząc od Chrystusa. Niech dawne czasy — jeśli tak chcą psychicy — mają także pozwolenie na wszelką nieczystość! Niech przed Chrystusem ciało się bawi, co więcej nawet niech idzie na zatracenie. Zanim nie zostało odnalezione przez Chrystusa: jeszcze nie było godne daru zbawienia, jeszcze nie było zdadne do przyjęcia obowiązku świętości.

Ciągle jeszcze ciało oceniano w Adamie razem z jego winą, jako że chętnie podążało za pięknem, które dostrzegło, i spoglądało za rzeczami niższymi, i chowało lubieżność za figowymi liśćmi. Zawsze tkwił w nim jad pożądania i [tekst zepsuty] mleczne brudy, które nie nadały się do zmycia, ponieważ same wody jeszcze nie obmyły ciała.

Ale, gdy Słowo Boże zstąpiło na ciało, którego ani nawet małżeństwo nie naruszyło, i „Słowo stało się Ciałem” (J 1,4), którego ani nawet małżeństwo nie miało naruszyć, ażeby wstąpić na drzewo nie tyle wstrzemięźliwości, co cierpliwości; ażeby stamtąd skosztować nie tyle coś słodkiego, lecz gorzkiego; ażeby być odpowiednim nie dla piekła (*inferos*), lecz dla nieba; ażeby opasać się nie liśćmi rozpusty, lecz kwiatami świętości; ażeby przekazać czystość swoją wodom; następnie w Chrystusie każde ciało usuwa pozostałe dawne brudy — już inna jest rzecz, nowa się bowiem wynurza; już nie jest z mułu nasie-

¹⁷ Tertulian: *O chrzcie* 15. W: ChiP, s. 169.

nia, już nie jest z błota pożądlivosti, lecz jest z czystej wody i czystego ducha¹⁸.

Tutaj już Tertulian wychodzi poza czysto osobistą perspektywę oczyszczenia z grzechów popełnionych przed chrztem, jaka dominowała choćby w dziele *O chrzcie*, i wprowadza motyw powszechnego zbrudzenia ciała. To ziemskie ciało zostało dane Adamowi wraz z jego winą, a więc jest jakimś nosicielem grzechu, pożądlivosti. Woda chrzcielna, dzięki oczyszczeniu jej przez Chrystusa, oczyszcza nie tylko grzechy osobiste, ale także ciało w ogóle. Zgodnie z montanistycznym charakterem pisma, już samo małżeństwo stanowi świadectwo nieczystości, a czystość i wolność od pożądlivosti jest właściwie przedstawiana jako czystość i absolutna wstrzemięźliwość seksualna. A więc chrzest jest już przedstawiony jako zmycie grzechu Adama. Wobec tego — trzeba uznać — grzech Adama był nie tylko jego osobistym grzechem, ale dotknął wszystkich ludzi, a znakiem tego skażenia jest pożądlivość cielesna. Choć montanizm Tertuliana łączył się z pewnymi tendencjami przeciwstawiającymi ciało i duszę, to jednak również w późnych jego dziełach nadal pojawia się idea solidarności ciała oraz duszy. Widzimy ją w dziele *O zmartwychwstaniu umarłych* (211 rok)¹⁹: „Przecież także i ciało zostaje obmyte, aby dusza oczyściła się ze splamienia”.

Również Cyprian chętnie pisze o chrzcie jako oczyszczeniu:

Skoro więc jest jeden Kościół umiłowany przez Chrystusa i w Jego kąpielu sam tylko obmyty, jakże ten, kto jest poza Kościołem, może być kochany przez Chrystusa lub być obmyty i oczyszczony Jego kąpielą?²⁰

W tekście tym, zgodnie ze swoją tendencją, aby działanie Boga odnosić przede wszystkim do Kościoła jako całości, a dopiero w ramach Kościoła do poszczególnych wiernych, Cyprian pisze o oczyszczeniu

¹⁸ Tertulian: *O wstydlivosti* 6,14—16. Tłum. K. Obrycki. W: T III, s. 209.

¹⁹ Tertulian: *O zmartwychwstaniu umarłych* 8,3. W: ChiP, s. 185.

²⁰ L 69,2: „Quod si una est ecclesia quae a Christo diligitur et lauacro eius sola purgatur, quomodo qui in ecclesia non est aut diligi a Christo aut abluere et purgari lauacro eius potest?”; por. L 74,6. W: ChiP, s. 238—239, 245.

Kościół. Wcześniejsze teksty, jak widzieliśmy, przedstawiały wyłącznie działanie chrztu wobec konkretnego człowieka. Cyprian odwołuje się chętnie do tekstu z Ef 5,25—27: „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, niemający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany”²¹. W ten sposób zwraca uwagę na pewien aspekt teologii Pawłowej, który do tej pory był w zasadzie pomijany w tekstach chrzcielnych. Warto porównać myśl Cypriana z przedstawionym wyżej tekstem Ireneusza w *Wykładzie nauki apostoelskiej*. W obu tekstach jest mowa o budowaniu Kościoła, ale Ireneusz zachowuje kolejność: chrzest oczyszczał dusze i ciała ludzkie i apostołowie „w taki oto sposób zbudowali kościoły”. Natomiast Cyprian pisze o tym, że to Kościół został obmyty w kąpeli Chrystusa i dlatego poza Kościołem nie może dokonywać się żadne prawdziwe obmycie przez Chrystusa. Cyprian wspomina także jeden raz o grzechu narodzenia w ciele:

Jeśli jednak tym, którzy dopuścili się najcięższych win i wiele poprzednio przeciw Bogu popełnili grzechów, o ile potem uwierzyli, nie odmawia się chrztu i łaski, to o ileż bardziej nie należy w tym przeszkadzać nowo narodzonemu dziecku, które nie popełniło żadnego grzechu, lecz tylko przy pierwszym swym narodzeniu zostało dotknięte zarazą dawnej śmierci, ponieważ jak Adam zostało urodzone w ciele. Z tego już względu łatwiej może otrzymać przebaczenie grzechów, że obciążają je nie własne, lecz cudze grzechy²².

Przedstawianie chrztu jako oczyszczenia w najstarszych pismach miało zatem najczęściej charakter propedeutyczny: było skierowane przede wszystkim do tych, którzy jeszcze nie byli ochrzczeni: pogan bądź katechumenów. W literaturze łacińskiej do czasów Cypriana (pomijając montanistyczne dzieła Tertuliana) jest mowa przede wszystkim o obmyciu-oczyszczeniu pojedynczego człowieka. Cyprian zaś pisze o obmyciu

²¹ Zob. L 69,2; 74,7. W: ChiP, s. 238—239, 245.

²² L 64,5. W: ChiP, s. 237. Przedstawienie grzechu obciążającego nowo narodzone dziecko jako bezpośredniego skutku urodzenia w ciele jest bardzo podobne do koncepcji Orygenesa przedstawionej m.in. w KpłHom 8,3 i RzKom 5,9. Patrz także podany wyżej tekst Tertuliana w dziele *O wstydlivosti*.

Kościół jako całości. Dopiero w tym Kościele obmytym przez Jezusa dokonuje się oczyszczenie jego poszczególnych członków. Chrzest stanowi obmycie jednorazowe²³. W zasadzie Tertulian i Cyprian używają łacińskich słów pochodzących od *lavare* — ‘obmyć’. Tylko sporadycznie Cyprian stosuje słowo *purificare* — ‘oczyścić’.

Tradycja aleksandryjska — chrzest jako *katharsis*

Osobno należy omówić miejsce, jakie oczyszczającej roli chrztu przypisują ojcowie aleksandryjscy: Klemens i Orygenes, a w następnych pokoleniach — ojcowie kapadoccy. Jest to bowiem refleksja zdecydowanie odmienna od przedstawionych powyżej: oczyszczenie jest przez ojców aleksandryjskich przedstawiane jako jeden z najważniejszych efektów chrztu. Choć używaliśmy zamiennie słowa „obmycie” i „oczyszczenie”, w zasadzie we wcześniej przedstawionych tekstach chodziło przede wszystkim o obmycie. W tradycji aleksandryjskiej natomiast pojawia się już konsekwentnie stosowane inne słownictwo — chrzest jest określany jako *κάθαρσις*. Trzeba podkreślić, że to greckie słowo funkcjonuje powszechnie w języku polskim w transkrypcji, jako *katharsis*. Słowo to występuje wielokrotnie w *Nowym Testamencie*. Zawsze oznacza oczyszczenie: fizyczne (Mt 27,59), religijno-moralne (Mt 5,8; Łk 11,41; J 13,10—11; Dz 18,6; Rz 14,20), oczyszczenie serca pochodzące od Boga (Dz 15,9; Ef 5,26; 1J 1,9), oczyszczenie przez słowo i krew Chrystusa (J 15,3; Hbr 9,14; 1J 1,7), oczyszczenie pojmowane ogólnie, wieloaspektowo (Mt 8,2—3; 23,25—26; Mk 1,40; Łk 4,27; 5,13). Nigdy nie pojawia się w tekstach nawiązujących do chrztu. Natomiast użycie tego słowa na określenie chrztu niewątpliwie ma związek z zakorzenieniem szkoły aleksandryjskiej w tradycji greckiej, która wielką wagę przywią-

²³ Znakomita analiza świadectw patrystycznych pokazująca jednorazowe obmycie chrzcielne jako wprowadzenie w nową przestrzeń — w której jest możliwa pokuta — patrz H. Pietras: *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów — próba zrozumienia świadectw patrystycznych*. W: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*. Przygotował ks. J. Naumowicz. Warszawa 2004, s. 179—193.

zywała do oczyszczenia wewnętrznego człowieka, będącego warunkiem poznania rzeczywistości duchowych²⁴. *Katharsis* — oczyszczenie, było istotnym elementem tradycji religijnych, a zwłaszcza obrzędów misteryjnych. Obrzędy wtajemniczające, misteryjne zawsze zawierały motywy *katharsis*, oczyszczenia. Walter Burkert sam rdzeń tego słowa wywodzi od semickiego *grt* — okadzania rytualnego. Nowe znaczenie wyrazowi *katharsis* nadał Platon. Dla niego jedynym skutecznym *katharsis* była praktyka duchowej ucieczki od świata i koncentracji. Opisał to w *Fedonie*²⁵. Wykształcony filozof mógł oczyścić swoją duszę bez rytuałów. A więc *katharsis* — ‘oczyszczenie’ było równoznaczne z dążeniem umysłu do poznania prawdy, a tym samym do wyzwolenia się z więzów ciała. Jednocześnie, oprócz mądrości, *katharsis* zapewnia zdobycie cnót: umiarkowania, mądrości i męstwa. Sam proces katartyczny wiąże się bezpośrednio z myśleniem i poznaniem umysłowym, które wyzwalają człowieka z pozorów poznania zmysłowego²⁶.

Klemens i Orygenes

Klemens Aleksandryjski, jako jeden z pierwszych pisarzy chrześcijańskich, świadomie i celowo zestawia możliwie wiele różnych określeń chrztu, aby poprzez tę wielorakość nazw przedstawić bogactwo treści i owoców tego sakramentu. W *Wychowawcy* pisze²⁷:

To zaś, co się dokonuje, nazywane jest wielorakimi określeniami: Dar łaski, oświecenie, udoskonalenie, kąpiel. Kąpiel — przez którą jesteśmy oczyszczeni z naszych grzechów, dar łaski — przez który zostają nam darowane kary za nasze przewinienia, oświecenie — dzięki któremu

²⁴ Więcej na temat roli *katharsis* — ‘oczyszczenia’ u Platona, i jego wpływu na Klemensa i Orygenesa patrz: J. Le Goff: *Narodziłiny czyśćca*. Tłum. H. Januszewska. Warszawa 1997, s. 59—60.

²⁵ Platon: *Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1982, 67C, s. 287.

²⁶ EK 8,1075—1076, hasło „katharsis” autorstwa H. Podbielskiego. Zob. także: E.R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*. Przekł. J. Partyka. Bydgoszcz 2008, s. 182.

²⁷ Znamienny przykład kontynuacji takiego sposobu mówienia o chrzcie znajdujemy u Grzegorza z Nazjanzu w *Mowie o świętym chrzcie* (M 40,4, s. 437—438). Tekst ten został zacytowany we *Wstępie*.

oświeca nas wieczne światło zbawienia, to znaczy dzięki któremu możemy oglądać jasno boskość. Doskonałością nazywamy bowiem to, czemu niczego nie brakuje.

A czego może brakować temu, który ogląda Boga?²⁸

Nieco dalej przedstawia chrzest, oczyszczenie jako decydujący moment dopuszczający do poznania tajemnic Bożych:

Znane są słowa Apostoła: „A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych, jak do niemowląt w Chrystusie” (1Kor 3,1). Można te słowa tak pojmować: Jako „cieleśnie pojmujących”, można uznawać tych, którzy są dopiero po krótkim pouczeniu, i dlatego są jeszcze niemowlętami w Chrystusie.

Napełnieni Duchem zaś to ci, którzy już przez Ducha Świętego zostali doprowadzeni do wiary. Cieleśni to początkujący katechumeni (νεοκατηχῆτος), którzy nie są jeszcze oczyszczeni (μηδέπω κεκαθαμένους), którzy zostali opisowo nazwani „cieleśnie pojmujący” jako że oni podobnie jak poganie ciągle jeszcze myślą o sprawach ciała²⁹.

A więc oczyszczająca funkcja chrztu jest pierwsza, to dzięki niej człowiek może przyjmować wszystkie kolejne dary, jakich Bóg udziela poprzez chrzest. Trzeba dodać, że Klemens mocno podkreśla jednorazowość i wyjątkowość oczyszczenia, jakie zyskuje się za sprawą chrztu. Jest to jedyny stopień wtajemniczenia. Kto został ochrzczony, jest wystarczająco czysty, aby być dopuszczonym do wszelkich tajemnic. Dalsza droga wtajemniczenia zależy już tylko od sposobu postępowania ochrzczonego³⁰. Na uwagę zasługuje wyraźne podkreślenie, że skutkiem oczyszczenia jest możliwość oglądania Boga. Czystość jako warunek konieczny dla oglądania Boga stanowi istotny motyw starotestamentalny. Ale Klemens Aleksandryjski tutaj nie nawiązuje wprost do tekstów *Starego Testamentu*, natomiast używa tego samego słowa, jakie ma kluczowe znaczenie dla Platona — *katharsis*. Justyn, choć ze-

²⁸ Klemens Aleksandryjski: *Wychowawca*, 1,6,26,2—3. W: ChiP, s. 74.

²⁹ Klemens Aleksandryjski: *Wychowawca*, 1,7,36,2—3. W: ChiP, s. 76; podobny tekst znajdujemy w Kobiercach, 4,22,141—142; ChiP, s. 77.

³⁰ Zob. Klemens Aleksandryjski: *Wychowawca*, 1,6,25,1; 1,6,30,1. W: ChiP, s. 74—75.

stawiał obok siebie chrzest i obrzędy misteryjne, tego pojęcia na określenie chrztu nie używał.

Jednak dopiero Orygenes uczynił z idei oczyszczenia jedną z głównych linii swojej refleksji chrzcielnej. Pisze w *Homiliach o „Księdze Wyjścia”*:

A zatem przyjął nas Chrystus, a dom nasz został oczyszczony z dawnych grzechów i przystrojony ozdobami sakramentów wiary, którą znają ci, co wtajemniczeni zostali³¹. Wszelako ów dom nie od razu zasługuje na to, aby w nim Chrystus zamieszkał: zasługuje na to, pod warunkiem że jego życie i postępowanie jest tak święte, tak czyste i nieskalane, że staje się godnym tego, żeby być „świątynią Boga” (2Kor 6,16). Albowiem winien być już nie domem, lecz świątynią, w której mieszka Bóg³².

Chrzest oczyszcza człowieka i czyni go w ten sposób zdolnym do zjednoczenia z Bogiem, ale konieczna jest kontynuacja tego oczyszczenia przez życie godne chrztu. Te dwa motywy obecne są w tekstach Orygenesesa. Z jednej strony, podkreślanie wielkiej, oczyszczającej mocy chrztu, przy czym to oczyszczenie stanowi warunek wstępny zamieszkania Chrystusa w duszy ludzkiej. Z drugiej strony, pada silny akcent moralny, niepozwalający traktować działania chrztu w sposób czysto rytualny, jakby „magiczny”³³. Takie podkreślanie oczyszczającej roli chrztu prowadzi Orygenesesa do refleksji na temat znaczenia chrztu dzieci. Orygenes potwierdza istnienie praktyki kościelnej uznającej chrzest dzieci i pyta:

[...] dlaczego wówczas, gdy na odpuszczenie grzechów udzielany jest chrzest kościelny, zgodnie z przepisami Kościoła udziela się go również małym dzieciom. Gdyby wszak w małych dzieciach nie było nic, co wymaga odpuszczania i potrzebuje darowania, to łaska chrztu wy-dawałaby się zbyteczna?³⁴

³¹ „Suscepti ergo sumus a Christo et »mundata« est domus nostra a peccatis prioribus et 'ornata' est ornamentis sacramentorum fidelium, quae norunt qui initiati sunt”. Cytowane teksty Orygenesesa zachowały się tylko w czwartowiecznym łacińskim przekładzie Rufina.

³² WjHom 8,4. W: ChiP, s. 83.

³³ Zob. np. KpłHom 1,4. W: ChiP, s. 84.

³⁴ KpłHom 8,3. W: ChiP, s. 88.

W odpowiedzi wskazuje na grzech przed narodzeniem i w ten sposób formułuje twierdzenie, które powszechnie uznawane jest za jedno z ważniejszych świadectw dotyczących rozwoju nauki o grzechu pierwotnym. Szersze rozwinięcie tego tematu wychodzi poza naszą problematykę³⁵. Trzeba jedynie zwrócić uwagę, że wcześniejsze świadectwa przedstawiające chrzest jako oczyszczenie z grzechów wskazywały na grzechy popełnione osobiście przez człowieka, a nie na cokolwiek przed jego narodzeniem.

Należy jeszcze przypomnieć, że przedstawiając chrzest jako oczyszczenie, Orygenes rozwija teorię drugiego chrztu, chrztu ognia, jakiemu każdy zostanie poddany po śmierci. Z tego chrztu zostaną wyłączeni tylko ci, którzy na ziemi otrzymali chrzest krwi, a więc męczennicy. Oni odchodzą z tego świata zupełnie oczyszczeni. Pozostali, ponieważ nie potrafili po chrzcie zachować całkowitej bezgrzeszności (a Orygenes jest świadomy tego, że prawie nikt nie potrafi w tym życiu ustrzec się od wszelkich grzechów), będą potrzebowali po śmierci kolejnego oczyszczenia. Będzie nim właśnie chrzest ognia³⁶. A więc i ten drugi chrzest będzie przede wszystkim, a może już wyłącznie oczyszczeniem, żadnej innej funkcji już nie będzie musiał spełniać.

Jak widzimy, przedstawiając chrzest jako oczyszczenie, Orygenes przede wszystkim dokonuje interpretacji starotestamentalnych przepisów dotyczących oczyszczenia. Jest on pierwszym pisarzem chrześcijańskim, który tak szeroko wykorzystuje te teksty jako podstawę do rozumienia oczyszczającej roli chrztu³⁷. Podkreślając oczyszczającą rolę chrztu, wskazuje na niego jako na sakrament, który umożliwi poznanie tajemnic Bożych i zjednoczenie z Bogiem. Albowiem Bóg jako doskonale czysty może zjednoczyć się jedynie z tymi, którzy są czysti. Łatwo da się również zauważyć, że te interpretacje chrztu jako oczyszczenia kształtowane

³⁵ Szerzej na ten temat patrz: M. Szram: *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do „Listu św. Pawła do Rzymian” Orygenes’a*. W: *Grzech pierwotny*. Red. H. Pietras. Kraków 1999, s. 41—66.

³⁶ Zob. SdzHom 7,2; JerHom 2,3; ŁkHom 24; JKom 223 (fragm.). W: ChiP, s. 95—96, 97, 106—107, 110.

³⁷ Na przykład Tertulian, który już pod koniec II wieku napisał cały traktat poświęcony chrztowi i wykorzystał w nim wiele tekstów ze *Starego Testamentu*, nie sięgnął do *Księgi Kapłańskiej*. Koncentrował się na motywie wody, jako tym dziele Boga, które odznacza się wyjątkową czystością.

są także przez platońską ideę *katharsis*. Zwłaszcza duchowa interpretacja starotestamentalnych tekstów dotyczących rytuałów oczyszczających jest analogiczna do platońskiej interpretacji misteryjnych rytuałów oczyszczających. Większość cytowanych tekstów Orygenesusa znany tylko w łacińskich przekładach, ale w zachowanej w języku greckim apologii *Przeciw Celsusowi* przynajmniej raz pojawia się nazwa chrztu: „symbol oczyszczenia” — τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι³⁸.

Perspektywa indywidualna, a więc opisywanie działania chrztu wobec pojedynczego człowieka, dominuje w pismach Orygenesusa. Co prawda głównym założeniem jego homilii jest budowanie Kościoła, ale, jak sam natychmiast zaznacza, to budowanie odbywa się poprzez budowanie słuchaczy³⁹. W ten sam sposób Orygenes rozwija swoją refleksję chrzcielną, to znaczy koncentruje się na relacji człowiek — Bóg i przemianie, jaką chrzest przynosi właśnie w tej relacji. Poprzez wejście we wspólnotę z Bogiem człowiek ochrzczony „buduje Kościół”. Przypomnijmy, że Cyprian ustawił swoją refleksję o owocach chrztu inaczej. Koncentrował się właśnie na Kościele jako pośredniku, poprzez którego chrzczony dostępuje oczyszczenia.

Ojcowie kapadoccy

Grzegorz z Nyssy przedstawia naukę o chrzcie — oczyszczeniu jako trzecią i ostatnią część swojego wykładu o chrzcie. Pierwsze dwie części jego wykładu stanowią omówienie chrztu będącego nowym narodzeniem oraz śmierć i zmartwychwstanie — zostaną one przedstawione w rozdziale poświęconym tym nazwom chrztu. Natomiast trzeba zaznaczyć tę kolejność, bo w ten sposób Grzegorz z Nyssy przedstawia właśnie oczyszczenie jako ostateczny i najważniejszy skutek chrztu. Przy tym jest to kolejność inna niż u większości omawianych autorów. Zwykle bowiem oczyszczenie jest przedstawiane na początku, jako warunek otrzymania kolejnych darów.

Nie wszyscy zmartwychwstali bowiem osiągną to samo życie, lecz będzie wielka różnica między oczyszczonymi i tymi, którzy go będą jeszcze potrzebować. Oczyszczone przez chrzest dusze będą miały dostęp

³⁸ Orygenes: *Przeciw Celsusowi* 3,51. W: ChiP, s. 117.

³⁹ Zob. KpłHom 7,1. W: ChiP, s. 82.

do pokrewnych im dobrych duchów. Z czystością będzie też złączona wolność od namiętności i cierpień, na czym według powszechnego przekonania polegać będzie szczęście. Ci natomiast, w których namiętności się umocniły i nie zastosowali oni żadnego środka na oczyszczenie od brudu ani tajemniczej wody, ani wezwania boskiej mocy, ani poprawy przez pokutę, muszą pozostać w takim stanie, na jaki zasłużyli. Ale dla nieoczyszczonego złota przeznaczony jest tygiel, aby po wytopieniu się przymieszanej do nich nieprawości, później po długich wiekach zachowała się dla Boga czysta natura. Ponieważ więc oczyszczająca siła leży w wodzie, jak i w ogniu, dlatego ci, co zmyli brudy w tajemniczej wodzie, nie będą potrzebowali innego oczyszczenia; ci zaś, którzy nie byli wtajemniczeni w to oczyszczenie, muszą się kiedyś oczyścić przez ogień. Zarówno rozum, jak i *Pismo Święte* uczą, że do Boskiego chóru nie wejdzie ten, kto nie zmył z siebie wszystkich brudów grzechu. Taki jest oto — choć się wydaje mały — początek i podstawa wielkich dóbr. Nazywam go małym, ze względu na łatwość jego wykonania. Bo czyż trudno uwierzyć, iż Bóg jest wszędzie, iż jest i przy tych, co wzywają ożywczej mocy, a będąc obecny, również to czyni, co mu jest właściwe? Właściwością zaś Bożej mocy jest zbawienie potrzebujących, a to następuje przez oczyszczenie w wodzie. Kto został oczyszczony, będzie uczestniczył w czystości. Prawdziwą zaś czystością jest Bóg.

A zatem widzisz, jak mały jest początek i jak bez trudu można go zdobyć: wiara i woda; pierwsza leży w naszej dobrej woli, druga towarzyszy naszemu życiu. A jak wielkie jest dobro z nich rozkwitające — złączenie z samym Bogiem!⁴⁰

A więc odrodzenie, śmierć i zmartwychwstanie prowadzą właśnie do oczyszczenia natury ludzkiej, a to jest warunkiem wstępnym uczestnictwa w Bogu, czyli pełni zbawienia. Bóg bowiem jest prawdziwą czystością. W całym tym fragmencie, tu gdzie w przekładzie polskim mamy słowo: oczyszczenie, oczyścić, Grzegorz używa wyłącznie pojęć wywodzących się od słowa *κάθαρσις*.

Grzegorz z Nazjanzu oczyszczeniu przez chrzest poświęca punkty 7—8 swojej mowy o chrzcie⁴¹. Podobnie jak Grzegorz z Nyssy najpierw przedstawia chrzest jako oświecenie, a dopiero potem jako oczyszczenie. Píše m.in.

⁴⁰ WK 35—36, s. 175—176.

⁴¹ M 40,7—8, s. 439—440.

Dla rozpoczynających życie jest to pieczęć, dla dojrzałych łaska i odnowienie obrazu skażonego przez nieprawość. [...]

To jest łaska i moc chrztu, która przynosi nie potop świata, jak nigdyś, lecz oczyszczenie z grzechu każdego człowieka z osobna i zupełne oczyszczenie z naleciałości i brudów spowodowanych nieprawością.

Ponieważ zaś składamy się z dwóch składników, to jest z duszy i ciała, z jednej widzialnej, a drugiej niewidzialnej natury, podwójne jest i nasze oczyszczenie, mianowicie przez wodę i przez Ducha. Jedno otrzymuje się widocznie i cielesnie, drugie równocześnie przychodzi w sposób niecielesny i niewidoczny; i jedno jest figuralne, a drugie rzeczywiste i oczyszczające do głębi. To oczyszczenie jest pomocą dla pierwszych narodzin, czyni nas ze starych nowymi, z doczesnych — Bożymi, bez ognia nas przetapia i na nowo stwarza, nie unicestwiając. Bo, krótko mówiąc, należy pojmować moc chrztu jako zawarty z Bogiem układ drugiego życia i czystszeo życia.

A więc dla Grzegorza z Nazjanzu oczyszczenie chrzcielne jest jakby kolejnym etapem Bożego dzieła stworzenia i otwiera człowiekowi drogę do zjednoczenia z Bogiem. Takie pojmowanie oczyszczającej mocy chrztu było niewątpliwie rozpowszechnione wśród słuchaczy Grzegorza z Nazjanzu, gdyż obszernie omawia on nadużycie polegające na zwlekaniu z chrztem aż do chwili tuż przed śmiercią. W ten sposób chciano uniknąć niebezpieczeństwa popełnienia grzechów po chrzcie, które byłyby już dużą przeszkodą w osiągnięciu zjednoczenia z Bogiem po śmierci. Grzegorz oczywiście ostro krytykuje taką praktykę i zachęca do przyjmowania chrztu w młodości oraz prowadzenia potem życia w wierności zobowiązaniom podjętym na chrzcie. Warto zwrócić uwagę na pierwsze cytowane zdanie o chrzcie jako pieczęci dla rozpoczynających życie. Wskazuje ono, że Grzegorz z Nazjanzu nie wiąże oczyszczenia chrzcielnego z grzechem Adama.

Podobnie jak Grzegorz z Nyssy, także i Grzegorz z Nazjanzu w tym tekście używa pojęć wywodzących się od słowa *katharsis*. Jak widać, obaj ojcowie kapadoccy bardzo podobnie przedstawiają naukę o oczyszczeniu chrzcielnym. Ich zależność od Platońskiej idei *katharsis* jest chyba jeszcze bardziej widoczna niż u Orygenesusa.

W odróżnieniu od Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy Bazyle Wielki nie podejmuje tematu: chrzest jako *katharsis*. Píše o chrzcie

jako obmyciu jednorazowym, podkreślając, że właśnie przez to jest ono różne od powtarzalnych obmyć żydowskich⁴². W dziele *O chrzcie* pisze o narodzeniu „z góry” (ἀνωθεν) jako o poprawieniu pierwszego narodzenia, jakie dokonało się w brudzie grzechów, i przywołuje teksty Hi 14,4; Ps 51,7⁴³. Następnie nawiązuje do chrztu jako oczyszczenia, cytując słowa Jezusa o krwi Nowego Przymierza (Mt 26,28) oraz św. Pawła o zbawieniu poprzez Krew Chrystusa (Ef 1,7)⁴⁴. Jednak nie rozwija tego tematu. Pisze: „Chrzest nie polega na usunięciu brudu cielesnego, ale na dobrze uświadomionym zwróceniu się ku Bogu”⁴⁵. A więc unika nawet tradycyjnego przeciwstawienia: oczyszczenie cielesne — oczyszczenie duszy. Objaśnia chrzest przede wszystkim jako nowe narodzenie oraz śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem. Zanurzenie w wodzie to dla niego przede wszystkim obraz śmierci starego człowieka.

Zarówno Grzegorz z Nyssy, jak i Grzegorz z Nazjanzu są w wielu punktach kontynuatorami myśli Orygenesesa i również, podobnie jak Orygenes, obaj poświęcają dużo uwagi oczyszczeniu chrzcielnemu oraz podobnie jak on piszą o oczyszczeniu przez ogień, jakiemu zostaną poddani po śmierci ci, którzy nie oczyszczą się na ziemi. Jednak w dwóch punktach Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nazjanzu różnią się zasadniczo od Orygenesesa. Dla tego ostatniego oczyszczenie jest początkiem, a nie zwieńczeniem działania chrztu. Przede wszystkim zaś Orygenes poświęca wiele uwagi oczyszczeniu z grzechu przed narodzeniem. Ten temat, na pewno znany ojcom kapadockim, uważnym czytelnikom Orygenesesa jest obcy. Grzegorz z Nyssy i Grzegorz z Nazjanzu piszą tylko o oczyszczeniu z grzechów osobistych. Zapewne odrzucenie Orygenesowej teorii preegzystencji dusz, a wobec tego i tezy o upadku w preegzystencji spowodowało taką zmianę w odniesieniu do znaczenia oczyszczenia chrzcielnego.

⁴² Bazyle Wielki: *O Duchu Świętym*. Tłum. i oprac. A. Brzóstkowska, wstęp ks. J. Naumowicz. Warszawa 1999, 15,35, s. 131.

⁴³ Il battesimo 1,2, s. 186—187. Jest to prawie dosłownie taki sam tekst jak KpłHom 8,3 (ChiP, s. 88). Ale temat, któremu Orygenes poświęca wiele miejsca, przez Bazylego Wielkiego jest ujęty jednym zdaniem.

⁴⁴ Il battesimo 1,2, s. 186—187, 204—205.

⁴⁵ Bazyle Wielki: *O Duchu Świętym...*, s. 132.

Na końcu przedstawiania chrztu jako *katharsis* trzeba zaznaczyć, że wszyscy czterej przywołani tu ojcowie: Klemens, Orygenes, Grzegorz z Nazjanzu i Grzegorz z Nyssy, mimo występujących analogii i zależności od Platońskiej idei *katharsis*, różnią się od Platona w sprawie zasadniczej. Otóż oczyszczenie chrzcielne jest dla nich zawsze oczyszczeniem z grzechu. Platon zaś oczywiście nie znał takiego pojęcia grzechu, jakie jest istotne dla chrześcijaństwa — przewinienia wobec Boga. Problem zależności i odmienności, jakie zachodzą między greckimi, religijnymi i filozoficznymi treściami pojęcia *katharsis* a jego znaczeniem w refleksji chrzcielnej ojców greckich jest złożony i na pewno warty obszernego studium. Tutaj został tylko zasygnalizowany.

Pozostałe pisma ponicejskie

Należy przedstawić greckie katechezy chrzcielne z IV wieku. Zaczniemy od katechez Cyryla Jerozolimskiego. Całą katechezę drugą Cyryl poświęca przedstawieniu grzechu. Jej treść dobrze oddaje już pierwsze zdanie:

Czymś strasznym jest grzech; bardzo ciężką chorobą duszy i jest przekroczeniem przykazania. Nie tylko przyprawia o chorobę, ale też gotuje wieczny ogień⁴⁶.

Takie przedstawianie okropności grzechu służy Cyrylowi Jerozolimskiemu do podkreślenia wielkiej mocy chrztu, podczas którego wody obmywają z każdego grzechu. Oczywiście, nieustannie podkreśla, że konieczne jest odpowiednie wewnętrzne nastawienie. W ten sposób katecheza trzecia, o chrzcie, opiewa wielkość chrztu jako mocniejszego od jakiegokolwiek grzechu i zdolnego oczyścić z każdego wcześniej popełnionego grzechu. Do tego już w *Katechezie wstępnej*⁴⁷ Cyryl Jerozolimski

⁴⁶ CKat 2,1, s. 37.

⁴⁷ CKat wst 7, s. 22.

powtarza, że chrzest jest tylko jeden, co ma przekonać słuchaczy, że jak teraz zaprzepaszczą szansę, to na drugą taką samą nie mogą już liczyć.

Pierwsze dwie katechezy mistagogiczne, jak wiadomo, są w całości poświęcone chrztowi. One również w zasadzie opisują chrzest i jego poszczególne elementy jako wyrzeczenie się szatana oraz wyzwolenie z grzechu. A więc jest to katecheza skoncentrowana na chrzcie jako oczyszczeniu z grzechu. Dopiero pod koniec drugiej katechezy Cyryl podkreśla, że oczyszczenie z grzechów nie jest jedynym owocem chrztu. Wskazuje na chrzest jako zjednoczenie z męką Chrystusa: „przez wynikający z chrztu udział w Jego śmierci zostaliśmy z Nim zrośnięci w jedno”⁴⁸. Taka konkluzja jednak znowu sugeruje, że chrzest, właśnie dzięki takiemu zjednoczeniu, daje także moc do niegrzeszenia w przyszłości. Całe pouczenie jest w sumie podporządkowane przekazaniu katechumenom prawdy o chrzcie jako wyzwoleniu z grzechów, które jest jednorazowe i trwałe. Również motyw konieczności odpowiedniego nastawienia wewnętrznego przystępujących do chrztu: wezwanie do współdziałania z łaską chrztu stale przewija się w katechezach Cyryla Jerozolimskiego. Cyryl, wielokrotnie przedstawiając chrzest jako oczyszczenie z grzechów, pozostaje przy perspektywie osobistej, to znaczy wskazuje na to, że chrzest odpuszcza grzechy popełnione przed jego przyjęciem i nie wchodzi w rozważania o grzechu Adama czy jakiegokolwiek formie grzechu przed narodzeniem człowieka. Nawet przedstawiając w katechezie drugiej, w całości poświęconej grzechowi, historię upadku pierwszych ludzi i panowania grzechu jako efektu tego upadku, gdy przechodzi do nauki o przebaczeniu, podkreśla tylko osobisty grzech każdego człowieka.

Jan Chryzostom w *Katechezie dziewiątej* przedstawia właśnie oczyszczenie z grzechów jako pierwszy skutek chrztu. Najpierw opisuje sens zwyczajnego obmycia — usunięcie brudu ciała, potem sens obmyć żydowskich. Otóż takie było „oczyszczenie wartościowsze od obmycia cielesnego, ale niższe od bogatego w łaski obmycia chrztu. Oczyszczało ono z brudu, który pokrywał ciało, ale dotyczyło też słabości sumienia”⁴⁹. Na takim tle Jan Chryzostom przedstawia znaczenie obmycia chrzcielnego:

⁴⁸ CKat 20 (mist 2), 7, s. 327.

⁴⁹ JKat 9,9, s. 14.

Zupełnie inną, bogatą w łaskę, jest kąpiel chrztu. Ona uwalnia od prawdziwej nieczystości, dotykającej i ciała, i duszy, oczyszcza nie tych, którzy dotykali ciała umarłych, lecz tych, którzy dopuszczali się uczynków śmierci. Choćby kto był cudzołożnikiem lub bałwochwalcą, choćby dopuszczał się innych złych czynów, nawet najcięższych przestępstw, to gdy wejdzie w tę kąpiel, wyjdzie ze świętych wód jaśniejszy od promieni słońca⁵⁰.

Choć Jan Chryzostom przedstawia chrzest jako oczyszczenie, zawsze podkreśla, że jest to jedynie pierwszy, a nie jedyny skutek chrztu. Jego nauczanie koncentruje się na przyszłości, na tym, jakie owoce chrztu będą nosili w sobie katechumeni, kiedy już zostaną chrześcijanami. Właśnie, kierując uwagę słuchaczy ku przyszłości, powiada:

Wielu ludzi sądzi, że jedynym darem jest odpuszczenie grzechów. Dlatego wyliczyliśmy aż dziesięć darów. Stąd i małe dzieci chrzczymy, choć nie mają grzechów, aby dana im była sprawiedliwość, synostwo, dziedzictwo, braterstwo, aby byli członkami Chrystusa i stali się mieszkaniem Ducha Świętego⁵¹.

Zauważmy, że jest to znacząco inne wy tłumaczenie znaczenia chrztu małych dzieci niż to, jakie znajdujemy u Orygenesusa, który odwoływał się właśnie do grzechu przed narodzeniem⁵². Bliższe jest Grzegorzowi z Nazjanzu, który pisał o chrzcie małych dzieci jako pieczęci, w odróżnieniu od oczyszczenia z grzechów, jakiego potrzebują starsi⁵³. Wy tłumaczenie jest nieco podobne do argumentacji Cypriana, który, uznając chrzest za łaskę, chciał, aby była ona udzielana jak najszybciej⁵⁴. Ale trzeba przypomnieć, że Cyprian wspomina także o obmyciu z brudu narodzenia w ciele, a więc nawiązuje do nauki o grzechu obciążającym człowieka już w chwili narodzenia. W pismach Jana Chryzostoma — jak widać — motyw chrztu małych dzieci jako oczyszczenia z wcześniej-

⁵⁰ JKat 9,10, s. 15.

⁵¹ JKat 3,6, s. 54.

⁵² KpłHom 8,3—4. W: ChiP, s. 86—90.

⁵³ M 40,7, s. 439. Zob. także podrozdział pt. *Ojcowie kapadoccy* w rozdziale *Obmycie — oczyszczenie*.

⁵⁴ L 64,2—5. W: ChiP, s. 235—237.

szego grzechu nie występuje w ogóle. Zresztą przytoczony cytat i inne teksty przedstawiające chrzest jako oczyszczenie z grzechów wskazują, że Jan Chryzostom nauczał tylko o oczyszczeniu z grzechów popełnionych za życia i nie nawiązywał w katechezie chrzcielnej do „grzechu sprzed narodzenia”.

W tej samej katechezie Jan Chryzostom układa pewną triadę owoców chrztu: chrzest jest więc kąpielą oczyszczenia, ale jest także czymś więcej — kąpielą odrodzenia. Jako owoc najwyższy i najbardziej tajemniczy zostaje wymieniona śmierć starego człowieka. Te kolejne owoce chrztu zostaną przedstawione poniżej.

Co ciekawe, Teodor z Mopsuestii w swoich homiliach katechetycznych poświęconych wprost sakramentowi chrztu w zasadzie nie zatrzymuje się nad tym, że chrzest obmywa człowieka z grzechów. Co więcej, w jednym miejscu wyraźnie przeciwstawia chrzest Janowy, który był tylko chrztem pokuty, chrztowi ustanowionemu przez Jezusa. Dopiero ten chrzest ma moc udzielania Ducha⁵⁵. Również, opisując działanie chrztu, koncentruje się na nowym narodzeniu oraz śmierci i zmartwychwstaniu przedstawianych jako głęboka przemiana natury ludzkiej, a nie na obmyciu-oczyszczeniu. Zresztą całość homilii katechetycznych Teodora z Mopsuestii bardziej przypomina wykład o poprawnej wierze w Boga w Trójcy, następnie o tym, jak należy rozumieć dzieło Wcielenia oraz jakie jest znaczenie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa niż katechezy konstrukcyjnie oparte na wezwaniu do nawrócenia. Jest więc całkowicie odmienny od schematu katechez Cyryla Jerozolimskiego, w których co prawda też jest wykład artykułów wyznania wiary, ale wszystko rozpoczyna się od przedstawienia potęgi grzechu i jeszcze większej potęgi chrztu, który gładzi wszystkie grzechy, i jest podporządkowane celowi nadrzędnemu: wezwaniu do nawrócenia.

Dla literatury łacińskiej IV wieku reprezentatywne są pisma Ambrozego. Był on niewątpliwie najważniejszym ojcem łacińskim z tego czasu, który zostawił nam katechezy chrzcielne. Jako biskup głosił on w Mediolanie katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne. Zachowały się dwie wersje tych katechez: *O tajemnicach* i *O sakramentach*.

⁵⁵ Zob. HomKat 14,23, s. 380—381.

W *O tajemnicach* cały trzeci rozdział został poświęcony przedstawieniu, w jaki sposób woda chrzcielna może oczyścić człowieka z grzechów. Autor przytacza wiele świadectw biblijnych, głównie ze *Starego Testamentu*, a następnie raz po raz nawiązuje do faktu, że ochrzczeni to obmyci, oczyszczeni z grzechów. W ramach tych wzmianek pojawia się znamieny tekst:

Piotr był czysty, lecz musiał umyć stopy. Ciężył na nim bowiem dziedzicznie grzech pierwszego człowieka, którego wąż oszukał i nakłonił do przekroczenia zakazu. Myje mu więc Pan Jezus stopy, aby usunąć grzechy odziedziczone, bo nasze grzechy osobiste gładzi chrzest⁵⁶.

Podobny schemat odnajdujemy w *O sakramentach*. Pierwsze trzy księgi są w całości poświęcone chrztowi jako oczyszczającemu — uzdrawiającemu z grzechu. Tam również pojawia się analogiczny do cytowanego powyżej tekst o grzechu dziedzicznym. Ambroży wyjaśnia: „Myjesz więc nogi, by zmyć truciznę węża”⁵⁷. Oczywiście chodzi o węża, którego trucizna spłynęła na stopy Adama.

Można powiedzieć, że w całym jego nauczaniu o chrzcie jest podstawowe stwierdzenie, że chrzest oczyszcza z grzechów. Sposób, w jaki Ambroży przedstawia oczyszczającą funkcję chrztu, a zwłaszcza wplecenie w tę katechezę informacji o grzechu dziedzicznym, wskazuje na bliską zależność jego teologii chrzcielnej od Orygenesusa. Poza tym Ambroży często w swych katechezach nazywa grzech chorobą, a wobec tego oczyszczenie z grzechu — uzdrowieniem⁵⁸. Jest to ulubiony przez Orygenesusa, a dużo mniej popularny w literaturze łacińskiej, sposób przedstawiania grzechu. Zresztą ta zależność ujawnia się także przy analizie innych nazw chrztu, jak choćby chętnym odwoływaniu się do tekstu Rz 6,1—13, czy w tym, że i Ambroży, i Orygenes unika nazwy „oświecenie”. Ale, choć Ambroży tak wyraźnie zależy od Orygenesusa w swojej

⁵⁶ Mist 6,32, s. 58.

⁵⁷ Sakr 3,(1) 7, s. 81.

⁵⁸ Stąd upodobanie do sceny z uzdrowieniem Naamana (Mist (3)16—17; Sakr 1,(5)13—14; 2,(3)8), a także do sceny uzdrowienia paralytyka (Mist (4)22—24; Sakr 2,(2)3—7). W obu wydarzeniach mamy do czynienia zarówno z nieuleczalną chorobą, jak i wodą, która uzdrawia.

refleksji chrzcielnej, nie używa w odniesieniu do chrztu słowa *purgatio*⁵⁹ lub *purificatio*⁶⁰, które byłyby najbliższym tłumaczeniem greckiego *κάθαρσις*. Natomiast Ambroży używa powiązanego ściśle z biblijną tradycją słowa *lavacrum* — ‘obmycie’.

Dla Augustyna określenie *lavacrum* — obmycie, najczęściej w zaczerpniętym od św. Pawła (Tt 3,5) wyrażeniu *lavacrum regenerationis*, jest najważniejszym, obok słowa *baptismus*, terminem. Pojawia się w jego pismach około 250 razy (jednak podstawowa forma: *baptismus* pojawia się prawie dziesięć razy częściej). Jak wiadomo, właśnie Augustyn rozwinął i usystematyzował naukę o grzechu pierworodnym, a więc oczywiste jest, że jeżeli pisze o obmyciu, oczyszczeniu, to odnosi to przede wszystkim do obmycia z grzechu pierworodnego.

Podsumowanie

Już we wstępie do tego rozdziału zaznaczyliśmy, a teraz można tylko powtórzyć, że chrzest był powszechnie uznawany za sakrament oczyszczający z grzechów. Na tym tle wyróżnia się *Pasterz* Hermasa, gdzie jedyny raz spotykamy się ze zdaniem przeciwnym: sprawiedliwi ze *Starego Testamentu* nie potrzebowali oczyszczenia właśnie dlatego, że byli sprawiedliwi — jeżeli Hermas pisze o ich chrzcie, to tylko jako o pieczęci, znaku przynależności. To stwierdzenie o chrzcie jako oczyszczeniu od razu wprowadza w następny aspekt nauczania ojców: nigdy oczyszczenie nie jest uznawane za jedyny owoc chrztu. Często przeciwstawiane jest chrztowi Janowemu — tamten tylko oczyszczał z grzechów, a chrzest Chrystusa daje o wiele więcej. W związku z tym pojawia się pytanie, na ile ważne było oczyszczenie pośród innych owoców chrztu. Powszechnie uważane jest ono za owoc pierwszy, otwierający drogę do

⁵⁹ Ta nazwa nie pojawia się w katechezach, natomiast raz Ambroży nazywa w ten sposób chrzest w prologu do *Expositio Psalmi CXVIII*.

⁶⁰ Tęgo słowa przede wszystkim używał Rufin, tłumacząc homilie Orygenesusa o *Księdze Kapłańskiej*.

przyjęcia wszystkich pozostałych. Wyjątkowo wyraźnie widać to u Jana Chryzostoma, który traktuje je tylko jako wstęp i koncentruje się na dalszych darach chrztu. Inaczej to widział Orygenes, który wyjątkowo mocno podkreślał, że oczyszczenie jest nie tylko skutkiem chrztu pierwszym w kolejności, ale także darem pierwszorzędnym. Podobnie przedstawiał rolę oczyszczenia Ambroży. Również dla ojców kapadockich jest to owoc najważniejszy — właśnie oczyszczenie umożliwia zjednoczenie z Bogiem. Klemens i Orygenes, a potem ojcowie kapadoccy w swojej refleksji nad chrztem jako oczyszczeniem sięgnęli także do Platońskiej idei *katharsis*. To nawiązanie najbardziej widoczne jest w pismach Grzegorza z Nazjanzu i Grzegorza z Nyssy. Przedstawiając grzech, ojcowie kapadoccy często sięgają do opisu grzechu Adama i historii zbawienia: przedstawiają ją jako historię działania szatana oraz grzechu popełnianego przez ludzi i odpowiedzi na to Boga, który zwyciężał grzech i okazywał miłosierdzie ludziom. Kulminacją takiego działania Boga jest chrzest. Jednak gdy przechodzą do omawiania skutków chrztu w czło-wieku, wskazują na zgładzenie jego osobistych grzechów.

Pisząc o chrzcie jako przebaczeniu grzechów, ojcowie kapadoccy podkreślają — z jednej strony — że jest on w stanie zmyć nawet największe grzechy popełnione wcześniej, a z drugiej strony — powtarzają nieustannie, że jest to przebaczenie jednorazowe. Pojawia się przeciwstawienie chrztu jako jednorazowego skutecznego obmycia i powtarzalnych, a więc bezskutecznych, obmyć żydowskich. Taka katecheza o jednorazowości chrztu jest połączona z napomnieniem, by przyjęcie chrztu potraktować poważnie oraz staje się punktem wyjścia do wszelkich rozważań o możliwości pokuty po chrzcie. Ze wszystkich omawianych dzieł ojców Cyprian najmocniej podkreśla rolę pośrednictwa Kościoła w oczyszczeniu, jakie otrzymujemy w chrzcie. Jako pierwszy w literaturze ortodoksyjnej o grzechu przed narodzeniem pisze Orygenes: oczyszczenie z takiego grzechu jest według niego powodem, dla którego chrzci się także małe dzieci. Przy okazji można dodać, że argumentacja za chrztem małych dzieci pojawia się także u Cypriana i Jana Chryzostoma. Oczywiście wielkim zwolennikiem chrztu małych dzieci jest Augustyn. Ciekawe jest, że Orygenesowa idea chrztu jako obmywającego grzech sprzed narodzenia była rozwijana i oczywiście przetwarzana przede wszystkim na Zachodzie. Możemy wskazać wyraźną linię:

Cyprian — Ambroży — Augustyn. Natomiast teologia wschodnia tę ideę Orygenesu zupełnie zarzuciła. Nie nawiązywali w sposób wyraźny do niej nawet ojcowie kapadoccy, którzy są w wielu punktach wiernymi uczniami Orygenesu. Nie jest ona również wyakcentowana w katechezach Cyryła, Jana Chryzostoma czy Teodora z Mopsuestii. A więc w IV wieku ani szkoła aleksandryjska, ani antiocheńska nie podjęły tego motywu. Jeżeli u ojców kapadockich pojawia się wyjście poza perspektywę indywidualną — chrzest jako oczyszczenie z grzechów, jakie człowiek popełnił we wcześniejszym życiu, to tylko jako stwierdzenie istnienia pewnej wspólnej natury ludzkiej, która została skażona przez grzech — najmocniej ten motyw jest rozwinięty przez Grzegorza z Nyssy.

ROZDZIAŁ II

Nadanie imienia Jezusa

Zanim rozpoczniemy analizę wczesnochrześcijańskich świadectw, które dotyczą sformułowania „w imię Jezusa”, używanego jako opis chrztu, warto przypomnieć, że polskie słowo „chrzest” ma z tym określeniem bardzo ścisły związek. Otóż wywodzi się ono od staropolskiej nazwy tego sakramentu: *christ-iti*, czyli ‘znaczyć imieniem Chrystusa’¹.

Nie jest tutaj naszym zadaniem zastanawianie się, czy pojawiające się w *Nowym Testamencie*, a następnie używane w pierwszych wiekach wyrażenie „chrzest w imię Jezusa” odnosiło się do formuły faktycznie używanej w liturgii chrztu, czy też było tylko jedną z jego nazw². Dla nas istotna jest treść nazwy oraz częstotliwość i kontekst jej używania. Określenie „chrzest w imię Jezusa” pojawia się kilkakrotnie w *Nowym Testamencie*. Dwukrotnie dokładnie w takim brzmieniu: w mowie św. Piotra po Zesłaniu Ducha Świętego (Dz 2,48) oraz w opisie chrztu pogan po nawróceniu setnika Korneliusza (Dz 10,48). Również dwa razy, ale już nie w dosłownym brzmieniu, formuła ta pojawia się w pismach Pawłowych³. Nawiązując do sformułowania „w imię Jezusa”, św. Paweł, który doprowadził do wiary w Chrystusa mieszkańców Koryntu, powstrzymuje się od udzielania chrztu, jakby chcąc pokazać, że osoba szafarza jest nieistotna, to nie w imię szafarza dokonuje się chrzest

¹ EK 3,352.

² Na ten temat patrz Gnilka, s. 248.

³ 1Kor 1,9—13; 6,10; Rz 6,3.

(1Kor 1,13—16)⁴. Wobec powszechnego przekonania, że między chrzczonym a chrzczącym nawiązuje się szczególna więź i to właśnie chrzczący udziela mocy, wspólnoty, zjednoczenia, Paweł jakby usuwa się w cień: chce przez taką a nie inną praktykę pokazać, że chrzci się w imię Jezusa, a nie w imię szafarza. Ojcem chrzestnym, tym, który usynawia i przyjmuje na własność, jest wyłącznie Jezus Chrystus.

Świadectwa na temat przyjmowania chrztu w imię chrzczącego mamy w relacjach dotyczących praktyk gnostyckich. Ireneusz wspomina o Menandrze, następcy Szymona Maga, który chrzcił właśnie w swoje imię i przez to — jak twierdził — udzielał nieśmiertelności⁵. Dodajmy jeszcze, że określenie chrztu jako przyjęcia imienia Jezusa było czymś zrozumiałym dla ludzi tamtych czasów, niezależnie od kultury i wykształcenia. Moc imienia w starożytności była powszechnie uznawana. Dotyczy to przede wszystkim tradycji żydowskiej, ale w dużym stopniu także świata hellenistycznego. Dobrze to opisuje Orygenes:

Jeśli kto potrafi zastanowić się głębiej nad tajemniczym znaczeniem imion, może dowiedzieć się wiele o imionach aniołów Bożych: jeden z nich nazywa się Michał, drugi Gabriel, a inny Rafael, stosownie do uczynków, których dokonują na świecie zgodnie z wolą Boga wszechwładcy. Również imię naszego Jezusa należy do podobnej filozofii nazw: Jego imię niejednokrotnie w obecności wielu świadków wypędziło z dusz i ciał złe duchy i posiadało władzę nad ludźmi wyzwolonymi od demonów. Jeśli mowa o imionach, to muszę jeszcze dorzucić, że znawcy zakłęk twierdzą, iż określone skutki wywiera jedynie zakłęcie wypowiedziane w danym języku, przełożone zaś na inny język jest bezwartościowe i nie ma żadnej mocy. A zatem nie w znaczeniu słów, lecz w ich brzmieniu i charakterze tkwi moc, która dokonuje określonych efektów⁶.

⁴ Zob. komentarz do 1Kor 1,14—17 u Gnilki, s. 144. Trzeba tu zwrócić uwagę, że podobnie postępuje św. Piotr. Gdy po jego przemowie do pogan w domu Korneliusza zstąpił na nich Duch Święty, uznał, że są oni godni chrztu i „polecił ich ochrzcić w imię Jezusa” (Dz 10,48), a więc nie uważał za istotne, aby to on był szafarzem chrztu, a może nawet uważał za ważne, aby sam szafarz pozostawał w cieniu, czyli świadomie unikał osobistego udzielania chrztu.

⁵ AH 1,23,5.

⁶ Orygenes: *Przeciw Celsusowi*. Przeł., wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. Kalinkowski. Warszawa 1986, 1,25, s. 53. Zob. też punkty 24—25, gdzie Orygenes przeprowadza wykład o istocie nazw.

Wczesne pisma judeochrześcijańskie i syryjskie

Pieczęć jako nazwę chrztu znajdujemy u Hermasa, judeochrześcijanina, a następnie w apokryfach również o zabarwieniu judeochrześcijańskim. We wspomianej już *Przypowieści dziewiątej* Hermas tak pisze o ochrzczonych:

Otrzymali zatem i ci pieczęć Syna Bożego i weszli do Bożego Królestwa. Dopóki człowiek bowiem nie nosi Imienia Syna Bożego, dopóty jest martwy⁷.

Dla Hermasa pojęcia: „pieczęć” i „przyjęcie imienia Syna Bożego”, są równoważne. Oba oznaczają ten sam skutek chrztu, przejście ze śmierci do życia. Następnie spotykamy bliskie omawianemu przez nas nowotestamentalnemu „w imię Jezusa” określenie chrztu w *Dziejach Piotra Apostoła i Szymona*. Apokryf ten powstał prawdopodobnie w II wieku, prawdopodobnie w Syrii lub Palestynie.

Kiedy na Adriatyku okręt utknął wśród ciszy morskiej, Teon zagadnął Piotra na temat ciszy i rzekł: „Jeśli raczysz mnie uznać za godnego chrztu znakiem Pańskim, to masz teraz sposobność”. Tymczasem wszyscy znajdujący się na statku byli pijani i posnęli. Piotr opuścił się na linie i ochrzcił Teona w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. A [Teon] wynurzył się z wody przejęty wielką radością i Piotr radował się wielce, ponieważ Bóg uczynił Teona⁸ godnym swojego imienia⁹.

Pojawia się tu motyw chrztu w imię Jezusa oraz nawiązujące do brzmienia imienia (imię Teon ściśle kojarzy się z greckim słowem θεός) stwierdzenie, że Teon stał się godny imienia Boga. Powszechnie przyjmuje się, że takie sformułowania wskazują na środowisko judeochrześcijańskie¹⁰. Podobne określenie pojawia się także w *Dziejach Pawła i Tekli*, apokryfie napisanym w języku greckim w Azji Mniejszej, w drugiej połowie II wieku:

⁷ Hermas: *Pasterz, Przypowieść dziewiąta*, 16,3. W: PŚ, s. 280.

⁸ „Dignum habuisset Deus Theonem nomine suo”.

⁹ *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona* 5. W: ApAp, s. 490.

¹⁰ Na temat judeochrześcijańskiej teologii imienia patrz Daniélou, s. 205—220.

Rzekła Tekla do Pawła: „Obetnę sobie wokół włosy i pójdę z tobą dokądkolwiek pójdiesz”. On na to rzekł: „Czasy są złe, ty natomiast jesteś piękna: oby cię nie dotknęła gorsza pokusa niż pierwsza, której byś nie mogła znieść i nie złękła się”. Rzekła mu Tekla: „Obyś tylko dał mi pieczęć Chrystusa, a nie dotknie mnie pokusa”. Rzekł Paweł: „Teklo, miej cierpliwość, a ty także otrzymasz wodę [chrztu]”¹¹.

Jeszcze wiele zwierząt rzucalo się na nią, ale ona stała z wyciągniętymi rękoma i się modliła. A gdy skończyła modlitwę, odwróciła się i ujrzala wielki dół pełny wody i rzekła: „Teraz nadszedł czas mojego obmycia”. I rzuciła się do niego, mówiąc: „W imię Jezusa Chrystusa, chrzczę się w godzinie ostatecznej!”¹².

Podobnie jak w *Pasterzu* Hermasa przedstawione tutaj dwa określenia chrztu: „pieczęć Chrystusowa” oraz „imię Chrystusa”, są traktowane jako równoważne. Efektem chrztu jest uzyskanie mocy pochodzącej od Jezusa, która pozwoli Tekli na przewyciężenie wszelkich prób i przeciwności, oraz ostatecznie mężne poniesienie męczeńskiej śmierci. Naiwne przedstawienie Tekli, która sama sobie udziela chrztu, w istocie jest kolejnym świadectwem wielkiej wagi, jaką przywiązywano do otrzymania tego sakramentu przed śmiercią. Chrzt jako przyjmowanie imienia Jezusa jest również przedstawiony w *Dziejach Tomasza*. Zamieszczona jest w nich modlitwa apostoła, którą zanosi on podczas obrzędu za chrzczonych. Zgodnie z syryjskim obyczajem, chrzt rozpoczął się od namaszczenia olejem¹³. Pojawia się tutaj kilka typowych dla judeochrześcijaństwa nazw chrztu. Tym razem zacytujmy całą modlitwę, której tylko ostatni werset przytoczyliśmy wcześniej:

Apostoł wziął olej, wylał go na głowę, namaścił go i nazaczył w ten sposób, oraz zaczął mówić:

Przybądź święte Imię Chrystusa, które jest wywyższone ponad wszelkie imię;

Przybądź o Mocy Najwyższego i doskonale miłosierdzie;

Przybądź największy Darze;

Przybądź miłosierna Matko;

¹¹ *Dzieje Pawła i Tekli* 25;34. W: ApAp, s. 428.

¹² W oryginalne: „Ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ ὑστέρᾳ ἡμέρᾳ βαπτίζομαι”.

¹³ Patrz także: *Didaskalia apostołskie* 16. Tłum. A. Uciecha. W: ChiP, s. 53.

Przybądź jedności z człowieczeństwem;
Przybądź objawicielko zakrytych tajemnic;
Przybądź Matko siedmiu domów, abys w ósmym domu spokój znalazła;
Przybądź najstarszy spośród pięciu członków: rozumienia, myśli,
zamiaru, rozważi, osądu;
Zamieszkać wraz z tymi młodzieńcami!
Przybądź Duchu Święty, oczyść ich nerki i serce, i opieczętuć ich także
w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego!¹⁴

Nie mamy co prawda wprost formuły „chrzest w imię Jezusa”, ale mamy zwywanie imienia Jezusa jako mocy sprawczej.

Pisma z III wieku i późniejsze

Nowotestamentalne pojęcie „chrzest w imię Jezusa” dość szybko zanika, zapewne z powodu powszechnego stosowania formuły trynitarniej oraz ze względu na stopniową dominację etnochrześcijaństwa i zanik struktur teologii judeochrześcijańskiej. Jednak pojawia się jeszcze kilkakrotnie w literaturze wczesnochrześcijańskiej. Takim właśnie bardzo ciekawym przypadkiem jest grupa pism, jaką stanowią teksty Cypriana i jego antagonisty w sporze o ważność chrztu heretyków, nieznanego autora dzieła *O powtórnyim chrzcie*. Zaczniemy omawianie od tego ostatniego. Pismo to powstało około roku 256, w trakcie polemiki chrzcielnej. Treściowo nawiązuje do listów Cypriana 70 i 73. Autor tego utworu był biskupem¹⁵. Działał w Italii i zapewne miał dostęp do korespondencji Biskupa Rzymu¹⁶. Właśnie w jego piśmie spotykamy najbardziej konsekwentne w całej znanej nam literaturze starochrześcijańskiej używanie określenia „chrzest w imię Jezusa”. Jest to podstawowe i właściwie jedyne określenie chrztu w całym, dość długim tekście. Na pewno świadczy to o judeochrześcijańskich korzeniach

¹⁴ *Dzieje Tomasza* 27. W: ChiP, s. 67.

¹⁵ Por. *O powtórnyim chrzcie* 10 (Chip, s. 223), gdzie autor tego pisma mówi o sobie jako dopełniającym udzielenia Ducha — co uważał za zarezerwowane wyłącznie dla biskupa.

¹⁶ DPAC, kol. 923.

autora. Przede wszystkim jednak takie konsekwentne stosowanie określenia „chrzest w imię Jezusa” wynika z zawartej w tekście teologii chrztu. Otóż chrzest jest po prostu „Przyjęciem imienia Jezusa”. Dobitnie świadczy o tym już początek pisma¹⁷:

Zauważyłem, że pośród braci rozpoczęła się dyskusja na temat: w jaki sposób należy traktować tych, którzy wprawdzie od heretyków, lecz w imię Boga naszego Jezusa Chrystusa zostali ochrzczeni¹⁸, a następnie odeszli od herezji i przybyli, pokornie prosząc, aby ich przyjąć do Kościoła Bożego. Całym sercem okazali oni skruchę i gotowość pokuty, wyznali i potępili swój błąd i błagają o pomoc w osiągnięciu zbawienia. A więc czy wystarczy, aby biskup, zgodnie ze starożytnym obyczajem i kościelną tradycją¹⁹ po chrzcie, który wprawdzie na zewnątrz, ale w imię Jezusa Chrystusa naszego Pana otrzymali, jedynie włożył na nich rękę, aby otrzymali Ducha Świętego, i aby poprzez to włożenie ręki odnowiony i dopełniony znak wiary był im ofiarowany; czy też w takim wypadku jest dla nich konieczne powtórzenie chrztu, tak, jakby niczego wcześniej nie posiadali, tak, jakby wcale nie otrzymali tego chrztu wcześniej, jakby nigdy nie zostali ochrzczeni w imię Jezusa Chrystusa.

Autor pisma następnie dowodzi, że o ile podczas chrztu dokonuje się właśnie przyjęcie imienia Jezusa, to przez włożenie ręki biskupa ochrzczony otrzymuje Ducha Świętego. Oba te akty winny być w zasadzie dokonywane razem, ale czasem zdarzało się, że były dokonywane oddzielnie i mimo to nikt nie kwestionował, że faktycznie podczas chrztu chrzczony otrzymał imię Jezusa. Co więcej, powołując się na świadectwa z *Dziejów Apostolskich* (Dz 11,15—17; Dz 15,7—8)²⁰, autor pokazuje także, iż możliwe jest odwrócenie kolejności. Otóż zdarzało się, że najpierw został udzielony Duch Święty, a dopiero potem napełnieni Duchem przyjmowali chrzest w imię Jezusa. A więc — konkluduje autor — chrzest jest udzieleniem mocy imienia Jezusa. Chrzest stanowi wezwanie nad chrzczonym imienia Jezusa. Wobec tego nie jest istotne, kto wzywa tego imienia. Imię bowiem ma

¹⁷ *O powtórnym chrzcie* 1. W: ChiP, s. 214.

¹⁸ „In nomine Dei nostri Jesu Christi sint tincti”.

¹⁹ „Vetutissima consuetudine ac traditione ecclesiastica”.

²⁰ *O powtórnym chrzcie* 2. W: ChiP, s. 215.

swoją własną moc, która objawia się w momencie jego wezwania. Autor *O powtórnym chrzcie* powołuje się tu na tekst Mk 14,27 i tak pisze:

Albowiem cześć i chwała tego imienia, w którym to imieniu wszelka moc mieszka, okazywała się czasami nawet w przypadku ludzi, którzy pozostają poza Kościołem. Przecież do takiej sytuacji odnoszą się słowa Jezusa, który powiedział, że nie zna tych, którzy w dniu Sądu mówili do Niego: „Panie, Panie, czy nie prorokowaliśmy w Twoje imię, czy nie wyganialiśmy demonów i nie czyniliśmy w Twoje imię wielu cudów”. A wtedy On odpowie im gwałtownie: „Nigdy was nie znałem. Idźcie precz, wy, którzy czyniliście nieprawość” (Mk 14,27). W ten sposób jest nam pokazane, że nawet ci, którzy czynią nieprawości, mogą działać dobre rzeczy poprzez przebogą moc imienia Jezusa²¹.

W tekście tym nazwa chrztu ściśle wiąże się z pewnym rozumieniem działania chrztu i wynikającą z tego rozumienia praktyką kościelną. Chrzest udziela mocy zawartej w imieniu Jezusa, a nie jest istotne, kto wzywa imienia i jego mocy. Imię Jezusa okazuje swoją moc także poza Kościołem. Takiemu rozumowaniu i wynikającej z niego praktyce przeciwstawia się Cyprian. W związku z tym również on w swoich listach poświęconych polemice używa określenia „chrzest w imię Jezusa”. Jednak używa go tylko sporadycznie, przede wszystkim w tekście, który jest ewidentnie polemiczny wobec argumentacji autora *O powtórnym chrzcie*:

Jeśli zaś skuteczność chrztu przypisuje się majestatowi imienia [Chrystusa] i tych, którzy gdziekolwiek i jakkolwiek zostali ochrzczeni w imię Jezusa Chrystusa, uważa się za odnowionych i uświęconych, to dlaczego w imię tegoż Chrystusa na ochrzczonego nie wkłada się tam ręki, aby otrzymał Ducha Świętego? Dlaczego majestat tego imienia, który, jak twierdzą, uświęca przy chrzcie, nie ma tej mocy przy włożeniu rąk?²²

Jak widać, polemika dotyczy szafarza chrztu. Warto przypomnieć w tym momencie, że św. Paweł, tak chętnie podkreślający, że chrzest dokonuje się w imię Jezusa, również w swojej praktyce unikał chrzcie-

²¹ *O powtórnym chrzcie* 7. W: ChiP, s. 220: „Per nimiam virtutem nominis Jesu”.

²² L 74,5; ChiP, s. 244.

nia, aby nie kojarzono jego osoby, jako szafarza, z tym, w którego imię cokolwiek się dokonuje, a św. Piotr nie tyle sam chrzczył, ile nakazywał chrzczyć. W III wieku, przede wszystkim w pismach Cypriana, akcenty się odwracają i coraz mocniej podkreśla się, że właściwym szafarzem chrztu jest biskup. Biskup zaś, począwszy od czasów Ignacego Antiocheńskiego, coraz częściej jest uznawany za przedstawiciela Jezusa na ziemi, tego, który „zastępuje Boga”²³.

Trzeba wspomnieć o jeszcze jednym tekście patrystycznym, w którym użyte jest określenie „chrzest w imię Jezusa”. Otóż do tego wyrażenia odnosi się Orygenes w swoim *Komentarzu do „Listu do Rzymian”*:

Być może wysuniesz tu jeszcze i taki problem: Jeśli sam Pan powiedział uczniom, aby chrzcili wszystkie narody w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, to dlaczego tutaj, mówiąc o chrzcie Apostołów, używa jedynie imienia Chrystusa: „Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest w Chrystusie” (Rz 6,3), gdy tymczasem za prawomocny uważany jest wyłącznie chrzest w imię Trójcy? Zwróć jednak uwagę na roztropność Pawła: w analizowanym miejscu chciał rozważyć nie tyle znaczenie chrztu, ile raczej śmierci Chrystusa: chciał nas przekonać, że powinniśmy umrzeć dla grzechu na podobieństwo śmierci Chrystusa i wraz z Nim zostać pogrzebani. A skoro mówił o śmierci, nie wypadało mu przecież wspominać Ojca albo Ducha Świętego. „Słowo [bowiem] stało się ciałem”, a tam, gdzie jest ciało, słusznie mówi się o śmierci. Nie wypadało mu mówić: „Wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest w imię Ojca albo w imię Ducha Świętego, zostaliśmy ochrzczeni w Jego śmierci”²⁴.

Tutaj mamy próbę wyjaśnienia, dlaczego św. Paweł używał takiego właśnie określenia chrztu, odwołującego się wyłącznie do imienia Jezusa. Tekst ten jest pośrednim świadectwem faktu, iż w III wieku trynitar-na formuła chrztu była powszechna i kształtowała pojmowanie chrztu do tego stopnia, że Pawłowe określenie wymagało komentarza, jako trudno zrozumiałe.

Ten krótki przegląd występowania w ortodoksyjnej literaturze chrześcijańskiej pierwszych trzech wieków określenia „chrzest w imię Jezusa”

²³ Ignacy Antiocheński: *List do Kościoła w Magnezji* 3,6; Idem: *List do Kościoła w Smyrnie* 8. W: PŚ, s. 120—121, 138.

²⁴ RzKom 5,8. W: ChiP, s. 114.

pozwala na wyciągnięcie pewnych wniosków. Otóż to określenie wiąże się z pojmowaniem chrztu jako przyjęcia imienia i związanej z tym imieniem mocy. Przeświadczenie o samoistnej mocy imienia wskazuje na judaistyczne korzenie zarówno samej formuły, jak i chrześcijańskich pism, w których się pojawia. Jednocześnie takie pojmowanie chrztu kładzie akcent na bezpośrednie działanie Jezusa, niezależne od wszelkich zewnętrznych okoliczności, a zwłaszcza od pośrednictwa Kościoła. Rola szafarza jest tutaj sprowadzona do minimum.

IV wiek to okres tylko sporadycznego pojawiania się tej nazwy chrztu. Na przykład Cyryl Jerozolimski zna to pojęcie, ale nie wymienia go w dziesięciu określeniach chrztu w *Katechezie wstępnej*²⁵, natomiast w *Katechezie 18* kieruje do katechumenów słowa: „jak w kapłański sposób staliście się uczestnikami Chrystusowego imienia i dano wam pieczęć wspólnoty z Duchem Świętym”²⁶. Jest to jedyne miejsce, w którym go używa. Ojcowie kapadoccy, Ambroży i Jan Chryzostom, nie używają tego określenia.

Konstytucje apostołskie, kompilacja przepisów kościelnych zawierająca w sobie wiele starszych tekstów, np. *Didache* czy *Didaskalia* czy też *Tradycję apostołską*, rozdział o znaczeniu chrztu tytułuje: *Znaczenie chrztu w imię Jezusa...*²⁷. Taki dobór tytułu jest jeszcze jednym potwierdzeniem judeochrześcijańskiego charakteru tej księgi. A tak właśnie stwierdzają we wprowadzeniu redaktorzy polskiego wydania, pisząc, że „ponad wszelką wątpliwość *Konstytucje apostołskie* powstały w środowisku judeochrześcijańskim”²⁸.

²⁵ CKat wst 16, s. 26.

²⁶ CKat 18,33, s. 313—314.

²⁷ KonstAp 3,16, s. 92*.

²⁸ *Wprowadzenie*. W: KonstAp, s. XVI.

ROZDZIAŁ III

Pieczęć

Już w poprzednim rozdziale kilkakrotnie, wraz z określeniem chrztu jako przyjęcia imienia Jezusa pojawiała się słowo „pieczęć”. Niewątpliwie te dwa określenia mają podobne znaczenie. Jednak różnice w stosowaniu tych nazw są tak duże, że warto chrzest jako „pieczęć” omówić osobno. A więc zostanie tutaj przedstawiona historia pojęcia „pieczęć” (gr. σφραγίς; łac. *signaculum*, *obsignatio*) używanego w odniesieniu do chrztu. Nie tyle będą nas interesowały kwestie związane z przebiegiem i częściami składowymi samego obrzędu, ile znaczenie, jakie nadawano temu pojęciu i jego rola w kształtowaniu się refleksji chrzcielnej. Pieczęć i pieczętowanie było praktyką powszechną w starożytności zarówno w świecie grecko-rzymskim, jak i w społeczności żydowskiej. W Cesarstwie Rzymskim dotyczyło ono także niewolników. Jego znaczenie było podobne jak i dzisiaj. A więc był to widzialny znak, potwierdzenie zobowiązania lub autentyczności dokumentu. Drugie znaczenie pieczęci to zamknięcie przed niepowołanymi: coś było zapieczętowane, czyli osłonięte tajemnicą. Pojęcie „pieczęć” — σφραγίς — pojawia się wielokrotnie w *Nowym Testamencie*, z tego aż dwadzieścia dwa razy w *Apokalipsie*. Tutaj jest używane w obu przedstawionych znaczeniach: w znaczeniu zapieczętowania, czyli ukrycia przed niepowołanymi (Ap 6), ale także w znaczeniu opieczętowania, czyli naznaczenia jako swojej własności przez Boga (Ap 7). Siedem razy pojawia się w pismach Pawłowych, dwa razy u św. Jana i raz u św. Mateusza¹. Natomiast w interesującym nas kontekście chrzcielnym spotykamy je trzy razy i to wy-

¹ Te i następnne informacje według: DCBNT, s. 1751—1754.

łącznie u św. Pawła: 2Kor 1,22, oraz Ef 1,14; 4,30. Za każdym razem Paweł pisze o tym, że Bóg opieczętował swoich wybranych, a tą pieczęcią jest Duch Święty. Jest to szczególnie mocno podkreślone w *Liście do Efezjan*: „zostaliście naznaczeni pieczęcią Ducha Świętego” i „Nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia”. Święty Paweł niejednokrotnie utożsamiał dar Ducha z chrztem. Pisał o tym w 1Kor 6,11: „zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa i przez Ducha Świętego” oraz 1Kor 12,13: „Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni”. A więc według św. Pawła podczas chrztu działa Duch Święty, a Jego działanie zostawia na ochrzczonych pieczęć. Trzeba jeszcze wspomnieć o tekście, który co prawda nie mówi o chrzcie, lecz będzie pojawiał się w pismach patrystycznych w związku z chrztem. Chodzi o tekst Rz 4,11, w którym św. Paweł nazywa obrzezanie „pieczęcią usprawiedliwienia osiągniętego z wiary”.

Jean Daniélou w *Teologii judeochrześcijańskiej* poświęca sporo miejsca pojęciu „pieczęć”². Omawia je przy okazji analizy judeochrześcijańskich obrzędów chrzcielnych. Zastanawiając się, czy w tekstach judeochrześcijańskich to pojęcie było stosowane na określenie jakiegoś dodatkowego obrzędu związanego z chrztem, np. naznaczeniu znaku na czole chrzczonego, dochodzi do wniosku, że należy uznać, iż pojęcie „pieczęć” było jedną z nazw chrztu, a nie określeniem częściowego obrzędu. W swoich analizach odwołuje się przede wszystkim do cytowanego niżej tekstu *Pasterza*. Daniélou podkreśla także mocne zakorzenienie tego pojęcia w apokaliptyce żydowskiej i wskazuje, że było ono charakterystyczne właśnie dla judeochrześcijaństwa.

Tradycja judeochrześcijańska

Jednym z pism, w których chrzest został przedstawiony jako pieczęć, jest — cytowany już kilkakrotnie — *Pasterz* Hermasa. Przypomnijmy,

² Daniélou, s. 381—382.

że utwór ten powstawał w pierwszych dziesięcioleciach II wieku w Rzymie. Sam Hermas był judeochrześcijaninem i w jego dziele jest to doskonale widoczne. *Pasterza* zaliczamy do gatunku apokalips. W *Przypowieści dziewiątej* została przedstawiona budowa wieży, która symbolizuje Kościół. Wieża jest budowana z kamieni, symbolizujących różnych ludzi. Te kamienie są wyjmowane z wody, która z kolei jest symbolem chrztu. Tytułowy Pasterz objaśnia:

„Musiały koniecznie, odpał, wyjść z wody, aby znaleźć życie, gdyż nie mogli wejść do Królestwa Bożego (J 3,5) inaczej niż odrzucając śmierć, jaką było ich życie poprzednie. Otrzymali zatem i ci pieczęć³ Syna Bożego i weszli do Bożego Królestwa. Dopóki człowiek bowiem nie nosi Imienia Syna Bożego, dopóty jest martwy. Kiedy zaś otrzyma pieczęć, odrzuca śmierć i przyjmuje życie. A pieczęcią tą jest woda. Do wody zatem wchodzi martwi, a wychodzą z niej żywi. Im również oznajmiono o pieczęci i posłużyli się nią, aby wejść do Królestwa Bożego”. „Dlaczego, rzekłem, Panie, także owe czterdzieści kamieni wyszło z tamtymi z głębiny, chociaż miały one już pieczęć?” Odpowiedział: „Ponieważ ci apostołowie i nauczyciele, którzy głosili Imię Syna Bożego, a potem zmarli w Jego mocy i w wierze, również i wcześniej zmarłym [Imię to] głosili, dając im pieczęć, jaką zapowiadali. Zstąpili więc razem z nimi do wody i znowu z niej wyszli. Oni jednak żywi zstępowali i żywi wychodzili, ci zaś, co wcześniej pomarli, martwi zstępowali, a żywi wychodzili. Dzięki nim właśnie zostali ożywieni i poznali Imię Syna Bożego, dlatego też razem z nimi wyszli i razem zostali włączeni w budowę wieży, zostali razem wbudowani, chociaż ich nie obciosywano. Umarli bowiem jako sprawiedliwi i bardzo czysti, tyle tylko, że nie mieli owej pieczęci. Oto masz wyjaśnienie także i tych rzeczy”. „Tak, mówię, mam je, Panie”⁴.

Nietrudno zauważyć, że „pieczęć” jest tutaj podstawowym określeniem chrztu. Chrzt jest po prostu przyjęciem pieczęci Syna Bożego. To wyrażenie jest dla Hermasa równoważne z innym, omawianym wcześniej: „otrzymanie Imienia Syna Bożego” czy też „poznanie Imienia Syna Bożego”. To otrzymanie pieczęci, czyli Imienia Syna Bożego, wyzwala ze śmierci i daje życie.

³ σφραγίς.

⁴ Hermas: *Pasterz, Przypowieść dziewiąta* 16,2—7. W: PŚ, s. 280.

Ten warunek musi być spełniony, a więc nawet sprawiedliwi, którzy żyli przed Chrystusem, aby wejść do Królestwa Bożego, również muszą zostać opieczętowani, czyli zanurzyć się w wodzie chrzcielnej. Wiersz 6 przypomina nieco tajemnicze stwierdzenie św. Pawła o chrzcie za zmarłych (1Kor 15,29). Tu jednak nie ma mowy o jakiejś praktyce kościelnej, ale o wizji chrzczenia — pieczętowania tych, którzy umarli przed przyjściem Chrystusa. Co więcej, przedstawiając potrzebę ich ochrzczenia, Hermas wprost stwierdza, że „umarli jako sprawiedliwi i bardzo czysti”, a więc zaprzecza, jakoby w stosunku do nich było potrzebne oczyszczenie. Potrzebują jedynie owej „pieczęci”. O unikalności w całej literaturze takiego podejścia do chrztu jak oczyszczenia pisaliśmy już w pierwszym rozdziale.

W przeciwieństwie do św. Pawła, który pieczęć kojarzył z działaniem Ducha Świętego, w cytowanym tekście nie ma mowy o Duchu, jest wymieniony tylko Syn Boży, co niejako logicznie wynika z utożsamienia pieczęci i imienia. W świetle przedstawionych wniosków dotyczących chrztu jako „pieczęci” oznaczającej przynależność do Syna Bożego, interesujące jest stwierdzenie, jakie pojawia się w *Przypowieści ósmej*⁵. W tej przypowieści, nawiązującej do obrzędów żydowskiego święta namiotów⁶, widzimy anioła, który odcina z drzewa gałęzie i rozdaje je ludowi. Następnie Pasterz odbiera te gałęzie i ogląda, która z nich była zielona i z owocami, która tylko zielona, a która częściowo lub całkowicie uschnięta. Potem każe te gałęzie zasadzić, aby zobaczyć, która z nich może jeszcze się zazielenić. Później zbiera je ponownie i na podstawie tego, czy i na ile dana gałąź odżyła, dokonuje podziału ludu. Ten obraz jest oczywiście argumentacją za możliwością pokuty po chrzcie. Tę pokutę symbolizuje zasadzenie gałęzi, aby sprawdzić, czy te, które po rozdzieleniu ich między lud uschły, mogą jeszcze ożyć. Na koniec w takich słowach Hermas prosi o wyjaśnienie sensu przypowieści:

Panie, teraz wyjaśnij mi, kim są owi ludzie, każdy po kolei, którzy oddawali ci gałęzie, i jakie jest ich mieszkanie. A kiedy to usłyszają ci, co uwierzyli i otrzymali pieczęć, lecz później ją skruszyli, a nie zachowali

⁵ Hermas: *Pasterz, Przypowieść ósma* 4,1—7,6. W: PŚ, s. 264—266.

⁶ Zob. Daniélou, s. 380.

nienaruszonej, wówczas poznają, co zrobili, nawrócą się i wezmą od ciebie pieczęć [nową]⁷.

Jeżeli zatem chrzest jest pieczęcią, znakiem przynależności do Chrystusa, ale jednocześnie znakiem zobowiązania, przysięgi, jaką składa chrzczony, że będzie żył według przykazań, to grzech po chrzcie jest złamaniem pieczęci. A więc pokuta za ten grzech i możliwość jego odpuszczenia to otrzymanie „nowej pieczęci”, czyli jakby „drugi chrzest”. Oczywiście nie ma mowy o powtarzaniu obrzędu chrztu. Wyrażenie „pieczęć nowa” podkreśla wyjątkowość i jednorazowość pokuty po chrzcie i jej ścisły związek z darem chrztu — pieczęcią Chrystusa i jednorazowym oczyszczeniem od wszystkich popełnionych grzechów.

Pozostałe pisma z II wieku

Właśnie w takim znaczeniu, jak w *Przypowieści ósmej Pasterza*, słowo „pieczęć” pojawia się w niewiele późniejszym tekście, tzw. *Drugim liście Klemensa*, homilii autorstwa nieznanego autora, powstałej w latach 130—150 w Syrii lub Egipcie. W przeciwieństwie do *Pasterza* ta homilia skierowana była do chrześcijan, którzy wywodzili się ze środowisk hellenistycznych. Autor przekonuje słuchaczy, jak ważne jest zachowanie wierności otrzymanemu chrztowi:

Jeśli więc tacy sprawiedliwi nie mogli swoją sprawiedliwością ocalić dzieci Izraela, skąd my znajdziemy śmiałość, by wejść do Królestwa Bożego, jeśli nie zachowamy czystego i nieskalanego chrztu naszego.

O tych, co nie ustrzeżli pieczęci [chrztu], mówi Pismo: „Robak ich nie umrze i ogień ich nie zgaśnie i będą widowiskiem dla wszelkiej istoty żyjącej” (Iz 66,24, por. Mk 9,44—48).

Tak więc bracia, czyńmy wolę Ojca, zachowujmy ciało w czystości, przestrzegajmy przykazań Pana, a otrzymamy życie wieczne. Mówi przecież Pan w Ewangelii: „Jeśli małej rzeczy nie zachowaliście, któż da wam

⁷ Hermas: *Pasterz, Przypowieść ósma* 6,3. W: PŚ, s. 265—266.

wielką? Powiadam wam, że ten, kto jest wierny w czymś bardzo małym, także i w wielkim będzie wiernym” (Łk 16,10—12). Znaczy to zatem właśnie: Zachowujmy ciało w czystości i pieczęć [chrztu] nieskalaną, abyśmy mogli otrzymać życie wieczne⁸.

Nie została tutaj w żaden sposób rozwinięta teologia chrztu, a więc nie ma próby wyjaśnienia, co oznacza owa pieczęć. Tekst jest skierowany do ochrzczonych i jego autor zakłada, że rozumieją oni znaczenie przyjętego chrztu. Natomiast pojawia się mocny akcent położony na potrzebę zachowania przyrzeczeń złożonych podczas chrztu. Takie ukierunkowanie katechezy jest zrozumiałe, albowiem w środowiskach hellenistycznych, bardziej niż w judeochrześcijańskich, potrzebne było przypominanie, że przyjęcie chrztu wymaga zachowywania także przykazań moralnych. W świecie grecko-rzymskim moralność nie była związana wprost z religią, a same zasady moralności, zwłaszcza dotyczące życia osobistego, bywały bardzo różne i znacząco odbiegały od wymagań ewangelicznych. A więc pokusa czysto rytualnego potraktowania chrztu mogła być o wiele większa niż u nawróconych na chrześcijaństwo żydów. O ile w środowiskach judeochrześcijańskich istniał mocny fundament moralności starotestamentalnej zbudowanej na dekalogu, o tyle dla etnochrześcijan wejście do Kościoła było przede wszystkim przyjęciem nowej moralności. W tym kontekście przedstawienie chrztu jako pieczęci, a więc znaku złożonej przysięgi, podjętego zobowiązania wydaje się jak najbardziej naturalne: złożenie pieczęci podkreśla moc zobowiązania.

Kilkadziesiąt lat po Hermasie, w Rzymie przebywał i pisał Justyn, znany m.in. pod przydomkami: filozof i apologeta. Jak wiadomo, w swojej *Apologii*, adresując swoje pisma do niechrześcijan, poświęcił on wiele miejsca opisom chrztu i wyjaśnieniu jego znaczenia, ale nigdy nie nazwał chrztu pieczęcią. Również w zachowanym tekście⁹ spisanej w Rzymie na początku III wieku *Tradycji apostoelskiej*, która

⁸ *Drugi List do Klemensa* 6,9; 7,6; 8,4—6. W: PŚ, s. 94—95, z korektą, gdyż w tłumaczeniu tekstu 6,9 był użyty wyraz „pieczęć”, którego nie ma w tekście greckim.

⁹ Ta uwaga o „zachowanym tekście” jest o tyle istotna, że nie dysponujemy oryginałem, ale tylko o wiele późniejszymi orientalnymi i łacińskimi przekładami, a właściwie parafrazami oryginalnego, greckiego tekstu.

przekazuje obszerny opis ceremonii chrzcielnej, słowo „pieczęć” nie pojawia się.

Natomiast pojęcie to znajdujemy w jednym z najstarszych tekstów łacińskich, który powstał między rokiem 175 a 212, w cytowanej już homilii *Adversus Judaeos qui insecuti sunt Dominum nostrum Jesum Christum*¹⁰. Opiewa on wielkość przymierza, jakie Bóg zawarł z ludźmi i jednocześnie zarzuca żydom ich niewierność. Ta zatwardziałość okazała się najpełniej wobec Jezusa, którego żydzi okrutnie zabili. To stało się przyczyną sporządzenia przez Pana nowego testamentu. Według tego testamentu dziedzicami Jego obietnic stają się wszystkie narody, ale nie niewdzięczny Izrael. Jednak na zakończenie homilii autor przedstawia optymistyczny obraz. Oto Izrael jednak uwierzy i przyjdzie, aby zostać oczyszczony.

Izrael skarcony podąży do obmycia, zagarnąwszy go [chłopca¹¹] dla siebie. Świadczy o tym, w co uwierzył. Przyjąwszy pieczęć, oczyszczony przez Ducha¹², prosi o przyjęcie życia dzięki pokarmowi łaski, chleba, który stał się takim przez błogosławieństwo.

I dokonuje się przedziwne widowisko. Ci, którzy składali ofiary jako lewici, jako kapłani zabijający na ofiarę, jako najwyżsi kapłani składający [niegdyś] ofiary płynne, przystępują [teraz] do ofiarującego sługi. Uczą się teraz ci, którzy niegdyś nauczali, otrzymują rozkazy ci, którzy niegdyś rozkazywali, zanurza się tych, którzy chrzcili¹³, przyjmują obrzezanie ci, którzy kiedyś dokonywali obrzezania (79—81).

Pojawia się tutaj pojęcie „pieczęć” — *signum* jako określenie chrztu. Następnie mamy serię paraleli zestawiających obrzędy *Starego Testamentu* i *Nowego Testamentu*. Młodszy (chrześcijanie wywodzący się z pogan), którzy właściwie powinni przyjmować wszystko od starszych (Izraelitów), teraz sami starszym udzielają darów chleba, obrzezania, chrztu. Pieczęć chrzciel-

¹⁰ Wszystkie informacje i tłumaczenie według: W. Myszor: *Najstarsza łacińska homilia*. „Studia Theologica Varsaviensa” 1979, nr 2, s. 247—255.

¹¹ We wcześniejszym tekście jest mowa o tym, że nawet mały chłopiec (symbol młodego, nowego ludu wybranego) będzie rozumiał pisma i mógł pouczać tych, co znali pisma już od dawna, czyli żydów.

¹² „Accepto signo purificatus per Spiritum”.

¹³ „Intinguntur qui baptizant”.

na jest więc zestawiona ze starotestamentalnym obrzezaniem. Podobnie jak obrzezanie włączało do narodu wybranego, tak chrzest — pieczęć, jest znakiem włączenia do ludu Nowego Przymierza.

W III wieku określenie „pieczęć” bywa wielokrotnie używane jako synonim nazwy „chrzest”. W taki sposób występuje ono w *Didaskaliach apostołskich*, zbiorze przepisów prawnych spisanych w Syrii po grecku w połowie III wieku, ale zachowanych jedynie w wersji syryjskiej. Choć zależne w dużej mierze od *Tradycji apostołskiej* przekazały one wiele elementów rdzennie syryjskich. Do nich należy również opis chrztu, w którym mają swój udział diakonise. Między innymi to właśnie kobieta — diakonisa, ma pouczać ochrzczonej kobietę, która już wyszła z sadzawki chrzcielnej, „aby nienaruszoną pieczęć chrztu zachowała w czystości i świętości”¹⁴. Tu również słowo „pieczęć” podkreśla konieczność zachowania zobowiązań, jakie wynikają z przyjęcia chrztu. A nieco wcześniej czytamy, jak autor poucza ochrzczonej, aby szanowali biskupa, który ich ochrzcił, gdyż przez chrzest „Bóg was poznał i opieczętował”¹⁵.

W podobnym zestawie jak w *Pasterzu* pieczęć pojawia się we wspomnianych już *Dziejach Tomasza*, które powstały w podobnym czasie i miejscu, co *Didaskalia apostołskie*. Ostatnie wezwanie modlitwy skierowane jest nie do imienia Jezusa, ale do Ducha Świętego:

Przybądź Duchu Święty, oczyść ich nerki i serce, i opieczętuj ich także w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego!¹⁶

W modlitwie tej mamy w pełni poświadczoną trynitarną formułę chrztu. Jednocześnie zaczyna się ona od wezwania imienia Chrystusa, co świadczy o judeochrześcijańskim charakterze tekstu. To właśnie do imienia Chrystusa jest adresowana cała modlitwa. Dopiero ostatni wers jest skierowany do Ducha Świętego. To Duch Święty jest tym, który pie-

¹⁴ *Didaskalia apostołskie* 9;16. Tłum. A. Uciecha. W: ChiP, s. 53.

¹⁵ Syryjskie wyrażenie odpowiada greckiemu: ἐσφραγίσθητε.

¹⁶ *Dzieje Tomasza* 27. Tłum. J. Słomka z wersji greckiej (pierwotnej — tłumaczenia? Dyskusja na ten temat — ApAp, s. 586). Na podstawie wydania: R.A. Lipsius, M. Bonnet: *Acta apostolorum apocrypha* [Bd.] II,2. Lipsiae 1903, s. 142—143 (ChiP, s. 67). W ApAp, s. 605 jest tłumaczenie z przekładu francuskiego wersji syryjskiej — tam słowo „pieczęć” nie występuje.

czętuje chrzczonych. Tym razem, w przeciwieństwie do większości wcześniej przedstawionych tekstów, pieczęć nie jest znakiem imienia Chrystusa, ale całej Trójcy, i jest przedstawiona jako dzieło Ducha Świętego. Powiązanie pieczęci z Duchem Świętym przypomina teksty Pawłowe.

Również w innym apokryfie, *Dziejach Pawła i Tekli*, napisanym po grecku przed końcem II wieku, „pieczęć” jest synonimem słowa „chrzest”. Tekla prosi Pawła: „Obyś tylko dał mi pieczęć Chrystusa, a nie dotknie mnie pokusa”¹⁷. Chrzest jest zatem przedstawiony jako pieczęć i to pieczęć Chrystusa. Jest ona znakiem mocy wynikającej z przynależności do Chrystusa, a więc można ją utożsamiać z przyjęciem imienia Chrystusa, czyli zaliczyć tekst do nurtu judeochrześcijańskiego.

Ireneusz w *Wykładzie nauki apostoelskiej* używa słowa „pieczęć” jako jednego z podstawowych określeń chrztu. A więc pisze, „że chrzest ten jest pieczęcią¹⁸ życia wiecznego i odrodzenia w Bogu tak, że stajemy się dziećmi nie ludzi zmarłych, lecz wiecznego i zawsze istniejącego Boga”¹⁹. Dalej znowu pisze o „trzech artykułach naszej pieczęci”²⁰, które są wyznaniem wiary w Ojca, Syna i Ducha Świętego. A więc, w odróżnieniu od judeochrześcijaństwa, nie utożsamia pieczęci z imieniem Chrystusa, ale przedstawia ją jako znak Boga-Trójcy.

Podobnie, jako synonim nazwy własnej chrztu, pojęcie to pojawia się w najstarszej znanej inskrypcji chrześcijańskiej, inskrypcji Abercjusza²¹, odkrytej w Hieropolis, we Frygii. Ta nagrobna inskrypcja pochodzi być może już z końca II wieku. Czytamy w niej m.in. o tym, że autor w Rzymie widział „lud naznaczony świetlanym znamieniem”²². Tu mamy więc określenie „pieczęć” odniesione nie do pojedynczego człowieka, ale do wspólnoty kościelnej. Kolejne świadectwo użycia tego pojęcia znajdujemy w *Historii kościelnej* Euzebiusza. Opisuje tam męczeństwo Bazylidesa²³, żołnierza rzymskiego, który, widząc męstwo zabijanych chrze-

¹⁷ *Dzieje Pawła i Tekli* 25. W: ApAp, s. 428.

¹⁸ Co prawda dysponujemy tylko tłumaczeniem ormiańskim, ale wydawca tekstu w Sch 406, A. Rousseau, odtwarzał greckie pojęcia. Tu podał — σφραγίς.

¹⁹ Ireneusz z Lyonu: Wykład 7, s. 29.

²⁰ Ireneusz z Lyonu: Wykład 100, s. 99.

²¹ *Inskrypcja Abercjusza*. W: ChiP, s. 63.

²² „λαμπράν σφραγεῖδαν ἔχοντα”.

²³ HE 6,5,5—6, s. 258.

ścijan, nawrócił się. Euzebiusz pisze, że na dzień przed jego męczeńską śmiercią „udzielili mu bracia pieczęci Pańskiej”.

Pisma afrykańskie z III wieku

Kontynuacją tradycji rzymskiej i w pewnej mierze także judeochrześcijańskiej jest chrześcijaństwo afrykańskie w Kartaginie. Jego pierwszy przedstawiciel, którego pisma przetrwały do dzisiaj, Tertulian chętnie używa słowa „pieczęć” na określenie chrztu²⁴. Niewątpliwie ma to związek z faktem, że było to pojęcie używane także w nomenklaturze wojskowej, z racji zawodu ojca, bliskiej Tertulianowi, jako potwierdzenie przysięgi żołnierskiej albo nawet jej widocznego znaku, pieczęci umieszczonej na ciele żołnierza. Tertulian stosuje przemiennie dwa wyrazy: *signaculum* i *obsignatio*. Przy czym to drugie pojęcie, bardziej niż pierwsze, oznacza właśnie potwierdzenie, przypieczętowanie danego słowa.

Dla nas szczególnie interesujący jest fragment z dzieła *O widowiskach*²⁵. Tertulian opisuje, jak to podczas chrztu wyrzekamy się „przeprychu diabelskiego”. To wyrzeczenie powinniśmy poprzeć dalszymi czynami. Dalej Tertulian pyta retorycznie: „czyż nie odrzucamy, czyż nie łamiemy pieczęci chrzcielnej, wyłamując się od obowiązku poświadczenia jej czynem?”²⁶ Mamy tutaj charakterystyczny dla Tertuliana sposób przedstawiania chrztu jako przysięgi, zobowiązania podjętego wobec Chrystusa. To samo znaczenie znajdujemy w dziele *O pokucie* 6: „Chrzt jest pieczęcią wiary”²⁷. Pieczęć zatem obrazuje właśnie złożoną przysięgę, a grzech jest jej złamaniem. Jednak znajdujemy u Tertuliana także użycie słowa „pieczęć” na określenie duchowych skutków chrztu:

²⁴ Np. Tertulian: *O widowiskach* 4,24, *O chrzcie* 6;13. W: ChiP, s. 154, 155, 161, 168.

²⁵ Tertulian: *O widowiskach* 24. W: ChiP, s. 154.

²⁶ „Nos eieramus et rescindimus signaculum rescindendo testationem eius”.

²⁷ Tertulian: *O pokucie* 6. W: ChiP, s. 178: „Lavacrum illud obsignatio est fidei”.

W wodzie jednak nie otrzymujemy Ducha Świętego, lecz pod kierunkiem anioła, w wodzie oczyszczeni, przygotowujemy się dla Ducha Świętego. Na to również mamy pouczający przykład. Jan bowiem, poprzednik Pana, nic innego nie czynił, jak tylko przygotowywał mu drogę²⁸. Podobnie i anioł chrztu toruje drogę przychodzącemu później Duchowi Świętemu. Usuwa najpierw grzechy przez wiarę oznaczoną pieczęcią Ojca i Syna, i Ducha Świętego²⁹.

Tekst ten pokazuje, że — w przeciwieństwie do pism judeochrześcijańskich — Tertulian nie łączy pieczęci wyłącznie z Jezusem czy imieniem Jezusa, ale z całą Trójcą, podobnie jak Ireneusz, który pisze o „trzech artykułach naszej pieczęci”, i *Dzieje Tomasza*.

Cyprian, wierny czytelnik dzieł Tertuliana, wiele miejsca poświęca sakramentowi chrztu. Niewątpliwie zna on pojęcie „pieczęć” jako jedno z określeń chrztu, jednak w jego pismach pojawia się ono tylko dwukrotnie. Raz jest wywołane przez tekst biblijny. W liście 69, powstałym podczas polemiki dotyczącej ważności chrztu heretyków, Cyprian pisze³⁰:

Duch Święty oświadcza w *Pieśni nad Pieśniami*, że tylko jeden jest Kościół. Mówi bowiem: „Jedna jest gołębica moja, doskonała moja, jedy-naczka matki swojej, wybrana rodzicielki swojej” (Pnp 6,9). O niej też mówi: „Ogród zamknięty siostra moja, oblubienica, źródł zapieczętowany³¹, studnia wody żywej” (Pnp 4,12). Skoro więc Kościół, Oblubienica Chrystusa, jest ogrodem zamkniętym, jasne, że rzecz zamknięta otwarta być nie może dla obcych i bezbożnych. A jeśli jest źródłem zapieczętowanym, to będący poza nim, nie ma do niego dostępu, aby mógł z niego pić i pieczęć otrzymać³².

Ponieważ w tekście *Pieśni nad Pieśniami* jest mowa o źródle zapieczętowanym, Cyprian wykorzystuje ten fragment, interpretując ów źródł

²⁸ Iz 40,3; Mt 3,3; Mk 1,3; Łk 3,4.

²⁹ Tertulian: *O chrzcie* 6: „fides impetrat obsignata in patri et filio et spiritu sancto” W: ChiP, s. 161. Por. Pwt 19,15; Mt 18,16.

³⁰ L 69,2; ChiP, s. 238—239.

³¹ „Fons signatus”.

³² „Neque bibere inde neque consignari potest”.

jako Kościół, który jest jednocześnie źródłem i strażnikiem źródła, czyli wody chrzcielnej. Wniosek jest oczywisty: tylko w Kościele można zostać opieczętowanym, czyli przystąpić do chrztu. Z kolei w liście 73 Cyprian pisze:

Tych, którzy w Kościele otrzymują chrzest, stawia się przed zwierchnikami Kościoła, oni zaś, przez naszą modlitwę i włożenie rąk otrzymują Ducha Świętego i przez znamię Pańskie udoskonalenie³³.

Tutaj już określenie *signaculum* odnosi się nie do samego chrztu, ale do nałożenia rąk przez biskupa i udzielenia daru Ducha Świętego, a konkretnie to wyrażenie odnosi się do czynienia przez biskupa znaku krzyża na czole nowo ochrzczonego. J. Daniélou, omawiając pojęcie „pieczęć”, stwierdził, że o ile w judeochrześcijaństwie oznaczało ono po prostu chrzest, o tyle później posłużyło na oznaczenie znaku krzyża, który był kreślony na czołach chrześcijan. J. Daniélou wywodzi zwyczaj znaczenia krzyżem z tekstu *Apokalipsy* (Ap 7), opisującego pieczętowanie na czołach sług Boga oraz z tekstu *Księgi Ezechiela* (Ez 9,4), który mówi o znaku *tau*, jakim mieli zostać oznaczeni na czołach na polecenie Pana mieszkańcy Jerozolimy. Znak ten miał formę krzyża albo: „x”. Taki znak pojawiał się w środowisku esseńskim, jako pieczęć członków wspólnoty. Dla etnochrześcijan znak *tau* był już zupełnie niezrozumiały, natomiast rozumiały był znak krzyża³⁴. W pismach Cypriana mamy więc świadectwo stopniowej przemiany znaczenia: o ile w pierwszym tekście *signaculum*, a właściwie *consignare* oznacza chrzest, o tyle w drugim tekście *signaculum* jest już nazwą specyficznego obrzędu pochrzcielnego, ostatniego elementu liturgii chrzcielnej, na którą składały się: błogosławieństwo wody, wyrzeczenie się szatana, wyznanie wiary i chrzest, namaszczenie, nałożenie rąk i wreszcie — wykonanie znaku krzyża³⁵. Jednocześnie, jako że Cyprian nawiązuje bezpośrednio do znaku krzyża, na którym umarł Jezus, pisze o „znamieniu Pańskim”, a nie o pieczęci w imię Trójcy.

³³ L 73,9: „Spiritum sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur”.

³⁴ Daniélou, s. 382.

³⁵ Zob. V. Saxer: *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*. Spoleto 1988, s. 140—141.

Co ciekawe, pojęcie „pieczęć” jako określenie chrztu nie występuje wcale w długim łacińskim tekście w całości poświęconym temu sakramentowi — *O powtórnym chrzcie*. Pismo to powstało w połowie III wieku, prawdopodobnie w Rzymie, i jest polemiką z poglądami Cypriana na temat powtórnego chrzczenia heretyków. Nieobecność w tym dziele omawianego pojęcia jest o tyle zdumiewająca, że tekst ma silne zabarwienie judeochrześcijańskie, a jako podstawowe określenie chrztu jest w nim używane „wezwanie imienia Jezusa”, a więc zwrot, który w *Pasterzu* był traktowany jako synonim pieczęci. Najwyraźniej autor dzieła, choć obficie korzystał z tradycji judeochrześcijańskiej dla wyłożenia tradycyjnej teologii chrztu jako przyjęcia imienia Jezusa, świadomie wybierał z niej tylko te elementy, jakich potrzebował do celów polemicznych. Pojęcie „pieczęć” najwyraźniej nie było mu potrzebne. Możliwe, że już w tym czasie i środowisku pojęcie „pieczęć” było coraz mocniej, choć jeszcze nie powszechnie, kojarzone z obrzędem pochrzcielny, namaszczeniem i udzieleniem Ducha Świętego przez biskupa. Być może właśnie dlatego, aby uniknąć nieporozumień, autor *O powtórnym chrzcie* w ogóle rezygnuje z jego używania.

Zestawienie

Podsumowując użycie nazwy „pieczęć” w odniesieniu do chrztu w pierwszych trzech wiekach, można zauważyć, że pojęcie to zachowuje oba tradycyjne znaczenia. Przy czym „pieczęć” jako określenie chrztu jest mocno zakorzenione w tradycji judeochrześcijańskiej, chętnie jest używane w tradycji syryjskiej, natomiast o wiele rzadziej występuje w tekstach mających słabszy związek z judeochrześcijaństwem. Jednak w III wieku jest ona powszechnie znana i akceptowana, zwłaszcza w tradycji azjatyckiej (Ireneusz). Hermas, *Dzieje Pawła i Tekli* oraz opis męczeństwa Bazylidesa jednoznacznie łączą pieczęć z Chrystusem — jest to pieczęć Chrystusowa, natomiast pozostałe omawiane pisma przedstawiają chrzest jako pieczęć Boga, a nawet wprost Trójcy: Ojca, Syna

i Ducha Świętego (przede wszystkim Ireneusz i *Dzieje Tomasza*). Ale w pismach Cypriana pieczęć oznacza, w pewnym nawiązaniu do tradycji judeochrześcijańskiej, naznaczenie znakiem krzyża Chrystusowego przez biskupa.

W tradycji judeochrześcijańskiej „pieczęć” oznacza przede wszystkim przyjęcie na własność i znaczenie tej nazwy jest bliskie określeniu „przyjęcie imienia Jezusa”. Obie nazwy często występują w tych samych tekstach. Natomiast w tradycji mniej powiązanej z judaizmem nabiera znaczenia pieczęci jako zobowiązania i jest połączone z katechezą moralną wzywającą do przemiany życia po chrzcie. W miarę upływu czasu pieczęć zaczyna być odnoszona do całej Trójcy.

Tradycja aleksandryjska

Podobnie jak w wypadku innych nazw, osobno trzeba omówić historię występowania pojęcia „pieczęć” w tradycji aleksandryjskiej, która jest odległa od tradycji judeochrześcijańskiej i reprezentuje jedną z najbardziej zhellenizowanych form chrześcijaństwa. Jej pierwszy przedstawiciel — Klemens Aleksandryjski, wywodził się z warstw wyższych społeczności hellenistycznej, otrzymał znakomite wykształcenie w duchu greckim i uchodzi za pisarza wczesnochrześcijańskiego najbardziej ze wszystkich otwartego na kulturę grecką. W swoich pismach chętnie i bez obaw stosuje do opisu rzeczywistości chrześcijańskich nie tylko słownictwo filozoficzne, ale także słownictwo stosowane w religiach hellenistycznych oraz misteryjnych. Przy czym, o ile filozoficzny aparat pojęciowy zastosował w chrześcijańskim piśmiennictwie już Justyn, o tyle świadome sięganie do słownictwa misteryjnego i gnostyckiego jest w dużej mierze innowacją Klemensa Aleksandryjskiego. Na przykład mimo rozpowszechnionego już w II wieku określenia „gnostyk”, którym nazywano ludzi wyznających gnozę zwalczaną przez biskupów (a zresztą i gnostycy sami siebie tak nazywali), Klemens Aleksandryjski nie boi się mówić o gnostyku jako ideale chrześcijanina. Oczywiście, mówi on

o „prawdziwym gnostyku” w odróżnieniu od gnostyków fałszywych. Tak samo jeżeli chodzi o pojęcie *μυστήριον* — Klemens Aleksandryjski nie boi się jego obciążeń znaczeniowych, a więc jednoznacznego kojarzenia tego pojęcia z obrzędami wtajemniczającymi religii misteryjnych i używa go jako określenia chrztu. Można dodać, że o ile pojęcie „gnostyk” nie przyjęło się na trwałe w tradycji chrześcijańskiej, o tyle pojęcie *μυστήριον* już od IV wieku jest jednym z głównych greckich określeń wspólnych dla chrztu, bierzmowania i eucharystii. Właśnie Klemens Aleksandryjski w *Zachęcie Greków*, gdzie stara się przedstawić hellenistycznym czytelnikom chrześcijaństwo jako drogę do poznania prawdy, pisze o nim jako o „prawdziwym wtajemniczeniu”:

O zaiste święte misteria! Nieskalane światło! Oświecony pochodniami widzę niebo i Boga. Przez udział w misteriach staję się święty, a Pan objaśnia obrzędy i wyciska pieczęć na oświeconym miście³⁶, a tego, który uwierzył, przekazuje Ojcu na wieczne zachowanie. Takie są moje wtajemniczenia w obrzędy³⁷.

Te same określenia chrztu — „oświecenie” i „pieczęć”, pojawiają się także w krótkiej wzmiance o chrzcie w homilii *Który człowiek bogaty może być zbawiony?*: „Przbiter młodzieńca ochrzcił [dosłownie: oświecił *ἐφώτισε* — J.S.]. Potem jednak przestał się troszczyć o niego w przekonaniu, że dał mu straż doskonałą w postaci pieczęci Pana³⁸. Tutaj również, podobnie jak w tekstach judeochrześcijańskich, pieczęć odcisnięta przez Pana jest znakiem przynależności, który ma moc osłaniania od złego. Jak się wydaje, Klemens po prostu przejął z tradycji określenie chrztu jako pieczęci i — ponieważ było ono zrozumiałe również dla czytelników ze środowisk hellenistycznych — stosował je, już bez specjalnego zatrzymywania się nad jego specyficznymi treściami.

Jednak najważniejszy przedstawiciel tradycji aleksandryjskiej w okresie przednicejskim, Orygenes, mimo że o chrzcie pisze wielokrotnie,

³⁶ „ἄγιος γίνομαι μούμενος, ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν”.

³⁷ Klemens Aleksandryjski: *Zachęta Greków* 120. W: ChiP, s. 71—72.

³⁸ Klemens Aleksandryjski: *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* Tłum. J. Czuj. Kraków 1995, 42,4, s. 114.

nigdy nie nazywa chrztu pieczęcią. Dla porządku należy odnotować jeden tekst, który można zinterpretować również jako tekst chrzcielny, a w którym polski tłumacz użył słowa „pieczęć”. Jest to fragment 3 homilii o *Księdze Kapłańskiej*. Orygenes komentuje Kpł 5,14—16. W tekście, jaki ma do dyspozycji Orygenes, jest mowa m.in. o „świętym sykle” (w *Biblii Tysiąclecia* nie ma tego wyrażenia):

Wszak tylko Pan nasz, Jezus Chrystus, potrafi nauczyć cię tej umiejętności, dzięki której będziesz mógł określić, jaki jest pieniądz z podobną prawdziwego króla, a który pieniądz jest fałszywy i, jak to mówią pospolicie, wybity poza mennicą, pieniądz, który posiada wprawdzie imię króla, ale nie zawiera prawdziwej pieczęci królewskiej³⁹. Wszak wielu jest takich, którzy mają imię Chrystusa, ale nie posiadają prawdy Chrystusowej. Dlatego Apostoł mówi: „Bo muszą być wśród was rozłamy, aby się okazało, którzy są wypróbowani” (1Kor 11,19)⁴⁰.

Symbolika „świętego sykla” jest wieloraka, przede wszystkim oznacza on wiarę w Chrystusa i mądrość pochodzącą od Chrystusa, ale Orygenes wielokrotnie ten sam symbol odnosi do mądrości, wiary i do chrztu⁴¹, a więc i tu nie można całkowicie wykluczyć symboliki chrzcielnej. Wówczas „święty sykl” oznaczałby chrzest w Kościele, który daje prawdziwą pieczęć, natomiast chrzest poza Kościołem, to sykl fałszywy, bo jest na nim wprawdzie imię Chrystusa, ale „wybity poza mennicą” nie ma wartości. Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Orygenes unikał tego niewątpliwie w III wieku już klasycznego określenia. Być może jako uformowany na filozofii greckiej chętniej korzystał z jej zasobu pojęciowego. Poza tym dla niego chrzest jest przede wszystkim oczyszczeniem, a następnie przemianą natury ludzkiej. Prawdopodobnie pojęcie „pieczęć” wydawało mu się nieodpowiednie dla wyrażenia tych treści.

Najważniejsi przedstawiciele tradycji aleksandryjskiej w IV wieku to niewątpliwie ojcowie kapadoccy. Grzegorz z Nazjanzu jedną ze swoich mów poświęcił w całości sakramentowi chrztu. Jest to mowa 40, pt.

³⁹ „Quae nomen quidem habeat regis, veritatem autem regiae figurae non tenet”.

⁴⁰ KpłHom 3,8.

⁴¹ Np. studnie oznaczają jednocześnie mądrość czerpaną od Chrystusa i chrzest, zob. RdzHom 10,5. W: ChiP, s. 80—81.

O świętym chrzcie, wygłoszona w uroczystość Epifanii, 6 stycznia 380 roku w kościele Anastasis, w Konstantynopolu⁴². W mowie tej, rozpoczynając swoje rozważanie, Grzegorz z Nazjanzu wymienia wiele nazw chrztu⁴³, prawdopodobnie wszystkie, jakie były używane, gdyż — jak pisze: „ci, którzy coś bardzo kochają, zwykli z przyjemnością używać również i imion przedmiotu swych uczuć”. W sumie wymienia osiem nazw, a jako ostatnią z nich — „pieczęć”. Nieco dalej komentuje: „pieczęć — ponieważ zabezpiecza i oznacza posiadłość”⁴⁴. Następnie w dłuższym wywodzie na temat chrztu jako oczyszczenia pisze, że „dla rozpoczynających życie jest to pieczęć, dla dojrzałych — łaska i odnowienie obrazu skażonego przez nieprawość”⁴⁵. A więc nadaje temu pojęciu znaczenie tradycyjne, znane nam już z wcześniejszych tekstów, oznaczające przyjęcie na własność. Potem jednak, w całej długiej mowie, Grzegorz z Nazjanzu ani razu nie wraca już do omawiania tego pojęcia. Jego teologia chrztu koncentruje się, wzorem Orygenesesa, na dwóch aspektach: oczyszczeniu i głębokiej wewnętrznej przemianie natury ludzkiej, jaka jest owocem chrztu. Oczywiście niezwykle mocny jest u niego akcent parenetyczny, wezwanie do życia zgodnego z ewangelią. Co charakterystyczne, wiele miejsca poświęca na gromienie tych, którzy zwlekają z chrztem. Najwyraźniej był to w tamtym czasie i miejscu duży problem.

Grzegorz z Nyssy, w *Wielkiej katechezie* poświęcił sporo miejsca chrztowi. Jednak ani razu nie używa pojęcia „pieczęć”. Bazyli Wielki, w dziele *O Duchu Świętym*, parafrazując słowa św. Pawła, pisze o chrzcie jako „pieczęci Ducha”. Otóż, opisując nieustające działanie Ducha Świętego wobec ludzi, pisze, że

[...] ci, którzy zostali oznaczeni pieczęcią Ducha Świętego (por. Ef 1,13—14) na dzień odkupienia i umieli zachować niepomniezione pierwociny Ducha, to ci, którzy usłyszą: dobrze, słuگو dobry i wierny... (Mt 25,21)⁴⁶.

⁴² M 40, s. 436—463.

⁴³ Cały tekst został zacytowany we wstępie.

⁴⁴ M 40,4, s. 438.

⁴⁵ M 40,7, s. 439.

⁴⁶ Bazyli Wielki: *O Duchu Świętym*. Tłum. i oprac. A. Brzóstkowska, wstęp ks. J. Naumowicz. Warszawa 1999, 16,40, s. 139—140.

Jak widać, mamy tu bezpośrednie nawiązanie do tekstów Pawłowych, mówiących o chrzcie jako „pieczęci Ducha”, natomiast pominięta została tradycja judeochrześcijańska, która przedstawiała chrzest jako pieczęć Syna, równoważną z przyjęciem imienia Jezusa. Poza tym w swym dziele Bazyli, rozważając problem równości Ducha Świętego z Ojcem i Synem i wynikającej z tego równości w czci, jaką winniśmy oddawać Ojcu, Synowi i Duchowi Świętemu, kilkakrotnie używa tego pojęcia. Raz pisze, że Bóg Ojciec odcisnął na Synu swoją pieczęć⁴⁷. W innym miejscu natomiast tak pisze o Duchu Świętym:

[...] dzięki światłości Ducha w sposób właściwy postrzegamy odbłask chwały Bożej (Hbr 1,3), przez odbicie zaś jesteśmy doprowadzani do tego, do którego należy odbicie i pieczęć tego samego kształtu⁴⁸.

To sformułowanie, choć nie odnosi się w żaden sposób do chrztu, jest o tyle ciekawe, że pojawiają się obok siebie dwa pojęcia: *χαρακτήρ* oraz *σφραγίς*⁴⁹. Jak wiadomo, w średniowieczu to właśnie „charakter” będzie jednym z najważniejszych pojęć opisujących skutki działania chrztu.

Ten krótki przegląd najważniejszych tekstów poświęconych chrztowi pokazuje, że ojcowie zaliczani do szkoły aleksandryjskiej, co prawda znają określenie „pieczęć”, ale używają go niechętnie. Najwyraźniej uważali, że nie opisuje ono trafnie skutków i owoców chrztu. Nie jest trudno wytłumaczyć taką wstrzeźliwość. Otóż teologia aleksandryjska, korzystając z aparatu pojęciowego filozofii platońskiej i neoplatońskiej, coraz mocniej podkreśla, że chrzest przemienia naturę ludzką. Właśnie w dorobku kultury greckiej znalazła ona wiele innych pojęć, które uznała za trafniejsze i stosowniejsze przy opisie chrztu. Można tylko przykładowo wymienić: oświecenie, nowe narodzenie, przemianę natury ludzkiej. Na tym tle obraz pieczęci, a więc czegoś jakby przychodzącego z zewnątrz wydawał się niezbyt trafny.

⁴⁷ Zob. np. ibidem, 15, s. 99.

⁴⁸ Rozdział 26,64, *ἔστιν ὁ χαρακτήρ καὶ ἡ ἰσότης σφραγίς ἀναγόμεθα*. Bazyli Wielki: *O Duchu Świętym...*, s. 174.

⁴⁹ Według przypisu znajdującego się w polskim tłumaczeniu tekstu, nie można tych pojęć uznać za synonimy.

Pozostałe pisma ponicejskie

Niezależnie od przedstawienia tradycji aleksandryjskiej trzeba zaprezentować pozostałych pisarzy okresu ponicejskiego. Są to przede wszystkim autorzy katechez chrzcielnych. Na początku trzeba przywołać *Konstytucje apostołskie*, ponieważ jest to tekst skompilowany w IV wieku, ale przekazujący przede wszystkim teksty wcześniejsze, także judeochrześcijańskie. Podobnie jak obecne w tym tekście przedstawienie chrztu jako nadania imienia Jezusa, nazwa „pieczęć”⁵⁰, pojawiająca się w tym tekście, jest świadectwem przejścia wcześniejszych, judeochrześcijańskich tradycji, natomiast wkład własny redaktora to interpretacje Rz 6,1—13.

Cyryl Jerozolimski bardzo chętnie używa pojęcia „pieczęć”. Można je nawet uznać za jedno z jego ulubionych. Już w *Katechezie wstępnej* pośród dziesięciu różnych określeń chrztu znajduje się także: „święta i nienaruszalna pieczęć”⁵¹. Oprócz tego Cyryl Jerozolimski używa określeń: „mistyczna pieczęć”⁵², „zbawienna i przedziwna pieczęć”⁵³, „Duch pieczętuje duszę”⁵⁴, „wezwanie łaski, opieczętowałwszy twą duszę”⁵⁵, „pieczęć królewska”⁵⁶. Natomiast w ostatnim zdaniu *Katechezy wstępnej* znajduje się wezwanie, aby Bóg „dał wieczną i niezniszczalną pieczęć Ducha Świętego”⁵⁷.

W przeciwieństwie do tradycji łacińskiej, której przedstawiciele już od czasów Cypriana zaczęli używać tego określenia jako nazwy obrzędu pochrzcielnego: naznaczenia przez biskupa, Cyryl Jerozolimski używa tego terminu jako jednej z nazw chrztu. Jednocześnie, również inaczej niż Cyprian, Cyryl Jerozolimski wiąże pojęcie „pieczęć” przede wszystkim z darem Ducha Świętego. A więc — jak podaliśmy — pisze o „pie-

⁵⁰ KonstAp 3,16, s. 92*.

⁵¹ CKat wst 16, s. 26.

⁵² CKat 1,2, s. 32.

⁵³ CKat 1,3, s. 32.

⁵⁴ CKat 3,4, s. 50.

⁵⁵ CKat 3,12, s. 55.

⁵⁶ CKat 12,8, s. 167.

⁵⁷ CKat wst 17, s. 27.

części Ducha Świętego” oraz wielokrotnie podkreśla, że to Duch Święty pieczętuje dusze podczas chrztu⁵⁸. Cyryl Jerozolimski, porównując chrzest do obrzezania, pisze, że: „przez podobieństwo wiary stajemy się dziećmi Abrahama, otrzymując duchową pieczęć, w chrzcie obrzezani przez Ducha Świętego”⁵⁹. Przypisuje także Duchowi Świętemu oczyszczenie duszy podczas chrztu:

[...] 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 zdążyli do Boga⁶⁰.

Także owo pieczętowanie Duchem Świętym odbywa się właśnie poprzez wodę⁶¹. Jak pamiętamy, wedle tradycji judeochrześcijańskiej „pieczęć” i „wezwanie imienia Jezusa” były synonimami. Cyryl Jerozolimski zna to drugie pojęcie, ale nie wymienia go w dziesięciu określeniach chrztu w *Katechezie wstępnej*, natomiast w *Katechezie 18* kieruje do katechumenów słowa: „jak w kapłański sposób staliście się uczestnikami Chrystusowego imienia i dano wam pieczęć wspólnoty z Duchem Świętym”⁶². A więc nie utożsamia tych dwóch pojęć. Pieczęć jest, według Cyryla Jerozolimskiego, także znakiem mocy, jakiej udzielił Duch Święty, oraz męka Jezusa na krzyżu. W *Katechezie 12*, poświęconej wcieleniu Chrystusa, przedstawia, jak Jezus mówi: „ze swej walki na krzyżu każdemu z mych żołnierzy dam pieczęć królewską na czole”⁶³. A zachęcając do mężnego stawiania czoła szatanowi po chrzcie, pisze: „Jeśli nie rzucisz broni i zachowasz pieczęć w duszy, nie zbliży się do ciebie szatan”⁶⁴. W *Katechezach mistagogicznych* znalazł się jeden ciekawy tekst. Otóż Cyryl Jerozolimski, przedstawiając wspaniałość eucharystii, stołu, który sam Bóg zastawił dla ochrzczonych, pisze:

⁵⁸ CKat 3,3—4, s. 50; 4,16, s. 67; 16,24, s. 268; 17,35, s. 293; 18,33, s. 314.

⁵⁹ CKat 5,6, s. 82.

⁶⁰ CKat 3,4, s. 50.

⁶¹ Zob. też CKat 3,4, s. 50.

⁶² CKat 18,33, s. 314.

⁶³ CKat 12,8, s. 167.

⁶⁴ CKat 17,36, s. 294.

„Namaściłeś mi głowę olejem” (Ps 22,5). (Pan) namaścił twą głowę olejem na czole, abyś naznaczony pieczęcią stał się pieczęcią⁶⁵ i świętością Boga⁶⁶.

W przywołanym fragmencie „pieczęć” występuje już w znaczeniu obrazu. Sformułowanie to jest podobne do tego, którego użył Bazyl Wielki w dziele *O Duchu Świętym*, aby opisać relację Syna do Ojca. Piśsze tam, że „Bóg Ojciec odcisnął swoją pieczęć [na Synu — J.S.] i siebie całego w Nim wyraził”⁶⁷. Sformułowanie to podobne jest do wyrażenia, jakiego użył Ambroży w dziele *O Duchu Świętym*: „Jesteśmy przez Boga opieczętowani Duchem [...] abyśmy mogli otrzymać Jego chwałę, obraz i łaskę”⁶⁸.

Nawet jeżeli w tekstach Cyryla Jerozolimskiego możemy dostrzec powiązanie pieczęć — Duch Święty — namaszczenie, to na pewno nie chodzi o nazwanie przed- ani pochrzcielnego obrzędu namaszczenia. Ani razu pojęcie „pieczęć” nie zostało użyte w *Katechezie mistagogicznej drugiej*, opisującej namaszczenie przed chrztem, ani w *Katechezie mistagogicznej trzeciej*, poświęconej namaszczeniu po chrzcie, czyli bierzmowaniu.

Fakt, że u Cyryla Jerozolimskiego pojęcie „pieczęć” występuje tak często, wskazuje, że w swojej refleksji nad chrztem chętnie sięgał on do tradycji judeochrześcijańskiej i syryjskiej, które były niejako macierzystymi środowiskami dla tego pojęcia. Ten fakt nie dziwi. Cyryl Jerozolimski mógł to czynić choćby ze względu na słuchaczy. Jak pamiętamy, wielu jego słuchaczy nawet nie znało języka greckiego i jego katechezy były na żywo tłumaczone na język syryjski. Natomiast od tradycji judeochrześcijańskiej poglądy Cyryla Jerozolimskiego odróżnia mocne powiązanie pieczęci i działania Ducha Świętego. To z kolei jest nawiązaniem do tradycji św. Pawła, który — jak to pokazaliśmy we wprowadzeniu do tego rozdziału — wielokrotnie pisał o pieczęci Ducha.

⁶⁵ Tłumaczenie zmieniono. W tłumaczeniu W. Kani są to dwa różne słowa: pieczęć i odbicie. W greckim tekście występuje dwa razy to samo słowo: σφραγίς.

⁶⁶ CKat 22 (mist 4),7, s. 336.

⁶⁷ Bazyl Wielki: *O Duchu Świętym...*, 6,15, s. 99.

⁶⁸ Ambroży: *De Spiritu Sancto* 79: „Signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur; ita etiam Spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem ejus et gratiam tenere possimus”.

W swych katechezach Jan Chryzostom w zasadzie nie używa pojęcia „pieczęć”. Pojawia się ono zupełnie marginalnie w stwierdzeniu, że „katechumen to nieznaczona jeszcze pieczęcią owca”⁶⁹. Porównanie katechez Cyryla Jerozolimskiego i Jana Chryzostoma wskazuje na wiele zbieżności⁷⁰. Dlatego ciekawe i godne odnotowania są różnice. Tu mamy do czynienia z taką właśnie znamioną różnicą: Cyryl bardzo lubi pojęcie „pieczęć”, Jan Chryzostom go wyraźnie unika, choć na pewno zna. Jako przyczynę takiego stanu możemy wskazać Jana Chryzostoma rozumienie Trójcy Świętej. Otóż Jan Chryzostom w swoich katechezach bardzo rzadko wymienia osobno Ducha Świętego jako dokonującego jakiegoś działania podczas chrztu⁷¹. Jak pamiętamy, u Cyryla Jerozolimskiego pojęcie „pieczęć” jest ściśle powiązane z działaniem Ducha Świętego. To Duch Święty opieczętował ludzi podczas chrztu. Natomiast Jan Chryzostom zawsze mówi o działaniu Boga. W konsekwencji pojęcie pieczęci nie znajduje zastosowania w jego nauce.

Teodor z Mopsuestii stosuje pojęcie „pieczęć”⁷² nie jako jedną z nazw chrztu, ale jako podstawowe określenie obrzędu namaszczenia dokonywanego przed właściwym obrzędem chrzcielnym⁷³. Podkreśla, przytaczając słowa, jakie kapłan wypowiada podczas namaszczenia, że przystępujący do chrztu zostaje naznaczony w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego i dalej tłumaczy: „Ta pieczęć, którą zostałeś naznaczony, to znak, że zostałeś opieczętowany jako owca Chrystusowa, jako żołnierz niebiańskiego Króla”⁷⁴. A więc namaszczenie nie zostało tu przedstawione jako szczególny znak działania Ducha Świętego, ale całej Trójcy, co jest zgodne z ogólną tendencją antiocheńską, aby nie rozdzielać osób Bożych, opisując działania Boga.

W tekstach Ambrozego pojęcie *signaculum* pojawia się rzadko. W *O sakramentach* Ambroży pisze:

⁶⁹ JKat 10,7, s. 33.

⁷⁰ Szczególnie znamienne jest porównanie początków obu cykli katechez, patrz rozdział o chrzcie jako uczcie weselnej.

⁷¹ Np. JKat 11,10, s. 50 — tu jest wyraźne nawiązanie do 1Kor 3,16; 6,19.

⁷² W niemieckim tłumaczeniu: „Siegel”.

⁷³ HomKat 13,17—19; 14,1—2, s. 256—258.

⁷⁴ HomKat 13,17, s. 356.

Teraz następuje kolej na udzielenie pieczęci duchowej⁷⁵, zgodnie z tym, co wam dziś czytano, że po przejściu przez sadzawkę ma się dokonać udoskonalenie, gdy na wezwanie biskupa zostanie wezwany Duch Święty⁷⁶.

I dalej:

W chrzcie zostałeś w szczególny sposób współkrzyżowany z Chrystusem. Czymś osobnym jest przyjęcie owej duchowej pieczęci⁷⁷.

Z kolei w *O tajemnicach* tak pisze:

Przypomnij sobie, że otrzymałeś duchową pieczęć, „ducha mądrości i rozumu, ducha rady i męstwa, ducha poznania i pobożności, ducha świętej bojaźni”, i zachowaj to, co otrzymałeś. Naznaczył cię Bóg Ojciec, umocnił cię Chrystus Pan i „dał zadatek” Ducha „w sercach waszych”, jak dowiadujemy się z listu apostołskiego (por. 2Kor 1,21.22)⁷⁸.

Ambroży zatem w cytowanych tekstach używa pojęcia *signaculum spiritale* jako określenia obrzędu pochrzcielnego, oznaczającego udzielenie Ducha Świętego. Wyraźnie oddziela go od samego chrztu, zarówno jeżeli chodzi o przebieg obrzędu, jak i jego znaczenie. W cytowanych tekstach nie precyzuje, na czym polega ów obrzęd: nie ma wzmianki, czy jest to znak krzyża na czole, włożenie ręki, czy też namaszczenie olejem. Jednak porównanie ich z tekstem *O tajemnicach* (6),29 oraz *O sakramentach* 6(2)7 wskazuje, że z pewnością do obrzędu należało także namaszczenie olejem. To namaszczenie zwykle było udzielane w kształcie znaku krzyża. Natomiast Ambroży jasno mówi o znaczeniu pieczęci duchowej: jest to udoskonalenie dokonujące się dzięki udzieleniu Ducha Świętego⁷⁹, a więc, choć nie cytuje tekstów Pawłowych, w isto-

⁷⁵ We wszystkich trzech cytatach: *spiritale signaculum*.

⁷⁶ Sakr 3 (2) 8, s. 81—82.

⁷⁷ Sakr, 6 (2) 8, s. 98.

⁷⁸ Mist (7) 42, s. 61.

⁷⁹ Por. też Ambroży: *De poenitentia* 2,3,18: *sancti spiritus signaculum*; Ambroży: *De Spiritu Sancto* 79: „Signati ergo Spiritu a Deo sumus. Sicut enim in Christo morimur, ut renascamur; ita etiam Spiritu signamur, ut splendorem atque imaginem ejus et gratiam tenere possimus”.

cie powraca do myśli św. Pawła, który pisał właśnie o „naznaczeniu pieczęcią Ducha Świętego” (Ef 1,13). Jednym z tekstów biblijnych, do których Ambroży wyjątkowo chętnie odwołuje się w swoich tekstach, jest Pnp 8,6 (do tego tekstu odwoływał się już Cyprian). Jest tam mowa o pieczęci. W omawianych pismach ów tekst pojawia się dwukrotnie. W *O tajemnicach*, opiewając wielkość daru chrztu, Ambroży odwołuje się właśnie do cytatu z *Pieśni nad Pieśniami*:

Dlatego właśnie Pan Jezus, zaproszony pragnieniem tak wielkiej miłości i urzekającym wdziękiem obmytych dusz, których nie kalają już żadne wykroczenia, mówi do Kościoła: „Połóż mnie jako pieczęć na swoim sercu i jako pieczęć na swoim ramieniu” (Pnp 8,6). To znaczy: Piękna jesteś, moja przyjaciółko, niczego ci nie brakuje. Połóż mnie jako znak na swoim sercu⁸⁰, aby twa wiara świeciła pełnią sakramentu⁸¹.

Natomiast w *O sakramentach* pisze:

W jaki sposób? To Bóg właśnie cię namaścił, a Pan naznaczył krzyżem i umieścił w twym sercu Ducha Świętego. Ale z drugiej strony pamiętaj, że podobnie jak Duch Święty, tak samo jest w twoim sercu również Chrystus. Czy to możliwe? W *Pieśni nad Pieśniami* Chrystus mówi do Kościoła: „Połóż mnie jako pieczęć na swoim sercu, jako pieczęć na swoich ramionach” (Pnp 8,6).

Bóg zatem namaścił cię, a Chrystus naznaczył. Na czym to polega? Namaszczono cię znakiem krzyża, znakiem Jego Męki. Otrzymałeś pieczęć na upodobnienie do Niego, abyś mógł powstać na Jego obraz i żyć na Jego wzór, bo On dla grzechu został ukrzyżowany i żyje dla Boga. Twój „stary człowiek”, zanurzony w sadzawce chrzcielnej, został także ukrzyżowany dla grzechu, a zmartwychwstał dla Boga⁸².

W obu tekstach, choć zgodnie z ustalonym już słownictwem, „pieczęć” oznacza obrzęd pochrzcielny, jest ona odniesiona nie tyle do Ducha Świętego, ile do Jezusa Chrystusa. Szczególnie ciekawy jest drugi tekst, gdzie Ambroży wskazuje, że pieczęć, czyli namaszczenie i nazna-

⁸⁰ „Pone me ut signaculum in cor tuum”.

⁸¹ Mist (7) 41, s. 60—61.

⁸² Sakr 6,(2)6—7, s. 98.

czenie znakiem krzyża jest nie tylko udzieleniem Ducha Świętego, ale także znakiem upodobnienia do Chrystusa ukrzyżowanego i zamieszkania Chrystusa w sercu ochrzczonego.

W tekście Ambrożeo pojawiają się zatem dwa znaczenia „pieczęci”: może oznaczać ona udzielenie Ducha Świętego. Jest to interpretacja podobna do tej, jaką widzieliśmy przede wszystkim u Cyryla Jerozolimskiego. Druga interpretacja — to naznaczenie znakiem Krzyża, co jest nawiązaniem do Cypriana, który jako pierwszy przedstawił i nazwał opieczętowaniem obrzęd naznaczenia znakiem krzyża Chrystusowego.

Augustyn już wcale nie używa określenia „pieczęć”, pisząc o chrzcie. Co prawda pojęcie *signaculum* pojawia się w jego dziełach wielokrotnie, ale nigdy jako określenie chrztu. Najczęściej Augustyn używa go, gdy pisze o obrzezaniu. Nawiązując do tekstu Rz 4,11, nazywa je *signaculum iustitiae fidei*, czyli „pieczęcią sprawiedliwości wiary”, która była ważna do chwili śmierci Jezusa na krzyżu⁸³. O chrzcie natomiast zwykle pisze: *gratia baptismi*⁸⁴.

Podsumowanie

Pojęcie „pieczęć” (*σφραγίς*, *signaculum*, *obsignatio*) jako jedno z podstawowych określeń chrztu wprowadza piśmiennictwo judeochrześcijańskie. Nawiązuje przy tym do żydowskiej apokaliptyki i *Apokalipsy*. W tym nurcie „pieczęć” jest utożsamiana z imieniem Jezusa. Wraz z zanikiem tradycji judeochrześcijańskiej zanika utożsamienie pieczęci i imienia Jezusa, natomiast pojawia się przedstawienie chrztu jako pieczęci Boga — Trójcy Świętej. W literaturze łacińskiej w III wieku to określenie stopniowo zaczyna oznaczać osobny obrzęd, naznaczenie znakiem krzyża dokonywane przez biskupa. W literaturze łacińskiej

⁸³ Zob. np. list 23,4, Augustyn: *Listy* (1—75). Tłum. W. Eborowicz. Pelplin 1991, s. 185—186.

⁸⁴ Np. Augustyn: *O chrzcie*. Tłum. i oprac. A. Żurek. Kraków 2006, 4,14,21, s. 118.

w IV wieku już w zasadzie nie używa się określenia „pieczęć” w odniesieniu do chrztu jako takiego. Trzeba jednak wspomnieć Ambrożego, w którego tekstach odnajdujemy ślady zarówno tradycji łacińskiej — Cypriana, jak i katechez Cyryla Jerozolimskiego. Na Wschodzie ta nazwa pozostaje określeniem chrztu, ale w IV wieku poza Cyrylem Jerozolimskim jest raczej rzadko używana. Cyryl Jerozolimski obficie korzysta z tradycji Pawłowej i używa nazwy „pieczęć” przede wszystkim na oznaczenie daru Ducha, jaki otrzymujemy podczas chrztu. Zdecydowanie unikają tej nazwy ojcowie wywodzący się z tradycji aleksandryjskiej, ale nie lubi jej, choć na pewno zna — jako że zna katechezy Cyryla — także antiocheńczyk — Jan Chryzostom. Cyryl Jerozolimski wiąże pieczęć z obrazem chrztu jako przysięgi wojskowej i przyjęcia do wojska Chrystusowego. Do tego motywu wrócimy, omawiając chrzest jako przysięgę wojskową. Natomiast Teodor z Mopsuestii używa nazwy „pieczęć” do opisanego obrzędu namaszczenia przedchrzcielnego. Warto zauważyć, że u dwóch zupełnie różnych autorów (Klemens Aleksandryjski, Abercjusz) pojęcie „pieczęć” jest kojarzone ze światłem, nierzadko występuje złożenie: świetlista pieczęć. A więc ich teksty znajdziemy znowu w rozdziale poświęconym chrztowi jako oświeceniu.

ROZDZIAŁ IV

Nowe narodzenie — nowe stworzenie — odrodzenie

Niniejszy rozdział obejmuje całą rodzinę nazw chrztu odwołujących się do podstawowych pojęć: „nowe stworzenie”, „zrodzenie”, „odrodzenie”, „nowe narodzenie” i inne pokrewne. Są one ze sobą tak powiązane, że trudno byłoby je omawiać osobno. Podczas rozmowy z Nikodemem Jezus mówi o powtórnym narodzeniu: „W odpowiedzi rzekł do niego Jezus: »Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzeć królestwa Bożego«. Nikodem powiedział do Niego: »Jakżeż może się człowiek narodzić będąc starcem? Czyż może powtórnie wejść do łona swej matki i narodzić się?« Jezus odpowiedział: »Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci, jeśli się ktoś nie narodzi z wody i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego«” (J 3,3—5). Słowa pytania o powtórne narodzenie: *ἐάν μή τις γεννηθῆ ἄνωθεν*, oznaczają właściwie ‘narodzony z góry’ albo ‘od nowa, od początku’, ale także mogą znaczyć ‘powtórnie narodzony’, przy czym w tekście ewangelisty oba sensy są zamierzone¹. Na pierwszy z sensów wskazuje zdziwienie Nikodema, który niewątpliwie zrozumiał, że Jezus mówił o takim samym narodzeniu, jak to pierwsze, z łona matki. Nad tym wyrażeniem zastanawiał się Orygenes, który wskazywał na jego podwójne znaczenie. On sam powiedział się za wersją: „odrodzenie »z wysoka«”². Natomiast przekłady biblijne, starożytne i współczesne,

¹ GPNT, s. 401.

² RzKom 5,8. W: ChiP, s. 113.

podążyły obiema drogami. Hieronimowa *Vulgata* podaje w tradycyjnym wydaniu³: *renatus denuo*, ale w ostatnim wydaniu⁴ podaje: *natus desuper*. Cytowane polskie tłumaczenie *Biblii Tysiąclecia* oraz tzw. *Biblii poznańska* wybierają „powtórne”, natomiast autorzy innych europejskich tłumaczeń idą różnymi drogami. W *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift* ten fragment został przetłumaczony: *von neuem geboren*, natomiast w włoskim tłumaczeniu *Biblii jerozolimskiej* jako: *rinascere dall'alto*.

Poza *Ewangelią św. Jana* pojawiają się teksty o nowym narodzeniu, ale już nie zawierają one przedstawionej wyżej dwuznaczności. Mamy dwa wyrażenia, raczej podobne znaczeniowo. W *1 Liście św. Piotra* czytamy, że Bóg „na nowo zrodził nas do żywej nadziei” (1P 1,3). Tu zostało użyte słowo *ἀναγεννάω*. Z kolei w *Ewangelii św. Mateusza* czytamy słowa Jezusa do apostołów: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie...” (Mt 19,28). Tu użyte zostało słowo *παλιγγενεσία*. Tego samego słowa używa św. Paweł w *Liście do Tytusa* już jako określenia chrztu. Píše tam: „Niegdyś bowiem i my byliśmy nierozumni, oporni, błędzący, służyliśmy różnym żądzom i rozkoszom, żyjąc w złości i zawiści, godni obrzydzenia, pełni nienawiści jedni ku drugim. Gdy zaś ukazała się dobroć i miłość Zbawiciela, naszego Boga, do ludzi, 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” (Tt 3,3—6). I dalej: „przez obmycie odradzające” — *διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας*, co można tłumaczyć jako „kąpiel ponownego stania się”⁵. U św. Pawła znajdujemy jeszcze inne teksty mówiące o chrzcie w podobny sposób. Ważny jest tekst z *2 Listu do Koryntian*: „Jeżeli ktoś pozostaje w Chrystusie, jest no-

³ *Biblia Sacra iuxta vulgatam uersionem*. Ed. B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, R. Weber. Stuttgart 1975.

⁴ *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*. Vaticano 1986.

⁵ GPNT, s. 1021. *Wulgata* daje tutaj *lavacrum regenerationis*. Takie tłumaczenie podkreśla raczej obmycie niż nowe narodzenie. Tak też rozumiał to wyrażenie Augustyn, który używał go często i w zasadzie zamiennie z określeniem *lavacrum*. Patrz rozdział o chrzcie jako obmyciu-oczyszczeniu.

wym stworzeniem [καινή κτίσις]” (2Kor 5,17). Tu pojawia się idea chrztu jako nowego stworzenia, która będzie przewijać się przez pisma patrystyczne.

Nowe stworzenie

Co ciekawe, choć tak bogato poświadczony w ewangelii i w pismach św. Pawła, nazwy chrztu „nowe narodzenie” i „odrodzenie” nie występują w tekstach judeochrześcijańskich I i II wieku. Natomiast pojawia się w tym czasie nazwa analogiczna, nawiązująca do wspomnianego wyżej 2Kor 5,17 — „nowe stworzenie”. Można je odnaleźć w tzw. *Liście Pseudo-Barnaby*. Autor tego pisma, jak to jednoznacznie wynika z treści listu, był żydem, który nawrócił się na chrześcijaństwo. Zna on doskonale *Stary Testament* i udowadnia, że zostały tam przepowiedziane właśnie obecne czasy oraz narodziny chrześcijaństwa. Sposób komentowania *Pisma Świętego*, a zwłaszcza wielkie upodobanie do alegorycznych interpretacji *Starego Testamentu*, każe przypuszczać, że Pseudo-Barnaba wywodził się ze zhellenizowanego judaizmu aleksandryjskiego. O chrzcie pisze w ten sposób:

Odnowiwszy nas przez odpuszczenie grzechów, dał nam postać nową, abyśmy mieli duszę dziecka. W ten sposób niejako stworzył nas po raz drugi⁶. O nas to bowiem mówi Pismo, kiedy Bóg przemawia do Syna: „Uczynimy człowieka na obraz i podobieństwo nasze. Niech panuje nad zwierzętami ziemskimi, ptakami niebieskimi i morskimi rybami”. I rzekł Pan, ujrawszy, jak wspaniałym dziełem jesteśmy: „Bądźcie płodni, rozmnażajcie się i zaludniajcie ziemię” (Rdz 2,26 i 28). Słowa te powiedział zatem do Syna.

A pokażę ci jeszcze, jak nam oznajmia, że w czasach ostatecznych dokona nowego stworzenia. Mówi bowiem: Oto uczynię ostatnie pierwsze⁷. Do tego właśnie odnosiły się słowa proroka: „Wejdźcie do ziemi

⁶ „ὡς ἂν δὴ ἀναπλάσσουντος αὐτοῦ ἡμᾶς”. Słowo „ἀναπλάσσω” — ‘kształtować na nowo, tworzyć’. Ten sam wyraz jest w dalszym tekście.

⁷ Agrafon, por. Mt 19,30.

płynącej mlekiem i miodem i czyńcie ją sobie poddaną” (Rdz 1,28; Wj 33,3). Zważcie, że zostaliśmy stworzeni na nowo, jak czytamy u innego jeszcze proroka: „Oto, mówi Pan, zabiorę im — to znaczy tym, których Duch Pański z góry przewidział — serca kamienne, a dam im serca z ciała” (Ez 11,19). [A mówi tak] dlatego, że sam się miał w ciele objawić i wśród nas zamieszkać. Świętym przybytkiem dla Pana jest, bracia moi, wnętrze naszego serca⁸.

Chrzest jest tu nazwany odnowieniem i nowym stworzeniem. Jest przedstawiony jako realizacja zapowiedzi z *Księgi Rodzaju*. Co więcej, jest tu nie tylko typologia, ale i alegoria: Pseudo-Barnaba jako głębszy, ważniejszy sens słów o stworzeniu człowieka uznaje właśnie chrzest — poważniejsze, prawdziwsze stworzenie⁹. Warto zauważyć, że jest to interpretacja słów o stworzeniu człowieka. Pseudo-Barnaba, mimo jasnego stwierdzenia, że chrzest odpuszcza grzechy i odwoływania się do początkowych rozdziałów *Księgi Rodzaju*, nie nawiązuje w żaden sposób do historii upadku Adama i Ewy. Natomiast umieszcza chrzest jako kolejny, choć jeszcze nie ostatni, etap realizacji dzieła stworzenia. Etap ostatni to nowe stworzenie, jakiego Bóg dokona w czasach ostatecznych. A więc Pseudo-Barnaba w ten sposób przedstawia obietnicę zmartwychwstania i ostatecznego panowania Chrystusa. Mamy zatem przedstawione trzy etapy stworzenia, a chrzest jest etapem środkowym. Główna idea tego rozumowania, a więc przedstawianie chrztu jako centralnego punktu historii zbawienia, między stworzeniem a zmartwychwstaniem, będzie powszechna w późniejszych pismach. Na przykład zupełnie podobnie, tylko mówiąc o trzech zrodzeniach, będzie przedstawiał chrzest Grzegorz z Nazjanzu (M 40,2—3). Natomiast sama nazwa chrztu „nowe stworzenie” nie stała się powszechna w piśmiennictwie chrześcijańskim¹⁰. Została wyparta przez „nowe narodzenie”¹¹.

Można postawić hipotezę, że to właśnie żydowskie pochodzenie każało Pseudo-Barnabie unikać słowa „zrodzenie”, gdy pisał o działa-

⁸ *List Pseudo-Barnaby* 6,11;6,13—14. W: PŚ, s. 185.

⁹ Warto zauważyć, że Pseudo-Barnaba nie odwołuje się tutaj do tekstu, który wydaje się wprost idealnie pasować do jego wizji: 2Kor 5,17.

¹⁰ Jednak pojawia się np. u Jana Chryzostoma: JKat 4,14—16, s. 68.

¹¹ Jednak powraca do niej Jan Chryzostom, patrz niżej.

niu Boga. Bóg był dla żydów stwórcą, a nie rodzicielem. Twierdzić, że jest się zrodzonym przez Boga, znaczyło: uważać się za równego Bogu, a więc było bluźnierstwem (patrz J 10,22—33). Ten obraz chrztu jako nowego stworzenia doskonale wpisuje się w judeochrześcijańską koncepcję Kościoła. Jej najbogatszy opis znajdujemy w *Pasterzu*, w *Widzeniu pierwszym* i *Widzeniu trzecim* oraz w *Przypowieści dziewiątej*. Te opisy obszernie analizuje, cytowany już we wstępie, J. Daniélou. Wskazuje, że w *Pasterzu* Kościół przedstawiony jest jako pierwsze ze stworzeń, a opisy stworzenia świata są odczytywane eklezjalnie jako opisy stworzenia najpierw Kościoła¹². Tak więc chrzest jako przyjęcie do Kościoła, tego pierwszego, duchowego Kościoła, faktycznie może być opisany jako nowe stworzenie, dokonujące się, podobnie jak stworzenie pierwszego Kościoła, poprzez wodę. Podobny motyw, choć już bez unikania pojęcia „zrodzenie” znajdziemy u Teofila Antiocheńskiego, który około roku 180 pisał do Autolyka:

Dalej błogosławił Bóg tym, które z wód zostały stworzone, aby to było znakiem przysłego nawrócenia ludzi i odpuszczenia grzechów przez obmycie odradzające (por. Tt 3,5), by wszyscy, którzy przybliżą się do prawdy, zostali odrodzeni i dostąpili błogosławieństwa od Boga¹³.

W zacytowanym fragmencie także woda chrzcielna z samego zamyśłu stworzenia jest miejscem, w którym rodzą się wszystkie istoty żyjące, i w tym kontekście chrzest jest nazwany, za św. Pawłem, „obmyciem odrodzenia”.

W pewnym stopniu motyw nowego stworzenia będzie towarzyszył tym późniejszym autorom, którzy, przy okazji katechezy chrzcielnej, wspominali całą historię zbawienia, rozpoczynając ją od dzieła stworzenia. Wyróżniają się tutaj Tertulian i Ambroży. Przy czym u późniejszych autorów motyw nowego stworzenia będzie pojawiał się zawsze jako uzupełnienie motywu nowego narodzenia, dlatego też będzie on szerzej omówiony poniżej. Natomiast tutaj tylko wyliczymy autorów, u których pojawia się przedstawienie chrztu jako nowego stworzenia.

¹² Daniélou, s. 316—323.

¹³ Teofil Antiocheński: *Do Autolyka* 2,16,2. W: *Pierwsi apologetci greccy*. Tłum., wstęp i komentarz L. Misiarczyk. Kraków 2004, s. 414.

Grzegorz z Nazjanzu pisze o chrzcie jako przetworzeniu stworzenia: „Jak z niebytu powołał nas do bytu, tak stworzonych przetworzył w twór bardziej Boski”¹⁴. Teodor z Mopsuestii używa na określenie owoców chrztu pojęcia „nowe stworzenie”¹⁵. Najobszerniej posługuje się tym pojęciem podczas opisu samego obrzędu:

Niemożliwe jest przecież, aby ktoś inny był przyczyną naszego pierwszego stworzenia, a ktoś inny — przyczyną naszego drugiego stworzenia, które jest o wiele bardziej wzniosłe niż to pierwsze. Jest to bowiem jasne, że ten, który na początku zechciał nas uczynić śmiertelnymi, jest tym samym, któremu spodobało się teraz uczynić nas nieśmiertelnymi¹⁶.

Te zdania są wplecione w podstawowy wywód przedstawiający chrzest jako przemianę natury.

Nowe narodzenie

Pisma greckie przednicejskie

Pojęcie nowych narodzin — ale inne niż w J 3,3—5, natomiast takie, jak w Mt 19,28 i Tt 3,5 — zostało użyte przez Klemensa Rzymskiego. Jest ono jakoś powiązane z przyjęciem orędzia o zbawieniu. Klemens pisze, że „Noe dowiódł swej wierności, otrzymał więc zadanie głoszenia całemu światu nowych narodzin¹⁷ i Pan zbawił przez niego wszystkie istoty żywe”¹⁸. Kilkadziesiąt lat później, także w Rzymie, Justyn użył, jako jednej z ważniejszych w jego teologii, do opisu chrztu nazwy nawiązującej do „nowego narodzenia”. W znanym powszechnie opisie chrztu

¹⁴ M 40,7, s. 439.

¹⁵ „Die Wiedergeburt und die Neuschöpfung”. Zob. HomKat 14,20, s. 378.

¹⁶ HomKat 14,14, s. 372.

¹⁷ *παλιγγενεσία*.

¹⁸ Klemens Rzymski: *List do Koryntian* 9,4. W: PŚ, s. 55.

tłumaczy adresatom *Apologii*, a więc wykształconym Rzymianom, sens chrztu następująco:

Potem prowadzimy ich tam, gdzie jest woda i w taki sam sposób, w jaki my sami zostaliśmy odrodzeni, oni również dostępują odrodzenia. W imię bowiem Boga, Ojca i Pana wszechrzeczy, i naszego Zbawiciela, Jezusa Chrystusa, oraz Ducha Świętego dostępują oni wtedy obmycia w wodzie. Rzekł bowiem Chrystus: „Jeśli się nie odrodzicie, nie wejście do królestwa niebieskiego” (J 3,3—5). To zaś, że raz urodzeni nie mogą powrócić do łona matki [powtórnie się narodzić], jest chyba dla wszystkich oczywiste.

W pierwszym naszym narodzeniu przyszliśmy bowiem na ten świat nieświadomi, narodziliśmy się zgodnie z prawem natury ze związku seksualnego i połączenia naszych rodziców, narodziliśmy się jednak ze złymi skłonnościami i przyzwyczajeniami. Abyśmy więc nie pozostali na zawsze jedynie dziećmi ślepych praw natury i nieświadomości, lecz raczej wolnego wyboru i wiedzy oraz byśmy dostąpili odpuszczenia popełnionych grzechów, dlatego właśnie w wodzie wzywa się nad tym, kto pragnie odrodzenia i żałuje za swoje grzechy, imienia Boga, Ojca i Pana wszechrzeczy. I wystarczy tylko to wezwanie, a wypowiada je prowadzący do obmycia kogoś, kto tego pragnie¹⁹.

Choć jest to tekst skierowany do niechrześcijan, Justyn obszernie odwołuje się do *Ewangelii św. Jana*, a więc kieruje nim nie tylko zamysł dydaktyczny wobec adresatów-niechrześcijan, ale stanowi to także wyraz jego własnego rozumienia chrztu opartego na lekturze *Ewangelii*, a więc tekstu adresatom raczej nieznanego. Należy zwrócić uwagę, że za każdym razem, nawet przytaczając słowa Jezusa zapisane w *Ewangelii św. Jana*, mówi o „odrodzeniu” (*ἀναγέννησις*), czyli używa innego pojęcia niż znajdujemy u św. Jana²⁰. Pisząc o pierwszym narodzeniu, Justyn z pewnością ma na myśli nasze cielesne narodziny, a nie jakiegokolwiek wcześniejsze, np. stworzenie człowieka. Nadaje on temu pierwszemu narodzeniu podwójne znaczenie: jest to narodzenie w złych na-

¹⁹ Ap 61,1—10, s. 251.

²⁰ Cytowany poniżej tekst Orygenesusa (RzKom 5,8) wskazuje, że zmiany dokonał raczej sam Justyn, a nie wynikała ona z innej wersji tekstu biblijnego, którą mógłby dysponować.

łogach i przewrotnych skłonnościach, a więc narodzenie skażone. Jednocześnie jest to narodzenie według ślepego prawa natury, bez własnej świadomości i możliwości wolnego wyboru. Ten drugi aspekt jest wyjątkowo łatwo zrozumiały dla adresatów uformowanych przez tradycję stoicką²¹. Przeciwwstawienie narodzenia naturalnego, bez świadomości oraz narodzenia według wolnego wyboru i wiedzy doskonale współgra z ideałami zwolenników ówczesnego stoicyzmu, którzy upatrywali pełni człowieczeństwa właśnie w rozumie i zdolności podejmowania decyzji. A więc Justyn przenosi tę nazwę chrztu w środowisko przeniknięte kulturą grecką i modyfikuje ją na sposób zrozumiały dla tego środowiska. Tak jakby odpowiadał na wątpliwość Nikodema, którą zresztą parafrazuje w swoim tekście. Odrodzenie oznacza przede wszystkim odnowienie, osiągnięcie doskonałości, wyzbycie się tego, co zepsute. W ten sposób znika ten bulwersujący Nikodema aspekt powtórzenia narodzin, jaki miało wyrażenie zapisane w *Ewangelii św. Jana*, a chrzest zostaje przedstawiony jako osiągnięcie pełni człowieczeństwa. Justyn w swoich pismach, a zwłaszcza w apologiach, nie rozwija zbyt wiele tematu historii zbawienia, a więc i jego refleksja o chrzcie jako nowym narodzeniu nie została umieszczona w kontekście tejże historii zbawczego działania Boga.

Powstała w Rzymie kilkadziesiąt lat po Justynie *Tradycja apostołska* pokazuje, że ta nazwa weszła już do modlitw. Biskup tak oto modli się nad nowo ochrzczonymi: „Panie Boże, który uczyniłeś ich godnymi odpuszczenia grzechów przez umycie odrodzenia”²², nawiązując do Tt 3,5.

Ireneusz z Lyonu niewiele miejsca poświęca chrztowi, ale w tych kilku tekstach pojawia się pojęcie chrztu jako odrodzenia albo nowego narodzenia. Ireneusz pisze o „odrodzeniu w Bogu”²³. Raz rozwija ten motyw w duchu trynitarnym: „Dlatego chrzest naszego odrodzenia (παλιγγενεσία) dokonuje się przez trzy artykuły, obdarzając nas zrodzeniem ku Bogu Ojcu przez jego Syna w Duchu Świętym”²⁴. Również

²¹ Zob. np. Ciceron: *Rozmowy Tuskulańskie*. Przeł. J. Śmigaj, komentarzem opatrzył K. Leśniak. Warszawa 1961, s. 5, 13, 38.

²² *Tradycja apostołska* 21. W: ChiP, s. 45.

²³ AH 2,22,4: *renascere in Deum*; Wykład 3, s. 25.

²⁴ Wykład 7, s. 29.

pisarze tradycji aleksandryjskiej chętnie nazywają chrzest nowym narodzeniem. Przykładowo ulubionym określeniem chrztu Klemensa Aleksandryjskiego jest „oświecenie”, ale w *Wychowawcy* raz nazywa również chrzest nowym narodzeniem:

Jesteśmy nazywani „dziećmi” i „niemowlętami” nie ze względu na dziecięcą niedojrzałość naszej nauki albo jej infantylną zawartość, jak to kłamliwie opowiadają ci, którzy „są napelnieni wiedzą”. Po naszym ponownym narodzeniu²⁵ otrzymaliśmy natychmiast doskonałość, do której tęskniliśmy²⁶.

Również i tutaj pojawia się określenie takie samo jak w pismach Justyna, a nie identyczne z określeniami Janowymi. Na dodatek jest ono wplecione w polemikę dotyczącą sensu oświecenia chrzcielnego. Klemens Aleksandryjski, ponieważ dyskutuje nad znaczeniem Pawłowych słów o dzieciach i pokarmie dziecięcym, wykorzystuje, niewątpliwie znane mu określenie chrztu. Nie powraca więcej do niego i — w przeciwieństwie do Justyna — nie podejmuje rozważań na temat jego znaczenia.

Orygenes tematykę chrzcielną podejmuje przede wszystkim w swoich homiliach i komentarzach biblijnych. A więc w jego tekstach kilkakrotnie pojawiają się określenia będące parafrazą tekstu z *Listu do Tytusa* (Tt 3,5): „obmycie powtórnego narodzenia”²⁷, „przez kąpiel odrodzenia, dzięki której stali się jak niedawno narodzone niemowlęta, pragną duchowego nie sfalszowanego mleka (1P 2,2)”²⁸; „dopełnił tajemnicy chrztu, i ciało jego stało się jak ciało dziecka. Jakiego dziecka? Tego, które przez odradzające obmycie narodziło się w Chrystusie Jezusie”²⁹; „nazywał się on również chrztem powtórnego narodzenia”³⁰. Rządziej Orygenes cytuje fragment z *Ewangelii św. Jana*, ale tu trzeba przytoczyć nieco dłuższe fragmenty:

²⁵ ἀναγεννηθέντες.

²⁶ Klemens Aleksandryjski: *Wychowawca* 1,6,25,1. W: ChiP, s. 24.

²⁷ EzHom 7,4. W: ChiP, s. 98—99.

²⁸ MtKom 13,27, podobnie w p. 28. W: ChiP, s. 99—100.

²⁹ ŁkHom 33,5: „in lavacro regenerationis ortus fuerit in Christo Jesu”. W: ChiP, s. 108.

³⁰ JKom 6,33; fragm. 165—169. W: ChiP, s. 109.

Ponieważ sakrament chrztu usuwa brud narodzenia, dlatego też i małe dzieci otrzymują chrzest. „Jeśli się bowiem ktoś nie odrodzi (*renatus*)³¹ z wody i z Ducha, nie będzie mógł wejść do królestwa niebieskiego” (J 3,5)³².

Oraz:

Jak więc ktoś rodzi się ze Zbawiciela jako mądry z Mądrości, jako prawdziwy z Prawdy i jako życie z Życia, z początku i narodzin, które są jedne dla wszystkich, tak z Ducha Świętego rodzi się jako święty i duchowy (por. J 3,5). A napojony dla przynoszenia plonów rodzi się z wody i z Ducha³³.

Do tych tekstów z *Ewangelii św. Jana* Orygenes powraca, komentując 6 rozdział *Listu św. Pawła do Rzymian*. W tym rozdziale — jak wiadomo — jest mowa o chrzcie jako śmierci i zmartwychwstaniu z Jezusem. Jednak Orygenes swój komentarz rozpoczyna właśnie od przedstawienia chrztu jako nowego narodzenia, nawiązując do słów Jezusa z J 3. Jest też pierwszym ojcem greckim³⁴, który zwrócił uwagę na specyfikę i wieloznaczność wyrażen zawartych w *Ewangelii św. Jana*. Zna on ten sam tekst grecki *Nowego Testamentu* — przynajmniej jeżeli chodzi o interesujące nas sformułowanie — który mamy i dzisiaj, i starannie komentuje znaczenie „powtórnego narodzenia”, o którym rozmawiał Jezus z Nikodemem:

Na temat znaczenia chrztu mówiliśmy, komentując *Ewangelię św. Jana*, gdyśmy omawiali miejsce, w którym Jan mówi o Jezusie: „On was chrzcić będzie Duchem Świętym...”, oraz miejsce, w którym sam Zbawiciel stwierdza: „Jeśli zaś ktoś nie narodzi się powtórnie z wody

³¹ Tekst łaciński według SCh 87: *renatus* — to łacińskie sformułowanie jest świadectwem dominującej tradycji łacińskiej odnośnie do tego tekstu z *Ewangelii św. Jana* w IV wieku. Natomiast Orygenes jest świadomy dwuznaczności greckiego wyrażenia, co pokazują przytoczone poniżej cytaty z *Komentarza do „Listu do Rzymian”*.

³² ŁkHom 14,5. W: ChiP, s. 104.

³³ JKom, fragment 121a. W: ChiP, s. 111—112.

³⁴ Wcześniej do przeciwstawienia: narodzenie z dołu — narodzenie z góry, nawiązuje Tertulian.

i z Ducha, nie może wejść do królestwa Bożego” (J 3,3); omówiliśmy tam te zdania wedle naszych możliwości i tak, jak nam przyszło na myśl, a raczej tak, jak nam Pan pozwolił; tamże próbowaliśmy też głębiej przeanalizować sens wyrażenia: „Jeśli ktoś nie narodzi się powtórnie”. Otóż w miejscu, gdzie w tekście łacińskim mamy *denuo* (powtórnie), w tekście greckim jest *ἀνωθεν*, a wyraz ten ma dwa znaczenia: „powtórnie” i „z wysoka”. Ponieważ tedy w analizowanym tekście „ci, którzy otrzymują chrzest od Jezusa, chrzczeni są w Duchu Świętym”, zatem należy uznać, że chodzi tu nie tyle o „powtórne” narodzenie, ile raczej o odrodzenie się „z wysoka”. Wyrażenia „powtórnie” używamy bowiem wówczas, gdy powtarzane są te same działania; tutaj zaś chodzi nie o to, że to samo narodzenie powtarza się albo ponawia, lecz o to, że po odrzuceniu narodzenia ziemskiego przyjęte zostaje nowe narodzenie „z wysoka”; dlatego też słusznie możemy czytać w Ewangelii: „Jeśli ktoś nie odrodzi się z wysoka, nie może wejść do królestwa Bożego”, to bowiem znaczy — otrzymać chrzest w Duchu Świętym³⁵.

Nieco wcześniej, w tym samym komentarzu Orygenes podejmuje to samo rozumowanie i używa nazwy chrztu jako jednej z tych, które określają jego istotne, zamierzone przez Jezusa skutki:

Chcesz się przekonać, że nie tylko na skutek urodzenia, lecz także pod wpływem nauki śmierć królowała od Adama? Ucz się przeciwieństw. Otóż, ponieważ pierwsze narodziny, pochodzące od Adama, były narodzinami dla śmierci, Pan Jezus Chrystus przyszedłszy naprawić to, co zostało źle dokonane, wprowadził drugie narodziny, które nazwał nie „urodzeniem”, lecz raczej „odrodzeniem”, i za ich pomocą oczywiście zniweczył błąd pierwszych narodzin³⁶.

A jak w miejsce urodzenia wprowadził odrodzenie, tak na miejsce jednej nauki wprowadził inną naukę. Otóż posyłając swych uczniów, aby dokonali tego dzieła, nie powiedział jedynie: „Idźcie, udzielajcie chrztu wszystkim narodom”, lecz rzekł: „Idźcie [...], nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Rozumiał, że oba elementy podlegają winie, przeto obydwu udzielił lekarstwa, ażeby śmiertelne narodziny odmieniły się

³⁵ RzKom 5,8. W: ChiP, s. 113—114.

³⁶ „Non tam generationem quam regenerationem, per quam sine dubio vitium primae nativitatis aboleret”.

przez odrodzenie chrztu³⁷, a nauka pobożności usunęła naukę bezbożności³⁸.

Przedstawione teksty Orygenesa pozwalają na sformułowanie pewnych wniosków. Otóż, chętniej cytuje on *List św. Pawła do Tytusa* niż *Ewangelię św. Jana*. Ma to związek z faktem, że w tekście Pawła odnaleźć można wyrażenie „obmycie odradzające”, a więc odrodzenie jest ściśle powiązane z obmyciem, oczyszczeniem. Takie powiązanie odpowiada głównej myśli Orygenesa odnośnie do chrztu. Dla niego chrzest jest przede wszystkim obmyciem, oczyszczeniem. Powtórne narodzenie jest jednym z elementów oczyszczenia. Ale również odwołanie do *Ewangelii św. Jana* jest dla Orygenesa ważne. Otóż przeciwstawia on urodziny pochodzące od Adama, a więc „dla śmierci”, „śmiertelne”, i urodziny z wysoka, a więc w Duchu Świętym. Te drugie są po to, aby naprawić „błąd” pierwszych. W każdym razie, czy to prowadząc rozumowanie filologiczne, czy w inny sposób analizując słowa Pisma, Orygenes podkreśla, że drugie narodziny są nie powtórzeniem pierwszych, ale czymś zupełnie innym. Nie ma mowy o powtórzeniu cielesnych narodzin. A więc nie ma u niego miejsca na zdziwienie Nikodema. Nie ulega wątpliwości, że takie przedstawienie chrztu jako zupełnie innych narodzin ma związek z Orygenesową teorią preegzystencji dusz i urodzin na ziemi jako efektu pierwotnego upadku. Kontynuując komentarz *Listu do Rzymian*, Orygenes przechodzi do kluczowego sformułowania św. Pawła, który pisał o chrzcie jako śmierci i zmartwychwstaniu z Chrystusem. Ten motyw zostanie omówiony w następnym rozdziale.

Pisma łacińskie przednicejskie

Wedle tradycji łacińskiej synonimem nazwy chrztu jest nowe narodzenie. Kilkakrotnie używa jej Tertulian, przede wszystkim w swoim traktacie *O chrzcie*³⁹. Już w 1 punkcie pisze:

³⁷ „Ut generatio mortalis regeneratione baptismi mutaretur”.

³⁸ RzKom 5,2. W: ChiP, s. 112—113.

³⁹ Tertulian: *O chrzcie* 1. W: ChiP, s. 157.

My, rybki, zgodnie z naszym „Ichtys” Jezusem Chrystusem, rodzimy się w wodzie i nie możemy się inaczej zbawić, jak tylko przebywając w wodzie.

Następnie Tertulian rozważa, dlaczego właśnie woda została wybrana przez Boga, jako element materialny chrztu. Wskazuje na jej doskonałość jako materii i na fakt, że to właśnie woda otrzymała polecenie, aby zrodziła istoty żyjące.

Pierwsze istoty żyjące na świecie zrodził płynny element. Nic w tym również dziwnego, że i w chrzcie woda posiada moc ożywiania duszy ludzkiej. A czyż samo stworzenie człowieka nie dokonało się przy współudziale wód?⁴⁰

Tertulian, podobnie jak Pseudo-Barnaba, wiąże chrzest z dziełem stworzenia, choć samego chrztu nowym stworzeniem nie nazywa. Motyw nowego narodzenia powraca na samym końcu traktatu *O chrzcie*. Tertulian tak zwraca się do ochrzczonych:

Przeto błogosławieni, na których czeka łaska Boża: skoro opuścicie ową najświętszą kąpiel nowego narodzenia⁴¹ i po raz pierwszy z braćmi wyciągniecie w kościele ręce do modlitwy, wyproście od Ojca, wyproście od Pana skarby łaski i uległość otrzymanym charyzmatom. „Proście a otrzymacie” powiada; szukaliście bowiem i znaleźliście, pukaliście a otworzono wam. O jedno tylko proszę, abyście skoro proście, pamiętali także o grzesznym Tertulianie⁴².

A więc w pismach Tertuliana „nowe narodzenie” to jedna ze znanych i używanych nazw chrztu, wskazująca na powiązanie chrztu z dziełem stworzenia, jako że wodę chrzcielną Tertulian przedstawia właśnie jako doskonałe stworzenie Boże przeznaczone do tego, aby w nim rodziły się istoty żywe. Chrzest jako nowe narodzenie jest zatem udoskonaleniem stworzenia. W szczególny sposób owo nowe narodzenie w chrzcie zostało przedstawione w montanistycznym dziele *O wstydlivosti*. Tertulian pisze tam:

⁴⁰ Tertulian: *O chrzcie* 3. W: ChiP, s. 158.

⁴¹ „De illo sanctissimo lauacro novi natalis ascenditis”.

⁴² Tertulian: *O chrzcie* 20. W: ChiP, s. 172—173.

W Chrystusie każde ciało usuwa pozostałe dawne brudy — już inna jest rzecz, nowa się bowiem wynurza (*nova emergit*); już nie z mułu nasienia, już nie z błota pożądliwości, lecz jest z czystej wody i z czystego ducha⁴³.

Tu motywy chrztu jako obmycie zostaje rozwinięty: obmycie jest przedstawione jako nowe powstanie, zupełnie inne od pierwszego, które było narodzeniem cielesnym. Pojawia się, wyraźniej niż we wcześniejszych pismach Tertuliana, przeciwstawienie: narodziny z dołu — narodziny z góry, zgodne z pojmowaniem słów Jezusa o powtórnych narodzinach (J 3,3) jako o narodzinach z góry. Wyraźnie widać tu pewien dualizm ciało — duch, czyli brud — czystość. Nieco podobne tony pobrzmiwają w dziele *O duszy*, powstałym w 210 roku:

Tak samo jak żadna dusza nie jest wolna od grzechu, tak też i żadna nie jest pozbawiona załączków dobra. A więc budzi się, gdy zostaje zwrócona ku wierze i przemieniona przez powtórne narodzenie z wody i wyższej mocy, zrywa zasłonę wcześniejszego zepsucia i przyjmuje w siebie całe światło. Zostaje też przyjęta na własność przez Ducha Świętego, tak jak w pierwszym narodzeniu była własnością ducha tego świata⁴⁴.

Tutaj już narodzenie chrzcielne jest przeciwstawione narodzeniu w ciele, które wydaje duszę na własność ducha tego świata. Niewątpliwie jest to wpływ montanizmu, który u Tertuliana zaznaczył się m.in. większym podkreśleniem dualizmu ducha i materii.

Cyprian wspomina swój chrzest w piśmie *Do Donata*⁴⁵, napisanym wkrótce po przyjęciu tego sakramentu. Pisze tam o tym, że został „na nowo odrodzony i ożywiony nowym życiem w obmyciu zbawczej wody”. Podobnie pisze o chrzcie jako narodzinach dla Boga w dziele

⁴³ Tertulian: *O wstydlivosti* 6,16. W: T III, s. 209.

⁴⁴ Tertulian: *O duszy* 41,3—4: „Propterea nulla anima sine crimine, quia nulla sine boni semine. Proinde cum ad fidem peruenit reformata per secundam natiuitatem ex aqua et superna uirtute, detracto corruptionis pristinae aulaeo totam lucem suam conspiciat. Excipitur etiam a spiritu sancto, sicut in pristina natiuitate a spiritu profano”. W: ChiP, s. 184. Ten sam tekst, ze względu na użyte sformułowanie, pojawi się w rozdziale o oświeceniu. Tam też nieco szerzej o dualistycznych akcentach, jakie są w nim obecne.

⁴⁵ Cyprian: *Do Donata* 3. W: ChiP, s. 228.

*O jedności Kościoła*⁴⁶; w liście 73,21⁴⁷ oraz 74,5⁴⁸; 74,6; 74,7⁴⁹. Znajdujemy je również w liście 75,8 (*List Firmiliana z Cezarei Kapadockiej do Cypriana*). Obszernie nawiązuje do określeń chrztu związanych z „nowym narodzeniem” w traktacie *O „Modlitwie Pańskiej”*, komentując słowa „Ojczy nasz [...]”. Pisze:

Człowiek nowy, odrodzony i odnowiony dzięki łasce Boga zwraca się do Niego przede wszystkim jako do Ojca, ponieważ zaczął być już synem⁵⁰.

I nieco dalej:

[...] kto zatem uwierzył w Jego imię i stał się dzieckiem Bożym, od tej chwili powinien okazywać wdzięczność i jawnie wyznawać, że jest synem Boga⁵¹.

Dalej jeszcze pisze o „uświęceniu chrześcijan, odnowieniu łaską duchowych narodzin”, dzięki któremu stajemy się „dziećmi Bożymi”⁵². Również w piśmie *O zazdrości i zawiści* pisze, że trzeba

[...] zmienić to, czym byłeś i zacząć być, czym nie byłeś, by świeciło w tobie boskie narodzenie⁵³, by po bożemu ułożona karność odpowiadała Bogu Ojcu, by w godnym i chwalebnym życiu Bóg był uwielbiony w człowieku⁵⁴.

⁴⁶ Cyprian: *O jedności Kościoła* 11: *Deo natiuitas*.

⁴⁷ L 75,8 *Regeneratio diuina*.

⁴⁸ „Natiuitas secunda spiritalis”. Zob. też: Cyprian: *O „Modlitwie Pańskiej”* 10: „Odnowieni łaską duchowych narodzin”. W: ChiP, s. 231.

⁴⁹ „Natiuitas christianorum in baptismo est”.

⁵⁰ Cyprian: *O „Modlitwie Pańskiej”* 9. W: OnS, s. 68: „Homo nouus, renatus et deo suo per eius gratiam restitutus pater primo in loco dicit, quia filius esse iam cepit”.

⁵¹ Ibidem: „Qui ergo credit in nomine eius et factus est dei filius, hinc debet incipere, ut et gratias agat et profiteatur se dei filium”.

⁵² Ibidem: „Dicimus pater noster, id est eorum qui credunt, eorum qui per eum sanctificati et gratiae spiritalis natiuitate reparati filii dei esse coeperunt”.

⁵³ „[...] ut in te diuina natiuitas luceat”.

⁵⁴ Cyprian: *O zazdrości i zawiści* 14—15. W: ChiP, s. 232.

Mamy więc całą rodzinę określić: „odrodzenie”, „odnowienie”, „duchowe narodziny”, „stać się dzieckiem Bożym”, „boskie narodzenie”. Takie silne powiązanie wezwania *Ojciec nasz* z chrztem spotykamy w III wieku tylko w pismach Cypriana. Pozostali autorzy komentarzy z III wieku, czyli Tertulian i Orygenes, kładą raczej nacisk na wymagania moralne, jakie trzeba spełnić, aby mieć prawo do nazywania Boga — Ojcem⁵⁵. Niewątpliwie w komentarzu Cypriana istotna jest cała konstrukcja komentarza do pierwszego zwrotu *Modlitwy Pańskiej*: otóż przeciwstawia on chrześcijan, którzy mają prawo nazywać Boga Ojcem — żydom, którzy tego prawa nie mają i bardzo go chrześcijanom zazdroszczą. Natomiast w późniejszych komentarzach powróci nieco zmodyfikowany motyw już nie zrodzenia, ale przybrania za syna⁵⁶.

Pisma ponicejskie

IV wiek jest czasem rozkwitu katechumenatu zarówno w chrześcijaństwie greckim, jak i łacińskim. Jak zobaczymy, na treści nauczania o chrzcie znaczący wpływ miał kryzys ariański oraz orzeczenia soborów nicejskiego i konstantynopolitańskiego. Jeżeli chodzi o przedstawianie chrztu jako nowego narodzenia, to podział na ojców kapadockich i pozostałych nie jest istotny. Między ojcami kapadockimi zachodzą istotne różnice, a z kolei istotne podobieństwa odnajdujemy między np. Grzegorzem z Nyssy a Teodorem z Mopsuestii.

Pisma greckie

Bazyli z Cezarei swoją naukę o chrzcie jako nowym narodzeniu zawsze łączy z interpretacją Rz 6,1—13. Tak postępuje w dziele *O Duchu*

⁵⁵ Zupełnie inaczej sytuacja wygląda w IV wieku, patrz podrozdział: *Przyjęcie za syna, wyzwolenie*.

⁵⁶ Zob. w tymże rozdziale podrozdział *Przyjęcie za syna, wyzwolenie*.

Świętym. Wspomina tam o chrzcie jako o nowym narodzeniu, nawiązując do J 3, ale szybko przechodzi do motywu śmierci i zmartwychwstania, dlatego tekst jego autorstwa będzie szerzej omówiony niżej. W ten sam sposób, choć o wiele szerzej, Bazyl Wielki przedstawia swoją naukę w dziele *O chrzcie*⁵⁷. Rozpoczyna od przypomnienia słów z J 3,3—5:

Narodzeniu z góry (ἀνωθεν γεννηθῆναι) odpowiada obietnica zobaczenia Królestwa Bożego (J 3,3), natomiast narodzeniu z wody i Ducha — obietnica wejścia do Królestwa Bożego (J 3,5)⁵⁸.

Następnie kontynuuje, ponownie cytując *Ewangelię św. Jana*:

Nasz Pan Jezus Chrystus najpierw powiedział: „Jeżeli ktoś się nie narodzi z góry (γεννηθῆ ἄνωθεν), nie może widzieć Królestwa Bożego” (J 3,3) oraz: „Jeżeli ktoś się nie narodzi z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5). Po zmartwychwstaniu wypełniło się na Nim proroctwo, jakie przez Dawida wypowiedział Bóg Ojciec: „Ty jesteś moim Synem, ja Ciebie dziś zrodziłem. Proś mnie, a dam Ci narody w dziedzictwo i krańce ziemi w Twoje posiadanie” (Ps 2,7n.). To przecież potem nastąpiło i wszyscy to widzimy. Wtedy, jakby odwołując wcześniejsze polecenie, w którym zabraniał iść do pogan (zob. Mt 10,5) — polecił: „Idźcie i nauczajcie wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19)⁵⁹.

Gdy mówi się o narodzeniu „z góry” (ἀνωθεν), myślę, że jest tu mowa o poprawieniu pierwszego narodzenia, jakie dokonało się w brudzie grzechów.

Dlatego Hiob rzekł „nikt nie jest wolny od nieczystości, nawet przez jeden dzień swego życia” (por. Hi 14,4). Dawid zaś powiedział „Oto zrodzony jestem w grzechu, w nieczystości poczęła mnie matka” (Ps 51,7)⁶⁰.

Bazyli z Cezarei podkreśla, że wszyscy ludzie zgrzeszyli. Chrystus udzielił nam odpuszczenia grzechów przez swoją krew (Mt 26,28

⁵⁷ Zostało ono dopiero w XX wieku jednoznacznie przypisane Bazylemu, patrz: LACL, s. 116.

⁵⁸ Il battesimo 1,2, s. 160—161.

⁵⁹ Il battesimo 1,2, s. 182—183.

⁶⁰ Il battesimo 1,2, s. 186—187.

i Ef 1,5—8). Bazyli z Cezarei porównał grzech do rozbicia i zniszczenia posągu. W ten sposób — jego zdaniem — grzech zniszczył w nas obraz Boży. Natomiast zbawienie jest jak odbudowanie posągu — obrazu króla — przez zręcznego artystę. Kolejne porównanie skutków grzechu: ludzie w wyniku grzechu stali się jak bydłeta, które giną (por. Ps 49,13). Dzięki odpuszczeniu grzechów przywrócony w nas został obraz Boży (por. Rdz 1,26). Przez te obrazy Bazyli przedstawia nowe narodzenie, narodzenie z góry, przede wszystkim traktowane jako odwrócenie skutków grzechu: przywrócenie w nas zniszczonego przez grzech obrazu Bożego. Następnie Bazyli z Cezarei łączy „narodzenie z wody” i „narodzenie z góry” z nauczaniem św. Pawła z Rz 6. Otóż właśnie nauka Pawła jest dla Bazylego najpełniejszym wyjaśnieniem nowego narodzenia dokonującego się w wyniku chrztu⁶¹ (Rz 6,1—13). Natomiast słowa Jezusa (J 3,5) tym razem, jako że odnoszą się bezpośrednio do wyrażenia „narodzenie z Ducha”, Bazyli łączy także z innymi tekstami św. Pawła:

Teraz należy wyjaśnić znaczenie tego, że jesteśmy ochrzczeni „W imię Ducha Świętego”. Otóż wyjaśnia to sam Pan, mówiąc: „To, co narodziło się z ciała — jest ciałem, a co narodziło się z Ducha — jest duchem” (J 3,6). W ten sposób, dzięki odwołaniu się do rzeczywistości lepiej znanej, a więc narodzin cielesnych, jasno i prawdziwie pojmujemy nauczanie pobożności. Otóż powszechnie jest wiadome, że w narodzinach cielesnych to, co zrodzone, ma taką samą cielesną naturę jak rodzący. A więc wiemy i jesteśmy przekonani, że niewątpliwie także my, narodzeni z Ducha — stajemy się duchem. Ale „duchem” nie takim, jak wielka chwała Ducha Świętego, niepojęta dla umysłu ludzkiego, która może być widziana tylko „w zwierciadle”, poprzez udzielanie charyzmatów Boga za pośrednictwem Chrystusa, udzielanych każdemu dla pożytku, w działaniach ich wszystkich oraz w innych swoich przejawach. A więc stajemy się „duchem”, na ile pamiętamy o pouczeniach na temat przykazań Boga, ogłoszonych przez naszego Pana Jezusa Chrystusa, jak mówi sam nasz pan Jezus Chrystus: „On was wszystkiego nauczył i przypomni wam wszystko, co wam powiedziałem” (J 14,26)⁶².

⁶¹ Ten wątek został rozwinięty w rozdziale *Śmierć i zmartwychwstanie — historia interpretacji Rz 6,1—13* w podrozdziale *Ojcowie kapadoccy i naśladowcy*.

⁶² Il battesimo 1,2, s. 252—255.

Dalej Bazyl z Cezarei obszernie cytuje fragmenty z listów św. Pawła dotyczące „życia w Duchu”, a więc teksty opisujące owoce życia w Duchu, dary Ducha oraz umocnienie, które dane jest przez Ducha (Gae 5,18—25; Rz 12,6n., Ef 3,14—17). Właśnie te teksty są dla Bazylego z Cezarei najlepszym komentarzem do słów Jezusa o tych, którzy narodzili się z Ducha. Bazyl konkluduje: „W ten sposób Pan, osobiście i przez pośrednictwo Apostoła, wyjaśnił, że ci, którzy narodzili się z Ducha Świętego, stali się duchem”⁶³.

Bazyl więc stawia znak równości między narodzeniem z góry a narodzeniem z wody i narodzeniem z Ducha. Oznaczają one chrzest. Narodzenie z góry oznacza przyjęcie natury z góry, a więc od Boga. Nie jest to jednak natura boska, gdyż ta przysługuje tylko Bogu, ale otrzymanie jakiegoś udziału w tejże naturze, poprzez udział w Duchu Świętym. Dlatego jest to narodzenie z Ducha Świętego. Udział w Duchu oznacza życie w Duchu, otrzymywanie charyzmatów Ducha, ale też wymóg życia zgodnego z Duchem, tak jak to przedstawiał w swoich listach św. Paweł.

Grzegorz z Nazjanzu szeroko omawia chrzest w *Mowie 40* wygłoszonej w uroczystość Epifanii, 6 stycznia 380 roku w Konstantynopolu. Na samym początku mowy Grzegorz z Nazjanzu „nowe narodzenie”⁶⁴ przedstawia jako jedną z ważniejszych nazw chrztu. Główną nazwą jest jednak — podobnie jak w pismach Klemensa Aleksandryjskiego — „oświecenie”. Również sam fakt, że ta mowa jest wygłaszana i obrzęd chrztu odbywa się w uroczystość Epifanii, wskazuje na fundamentalne znaczenie nazwy „oświecenie”. Jednak Grzegorz z Nazjanzu podejmuje także rozważania nad chrztem jako narodzeniem. Wyróżnia trzy narodziny: z ciała, z chrztu i ze zmartwychwstania. Wszystkie trzy uznaje za uświęcone przez Chrystusa, co jest niewątpliwą polemiką z tendencjami dualistycznymi, deprecjonującymi wartość narodzin w ciele. Drugie narodziny to właśnie chrzest. Stanowi on punkt centralny między pierwszymi: w ciele, które Jezus uczcił swoim wcieleniem, a ostatnimi — zmartwychwstaniem. Owe drugie narodziny „odbywają się w świetle, cechuje je wolność i wyzwolenie od namiętności; usuwają one wszelką

⁶³ Il battesimo 2, s. 258—259.

⁶⁴ M 40,2 i 3, s. 437n.

zasłonę, pochodzącą z urojenia i prowadzą nas do życia nadprzyrodzonego⁶⁵. Trudno nie zauważyć typowo stoickiego motywu: „wyzwolenie od namiętności”, który przypomina wcześniejszy o ponad dwieście lat opis Justyna. Mimo tak obszernego wprowadzenia tej nazwy, potem już Grzegorz z Nazjanzu nie powraca do niej. Również gdy wymienia osiem nazw chrztu, nie umieszcza wśród nich „nowego narodzenia”⁶⁶. Także w tych częściach mowy, które są poświęcone przemianie, jakiej dokonuje chrzest, Grzegorz z Nazjanzu już nie wraca do „nowego narodzenia”. Woli zdecydowanie przedstawiać chrzest jako przetworzenie, głęboką przemianę duszy, mówi o tym, że chrzest ma się „wryć głęboko w duszę”, „oczyścić nie tylko brud, ale i samo źródło, czyli obraz Boga w człowieku”⁶⁷. Mówi także o uzdrowieniu duszy na wzór kobiety, która dotknęła się szaty Jezusa, i paralityka, o powstaniu z martwych na wzór Łazarza, o oczyszczeniu na wzór trędowatego⁶⁸. W końcowej części mowy przedstawia chrzest jako zapowiedź wejścia do wieczności⁶⁹.

Można stwierdzić, że motyw „nowego narodzenia” jest Grzegorzowi z Nazjanzu znany, ale nie jest jego motywem ulubionym. Właściwie Grzegorz z Nazjanzu rozwija go tylko w kontekście trzech narodzin, ale już nie przy opisach samego chrztu i owoców jego przyjęcia.

Wielka katecheza Grzegorza z Nyssy, powstała około 385 roku, ma charakter dogmatyczny. Jest przedstawieniem podstawowych prawd wiary, wpisany w nią jest wyraźny zamiar polemiczny wobec poglądów m.in. manichejskich i zarzutów, jakie nauce chrześcijańskiej stawiali poganie⁷⁰. Zarówno względy polemiczne, jak i jego własna formacja intelektualna sprawiają, że prezentację prawd wiary Grzegorz z Nyssy opiera nie tylko na *Piśmie Świętym*, ale także na ówczesnej filozofii greckiej, zwłaszcza jej nurtach wywodzących się od czasów Platona. Jednym z głównych tematów jest wcielenie Jezusa. Aby wytłumaczyć, na czym polega wcielenie, między innymi analizuje, czym są narodziny człowieka na ziemi. Te narodziny są połączeniem dwóch elementów: duszy

⁶⁵ M 40,2, s. 437.

⁶⁶ M 40,4, s. 438.

⁶⁷ M 40,32, s. 454.

⁶⁸ M 40,33—34, s. 455—456.

⁶⁹ M 40,46, s. 463.

⁷⁰ Grzegorz z Nyssy: *Wstęp*. W: WK, s. 128.

i ciała, dokonuje się ono w cierpieniu i cierpieniem kończy⁷¹. Wciele-
nie Jezusa to uleczenie wszelkich słabości tych narodzin i otwarcie dro-
gi do zmartwychwstania, drogi, którą zamknął Adam: „Tak jak śmierć
w jednym człowieku się zaczęła i potem przeszła na wszystkich ludzi,
tak i zmartwychwstanie rozpoczęło się od jednego i przechodzi na całą
ludzką”⁷². W tym kontekście Grzegorz z Nyssy przedstawia chrzest:

Przeciwnicy nasi usłyszeli, że po przejściu tego, co umarło, do życia,
w odróżnieniu od pierwszego narodzenia, które wiedzie tylko do śmier-
telnego życia, musi być jeszcze inne narodzenie⁷³, które nie zaczyna się
zepsuciem, ani się nim nie kończy, lecz prowadzi do życia wiecznego.
Jak bowiem w śmiertelnym narodzeniu powstaje płód śmiertelny, tak
to, co powstaje w wolnym od zepsucia urodzeniu, odnosi zwycięstwo
nad niszczycielską śmiercią. Usłyszawszy o tych i tym podobnych rze-
czach, a nadto dowiedziawszy się o sposobie na to, że mianowicie mo-
dlitwa do Boga, wezwanie niebieskiej łaski, woda i wiara są środkami,
za pomocą których dokonuje się owo tajemnicze narodzenie, nie chcą
dać temu wiary, patrząc na to, co widać, jak gdyby czynność zewnętrzna
nie odpowiadała wewnętrznemu skutkowi. Jak może — pytają — mo-
dlitwa i wezwanie nad wodą Bożej mocy stać się dla wtajemniczonych
źródłem życia?

Wystarczy dla nich — jeśli się zbyt upierają — krótkie pouczenie. Ponie-
waż wszyscy znają dobrze sposób urodzin według ciała, zapytajmy ich,
jak się staje człowiekiem to, co się zasiewa dla powstania żywej istoty.
Nie mamy przecież na to rozumowego dowodu. Bo cóż ma wspólnego
nasienie człowieka z widzianą w nim jakością? Człowiek posiada rozum
i wolę, tamto zaś przedstawia się oczom jako tylko wilgotna substancja
i rozum niczego więcej nie odkryje, jeno to, co widzą zmysły. Jaką więc
otrzymamy odpowiedź na pytanie, jak można wierzyć, iż z tamtego po-
wstaje człowiek, tak też odpowiemy zapytani, jak odbywa się odrodze-
nie przez wodę. Co do pierwszego narodzenia tak brzmi odpowiedź:
Boską mocą powstaje człowiek; bez niej nasienie powstałoby bez ruchu
i życia. Jeśli tam nie sama materia czyni człowieka, lecz to, co popada
pod zmysły, moc Boska przemienia w istotę ludzką, to ostatnią głupotę
zdradzają ci, którzy co do pierwszego narodzenia przyznają wprawdzie

⁷¹ Zob. WK 13, s. 150.

⁷² WK 16, s. 153.

⁷³ ἑτέρα γένεσις.

Bogu wielką siłę, odnośnie jednak odrodzenia przypisują Mu słabość, twierdząc, że nie zdoła On przeprowadzić swej woli⁷⁴.

A więc chrzest jest nowym narodzeniem, w którym tak samo jak w naturalnym narodzeniu człowieka Boża moc działa poprzez materię — w tym wypadku materię wody. Gwarancją działania Bożego podczas chrztu jest jego obietnica wypowiedziana przez Jezusa. To nowe narodzenie Grzegorz z Nyssy nazywa także duchowym narodzeniem. To narodzenie w chrzcie jest narodzeniem do życia wiecznego, antycypacją pełnego zmartwychwstania duszy i ciała. Chrzest jako „odrodzenie w obmyciu”⁷⁵ jest niezbędny do zmartwychwstania.

Grzegorz z Nyssy, podobnie jak Bazyl z Cezarei, zestawia narodziny w ciele z nowymi narodzinami. Ale Grzegorz z Nyssy pojmuje przemianę natury człowieka w sensie „ontycznym”, natomiast Bazyl kładzie większy nacisk na przemianę natury, która umożliwia otrzymanie Ducha Świętego i życie w Duchu. A więc Grzegorz z Nyssy widzi w chrzcie przede wszystkim zadatek ostatecznej przemiany natury ludzkiej, a Bazyl — początek nowego życia tu na ziemi, życia chrześcijańskiego, czyli życia w Duchu. W odróżnieniu od Grzegorza z Nazjanzu, a podobnie do Bazylego, Grzegorz z Nyssy przy okazji przedstawiania chrztu jako odrodzenia szeroko podejmuje temat śmierci i zmartwychwstania⁷⁶.

Znamienne jest, że Cyryl Jerozolimski, którego łączy się z nurtem arianizującym, a w każdym razie na pewno nie był zwolennikiem formuły nicejskiej, w zasadzie w swoich katechezach nie nazywa chrztu nowym narodzeniem czy odrodzeniem. Co prawda cytuje J 3,3—5⁷⁷, ale wtedy też nie wspomina o chrzcie jako nowym narodzeniu. Jedynie wymieniając wiele nazw chrztu, w *Katechezie wstępnej* umieszcza pośród nich „odrodzenie duszy”. Nadaje temu wyrażeniu charakter wybitnie moralny, co widać nieco dalej, gdy na początku *Katechezy pierwszej* wzywa kandydatów, aby wyzbyli się grzechu. Brak tego wyzbycia się grzechu uniemożliwia „odrodzenie przez Chrystusa w chrzcie daru łaski”. Cyryl Jerozolimski precyzuje: „nie mówię tutaj o odrodzeniu ciała,

⁷⁴ WK 33, s. 171.

⁷⁵ Zob. WK 35, s. 175.

⁷⁶ Problem ten zostanie omówiony w następnym rozdziale.

⁷⁷ CKat 3,4; CKat 17,11, s. 51, 281—282.

lecz o duchowym odrodzeniu duszy⁷⁸. Natomiast w swoich katechezach Cyryl Jerozolimski obszernie podejmuje motyw chrztu jako śmierci i zmartwychwstania.

Jan Chryzostom, zwracając się do katechumenów, wspomina swój chrzest i mówi: „I ja uczestniczyłem w tym samym narodzeniu”⁷⁹. Następnie obszernie wyjaśnia znaczenie chrztu jako „obmycia odradzającego” (por. Tt 3,5), a więc czegoś więcej niż tylko oczyszczenia z grzechów, w *Katechezie dziewiątej*:

Skoro więc — powie ktoś — ta kąpiel odpuszcza nam wszystkie grzechy, dlaczego nie nazywa się kąpielą odpuszczania grzechów ani kąpielą oczyszczenia, lecz kąpielą odrodzenia. Dlatego, że nie tylko zwyczajnie odpuszcza nam grzechy, nie tylko zwyczajnie z grzechów nas oczyszcza, lecz tak to skuteczniejsza, jak gdybyśmy się na nowo urodzili. Albowiem na nowo nas stwarza, nie z ziemi odtwarza, lecz z innego elementu na nowo przetapia. Naczynie, choćby dobrze obmyte, zatrzymuje ślady pierwotnego splamienia, wrzucone jednak do przetopu, odnowione w żarze ognia traci wszystkie plamy i lśni pierwotnym blaskiem, jakby wyszło z pieca⁸⁰.

Poza tym Jan Chryzostom chętnie powraca do wątku, jaki znamy z pisma Pseudo-Barnaby. A więc przedstawia chrzest jako nowe stworzenie, zgodnie ze swoim upodobaniem, obficie nawiązując do św. Pawła, a konkretnie do następujących jego słów: „Jeśli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem” (2Kor 5,17). Cały *passus* w *Katechezie czwartej* (4,12—16) poświęca komentowaniu tego zdania z *2 Listu do Koryntian*. Pisze m.in.:

Widziałeś, jak to, co się stało, jest naprawdę nowym stworzeniem? Uczyniła sobie wejście łaska Boża; zmieniła i przekształciła dusze i uczyniła je innymi, jakimi nie były dotąd, nie zmieniając wprawdzie ich natury, ale zmieniając wolę. [...]

Widziałeś, jak wiara w Chrystusa i powrót do cnoty zostały nazwane nowym stworzeniem?⁸¹

⁷⁸ CKat 1,2, s. 32.

⁷⁹ JKat 3,7, s. 54.

⁸⁰ JKat 9,12, s. 16.

⁸¹ JKat 4,14—15, s. 68.

Oczywiście, nadaje temu wykładowi charakter moralny, nazwa „nowe stworzenie” jest dla niego okazją do pokazania, jak wielka przemiana dokonała się w duszach przez chrzest, czego efektem jest wielka zmiana sposobu życia. W przeciwieństwie do ojców kapadockich, którzy pisali o chrzcie jako przemianie natury, Jan Chryzostom podkreśla, że ta przemiana dokonała się wyłącznie w sferze moralnej.

Teodor z Mopsuestii motyw chrztu jako nowego narodzenia, odrodzenia podejmuje często⁸². Bliskie mu jest Pawłowe rozumienie chrztu jako śmierci i zmartwychwstania. W tym miejscu istotne jest przypomnienie, że Teodor był — odmiennie niż Jan Chryzostom, który podejmował przede wszystkim kwestie moralne — jednym z głównych uczestników dyskusji o Chrystusie, jakie toczyły się przed soborem w Efezie między przedstawicielami Antiochii i Aleksandrii. Teodor z Mopsuestii był wielkim zwolennikiem nauki o dwóch naturach w Jezusie Chrystusie, przez co zasłużył sobie na potępienie jako heretyk ze strony Cyryla Aleksandryjskiego powtarzane wielokrotnie przez kolejne sobory⁸³. Otóż Teodor z Mopsuestii uznawał, że w Chrystusie dwie natury — boska i ludzka znakomicie się uzupełniały. Teodor z Mopsuestii jest klasycznym przedstawicielem tzw. symetrycznej chrystologii. Teodor wcielenie opisuje następująco: przyjmującemu Logosowi odpowiada przyjmowany człowiek, działaniu łaski Syna Bożego — postępowi moralnemu syna ludzkiego. Przywołane pary występują w doskonałej synergii.

Taka nauka o Chrystusie znalazła swoje szerokie odbicie właśnie przy okazji ujmowania chrztu jako nowego narodzenia. Nie dziwi więc, że dla Teodora z Mopsuestii pojęcie natury należy do istotniejszych i ono też stanowi podstawę jego katechez chrzcielnych.

Drugim istotnym elementem teologii Teodora, niezbędnym dla zrozumienia jego nauki o chrzcie, jest ogólna teologia sakramentów. Tu kluczowe jest słowo *τύπος* (τύπος). Stare Przymierze zawierało elementy rzeczywistości Nowego Przymierza, w tym także typy — zapowiedzi sakramentów — misterii Nowego Przymierza. Z kolei obecne sakramenty (misteria) są typami rzeczywistości ostatecznej. A więc chrzest

⁸² Ponieważ katechezy Teodora zachowały się w języku syryjskim, nie jest możliwe stwierdzenie, czy używał on Janowego zwrotu — *γεννηθῆναι ἄνωθεν*, czy innych greckich słów oznaczających nowe narodzenie.

⁸³ LACL, s. 678; DSP I, s. 273.

jest typem, zapowiedzią, choć już w jakiś sposób urzeczywistniającą to, co ma nadejść w przyszłości. Chrzest stanowi początek uzyskania przez człowieka natury podobnej do ludzkiej natury Chrystusa zmarłychwstałego. Teodor pisze też o transformacji natury ludzkiej i cytuje tu Rz 8,33—34⁸⁴. Do tego motywu powraca wielokrotnie. Teodor z Mopsuestii ściśle łączy dwa motywy; nowego narodzenia oraz śmierci i zmarłychwstania: chrzest jest śmiercią z Chrystusem, zmarłychwstaniem z Nim, czyli nowym narodzeniem. Chrzest to drugie narodziny, dzięki którym stajemy się uczestnikami nieba. Chrzest jest figurą (τύπος) tych nowych narodzin. Objaśniając działanie Boga, jakie dokonuje się przez chrzest, Teodor w duchu ponicejskim wyjaśnia, że wypowiadając słowa: „W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”, wyznajemy ich jedną istotę (οὐσία), istniejącą odwiecznie, przyczynę wszelkiego istnienia. To ona nas stworzyła i odnawia. To ona przez chrzest udziela nam łaski, że staniemy się także nieśmiertelni i niezmienni z natury⁸⁵.

Najszerzej chrzest jako nowe narodzenie jest omówiony w pierwszej części homilii 14. Na samym początku Teodor z Mopsuestii przedstawia dwie ściśle połączone idee: śmierci i zmarłychwstania oraz nowe narodzenia:

Ten, kto jest zrodzony, zaczyna istnieć. Ten, kto umiera — wedle powszechnego mniemania — przestaje istnieć. Drugie narodzenie zostaje ci udzielone przez zmarłychwstanie, dzięki któremu otrzymujesz możliwość powrotu do istnienia. Tak samo jak wy, którzy zostaliście zrodzeni z niewiasty, w ten sposób zaczęliście istnieć, ale to istnienie zostanie wam odebrane przez śmierć⁸⁶.

Następnie Teodor z Mopsuestii komentuje szczegółowo, zdanie po zdaniu, rozmowę Jezusa z Nikodemem:

Zbliżasz się zatem do świętego chrztu, w którym zawarty jest obraz (τύπος) oczekiwanego narodzenia. Dlatego też Chrystus, nasz Pan,

⁸⁴ HomKat 12,9, s. 325—326.

⁸⁵ HomKat 13,15, s. 354—355.

⁸⁶ HomKat 14,2, s. 361.

nazwał chrzest powtórny narodzeniem. Powiedział mianowicie do Nikodema: „jeśli się ktoś nie narodzi powtórnie, nie może ujrzyć Królestwa Bożego” (J 3,3). W ten sposób pokazał, że istnieje inne narodzenie. Ci, którzy pragną wejść do Królestwa Bożego, muszą się tak właśnie na nowo narodzić. Ponieważ Nikodem wyobrażał sobie, że narodzenie, o którym mówił Jezus, że ludzie powinni w ten sposób powtórnie się narodzić, jest takie samo jak narodzenie z kobiety, zapytał: „Jak może się narodzić dorosły człowiek? Czy powinien on ponownie wejść do łona swej matki i ponownie zostać zrodzony?” (J 3,4). Skoro Nikodem tak zapytał i sądził, że to drugie narodzenie, jakim powinniśmy zostać zrodzeni, jest porównywalne z pierwszym, Chrystus, nasz Pan, pouczył go o dwóch drogach, przez które my rzeczywiście jesteśmy ponownie zrodzeni, czyli osiągamy zmartwychwstanie. Jednak Jezus nie powiedział Nikodemowi o zmartwychwstaniu, gdyż wiedział, że to była zbyt wielka prawda, aby Nikodem mógł ją pojąć. Natomiast Jezus objawił Nikodemowi obraz (τύπος) tego narodzenia, jaki dopełnia się w chrzcie, który winni przyjąć wierzący, aby poprzez ten znak (σημεία) już przybliżyć się do radości rzeczywistego spełnienia. Jezus powiedział: „Jeżeli ktoś nie narodzi się z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Bożego” (J 3,5). Poprzez słowa „z wody” ukazał sposób narodzenia. Natomiast wskazując na Ducha, pokazał przyczynę narodzenia. Dlatego też dodał: „Co się z ciała narodziło — jest ciałem, a co się narodziło z Ducha — jest duchem” (J 3,6). Nie wspomniał tutaj już wody, gdyż w pewien sposób woda wypełniła swoje zadanie (τάξις) znaku i sakramentu (σημείον καὶ μυστήριον). Natomiast powiedział o „Duchu”, gdyż to narodzenie dokonuje się poprzez Jego działanie. W ten sposób jasno powiedział: Oto ten, kto narodził się z ciała, przynależy do ciała i jego natura jest śmiertelna, cierpiętna, przemijająca, i na wielorakie sposoby zmienna. Analogicznie winniśmy oczekiwać, że my, którzy jesteśmy narodzeni z Ducha, podobnie, stosownie do duchowej natury tego narodzenia, winniśmy być nieśmiertelni, niecierpiętni i całkowicie niezmienni.

Gdy jednak Nikodem jeszcze raz zapytał, jak to wszystko jest możliwe, Jezus mu odpowiedział: „Duch wieje tam, gdzie chce i głos jego słyszysz, ale nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd podąża. Tak jest też z każdym, który narodził się z Ducha” (J 3,8). O wodzie już więcej nie wspomniał. Poprzez prawdę o Duchu i dzięki temu, że jest On wiarygodny, potwierdził wcześniejsze rozróżnienie. Słowa: „wieje tam, gdzie chce”, wskazują na moc. Albowiem ten, kto może robić to, co chce, ten

ma również moc, aby to, co zechce, doprowadzić z łatwością do wykonania. Dlatego Jezus potwierdził niezbicie: „tak jest z każdym, kto narodził się z Ducha”. Powiedział to, abyśmy moc i siłę Ducha uznali, abyśmy zostali upewnieni i nie mogli mieć żadnych wątpliwości, nawet, jeżeli to wszystko przekracza wszelkie nasze zdolności zrozumienia. A więc Jezus nazwał chrzest ponownym narodzeniem, gdyż chrzest zawiera je w sobie typicznie (*ἐν τύπῳ*). A więc obrazowo (*ἐν σημείῳ*) w chrzcie uczestniczymy w nowym narodzeniu, abyśmy mieli w nim udział bez żadnych wątpliwości i zbędnych dyskusji⁸⁷.

Pod sam koniec trzeciej katechezy chrzcielnej Teodor z Mopsuestii tak podsumowuje swoją naukę o chrzcie:

Otrzymałeś chrzest, nowe narodzenie. Przez zanurzenie w wodzie wypełniłeś prawo pogrzebania i w wynurzeniu otrzymałeś znak zmartwychwstania. Jesteś nowo narodzony i stałeś się całkiem inny. Nie masz już więcej żadnego udziału w zmiennym, udręczonym przez grzech i nędznym Adamie, ale w Chrystusie, który przez zmartwychwstanie stał się zupełnie wolny od grzechu, choć od samego początku nie popełnił żadnego grzechu⁸⁸.

Jak widać, idea chrztu jako nowego narodzenia jest u Teodora z Mopsuestii nieodłącznie powiązana z ideą chrztu jako śmierci i zmartwychwstania⁸⁹.

Pisma łacińskie

W przeciwieństwie do Cyryla Jerozolimskiego, Ambroży chętnie nazywa chrzest odrodzeniem. Czyni to nie tylko wówczas, gdy przedstawia chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie. Już rozpoczynając swoją kateche-

⁸⁷ HomKat 14,3—4, s. 361—363.

⁸⁸ HomKat 14,25, s. 383. To zdanie sugerujące, że przed zmartwychwstaniem Jezus ewentualnie mógł zgrzeszyć, było jedną z podstaw oskarżeń, jakie stawiano nauce Teodora (patrz przyp. 9 na s. 383).

⁸⁹ Ze względu na układ pracy ta druga idea zostanie omówiona w innym podrozdziale.

zę, powiada, że słuchacze zostali „odrodzeni przez chrzest”⁹⁰. Następnie mówi: „wszedłeś do przybytku odrodzenia”⁹¹. Poza tym Ambroży pisze o chrzcie jako *regeneratio* także w *O tajemnicach*. Również wówczas, gdy komentuje wezwanie „Ojcze nasz!”, Ambroży zwraca się do ochrzczonych: „Skieruj oczy do Ojca, który cię zrodził przez kąpiel”⁹². W tym wezwaniu odnajdujemy podobieństwo do myśli Cypriana, który w swoim komentarzu do *Modlitwy Pańskiej* uznaje, że dopiero chrzest pozwala mówić do Boga „Ojcze”, właśnie dzięki temu, iż jest on nowymi narodzinami. Oprócz tego Ambroży kontynuuje szeroko rozwinięty przez Tertuliana w dziele *O chrzcie* motyw wody jako materii, w której, na mocy aktu stwórczego Boga, rodzi się wszelkie życie. Podejmuje również Tertuliano-we porównanie chrześcijanina do ryby:

Tak było na początku przy stworzeniu. Ale dla ciebie pozostało jeszcze i to, żeby woda odrodziła cię do łaski, podobnie jak inna woda zrodziła cię kiedyś do życia. Naśladujcie rybę, która, mimo że otrzymała mniej łaski, powinna być dla ciebie przedmiotem podziwu. Żyje i pływa wśród głębin morskich. Na morzu szaleje burza, z hukiem toczą się fale, lecz ryba pływa, a nie tonie, bo pływanie — to jej żywioł⁹³.

Podsumowując, możemy stwierdzić, że Ambroży stosuje nazewnictwo chrzcielne związane z pojęciem „narodzenie”, kontynuując zarówno tradycję Tertuliana, jak i Cypriana. Podobnie jak oni stosuje wiele różnych nazw nawiązujących do zrodzenia.

Augustyn — jak wspominaliśmy w zakończeniu rozdziału o chrzcie jako oczyszczeniu — pisze często o chrzcie jako *lavacrum regenerationis* (nawiązując do Tt 3,5 — *Wulgata* daje w tym wierszu dokładnie to określenie), czasem także o chrzcie jako *regeneratio*, ale ma to u niego wyłącznie znaczenie odrodzenia, odnowienia, w zasadzie tożsame z obmyciem, oczyszczeniem z grzechu, podobnie zresztą jak wyrażenie zawarte w *Liście do Tytusa* św. Pawła. W zasadzie Augustyn nie sięga do

⁹⁰ Mist (1)1, s. 51.

⁹¹ Mist (2)5, s. 52.

⁹² Sakr 5,(3)19: „per lavacrum genuit”, s. 94.

⁹³ Sakr 3,(1)3: „sed tibi reservatum est, ut aqua te regeneraret ad gratiam, sicut alia generavit ad vitam”, s. 80.

Pawłowej dramatyzacji w przedstawieniu chrztu jako śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem.

Przyjęcie za syna, wyzwolenie

W *Piśmie Świętym* wielokrotnie w odniesieniu do ludzi pada nazwa — „synowie Boży”. Nazwę tę spotykamy już w *Starym Testamencie*, przede wszystkim w psalmach. Oprócz kluczowego psalmu mesjańskiego (Ps 2), gdzie tytuł syna Bożego jest przyznany Mesjaszowi, tytuł ten został odniesiony do ludzi w Ps 82,6: „jesteście synami Najwyższego”. W *Nowym Testamencie* określenie to pojawia się w ewangeliach: Mt 5,9; 5,45; Łk 6,35, ale najchętniej używa go św. Paweł: Rz 8,14; 8,15 (przybranie za synów); 9,26; 2Kor 6,18; Ga 3,26; 4,7; Ef 1,5 i — może nie tak dosłownie — jeszcze w innych miejscach. Opisana historia przedstawiania chrztu jako nowego narodzenia jest ściśle związana z tym tytułem. Jednak — jak widzieliśmy — to na pozór oczywiste przejście od narodzenia, narodzenia z góry, do nazwania synem w zasadzie nie pojawia się w tekstach z pierwszych trzech wieków. Tytułu „synowie Boży”, jako imienia ochrzczonych, używał w zasadzie tylko Cyprian. Klemens Aleksandryjski jedynie nawiązywał do tego tytułu, a tradycja syryjska mówiła o synach światłości. Jak wspominaliśmy, komentarze do *Ojczyzny* z II i III wieku, poza Cyprianem, nie wiązały pierwszego wezwania modlitwy z chrztem. Natomiast w IV wieku sytuacja zmieniła się dwójako. Przede wszystkim jest to czas, kiedy trwają spory ariańskie. Jest to o tyle istotne dla naszego tematu, że jednym z pojęć, jakie było przedmiotem sporów, a więc także przedmiotem intensywnej refleksji teologicznej, było właśnie „zrodzenie”. Chodziło oczywiście o zrodzenie Syna Bożego i wyraźne odróżnienie go zarówno od zrodzenia, jakie dokonuje się w świecie materialnym, wśród żywych istot cielesnych, jak i od dzieła stworzenia. Efektem tych dyskusji jest m.in. wypowiedziane w wyznaniu wiary sformułowanie o pochodzeniu Syna Bożego: „zrodzony, nie stworzony...”. Zapewne właśnie dlatego w komentarzach do

pierwszego wezwania *Modlitwy Pańskiej*, jakie powstały po soborze nicejskim, pojawia się przedstawienie ojcostwa Boga jako owocu przyjęcia ochrzczonego za syna, ale nie jako jego zrodzenia. Preferowane są takie zwroty jak: przybranie, usynowienie, współdziedziczenie. Często jest to powiązane obrazem wyzwolenia z niewoli rozumianej przede wszystkim jako niewola grzechu, ale także jako niewola, służba, jaka była cechą Starego Przymierza. Tej niewoli przeciwstawiano zbawienie przyniesione przez Jezusa — dające synowską wolność. Zestawienie usynowienia i wyzwolenia z niewoli nie dziwi, gdyż w tamtym czasie, dopóki syn nie uzyskał pełnoletniości, nie miał praw i był traktowany niejako na równi ze sługą, czyli niewolnikiem. Dlatego czasem pojawia się w tym zestawieniu jeszcze jeden motyw: nadanie obywatelstwa. Pierwszym, który komentując słowa *Ojciec nasz*, wprowadził motyw przeciwstawienia sobie Starego i Nowego Przymierza, był wspomniany już tutaj Cyprian, który jednak — jak pokazaliśmy wyżej — pisał wprost o zrodzeniu. Jednocześnie w IV wieku dokonuje się drugi proces. Jak się wydaje, rozróżnienie zrodzenia z Boga Ojca w sensie właściwym — jako mającego zastosowanie tylko w odniesieniu do Jezusa — oraz wprowadzanie pojęcia adopcji, przybrania za syna, czy synostwa z łaski, a nie z natury — jako stosownego do mówienia o ludziach — otworzyło drogę do szerszego przedstawiania daru synostwa Bożego jako owocu chrztu. Takie zjawisko obserwujemy głównie w komentarzach do *Ojciec nasz*, ale w IV wieku z reguły stanowią one integralną część katechez chrzcielnych.

Podobnie motyw ten odnajdujemy w czwartowiecznych *Konstytucjach apostołskich*:

Ochrzczony [...] niech będzie przyjacielem Boga, wrogiem diabła, dziedzicem Ojca i współdziedzicem Jego Syna⁹⁴.

Módlcie się w ten sposób trzy razy dziennie, abyście stali się godnymi przybrania za synów Ojca⁹⁵.

Także piszący w IV wieku Ambroży, wielki polemista antyariański, w komentarzu do *Ojciec nasz* skierowanym do ochrzczonych używa tra-

⁹⁴ KonstAp 3,18, s. 94*.

⁹⁵ KonstAp 7,24, s. 188*.

dycyjnego sformułowania o synostwie Bożym, uwzględniając już problematykę wynikłą ze sporu ariańskiego:

Skieruj oczy do Ojca, który cię zrodził przez kąpiel⁹⁶.

Jednak dalej pisze:

Ze sługi stałeś się dobrym synem. Zdawaj sobie sprawę, że nie ty to sprawiłeś, ale łaska Chrystusa.

I dokładnie precyzuje w duchu ponicejskim:

Trzeba tu zrobić pewne zastrzeżenia. Jako syn mówisz o Bogu, że jest Ojcem, lecz nie rościj sobie specjalnych pretensji. W sposób właściwy Bóg jest Ojcem tylko w stosunku do Chrystusa, a wobec nas wszystkich jest Nim jedynie w znaczeniu ogólnym, bo Jego jedynie zrodził, a nas stworzył. Dzięki łasce możesz ty także mówić „Ojcie nasz”, aby zostać synem⁹⁷.

Podobnie przedstawia tę kwestię Cyryl Jerozolimski. Wyliczając nazwy chrztu w *Katechezie pierwszej*, wymienia „okup dla jeńców”, „prawo obywatelstwa w Królestwie”, „dar dziecięctwa”⁹⁸. A dalej, w *Katechezie trzeciej* podkreśla, że

nie z natury masz synostwo, lecz przez przybranie. On jest Synem od wieków, ty otrzymujesz łaskę z biegiem czasu⁹⁹.

Natomiast, komentując w piątej *Katechezie mistagogicznej* „Ojcie nasz...”, pisze:

Tym, którzy odstąpili od Niego i w największe grzechy popadli, pozwolił uczestniczyć w łasce i nazywać się Ojcem¹⁰⁰.

⁹⁶ „Per lavacrum genuit”.

⁹⁷ Sakr 5,(3)19, s. 94.

⁹⁸ CKat wst 16, s. 26.

⁹⁹ CKat 3,14, s. 56.

¹⁰⁰ CKat 23 (mist 5),11, s. 341.

Bazyli Wielki, wyliczając dary, jakie otrzymujemy dzięki chrztowi, właśnie odzyskanie synostwa Bożego umieszcza wśród najważniejszych:

To za pośrednictwem Ducha Świętego [następuje] powrót do raju¹⁰¹, wejście do Królestwa Niebieskiego, powrót do synostwa, szczerość w nazywaniu Boga naszym Ojcem, stawanie się uczestnikiem łaski Chrystusa, posiadanie imienia dziecka światłości, udział w wiecznej chwale, jednym słowem: doznawanie pełni błogosławieństwa w tym, jak i przyszłym wieku, aby jak w lustrze oglądać łaskę dóbr nagromadzonych w obietnicach, jakby już obecnych, których rozkoszy oczekujemy żarliwie przez wiarę¹⁰².

Również Jan Chryzostom, w *Homilii 19 na „Ewangelię św. Mateusza”*, pisze:

Kto bowiem Boga nazywa Ojcem, ten tym jednym słowem wyznał: odpuszczenie grzechów, zniesienie potępienia, sprawiedliwość, uświęcenie, odkupienie, przybranie za syna, dziedzictwo, braterstwo z Jednorodzonym, dary Ducha Świętego¹⁰³.

Natomiast w katechezach chrzcielnych powraca do motywu wyzwolenia połączonego z motywem dziedziczenia:

Wczoraj byli niewolnikami, dziś są wolni i obywatelami Kościoła. Nie tylko wolni, lecz i święci, nie tylko święci, lecz i sprawiedliwi, nie tylko sprawiedliwi, lecz i synami, nie tylko synami, lecz i dziedzicami, nie tylko dziedzicami, lecz i współdziedzicami, lecz i braćmi Chrystusa¹⁰⁴.

¹⁰¹ Greckie ἀποκατάστασις. Pruche, wydawca tekstu w SC 17, stwierdza, że tutaj to słowo oznacza „Odzyskanie przybranego synostwa”, utraconego przez grzech Adama, tzn. odnowienie duszy w podobieństwie do Boga.

¹⁰² Bazyli Wielki: *O Duchu Świętym*. Tłum. i oprac. A. Brzóstkowska, wstęp ks. J. Naumowicz. Warszawa 1999, 15,36, s. 132.

¹⁰³ Jan Chryzostom: *Homilie na „Ewangelię św. Mateusza”*. Tłum. J. Krystynicki, współczesnienie tekstu E. Buszewicz, rewizja, oprac. i przypisy A. Baron. Kraków 2000, 6,9, s. 244.

¹⁰⁴ JKat 3,5, s. 54; por. JKat 5,22, s. 83.

Mówiąc zaś o synostwie Bożym ochrzczonych, używa sformułowań: „przybranie za syna”¹⁰⁵, „łaska synostwa”¹⁰⁶, „uświęcił i uczynił synami”¹⁰⁷.

Wyjątkowo wyraźnie przeciwstawia przymierze na Synaju, jako „zrodzenie ku niewoli”, Nowemu Przymierzcu, które wynosi do stanu synowskiego Teodor z Mopsuestii. Komentując wezwanie „Ojcze nasz”, powołuje się na Ga 4,24. Święty Paweł przeciwstawił tam: przymierze na Synaju, które było zrodzeniem ku niewoli; jego odpowiednikiem jest ziemskie Jeruzalem, ciągle trwające w niewoli, oraz górne Jeruzalem, które cieszy się wolnością. Ochrczeni należą już do tego Jeruzalem. Odwołując się do św. Pawła (Rz 8,15), Teodor ogłasza ochrzczonym, że w przeciwieństwie do żydów:

Wy, dzięki łasce Ducha Świętego, którą otrzymaliście przeze mnie, a jaka dla was oznacza przybrane synostwo, możecie nazywać Boga Ojcem¹⁰⁸.

Ten sam motyw przybrania za synów w dalszych homiliach, poświęconych bezpośrednio chrztowi, pojawia się już bez przeciwstawiania starego i nowego Jeruzalem. W homilii 12 Teodor z Mopsuestii pisze:

„Pierworodnymi” nazywa on nieśmiertelnych i niezmiennych, jako tych, których uznał za godnych, aby im udzielić daru przybrania za synów, jak powiedział Pan; „Już bowiem umrzeć nie mogą, gdyż są równi aniołom i są dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (Łk 20,36) i zostali zapisani do nieba jako jego mieszkańcy¹⁰⁹.

Ten motyw Teodor z Mopsuestii rozwija w homilii 14. Najpierw, powołując się na Rz 8,23, przedstawia chrzest jako zapowiedź ostatecznego przybrania za synów¹¹⁰, które dokona się przy naszym zmartwych-

¹⁰⁵ JKat 2,26, s. 50.

¹⁰⁶ JKat 4,11, s. 66; JKat 5,23, s. 83.

¹⁰⁷ JKat 4,11, s. 67.

¹⁰⁸ HomKat 11,7. W: MPG, s. 147.

¹⁰⁹ HomKat 12,12, s. 328.

¹¹⁰ W BT „przybranie za synów” jest umieszczone w nawiasie i skomentowane jako glosa.

wstaniu¹¹¹. Nieco dalej pisze, już w czasie teraźniejszym, że „chrzest daje nam adopcję synowską” i wskazuje, że właśnie taką adopcję zapowiadały słowa z Ps 81,6—7: „jesteście bogami i wszyscy synami Najwyższego”. Przywołuje w tym kontekście również słowa z *Listu do Rzymian* 8,14: „Ci, których prowadzi Duch Boży, są synami Bożymi”¹¹². Jednak w porównaniu z ciągle przewijającym się motywem nowego narodzenia, przyjęcia na obywatela, wyzwolenia, określenie chrztu jako przyjęcia za syna pojawia się u Teodora rzadko. Nawet chrzest jako przyjęcie do domu jest przedstawiony w konwencji urzędowej.

Również w komentarzach do *Ojciec nasz* niepowiązanych wprost z katechezą chrzcielną pojawia się ten sam motyw — przejścia ze stanu niewolniczego do stanu synowskiego. Jan Kasjan pisze:

Skoro zatem wyznajemy, że Pan i Bóg wszechrzeczy jest naszym Ojcem, to tym samym ogłaszamy, że z niewolniczego stanu przyjął nas do siebie jako przybranych synów¹¹³.

Podobnie pisze Cyryl Aleksandryjski:

Obdarowuje nas swoją chwałą, niewolnika podnosi do godności wolnego, daje nam Ojcem nazywać Boga, jak gdybyśmy należeli do grona synów¹¹⁴.

Dalej Cyryl Aleksandryjski wyjaśnia różnicę, jaka występuje między jedynym Synem Bożym a naszym synostwem Bożym, „które dokonuje się przez duchowe zrodzenie, ...przez Słowo Boga, który żyje i trwa”.

Podobnie wezwanie „Ojciec nasz” komentuje Chromacjusz z Akwilei:

Jest to głos wolności i pełen zaufania. Powinniście zatem kierować się takimi obyczajami, byście mogli być i dziećmi Boga i braćmi Chrystusa¹¹⁵. [...] udzielił nam daru tak ogromnej łaski, abyśmy będąc sł-

¹¹¹ HomKat 14,7, s. 365—366.

¹¹² HomKat 14,20—24, s. 377—381.

¹¹³ Rozmowa 9,18,2. W: MPG, s. 173.

¹¹⁴ Cyryl Aleksandryjski: *Komentarz do „Ewangelii według św. Łukasza”* 11,2. W: MPG, s. 198—199.

¹¹⁵ Kazanie 40,2. W: MPŁ, s. 11.

gami, odważyli się nazywać Boga Ojcem — i to za jego pozwoleniem. Przez to słowo okazuje, że nie jesteśmy już sługami, ale dziećmi Bożymi (Ga 4,6)¹¹⁶.

Przedstawione teksty pokazują, że polemika ariańska znacząco wpłynęła na sposób przedstawiania w katechezie chrześcijańskiej idei naszego synostwa Bożego, jakie otrzymujemy przez chrzest: doprecyzowała, że chodzi tu o synostwo przybrane, przez łaskę, a nie z natury. Synostwo z natury jest przypisane jedynie Synowi Bożemu. Jednocześnie, zapewne w dużej mierze dzięki takiemu doprecyzowaniu pojęć, na dobre wprowadziła do katechezy chrzcielnej ten motyw: przez chrzest stajemy się synami Bożymi. W pismach z IV wieku pojawia się on bowiem bardzo często.

¹¹⁶ Homilia 141,2. W: MPŁ, s. 13.

ROZDZIAŁ V

Śmierć i zmartwychwstanie — historia interpretacji Rz 6,1—13

Tutaj właściwie nie będziemy przedstawiali historii pewnej nazwy chrztu, lecz przedstawimy historię interpretacji tekstu z *Listu do Rzymian* św. Pawła. Jest to w całym *Nowym Testamencie* interpretacja wyjątkowa i zasługuje na odrębne omówienie. Kluczowy jest tekst jego autorstwa zawarty w *Listie do Rzymian* (6,1—13). Ta sama idea pojawia się jeszcze w *Listie do Kolosan* 2,11—12; 3,1—4. Święty Paweł przedstawia tam chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie, a więc powstanie do nowego życia wraz z Chrystusem. Jest tu mowa nie o nowym narodzeniu, ale o zmartwychwstaniu, jednak — jak zauważyliśmy już podczas omawiania chrztu jako narodzenia — w tradycji te dwa wątki bywały połączone. Łącznikiem jest idea powstania nowego życia, różnicą zaś — idea wcześniejszej śmierci, na którą nie było miejsca w omawianych wcześniej tekstach o chrzcie jako narodzeniu. Odrębność idei chrztu jako śmierci i zmartwychwstania od idei chrztu jako nowego narodzenia uwidacznia się już w tym, że o ile idea nowego narodzenia pojawia się w pismach z II wieku, o tyle w literaturze ortodoksyjnej dopiero Orygenes podejmuje Pawłowy wątek chrztu jako śmierci i zmartwychwstania¹. We wcześniejszych tekstach ortodoksyjnych nawiązanie do

¹ Natomiast motyw chrztu jako śmierci pojawia się kilkakrotnie w tekstach gnostycznych. W ten sposób chrzest jest przedstawiony w Klemensa Aleksandryjskiego: *Wyписach z Theodota* 77,1; 80,2, i w Kobiercach, 4,13,89,2—3, (s. 345), gdzie Klemens cytuje Walentyna, oraz jest podjęty, ale zanegowany jako nieprawdziwy w *Ewangelii Filipa* 90, patrz ChiP, s. 126—134.

słów św. Pawła przedstawiających chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem nie pojawia się².

200 lat milczenia

Ważny tekst, powszechnie uznany za kanoniczny — a mowa o Pawłowym *Liście do Rzymian* — przez około dwieście lat nie był brany pod uwagę w tekstach poświęconych chrztowi. Trzeba się zatem zastanowić, jakie mogą być tego przyczyny. Otóż, być może taka wstrzeźliwość była spowodowana pewnym specyficznym kontekstem religijnym. W religiach misteryjnych, które w tym czasie cieszyły się popularnością, istniały obrzędy inicjacyjne, wtajemniczające. Podobieństwo chrztu do tych obrzędów dostrzegali już Justyn³ i Tertulian⁴. Obaj podkreślali, że jest to podobieństwo zewnętrzne, wynikające zresztą z działania demonów, które podrobiły w misteriach obrzędy chrześcijańskie. Z całą pewnością dostrzegał to podobieństwo Klemens Aleksandryjski, który wykorzystał je w celach propedeutycznych⁵. Otóż główną ideą, jaka przenikała rytuały inicjacyjne w większości misterii, była właśnie idea śmierci i zmartwychwstania wraz z bogiem. Walter Burkert tak pisze w swoim dziele poświęconym starożytnym kultom misteryjnym: „Przyjmuje się, że podstawowa w rytuałach inicjacyjnych jest idea śmierci i odrodzenia”⁶. Powołuje się przy tym na autorytet Mircei Eliadego. Dalej pisze, że starożytne misteria, jako ceremonie

² Jedyna i to odległa aluzja, a właściwie tylko ściśle powiązanie chrztu i krzyża, pojawia się w liście Pseudo-Barnaby (11,8), gdzie czytamy: „Szczęśliwi, ci, co złożywszy swą nadzieję w krzyżu, zstąpili do wody”. Zob. ChiP, s. 30—31.

³ Zob. Ap 62,1—2, s. 252; 66,4, s. 255.

⁴ Tertulian: *O chrzcie* 5; Tertulian: *Preskrypcja przeciw heretykom* 40. W: ChiP, s. 159, 174—175.

⁵ Zob. Klemens Aleksandryjski: *Zachęta Greków*. Tłum. J. Sołowianiuk. Warszawa 1988, 12,120, s. 199—200.

⁶ W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne*. Wstęp, przekł. i oprac. K. Bielański. Bydgoszcz 2001, s. 174.

z istoty swej inicjacyjnej, powinny pasować do tej formuły, która zdaje się zarazem przynosić najlepszą odpowiedź na pytanie, dlaczego taki rytuał w powszechnym przekonaniu pokonuje strach przed prawdziwą śmiercią. Co prawda Burkert stwierdza, że czasem trudno dopasować zachowane fragmenty świadectw do tej ogólnej formuły, ale nie neguje jej dominującego znaczenia. Jeżeli zaś chodzi o porównanie samych obrzędów misteryjnych i obrzędu chrzcielnego, to co prawda Burkert twierdzi, że w starożytnych misteriach nie pojawiał się w zasadzie obrzęd inicjacyjny analogiczny do chrztu, ale sam przyznaje, że starożytni autorzy chrześcijańscy byli przekonani o praktykowaniu „chrztu” w misteriach⁷.

A więc można przypuścić, że to właśnie rozpowszechnione misteria, ich obrzędy i „teologia” inicjacyjna powstrzymywały autorów chrześcijańskich od przedstawiania chrztu jako współumierania i współzmartwychwstania z Chrystusem. Zwłaszcza że takie zestawienie mogłoby prowokować porównanie śmierci Chrystusa z mitycznymi opowieściami o śmierciach bogów. Takie ryzyko w sposób oczywisty musiało powodować jak największą wstrzeźliwość w wykorzystaniu Pawłowego motywu. Mogłoby się wydawać, że Pawłowe idee przedstawiające chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem powinny pojawiać się wyjątkowo często w tych tekstach, gdzie jest mowa o męczeństwie jako drugim chrzcie — chrzcie krwi. Otóż okazuje się, że mamy do czynienia z sytuacją całkiem inną. Przede wszystkim teksty chrześcijańskie przedstawiające męczeństwo jako chrzest krwi nie nawiązują do św. Pawła. Ale również pisma komentujące św. Pawła nie nawiązują wprost do męczeństwa chrześcijan. Najwyraźniej to zjawisko widać u Orygenesusa, który pisze i o męczeństwie jako chrzcie⁸, i o tym, że śmierć Chrystusa jest Jego wywyższeniem oraz źródłem oczyszczenia z grzechów, jakie otrzymujemy w chrzcie⁹, ale w minimalnym stopniu nawiązuje tutaj do św. Pawła. Natomiast — jak zobaczymy niżej — słowa Pawła o chrzcie jako śmierci obszernie komentuje w innych miejscach swoich pism.

⁷ Ibidem, s. 177—178.

⁸ Zob. np. KpłHom 2,4. W: ChiP, s. 85; SdzHom 7,2. W: ChiP, s. 95—96.

⁹ Obszernie o tym MtKom 16,6—7. W: ChiP, s. 101—103. Patrz także JozHom 4,2. W: ChiP, s. 92.

Orygenes i Cyprian

Jak już wspomnieliśmy, pierwszym, który sięga do Pawłowej idei chrztu jako śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem, jest Orygenes. Przede wszystkim wskazuje on, że śmierć Chrystusa na krzyżu stanowi jedynie źródło mocy oczyszczającej sakramentu chrztu. W tym celu zestawia obok siebie chrzest Jezusa w Jordanie i mękę Jezusa:

Jezus przyszedł do Jana, żeby przyjąć chrzest od niego (por. Mt 3,13), zmywając jakby nasze grzechy, aby przez swoje obmycie oczyścić nas. Jest jasne, że jeszcze bardziej oczyszczeni zostaliśmy przez Jego mękę, w której przyjął chrzest, wzięwszy na siebie nasze grzechy, aby uwolnić od nich nas i siebie; dlatego to, że „umarł”, umarł dla grzechu naszego, ponieważ sam umarł dla grzechu (Rz 6,10) nie swego, lecz naszego¹⁰.

Podobnie jak podczas chrztu w Jordanie, tak i w chwili swojej śmierci, Chrystus nas zastępuje, „bierze na siebie nasze grzechy” i dokonuje oczyszczenia z nich. A więc sakrament chrztu jest uczestnictwem w śmierci Chrystusa, połączeniem się z umierającym Chrystusem i dzięki temu — uczestniczeniem w dokonywanym oczyszczeniu. Śmierć jest tu przede wszystkim śmiercią dla grzechu, niejako ucieczką spod jego panowania.

Obszerniejszy komentarz do omawianego Pawłowego tekstu znajdujemy w *Komentarzu do „Listu do Rzymian”*. Oto, jak Orygenes odnosi się tu do kluczowych sformułowań św. Pawła o chrzcie jako śmierci i zmartwychwstaniu z Chrystusem:

Chociaż wedle symbolu przekazanego kościołom wszyscy zostaliśmy ochrzczeni tymi widzialnymi wodami oraz tym widzialnym krzyżem, to jednak ten, kto umarł dla grzechu, kto naprawdę otrzymuje chrzest w śmierć Chrystusa i zostaje wraz z Nim pogrzebany przez chrzest zanurzający w śmierć, ten naprawdę zostaje ochrzczony Duchem Świętym i wodą „z wysoka”. Zwróć też baczniejszą uwagę na to, co wynika z tego tajemniczego porządku. Najpierw powinieneś umrzeć dla grze-

¹⁰ MtKom 15,6. W: ChiP, s. 102.

chu, abyś mógł zostać pogrzebany wraz z Chrystusem. Pogrzeb bowiem należy się zmarłemu. Jeżeli wszak wciąż jeszcze żyjesz dla grzechu, nie możesz zostać pogrzebany wraz z Chrystusem, nie możesz zostać złożony do Jego nowego grobu, ponieważ żyje twój stary człowiek i nie może wkroczyć w nowe życie. Duch Święty bowiem zadbał o to, aby przekazać za pośrednictwem Pisma, iż grób, w którym został pogrzebany Jezus, był nowy, i że Jezus został zawinięty w czysty całun (por. Mt 27,59—60): a to po to, aby każdy, kto pragnie zostać pogrzebany wraz z Chrystusem, przez chrzest wiedział, że do nowego grobu nie wolno wносить nic starego ani do czystego całunu dodawać żadnego brudu¹¹.

W tekście tym Orygenes odróżnia obrzęd — widzialne wody i widzialne krzyżmo — od rzeczywistości duchowej, czyli śmierci dla grzechu. Uznaje, że widzialny sakrament chrztu zawsze przynosi pewien skutek. Orygenes nie precyzuje, jaki skutek jest nieodłączny od chrztu, ale możemy się domyślić, że chodzi tutaj o obmycie z grzechu narodzenia duszy w ciele¹² i włączenie do Kościoła. Natomiast aby chrzest stał się także śmiercią i zmartwychwstaniem, ochrzczony musi „umrzeć dla grzechu”. To już jest samodzielny akt przystępującego do chrztu. A zatem tylko pod warunkiem śmierci dla grzechu faktycznie wypełnia się opisana przez Pawła duchowa rzeczywistość chrztu — staje się on śmiercią i zmartwychwstaniem z Chrystusem. A więc Orygenes nadaje tekstowi św. Pawła wymowę moralno-duchową: sam obrzęd nie będzie miał pewnych istotnych duchowych skutków, jeżeli nie będzie znakiem głębokiej, wewnętrznej przemiany.

Na pewno widać tutaj pewien schemat rozumowania, wedle którego rzeczywistość materialna, a więc i zewnętrzne obrzędy sakramentalne, postrzegane są jako służebne wobec rzeczywistości duchowej przemiany serca człowieka. W ten sposób Orygenes, choć nie pisze tego wprost, dokonuje pewnego podziału na skutki stale związane z udzieleniem chrztu i te, które zależą od nastawienia przyjmującego chrzest. W ten sposób na poziomie refleksji teologicznej potrafi spójnie uzasadnić zarówno chrzest niemowląt, jak i wymagania stawiane dorosłym katechumenom przygotowującym się do chrztu. Orygenes nie ogranicza się

¹¹ RzKom 5,8. W: ChiP, s. 114.

¹² Zob. KpłHom 8,3. W: ChiP, s. 88.

jednakże do takiej, przede wszystkim duchowo-moralnej interpretacji. Dostrzega także w tekście św. Pawła przedstawienie chrztu jako początku zmartwychwstania, jaki dokonuje się w każdym człowieku ochrzczonym:

Czyż nie widzisz w Piśmie zapowiedzi zmartwychwstania umarłych? Czyż nie widzisz, że zmartwychwstanie umarłych już się zaczęło w każdym człowieku? „Przez chrzest zostaliśmy pogrzebani wraz z Chrystusem” (Rz 6,4), wraz z nim zmartwychwstaaliśmy¹³.

Ponieważ obietnica zmartwychwstania jest najważniejszą obietnicą Chrystusa, można uznać, że właśnie słowa św. Pawła są dla Orygenesa najważniejszym nauczaniem *Pisma Świętego* dotyczącym chrztu. Dostrzec zatem można u Orygenesa dwie linie interpretacji tekstu św. Pawła. Pierwsza, której Orygenes poświęca o wiele więcej miejsca, ma silne zabarwienie moralne. Przedstawia chrzest jako śmierć dla grzechu, która dokonuje się poprzez uczestnictwo w śmierci Chrystusa. Tu pojawia się idea „śmierci zastępczej”: Chrystus, który sam nie miał żadnego grzechu, umarł za nasze grzechy. Jednocześnie Orygenes wskazuje, że niektóre owoce chrztu, właśnie opisane przez św. Pawła śmierć i zmartwychwstanie, wymagają odpowiedniej postawy przyjmującego chrzest. Dopiero ten, kto podjął decyzję całkowitej śmierci dla grzechu, w pełni uczestniczy w śmierci Chrystusa. Druga interpretacja wskazuje na sam chrzest jako „odtworzenie”, w odniesieniu do każdego konkretnego człowieka śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Tu jest mowa o samej naturze chrztu jako sakramentu, przez przyjęcie którego rozpoczyna się już nasz udział w zmartwychwstaniu.

Około dwudziestu lat po powstaniu Orygenesa *Komentarza do „Listu do Rzymian”*¹⁴, do symboliki śmierci i zmartwychwstania, jakie dokonuje się podczas chrztu, nawiązuje Cyprian. Jest to pierwszy tekst łaciński na ten temat. Tertulian, w całym traktacie poświęconym chrztowi, nie korzystał z Pawłowego rozumienia chrztu jako śmierci i zmar-

¹³ JerHom 1,16. W: ChiP, s. 97.

¹⁴ Według J.N.D. Quastena, komentarz Orygenesa powstał przed rokiem 224. Zob. Idem: *Patrologia*. Vol. 1: *Fino al Concilio di Nicea*. Trad. N. Beghin. Casale 1980, s. 326.

twychwstania. Cyprian tak pisze w cytowanym już nieco wyżej dziele *O zazdrości i zawiści*:

Jeżeli zatem umarliśmy w chrzcie według cielesnych grzechów staro człowieka i jesteśmy pogrzebani, my, którzy współzmartwychwstaliśmy w niebieskim odrodzeniu¹⁵ z Chrystusem, myślimy i czynimy, co jest Chrystusa, jak tenże sam Apostoł znów uczy i napomina, mówiąc: „Pierwszy człowiek z mułu ziemi, drugi człowiek z nieba. Jaki ów z mułu, tacy i ci, którzy z mułu; a jaki niebieski, tacy i niebiescy. A jak nosiliśmy obraz ziemskiego człowieka, tak też nosić będziemy obraz niebieskiego” (1Kor 15,47n.)¹⁶.

Natomiast w liście 74,6 pisze: „Przez chrzest bowiem stary człowiek umiera i nowy się rodzi”¹⁷. Trzeba zauważyć, że choć Cyprian do tekstów Pawłowych nawiązuje, nie są one dla niego istotne. Wiemy przecież, że problematyce chrzcielnej poświęcił on wiele miejsca, a więc te wzmianki są w jego nauczaniu o chrzcie zupełnie marginalne.

Ojcowie kapadoccy i naśladowcy

Grzegorz z Nazjanzu w zasadzie nie podjął wątku Pawłowego, który przedstawiał chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie. W kontekście chrzcielnym tylko raz nawiązuje do Rz 6,4, wzywając: „Dajmy się przez chrzest pochować z Chrystusem, abyśmy razem z Nim powstali; zstąpmy razem z Nim w dół, byśmy razem zostali wywyższeni; wstępujemy z Nim do góry”¹⁸. Grzegorz zatrzymuje się właściwie na parafrazie tekstu Pawłowego, a z kontekstu wynika, że chodzi przede wszystkim o wysiłek pokuty i wytrwania w pokusach po chrzcie. W pewnym sensie jest to kontynuacja, bardzo skromna, jednej z interpretacji tekstu Pawłowe-

¹⁵ „Morti et sepulti sumus, qui regeneratione caelesti christo consurreximus”.

¹⁶ Cyprian: *O zazdrości i zawiści* 14—15. W: ChiP, s. 232.

¹⁷ „Homo vetus moritur et novum nascitur”.

¹⁸ M 40,9, s. 440.

go podanych przez Orygenesa w *Komentarzu do „Listu do Rzymian”* — tej połączonej z pouczeniem moralnym.

Natomiast Pawłowy motyw chrztu jako śmierci i zmartwychwstania obszernie omawia Grzegorz z Nyssy, który tak kontynuuje opis chrztu jako nowego narodzenia.

Jak wyżej powiedziano, w swym planie zbawienia wprowadził Bóg śmierć do natury ludzkiej, aby przez oddzielenie od ciała duszy zniknął grzech, a przez Zmartwychwstanie został odtworzony na nowo cały człowiek, wolny od cierpień, czysty, bez przymieszki nieprawości. Plan ten spełnił się całkowicie tylko na Sprawcy naszego zbawienia, bo zjednoczone składniki przez śmierć rozdzielone po rozłączeniu znów się połączyły, by po oczyszczeniu natury w rozdziale zrosniętych części, to jest duszy i ciała, powrót rozdzielonych był wolny od obcej domieszki. Tym jednak, którzy za Nim idą, natura ludzka nie pozwala na pełne naśladowanie, lecz przyjmuje teraz tyle, ile zdoła, resztę zaś zachowuje na przyszłość.

Cóż więc już teraz naśladuje? Zniszczenie nieprawości wniesionej w przedstawiony przez wodę obraz śmierci, wprawdzie nie pełne zniszczenie, lecz pewne przerwanie ciągłości złego, przy czym na zabicie nieprawości składają się dwa czynniki: żal grzesznika i naśladowanie śmierci. Przez te czynności zrywa człowiek łączność z grzechem, przez pokutę przechodzi w jego nienawiść i obrzydzenie, przez śmierć dokonuje się jego [tj. grzechu — J.S.] zniszczenia. Oczywiście, gdyby naśladowca mógł wejść w pełną śmierć, już by to nie było czystym naśladowaniem, lecz tożsamością, zło zniknęłoby zupełnie z naszej natury i — mówi apostoł — umarlibyśmy na zawsze grzechowi (Rz 8,12). Ponieważ jednak — jak powiedzieliśmy — wszechmocną Potęgę tyle tylko możemy naśladować, na ile nam pozwala nasza słaba natura, przez trzykrotne zanurzenie w wodzie i wyjście z niej naśladujemy pogrzeb naszego Zbawiciela i Jego, po trzech dniach, zmartwychwstanie. Wspominamy przy tym, że jak my możemy zanurzyć się w wodzie i z powrotem z niej się wynurzyć, tak Pan wszechrzeczy miał moc zanurzyć się w śmierci, jak my w wodzie, i z niej wrócić ku swej szczęśliwości.

Kto więc będzie patrzył na podobieństwo i osądzał to, co się tu dzieje, według mocy obu stron, nie znajdzie żadnej między nimi niezgody, gdyż każda z nich według miary swej natury wykonuje to, co może. Jak w mocy człowieka jest, gdy zechce, bez narażenia się na niebezpieczeń-

stwo dotknąć wodę, tak nieskończenie łatwiej jest dla mocy Bożej zbliżyć się do śmierci i nie ponieść przy tym żadnej szkody. Dlatego myśląc o wodzie, musimy zawczasu myśleć o łasce zmartwychwstania, abyśmy wiedzieli, że chrzest i wstanie z martwych są nam jednakowo łatwo dostępne. Ale jak w ludzkim życiu jeden fakt jest donioślejszy od drugiego i bez jednego nie uda się drugi, choć często początek w porównaniu z końcem nic nie znaczy — bo jakaż jest równość między człowiekiem a wrzuconym na powstanie żywej istoty posiewem? A przecież bez pierwszego nie byłoby drugiego — tak i zmartwychwstanie, choć ze swej natury jest większe aniżeli sam chrzest, w nim jednak ma swój początek i przyczynę, i nie może ono nastąpić, jeżeli przedtem nie było chrztu¹⁹.

Ten przydługi cytat wymaga pewnego komentarza. Aby lepiej zrozumieć przytoczony fragment, konieczne jest przypomnienie koncepcji zbawienia, jaką rozwija Grzegorz z Nyssy. Otóż stan pierwotny, czyli doskonały, Grzegorz z Nyssy opisuje jako stan jedności natury. Efektem upadku było pokawałkowanie ludzkiej natury — śmierć rozdzieliła ciało i duszę. Natomiast Chrystus, przez wcielenie, śmierć i zmartwychwstanie w ludzkiej naturze, którą przyjął, połączył znów, teraz już na zawsze, rozdzielone elementy. Ponowne połączenie jest jednocześnie uzdrowieniem natury ludzkiej. A więc właśnie wcielenie, dochodzące do punktu szczytowego w zmartwychwstaniu, jest najwyższym środkiem przywracającym człowieka do pierwotnej jedności, a na tym właśnie polega zbawienie. Działanie Jezusa przyniosło owoc wszystkim ludziom, ponieważ całość ludzkiej natury tworzy jakby jedną żywą istotę. W ten sposób Grzegorz z Nyssy przekłada biblijną ideę solidarności, wyrażającą się w paraleli Adam — Chrystus, na język platońskiego realizmu²⁰. Otóż chrzest udziela nam uczestnictwa w zbawieniu, jakie przyniósł Jezus. A więc Grzegorz z Nyssy, opisując zbawcze działanie chrztu, odwołuje się do wątku, jaki przedstawia św. Paweł w Rz 6,1—13²¹. Chrzest jest zatem naśladownictwem dzieła Chrystusa, niejako

¹⁹ WK 35, s. 174—175.

²⁰ Zob. J.N.D. Kelly: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna, przekład przejrzał E. Stanuła. Warszawa 1988, s. 264.

²¹ Jednak, co ciekawe, choć tak obszernie odwołuje się do Pawłowych idei, ani razu tego tekstu nie cytuje.

powtórzeniem drogi, jaką przeżył Chrystus: ziemskiego życia, śmierci i zmartwychwstania, dzięki któremu dokonuje się ponowne zjednoczenie ludzkiej natury. W opisie Grzegorza z Nyssy kluczowe znaczenie ma słowo: „naśladowanie” (μίμησις). Właśnie za jego pośrednictwem Grzegorz z Nyssy opisuje relację między zbawczym dziełem Chrystusa a jego aktualizacją poprzez chrzest. Pisząc o naśladownictwie, Grzegorz z Nyssy wyraża jednocześnie i uczestnictwo człowieka w dziele Chrystusa, i niepełność tego uczestnictwa. Również i tu mamy do czynienia z zastosowaniem jednego z ulubionych motywów teologicznych Grzegorza z Nyssy. Przedstawia on bowiem całe życie chrześcijanina właśnie jako naśladowanie natury Boskiej, celem jak największego upodobnienia się do niej. Ten schemat pojawia się w wielu jego dziełach, ale najwyraźniej w dziełach poświęconych doskonałości chrześcijańskiej²². Nic więc dziwnego, że i tutaj z upodobaniem powraca do tego, że w chrzcie naśladowujemy, na miarę możliwości naszej ludzkiej natury, to, czego dokonał Jezus w swej naturze boskiej.

Przedstawiony tekst pokazuje, w jaki sposób Grzegorz z Nyssy przetworzył Pawłowy wątek, wpisując go w ramy swojej teologii, przenikniętej ideami platońskimi. O ile w piśmie św. Pawła jest mocno wyeksponowany wątek paschalny, motyw zwycięstwa nad śmiercią jako nad przeciwnikiem, jest także dramatyzm tych wydarzeń, wynikający z podkreślenia w pełni ludzkiego charakteru cierpienia i śmierci Jezusa, o tyle w piśmie Grzegorza z Nyssy — jak widzimy — dominuje spojrzenie zupełnie odmienne. W ujęciu św. Pawła, to przede wszystkim Jezus schodzi do naszego człowieczeństwa, naszej słabości. Natomiast w opisie Grzegorza z Nyssy Jezus podciąga nas ku swojej boskości. Choć wcielenie było przyjęciem ludzkiej natury i to w ludzkiej naturze Jezusa dokonało się w pełni zjednoczenie, które naśladowujemy podczas rytuału chrztu, to jednak Grzegorz kładzie nacisk na doskonałość ludzkiej natury Jezusa, a nie na słabość. Z kolei tam, gdzie Paweł pisał o pogrzebaniu razem z Chrystusem i o śmierci podobnej do Jego śmierci (Rz 6,4—5), Grzegorz z Nyssy pisze o naśladowaniu. W pojęciu to jest wpisana niedoskonałość.

²² Zob. Grzegorz z Nyssy: *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne. Co to znaczy być chrześcijaninem. O doskonałości. O celu życia i prawdziwej ascezie*. Przeł. i oprac. J. Naumowicz. Kraków 2001.

Bazyli Wielki, podobnie jak jego młodszy brat, ściśle łączy naukę o chrzcie jako nowym narodzeniu i o chrzcie jako śmierci i zmartwychwstaniu. Przy czym dużo więcej miejsca poświęca temu drugiemu rozumieniu. W dziele *O Duchu Świętym* pisze:

W jaki więc sposób stajemy się podobni do Niego poprzez śmierć? Jako razem z Nim pogrzebani przez chrzest. Jaki zatem jest sposób pogrzebania siebie i jaka korzyść z takiego naśladownictwa? Pierwszą niezbędną rzeczą jest przerwanie kolei poprzedniego życia. Nie jest zaś niemożliwe „narodzić się powtórnie” (J 3,3) — według słowa Pana — ponieważ powtórne narodzenie, jak to wyjaśnia samo Słowo, jest początkiem innego życia. Aby zaś zaczęło się inne życie, trzeba położyć kres poprzedniemu. To tak jak podczas biegu podwójnego, gdy jakiś postój lub odpoczynek odcina ruch powrotny, tak też do przemiany życia niezbędną okazała się śmierć, aby pośredniczyła między dwoma [rodzajami] życia, dokonując tego, które trwa, i dając początek temu, które nastąpi. A jak osiągamy zejście do piekła? Naśladując poprzez chrzest grzebanie Chrystusa. Tak samo bowiem w wodzie pogrążone są ciała chrzczonych. Chrzest symbolicznie wskazuje na wyrzeczenie się spraw ciała, zgodnie ze słowami Apostoła: „Otrzymaliście obrzezanie, nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie, polegające na zupełnym wyzuciu się z ciała grzesznego, jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie” (Kol 2,11—12). [...]

W chrzcie tkwią dwa cele, jeden to uwolnienie ciała od grzechu (por. Rz 6,6), by ono już nie przynosiło owoców dla śmierci (por. Rz 7,5), drugi, aby żyło dla Ducha, a owoc znalazło w uświęceniu (por. Rz 6,22). Woda przynosi obraz śmierci, tak jak ciało pochowane w grobie. Duch zaś wśwacza życiodajną siłę, odnawiając nasze dusze ze stanu śmierci w grzechu do nowego życia²³.

Tok rozumowania Bazylego Wielkiego jest następujący: ponieważ chrzczony jest człowiekiem żywym, jego nowe narodzenie musi być poprzedzone śmiercią. Dlatego właśnie słowa św. Pawła są niezbędnym komentarzem słów Jezusa o nowym narodzeniu. W tym dziele nauka o chrzcie jest wpleciona w główny temat — boskość Ducha Święte-

²³ Bazyli Wielki: *O Duchu Świętym*. Tłum. i oprac. A. Brzóstkowska, wstęp ks. J. Naumowicz. Warszawa 1999, 15,35, s. 130—131.

go. Dlatego wszystkie dary chrztu Bazyl Wielki przedstawia właśnie jako dary Ducha Świętego. Jednak znamienne jest, że choć wymienia także inne dary chrzcielne²⁴, centrum jego refleksji chrzcielnej stanowi przedstawiony wyżej tekst. Choć jest to dzieło polemiczne, a nie katecheza chrzcielna, nawiązania do przebiegu obrzędu chrzcielnego są ewidentne.

Jeszcze wyraźniej widać, że chrzest to, według Bazylego Wielkiego, przede wszystkim śmierć i zmartwychwstanie, w jego piśmie katechetycznym *O chrzcie*. Odnajdujemy tam podobny do powyżej przedstawionego schemat wykładu. Bazyl Wielki rozpoczyna pouczenie o znaczeniu chrztu od obrazu nowego narodzenia z J 3,3—5. Ale natychmiast stwierdza, że znaczenie „narodzenia z wody” wyjaśnia św. Paweł. Cytuje je w całości — Rz 6,3—11. Następnie cytuje jeszcze tekst wcześniejszy — Rz 5,8—10; 5,18 i komentuje, że wielka i niepojęta miłość Boga do ludzi wyraża się w darze przebaczenia grzechów i wielkości dzieł dokonanych na chwałę Boga i jego Chrystusa. To właśnie dokonało się na krzyżu: tak jak przez jeden grzech przyszło potępienie dla wszystkich ludzi — tak przez jedno dzieło usprawiedliwienia dokonało się usprawiedliwienie życia wszystkich ludzi. Cały wywód jak klamra spina powtórzone zdanie z Rz 6,3: „Czyż nie wiadomo wam, że my wszyscy, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Chrystusa Jezusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierć?”²⁵ Do tego motywu Bazyl Wielki powraca jeszcze wielokrotnie. Przede wszystkim wyprowadza z niego pouczenie moralne.

Być ochrzczonym w śmierć Chrystusa oznacza upodobnić się do Jego śmierci, czyli umrzeć dla grzechu, dla siebie samego, dla świata, aby potem, poprzez życie na wzór wcielenia (*κατὰ τὴν ἐνανθρώπησιν βίων*) w sercu, w słowach i w czynach [...] wypełnione zostało to, co jest napisane: „Dzięki niech będą Bogu za to, że gdy byliście niewolnikami grzechu, daliście z serca posłuch nakazom tej nauki, której was oddano” (Rz 6,18)²⁶.

²⁴ Ibidem, 15,36, s. 132.

²⁵ Il battesimo, 1,2, s. 192—195.

²⁶ Il battesimo, 1,2, s. 204—207.

Następnie Bazyli Wielki, nawiązując do Rz 6,4—5, wielokrotnie potwarza, że symboliczna śmierć w chrzcie nie jest powodem smutku, jaki nieodłącznie wiąże się ze śmiercią naturalną, ale jest powodem nadziei na chwalebne zmartwychwstanie z Chrystusem²⁷.

Chrzest to zatem, według Bazylego Wielkiego, przede wszystkim zanurzenie w śmierć Chrystusa: z tej śmierci chrzest bierze swoją moc wyzwolenia człowieka z grzechu. Następnie słowa Pawła stają się punktem wyjścia do pouczenia moralnego: skoro umarliśmy dla grzechu, winniśmy tacy pozostać — martwi dla grzechu, a żywi dla Chrystusa. Wreszcie, ta śmierć w chrzcie jest zapowiedzią zmartwychwstania z Chrystusem.

Niewątpliwie zarówno w dziele *O Duchu Świętym*, jak i w dziele *O chrzcie* punktem wyjścia do katechezy jest przebieg obrzędu, tak jak ma to miejsce w katechezach chrzcielnych Cyryla Jerozolimskiego. W przeciwieństwie do Grzegorza z Nyssy, Bazyli Wielki nie buduje, opierając się na słowach św. Pawła, nauki „dogmatycznej”. A więc w swoim wykładzie o chrzcie jest bliższy Cyrylowi Jerozolimskiemu niż pozostałym ojcom kapadockim: Grzegorzowi z Nyssy czy Grzegorzowi z Nazjanzu.

Wątek chrztu jako śmierci i narodzenia pojawia się w komentarzu do *Ojciec nasz* (dokładnie do tekstu Łk 11,2) Tytusa z Bostry działającego współcześnie z ojcami kapadockimi. Tytus pisze:

Nazywając Boga Ojcem zwiemy Go Ojcem, który jest w niebie, po to, byśmy odróżniali go od ojców, którzy są na ziemi, oraz poznawali narodzenie się z Boga, które nie jest podobne do ludzkiego, lecz takie, które dokonuje się dzięki uczestnictwu Ducha Świętego. Ono to przemienia nas, którzy z jednej strony porzucamy wcześniejszy sposób życia oraz zwyczaje, jakby umierając dla tego życia, z drugiej zaś zaczynamy nowe życie i do niego jakby się rodzimy²⁸.

Komentatorzy podkreślają, że właśnie *Komentarz do „Ojciec nasz”* mocno zależy od traktatu o modlitwie Orygenesusa, a więc pojawienie się

²⁷ Il battesimo, 1,2, s. 220—221, 222—223, 224—225, 230—231, 232—233.

²⁸ Tytus z Bostry: *Komentarz do „Ewangelii według św. Łukasza” 11,1—4*. Tłum. M. Grzelak. W: MPG, s. 81; tekst oryginalny: J. Sickenberger: *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*. Leipzig 1901, s. 179—201.

takiego motywu nie dziwi. Tytus nawiązuje do interpretacji moralnej, odczytując słowa Pawła jako wezwanie do życia wolnego od grzechu — na tym ma polegać śmierć dla grzechu. Warto jednak zauważyć, że Tytus nie rozwija tego motywu, a samo wspomnienie o umieraniu jest opatrzone zastrzeżeniem. Pojawia się sformułowanie: jakby — jakby (οἷον ... οἷον), podkreślające analogiczność, przenośne znaczenie tego pojęcia.

Katechezy chrzcielne w IV wieku

Pawłowy motyw chrztu jako umierania i zmartwychwstania wraz z Chrystusem zajął szczególne miejsce w katechezach chrzcielnych powstałych w IV wieku. Być może zadziałał tutaj podobny mechanizm, jaki powstrzymywał chrześcijańskich autorów w II wieku od podjęcia tego wątku. Otóż teraz chrzest był przedstawiany jako wtajemniczenie, a więc i istotny motyw wtajemniczeń — taki, jak go przedstawiliśmy powyżej — współumieranie i współzmartwychwstanie, uzyskał w treści katechez swoje znaczące miejsce. O ile autorzy w II wieku bali się synkretyzmu, o tyle autorzy w wieku IV, gdy misteria greckie już w zasadzie zanikły, dostrzegali w Pawłowym tekście dużą moc przekazu.

Cyryl Jerozolimski

W swoich katechezach Cyryl Jerozolimski obszernie przedstawia symbolikę chrztu jako śmierci i zmartwychwstania. Po raz pierwszy sięga do Pawłowego motywu pod koniec *Katechezy trzeciej*, w całości poświęconej przedstawieniu działania i owoców chrztu:

Wchodzisz do wody wprawdzie obciążony grzechami, lecz wezwanie łaski, opieczętowawszy twą duszę, nie pozwala cię pochłonąć straszliwemu smokowi. Wskutek grzechu wchodzisz umarły, ale wychodzisz zbudzony do życia w sprawiedliwości. Jeśliś bowiem wrósł w podobień-

stwo śmierci Zbawiciela, będziesz też godny jego zmartwychwstania. Jak Jezus wziął na siebie grzechy świata i umarł, aby zniszczyć grzech i wskresić cię w sprawiedliwości, tak i ty, wszedłszy do wody i jakby pogrzebany w wodzie jak On w skalnym grobie, znów zostaniesz wskrzeszony, aby „wieść nowe życie” (Rz 6,4)²⁹.

Następnie podejmuje ten motyw w *Katechezie mistagogicznej drugiej*, także poświęconej opisowi działania chrztu, ale już przeznaczoną dla „wtajemniczonych”:

Po wyznaniu zbawczej wiary zanurzyliście się trzykroć w wodzie i wynurzyliście się — zaznaczając w tym trzydniowy pobyt Chrystusa w grobie. Jak bowiem nasz Zbawiciel przebywał trzy dni i trzy noce w łonie ziemi, tak i wy w pierwszym wyjściu z wody naśladowaliście pierwszy dzień Chrystusa w ziemi i noc w zanurzeniu. Bo jak w nocy nikt nie widzi, aż za dnia wyjdzie światło, tak i wy zanurzwszy się w wodzie jak w nocy, nie widzieliście, wyszedłszy zaś z wody, znaleźliście się znów jak w pełnym dniu. W tej samej chwili umarliście i narodziliście się — owa zbawcza woda była dla was jednocześnie grobem i matką. [...]

Rzecz niezwykła i dziwna! Właściwie nie umarliśmy i nie pogrzebano nas. Zmartwychwstaliśmy, choć właściwie nas nie ukrzyżowano. Są to tylko obrazy, choć prawdziwie dokonało się nasze zbawienie. Chrystus rzeczywiście został ukrzyżowany, pogrzebany i prawdziwie zmartwychwstał. [...]

Dlatego woła św. Paweł: Czyż nie wiecie, że my wszyscy, ochrzczeni na Jezusa Chrystusa, na śmierć Jego jesteśmy ochrzczeni? Jesteśmy więc wspólnie z Nim pogrzebani przez chrzest (Rz 6,5). A mówił to do tych, którzy mniemali, że chrzest daje tylko odpuszczenie grzechów i dziecięctwo, nie jest jednak przez obraz również uczestnictwem w prawdziwych cierpieniach Chrystusa³⁰.

W obu katechezach przytoczone tu fragmenty znajdują się w ich końcowej części i niewątpliwie Cyryl Jerozolimski uważa słowa Pawła z Rz 6,1—13 za najpełniejszy opis skutków chrztu. Również w ostatnim cytowanym fragmencie wyraźnie widzimy, że Cyryl uznaje uczestnictwo

²⁹ CKat 3,12, s. 55.

³⁰ CKat 20 (mist 2),4—6, s. 326—327.

w cierpieniach Chrystusa, w Jego śmierci i zmartwychwstaniu, za najważniejszy skutek chrztu: jest on czymś więcej niż tylko odpuszczeniem grzechów, a nawet jest czymś więcej niż otrzymanie dziecięstwa Bożego. Oba opisy są bardzo podobne i nie widać wielkiej różnicy między tym, co Cyryl miał do powiedzenia katechumenom, a tym, co miał do powiedzenia już ochrzczonego. Właściwie zatrzymuje się na pokazaniu, że zanurzenie w wodzie jest obrazem uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Podkreśla dramatyczne napięcie: z jednej strony nie ma tu prawdziwej śmierci chrzczonych, z drugiej — jest prawdziwe uczestnictwo w śmierci Chrystusa. Jediną różnicą między pierwszym i drugim opisem jest nawiązanie w drugim opisie do potrójnego zanurzenia. Jednak po tym początkowym nawiązaniu, jest rozwinięta tylko symbolika pierwszego zanurzenia. Czy można domniemywać, że w katechezie ustnej była rozwinięta także oddzielna symbolika drugiego i trzeciego zanurzenia? Jest to niewykluczone, bo krótkie katechezy mistagogiczne są uważane za streszczenia treści faktycznie wygłaszanych katechez, które z założenia miały pozostać niedostępne dla „niewtajemniczonych”. Dlatego takie treści, jak wyjaśnienie drugiego i trzeciego zanurzenia mogły zostać świadomie pominięte w wersji pisemnej. Ta hipoteza jest jednak bardzo trudna do zweryfikowania.

Cyryl nie usiłuje ani rozwijać wątków teologicznych, jakie widzieliśmy u Grzegorza z Nyssy, ani nie traktuje tego obrazu jako punktu wyjścia do pouczenia moralnego. Liczne wezwania do pokuty i prawdziwego nawrócenia Cyryl wygłasza wcześniej — w pierwszych dwóch i początku trzeciej katechezy.

Niewątpliwie Cyryl Jerozolimski, przedstawiając chrzest jako śmierć i zmartwychwstanie z Chrystusem, najbardziej zbliżył się do „klimatu” starożytnych misteriów. W centrum jest obrzęd, a katecheza to komentowanie i ukazywanie symbolicznego znaczenia poszczególnych elementów obrzędu. Wyjaśnienie to zakłada, że uczestnicy bezpośrednio „doświadczają” znaczeń ukrytych w obrzędzie, w którym biorą udział.

Jan Chryzostom — chrzest jako krzyż i śmierć

Kilkakrotnie w swoich katechezach Jan Złotousty sięga do Pawłowej dialektyki śmierci i narodzenia:

Chrzest jest pogrzebem i zmartwychwstaniem. Stary człowiek pogrzebany jest z grzechem i nowy człowiek wstaje, odnowiony na obraz Tego, który go stworzył (Kol 3,10)³¹.

Dalej pisze, że katechumeni są prowadzeni „do świętej wody, grzebiąc starego człowieka i wskrzeszając »nowego, odnowionego na obraz Stwórcy«”³². Do motywu chrztu jako śmierci Jan Chryzostom powraca w *Katechezie siódmej*, przypominając: „Umarliście, cóż macie jeszcze wspólnego z tym życiem, i dlaczego oddajecie się rzeczom ziemskim?”³³. Jak widać, wszystkie te nawiązania mają charakter moralny. Śmierć oznacza tu wymóg, aby chrzczony umarł dla grzechu. Jest to warunek odrodzenia chrzcielnego. Raz jeden, w *Katechezie dziewiątej*, Jan Chryzostom przedstawia ten motyw nieco inaczej. Jan Chryzostom w tej katechezie opisuje pewną triadę: obmycie, odrodzenie i, właśnie, „skruszenie starego człowieka”:

Gdy artysta przetopił złoty posąg, na którym był pył, dym, rdza i wiek pozostawił swe ślady, odda go potem całkiem czysty i lśniący. Tak i nasza natura, splamioną rdzą grzechów, zaciemnioną dymem występków i pozbawioną danego jej na początku piękna, Bóg na nowo przetapia i wrzuconą do wody zamiast ogniem łaską Ducha Świętego odnawia. W następstwie tego wychodzimy doskonali — nowi ludzie, świecący blaskiem, którego by mogło żądać do zawodów światło słońca. Starego człowieka Pan skruszył i stworzył nowego, obdarzonego jaśniejszym blaskiem³⁴.

Dalej Jan Chryzostom nawiązuje do Jeremiasza (zob. Jer 19,9n.), który na polecenie Pana stłukł gliniany flakon; wypalonego flakonu już nie można od nowa zrobić. Ale, kontynuuje Jan Chryzostom, dopóki garncarz gliny nie wypali — może jeszcze zrobić z niej nowe naczynie. Tak więc gdy Pan chciał dać Izraelitom nadzieję, Jeremiasz wskazywał na warsztat garncarza (Jer 18,1—6). Następnie czytamy w katechezie:

³¹ JKat 2,11, s. 44.

³² JKat 2,25, s. 49.

³³ JKat 7,21, s. 103—104.

³⁴ JKat 9,13, s. 16—17.

Może więc Bóg nie tylko tych uczynionych z miękkiej ziemi odnowić przez kąpiel odrodzenia, lecz i tych, którzy przyjęli moc Ducha Świętego i potem upadli, na drodze szczerzej pokuty doprowadzić do pierwotnej doskonałości. Lecz teraz nie pora uczenia was o pokucie. Oby nigdy nie potrzeba było stosować tego lekarstwa! Obyście na zawsze zachowali piękno i blask, jakim się macie teraz okryć!³⁵

Jan świadomie przedstawia pewną dwuznaczność. Z jednej strony, chrzest jest nowym narodzeniem, nowym stworzeniem, a więc i skruszeniem starego człowieka — odnosi się więc do niego obraz naczynia z gliny nie tylko uformowanego przez garncarza — co byłoby obrazem stworzenia, ale i wypalonego w ogniu — mocą Ducha Świętego. Z drugiej strony, Jan przywołuje obraz metalowego posągu, który można od nowa przetopić i sugeruje, że jest jeszcze możliwość ponownego odtworzenia — czyli pokuty po chrzcie.

Najszerzej ten aspekt teologii chrztu Jan Chryzostom omawia w kolejnej katechezie. Tutaj dopiero wprost nawiązuje do Rz 6,3—11. Kluczem interpretacyjnym są słowa Jezusa: „Chrzest mam przyjąć” (Łk 12,50). Jan Chryzostom pokazuje, że Jezus mówił tutaj o krzyżu:

Czy widzisz, jak krzyż nazwał chrztem i swą mękę kielichem? Tak nazwał nie dlatego, by miał się oczyścić — jak by to mógł Ten, który nie popełnił grzechu, i w Jego ustach nie było podstępny — lecz że sam przez wylanie swej krwi oczyścił cały świat. Dlatego Paweł wyjaśnia: „Jeżeli przez śmierć, podobną do Jego śmierci, zostaliśmy z Nim złączeni w jedno przez chrzest” (Rz 6,4—5). Nie powiedział: „przez śmierć”, lecz przez śmierć podobną do Jego śmierci. Tak w pierwszym, jak i w drugim wypadku chodzi o śmierć, ale nie o tę samą rzeczywistość. Pierwsza bowiem jest śmiercią fizyczną, druga śmiercią grzechowi; dlatego powiedział: śmierć podobna³⁶.

Wyraźnie widać, że Jan Chryzostom chrzest jako udział w śmierci Chrystusa interpretuje w kategoriach moralnych — nasza śmierć jest śmiercią dla grzechu — stąd taki nacisk na słowo „podobna”. Dalej kontynuuje w tym samym duchu: „pogrzebanie i zmartwychwstanie

³⁵ JKat 9,15, s. 18.

³⁶ JKat 10,4, s. 30.

są w chrzcie w tej samej chwili: [ochrzczony] zrzuca starego człowieka, a przyjmuje nowego i wstaje jak Chrystus powstał z martwych w chwale Ojca³⁷. Następnie tłumaczy, dlaczego Chrystus zmartwychwstał po trzech dniach, a nie tuż po śmierci. Chodziło mianowicie o większą moc świadectwa. A więc zmartwychwstanie ochrzczonego dokonuje się w samym momencie chrztu i jest konsekwencją śmierci dla grzechu. Jan Chryzostom nie rozwija przy tej — wydawałoby się — znakomitej okazji tematu chrztu jako obietnicy przyszłego zmartwychwstania. Nie wykorzystuje także symboliki zanurzenia w wodzie chrzcielnej jako symbolu zanurzenia w śmierci Chrystusa.

Słowa św. Pawła z Rz 6,1—13 Jan Chryzostom komentuje także poza katechezami, w cyklu *Homilii na „List św. Pawła do Rzymian”*. W homilii 11 komentuje szósty rozdział *Listu do Rzymian*. Zaczyna od wersu 5: „Jeżeli bowiem jesteśmy zrośnięci podobieństwem Jego śmierci, to będziemy i ze zmartwychwstaniem”. Pomija wcześniejsze wiersze o chrzcie jako zanurzeniu w śmierci Chrystusa. Komentując ten wiersz, podkreśla, że Paweł postępuje „nie jak w innych listach, które dzieli na dwie części, pierwszą przeznaczając na dogmaty, a drugą — na naukę moralną; tu inaczej postępuje i czyni to w całym liście, łącząc wzajemnie dwie części”. Następnie Jan Chryzostom interpretuje tekst św. Pawła jako wezwanie do wysiłku moralnego po chrzcie. Píše, że „Chrystus spowodował jedną śmierć przy chrzcie, do drugiej powinniśmy doprowadzić my sami przez usilny wysiłek po przyjęciu chrztu”³⁸.

Jan Chryzostom, miłośnik św. Pawła, nie mógł pominąć tak ważnej Pawłowej nauki o chrzcie. Ale nie rozwija wątku kulturowo-dramatycznego, jaki można odnaleźć w tekście św. Pawła i który stał się jednym z głównych motywów w katechezach Cyryla Jerozolimskiego. Nie szuka także u św. Pawła refleksji na temat natury i działania samego chrztu, tak szeroko rozwiniętego przez Grzegorza z Nyssy. Naukę o chrzcie jako śmierci i zmartwychwstaniu z Chrystusem przedstawia wyłącznie jako pouczenie moralne — chrzest jest śmiercią dla grzechu.

³⁷ JKat 10,5, s. 30.

³⁸ Jan Chryzostom: *Homilii na „List św. Pawła do Rzymian”* T. I/1. Tłum. T. Sinko, oprac. A. Baron. Kraków 1995, 11,5 n., s. 161.

Teodor z Mopsuestii

Teodor z Mopsuestii chętnie w *Homiliach katechetycznych* sięga po *List do Rzymian*. Oprócz słów Jezusa o konieczności nowego narodzenia to właśnie tekst Pawła o śmierci i zmartwychwstaniu z Chrystusem wydaje się jednym z najważniejszych dla Teodora. Jak już wspomnieliśmy, jest on ściśle powiązany z przedstawianiem chrztu jako nowego narodzenia, ale przynajmniej w jednym miejscu Teodor z Mopsuestii stwierdza, że przedstawienie chrztu jako śmierci i zmartwychwstania jest doskonalsze. Otóż komentując szeroko rozmowę Jezusa z Nikodemem, przypomina m.in. zdziwienie Nikodema, jak to może człowiek z powrotem wejść do łona matki. Teodor z Mopsuestii komentuje, że Jezus nie powiedział Nikodemowi, że to nowe narodzenie odbędzie się poprzez śmierć i zmartwychwstanie, gdyż wiedział, że to byłoby zbyt trudne do pojęcia dla Nikodema³⁹.

Pawłowy motyw przewija się przez wszystkie homilie o chrzcie. Najpierw pojawia się w pierwszej części homilii 12, gdzie Teodor z Mopsuestii szeroko omawia obrzędy starotestamentalne jako cień i zapowiedź (τύπος) prawdziwych rzeczywistości, czyli sakramentów (misteriów) *Nowego Testamentu*. Kluczowe są tutaj, jako punkt wyjścia do nauk katechetycznych, teksty z *Listu do Hebrajczyków*, przedstawiające kapłanów Starego Przymierza, jako usługujących obrazowi i cieniowi (Hbr 8,5; 10,1 i inne). Całkowita niedostępność Miejsca Świętego dla ludzi, o której czytamy w Hbr 9,7—9, jest dla Teodora symbolem tego, że rzeczywistość niebiańska jest zupełnie niedostępna dla ziemskiej, śmiertelnej natury (φύσις). A więc zgodnie z prawem, któremu podlega ziemska, śmiertelna natura, musi ona najpierw umrzeć, aby powstać z martwych we wspaniały sposób już jako nieśmiertelna i niezmienna natura (φύσις)⁴⁰. W ten sposób opisy z *Listu do Hebrajczyków* stały się dla Teodora z Mopsuestii punktem wyjścia do przedstawienia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Niemiecki wydawca, komentując ten tekst Teodora z Mopsuestii, wskazał, że w tym miejscu wyjątkowo wyraźnie daje o sobie znać Teodorowa chrystologia podkre-

³⁹ HomKat 14,3, s. 361.

⁴⁰ HomKat 12,4, s. 322.

śląca istnienie dwóch natur w Jezusie Chrystusie. To właśnie ludzka natura Jezusa umarła i zmartwychwstała, bo natura boska ze swej istoty jest nieśmiertelna i wobec tego nie mogła umrzeć. Teodor obszernie wyjaśnia, że po zmartwychwstaniu ludzka natura Jezusa Chrystusa uzyska, jako swoje własne boskie własności — nieśmiertelność i niezmienność⁴¹.

Biblijna argumentacja dotycząca prawdziwości zmartwychwstania ziemskiej natury Jezusa staje się dla Teodora z Mopsuestii jednocześnie argumentacją realności naszego udziału w tym zmartwychwstaniu, jakie dokonuje się przez chrzest. Przywołuje kolejne teksty o zmartwychwstaniu Jezusa wskazujące, że w tym leży cała nasza nadzieja (1Kor 11,26) oraz słowa Jezusa z Ostatniej Wieczerzy (Mt 26,26—28). Kluczową pozycję w tej części katechezy zajmuje właśnie tekst Rz 6,3—4. Teodor po zacytowaniu go podkreśla, że to jest właśnie przedstawienie działania chrztu: chrzest to prawdziwa śmierć z Chrystusem i prawdziwe zmartwychwstanie z Nim⁴². Skoro wcześniej przedstawił, że śmierć Chrystusa była konieczna jako śmierć śmiertelnej natury, dzięki której możliwe jest zmartwychwstanie już jako natury nieśmiertelnej, to w sposób oczywisty słowa św. Pawła o chrzcie jako śmierci z Chrystusem stają się dla Teodora z Mopsuestii ważnym elementem nauczania o znaczeniu chrztu. Choć całe nauczanie jest nakierowane na głoszenie prawdy o zmartwychwstaniu, nauczanie o śmierci śmiertelnej natury staje się tu niezbędnym fundamentem. Argumentacja jest następująca: tak, jak po swoim zmartwychwstaniu Chrystus był już absolutnie wyzwolony spod władzy śmierci, nieśmiertelny i niezniszczalny ze swej natury, tak samo i my po zmartwychwstaniu chrzcielnym zostajemy wyzwoleni spod władzy śmierci. To już początek uzyskania natury podobnej do natury Chrystusa zmartwychwstałego. Teodor pisze też o transformacji natury ludzkiej i cytuje tu Rz 8,33—34⁴³. W całym tym wywodzie nie pojawia się odniesienie do J 3,3, natomiast należne miejsce zajmują słowa Jezusa: „że ci, którzy zostaną uznani za godnych udziału, w świecie przyszłym umrzeć nie mogą, są [...] dziećmi Bożymi, będąc uczestnikami zmartwychwstania” (por. Łk 20,36).

⁴¹ Zob. HomKat, przyp. 3 na s. 322.

⁴² HomKat 12,6—7, s. 323—324.

⁴³ HomKat 12,9, s. 325—326.

Natomiast w następnych homiliach, powracając do przedstawionego motywu, Teodor z Mopsuestii coraz mocniej łączy go ze słowami Jezusa o konieczności nowego narodzenia. To połączenie pojawia się podczas przedstawiania, jakie znaczenie ma wyznanie wiary. Teodor z Mopsuestii podkreśla, że natura boska jest niewidzialna, dlatego przystępujący do chrztu musi wyznać, że wierzy, iż Bóg jest (por. Hbr 11,6). Teodor z Mopsuestii kontynuuje:

Wyznając wiarę w przyszłe rzeczy, zbliżyłeś się do przyjęcia świętego chrztu, aby zostać powtórnie narodzonym i z Chrystusem umrzeć, i z Nim powstać z martwych. W ten sposób ty, skoro tylko otrzymasz drugie narodziny w miejsce pierwszych, otrzymasz udział (κοινωνία) w niebiosach. Jak długo bowiem ze swej strony w chrzcie odrzucasz tę naturę i przez chrzest zmartwychwstajesz z Chrystusem, i otrzymujesz obraz (τύπος) tego oczekiwanego nowego narodzenia, ukazujesz się jako obywatel niebios, gdyż jesteś uczestnikiem królestwa niebieskiego⁴⁴.

Teologia chrztu oparta jednocześnie na idei nowego narodzenia oraz śmierci i zmartwychwstania jest w pełni rozwinięta w homilii 14. Teodor z Mopsuestii najpierw szeroko omawia chrzest jako nowe narodzenie⁴⁵, a następnie komentuje tekst św. Pawła:

Dlatego powiedział św. Paweł: „My, którzyśmy otrzymali chrzest zanurzający w Jezusa Chrystusa, zostaliśmy zanurzeni w Jego śmierci. Zatem przez chrzest zanurzający nas w śmierć, zostaliśmy wraz z Nim pogrzebani po to, abyśmy i my wkroczyli w nowe życie — jak Chrystus powstał z martwych dzięki chwale Ojca” (Rz 6,3—4).

Od dawna bowiem, jeszcze przed przyjściem Jezusa, z Jego boskiego wyroku, panowała nad nami śmierć. My nie mogliśmy się spod jej panowania wyzwolić i jej władza nad nami była wielka. Skoro jednak nasz Pan Chrystus umarł i zmartwychwstał, zmienił to przeznaczenie i zniszczył moc śmierci. W ten sposób śmierć tych, którzy wierzą w Chrystusa, podobna jest do długiego snu, jak to powiedział św. Paweł: „Teraz Chrystus powstał z martwych jako pierwszy spośród tych,

⁴⁴ HomKat 13,14, s. 354.

⁴⁵ HomKat 14,2—4, s. 360—363.

co posnęli⁴⁶ (1Kor 15,20). Ci, co posnęli, to ci, którzy po zmartwychwstaniu Chrystusa odmienieni zostali, ponieważ zmartwychwstali i w tym zmartwychwstaniu odrzucili od siebie śmierć. Dlatego nasz Pan, Jezus Chrystus przezwyciężył moc śmierci przez swoje zmartwychwstanie. To właśnie znaczą słowa: „My, którzy zostaliśmy ochrzczeni w Jezusie Chrystusie, zostaliśmy ochrzczeni w Jego śmierci” (Rz 6,3). My wiemy, mówią te słowa, że śmierć została zniszczona przez naszego Pana Jezusa Chrystusa. W tej wierze zbliżamy się do Niego i jesteśmy ochrzczeni, aby uczestniczyć w Jego śmierci i w nadziei na uczestnictwo w Jego zmartwychwstaniu. Tak jak On powstał z martwych, tak i my zmartwychwstaniemy. Dlatego, gdy podczas chrztu zanurzam głowę, wyrażam pragnienie przyjęcia na siebie śmierci naszego Pana Jezusa Chrystusa i Jego pogrzebu. I jednocześnie wyznaję naprawdę zmartwychwstanie naszego Pana. Wynurzając się z wody jestem już — w obrazie (ἐν τύπῳ)— jakby zmartwychwstały⁴⁷.

W dalszej części katechezy Teodor z Mopsuestii obszernie wyjaśnia, że chrzest nie jest tylko znakiem, zewnętrznym obrazem przyszłego zmartwychwstania, ale jest już jego rzeczywistym zadatkiem. Nowe narodzenie ochrzczoney „otrzymuje teraz sakramentalnie (μυστικῶς) w formie zadatku (ἄρραβῶν)”⁴⁸.

Teodor z Mopsuestii zatem najwięcej uwagi poświęca wyjaśnieniu, przy użyciu już teologicznie sprecyzowanego pojęcia „natura” (φύσις), dlaczego konieczna była śmierć Jezusa. Śmierć Chrystusa w jego ludzkiej, cielesnej naturze była konieczna, aby ta natura mogła zmartwychwstać już jako nieśmiertelna. Śmierć jest więc niezbędnym etapem przemiany natury. Chrzest zapowiada typicznie naszą śmierć cielesną i nasze zmartwychwstanie. Przedstawia naszą śmierć cielesną jako konieczny kres śmiertelności i panowania grzechu. Ale najważniejsze jest w chrzcie to, że jest on prawdziwie zmartwychwstaniem do nowego życia i jest τύπος — figurą — ostatecznego zmartwychwstania.

Teodor z Mopsuestii w swoich homiliach wykorzystuje wielokrotnie właściwie wszystkie teksty nowotestamentalne, zwłaszcza Pawłowe, ar-

⁴⁶ Niemieckie słowo „Entschlafenen” dobrze odpowiada greckiemu „κεκοιμημένων”. W BT mamy: „pomarli”.

⁴⁷ HomKat 14,5, s. 363—364.

⁴⁸ HomKat 14,6, s. 364.

gumentujące za prawdziwością obietnicy naszego zmartwychwstania. Jednocześnie rozwija nauczanie dotyczące charakteru tego przyszłego zmartwychwstania: będzie to nowe narodzenie, przemiana naszej natury. Tak więc Teodor z Mopsuestii jest jednym z tych ojców IV wieku, którzy najchętniej sięgają do Pawłowego obrazu śmierci i zmartwychwstania. Jego nauka o chrzcie jako śmierci i zmartwychwstaniu jest już wpleciona w dyskusje o naturze boskiej i ludzkiej Jezusa i nacisk jest położony właśnie na zmartwychwstanie. W ten sposób myślenie Teodora jest bliskie myśleniu ojców kapadockich, zwłaszcza Grzegorza z Nyssy. Jest to o tyle ciekawe, że uchodzi on za wyjątkowo konsekwentnego zwolennika szkoły egzegetycznej, ale także teologicznej, antiocheńskiej, która wyrosła w opozycji do szkoły aleksandryjskiej⁴⁹. Jednakże w refleksji nad chrztem okazuje się, że nie jest on moralistą, jak np. Jan Chryzostom, a bardziej teologiem spekulatywnym, aktywnie uczestniczącym w dyskusjach na temat boskiej i ludzkiej natury Jezusa. I właśnie to zaangażowanie zbliża jego spekulacje chrzcielne do rozważań Grzegorza z Nyssy. Różnice między nimi są widoczne przede wszystkim w metodzie egzegetycznej: Teodor z Mopsuestii konsekwentnie stosuje typologię, Grzegorz z Nyssy zaś — egzegezę duchową. Natomiast jeżeli chodzi o teologię, to różnice dotyczą rozumienia samego pojęcia „natura”, a zwłaszcza odmiennych koncepcji chrystologicznych. A więc, choć obaj piszą o przemianie natury, Grzegorz chętniej pisze o Wcieleniu jako przyjęciu ludzkiej natury i o chrzcie jako o upodobnieniu i naśladowaniu natury Boga, ale nie podkreśla odrębności natury ludzkiej po zmartwychwstaniu⁵⁰, Teodor zaś rozwija swoją naukę o zmartwychwstaniu jako przemianie natury, zawsze odwołując się do odrębności natury boskiej i ludzkiej w Chrystusie: to ludzka natura Chrystusa przeszła przez śmierć i zmartwychwstanie. Tą samą drogą co ludzka natura Jezusa podążymy i my. Natomiast sposób interpretacji Teodora różni się znacznie od sposobu interpretacji Orygenesesa, Cyryla Jerozolimskiego czy Ambrozego, którzy, podobnie

⁴⁹ Szersze porównanie sposobu egzegezy tekstów, zwłaszcza tekstów Pawłowych w wykonaniu Teodora i ojców kapadockich, wykracza poza ramy tego studium, ale warto sprawdzić, na ile programowo typologiczna i antyalegoryczna egzegeza Teodora w swoich wynikach faktycznie, w odniesieniu do refleksji chrzcielnej, różni się od programowo alegorycznej egzegezy np. Grzegorza z Nazjanzu czy Grzegorza z Nyssy.

⁵⁰ Grzegorz z Nyssy: *O naśladowaniu Boga...*, s. 18.

jak on, dużo miejsca poświęcali chrztowi jako śmierci i zmartwychwstaniu. Ci trzej ojcowie skoncentrowali się na pierwszym aspekcie Pawłowego porównania i przedstawiali chrzest przede wszystkim jako śmierć dla wszelkiego grzechu. Orygenes przechodził do pouczenia moralnego wynikającego z Pawłowego obrazu, Cyryl Jerozolimski i Ambroży zatrzymywali się przy liturgiczno-dramatycznym wymiarze Pawłowego tekstu. Natomiast u Teodora najważniejsza jest zapowiedź przyszłego zmartwychwstania, które nastąpi po śmierci. Choć nauka ta pojawia się podczas komentowania obrzędów, nie jest skoncentrowana wyłącznie na samym sakramentalnym zanurzeniu, ale także połączona z objaśnieniami dotyczącymi innych obrzędów. W tym miejscu należy podkreślić jeszcze jedną różnicę między katechezami Teodora z Mopsuestii a tymi, które pozostawili Cyryl Jerozolimski i Ambroży. W przeciwieństwie do nich Teodor nie dzieli homilii na przedchrzcielne i pochrzcielne i tym samym w żaden sposób nie wprowadza, kluczowego dla Cyryla Jerozolimskiego, zastrzeżenia wyjaśnień dotyczących obrzędów chrzcielnych wyłącznie dla już ochrzczonych. Wszystkie trzy homilie poświęcone chrztowi i zawierające szczegółowe omówienie przebiegu oraz znaczenia obrzędów chrzcielnych, były wygłaszane do katechumenów, w dniach bezpośrednio poprzedzających chrzest⁵¹.

Ambroży

Jak wiadomo, Ambroży zostawił dwie serie katechez chrzcielnych: *O tajemnicach* i *O sakramentach*. Właśnie w *O sakramentach*, w księdze drugiej i trzeciej, centralnym motywem nauczania o chrzcie jest uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Najpierw, pod koniec katechezy drugiej, gdzie omawia znaczenie wody w historii zbawienia, przedstawia sadzawkę chrzcielną jako grób:

Każdy, kto otrzymuje chrzest, otrzymuje go w śmierci Jezusa (por. Rz 6,3). Co oznacza „w śmierci”? Podobnie jak Chrystus umarł, tak i ty masz zakosztować śmierci (Rz 6,10; Mt 16,28); podobnie jak Chrystus

⁵¹ Dyskusja na temat czasu wygłoszenia katechez patrz: *Einleitung*. W: HomKat, s. 261—262.

umarł dla grzechu, a żyje dla Boga, tak i ty masz poprzez sakrament chrztu umrzeć dla dawnych ponęt grzechowych i zmartwychwstać dzięki łasce Chrystusowej. Jest więc to śmierć, ale nie prawdziwa śmierć cielesna, tylko jej podobieństwo. Gdy się zanurzasz, wówczas dzieje się coś, co przypomina śmierć i pogrzeb⁵².

Natomiast w następnej katechezie kontynuuje tę myśl, przedstawiając wynurzenie się z sadzawki jako odrodzenie i zmartwychwstanie:

Wczoraj mówiliśmy o tym, że sadzawka chrzcielna ma w sobie jakieś podobieństwo do grobu. My, wierzący w Ojca, Syna i Ducha Świętego, schodzimy do niej, zanurzamy się, a następnie wynurzamy, to znaczy, budzimy się na nowo do życia (*resuscitamur*). Na głowę zaś otrzymujemy myrum, czyli namaszczenie. Dlaczego na głowę? Ponieważ Salomon powiada: „Rozum mędrca w głowie jego” (Koh 2,14). Bo mądrość bez łaski więdnie, ale otrzymawszy ją zaczyna działać w sposób doskonały. To nazywa się odrodzeniem (*regeneratio*).

Cóż to jest odrodzenie? Wyjaśnienie znajdziesz w *Dziejach Apostolskich*. Tamten mianowicie wiersz z psalmu 2: „Synem moim jesteś ty, jam ciebie dzisiaj zrodził” (Ps 2,7), odnosi się — jak się wydaje — do zmartwychwstania. Bo tak właśnie w *Dziejach Apostolskich* (Dz 13,33) apostoł Piotr wytłumaczył to, że wówczas gdy Syn zmartwychwstał, rozległ się głos Ojca: „Synem moim jesteś ty, jam ciebie dzisiaj zrodził”.

Dlatego bywa nazywany „pierworodnym spośród umarłych” (Kol 1,18). Czymże więc innym jest zmartwychwstanie jak nie przejściem ze śmierci do życia? Takie przejście odbywa się także podczas chrztu. Jest w nim bez wątpienia jakieś podobieństwo do śmierci przez fakt zanurzenia się, ale dzięki wynurzeniu — i do zmartwychwstania. A więc — zgodnie z objaśnieniem apostoła — podobnie jak tamto zmartwychwstanie było odrodzeniem, tak i to zmartwychwstanie z sadzawki chrzcielnej (*resurrectio de fonte*) jest również odrodzeniem (*regeneratio*)⁵³.

Jak już nadmieniliśmy, te dwa cytowane teksty stanowią centrum nauczania Ambrożego o chrzcie, zawartego w *O sakramentach*. Ambroży wykazuje tutaj wielkie podobieństwo do Cyryla Jerozolimskiego, który

⁵² Sakr2 (7)23, s. 78.

⁵³ Sakr3 (1)1—2, s. 79.

również umieścił ideę śmierci i zmartwychwstania w centrum swojego nauczania o chrzcie. Podobnie jak w tekstach Cyryla Jerozolimskiego, także u Ambrożego widzimy, że w centrum jest obrzęd jako kolejny element, a pouczenie jest tylko komentarzem, nierozwijanym w systematyczny wykład. Widoczne jest, że Ambroży, podobnie jak Cyryl Jerozolimski, zakłada, iż chrzczeni bardzo mocno przeżywają uczestnictwo w obrzędzie⁵⁴. Można powiedzieć, że także u Ambrożego dochodzi do głosu „mysteryjny” charakter katechezy chrzcielnej. Jednak między ich tekstami występuje istotna różnica, Ambroży utożsamia odrodzenie i zmartwychwstanie, natomiast Cyryl Jerozolimski oddziela je od siebie i wyraźnie podkreśla, że śmierć oraz zmartwychwstanie są najwyższymi skutkami chrztu.

Co ciekawe, w *O tajemnicach*, choć mają one taką samą strukturę jak *O sakramentach*, wielokrotnie ich autor odwołuje się do tych samych motywów biblijnych, stosuje identyczny opis chrztu jako zejścia do sadzawki i wynurzenia się z niej; jednakże przedstawiony w *O sakramentach* tak obszernie motyw śmierci i zmartwychwstania został zupełnie pominięty. Na pewno nie chodzi tutaj o tak zwane zachowanie tajemnicy. Na początku w *O tajemnicach* Ambroży wyraźnie zaznacza, że jego słowa są skierowane do już ochrzczonych, a więc wtajemniczonych. Wyjaśnienie tej istotnej różnicy wymaga dokładniejszych badań nad zależnością między *O sakramentach* a *O tajemnicach*. Jeżeli przyjąć cytowaną przez Christopha Markschiesa⁵⁵ hipotezę, że *O tajemnicach* stanowi skorygowaną wersję *O sakramentach*, które byłyby tylko zapiškami bieżącymi, oznaczałoby to, że Ambroży stopniowo wycofywał się z przedstawiania chrztu jako śmierci i zmartwychwstania. Być może jego mediolańscy wierni nie rozumieli Pawłowej dramaturgii? A może ją rozumieli opacznie i Ambroży nie chciał wprowadzać zamieszania. Uznał, że obraz nowego narodzenia, który już w *O sakramentach* przedstawiał jako tożsamy z obrazem śmierci i zmartwychwstania, jest wystarczająco klarowny.

⁵⁴ Na początku *O tajemnicach* Ambroży wprost wyraża przekonanie, że „światło tajemnic lepiej przenika do tych, którzy nie otrzymują poprzednio jakiegoś wyjaśnienia” (1),2, s. 51.

⁵⁵ Ch. Markschies: *Ambrosius v. Mailand*. W: LACL, s. 18—19.

Konstytucje apostołskie

Konstytucje apostołskie to skompilowany pod koniec IV wieku w Antiochii zestaw praw, przepisów kościelnych. Bazuje on m.in. na *Didache*, *Tradycji apostołskiej* i *Didaskaliach apostołskich*, a więc pismach pochodzących z pierwszych trzech wieków. Jednak właśnie w tekstach przedstawiających znaczenie chrztu redaktor *Konstytucji apostołskich* idzie całkiem innymi drogami niż te starsze zbiory praw. Otóż w punkcie zatytułowanym: „Znaczenie chrztu w imię Chrystusa oraz każdego wypowiedzianego słowa i uczynionego w nim gestu” czytamy:

Chrzest jest udzielany w śmierci Jezusa, woda symbolizuje pogrzeb, olej — Ducha Świętego, pieczęć — krzyż, wonny olejek — utwierdzenie wyznania wiary, Ojca wspominamy jako przyczynę i Tego, który posłał, a Ducha wzywamy jako świadka. Zanurzenie to znak udziału w śmierci, wynurzenie to symbol udziału w zmartwychwstaniu⁵⁶.

A więc mamy tu typowo judeochrześcijańskie nazwy chrztu, czyli w tytule: „chrzest w imię Jezusa”, a potem w tekście: „pieczęć”. Jednak motywem centralnym jest przedstawienie chrztu jako udziału w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Wydawcy polscy w tekście greckim zaznaczają przez podkreślenie, jakie teksty kompilator *Konstytucji apostołskich* dołożył do tekstu *Tradycji apostołskiej*, na której się tutaj wzorował. Otóż cały fragment poświęcony znaczeniu chrztu jest dopisany. Nieco dalej czytamy wezwanie do ochrzczonych: „Ponieważ otrzymaliście chrzest zanurzający w śmierć Pana i w Jego zmartwychwstanie, macie być niezdolni do żadnego grzechu jak nowo narodzone niemowlęta”⁵⁷. A więc mamy, podobnie jak w pismach Jana Chryzostoma, powiązanie chrztu jako zanurzenia w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa z wezwaniem moralnym skierowanym do ochrzczonych.

⁵⁶ KonstAp 3,17, s. 93*n.

⁵⁷ KonstAp 5,16,7, s. 128*.

Zestawienie: nowe stworzenie — nowe narodzenie — przyjęcie za syna — śmierć i zmartwychwstanie

Przedstawienie chrztu jako nowego stworzenia pojawia się najpierw w tradycji judeochrześcijańskiej. Tylko tutaj występuje ono samodzielnie. Później motyw ten pojawia się u większości pisarzy, ale zawsze jako towarzyszący ważniejszym określeniom: „nowe narodzenie”, „śmierć i zmartwychwstanie”. Natomiast chrzest jako zrodzenie i odrodzenie jest, począwszy od Justyna, powszechny w tekstach poświęconych chrztowi. W IV i V wieku ten motyw, pod wpływem teologii nicejskiej, został przetransformowany: zamiast o zrodzeniu, ojcowie często piszą o przyjęciu za syna i wyzwoleniu z niewoli. Jednak dopiero wtedy pojęcie „synostwa Bożego chrześcijan” szerzej wchodzi do katechezy chrzcielnej.

W pismach przednicejskich oprócz Orygenesusa w zasadzie nie spotykamy się z nawiązaniem do Pawłowego motywu chrztu jako śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem (Rz 6,1—13). Trzeba jeszcze raz zauważyć tę powściągliwość, gdyż obyczaj udzielania chrztu przede wszystkim w Wigilię Paschalną był w II i III wieku powszechny. Najbardziej znamieny jest brak tego motywu w *Apologii* Justyna, który przecież zostawił nam obszernie i teologicznie pogłębione opisy chrztu udzielanego podczas liturgii paschalnej. Prawdopodobne powody, dla których ten paschalny wymiar chrztu nie był w pierwszych dwóch wiekach wyeksponowany w pismach chrześcijańskich, zostały już przedstawione.

Orygenes, który jako pierwszy obszernie komentował tekst Pawłowy z Rz 6,1—13, otworzył dwie tradycje interpretacji: „dogmatyczną” i moralną. Wedle interpretacji „dogmatycznej” tekst św. Pawła był opisem głębokiej przemiany w samej naturze ludzkiej, która dokonuje się podczas chrztu. Po śmierci Orygenesusa ten sposób interpretacji wystąpił przede wszystkim w tekstach Grzegorza z Nyssy i Teodora z Mopsuestii. Dla nich obu słowa św. Pawła były bardzo istotnym punktem wyjścia omawiania znaczenia chrztu i poświęcili im wiele miejsca w swoich pismach.

Interpretacja moralna wskazywała, że śmierć i zmartwychwstanie należy rozumieć jako śmierć dla grzechu i zmartwychwstanie do życia bez grzechu, była więc przede wszystkim wezwaniem, aby po chrzcie pozostać wiernym otrzymanemu darowi. Ten typ interpretacji spotykamy m.in. u Bazylego, Grzegorza z Nazjanzu, a jest on rozwinięty w homiliach Jana Chryzostoma i pojawia się w *Konstytucjach apostoelskich*.

W IV wieku rozwinęła się całkiem niezależna od Orygenesa tradycja przedstawiająca chrzest jako uczestnictwo w dramacie śmierci krzyżowej i zmartwychwstania Chrystusa. Można ją nazwać tradycją mistagogiczno-dramatyczną, gdyż odwołując się do słów św. Pawła, wyjaśniała przebieg i symboliczne znaczenie kolejnych elementów obrzędu chrzcielnego. Chrzest był przedstawiany jako wtajemniczenie w misterium krzyża. A więc nic dziwnego, że z takim typem objaśnień mamy do czynienia przede wszystkim w katechezach chrzcielnych Bazylego z Cezarei, Cyryla Jerozolimskiego, Ambrożego. Jednak katechezy Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii nie eksponują tego wątku. Również Ambroży rezygnuje z niego w swoim późniejszym dziele *O tajemnicach*.

Motyw chrztu jako śmierci i zmartwychwstania zawsze pojawia się łącznie z przedstawieniem chrztu jako nowego narodzenia. Z reguły jest on rozwinięciem i dopełnieniem tego motywu. Jednak trzeba przypomnieć, że odwrotna zależność nie jest powszechna, to znaczy są autorzy, w wypadku których motyw nowego narodzenia nie jest połączony z motywem śmierci i zmartwychwstania (Justyn, Ambroży — *O tajemnicach*).

ROZDZIAŁ VI

Oświecenie, ogień

W *Nowym Testamencie* nigdy nie pada nazwa „oświecenie” w odniesieniu do chrztu udzielanego przez uczniów Jezusa, ale symbolika ognia i światła w odniesieniu do Jezusa jest bogata. Jan Chrzciciel zapowiada Jezusa słowami: „On chrzcić was będzie Duchem Świętym i ogniem” (Łk 3,16). Jezus sam nazywa siebie światłością (dosłownie światłem — φῶς) świata (J 8,12). To porównanie do światła jest równoznaczne z przypisaniem sobie godności mesjańskiej. Dzieła Jezusa w Galilei (Mt 4,16; Łk 2,32) są przedstawione jako wypełnienie obietnic przekazanych przez Izajasza (Iz 9,1). Słowa Jezusa o ogniu (Łk 12,49) wskazują na Niego jako na Sędziego podczas Sądu Ostatecznego. O tym samym mówi Ap 14,14. Szczególnie bogata jest symbolika światła w *Apokalipsie* i to zarówno w odniesieniu do Boga i Jezusa, jak i do ludzi — zbawionych, czy kościołów (siedem kościołów to siedem światel Ap 1,12—20; 2,1)¹. Natomiast *Ewangelia św. Jana* i *I List św. Jana* szczególnie mocno eksponują opozycję światłość — ciemność. Tam Bóg jest przedstawiony jako światłość bez cienia (1J 1,5), Jezus natomiast to światło świata (J 8,12; 9,5), które przybyło, aby wyzwolić ludzi z ciemności tego świata (J 12,46). Dlatego też wyznawcy Jezusa są nazwani synami światłości (J 12,36), a Jego przeciwnicy to zwolennicy ciemności (J 1,5; 3,19; 8,12; 12,46). Te nazwy pojawiają się zresztą nie tylko w ewangelii Janowej. Również w *Ewangelii św. Mateusza* wyznawcy Jezusa są przez Niego nazwani światłem świata (Mt 5,14, zob. też J 8,12). Tak samo św. Paweł nazywa chrześcijan światłością i dziećmi światło-

¹ O. Böcher: *Neutestamentliche Lichtchristologie*. In: TRE 21, s. 99.

ści (Ef 5,8, 1Tes 5,5) i wzywa do przyobleczenia się w „zbroję światła” (Rz 13,12). Choć tu już pojawia się motyw walki — zbroja, to jednak *Nowy Testament* w zasadzie nie podejmuje starotestamentalnego motywu walki aniołów światłości z demonami ciemności. Taki obraz pojawia się tylko w Ap 12,7—9. Można jeszcze wspomnieć, że Jezus porównuje spadającego szatana do błyskawicy, a św. Paweł pisze o aniele światła, którego postać przybiera jego przeciwnik, szatan (2Kor 11,14)².

A więc bardzo łatwo jest przejść do stwierdzenia, że chrzest — przyjęcie tym samym chrześcijaństwa — jest przejściem od ciemności do światła, oświeceniem. *List do Hebrajczyków* (Hbr 6,4; 10,32) nazywa ochrzczonych oświeconymi — φωτισθέντες.

Tradycja judeochrześcijańska i syryjska

W pismach z Qumran znajduje się tekst zatytułowany: *Słowa Mędrca do Synów Brzasku*. Owi Synowie Brzasku to prawdopodobnie nowi adeptci, przechodzący okres nowicjatu. „Brzask” oznacza właśnie przejście z „ciemności” do „światłości”³. Natomiast jednym z wcześniejszych tekstów należących do tradycji chrześcijańskiej, gdzie pojawia się symbolika światła, są *Ody Salomona*⁴. Te przypisywane Salomonowi utwory pochodzą z pierwszych dziesięcioleci II wieku, powstały w języku greckim lub języku syryjskim. Noszą wyraźny charakter gnostycko-dualistyczny. Chrzest pojawia się w nich wielokrotnie. Najobszerniej jest przedstawiony w odzie piętnastej. Według komentatorów, jest to wielkanocna pieśń chrzcielna, w której pierwotny Kościół próbował rozprawić się z antycznym kultem słońca⁵. Trzeba jednak zauważyć, że brakuje w niej jakichkolwiek aluzji do zanurzenia i obmycia w wodach chrzcielnych.

² Ibidem, s. 101—103.

³ 4Q298, zob. P. Muchowski: *Komentarze do „Rękopisów znad Morza Martwego”*. Kraków 2000, s. 226—227.

⁴ Zob. ChiP, s. 139—140.

⁵ Por. *Ody Salomona*. „Erbe und Auftrag” 1948, H. 24, s. 241.

Modlitwa rozpoczyna się pochwałą mocy Bożego światła, którego wyczekują pogrążeni w mrokach nocy. Dzięki temu światłu człowiek modlący się zostaje powołany do życia: jego zmysły (oczy, uszy, rozum) zaczynają funkcjonować i życie staje się rozkoszą. Główna myśl poematu — wybór zbawienia pochodzącego od Boga, zawarta została w schemacie „dwóch dróg”, dobrze znanym choćby z *Didache*.

Jak słońce jest radością⁶ dla tych, którzy szukają jego dnia,
tak moją radością jest Pan,
Ponieważ On jest moim słońcem
i Jego promienie sprawiły, że powstałem⁷,
i Jego światło rozproszyło wszelkie ciemności z mojej twarzy⁸.
W Nim zyskałem oczy
i ujrzałem Jego święty dzień;

W tej samej tradycji co *Ody Salomona* mieści się, cytowany już przy okazji omawiania pojęcia „pieczęć”, dokument powstały w Syrii w połowie III wieku — *Didaskalia apostołskie*. Oto jak mówi on o ochrzczonych:

Pan dał wam Ducha Świętego, dzięki któremu dowiedzieliście się o Słowie i poznaliście Boga (por. Ga 4,9); dzięki któremu Bóg was poznał i opieczętował⁹; dzięki któremu staliście się synami światłości (por. J 12,36; 1 Tes 5,5); dzięki któremu Pan, przez nałożenie ręki biskupa w czasie chrztu, zaświadczył nad każdym z was i sprawił, że usłyszano Jego święty głos, który mówił: „Ty jesteś moim Synem, Jam cię dziś zrodził” (Ps 2,7)¹⁰.

A więc ochrzczeni to „dzieci światłości” albo „synowie światłości”. Obraz chrztu Jezusa w Jordanie jako zanurzenia w światłości pojawia

⁶ Słowo „radość” oznacza tutaj także „wesołość”, „przyjemność”, por. uwagi zawarte w „Erbe und Auftrag” 1948, H. 24, s. 242.

⁷ Por. Ps 19,6—7; Łk 1,78—79; J 1,4—9; 8,12; Ef 4,15. Na temat znaczenia symbolu światła w starożytności zob. R. Bultmann: *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*. „Philologus” 1948, Nr. 97, s. 1—36; S. Aalen: *Die Begriffe „Licht” und „Finsternis” im „Alten Testament”, im Spätjudentum und im Rabbinismus*. Oslo 1951.

⁸ Por. 1 QH IV,5—6; IX,27.

⁹ Syryjskie wyrażenie odpowiada greckiemu: ἐσφραγισθητε.

¹⁰ *Didaskalia apostołskie* 9. Tłum. A. Uciecha. W: ChiP, s. 53—54.

się także w *Ewangelii Ebionitów*. Ebionici stanowili grupę judeochrześcijan o silnych tendencjach gnostyckich. Związana z nimi apokryficzna ewangelia powstała prawdopodobnie w pierwszej połowie II wieku w Zajordanii, gdzie tworzyli oni dużą wspólnotę.

Po powiedzeniu wielu rzeczy donosi: Gdy [Jan] chrzczył tłumy, przybył i Jezus, i został ochrzczony przez Jana. A gdy wyszedł z wody, otworzyły się niebiosy i ujrzał Ducha Świętego w postaci gołębicy, która zstępowała i wstąpiła na Niego. I rozległ się głos z nieba: „Ty jesteś moim Synem umiłowanym, w Tobie upodobałem sobie”. I znowu „Ja Ciebie dziś zrodziłem”. I znowu zabłysło w tym miejscu światło wielkie. Gdy Go zobaczył — powiedziano — Jan rzekł do niego: „Kim Ty jesteś, Panie?” I znowu głos z nieba do niego: „To jest Syn mój umiłowany, w którym upodobałem sobie”. I wtedy — mówi — Jan padłszy przed Nim, rzekł: „Błagam Cię, Panie, ochrzczij mnie!” Ten jednak sprzeciwił się mówiąc: „Przestań, ponieważ w ten sposób trzeba, by się wszystko wypełniło”¹¹.

Cytowane teksty są w zasadzie prostym rozwinięciem świadectw nowotestamentalnych przedstawionych wcześniej. Wskazują, że akurat taka symbolika: światło — ciemność była wyjątkowo nośna znaczeniowo w środowiskach judeochrześcijańskich i syryjskich.

Pisma greckie

Justyn

Pierwszym ojcem Kościoła, który pisał o chrzcie jako o oświeceniu, był Justyn:

Obmycie zaś to nazywa się oświeceniem, gdyż ci, którzy go dostępują, doznają oświecenia umysłu. Ten bowiem, kto doznaje oświecenia, do-

¹¹ *Ewangelia Ebionitów* 4. W: ApEw, s. 116.

stępuje go w imię Jezusa Chrystusa ukrzyżowanego pod Poncjuszem Piłatem i w imię Ducha Świętego...¹².

Nieco dalej nazywa ochrzczonego po prostu „oświecony”¹³. Charakterystyczne jest, że zaraz po opisie chrztu, w którym używał tego pojęcia, Justyn podejmuje temat jego podobieństwa do obrzędów pogańskich polegających na obmyciach oczyszczających przed wejściem do świątyni¹⁴. Justyn nie precyzuje, o jakie obrzędy i kultury tutaj chodzi, ale nieco dalej, już po opisie eucharystii, znowu powraca do tego tematu. Otóż stwierdza, że złe demony w misteriach Mitry podczas obrzędu wtajemniczenia¹⁵ używają chleba i wody i wypowiadają nad nimi słowa, „które znacie, albo o których się możecie dowiedzieć”¹⁶.

A więc można sądzić, że również jeżeli chodzi o chrzest, Justyn był świadomy jego podobieństwa do pewnych obrzędów misteryjnych. Sprawa jest jednak skomplikowana ze względu na znikomą ilość bezpośrednich źródeł dotyczących obrzędów misteryjnych. Bardzo ciekawe uwagi na ten temat znajdujemy w tekście Waltera Burkerta¹⁷. Otóż pokazuje on, że w kultach misteryjnych obrzędy wtajemniczenia, czyli stawania się *τελετή*, nie były związane z obrzędem podobnym do chrztu, czyli zanurzeniem i wynurzeniem jako przejściem do nowego życia. W misteriach mogły mieć miejsce obmycia oczyszczające, ale jako obrzędy odrębne od obrzędów wtajemniczających. Burkert twierdzi nawet, że świadectwa Tertuliana¹⁸ też nie mogą być traktowane jako potwierdzenie istnienia takich praktyk w misteriach ze względu na zupełny brak świadectw bezpośrednich. Również jeżeli chodzi o świadectwo Justyna o chlebie i wodzie w obrzędach wtajemniczających, Burkert nie znajduje żadnego potwierdzenia w innych tekstach¹⁹.

Podobne określenie chrztu pojawia się na wspomnianej już przy okazji omawiania pojęcia „pieczęć” nagrobnej inskrypcji Abercjusza. Po-

¹² Ap 61,12, s. 252.

¹³ Ap 65,1, s. 254.

¹⁴ Zob. Ap 62,1—2, s. 252.

¹⁵ *ιεροφαντεῖ δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν.*

¹⁶ Ap 66,4, s. 255.

¹⁷ W. Burkert: *Starożytne kultury misteryjne*. Wstęp, przekł. i oprac. K. Bielański. Bydgoszcz 2001, s. 176—177.

¹⁸ *O chrzcie 5; Preskrypcja przeciw heretykom* 40. W: ChiP, s. 159, 174—175.

¹⁹ W. Burkert: *Starożytne kultury...*, s. 190.

chodzi ona być może już z końca II wieku. O kościele rzymskim, który zobaczył, przybywszy do tego miasta, pisze²⁰:

Widziałem tam nadto lud, naznaczony świetlanym znamieniem²¹.

Świetlane zamię, czyli, literalnie tłumacząc, świetlana pieczęć, niewątpliwie nawiązuje do sakramentu chrztu.

Klemens Aleksandryjski

Jednak pierwszym autorem, który uznał „oświecenie” za najważniejszą nazwę chrztu, był Klemens Aleksandryjski. Najlepiej przedstawią myśl Klemensa fragment z *Zachęty Greków*:

O zaiste święte misteria! Nieskalane światło! Oświecony pochodniami widzę niebo i Boga. Przez udział w misteriach staję się święty, a Pan objaśnia obrzędy i wyciska pieczęć na oświeconym miście²², a tego, który uwierzył, przekazuje Ojcu na wieczne zachowanie. Takie są moje wtajemniczenia w obrzędy. Jeśli chcesz, stań się również uczestnikiem misteriów. Będziesz wraz z aniołami czcił chóralnym tańcem niestworzonego, niezniszczalnego, jedynego prawdziwego Boga, współspiewając nam ze Słowem Bożym²³.

Zwracając się do tych, którzy w misteriach poszukiwali poznania Boga i poprzez udział w kultach misteryjnych chcieli mu oddawać cześć, więc do poszukujących zbawienia w ówczesnych religiach, Klemens Aleksandryjski przedstawia chrzest jako jedyne prawdziwe misterium. Podobnie jak u Justyna mamy tutaj nawiązanie do obrzędów misteryjnych, dokładnie: do obrzędów wtajemniczających. Jednak, w przeciwieństwie do Justyna, Klemens Aleksandryjski nie przedstawia misteriów jako dzieła demonów, ale wykorzystuje je w celach

²⁰ Abercysz: *Inskrypcja*. W: ChiP, s. 63.

²¹ λαμπράν σφραγίδαυ έχοντα.

²² ιεροφαντεί δὲ ὁ κύριος καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν.

²³ Klemens Aleksandryjski: *Zachęta Greków* 120. W: ChiP, s. 71—72.

propedeutycznych, wskazuje, że tylko chrzest jest prawdziwym wtajemniczeniem. Co prawda według Burkerta oświecenie nie było podstawową symboliką stosowaną w misteriach, ale przytacza on świadectwa potwierdzające istnienie obrzędów światła oraz rytualnego tańca. W świadectwach na temat obrzędów misteryjnych Izidy znajdujemy opis oświecenia pochodniami i oglądania nieba, natomiast w zachowanych opisach obrzędów wtajemniczających w misteriach Demeter jest scena intronizacji wtajemniczanego, podczas gdy inni wirują wokół niego w szalonym tańcu²⁴.

Jednak podstawowa dla obrzędów wtajemniczenia była symbolika śmierci i narodzenia, zjednoczenia się z bóstwem oraz, jako element konieczny do takiego przejścia — symbolika oczyszczenia²⁵. A więc to nie misteria narzuciły Klemensowi Aleksandryjskiemu pierwszeństwo symboliki światła i oświecenia jako podstawowego określenia chrztu. A pozostałe teksty Klemensa Aleksandryjskiego wskazują, że jest to dla niego faktycznie podstawowa symbolika chrztu. To samo określenie chrztu — oświecenie, pojawia się także w krótkiej wzmiance o chrzcie w homilii *Który człowiek bogaty będzie zbawiony?*:

Prezbiter młodzieńca ochrzcił [dosłownie: oświecił — ἐφώτισε — J.S.].
Potem jednak przestał się troszczyć o niego w przekonaniu, że dał mu
straż doskonałą w postaci pieczęci Pana²⁶.

Ten sam motyw pojawia się w *Wychowawcy*, gdzie w polemice z gnostykami Klemens pisze:

Po naszym ponownym narodzeniu otrzymaliśmy natychmiast doskonałość, do której tęskniliśmy. Albowiem zostaliśmy oświeceni, co oznacza także, że poznaliśmy Boga. A przecież w żaden sposób nie może uchodzić za niedoskonałego ten, kto poznał doskonałość²⁷.

²⁴ W. Burkert: *Starożytne kultury...*, s. 172.

²⁵ Zob. ibidem, s. 166—175, szczególnie s. 174.

²⁶ Klemens Aleksandryjski: *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* Tłum. J. Czuj. Kraków 1995, 42, s. 114.

²⁷ Klemens Aleksandryjski: *Wychowawca* 1,6,25,1, identyczne sformułowania znajdujemy w ibidem 1,6,26,1; ChiP, s. 74.

A więc chrzest jest prawdziwym misterium i to jedynym, jakiego potrzebuje chrześcijanin²⁸. To misterium oświeca, czyli daje prawdziwe poznanie Boga. Przedstawione teksty pokazują, że oświecenie, które Klemens Aleksandryjski utożsamia z poznaniem Boga, jest podstawowym owocem chrztu. To poznanie stanowi efekt działania Logosu, a Klemens z upodobaniem przedstawia Logos jako światłość i jego działania jako oświecenie. Dobrze widać to w *Hymnie do Logosu — światłości*, umieszczonym na końcu *Zachęty Greków*²⁹.

Orygenes

Poglądy drugiego wielkiego pisarza aleksandryjskiego w tej kwestii zasadniczo różnią się od poglądów Klemensa. Orygenes, choć o chrzcie pisze wyjątkowo dużo, nigdy nie nazywa go „oświeceniem”. Również Jezusa, Syna Bożego rzadko nazywa światłem, a Jego działanie przedstawia przede wszystkim jako nauczanie, a więc wypowiedanie słowa. Logos jest Słowem. Ale unikanie stosowania do chrztu tej nazwy wynika w wypadku Orygenesesa nie tylko z upodobania do przedstawiania Logosu raczej jako słowa niż jako światła. Albowiem, nawiązując do słownictwa biblijnego, przede wszystkim do *Ewangelii św. Jana*, Orygenes jednak wielokrotnie pisze o efekcie działania Logosu jako oświeceniu. Ale — powtórzmy — nigdy nie pisze o chrzcie jako oświeceniu. Takie rozróżnienie jest zamierzone, a jego sens najlepiej został wyjaśniony w traktacie *O święcie Paschy*. Komentując słowa z Wj 12,1—2 o tym, że „miesiąc ten jest początkiem miesiący”, Orygenes przedstawia, jakie znaczenie te słowa mają dla chrześcijanina:

Początek miesiący jest wtedy, gdy nastaje miesiąc wyjścia z Egiptu, tak jak nastaje dla niego jak gdyby początek nowego narodzenia, skoro z powstaniem nowego sposobu życia porzuca on ciemność i kroczy ku światłości, mam tu na myśli, że przystępuje do symbolu udzielonego za pomocą

²⁸ Przypomnijmy, że pogańskie misteria były przeważnie wielostopniowe: w misteriach Mitry wymienia się aż siedem stopni, zob. W. Burkert: *Starożytnie kultury...*, s. 173.

²⁹ Klemens Aleksandryjski: *Zachęta Greków*. Tłum. J. Sołowianiuk. Warszawa 1988, 114, s. 195—196.

wody tym, którzy pokładają nadzieję w Chrystusie, a symbol ten zwie się „obmyciem odrodzenia”. A cóż innego oznacza „odrodzenie”, jeśli nie „początek nowego narodzenia”?³⁰

Dalej Orygenes komentuje Wj 12,3: „dziesiątego dnia tego miesiąca niech każdy weźmie baranka...”. Baranka tego należy ofiarować czternastego dnia. Oczywiście, prawdziwym barankiem jest Chrystus. Orygenes komentuje: „kto słucha o Chrystusie i wierzy w Niego, ten wziął Chrystusa, jednakże nie ofiaruje go i nie spożywa przed upływem pięciu dni”³¹. Te pięć dni to oczyszczenie wszystkich pięciu zmysłów. Dopiero potem nastaje dzień piętnasty. Orygenes pisze: „Również gdy chodzi o nas, jeśli światłość prawdziwa nie zaświeci nam i jeśli nie zobaczymy, że kierownicza władza naszego serca została doskonale oświecona, nie będziemy mogli ofiarować i spożyć prawdziwego Baranka”³².

Chrzest jest obmyciem, nowym narodzeniem, ale jest tylko początkiem drogi oczyszczenia i udoskonalenia. Dopiero kres tej drogi chrześcijanina Orygenes nazywa oświeceniem.

Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nysy, Bazyl Wielki

W Konstantynopolu, w kościele Anastasis, gdzie Grzegorz z Nazjanzu wygłaszał swoje mowy teologiczne, chrzest odbywał się w wigilię Święta Świąteł — 5 stycznia wieczorem. Wtedy też Grzegorz z Nazjanzu wygłosił swoją mowę o chrzcie. Już sam ten fakt wskazuje na fundamentalne znaczenie symboliki oświecenia dla jego refleksji nad chrztem. Nic więc dziwnego, że w mowie *O świętym chrzcie* (M 40) wiele uwagi poświęcono właśnie symbolice światła i oświecenia. Chrzest jest oczywiście nazwany już w pierwszym punkcie oświeceniem. Potem Grzegorz z Nazjanzu wymienia wiele innych nazw chrztu, ale po ich wymienieniu powraca do rozważań o chrzcie właśnie jako oświeceniu. Jego punkt wyjścia stanowi stwierdzenie, że Bóg jest światłością. Choć mamy tu niewątpliwie nawiązanie biblijne do Chrystusa jako Światłości, która oświeca (J 8,12), to jed-

³⁰ OPas 1,4, s. 19.

³¹ OPas 1,18, s. 25.

³² OPas 1,21, s. 26.

nak rozwinięcie tej myśli idzie według wzorów platońskich, przeciwstawiających światło materialne i światło duchowe, które oświeca wszelką naturę rozumną. Potem Grzegorz wskazuje na drugą światłość — anioła i trzecią — człowieka. Oczywiście, udział człowieka w światłości wiąże się z jego rozumnością. Następnie kolejne objawienia się Boga są przedstawione jako oświecenia, aby na ich tle wskazać na chrzest jako szczególną światłość, zawierającą cudowną tajemnicę naszego zbawienia.

Również podstawowy owoc chrztu — oczyszczenie, jest połączony z pojmowaniem chrztu jako oświecenia. Oczyszczenie jest po prostu niezbędne, aby zostać oświeconym (6 pod koniec). Co więcej, oczyszczenie polega na wystawieniu na światło Boga naszych brudów.

Motyw oświecenia, udziału w Bogu jako światłości, powraca wielokrotnie, zawsze w związku z przedstawianiem Boga właśnie jako światłości. Również gdy Grzegorz przeciwstawia zbawienie i potępienie, posługuje się antytezą światłość Boga — ogień kary (36—37). W takim kontekście nie dziwi, że właśnie u Grzegorza znajdujemy najstarsze świadectwa włączenia do obrzędów chrzcielnych obrzędu światła — procesji z pochodniami. Za takie świadectwo można uznać fragment z mowy Grzegorza *O Świętym Chrzcie*. Píše on: „Pochodnie, które zapalisz, zawierają tajemnicę tamtejszego oświecenia”³³. Również w mowie 45 — *Druga mowa na święto Wielkanocy* — Grzegorz z Nazjanzu wspomina uroczystość Wigilii Paschalnej tak:

Piękna była także i wczorajsza uroczystość, z białymi szatami i pochodniami w rękach, którąśmy odprawili prywatnie i publicznie, z udziałem ludzi wszelkiego stanu i prawie wszystkich urzędów, rozjaśniając noc blaskami światła³⁴.

Przytoczone świadectwa pokazują, że jeżeli chodzi o symbolikę chrztu, Grzegorzowi z Nazjanzu są o wiele bliższe poglądy Klemensa

³³ R. Cabié: *L'initiation chrétienne*. In: *L'Église en prière*. Vol. 3: *Les sacrements*. Ed. A.G. Martimort. Tournai 1984, s. 73.

³⁴ M 45,2, s. 531. Na temat pierwszeństwa świadectwa Grzegorza odnośnie do rytuału niesienia zapalonych światła zob. też V. Saxon: *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*. Spoleto 1988, s. 327.

Aleksandryjskiego niż Orygenes, który — jak wskazaliśmy — nie rozwijał prawie zupełnie tej symboliki. Natomiast u Grzegorza znajdujemy w opisie obrzędu motyw ludzko podobny do Klemensowego opisu obrzędów wtajemniczenia misteryjnego — nocna procesja z pochodniami pod rozgwieżdżonym niebem.

Bazyli Wielki pisze, że „przekazanie Mądrości Bożej oświeciło dusze ochrzczonych” i, nieco dalej, wyliczając liczne dary, jakie otrzymujemy w chrzcie za pośrednictwem Ducha Świętego, wymienia także: „posiadanie imienia dziecka światłości”³⁵. O oświeceniu pisze także w dziele *O chrzcie*:

Jan Chrzciciel prorokował o Jezusie: „On was będzie chrzczył Duchem Świętym i ogniem” (Mt 3,11). Jesteśmy oświeceni światłem poznania, aby móc pojąć to wielkie światło. Popatrzmy: oto żelazo zanurzone w ogniu i wydobyte na powietrze pozwala lepiej poznać, czy nie ma jakichś defektów, a także te defekty mogą być wtedy łatwiej usunięte. Takie żelazo nie tylko zmienia kolor, ale także staje się bardziej miękkie i podatne na obróbkę przez ręce artysty, a więc może być wyginane według jego woli; a także z czarnego robi się świecące i nie tylko samo jest jasne, ale także oświetla i rozgrzewa to, co jest wokół niego. Otóż tak samo zmienia się ten, kto został ochrzczony ogniem, czyli słowem pouczenia, które oskarża zło grzechu i objawia łaskę i dobroć dzieł sprawiedliwości³⁶.

Zarówno sam cytowany tekst, jak i kontekst wskazuje, że oświecenie jest dla Bazylego Wielkiego raczej związane z pouczeniem. W sumie nie jest to dla Bazylego Wielkiego istotna nazwa chrztu. Najważniejsze to nowe narodzenie oraz śmierć i zmartwychwstanie.

Z kolei Grzegorz z Nyssy w wykładzie o chrzcie zawartym w *Wielkiej katechezie* wcale nie nawiązuje do chrztu jako oświecenia. A więc jego pogląd różni się od poglądów dwóch przedstawionych wyżej ojców kapadockich. Grzegorz z Nyssy bliski jest Orygenesowi.

³⁵ Bazyli Wielki: *O Duchu Świętym*. Tłum. i oprac. A. Brzostkowska, wstęp ks. J. Naumowicz. Warszawa 1999, 15,35—36, s. 131—132.

³⁶ *Il battesimo* 1,2, s. 202—203.

Cyryl Jerozolimski, Jan Chryzostom i Teodor z Mopsuestii

Wywodzący się z misteriiów schemat wtajemniczenia kształtuje układ katechez chrzcielnych Cyryla Jerozolimskiego. Pierwsza ich część jest zatytułowana: *Katechez dla tych, co mają zostać oświeceni* (φωτιζόμενοι), natomiast druga, wygłaszana po chrzcie — do oświeconych (νεοφώτιστοι). Druga część katechez nie była długo spisywana, co również zostało wzięte z tradycji misteryjnej. Jednak w treści jego katechez motyw oświecenia pojawia się rzadko, ale w charakterystycznym kontekście. Otóż opisując niegodziwy chrzest Szymona czarnoksiężnika, Cyryl Jerozolimski przestrzega:

Do chrztu przystąpił kiedyś czarnoksiężnik Szymon. Został ochrzczony, lecz nie oświecony. Zanurzył w wodzie swe ciało. Lecz nie oświecił w Duchu swego serca³⁷.

A więc odróżnia zewnętrzny obrzęd i jego wewnętrzny skutek. Oświecenie łączy z tym, co dzieje się we wnętrzu człowieka.

Obraz światła częściej pojawia się w *Katechezach* Jana Chryzostoma³⁸. W tytule, podobnie jak u Cyryla Jerozolimskiego, adresaci są przedstawieni jako „Ci, którzy mają zostać oświeceni”³⁹. Nazwa „oświecenie” znajduje się w drugim wykazie nazw chrztu wraz z odwołaniem do tekstów Pawłowych (Hbr 10,32; 6,4)⁴⁰. Następnie, w obu katechezach skierowanych do nowo ochrzczonych (JKat 3 i 12), Jan mocno eksponuje fakt oświecenia. Od tego przypomnienia rozpoczyna *Katechezę trzecią*. Porównuje ochrzczonych do gwiazd, które świecą, i — w przeciwieństwie do nocnych — nie gasną:

Czy widziałeś kiedyś gwiazdy przy pełnym blasku słońca? Tamte znikają z wypełnieniem się czasu, te z wypełnieniem jeszcze bardziej zająśniają. [...]

³⁷ CKat wst 2, s. 19.

³⁸ Wojciech Kania, tłumacz katechez Cyryla Jerozolimskiego i Jana Chryzostoma, konsekwentnie tłumaczy νεοφώτιστοι jako ‘neofici’, a νεοφώτιστος jako ‘neofita’ (choć to słowo jest spolszczeniem innego od słowa greckiego — νεόφυτος — nowo zasadzony, zresztą też używanego w literaturze chrześcijańskiej na określenie nowo nawróconego czy nowo ochrzczonego).

³⁹ JKat 1, s. 23: „Πρὸς τοὺς μέλλοντας φωτιζεσθαι”.

⁴⁰ JKat 9,8, s. 13.

Natura jednych i drugich jest ognista. Tamte jednak mają ogień materialny, te — duchowy⁴¹.

Swoim zwyczajem rozwija ten obraz w pouczenie moralne. Wyprowadza z tego zachęte, aby nowo ochrzczeni pielęgnowali w sobie otrzymane światło tak, by mogli nawet przez całe życie nazywać się nowo oświeconymi⁴². Warto zauważyć, że następnie, podobnie jak u Cyryla Jerozolimskiego, pojawia się przykład negatywny: postać Szymona Maga. W *Katechezie dwunastej*, analogicznej do *Katechezy trzeciej*, pojawiają się wszystkie te motywy, oprócz wprowadzania postaci Szymona Maga jako przykładu negatywnego:

Nazywał się będziesz „nowo oświecony”, bo oświeci cię teraz nowe światło, które — jeśli tylko zechcesz — zawsze pozostanie i nigdy nie zgaśnie. Po ziemskim świetle dnia nastąpi noc — czy chcemy, czy nie chcemy. Lecz z onym wyższym światłem nocna ciemność nie ma nic wspólnego: „A światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogarnęła” (J 1,5). Nie jest tak jasno oświecona przy wschodzie słońca ta ziemia, jak świeci i błyszczy dusza, gdy otrzyma łaskę Ducha. Rozważ jeszcze dokładniej, jak się rzecz przedstawia. W nocy i ciemności ktoś, ujrawszy powróż, weźmie go za węża, przyjaciela za nieprzyjaciela, i dlatego przestraszony przed nim ucieknie, lecz z nastaniem dnia już się to nie zdarzy, bo wszystko wygląda takie, jakie jest. Podobnie gdy wstąpiła do nas łaska, wyędziała z duszy ciemność⁴³.

Teodor z Mopsuestii, w przeciwieństwie do dwóch wcześniej omówionych autorów katechez chrzcielnych, w zasadzie zupełnie pomija motyw światła w swoich katechezach. Tylko dwukrotnie wspomina, że ochrzczone ma udział w „światłości niedostępnej” (por. 1 Tm 6,16)⁴⁴.

Mimo przeciwnych świadectw Grzegorza z Nyssy i Teodora z Mopsuestii można jednak stwierdzić, iż katechezy Cyryla Jerozolimskiego i Jana Chryzostoma są świadectwem istotnej wagi, jaką miała dla ka-

⁴¹ JKat 3,1—4, s. 53—54.

⁴² Ten sam motyw w JKat 6,21—25: „ochrzczeni to nowo oświeceni i takimi winni pozostać”.

⁴³ JKat 12,4, s. 53—54.

⁴⁴ HomKat 12,27, s. 340; 14,29, s. 386.

techezy chrzcielnej symbolika światła. Również sama nazwa ochrzczonych — nowo oświeceni (νεοφώτιστοι) stała się wyrażeniem podstawowym w chrześcijaństwie greckim w drugiej połowie IV wieku.

Pisma łacińskie

Tertulian zna określenie chrztu jako oświecenia, ale pojawia się ono w jego tekście tylko dwa razy. W dziele *O duszy* (powstałe w roku 210), obszernej polemice antygnostyckiej, choć pobrzmiewają tu akcenty dualistyczne (własność ducha świata — własność Ducha Świętego), przedstawia znaną dobrze z jego wcześniejszych dzieł ideę solidarności, współdziałania duszy i ciała. W związku z tym oczywiście dusza ma rolę przewodzącą, ale ciało nie jest jej wrogiem tylko sługą. Przytoczmy cytowany już w rozdziale o nowym narodzeniu, tekst:

Tak samo jak żadna dusza nie jest wolna od grzechu, tak też i żadna nie jest pozbawiona załączków dobra. A więc budzi się, gdy zostaje zwrócona ku wierze i przemieniona przez powtórne narodzenie z wody i wyższej mocy, zrywa zasłonę wcześniejszego zepsucia i przyjmuje w siebie całe światło⁴⁵. Zostaje też przyjęta na własność przez Ducha Świętego, tak jak w pierwszym narodzeniu była własnością ducha świata⁴⁶.

Podobny zwrot pojawia się w dziele *O zmartwychwstaniu umarłych* (211 rok)⁴⁷.

Przecież także i ciało zostaje obmyte, aby dusza oczyściła się ze splamienia; ciało zostaje namaszczone, aby dusza była uświęcona; ciało zostaje naznaczone⁴⁸, aby dusza była ochroniona; ciało zostaje ocienione przez

⁴⁵ „Totam lucem suam conscipit”.

⁴⁶ Tertulian: *O duszy* 41,3—4. W: ChiP, s. 184 (cały tekst łaciński — w przypisie w rozdziale o nowym narodzeniu).

⁴⁷ Tertulian: *O zmartwychwstaniu umarłych* 8,3. W: ChiP, s. 185.

⁴⁸ *Signatur*.

nałożenie rąk, aby dusza została oświecona przez Ducha⁴⁹; ciało karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa, aby także i dusza nasyciła się Bogiem.

Tutaj, choć pismo powstało w okresie montanistycznym, idea współdziałania duszy i ciała, a przede wszystkim jednoczesnego działania Boga na duszę w sposób duchowy i na ciało w sposób stosowny dla ciała jest rozwinięta w całej pełni.

Warto zauważyć, że omawiany termin — „chrzest jako oświecenie”, jest użyty wyłącznie w dziełach Tertuliana z okresu montanistycznego i wiąże się, choć widać to tylko w pierwszym cytowanym przez nas tekście, z pojawieniem się pewnego dualizmu, a w każdym razie mocniejszego przeciwstawiania ducha i materii. Faktycznie przeciwstawienie: światło — ciemność dobrze współgra z takim nastawieniem.

Cyprian tylko raz nawiązuje do chrztu jako oświecenia w cytowanym już tekście z pisma *O zazdrości i zawiści*. Pisze, że trzeba

zmienić to, czym byłeś i zacząć być, czym nie byłeś, by świeciło w tobie boskie narodzenie⁵⁰, by po bożemu ułożona karność odpowiadała Bogu Ojcu, by w godnym i chwalebnyim życiu Bóg był uwielbiony w człowieku⁵¹.

A więc, w przeciwieństwie do większości omawianych wcześniej tekstów, które podkreślają oświecenie jako działanie Boga, Cyprian nadaje tutaj oświeceniu charakter zobowiązania: trzeba zachować chrzest nieśkalany, aby świecił swoim blaskiem.

Katechezy Ambrożego, w przeciwieństwie do współczesnych mu tekstów greckich, nie nawiązują do symboliki światła. Być może również w tym temacie, podobnie jak przy obszernym stosowaniu symboliki śmierci i zmartwychwstania, Ambroży pozostaje wiernym uczniem Orygenesusa, który — jak widzieliśmy — tej symboliki do chrztu nie stosował.

Ogólnie można stwierdzić, że w IV wieku chrześcijaństwo łacińskie stopniowo marginalizuje znaczenie tej nazwy, choć nie zaprzestaje jej

⁴⁹ „Ut anima spiritu illuminetur”.

⁵⁰ „Ut in te divina nativitas luceat”.

⁵¹ Cyprian: *O zazdrości i zawiści* 14—15. W: ChiP, s. 232.

używania. Co prawda pojawia się u autorów łacińskich słowo *neofiti*, np. Egeria, opisując obrzędy w Jerozolimie, pisze o przygotowujących się do chrztu jako o neofitach⁵². Tak samo u Cezarego z Arles znajdujemy wielokrotnie słowo *neofiti*⁵³. Ale wcale nie musi ono oznaczać nawiązania do greckiego źródłosłowa νεοφώτιστοι, raczej to łacińskie słowo pochodzi od innego — od słowa greckiego: νεόφυτος — nowo zasadzony. Słowo to oznacza u św. Pawła (1 Tm 3,6) i potem w literaturze chrześcijańskiej: ‘nowo nawrócony’, ‘nowo ochrzczony’.

Podsumowanie

Jak pokazują przytoczone świadectwa, określenie chrztu jako oświecenia było znane zarówno w tradycji łacińskiej, jak i greckiej przynajmniej od II wieku. Na Zachodzie nigdy nie stało się ono dominującym określeniem i dość późno zaczęto wprowadzać do obrzędów chrzcielnych elementy związane z symboliką światła, czyli np. zapalanie przez nowo ochrzczonych ognia (lampki, pochodni lub świecy). Pierwsze świadectwa liturgiczne pochodzą z XI i XII wieku⁵⁴. A więc przypis w polskim tłumaczeniu Ambrożego, gdzie jest mowa o nowo ochrzczonych, ubranych w białe szaty i idących w procesji ze świecami w rękę od baptysterium do ołtarza, nie znajduje potwierdzenia w świadectwach. Natomiast w literaturze greckiej przedstawianie chrztu jako oświecenia jest o wiele bardziej popularne. Odnaleźć je można w tekstach Justyna,

⁵² Egeria: *Pielgrzymka do miejsc świętych* 47,2. Tłum. P. Iwaszkiewicz. W: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV—XIII w.)*. Wybór, wstęp, wprowadzenia i oprac. P. Iwaszkiewicz, przedmowa ks. M. Starowieyski. Kraków 1996, s. 47: „Illa enim hora catechuminus nullus accedet ad anastase; tantum neofiti et fideles, qui uolunt audire misteria, in anastase intrant”.

⁵³ Np. Cezary z Arles: *Sermo* 201,2; 204,4.

⁵⁴ R. Cabié jako pierwsze świadectwo w liturgii galijskiej podaje *Ordo z Jumièges* (XI wiek), które opublikował E. Martène: *De antiquis Ecclesiae ritibus*, l. 1, c. 1, a. 18. Pierwsze świadectwo w liturgii rzymskiej to *Pontyfikał* z XII wieku opublikowany przez M. Andrieu: *Le pontifical romain au moyen âge*. Vaticano 1938—1941, Vol. 1,32,28, s. 246. Zob. R. Cabié: *L’initiation chrétienne...*, s. 82.

Klemensa Aleksandryjskiego, a przede wszystkim w mowie Grzegorza z Nazjanzu. U niego też pojawia się pierwsze świadectwo obrzędu światła towarzyszącego chrztowi. Co ciekawe, nazwy tej wyraźnie unika Orygenes.

ROZDZIAŁ VII

Pozostałe nazwy chrztu

Oprócz obszernie omówionych w poprzednim rozdziale głównych nazw chrztu pojawia się jeszcze w literaturze starochrześcijańskiej wiele innych. Zostaną one tutaj pokrótce przedstawione, aczkolwiek nie będzie to — co trzeba podkreślić — kompletny wykaz. Jak można już było się zorientować, ojcowie Kościoła chętnie mnożyli nazwy chrztu i bez dokładnego studium całej literatury nie sposób stwierdzić, czy nie została pominięta jakaś nazwa, użyta tylko raz lub kilka razy. Dołożyliśmy jednak wszelkich starań, aby ten wykaz był jak najbogatszy.

Namaszczenie

Jan Chrzciciel zapowiadał, że Jezus będzie chrzcić Duchem Świętym (Łk 3,16), a Jezus odnosi do siebie słowa z proroctwa Izajasza (Iz 61,1): „Duch Pański spoczywa na mnie, ponieważ namaścił mnie i posłał [...]” (Łk 4,18). Jednak sam chrzest w *Nowym Testamencie* nie bywa określany jako namaszczenie, chyba że można jako określenie chrztu przyjąć słowa z *I Listu św. Jana*: „[...] wy natomiast macie namaszczenie od Świętego” (1J 2,20). Natomiast w *Starym Testamencie* obrzędy namaszczenia były klasycznym sposobem wprowadzania na urząd: kapłański, królewski, oraz prorocki¹. Za-

¹ Na przykład namaszczenie Aarona przez Mojżesza Wj 30,30; Kpł 8,1; namaszczenie Dawida na króla (1Krl 16) oraz namaszczenie proroka (Iz 61,1).

pewne był to powszechny w starożytności obrzęd oznaczający udzielenie mocy i władzy.

Zasadniczo namaszczenie jest jednym z obrzędów, które są poświadczane najwcześniej, jako obrzędy towarzyszące chrztowi. Niezbite świadectwo istnienia tego obrzędu znajdujemy już w 7 punkcie dzieła Tertuliana *O chrzcie*, powstałego w latach 198—203. Sam chrzest został porównany do namaszczenia co najwyżej raz, przez Teofila Antiocheńskiego w jego apologii *Do Autolyka*, napisanej po roku 180. Teofil, podobnie jak adresat pisma, był członkiem społeczności miejskiej, człowiekiem kultury hellenistycznej. Nawiązuje w swym liście do najwyraźniej wówczas powszechnych obyczajów namaszczenia jako obrzędu inicjacyjnego: dotyczył on zarówno ludzi przyjmowanych do danej społeczności, jak i przedmiotów oddawanych do użytku. Niewątpliwie w podtekście mamy odniesienia do typowo miejskiej kultury ceniącej troskę o ciało: pobyt w łaźniach i używanie wonnych olejków w celach kosmetycznych.

Gdy więc wyśmiewasz mnie, nazywając chrześcijaninem, tak naprawdę nie wiesz, co mówisz. Po pierwsze, to, co jest namaszczone, jest przyjemne, użyteczne i nie do wyszydzenia. Jakież bowiem okręt może być użyteczny i bezpieczny, jeśli najpierw nie został posmarowany olejem? Albo jaka wieża lub dom mogą zostać uznane za piękne i godne zamieszkania, jeśli nie zostały wcześniej namaszczone? Jakież człowiek wchodzący w to życie albo atleta nie zostaje namaszczony olejem? Jakież dzieło lub ozdoba mogą uchodzić za piękne, jeśli najpierw nie zostały namaszczone i wygładzone? Dalej, nawet powietrze i wszystko, co znajduje się pod niebem, jest namaszczone słońcem i duchem, a ty nie chcesz być namaszczony olejem Boga? My właśnie dlatego nazywamy się chrześcijanami, gdyż jesteśmy namaszczeni olejem Boga².

Pojawia się tu, i to jako dominujący, motyw namaszczenia — nawiązujący do używanej już wtedy powszechnie nazwy „chrześcijanie” (*Χριστιανοί*), co można rozumieć jednocześnie jako ‘uczniowie Chrystusa’ oraz jako ‘namaszczeni’. Ten tekst można więc rozumieć jako przy-

² Teofil Antiocheński: *Do Autolyka* 1,12,1—3. W: *Pierwsi apologetyci greccy*. Tłum., wstęp i komentarz L. Misiarczyk. Kraków 2004, s. 394.

równanie samego chrztu, przez który człowiek staje się chrześcijaninem, do namaszczenia. Jednak zaraz potem Teofil przedstawia chrzest jako obmycie w wodzie. Można się zatem zastanawiać, czy Teofil nie nawiązuje do istniejącego już obrzędu namaszczenia jako oddzielnego obrzędu wchodzącego w skład chrztu. Jeżeli przyjmując, że Teofil nawiązuje do oddzielnego obrzędu, to przedstawiona przez niego kolejność: najpierw jest mowa o namaszczeniu, a potem o obmyciu wodą, byłaby taka sama, jaką spotykamy we wczesnych świadectwach chrztu w środowiskach syryjskich³. Warto przedstawić tutaj tekst gnostycki, z *Ewangelii Filipa*, który powstał mniej więcej w tym samym czasie:

Namaszczenie przewyższa chrzest, bowiem z powodu namaszczenia nazywa się nas chrześcijanami a nie z powodu chrztu⁴.

Jak widać, w ówczesnych dyskusjach o chrzcie temat wzajemnej relacji chrztu i namaszczenia był już podejmowany w różnych środowiskach.

Jak wspomnieliśmy, nieco tylko później piszący Tertulian potwierdza istnienie zakorzenionego obyczaju namaszczenia, towarzyszącego chrztowi i wszystkie późniejsze świadectwa dotyczą już wyłącznie tego obrzędu. A więc w naturalny sposób zanika nazywanie chrztu namaszczeniem. Jednak nie zanika zupełnie, bo jeszcze Grzegorz z Nazjanzu w swojej *Mowie o świętym chrzcie*, wygłoszonej w roku 380 (*Mowa 40*), jako jedną z nazw chrztu wymienia właśnie „namaszczenie”⁵.

Obrzezanie

Święty Paweł wprowadził typologię jako podstawowy klucz do zrozumienia tego, jakie znaczenie miały wobec pojawienia się nowej rze-

³ Zob. *Didaskalia apostołskie* 16. Tłum. A. Uciecha. W: ChiP, s. 53.

⁴ *Ewangelia Filipa* 95. W: ChiP, s. 129.

⁵ M 40,4, s. 438.

czywistości, czyli zbawienia przyniesionego przez Jezusa Chrystusa, przepisy i wydarzenia Starego Przymierza. Otóż św. Paweł przedstawiał je jako τύποι, czyli figury albo inaczej mówiąc: zapowiedzi prawdziwego zbawienia⁶. Stosował zatem typologię jako klucz interpretacyjny do chrześcijańskiego wyjaśnienia sensu przepisów Prawa. W ramach tej typologii pisał również o obrzezaniu. Do Kolosan pisał, że to właśnie przyjęcie Chrystusa jest obrzezaniem, ale nie z ręki ludzkiej; jest to Chrystusowe obrzezanie — polegające na całkowitym wyzwoleniu się z ciała grzesznego (Kol 2,11). Podobne stwierdzenie pojawia się w *Listie do Rzymian*: „prawdziwym obrzezaniem jest obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery” (Rz 2,29). Trzeba jednak zauważyć, że w obu wypadkach Paweł nie przedstawia chrztu jako antytypu obrzezania, ale przeciwstawia prawdziwe obrzezanie, czyli przyjęcie Chrystusa jako rzeczywistość wewnętrzną — literze, zewnętrznemu obrzędowi, który zawsze miał znaczenie względne, a teraz zupełnie je utracił. Także w literaturze starochrześcijańskiej przedstawienie chrztu jako obrzędu, który typologicznie był zapowiadany przez obrzezanie, nie pojawia się często.

Pierwszy raz takie zestawienie pojawia się w literaturze łacińskiej, w Afryce Północnej. Tam chętnie stosowano typologię, przedstawiając poszczególne obrzędy Starego Przymierza jak zapowiedź obrzędów Nowego Przymierza. W ramach tej tendencji pojawia się zestawienie chrztu z obrzezaniem. Najpierw spotykamy je w piśmie łacińskim, cytowanym już Pseudocyprianowym *Adversus Judaeos qui insecuti sunt Dominum nostrum Jesum Christum* (51). Czytamy tam:

Uczą się teraz ci, którzy niegdyś nauczali, otrzymują rozkazy ci, którzy niegdyś rozkazywali, zanurza się tych, którzy chrzcili⁷, przyjmują obrzezanie ci, którzy kiedyś dokonywali obrzezania.

Chociaż obrzezanie jest tu wymienione osobno obok chrztu, raczej nie sposób pomyśleć, że jest tu mowa o jakimkolwiek innym obrzędzie, jest to po prostu figura retoryczna, powtórzenia mające ubogacić treść.

⁶ Zob. M. Simonetti: *Między dosłownością i alegorią*. Tłum. T. Sibiński. Kraków 2000, s. 21—23. Najważniejsze teksty Pawła: Rz 5,14; 16,25; 1Kor 10,1—12.

⁷ „Intinguntur qui baptizant”.

W podobny sposób nawiązuje do obrzezania Cyprian. W liście 64, dyskutując o tym, kiedy należy chrzcić małe dzieci, pisze:

Co się tyczy chrztu dzieci, to powiedziałaś, że w drugim lub w trzecim dniu po ich urodzeniu chrzcić ich nie należy i że trzeba uwzględnić dawne prawo obrzezania i dlatego przed ósmym dniem chrzcić i uświęcać się nie powinno. Nasz synod co do tego był całkowicie innego zdania. Na twój pogląd nikt się nie zgodził, lecz raczej wszyscy sądziliśmy, że żadnemu urodzonemu dziecku nie można odmawiać miłosierdzia Boga i łaski.

i dalej

Chociaż bowiem u Żydów obrzezania dopełniano ósmego dnia, to jednak było to tajemnicą, w figurze zapowiedzianą, która przez przyjście Chrystusa została dopełniona. Ponieważ ósmy dzień, tj. pierwszy po szabacie, miał w przyszłości być dniem, w którym Pan zmartwychwstał i życie nam przywrócił i udzielił nam duchowego obrzezania, toteż ten ósmy dzień, pierwszy po szabacie, będąc figurą dnia Pańskiego, go poprzedził. Ta figura zniknęła, skoro nastąpiła prawda i gdy duchowe obrzezanie zostało nam udzielone⁸.

Tak więc starotestamentalne obrzędy służyły jako wzór do kształtowania obrzędów Kościoła. W tym za wzór chrztu, choć nie bezkrytycznie, uznawano obrzezanie. Natomiast pewne sformułowania, jakich użył Cyprian, przypominają te, które znajdują się u Orygenesza (patrz niżej). Przede wszystkim powtarza się nazwa „duchowe obrzezanie”. Ta nazwa jest charakterystyczna dla słownictwa Orygenesza, ale nietypowa dla Cypriana. Ciekawe jest także wspomnienie o ósmym dniu, tak jakby istniała pewna praktyka chrzczenia dzieci właśnie w ósmym dniu po narodzeniu na wzór przepisu o obrzezaniu. Orygenes nie ma zwyczaju dokładniejszego opisywania obrzędów, a więc i nie opisuje obrzędów i przepisów dotyczących udzielania chrztu. Ale jego uwaga zwrócona na ósmy dzień i prowadzona przy tej okazji dyskusja o duchowym znaczeniu chrztu udzielanego małym dzieciom może wskazywać, że faktycz-

⁸ L 64, 2—4. W: ChiP, s. 235—237.

nie istniała w niektórych kościołach praktyka udzielania chrztu ósmego dnia i było to nawet ustalone na synodach.

Orygenes, który pisał wcześniej od Cypriana, zgodnie z duchem swojej egzegezy, nad typologię przedkłada alegorię. Komentując przepisy dotyczące obrzezania, nadaje im znaczenie duchowe:

„Albowiem ósmego dnia dokonasz obrzezania ciała jego napletka” (Kpł 12,3). Jest to prawo literalne. Zastanów się jednak, jakie obrzezanie zaleca Apostoł, jakiemu obrzezaniu każe się nam poddawać i zachowywać je. Powiada: „My bowiem jesteśmy obrzezaniem, my, którzy sprawujemy kult w Duchu Bożym” (Flp 3,3). Zastanów się również, czy zdanie Psalmu: „Grzesznicy odłączyli się od łona matki” (Ps 58,4), nie odnosi się do tych, którzy poddają się obrzezaniu zakazanemu nam przez Apostoła. Oni „odłączają się od łona matki” wówczas, gdy obrzezują się nie duchowo, ale cieleśnie. Ci bowiem, „którzy obrzezują się wedle przepisów Prawa, wypadają z łaski” (por. Ga 5,2.4)⁹.

W tekście tym obrzezanie jest zinterpretowane jako symbol wszelkiego oczyszczenia, nie tylko chrztu. Całkowite obrzezanie dokonuje się ósmego dnia, a więc po śmierci. Orygenes pisze nieco dalej: „Dopóki cieleśnie przebywamy w tym świecie, nie możemy być zupełnie czysti, aż nadejdzie ósmy dzień, to znaczy aż nastanie czas przyszłego wieku”. Natomiast w *Komentarzu do „Listu do Rzymian”* Orygenes wprost nazywa chrzest obrzezaniem: pisze, „[...] kto dzięki wierze Chrystusowej i obrzezaniu udzielonemu na chrzcie stał się prawdziwym żydem [...]”. I dalej rozwija tę myśl:

Niemożliwe jest, aby obrzezanie cieleśne zamieniło się ponownie w nie-obrzezanie, gdyż odcięte ciało napletka nie może odrosnąć. Słuszniej zatem i w sposób oczywisty rozumiemy, że unikanie złych uczynków, którego symbolem jest obrzezanie, uznane zostanie za nieczystość, jeśli nie towarzyszą mu uczynki wiary. Również, jeśli człowiek należący do Kościoła po obrzezaniu łaską chrztu przekracza Prawo Chrystusowe, to jego obrzezanie przez chrzest ocenione mu będzie na równi z nie-obrzezaniem wynikającym z braku wiary¹⁰.

⁹ KpłHom 8,3—4; ChiP, s. 88—89.

¹⁰ Rzkom 2,11—12; ChiP, s. 112.

Podobne sformułowania znajdujemy w *Homilii o „Księdze Jozuego”* (5,6): przybył Chrystus i udzielił nam drugiego obrzezania przez „odradzający chrzest”.

Cyryl Jerozolimski, porównując chrzest do obrzezania, pisze, że:

przez podobieństwo wiary stajemy się dziećmi Abrahama, otrzymując duchową pieczęć, w chrzcie obrzezani przez Ducha Świętego¹¹.

Jan Chryzostom wymienia tę nazwę w podanym przez siebie wykazie nazw chrztu, jako komentarz podając cytaty z Kol 2,11¹². Jednak porównanie chrztu do obrzezania nie przyjęło się w późniejszej literaturze i pozostało określeniem marginalnym.

Zawarcie przymierza

W *Liście do Galatów* 4,21—31 św. Paweł podaje alegoryczną interpretację tekstu o synach Abrahama: syn zrodzony z Hagar — niewolnicy, symbolizuje przymierze zawarte pod Synajem, natomiast syn zrodzony z Sary symbolizuje Nowe Przymierze. Jednak w pierwszych dwóch wiekach termin „Nowe Przymierze” nie był zbyt rozpowszechniony w literaturze chrześcijańskiej. Początkowo oznaczał on całą rzeczywistość zbawienia, jaką przyniósł Jezus Chrystus. Na przełomie II i III wieku termin ten staje się coraz powszechniej używaną nazwą ksiąg nowotestamentalnych¹³. Również motyw chrztu jako zawarcia przymierza rzadko pojawia się w pismach patrystycznych. Zupełnie zrozumiałą jest brak tego motywu w literaturze judeochrześcijańskiej. Choć św. Paweł, żyd, przeciwstawiał dwa przymierza, to jednak dla wielu żydów przyjmujących wiarę w Jezusa, był on Mesjaszem, który przyszedł, aby spełnić obietnice, jakie Bóg złożył Izraelowi. A więc

¹¹ CKat 5,6, s. 82.

¹² JKat 9,8, s. 13.

¹³ Więcej na ten temat zob. NP, s. 94.

nie było mowy o Nowym Przymierzu, ale o dopełnieniu Przymierza Mojżeszowego — jedyne go przymierza. Tak na przykład przedstawia ten problem Pseudo-Barnaba¹⁴. Pyta retorycznie: „Rozpatrzmy teraz, jaki lud otrzymuje dziedzictwo, my, czy nasi poprzednicy? I czy Przymierze jest dla nas, czy dla nich?” Natomiast — jak wiemy — w literaturze starochrześcijańskiej pojawiała się idea zakończonego Przymierza Mojżeszowego i otwartego Nowego Przymierza. Jednak ta idea w zasadzie nie znalazła odzwierciedlenia w pismach chrzcielnych. Nieliczne wzmianki na ten temat znajdujemy dopiero w katechezach z IV wieku, a i tu stanowią one zupełny margines. A więc Cyryl Jerozolimski, przy okazji przedstawiania Jana Chrzcziciela jako pierwszego szafarza chrztu, raz tylko wspomina, że „chrzest jest końcem Starego i początkiem Nowego Przymierza”¹⁵. W *Konstytucjach apostołskich* podczas omawiania kolejnych elementów obrzędu chrzcielnego tekst wyznania wiary, jakie składa katechumen, jest tak wprowadzony: „Po akcie wyrzeczenia się diabła niechaj kandydat wyrazi przymierze: »Zawieram przymierze z Chrystusem«”¹⁶. Identyczny motyw znajdujemy u Teodora z Mopsuestii. Przystępujący do chrztu, po wyrzeczeniu się szatana, kontynuuje: „Zawieram przymierze, wyznając wiarę i pragnę się ochrzcić w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Dalej Teodor komentuje: „kiedy mówisz »Zawieram przymierze«, pokazujesz, że mocno i niewzruszenie trwasz przy Bogu i nic ciebie w żaden sposób od Niego nie odłączy”¹⁷. Ten sam temat szerzej podejmuje Jan Chryzostom w *Katechezie dwunastej*, skierowanej do nowo ochrzczonych:

Idąc tedy do chrztu, zechciejcie — proszę was — dobrze zrozumieć te słowa, bo w nich zawieramy przymierze z Panem. Gdy chcemy ku-

¹⁴ *List Pseudo-Barnaby* 13,1, zob. też 6,13—19. W: PŚ, s. 193, 185.

¹⁵ CKat 3,6: „τῆς καινῆς διαθήκης ἀρχή”, s. 51.

¹⁶ KonstAp. 7,41,3, s. 207*. W tekście greckim jest tu zwrot: „συντάσσομαι τῷ Χριστῷ”, mający ogólne znaczenie wejścia we wspólnotę z Chrystusem, ścisłego związania się z Nim.

¹⁷ HomKat 13,13. W tekście niemieckim: „ich schliesse einen Bund”. Homilie Teodora zachowały się tylko w przekładzie syryjskim. Zestawienie tych dwóch tekstów pozwala domniemywać, że również u Teodora mieliśmy do czynienia z cytowanym powyżej sformułowaniem greckim, jakie znajdujemy w *Konstytucjach apostołskich*.

pić niewolników, pytamy ich wpierw, czy chcą nam służyć. Tak czyni i Chrystus. Gdy ma cię przyjąć do służby, pyta wpierw: „Czy chcesz się wyrzec tego twardego i groźnego tyrana?” To przyrzeczenie przyjmuje od ciebie, bo Jego władza nie ma przymusu. [...] Gdy kupujemy niewolników, uważamy, by nie wybrać złych. Jeśli się decydujemy na takich, płacimy za ten wybór. Chrystus też za niewdzięcznych płacił cenę jak za najlepszych; daleko wyższą — i to tym wyższą, że żadne słowo i żadna myśl jej wielkości nie ogarnie. Bo dał nie niebo ani ziemię, ani morze, lecz to, co więcej warte niż to wszystko: własną Krew wylał¹⁸.

Ciekawe jest nawiązanie do faktu kupowania niewolników jako czegoś zupełnie normalnego i przedstawienie go też jako zawieranie swego rodzaju przymierza — umowy z samym kupowanym niewolnikiem. Ale dla nas najważniejsze jest przedstawienie chrztu właśnie jako przymierza zawartego z Chrystusem, który nas odkupił na krzyżu. Tak samo jak Teodor Jan wskazuje na moment wyznania wiary po wyrzeknięciu się szatana, jako na moment zawarcia przymierza. W obu tych wypadkach można mówić o motywie bliskim złożeniu przysięgi, a nie o nawiązaniu do Nowego Przymierza, jakie przyniósł Jezus Chrystus.

Przyjęcie do wojska — przysięga

Zastosowanie metaforyki wojskowej do opisania życia chrześcijańskiego znajdujemy już u św. Pawła (Ef 6,10—17). Przedstawianie życia chrześcijanina jako walki było więc czymś naturalnym w literaturze chrześcijańskiej, zwłaszcza w okresie prześladowań. Tę metaforykę do chrztu odniósł jako pierwszy Tertulian — jak wiadomo, syn rzymskiego oficera. Ma to oczywiście związek z wprowadzonym przez niego słowem — *sacramentum* — wywodzącym się wprost ze słownictwa wojskowego i oznaczającym m.in. przysięgę, jaką składał wstępujący do wojska.

¹⁸ JKat 12,19, s. 65.

Słowo *sacramentum* staje się dla Tertuliana bardzo ważnym określeniem chrztu, ale sam motyw przysięgi wojskowej nie pojawia się często w jego pismach. Najślawniejsze i właściwie jedyne nawiązujące wprost do przysięgi wojskowej jest wezwanie skierowane do męczenników znajdujące się w piśmie pod tymże tytułem:

Teraz błogosławieni, więzienie niech będzie czymś nawet uciążliwym. Kiedy wypowiedzieliśmy słowa przysięgi, wówczas zwerbowano nas do wojska Boga żywego¹⁹.

Poza tym, w licznych tekstach poświęconych chrztowi takie nawiązanie się nie pojawia. Tertulian jest jednym z pisarzy starochrześcijańskich, który, w dziele *O chrzcie*, przestrzega przed zbyt wczesnym przyjmowaniem chrztu przez dzieci, co niewątpliwie ma związek z potraktowaniem go jako przysięgi, czyli zobowiązania, które może składać jedynie człowiek dorosły.

Cyryl Jerozolimski kilkakrotnie powraca do motywu służby wojskowej. Już w *Katechezie wstępnej* w opis chrztu jako uczyty weselnej wplata takie zdanie: „Już zapisano wasze imiona, już was powołano do służby wojskowej”²⁰. Natomiast w *Katechezie 12*, poświęconej wcieleniu Chrystusa, przedstawia, jak Jezus mówi: „ze swej walki na krzyżu każdemu z mych żołnierzy dam pieczęć królewską na czole”²¹. Zachęcając zaś do męznego stawiania czoła szatanom po chrzcie, pisze w *Katechezie 17*: „Jeśli nie rzucisz broni i zachowasz pieczęć w duszy, nie zbliży się do ciebie szatan”²².

Jan Chryzostom traktuje obraz przyjęcia do wojska jako jeden z ważniejszych, choć nie najważniejszy, motyw swych katechez. Używa w nich całej serii określeń nawiązujących do przysięgi żołnierskiej i spisania umowy. W pierwszej katechezie pisze: „A wręczając broń idącym na wojnę żołnierzom, tak się wyraża: Obleczcie się w zbroję Bożą, aby-

¹⁹ Tertulian: *Do męczenników* 3: „Vocati sumus ad militiam dei uiui iam tunc, cum in sacramenti uerba respondimus”. W: ChiP, s. 153.

²⁰ CKat wst 1, s. 19.

²¹ CKat 12,8, s. 166—167.

²² CKat 17,36, s. 293—294.

ście mogli stawić czoło zakusom diabelskim”²³. Następnie w kolejnych katechezach używa sformułowań: „zapisać się na własność Chrystusa”²⁴; „Zostać wpisanym do niebieskiej księgi”²⁵. Nazywa także ochrzczonych „żołnierzami Chrystusowymi”²⁶. Podkreśla, że

Nie sporządza się tu aktu na papierze, lecz w Bogu, przez Ducha. Istotnie słowa, które tu wypowiedzicie, zapisane będą w niebie i umowa zostanie niezatarta przed Panem²⁷.

Konkluduje takim oto wezwaniem do ochrzczonych:

Wreszcie po tej umowie, po wyrzeczeniu się i przyłączeniu, gdy wyznałeś władzę Chrystusa i słowami swych ust przyłączyłeś się do Niego, teraz, jako żołnierza zaciągniętego do duchowej walki, namaszcza cię kapłan na czole duchowym olejem i znaczy cię, mówiąc: „Namaszczony jest on w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”²⁸.

Również w *Katechezie trzeciej* wielokrotnie powraca do motywu walki z szatanem toczonej dzięki broni, w jaką wyposażył nas Chrystus²⁹. Następnie w *Katechezie czwartej* powraca do dwóch motywów, od jakich rozpoczął swe katechezy:

A zatem wy, żołnierze Chrystusa, zapisani dziś w królestwie niebieskim, wezwani na duchową ucztę, zajmwszy miejsce przy królewskim stole, okażcie gorliwość odpowiadającą otrzymanym dobrodziejstwom!³⁰

Opisując, jakie życie winni wieść ochrzczeni, Jan Chryzostom powraca do motywu walki duchowej i przedstawia chrześcijanina jako żołnierza wyzwolonego przez Chrystusa³¹.

²³ JKat 1,1, s. 23.

²⁴ JKat 2,1, s. 41.

²⁵ JKat 2,9, s. 44.

²⁶ JKat 2,8, s. 43; JKat 5,26—27, s. 84.

²⁷ JKat 2,17, s. 47; por. JKat 4,41, s. 74.

²⁸ JKat 2,22, s. 48.

²⁹ JKat 3,8—11, s. 55—56.

³⁰ JKat 4,6, s. 65.

³¹ Zob. JKat 12,11—12, s. 59—60.

Teodor z Mopsuestii, opisując pochrzcielny obrzęd namaszczenia, nazywa je pieczęcią i przy tej okazji porównuje ochrzczonego i opieczętowanego do żołnierza — pisze o obrzędzie namaszczenia, który przedstawia jako pieczęć — znak, że ochrzczony został przyjęty do wojska niebieskiego³². Nieco dalej powtarza, że ochrzczeni przez przyjęcie pieczęci stali się domownikami i żołnierzami Jezusa Chrystusa³³. Teodor z Mopsuestii, podobnie jak Jan Chryzostom, podkreśla, że w ziemskim wojsku tylko ludzie wolni mogą być żołnierzami, tym bardziej więc w wojsku niebieskim przyjęcie do wojska wymaga najpierw wyzwolenia³⁴.

Trzeba jednak zauważyć, że u Teodora z Mopsuestii ten obraz — przyjęcia do wojska — jest podporządkowany, jako część składowa, innemu, przedstawionemu poniżej — wpisania na obywatela niebieskiego miasta. Wobec tego, w odróżnieniu od Tertuliana, Teodor większy nacisk kładzie na fakt, że przynależność do wojska Chrystusa jest znakiem wyzwolenia z niewoli szatana, niż na złożenie przysięgi wojskowej pojmovane jako zobowiązanie moralne.

Wpisanie do niebieskiej księgi, przyjęcie na obywatela niebieskiego miasta

W *Ewangelii według św. Łukasza* 10,20 zapisane są słowa Jezusa: „ciescie się, że wasze imiona zapisane są w niebie”. To właściwie jedyny tekst w *Nowym Testamencie* przedstawiający jedność z Jezusem jako zapisanie imion w niebie. Motyw księgi jest szeroko wykorzystywany w *Apokalipsie*, ale w innym kontekście — jako księgi zapieczętowanej, zawierającej tajemnice. A więc nic dziwnego, że obraz chrztu jako zapisywania do niebiańskiej księgi pojawia się późno. Właściwie dopiero w IV wieku rozwijająca się biurokracja związana z coraz większą liczbą

³² HomKat 13,17, s. 356.

³³ HomKat 13,18, s. 357: „[...] wo das Prägema! ist in dem wir als Hausgenossen und Soldaten unseres Herrn Christus erscheinen”.

³⁴ HomKat 14,1, s. 360.

katechumenów, czy szerzej: przejmowanie w życiu codziennym Kościoła doświadczeń administracji rzymskiej, stworzyło niezbędny kontekst dla rozwijania takiego obrazu chrztu.

A więc obraz zapisania w księdze niebieskiej odpowiadał temu, co działo się na ziemi: przyjęcie do grona katechumenów było potwierdzone zapisaniem na stosownej liście³⁵, co w katechezach chrzcielnych bywa wspomiane³⁶. Dlatego Jan Chryzostom może tak zwracać się do ochrzczonych: „Wszyscy, którzy dostąpiliście wpisania was do niebieskiej księgi...”³⁷. Jest to u niego porównanie ściśle powiązane z obrazem chrztu jako zaciągnięcia się do wojska Chrystusa: ze strony człowieka to jest przysięga i podpisanie umowy (patrz wyżej), a ze strony Boga — zapisanie do księgi.

O ile u Jana Chryzostoma mamy tylko krótką wzmiankę, o tyle inny kaznodzieja antiocheński z tego okresu — Teodor z Mopsuestii, uczynił z motywu zapisania do księgi jeden z głównych elementów swojej katechezy chrzcielnej. Wydawca niemieckiego tłumaczenia katechez zwrócił nawet uwagę, że jest to jeden z najważniejszych motywów Teodorowej teologii chrztu, niesłusznie pomijany we wcześniejszych studiach. Teodor nawiązuje do starego obyczaju, według którego nowo przybyli do miasta mogli zostać zapisani i uznani za obywateli, co łączyło się z otrzymaniem pewnych przywilejów³⁸. Niewątpliwie korzystał również z tego, że jego słuchacze doskonale znali kategorię prawną „obywatel rzymski” — posiadanie takiego obywatelstwa wyznaczało odpowiednio wysoki status społeczny. Przypomnijmy, że już św. Paweł wykorzystał ten fakt, najpierw aby uniknąć biczowania, a potem domagając się, aby był sądzony w Rzymie (Dz 22,25—28; 25,11). Teodor, nawiązując do procedury zapisywania kandydatów do chrztu, sam chrzest przedstawia jako stawienie się przed niebiańskimi urzędnikami dokonującymi zapisu na obywateli niebiańskiego Jeruzalem. Chrystus ustanowił w niebie królestwo, które jest jakby miastem, Jeruzalem niebieskim (Ga 4,26; Hbr 12,22—23). Kościół na ziemi jest obrazem tego Jeruzalem niebiańskiego. A więc chrzest to przyjęcie do grona obywateli tego

³⁵ Patrz także wstęp do JKat, s. 13—14.

³⁶ Np. CKat wst. 13, s. 24, wielokrotnie Jan Chryzostom.

³⁷ JKat 2,9, s. 44.

³⁸ *Einleitung*. W: HomKat, s. 270—271.

miasta³⁹. Zapisanie Maryi podczas spisu było przykładem, zapowiedzią tego zapisania na obywatela niebiańskiego Jeruzalem⁴⁰. Teodor z Mopsuestii z upodobaniem stosuje przy tym opisie słownictwo urzędowe. Jest nawet mowa o stawieniu się przed „administracją niebiańską”⁴¹. W tym kontekście Teodor nawiązuje także do ojca chrzestnego. Przedstawia go jako obywatela miasta poręczającego za obcego. Poświadcza on, że swoim dotychczasowym życiem, a więc faktyczną przemianą życia podczas przygotowania do chrztu, przyjmowany okazał się godny, aby otrzymać obywatelstwo⁴².

Nieco później, już opisując składanie przez katechumenów wyznania wiary, Teodor z Mopsuestii przedstawia je jako przyjmowanie do wielkiego domu, ale również w konwencji urzędowej. Pan domu nie przyjmuje osobiście każdego, kto przybywa w jego progi, ale czynią to w jego imieniu przedstawiciele. Otóż kapłan przyjmujący wyznanie wiary jest takim przedstawicielem Pana całego świata⁴³. Podobnie, przedstawiając znaczenie obrzędu przybrania szaty, Teodor z Mopsuestii wskazuje, że nagość jest znakiem rozpoznawczym niewolników i więźniów, natomiast ubranie — znakiem ludzi wolnych⁴⁴.

W ten obraz chrztu, jako zapisania do księgi, jest wpleciony motyw opisany już wyżej — przyjęcia się do służby wojskowej niebieskiego króla. Teodor z Mopsuestii pisze, że chrześcijanin idzie na żołd niebieskiego króla⁴⁵. Następnie Teodor twierdzi, że to zapisanie ma moc wyzwolenia ze stanu niewolniczego i umożliwi objęcie posiadłości należących do króla tego miasta. Od tego właśnie motywu: zapisania do księgi i stania się obywatelami nieba, Teodor rozpoczyna homilię 13. Potem motyw ów przewija się wielokrotnie, często połączony jest z obrazem nowych narodzin — narodzin dla nieba⁴⁶. W sumie, powtórzmy za wydawcą tłumaczenia niemiec-

³⁹ HomKat 12,11—12, s. 327—328.

⁴⁰ HomKat 12,16, s. 330.

⁴¹ HomKat 12,17, s. 331: „Du mußt dich nämlich der göttlichen Verwaltung stellen”.

⁴² HomKat 12,15, s. 330.

⁴³ HomKat 12,27, s. 339—340.

⁴⁴ HomKat 13,19, s. 358.

⁴⁵ HomKat 11,7, s. 305—306.

⁴⁶ Np. HomKat 13,9; 13,13; 13,14; 14,1, gdzie jest nawet mowa o: „himmlischen Kriegdienst”. Jest to rozszerzenie Tertulianowego motywu poza granice śmierci, ibidem, s. 359—360.

kiego, obraz chrztu jako przyjęcia na obywatela niebiańskiego Jeruzalem jest drugim co do ważności obrazem, po śmierci — zmartwychwstaniu — nowym narodzeniu, jaki Teodor z Mopsuestii stosuje w swoich katechezach.

Zaślubiny, wejście do ślubnej komnaty

W tym i następnym podrozdziale podjęte zostaną dwa zbliżone motywy: uczta weselna i szata. Oba motywy wydają się wyjątkowo stosowne do przedstawienia chrztu, oba są biblijne i niejako naturalnie narzucają się, gdy myślimy o chrzcie. Jednak oba te symbole tylko z rzadka były wykorzystywane w literaturze starochrześcijańskiej. Być może powodem był fakt, że oba zostały bardzo wcześnie użyte w literaturze gnostyckiej. Oba te symbole zresztą pojawiają się z reguły razem. Przykładowo zacytujmy po dwa fragmenty tekstów gnostyckich dotyczące chrztu. Pierwszy pochodzi z *Tractatus Tripartitus*:

Nazywa się go „konnatą małżeńską” z powodu zjednoczenia i braku podziału tych, którzy poznają, ponieważ zostali poznani⁴⁷.

Drugi zaś z *Ewangelii Filipa*:

Chrzest jest domem „świętym”, [...] jest „świętym świętego”. „Święty świętych” zaś to konnata małżeńska. Chrzest zawiera zmartwychwstanie i zbawienie, dla wejścia do konnaty małżeńskiej. Konnata małżeńska zaś jest w tym, co wyższe od nich⁴⁸.

Również teksty o szacie znajdujemy w tych dwóch utworach:

Chrzest bowiem, o czym mówiliśmy już wcześniej, nazywa się „szatą” dla tych, którzy jej zwykle już nie zdejmują, gdyż ci, którzy ją włożą na siebie, otrzymali zbawienie i nosili je⁴⁹.

⁴⁷ *Tractatus Tripartitus* 127,25—129,14. W: ChiP, s. 125—126.

⁴⁸ *Ewangelia Filipa* 69,5—28. W: ChiP, s. 128.

⁴⁹ *Tractatus Tripartitus* 127,25—129,14. W: ChiP, s. 126.

Żywa woda jest ciałem (*soma*). Trzeba, abyśmy przybrali się w żywego człowieka. Dlatego, kto schodzi do wody, zdejmuje ubranie, aby móc się w niego przybrać⁵⁰.

Co prawda teksty gnostyckie stosują również wiele innych określeń chrztu, które w tym samym czasie znalazły się w pismach ortodoksyjnych (np. pieczęć), ale być może akurat teksty o zdejmowaniu szaty kojarzyły się nadmiernie doketystycznie, czyli jako zbytnia negacja materii. Trudniej jest wytłumaczyć wstrzemięźliwość ojców Kościoła w odniesieniu do obrazu uczty weselnej i zaślubin. W każdym razie, w pierwszych trzech wiekach w literaturze ortodoksyjnej obraz zaślubin jest pomijany, poza odwołaniem się do obrazu z *Pieśni nad Pieśniami* u Cypriana⁵¹. On jednak wykorzystywał przede wszystkim sformułowanie „Ogród zapieczętowany” z naciskiem na słowo „zapieczętowany”. Ale w IV wieku ojcowie Kościoła wrócili do tej nazwy i do motywów z *Pieśni nad Pieśniami*. Niewątpliwie do Cypriana nawiązał Ambroży w swoich katechezach, cytując Pnp 1,2—3 przy okazji wyjaśniania obrzędu namaszczenia⁵². Obszerniej do tego motywu odwołuje się Cyryl Jerozolimski, który zaczyna swoje katechezy w ten sposób:

Już stoicie w przedsionku królewskiego pałacu. Was tam wprowadził król! (por. Pnp 1,4) Pojawiły się na drzewach kwiaty (por. Pnp 2,13). Oby dojrzały i owoce. Już zapisano wasze imiona, już was powołano do służby wojskowej⁵³. Z lampami czekacie na gody weselne, pełni tęsknoty za królestwem niebieskim⁵⁴.

Dalej, nawiązując już do przypowieści o królu przygotowującym ucztę weselną dla swojego syna (Mt 22,1—14), przestrzega przed wejściem na ucztę weselną, czyli przystąpieniem do chrztu, bez białej szaty — to znaczy bez odpowiedniego nastawienia wewnętrznego⁵⁵. Od tego

⁵⁰ *Ewangelia Filipa* 101. W: ChiP, s. 129.

⁵¹ L 69,2; ChiP, s. 238—239.

⁵² Mist (6)29—(7)39, s. 58—60.

⁵³ Zdanie cytowane już powyżej, patrz także komentarz w przypisie do cytowanego poniżej tekstu Jana Chryzostoma.

⁵⁴ CKat wst 1, s. 19.

⁵⁵ CKat wst 3, s. 20.

samego motywu Cyryl Jerozolimski rozpoczyna *Katechezę 3*, w całości poświęconą chrztowi⁵⁶.

Ale tak naprawdę na tym pojęciu skoncentrował się dopiero Jan Chryzostom. Od tego motywu rozpoczyna swoje katechezy przedchrzcielne, być może wzorując się na cytowanym wyżej początku katechez Cyryla Jerozolimskiego:

Radość i wesele ducha niesie chwila obecna! Bo oto nadeszły dla nas upragnione i miłe dni duchowych zaślubin! Nie pomyli się ten, kto zaślubinami nazwie to, co się dziś dzieje, i nie tylko zaślubinami, lecz także podziwu godnym i niezwykłym zaciągami. Niech nikt nie myśli, że te słowa wykluczają się wzajemnie, ale niech posłucha błogosławionego Pawła, nauczyciela całej ziemi, jak się posługuje obu porównaniami: Zaręczyłem was — mówi — z jednym mężem, jako czystą dziewicę przedstawiłem was Chrystusowi. A wręczając broń idącym na wojnę żołnierzom, tak się wyraża: Obłeczcie się w zbroję Bożą, abyście mogli stawić czoło zakusom diabelskim⁵⁷.

Wesele dziś mamy w niebie i na ziemi. Bo jeśli wielka jest radość z jednego pokutującego grzesznika, to ileż więcej cieszą się aniołowie i archaniołowie, wszystkie Potęgi w niebie i wszyscy na ziemi, gdy tyłu ze wstrętem odrzuciło sidła szatańskie, aby się wpisać z gorliwością do owczarni Chrystusowej!

Dlatego chcemy do was mówić jak do prowadzonej do świętej komnaty małżeńskiej oblubienicy o nieprzebranych bogactwach i niewypowiedzianej miłości oblubieńca i wskazać wam, od jakiego zła została uwolniona i jakim szczęściem będzie się cieszyć. Jeśli wolno, zaznaczmy w pierw to, co jej dotyczy, zobaczmy, jak jest usposobiona, gdy przychodzi do niej oblubieniec. W ten sposób właśnie okaże się najlepiej niezmierną miłość Pana, bo nie wdzięk ani piękność, i nie świeżość jej

⁵⁶ CKat 3,1—2, s. 49—50.

⁵⁷ To zdanie zostało już zacytowane wcześniej, podczas omawiania chrztu jako służby wojskowej. Gdy porównujemy *Katechezę wstępną* Cyryla Jerozolimskiego i *Katechezę pierwszą* Jana Chryzostoma, narzuca się ich daleko idące podobieństwo. Otóż obaj rozpoczynają od chrztu jako obrazu zaślubin i obaj po kilku zdaniach wtrącają jedno zdanie przedstawiające obraz powołania do wojska, by potem powrócić do obrazu zaślubin. Dalej już te katechezy rozwijają się według nieco innej logiki. Wydaje się pewne, że Jan Chryzostom wzorował się tutaj na pismach Cyryla Jerozolimskiego. Jan Chryzostom powraca do obu motywów jednocześnie w JKat 4,6, s. 65.

ciała sprawiły, że ją pojął za żonę. Nie. Była raczej brzydka i zbrukana, leżała — że się tak wyrażę: w błocie grzechów. A jednak taką właśnie wprowadził oblubieniec do komnaty⁵⁸.

Jan, inaczej niż Cyryl Jerozolimski, który szybko przechodzi do innych obrazów, prawie całą pierwszą katechezę opiera na tym motywie, płynnie przechodząc w naukę o małżeństwie. Tym samym motywem zaczyna ostatnią katechezę przedchrzcielną:

Dziś jest ostatni dzień katechezy. Dlatego i ja ostatni ze wszystkich przybyłem, aby wam oznajmić, że po dwóch dniach przyjdzie do was Oblubieniec. A więc wstańcie! Zapalcie swe lampy i w jasnym świetle przyjmijcie Króla niebieskiego. Wstańcie i czuwajcie, bo nie we dnie, lecz wśród nocy przyjdzie do was Oblubieniec. I piękny to jest zwyczaj, że po ceremonii małżeńskiej w głęboki wieczór oddają się narzeczone narzeczonym⁵⁹.

Dalej, w tej katechezie, podczas przedstawiania duchowej rzeczywistości chrztu, motyw zaślubin jest jednym z najważniejszych. Jan Chryzostom był wielkim nauczycielem moralności małżeńskiej i troskliwym obrońcą życia rodzinnego. Zapewne dlatego tak chętnie sięgnął po obraz chrztu jako wstąpienia w związek małżeński. Porównując katechezę Jana Chryzostoma z katechezami Cyryla Jerozolimskiego i Ambrożego, można zauważyć pewną znamioną różnicę. Otóż, choć jest możliwe, że Jan Chryzostom wzorował się na katechezach Cyryla, nigdy nie sięga do *Pieśni nad Pieśniami*. Swoją pierwszą katechezę opiera przede wszystkim na dwóch tekstach: 2Kor 1,12 oraz Ps 45,11, potem obficie sięga do nauk św. Pawła o małżeństwie i do przypowieści o pannach oczekujących na Oblubieńca.

Podobny motyw pojawia się w *Homiliach katechetycznych* Teodora z Mopsuestii. Pośród wielu innych obrazów przedstawia on chrzest jako wejście do domu. Nawiązuje tutaj do 1Tm 3,15; 6,16. Jednak, zgodnie z duchem swoich katechez, gdzie bardzo chętnie nawiązuje do realiów wielkiego miasta i struktury społecznej, pisze raczej o stawieniu

⁵⁸ JKat 1,1—3, s. 23—24.

⁵⁹ JKat 11,1, s. 39.

się przed zarządcą domu, który dopiero przedstawia nas do zaakceptowania właścicielowi — gospodarzowi domu. Tym zarządcą domu jest biskup, który nas przedstawia Gospodarzowi. Ten motyw został omówiony powyżej.

Ubranie szaty

Z motywem uczyty weselnej kojarzy się symbolika szaty. Ta symbolika pojawiła się zresztą już w omawianych wyżej tekstach Cyryla Jerozolimskiego i Teodora z Mopsuestii. Ubranie szaty, symbolika szaty czystej i brudnej, stosownej i niestosownej na ucztę weselną, jest motywem pojawiającym się w tradycji biblijnej, zarówno w *Starym Testamencie* (Iz 61,7), jak i w *Nowym Testamencie* (Przypowieść o ucztie — Mt 22,1—14; Ap 3,18). Sam obrzęd chrztu w swojej pierwotnej formie, czyli jako zanurzenie, zakładał zdjęcie szat i ich ponowne ubranie. A więc w sposób zupełnie naturalny te gesty były obecne podczas chrztu. A jednak, podobnie jak w poprzednim wypadku — uczyty weselnej, mamy niewiele świadectw wykorzystania tego motywu przy omawianiu chrztu w literaturze pierwszych trzech wieków. Okazjonalnie nawiązuje do niego Tertulian:

Skoro jednak u wierzących wiara objęła Jego narodzenie, mękę i zmartwychwstanie, wówczas została wzbogacona również o tajemnicę, pieczęć chrztu, która stała się dla dawnej, nagiej wiary jakby szatą, nie może bowiem już istnieć bez prawa⁶⁰. Zresztą, jeśli przestajemy grzeszyć dopiero od przyjęcia chrztu, przywdziewamy z koniecznością, a nie dobrowolnie szatę niewinności⁶¹.

Wraz z rozbudowaniem obrzędu chrzcielnego w IV wieku w katechezach pojawia się objaśnienie symboliki szaty. Okazją do tego jest ten moment obrzędu, kiedy dokonują się czynności zdjęcia szat przed

⁶⁰ Tertulian: *O chrzcie* 13. W: ChiP, s. 168.

⁶¹ Tertulian: *O pokucie* 6. W: ChiP, s. 178.

chrztem i włożenia ich ponownie po chrzcie. A więc obszernie komentarze znajdujemy u Ambrożego⁶², u Cyryla Jerozolimskiego⁶³, u Teodora z Mopsuestii⁶⁴. U Cyryla Jerozolimskiego jest ono ściśle powiązane z obrazem przygotowania do zaślubin omówionym wyżej. Jest oczywiście również obecne u Jana Chryzostoma. Dla przykładu przytoczmy jego krótki tekst, w którym zawarte są treści przewijające się we wszystkich katechezach:

Zdejmujemy i wdziewamy, zdejmujemy stare szaty, zbrudzone grzechami i wdziewamy nowe, oczyszczone z wszelkiej skazy⁶⁵.

Oraz radosne pouczenie skierowane do nowo ochrzczonych:

Nie pragniemy już ziemskich radości, sutyh uczt, bogatych szat. Masz bowiem wspaniałą szatę, masz duchową ucztę, masz niebieską chwałę. Chrystus jest ci wszystkim — ucztą, szatą, mieszkaniem, głową, korzeniem. Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa (por. Ga 3,27). Oto, jak ci się stał szatą⁶⁶.

Ale Cyryl Jerozolimski nawiązuje do motywu szaty nie tylko przy okazji komentowania obrzędu. Już w *Katechezie 3* wzywa słuchaczy: „zaczynjcie swe szaty czyścić przez pokutę”. Potem, rozwijając motyw szaty, nawiązuje do przypowieści o zaproszeniu na ucztę (Mt 22,12), do Pnp 1,3: „wprowadził mnie król do swego mieszkania” i tekstu z Iz 61,7 o szacie zbawienia i płaszczu sprawiedliwości⁶⁷.

Teodor z Mopsuestii podobnie rozwija teologiczną interpretację zmiany szaty przy okazji omawiania obrzędu zdejmowania szaty przed chrztem. W zasadzie motywy jego komentarza są tradycyjne i nie różnią się od tych, jakie znajdujemy w omówionych katechezach⁶⁸. Przypomnijmy jeszcze, że przedstawiając znaczenie obrzędu przybrania szaty,

⁶² Mist (7)37,(7)43, s. 60—61.

⁶³ CKat 20 (mist 2), 2—3, s. 325—326.

⁶⁴ HomKat 14,8, s. 366—367.

⁶⁵ JKat 2,11, s. 45; 2,25, s. 49 i JKat 4,3, s. 63: „Przywdziewa szatę królewską”.

⁶⁶ JKat 12,5, s. 54.

⁶⁷ CKat 3,2, s. 50.

⁶⁸ HomKat 14,8, s. 366.

Teodor z Mopsuestii wskazuje, że nagość jest znakiem rozpoznawczym niewolników i więźniów, natomiast ubranie — znakiem ludzi wolnych⁶⁹.

Chrzest jako przyodzianie szaty jest wymieniony również w spisie nazw ułożonym przez Grzegorza z Nazjanzu, a cytowanym we wstępie do niniejszej pracy. Jest on przez Grzegorza z Nazjanzu nazwany m.in. „przyodzianiem — jako zasłona przed sromotą”⁷⁰.

Symbolika szaty często pojawia się w *Biblii*, ale przedstawienie chrztu jako przybrania szaty pojawia się dziwnie rzadko w apokryfach o zabarwieniu judeochrześcijańskim. Symbolikę tę znajdujemy w *Recognitiones*. Teksty te są znane w łacińskiej czwartowiecznej wersji, ale ich teologia jest o wiele starsza, duchem są bliskie apokryfom z II i III wieku.

Kiedy już pouczył nas o tych sprawach i im podobnych, nauczał lud, mówiąc: Ponieważ postanowiłem zostać wśród was przez trzy miesiące, jeżeli ktoś z was pragnie tego, może otrzymać chrzest, aby zostały zdjęte z niego (*exutus*) szaty dawnego zła, a w przyszłości jako zapłatę za swe dobre czyny, dzięki swoim dobrym dzielom stał się dziedzicem dóbr niebiańskich⁷¹.

W międzyczasie (!) polecił nam wyjść do słuchających nauki i zaprosić was na ucztę Króla niebiańskiego, którą Ojciec przygotował na wesele swego Syna, aby zostały wam dane ubrania weselne, czyli łaska chrztu. Ten, kto tę łaskę zachował nieskalaną, z nim na ucztę królewską musi iść, winien dbać, aby się ona w jakikolwiek sposób przez grzech nie splamiła, i żeby w ten sposób, jako uznany za niegodnego, nie został odrzucony.

Oto są zaś przyczyny, przez które szata jest brudzona: Jeżeli ktoś oddala się od Boga, ojca i stwórcy wszystkiego, słuchając innych nauczycieli oprócz Chrystusa, który jedynie jest wiernym i prawdziwym prorokiem, który nas, dwunastu apostołów posłał, abyśmy głosili Słowo. Jeżeli ktoś o substancji boskiej, która wszystko przenika, myśli inaczej, jak tylko w sposób godny, taki będzie aż do samej śmierci nosił zbrudzoną szatę chrztu⁷².

⁶⁹ HomKat 13,19, s. 358.

⁷⁰ M 40,4, s. 438.

⁷¹ *Recognitiones* 3,67,1. W: ChiP, s. 68.

⁷² *Recognitiones* 4,35,5—36,1—4. W: ChiP, s. 69.

Zakończenie

Sama natura przedstawionych tekstów jest taka, że zakończenie nie może być żadną próbą syntezy. Te teksty nie poddają się syntezie rozumianej jako sprowadzenie do wspólnego mianownika. Natomiast każdy rozdział został zakończony pewną próbą syntezy, pokazującą w skrócie historię i miejsce danej nazwy w całej myśli patrystycznej dotyczącej chrztu. Ale całość można podsumować, tylko powracając do punktu wyjścia: jedynym możliwym punktem syntezy jest Bóg w Trójcy, w którego imię udzielany jest chrzest, oraz tajemnica Kościoła, do którego chrzest wprowadza. Studium nazw chrztu okazało się zatem po prostu kroczeniem po drogach medytacji, jakie nad chrztem prowadzili ojcowie Kościoła, pragnąc nie tyle wytłumaczyć, choć zamysł katechetyczny nie był im obcy, ile zgłębić tajemnicę chrztu, do której podchodzili w sposób podobny jak do tajemnicy Boga samego.

Mam nadzieję, że cytowane i omawiane teksty ojców Kościoła i dzisiaj pomogą nam rozważać tajemnicę chrztu i doceniać jej bogactwo, a tym samym ochronić się od pokusy splotu i uproszczeń w rozumieniu i wyjaśnianiu tego sakramentu.

Informacje o omawianych Autorach i dziełach

Ponieważ w tekście wielokrotnie powracamy do tych samych autorów i dzieł, może okazać się pomocne umieszczenie osobno podstawowych informacji o cytowanych tekstach. Informacje o autorach i dziełach (jeżeli są anonimowe) nie są całościowe, ale uwzględniają jedynie te aspekty, które wydają się interesujące dla naszego tematu. Dla ułatwienia przyjęto porządek alfabetyczny, a nie chronologiczny¹. Przy każdym autorze lub tekście podane zostały (w nawiasie, też po imieniu lub tytule) preferowane nazwy chrztu.

* * *

1. Abercjusz (świetlana pieczęć). Autor inskrypcji, zwanej od jego imienia *Inskrypcją Abercjusza*. Ten nagrobny tekst, odkryty pod koniec XIX wieku w Hieropolis, we Frygii (dzisiejsza Turcja), jest najstarszym chrześcijańskim napisem tego typu. Pochodzi być może już z końca II wieku.

2. *Adversus Judaeos qui insecuti sunt Dominum nostrum Jesum Christum* (obmycie, obrzezanie). Jest to homilia paschalna zdradzająca zależność od tekstu Melitona. Wedle ustaleń wydawcy tekst ten powstał między rokiem 175 a 212. Jest to więc jeden z najstarszych, zachowanych tekstów łacińskich. Powstał najprawdopodobniej w Rzymie.

3. Ambroży z Mediolanu († 397), (oczyszczenie z grzechu = uzdrowienie, śmierć i zmartwychwstanie, pieczęć). Wychowany w rzymskiej

¹ Informacje są zaczerpnięte, jeżeli nie podano inaczej, z LACL.

rodzinie arystokratycznej, nabył pełne wykształcenie klasyczne i, typowe dla synów w takich rodzinach, przygotowanie do pełnienia wysokich urzędów państwowych. Na biskupa Mediolanu wybrany w 374 roku właśnie jako konsul, czyli zarządca północnych Włoch, szybko uzupełniał swoje przygotowanie teologiczne, czytając m.in. dzieła Orygenesusa. Był on niewątpliwie najważniejszym ojcem łacińskim z IV wieku, który zostawił nam katechezy chrzcielne. Jako biskup, głosił on w Mediolanie katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne. Zachowały się dwie wersje tych katechez: *O tajemnicach* i *O sakramentach*.

4. Augustyn († 28.08.430), (łaska, obmycie z grzechu pierworodnego, obmycie odradzające). Ten największy z ojców Kościoła znacznie przyczynił się do rozwoju nauki o sakramentach. W zasadzie możemy uznać, że w teologii łacińskiej zamknął on patrystyczny etap rozwoju tej nauki. O chrzcie pisał dużo i poświęcił mu jedno obszerne dzieło: *O chrzcie*.

5. Bazyl Wielki († 01.01.379), (nowe narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie). Jeden z ojców kapadockich. Pochodził z rodziny arystokratycznej i otrzymał staranne wykształcenie. O chrzcie pisał przede wszystkim w dziełach: *O chrzcie* i *O Duchu Świętym*.

6. Chromacjusz z Akwilei († 407—408), (synostwo z łaski). Od 388 roku biskup Akwilei, przyjaciel Hieronima; cytujemy fragmenty kazania i homilii dotyczące *Ojczyzny nasz*.

7. Cyprian z Kartaginy († 14.09.258), (obmycie z brudu narodzenia, łaska). Pochodził z arystokracji rzymskiej i otrzymał staranne wykształcenie klasyczne. Nawrócony w wieku dojrzałym wkrótce został biskupem Kartaginy. Jest znany z formuły „poza Kościołem nie ma zbawienia”, którą rozumiał jako stwierdzenie, że tylko chrzest w Kościele jest ważny. W związku z dyskusjami o ważności chrztu heretyków, temu tematowi poświęcił wiele miejsca w swoich listach.

8. Cyryl Aleksandryjski († 27.06.444), (wyzwolenie, przybranie za syna). Jeden z najpóźniejszych ojców, do jakich sięgamy, choć tylko okazjonalnie. Odwołujemy się bowiem tylko do jego komentarza do *Ojczyzny nasz*. Był teologiem orientacji aleksandryjskiej, zasłynął przede wszystkim z dyskusji z Nestoriuszem na temat natury Boskiej i ludzkiej w Jezusie.

9. Cyryl Jerozolimski († 18.03.386 lub 387), (pieczęć, zaślubiny, oczyszczenie, śmierć i zmartwychwstanie, przyjęcie do wojska Chry-

stusa). Ten biskup Jerozolimy jest autorem najślawniejszych katechez chrześcijańskich z IV wieku. Wygłaszał je począwszy od 348 roku. Wtedy też spisał pierwszy cykl katechez — 18 katechez przedchrześcijańskich. Pięć katechez dla nowo oświeconych, ze względu na ich charakter i zasadę nieujawniania ich treści nieochrzczonym spisał dopiero pod koniec życia, a może nawet zostały one spisane dopiero po jego śmierci. Trzeba wspomnieć, że Jerozolima była wtedy miejscem, gdzie krzyżowały się drogi prawie całego ówczesnego chrześcijaństwa, syryjskiego, greckiego i łacińskiego. Nic więc dziwnego, że Cyryl Jerozolimski swoje katechezy wygłaszał wobec bardzo zróżnicowanego audytorium. Większość słuchaczy wywodziła się z prostego ludu, ale z różnorodnych kulturowo środowisk. Poświadczą to powszechny w IV wieku w Jerozolimie obyczaj tłumaczenia podczas liturgii mów biskupa i czytań na język syryjski². W katechezach Cyryla Jerozolimskiego znajdujemy zatem zarówno ślady rozmaitych nurtów chrześcijaństwa, jak i troskę, aby dotrzeć do jak najszerszego grona słuchaczy.

10. *Didache*. Najstarszy zachowany tekst chrześcijański nie należący do *Nowego Testamentu*. Jego fragmenty, zwłaszcza tzw. instrukcja chrzcielna pochodzą jeszcze z I wieku. Tekst judeochrześcijański. W tym opisie nie pojawia się żadna próba przedstawienia znaczenia chrztu, a więc także żadna inna, oprócz podstawowej, nazwa chrztu. Tekst ten wspominamy tutaj, jako że do niego nawiązują inne, szerzej przez nas omawiane.

11. *Didaskalia apostołskie* (pieczęć). Pod tym tytułem zachowało się syryjskie tłumaczenie zbioru przepisów dotyczących życia Kościoła. Grecki oryginał powstał około połowy III wieku, prawdopodobnie w Syrii. Nieznany redaktor tego dzieła przedstawia się jako uczestnik soboru jerozolimskiego. *Didaskalia...* są w dużej mierze zależne od *Tradycji apostołskiej*, ale przekazują wiele oryginalnych elementów syryjskiej tradycji udzielania chrztu.

12. *Drugi List Klemensa* (pieczęć). Jest to homilia nieznanego autora, powstała w latach 130—150 w Syrii lub Egipcie. Skierowana była do chrześcijan, którzy wywodziли się ze środowisk hellenistycznych. Ze względu na przypisanie autorstwa jest zaliczany do pseudoklementyn.

² CKat, s. 13—14.

13. *Dzieje Pawła i Tekli* (pieczęć, imię). Apokryf o mocnym zabarwieniu judeochrześcijańskim, napisany w języku greckim przez jakiegoś prezbitera z Azji Mniejszej na pewno przed rokiem 190, gdyż wspomina o nim Tertulian³.

14. *Dzieje Piotra Apostoła i Szymona* (imię Boga). Apokryf powstały prawdopodobnie w II wieku. Zachował się w łacińskich przekładach, ale ich autor — jak się wydaje — żył raczej w Syrii lub Palestynie, a nie w Rzymie⁴.

15. *Dzieje Tomasza* (pieczęć). Apokryf powstały w pierwszej połowie III wieku w syryjskich środowiskach o tendencjach enkratycznych. Ich grecka wersja, z której korzystamy, nie jest zupełnie wolna od motywów gnostyckich⁵.

16. *Ewangelia Filipa* (komnata małżeńska, szata). Ten utwór, zaliczany do gnozy walentyniańskiej, powstał w drugiej połowie II wieku, prawdopodobnie w Syrii. Napisany został po grecku, ale przechował się, podobnie jak większość pism gnostyckich, tylko w koptyjskim przekładzie. Jednak koptyjski tekst zawiera wiele pojęć greckich. Utwór składa się głównie z „logoi”, czyli wypowiedzi przypisywanych Jezusowi. Najobszerniej spośród pism gnostyckich opisuje chrzest, a także eucharystię i małżeństwo⁶.

17. Grzegorz z Nazjanzu († ok. 390), (oświecenie). Jeden z ojców kapadockich, sławny przede wszystkim jako autor *Mów*. Nas interesuje *Mowa o świętym chrzcie*, wygłoszona w dzień uroczystości Epifanii, 6 stycznia 380 roku. Co ciekawe, *Mowa na święto Paschy*, wygłoszona w uroczystość Paschy w roku 382 lub 383, nie zawiera motywów chrzcielnych. Z treści obu mów można nawet wynioskować, że najważniejszym świętem, kiedy udzielano chrztu, była w tych kościołach właśnie Epifania, a nie święto Paschy. Grzegorz z Nazjanzu przydomek „teolog” zyskał ze względu na tzw. *Mowy teologiczne*, wygłoszone w Konstantyno-

³ *O chrzcie*, 17, patrz ApAp, s. 418.

⁴ Patrz ApAp, s. 480.

⁵ Informacje: ApAp, s. 586. J. Daniéλου, odwołując się do wcześniejszych studiów, uważa je za tekst reprezentujący gnostyckie judeochrześcijaństwo z Edessy, zob. Daniéλου, s. 109.

⁶ *Teksty z Nag-Hammadi*. Przeł. A. Dembska, W. MyszoR, wstępem i komentarzem opatrzył W. MyszoR. Warszawa 1979.

polu w roku 380, w których rozwija ponicejską teologię Trójcy Świętej i naukę o wcieleniu. Podobnie jak pozostali ojcowie kapadockcy rozwija naukę o chrzcie jako przemianie natury ludzkiej.

18. Grzegorz z Nyssy († po 386), (nowe narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie, przemiana natury). Jeden z ojców kapadockich. Szczególnie wiele miejsca w swojej twórczości poświęcił życiu wewnętrznemu: przedstawiał życie chrześcijanina jako proces wewnętrznego oczyszczania i stopniowego upodabniania się natury ludzkiej do natury boskiej. Istotne dla nas jest, że na użytek teologii życia wewnętrznego szeroko stosował aparat filozoficzny wypracowany przez Platona i jego następców. O chrzcie pisał przede wszystkim w *Wielkiej katechezie*, piśmie dogmatycznym o tendencjach apologetycznych.

19. Hermas (pieczęć). Hermas był chrześcijaninem pochodzenia żydowskiego. Jego *Pasterz*, spisany w Rzymie około roku 140, nawiązuje formą do apokaliptyki judaistycznej. Również gdy Hermas pisze o chrzcie, korzysta obficie ze swego żydowskiego dziedzictwa.

20. Ireneusz z Lyonu († ok. 200), (pieczęć). Pochodził z Małej Azji i związany jest z tamtą tradycją teologiczną. Znany przede wszystkim z dzieła *Zdemaskowanie i zabicie fałszywej gnozy*, gdzie przedstawione są nauki gnostyckie i polemizuje z nimi. Ta polemika skłoniła go do podkreślania znaczenia materii jako stworzonej przez Boga, a więc dobrej. W armeńskim przekładzie zachował się także krótki traktat *Wykład nauki apostołskiej*.

21. Jan Chryzostom († 14.09.407), (obmycie z grzechów osobistych — odrodzenie — krzyż — śmierć dla grzechu, zaślubiny, oświecenie, przyjęcie do wojska Chrystusa, zapisanie w księdze). Największy kaznodzieja starożytności. Szczytowy okres jego działalności kaznodziejskiej to pobyt w Antiochii w latach 386—396. Jako teolog jest zaliczany do tradycji antiocheńskiej, co w egzegezie owocowało unikaniem alegorii. W swoich kazaniach był przede wszystkim moralistą. Szczególnym upodobaniem darzył listy św. Pawła. Zachowały się dwie serie jego katechez chrzcielnych. Do pierwszej z nich należą cztery katechezy, które wygłosił w 388 roku w Antiochii (trzy przedchrzcielne i jedna pochrzcielna). Drugą serię stanowi osiem katechez, wygłoszonych prawdopodobnie w 391 roku, również w Antiochii (trzy przedchrzcielne i pięć wygłoszonych po chrzcie). Jednak u Jana Chryzostoma, w prze-

ciwieństwie do Cyryla czy Teodora, nie ma wyraźnie zaznaczonej mistagogii. Być może samo wyjaśnianie mistagogiczne — komentarz do poszczególnych obrzędów — było prowadzone przez innego kapłana. Ze względu na dużą liczbę katechumenów poszczególne części katechumenatu mogły być przydzielone różnym kapłanom⁷.

22. Jan Kasjan († po 432), (przybranie za syna). Urodzony w chrześcijańskiej, bogatej rodzinie uzyskał dobre wykształcenie klasyczne. Długo przebywał w klasztorach w Betlejem i wśród mnichów na pustyni egipskiej. Stamtąd na Zachód przywiózł dużą wiedzę o tradycji monastycznej. Założył w Marsylii klasztor, gdzie spisywał swoje dzieła. My korzystamy tylko z jego komentarza do *Ojciec nasz*.

23. Justyn († 162—168), (nowe narodzenie, oświecenie). Znany jako filozof, apologeta i męczennik. Jego filozoficzna formacja, przede wszystkim platońska i stoicka mocno wpłynęły na refleksję nad chrztem. O chrzcie pisał w *Apologii* skierowanej do intelektualistów pogańskich, co jeszcze bardziej wpłynęło na przyjęcie helleńskich form wyrażania myśli.

24. Klemens Aleksandryjski († ok. 220), (oświecenie, pieczęć). Pochodził z arystokracji greckiej, nawrócił się jako dorosły człowiek. Zachował przywiązanie do kultury, a zwłaszcza filozofii greckiej, co mocno wpłynęło na kształt jego refleksji chrześcijańskiej. Pierwszy przedstawiciel tzw. szkoły aleksandryjskiej.

25. *Konstytucje apostołskie* (śmierć i zmartwychwstanie, pieczęć, przyjęcie imienia Jezusa). Jest to obszerna kompilacja różnych zbiorów praw i przepisów kościelnych, w których znajdują się m.in. fragmenty *Didache*, *Tradycji apostołskiej*, *Didaskaliów apostołskich* i inne. Są dziełem jednego kompilatora działającego pod koniec IV wieku, co jest o tyle ważne dla nas, że w tekstach poświęconych chrztowi oddają one raczej mentalność kompilatora i selektonera tekstów, niż oryginalną naukę o chrzcie wcześniejszych dokumentów⁸.

⁷ J.N.D. Kelly: *Złote usta. Jan Chryzostom — asceta, kaznodzieja, biskup*. Przekł. K. Krakowczyk. Bydgoszcz 2001, s. 98—99. W polskim tłumaczeniu katechezy zostały wydane w odwrotnej kolejności niż podaje Kelly. Na dodatek numeracja polskiego tłumaczenia jest ciągła (1—12), co sugeruje ich następstwo, ale faktycznie numeracja, która jest używana w polskim wydaniu, nie ma nic wspólnego z kolejnością ich wygłoszenia.

⁸ Zob. *Wprowadzenie*. W: KonstAp, s. XIII—XVIII.

26. *Księga reguły zrzeczenia* (obmycie). Jest jednym z tekstów odkrytych w Qumran. Opisuje rytuał przyjęcia do wspólnoty eseneńczyków. Pochodzi z czasów przedchrześcijańskich albo współczesnych Chrystusowi. Jest o tyle interesująca, że Jan Chrzciciel, którego chrzest jest przez ojców Kościoła uznawany za prawzór chrztu ustanowionego przez Jezusa, na pewno miał bliskie kontakty ze środowiskiem eseneńczyków.

27. Meliton z Sardes († druga połowa II wieku), (oczyszczenie). Ten małoazjatycki biskup jest najbardziej znany dzięki *Homilii paschalnej*. Co dziwne, aluzje do chrztu w tej homilii są śladowe. My natomiast cytujemy inne dzieło — którego autorstwo jest z pewnym prawdopodobieństwem przypisywane Melitonowi — *O chrzcie*.

28. *O powtórnym chrzcie* (przyjęcie imienia Jezusa). Pismo powstało około roku 256, w trakcie polemiki o ważności chrztu heretyków. Treściowo nawiązuje do listów św. Cypriana 70 i 73. Autor tego utworu jest biskupem. Działa w Italii i zapewne ma dostęp do korespondencji Biskupa Rzymu⁹. Z treści można wnioskować, że autor jest związany z tradycją judeochrześcijańską.

29. *Ody Salomona* (ogień). Są to przypisywane Salomonowi utwory pochodzące z pierwszych dziesięcioleci II wieku, powstały w języku greckim lub języku syryjskim. Noszą wyraźny charakter gnostycko-dualistyczny. Chrzest pojawia się w nich wielokrotnie. Najobszerniej jest przedstawiony w odzie piętnastej. Jest to wielkanocna pieśń chrzcielna, w której pierwotny Kościół próbował rozprawić się z antycznym kultem słońca¹⁰.

30. Orygenes († 253), (oczyszczenie, oczyszczenie z grzechu sprzed narodzenia, śmierć i zmartwychwstanie). Największy ojciec przednicejski. Główny przedstawiciel szkoły aleksandryjskiej. Chrzтови poświęcił wiele miejsca, choć nie napisał żadnego dzieła w całości temu tematowi poświęconego. Najczęściej powraca do problematyki chrzcielnej w homiliach i komentarzach biblijnych. Jego teologia chrztu jest jednocześnie bardzo biblijna i mocno zakorzeniona w filozofii platońskiej.

31. Pseudo-Barnaba (nowe stworzenie). Pismo znane pod tytułem *List Barnaby* albo *List Pseudo-Barnaby* pochodzi z pierwszej połowy

⁹ DPAC, s. 923.

¹⁰ Por. *Ody Salomona*. „Erbe und Auftrag” 1948, H. 24, s. 241.

II wieku. Treść dzieła wskazuje, że jego autorem jest nawrócony na chrześcijaństwo żyd, wywodzący się z tradycji judaizmu hellenistycznego, aleksandryjskiego.

32. *Recognitiones* (szata). Apokryfy przypisywane w starożytności Klemensowi Rzymskiemu, stąd zalicza się je do sporego grona pism zwanych pseudoklementynami. Powstały w pierwszej połowie IV wieku, a zachowało się tylko łacińskie tłumaczenie Rufina. Mimo tak późnego powstania przekazują naukę judeochrześcijańską, również jeżeli chodzi o chrzest.

33. Teodor z Mopsuestii († 428), (nowe narodzenie, śmierć i zmartwychwstanie, przemiana natury, przyjęcie na obywatela królestwa niebieskiego, adopcja na syna, wyzwolenie z niewoli). Jest to klasyczny przedstawiciel egzegetycznej i teologicznej szkoły antiocheńskiej. Pisał wiele, a my sięgamy do jego *Homilii katechetycznych* (12—14). Co prawda homilie zachowały się tylko w przekładzie syryjskim, a tutaj wykorzystujemy jedynie współczesne przekłady tego tekstu, ale i tak można sporo powiedzieć o preferowanych przez Teodora nazwach chrztu. Homilie te Teodor wygłosił w Antiochii między rokiem 379 a 392, raczej bliżej tej pierwszej daty¹¹. Warto zauważyć, że chociaż Teodor jest zaliczany do tej samej szkoły teologicznej, co Jan Chryzostom i swoje katechezy głosili oni w tym samym miejscu i podobnym czasie, teologia chrztu w tych katechezach różni się zasadniczo. Przede wszystkim widać to w całkowicie odmiennym podejściu tych ojców do Rz 6,1—13.

34. Teofil Antiocheński († po 180), (namaszczenie, nowe stworzenie). Apologeta, wykształcony w kulturze hellenistycznej, co widać w jego dziele *Do Autolyka*.

35. Tertulian († po 214), (przysięga wojskowa, oczyszczenie ciała). Syn oficera rzymskiego w Kartaginie, prawnik, nawrócił się jako dorosły człowiek w Rzymie. Powrócił do Kartaginy i tu, jako świecki człowiek, aktywnie uczestniczył w życiu Kościoła. Być może prowadził przygotowanie katechumenów do chrztu. Choć doskonale znał język grecki, a właściwie był dwujęzyczny, szybko porzucił grekę i pisał, ze względu na czytelników, po łacinie. Jest autorem pierwszego traktatu o chrzcie (powstał ok. 198—203), który był przeznaczony dla katechumenów

¹¹ Według HomKat, s. 23.

i nowo ochrzczonych. Po 207 roku coraz bardziej sympatyzuje z monatanistami, co wpłynęło również na jego teologię chrztu.

36. *Tractatus tripartitus* (komnata małżeńska, przybranie szaty). Ten gnostycki utwór pochodzi z kręgów Herakleona, gnostyka z nurtu walentyniańskiego, który działał w drugiej połowie II wieku, prawdopodobnie w Rzymie¹².

37. *Tradycja apostołska* (obmycie odrodzenia) jest to najstarszy znany zbiór przepisów dotyczących różnych aspektów życia Kościoła, między innymi sposobu przygotowania do chrztu. Powstała w Rzymie pod koniec II wieku.

38. Tytus z Bostry († ok. 370), (jakby śmierć i jakby zmartwychwstanie). Sozomen wymienia go w swojej *Historii Kościoła*¹³ obok Cyryla Jerozolimskiego i Bazylego jako jedną z najwybitniejszych osobistości tego czasu¹⁴. My korzystamy tylko z jego komentarza do *Ojczyzny naszej*.

¹² Zob. W. Myszor: *Chrzest jako milczenie. Z gnostyckiej teologii chrztu w „Tractatus Tripartitus”*. „Collectanea Theologica” 1986, z. 1, s. 25—28.

¹³ Hermiasz Sozomen: *Historia Kościoła*. Tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński. Warszawa 1980, 3,14, s. 158.

¹⁴ Zob. MPG, s. 80.

Bibliografia

Teksty oryginalne

Teksty oryginalne są cytowane przeważnie według wydań w następujących zbiorach:

Cetedoc Library of Christian Latin Texts, Louvain-la-Neuve (teksty z: *Corpus Christianorum*, series latina). Informacje bibliograficzne odnośnie do wydań poszczególnych tekstów patrz: <http://www.rice.edu/fondren/erc/resources/cetedoc.html>
Thesaurus Linguae Graecae. University of California (Irvine): Informacje bibliograficzne odnośnie do wydań poszczególnych tekstów patrz: <http://www.uci.edu/~tlg>

Pozostałe wydania tekstów oryginalnych

Basilio di Cesarea: *Il battesimo*. Testo, traduzione e commento U. Neri. Brescia 1976 (Testi e ricerche di Scienze Religiose di Bologna, 12) — **II battesimo**¹.
Didascalia Apostolorum in Syriac. Ed. i tłum. A. Vööbus, CSCO 401—402, 407—408, Louvain 1979.
Ireneusz z Lyonu: *Adversus haereses*: AH 1: SCh 264, AH 2: SCh 294, AH 4 SDh 100. Szczegóły patrz: http://www.sources-chretiennes.mom.fr/index.php?pageid=auteurs_anciens — **AH**.
Lipsius R.A., Bonner M.: *Acta apostolorum apocrypha*. [Bd.] I. Lipsiae 1891.
Lipsius K.A., Bonner M.: *Acta apostolorum apocrypha*. [Bd.] II, 2. Lipsiae 1903.
Sickenberger J.: *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien*. Leipzig 1901.

¹ Niektóre z tekstów — ze względu na dużą frekwencyjność korzystania z nich — zostały opatrzone skrótami, którymi posługujemy się w pracy.

Wydania *Bibliai*

- La Bibbia di Gerusalemme*. Bologna 1990.
- Biblia Sacra iuxta uulgatam uersionem*. Ed. B. Fischer, J. Gribomont, H.F.D. Sparks, W. Thiele, R. Weber. Stuttgart 1975.
- Biblia Tysiąclecia*. Wyd. 5. Poznań 2002 — **BT**.
- Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Die Bibel*. Stuttgart 1982.
- Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*. Tłum. ks. R. Popowski SDB, M. Wojciechowski. Wstęp kard. J. Glemp. Warszawa 2006 — **GPNT**.
- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum editio*. Vaticano 1986.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*. Oprac. zespół pod red. M. Patera, M. Wolniewicz. Poznań 1987.

Tłumaczenia

- Abercysusza inskrypcja*. W: *Poezja grecka od II do połowy XV w.* Przekł. W. Appel, wstęp i oprac. ks. M. Starowieyski. Kraków 1995.
- Ambroży: *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O sakramentach, Wykład „Ewangelii według św. Łukasza”* [fragmenty], *Tajemnica Wcielenia Pańskiego*. Wstęp, przekład i oprac. L. Gładyszewski. Kraków 2004 — **Mist; Sakr**.
- Apokryfy Nowego Testamentu*. Red. ks. M. Starowieyski. T. 1: *Ewangelie apokryficzne*. Cz. 1—2. Kraków 2003 — **ApEw**.
- Apokryfy Nowego Testamentu*. Red. ks. M. Starowieyski. T. 2: *Apostołowie*; cz. 1: *Andrzej, Jan, Paweł, Piotr, Tomasz*; cz. 2: *Bartłomiej, Filip, Jakub Mniejszy, Jakub Większy, Judasz, Maciej, Mateusz, Szymon i Juda Tadeusz, Ewangelici, Uczniowie Pańscy*. Kraków 2007 — **ApAp**.
- Augustyn: *Listy* (1—75). Tłum. W. Eborowicz. Pelplin 1991.
- Augustyn: *O chrzcie*. Tłum. i oprac. A. Żurek. Kraków 2006.
- Bazyli Wielki: *O Duchu Świętym*. Tłum. i oprac. A. Brzóstkowska, wstęp ks. J. Naumowicz. Warszawa 1999.
- Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym. Antologia tekstów I—III w.* Wybór, układ, wprowadzenia i oprac. J. Słomka. Kraków 2004 — **ChiP**.
- Cyceron: *Rozmowy Tuskulańskie*. Przeł. J. Śmigaj, komentarzem opatrzył K. Leśniak. Warszawa 1961.
- Cyprian: *Listy*. Tłum. W. Szoldarski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanula. Warszawa 1969 — **L**.
- Cyprian: *O Modlitwie Pańskiej*. W: *Odpowiedź na Słowo*. Red. H. Pietras. Kraków 1993 — **OnS**.

- Cyprian: *Pisma*. T. 1: *Traktaty*. Z łaciny tłum. oraz wstępami i komentarzem opatrzył J. Czuj. Poznań 1937.
- Cyryl Jerozolimski: *Katechezy przedchrześcijańskie i mistagogiczne*. Tłum. ks. W. Kania, oprac. o. M.A. Bogucki. Kraków 2000 — **CKat**.
- Dokumenty soborów powszechnych*. T. 1: 325—787. Oprac. ks. A. Baron, H. Pietras SJ. Kraków 2001 — **DSP I**.
- Egeria: *Pielgrzymka do miejsc świętych*. Tłum. P. Iwaszkiewicz. W: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV—XIII w.)*. Wybór, wstęp, wprowadzenia i oprac. P. Iwaszkiewicz, przedmowa ks. M. Starowieyski. Kraków 1996, s. 135—229.
- Euzebiusz z Cezarei: *Historia kościelna. O męczennikach palestyńskich*. Tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki. Poznań 1924. Wznowienie — Kraków 1993 — **HE**.
- Ewangelia Filipa*. W: *Teksty z Nag-Hammadi*. Przetł. A. Dembska, W. Myszor, wstępem i komentarzem opatrzył oraz oprac. W. Myszor. Warszawa 1979.
- Grzegorz z Nazjanzu: *Mowy wybrane*. Warszawa 1967 — **M**.
- Grzegorz z Nyssy: *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne. Co to znaczy być chrześcijaninem. O doskonałości. O celu życia i prawdziwej ascezie*. Przetł. i oprac. J. Naumowicz. Kraków 2001.
- Grzegorz z Nyssy: *Wybór pism*. Tłum. W. Kania, wstęp i oprac. E. Stanula. Warszawa 1974 — **WK**.
- Hipolit Rzymski: *Tradycja apostołska*. Tłum., wstęp i oprac. H. Paprocki. „Studia Theologica Varsaviensia” 1976, R. 14.
- Ireneusz z Lyonu: *Wykład nauki apostołskiej*. Wstęp, przekł. i oprac. W. Myszor. Kraków 1997 — **Wykład**.
- Jan Chryzostom: *Homilie na „Ewangelię wg św. Mateusza”* (cz. pierwsza: homilie 1—40). Tłum. J. Krystyniacki, uwspółcześnienie tekstu E. Buszewicz, rewizja, oprac. i przypisy A. Baron. Kraków 2000.
- Jan Chryzostom: *Homilie na „List św. Pawła do Rzymian”*. T. I/1. Tłum. T. Sinko, oprac. A. Baron. Kraków 1995.
- Jan Chryzostom: *Katechezy chrześcijańskie*. Tłum. W. Kania, wstęp i oprac. ks. M. Starowieyski. Lublin 1993 — **JKat 1—8**.
- Jan Chryzostom: *Katechezy chrześcijańskie*. Tłum. W. Kania, wstęp i oprac. ks. M. Starowieyski. Lublin 1994 — **JKat 9—12**.
- Justyn: *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*. Tłum. oraz wstępem i objaśnieniami opatrzył A. Lisiecki. Poznań 1926.
- Justyn: *Apologia*. W: *Pierwsi apologetyci greccy*. Tłum., wstęp i komentarz L. Misiarczyk. Kraków 2004 — **Ap**.

- Klemens Aleksandryjski: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Tłum., wstęp i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska. Warszawa 1994 — **Kobierce**.
- Klemens Aleksandryjski: *Który człowiek bogaty może być zbawiony?* Tłum. J. Czuj. Kraków 1995.
- Klemens Aleksandryjski: *Zachęta Greków*. Tłum. J. Sołowianiuk. Warszawa 1988.
- Konstytucje apostolskie. Synody i kolekcje praw*. Przekł. S. Kalinkowski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras. T. 2. Kraków 2007 — **KonstAp**.
- „*Modlitwa Pańska*”. *Komentarze do „Modlitwy Pańskiej” greckich ojców Kościoła IV—V w.* Red. K. Bielawski. Kraków 1995 — **MPG**.
- „*Modlitwa Pańska*”. *Komentarze do „Modlitwy Pańskiej” łacińskich ojców Kościoła IV—V w.* Red. K. Bielawski. Kraków 1994 — **MPL**.
- Myszor W.: *Najstarsza łacińska homilia*. „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1979, nr 2, s. 247—255.
- Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*. Wstęp i oprac. H. Pietras SI. Kraków 1993 — **OnS**.
- Orygenes: *Homilie o „Ewangelii św. Łukasza”*. Tłum. i oprac. S. Kalinkowski. Warszawa 1986.
- Orygenes: *Homilie o „Księdze Jeremiasza”, Komentarz do „Lamentacji Jeremiasza”, Homilie o „Księgach Samuela” i „Księgach Królewskich”*. Tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła. Warszawa 1986 — **JerHom; LamKom; SmHom**.
- Orygenes: *Homilie o księgach Izajasza i Ezechiela*. Przel., wstępem i przypisami opatrzył S. Kalinkowski. Kraków 2000 — **IzHom; EzHom**.
- Orygenes: *Homilie o księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*. Tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła. Warszawa 1986 — **LbHom; JozHom; SdzHom**.
- Orygenes: *Homilie o księgach Rodzaju, Wyjścia, Kaptłańskiej*. Tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła. Warszawa 1984 — **RdzHom; WjHom; KplHom**.
- Orygenes: *Komentarz do „Ewangelii według Mateusza”*. Tłum. K. Augustyniak, wstęp i oprac. E. Stanuła. Kraków 1998 — **MtKom**.
- Orygenes: *Komentarz do „Ewangelii według św. Jana”*. Z języka greckiego przełożył i przypisami opatrzył S. Kalinkowski. Kraków 2003 — **JKom**.
- Orygenes: *Komentarz do „Listu św. Pawła do Rzymian”*. Tłum. i oprac. S. Kalinkowski, wstęp E. Stanuła. Warszawa 1993 — **RzKom**.
- Orygenes: *„O święcie Paschy”*. W: *Pisma Paschalne, Orygenes, Pseudo-Hipolit, Pseudo-Chryzostom*. Przel., wstępem i komentarzem opatrzył S. Kalinkowski. Kraków 1993 — **OPas**.
- Orygenes: *Przeciw Celsusowi*. Przel. wstępem, objaśnieniami i indeksami opatrzył S. Kalinkowski. Warszawa 1986.

- Pierwsi świadkowie. Wybór najstarszych pism chrześcijańskich.* Tłum. A. Świderkówna, wstępami opatrzył i oprac. ks. M. Starowieyski. Sandomierz—Kraków 1998 — **PŚ**.
- Platon: *Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa 1982.
- Sozomen Hermiasz: *Historia Kościoła*. Tłum. S. Kazikowski, wstęp Z. Zieliński. Warszawa 1980 (wyd. 2 — 1989).
- Teofil Antiocheński: *Do Autolyka*. W: *Pierwsi apologetyci greccy*. Tłum., wstęp i komentarz L. Misiarczyk. Kraków 2004.
- Tertulian: *Wybór pism*. [T.] 1. Tłum. E. Stanuła, W. Kania, W. Myszor, wstęp E. Stanuła, oprac. W. Myszor, E. Stanuła. Warszawa 1970 — **T I**.
- Tertulian: *Wybór pism*. [T.] 2. Wstęp C. Mazur, K. Obrycki, oprac. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanuła. Warszawa 1983 — **T II**.
- Tertulian: *Wybór pism*. [T.] 3. Wstęp T. Kołosowski, przygotowanie do druku T. Kołosowski, I. Salomonowicz-Górska. Warszawa 2007 — **T III**.
- Theodor von Mopsuestia: *Katechetische Homilien*. Übers. und Einleitung P. Bruns. Freiburg—Basel—Wien—Barcelona—Rom—New York 1994 — **HomKat**.
- Tractatus Tripartitus*. W: *Teksty z Nag-Hammadi*. Przetł. A. Dembska, W. Myszor, wstępem i komentarzem opatrzył oraz oprac. W. Myszor. Warszawa 1979.

Encyklopedie, leksykony, słowniki

- Dizionario dei concetti biblici del „Nuovo Testamento”*. A cura di L. Coenen, E. Beyreuther, H. Bietenhard. Bologna 1986 — **DCBNT**.
- Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*. A cura di A. Berardino. Monferrato 1983 — **DPAC**.
- Encyklopedia katolicka*. Lublin 1973 — **EK**.
- Lexikon der antiken christlichen Literatur*. Hrsg. S. Döpp, W. Geerlings. Freiburg—Basel—Wien 2002 — **LACL**.
- Popowski R.: *Wielki słownik grecko-polski „Nowego Testamentu”*. Warszawa 1997 — **WSPNT**.
- Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 1. Hrsg. v. G. Krause, G. Müller. Berlin—New York 1977 — **TRE**.

Opracowania

- Aalen S.: *Die Begriffe „Licht“ und „Finsternis“ im „Alten Testament“, im Spätjudentum und im Rabbinismus*. Oslo 1951.
- Altaner B.: *Patrologia*. Tłum. P. Pachciarek. Warszawa 1990.
- Andrieu M.: *Le pontifical romain au moyen âge*. Vaticano 1938—1941.

- Bourgeois H., Sesboüé B. SJ, Tihon P.: *Znaki zbawienia: sakramenty, Kościół, Najświętsza Panna Maria*. Tłum. P. Rak, red. T. Dzidek. Kraków 2001.
- Bultmann R.: *Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum*. „Philologus“ 1948, Nr. 97, s. 1—36.
- Burkert W.: *Starożytne kultury misteryjne*. Wstęp, przekł. i oprac. K. Bielański. Bydgoszcz 2001.
- Cabié R.: *L'initiation chrétienne*. In: *L'Église en prière*. Vol. 3: *Les sacrements*. Ed. A.G. Martimort. Tournai 1984.
- Daniélou J.: *Symbolika obrzędów chrześcijańskich*. Tłum. S. Fedorowicz. Kraków 1998.
- Daniélou J.: *Teologia judeochrześcijańska*. Tłum. ks. S. Basista. Kraków 2002. Wydanie pierwsze w r. 1958, przekład polski wydania włoskiego z r. 1974, poprawionego przez samego J. Daniélou — **Daniélou**.
- Daniélou J.: *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*. Tłum. A. Kuryś. Kraków i in. 1996.
- Dodds E.R.: *Grecy i irracjonalność*. Przekł. J. Partyka. Bydgoszcz 2002.
- Eckmann A.: *Chrzest w nauczaniu św. Ambrożego*. W: *Chrzest. Nowość życia*. Red. A.J. Nowak, W. Słomka. Lublin 1992, s. 49—56.
- Gnilka J.: *Teologia „Nowego Testamentu”*. Tłum. W. Szymona. Kraków 2002 — **Gnilka**.
- Gryglewicz F.: *Pieczczę i jej symbolika w „Nowym Testamencie”*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 1963, z. 2, s. 5—29.
- Kaczmarek T.: *Symbolika chrześcijańska w nauczaniu Kościoła starożytnego*. „Studia Włocławskie” 2002, R. 5, s. 137—149.
- Kelly J.N.D.: *Początki doktryny chrześcijańskiej*. Tłum. J. Mrukówna, przekład przejrzał E. Stanuła. Warszawa 1988.
- Kelly J.N.D.: *Złote usta. Jan Chryzostom — asceta, kaznodzieja, biskup*. Przekł. K. Krakowczyk. Bydgoszcz 2001.
- Koch G.: *Sakramentologia. Zbawienie przez sakramenty*. Przekł. W. Szymona OP, red. Z. Kijas OFMConv. Kraków 1999.
- Le Goff J.: *Narodziny czyszcza*. Tłum. H. Januszevska. Warszawa 1997.
- Martène E.: *De antiquis Ecclesiae ritibus*. Rouen 1700.
- Muchowski P.: *Komentarze do „Rękopisów znad Morza Martwego”*. Kraków 2000.
- Myszor W.: *Chrzest jako milczenie. Z gnostycznej teologii chrztu w „Tractatus Tripartitus”*. „Collectanea Theologica” 1986, z. 1, s. 25—28.
- Myszor W.: *Wprowadzenie*. W: *Teksty z Nag-Hammadi*. Przetł. A. Dembska, W. Myszor, wstępem i komentarzem opatrzył oraz oprac. W. Myszor. Warszawa 1979.
- Nadolski B.: *Liturgika*. T. 3. Poznań 1992.
- Neunheuser B.: *Taufe und Firmung*. Freiburg im Breisgau—Basel—Wien 1982.
- Pietras H.: *Jeden chrzest na odpuszczenie grzechów — próba zrozumienia świadectw patrystycznych*. W: *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*. Przygotował ks. J. Naumowicz. Warszawa 2004.

- Quasten J.: *Patrologia*. Vol. 1: *Fino al Concilio di Nicea*. Trad. N. Beghin. Casale 1980.
- Saxer V.: *Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*. Spoleto 1988.
- Schenk W.: *Liturgia sakramentów świętych*. Lublin 1962—1964.
- Simonetti M.: *Między dosłownością i alegorią*. Tłum. T. Sibiński. Kraków 2000.
- Słomka J.: *Chrzest i Kościół: analiza określeń chrztu: „oczyszczenie” i „w imię Jezusa”*. W: *Kościół wobec granic. Praca dedykowana ks. prof. dr. Lotharowi Ullrichowi*. Red. J. Kempa. Katowice 2005, s. 11—26.
- Słomka J.: *Chrzest jako pieczęć*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 2006, z. 2, s. 255—271.
- Słomka J.: *Nowe Proroctwo*. Katowice 2007 — NP.
- Słomka J.: *Spór o władzę Kościoła nad chrztem*. W: *Mistagogia a duchowość*. Red. A. Żądło. Katowice 2004, s. 162—169.
- Szram M.: *Nauka o grzechu Adama w Komentarzu do „Listu św. Pawła do Rzymian” Orygenes*. W: *Grzech pierwotny*. Red. H. Pietras. Kraków 1999, s. 41—66.
- Ungnad-Staerk, Gressmann, Bauer, Steidle. „Erbe und Auftrag” 24 (1948), s. 242.
- Wolinski J.: *Les recours aux epinoiai du Christ dans Le Commentaire sur Jean d'Origène*. In: *Origeniana sexta. Origène et la Bible, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Chantilly, 30 août—3 septembre 1993*. Ed. G. Dorival et A. le Boulleuc. Leuven 1995, s. 465—492.

Indeks biblijny

<p><i>Księga Rodzaju</i></p> <p>1,26 105</p> <p>1,28 91</p> <p>2,26 90</p> <p>2,28 90</p> <p><i>Księga Wyjścia</i></p> <p>3,2n. 30</p> <p>12,1—2 60</p> <p>12,3 61</p> <p>30,30 70</p> <p>33,3 91</p> <p><i>Księga Kapłańska</i></p> <p>5,14—16 77</p> <p>8,1 70</p> <p>12,3 75</p> <p><i>Księga Powtórzonego Prawa</i></p> <p>19,15 72</p> <p><i>Pierwsza Księga Królewska</i></p> <p>16 170</p> <p><i>Księga Hioba</i></p> <p>14,4 44, 104</p>	<p><i>Księga Psalmów</i></p> <p>2 116</p> <p>2,7 148, 155</p> <p>2,7n. 104</p> <p>7,10 29</p> <p>19,6—7 155</p> <p>22,5 82</p> <p>26,2 22</p> <p>45,11 187</p> <p>49,13 105</p> <p>51,7 44, 104</p> <p>58,4 175</p> <p>81,6—7 121</p> <p>82,6 116</p> <p><i>Księga Koheleta</i></p> <p>2,14 148</p> <p><i>Pieśń nad Pieśniami</i></p> <p>1,2—3 185</p> <p>1,3 189</p> <p>1,4 185</p> <p>2,13 185</p> <p>4,12 72</p> <p>6,9 72</p> <p>8,6 85</p>
--	---

<i>Księga Izajasza</i>		27,59—60	127
9,1	153	28,19	104
40,3	72		
61,1	170	<i>Ewangelia według św. Marka</i>	
61,7	188, 189	1,3	72
66,24	66	1,40	36
		7,4	24
<i>Księga Jeremiasza</i>		9,44—48	66
11,20	29	14,27	59
18,1—6	139		
19,9n.	139	<i>Ewangelia według św. Łukasza</i>	
		1,78—79	155
<i>Księga Ezechiela</i>		2,32	153
9,4	73	3,4	72
11,19	91	3,16	153, 170
		4,18	170
<i>Ewangelia według św. Mateusza</i>		4,27	36
3,3	72	5,13	36
3,11	24, 163	6,35	116
3,13	126	10,20	181
4,16	153	11,2	135
5,8	36	11,38	24
5,9	116	11,41	36
5,14	153	12,49	153
5,45	116	12,50	140
8,2—3	36	16,10—12	67
10,5	104	20,36	120, 143
16,28	147		
18,16	72	<i>Ewangelia według św. Jana</i>	
19,28	89, 93	1,4	33
19,30	90	1,4—9	155
20,22n.	24	1,5	153, 165
22,1—14	185, 188	2,3—5	134
22,12	189	3	97, 104
23,25—26	36	3,3	98, 101, 104, 113,
25,21	78		133, 143
26,26—28	143	3,3—5	88, 93, 94, 104,
26,28	44, 104		109, 134
27,59	36	3,4	113

3,5	64, 97, 104, 105, 113	6,4—5	132, 135, 140
3,6	105, 113	6,5	24, 137
3,8	113	6,6	15, 133
3,19	153	6,7	24
8,12	153, 155, 161	6,10	126, 147
9,5	153	6,18	134
10,22—33	92	6,22	133
12,36	153, 155	7,5	133
12,46	153	8,12	130
13,10—11	36	8,14	116, 121
14,26	105	8,15	116, 120
15,3	36	8,23	120
		8,33—34	112, 143
		9,26	116
<i>Dzieje Apostolskie</i>		12,6n.	106
2,48	53	13,12	154
10,48	53, 54	14,20	36
11,15—17	58	16,25	173
13,33	148		
15,7—8	58	<i>Pierwszy List do Koryntian</i>	
15,9	36	1,9—13	53
18,6	36	1,13—16	54
22,25—28	182	1,14—17	54
25,11	182	3,1	38
		3,16	83
<i>List do Rzymian</i>		6,10	53
2,29	173	6,11	63
4,11	63, 86	6,19	83
5,8—10	134	10,1—12	173
5,14	173	11,19	77
5,18	134	11,26	143
6,1—13	49, 80, 97, 103, 105, 123, 131, 137, 141, 151, 200	12,13	63
6,3	24, 53, 60, 134, 140, 145, 147	15,20	145
6,3—4	143, 144	15,29	65
6,3—11	134, 140	15,47n.	129
6,4	15, 128, 129, 137	<i>Drugi List do Koryntian</i>	
		1,12	187
		1,21	84

- | | | | |
|-------------------------|-----------------|--------------------------------------|-------------------------------------|
| 1,22 | 63, 84 | <i>List do Kolosan</i> | |
| 5,17 | 89, 90, 91, 110 | 1,18 | 148 |
| 6,16 | 39 | 2,11 | 15, 173, 176 |
| 6,18 | 116 | 2,11—12 | 123, 133 |
| 11,14 | 154 | 3,1—4 | 123 |
| | | 3,10 | 139 |
| <i>List do Galatów</i> | | <i>Pierwszy List do Tesaloniczan</i> | |
| 3,26 | 116 | 5,5 | 154, 155 |
| 3,27 | 15, 189 | <i>Pierwszy List do Tymoteusza</i> | |
| 3,27n. | 25 | 3,6 | 168 |
| 4,6 | 122 | 3,15 | 187 |
| 4,7 | 116 | 6,16 | 165, 187 |
| 4,9 | 155 | <i>List do Tytusa</i> | |
| 4,21—31 | 176 | 3,3—6 | 89 |
| 4,24 | 120 | 3,5 | 15, 50, 92, 93, 95,
96, 110, 115 |
| 4,26 | 182 | <i>List do Hebrajczyków</i> | |
| 5,2 | 175 | 1,3 | 79 |
| 5,4 | 175 | 6,4 | 154, 164 |
| 5,18—25 | 106 | 6,4—6 | 15 |
| | | 8,5 | 142 |
| <i>List do Efezjan</i> | | 9,7—9 | 142 |
| 1,5 | 116 | 9,14 | 36 |
| 1,5—8 | 105 | 10,1 | 142 |
| 1,7 | 44 | 10,32 | 15, 154, 164 |
| 1,13 | 85 | 11,6 | 144 |
| 1,13—14 | 78 | 12,22—23 | 182 |
| 1,14 | 63 | <i>Pierwszy List św. Piotra</i> | |
| 3,14—17 | 106 | 1,3 | 89 |
| 4,15 | 155 | 2,2 | 96 |
| 4,30 | 63 | <i>Pierwszy List św. Jana</i> | |
| 5,8 | 154 | 1,5 | 153 |
| 5,25—27 | 25, 35 | 1,7 | 36 |
| 5,26 | 36 | | |
| 6,10—17 | 178 | | |
| <i>List do Filipian</i> | | | |
| 3,3 | 175 | | |

<i>1,9</i>	36	<i>2,23</i>	29
<i>2,20</i>	170	<i>3,18</i>	188
		<i>6</i>	62
<i>Apokalipsa św. Jana</i>		<i>7</i>	62, 73
<i>1,12—20</i>	153	<i>12,7—9</i>	154
<i>2,1</i>	153	<i>14,14</i>	153

Indeks cytatów patrystycznych i innych autorów starożytnych*

A		3,(1) 7	49
		3,(2) 8	84
Abercjusz		5,(3) 19	115, 118
<i>Inskrypcja</i>	70, 158, 193	6,(2) 6—7	85
<i>Adversus Judaeos qui insecuti sunt Dominum nostrum Jesum Christum</i>	31, 193	6,(2) 7	84
51	173	6,(2) 8	84
79—81	68	<i>O tajemnicach</i>	194
Ambroży		(1) 1	115
<i>De poenitentia</i>		(1) 2	149
2,3,18	84	(2) 5	115
<i>De Spiritu Sancto</i>		(3) 16—17	49
79	82, 84	(4) 22—24	49
<i>Expositio Psalmi CXVIII, prolog</i>	50	(6) 29	84
<i>O sakramentach</i>	194	(6) 29—(7) 39	185
1,(5) 13—14	49	(7) 37	189
2,(2) 3—7	49	(7) 41	85
2,(3) 8	49	(7) 42	84
2,(7) 23	148	(7) 43	189
3,(1) 1—2	148	Augustyn	
3,(1) 3	115	<i>List 23,4</i>	86
		<i>O chrzcie</i>	194
		4,14,21	86

* W indeksie zostały uwzględnione nie tylko cytaty, ale także omówienia i odwołania do tekstów patrystycznych. Uwzględniono również informacje o wybranych tytułach dzieł patrystycznych pojawiających się w książce, pominięte zostały jednak tytuły dzieł często cytowanych.

B		74,5	59, 102
		74,6	34, 102, 129
Bazyli Wielki		74,7	35, 102
<i>O chrzcie</i>	104, 194	75,8	102
1,2	44, 104, 105, 134, 135, 163	<i>O jedności Kościoła</i>	
2	106	11	102
<i>O Duchu Świętym</i>	103/104, 194	<i>O „Modlitwie Pańskiej”</i>	
6,15	82	9	102
15,35	44, 133	10	102
15,35—36	163	<i>O zazdrości i zawiści</i>	
15,36	15, 119, 134	14—15	102, 129, 167
16,40	78	Cyryl Aleksandryjski	
26,64	79	<i>Komentarz do „Ewangelii według św. Łukasza”</i>	
		11,2	121
C		Cyryl Jerozolimski	
Cezary z Arles		<i>Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne</i>	195
<i>kazania</i>		<i>Kat 1</i>	118
201,2	168	<i>Kat 3</i>	118
204,4	168	<i>Kat wst 1</i>	179, 185
Chromacjusz z Akwilei		<i>Kat wst 2</i>	164
<i>Homilia 141,2</i>	121	<i>Kat wst 3</i>	185
<i>Kazanie 40,2</i>	121	<i>Kat wst 7</i>	45
Cyceron		<i>Kat wst 13</i>	182
<i>Rozmowy Tuskulańskie</i>		<i>Kat wst 16</i>	15, 61, 80, 118
5,13,38	95	<i>Kat wst 17</i>	80
Cyprian		1,2	80, 110
<i>Do Donata</i>		1,3	80
3	101	2,1	45
<i>Listy</i>		3,1—2	186
64,2	174	3,2	189
64,2—5	47	3,3—4	81
64,4	174	3,4	80, 81, 109
64,5	35	3,6	177
69,2	34, 35, 72, 185	3,12	80, 137
70	57	3,14	118
73	57	4,16	81
73,9	72	5,6	81, 176
73,21	102	12,8	80, 81, 179

16,24	81	<i>Ewangelia Ebionitów</i>	
17,11	109	4	156
17,35	81	<i>Ewangelia Filipa</i>	196
17,36	81, 179	69,5—28	184
18,33	61, 81	90	123
20 (<i>mist 2</i>),2—3	189	95	172
20 (<i>mist 2</i>),4—6	137	101	185
20 (<i>mist 2</i>),7	46		
22 (<i>mist 4</i>),7	82		
23 (<i>mist 5</i>),11	118		
D		F	
<i>Didache</i>	61, 150, 155, 195	Firmilian	
<i>Didaskalia apostołskie</i>	61, 69, 150, 195, 198	<i>List Firmiliana z Cezarei Kapadockiej do Cypriana</i>	
9	69, 155	75,8	102
16	56, 69, 172		
<i>Drugi List Klemensa</i>	195	G	
6,9	66	Grzegorz z Nazjanzu	
7,6	66	<i>Mowy</i>	196
8,4—6	66/67	40	78, 161
14,1	23	40,2	106, 107
<i>Dzieje Pawła i Tekli</i>	74, 196	40,2—3	91, 106
25	56, 70	40,4	16, 37, 78, 107, 172, 190
34	56	40,6	162
<i>Dzieje Piotra Apostoła i Szymona</i>	196	40,7	28, 47, 78, 93
5	55	40,7—8	42
<i>Dzieje Tomasza</i>	29, 75, 196	40,9	129
27	29, 56—57, 69	40,32	107
		40,33—34	107
		40,36—37	162
		40,46	107
		45,2	162
E		Grzegorz z Nyssy	
Egeria		<i>O naśladowaniu Boga</i>	132, 146
<i>Pielgrzymka do miejsc świętych</i>		<i>Wielka katecheza</i>	197
47,2	168	13	108
Euzebiusz z Cezarei		16	108
<i>Historia Kościelna</i>		32	15
6,5,5—6	70	33	109
		35	109, 130—131
		35—36	42

H		<i>1,1—3</i>	187
		<i>2,1</i>	180
Hermas		<i>2,8</i>	180
<i>Pasterz</i>	23, 69, 74, 197	<i>2,9</i>	180, 182
<i>Widzenie pierwsze</i>	92	<i>2,11</i>	139, 189
<i>Widzenie trzecie</i>	92	<i>2,17</i>	180
<i>Przypowieść ósma</i>		<i>2,22</i>	180
<i>4,1—7,6</i>	65	<i>2,25</i>	139, 189
<i>6,3</i>	66	<i>2,26</i>	120
<i>Przypowieść dziewiąta</i>	28, 92	<i>3,1—4</i>	164/165
<i>16,2—7</i>	64	<i>3,5</i>	15, 119
<i>16,3</i>	55	<i>3,6</i>	28, 47
<i>16,4—6</i>	23	<i>3,7</i>	110
<i>16,7</i>	28	<i>3,8—11</i>	180
		<i>4,3</i>	189
		<i>4,6</i>	180, 186
I		<i>4,11</i>	120
		<i>4,12—16</i>	110
Ignacy Antiocheński		<i>4,14—15</i>	110
<i>List do Kościoła w Magnezji</i>		<i>4,14—16</i>	91
<i>3,6</i>	60	<i>4,41</i>	180
<i>List do Kościoła w Smyrnie</i>		<i>5,22</i>	119
<i>8</i>	60	<i>5,23</i>	120
Ireneusz z Lyonu		<i>5,26—27</i>	180
<i>Adversus Haereses</i>		<i>6,21—25</i>	165
<i>1,23,5</i>	54	<i>7,21</i>	139
<i>2,22,4</i>	95	<i>9,8</i>	15, 164, 176
<i>4,16,2</i>	29	<i>9,9</i>	46
<i>4,16,3</i>	29	<i>9,10</i>	47
<i>Wykład nauki apostołskiej</i>	31, 35, 197	<i>9,12</i>	110
<i>3</i>	95	<i>9,13</i>	139
<i>7</i>	70, 95	<i>9,15</i>	140
<i>41</i>	31	<i>10,4</i>	140
<i>100</i>	70	<i>10,5</i>	141
		<i>10,7</i>	83
J		<i>11,1</i>	187
		<i>11,10</i>	83
Jan Chryzostom		<i>12,4</i>	165
<i>Katechezy chrzcielne</i>		<i>12,5</i>	189
<i>1</i>	164	<i>12,11—12</i>	180
<i>1,1</i>	180	<i>12,19</i>	178

<i>Homilia 19 na „Ewangelię św. Mateusza”</i>		<i>Zachęta Greków</i>	
6,9	119	114	160
		120	76, 124, 158
<i>Homilia na „List św. Pawła do Rzymian”</i>		Klemens Rzymski	
11,5n.	141	<i>List do Koryntian</i>	
Jan Kasjan		9,4	93
<i>Rozmowy z ojcami</i>		Konstytucje apostołskie	198
9,18,2	121	3,16	61, 80
		3,17	150
Justyn		3,18	117
<i>Apologia</i>	30, 67, 198	5,16,7	150
61,1—10	94	7,24	117
61,12	157	7,41,3	177
61,12—13	30		
62,1	30	M	
62,1—2	124, 157	Meliton z Sardes	
65,1	157	<i>Homilia paschalna</i>	32, 199
66,4	124, 157	<i>O chrzcie</i>	
<i>Dialog z Żydem Tryfonem</i>		1	30/31
23,3	29		
K		O	
Klemens Aleksandryjski		<i>O powtórnym chrzcie</i>	74, 199
<i>Kobierce</i>		1	58
4,13,89,2—3	123	2	58
4,22,141—142	38	4	22
5,12,82,1	17	7	59
<i>Który człowiek bogaty może być zbawiony?</i>		10	57
42	159	<i>Ody Salomona</i>	154, 199
42,4	76	Orygenes	
<i>Wychowawca</i>		<i>Homilie o „Księdze Rodzaju”</i>	
1,6,25,1	38, 96, 159	10,5	77
1,6,26,1	159	<i>Homilie o „Księdze Wyjścia”</i>	
1,6,26,2—3	15, 38	8,4	39
1,6,30,1	38	<i>Homilie o „Księdze Kapłańskiej”</i>	
1,7,36,2—3	38	1,4	39
<i>Wypisy z Theodota</i>		2,4	125
77,1	123	3,8	77
80,2	123	7,1	41
		8,3	35, 39, 44, 127

8,3—4	47, 175	1,25	54
<i>Homilie o „Księdze Sędziów”</i>		3,51	41
7,2	40, 125		
<i>Homilie o „Księdze Jozuego”</i>		P	
4,2	125		
5,6	176	Pisma z Qumran	
<i>Homilie o „Księdze Jeremiasza”</i>		<i>Słowa Mędrca do Synów</i>	
1,16	128	<i>Brzasku</i>	154
2,3	40	Platon	
<i>Homilie o „Księdze Ezechiela”</i>		<i>Fedon</i>	
7,4	96	67C	37
<i>Komentarz do „Ewangelii według św. Mateusza”</i>		Pseudo-Barnaba	
13,27	96	<i>List</i>	199
15,6	126	6,11	91
16,6—7	125	6,13—14	91
<i>Homilie na „Ewangelię według św. Łukasza”</i>		6,13—19	177
14,5	97	11,8	124
24	40	13,1	177
33,5	96	R	
<i>Komentarz do „Ewangelii według św. Jana”</i>		<i>Recognitiones</i>	200
6,33	96	3,67,1	190
<i>frgm. 121a</i>	97	4,35,5—36,1—4	190
<i>frgm. 165—169</i>	96		
<i>frgm. 223</i>	40	S	
<i>Komentarz do „Listu do św. Pawła do Rzymian”</i>		Sozomen Hermiasz	
2,11—12	175	<i>Historia Kościoła</i>	
5,2	99	3,14	201
5,8	60, 88, 94, 98,		
	127	T	
5,9	35	Teodor z Mopsuestii	
<i>O święcie Paschy</i>		<i>Homilie katechetyczne</i>	200
1,4	161	11,7	120, 183
1,18	161	12,4	142
1,21	161	12,6—7	143
<i>Przeciw Celsusowi</i>			
1,24—25	54		

<i>12,9</i>	112, 143	Tertulian	
<i>12,11—12</i>	183	<i>Do męczenników</i>	
<i>12,12</i>	120	3	179
<i>12,15</i>	183	<i>O chrzcie</i>	34
<i>12,16</i>	183	1	99—100
<i>12,17</i>	183	3	100
<i>12,27</i>	165, 183	4	31, 32
<i>13,9</i>	183	5	124, 157
<i>13,13</i>	177, 183	6	71
<i>13,14</i>	144, 183	7	32, 171
<i>13,15</i>	112	12	22
<i>13,17</i>	83, 181	13	71, 188
<i>13,17—19</i>	83	15	33
<i>13,18</i>	181	17	196
<i>13,19</i>	183, 190	18	32
<i>14,1</i>	181, 183	20	100
<i>14,1—2</i>	83	<i>O duszy</i>	
<i>14,2</i>	112	41,3—4	101, 166
<i>14,2—4</i>	144	<i>O pokucie</i>	
<i>14,3</i>	142	6	71, 188
<i>14,3—4</i>	114	<i>O widowiskach</i>	
<i>14,5</i>	145	4,24	71
<i>14,6</i>	145	<i>O wstydlivości</i>	35
<i>14,7</i>	121	6,14—16	34
<i>14,8</i>	189	6,16	101
<i>14,14</i>	93	<i>O zmartwychwstaniu umarłych</i>	
<i>14,17</i>	16	8,3	34, 166
<i>14,20</i>	93	<i>Preskrypcja przeciw heretykom</i>	
<i>14,20—24</i>	121	40	124, 157
<i>14,23</i>	48	<i>Tractatus Tripartitus</i>	201
<i>14,25</i>	114	127,25—129,14	184
<i>14,29</i>	165	<i>Tradycja apostołska</i>	61, 67, 69, 198, 201
Teofil Antiocheński		21	95
<i>Do Autolyka</i>	200	Tytus z Bostry	
1,12,1—3	171	<i>Komentarz do „Ewangelii według św. Łukasza”</i>	
2,16,2	92	11,1—4	135

JAN SŁOMKA

Early Christian Terms for Baptism

Summary

Writing about baptism, a number of most significant Church Fathers, such as Clement of Alexandria, Basil of Cesarea, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa, Cyril of Jerusalem or John Chrysostom, use various terms to describe the sacrament. In their writings or catecheses devoted to the subject, they begin with a longer or shorter list of terms and continue with baptismal reflection which refers to the terms provided. Such a way of writing on baptism is typical, first of all, of the Greek Fathers. The Latin Fathers, beginning with Tertullian, referred to the history of salvation and the typological exegesis of *Old Testament* texts rather than lists of terms. However, in their texts, they also made use of various terms describing baptism, and each Father did it in his own characteristic way. It has to be noted that the method of teaching which involved commenting upon numerous terms was used by the Fathers when writing on baptism; it is generally absent from their treatises on the Eucharist or the ordained priesthood. Beginning with Clement of Alexandria, however, providing numerous names and commenting on them is a common method applied by the Greek Fathers in their teaching on God and Jesus Christ.

In the present work, each term referring to baptism has been presented from a historical perspective. Particular attention was given to the earliest texts: the time and circumstances in which a given term emerged. In so far as possible, the biblical roots of every term were presented, however, to a limited degree, as the work is outside the scope of biblical theology. The discussion of the later Fathers focuses on baptismal catecheses and treatises devoted to baptism, it thus covers the writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia, Basil, Gregory of Nazianzus, Gregory of Nyssa and Ambrose. The texts may be considered as representative of the various trends in baptismal catechesis during the golden period of patristic literature. The review of terms describing baptism, as far as Latin literature is concerned, stops right before St Augustine. Even though his writings are mentioned, the number of the mentions does not reflect the significance and the volume of his writings, especially those devoted to baptism. Cyril of Alexandria is the latest Oriental writer included in this work.

Washing — cleansing is the first term to be discussed. Such image of baptism was, first of all, of propaedeutic nature: it was targeted at those who had not yet been baptized — either pagans, or catechumens. Until St Cyprian, Latin literature focuses on

the washing — cleansing of an individual. Cyprian, on the other hand, writes about the washing of the Church as a whole. Only in the Church washed by Jesus Christ may the cleansing of its individual members take place. The washing of baptism is a one-time event and is considered as the first fruit of baptism, opening the way to receive all other gifts related to the sacrament. Clement and Origen, and then Gregory of Nazianzus and Gregory of Nyssa, also turned to the Platonic idea of catharsis in their reflection on baptism as cleansing. Origen's idea of baptism which washes away prenatal sin was developed — and processed — mainly in the West, where the line of Cyprian — Ambrose — Augustine can be clearly identified. The Eastern theology, on the other hand, totally abandoned that idea of Origen's. Another description of baptism refers to giving the name of Jesus. It is typical of the Judeo-Christian literature, later it appears only occasionally. It is closely linked to yet another term — that of the seal which, in the Judeo-Christian tradition, means first of all assuming ownership. In the traditions which are not so closely connected to Judeo-Christianity, the seal is understood as a commitment, and the term is usually accompanied by a moral catechesis calling for a change of life after baptism. Gradually the seal begins to relate to the whole Trinity, while in the literature of the fourth century the term, if used, usually means the gift of the Holy Spirit.

The most comprehensive discussion is devoted to the following group of terms: new creation — new birth — death and resurrection. The image of baptism as a new creation first appeared in the Judeo-Christian tradition, and only there does it stand on its own. Later, the motif is used by the majority of writers, but it always accompanies other more relevant terms: new birth, death and resurrection.

Baptism as birth and rebirth, on the other hand, is ever-present in the texts on baptism, starting with Justin. In the fourth and fifth centuries, the motif was transformed under the influence of the Nicene theology: instead of birth, the Fathers refer to the adoption as sons and release from captivity. Only then does the idea of the “divine sonship of Christians” enter the baptismal catechesis to a wider extent. In the pre-Nicene writings, there is practically no reference to Paul's image of baptism as the death and resurrection with Christ (Rom 6:1—13). Origen began two interpreting traditions: “dogmatic” and moral. The former presented St Paul's text as a description of deep transformation taking place within the human nature as a result of baptism. After Origen, this way of interpretation was mainly developed by Gregory of Nyssa and Theodore of Mopsuestia. For both of them, the words of St Paul were a significant starting point for the discussion of baptism, as reflected in their writings. Moral interpretation, on the other hand, pointed to the meaning of death and resurrection as dying to sin and rising to life free from sin, it was thus, first of all, a call to remain faithful to the gift received in baptism. This type of interpretation occurs in the writings of Gregory of Nazianzus and is most fully expressed in the homilies of John Chrysostom. In the fourth century, a tradition developed independently from Origen, whereby baptism was presented as a participation in the death and resurrection of Christ. The tradition can be described as mystagogical and cultic, as it referred to St Paul's words in order to explain the course and the symbolic meaning of the successive elements in the rite of baptism. Baptism was presented as an initiation into the mystery of the Cross. Such

interpretation occurs mainly in the baptismal catecheses of Basil of Cesarea, Cyril of Jerusalem and Ambrose. The catecheses of John Chrysostom and Theodore of Mopsuestia, on the other hand, do not emphasize that motif. The image of baptism as death and resurrection is always combined with the presentation of baptism as the new birth, usually enriching and complementing the latter. A reverse relationship is not common: there are authors who do not combine the motif of the new birth with that of death and resurrection (Justin, Ambrose *On the Mysteries*).

Illumination is yet another term describing baptism. It was familiar to both the Latin and the Greek traditions, at least from the second century on. It never played a dominating role in the West, and the symbolism of light is introduced to baptismal rites relatively late. The first liturgical testimonies come from the eleventh and twelfth centuries. In the Greek literature, on the other hand, references to baptism as illumination are much more common. They are present in the writings of Justin, Clement and, most prominently, in an oration of Gregory of Nazianzus. The latter also gives the first testimony to the ceremony of light that accompanied baptism. Origen, however, seems to dislike the term.

Other names for baptism, which have been briefly touched upon in the work, include anointing (which soon became the name for a rite accompanying baptism); circumcision; making a covenant; enlistment; inscribing in the heavenly book; granting the citizenship of the heavenly city (most comprehensively presented in the catecheses of Theodore of Mopsuestia); nuptials; entering the nuptial room; putting on a robe (similarly to anointing, it soon became a name for an accompanying rite).

Translated by Joanna Sedlaczek

JAN SŁOMKA

Taufbezeichnungen im Frühchristentum

Zusammenfassung

Viele der wichtigsten Kirchenväter: Clemens von Alexandria, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Kyrill von Jerusalem oder Johannes Chrysostomus, haben in ihren Schriften über die Taufe verschiedene Bezeichnungen dieses Sakraments verwendet. Alle bringen in ihren Schriften oder Katechesen über dieses Sakrament längere oder kürzere Aufzählungen der Bezeichnungen der Taufe, und anschließend entwickeln sie ihre Reflexionen über die Taufe unter Bezugnahme auf die aufgezählten Namen. Vor allem für die griechischen Kirchenväter ist diese Art, über die Taufe zu schreiben, kennzeichnend. Die lateinischen Kirchenväter haben es dagegen von Tertullian an vorgezogen, auf die Erlösungsgeschichte und die typologische Exegese alttestamentarischer Texte Bezug zu nehmen, statt auf einen Katalog von Namen. Aber auch sie haben in ihren Texten die verschiedensten Bezeichnungen für die Taufe verwendet, und ihre Anwendung war für jeden von ihnen etwas anders und jeweils charakteristisch. Bemerkenswert ist auch, daß die Auslegung durch Kommentierung der Namen von den Kirchenvätern nur bei der Besprechung der Taufe vorgenommen wurde, nicht jedoch in eucharistischen Traktaten oder Abhandlungen über das Priestertum. Schon von Clemens von Alexandria an ist dagegen die Methode, die Namen der Taufe zu vermehren und diese dann zu kommentieren, von den griechischen Kirchenvätern auch im Zusammenhang mit Auslegungen über Gottvater und Jesus Christus herangezogen worden.

Die vorliegende Arbeit stellt jede Bezeichnung der Taufe in historischer Perspektive vor. Der Schwerpunkt der Analyse liegt dabei bei den frühesten Texten, vor allem dem Zeitpunkt und den Umständen, unter denen die jeweilige Bezeichnung aufgekommen ist. Im Rahmen der Möglichkeiten — allerdings nur begrenzt, da es sich nicht um eine Studie zur biblischen Theologie handelt — werden auch die biblischen Wurzeln jeder Bezeichnung der Taufe dargestellt. Bei der Darstellung der späteren Kirchenväter wurden vor allem Taufkatechesen und Traktate über die Taufe herangezogen, also die Schriften von Kyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa sowie Ambrosius. Sie gelten als repräsentativ für die verschiedenen Strömungen der Taufkatechese in der „goldenen Periode“ der patristischen Literatur. Die Übersicht über die Bezeichnungen der Taufe endet hinsichtlich der lateinischen Literatur bei Augustinus, genau genommen vor

ihm. Seine Schriften werden zwar erwähnt, doch steht die Zahl der Hinweise in keinem Verhältnis zum Rang und der Vielfalt der Schriften des Hl. Augustinus, vor allem derjenigen, die dem Sakrament der Taufe gewidmet sind. Der späteste ostkirchliche Autor, der in dieser Arbeit Erwähnung findet, ist Kyrill von Alexandria.

Die erste in dem vorliegenden Buch besprochenen Taufbezeichnungen ist die der Waschung und Reinigung. Eine solche Vorstellung der Taufe in den ältesten Schriften hatte vor allem propädeutischen Charakter — richtete sie sich doch an Menschen, die noch Heiden oder allenfalls Katechumenen waren. In der lateinischen Literatur ist vor dem Hl. Cyprian vor allem von der Waschung und Reinigung des einzelnen Menschen die Rede. Cyprian dagegen schreibt von der Waschung der Kirche als ganzer. Erst in dieser von Christus gewaschenen Kirche kommt es zur Reinigung ihrer einzelnen Mitglieder. Die Taufe ist eine einmalige Waschung. Die allgemeine Reinigung gilt als erste Frucht, die den Weg zum Empfang aller übrigen Taufgaben eröffnet.

Clemens und Origenes haben ebenso wie später Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa bei der Interpretation der Taufe als Reinigung auch auf Platons Begriff der Katharsis zurückgegriffen. Die von Origenes entwickelte Idee der Taufe als Abwaschung der Erbsünde wurde vor allem in der Westkirche entwickelt und weiterverarbeitet. Es läßt sich eine eindeutige Argumentationslinie von Cyprian über Ambrosius zu Augustinus zeigen. Die ostkirchliche Theologie hat dagegen diese Idee des Origenes völlig verworfen.

Eine weitere Bezeichnung der Taufe ist die der Verleihung des Namens Jesu. Sie ist typisch für die judenchristliche Literatur und kommt später nur mehr sporadisch vor. Sie steht in engem Zusammenhang mit der nächsten Bezeichnung — der Siegelung, die in der judenchristlichen Tradition vor allem die Zueignung an Gott bedeutet. In der weniger stark mit dem Judentum verbundenen Tradition wird „Siegelung“ als Verpflichtung verstanden, und der Gebrauch dieser Bezeichnung wird zu einer moralischen Katechese fortentwickelt, die dazu aufruft, nach der Taufe das eigene Leben zu ändern. Nach und nach beginnt die Siegelung auch auf die ganze Dreieinigkeit bezogen zu werden.

In der Literatur des 4. Jahrhunderts bezeichnet diese Bezeichnung, soweit sie verwendet wird, die Gabe des Heiligen Geistes.

Den größten Raum nimmt in der Darstellung die Gruppe der Bezeichnungen „Neuschöpfung“, „Wiedergeburt“, „Tod und Auferstehung“ ein. Die Darstellung der Taufe als neue Schöpfung tritt zuerst in der judenchristlichen Tradition auf, und nur hier findet sie sich selbständig. Später zeigt sich dieses Motiv bei der Mehrheit der besprochenen Autoren, allerdings stets in Begleitung wichtigerer Bezeichnungen wie „Wiedergeburt“ oder „Tod und Auferstehung“.

Das Verständnis der Taufe als Geburt und Wiedergeburt ist dagegen von Justinus an in den einschlägigen Texten durchgängig vorhanden. Unter dem Einfluß des Konzils von Nicäa wurde dieses Motiv im 4. und 5. Jahrhundert verwandelt: statt von einer Geburt sprechen die Kirchenväter von der Annahme an Sohnes Statt und der Befreiung aus der Knechtschaft. Erst zu diesem Zeitpunkt nimmt der Begriff der Gotteskindschaft der Christen in der Taufkatechese breiteren Raum ein. Von Origenes abgesehen, treffen wir im vornizäischen Schrifttum dagegen keine Anknüpfungen an das paulinische Motiv der Taufe als Tod und Auferstehung in Christo (Römer 6, 1—13). Origenes hat zwei

Interpretationstraditionen eröffnet: eine „dogmatische“ und eine moralische. Die „dogmatische“ Interpretation las den Text des Paulus als Beschreibung einer tiefgehenden Veränderung der Menschennatur selbst, die sich mit der Taufe vollziehe. Nach Origenes haben vor allem Gregor von Nyssa und Theodor von Mopsuestia diese Interpretation aufgegriffen. Für beide waren die Paulusworte ein sehr wesentlicher Ausgangspunkt bei der Erörterung der Taufe, und sie haben ihnen in ihren Schriften viel Raum gegeben.

Die moralische Interpretation dagegen wies darauf hin, daß Tod und Auferstehung als Tod der Sünde und Auferstehung zu einem sündenfreien Leben zu verstehen seien; sie rief also in erster Linie dazu auf, nach der Taufe der erhaltenen Gabe treu zu bleiben. Diesen Typ von Interpretation finden wir u.a. bei Gregor von Nazianz; am umfassendsten wird er aber in den Predigten des Johannes Chrysostomus entwickelt. Im vierten Jahrhundert entwickelte sich völlig unabhängig von Origenes eine Tradition, die die Taufe als Teilnahme am Drama des Kreuzestodes und der Auferstehung Christi darstellte. Man kann sie die mystagogisch-kultische Interpretationslinie nennen, da sie unter Berufung auf die Paulusworte den Verlauf und die einzelnen Elemente des Taufritus erläuterte. Die Taufe wurde als Einweihung in das Mysterium des Kreuzes dargestellt. Dieser Erläuterungstyp tritt vor allem in den Taufkatechesen von Basilius von Cäsarea, Kyrill von Jerusalem und Ambrosius auf; die Katechesen von Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia stellen diesen Aspekt dagegen nicht heraus.

Das Motiv der Taufe als Tod und Auferstehung tritt immer gemeinsam mit der Vorstellung der Taufe als Wiedergeburt auf, in der Regel als Entwicklung und Ergänzung zu dieser. Eine umgekehrte Abhängigkeit ist allerdings nicht allgemein gegeben; es gibt also Autoren, bei denen das Motiv der Wiedergeburt nicht mit dem Motiv des Todes und der Auferstehung verbunden ist (Justinus und Ambrosius *Über die Mysterien*).

Eine weitere Bezeichnung der Taufe ist die der Erleuchtung. Sie war ebenso in der lateinischen als auch in der griechischen Tradition seit dem zweiten Jahrhundert gebräuchlich. Im Westen wurde sie allerdings nie zur vorherrschenden Bezeichnung, und es ist erst relativ spät begonnen worden, in die Taufriten Elemente der Lichtsymbolik zu integrieren. Die ersten liturgischen Zeugnisse hierfür stammen aus dem 11. und 12. Jahrhundert. In der griechischen Literatur ist dagegen die Darstellung der Taufe als Erleuchtung wesentlich populärer. Wir sehen sie bei Justinus, Clemens und vor allem bei Gregor von Nazianz. Bei ihm finden wir auch das erste Zeugnis für einen Lichtritus bei der Taufe; Origenes dagegen mochte diese Bezeichnung ausdrücklich nicht.

Weitere Bezeichnungen der Taufe, die allerdings in der vorliegenden Arbeit wesentlich knapper erörtert werden, sind: Salbung (dies wurde sehr schnell zur Bezeichnung des bei der Taufe vollzogenen Ritus), Beschneidung, Abschluß eines Bundes, Aufnahme ins Heer, Eintragung ins Buch des Himmels, Verleihung des himmlischen Bürgerrechts (letzteres kommt am ausführlichsten in den Katechesen des Theodor von Mopsuestia vor), Vermählung, Eintritt ins Hochzeitszimmer und Anlegen des Gewands (ähnlich wie die Salbung wurde dies sehr schnell zur Bezeichnung des Taufritus).

Redaktor: KATARZYNA WIĘCKOWSKA
Projektant okładki: AGNIESZKA SZYMALA
Redaktor techniczny: BARBARA ARENHÖVEL
Korektor: AGNIESZKA PLUTECKA

Copyright © 2009 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-1784-7

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 14,5. Ark. wyd. 15,0. Przekazano
do łamania we wrześniu 2008 r. Podpisano do druku
w marcu 2009 r. Papier offset. kl. III, 90 g
Cena 23 zł

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego
Druk i oprawa: SOWA Sp. z o.o.
ul. Hrubieszowska 6a, 01-209 Warszawa