

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

ANNA GRZYWA

**Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku –
w poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim
i grecko-rzymskim**

Rozprawa doktorskanapisana
w Instytucie Kulturoznawstwa
pod kierunkiem promotoraprof. dr. hab. Henryka Pietrasa SI
i promotora pomocniczego dr. Tomasza Dekerta

pisanie rozprawy zostało zakończone:

KRAKÓW 2015

Wykaz skrótów

ATK	Akademia Teologii Katolickiej
BOK	Biblioteka Ojców Kościoła
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
NBA	Nuova Biblioteca Agostiniana
NDP	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NT	Nowy Testament
OŻ	Ojcowie Żywi
PG	J.P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Graeca
PL	J.P. Migne, Patrologiae cursus completus. Series Latina
POK	Pisma Ojców Kościoła
PSP	Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy
SACH	Studia Antiquitatis Christianae
SC	Sources Chrétiennes
SCL	Synodi et Collectiones Legum (Synody i Kolekcje Praw)
SE	Studia Ephemeridis „Augustinianum”
ST	Stary Testament
ŻM	Źródła Monastyczne
ŻMT	Źródła Myśli Teologicznej

Dla Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu stosuje się skróty według Biblii Tysiąclecia

Spis treści

Wykaz skrótów	2
Wstęp	5
Rozdział I Zagadnienia wprowadzające w tematykę katechumenalną.....	17
I.1 Początki katechumenatu.....	17
I.2. Chrześcijaństwo a kultura świata antycznego.....	30
I.3. Chrześcijańskie rytury a pogańskie misteria.....	38
Rozdział II Rytury wejścia do katechumenatu.....	50
II.1 Ryt naznaczenia.....	50
II.1.1 Świadczenia katechumenalne	50
II.1.2 Źródła biblijne i przekaz Ojców Kościoła.....	61
II.1.3 Pochodzenie określenia <i>sphragis</i>	67
II.1.4 Świat grecko-rzymski	70
II.1.5 Interpretacja Ojców Kościoła	74
II.1.6 Widzialny znak?	77
II.2 Ryt soli	80
II.2.1 Dostępne źródła	80
II.2.2 Nauczanie Ojców Kościoła	89
II.2.3 Symbolika soli	93
II.3 Egzorcyzmy.....	99
II.3.1 Źródła patrystyczne	99
II.3.2 Pochodzenie egzorcyzmów	107
II.3.3 Technienie	114
II.3.4 Nałożenie rąk.....	116
Rozdział III Rytury przygotowujące do chrztu.....	120
III.1 Nomendatio.....	120
III.1.1 Świadczenia potwierdzające występowanie celebracji.....	120

III.1.2 Symbolika imienia.....	128
III.1.3 Imiona chrześcijańskie	132
III.1.4 Ryt <i>nomendatio</i> - pochodzenie.....	135
III.2 Przygotowanie katechetyczne	139
III.2.1 Charakter pouczeń przedchrzcielnych	139
III.2.2 Analogie	143
III.3 Skrutinia. Traditio. Redditio	153
III.3.1 Skrutinia	153
III.3.2 Traditio- redditio	157
III.3.3 Inspiracje celebracji traditio-redditio	166
 Zakończenie	 173
Streszczenie	179
Abstract.....	180
Bibliografia	181

WSTĘP

Zgodnie z myślą Tertuliana, że chrześcijanami nie rodzimy się, lecz stajemy¹, Kościół wcześniej zaczął kłaść nacisk na właściwe przygotowanie do sakramentu chrztu, jako momentu w sposób pełny wprowadzającego kandydatów do wspólnoty wierzących. Ten szczególny czas przygotowań, okres formacji, znany jest pod nazwą katechumenatu. W założeniu bowiem chrzest mogli przyjąć tylko ci, u których stwierdzono wiarę wynikającą z nawrócenia, a ich sposób życia został zweryfikowany podczas trwającego przygotowania.

Sam katechumenat był czasem szczególnym, o czym świadczyć może, podkreślane od samego początku, wyjątkowe miejsce katechumenów. Nie byli jeszcze pełnoprawnymi członkami Kościoła, nie mogli uczestniczyć w sposób pełny w Eucharystii, ale wspólnota wiernych otaczała ich swoją opieką, oczekując dnia ich pełnego włączenia do swojego grona. *Konstytucje Apostolskie* wskazując obowiązki przygotowujących się i rolę chrześcijan w tym procesie, przedstawiają konieczne do wypełnienia wymagania w następujący sposób:

A gdy katechumen będzie już gotowy do chrztu, niech się nauczy aktu wyrzeczenia się diabła i przyłgnięcia do Chrystusa. Najpierw bowiem musi odstąpić od nieprzyjaciół, a dopiero potem być wprowadzony w tajemnice; najpierw oczyści swe serce od wszelkiej skazy i zmarszczki zła, a wówczas będzie mógł uczestniczyć w tym, co święte. Jak dobry rolnik najpierw oczyszcza pole z chwastów, które na nim wyrosły, a dopiero potem sieje zboże, tak i wy winniście najpierw usunąć z kandydatów wszelką bezbożność, i dopiero wtedy zasiać w nich pobożność i uznać, że zasługują na chrzest².

¹Tertulian, *Apologetyk* 18, 4, przekł. J. Sajdak, POK 20, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 194, s. 81.

² Konstytucje Apostolskie VII, 40 [w:] *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo Kanoniczne Świętych Apostołów, Kary Świętych Apostołów dla upadłych*,

I na innym miejscu tego samego dzieła, podkreślając rolę biskupa w chrześcijańskiej inicjacji, dokonywanej za pomocą określonych rytuałów:

Przecież za jego pośrednictwem Pan udzielił wam Ducha przez nałożenie rąk, to dzięki niemu otrzymaliście święte nauki oraz poznaliście Boga i uwierzyliście w Chrystusa, dzięki niemu Bóg was poznał, przez niego zostaliście opieczątowani olejkami wesela i krzyżem poznania, dzięki niemu staliście się dziećmi światłości, a gdy biskup nakładał na was ręce w chwili oświecenia, Pan otoczył każdego z was swym świętym głosem i złożył świadectwo: „Tyś jest moim synem, Ja ciebie dzisiaj zrodziłem”³.

Starożytny katechumenat z całą pewnością może być interpretowany przez współczesnych badaczy jako swego rodzaju fenomen, nad którym warto się zatrzymać, aby prześledzić jego funkcjonowanie. Ta wyjątkowość nie dotyczy jedynie aspektu teologicznego formacji, ale może być odczytywana także w kontekście interesujących zjawisk kulturowych. Z drugiej jednak strony nie należy zapominać, że katechumenat pierwszych wieków był przede wszystkim drogą inicjacji wczesnochrześcijańskiej.

Współcześnie obserwujemy próby odzyskania terminu *inicjacja*. Przykładem takiej praktyki mogą być badania dr. hab. Bogusława Górki, twórcy podejścia inicjacyjnego do badania tekstów Nowego Testamentu. Jak sam zaznacza, wyzwaniem najpilniejszym *jest odzyskanie zagubionej inicjacji chrześcijańskiej epoki Kościoła pierwotnego tak na poziomie zjawiska, jak na poziomie nauki. Doktryna*

Euchologion Serpiona, przeł. St. Kalinkowski, SCL 2, Wydawnictwo WAM: Kraków, 2007, s. 206, tekst pol. - gr:

Καὶ ὅταν ἡ πρὸς αὐτὸ λοιπὸν τὸ βαπτισθῆναι ὁ κατηχηθεὶς, μαθησάμενος τὰ περὶ τῆς ἀποταγῆς τοῦ διαβόλου καὶ τὰ περὶ τῆς συνταγῆς τοῦ Χριστοῦ· δεῖ γὰρ αὐτὸν πρῶτον μὲν ἀποσχέσθαι τῶν ἐναντίων καὶ τότε ἐντὸς γενέσθαι τῶν μυστηρίων, προκαθάραντα ἑαυτοῦ τὴν καρδίαν πάσης κακονοίας σπίλου τε καὶ ῥυτίδος καὶ τότε τῶν ἁγίων μεταλαβεῖν. ὡς γὰρ γεωργὸς ἄριστος ἐκκαθαίρει τὴν ἄρουραν πρῶτον τῶν ὑπερφυουσῶν ἐν αὐτῇ ἁκαθῶν καὶ τότε σπείρει τὸν πυρρὸν, οὕτως δεῖ καὶ ὑμᾶς, πρῶτον πᾶσαν ἀσέβειαν ἐξελόντας ἀπ’ αὐτῶν, τότε τὴν εὐσέβειαν αὐτοῖς ἐγκαταβάλλεσθαι καὶ τοῦ βαπτίσματος ἀξιῶσαι.

³Konstytucje Apostolskie II, 32 [w:] *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo Kanoniczne Świętych Apostołów, Kary Świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serpiona*, s. 49, tekst pol. - gr:

Δι’ οὗ τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν ὑμῖν ὁ κύριος ἔδωκεν ἐν τῇ χειροθεσίᾳ, δι’ οὗ ἅγια δόγματα μεμαθήκατε καὶ <<θεὸν ἐγνώκατε>> καὶ εἰς Χριστὸν πεπιστεύκατε δι’ οὗ <<ἐγνώσθητε ὑπὸ θεοῦ>>, δι’ οὗ ἐσφραγίσθητε <<ἐλαίῳ ἀγαλλιᾶσεως>> καὶ μύρω συνέσεως, δι’ οὗ <<υἱοὶ Φωτὸς>> ἀνεδείχθητε, δι’ οὗ κύριος ἐν τῷ φωτισμῷ ὑμῶν, τῇ τοῦ ἐπισκόπου χειροθεσίᾳ μαρτυρῶν, ἐφ’ ἑκατέρων ὑμῶν τὴν ἱερὰν ἐξέτεινεν φωνὴν λέγων· <<Υἱός μου εἰ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκα σέ.

*chrześcijaństwa starożytnego naznaczona jest sensem inicjacyjnym, bowiem kształtowała się w instytucji inicjacji i w relacji do niej*⁴.

Większość badaczy dzieli ten istniejący na przestrzeni kilku wieków okres przygotowań na dwa zasadnicze etapy. Historycznym momentem przełomowym byłby Edykt Mediolański z 313 roku bądź Sobór Nicejski z 325 roku. To pierwsze wydarzenie zmieniło zewnętrzną sytuację chrześcijan, stwarzając nowe uwarunkowania społeczne i polityczne. Z kolei druga okoliczność wpłynęła bardziej na wewnętrzne życie Kościoła⁵. W ten sposób za pierwszy etap katechumenatu możemy przyjmować czas uformowania się tego przygotowania w ramach zorganizowanej instytucji, co datuje się na przełom II i III wieku. Z kolei drugi etap obejmowałby czas od IV wieku, do schyłku i zaniku tej formacji w takiej postaci, co nastąpiło na przełomie VII i VIII wieku. Należy jednak zaznaczyć, że proponowany podział jest jedynie umowną granicą, służącą podkreśleniu tych dwóch rzeczywiście różniących się okresów przygotowania przedchrzcielnego. Sama różnica wynikała przede wszystkim ze zmieniającej się sytuacji historycznej, ale była także naturalną konsekwencją procesu rozwoju tej instytucji, co stanowi dowód na jej dynamizm. W swojej pracy chcę zająć się badaniem szczególnie tego drugiego etapu, z przyczyn, do których odnoszę się poniżej.

Niniejsza rozprawa posiada w swoich założeniach charakter kulturoznawczy i opiera się na badaniach interdyscyplinarnych. Tytuł pracy brzmi: *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku – w poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*. Celem badania tak sformułowanego problemu jest uzyskanie odpowiedzi na ile i w jaki sposób możemy odnaleźć i udowodnić wpływ zarówno religii judaizmu, jak i świata grecko-rzymskiego na rytury starożytnego katechumenatu. Prawdą jest, że chrześcijaństwo rozwijało się w określonym środowisku i warunkach historycznych. Dlatego podobne badania muszą dotyczyć nie tylko sfery religijnej, ale także wielu aspektów życia codziennego w Imperium Rzymskim.

Konsekwencja podziału katechumenatu na dwa okresy, rozdzielone edyktem Konstantyna Wielkiego z 313 roku, dostrzegalna jest na różnych polach. Przede wszystkim od tego czasu historycy notują ogromny napływ chętnych, pragnących przyjąć chrzest, a tym samym wejść do Kościoła. Z tego powodu m.in. skraca się realny czas trwania katechumenatu, zasadniczo intensywne przygotowanie do chrztu obejmuje

⁴ B. Górka, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 15.

⁵ R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2011, s. 167.

teraz jedynie czas Wielkiego Postu. Następnie w noc paschalną katechumeni przyjmują chrzest, i aby uzupełnić swoją wiedzę, przez cały tydzień paschalny przychodzą słuchać tzw. katechez mistagogicznych, czyli wyjaśniających przyjęte sakramenty i elementy celebracji, w których uczestniczyli⁶.

Pojawia się również tendencja, aby po uroczystym zapisie w szeregi katechumenów przekładać sam moment chrztu w odległą przyszłość, tzn. na bliżej nieokreśloną noc paschalną. Jest to spowodowane różnymi przyczynami. Obok postaw pełnych wyrachowania, spotykamy także szczerą troskę, aby po przyjęciu sakramentu nie popaść w większe grzechy.

Jednak, co najistotniejsze w kontekście tej pracy, akcent w przygotowaniach katechumenalnych zaczyna przesuwac się z pouczeń katechetycznych, szczególnie z katechezy moralnej, na celebrację rytów. A zatem w założeniach muszą one skutecznie przemawiać do prostych ludzi, ukazując im znane motywy w nowej, chrześcijańskiej interpretacji. To, co do tej pory kojarzone było jedynie jako element kultury greckiej, rzymskiej bądź judaizmu możemy teraz odszukać w mniejszym lub większym stopniu także w katechumenalnych celebracjach. Takie rozwiązanie podyktowane było oczywiście względami praktycznymi. Pasterze Kościoła doskonale zdawali sobie sprawę, że okres Wielkiego Postu, to czas zbyt krótki na prawdziwe nawrócenie i dojrzałą decyzję dotyczącą wejścia do grona chrześcijan. Wielokrotnie wspominali o tym w swoich pouczeniach, martwiąc się o powierzonych im słuchaczy⁷. Dlatego także za pomocą wymownych gestów (np. znak krzyża na czole), symboli (np. wręczenie poświęconej soli) pojawiających się podczas uroczystych celebracji katechumenalnych starali się przemówić do wyobraźni katechumenów, tym samym uświadamiając im, jak wielka jest waga wydarzenia, które w niedługim czasie będą przeżywać. Obok wciąż praktykowanych katechez przedchrzcielnych istnieją zatem specyficzne rytury, które w założeniach mają pomóc przygotowującym się na ich drodze prowadzącej do wspólnoty Kościoła.

Wobec tak postawionego problemu konieczne jest przeprowadzenie szczegółowej analizy, mającej na celu wykazanie jak duży wpływ na poszczególne elementy rytów katechumenalnych miał świat antyczny z całą jego specyfiką. Nie jest to łatwe zadanie i wymaga pogłębionej lektury nie tylko tekstów źródłowych, ale także

⁶Wydaje się, że inaczej było w środowisku antiocheńskim, gdzie Jan Chryzostom głosił katechezy mistagogiczne także przed chrztem.

⁷ Por. np. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, [w:] *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, przekł. ks. W. Kania, BOK 14, Kraków: Wydawnictwo M, 2000, s. 19nn.

licznych opracowań dotyczących szeroko pojętego świata antycznego oraz piśmiennictwa skupionego wokół problematyki judaizmu.

Należy od razu podkreślić, że wielu badaczy bardzo ostrożnie podchodzi do problemu, jakim jest wpływ świata grecko-rzymskiego - a w szczególności jego religii - na tworzenie się chrześcijaństwa. W podobnym tonie naukowcy wypowiadają się na temat korzeni sakramentu chrztu i poprzedzającego go czasu przygotowania, jakim był katechumenat. Prawdą jest, że badania prowadzone do tej pory przyznawały judaizmowi największy wpływ na pierwszy sakrament inicjacji chrześcijańskiej⁸. Uwzględniając badania naukowców, nie należy jednak poprzestać na wyrażonych przez nich wątpliwościach.

Starożytny katechumenat nie doczekał się tymczasem analizy kulturoznawczej, stąd praca ta ma za zadanie przyczynić się do wzrostu wiedzy na podany temat, przedstawiony z punktu widzenia kulturoznawcy, a nie teologa. Trzeba podkreślić fakt, iż szczególnie w polskojęzycznej literaturze brakuje podobnego typu publikacji. Badania dotyczące starożytnego katechumenatu w ogromnej przewadze poprzestają na przedstawieniu zjawiska jedynie z punktu widzenia historycznego, bądź też teologicznego. Omawiają one rozwój katechumenatu, skupiając się na ukazaniu jego początków, rozwoju, a następnie możliwych przyczyn schyłku i zaniku, podkreślając przy tym ewentualne różnice. Inne publikacje wskazują z kolei na bogactwo w kontekście nauczania katechetycznego, jakie niosą ze sobą katechezy skierowane do katechumenów lub też nowo ochrzczonych. Na interesujący nas temat brakuje natomiast syntezy kulturoznawczej i spojrzenia na problematykę z innej perspektywy. Katechumenat starożytny był bowiem zjawiskiem na tyle złożonym, że wymaga od współczesnych badaczy szerszego spojrzenia.

W ramach tej pracy zostały poddane analizie i szczegółowo omówione poszczególne ryty katechumenatu. Całość rozprawy obejmuje trzy rozdziały. Na początku, jako wprowadzenie w temat badawczy została zarysowana charakterystyka pierwszego etapu rozwoju katechumenatu, przyjmowanego umownie do roku 313. Sięgam do początków omawianej formacji, charakteryzując czas tworzenia się i kształtowania poszczególnych jej elementów. Jest to konieczne działanie dla podkreślenia zmian, jakie przyniósł ze sobą drugi etap tej instytucji. W pierwszej części tego rozdziału skupiam się na ukazaniu gdzie i w jaki sposób, już w początkowej fazie

⁸Por. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, przekł. St. Basista, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2002, s. 366 nn.

rozwoju katechumenatu, możemy dostrzec zarys późniejszych, rozbudowanych celebracji liturgicznych. W tym działaniu opieram się więc na źródłach pochodzących z trzech pierwszych wieków, przywołując świadectwo: *Pasterza Hermasa*, Justyna Męczennika, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesesa. Jako ostatnie źródło charakteryzuję *Tradycję Apostolską*, poświęcając jej nieco więcej uwagi, ze względu na wyjątkowy charakter przywoływanego utworu na tle innych przekazów katechumenalnych z pierwszych wieków tworzącego się Kościoła.

Druga część rozdziału stanowi refleksję dotyczącą funkcjonowania chrześcijaństwa na tle kultury świata antycznego. Próbuję w niej wskazać najważniejsze punkty konfrontacji tych dwóch różnych rzeczywistości i wynikające z tego konsekwencje. Jest to szersze spojrzenie na wzajemne możliwe wpływy i oddziaływania kultury chrześcijańskiej i antycznej, czynione przeze mnie po to, aby umieścić katechumenat w szerszej perspektywie kulturowej, a tym samym podkreślić, że w żaden sposób nie był oderwany od otaczającej go rzeczywistości, przy zachowaniu, oczywiście swojej specyfiki.

Trzecia część pierwszego rozdziału pracy dotyczy zagadnienia tzw. religii misteryjnych, a zatem jest omówieniem problemu interpretacji chrześcijańskich rytów postrzeganych na tle pogańskich misterii. Temat ten zasługiwał na osobne potraktowanie ze względu na liczne badania, doszukujące się w chrześcijańskiej inicjacji powiązań z religiami misteryjnym.

Następnie badania podzielone zostały na dwie główne części, co odpowiada podziałowi na dwa kolejne rozdziały. Pierwszy z nich dotyczy rytów, wchodzących w skład obrzędu zwanego *przyjęciem do katechumenatu*. A zatem przedstawiona została historia, przytoczone świadectwa Ojców Kościoła dotyczące takich rytów jak: znak krzyża, ryt soli oraz celebracja egzorcyzmów (wśród których możemy szczególnie wyróżnić gest nałożenia rąk/ręki i dmuchania w twarz). Ten ostatni element jest wprawdzie w większym stopniu związany z przygotowaniem bezpośrednim do chrztu, jednak umieszczam go w tym miejscu pracy, jako, że na tym etapie spotykamy się z nim po raz pierwszy. Każdy z wymienionych elementów został poddany szczegółowej analizie, mającej na celu odnalezienie wszelkich obcych czynników, mogących wpłynąć na kształtowanie się wymienionych rytów.

W ostatnim rozdziale ukazane zostałycelebracje przygotowujące do chrztu, czyli pochodzące z okresu obejmującego zasadniczo od IV wieku czas Wielkiego Postu. Stosując podobną zasadę jak we wcześniejszej części pracy, poddano analizie

następujące elementy formacji katechumenalnej: wpisanie imienia (*nomendatio*), spotkania katechetyczne, uroczyste skrutinia oraz celebracje tzw. *traditio* i *redditio*. Niekiedy w tych dwóch rozdziałach odwołuję się także do samej ceremonii chrztu. Nie jest moją intencją przedstawienie w sposób dokładny i chronologiczny poszczególnych elementów tej celebracji, jednak dla dokładniejszego ukazania rytów katechumenalnych konieczne wydaje się sięgnięcie także do sakramentu chrztu, w celu podkreślenia drogi rozwoju formacji katechumenalnej.

Całość pracy kończy część podsumowująca, w której zbieram wnioski, do których udało mi się dojść w czasie analizy poszczególnych rytów katechumenalnych. Trzeba jednak podkreślić, że wpływ świata zewnętrznego nie jest tak oczywisty i jednoznaczny jak można by przypuszczać. A zatem analizując poszczególne rytory katechumenatu starożytnego zaznaczam wyraźnie istnienie w ich obrębie raczej pewnych elementów niż całościowych wpływów świata grecko-rzymskiego bądź też judaizmu.

Podstawową metodę badań stanowi szczegółowa analiza i interpretacja tekstów źródłowych. Do nich zaliczyć trzeba kilka rodzajów tekstów. Przede wszystkim należą do nich katechezy Ojców Kościoła skierowane do katechumenów lub nowo ochrzczonych, w których zawarte są, obok katechezy dogmatycznej i moralnej, także opisy celebracji katechumenalnych. Teksty te stanowią punkt wyjścia w moim badaniach. Są to dzieła katechetów ze Wschodu oraz Zachodu, wśród których obecni są: Ambroży, biskup Mediolanu (zm. 397), Cyryl, biskup Jerozolimy (zm. 387), ze środowiska antiocheńskiego: Jan Chryzostom (zm. 407), Teodor z Mopsuestii (zm. 428) oraz Augustyn z Hippony (zm. 430). Dzięki ich traktatom poznajemy dość dobrze proces inicjacji chrześcijańskiej. Cenny w tych świadectwach jest fakt, że pochodzą z różnych środowisk, przez co możemy prześledzić zarówno podobieństwa jak i różnice w celebrowanych rytach katechumenalnych.

Ambroży, biskup Mediolanu był niewątpliwie jedną z czołowych postaci Kościoła na Zachodzie w ostatnich dekadach IV wieku, wywierającym ogromny wpływ na życie chrześcijańskie swojej epoki. W kontekście katechumenalnym pozostawił trzy najważniejsze utwory, wydane w języku polskim w jednym tomie: *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach. O sakramentach*⁹. Dzięki nim możemy poznać jak wyglądało

⁹ Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach, O sakramentach*, przekł. L. Gładyszewski, Kraków: Wydawnictwo WAM, ŻMT 31, 2004. Tekst oryginalny w wydaniu: Ambrosii,

przygotowanie katechumenów do chrztu oraz sam przebieg sprawowanych liturgii. Badacze uznali, że *O sakramentach* jest dokonany przez stenografa zapisem katechez, gdyż zdradza cechy języka mówionego. Z kolei *O tajemnicach* jest utworem napisanym przez biskupa, który nadał mu formę mowy głoszonej¹⁰. Oba dzieła zawierają katechezy, których neofici słuchali w tygodniu po Wielkanocy, są one wprowadzeniem do sakramentu chrztu i Eucharystii.

Katechezy Cyryla, biskupa Jerozolimy¹¹ stanowią niezwykle cenne źródło poznania drogi chrześcijańskiego wtajemniczenia na Wschodzie. Składają się z 24 nauk, wygłoszonych prawdopodobnie między 348 a 351 rokiem. Wśród nich wyróżnia się katechezę wstępną, 18 katechez chrzcielnych i 5 mistagogicznych. W ostatnim czasie wielu poddaje w wątpliwość autorstwo zwłaszcza tych ostatnich, przypisując je następcy Cyryla na stolicy biskupiej – Janowi Jerozolimskiemu¹². Katechezy Cyryla Jerozolimskiego są źródłem, na które szczególnie często powołuję się w tej rozprawie, ze względu na zawarty w nich szereg informacji dotyczących struktury katechumenatu.

Jan Chryzostom jest autorem homilii katechetycznych¹³, wygłoszonych w czasie swojej posługi w Antiochii. Miało to miejsce prawdopodobnie między 386 (święcenia prezbiteratu) a 398 rokiem (objęcie stolicy biskupiej w Konstantynopolu). Same katechezy, odkryte dopiero w XX wieku, dostępne są w trzech grupach tworzących trzy serie. Cechą charakterystyczną tych pouczeń jest, jak już było wspomniane, brak wyraźnego podziału na katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne dla neofitów. Chryzostom, jako jedyny spośród katechetów z tego okresu kładzie większy nacisk na zagadnienia moralne niż omówienie celebracji.

Katechezy Teodora, biskupa Mopsuestii, związanego ze środowiskiem antiocheńskim, również odkryto dopiero w XX wieku. Cały zbiór zawiera 16 katechez, wśród których trzy (12-14) wyjaśniają obrzędy i teologię chrztu. Najprawdopodobniej zostały wygłoszone w Antiochii, pod koniec lat osiemdziesiątych IV wieku. Niestety

Explanatio Symboli, De Sacramentis, De Mysteriis, [w:] *Sancti Ambrosii Opera*, CSEL 73, Universitat Salzburg, 1955.

¹⁰ L. Gładyszewski, *Wstęp* [w:] Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach, O sakramentach*, s. 20.

¹¹ Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, przekł. W. Kania, BOK 14, Kraków: Wydawnictwo M, 2000. Tekst oryginalny w wydaniu: Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis*, PG 33, Paris: Migne, 1886.

¹² Por. R. Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 257.

¹³ Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne, homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów*, przekł. ks. W. Kania, U Źródeł Katechumenatu 1, Lublin: Wydawnictwo Kerygma, 1993. W oryginale posługuję się: Jean Chrysostome, *Catechese*, SC 50 bis, Paris: Cerf, 1970.

nie posiadamy jeszcze ich polskiego tłumaczenia, dlatego, jeśli nie jest to inaczej zaznaczone, korzystam z wydania włoskiego¹⁴. Oryginał przetrwał jedynie w języku syryjskim.

Augustyn, biskup Hippony zdecydowanie zajmuje czołowe miejsce wśród pisarzy chrześcijańskich przełomu IV i V wieku. W kontekście tej rozprawy szczególnie często powołuję się na jego pismo: *De catechizandis rudibus*¹⁵, datowane na ok. 400 rok. Dzieło to stanowi pierwszy podręcznik katechetyczny, napisany na prośbę diakona Deogratiasa, stąd zawiera szereg uwag i refleksji dotyczących sposobu katechizowania. Należy zaznaczyć, że biskup Hippony, choć nie pozostawił po sobie zbiorów katechez, to w wielu innych jego pismach można odszukać odniesienia do praktyki katechumenalnej i potwierdzania sprawowanych rytów.

Drugą grupę tekstów stanowią źródła pochodzące z późniejszych wieków (VI-VII), wśród których wyróżniam szczególnie trzy, bardzo często przywoływane w tej pracy. Jest to po pierwsze list rzymskiego diakona Jana do dostojnika Senariusza z Rawenny¹⁶, datowany na ok. 500 rok, który jest odpowiedzią na pytania dotyczące celebracji katechumenalnych i liturgii chrztu. Sam diakon, to jak przypuszcza się, późniejszy papież Jan I (523-526). Ponieważ jest to list, zatem przez jego skrótową formę nie otrzymujemy za jego pośrednictwem wszystkich istotnych dla nas szczegółów. Ważne jednak, że opisane przez niego obrzędy były adaptacją rytuału katechumenalnego dorosłych, ale dotyczyły także dzieci¹⁷.

Kolejnym źródłem z tej grupy jest tzw. *Sakramentarz Gelazjański*¹⁸, datowany na VI wiek. Sakramentarze, jako księgi liturgiczne zawierały teksty dla przewodniczącego, konieczne do sprawowania Eucharystii i innych sakramentów. Przywoływana przeze mnie księga służyła prezbiterom w kościołach tytularnych Rzymu. W źródle tym obrzędy katechumenatu i chrztu dotyczyły w zasadzie jedynie

¹⁴*Le Omelie Battesimali e Mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, ed. F. Placida, Messina Coop San Tommaso, Leumann: Editrice Elledici, 2008.

¹⁵ Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, [w:] *Pisma katechetyczne*, przeł. ks. Wł. Budzik, Warszawa: PAX, 1952. W oryginale, tak jak w przypadku wszystkich dzieł Augustyna, posługuję się serią Nuova Biblioteca Agostiniana (NBA): Agostino, *De catechizandis rudibus*, [w:] *Morale E Ascetismo Cristiano*, NBA VII/2, Roma: Citta Nuova Editrice, 2001.

¹⁶Joanes Diaconus, [w:] *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conserves au Vatican*, red. A. Wilmart OSB, Studi e Testi 59, Citta del Vaticano: 1933; John the Deacon [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, London: S.P.C.K., 1970.

¹⁷Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003, s. 92.

¹⁸*Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford: at the Clarendon Press, 1894; *The Gelasian Sacramentary*, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*.

dzieci, a same terminy *katechumeni* i *wybrani* odnosiły się do dzieci trzymanyh na rękach przez rodziców, chrzestnych, akolitów.

Trzecim tekstem jest księga *Ordo Romanus XI*¹⁹, która pokazuje praktykę katechumenalną w Rzymie w VII wieku. Powszechnie przyjmuje się, że *Ordo XI* zawiera praktykę rzymską, która następnie została przyjęta w Królestwie Franków w VIII i IX wieku. *Ordines*, jako księgi liturgiczne, zawierają normy odnoszące się do celebracji liturgii w ciągu roku kościelnego oraz opisują szczegółowy przebieg obrzędów sprawowanych przez biskupa Rzymu²⁰. Także ta księga jeszcze w większym stopniu dostosowana była do nowej sytuacji pastoralnej, kiedy chrztu udzielano dzieciom, a obrzędy poprzedzające miały na celu katechezę rodziców i chrzestnych.

Przywołuję te teksty, aby podkreślić bardzo dużą zmianę, jaka nastąpiła wobec celebracji katechumenalnych, znanych z przekazów katechetów z IV wieku. Wielu autorów porównując te różnice pisze wprost o dekadencji, czy upadku katechumenatu²¹. Jednak moim zdaniem lepiej jest posługiwać się w tym miejscu terminem: schyłek bądź zanik.

Następnie wspomnieć należy o opisie podróży pątniczki Egerii²² z II połowy IV wieku, dziele zdecydowanie wyróżniającym się na tle innych źródeł. Jest to tekst odkryty dla współczesnych dopiero w 1884 roku i stanowi relację pątniczki Egerii (choć imię to w przeszłości podlegało ożywionej dyskusji) z podróży do Ziemi Świętej, zredagowaną w formie listu. Druga część tego utworu zawiera sprawozdanie z nabożeństw odbywających się w Jerozolimie, stąd zawiera niezwykle cenny w kontekście tej pracy dokładny opis przebiegu celebracji katechumenalnych. Sama pątniczka, jak przypuszcza się, pochodziła z Półwyspu Iberyjskiego, zatem z dużą precyzją skupia się na zrelacjonowaniu szczegółów liturgii jerozolimskiej, różnej w wielu szczegółach od znanej jej celebracji. Z punktu widzenia kulturoznawcy relacja Egerii stanowi niezwykle bogactwo, dlatego sam tekst jest przywoływany niejednokrotnie w moich badaniach.

¹⁹*Ordo Romanus XI*, [w:] *Les Ordines Romani Du Haut Moyen Age II*, ed. M. Andrieu, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1960; *Ordo Romanus XI*, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*.

²⁰Cz. Krakowiak, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, s. 110.

²¹Por. M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica* vol. IV, Milano: Editrice Ancora, 1953, s. 24.

²²Egeria, *Pielgrzymka do miejsc Świętych* [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV- VIII w.*, przekł. P. Iwaszkiewicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010. Do oryginału sięgam w wydaniu: Egerie, *Journal de Voyage (Itineraire)*, SC 296, Paris: Cerf, 1982.

W pracy tej odwołuję się także do dokumentów kościelnych takich jak *Konstytucje Apostolskie*, orazakta synodalne, dostępne w tłumaczeniu polskim w serii Synody i Kolekcje Praw.

Kolejną grupę ważnych tekstów stanowią liczne opracowania dotyczące przede wszystkim wyżej wspomnianych katechez, opisów i dokumentów kościelnych. W przeważającej części odwołuję się do publikacji obcojęzycznych, gdyż temat ten na polskim gruncie nie jest jeszcze tak szeroko przebadany i obecny jak w ośrodkach za granicą. Wśród cytowanych pozycji warto przytoczyć szczególnie dwie najnowsze publikacje, do których odwołuję się często w moich badaniach. Jest to dzieło Everetta Fergusona, emerytowanego profesora Abilene Christian University w Teksasie, specjalisty z zakresu wczesnego chrześcijaństwa: *Baptism in the Early Church History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*²³. Drugim, jeszcze nowszym opracowaniem jest trzytomowe dzieło zbiorcze: *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*²⁴. Należy jednak zaznaczyć, że autorzy tych pozycji sięgają i niejednokrotnie bazują także na starszych opracowaniach, pochodzących nawet sprzed trzydziestu i czterdziestu lat. Stąd pozycje te przytaczam również w moich badaniach. Innym opracowaniem, choć trochę starszym, to jednak bardzo pomocnym w mojej pracy, jest dzieło z zakresu historii katechumenatu autorstwa Giuseppe Cavalotto: *Catecumenato Antico. Diventare Cristiani secondo padri*²⁵.

Wobec wcześniej wymienionych pozycji została zastosowana metoda analizy i krytyki tekstu.

Rozprawa ta jest pracą badawczą wykorzystującą w dużej mierze metodę porównawczą w celu ukazania wpływów judaizmu i środowiska grecko-rzymskiego na sposób formowania się i celebracji rytów katechumenalnych. Stąd posługuję się także tekstami autorów klasycznych oraz ich opracowaniami. Są to myśliciele, w twórczości których można doszukiwać się śladów prowadzących bezpośrednio do rytów inicjacji chrześcijańskiej. Inny rodzaj tekstów klasycznych przytaczam, aby potwierdzić

²³E. Ferguson, *Baptism in the Early Church History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids MI – Cambridge UK, 2009.

²⁴*Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, edd. D. Hellholm- T. Vegge - O. Nordeval – C. Hellholm, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176, Berlin/ Boston: De Gruyter, 2011.

²⁵G. Cavalotto, *Catecumenato Antico. Diventare Cristiani secondo padri*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996.

i podkreślić szeroką znajomość i funkcjonowanie w świecie antycznym konkretnych motywów i symboli, wykorzystywanych następnie w rytach katechumenalnych.

Wielokrotnie odwołuję się także do fragmentów z Pisma Świętego, gdyż śladów bądź inspiracji właściwie każdej celebracji możemy doszukiwać się w Biblii lub szeroko rozumianym świecie judaizmu.

Analiza każdego z rytów katechumenalnych jest zbudowana według pewnego schematu. Wychodzę w nim od tekstów źródłowych, potwierdzających istnienie omawianej celebracji w konkretnych tekstach Ojców Kościoła, opisie pątniczki Egerii, bądź dokumentach liturgicznych. Następnie staram się szukać wszelkich możliwych analogii, śladów potwierdzających zapożyczenie danego symbolu, gestu z szeroko rozumianego świata grecko-rzymskiego i judaizmu. Jest to konsekwentne działanie, w którym jednak można dostrzec pewnego rodzaju niebezpieczeństwo. Praca czytana fragmentami może wywoływać wrażenie pewnego rodzaju niespójności, a nawet chaosu. Należy jednak pamiętać, że poszczególne rytory ukształtowały się w różnym czasie, na przestrzeni kilku wieków formowania się struktury katechumenalnej oraz w określonym środowisku, pod wpływem danych czynników. Zatem każdy z nich trzeba rozpatrywać indywidualnie, w zależności od okresu powstania i miejsca, gdzie zostały potwierdzone, jako praktyka lokalnego Kościoła. Niektóre z nich (np. nałożenie rąk) są obecne od samego początku formowania się tej instytucji, inne zaś (np. ryt soli) pojawiają się dopiero w IV wieku, czyli okresie, w którym mówimy o dojrzałym etapie tej formacji. Jak zaznaczałam, praca ta nie jest także dziełem przedstawiającym bezpośrednio historię katechumenatu, gdyż istnieją już liczne, bardzo dobre opracowania w tym zakresie, które wykorzystuję także w swoich badaniach. Zatem aby uniknąć niebezpieczeństwa generalizacji, poszczególne rytory są tu potraktowane w sposób mający na celu zdecydowanie podkreślić ich indywidualność na tle ogólnego schematu przygotowania przedchrzcielnego.

Pozostaje mieć nadzieję, że rozprawa ta przyczyni się do rozwoju badań dotyczących starożytnego katechumenatu.

ROZDZIAŁ I

ZAGADNIENIA WPROWADZAJĄCE W TEMATYKĘ KATECHUMENALNĄ

I.1. POCZĄTKI KATECHUMENATU

W przypadku dyscypliny chrzcielnej Kościół od początku wskazywał, że konieczna była określona postawa, wynikająca ze zmiany życia. Doskonale zdawano sobie sprawę, że w takiej sytuacji potrzebne jest pewne przygotowanie, prowadzące do dojrzałości przygotowującego się. Wymagało ono czasu i konkretnej formacji, odbywanej stopniowo i odmierzanej kolejnymi krokami.

Tak rodzi się katechumenat, który na przestrzeni kilku wieków przechodził kolejne przeobrażenia, zazwyczaj pozostające w związku ze zmieniającą się sytuacją kulturowo- społeczną. Na początku tego rozdziału chciałam krótko scharakteryzować czas tworzenia się i początki tej instytucji. Choć nie są one przedmiotem moich szczegółowych badań, jednak wielokrotnie w tej pracy będę się do nich odwoływać. Aby zatem posiadać pełny obraz sytuacji, a przede wszystkim podkreślić różnicę, dostrzegalną w kolejnych etapach rozwoju tej formacji warto wskazać na jej początki. Przeprowadzona analiza ma za zadanie ukazać, ile z rytów katechumenalnych, praktykowanych w okresie jego dojrzałej formy, możemy dostrzec już w pierwszych trzech wiekach. Dla właściwego rozeznania sytuacji, należy jednak na początku zaznaczyć, że w odniesieniu do tego początkowego czasu możemy ciągle mówić tylko o pewnym zarysie bądź zapowiedzi przyszłych, rozbudowanych celebracji; taki obraz wyłania się z dostępnych źródeł.

O samych początkach i kształtowaniu się tej instytucji jesteśmy w stanie powiedzieć bardzo niewiele. W Rzymie około 170-180 roku formuje się to, co możemy

następnie nazywać katechumenatem²⁶. W rzeczywistości nie jest to jeszcze instytucja, ale pewien określony sposób działania, który dość szybko rozprzestrzenił się, a w konsekwencji zostaje uznany przez Kościół za najbardziej odpowiednią metodę przygotowania dla tych, którzy przez chrzest pragnęli stać się uczniami Chrystusa.

Prawdą jest, że ustalona organizacja katechumenatu, jaką odnajdujemy w *Tradycji Apostolskiej*, dzieła pochodzącego najprawdopodobniej z III wieku, nie pojawiła się nagle, ale była rezultatem wysiłku duszpasterzy dokonywanego przez cały II wiek. Niestety źródła dostępne z tego okresu są dość skąpe, a czytając je możemy doznać uczucia niedosytu. Wprawdzie posiadamy stosunkowo liczne wypowiedzi Ojców, potwierdzające sam fakt istnienia katechumenatu, jako procesu przygotowującego do chrztu, z uwzględnieniem warunków, jakie przygotowujący się powinni spełniać, jednak jest to dość dalekie od szczegółowych świadectw z późniejszych wieków. M. Dujarier ten brak konkretnych danych historycznych tłumaczy tym, iż długotrwały proces katechumenalny był początkowo tak naturalnym elementem we wspólnocie chrześcijańskiej, że nie istniała potrzeba szczegółowych studiów ani wyjaśnień na ten temat²⁷.

Popatrzymy na kilka wybranych świadectw, istotnych dla właściwego rozeznania tematu. Nie są to oczywiście wszystkie dostępne źródła, jednak moim zdaniem najbardziej znaczące, stąd konieczne do odnotowania w tym miejscu. Dociekliwego czytelnika odsyłam do szczegółowych opracowań z zakresu historii katechumenatu²⁸.

Pasterz Hermasa jest dziełem, które należy w tym miejscu przywołać, gdyż wskazuje na istnienie pewnych wymagań, stawianych kandydatom zanim dopuszczeni zostaną do sakramentu. Przyjmuje się, iż dzieło to powstało w Rzymie, za czasów papieża Piusa I (140 - 155). Dzieli się ono na 3 części: 5 widzeń, 12 przykazań i 10 przypowieści, który to podział nie odpowiada jednak wewnętrznemu układowi treści. Dlatego większość autorów wyróżnia dwie główne części i zakończenie. Pierwsza

²⁶Por. M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, przeł. A. Świeykowska, U. Grajczak, Poznań: Wydawnictwo W drodze, 1990, s.32.

²⁷M. Dujarier, *The Rites of Christian Initiation*, New York: Sadlier, 1979, s. 59.

²⁸Wystarczy przywołać najbardziej znane pozycje m.in.: G. Cavallotto, *Catechumenato Antico*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996; M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, Poznań: Wydawnictwo W drodze, 1990; T.M.Finn, *Early Christian Baptism and the Catechumenate: West and East Syria*, Minnesota: Collegaville, 1992; T.M.Finn, *Early Christian Baptism and the Catechumenate: Italy, North Africa and Egipt*, Minnesota: Collegaville, 1992; P. Gaurilyuk, *Historie du Catechumenat dans l'Eglise ancienne*, Initiations au Peres de l' Eglise 20, Paris 2007, R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2011.

z nich dotyczy czterech pierwszych wizji, w których Hermasowi ukazuje się wiekowa matrona rzymska symbolizująca Kościół. Przestrzega ona przed złem i udziela pouczeń, wzywając do nawrócenia. W piątej wizji następuje przejście do drugiej części utworu, pojawia się także tytułowy Pasterz.

W interesującym nas szczególnie trzecim widzeniu matrona ukazuje autorowi Kościół, przedstawiony w postaci wieży i zbudowany na wodzie z równo ociosanych kamieni. Symbolizują one różne grupy osób obecne w Kościele i pełniące w nim konkretne funkcje. Tuż obok znajdują się kamienie, które nie tworzą budowli, nie udało im się też dostać się do wody. Według wyjaśnienia, oznaczają one tych, którzy usłyszeli słowo i zapragnęli przyjąć chrzest, jednak zabrakło im gorliwości do przestrzegania drogi prowadzącej do prawdy, więc powrócili do swoich złych nawyków²⁹. A zatem fragment ten potwierdza, że kandydaci musieli przejść pewne przygotowanie, w zakres którego wchodziło zapewne katechetyczne pouczenie. Niestety nie wszyscy chętni zostają dopuszczeni do sakramentu. Są osoby zmieniające zdanie, stąd nie pragną już osiągnąć świętości, do jakiej zostali wezwani. Wszystko to wskazuje, że przed chrztem musiał istnieć pewien okres próby, podczas którego należało dać dowody prawdziwego nawrócenia³⁰. Wieża zbudowana na wodzie stanowi oczywiście aluzję do chrztu, przez który kandydaci wchodzi do Kościoła.

Justyn jako jedyny apologeta z II wieku przytacza stosunkowo dokładny opis drogi prowadzącej do przyjęcia chrztu. Sam, zanim odkrył chrześcijaństwo, bezskutecznie poszukiwał prawdy w wielu różnych szkołach filozoficznych (stoików, perypatetyków, pitagorejczyków, platoników). W końcu przyjmuje chrzest około 130 roku, jak przyjmuje się w wieku 30 lat, po czym oddaje się głoszeniu i obronie wiary chrześcijańskiej, jak opisuje Euzebiusz z Cezarei, charakteryzując jego życie: *na te właśnie lata przypadł szczyt działalności Justyna, który w płaszczu filozofa głosił słowo Boże, a w swych pismach stał w obronie wiary*³¹.

Ważne dla nas świadectwo pochodzi z jego *Apologii*, pisze on tak, potwierdzając istnienie wstępnego pouczenia przedchrzcielnego:

²⁹Hermas, *Pasterz*, widzenie III, 15 (7) 3, [w:] *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, oprac. ks. M. Starowieyski, Kraków: Wydawnictwo M, 1998, s. 221.

³⁰R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 135.

³¹Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* IV,11,8, przeł. A. Caba, ŻMT 70, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013, s. 241.

Wyjaśniamy teraz także w jaki sposób odnowieni przez Chrystusa poświęciliśmy się Bogu, aby nie wydawało się, że zaniedbując tego osłabiamy nasze argumenty. Otóż wszyscy, którzy doszli do uznania za prawdziwe tego, co nauczamy i głosimy, przyrzekają, że według tych zasad będą prowadzić życie. Wtedy uczymy ich modlić się, pościć i prosić Boga o przebaczenie popełnionych grzechów, my zaś sami razem z nimi również modlimy się i pościmy. 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 wodzie³².

Ten fragment i następujący po nim opis chrztu, stanowią cenne świadectwo, gdyż nikt wcześniej nie przybliżał tak dokładnie procesu inicjacji katechumenalnej. W relacji Justyna możemy już wyróżnić pewne etapy: przygotowanie dalsze, przygotowanie bliższe, chrzest, oraz Eucharystia we wspólnocie wiernych. I jest to o tyle ważne stwierdzenie, że elementy wskazane przez Justyna wyznaczają potem strukturę zorganizowanego katechumenatu, o której mówimy od przełomu II i III wieku. Wprawdzie nie możemy jeszcze u niego wyodrębnić zarówno zinstytucjonalizowanej formy przygotowań, jak i poszczególnych celebracji, skupionych wokół konkretnych rytów, jednak świadectwo Justyna zarysowuje się już jako pewna droga nazwana przez badaczy „katechumenatem w zarysie”³³. Stąd, choć nie wiemy dokładnie jak wyglądała nauka, jak długo trwała i co zawierała, jednak takie pouczenie, jak wynika z tekstu, z pewnością miało miejsce przed chrztem. Następnie kandydaci składali ślubowanie, co jak wskazywano, rozpoczynało bezpośredni okres przygotowań. Uczni przychylają się do stwierdzenia, iż był to bardziej akt dopuszczenia do chrztu niż wyznanie wiary przed przyjęciem sakramentu. Te ostatnie dni obejmowały pouczenia dotyczące modlitwy, prośby o odpuszczenie grzechów i post, pełniący także funkcję egzorcyzmu, a zatem czynności mające charakter liturgiczny i wspólnotowy. Na to ostatnie wskazuje także

³² Justyn, 1 Apologia 61.1-3, [w:] *I i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł ks. L. Misiarczyk, Warszawa, Wyd. UKSW, 2012, s. 82.

‘Ὅν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ καινοποιηθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ, ἐξηγησόμεθα ὅπως μὴ τοῦτο παραλιπόντες δόξωμεν πονηρεῖν τι ἐν τῇ ἐξηγήσει. Ὅσοι ἂν πεισθῶσι καὶ πιστεύωσιν ἀληθῆ ταῦτα τὰ ὑφ’ ἡμῶν διδασκόμενα καὶ λεγόμενα εἶναι, καὶ βιοῦν οὕτως δύνασθαι ὑπισχνώμεθα, εὐχεσθαι τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται, ἡμῶν συνευχομένων καὶ συννηστεούντων αὐτοῖς. Ἐπειτα ἄγονται ὑφ’ ἡμῶν ἐνθα ὕδωρ ἐστὶ, καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως ὅν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀναγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται· ἐπὶ ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὁλῶν καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται. (Justin, Apologie pour les Chretiens, I, 61, SC 507, Paris: Cerf, 2006, s. 288-290)

³³ B. Mokrzycki SI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: ATK, 1983, s. 59.

użycie przez Justyna słowa: „my”. Choć nie oznacza ono całej wspólnoty wiernych, bo w stosunku do nich autor pisze „bracia”, jednak jak uważa się, liczba mnoga mogła być aluzją do poręczycieli, bądź oznaczać małą grupę wiernych reprezentującą chrześcijan, obejmującą np. szafarza i świadków chrztu³⁴. A zatem u Justyna, choć nie istnieje jeszcze pełna sformalizowana instytucja, możemy mówić o pewnej drodze przygotowań.

Także Tertulian wspomina o drodze inicjacji chrześcijańskiej i jest on na tyle ważnym autorem, poruszającym zagadnienia katechumenalne, że nie można go pominąć w tej krótkiej charakterystyce. Jego świadectwo pochodzi z przełomu II i III wieku, ze środowiska afrykańskiego. Tertulian po swoim nawróceniu na chrześcijaństwo ok. 193 roku gorliwie rozwija działalność apologetyczną. Jednym z ważniejszych jego dzieł, powstałych zanim związał się z sektą montanistów, co miało miejsce ok. 207 roku, jest traktat *O chrzcie*, datowany na lata między 200 a 206. Dzieło to wskazuje praktykę chrzcielną, istniejącą w Afryce na przełomie II i III wieku, zajmuje też niejako miejsce pośrednie, przedstawiając ją w stadium bardziej rozwiniętym niż było to u Justyna, ale zdecydowanie mniej rozwiniętym niż ten, który opisał autor *Tradycji Apostolskiej*³⁵. Sam utwór powstał w konkretnych okolicznościach, jako obrona przed błędnymi poglądami rozpowszechnianymi przez gnostycką sektę, występującą przeciw używaniu wody w czasie sakramentu chrztu; posiada zatem zdecydowanie charakter polemiczny. Tertulian apeluje zarówno do katechumenów, przestrzegając ich przed fałszywą nauką, jak i do ochrzczonych, wśród których istniało realne niebezpieczeństwo, iż fałszywa nauka wzbudzi uznanie. W końcowych rozdziałach dzieła, szczególnie dla nas ważnych, autor rozpatruje szereg problemów teologicznych i dyscyplinarnych dotyczących sakramentu chrztu. Wskazuje także, na czym polega bezpośrednie przygotowanie dla kandydatów, określanych jako *ingressuri baptismum*:

Ci, którzy mają zamiar przyjąć chrzest, powinni się często modlić, pościć, czuwaniem na klęczkach błagać Boga, wyznając przy tym wszystkie swoje grzechy [...] Przeto błogosławieni, na których czeka łaska Boża: skoro opuścicie ową najświętszą kąpiel nowego odrodzenia i po raz pierwszy z braćmi wyciągniecie w kościele ręce do

³⁴R. Murawski SDB, *Historia katechezy*, s. 148.

³⁵W. Schenk, *Liturgia sakramentów świętych cz. I*, Lublin: KUL, 1962, s. 22.

*modlitwy, wyproście od Ojca, wyproście od Pana i uległość otrzymanym charyzmatom*³⁶.

Tertulian pozostawił nam nieliczne wzmianki dotyczące przebiegu przygotowania przedchrzcielnego, jednak, co jest dla niego charakterystyczne, używa dość rozbudowanego słownictwa charakteryzującego kandydatów. Stosuje określenia: *catechumen* – słowo najczęściej używane wobec osobyprzyprowadzanej się do chrztu i zamiennie z nim *auditor*, Następnie posługuje się terminem *novices* i odnosi do niego określenie *tirocinia*. Z kolei ze słownictwa militarnego używa słowa *tiro* (rekrut), które ma podkreślić różnicę wobec terminu *miles* (żołnierz), oznaczającego chrześcijanina już wtajemniczonego w święte obrzędy. Skoro zatem istniała podobna terminologia, tym bardziej musiał istnieć także okres formacji, skoncentrowany, jak wynika z jego przekazu, wokół pokuty za grzechy³⁷.

Warto zaznaczyć również dwa świadectwa pochodzące z pierwszej połowy III wieku ze środowiska aleksandryjskiego. Tam właśnie swoją działalność rozwijali Klemens Aleksandryjski, uczeń Pantena i następcą w kierowaniu tzw. aleksandryjską szkołą katechetyczną (choć należy ostrożnie używać tego terminu, gdyż nie była to szkoła w rozumieniu jednolitej instytucji, z jasną sukcesją kierowników) oraz jego następcą Orygenes. Choć także ci autorzy nie pozostawili szczegółowych opisów dotyczących inicjacji chrześcijańskiej, to w swoich traktatach odwołują się do tej tematyki, potwierdzając tym samym nieprzerwaną działalność katechetyczną Kościoła w ramach zorganizowanych form katechumenalnych.

Klemens Aleksandryjski (zm. 215) jest autorem trzech pism, tworzących pewnego rodzaju trylogię: *Protreptikos* (*Zachęta do Pogan*), *Paidagogos* (*Pedagog*), *Stromata* (*Kobierce*). Wskazują one na pewien plan wychowania chrześcijańskiego, który można odczytywać także w perspektywie drogi inicjacji chrześcijańskiej, składającej się z trzech etapów, z których każdy jest reprezentowany przez jedno

³⁶ Tertulian, *O chrzcie*, 20,1.5, [w:] *Wybór pism*, przeł. E. Stanula, PSP 5, Warszawa: ATK, 1970, s. 153-4.

Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et peruigiliis orare oportet et cum confessione omnium retro delictorum [...] Igitur benedicti quos gratia dei expectat, cum de illo sanctissimo lauacro noui natalis ascenditis et primas manus apud matrem cum fratribus aperitis, petite de patre, petite de domino peculia gratiae distributiones charismatum subiacere (Tertulliani, *De Baptismo* 20,1.5, [w:] *Opera I*, CCL 1, Turnhout: Brepols, 1954, s. 294-95)

³⁷ Ks. M. Wysocki, *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w AfryceRzymskiej w II i III wieku*, [w:] *Katechumenat i inicjacja w Kościele starożytnym*, red. ks. F. Drączkowski, Lublin: Polihymnia, 2011, s. 78.

dzieło³⁸. *Protreptikos*, jako dzieło skierowane do pogan stanowi wezwanie do nawrócenia i w sensie szerokim może być odczytywane jako prekatecheza. *Paidagogos* można rozumieć jako katechetyczne nauczanie umacniające nawróconych na ich drodze. Z kolei *Stromata* stanowi zapis luźnych zapisków, choć pozornie niezwiązanych, to jednak połączonych myślą przewodnią. W nich zawarte są pouczenia przeznaczone głównie dla katechumenów (czyli gnostyków w nazewnictwie Klemensa), którzy wcześniej, dzięki aktywności *Logosu* jako *pedagoga* zostali przygotowani do przyjęcia wiedzy gnostycznej³⁹. Klemens podkreśla, że nauki tej, wygłaszanej w sposób alegoryczny nie przekazuje się bez ograniczeń pierwszemu lepszemu słuchaczowi, lecz dopiero w połączeniu z pewnymi oczyszczeniami oraz wstępnymi pouczeniami⁴⁰.

W ten sposób autor wypowiada się na temat nauczyciela towarzyszącego kandydatom w ich drodze katechumenalnej:

*Wiele nawet rzeczy, nieprzydatnych do ostatecznego celu, przynosi zaszczyt twórcom; między innymi wszechstronna wiedza tego, który wyklada głośnie teorie, poleca go zaufaniu słuchaczy. Budzi ona podziw w uczniach i gromadzi ich wokół prawdy*⁴¹.

I fragment, z którego możemy wnioskować, że potwierdza on istnienie w Aleksandrii około 200 roku formacji katechumenalnej:

Prawo też nie pozwala zrywać owocu jeszcze nie wykształconego z drzew nie rozwiniętych, lecz po trzech latach, już w roku czwartym, poświęcić pierwociny owoców Bogu, gdy drzewo jest w pełni dojrzałe.

Ten obraz zaczerpnięty z uprawy roli mógłby posłużyć nam ku pouczeniu. A mianowicie wskazuje, że należy obcinać przerosty pędów oraz bezpłodne chwasty umysłu, współrosnące ze szlachetnym jego owocem, aż dojrzeje i uzyska trwałe korzenie

³⁸R. Murawski SDB, *Historia katechezy*, s. 175.

³⁹ Por. ks. S. Łucarz, *Disciplina Arcani w Kobiectach Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Disciplina Arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015, s. 77.

⁴⁰ Por. Klemens Aleksandryjski, *Stromata* V, 20,1, [w:] *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t.2, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: ATK, 1994, s. 21.

⁴¹Klemens Aleksandryjski, *Stromata* I, 19,4, [w:] *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t.1, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: ATK, 1994, s. 14.

Πολλὰ δ' οὖν καὶ μὴ συμβαλλόμενα εἰς τέλος συγκοσμεῖ τὸν τεχνίτην, καὶ ἄλλως ἢ πολυμαθία διασυστατική τυγχάνει τοῦ παρατιθεμένου τὰ κυριώτατα τῶν δογμάτων πρὸς πειθῶ τῶν ἀκροωμένων καὶ θαυμασμὸν ἐγγενυνῶσα τοῖς κατηγουμένοις καὶ πρὸς τὴν ἀλήθειαν συνίστησιν. (Clement D'Alexandrie, *Les Stromates* I, 19,4, SC 30, Paris: Cerf, 1951, s. 58)

młody pęd wiary. W czwartym bowiem roku – gdyż czas również jest niezbędny do trwałego ukształtowania katechumenicznego – zestaw czterech cnót poświęcony bywa Bogu. Więcej trzeci stopień rozwoju przechodzi w czwarty, to jest w zespolenie z Panem⁴².

Wprawdzie Klemens pisze tutaj o trzech latach przygotowań, jednak bardzo prawdopodobne, że ta metafora została użyta po to, aby podkreślić konieczność dojrzałej postawy chrześcijanina mającego przystąpić do chrztu, niż była wskazaniem konkretnego okresu⁴³. Przemawia za tym fakt, iż nigdzie indziej we wczesnej tradycji liturgicznej nie mamy potwierdzonej podobnej praktyki.

Orygenes (zm. 253/254) uznawany przez wielu za najwybitniejszego katechetę III wieku, w licznych wypowiedziach wskazywał na znaczenie przygotowania przedchrzcielnego. Urodzony w Aleksandrii ok. 185 roku, bardzo wcześnie, bo w wieku 18 lat zostaje katechetą, co ma miejsce po męczeńskiej śmierci jego ojca. Szczególnie cenne są dzieła tego autora powstałe już w Cezarei Palestyńskiej, gdzie przenosi się po konflikcie ze swoim biskupem i gdzie następnie rozwija działalność od 232 roku.

Orygenes poucza swoich słuchaczy, porównując drogę katechumenalną do konkretnych wydarzeń z historii Narodu Wybranego, poczynając od wyjścia z Egiptu, przez pustynię, aż do Ziemi Obiecanej. Jest to o tyle ważne świadectwo, że potwierdza istnienie etapów, wskazujących na istnienie formacji przedchrzcielnej. Podobnym sposobem interpretacji będą posługiwać się potem Ojcowie w katechezach z IV wieku. W homilii o Księdze Jozuego mówi tak:

Albowiem ty, który odrzuciwszy niedawno ciemności bałwochwalstwa pragniesz przystąpić do słuchania Prawa Bożego, już po raz pierwszy opuszczasz Egipt, Kiedy zostałeś włączony do grona katechumenów i zacząłeś okazywać posłuszeństwo nakazom kościelnym, przeszedłeś przez Morze Czerwone i podczas etapów wędrówki przez

⁴² Klemens Aleksandryjski, *Stromata II*, 95,3- 96,2, s. 192-193.

Τὸν τε καρπὸν οὐκ ἔα δρέπεσθαι ἀτελῇ ἐξ ἀτελῶν, ἀλλὰ μετὰ τριετίαν ἔτει τετάρτῳ καθιερώσουσα τὴν ἀπαρχὴν τῷ θεῷ μετὰ τὸ τελεωθῆναι τὸ δένδρον. Εἴη δ' ἂν οὗτος ὁ τῆς γεωργίας τύπος διδασκαλικῆς τρόπος, διδάσκων δεῖν τὰς παραφύσεις τῶν ἁμαρτιῶν ἐπικόπτειν καὶ τὰς συναναθαλλούσας τῷ γονίμῳ καρπῷ ματαίας τῆς ἐννοίας πόας ἔσθ' ἂν τελειωθῇ καὶ βεσαῖον γένηται τὸ ἔρνος τῆς πίστεως. Τῷ τε γὰρ τετάρτῳ ἔτει ἐπεὶ καὶ χρόνου χρεία τῷ κατηχουμένῳ βεσαίως, ἡ τετράς τῶν ἀρετῶν καθιεροῦται τῷ θεῷ τῆς τρίτης ἤδη μονῆς συναπτοῦσης ἐπὶ τὴν τοῦ κυρίου τετάρτην ὑποστασιν. (Clement D' Alexandrie, *Les Stromates II*, 95,3-96,2, SC 38, Paris: Cerf, 1954, s. 107)

⁴³ M. E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegaville: The Liturgical Press, 2007, s. 53.

pustynię codziennie poświęcasz czas na słuchanie Prawa Bożego i oglądanie oblicza Mojżeszowego, okrytego przez chwałę Pańską. Jeśli zaś przyjdiesz również do mistycznego źródła chrztu i w obecności kapłanów i lewitów zostaniesz wtajemniczony w owe czcigodne i wspaniałe misteria, znane tym, którym na to pozwolono, to wówczas dzięki posłudze kapłańskiej przekroczysz Jordan i wejdiesz do Ziemi Obiecanej, w której Jezus przejmuje cię od Mojżesza i sam staje się dla ciebie przewodnikiem na tej drodze⁴⁴.

Wszystkie wcześniej wymienione źródła zawierały pewne odniesienia, pozwalające zapoznać się z drogą przygotowania przedchrzcielnego. Jednak za najcenniejsze świadectwo dla poznania katechumenatu epoki przedkonstantyńskiej możemy uznać *Tradycję Apostolską*. Jest to w zasadzie pierwsze dzieło nie tylko potwierdzające istnienie, ale także opisujące tak dobrze rozbudowaną formację katechumenalną. Utwór pochodzi najprawdopodobniej z początku III wieku, ma charakter liturgiczno - kanoniczny i przypisywany był Hipolitowi, co obecnie wzbudza szereg wątpliwości. Dzieło to wywarło wpływ na formowanie się liturgii i dyscypliny zarówno w Rzymie jak i we wschodnich prowincjach kościelnych⁴⁵. Należy przy tym dodać, że jest to tekst niełatwy do interpretacji. Dlatego Paul Bradshaw twierdzi, że bardzo wątpliwe jest, aby świadectwo pochodziło z Rzymu, a nawet, jeśli tak jest, to nie mamy pewności, czy opisuje rzeczywistą praktykę czy jedynie niespełnione nadzieje pewnych jednostek bądź też grupy. Dodaje, że w całym dokumencie widać ślady późniejszych poprawek, co można zaobserwować szczególnie w rozdziałach dotyczących sakramentu chrztu⁴⁶.

Zasadniczo *Tradycję Apostolską* dzieli się na trzy części: pierwsza dotyczy struktury życia kościelnego, druga inicjacji chrześcijańskiej, trzecia porusza sprawy związane z dyscypliną kościelną. Szczególnie istotna dla potrzeb tej pracy jest część

⁴⁴ Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, 4,1, [w:] *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, PSP 34(2), przeł. S. Kalinkowski, Warszawa: ATK, 1986, s. 21-23.

Etenim tu, qui cupis nuper idolatriae tenebris derelictis ad audientiam divinae legis accedere, nunc primum Aegyptum derelinquis. Cum catechumenorum aggregatus es numero et praeceptis ecclesiasticis parere coepisti, digressus es mare rubrum et in deserti stationibus positus ad audiendam legem Dei et intuendum Moysei vultum per gloriam Domini revelatum cotidie vacas. Si vero etiam ad mysticum baptismi veneris fontem et consistente sacerdotali et Levitico ordine initiatus fueris venerandis illis magnificisque sacramentis, quae norunt illi, quos nosse fas est, tunc etiam sacerdotum ministeriis Iordane digresso terram repromissionis intrabis, in qua te post Moysen suscipit Iesus et ipse tibi efficitur novi itineris dux.(Origene, *Homelies sur Josue*, SC 71, Paris: Cerf, 1960, s. 148)

⁴⁵ G. Cavalotto, *Catechumenato Antico. Diventare cristiani secondo padri*, s. 35-36.

⁴⁶ Por. P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, London: SPCK, 2002, s. 56.

dotycząca inicjacji chrześcijańskiej, w której autor opisuje drogę, jaką muszą przejść osoby przygotowujące się do przyjęcia chrztu. Bez wątpienia jest to najbardziej szczegółowy opis, jaki zachował się z tamtego wieku, wskazujący na cały proces wtajemniczenia, od zgłoszenia się kandydata, aż do Eucharystii sprawowanej po przyjęciu sakramentu.

Co istotne w tym przekazie, akcent w przygotowaniach przedchrzcielnych jest bardzo mocno postawiony na egzaminy dopuszczające. Nigdzie potem nie dostrzegamy już opisu tak starannej selekcji, stosowanej w trosce przed niedopuszczeniem przypadkowych i nieprzygotowanych osób. Całość badania skupia się wokół trzech spraw: motywów zostania chrześcijaninem, warunków życia i wykonywanych zawodów. Jak zaznacza autor:

Nowo przybyłych zgłaszających się na katechizację należy zaraz poprowadzić do nauczyciela, zanim jeszcze lud się zbierze. Nauczyciel zapyta o motywy, jakie skłoniły ich do szukania wiary, ci zaś, którzy ich przyprowadzili, złożą oświadczenie o zdolności do słuchania nauk. Trzeba też wy badać warunki ich życia: czy żyją w małżeństwie, czy są niewolnikami czy wolnymi⁴⁷.

Pragnący przyjąć chrzest przychodzą wraz z osobami, które mogą zaświadczyć o ich prawdziwych intencjach, a zatem znają ich dobrze, być może nawet przyczynili się, bądź byli świadkami ich nawrócenia. W tej posłudze dopatrywano się następnie początków instytucji świadków bądź rodziców chrzestnych. Wprawdzie autor nie podaje jeszcze ich nazwy, ale określa ich już jako tych, którzy przyprowadzają – *qui adducunt*.

Potem następuje cała seria zakazanych zawodów, tzn. tych, które stoją w sprzeczności z obyczajami chrześcijańskimi i mogą prowadzić do popełnienia jednego z trzech ciężkich grzechów: bałwochwalstwa, zabójstwa, cudzołóstwa. Wobec niektórych zawodów autor jest bardzo rygorystyczny, wobec innych dopuszcza pewien

⁴⁷Tradycja Apostolska II, 1, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, oprac. ks. M. Michalski, Warszawa: Pax, 1975, s. 308.

Qui autem adducuntur noviter ad audiendum verbum, adducantur primum coram doctores priusquam omnis populus intret, et interrogentur de causa propter quam accedunt ad fidem. Et dent testimonium super eos illi qui adduxerunt eos an sit eis virtus ad audiendum verbum. Interrogentur autem de vita eorum qualis sit: an sit ei mulier vel an sit servus.(Hypolyte de Rome, *La Tradition Apostolique* 15, SC 11bis, Paris: Cerf, 1968, s. 68)

kompromis. Warto wskazać na fragment tekstu, obrazujący surowe kryteria obowiązujące wszystkich katechumenów:

Należy ponadto zbadać, jakie rzemiosło lub zawód uprawiają przyprowadzeni na katechizację. Jeśli ktoś prowadzi dom publiczny i utrzymuje prostytutki, musi z tego zrezygnować albo odejść. Jeśli jest malarzem lub rzeźbiarzem, należy mu zwrócić uwagę, że nie wolno mu sporządzać wizerunków bóstw, a gdyby nie zechciał tego zaprzestać, trzeba go odprawić. Jeśli jest aktorem lub występuje w teatrze, ma tego zaprzestać lub odejść. Jeśli jest nauczycielem kształcącym dzieci w naukach świeckich, byłoby lepiej, gdyby z tego zrezygnował, o ile jednak nie ma innego zawodu, niech ostatecznie pozostanie⁴⁸.

Cała nauka trwa 3 lata i udzielają jej nauczyciele, którymi mogą być duchowni lub świeccy. Nie wiemy, czy katechez słuchali także ochrzczeni, dokument zaleca jedynie, aby katechumeni modlili się jeszcze nie razem z wiernymi, lecz osobno, w dodatku mężczyźni z mężczyznami, kobiety z kobietami. Ta segregacja w zgromadzeniu chrześcijańskim odzwierciedla kulturowy kontekst. Podobna praktyka obowiązywała w świecie grecko-rzymskim, przestrzegano jej nawet na widowni teatralnej⁴⁹. Kandydaci nie mogą także wymieniać między sobą znaku pokoju, gdyż jest on gestem zarezerwowanym tylko dla ochrzczonych.

Co istotne, jedyny ryt, jaki przytacza *Tradycja* ma miejsce na końcu spotkania, kiedy katecheta odmawia specjalną modlitwę, a następnie wkłada na katechumenów ręce⁵⁰, co w kontekście katechumenalnym przypisane jest do rytu egzorcyzmu. Ten gest, o ile przyjmujemy *Tradycję Apostolską* jako dokument z III wieku, wydaje się być jedynym potwierdzonym świadectwem praktyki nałożenia rąk i rozesłania katechumenów, pochodzącym z pierwszych trzech wieków. Brak innych dowodów nie oznacza jeszcze, że w innych miejscach nie znano tej celebracji, ale wskazuje, że należy

⁴⁸*Tradycja Apostolska* II, 2, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 308.

Inquiretur autem de operibus et occupationibus eorum qui adducuntur ut instruantur (κατηχεῖσθαι), in quo sint. Si quis est πορνόβοσκός vel qui nutrit meretrices (πόρνη), vel cesset vel reiciatur. Si quis est sculptor vel pictor (ζῳγράφος), doceantur ne faciant idola (εἰδωλολοί): vel cessent vel reiciantur. Si quis est scenicus (θεατρικός) vel qui facit demonstrationem (ὑπόδειξις) in theatro (θέατρον), vel cesset vel reiciatur. Qui docet pueros, bonum est ut cesset; si non habet artem (τέχνη), permittatur ei. (Hypolyte de Rome, *La Tradition Apostolique* 16, SC 11bis, s.70)

⁴⁹P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Mineapolis: Fortress Press, 2002, s. 99.

⁵⁰*Tradycja Apostolska* II, 3, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 309.

zachować ostrożność w wyciąganiu jakichkolwiek wniosków generalizujących liturgiczne praktyki tamtej epoki⁵¹.

Przed samym dopuszczeniem do chrztu istniał jeszcze jeden egzamin, w czasie którego także świadkowie muszą potwierdzić nawrócenie kandydatów, dokonane podczas trwania formacji:

Wybrawszy tych, którzy mogą być dopuszczeni do chrztu, należy jeszcze stwierdzić, jak prowadzili się oni w okresie katechumenatu: czy żyli bogobojnie, czy szanowali wdowy, odwiedzali chorych, pełnili dobre uczynki. Jeśli poświadczą to ci, którzy ich przyprowadzili, można ich dopuścić do słuchania Ewangelii⁵².

Jeśli przejdą pomyślnie tę weryfikację, rozpoczyna się dla nich okres bezpośredniego przygotowania, trwający prawdopodobnie tydzień. W porównaniu do pierwszego etapu, w którym akcentowano nauczanie, ten drugi etap ma charakter zdecydowanie bardziej obrzędowy. Podczas tego okresu każdego dnia słuchają Ewangelii oraz są egzorcyzmowani przez ryt nałożenia rąk. Ostatniego, najbardziej uroczystego egzorcyzmu dokonuje nad nimi sam biskup. Czynności te miały za zadanie sprawdzić, czy katechumeni są już czyści, czyli przygotowani do przyjęcia sakramentu. Egzorcyzmy powinny wyrwać kandydata spod wpływu złego ducha i związać go z Chrystusem.

Powstaje pytanie czy model opisywany przez autora *Tradycji Apostolskiej*, był rzeczywiście w użyciu i czy podobne praktyki dotyczyły tylko, jak przyjmuje się, środowiska rzymskiego. Na pierwszą wątpliwość trudno udzielić jednoznacznej odpowiedzi. Według niektórych uczonych był to jedynie ideał, opis wzorcowy, który nie wszędzie urzeczywistniano. Z kolei inni twierdzą, że autor opisał zwyczaje i praktyki już wcześniej znane i funkcjonujące od pewnego czasu, mogące pochodzić nawet z ok. 170 roku⁵³. Prawdą jest natomiast, że ślady podobnego nauczania znajdujemy również poza Rzymem, co widać w twórczości przywoływanych już przeze mnie autorów. Choć nie jest może to świadectwo tak szczegółowe, jakie dostarcza nam

⁵¹ P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L. E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, s. 102.

⁵² *Tradycja Apostolska* II, 4, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 310.

Cum autem eliguntur qui accepturi sunt baptismum, examinatur vita (βίος) eorum: an vixerint in honestate (σεμνός) dum essent catechumeni, an honoraverint viduas (χήρα), an visitaverint infirmos, an fecerint omnem rem bonam. Et cum illi qui adduxerunt eos testantur super eum: fecit hoc modo, audiant evangelium (εὐαγγέλιον). (Hypolyte de Rome, *La Tradition Apostolique* 20, SC 11bis, s.78)

⁵³ Por. R. Murawski, *Historia katechezy*, s. 195.

Tradycja, jednak tacy pisarze jak Tertulian i Orygenes w różnych fragmentach swoich dzieł potwierdzają praktykowanie przygotowania obejmujące dopuszczonych do chrztu kandydatów.

Także dość długi okres przygotowania katechumenalnego, który mógł być jednak skrócony wobec dojrzałości kandydatów, może świadczyć o trosce Kościoła, ale przede wszystkim o właściwym rozeznaniu i umiejętności przystosowania się do zmieniających się warunków.

*Katechumen winien uczęszczać na naukę trzy lata*⁵⁴. *Jeśli jednak uczył się pilnie i zamięłowaniem, o długości jego katechumenatu ma decydować raczej jego prowadzenie niż czas*⁵⁵.

A zatem katechumenat pierwszych trzech wieków, choć nie wytworzył jeszcze dobrze rozwiniętej struktury katechetycznej ani celebracji rytów, odbywanych w ramach przygotowania przedchrzcielnego, jednak pojawia się jako droga świadomego towarzyszenia kandydatom, zakończona ich inicjacją w Święte Obrzędy i przyjęciem do wspólnoty Kościoła.

⁵⁴ Kanon 42 Synodu w Elwirze z 306 r. mówi już o dwuletnim katechumenacie, por. Elwira (ok. 306) 42, [w:] *Acta Synodalia* ann. 50-381, SCL I, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s.56.

⁵⁵ *Tradycja Apostolska* II, 3, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 309. *Catechumeni per tres annos audiant verbum. Si quis autem sollicitus (σπουδαῖος) est et instat (προσκαρτερεῖν) rei bene (καλῶς), non iudicabitur (κρίνεται) tempus (χρόνος), sed conversatio (τρόπος) sola est quae iudicabitur (κρίνεται) tantum.* (Hypolyte de Rome, *La Tradition Apostolique* 15, SC 11bis, s. 74)

1.2 CHRZEŚCJAŃSTWO A KULTURA ŚWIATA ANTYCZNEGO

W tej części niniejszego rozdziału chciałam spojrzeć na historię rozwoju instytucji katechumenatu antycznego w szerszej perspektywie, stąd kilka uwag natury ogólnej. Niewątpliwie, konieczne w badaniu wpływów zewnętrznych na formowanie się rytów starożytnego katechumenatu jest spojrzenie na nie przez pryzmat świata antycznego. Pozostaje aktualnym zagadnienie, do jakiego stopnia różne aspekty kultury grecko-rzymskiej wpłynęły na sposób przekazu chrześcijańskiego przesłania o zbawieniu. Z drugiej strony prawdą jest, że w tym procesie adaptacji chrześcijanie do pewnego stopnia zachowali, a nawet wzmocnili swoją tożsamość względem świata pogańskiego. Także na poziomie kulturowym stopniowo nabierali świadomości o sobie i swojej odrębności wobec dawnej kultury⁵⁶. Sama konfrontacja chrześcijaństwa z całą różnorodnością Imperium Rzymskiego była od początku sprawą nieuniknioną. Powstaje zatem pytanie o ich wzajemne relacje. Czy chrześcijaństwo było przeciwne społeczeństwu antycznemu? Czy raczej się z nim miesza? A może następuje pewien kompromis w istnieniu tego typu relacji? Prawdą jest, że różne wydarzenia tworzyły tożsamość kultury chrześcijańskiej, która konfrontuje się następnie z tradycjami niechrześcijańskimi, czasami dokonując ich adaptacji i przekształcając je na swój sposób.

Na samym początku chrześcijanie patrzyli na bogów antycznych pełni lęku i uprzedzeń, według nich, reprezentowali zło i działanie demona⁵⁷, stąd każdy kontakt z nimi był niebezpieczny. Tak przedstawiając sprawę, wielu wierzących, idąc o krok dalej, uważało, że kultura klasyczna, przeniknięta idolatrią powinna być odrzucona w całej swej rozciągłości i nawet, jeśli niektóre jej aspekty nie przedstawiały się jawnie jako sprzeczne z wiarą chrześcijańską, lepiej było trzymać się od nich z daleka. Jednak prawdą jest także to, iż, od końca II wieku coraz częściej spotykamy chrześcijan, którzy potrafili pogodzić swoją wiarę z kulturą klasyczną, co wcześniej, a nawet jeszcze w kolejnych wiekach, wydawało się niemożliwe. Wystarczy w tym miejscu przywołać

⁵⁶ M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma: Edizioni Borla, 1984, s. 7.

⁵⁷ A.H.M. Jones, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, [w:] *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1968, s. 25.

słynny sen Hieronima, który stojąc przed obliczem boskiego Sędziego, na swoje zapewnienie: *chrześcijanem jestem*, słyszy: *Kłamiesz, jesteś cyceronianinem, nie chrześcijaninem*⁵⁸. Jeszcze pod koniec VI wieku papież Grzegorz Wielki surowo karci biskupa, który nauczał również gramatyki, mówiąc, iż te same usta nie mogą jednocześnie chwalić Chrystusa i Jupitera⁵⁹.

Z drugiej strony Kościół, nawet, jeśli – jak podkreślają Ewangelie – nie jest z tego świata, to jednak w nim funkcjonuje. A zatem nie jest możliwe całkowite oddzielenie się od niego. Chrześcijanie pierwszych wieków, jako ludzie kultury greckiej i rzymskiej po wejściu do Kościoła zachowali do pewnego stopnia swój sposób myślenia i praktykowane zwyczaje. Bardzo trudno byłoby od nich wymagać całkowitego i natychmiastowego zanegowania swojego dziedzictwa duchowego czy sposobu, w jaki zostali wychowani. Dlatego też nie należy się dziwić, że echa świata rzymskiego możemy odkryć w chrześcijańskiej literaturze czy sztuce.

Jak podkreśla Josef Jungman SJ był to świat, który należało nie zburzyć, lecz przekształcić, nawrócić, przemienić na coś chrześcijańskiego. Kościół starał się zasymilować to, co wydawało mu się słuszne z otaczającej go kultury. Formy społeczne, miejskie ceremoniały, zwyczaje – wszystko to było adaptowane do kultu i życia chrześcijańskiego. Jak wierzone, cały świat pogański powinien wejść do królestwa Boga, aby w ten sposób zostać uświęconym. Według autora, ważne jest, aby zobaczyć, iż w istocie chodziło bardziej o zastępowanie, niż o przyjmowanie pogańskich form⁶⁰.

Nie należy zapominać, że początkowo chrześcijańskie przesłanie ukształtowało się w obszarze semickim, stąd sposób myślenia w tych kategoriach. Dopiero potem, rozprzestrzeniając się w obszarze kultury greckiej, musiało sformułować sposób postrzegania według kategorii typowo hellenistycznych. Stąd, jak wskazuje M. Simonetti, w hellenizacji przesłania chrześcijańskiego nie musimy doszukiwać się jego deformacji spowodowanej wpływem kultury greckiej, ale rezultatu pewnego trudnego, choć nieuniknionego procesu adaptacji⁶¹. Wydaje się, że był to proces nieunikniony, a hellenizacja dotknęła wcześniej także religii rzymskiej. W tym przypadku konsekwencją podobnych wpływów była transformacja rytów i bogów

⁵⁸Hieronim ze Strydonu, List 22,30, [w:] *Listy*, t. 1, oprac. M. Ożóg, H. Pietras SI, ŻMT 54, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 103.

⁵⁹Grzegorz, List XI, 34, [w:] *Listy*, t. 1, przekł. J. Czuj, Warszawa: PAX, 1954.

⁶⁰J.A. Jungmann SJ, *Liturgia Pierwotnego Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2013, s. 229.

⁶¹M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, s. 8.

rzymskich według modelu greckiego, co nie oznaczało jednocześnie przyjęcie nowych, obcych bóstw. I tak, podczas gdy w wierzeniach antycznych kultywowano wyobrażenie bogów w ścisłym połączeniu z ich środowiskiem i zajęciami, przez co nie było konieczności przedstawiania ich na sposób antropomorficzny⁶², kontakt ze sztuką grecką spowodował oswojenie i przyjęcie nowego typu przedstawień, według obcego wzoru.

Chrześcijaństwo zaadaptowało pewne elementy kultury religijnej świata antycznego. Początkowo taka teza wydaje się dość zaskakująca, jeśli przywołamy na myśl troskę Kościoła o unikanie jakiegokolwiek połączenia z obcymi religiami. Z drugiej jednak strony, wpływy te na dobre zagościły dopiero wówczas, kiedy pogaństwo nie było już dominujące, a przez to niebezpieczeństwo niewłaściwej interpretacji zostało znacznie ograniczone. Poza tym wydaje się sprawą niepodlegającą dyskusji, iż chrześcijaństwo, chcąc być zrozumiane i właściwie przyjęte, musiało dostosować się do kategorii myślenia środowiska, w którym zapuszczało korzenie, a przez to przemawiać zrozumiałym dla niego językiem⁶³. Cechą charakterystyczną było zatem przejście pewnych elementów, aby potem przekształcić je na swój sposób. I tak np. chrześcijańska apologetyka była inspirowana pogańską literaturą sądową⁶⁴, ale później przyjęła charakter daleki od tego, na czym się początkowo wzorowała. Także chrześcijańscy mówcy zapożyczyli modele i formy ekspresywnego przekazu od pogan, po to, aby przekształcić je na swój sposób, dostosowując tym samym do przekazu treści religijnych.

Jak wiadomo momentem przełomowym stał się IV wiek. Szybki rozwój chrześcijaństwa, jako religii zalegalizowanej pociągnął za sobą liczne konsekwencje. Taka sytuacja bezpieczeństwa i komfortu praktykowania swojej wiary postawiła w wątpliwość autentyczność intencji wielu osób. Wcześniej decyzja wejścia do Kościoła pociągała ze sobą konkretne wyrzeczenia, a nawet możliwość bycia prześladowanym. Teraz, dla wielu praktyka ta stała się po prostu modna, a przede wszystkim mogła przynieść niezaprzeczalne korzyści. Katecheci zdając sobie sprawę z niebezpieczeństwa, wielokrotnie apelowali do katechumenów o weryfikację decyzji

⁶²P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana neisui rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia: Paideia, 1986, s. 185.

⁶³M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I – IV w.*, przekł. E. Bakowska, Warszawa: PIW, 1981, s. 95.

⁶⁴M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, s. 9.

i prawdziwe nawrócenie. Wystarczy przytoczyć słowa Cyryla Jerozolimskiego z katechezy wstępnej, który próbując dotrzeć do odbiorcy, posłużył się metaforą szaty:

Jako słudzy Chrystusa, przyjęliśmy każdego, jako stróże zostawiliśmy drzwi otworem. Może wszedłeś z duszą pokrytą grzechami i ze złym usposobieniem. Znalazłeś się tutaj, przyjęto cię, zapisano twe imię. Widzisz wspaniały obraz Kościoła? Widzisz porządek i karność? Bacz na czytanie Pisma Świętego, obecnych duchownych, systematyczne nauczanie! Odnoś się tu z szacunkiem i ucz się tego, co tu widzisz! Raczej wyjdź stąd teraz i należycie usposobiony powróć jutro! Jeżeli twą duszę okryła chciwość, zmień jej szatę i dopiero teraz przyjdź! Zdejmij dawne ubranie i już go nie wdziewaj! Usuń cudzołóstwo i nieczystość, a wdziewaj lśniąca szatę czystości! Upominam cię zanim przyjdzie Oblubieniec dusz Jezus i spoglądnie na szaty⁶⁵.

Niestety, naturalne, iż w podobnych warunkach entuzjazm i gorliwość wspólnoty gaśnie a w takim klimacie łatwiej też zaakceptować obce wpływy⁶⁶. O ile wcześniej przyłączenie się do Kościoła było postrzegane jako decyzja pociągająca za sobą odrzucenie wszystkiego, co pogańskie, o tyle od IV wieku, nie istnieje już podobna konieczność.

Poza tym o wiele łatwiej katechizować kandydatów, przemawiając do nich za pomocą znaków i symboli, znanych im z życia codziennego. Wielu odbiorców było ludźmi prostymi, bez odpowiedniego wykształcenia, stąd niejako na duchownych spoczywał obowiązek rozróżnienia, właściwego doboru i przekazu treści, tak, aby odbiorca zrozumiał oryginalność przekazu chrześcijańskiego na tle innych religii. Dlatego też tak wielką rolę w przygotowaniu kandydatów odegrali wybitni katecheci z IV wieku.

⁶⁵Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 4, [w:] *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, s. 21.

‘Ημεῖς μὲν γὰρ, οἱ διάκονοι Χριστοῦ, δεδέμεθα ἕκαστον, καὶ θυρωρῶν ὥσπερ τάξιν ἐπέχοντες, ἀνετὴν ἀφήκαμεν τὴν θύραν. Ἐγγωρεῖ δέ σε βεβορωμένην ἔχοντα τὴν ψυχὴν ἁμαρτίαις, καὶ τὴν προαίρεσιν ἐσπιλωμένην, εἰσελθεῖν. Εἰσῆλθες· κατηξιώθης· ὀνομά σου ἐνεγράφη. Βλέπεις μοι τὸ σεμνὸν τοῦτο τῆς Ἐκκλησίας κατάστητος; θεωρεῖς μοι τάξιν καὶ ἐπιστήμην; Γραφῶν ἀνάγνῳσιν, καὶ νομικῶν παρουσίαν, διδασκαλίαν ἀκολουθίαν; δυσωπήθητι τὸν τόπον, καὶ παιδεύθητι ἐκ τῶν φαινομένων· ἔξελθε εὐκαίρως τὰ νῦν, καὶ εἰσελθε αὔριον εὐκαιρότατα. Εἰ φιλάργυρον εἶχες τὸ σχῆμα τῆς ψυχῆς, ἄλλο ἐνδυσάμενος εἰσελθε. Ἐκδυσαι τὸ σχῆμα ὃ εἶχες, μὴ ἐπικαλύψης· ἔκδυσαί μοι πορνείαν καὶ ἀκαθαρσίαν, καὶ ἔνδυσαί μοι σωφροσύνης λαμπροτάτην στολὴν. Ἐγὼ παραγγέλλω, πρὶν ὁ νυμφίος τῶν ψυχῶν εἰσελθῇ Ἰησοῦς καὶ ἴδῃ τὰ σχήματα. (Procatechesis 4, PG 33, 340-341)

⁶⁶M. Simonetti, *Incontro e scontro fraccristianesimo antico e cultura greca in ambiente letterario*, [w:] *Cultura classica e cristianesimo antico. Aspetti storici e filologico - letterari*, Università Degli Studi Di Perugia, 1985, s. 132.

Rzeczywiście Imperium Rzymskie nie było wymagające w kwestii wiary, rozumianej w sensie zaangażowania emocjonalnego. Praktyki zewnętrzne nie musiały być wyrazem wewnętrznego przekonania. Religia stała się pewnego rodzaju gwarantem porządku społecznego, oznaką lojalności wobec władcy i państwa, którymi opiekowali się bogowie, stąd nakazywano oddawać należny im szacunek. Modlitwę nieodłącznie wiązano z oddawaniem czci bogom. Jednak w tradycji antycznej polegała ona zasadniczo na głośnym recytowaniu inwokacyjnych formuł⁶⁷, a przez samo wierne ich wypowiedzenie, uzyskiwano poczucie wywiązania się z obowiązku. Całość ceremonii musiała przebiegać od początku do końca według ustalonych reguł i odbywać się bez jakichkolwiek niespodziewanych przeszkód, co jak przyjmowano, mogłoby zakłócić jej skuteczność. Stąd też skrupulatne wykonywanie swoich obowiązków religijnych było postrzegane jako zasadnicza cecha wierzeń w świecie Imperium Rzymskiego.

Podobną postawę określano jako połączenie wewnętrznej niewiary z zewnętrzną pobożnością. Podkreślano, że wyznawanie tradycji religii mieściło się w obowiązkach dobrego obywatela, stanowiło oznakę lojalności, a stąd odrzucanie jej było winą wobec państwa i rzeczą niestosowną⁶⁸. Z tego zobowiązania wywiązywano się zatem mniej lub bardziej gorliwie. Spośród grup społecznych w Imperium jedynie Żydzi, na mocy specjalnych przywilejów byli zwolnieni ze składania ofiar bogom i oddawania boskiej czci cesarzowi. Także to wielokrotnie spotykało się z podejrzeniami i nieufnością ze strony innych obywateli. Zatem chrześcijanie podobnie jak Żydzi, podzielili los grupy społecznej, co do której odnoszono się z konkretnymi uprzedzeniami. O ile jednak ci ostatni byli narodem o długowiekowej tradycji, kultywowali zwyczaje swoich przodków w obrębie zamkniętej grupy, o tyle tego samego nie można było powiedzieć o chrześcijanach. Postrzegani jako nowa sekta, złożona z obywateli różnych narodowości nie mogła cieszyć się podobnymi przywilejami. Stąd też, przynajmniej na początku, traktowano ich bardzo nieufnie, błędnie interpretując pewne zachowania. Dlatego Celsus zarzuca chrześcijanom, że zawierają zakazane przez prawo tajne związki⁶⁹. Z całą jednak pewnością w opinii społeczeństwa nie zachowywali się jak lojalni obywatele. Wprawdzie apologeti, odrzucając podobne zarzuty, podkreślali, że ich oczekiwanie na nadejście Królestwa jest czysto duchowe, ale podobne wyjaśnienia nie spotykały się ze zrozumieniem. Stąd

⁶⁷ M. Harding, *Early Christian Life and Thought in Social Context*, Londyn/New York: T& T Clark International, 2003, s. 175.

⁶⁸ M. Simon, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa*, s. 115.

⁶⁹ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* 1,1, przekł. S. Kalinkowski, PSP 17, Warszawa: ATK, 1986, s. 37.

w przytaczanym wcześniej dziele Celsus podnosi kolejny zarzut, iż w czasie, kiedy Imperium jest w niebezpieczeństwie, chrześcijanie odmawiają służby wojskowej. Orygenes kontrargumentuje, iż przez swoje modlitwy lepiej pomagają państwu⁷⁰.

Także odmowa rzucenia kilku ziaren kadzidła ku czci Imperatora, jak nakazywał ustalony zwyczaj, wydaje się być kolejnym przykładem aktu nieposłuszeństwa. Na tak przedstawione oskarżenie odpowiadało podobnie, że chrześcijanie mogą się modlić za swojego władcę, ale nigdy nie będzie on dla nich Bogiem⁷¹.

M. Simonetti wskazując na odrębność chrześcijaństwa podkreślaną najlepiej w tego typu zachowaniach, wyraża przy tym wątpliwość, czy podobna grupa mogła postąpić inaczej⁷². Według niego, każdy kompromis mógłby spowodować wchłonięcie tej wspólnoty, walczącej o swą tożsamość, w grecko-rzymską kulturę religijną.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną sprawę. Jest nią widoczne w relacji chrześcijaństwa i kultury antycznej połączenie elementu religijnego ze świeckim⁷³. Ojcowie Kościoła z jednej strony nauczają swoich wiernych, pouczając ich o zasadach życia chrześcijańskiego, tak różnego od panującej wokół etyki. Z drugiej strony, czyniąc to, posiadają doskonałą znajomość kultury literackiej i filozoficznej swojej epoki, co pomaga im w dotarciu do odbiorcy. Stąd biblijny przekaz łączy się z tradycją klasyczną. Widać to szczególnie w przywoływanej już twórczości wybitnych katechetów z IV wieku, prowadzących swoją działalność, co należy podkreślić, w różnych regionach geograficznych.

Popatrzmy na przykład Ambrożego, biskupa Mediolanu. Pochodzący z arystokratycznej rzymskiej rodziny, otrzymał staranne wykształcenie, typowe dla swoich czasów. Ukończył studium gramatyki, retoryki i prawa, poznał klasycznych autorów rzymskich i zapoznał się podstawami filozofii. Po zakończeniu edukacji uzyskał wysokie stanowisko w sądownictwie, około 370 roku został mianowany gubernatorem północnych prowincji Emilii i Ligurii z siedzibą w Mediolanie⁷⁴. Nowy etap w jego życiu otwiera niespodziewana nominacja na biskupa tego miasta, po tym, jak z racji swojego zajęcia, (prefekt, odpowiedzialny za porządek w prowincji) starał się

⁷⁰Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, VIII, 73, s. 424.

⁷¹Por. Tertulian *Apologetyk* 30, s.137.

⁷²M. Simonetti, *Cristianesimo antico e cultura greca*, s. 113.

⁷³M. Pellegrino, *I Santi Padri e i problemi della cultura*, [w:] *Conferenze Patristiche. In occasione dell' inaugurazione dell'Istituto Patristico Augustinianum Roma, 4-7 maggio 1970*, SE 8, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1971, s. 24.

⁷⁴L. Gładyszewski, *Wstęp*, [w:] Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu, O Tajemnicach, O Sakramentach*, s. 6.

uspokoić wzburzone grupy arian i chrześcijan. Po konsekracji na biskupa (24.11.374) czuje się w obowiązku uzupełnić swoje wykształcenie teologiczne. Jako dobrze wyedukowany rzymianin zna również język grecki, co znacznie ułatwia mu zadanie, gdyż może swobodnie studiować pisarzy greckich. Czyni to na tyle gorliwie i z pełnym zaangażowaniem, że szybko zyskuje sławę wybitnego pasterza. Należy jednak podkreślić, że Ambroży nigdy nie zapomniał o antycznym wychowaniu, które otrzymał na początku swojej drogi. Można powiedzieć, że jego twórczość inspirowana jest zarówno Biblią, pisarzami chrześcijańskimi, jak i klasykami antycznymi. Do tych ostatnich, których echa możemy odszukać w jego pismach należą m. in. Wergiliusz, Cyceon, Salustiusz, Terencjusz, Plaut, Horacy, Lukrecjusz. Inspiracja ta wyrażana jest w różny sposób, Ambroży przytacza czasami cały cytat, czasami dokonuje jego parafrazy, posługuje się istniejącym już sformułowaniem, po to, aby nadać mu chrześcijańskie znaczenie. Podobne działanie określano w słowach: zaczyna zdanie jak stoik, aby skończyć jak chrześcijanin⁷⁵. Biskup Mediolanu próbuje także łączyć te dwie rzeczywistości. I tak np. jego pismo, zaliczane do grupy moralno - ascetycznych, *O obowiązkach duchownych*(*De officiis ministrorum*), jest inspirowane dziełem Cyceona *De officiis*⁷⁶. Autor kierując utwór do duchownych kościoła mediolańskiego, próbuje połączyć w nim etyczną doktrynę stoicką z chrześcijańskimi zasadami. Jednak, jak zaznacza, najwyższym dobrem nie jest już cnota, jak to było u starożytnego autora, ale wieczna szczęśliwość, którą można osiągnąć przez obcowanie z Bogiem. Jest to o tyle ważne i godne zaznaczenia, że jako biskup i autorytet Kościoła Zachodniego sięgnął do pogańskiego traktatu wzorując się na nim przy pisaniu o chrześcijańskiej etyce dla kleru swojej diecezji.

Z drugiej strony Ambroży czerpie wiadomości teologiczne od Ojców Greckich, takich jak Orygenes, Atanazy, Bazyli Wielki, Grzegorz z Nazjanzu, przez co przyczynia się do propagowania ich twórczości na Zachodzie. Przytacza ich przekaz do tego stopnia skutecznie, że bywa nawet posądzony o plagiat. Bez wątpienia jednak Ambroży, jako wszechstronnie wykształcony i gorliwy duszpasterz potrafił skutecznie połączyć w swoim przekazie tradycję klasyczną z przesłaniem chrześcijańskim.

⁷⁵H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classic*, Goeteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1958, s. 351.

⁷⁶L. Gładyszewski, *Wstęp*, [w:] Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O sakramentach*, s. 16. Dla głębszej analizy tego zagadnienia wystarczy sięgnąć do: H. Hagendahl, *Latin Fathers and the Classic*, s. 347-381.

Ojcowie pracowali zatem na polu kultury, w sensie o którym mówi *List do Diogneta*⁷⁷. Ich wysiłki podejmowane w świecie, pozostając w starych formach, wskazywały na nowy przekaz, stąd też podobne działania powodowały powolne zmiany w społeczeństwie.

Sama decyzja o przyjęciu chrztu, czyli wejściu do Kościoła, przynajmniej w pierwszych wiekach formowania się chrześcijaństwa, zawsze powodowała konkretne zmiany w życiu nawracającego się kandydata, co może być przykładem podkreślającym różnicę między tą nauką, a funkcjonowaniem religii w świecie antycznym. Jeśli dotychczasowy zawód pragnącego przyjąć chrzest był spreczny z wiarą chrześcijańską, musiał go porzucić, o czym wspomina między innymi wcześniej przytaczana *Tradycja Apostolska*, przedstawiając cały katalog zakazanych profesji. Czasami jednak dochodziło do innego rodzaju przekształcenia. I tak wspomniany już Justyn, apologeta z II wieku, dalej pozostał filozofem, choć w miejsce dawnej pogańskiej filozofii, przekazywał teraz chrześcijańską naukę.

W ten sposób kształtowały się i przenikały wzajemne wpływy chrześcijaństwa i świata antycznego, co z punktu widzenia kulturoznawcy stanowi niezwykle interesujące pole do badań.

⁷⁷*List do Diogneta* V, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 341- 342.

I.3 CHRZEŚCIJAŃSKIE RYTY A POGAŃSKIE MISTERIA

Prawdą jest, że samo zagadnienie wzajemnych zależności, zachodzących między sakramentami chrześcijańskimi, w tym chrzcie i przygotowaniem do niego, a pogańskimi misteriami zostało już bardzo szeroko omówione⁷⁸, jest także co pewien czas na nowo przywoływane, stąd też moją intencją będzie podkreślić jedynie najistotniejsze wątki oraz wskazać najważniejsze argumenty, bezpośrednio dotyczące tematu tej rozprawy⁷⁹.

Na początku badacze wydawali się generalizować problem, pracując nad nim bez odpowiedniego metodycznego podejścia. Istniała tendencja, aby jeden kult interpretować przez następny, a w ten sposób konstruować pewną wspólną religię misteryjną. Czasami było to praktykowane w połączeniu z chrześcijańskimi ideami, używano ich do interpretacji celebracji misteryjnych, a przez to postrzegając je jako źródło tych chrześcijańskich koncepcji⁸⁰. Wydaje się, że podobnie czynili autorzy z pierwszych wieków formowania się Kościoła, jednak dochodzili do innej konkluzji. Zgodnie z nią, podobieństwa pochodzą od demonów, które podrobiły chrześcijańskie rytę. Niekiedy wydaje się, że pisarze przesadzali z akcentowaniem wzajemnych podobieństw, zapewne czyniąc to w celu skuteczniejszej obrony, lub chcąc podkreślić kontrast, jaki stanowiła tradycja Kościoła na tle pogańskich demonicznych praktyk. Pozostaje jednak wątpliwość, czy rzeczywiście możliwe wpływy były aż tak widoczne, czy była to kwestia gorliwości katechetów, dbających o czystość chrześcijańskiej nauki. Tertulian pisze tak:

⁷⁸Już w 1952 roku A. N. Nock stwierdził, że podobne zagadnienie było tak wiele razy dyskutowane, iż czytelnik nie może oczekiwać od niego żadnych poruszających nowości, ani kompletnego wykładu wobec tego, co zostało opracowane do tej pory, por. A. N. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, New York, Evanston and London: Harper Torchbooks, 1964, s. 109.

⁷⁹W celu dokładniejszej lektury wystarczy sięgnąć do: J. Daniélou, *Miti pagani, mistero cristiano*, Catania: Edizione Paoline, 1968; E. Ferguson, *Mystery Religions and Christianity*, [w:] *Background of Early Christianity*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1993; A. D. Nock, *Early Gentile Christianity And Its Hellenistic Background*; E. Yarnold SJ, *Baptism And The Pagan Mysteries In The Fourth Century*, "The Heythrop Journal" vol. XII n. 3, (1972), s. 247-267. W kontekście relacji chrześcijaństwa i religii antycznych, ze szczególnym akcentem na kultury misteryjne można zapoznać się z lekturą: J.Z. Smith, *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianity and the Religious of Late Antiquity*, London: University of London, 1990.

⁸⁰E. Ferguson, *Background of Early Christianity*, s. 279.

Powstaje jednak pytanie: pod czym kierunkiem rodzi się fałszywa interpretacja tych części Pisma Świętego, które przyczyniają się do powstania herezji? Oczywiście, że jest to sprawa diabła. Jemu właśnie zależy na obaleniu prawdy. On nawet boskie sakramenty naśladuje w obrzędach pogańskich. On przecież chrzci tych, którzy wierzą w niego i do niego należą; przyrzeka uwolnienie z grzechów przez chrzest, a nadto, o ile dobrze pamiętam, Mitras na czołach żołnierzy wyciska znak przynależności do siebie (...) Jeśli więc diabeł tak dokładnie potrafił wyrazić w swych kultach pogańskich wszystko, co sprawują sakramenty Chrystusa, to jasną jest rzeczą, że potrafi on również z tym samym mistrzostwem z instrumentów spraw boskich i świętych chrześcijan wydobyć sens z sensu, słowo ze słów, przypowieść z przypowieści, słowem wszystko, co służy do sfalszowania i ześwieczenia wiary⁸¹.

Jak uważa się, nie ma wystarczających podstaw, aby twierdzić, że chrześcijańskie użycie terminów misteryjnych zostało przejęte odpogan. Z drugiej strony trudno jednak sądzić, że misteria nie wywarły żadnego wpływu na drogę myślenia o sakramentach inicjacji, jaką spotykamy w Kościele. Wystarczy popatrzeć jak często temat ten pojawia się w kontekście studiów nad początkami chrześcijaństwa. Wczesnochrześcijańscy autorzy są bez wątpienia istotnym źródłem wiedzy, jednak powstaje pytanie, na ile obiektywny jest nakreślony przez nich obraz sytuacji. Czy rzeczywiście byli zapoznani z celebracjami misteryjnymi, czy też powtarzali zasłyszane opinie, koncentrując się, choć w poczuciu odpowiedzialności, to jednak w sposób ogólny, na przestrzeganiu przed niebezpieczeństwem, jakim mogło być ich zewnętrzne podobieństwo do chrześcijańskich rytów. Trudno odpowiedzieć jednoznacznie na tak postawioną kwestię. Przywoływany wcześniej Tertulian, jak możemy wnioskować z jego pism, był na tyle dobrze zorientowany w misteriach ku czci Mitry, że dało to powody do przypuszczeń, iż przed swoim nawróceniem musiał być zwolennikiem tego kultu⁸².

⁸¹ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* 40, [w:] *Wybór pism*, PSP 5, przekł. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa: ATK, 1970, s. 74-75.

Sed quaeritur a quo intellectus interpretetur eorum quae ad haereses faciant? A diabolo scilicet, cuius sunt partes interuertendi ueritatem qui ipsas quoque res sacramentorum diuinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lauacro repromittit; et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos. (...) Qui ergo ipsas res de quibus sacramenta Christi administrantur, tam aemulanter adfectauit exprimere in negotiis idololatriae, utique et idem et eodem ingenio gestiit et potuit instrumenta quoque diuinorum rerum et sanctorum christianorum, sensum de sensibus, uerba de uerbis, parabolas de parabolis, profanae et aemulae fidei attemperare. (Tertulliani, De praescriptione haereticorum 40, [w:] Opera I, CCL 1, s. 220)

⁸² A. N. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, s. 61.

Inną sprawą pozostaje brak wystarczających źródeł, pozwalających na wydanie ostatecznych sądów w tej kwestii.

Czym były kulty misteryjne i dlaczego w pewnym momencie dziejowym zyskały aż tak poważne znaczenie? O ich popularności bardzo trafnie pisze ks. Myszor:

Przekonanie o nieuchronnym losie w prostym człowieku mogła przewyciężyć tylko inna wiara. Taką ofertę dawały kulty misteryjne. W kultach misteryjnych do znanych form prostej religijności (modlitwa, kult, ofiary, obmycia i oczyszczenia) dochodził jeszcze jeden element bardzo ważny dla przewyciężenia egzystencjalnego lęku: nawiązanie kontaktu z bóstwem, które wtajemniczony osiągał przez spożycie odpowiedniego pokarmu, wypicie napoju, przez dotknięcie świętych przedmiotów, wysłuchanie świętych słów, przez ekstazę, bądź rytualne naśladownictwo boskich czynów. Szczególnie owe naśladowanie boskich czynów (imitatio, mimesis) prowadziło do przekonania o identyfikacji z bogiem. Misteria dawały także nadzieję na przewyciężenie losu, przejście do sfery boskiej, na zbawienie wieczne po śmierci. Dokonywało to się jednak nie na podstawie racjonalnej filozoficznej spekulacji, ale na podstawie przeżycia. W misteriach ponadto zanikało zróżnicowanie społeczne między ludźmi. Były wprowadzane hierarchiczne funkcje niektórych, ale tylko ze względu na kult⁸³.

A zatem religie misteryjne, w przeciwieństwie do kultu publicznego, który akcentował przepaść między człowiekiem a bóstwem, wskazywały na możliwe połączenie w tej relacji, co niewątpliwie przemawiało na ich korzyść, a przez co przyczyniło się do wzrostu popularności praktykowania tego typu kultu.

Uczeni podkreślają, że misteria jako takie były religią opartą na emocjach⁸⁴. Stąd nie opierały się na żadnej doktrynie ani dogmacie, ale także fakt, iż kultywowane legendy, wyjaśniające potrzebę takich właśnie religijnych praktyk, choć były znane w wielu formach, w żaden sposób nie wpłynęły na jakość samego aktu pobożności.

Jeszcze jedna sprawa wymaga w tym miejscu doprecyzowania. Otóż w większości religii misteryjnych, obok tajemnych inicjacji istniał także kult publiczny, zatem w określonych porach odbywały się otwarte nabożeństwa dla niewtajemniczonych. Trzeba jednak przyznać, że wzajemne relacje między publicznymi

⁸³W. Myszor, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, [w:] *Kościół, świat i zbawienie wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH 17, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2004, s. 14-15.

⁸⁴H. Rahner SJ, *Greek Myths And Christian Mystery*, London: Burns Oates, 1963, s. 21.

uroczystościami a prywatnymi wtajemniczeniami były skomplikowane i zależały od wielu czynników. Możemy jednak uważać misteria za szczególną formę kultu, sprawowaną w ramach szerszego kontekstu praktyki religijnej⁸⁵. Samych wtajemniczeń postrzegano jako obowiązkowych i nieuniknionych, ale były kwestią osobistego wyboru i decyzji.

Określenia „religie misteryjne” używa się zazwyczaj wobec najpopularniejszych: misteriów eleuzyńskich, kultu Dionizosa, Bogini Matki, egipskich bóstw Ozyrysa i Izidy oraz perskiego Mitry. Czym charakteryzowały się te praktyki, że spośród różnych innych propozycji właśnie one zyskały sobie największą sławę oraz całe grono wiernych wyznawców? Dla orientacji przywołam kilka najważniejszych faktów, a następnie spróbuję wskazać w jakich punktach szczególnie dopatrywano się ich wpływów na praktyki religii chrześcijańskiej.

Misteria eleuzyńskie, poświęcone boginiom: Demeter i jej córce Korze, były najśłynniejszymi spośród greckich celebracji, stąd niewątpliwie wywarły pewien wpływ także na pozostałe misteria. Według wierzeń, Kora, porwana przez władcę podziemi Hadesa, powracała na pewien czas na ziemię, do Eleusis, i tam właśnie każdego roku odbywały się wielkie jesienne uroczystości ku czci tych dwóch bogiń. Wielkie Misteria inicjowała procesja z Aten do Eleusis, która swój punkt kulminacyjny osiągała w *Telesterionie*, czyli Sali Wtajemniczeń, gdzie kapłan objawiał święte sprawy.

Podczas gdy literackie i artystyczne źródła opisują publiczną część kultu, sama inicjacja była pilnie strzeżonym sekretem. Składała się z trzech stopni wprowadzenia i były to mniejsze oraz większe misteria (*telete*) i kolejna uroczystość wtajemniczenia, odbywająca się rok później (*epopteia*). Misteria te są przykładem przekształcenia lokalnego kultu w uniwersalną celebrację. Początkowo lokalny, ponieważ aby dostąpić wtajemniczenia musiano przybyć do Eleusis, stał się uniwersalnym, bo otwartym dla każdego, kto mógł sobie na to finansowo pozwolić oraz spełniał wymogi czystości rytualnej⁸⁶.

Misteria dionizyjskie były jedynymi nowymi misteriami greckimi, które szeroko rozprzestrzeniły się w czasach hellenistycznych. Ich praktykowanie nie zostało ściśle związane z jednym miejscem, dlatego ślady kultu odnajdywano zarówno w Azji Mniejszej, jak i Grecji, Egipcie czy Italii. Najśłynniejsze, niestety przez swój tragiczny

⁸⁵W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, przekł. K. Bielawski, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2014, s. 50.

⁸⁶E. Ferguson, *Background of Early Christianity*, s. 238.

koniec, jakim było ich brutalne stłumienie przez senat, odbyły się w Rzymie w 186 r. p. Ch.⁸⁷. Misteria dedykowane Dionizosowi prawdopodobnie nie były trzymane w równie wielkim sekrecie, stąd ich przedstawienia w sztuce, z których najsłynniejsze pochodzą z Willi Misteriów w Pompejach i datowane są na czasy Cezara. Elementy inicjacji mogły lokalnie zawierać pewne różnice, gdyż nie było centralnej instytucji wymagającej unifikacji tego kultu.

Kult Bogini Matki, tzw. Wielkiej Macierzy (*Mater Magna*) pochodził z Azji Mniejszej, jego korzenie sięgają aż do epoki neolitycznej. Frygijskie imię bogini - Mater Kubileya zainspirowało Greków, którzy nazywali ją Kybele, Kybeleia albo też Matką Góry⁸⁸. W 204 roku p. Ch., w czasie wojny z Hannibalem, kult został sprowadzony do Rzymu, a stamtąd rozprzestrzenił się na cały kraj, w postaci różnych form tajnych rytów. Za ich najbardziej widowiskową formę uważano istniejące od II wieku tzw. *taurobolium*. W czasie tej ceremonii na człowieka schowanego w głębokim dole spływała krew zabijanego nad nim byka. Oprócz świadectwa Prudencjusza z końca IV wieku, znaczną część informacji o tym rycie pochodzi z inskrypcji datowanych na II – IV wiek⁸⁹. Cechą charakterystyczną, wzbudzającą podziw i szacunek była także warstwa kapłanów – eunuchów, odwołujących się do tragicznej postaci kochanka Matki – Attisa.

Egipskie bóstwa były pierwszymi wschodnimi bóstwami, które stały się ważne w świecie hellenistycznym i rozprzestrzeniły się szeroko podczas dwóch pierwszych wieków. Ozyrysa czczono jako boga podziemi, także Izyda, jego, siostra i żona, identyfikowana z grecką Demeter lub Afrodytą stała się jedną z ważniejszych bogiń. Mīt o zamordowaniu Ozyrysa przez złego Seta, następnie odnalezieniu i wskrzeszeniu go przez Izydę, oraz o ich synu Horusie, przytacza Plutarch w swojej księdze o Izydzie i Ozyrysie. Z kolei same misteria Izydy znane są stosunkowo dobrze z tekstu Apulejusza *Metamorfozy*⁹⁰. Egipskie bóstwa, choć zhellenizowane w tym, co zewnętrzne: posągach, świątyniach, jednak pozostały odrębne w ceremoniach im poświęconych. Greccy i łacińscy autorzy wydawali się także postrzegać egipską religię

⁸⁷E. Ferguson, *Background of Early Christianity*, s. 245.

⁸⁸W. Burkert, *Starożytne kultury misteryjne*, s. 41.

⁸⁹R. Duthoy, *The Taurobolium, Its Evolution and Terminology*, Leiden: Brill, 1969, s. 101-107.

⁹⁰Polski przekład: Apulejusz, *Metamorfozy, albo Złoty Osioł*, przekł. E. Jędrkiewicz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1953.

raczej jako wyższy rodzaj kultu, podziwiając mądrość tego ludu i twierdząc, że mogą od nich uczyć się misteriiów⁹¹.

Z kolei Mitra jest starym bóstwem perskim, którego imię tłumaczone jest jako „przyjaciel”, „bóg łączący”, „mediator”⁹². Od I wieku kult ten rozprzestrzenił się intensywnie w całym cesarstwie rzymskim, zwłaszcza w Rzymie i ze względu na pewne elementy w teologii i ikonografii szczególnie w nim doszukiwano się podobieństw wobec religii chrześcijańskiej. Należy przy tym dodać, że również pisarze wczesnochrześcijańscy pozostawili świadectwa dotyczące mitraickich rytów. To właśnie pisma Justyna, Orygenesza czy Tertuliana⁹³ pomogły uczonym w rekonstrukcji sprawowanych misteriiów.

Kult Mitry był blisko związany z rzymskimi legionami, jego wyznawcy rekrutowali się głównie spośród żołnierzy, handlarzy i urzędników Imperium Rzymskiego. Od innych współczesnych mu poglądów religijno-filozoficznych odróżniał go optymizm. Był też religią ukierunkowaną nie na eschatologię, ale osiągnięcie szczęśliwości w życiu doczesnym. Cechą charakterystyczną stał się motyw ofiary i zbawienia. W scenie zabicia byka (*tauroctonium*) Mitra ukazywany był jako zbawca ludzkości. Natomiast idee wtajemniczenia reprezentowała w niej siedmiostopniowa drabina, której każdy szczebel posiadał swoją nazwę, niosącą ze sobą konkretne znaczenie. Inne charakterystyczne cechy mitraizmu, takie jak niedopuszczanie kobiet do wtajemniczenia, brak specjalnej warstwy kapłańskiej i publicznych nabożeństw potwierdzają, że była to zdecydowanie religia dla wybranych.

Kolejną sprawą są pewne stereotypy związane z religiami misteryjnymi. Przytaczam je za pozycją Waltera Burkerta *Starożytne kulty misteryjne*⁹⁴. Najważniejszym z nich jest panujące przekonanie, że są one charakterystyczne dla późnego antyku tzn. dla Cesarstwa czy okresu hellenistycznego. Jest to jednak tylko w części słuszne stwierdzenie. O ile np. kult Izidy rzeczywiście zadomowił się w Rzymie za czasów panowania cesarza Kaliguli (37- 41), o tyle misteria eleuzyńskie praktykowano już od VI w. p. Ch. a kult Dionizosa niewiele później.

Drugim stereotypem jest pogląd, że są one wschodnie w tym, co dotyczy ich pochodzenia i stylu. Tak zresztą sugerują tytuły przełomowych prac dwóch uczonych,

⁹¹E. Ferguson, *Background of Early Christianity*, s. 253.

⁹²R. Bulas, *Mitraizm a chrześcijaństwo*, [w:] *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, s. 53.

⁹³Por. Justyn, *Dialog z Żydem Tryfonem*, 70,78; Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* 40; Orygenes, *Przeciw Celsusowi* VI, 21-22.

⁹⁴W. Burkert, *Starożytne kulty misteryjne*, s. 35-37.

od których rozpoczęło się badanie tej tematyki: F. Cumont, *Religie wschodnie w pogaństwie rzymskim* i R. Reitzenstein, *Hellenistyczne religie misteryjne*, gdzie określenie „hellenistyczne” oznacza dokładnie wschodnią duchowość w hellenistycznej formie. I choć powszechnie mówi się o Wielkiej Macierzy jako o bogini frygijskiej, Izydę przypisuje się terenom Egiptu a Mitrę Iranu, to bóstwa te wydają się być odbiciem starszego modelu Eleusis lub Dionizosa.

Kolejnym przykładem schematycznego myślenia jest pogląd, że religie misteryjne, jako posiadające naturę duchową stanowią wyznacznik zmiany w postawie religijnej, poszukującej przez nie głębszej religijności. Tym samym uważa się je za drogę prowadzącą do zbawienia, co prowadzić może do zestawienia i uznania chrześcijaństwa za kolejną, choć może potężniejszą od innych, wschodnią religią misteryjną, co jest z założenia poglądem mijającym się z prawdą.

Na jakich obszarach mówiono zatem o podobieństwie inicjacji chrześcijańskiej i kultów misteryjnych? Pierwszy element to wspólna terminologia. Wśród terminów wykorzystywanych razem wymienia się: zmartwychwstanie, ponowne narodziny, oświecenie, nieśmiertelność. Tutaj jednak uczeni stoją na stanowisku, że choć brzmią one znajomo w chrześcijańskich uszach, to jednak ich wykorzystanie w Kościele nabiera zdecydowanie innego znaczenia. Tym samym nie ma podstaw, aby podążać za zdaniem R. Reitzensteina, który w chrześcijańskim użyciu tych terminów widział zapożyczenie od pogan⁹⁵.

Jednak nie można zanegować pewnych analogii stosowanych przez Ojców Kościoła, zwłaszcza katechetów z IV wieku. Jan Chryzostom pisząc o celebracjach chrzcielnych, określa je jako budzące grozę i niewypowiedziane misteria⁹⁶. Używa przy tym terminu *φρικτῶς* stosowanego w religijnej przestrzeni w wielu kontekstach. Ateński retor Aelius Aristides z II w. odnosi go np. do opisu misterii eleuzyjskich⁹⁷.

Poza tym dopatrywano się istnienia pewnego podobieństwa czy też analogii w konkretnych czynnościach, jakimi były: skrutinia, katechezy, nauka świętych formuł, post, rozebranie z szat, zanurzenie, założenie białej szaty, naznaczenie (nawet widzialnym znakiem w formie tatuażu lub piętna) czy posiłek inicjacyjny (np. słodki

⁹⁵Por. E. Yarnold SJ, *Baptism And the Pagan Misteries in the Fourth Century*, s. 251.

⁹⁶Τὸν φρικτῶν καὶ ἀπορρήτων μυστηρίων (Jan Chryzostom, *katecheza* 6,15, [w:] *Huit Catecheses Baptismales*, SC 50bis, Paris: Cerf, 1970, s. 222)

⁹⁷Por. E. Yarnold SJ, *Baptism And the Pagan Misteries in the Fourth Century*, s. 247.

napój stanowiący część rytów eleuzyńskich)⁹⁸. Kolejne podobieństwa to: doktryna tajemnicy, rozróżnienie na wtajemniczonych i niewtajemniczonych, różne stopnie inicjacji⁹⁹. Często zwracano także uwagę na indywidualny rytuał przyjęcia, liczne pouczenia, używanie mleka i miodu oraz praktykę wzbudzającą chyba największe zdziwienie, czyli fakt używania owczej (koźlej) skóry.

Nie jest moją intencją szczegółowe odniesienie się w tym pierwszym rozdziale do zauważanych analogii, gdyż czyniąc to byłabym zobowiązana już tutaj, w sposób dokładny omówić możliwe wpływy i pochodzenie poszczególnych rytów katechumenalnych i chrzcielnych. Pragnę jednak podkreślić kilka podstawowych spraw, zgodnie z aktualnym stanem badań.

Prawdą jest, że w dyskusji na temat wpływów pogańskich ceremonii na chrześcijańskie obrzędy uczeni najczęściej zatrzymują się na różnicy dotyczącej interpretacji podobnych gestów. Wskazują, iż choć istnieje trudne do zaprzeczenia podobieństwo zewnętrzne, czasami nawet bardzo daleko idące, to już interpretacja tych samych czynności jest zupełnie inna. W wielu różnych systemach religijnych występują różne formy celebracji, które zewnętrznie są do siebie podobne. To, co podkreślano w chrześcijaństwie, to fakt, iż znaki pozostając te same, nabrały nowego znaczenia. Sama idea wydarzenia zbawczego odróżnia radykalnie ten ryt od pogańskiego, tym samym opierając go już nie o cykl natury, ale o interwencje Boga wobec człowieka.

Misteria pogańskie nie pokazywały boga, który zstąpił na ziemię, aby zbawić ludzi, dlatego nie ma powodu, dla którego praktykujący je byliby zobowiązani prowadzić następnie etyczne życie. Poza tym chrześcijańskie sakramenty były dostępne dla wszystkich, którzy przynajmniej w teorii wyrazili chęć szczerego nawrócenia i wejścia do Kościoła. Inicjacje misteryjne otrzymywali tylko wybrani, łączyły się także ze sporym wydatkiem. Skuteczność rytów tej religii jest rozpatrywana na zupełnie innym poziomie, wydaje się być także zupełnie odrębną kwestią. A zatem praktykowane celebracje są podobne, ale rozumienie ich działania zdecydowanie różni się w swojej istocie.

Oto najczęściej przytaczane argumenty przeciwko założeniu o wzajemnych wpływach tych dwóch rzeczywistości. Niejednokrotnie podkreślano, że nie można doszukać się prawdziwych i głębokich podobieństw między sakramentem chrztu,

⁹⁸ E. Yarnold SJ, *Baptism And the Pagan Misteries in the Fourth Century*, s. 253.

⁹⁹ Por. P. Wendland, *La cultura ellenistico-romana neisui rapporti con giudaismo e cristianesimo*, s. 292.

a pogańskimi misteriami. Nawet jeśli stosowano w nich także wodę, były to jedynie wstępne obmycia, nie stanowiły natomiast istoty samej inicjacji¹⁰⁰, z całą pewnością podobne czynności nie dotyczyły też wszystkich kultów misteryjnych. Tak np. według przekazu Apulejusza z II w. wstępne oczyszczenia w kulcie Izydy obejmowały zarówno kąpiel jak i pokropienie wodą¹⁰¹. Sam fakt, że rytuały te były potwierdzone przez odwiedzających łaźnię Apulejusza w Rzymie, a także naocznych świadków w czasie inicjacji eleuzyjskich wskazują, że nie mogły być częścią sekretnych misteryjnych rytów. W kultach misteryjnych wstępne oczyszczenia zazwyczaj nie dotyczyły warstwy moralnej, stąd nie były związane z poczuciem winy, ale rozważano je na poziomie fizycznym, materialnym. Były też niejako uwolnieniem się od mocy demonicznych, z którymi kontakt czynił człowieka nieczystym¹⁰². Badacze patrząc szerzej, wskazują także na ich uniwersalny charakter, związany z oczyszczeniami wszelkiego rodzaju, co ułatwia fakt wykorzystania do nich wody, nadającej się w sposób naturalny do podobnych czynności. Zarówno Grecy jak i Rzymianie oraz Żydzi stosowali je często, zazwyczaj przed komunikacją z bóstwem, bądź po kontakcie z osobami, przedmiotami uważanymi za rytualnie nieczyste.

Tylko w nielicznych, prywatnych rytach inicjacyjnych oczyszczenie stanowiło centralny punkt, poprzedzający wspólny posiłek, który podkreślał wejście do nowej grupy wtajemniczonych, co mogłoby prowadzić do wysnucia analogii między chrześcijańskim chrztem i Eucharystią¹⁰³. Jednak celebracje te w żaden sposób nie mogły być bliskie chrześcijaństwu, zarówno pod względem czasu, jak i miejsca (zachowane świadectwa pochodzą z IV w. p. Ch.) Także niektóre spośród nich w celach oczyszczenia używały nie wody, ale błota. Łączyło ich zatem jedynie wspólne podejście do kwestii oczyszczenia, rozumianego jako kluczowy etap na drodze rozwoju jednostki, jednak wszystko wskazuje na to, że w tym przypadku nie można mówić o żadnych wzajemnych wpływach.

Wraz z biegiem czasu i rozwojem nauki, wydają się upadać kolejne dowody, na których opierano zakładane podobieństwo. Tak np. zbiorniki na wodę umieszczone

¹⁰⁰ Por. E. Ferguson, *Background of Early Christianity*, s. 280; s. 111; to samo powtarza następnie w E. Ferguson, *Baptism in The Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan, Cambridge U.K.: Grand Rapids, s. 29.

¹⁰¹ Apulejusz, *Metamorfozy, albo Złoty Osioł*, 11, 23, s. 277.

¹⁰² M. Righetti, *Manuale Di Storia Liturgica*, vol. IV, s. 19.

¹⁰³ F. Graf, *Baptism and Graeco-Roman Mystery Cults*, [w:] *Ablution, Initiation And Baptism*, vol. I, ed. D. Hellholm i in., Berlin: Gruyter, 2011, s. 114.

w sanktuariach Izydy, kojarzone z chrztem, jak ostatnio wykazano, stosowano dla zatrzymania wody przy wylewach Nilu¹⁰⁴.

Warto zaznaczyć, że same rzymskie zwyczaje kąpielowe możemy określić jako pewnego rodzaju rytuał¹⁰⁵. Rozpoczynał się wczesnym popołudniem, wtedy, kiedy mężczyźni zakończyli już swoje aktywności. Najpierw namaszczeni swoje ciało olejem, następnie praktykowali lekkie ćwiczenia fizyczne, brali kąpiel, a po niej spożywali główny posiłek dnia. Porządek kąpeli był następujący: ciepła kąpiel, gorąca i zimna; co istotne, termy miały oddzielne pomieszczenie na każde z nich: *tepidarium*, *caldarium*, *frigidarium*. Trudno jednak w takim zestawieniu doszukiwać się głębszych podobieństw do sakramentu chrztu.

Badacze wskazują także na zdecydowanie różny sposób wprowadzenia w tajemnicę; chrześcijaństwo przyjmowali ludzie prości, słabi i biedni, podczas gdy inicjacja w misteria była w większości zarezerwowana jedynie dla czystych, wybranych osób. Chrzest, jako wydarzenie jednorazowe, w przeciwieństwie do powtarzalnych rytualnych kąpeli, miał radykalnie przemieniać życie przystępujących do niego i wprowadzić ich w nowy rozdział życia. Choć tutaj trzeba przyznać, że same misteria pogańskie także wprowadzały przystępującego do nich w inną rzeczywistość, po których inicjowany zyskiwał nowy status. Tak było np. w misteriach dionizyjskich, gdzie wtajemniczony przenosił się niejako do nowej grupy osób myślących w ten sam sposób i posiadających podobny status. Wiemy od Apulejusza, że inicjowani między sobą rozpoznawali aluzje do rzeczy trzymanyh w sekrecie¹⁰⁶. Słowa „brat” (*adelphos*) używano często w Eleusis na wspólne określenie poddających się wtajemniczeniu. List Platona odwołuje się do więzów przyjaźni, które rozwijały się dzięki wspólnemu uczestnictwu w misteriach, choć zdaniem autora takim relacjom brakuje podstaw, jakie dać może filozofia¹⁰⁷. Mimo to uważa się, że kulty misteryjne nie stworzyły wspólnot w znaczeniu podobnym do chrześcijaństwa. Choć wprowadzeni w obrzędy znali formuły i znaki, po których się rozpoznawali, to jednak nigdy nie tworzyli tego typu wspólnoty jak to zostało przyjęte w chrześcijaństwie¹⁰⁸.

¹⁰⁴ R.A. Wild, *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Brill, Leiden, 1981.

¹⁰⁵ E. Ferguson, *Baptism in The Early Church. History, Theology, and Liturgy in the First Five Centuries*, Michigan, Cambridge U.K.: Grand Rapids, s. 35.

¹⁰⁶ por. A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, s. 115.

¹⁰⁷ Platon, *List VII*, (333) [w:] *Listy*, przekł. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987, s. 39.

¹⁰⁸ E. Ferguson, *Background of Early Christianity*, s. 279.

Nie należy także zapominać, iż główną troską kultów misteryjnych było utrzymanie w tajemnicy świętych obrzędów wtajemniczenia, a nie rozszerzenie kultu przez zachętę do przyjmowania chrztu, tak jak to miało miejsce w chrześcijaństwie. Podsumowując, warto powtórzyć pogląd wyrażony przez A. D. Nocka¹⁰⁹, a mianowicie, że nie jest trafnym stwierdzenie, iż pogańskie misteria nie miały wpływu na chrześcijaństwo, zaskakujące jednak, że ten wpływ był tak mały. Do pewnego stopnia może dziwić fakt, że dopiero wtedy, kiedy misteria są już w odwrocie, Kościół wyraźnie przyswaja sobie ich pewne elementy. Prawdą jest, że przed IV wiekiem adaptacja zarówno terminologii jak i konkretnych gestów była stosunkowo niewielka, a sam proces dokonywał się bardzo powoli¹¹⁰.

Z kolei, choć w IV wieku misteria wciąż funkcjonują, to zdecydowanie zmienia się ich charakter. Iulius Firmicus Maternus, sycylijski nauczyciel retoryki ok. 348 roku stworzył dzieło *De Errore Profanarum Religionum*, z dedykacją dla cesarzy Konstancjusza i Konstansa. W ten sposób chciał zachęcić władców do ścigania zbrodni bałwochwalstwa. W pierwszej części opisuje bogów i ceremonie na ich cześć, choć należy podkreślić, że nie jesteśmy w stanie stwierdzić, czy wskazane przez niego praktyki rzeczywiście były jeszcze w tym czasie przestrzegane. Na pewno dzieje się tak w przypadku asyryjskich misterii ku czci Junony, o czym sam pisze na innym miejscu. W drugiej części dzieła przytacza pewne szczegóły inicjacji, aby podkreślić, że zostały prawdziwie wypełnione w osobie Chrystusa. Z drugiej jednak strony opis ten jest bardzo fragmentaryczny, autor koncentruje się na formułach bez żadnych ceremonii, ani wskazania, o jakim bogu pisze¹¹¹.

Posiadamy także inne potwierdzenia funkcjonowania misterii, przy okazji wskazujące na ich mnożenie. Cesarz Julian Apostata (361-363) z pewnością był wprowadzony w kult Mitry, bardzo możliwe, że przeszedł jeszcze inne wtajemniczenia. Pogański retor Libaniusz napisał w pochwie zmarłego cesarza, że był złączony z bogami w niezliczonych inicjacjach. Znana jest także inskrypcja, datowana na połowę IV w., na której odnotowano, że szlachetnie urodzona kobieta, Fabia Ankonina Paulina, przeszła inicjację w Eleusis ku czci Demeter i Kory, w Lerna (w południowej Grecji) ku

¹⁰⁹A. D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, s. 144.

¹¹⁰A. D. Nock, *Early Gentile Christianity And Its Hellenistic Background*, s. 135.

¹¹¹E. Yarnold SJ, *Baptism And the Pagan Misteries In the Fourth Century*, s. 254.

czci Ceres, Libera i Kory, w Egipcie ku czci Izydy, na greckiej wyspie Egina ku czci bogiń, była też kapłanką Hekate¹¹².

To mnożenie uczestniczenia w kultach mogło być jedną z oznak religijnego dekadentyzmu tamtej epoki. Mogło zatem wskazywać na słabość wiary, wymagającą ciągłych zapewnień i potwierdzeń, lub też być znakiem pogoni za nowościami. Wydaje się, że każda z tych przyczyn miała swój wkład w formowanie się kształtu religijnych celebracji tamtej epoki.

Jeszcze innym wytłumaczeniem jest fakt, że od IV wieku w miejsce misterii zaczęto raczej praktykować magiczne rytury i wróżenie, jako doświadczenie kontaktu z boskimi sprawami.

W końcu, wraz z dekretem cesarskimi z lat 391-392, zakazującymi wszelkich kultów pogańskich oraz z powodu licznych przypadków dewastacji świątyń pogańskich, misteria zanikają.

Podsumowując, powyższe rozważania powinny pomóc w dostrzeżeniu sposobu, w jaki kształtował się proces katechumenalnej inicjacji w pierwszych wiekach formowania się Kościoła, oraz jak różne czynniki mogły na niego wpłynąć. Niestety nie jesteśmy w stanie dokładnie określić, na ile głębokie były wzajemne powiązania tych dwóch różnych rzeczywistości. Z całą pewnością do bardzo dobrze rozwiniętej struktury celebracji rytów katechumenalnych, jaką spotykamy od IV wieku, prowadziła droga, na której pojawiło się szereg różnych elementów, wpływających na ostateczny kształt przygotowania przedchrzcielnego. Jak starałam się zaznaczyć w tej części pracy, wpływy kultów misteryjnych ostatecznie wydają się nie mieć kluczowego znaczenia dla znanego nam obrazu rytów katechumenalnych, choć oczywiście nie można całkowicie pominąć ich istnienia, co kolejni badacze cały czas starają się przypominać.

¹¹²Por.E. Yarnold SJ, *Baptism And the Pagan Misteries In the Fourth Century*, s. 255.

RODZIAŁ II

RYTY WEJŚCIA DO KATECHUMENATU

II. 1 RYT NAZNACZENIA

II.1.1 Świadectwa katechumenalne

W rozdziale tym pragnę dokonać analizy rytów, skupionych wokół ceremonii przyjęcia kandydatów w poczet przygotowujących się do przyjęcia sakramentu chrztu. Pierwszym z nich jest tzw. ryt *naznaczenia*, określany także jakoryt *sphragis*¹¹³ (łac. *sigillum*), polegający na znaczeniu znakiem krzyża czoła kandydata. W historii chrześcijańskich obrzędów inicjacyjnych spotykamy go jako towarzyszący wprowadzeniu do katechumenatu. Inne nazwy dostrzegane u Ojców Kościoła to także duchowe znamię (łac. *spiritalis signaculum*), opieczętowanie (łac. *consignatio*). Pomimo prostoty i czytelności znaku narosło wokół niego sporo niejasności, stąd jego analiza musi zostać przeprowadzona niezwykle dokładnie. Na samym początku chcę zaznaczyć, że sam ryt *naznaczenia*, choć przywołany tutaj w kontekście przyjęcia do katechumenatu, w rzeczywistości jest pojęciem stosowanym znacznie szerzej i posiadającym szereg powiązań zarówno z Biblią jak i światem grecko-rzymskim. Całe to bogactwo staje się tym samym poważnym wyzwaniem, pojawiającym się przy próbie analizy i interpretacji tego rytu, o czym często wspominają współcześni badacze¹¹⁴. Prawdą jest, że do tej pory nie udzielono satysfakcjonujących odpowiedzi na wszystkie pytania, nawet te dotyczące zakresu pojęcia. Moim zadaniem będzie próba ukazania źródeł, rozwoju i zastosowania tego gestu, wychodząc od momentu przyjęcia do

¹¹³Por. J. Daniélou SJ, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, przekł. A. Kuryś, Paryż – Kijów– Kraków: Cerf – Kairos – Wydawnictwo M – Znak, 1996, s. 63.

¹¹⁴Por. K.O. Sanders, *Seal and Baptism in Early Christianity*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, early Judaism and early Christianity*, t. II, s. 1442.

katechumenatu. Wydaje się to właściwe, patrząc na zagadnienie w kontekście całej pracy, której celem jest analiza pochodzenia i rozwoju celebracji katechumenalnych, ze wskazaniem na ile i w jaki sposób poszczególne rytury czerpią zarówno z tradycji biblijnej jak i świata grecko-rzymskiego. Chcę jedynie jeszcze zaznaczyć, że pisząc o naznaczeniu znakiem krzyża, używam zawsze szerokiego znaczenia tego gestu, tzn. według mnie znajduje on zastosowanie zarówno na początku katechumenatu jak i w czasie obrzędów chrzcielnych. Dzieje się tak przede wszystkim ze względu na podstawowe zastosowanie omawianego gestu, jakim stała się obrona przed złym duchem, co było sprawą aktualną zarówno na etapie przygotowań jak i podczas samej celebracji. Sama nazwa *sphragis* była używana także jako jedno z określeń pierwszego sakramentu inicjacji, stąd moim zdaniem nie należy omijać również tego aspektu. Poszukując źródeł przywołanego rytu pozostawiam także na boku całą symbolikę dotyczącą namaszczeń chrzcielnych. Choć związana pośrednio z moim tematem¹¹⁵, jednak sam gest namaszczenia olejem w istocie posiada inne korzenie i symbolikę, a jako taki przypisywany był do celebracji chrzcielnych, a nie katechumenalnych. We wczesnym chrześcijaństwie istniała duża różnorodność związana z symboliką namaszczenia, co domaga się osobnego opracowania.

Popatrzymy najpierw na świadectwa potwierdzające praktykę tego rytu. Pisząc o przyjęciu do katechumenatu Augustyn, biskup Hippony używa takich słów:

*To powiedziawszy należy zapytać, czy w to wierzy i zachowywać pragnie. Gdy na to odpowie, należy - uroczyście, oczywista - przeżegnać go i obchodzić się z nim według zwyczaju Kościoła*¹¹⁶.

W ten sposób przez dwa proste obrzędy: naznaczenie czoła znakiem krzyża oraz następujące zaraz po nim podanie poświęconej soli następowało symboliczne wprowadzenie do katechumenatu. Jak podkreśla Augustyn, zwyczaj ten także był praktykowany w stosunku do małych dzieci. Poleca on również, aby kandydatowi

¹¹⁵ Ryt *sphragis* często utożsamiano z namaszczeniem krzyżmem, nie stosując między nimi żadnego rozróżnienia. Tymczasem, kiedy Ojcowie mówią o namaszczeniu, lub oznaczeniu czoła pieczęcią, nie oznacza to jeszcze użycia oleju i wykonania widocznego znaku, stąd każde ze źródeł należy rozpatrywać indywidualnie, z dużą ostrożnością formułując kolejne tezy.

¹¹⁶ Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, XXVI, 50, [w:] *Pisma katechetyczne*, przekł. W. Budzik, Warszawa: PAX, 1952, s. 55.

His dictis interrogandus est, an haec credat, atque observare desideret. Quod cum responderit, sollemniter utique signandus est et Ecclesiae more tractandus. (De catechizandis rudibus, 26, 50 [w:] Morale E Ascetismo Cristiano, NBA VII/2, Roma: Citta Nuova Editrice, 2001, s. 282)

wyjaśnić dokładnie znaczenie obrzędów. Nie można poprzestać na zewnętrznym znaku, ale należy pouczyć o tajemnicy, która się za nim ukrywa.

Nie jest łatwo ukazać skutki duchowe tego gestu. Zapewne dawał on pewne przywileje, wprowadzał do grupy przygotowujących się, jednak z pewnością nie gwarantował odpuszczenia grzechów. Po przyjęciu tego znaku katechumen mógł także przyjmować od Kościoła pokarm, nie była to jeszcze Eucharystia, ale sól i chleb egzorcyzmu¹¹⁷.

Co istotne, Augustyn przypisuje *rytnaznaczenia* celebracji przyjęcia do katechumenatu. Według pozostałych świadectw, przynależy on raczej do sprawowanego obrzędu sakramentu chrztu, choć rzeczywiście był umieszczany na różnych etapach omawianej ceremonii. Popatrzmy zatem na przegląd świadectw dotyczących tego gestu, umieszczonych tutaj w sposób chronologiczny.

Według *Tradycji Apostolskiej*, dokumentu datowanego na III wiek i zamieszczonego w pochodzących z IV w. *Konstytucjach Apostolskich*, z omawianym rytmem spotykamy się pierwszy raz po egzorcyzmie. W dniu chrztu, w noc paschalną katechumeni gromadzą się, a biskup poleca im, aby uklękli i modlili się, po czym:

*włoży na nich ręce, zaklinając wszelkie złe duchy, by ich opuściły raz na zawsze. Po skończonym egzorcyzmie tchnie w twarz każdego kandydata, uczyni znak krzyża na jego czole, uszach i nosie i każe mu powstać*¹¹⁸.

Następnie już po wyjściu z wody i przejściu do kościoła biskup modli się nad nowo ochrzczonymi, namaszcza ich głowy olejem, czyni na ich czole znak krzyża i daje im pocałunek pokoju¹¹⁹. Wydaje się, że wszystkie te czynności należą obecnie do sakramentu bierzmowania. Ponieważ wymienione wyżej gesty wykonywał biskup, występujący jako pasterz miejscowego Kościoła, stąd też właśnie w obrzędach tych więź z Kościołem, który przyjmował neofitę niejako na swoje łono wydawała się być wyjątkowo podkreślana¹²⁰. Rozbudowany katechumenat, jaki dostrzegamy po raz

¹¹⁷ St. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, "Tarnowskie Studia Teologiczne", t. VIII, (1981), s. 225.

¹¹⁸ *Tradycja Apostolska* II, 4, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 310.

Et imponens manum suam super eos, exorcizet (ἐξορκίζειν) omnes spiritus alienos ut fugiant ex eis et non revertantur iam in eos. Et cum cessaverit exorcizare (ἐξορκίζειν), exsufflet in faciem eorum et cum signaverit (σφραγίζειν) frontem, aures et nares eorum, suscitabit eos. (Hypolyte De Rome, *La Tradition Apostolique* 15, SC 11bis, s. 68)

¹¹⁹ *Tradycja Apostolska* II, 5, s. 310.

¹²⁰ B. Mokrzycki SI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 98.

pierwszy w *Tradycji Apostolskiej*, nastawiony jest na formację i nawrócenie kandydatów do chrztu. Tylko przy spełnieniu tych warunków bogata obrzędowość nabiera pełnego sensu.

Konstytucje Apostolskie wymieniają następującą kolejność:

*Kandydata najpierw namaścisz świętym olejem, potem ochrzczisz go wodą, a na koniec opieczętujesz wonnym olejkiem; namaszczenie olejem jest włączeniem w Ducha Świętego, woda symbolizuje śmierć, a wonny olejek jest pieczęcią przymierzy*¹²¹.

Tradycja antiocheńska z IV wieku, do której zaliczamy Teodora z Mopsuestii i Jana Chryzostoma umiejscawia ten ryt między wyparciem się szatana, a zanurzeniem w sadzawce chrzcielnej. J. Ysebaert twierdzi, że w czasach tych dwóch Ojców użycie terminu σφραγίς odnosiło się do gestu nałożenia rąk i namaszczenia, praktykowanego szczególnie podczas liturgii chrztu¹²².

Wiemy, że namaszczenie u Jana Chryzostoma polegało na naznaczeniu czoła znakiem krzyża, czyli nadaniu pieczęci, która miała być środkiem przeciwko działaniu szatana, ponieważ nie może on znieść znaku krzyża. Obrazowo przedstawia to tak:

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”. Wie, że nieprzyjaciel szaleje, zgrzyta zębami i krąży jak lew ryczący, na widok, iż ci, którzy niedawno byli w jego niewoli, odstąpili, wyrzekli się go, poszli za Chrystusem. Dlatego namaszcza was [kapłan] na czole i znaczy [krzyżem], aby on musiał odwracać wzrok. Nie ma bowiem odwagi nań spoglądać, z powodu blasku bijącego z tego namaszczenia, oślepiającego jego wzrok. Ponieważ odtąd będzie się z nim toczyć walka,

¹²¹ *Konstytucje Apostolskie*, VII, 22,2, przeł. St. Kalinkowski, SCL II, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s.185-186, wyd. pol-gr:

Χρίσεις δὲ πρῶτον ἐλαίῳ ἁγίῳ ἔπειτα βαπτίσεις ὕδατι, καὶ τελευταῖον σφραγίσεις μύρῳ, ἵνα τὸ μὲν χρίσμα μετοχή ἢ τοῦ ἁγίου πνεύματος, τὸ δὲ ὕσωρ σύμβολον τοῦ θανάτου, τὸ δὲ μύρον σφραγὶς τῶν συνθηκῶν.

¹²² J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology: Its Origin and Early Development*, Nijmegen: Dekker & Van De Vegt, 1962, s. 420.

dlatego przez to namaszczenie prowadzi was do niej kapłan jako szermierzy Chrystusa¹²³.

Chryzostom rozumie ten gest z jednej strony jako przejście na własność Chrystusa, z drugiej jako ochronę do walki ze złym duchem. Namaszczenie miało miejsce w piątek, stąd może być odczytane jako końcowy element egzorcyzmów i ostatnia celebracja bezpośrednio przygotowująca do chrztu. Wcześniej obrzęd wyrzeczenia się szatana był praktykowany przed samym przystąpieniem do sakramentu, kiedy jednak liczba przygotowujących się wzrosła w znaczący sposób, przeniesiono go na Wielki Piątek, co obok wymiaru praktycznego miało swoje uzasadnienie teologiczne¹²⁴.

Także Teodor mocno akcentuje motyw wybrania, pieczęć staje się dla niego znakiem przynależności:

*Kiedy kapłan dokonał nad tobą wszystkich tych rytów i nazначzył cię na czołe znakiem krzyża, na mocy wypowiedzianych słów oddzielił cię od reszty, postanowił też, abys był żołnierzem prawdziwego króla i obywatelem nieba. Znak ten pokazuje, że bierzesz udział i jesteś blisko tej rzeczywistości*¹²⁵.

Następnie odbywa się jeszcze jeden znaczący, choć mogący wzbudzić zdziwienie gest, mianowicie gwarant, który stał za klęczącym kandydatem rozciąga nad jego głową lniany pas z tkaniny i podnosi go z kolan. Tkanina ta symbolizuje wolność,

¹²³ Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 2,22-23, przeł. ks. W. Kania,[w:] *Katechezy chrzcielne, U źródeł katechumenatu*, Lublin: Wydawnictwo Kerygma, 1993, s. 48- 49.

Εἶτα μετὰ τὴν συνθήκην ταύτην καὶ τὴν ἀποταγὴν καὶ τὴν συνταγὴν, ἐπειδὴ ὡμολόγησας τὴν δεσποτεῖαν καὶ διὰ τῶν τῆς γλώττης ὀημάτων συνετάξω τῷ Χριστῷ, λοιπὸν ὡς στρατιώτην καὶ εἰς τὸ στάδιον καταλεγέντα τὸ πνευματικόν, ἀλείφει ἐμπὶ τοῦ μετώπου τῷ μύρῳ τῷ πνευματικῷ, τὴν σφραγίδα ἐπιτίθει καὶ λέγων· <<Χρίεται ὁ δεῖνα εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος>>

Επειδὴ γὰρ οἶδε λοιπὸν ὅτι μέμνην ὁ ἐχθρὸς καὶ θήγει τοὺς ὀδόντας καὶ περιέρχεται ὡς λέων ὠρυόμενος καὶ ὀρών τοὺς πρότερον ὑπὸ τὴν αὐτοῦ τυραννίδα τυγχανοντας ἄθροον κατεξανισταμένους αὐτοῦ καὶ αὐτῷ μὲν ἀποταξαμένους, μεταταξαμένους δέ καὶ τὴν πρὸς τὸν Χριστὸν συνταγὴν ἐπιδειξαμένους, διὰ τοῦτο ἀλείφει ἐπὶ τοῦ μετώπου καὶ τὴν σφραγίδα ἐπιτίθησιν ἵνα ἀποστρέψῃ τὰς ὀψεις ἐκεῖνος. Οὐδὲ γὰρ ἀντιβλέψαι τολμα ὀρών τὴν ἐκείθεν ἀστραπὴν ἐκπηδῶσαν καὶ ἀποτυφλοῦσαν αὐτοῦ τὰς ὀψεις. Λοιπὸν γὰρ μάχη καὶ ἀντίστασις ἐξ ἐκεῖνου πρὸς αὐτὸν γίνεται καὶ διὰ τοῦτο καθάπερ ἀθλητὰς τινὰς Χριστοῦ οὕτω διὰ τῆς ἀλοιφῆς εἰς τὸ στάδιον τὸ πνευματικόν εἰσάγει.(Jean Chrysostome, *Huit Catecheses Baptismales*, 2, 22-23, SC 50bis, s. 145-147)

¹²⁴ Ks. A. Żurek, *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, [w:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska troska*, Opolska Biblioteka Teologiczna 105, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2008, s.210.

¹²⁵ Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIII*, 19, [w:] *Le Omelie Battesimali E Mistagogiche Di Teodoro Di Mopsuestia*, ed. F. Placida, przekł. własny z j. wł., Messina: Coop S. Tommaso, 2008, s. 170.

do której został powołany i która staje się udziałem namaszczonego. Dzięki temu katechumeni w sposób symboliczny zostają wybrani do niebieskiej służby i uwolnieni od ziemskich rzeczy.

Tę przynależność Teodor opisuje za pomocą pojęcia *παρρησία*, które w tradycji syryjskiej jest rozumiane jako jedno z atrybutów synostwa i bliskiej relacji z Chrystusem. Poufałość pojawia się w wyniku deklaracji wiary kandydata i zostaje poświadczona przez namaszczenie czoła¹²⁶.

*Otrzymujesz najpierw znak na czole, które jest szlachetniejszą częścią ciała, położoną ponad całym ciałem i ponad twarzą, którą mamy w zwyczaju zbliżać i wpatrywać się w nią podczas rozmowy. Dlatego na czole otrzymujesz znak, aby miejsce wskazywało do jak wielkiej bliskości jesteś dopuszczony. (...) A zatem musimy otrzymać znak w górnej części twarzy, w sposób odstraszaający demony, które nie mogą się zbliżyć i uczynić nam krzywdy, co oznacza, że dopuszczeni do bliskości z Bogiem, możemy oglądać go z odkrytą twarzą, pokazać przed nim znak, który czyni nas rodziną i żołnierzami Chrystusa, naszego Pana*¹²⁷.

Należy zaznaczyć, iż Teodor w swoich katechezach wspomina także o namaszczeniu pochrzcielnym, choć wielokrotnie w dyskusjach poddawano w wątpliwość autentyczność tego fragmentu¹²⁸. Jak zauważono, opis pochrzcielnego namaszczenia zajmuje w wydaniu A. Mingany kilka linijek, podczas gdy świadectwo przedchrzcielnego namaszczenia przedstawiono na cztery strony. To, według L. Mitchella dowodzi, że dyskusyjny fragment został wstawiony, aby dostosować homilię do bieżącej praktyki liturgicznej¹²⁹. Inna wątpliwość rodzi się wobec braku precyzyjnych informacji dotyczących naznaczenia, ponieważ nie znajdujemy także wzmianki o użyciu oleju, stąd też lepiej jest mówić o pochrzcielnym rycie *sphragis*, niż konkretnym namaszczeniu.

¹²⁶J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, SACH 10, Warszawa: ATK 1992, s. 85.

¹²⁷Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIII*, 18, [w:] *Le Omelie Battesimali E Mistagogiche Di Teodoro Di Mopsuestia*, ed. F. Placida, przekł. własny z j. wł., s. 170.

¹²⁸Por. J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, s. 95.

¹²⁹L.L. Mitchell, *Baptismal Anointing*, London: S.P.C.K., 1966, s. 41.

Po otrzymaniu łaski sakramentu chrztu i ubraniu lśniącej białej szaty, podchodzi do ciebie biskup, znaczy znakiem krzyża na czole i mówi: „N. jest znaczone w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”¹³⁰.

W dalszej części autor odnosi się do namaszczenia Jezusa nad Jordanem i w kontekście eschatologicznym wskazuje na przyszłe dobra, które staną się udziałem ochrzczonych.

U Cyryla Jerozolimskiego i Ambrożego, biskupa Mediolanu, najslawniejszych katechetów z IV w., przedstawicieli Wschodu oraz Zachodu, podobny obrzęd następuje także bezpośrednio po zanurzeniu katechumena w sadzawce chrzcielnej. Powstaje tu pytanie na ile ten pochrzcielny ryt można definiować jako *sphragis* i włączyć w celebrację sakramentu bierzmowania rozumianego we współczesnym tego słowa znaczeniu.

Cyryl Jerozolimski zapowiadając katechumenom katechezy, których wysłuchają po przyjęciu sakramentu chrztu, zwraca się do nich tak:

Zostaniecie w nich ponownie pouczeni o wszystkim, co się w was dokonało, i otrzymacie na to dowody ze Starego i Nowego Testamentu; usłyszycie najpierw o tym, co było bezpośrednio przez chrzest; potem jak zostaliście oczyszczeni z grzechów przez Pana przez obmycie wodą w słowie, jak w kapłański sposób staliście się uczestnikami Chrystusowego imienia i dano wam pieczęć wspólnoty z Duchem Świętym¹³¹.

Następnie, już w katechezach wygłoszonych w tygodniu po celebracji chrzcielnej, dokładnie wyjaśnia neofitom obrzędy, których byli świadkami, przedstawiając ich mistagogiczną interpretację:

Najpierw namaszczone was na czole, abyście wolni byli od wstydu, z którym chodził wszędzie pierwszy grzeszny człowiek i odsłoniętą twarzą jak w zwierciadle

¹³⁰Teodor z Mopsuestii, *Homilia XIV*, 27, [w:] *Le Omelie Battesimali E Mistagogiche Di Teodoro Di Mopsuestia*, ed. F. Placida, przekł. własny z j. wł., s. 189.

¹³¹Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 18,33, [w:] *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, s. 313-314.
Ἐν αἷς πάλιν περὶ ἑκάστου τῶν γεγενημένων, διδασθήσεσθε τὰς αἰτίας, ἐκ παλαιᾶς δὲ καὶ Καινῆς Διαθήκης λήψετε τὰς ἀποδείξεις· πρῶτον μὲν, περὶ τῶν πρὸ τοῦ βαπτίσματος εὐθὺς γενομένων· ἔπειτα δέ, πῶς ἐκαθαρίσθητε τῶν ἁμαρτιῶν ὑπὸ τοῦ Κυρίου τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἐν ῥήματι· καὶ ὅπως ἱερατικῶς τῆς Χριστοῦ προσηγορίας γεγονάτε κοινωναὶ, καὶ ὅπως ἡ σφραγὶς ὑμῖν ἐδόθη τῆς κοινωνίας τοῦ ἁγίου Πνεύματος· (S. Cyrillus Hieros. *Catechesis XVIII*, XXXIII, PG 33, Paris: Migne, 1886, 1056)

odbijali chwałę Pańską. (...) Albowiem jak Chrystus po chrzcie i zstąpieniu Ducha Świętego wyszedłszy pokonał przeciwnika, tak i wy po chrzcie świętym i duchowym namaszczeniu winniście przywdziać całą zbroję Ducha Świętego, stanąć przeciw potędze wroga i z nią walczyć¹³².

Widzimy zatem, że pochrzcielne namaszczenie biskup Jerozolimy łączy z otrzymaniem Ducha Świętego. Czy słusznie jednak możemy jednoznacznie utożsamiać ten obrzęd z tak zwanym rytym *sphragis*? Ksiądz Jan Słomka stwierdza, że nawet jeśli w katechezach Cyryla widzimy powiązanie pieczęć – Duch Święty – namaszczenie, to na pewno nie oznacza to zarówno przed jak i pochrzcielnego obrzędu namaszczenia. Na potwierdzenie swojej opinii przytacza fakt, iż pojęcie *sphragis* nie zostało użyte w katechezie mistagogicznej drugiej dotyczącej namaszczenia przed chrztem, ani w katechezie mistagogicznej trzeciej opisującej namaszczenie pochrzcielne¹³³. Nieobecność pojęcia *sphragis* w tych dwóch katechezach stała się także podstawą poglądu o dwóch zupełnie innych podejściach do inicjacji zawartych w dwóch grupach katechez jerozolimskich, a idąc dalej wydaje się być poważnym dowodem, pozwalającym na przypisanie katechez mistagogicznych innej osobie¹³⁴. Nie wchodząc w tym miejscu w dyskusję na temat autorstwa, należy jasno zaznaczyć, że w przywołanych dwóch katechezach mistagogicznych rzeczywiście nie znajdziemy interesującego nas pojęcia. Wydaje się jednak, że obrzęd opisywany przez biskupa Jerozolimy możemy rozumieć jako pochrzcielne naznaczenie, a przez to, choć nie nazwane tak przez autora, staje się w rzeczywistości rytym, który określano także jako *sphragis*. Przekonują nas o tym słowa samego Cyryla, który przemawiając do nowo ochrzczonych wyjaśnia im, że po wyjściu z kaplicy zostali namaszczeni, a był to obraz tego namaszczenia, jakie otrzymał Chrystus, a w którym jest Duch Święty¹³⁵. To częste przywoływanie Ducha Świętego w kontekście pieczęci chrzcielnej nawiązuje do

¹³² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna trzecia*, 4, s. 332.

Καὶ πρῶτον ἐχρίσθη ἐπὶ το μέτωπον ἵνα ἀπαλλαγῇτε τῆς αἰσχύνης, ἣν ὁ πρῶτος παραβάτης ἄνθρωπος πανταχῷ περιέφερε· καὶ ἵνα ἀνακεκαλυμμένω προσώπῳ τὴν δόξαν Κυρίου κατοπρίζησθε (...) Ὡς περ γὰρ ὁ Χριστὸς μετὰ τὸ βάπτισμα καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐπιφοίτησιν, ἐξελθὼν κατηγονισατο τὸν ἀντικείμενον· οὕτω καὶ ὑμεῖς μετὰ τὸ ἱερὸν βάπτισμα καὶ τὸ μυστικὸν χρίσμα ἐνδεδυμένοι τὴν πανοπλίαν τοῦ ἁγίου Πνεύματος, ἵστασθε πρὸς τὴν ἀντικείμενην δύναμιν (S. Cyrillus Hieros. *Catechesis XXI/ Myst III, IV*, PG 33, 1092)

¹³³ Ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009, s. 83.

¹³⁴ J. Day, *The Catechetical Lectures of Cyril of Jerusalem*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity* t. II, ed. D. Hellholm i in., Berlin: De Gruyter 2011, s. 1192.

¹³⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna trzecia*, 1, s. 331.

teologii św. Pawła, który w swoich listach wielokrotnie pisał o pieczęci Ducha, którą Bóg opieczętował swoich wybranych m. in. w Liście do Koryntian:

*On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych*¹³⁶.

U Ambrożego widać wyraźnie jak udzielenie pieczęci duchowej (*spirituale signaculum*) stanowi dopełnienie chrztu, przez ten obrzęd nowo ochrzczony otrzymuje duchowy znak. Zdaniem wielu badaczy świadectwo biskupa Mediolanu można bez wątplenia rozumieć jako udzielanie Ducha Świętego w sakramencie bierzmowania¹³⁷. Według ks. A. Eckmanna pierwsze namaszczenie pochrzcielne, o którym wspomina Ambroży polegało na wylaniu nagromadzonego w zagłębieniu dłoni krzyżma (*myron*) na głowę neofity. Wydaje się, że taki był zwyczaj zachodni aż do V wieku¹³⁸. Następnie, po obrzędzie umycia nóg, oraz przekazaniu neofitom białej szaty, jako symbolu uzyskanej czystości, ma miejsce omawiany ryt:

*Teraz z kolei następuje udzielenie pieczęci duchowej, zgodnie z tym, co wam dziś czytano, że po przejściu przez sadzawkę ma się dokonać udoskonalenie, gdy na wezwanie biskupa wiany zostanie Duch Święty*¹³⁹.

*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*¹⁴⁰.

Należy jednak zaznaczyć, że według badaczy duchowa pieczęć jest tutaj wyrażeniem jedynie metaforycznym. Nie oznacza żadnego zewnętrznego gestu, ale niewidzialne działanie Ducha Świętego¹⁴¹. Stąd odniesienie tego wyrażenia także do

¹³⁶ 2 Kor 1, 22.

¹³⁷ Por. R. Murawski SDB, *Historia katechezy*, s. 364; L. Gładyszewski [w:] Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Sybolu. O tajemnicach, O sakramentach*, s. 81.

¹³⁸ Ks. A. Eckmann, *Liturgia i teologia chrztu św. Augustyna w Mediolanie*, „Vox Patrum” 8, z. 14, (1998), s. 111.

¹³⁹ Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach III*, (2), 8, [w:] *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, s. 81.

Sequitur spiritale signaculum, quo audistis hodie legi, quia post fontem superset, ut perfectio fiat, quando ad invocationem sacerdotis spiritus sanctus infunditur. (Ambrosius, *De Sacramentis III*, 2,8, [w:] *Sanctii Ambrosii Opera*, CSEL 73, Universitat Salzburg, 1955, s. 42)

¹⁴⁰ Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach VI*, (2), 7, s. 98.

Ergo unxit te deus, signavit te Christus. Quomodo? Quia ad crucis ipse signatus es formam, ad illius passionem. Accepisti signaculum ad illius similitudinem, ut ad ipsius formam resurgas, ad ipsius vivas figuram, qui peccato crucifixus est et deo vivit. (Ambrosius, *De Sacramentis VI*, 2,7, CSEL 73, s.74)

¹⁴¹ *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, red. Ks. J. Kudasiewicz, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1981, s. 163.

widocznego gestu namaszczenia na czole wydaje się być bardziej hipotezą niż zachowywaną praktyką¹⁴². Jak ostrzega również Maxwell E. Johnson, musimy być ostrożni w interpretacji, bo sposób, w jaki Ambroży przybliżył nam pochrzcielne rytę nie jest jednoznaczny a opisywana przez niego duchowa pieczęć zdaje się być „nieuchwytna”¹⁴³. Nie mamy także informacji o dodatkowych gestach czy rytach związanych z pieczęcią, co więcej, późniejsza tradycja mediolańska nie podaje więcej podobnych wiadomości dotyczących tego rytu. W innym miejscu Ambroży pisze wprost określając otrzymany znak jako duchowy:

*Przypomnij sobie, że otrzymałeś duchowy znak (...) 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*¹⁴⁴.

Wydaje się, że nawet pomimo tych niejasności możemy dalej mówić o obrzędzie *naznaczenia*. Spotykana tu myśl, możemy odnaleźć również w katechezach Cyryla. Pieczęć jest niekoniecznie widoczna dla oczu, lub innych ludzi, ale staje się znakiem rozpoznawczym dla Pana, aniołów i także szatana¹⁴⁵. Stąd też u Ambrozego akcent postawiony jest na fakt, iż przez tę celebrację na sercu nowo ochrzczonego odbija się wizerunek samego Chrystusa, zobowiązujący go do zachowania otrzymanej pieczęci duchowej.

Czy podobne świadectwa dotyczące rytu *naznaczenia* możemy odszukać także w kolejnych wiekach, na tak zwanym końcowym etapie rozwoju katechumenatu?

Przede wszystkim znajdujemy potwierdzenie praktyki naznaczania znakiem krzyża kandydatów przygotowujących się do chrztu. Gest ten wchodził odtąd w skład sprawowanych skrutiniów. Było to zrozumiałe i łatwe do wyjaśnienia, jeśli przyjmiemy, iż pierwsze skrutinium w zasadzie przejęło rolę dawnej celebracji wejścia do katechumenatu: przyjęcia oraz wpisania na listę bezpośrednio przygotowujących się.

¹⁴² Por. H. Caprioli, *Battesimo e Confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di S. Ambrogio*, Varese, Pontificia Universitas Gregoriana, 1977, s. 78.

¹⁴³ M. E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation, Their Evolution and Interpretation*, s. 138.

¹⁴⁴ Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 42, s. 61.

Unde repete, quia accepisti signaculum spiritale (...) et serva, quod accepisti. Signavit te deus pater, confirmavit te Christus dominus, et dedit pignus, spiritum, in cordibus tuis, sicut apostolica lectione didicisti. (Ambrosius, *De Mysteriorum*, 42, CSEL 73, s. 106)

¹⁴⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 3, 3, s. 50.

W *Sakramentarzu Gelazjańskim* znaczenie znakiem krzyża wydaje się być ściśle związane z egzorcyzmami, sprawowanymi nad kandydatami w czasie każdego skrutinium, o czym świadczy końcowy fragment modlitwy, którą akolici wypowiadają z rękami rozłożonymi nad wybranymi: *Ten znak krzyża, który teraz czynimy na ich czole niech przekłęty diabeł nie odważy się naruszyć*¹⁴⁶.

Podobną praktykę potwierdza księga liturgiczna *Ordo Romanus XI*. Nie jest moją intencją omawianie w tym miejscu rozbudowanego przebiegu celebracji skrutiniów. Najważniejszy dla naszych rozważań jest fakt, iż naznaczenie znakiem krzyża odbywało się kilkakrotnie i było dokonywane kolejno przez szafarza chrztu, rodziców, gwarantów (chrzestnych) oraz akolitów. Niestety nie posiadamy bliższych informacji dotyczących uzasadnienia tak często powtarzanego gestu. Wydaje się, że wpisuje się dobrze i jest odpowiedzią na obserwowaną w tym czasie wyraźną potrzebę rozbudowania rytów katechumenalnych, co stanowi cechę charakterystyczną przygotowań przedchrzcielnych w tamtym okresie. Pierwszy raz spotykamy się z tym gestem tuż po zaproszeniu przez akolitę dzieci do kościoła, który wywołuje ich imiona w kolejności, w jakiej zostały wcześniej zapisane. Następnie prezbiter znaczy każdego z nich znakiem krzyża na czole, mówiąc, iż czyni to w imię Ojca, Syna i Ducha Świętego¹⁴⁷. Kolejne naznaczenia były zapowiadane i powtarzane w czasie przebiegu całej celebracji, aż do wyjścia katechumenów¹⁴⁸. Każde z nich odbywało się najpierw nad chłopcami, potem nad dziewczętami.

Drugim momentem, w którym pojawia się naznaczenie znakiem krzyża było pochrzcielne namaszczenie. *Sakramentarz Gelazjański* potwierdza, iż czynność ta była zarezerwowana dla biskupa, który znacząc neofitę na czole wraz z namaszczeniem olejem wypowiadał słowa: *Znak Chrystusa na życie wieczne*.¹⁴⁹ *Ordo Romanus* bardzo podobnie poświadcza ten ryt, z tym, że dokonuje go prezbiter¹⁵⁰.

Wszystkie przytoczone przeze mnie przykłady, choć pojawiały się na różnym etapie drogi katechumenalnej i chrzcielnej, przypisuję jako należące do rytu naznaczenia, określanego niekiedy jako *sphragis*, czyli nadanie pieczęci. Prawdą jest, że w wielu przypadkach to powiązanie może stać się sprawą dyskusyjną, szczególnie wobec dość niesprecyzowanego rozróżnienia, jakie Ojcowie czynią między

¹⁴⁶*The Gelasian Sacramentary* XXXIII, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, przekł. własny z j. ang., London: S.P.C.K., 1970, s. 171.

¹⁴⁷*Ordo Romanus XI*, 3, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 197.

¹⁴⁸*Ordo Romanus XI*, 12-27, s. 197-198.

¹⁴⁹*The Gelasian Sacramentary* XLIV, s. 188.

¹⁵⁰*Ordo Romanus XI*, 97, s. 203.

namaszczeniem, a naznaczeniem. Należy jednak pamiętać, że sam ryt *naznaczenia* nigdy nie stał się osobną celebracją, ale zawsze był obecny uzupełniając i dopełniając pozostałe liturgiczne gesty, co bardzo dobrze potwierdzają przywołane przeze mnie źródła.

II.1.2 Źródła biblijne i przekaz Ojców Kościoła

Szukając pochodzenia obrzędu określanego *jakosphragis* musimy sięgnąć najpierw do Starego Testamentu. Wydaje się, że choć na rozwój tego pojęcia w znaczący sposób wpłynęło specyficzne środowisko Imperium Rzymskiego, to jednak jego korzenie wywodzą się z Biblii. Napiętnowanie przez Boga znakiem, który czyni daną istotę nienaruszalną, posiada bowiem biblijny charakter. Pierwszym przykładem staje się historia Kaina, któremu Bóg daje znamię, aby nikt nie pozbawił go życia¹⁵¹. Następnie w Księdze Ezechiela znajdujemy opis, w którym prorok na polecenie Boga znaczy tych, którzy zachowali wiarę. W ten sposób znak *Taw* staje się znakiem odkupienia.

*Przejdź przez środek miasta, przez środek Jerozolimy, i nakreśl ten znak Taw na czołach mężów, którzy wzdychają i biadają nad wszystkimi obrzydliwościami w niej popełnianymi (...) Idźcie za nimi po mieście i zabijajcie! (..) Nie dotykajcie jednak żadnego męża, na którym będzie ów znak*¹⁵².

Orygenes odnosząc się do przytoczonego fragmentu, przedstawia kilka jego interpretacji. Według niektórych litera *Taw*, jako ostatnia w alfabecie jest symbolem doskonałości. Zdaniem innych, ponieważ stała się symbolem Prawa, dlatego ukazuje ludzi, żyjących według niego. Jeszcze inni twierdzą, że *Taw* przypomina krzyż i wskazują na tych, którzy przywołują ten znak w każdej ważnej czynności¹⁵³. Nie ulega wątpliwości, że jest to litera wyróżniana, porównywana w znaczeniu do greckiej *Ω*, również ostatniej w alfabecie, a przez to zajmującej szczególne miejsce.

Według innej interpretacji, litera *Taw* była dla świata kulturalnego grecko-rzymskiego wyobrażeniem odnoszącym się do śmierci i życia. Stąd spotykamy

¹⁵¹ Rdz 4,15.

¹⁵² Ez 4,9.

¹⁵³ Orygenes, *Homilia II: Ez 13*, [w:] *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, przekł. S. Kalinkowski, ŻMT 16, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000, s. 94-101.

zwyczaj, potwierdzony u Izydora z Sewilli¹⁵⁴, według którego ten znak postawiony obok imienia żołnierza w oficjalnym spisie wojskowym, oznaczał, że jest on jeszcze żywy.

Także Ojcowie Kościoła podkreślali, że w Księdze Ezechiela osoby oznaczone znakiem *Taw* należały do wspólnoty o charakterze eschatologicznym. W czasach Jezusa ten sam znak, odwołujący się do starotestamentowej wizji nosili esseńczycy, grupa o nawiązująca bardzo mocno do wymiaru eschatologicznego¹⁵⁵.

W podobnym kluczu należy rozumieć fragmenty z Apokalipsy przynoszące świadectwa dotyczące opieczętowania wybranych i ich losie w obliczu nadchodzącego końca czasów. Zostali oni w wyraźny sposób naznaczeni na czole, przez co stają się własnością Boga:

*I ujrzałem innego anioła wstępującego od wschodu słońca,
Mającego pieczęć Boga żywego.
Zawołał on donośnym głosem do czterech aniołów,
Którym dano moc wyrządzić szkodę ziemi i morzu:
<<Nie wyrządzajcie szkody ziemi ni morzu, ni drzewom,
Aż opieczętujemy czoła sług Boga naszego>>¹⁵⁶*

*Potem ujrzałem:
a oto Baranek stojący na górze Syjon,
a za nim sto czterdzieści cztery tysiące,
mające imię Jego i imię Jego Ojca wypisane na czołach¹⁵⁷.*

*I będę oglądać Jego oblicze,
A imię Jego – na ich czołach¹⁵⁸.*

Samo pojęcie *sphragis* pojawia się także w Biblii w sposób symboliczny w odniesieniu do miejsc, aby wskazać, że przez fakt udzielenia pieczęci są z pewnych specjalnych względów zamknięte: κηπος κεκλεισμένος πηγῇ ἐσφραγισμένη¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Izydor z Sewilli *Oratio* I, 24, I, PL 82, 100A, Paris, Migne, 1878: *In breviculis quoque militum nomina continebantur ... T, Tau nota in capite versiculi posita superstitem designabat.*

¹⁵⁵ S. Kobielski, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa: PAX, 2000, s. 220.

¹⁵⁶ Ap 7, 2-3.

¹⁵⁷ Ap 14,1.

¹⁵⁸ Ap 22,4

Prawdą jest, że sam znak krzyża dla pierwszych chrześcijan był na tyle ważny, że o jego randze przypominają Ojcowie Kościoła w kontekście wybiegającym poza celebracje liturgiczne. Przede wszystkim staje się ochroną i narzędziem walki z szatanem. Augustyn w swoich komentarzach do psalmów pozostawia dwa istotne świadectwa. Pisze tak:

*Nie bez przyczyny bowiem nakazał nam Chrystus kłaść swój znak na czole, niejako w siedlisku wstydlivosti, ażeby chrześcijanin nie wstydził się Chrystusowych zniewag*¹⁶⁰.

Z kolei w objaśnieniu do psalmu 143 wyjaśnia, iż Goliat został ugodzony przez Dawida kamieniem w czoło, ponieważ nie miał tam znaku Chrystusowego¹⁶¹. Znak krzyża jest zatem najlepszą obroną dla tego, kto jest przekonany o jego sile i znaczeniu.

Widzimy zatem, że Ojcowie Kościoła często apelowali, aby znak krzyża towarzyszył tym, którzy należą do Chrystusa w ich codzienności. W każdej czynności, którą wykonują nie powinni wstydzić się swej przynależności do Kościoła. Nawet jeśli niektórzy się z tym kryją, nie należy ich naśladować, ale jak podkreśla Cyryl otwarcie czynić ten gest przy jedzeniu, piciu, przed snem i tuż po przebudzeniu, aby szatani na widok tego królewskiego znaku z drżeniem uciekli¹⁶². To apotropaiczne działanie krzyża dotyczyło jego przeciwników, zarówno fizycznych jak i duchowych. Przez ten gest, wykonywany także poza celebracjami liturgicznymi zostają uświęcone najzwyczajniejsze czynności życiowe. Tę samą myśl odnajdujemy u Jan Chryzostoma w *Homilii na Ewangelię według św. Mateusza*. Podkreśla on, że przez ten prosty znak dokonuje się wszystko, czym żyjemy, każda czynność zarówno sakramentalna, jak i dotycząca zwykłego życia:

Przezeń dokonuje się wszystko, co odnosi się do nas. Gdy trzeba się odrodzić – jest tam krzyż; gdy trzeba spożyć ów mistyczny pokarm, zostać wyświęconym [na

¹⁵⁹ Pnp 4,12

¹⁶⁰ Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, Ps 1- 36; 30, (4),7, przeł. J. Sulowski, PSP 37, Warszawa: ATK, 1986, s. 264.

Quia non sine causa signum suum Christus in fronte nobis figi voluit, tamquam in sede pudoris, ne Christi opprobria christianus erubescat. (Sant'Agostino, Enarratione In Ps. 30, II, sermo 3, 7, [w:] *Esposizioni sui salmi I*, NBA 25, Roma: Citta Nuova Editrice, 1967, s. 496)

¹⁶¹ Por. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, Ps 124 - 150; 143,2, przeł. J. Sulowski, PSP 42, Warszawa: ATK, 1986, s. 267.

¹⁶² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza 4*, 14, s. 66.

*duchownego] lub uczynić cokolwiek innego, wszędzie jest obecny przy nas ten symbol zwycięstwa. Dlatego znaczymy go z wielką gorliwością na domach, na ścianach, na oknach, na czole, na umyśle. Jest to znak naszego zbawienia, powszechnej wolności, łaskowości Pana*¹⁶³.

Następnie przedstawia bardzo sugestywny obraz podkreślający siłę tego prostego znaku. Musimy pamiętać, że był to fragment homilii, stąd też to obrazowe porównanie powinno poruszać prostych słuchaczy. W kontekście tym pozostaje bez satysfakcjonującej odpowiedzi pytanie, czy rzeczywiście chodzi tutaj o widzialny znak. Znając obrazowy i pełen metafor język Jana Chryzostoma wydaje się, że ma tu na myśli jedynie pewien symboliczny gest.

*Trzeba go kreślić nie tylko palcem, ale najpierw postanowieniem i wiarą. Jeśli go w taki sposób nakreślisz na swym obliczu, wtedy żaden z nieczystych szatanów nie zdoła stanąć blisko ciebie, widząc szablę, którą został zraniony, widząc miecz, który zadał mu śmiertelny cios. Skoro nas przejmie dreszcz, gdy patrzymy na miejsca, gdzie traci się skazańców, to pomyśl, co czuje diabeł, gdy widzi oręż, przy pomocy którego Chrystus zniweczył całą jego moc i odciął głowę smoka. Nie wstydź się takiego dobra, aby Chrystus nie wstydził się ciebie, gdy przyjdzie w chwale i znak ten zajaśnieje przed nim bardziej niż promienie słońca*¹⁶⁴.

Dla pełnego rozeznania tematu należy odwołać się jeszcze do dwóch obrazów biblijnych. Pierwszy z nich to zestawienie rytu *sphragis* z żydowskim obrzezaniem.

¹⁶³ Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, LIV, 4, przeł. A. Baron, ŻMT 23, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001, s. 152.

Καί γάρ πάντα δι' αὐτοῦ τελεῖται τὰ καθ' ἡμᾶς. Κἄν ἀναγεννηθῆναι δέη, σταυρὸς παραγίνεται· κἄν τραφῆναι τὴν μυστικὴν ἐκείνην τροφήν, κἄν χειροτονηθῆναι κἄν ὀτιοῦν ἕτερον ποιῆσαι, πανταχοῦ τὸ τῆς νίκης ἡμῖν παρίσταται σύμβολον. Διὰ τοῦτο καὶ ἐπὶ οἰκίας, καὶ ἐπὶ τῶν τοίχων, καὶ ἐπὶ τῶν θυρίδων, καὶ ἐπὶ τοῦ μετώπου, καὶ ἐπὶ τῆς διανοίας, μετὰ πολλῆς ἐπιγράφομεν αὐτὸν τῆς σπουδῆς. Τῆς γὰρ ὑπὲρ ἡμῶν σωτηρίας, καὶ τῆς ἐλευθερίας τῆς κοινῆς, καὶ τῆς ἐπικεικίας ἡμῶν τοῦ Δεσπότου τοῦτο ἐστὶ τὸ σημεῖον. (S. Joannis Chrysostomi, *In Matthaeum Homil.* LIV, 537, PG 57-58, Paris: Migne, 1862, 537)

¹⁶⁴ Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, LIV, 4, s. 153.

Οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς τῷ δακτύλῳ ἐγχαράττειν αὐτὸν δεῖ, ἀλλὰ πρότερον τῇ προαιρέσει μετὰ πολλῆς τῆς πίστεως. Κἄν οὕτως ἐντυπώσης αὐτὸν τῇ ὄψει, οὐδεὶς ἐγγύς σου στήναι δυνήσεται τῶν ἀκαθάρτων δαιμόνων, ὁρῶν τὴν μάχαιραν, ἐν ἣ τὴν πληγὴν ἔλαβεν, ὁρῶν τὸ ξίφος, ὃ τὴν καιρίαν ἐδέξατο. Εἰ γὰρ ἡμεῖς τόπους ὁρῶντες ἐν οἷς ἀποτέμνονται οἱ κατάδικοι, φριττομεν, ἐννόησον τί πείσεται ὁ διάβολος, τὸ ὄπλον ὁρῶν δι' οὗ πᾶσαν τὴν δύναμιν αὐτοῦ ἔλυσεν ὁ Χριστὸς, καὶ τὴν τοῦ δράκοντος ἀπετεμε κεφαλὴν. Μὴ τοίνυν ἐπαισχυνθῇς τοσοῦτον ἀγαθόν, ἵνα μὴ σε ἐπαισχυνθῇ ὁ Χριστός, ὅταν ἔρχεται μετὰ τῆς δόξης αὐτοῦ, καὶ τὸ σημεῖον ἐμπροσθεν φαίνεται λαμπρὸν ὑπὲρ τὴν ἀκτῖνα αὐτῆς τοῦ ἡλίου. (S. Joannis Chrysostomi, *In Matthaeum Homil.* LIV, 537, PG 57-58, 537)

Tak jak obrzezanie było pieczęcią przymierza z Bogiem i wejściem do dawnego Izraela, tak chrzest staje się pieczęcią Nowego Przymierza i wejściem do nowego Izraela. Jak podkreśla Cyryl Jerozolimski:

Właśnie przez podobieństwo wiary stajemy się dziećmi Abrahama, otrzymując duchową pieczęć w chrzcie obrzezani przez Ducha Świętego – nie na ciele, lecz w sercach¹⁶⁵.

Według katechety tak jak *sphragis* występuje po wyznaniu wiary, aby ją przypieczętować, tak i chrzest powtarza działanie Abrahama. Podobną analogię znajdujemy już u św. Pawła, który posługuje się terminem *sphragis* opisując obrzezanie Abrahama:

I otrzymał znak obrzezania jako pieczęć [sphragis] usprawiedliwienia osiągniętego dzięki wierze, którą miał wtedy, gdy jeszcze nie był obrzezany¹⁶⁶.

Obrzezanie jest jednak tylko figurą, prawdziwa *sphragis* znajduje się w Nowym Przymierzu. O tym samym czytamy już w pochodzącym z II wieku dokumencie, tzw. *Liście Barnaby*, w którym autor dopatruje się w postawie Abrahama zapowiedzi Jezusa Chrystusa:

Poznajcie całe bogactwo prawdy, dzieci miłości: Abraham, który pierwszy wprowadził obrzezanie, uczynił to widząc w duchu Jezusa, gdyż otrzymał wyjaśnienie znaczenia trzech liter. Pismo Święte mówi bowiem "Abraham obrzezał ze swego domu mężczyzn osiemnastu i trzystu." Jakż to tajemnicę dano mu poznać? Zauważcie, że najpierw mowa jest o osiemnastu, a dopiero po przerwie o trzystu. Osiemnaście dziesięć – I- i osiem – H, a IH to Jezus. Ponieważ zaś krzyż, mający kształt litery T, jest źródłem łaski, dodano jeszcze trzysta. Na Jezusa wskazują dwie litery, na krzyż jedna¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza V*, 6, s. 82.

Καὶ τότε μετὰ τὴν πίστιν ομοιωσὲς ἐχρίνω τὴν πνευματικὴν λαμβάνομεν σφραγισὰ ἀγίῳ πνεύματι διὰ τοῦ λουτροῦ περιτεμνόμενοι οὐ σώματος τὴν ἀκροσυστήν ἀλλὰ τὴν καρδίαν (s. Cyrylli., *Catechesis V*, VI, PG 33, 513)

¹⁶⁶ Rz 4,11.

¹⁶⁷ *List Barnaby IX*, 7-8, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 188.

Μάθετε οὖν, τέκνα ἀγάπης, περὶ πάντων πλουσίως, ὅτι Ἀβραάμ, πρῶτος ημεριτομήν δοῦς, ἐν πνεύματι προβλέψας εἰς τὸν Ἰησοῦν περιέτεμεν, λαβὼν τριῶν γραμμάτων δόγματα. λέγει γάρ· Καὶ περιέτεμεν Ἀβραάμ ἐκ τοῦ οἴκου αὐτοῦ ἄνδρας δεκαοκτὼ καὶ τριακοσίους. τίς οὖν ἡ δοθεῖσα αὐτῷ γνώσις;

Kolejnym ważnym odniesieniem biblijnym, stanowiącym jeden z głównych tematów katechezy przedchrzcielnej było porównanie Paschy i chrztu. I tak w katechezach Cyryla Jerozolimskiego znajdujemy cały opis przedstawiający, w jaki sposób figurę chrztu odnajdujemy już w historii Narodu Wybranego. Nas interesuje szczególnie jeden aspekt tego porównania. W *Księdze Wyjścia* czytamy o pierwotnych uratowanych tylko dzięki pomazaniu odrzwi i progów krwią baranka. Podobnie nowo ochrzczeni, wyrwani z niewoli grzechu swoje uwolnienie zawdzięczają krwi Chrystusa, baranka niepokalanego i bez zmały¹⁶⁸. Późniejsza tradycja mistagogiczna powiąże szczególnie pomazanie drzwi domów właśnie z gestem *sphragis*, jako odcisnięciem znaku krzyża na czole wybranych¹⁶⁹. Pierwsze świadectwa tego porównania pochodzą już z II w., ale w sposób szczególny rozwija się ono w IV w. Augustyn dając katechezę dotyczącą historii Narodu Wybranego pisze tak:

Jeszcze zaś jaśniejszym znakiem oznajmiono w tym narodzie mękę Chrystusową. Otrzymali bowiem rozkaz zabić baranka i pożywać go, a krwią jego drzwi swoje pokropić – i to odprawiać corocznie i nazywać Przejściem Pańskim. (...) Tej to męki i krzyża znakiem masz być na czole naznaczony dzisiaj, jako na drzwiach – i wszyscy chrześcijanie nim się znaczą¹⁷⁰.

I w podobnym tonie, jasno i zwięźle w IV księdze traktatu *Boże Nauki*– dziele o charakterze apologetycznym, który na gruncie łacińskim stanowi pierwszą próbę syntezy całej nauki chrześcijańskiej– Laktancjusz (zm. 330) stwierdza:

Żydzi pamiętają i jeszcze dziś czynią ten znak, kiedy namaszczaają swoje progi krwią baranka (...) Barankiem bez skazy był Chrystus, który sprawiedliwy, święty,

μάθετε ὅτι τοὺς δεκαοκτὼ πρώτους, καὶ διάστημα ποιήσας λέγει τριακοσίους. τὸ δεκαοκτὼ, ἡ δέκα, ἡ ὀκτὼ ἔχεις Ἰησοῦν. ὅτι δὲ ὁ σταυρὸς ἐν τῷ Τ ἤμελλεν ἔχειν τὴν χάριν, λέγει καὶ τριακοσίους. δηλοῖ οὖν τὸν μὲν Ἰησοῦν ἐν τοῖς δυσὶν γράμμασιν, καὶ ἐν τῷ ἐνὶ τὸν σταυρὸν (*The Epistle Of Barnabas* 9, 7-8,[w:] *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, ed. M. W. Holmes, 3rd ed., Michigan: Grand Rapids, 2007, s. 408)

¹⁶⁸ 1 P 1, 18-20.

¹⁶⁹ J. Daniélou, *Chrzest, Pascha, Eucharystia*, [w:] *Pisma wybrane*, przeł. ks. S. Federowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011, s. 67.

¹⁷⁰ Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, XX, 34, s. 41.

Apertius autem Christi passio in illo populo figurata est, cum iussi sunt ovem occidere et manducare, et de sanguine eius postes suos signare, et hoc celebrare omni anno, et appellare pascha Domini (...) Cuius passionis et crucis signo in fronte hodie tamquam in poste signandus est, omnesque Christiani signantur. (Aureli Augustini, *De catechizandis rudibus*, 20, 34, NBA VII/2, s. 254)

niewinny, ofiarowany przez samych Żydów jest zbawieniem dla tych wszystkich, którzy mają na czole wyciśnięty znak jego krwi, to jest krzyża, na którym On przelał swą najczystsza krew. Czoło jest częścią najszlachetniejszą i najwyżej umieszczoną u człowieka. Próg namaszczonej krwią baranka jest symbolem krzyża¹⁷¹.

II.1.3 Pochodzenie określenia sphragis

Według Jean Daniélou wielość znaczeń sphragis stanowi najlepsze potwierdzenie, że w rycie tym spotykają się różne tradycje. Dlatego, jak twierdzi on¹⁷², a za nim inni badacze¹⁷³, pochodzenia tego pojęcia należy szukać w judaizmie, a samo słowo można odnosić początkowo tylko do jednej z nazw chrztu we wspólnocie judeochrześcijańskiej. Potwierdzając swoją tezę, zgodną z poglądami F. Dolgera, ale różną od zdania J. Ysebaert¹⁷⁴, przywołuje fragment *Pasterza Hermasa*, jednego z pierwszych świadectw, gdzie o chrzcie mówi się używając pojęcia: pieczęć. Sam utwór powstał w połowie II wieku w Rzymie i jest autorstwa Hermasa wywodzącego się z judeochrześcijaństwa. W *Przypowieści dziewiątej* ukazana jest budowa wieży symbolizująca Kościół, tworzonej z różnych kamieni interpretowanych jako poszczególne grupy ludzi. Są one wyjmowane z wody symbolizującej sakrament chrztu:

Musiały koniecznie, odparł, wyjść z wody, aby znaleźć życie, gdyż nie mogły wejść do Królestwa Bożego inaczej niż odrzucając śmierć, jaka było ich życie poprzednie. Otrzymali zatem i ci pieczęć Syna Bożego i weszli do Bożego Królestwa. Dopóki człowiek bowiem nie nosi Imienia Syna Bożego, dopóki jest martwy. Kiedy zaś otrzyma pieczęć, odrzuca śmierć i przyjmuje życie. A pieczęcią tą jest woda¹⁷⁵.

¹⁷¹ *Divinae institutiones* IV, 26, PL 6, 530-531, cyt za: St. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, "Tarnowskie Studia Teologiczne", t. VIII, (1981), s. 223.

Cujus rei figuram Judaei etiam nunc exhibent, cum limina sua de cruore agni notant (...) Agnus enim candidus sine macula Christus fuit, id est innocens, et justus, et sanctus, qui ab iisdem Judaeis immolatus, salutis est omnibus qui signum sanguinis, id est crucis qua sanguinem fudit, in sua fonte conscripserint. Frons enim summum limen est hominis; et lignum sanguine delibutum crucis significatio est. (Lactantius, *Divin. Instit.* IV, PL6, Paris: Migne, 1844, 530-531)

¹⁷² J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 381.

¹⁷³ Por. ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 64.

¹⁷⁴ Por. F. Dolger, *Sphragis*, s. 70; J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins And Early Development*, Nijmegen: Dekker & Van De Vegt, 1962, s. 391.

¹⁷⁵ Hermas, *Pasterz, Przypowieść dziewiąta* 16,2-4, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 280.

Ἀναγκη, φησίν, εἶχον δι' ὕδατος ἀναβῆναι, ἵνα ζωοποιηθῶσιν· οὐκ ἠδύναντο γὰρ ἄλλως εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, εἰ μὴ τὴν νέκρωσιν ἀπέθεντο τῆς ζωῆς αὐτῶν <τῆς προτέρας>· Ἐλάβον οὖν καὶ οὗτοι οἱ κεκοιμημένοι τὴν σφραγίδα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ <καὶ εἰσῆλθον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ>· πρὶν γὰρ, φησι, φορέσαι τὸν ἄνθρωπον τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, νεκρός ἐστιν· ὅταν δὲ λάβῃ τὴν σφραγίδα, ἀποτίθεται τὴν νέκρωσιν καὶ ἀναλαμβάνει τὴν ζωὴν· Ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ

A zatem chrzest stanowi przyjęcie pieczęci Syna Bożego, jest także otrzymaniem Imienia Syna Bożego. Właśnie ten znak wyzwala ze śmierci i daje życie. Ponieważ w środowisku greckim znak *Taw* nie był zrozumiały, stąd interpretowano go albo jako znak krzyża, albo jako pierwszą literę imienia Chrystusa, czyli znak X. Dlatego też cechami charakterystycznymi dla tradycji judeochrześcijańskiej będzie powiązanie *sphragis* z Synem Bożym, bądź też imieniem Syna Bożego, natomiast nie znajdziemy tu odniesienia do działania Ducha Świętego.

Popatrzmy teraz na kolejne świadectwa potwierdzające użycie *sphragis* jedynie jako określenia chrztu. Staje się ono popularne i używane począwszy od II aż do IV wieku, zarówno na chrześcijańskim Wschodzie jak i Zachodzie. Nie jest moją intencją przytoczenie wszystkich wypowiedzi Ojców, zresztą na polskim gruncie powstało już podobne opracowanie autorstwa ks. Słomki¹⁷⁶, chcę jedynie wybrać kilka z nich w celu ukazania przemiany znaczenia pojęcia *sphragis*.

Następne świadectwo użycia tego słowa, jedynie jako określenia chrztu odnajdujemy w Homilii z II w, zwanej dawniej *Drugim Listem do Koryntian św. Klemensa*:

O tych, co nie ustrzegli pieczęci [chrztu], mówi [Pismo]: „Robak ich nie umrze i ogień ich nie zgaśnie i będą widowiskiem dla wszelkiej istoty żyjącej (...) Znaczy to zatem właśnie: Zachowujmy ciało w czystości i pieczęć [chrztu] nieskalaną, abyśmy mogli otrzymać życie wieczne”¹⁷⁷.

W tekście tym nie znajdziemy rozwinięcia znaczenia pojęcia pieczęć, zapewne dlatego, iż jest on skierowany już do ochrzczonych, a zatem autor zakłada, że odbiorcy rozumieją czym jest przyjęty przez nich chrzest. Poza tym homilia jako taka nie jest arcydziełem literatury, posiada prostą konstrukcję, w której pełno jest powtórzeń, a sam autor wydaje się nawet gubić w rozważaniach. To, co podkreśla on jednak

εστιν (Hermas, *The Shepherd*, 93. 9,16,2-4,[w:] *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, s. 652)

¹⁷⁶ Por. ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 62-87.

¹⁷⁷ *Najstarsza homilia chrześcijańska VII, 6; VIII, 6* [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 95.

τῶν γὰρ μὴ τηρησάντων, φησὶν τὴν σφραγίδα· Ὁ σκώληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσει καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ σβεσθήσεται, καὶ ἔσονται εἰς ὄρασιν πάσῃ σαρκί (...) ἄρα οὖν τοῦτο λέγει· τηρήσατε τὴν σάρκα ἁγνὴν καὶ τὴν σφραγίδα ἁσπιλον, ἵνα τὴν ζωὴν ἀπολάβωμεν. (Second Clement, 7,6; 8,6, [w:] *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, s. 146.148)

w przytoczonym fragmencie to potrzeba zachowania przyrzeczeń chrzcielnych. Jak wskazuje ks. Słomka¹⁷⁸ odnosząc się do tego fragmentu, takie przypomnienie było konieczne, ponieważ w środowiskach hellenistycznych, skąd wywodzi się prawdopodobnie ten tekst, bardziej niż w judeochrześcijańskich istniała potrzeba ciągłego napominania, że chrzest pociąga za sobą także zachowanie zasad moralnych. Jak wiadomo w świecie grecko-rzymskim moralność nie była związana z religią, stąd też pokusa, aby sakrament ten potraktować jedynie jako swego rodzaju formalność bądź rytuał stawiała się poważniejsza niż u nawróconych Żydów. Dlatego ukazanie chrztu jako pieczęci, czyli znaku podkreślającego moc zobowiązania wydaje się właściwym rozwiązaniem pomagającym nawróconej wspólnotie.

Kolejne świadectwo, tym razem już z IV w. znajdujemy w *Historii Kościelnej* Euzebiusza z Cezarei. Opisuje on historię Bazylidesa, rzymskiego strażnika z III w., który widząc wielką odwagę męczenników sam nawraca się i ginie święty mieczem. Przed śmiercią jednak bracia udzielili mu pieczęci Pańskiej tzn. sakramentu chrztu¹⁷⁹.

Ważnym punktem rozważań jest postać Cypriana, biskupa Kartaginy (zm. 258), od którego notuje się stopniową przemianę znaczenia. Mianowicie używa on pojęcia *sphragis* (awłaściwie łac. *signaculum*) określając nim zarówno całą celebrację jak i opisując obrzęd pochrzcielny. Odnosząc się do pierwszego znaczenia tego pojęcia, pisze w Liście 69, powstałym podczas polemiki dotyczącej chrztu heretyków, o Kościele, jako o źródle zapieczętowanym a zarazem jako o strażniku tego źródła¹⁸⁰. Stąd wypływa wniosek, że tylko w Kościele można zostać opieczętowanym, czyli przystąpić do chrztu. Z kolei tłumacząc obrzęd pochrzcielny posługuje się takim wyrażeniem:

*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 udoskonalenie*¹⁸¹.

¹⁷⁸ Ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 67.

¹⁷⁹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* VI, 5 (6), s. 395.

¹⁸⁰ Ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 73.

¹⁸¹ Cyprian, list 73,9, [w:] Listy, przeł. W. Szoldrski, PSP I, Warszawa: ATK, 1969.

Quod nunc quoque apud nos geritur, ut qui In ecclesia baptizantur praepositis ecclesiae offerantur et per nos tram orationem ac manus impositionem spiritus sanctum consequantur et signaculo dominico consummentur. (Cyprianus, Epistula 73, IX, CCL IIIc, Turnhout:Brepols, 1996, s.599)

Warto jeszcze zaznaczyć, że w tym fragmencie Cyprian używa określenia *signaculum*, przetłumaczonego jako znamię Pańskie, a nie pieczęć. Prawdopodobnie w ten sposób chce zaakcentować nawiązanie do znaku krzyża, a nie łączy go z darami Ducha Świętego, co jak widzieliśmy czynią późniejsi katecheci.

Za nim podobną tendencję odnajdujemy u późniejszych Ojców, wydaje się jednak, że podobne przejście znaczeniowe nastąpiło szybciej u Ojców Łacińskich. Znamienne, że spośród najsłynniejszych katechetów z IV w. jedynie Cyryl Jerozolimski chętnie używa słowa pieczęć zarówno w kontekście pochrzcielnego namaszczenia, co mogliśmy zaobserwować już wcześniej, jak i wymieniając to pojęcie obok innych określeń¹⁸² (okup dla jeńców, odpuszczenie grzechów, śmierć winy, odrodzenie duszy, świetlana szata) oznaczających sakrament chrztu. Fakt, iż biskup Jerozolimy tak często posługuje się pojęciem *sphragis* może potwierdzać jego czerpanie z tradycji judeochrześcijańskiej i syryjskiej, skąd jak zostało wcześniej nadmienione, możemy dopatrywać się początków pojęcia¹⁸³. Z pewnością przyczynili się do tego jego słuchacze, część z nich nie znała języka greckiego, z tego też powodu konieczne wydawały się być tłumaczenia katechez na język syryjski. Z drugiej jednak strony nie należy zapominać o częstym u Cyryla powiązaniu pieczęci z Duchem Świętym, co jest nawiązaniem do teologii św. Pawła. Ambroży biskup Mediolanu używa tego pojęcia, jak już wcześniej było wspomniane, jedynie opisując obrzęd pochrzcielny. Z kolei Jan Chryzostom w zasadzie nie używa słowa pieczęć, choć z całą pewnością jest mu ono znane. Ks. Słomka przekonująco dowodzi, że bierze się to z faktu, iż Chryzostom w przeciwieństwie do Cyryla w swoich katechezach bardzo rzadko wymienia osobno Ducha Świętego, skupiając się na działaniu Boga¹⁸⁴.

II.1.4 Świat grecko-rzymski

Dla pełnego obrazu trzeba również zaznaczyć, że pojęcie *sphragis* miało swoje czytelne i szerokie odniesie do świata grecko-rzymskiego. Samo oznaczanie w starożytności było praktykowane zarówno wobec zwierząt jak i ludzi oraz przedmiotów. Stosowano różne sposoby oznaczania ciała: za pomocą metalowej płytki, zawieszanej na szyi (σύμβολον, *tessera*), skóra mogła być tatuowana (στίλζειν), przypalana gorącym żelazem (χαράσσειν), malowana (χρίειν), bądź nacinana

¹⁸² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 16, s. 26.

¹⁸³ Ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 83.

¹⁸⁴ Ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 83.

(κόπτεσθαι, ἐντόμιδες). Wszystko to możemy określić jako fizyczne oznaczenia, składające się z liter bądź samych znaków określających przynależność: zwierzęcia do swojego pana, żołnierza do legionu, osób do grupy, bądź bóstwa¹⁸⁵. Przytaczam te poszczególne terminy, ponieważ, co spróbuję pokazać w poniższym tekście, bardzo często nie były one ściśle rozdzielone, a nawet, według Franza Dolgera¹⁸⁶ samo pojęcie σφραγίζειν mogło być równie dobrze zastępowane przez dwa podobne: στίζειν, χαράσσειν, co oczywiście mogło wprowadzić pewne zamieszanie w interpretacji. Jednak patrząc na dostępne nam pouczeniakatechetów z pierwszych wieków, wydaje się, że wszystkie te słowa odnoszono zgodnie do jednego gestu naznaczenia, stąd były wykorzystywane jako dobry przykład dla pouczenia powierzonych im katechumenów.

W starożytności słowo *sphragis* oznaczało przedmiot, za pomocą którego odciskano jakiś znak, lub uzyskany tak odcisk. Tak określano pieczęcie służące do tłoczenia znaków na wosku. W węższym znaczeniu mówiono w ten sposób o znamieniu, którym właściciel zaznaczał należące do niego przedmioty. Tak np. pasterze za pomocą rozpalonego żelaza znaczyli owce ze stada. Antyczny zwyczaj znakowania obiektów, ludzi, zwierząt był tak szeroko stosowany, że obowiązywał w wielu prostych sprawach takich jak oznaczanie drzwi, listów, testamentów itd., w celu podkreślenia ich przynależności do właściciela, czy gwarancji autentyczności.

Podobnie nazwa ta odnosiła się do rekrutów podczas werbunku. Otrzymywany przez nich znak określano *signaculum*. Był to tatuaż wykonywany na dłoni lub na przedramieniu, przedstawiający imię generała, lub głównego dowódcy. Czy było to rzeczywiście całe imię czy tylko skrót, nie wiemy. To ostatnie jest prawdopodobne ze względu na panujący zwyczaj znakowania zwierząt pojedynczymi literami¹⁸⁷. Pod koniec IV wieku pisarz i historyk rzymski Wegecjusz potwierdza: *non statim punctis signorom scribendus est tiro dilectus... signatis itaque tironibus*¹⁸⁸. Także niektórzy pracownicy w służbie cesarza, porównywani do żołnierzy, byli tatuowani w ten sam sposób: *stigmatum hoc est nota publica fabricensium brachiis, ad imitationem tironum, infligatur, ut hoc modo possent saltem latitantes agnosci*¹⁸⁹. Według zwyczaju

¹⁸⁵ J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins And Early Development*, s. 182.

¹⁸⁶ F. J. Dolger, *Sphragis, Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn, 1911, s. 31.

¹⁸⁷ F. J. Dolger, *Sphragis*, s. 33

¹⁸⁸ Epit 8,1 cf 2,5, cyt. za: J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, s. 193.

¹⁸⁹ Cod. Theod. 10.22.4 cf. Cod Just. II.43.10.

poprzedzającego tatuowanie żołnierzy, rekruci mogli nosić na szyi ołowianą tabliczkę z odpowiednimi oznaczeniami, przyporządkowującymi ich do konkretnego dowódcy, co oczywiście było znacznie mniej praktycznym sposobem identyfikacji, stąd zapewne zostało zastąpione tatuażem. J. Ysebaert twierdzi, że to właśnie do niej początkowo odnosiło się określenie *signaculum*. W uzasadnieniu, powołuje się na przykład Maksymiliana, młodego żołnierza, skazanego na śmierć 12 marca 295 roku w Afryce za odmowę przyjęcie tego właśnie znaku:

Dion do Maksymiliana: Zgódź się na służbę i przyjmij wojskowe oznaczenie

Odpowiedział: Nie przyjmę znaku. Już mam znak Chrystusa, mojego Boga

Dion do swoich podwładnych powiedział: Oznaczcie go

Odpowiedział: Nie przyjmę znaku tego świata, i jeśli mnie oznaczycie odrzucę go, jako nieważny. Jestem chrześcijaninem, nie mogę nosić na mojej szyi ołowianej tabliczki w miejsce znaku zbawienia Pana mojego Jezusa Chrystusa¹⁹⁰.

Sprzeciw żołnierza opiera się tutaj na rozróżnieniu między znakiem przynależności do cesarza, a znakiem chrześcijańskim. Podobne rozróżnienie wprowadzają także Tertulian i Cyprian i według autora, także oni odnoszą ten zwyczaj do znaczenia żołnierzy za pomocą tabliczki.

Signaculum było również widocznym podpisem cesarza albo znakiem, który dokumentował rodzaj jednostki bądź też służby wojskowej. Później prawdopodobnie pojawiło się także znaczenie żołnierzy na czole i stąd swoje porównania zaczerpnęli Ojcowie Kościoła.

Także niewolników znaczone niezatartym piętnem przynależności w postaci tatuażu na czole lub innych częściach ciała jak ramię, ręka, noga¹⁹¹. Zwyczaj ten był powszechny, szczególnie dotyczył tych, którzy próbowali zbiec ze służby: Do tego odnosi się Petroniusz w Satyrykach: *sequar ego frontes not ans inscriptione sollerti, ut*

¹⁹⁰ Act of The Christian Martyrs 2, [w:] *The Acts of The Christian Martyrs*, przekł. własny, ed. H. Musurillo, Oxford: Oxford University Press, 1972, s. 246:

Dion ad Maximilianum: milita et accipe signaculum. Respondit: non accipio signaculum. Iam habeo signum Christi Dei mei (...) Dion ad officium dixit: signetur. Respondit: non accipio signaculum saeculi et si signaueris rumpo illud, quia nihil ualet. Ego christianus sum, non licet mihi plumbum collo portare post signum salutare domini mei Iesu Christi.

¹⁹¹ J. Daniélou SJ, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, s. 65.

*uideamini stigmatē esse puniti*¹⁹². Oczywiście, było rzeczą trudną nosić znak przynależności do pana po ewentualnym wyzwoleniu, stąd istnieli specjaliści zaangażowani w skomplikowane próby usuwania znamienia¹⁹³. Źródła opisują sposoby i środki pozbywania się piętna; Pliniusz, choć bezpośrednio nie odnosi się do tatuaży niewolników, wymienia rośliny i zioła, mające właściwości usuwania podobnych znaków¹⁹⁴.

Jeszcze innym aspektem była praktyka tatuowania, obecna w pewnych religiach wschodnich, szczególnie w kulcie Kybele. Sakralne użycie słowa *στίζειν* i pochodnych wskazuje, że wiele form tatuowania miało swoje odniesienie religijne, jako zadedykowane dla bóstwa. Herodot podaje przykład. Niewolnik, który uciekł do świątyni Herkulesa, przez wytatuowanie świętych znaków, przechodzi na własność boga, przez którego od tej pory jest chroniony: ἥν.. ἐπιβάλληται στίγματα ἱρα, ἑωυτὸν διδοὺς τῷ θεῷ, οὐκ ἔξεστι τοῦτου ἄψασθαι¹⁹⁵. Także chrześcijański poeta z IV wieku Aureliusz Prudencjusz Klemens pozostawia opis inicjacji w misteria:

A co, że piętnem jestznaczon, kto się poświęca?

Cieniutkie igły się wkłada do żaru w piecach

Rozpalonymi na ciele znak się wypala

I każda ciała część, piętnem tak naznaczona

*Ognistym, jest – jak się głosi- już poświęcona*¹⁹⁶.

Terminy: *acus minutas* i *stigmatit* odnoszą się tutaj do tatuowania, ale z drugiej strony mamy także szereg słów odnoszących się do oznaczania: *fornacibus*, *urere*, *igniuerint*, *feruens nota*, *perustum ignibus* i *tormenta inuri*. Trudno jednak

¹⁹² Petroniusz, Sat. 103,2. Polskie tłumaczenie: Petroniusz, *Satyryki* 103, 2, przekł. M. Brożek, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1968, s. 124: *Z kolei ja poznaczę wam czoło zręcznym znakiem, że będziecie wyglądać, jakbyście byli ukarani piętnem.*

¹⁹³ K.O. Sanders, *Seal and Baptism in Early Christianity*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, early Judaism and early Christianity*, t. II, s. 1444.

¹⁹⁴ Por. Pliniusz Starszy, *Historia naturalna*, XXII- XXVI, przekł. I.T. Zawadzcy, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961, s. 208-218.

¹⁹⁵ Herodot, *Hist* 2.113, cyt za: J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, s. 194.

¹⁹⁶ Aureliusz Prudencjusz Klemens, *Wieńce męczeńskie (Peristephanon)* X, 1076-1080, przekł. M. Brożek, *ŻMT* 40, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s. 306;

quid, cum sacrandus accipit sfragitidas?

acus minutas ingerunt fornacibus,

his membra pergunt urere, ut igniuerint;

quamcumque partem corporis feruens nota

stigmatit, hanc sic consecratam praedicant.

Peristephanon 10.1076- 1080, cyt za: J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, s. 195

jednoznacznie stwierdzić, do jakiej religii odnosi się autor, najbardziej prawdopodobny wydaje się być kult Mitry.

W Egipcie przez wieki istniał odrębny zawód, jakim było znaczenie zwierząt przed złożeniem ich w ofierze. Wcześniej, sprawdzano je pod kontem czystości rytualnej, a następnie znaczone pieczęcią na potwierdzenie tego faktu: ὡς ἔστιν καθαρὸς ... καὶ ἐσφραγίσθαι. Egzamin był dokonywany przez specjalne kolegium kapłanów, nazywanych σφραγισταί¹⁹⁷,

Możemy zatem zaobserwować jak wiele znaczeń i wzajemnych powiązań niosło ze sobą pojęcie *sphragis*. Stąd, jako słowo tak często używane, zostało zapożyczone przez katechetów w pierwszych wiekach formowania się chrześcijaństwa. Pozostaje zatem pokazać w jaki sposób w praktyce było wykorzystywane przez pasterzy Kościoła. Pozwalam sobie przytoczyć teraz wypowiedzi katechetów po to, aby wskazać, iż przywołane wcześniej wiadomości dotyczące znaczenia słowa *sphragis* rzeczywiście były znane zarówno na Wschodzie jak i Zachodzie, a także, iż i opierano się na ich znajomości, stosując przy tym interpretację religijną. Tym samym widać wyraźnie, że Ojcowie bogato czerpali z tradycji świeckiej, co znajduje potwierdzenie w ich słowach, a nie jest tylko interpretacją współczesnych badaczy.

II.1.5 Interpretacja Ojców Kościoła

Liczne odniesienia do życia codziennego Ojcowie wykorzystywali, aby budować porównania w kluczu relacji: Chrystus – wierzący. Przede wszystkim podkreślali jednak aspekt wspólnotowy, relacja katechumenów z Jezusem, choć osobista, odbywa się na łonie Kościoła, stąd w rytach i katechezach towarzyszyli im ci, którzy już przystąpili do sakramentu chrztu.

Analizując katechezy przedchrzcielne możemy zaobserwować częste porównanie, wskazujące, iż katechumen od momentu zapisu należy już do Chrystusa, a tym samym zostaje wcielony do jego stada. Nasuwa się tu oczywista analogia Dobry Pasterz – owce. Katechumeni otrzymują znak przynależności, przez co zostają przypisani do tego, który od tej pory będzie nad nimi czuwał jak właściciel nad stadem. Dzięki pieczęci Chrystus może rozpoznać swoich podobnie jak pasterz owce. Cyryl już w pierwszej katechezie apeluje do katechumenów:

¹⁹⁷Plutarch, *Moralia* 363b, cyt. za: J. Ysebaert, *Greek Baptismal Terminology*, s. 196.

*Przystąpcie do mistycznej pieczęci, aby was Pan poznał! Dajcie się zaliczyć do świętej, duchowej trzody Chrystusa, abyście kiedyś stanęli po Jego prawicy*¹⁹⁸.

Również Teodor z Mopsuestii podkreślając aspekt jedności w Kościele pisze tak:

*To wciągnięcie do spisu, którym zostałeś teraz objęty, oznacza, iż od tej pory jesteś naznaczony jako owca Chrystusa. Kiedy bowiem owca zostaje nabyta, otrzymuje znak, dzięki któremu można poznać, do którego pana należy; a także pasie się na tym samym pastwisku i przebywa w tej samej zagrodzie co inne owce naznaczone tym samym znakiem, co wskazuje, że należą one do jednego pana*¹⁹⁹.

Sphragis staje się obok znaku przynależności również ochroną. Tak jak owca, która należy do swego pana i dzięki temu, może być spokojna o swoje życie. Wydaje się, że to porównanie, niezwykle trafne w swej istocie stało się swoistego rodzaju fenomenem. W kontekście chrztu pojawiało się często nie tylko w licznych katechezach Ojców, ale też w ikonografii wczesnochrześcijańskiej. Wystarczy przywołać dekoracje baptysteriów w Dura Europos czy Neapolu. Rozważając ten fenomen warto pamiętać o dwóch rzeczach. Przede wszystkim o *disciplina arcani* – prawie tajemnicy zakazującym mówić wprost o Świętych Obrzędach z obawy, aby nie dotarły one do uszu niewtajemniczonych. W tym kontekście obraz Dobrego Pasterza odpowiadał idealnie, gdyż podobne sceny pasterskie tworzyli również pogańscy artyści. Po drugie do podobnej symboliki pasterz – owce odwoływał się psalm 23 śpiewany podczas celebracji chrzcielnej, który Ojcowie interpretowali jako streszczenie całej inicjacji chrzcielnej.

Podobnie ryt *naznaczenia* odczytywano w kluczu: dowódca – armia. Na początku katechumenatu, przy obrzędzie podawania imienia, kandydaci odpowiadali niejako na wezwanie swego Króla i wstępowali do wojska:

*Już zapisano wasze imiona, już was powołano do służby wojskowej*²⁰⁰.

¹⁹⁸ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 1, 2, s. 32.

Προσέλθε εἰς τὴν μυστικὴν σφραγίδα, ἵνα εὐγνωστοὶ ᾖτε τῷ Θεοπότῃ συγκαταριθμηθῆτε τῇ ἁγίᾳ καὶ λογικῇ τοῦ Χριστοῦ ποίμνῃ, εἰς τὰ δεξιὰ αὐτοῦ ἀφορισθησόμενοι (S. Cyrillus Hieros. *Catechesis* I, II, PG 33, 372)

¹⁹⁹ Teodor z Mopsuestii, PG XIII, 17, za: J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, s. 66.

²⁰⁰ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, I, s. 19.

Ὀνοματογραφία τέως ὑμῖν γέγονε, καὶ στρατείας κλήσις (S. Cyrillus Hieros., *Procatechesis* I, PG 33, 333)

W ten sposób katechumeni zostają wcieleni do armii Chrystusa i odtąd będą służyć już nie sobie, ale swemu Panu. Ten militarny aspekt pojawia się także w dalszych katechezach Cyryla; wydaje się być pierwszym autorem, który interpretuje wojskowy tatuaż jako pieczęć:

*Każdy z was ma być przedstawiony Bogu w obecności tysięcy zastępów anielskich. Duch Święty opieczętuje dusze wasze. Zostaniecie wybrani do służby wielkiemu Królowi*²⁰¹.

*Idę, aby zgromadzić wszystkie narody i włożę na nie znamię”. Ze swej bowiem walki na krzyżu każdemu z mych żołnierzy dam znak królewski na czole*²⁰².

Jednak mistrzem w tym porównaniu wydaje się być Tertulian. Używa on często łacińskiego pojęcia *signaculum* lub *obsignatio* na określenie sakramentu chrztu rozumianego według niego jako pewnego rodzaju przysięga, zobowiązanie wobec Chrystusa. Zapewne ma to związek z faktem, iż słowo to było często stosowane w środowisku wojskowym, stąd stało się znane Tertulianowi ze względu na zawód ojca. W podanym kontekście pisze tak:

*A poza tym, czyż nie odrzucamy, czyż nie łamiemy pieczęci chrzcielnej wyłamując się od obowiązku poświadczenia jej czynem?*²⁰³.

W *Preskrypcji przeciw heretykom* Tertulian ostrzega także przed działaniem szatana w świecie, który to sakramenty chrześcijańskie naśladuje w obrzędach pogańskich. Jak pisze dalej autor, również wyznawcy mitraizmu, religii popularnej szczególnie w środowisku wojskowym, są naznaczani na czole znakiem przynależności

²⁰¹ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 3, 3, s. 50.

Μέλλει ἕκαστος ὑμῶν παρίστασθαι τῷ Θεῷ, ἐνώπιον μυριάδων στρατιῶν ἀγγέλων· μέλλει τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον σφραγίζειν ὑμῶν τὰς ψυχάς· (Catechesis III, III, PG 33, 428)

²⁰² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 12,8, s. 167.

Ερχομαι συναγαγεῖν πάντα τὰ ἔθνη, καὶ καταλείψω ἐπ’ αὐτῶν σημεῖον· ἐκ τοῦ ἐμοῦ γὰρ ἀγώνος τοῦ ἐν τῷ σταυρῷ, σφραγίδα βασιλικὴν ἑκάστῳ δίδωμι τῶν ἐμῶν στρατιωτῶν ἔχειν ἐπὶ μετώπου.. (Catechesis XII, VIII, PG 33, 736)

²⁰³ Tertulian, *O widowiskach*, 24, [w:] *Wybór pism I*, PSP V, Warszawa: ATK, 1970, s. 108.

Ceterum si nos eieramus et rescindimus signaculum rescindendo testationem eius, numquid ergo superest ut ab ipsis ethnicis responsum flagitemus? (Tertuliani, *De spectaculis* XXIV, CCL I, s. 248)

do tego bóstwa²⁰⁴. Tertulian widzi w tym zjawisku poważne zagrożenie, mające na celu zniszczenie prawdziwego kultu chrześcijańskiego.

II.1.6 Widzialny znak?

Na sam koniec pozostaje do rozważenia jeszcze jedna ważna kwestia, mianowicie czy rzeczywiście *naznaczenie* było jedynie gestem symbolicznym? Zdaniem G. W. H. Lampego było nieuniknioną koniecznością, że znak krzyża stanie się szybko jednym z ważniejszych, jeśli nie najważniejszych spośród różnych elementów w chrześcijańskich obrzędach inicjacji. Według tego autora dla wielu nawróconych koncepcja znaku kładzonego przez pośrednictwo Ducha Świętego²⁰⁵ na wiernych jako pieczęć na duszy była zbyt głęboka, żeby ją zrozumieć. Stąd też szukano prostszego symbolu potwierdzającego, że rzeczywiście zostali oni naznaczeni na dzień zbawienia, znakiem przynależności do Ludu Bożego. Nowotestamentalna koncepcja niewidzialnego znaku Ducha stała się zbyt delikatna, żeby zadowolić zabobonnych i przyjmujących wszystko dosłownie nawróconych z wielobóstwa mieszkańców Imperium Rzymskiego, którzy potrzebowali namacalnego znaku swojego wybrania, coś na kształt talizmanu chroniącego od mocy szatana²⁰⁶, stąd też położenie akcentu na znak krzyża. Powstaje pytanie, czy rzecz dotyczy jedynie symbolu, czy też konkretnego, widzialnego znaku. Skoro praktyka tatuowania nie była czymś obcym w starożytności, analogicznie do pogańskich praktyk można wysnuć wniosek o nowo nawróconych chrześcijanach, pragnących jako żołnierze Chrystusa widzialnego znaku przynależności do swego Pana. Jeśli inicjowani w mistyczne kultury nosili widzialny znak naznaczenia, czy jest całkowicie nieprawdopodobne, że chrześcijanie, dla których chrzest był przecież opisywany za pomocą terminów: misterium – inicjacja, również posiadali analogiczny symbol? Wydaje się jednak, że choć w pierwszym spojrzeniu możemy dostrzec autorów potwierdzających użycie znaku krzyża jako widzialnego znaku, to przy bliższym spojrzeniu ich liczba musi zostać mocno ograniczona²⁰⁷. Wiąże się to z charakterystycznym językiem Ojców użytym do opisanie naznaczania katechumenów lub neofitów – realistycznego, a zarazem pełnego porównań do świeckiego znaczenia tego słowa. Problem ten był już poruszany przy omówieniu świadectwa św.

²⁰⁴ Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 40,[w:] *Wybór pism I*, s. 74.

²⁰⁵ 2 Kor, 1, 21-22

²⁰⁶ G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A Study in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and Fathers*, London: S.P.C.K., 1976, s. 261.

²⁰⁷ G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and Fathers*, s. 275.

Ambrożego. Jednak co do jego opisu uczeni są zgodni, że przywoływana pieczęć jest jedynie swego rodzaju metaforą. Także u Cyryla Jerozolimskiego, choć znajdujemy wprawdzie stwierdzenie o *wiecznej i niezniszczalnej pieczęci Ducha Świętego*²⁰⁸, ale w rzeczywistości jej charakter dotyczy raczej nieodwracalnego zaangażowania Boga, a nie widzialnego, materialnego znaku. Nie do końca wydaje się być o tym przekonany ks. Mokrzycki, który przypuszcza, że język Augustyna, biskupa Hippony sugeruje nam coś więcej niż zwykłe nakreślenie krzyża na czole kandydata. Pewne wyrażenia przez niego zastosowane takie jak: *signum, sigillum, impressio, charakter* mogą wskazywać na realny, trwały i wciąż widoczny tatuaż²⁰⁹. Rzeczywiście, porównania Augustyna sprawiają wrażenie najbardziej obrazowych, stąd podobne wątpliwości wysnuwa także ks. St. Longosz²¹⁰. Również według niego słownictwo biskupa Hippony pozwala nam przypuszczać, że krzyż na czole katechumena był malowany lub tatuowany. Mając na uwadze wcześniejsze zastrzeżenia, taka praktyka wydaje się jednak mało prawdopodobna.

Prawdą z kolei jest, że istnieli chrześcijanie, którzy przenieśli idee znaku krzyża w formę widzialnego znaku, podkreślając tym gestem wyrażnie swą przynależność do Chrystusa, jednak nie działa się to nigdy w ramach liturgicznego obrzędu *naznaczenia*. Taka praktyka była znana przede wszystkim w Afryce²¹¹, stąd zapewne wątpliwości dotyczące sformułowań używanych przez Augustyna.

Widzimy zatem ile niejasności pojawia się w kontekście pojęcia *sphragis*. Jak zaznacza Lampe, patrystyczna nauka o pieczęci jest nierostrzygająca i nawet nie możemy pozwolić sobie na określenie dokładnych podstaw, na których mogła by bazować nauka o nadaniu Ducha Św. w relacji do sakramentów chrztu i bierzmowania²¹². On sam ostrzega przed zamieszaniami, które może być spowodowane przez zastosowanie jednej interpretacji w celu zrozumienia całego bogactwa znaczeń zawartego w rycie *sphragis*. Dlatego moim zdaniem najwłaściwsze wydaje się szerokie spojrzenie na postawiony problem, zwłaszcza, że tak naprawdę nie mamy pewności, czy obrzęd ten nie był powtarzany na różnych etapach inicjacji. Żadne z przytoczonych źródeł nie wyklucza takiej możliwości. Próbuując stworzyć definicję *sphragis* należałoby

²⁰⁸ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 17, s. 33.

²⁰⁹ B. Mokrzycki SJ, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 110.

²¹⁰ St. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, "Tarnowskie Studia Teologiczne", t. VIII, (1981), s. 224.

²¹¹ St. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, s. 224.

²¹² G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and Fathers*, s. 306.

zawrzeć w niej odwołania do katechumenatu, chrztu i bierzmowania, a w zależności od tego moglibyśmy akcentować symbolikę krzyża, odparcie wpływu szatana, bądź udzielenie darów Ducha Świętego. Nie możemy zapominać o kontekście kulturowym. Gest, który współcześnie kojarzony jest jedynie religijne, w starożytności posiadał silne powiązania z tradycją świecką. Zapewne ta wielość znaczeń i interpretacji przypisywanych pieczęci w życiu codziennym w starożytności przełożyła się na bogactwo odniesień tego pojęcia w kontekście religijnym²¹³.

Dlatego też, niejako podsumowując tę część rozważań, należy podkreślić raz jeszcze najistotniejszą kwestię. W obliczu tak dużej różnorodności zastosowania pojęcia *sphragis*, mówiąc o celebracji katechumenalnej użyte zostało określenie ryt *naznaczenia*. Jest on potwierdzony zarówno w Tradycji Wschodu, jak i Zachodu i choć został poświadczony na różnych etapach przygotowań przedchrzcielnych, to spotykamy go już jako jeden z gestów towarzyszących wprowadzeniu kandydata do katechumenatu. Należy jeszcze zaznaczyć, iż na początku gest związany był z sakramentem chrztu, dopiero później, wraz z rozwojem katechumenatu został dodany do przygotowań przedchrzcielnych, stąd przywoływane świadectwo Augustyna. Bez wątpienia ryt ten, choć posiada korzenie nawiązujące do Biblii, czerpie również z tradycji świeckiej, co sami katecheci wielokrotnie potwierdzali w swoich wypowiedziach.

²¹³K.O. Sanders, *Seal and Baptism in Early Christianity*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, early Judaism and early Christianity*, t. II, s. 1474.

II. 2 RYT SOLI (donatio salis)

II.2.1 Dostępne źródła

Ryt soli (*donatio salis*), kolejny z obrzędów towarzyszących wejściu do katechumenatu, jest obrzędem pojawiającym się zaskakująco późno w świadectwach opisujących przebieg celebracji katechumenalnych. Na samym początku należy zaznaczyć, że potwierdzenie tego zwyczaju odnajdujemy jedynie na Zachodzie i to dopiero pod koniec IV wieku. Właściwie dostępne źródła pochodzą jedynie z Afryki, Rzymu (o czym poniżej) oraz Hiszpanii²¹⁴. Pomimo, iż Ojcowie zarówno Wschodu jak i Zachodu w swoich dziełach często posługiwali się symboliką soli, to jednak pierwsze świadectwo występowania tego rytu odnajdujemy dopiero u Augustyna.

W *Wyznaniach* pisze tak, przedstawiając swoją sytuację:

*Znaczono mnie już znakiem Jego krzyża i zaprawiono Jego solą zaraz po wyjściu z łona matki mojej*²¹⁵.

W ten sposób potwierdza sprawowanie tego obrzędu także w stosunku do dzieci.

Ryt soli jest według świadectwa Augustyna drugim, zaraz po znaceniu czoła znakiem krzyża, rytym wchodzącym w skład uroczystego przyjęcia do katechumenatu. Stąd też, jak zaznacza biskup Hippony, powinien zostać właściwie wyjaśniony:

O tajemnicy, którą przyjmuje, dobrze go pouczysz, że znaki spraw Bożych są wprawdzie widzialne, ale część odbierają same niewidzialne sprawy i że nie taką należy widzieć wartość w postaci soli błogosławieństwem uświęconej, jaka w jakimkolwiek

²¹⁴ Por. Izydor, *De ecclesiasticis officiis* II, 21, 3, PL 83, 815, Paris: Migne, 1862.

Sales autem in ministerium catechumenis dandos a patribus ideo est institutum, ut eorum gustu condimentum sapientiae percipiant, neque desipiant a sapore Christi; nec sint fatui, et retro respiciant, sicut uxor Lot, ne malum exemplum dantes ipsi remaneant, ut alios condiant.

Ildefons, *De cognitione baptismi*, XXVI, PL 96, 122, Paris: Migne, 1862.

II in nonnullis locis, ut refertur, sales accipiunt, velut significato sapientiae condimento.

²¹⁵ Augustyn, *Wyznania*, I, 11, przekł. ks. J. Czuj, Warszawa: PAX, 1954, s. 11.

Signabar iam signo crucis eius et condiebar eius sale iam inde ab utero matris meae. (Agostino, *Confessioni* I, XI, NBA I, Citta Nuova Editrice: Roma, 1965, s. 20)

innym jej użytku. Trzeba mu także powiedzieć, co oznacza i ta przemowa, którą słyszał, jaki jest cel owego zaprawienia solą, czego podobieństwem jest ta zaprawa²¹⁶.

Chociaż samo słowo sól nie pojawia się w oryginalnym tekście, to jednak edycje krytyczne sugerują tutaj jego użycie, stąd też i jego obecność w polskim tłumaczeniu. Takie odczytanie wydaje się być tekstowo uzasadnione. Ponadto rytzy opisywane w tym miejscu przez Augustyna odnajdujemy w takiej samej formie w późniejszych dokumentach. Zastanawiający jest oczywiście fakt, dlaczego autor wprost nie mówi, do jakiego rytu się odnosi. Być może wynika to jednak z charakteru tekstu, który jak wiadomo jest podręcznikiem dla katechetów, a zatem skierowany jest do ludzi bardzo dobrze zaznajomionych z praktyką katechumenalną. Dlatego nie istniała potrzeba, aby wszystkie sprawy tłumaczyć wyjątkowo dokładnie. Warto w tym miejscu zadać sobie pytanie, dotyczące zaznaczonej przez Augustyna różnicy między błogosławioną solą a jej zwykłym, codziennym użytkowaniem. Czy istniało zatem niebezpieczeństwo, że katechumeni nie dostrzegą wyraźnego rozróżnienia podkreślanego przez biskupa? Takie przypadki mogły mieć miejsce, stąd zapewne przestrogi katechety.

Podobny liturgiczny gest pojawia się u Augustyna w *De peccatorum meritis et remissione*²¹⁷. Także tam sól nie została nazwana po imieniu²¹⁸, ale jest tym, co otrzymuje się po znaku krzyża i nałożeniu rąk. Franz Dolger uważa, komentując ten fragment, że Augustyn pisze w nim nie o soli, ale o chlebie egzorcyzmu²¹⁹. Głos w dyskusji zabiera również T. Maertens, który twierdzi, że rytuał soli polegał pierwotnie na wręczeniu solonego chleba, po czym zwyczaj ten ewoluował, używanie chleba zostało zarzucone na rzecz samej soli. Aby udowodnić swój pogląd sugeruje, że „chleb egzorcyzmu” był solonym chlebem, stąd nastąpił czas, kiedy znalazł swoje

²¹⁶ Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, XXVI, 50, [w:] *Pisma katechetyczne*, przekł. ks. Wł. Budzik, Warszawa: PAX, 1952, s. 55.

De sacramento sane quod accipit, cum ei bene commendatum fuerit, signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari; nec sic habendam esse illam speciem benedictione sanctificatam, quemadmodum habetur in usu quolibet: dicendum etiam quid significet et sermo ille quem audiuit, quo in illo condat, cuius illa res similitudinem gerit. (De catechizandis rudibus, 26,50, NBA VII/2, s. 282)

²¹⁷ Agostino, *De peccatorum meritis et remissione* 2,26, NBA XVII/1, Roma: Citta Nuova Editrice, 1981, s. 180.

²¹⁸ Dokładnie używa takich słów: *Nam et catechumenos secundum quemdam modum suum per signum Christi et orationem manus impositionis puto sanctificari et, quod accipiunt quamvis non sit corpus Christi, sanctum est tamen et sanctius quam cibi quibus alimur, quoniam sacramentum est. (De peccatorum meritis et remissione 2,26, NBA XVII/1, s. 180.)*

²¹⁹ F. Dolger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn: Schoing, 1909, s. 89.

zastosowanie w katechumenalnym rycie²²⁰. Podstawowa trudność dotycząca tezy Maertensa jest ta, że sól nigdy nie pojawia się w żadnym tekście rozważającym chleb egzorcyzmu. A zatem wydaje się, że autor jest w błędzie. Wprawdzie już w *Tradycji Apostolskiej* czytamy o chlebie egzorcyzmów wręczanym katechumenom, jednak nigdzie nie znajdujemy wzmianki o soli²²¹.

Wracając do myśli Augustyna trzeba jeszcze zaznaczyć, iż w odniesieniu do katechumenów nigdy wyraźnie nie mówi on o chlebie egzorcyzmu (choć często wspomina o nim w swoich listach). Stąd możemy przyjąć, że także tym razem autor ma na myśli sól²²².

W kontekście dyskusji dotyczącej zależności między błogosławionym chlebem a symboliką soli trzeba wspomnieć o synodzie w Kartaginie (397 rok), którego jednym z uczestników był także Augustyn. W czasie jego obrad opracowano skrót kanonów dyscyplinarnych, ułożonych na wcześniejszym synodzie w Hipponie (393 rok) Kanon 3 z tego zbioru nakazuje:

*Aby katechumenom nie udzielano nic świętego w najuroczystsze dni paschalne, tylko zwykłej soli; albowiem, jeśli wierzący niczego nie zmieniają w tych dniach w sprawie sakramentów, to katechumeni nie powinni zmieniać*²²³.

Pojawiło się wiele dyskusji dotyczących tego, czym jest owo *sacramentum* w przytaczanym kanonie. Jest pewne, że termin ten nie odnosi się do Eucharystii, która jest wymieniana w następnym punkcie, i która z oczywistych względów nigdy nie była udzielana katechumenom. O czym zatem mówi ten przepis? J.E. Latham przytacza poglądy Severinusa Biniusa, który twierdzi, że Ojcowie Synodalni mówią w tym miejscu o błogosławionym chlebie (eulogii), rozdzielanym po Eucharystii i wysyłanym do innych Kościołów, jako znak jedności²²⁴. Tego samego zdania jest Benedict Busch²²⁵. Całkiem inną, dość odbiegającą od interesującego nas tematu interpretację

²²⁰ T. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catechumenat et du bapteme*, Bruges: Publ. de Saint-Andre, 1962, s. 193.

²²¹ Por. *Tradycja Apostolska* 11.

²²² J.E.Latham, *The Religious Symbolism of Salt*, Paris: Editions Beauchesne, 1982, s. 100.

²²³ Kartagina (III), 3, [w:] *Acta Synodalia ann 381-431*, SCL IV, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, wyd. pol.- łac.:

Ut etiam per sollempnissimos paschales dies sacramentum catechumenis non detur, nisi solitum salis; quia, si fideles per illos dies sacramenta non mutant, nec catechumenos oportet mutare.

²²⁴ J.E.Latham, *The Religious Symbolism of Salt*, s. 97.

²²⁵ B. Busch OSB, *De Initiatione Christiana secundum doctrinam Sancti Augustini. Inquisitio liturgico-historica*. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1939, s. 58.

kanonu przedstawia C.J. Hefele. Według niego przepis ten oznacza, że w czasie wielkanocnym wierzący przynoszą do poświęcenia wino i zwyczajowy chleb, a nie mleko i miód, co nie powinno być zmieniane dla katechumenów²²⁶. Samo stwierdzenie wydaje się nam być pomocne w tym sensie, iż wskazuje, że przygotowujący się do chrztu mieli swój ustalony porządek, który nie powinien być łamany, w tym konkretnym przypadku otrzymują jedynie sól, określaną przez kanon jako „zwykłą”.

Menard, który zaopatrywał w noty Migne’a edycję *Sacramentarium Gregorianum* również nie wierzy, że *sacramentum* oznaczało eulogię, jakkolwiek jego konkluzja daleka jest od bycia pomocną: *Sacramentum ... sumitur ... pro eo quod mysticum est*²²⁷. Jednak dla naszych rozważań najważniejszym jest potwierdzenie wypływające z kanonu, że pod koniec IV wieku w Kościele afrykańskim istniał zwyczaj wręczenia soli katechumenom. Niestety przepis nie przynosi nam wyjaśnienia symboliki soli, co uzasadniałoby jej użycie w tym kontekście. Mogłoby też rzucić więcej światła na zależność między solą „zwykłą” a „błogosławioną”. Skoro jednak Augustyn uczestniczył w przytaczanym Synodzie, możemy przyjąć, że jego myśl była zgodna z poglądami pozostałych obecnych tam Ojców.

Kolejnym ważnym dokumentem potwierdzającym ryt soli w procesie przygotowania katechumenów do przyjęcia chrztu jest list rzymskiego diakona Jana do dostojnika Senariusza z Rawenny, napisany ok. 500 roku, w którym odpowiada na szereg wątpliwości natury liturgiczno-duszpasterskiej, w tym także dotyczących inicjacji chrześcijańskiej²²⁸. Diakon Jan to prawdopodobnie późniejszy papież Jan I (523-526), co zdaniem badaczy dodatkowo nadaje wiarygodności jego obserwacjom. Żyje on w czasach, kiedy liturgia katechumenów ulegała transformacjom, tracąc już swoją pierwotną dynamikę. Formalnie istniały wciąż dwa etapy katechumenatu: przygotowanie dalsze i bliższe, autor używa jeszcze dwóch nazw oddzielających dwie grupy przygotowujących się: katechumeni i wybrani. Wspomina także o katechezie, choć praktycznie nie miała ona już miejsca. Píše, że kandydat powinien wejść do audytorium, czyli do miejsca, gdzie ma odbywać się nauczanie. Następnie jednak czytamy, że nauczanie to zostało sprowadzone do wyjaśnienia sprawowanych obrzędów. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, iż wśród kandydatów w tym czasie przeważały dzieci, stąd katechezę zastępowano przez obrzędy i ich tłumaczenie. Być

²²⁶ C.J. Hefele, *Historie des conciles d'après les documents originaux*, Paris: Letouzey, 1908, vol II, s. 86.

²²⁷ H. Menard, *In S. Gregorii Librum Sacramentorum Notae*, PL 78, 369, 1895.

²²⁸ G. Cavallotto, *Catechumenato Antico. Diventare cristiani secondo i padri*, s. 225.

może tłumaczono sobie, iż w ten sposób łatwiej dotrzeć, przynajmniej z minimalnym przekazem wiary do najmłodszych. Tłumaczenie obrzędów, choć nie wiemy dokładnie jak się odbywało, zapewne adresowane było do opiekunów dzieci. Katechumenat był czasem, w którym przygotowujący się powinni wyzwolić się z mocy złego ducha i przygotować miejsce dla Chrystusa. Temu służyć miały sprawowane obrzędy, wśród których znajdowało się podanie poświęconej soli.

Jan pisze tak:

*Katechumen otrzyma sól. Oznacza to, że podobnie jak mięso, zachowujące swą świeżość, gdy jest przyprawione solą, tak również i duch, który stopniowo staje się wiotki i pozbawiony gorliwości, zaprawiony jest solą mądrości oraz solą głoszonego słowa Bożego. Co za tym idzie, duch doświadczy niezachwianej wytrwałości, będąc całkowicie oddzielonym od sączącego się zanieczyszczenia poprzez interwencję słodczy boskiej soli*²²⁹.

Obecne w tym fragmencie porównania „sól mądrości”, „sól głoszonego słowa Bożego” oraz „słodczy boskiej soli” nie są utworzone na potrzeby VI wiecznej katechetyki, ale swój początek wywodzą ze Starego Testamentu, o czym będzie jeszcze mowa.

Kolejnym źródłem potwierdzającym ryt soli w praktyce katechumenalnej stanowi *Sakramentarz Gelazjański*, powszechnie uważany za najstarszą księgę mszalną Kościoła rzymskiego, ukazującą wystarczająco wiernie starą liturgiczną tradycję rzymską²³⁰. Zgodnie z ustaleniami Dom Capellego datuje się ją na lata między 555 a 590, z całą pewnością jednak można stwierdzić, że w swojej formie ewoluowała do końca VI wieku. Antoine Chavesse w swoich drobiazgowych studiach nad tym dziełem udowodnił, że jest kombinacją tekstów mających różne pochodzenie²³¹. Dzieli się na

²²⁹A. Wilmart OSB, *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conserves au Vatican I, VII*, Studi e Testi 59, Citta del Vaticano, 1933, s. 158-159, przekł. własny
Accepit etam caticuminus benedictum sal, in quo signatur, quia, sicut omnis caro sale condita saluatur, ita sale sapientiae et p(rae)dicatione uerbi dei mens fluctibus saeculi madida et fluxa conditur, ut ad soliditatem stabilitatis atque permansionis digestae penitus corruptionis humore diuini salis suauitate perueniat. Joannis diaconi epistola ad Senarium virum illustrem.

Korzystam także z przekładu na język angielski: John the Deacon 3, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, London: S.P.C.K., 1970, s. 155.

²³⁰J. Miazek, *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawnej i współczesnej liturgii rzymskiej. Studium liturgiczno- teologiczne*, Warszawa: PWTW, 1997, s. 44.

²³¹A. Chavesse, *Les deux rituel Romain et gaulois de l'admission au katechumenat que renferme le sacramentarie Gelasien*, Lyon: Facultes Cath., 1948, s. 162.

trzy księgi, obrzędy związane z katechumenatem odnajdujemy w księdze pierwszej, w miejscach i w liturgicznym czasie, w którym były sprawowane tzn. w formularzach mszalnych Wielkiego Postu, co potwierdza, że wtajemniczenie chrześcijańskie powiązane było z rokiem liturgicznym i miało miejsce w czasie przygotowania do Paschy²³². Kandydaci do chrztu to głównie dzieci, urodzone w rodzinach chrześcijańskich i przynoszone do Kościoła przez swoich rodziców. Prezbiterzy w kościołach przygotowują i udzielają chrztu, podczas gdy następny sakrament, bierzmowanie, jest wyraźnie zarezerwowany dla biskupa. Samo przygotowanie obejmuje już właściwie jeden etap związany z Wielkim Postem, stąd zanika podział na katechumenów i wybranych, nazwy te używane są zamiennie. Nie odnajdujemy tu obecnych wcześniej bardzo wyraźnie procedur dopuszczających do katechumenatu, związanych ze szczegółowym badaniem stanu katechumenów. Przewidziana jest tylko jedna celebracja wejścia do katechumenatu, skupiająca obrzędy celebrowane wcześniej w różnym okresie. Była ona sprawowana w następującej kolejności: zapisanie imienia wraz z towarzyszącą modlitwą, tchnienie w twarz, znaczenie znakiem krzyża z modlitwą, egzorcyzm i podanie soli oraz końcowe błogosławieństwo z modlitwą. Przypatrzmy się bliżej tekstom związanym z celebracją tego rytu.

Pierwsza modlitwa, związana z symboliką soli to *Orationes Super Electos* z podtytułem: *Ad catechumenum faciendum*:

*Wszechmogący wieczny Boże, Ojciec naszego Pana Jezusa Chrystusa, popatrz z łaskawością na swoje sługi, które raczyłeś wezwać do czynienia pierwszych kroków w wierze. Usuń całą ślepotę z ich serca. Uwolnij ich od wszystkich sidła szatana, które na nich zastawił. Otwórz im, Panie, bramę twojego miłosierdzia. Następnie, utwierdzeni znakiem Twojej mądrości, mogą zostać wyzwoleni ze skażenia złych pragnień i odnajdując przyjemność w słodkim zapachu Twoich przykazań, mogą służyć Ci w Twoim Kościele, czyniąc postępy każdego dnia, tak, aby byli gotowi na zyski płynące z łaski chrztu, spróbowawszy soli, która uzdrawia. Przez naszego Pana Jezusa Chrystusa. Amen*²³³.

²³² R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 399.

²³³ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, XXX, Oxford: Clarendon Press, 1894, s. 46, przekł. własny:

Omnipotens sempiternus Deus, Pater Domini nostri Iesu Christi, respicere dignare super hos famulos tuos, quos ad rudimenta fidei vocare dignatus es. Omnem caecitatem cordis ab eis expelle: disrumpe omnes laqueos Satanae, quibus fuerant colligati: aperi eis, Domine, ianuam pietatis tuae; et signum sapientiae tuae imbuti, omnium cupiditatum foetoribus careant, et suavi odore praeceptorum tuorum laeti

Modlitwa ta, podobnie jak następujące po niej, jest właściwie egzorcyzmem mającym na celu uwolnienie od wpływów szatana i umocnienie katechumenów na drodze wiary. Nie zatrzymując się w tym punkcie dłużej nad samą istotą egzorcyzmów, należy jednak poczynić pewne uwagi. Temu wyzwoleniu z mocy złego ducha ma służyć otrzymany znak mądrości, którym, jak podkreśla Latham katechumeni są nie tyle oznaczeni, co utwierdzeni²³⁴. Istotnie, porównanie to może przysparzać pewne trudności, gdyż nie jest łatwo uchwycić od razu sens połączenia soli z ideą mądrości. Istnieje duże prawdopodobieństwo, że wyrażenie to wywodzi się z właściwości soli nadającej smak²³⁵. Teksty Starego Testamentu potwierdzają, że z ust wychodzi wszelka mądrość²³⁶. Podobne zestawienie przytaczałam już wcześniej, ponieważ posługiwał się nim Jan Diakon. Interesujące wydają się analogie zawarte w tych dwóch tekstach: „sól mądrości” – „znak Twojej mądrości”, „słodczy boskiej soli” – „słodki zapach Twoich przykazań”. Warto tym samym zaznaczyć pewną ciągłość znaczeniową, którą bez wątpienia spotykamy w zestawieniu tych dwóch źródeł, pochodzących, co jeszcze raz można podkreślić, z tego samego kręgu rzymskiej tradycji liturgicznej.

Sól nie tylko powstrzymuje przed zepsuciem, ale także niszczy nieprzyjemny zapach. Jakkolwiek sama w sobie nie posiada zapachu, to jednak, jak uważano na poziomie symbolicznym, jest przesiąknięta słodkim zapachem dzięki swej właściwości ochrony przed złym duchem. Nie możemy dokładnie stwierdzić, kiedy rozprzestrzeniła się podobna myśl, ale w Starym Testamencie substancja ta była związana z przyjemnym zapachem z całopaleń i kadzideł. W *Księdze Wyjścia* Bóg mówi do Mojżesza, aby przygotował wonności zaprawione solą na kadzidło, przeznaczone tylko dla jego chwały. W modlitwie z *Sakramentarza* spotykamy podobny motyw, ale ze zmianą akcentu – to nie katechumen ma wydawać słodki zapach, ale czerpać go z przyjemności wypełniania Bożych przykazań.

Podobnie jak sól chroni przed zepsuciem, tak samo w sensie symbolicznym przenika ducha, czyniąc go odpornym na skażenia złych pragnień, staje się także środkiem uzdrawiającym. Ten ostatni zwrot może stanowić największą trudność,

tibi in ecclesia deserviant; et proficiant de die in diem, ut idonei efficiantur accedere ad gratiam baptismi tui, percepta medicina. Per Dominum nostrum.

Angielski przekład: *The Gelasian Sacramentary* XXX, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 169

²³⁴ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 89.

²³⁵ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 170.

²³⁶ Prz 10, 31; Ps 49,4.

ponieważ w żadnej z liturgicznych modlitw nie znajdujemy wyjaśnienia, w jaki sposób sól może stać się lekarstwem. Być może odnoszono to do starożytnej tradycji, według której, jak wskazuje Pliniusz, sól była używana na wiele chorób²³⁷, lub odnajdujemy w niej echa Starego Testamentu²³⁸.

Druuga modlitwa jest błogosławieństwem soli wręczanej katechumenom:

*Egzorcyzmuję Cię, stworzona soli w imię Boga Ojca Wszechmogącego, w imię miłości naszego Pana Jezusa Chrystusa i w mocy Ducha Świętego. Egzorcyzmuję cię przez Boga żywego i prawdziwego, który powołał cię do życia chroniąc rodzaj ludzki i powołał cię do bycia uświęconym ludem przez swoje służby dla wiary. Dlatego błagamy Cię o Panie nasz Boże, aby ta stworzona sól sprawiła w imię Trójcy, że sakrament będzie zbawczy i że dzięki niej unikniemy działania wroga. Uświęć Panie tę sól mocą twojego uświęcenia i pobłogosław ją swoim błogosławieństwem, aby dzięki temu stała się doskonałym lekarstwem dla wszystkich, którzy ją otrzymują i w nich pozostała. W imię naszego Pana Jezusa Chrystusa, który przyjdzie sądzić żywych i umarłych i świat przez ogień. Amen*²³⁹.

Sam tytuł wskazuje już sens modlitwy: *Benedictio salis dandi catechumenis*. Jest to błogosławieństwo soli, która w ten sposób uświęcona znajdzie zastosowanie przy następującym kolejno obrzędzie egzorcyzmowania katechumenów. Spotykamy tu podobne motywy jak w poprzednim wezwaniu, tym razem jednak dotyczą bezpośrednio soli. Nowością jest jedynie określenie jej jako sakramentu, motyw ten zostanie rozwinięty w dalszej części tekstu.

Po tej modlitwie następuje najważniejszy moment: katechumenom wkłada się do ust odrobinę tej substancji z poleceniem, aby ta sól mądrości zaprowadziła ich do życia wiecznego²⁴⁰.

²³⁷ Pliniusz Starszy, *Historia Naturalna* 31,100, s. 262.

²³⁸ Ez 16,4; 2 Krl 2, 20-22.

²³⁹ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* I,XXXI, s. 47, przekł. własny

Exorcizo te, creatura salis, in nome Dei Patris omnipotentis, et in caritate Domini nostri Iesu Christi, et in virtute Spiritus Sancti. Exorcizo te per Deum vivum et per Deum verum, qui te ad tutelam humani generis procreavit, et populo venienti ad credulitatem per servos suos consecrari praecepit. Proinde rogamus te, Domine Deus noster, ut haec creatura salis in nomine Trinitatis efficiatur salutare sacramentum ed effugandum inimicum; quem tu, Domine, sanctificando sanctifices, benedicendo benedicas, ut fiat omnibus accipientibus perfecta medicina, permanent in visceribus forum, in nomine Domini nostri Iesu Christi qui venturus est iudicare vivo et mortus et saeculum per ignem.

The Gelasian Sacramentary XXXI, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 170.

²⁴⁰ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* I, XXXI, s. 47.

Końcową modlitwą podczas tego rytualu jest *Benedictio post datum salem*:

Boże naszych ojców, Boże, stwórcu wielkiej prawdy, pokornie błagamy Cię, abyś łaskawie spojrział na swego sługę, który skosztowawszy tego pierwszego posiłku w postaci soli, nie będzie zwlekał, aby zaspokoić swój głód pożywieniem z nieba. O Panie, dopomóż, aby jego duch był zawsze gorliwy, nadzieja radosna oraz aby służył Twemu imieniu. Doprowadź go do wody, w której ponownie będzie mógł się narodzić, tak, aby wraz ze wszystkimi wiernymi, mógł otrzymać nieprzemijającą nagrodę, którą obiecałeś²⁴¹.

W tej modlitwie zwraca uwagę, zawarte na początku nowe określenie, dotyczące pierwszego posiłku w formie soli. Problematiczne staje się pytanie, czy sól była rozdawana podczas katechumenatu więcej razy. Maertens uważa, że użyte tu wyrażenie *primum pabulum* oznaczało wielokrotne przyjmowanie soli, czasami w długim okresie następującym między przyjęciem do katechumenatu, a chrztem²⁴². Bernard Botte z kolei, odrzucając podobną interpretację twierdzi, że nie możemy tego zwrotu rozumieć jako świadectwa powtarzania rytualu, ale w odniesieniu do chleba niebieskiego²⁴³. Oto pierwszy posiłek (*primum pabulum*), jaki Kościół oferuje katechumenom zanim zaspokoją swój głód najważniejszym pokarmem, jakim jest chleb niebieski. J. Latham także sugeruje²⁴⁴, że ryt mógłby być powtarzany, sól mogła być wręczana jako substytut Eucharystii, czy agap celebrowanych przez chrześcijan, ale moim zdaniem z braku przekonujących dowodów należy odrzucić tę tezę.

Także według Bolesława Mokrzyckiego SI ryt soli powracał częściej podczas trwania katechumenatu²⁴⁵, choć rzeczywiście nie mamy na to jednoznacznych dowodów. Autor widzi jednak omawianą celebrację głównie jako znak wspólnoty kościelnej, pewnego rodzaju jedności katechumenów ze wspólnotą wiernych, stąd podobna interpretacja, podkreślająca tę łączność.

²⁴¹ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* I, XXXII, s. 47- 48, przekł. własny

Deus patrum nostrorum, Deus universae conditor veritatis, te supplices exoramus, ut hunc famulum tuum respicere digneris propitius, ut hoc primum pabulum salis gustantem, non diutius esurire permittas, quo minus cibo expleatur caelesti; quatenus sit semper, Domine, spiritu fervens, spe gaudens, tuo nomini serviens. Perduc eum ad novae regenerationis lavacrum, ut cum fidelibus tuis promissionum tuarum aeterna praemia consequi mereatur. Per Dominum.

The Gelasian Sacramentary XXXII, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 170.

²⁴² T. Maertens, *Histoire et pastorale du rituel du catechumenat et du baptême*, s. 225.

²⁴³ B. Botte, *L'interpretation des textes baptismaux*, "La Maison- Dieu" 32 (1952), s. 34-35.

²⁴⁴ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 179

²⁴⁵ B. Mokrzycki SI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 113.

Kolejny dokument liturgiczny, *Ordo Romanus XI*, przedstawia trochę inną sytuację. Jest to księga, jak datuje się, z VII wieku (choć czasem zaznacza się już drugą połowę VI wieku), zawierająca opis m.in. celebracji przygotowujących do chrztu oraz wspomina samą ceremonię chrzcielną, nie pozostawiając jednak opisu dokładnego jej przebiegu. Omawiane praktyki liturgiczne dotyczą, podobnie jak w przypadku *Sakramentarza Gelazjańskiego*, również środowiska rzymskiego.

Według tego źródła wręczenie poświęconej soli odbywało się w dalszym ciągu jako obrzęd przyjęcia do katechumenatu, jednak było ściśle połączone z innymi rytami. Wszystkie dawne celebracje, towarzyszące niejako podwójnemu wejściu kandydata do katechumenatu²⁴⁶, spotykały się tutaj w jednym obrzędzie. Sprowadzało się to obecnie do zapisania imion, naznaczenia czoła znakiem krzyża (powtarzanym kilkakrotnie), podania poświęconej soli i odmówienia modlitwy egzorcyzmu. Po pobłogosławieniu soli prezbiter wkładał każdemu dziecku do ust jej kawałek, mówiąc: *Przyjmij sól mądrości na znak prześlągania dla życia wiecznego*²⁴⁷. A zatem znaczenie rytu pozostaje takie same, przy zestawieniu go z innymi celebracjami, przeżywanymi wcześniej osobno w wyznaczonym czasie.

II.2.2 Nauczanie Ojców Kościoła

Dla pełnego przeglądu symboliki soli należy przytoczyć świadectwa Ojców. Jak już zostało wspomniane, dopiero Augustyn potwierdza obecność tego rytu w celebracjach katechumenalnych. Mimo, iż inni Ojcowie milczą na ten temat, to jednak często w swych dziełach odnoszą się do symboliki soli. Do całościowego opracowania myśli wczesnochrześcijańskich pisarzy odsyła nas James E. Latham w przywoływanym już: *The religious symbolism of salt*, w rozdziałach dotyczących symboliki soli u Ojców Wschodnich oraz Zachodnich²⁴⁸. Warto jednak uczynić kilka uwag w kontekście poszukiwań genezy tego katechumenalnego rytu, ponieważ to jest istotą moich rozważań.

²⁴⁶ Mam tu na myśli zarówno obrzęd przyjęcia do katechumenatu, jak ryt *nomendatio*, czyli wpisana na listę osób rozpoczynających bezpośrednie przygotowanie do chrztu.

²⁴⁷ *Ordo Romanus XI*, 5-6, [w:] *Les Ordines Romani Du Haut Moyen Age II*, ed. M. Andrieu, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1960, s. 419. W oryginale fragment dotyczący samego rytu soli brzmi tak: *Et postea benedict sal hoc modo: Exorcizo te, creatura salis.*

Et mittit in ore infantum de ipso sal per singulos ita dicendo: Accipe, ille talis salem sapientiae propitiatus in vitam aeternam.

Ordo Romanus XI, 5-6[w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 197.

²⁴⁸ J.E. Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 104 - 147.

Orygenes jest według J.E. Latham'a jednym z tych Ojców, których wpływ na późniejsze zastosowanie soli w celebracjach liturgicznych wydaje się najpewniejszy, aczkolwiek w żaden jednoznaczny sposób niepotwierdzony. Badacze zajmują się nim zapewne dlatego, iż wskazuje na sól w kontekście chrztu. W jego 6 Homili do Księgi Ezechiela odnajdujemy alegoryczny sens opisu Jeruzalem, jako porzuconej sieroty, o którym Pismo mówi w tych słowach:

*A twoje urodzenie: w dniu twego przyjscia na swiat nie ucięto ci pępowiny, nie obmyto cię w wodzie, aby cię oczyścić, nie natarto cię solą i w pieluszki cię nie owinięto*²⁴⁹.

Zwyczaj nacierania solą niemowląt zaraz po urodzeniu był znany i praktykowany w całym starożytnym świecie, według myśli żydowskiej był czyniony z powodów religijnych, w celu ochrony przed demonami. Z kolei w świecie pogańskim postrzegano tę czynność także jako praktykowaną z przyczyn medyczno-praktycznych, mającą na celu uodpornienie dziecka, zabezpieczenie go przed ewentualnymi chorobami²⁵⁰.

Orygenes z kolei w swoim komentarzu wskazuje na porównanie między chrześcijańskim narodzeniem w Jezusie przez chrzest, a narodem izraelskim, który nie był godny otrzymania tej łaski. Obmycie wodą jest figurą chrztu, z kolei posolenie wydaje się odnosić do łaski udzielonej przez Ducha Świętego. Nie ma powodu, żeby przypuszczać, że autor pisząc w ten sposób o soli miał na myśli jakieś jej liturgiczne użycie, raczej było dla niego czymś naturalnym posłużyć się symbolem spotkanym u Ezechiela. Pozostaje pytaniem bez odpowiedzi, czy jego porównanie miało wpływ na późniejsze użycie soli w celebracjach liturgicznych. Moim zdaniem jest to naprawdę bardzo mało prawdopodobne, zwłaszcza, iż ryt ten został poświadczony dopiero dwa wieki później, w dodatku w Afryce, czyli w innym kręgu kulturowym niż Aleksandria czy Cezarea.

W czwartej księdze *Przeciw Marcjonowi* Tertulian polemizuje z Marcjonem, który odmawia człowieczeństwa Chrystusowi. Utrzymuje on, że Chrystus nie był prawdziwym człowiekiem, ale pojawił się nagle, zesłany z nieba. Według niego Jezus nigdy nie był dzieckiem, stąd nie został natarty solą i miodem i owinięty w pieluszki,

²⁴⁹ Ez 16, 4.

²⁵⁰ C.F.Gaster, *Customs and Folkways of Jewish Life*, New York: Sloane, 1955, s. 13.

jak to czyni się zwyczajowo wobec wszystkich niemowląt²⁵¹. Tertulian podkreśla, zdumiewający, a nawet zawstydzający dla świata sposób bycia Jezusa, który był wystawiony zarówno na obelgi heretyków jak i brudy urodzenia i trudy wychowania. Przytaczam ten dość zawiły wywód Tertuliana, aby pokazać, że autor powołuje się na ten sam zwyczaj, ale w zupełnie innym kontekście niż czynił to Orygenes, który posłużył się nim do wyjaśnienia istoty sakramentu chrztu.

Ambroży, biskup Mediolanu, w hymnie zawartym w *Wykładzie Ewangelii według świętego Łukasza* chwala wodę, która, jak obrazowo opisuje, utrzymuje przez akt spryskania solą wnętrzności psujące się z powodu nieczystości²⁵².

Tekst ten został przywołany przeze mnie celowo, ponieważ część badaczy widzi w nim wczesną zapowiedź użycia soli w liturgii. W edycji Migne'a przypis odsyła czytelnika do dzieła Josepha Vicecomes'a, który wychodząc od tego tekstu wskazuje na starożytność rytu, podczas którego katechumenom wkłada się do ust sól²⁵³. Jednak uważne studia przywołanego fragmentu potwierdzają inną intencję biskupa Mediolanu, który, choć może to zaskakiwać, jako Ojciec z tradycji Zachodu nigdy nie odwoływał się do symboliki soli przy opisie celebracji katechumenalnych czy chrzcielnych.

Według J.E. Latham'a Ambroży we wspomnianym hymnie chciał pokazać, w jaki sposób Chrystus przewidział wodę jako element, dzięki któremu możemy zostać ocaleni. Jest niemożliwe stwierdzić dziś jak blisko był on od użycia soli w liturgii, z całą pewnością przywołuje ten symbol w znaczeniu zachowania przed zepsuciem, a stąd już niedaleko do istoty celebracji *donatio salis*.

Zwyczaj mieszania soli w poświęconej wodzie był znany tylko w Kościele Zachodnim, gdzie znalazł wiele zastosowań. Samą modlitwę uświęcającą wodę, przeznaczoną do pokropienia domów znajdujemy w trzeciej księdze *Sakramentarza Gelazjańskiego*²⁵⁴. Podobnie woda była przygotowywana w święto Epifanii dla pokropienia wiernych podczas Eucharystii, choć ta praktyka rozwija się znacznie później, bo od IX wieku. Następne wieki przynoszą także kolejne jej zastosowania m.in. do błogosławieństwa chorych, przy poświęceniu ołtarzy czy kościołów.

²⁵¹ Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, IV, 21, przeł. S. Kalinkowski, PSP 59, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1993, s. 190-191.

²⁵² Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, X, 49, przeł. Wł. Szoldrski, PSP 16, Warszawa: ATK, 1977.

²⁵³ J. Vicecomes, *Observationes Ecclesiasticae in quo de antiquis Baptismi Ritibus, Lib II, cap 42*, Paris: Sonnum, 1618.

²⁵⁴ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae III*, 75, s. 285.

Z kolei punkt 76 w trzeciej księdze *Sakramentarza Gelazjańskiego* zawiera egzorcyzm z błogosławieństwem wody, następnie przewiduje egzorcyzm soli i zmieszanie jej z wodą. Po czym następuje jeszcze dodanie wina i oleju wraz z specjalnym błogosławieństwem²⁵⁵. Pochodzenie modlitw zawartych przy tych czynnościach wydaje się niejasne. W przeszłości uważano je za gallikańskie, jednak Elmar Bartsch udowodnił, że wywodzą się z tradycji rzymskiej²⁵⁶. Ten rytualny gest ma być w zamyśle skierowany przeciw złemu duchowi, który dzięki pokropieniu domu poświęconą wodą powinien zostać z niego wypędzony.

Sól nigdy nie była używana do przygotowania wody chrzcielnej w Kościele Rzymskim, ale wydaje się, że taka praktyka miała miejsce w Kościele Armeńskim i Etiopskim. Chociaż Koptowie nie dodawali soli do poświęconej wody, to odnajdujemy u nich interesujący, nigdzie indziej nie odnaleziony zwyczaj. Był on określany w „służbie chrzcielного basenu” i miał miejsce siódmego dnia po narodzinach dziecka, przy okazji nadania imienia. Niezbędnym elementem ceremonii było miedziane naczynie wypełnione wodą i siedem świec. Następnie kapłan, towarzyszący dziecku i jego rodzicom wkładał do wody olej i sól. Nie posiadamy wyjaśnienia użytej tu symboliki soli, ale wiemy, że dla Koptów olej był używany podczas egzorcyzmów wypędzających złego ducha²⁵⁷.

Być może historia Elizeusza, którą przywołuje modlitwa w *Sakramentarzu*, wpłynęła na praktykę wkładania soli do wody. Jak podaje Księga Królewska prorok ten oczyścił niezdrową wodę przez wrzucenie do niej soli:

*On zaś rzekł: Przynieście mi nową misę i włożcie w nią soli! I przynieśli mu. Wtedy podszedł do źródła wody, wrzucił w nie sól i powiedział: Tak mówi Pan: Uzdrawiam te wody, już odtąd nie wyjdą stąd ani śmierć ani niepłodność. Wody więc zostały uzdrowione aż po dzień dzisiejszy – według słowa, które wypowiedział Elizeusz*²⁵⁸.

Jednak nie można zbyt szybko wyciągać podobnych wniosków. Prawdą jest, że w tradycji grecko-rzymskiej słona woda była symbolem zarówno oczyszczenia jak

²⁵⁵ *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae* III,76, s. 286.

²⁵⁶ E. Bartsch, *Die Sachbeschworungen des römischen Liturgie*, Münster: Aschendorff, 1967, s. 299.

²⁵⁷ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 151.

²⁵⁸ 2 Krl 2, 20-22.

i urodzaju²⁵⁹. Mimo wszystko, nawet, jeśli przyjmiemy, że wrzucanie soli do poświęconej wody było chrystianizacją zainteresowania pogan słoną wodą, to i tak trudno odnaleźć wyraźne potwierdzenie tej tezy w celebracjach liturgicznych.

Z drugiej jednak strony, co należy zaznaczyć, są badacze, którzy z właściwości oczyszczających soli wyprowadzają jej wykorzystanie w obrzędzie chrztu, doszukując się w ten sposób pewnych analogii²⁶⁰.

II.2.3 Symbolika soli

Nie jest łatwo prześledzić dokładnie bogatą symbolikę soli, ani odnaleźć skąd wywodzi ona swój początek. Wydaje się, że znak ten, z racji swej użyteczności i powszechności w codziennym użyciu od zawsze towarzyszył człowiekowi. Zmieniał się tylko aspekt, który akcentowano posługując się nim wśród różnych kontekstów.

James Pritchard w *Ancient Near Eastern Texts* cytuje asyryjskie, egipskie czy akkadyjskie teksty, zawierające odniesienia do soli. Z tekstów tych, datowanych nawet na 20 wieków przed Chrystusem wynika jasno, że przewodniczący społeczności byli zobowiązani nie tylko używać soli, ale także być świadomym jej znaczenia w rytuałach kultur, z którymi wchodzili w relacje²⁶¹.

Egipcjanie dostrzegali zależność między solą, a życiem. Według przestrzeganego zwyczaju, w święto ku czci bogini Neit – matki życia, zapalali lampy, w których była zarówno oliwa jak i sól, co w sposób symboliczny oznaczało nowe życie kolejnego roku²⁶².

Nie jest zaskoczeniem, że Biblia często mówi o soli zarówno w kontekście jej codziennego użycia jak i w sposób symboliczny. Przede wszystkim stanowi jedyne źródło w antycznej literaturze, gdzie znajdujemy wyrażenie „sól przymierza” albo podobne „przymierze soli”²⁶³.

W *Księdze Kronik* czytamy o przymierzu, które Bóg zawarł z Dawidem:

²⁵⁹ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 156.

²⁶⁰ Por. *Thesaurus Cultus Et Rituum Antiquorum* (Thes CRA), Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2004, s. 75.

²⁶¹ J.B. Pritchard (ed), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, New Jersey: Princeton University Press, 1955.

²⁶² Por. J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 162.

²⁶³ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 43.

*Czyż nie wiecie, że Pan, Bóg Izraela, dał panowanie nad Izraelem, i to na wieki, Dawidowi, jemu i jego potomkom nierozzerwalnym przymierzem?*²⁶⁴

Dla jasności obrazu należy zaznaczyć, iż tekst oryginalny zawiera w tym miejscu określenie: *przymierze soli*. A zatem sól, jako symbol trwałości, długowieczności bardzo dobrze oddaje tu intencje Boga pragnącego wiecznego przymierza ze swoim ludem. Trzeba jednak dodać w tym kontekście, że kiedy umowa nie jest przestrzegana, sól staje się symbolem kary poniesionej słusznie i sprawiedliwie, jako konsekwencja odejścia od przykazań jedynego Boga²⁶⁵.

Z kolei w *Księdze Liczb* znajdujemy fragment, dotyczący Aarona i jego rodu:

*Wszystko, co odłożone jest z darów świętych, jakie Izraelici przynoszą Panu, daję na zawsze tobie, synom twoim i córkom. To jest należność wiekuista, przymierze soli wobec Pana dla ciebie i potomstwa twego wraz z tobą*²⁶⁶.

Jest to przymierze wyraźnie wymienione w *Księdze Malachiasza* 2,4-8 i inne od Dawidowego. Synowie Aarona posiadali wieczyste prawo do części darów ofiarowanych przez Izraelitów dla Boga. Dlaczego taki przywilej został ustanowiony nie wynika jasno z tekstu, zapewne był związany z kapłańskim rodem Aarona.

Kolejnym ważnym aspektem, połączonym ściśle z poprzednim jest rola soli przy składaniu ofiar²⁶⁷. Jak podkreśla przepis z *Księgi Kapłańskiej*:

*Każdy dar należący do ofiary pokarmowej ma być posolony. Niech nie brakuje soli przymierza Boga twego przy żadnej ofierze pokarmowej. Każdy dar posypiesz solą*²⁶⁸.

Wydaje, że w tym aspekcie postawiono na względy praktyczne bardziej niż symboliczne. Otóż sól jak powszechnie wiadomo chroni przed zepsuciem i rozkładem, a mając na uwadze klimat Bliskiego Wschodu wydaje się oczywiste sięgnięcie po ten naturalny środek konserwujący. Trzeba zaznaczyć, że sól, jako element rytuałów

²⁶⁴ 2 Krn 13,5.

²⁶⁵ Ps 107,34; Jr 17,6; Pwt 29, 19-27.

²⁶⁶ Lb 18,19.

²⁶⁷ Ezdr 6,8-9; 7,22

²⁶⁸ Kpł 2,13.

ofiarniczych pojawiała się w różnych kulturach, często zakładających ofiary ze zwierząt, obecność ognia a także ofiary ze zboża. I tak np. H. Zimmern w swoich studiach nad religiami babilońskimi wykazał, że sól była elementem charakterystycznym bezkrwawych ofiar obecnym w ich starych kultach²⁶⁹. Także Rzymianie często używali jej do swoich celebracji. *Mola salsa* była starannie zmieloną mąką wymieszaną z solą, ofiarowywaną bogom na początku każdego posiłku, lub rzucaną na składane w kulcie publicznym ofiary²⁷⁰. Rzymska literatura jest pełna odniesień do soli w kontekście ofiary²⁷¹.

Jako cenny produkt, sól stanowiła także element wymiany handlowej. W okresie machabejskim w Palestynie praktykowano podatek od soli²⁷². Nie była to sytuacja odosobniona. Podobne prawo przestrzegano zarówno w Egipcie hellenistycznym, jak i na terenie Imperium Rzymskiego²⁷³.

Istniał także zwyczaj spożywania soli jako jedynej przyprawy w czasie praktykowania postu, co uważano za element ascezy, zarówno w tradycji judaistycznej, jak i wśród wczesnochrześcijańskich mnichów. Stąd św. Antoni wśród licznych swoich umartwień żywił się jedynie chlebem z solą, dodając do niego wodę²⁷⁴. Przez dodawanie soli uzupełniano składniki mineralne w organizmie, ale większą ilość soli mnisi stawali w celu umartwienia.

Inny aspekt użycia soli dotyczy także jej spożywania, jednak tym razem w kontekście uczty braterskiej, wspólnego posiłku. Spotykane w Biblii określenia *dzielić sól, uczestniczyć w soli* stanowią obiegowe wyrażenia oznaczające ucztę, posiłek braterski, przyjacielski²⁷⁵ (z gr. συναλιζομενος, od συναλιζομαι = jeść sól, czyli spożywać posiłek, też symbolicznie mieć wspólnotę soli²⁷⁶) Według tradycji semickiej spożycie z kimś soli oznacza zawarcie przyjaźni. W ten sposób nieprzyjaciel odzyskuje łaskę, przybysz gościnę, a zatem ma prawo do opieki ze strony domu, który go

²⁶⁹ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 35.

²⁷⁰ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 31.

²⁷¹ Np. Plinus, *Historia naturalna* 31,7.

²⁷² 1 Mch 10, 29.

²⁷³ Por. M. Paczkowski OFM, *Metafora soli w Biblii i literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 33 (2013) t.60, s. 225. Autor przytacza fakt, iż podatek od soli w Imperium ustalił Marek Liwiusz, co spowodowało, że nadano mu przydomek „Salinator”.

²⁷⁴ *Żywot św. Antoniego* 7, [w:] *Święty Antoni Żywot. Pisma ascetyczne*, przekł. E. Dąbrowska, ŻM 35, Kraków: Wydawnictwo Tyniec, 2005.

²⁷⁵ D. Forstner OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przeł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa: PAX, 1990, s. 132.

²⁷⁶ Dz 1,4.

przyjmuje²⁷⁷. Jednak wspólne spożywanie soli, jako znak przyjaźni, bądź odwoływanie się do tego gestu przy określeniu stopnia zażyłości, nie był zarezerwowany tylko dla Semitów. Była to społeczna praktyka, doskonale znana wśród Greków i Rzymian. Tak np. Cyceon pisze, że zanim nazwie się kogoś przyjacielem, trzeba z nim zjeść wiele soli: *Multos modios salis simul edendos esse, ut amicitiae minus expletum sit*²⁷⁸.

Stąd łatwo wysunąć analogię do sakramentu soli, wyrażającego symbolicznie wejście do wspólnoty chrześcijan i zapowiedź przyszłej uczyty jednego stołu, jakim jest Eucharystia.

Dlaczego zatem sól trafiła do celebracji katechumenalnych tak późno i tylko w niektórych tradycjach zachodnich?

The *Oxford Dictionary of Christian Church* podaje:

*W Kościele Zachodnim ceremonia rzymskiego rytuału ofiarowania pobłogosławionej soli katechumenom przed chrztem jest prawdopodobnie przekształceniem starego pogańskiego zwyczaju polegającego na umieszczeniu kilku ziaren soli w ustach niemowlęcia w ósmym dniu po narodzeniu w celu odegnań demonów*²⁷⁹.

Mamy zatem pewną tezę, do której należy jednak podchodzić z dużym dystansem. Wynikałoby z niej, że Kościół schryścianizował dawny zwyczaj. Jednak fakt, że dorośli katechumeni również otrzymywali sól, mogło być pierwszym argumentem sprzeciwiającym się tej teorii. Z drugiej jednak strony należy pamiętać, że traktowano ich jako dzieci stawiające swoje pierwsze kroki na drodze wiary, a przez zanurzenie w wodach chrzcielnych stawiali się jakby nowonarodzeni. J. E. Latham ostro sprzeciwia się przytoczonemu założeniu, argumentując, iż rytzy katechumenalne były rozwijane przede wszystkim u dorosłych, nie u dzieci. W dodatku sól była bardzo dobrze znana w judeochrześcijańskiej tradycji, zatem jego zdaniem nie ma potrzeby doszukiwać się początków tej celebracji w antycznych, rzymskich zwyczajach. Co więcej, jak sugeruje, praktyka ta może mieć całkiem inne pochodzenie, nie rozwija

²⁷⁷ A. Stenzel, *Il battesimo. Genesi ed evoluzione della liturgia battesimale*, Alba: Edizione Padine, 1962, s. 201.

²⁷⁸ Cyceon, *Leliusz, czyli rozmowa o przyjaźni* XIX, 67, przekł. F. Habura, Gdańsk: Wydawnictwo Literatura, 2008.

²⁷⁹ *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross, 3 ed., London: Oxford University Press, 1997, s. 1447-1448.

jednak głębiej swojego stanowiska²⁸⁰. Nie można nie przyznać rozumowaniu autora logiki, jednak nie negowałabym całkowicie wpływów rzymskich wierzeń, mocno zakorzenionych i bardzo dobrze znanych w świecie, w którym rozwijało się chrześcijaństwo. Stąd dość prawdopodobne byłoby założenie, że formacja katechumenalna schrystianizowała zwyczaj szeroko stosowany w świecie antycznym.

Zastanawiająca wydaje się także ścisła zależność między *donatio salis* a egzorcyzmami. Zapewne ryt soli nie został powołany jedynie, aby dopełniać egzorcyzm, jak sugeruje Franz Dolger²⁸¹. Prawda, że z egzorcyzmami były związane także inne gesty np. nałożenie rąk. Jednak być może właśnie ten element, jako widzialny znak został wprowadzony w sposób celowy, aby jeszcze mocniej przemówić do wyobraźni katechumenów i podkreślić istotę tego obrzędu, tzn. ochronę przed skażeniem ze strony złego ducha. Nieprzypadkowo może ryt pojawia się tak późno, choć szeroki wachlarz znaczeń soli był znany niejako od zawsze. Interesujące, że zaistniał dopiero w czasie, kiedy Kościół próbować tłumaczyć święte obrzędy katechumenom bardziej przez znaki niż katechezę. Z całą pewnością gest ten mocniej niż pouczenie katechetów przemawiał do wyobraźni dzieci, których w tym czasie wśród grona katechumenów była znacząca liczba. Przy okazji sprawowanego egzorcyzmu nie stało na przeszkodzie, aby podkreślać szerokie znaczenie soli, co zapewne czyniono, jak potwierdzają przytaczany wcześniej apel Augustyna i sformułowania zawarte w *Sakramentarzu*.

Pomocny przy rozwoju tego symbolu w liturgii mógł być fakt, iż powszechnie doceniano praktyczne użycie soli w życiu codziennym. Nigdy nie kojarzył się przede wszystkim i na pierwszym miejscu z antycznymi kultami²⁸², był pewnego rodzaju neutralnym znakiem, choć jak było zaznaczone wcześniej, soli używano także przy składaniu ofiar bogom. Być może z tego ostatniego powodu ryt soli pojawił się stosunkowo późno w liturgii. Dopiero, kiedy chrześcijaństwo ukształtowało się i osadziło, zaczęto już bez większych obaw sięgać po ten symbol, unikany w pierwszych czterech wiekach. Jest to jedna z możliwych przyczyn, moim zdaniem jednak mało prawdopodobna ze względu na brak jakiegokolwiek nawiązania do kultu pogańskiego w źródłach chrześcijańskich. Starożytni katecheci, chcąc pomóc swoim

²⁸⁰ J.E.Latham, *The religious symbolism of salt*, s. 165.

²⁸¹ F. Dolger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, s. 92-200.

²⁸² Innego zdania wydaje się być M. Paczkowski OFM, który w cytowanym już artykule wyraża przypuszczenie, iż to właśnie z powodu ważnej roli w kultach pogańskich, sól zajęła kluczowe miejsce także w symbolice chrześcijańskiej, por. *Metafora soli w Biblii i literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 229.

podopiecznym, dla odpowiedniego rozeznania przytaczali zazwyczaj możliwe podobieństwa, wskazując tym samym według nich właściwą, czyli chrześcijańską interpretację wprowadzanego znaku (tak jak np. miało to miejsce przy rycie *naznaczenia*). Przyczyna może być zatem zdecydowanie mniej skomplikowana. Wraz ze zmieniającymi się okolicznościami rozwoju katechumenatu, zaczęto poszukiwać środków, aby wzmocnić przekaz symboliczny, stąd położenie akcentu na celebracje rytów, co obejmowało również stworzenie nowych form.

Podsumowując, nie można jednoznacznie stwierdzić co, na ile oraz w jaki sposób wpłynęło na ukształtowanie się rytu *donatio salis* znanego nam z przekazów od V wieku i spotykanego jedynie w tradycji Zachodu. Jednak, co istotne, jesteśmy wskazać prawdopodobne wpływy. Prawda, iż w przypadku tej celebracji mamy znacznie bardziej utrudnioną sytuację ze względu na mniejszą ilość źródeł potwierdzających omawiany gest. Jednak w obliczu dostępnych przekazów wydaje się, iż u podstaw tego rytu leży tendencja do rozbudowywania celebracji liturgicznych, co z kolei ściśle powiązane było z sytuacją kulturowo- historyczną.

II.3 EGZORCYZMY

Temat egzorcyzmów powinien być potraktowany ze szczególną dokładnością. Przede wszystkim dlatego, iż występowały one w różnych momentach przedchrzcielnej formacji, właściwie na każdym jej etapie, stąd potrzeba uwagi, aby nie pogubić się w ich wykorzystaniu i symbolice. Pierwszy raz spotykamy się z nimi już w czasie przyjęcia do katechumenatu, ponieważ takie gesty jak: nałożenie rąk, znak krzyża, wręczenie soli uważano za nieodłączne elementy towarzyszące egzorcyzmom. Dlatego też, aby zachować przejrzystość układu tej pracy umieszczam je właśnie w tym miejscu, choć dla pełnego obrazu sytuacji będę odwoływać się także do celebracji odbywanych na kolejnym etapie przygotowań, ponieważ główny nacisk na ich sprawowanie kładziono w czasie bezpośredniego przygotowania, trwającego począwszy od IV wieku podczas Wielkiego Postu. W moich badaniach niekiedy konieczne będzie nawiązanie także do samego rytuału chrzcielnego. W czasie rozkwitu katechumenatu egzorcyzmy zawsze towarzyszyły także katechezie, co bardzo mocno podkreślali nauczyciele, których świadectwa z IV wieku dziś analizujemy. Z kolei w jego schyłkowym etapie, w którym stopniowo zanikało pouczanie przedchrzcielne na rzecz rozbudowanych celebracji, były ściśle związane ze sprawowaniem skrutiniów oraz rytuału *traditio – redditio*.

Najważniejszym jednak problemem, odwołującym się do tytułu pracy, jest analiza gestów i symboli związanych z celebracją przedchrzcielnych egzorcyzmów. Wprawdzie w tym temacie Ojcowie nie pozostawili nam wyczerpujących wyjaśnień, a nawet nie przytaczają konkretnych, używanych w tym czasie formuł, jednak z dostępnych wypowiedzi można wyciągnąć pewne wnioski. W moich poszukiwaniach chcę zadać pytanie o pochodzenie poszczególnych gestów i możliwe wpływy otaczającego świata antycznego, w którym, co trzeba od razu zaznaczyć, samo zjawisko nie było nieznane. Popatrzmy zatem na świadectwa dotyczące praktykowania omawianej celebracji.

II.3.1 Źródła patrystyczne

Najstarszą wzmianką dotyczącą rytuałów antydemonicznych dokonywanych przed chrztem wydają się być teksty gnostyckie z II poł. II wieku, przytaczane przez

Klemensa w *Wypisach z Theodota*. Jak wskazuje autor, stosuje się posty, prośby, modlitwy, nakładanie rąk, klękanie. To wszystko, aby odeprzeć ataki złego ducha i nie dopuścić do jeszcze innej niebezpiecznej sytuacji. Mianowicie zdarza się, że duchy nieczyste zstępują razem z osobą chrzczoną do sadzawki, razem z nim otrzymując ‘pieczęć’, przez co niemożliwa staje się jego ochrona w przyszłości²⁸³. Dlatego konieczne są wszystkie wymienione środki zaradcze, aby tylko osoba całkowicie czysta od jego wpływu mogła wejść do wody.

Od początku istnienia sformalizowanego katechumenatu egzorcyzmy odgrywały w nim ważną rolę. *Tradycja Apostolska* potwierdza ich sprawowanie, wskazując, że są nieodłączną częścią celebracji katechumenalnych i liturgii chrzcielnej. Według tego świadectwa kandydat od dnia wybrania, czyli od momentu rozpoczynającego bezpośrednie przygotowanie, był codziennie egzorcyzmowany. Z kolei przed samym chrztem obrzędu tego dokonywał osobiście biskup, aby sprawdzić, czy katechumeni są już czysti²⁸⁴.

Zarówno Henry A. Kelly jak Elizabeth A. Leeper zestawiają ze sobą dwa przywołane powyżej świadectwa. Szukając miejsca pochodzenia egzorcyzmów przedchrzcielnych, stawiają hipotezę, zgodnie z którą rozwiązanie tej kwestii leży w praktyce przytaczanej u Theodota, odczytywanej w świetle *Tradycji Apostolskiej*. Prawdą jest, że w *Tradycji Apostolskiej* odnajdujemy wszystkie elementy egzorcyzmów obecne w *Wypisach*. Kluczowa w tym rozumowaniu staje się figura Walentyna. Theodot, jako jego uczeń mógłby zachować przekaz swojego mistrza, kontynuując nauczanie w Aleksandrii także po jego wyjeździe. Walentyn z kolei, udając się do Rzymu ok. 138 roku mógłby tam przekazywać swoją naukę o praktyce przedchrzcielnych egzorcyzmów, która następnie dzięki *Tradycji Apostolskiej*, powstałej, jak zakłada się w tym mieście, weszła do całego Kościoła. Podobne rozumowanie oparte na *Tradycji* zakłada powstanie tego dzieła w konkretnym czasie i miejscu, co ostatnio wzbudza szereg wątpliwości²⁸⁵. Wobec tego przytoczone wnioski możemy traktować w dalszym ciągu jedynie jako pewną hipotezę, którą należy bardzo ostrożnie stawiać. Dostępne źródła nie pozwalają nam z całą jasnością przypisać początków przedchrzcielnych egzorcyzmów do konkretnego miejsca w sensie

²⁸³ Por. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, 83-84, ŻMT 22, przeł. P. Siejkowski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001, s. 73.

²⁸⁴ Por. *Tradycja Apostolska*, II, 4, s. 310.

²⁸⁵ A. Nicolotti, *Esorcismo Cristiano e possessione diabolica tra II e III Secolo*, *Instrumenta Patristica et Mediaevalia* 54, Turnhout: Brepols, 2011 s. 97.

geograficznym. Także fakt, iż pierwsze znane nam świadectwo pochodzi ze środowiska gnostyckiego, nie oznacza jeszcze, że właśnie tam powinniśmy doszukiwać się źródeł rytu.

Najwięcej informacji w kwestii przedchrzcielnych egzorcyzmów dostarcza nam tzw. złoty okres rozwoju katechumenatu. Ojcowie w swoich katechezach potwierdzają, że po celebracji wpisania imienia katechumeni uczestniczyli w intensywnej formacji przypadającej na okres Wielkiego Postu, która od IV wieku zastąpiła dawny, kilkuletni katechumenat. Wybrani każdego dnia spotykali się, aby słuchać pouczeń i przystępować do egzorcyzmów.

Augustyn pisząc o tym okresie precyzyjnie wskazuje, że jest to czas *śluchania katechez, egzorcyzmowania i badania (catechizantur, exorcizantur, scrutantur)*²⁸⁶.

Bez wątpienia dla przygotowujących się do chrztu fundamentalną rolę w omawianym okresie odgrywały katechezy, jednak równie istotny element stanowiły egzorcyzmy. W interpretacji Kościoła dopełniały one katechezę nie tylko od strony zewnętrznym obrzędów, ale również w warstwie duchowej. Ponieważ okres przygotowania do chrztu stawał się czasem walki duchowej, zatem egzorcyzmy miały wyrwać katechumena z mocy szatana i na zawsze połączyć go z Chrystusem. Mówiąc najogólniej, celem katechez było umocnienie wiary, natomiast egzorcyzmy służyły wewnętrznemu oczyszczeniu²⁸⁷.

Kiedy był odpowiedni czas na celebrację tych obrzędów? Wydaje się, że nie wytworzył się jeden praktykowany wzorzec, obowiązujący tak samo w różnych środowiskach. Możemy jednak mówić o pewnym podobieństwie zachodzącym w znanych nam tradycjach Wschodu oraz Zachodu. Oto krótki przegląd interesujących nas źródeł:

Według świadectwa Egerii w Jerozolimie egzorcyzmy sprawowano codziennie rano przed katechezą:

*Jest więc tu taki zwyczaj, że ci, którzy mają przyjąć chrzest, przez owe czterdzieści dni, przez które się pości, są egzorcyzmowani wczesnym rankiem przez duchownych po porannym rozesłaniu z Anastasis*²⁸⁸.

²⁸⁶ Augustyn, *Wiara i uczynki*, VI, 9, [w:] *Pisma katechetyczne*, s. 179.

²⁸⁷ Jean Daniélou SJ, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, s. 20.

²⁸⁸ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 46,1-2, [w:] *Do Ziemi Świętej, Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, s.195.

W Antiochii, jak podaje Jan Chryzostom, również codziennie egzorcyzmowano, ale dopiero po katechezie²⁸⁹. Cyryl Jerozolimski nie podaje konkretnych informacji, ale z kontekstu wypowiedzi możemy wywnioskować, że kandydaci byli często poddawani egzorcyzmom²⁹⁰. Najmniej informacji dostarcza nam w tym temacie Ambroży. Według niego egzorcyzmy odbywały się przed przekazaniem Symbolu²⁹¹.

Nie znamy również formuły egzorcyzmów. Cyryl Jerozolimski ogólnie stwierdza, że składała się z cytatów z Pisma Św., modlitwy i wezwania imienia Bożego²⁹².

Jan Chryzostom pisze tak:

*Nie jest też bez znaczenia ten obrzęd. Skoro macie przyjąć jako gościa Króla niebieskiego, przeto ci, którym zlecono przygotowanie mu mieszkania, tymi straszhliwymi słowami oczyszczają wasze serca, udaremniając wszelkie zasadzki złego ducha. Niemożliwe jest bowiem, by szatan, choć okrutny i dziki, na te straszhliwe słowa i wezwanie Pana wszechrzeczy nie opuścił was szybko. Obrzęd ten ożywia też pobożność i pobudza do gorliwej pokuty*²⁹³.

Teodor z Mopsuestii podaje nam bardzo sugestywny opis sprawowania egzorcyzmów, nie przytaczając jednak samej ich formuły. Jest on na tyle wyróżniający się na tle pozostałych przekazów, że uczeni chcą w nim widzieć zupełnie nowy sposób

Hoc autem, dominae sorores, ne extimaretis sine ratione fieri, scribere debui. Consuetudo est enim hic talis, ut qui accedunt ad baptismum per ipsos dies quadraginta, quibus ieiunatur, primum mature a clericis exorcizentur, mox missa facta fuerit de Anastase matutina (Egerie, *Journal De Voyage*, SC 296, s. 306)

²⁸⁹ Jan Chryzostom, *Katecheza 2,12*, s. 45.

²⁹⁰ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 9, s. 22.

²⁹¹ Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, 1, [w:] *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O sakramentach*, s. 45.

²⁹² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 9; *Katecheza 16,19*; *Katecheza mistagogiczna 2, 3*, [w:] *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*.

²⁹³ Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne 2, 12.14*, s. 45-46.

Οὐδὲ γὰρ ἀπλῶς οὐδὲ εἰκῇ τοῦτο γίνεται, ἀλλ' ἐπειδὴ μέλλετε ἔναι οἱ δέχονται τὸν ἐπουράνιον βασιλέα διὰ τοῦτο μετὰ τὴν παρ' ἡμῶν νοουθεσίαν παραλαμβάνοντες ὑμᾶς οἱ εἰς τοῦτο τεταγμένοι, καθάπερ οἰκίαν τινὰ εὐτρεπίζοντες τῷ μέλλοντι παραγίνεσθαι βασιλεῖ, οὕτως ἐκκαθαίρουσιν ὑμῶν τὴν διάνοιαν διὰ τῶν φοβερῶν ἐκείνων λόγων, φυγαδεύοντες πᾶσαν τοῦ πονηροῦ τὴν μηχανήν, καὶ ἀξίαν τῆς τοῦ βασιλέως παρουσίας κατασκευάζοντες. Οὐδὲ γὰρ οἷόν τέ, καὶ ἀγριος ἢ τις δαίμων καὶ ἀπηνής, μετὰ τὰς φωνὰς ἐκείνας τὰς φοβερὰς καὶ τὴν ἐμπύκλῃσιν τοῦ κοινοῦ πάντων δεσπότου μὴ μετὰ πολλοῦ τοῦ τάχους αὐτῶν ἀποστῆναι. Μετὰ τοῦτου δὲ καὶ αὐτὸ τὸ γινόμενον πολλὴν εὐλάβειαν ἐντίθησι τῇ ψυχῇ καὶ εἰς πολλὴν αὐτὴν ἄγει κατάνυξιν. (Jean Chrysostome, *Huit Catéchèses Baptismales*, II, 12, SC 50bis, s.140)

przedstawienia tematu, niepodobny do wcześniej spotykanych²⁹⁴. Moim jednak zdaniem, bez obaw możemy włączyć go do tradycji antiocheńskiej. Tak jak jego przyjaciel Jan Chryzostom, także Teodor odwołuje się do wyobraźni słuchających, kreśląc przed nimi budzącą lęk scenę. Sam opis przypominać może proces sądowy. Katechumen występuje w nim przeciw szatanowi, który wskazuje, że człowiek od czasów Adama należy do niego. Teraz kandydat musi udowodnić, że jest stworzony na obraz i podobieństwo Boga i dlatego jest jego własnością. W jego imieniu występuje egzorcysta, który staje się rzecznikiem pomocy Bożej, uwalniającym od oskarżenia. Dzięki egzorcyzmowi pakt ze złym zostaje zerwany i kandydat może przystąpić do przymierza z Chrystusem²⁹⁵. Po wypowiedzeniu formuły egzorcyzmów, której autor niestety nie przytacza, Bóg obecny jako sędzia w tym procesie, ogłasza wyrok, uwalniający katechumena z niewoli szatana:

*Bóg, który wysłuchał historii wypowiedzianych przez obie strony, potępił tyrana z powodu jego złej woli, którą okazał wobec Niego oraz ludzkości i ogłosił wyrok*²⁹⁶.

W czasie egzorcyzmów posługiwano się gestami stosowanymi także w czasie innych celebracji. Najpopularniejszy stanowiło nałożenie ręki, także znak krzyża, tchnienie. Do zagadnienia tego jeszcze powrócę, jednak już teraz chciałam przywołać słowa Cyryla Jerozolimskiego, który tak pisze, sugestywnie wskazując na oczyszczającą rolę egzorcyzmów:

Czy otrzymujesz tchnienie, czy egzorcyzmy, posłuży ci to do uświęcenia. Wyobraź sobie surowe, nieczyszczone, z różnymi elementami, jak z miedzią, cyną, żelazem, ołowiem, zmieszane ciało stałe. Chcesz mieć tylko złoto. Bez ognia nie da się go oczyścić z obcych substancji. Podobnie i dusza nie oczyści się bez egzorcyzmów. Są one święte, bo z Pisma Świętego zaczerpnięte (..) Jak robotnicy przy złocie za pomocą narzędzi dmą w ogień i topią w topniku złoto, otrzymując to, czego pragną, tak też gdy

²⁹⁴ H.A.Kelly, *The Devil at Baptism, Ritual, Theology, and Drama*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1985, s.149.

²⁹⁵ Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*, XII, 18-19, za: R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 303.

²⁹⁶ Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne* XII, 20, za: J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, s. 77.

*egzorcyści z Duchem Bożym tchną bojaźń i w ciele jak w topniku topią dusze, ucieka wrogi demon, wraca zbawcza łaska, nadzieja wiecznego życia*²⁹⁷.

W czasie sprawowania obrzędów zwracano również uwagę na postawę kandydatów. Dla Cyryla Jerozolimskiego ważne jest, aby panował wtedy porządek, kobiety i mężczyźni powinni stać osobno, z zasłoniętymi twarzami, aby nic ich nie mogło rozproszyć:

*W czasie egzorcyzmu winni pozostać mężczyźni z mężczyznami, kobiety z kobietami, aż go otrzymają wszyscy (...) Mężczyźni winni mieć jakąś pożyteczną książkę, niech jeden czyta, drugi słucha. Jeśli nie ma książki, niech jeden się modli, inni niech mówią coś pożytecznego. Niech panny na swych zebraniach odmawiają cicho psalmy lub czytają, tak jednak, by ich nie było słychać*²⁹⁸.

To ostatnie zalecenie stanowi bardzo praktyczną radę podyktowaną troską o katechumenów. Ponieważ egzorcyzmy prawdopodobnie sprawowano indywidualnie nad każdym z przygotowujących się, zatem sam obrzęd musiał trwać dość długo.

Jan Chryzostom podkreśla, że katechumeni znajdują się w podobnej sytuacji jak niewolnicy, ponieważ są w niewoli szatana. Fakt ten powinien ukazywać się także w ich zewnętrznej postawie, dlatego podczas egzorcyzmów powinni stać boso z rękami wzniesionymi do nieba. Prawdą jest, że już niedługo zostaną z tej niewoli wyzwoleni, dlatego tym mocniej powinni teraz uświadomić sobie swoje dotychczasowe położenie.

²⁹⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 9, s. 23.

Τὸς ἐπορκισμοὺς δέχου μετὰ σπουδῆς· κὰν ἐμψυσηθῇς, κὰν ἐπορκισθῇς, σωτηρία σοι τὸ πρᾶγμα. Νόμισον εἶναι ἄργον χρυσὸν, καὶ δεδολωμένον, ποικίλαις ὕλαις ἀναμειγμένον, χαλκῷ, καὶ κασιτέρῳ, καὶ σιδήρῳ, καὶ μολυσσῶ. Ζητοῦμεν τον χρυσὸν μόνον ἔχειν· χρυσὸς μὴ δύναται ἄνευ πυρὸς καθαρθῆναι τὰ ἀνοίκεια· οὕτως ἄνευ ἐπορκισμῶν οὐ δύναται καθαρθῆναι ψυχὴ εἰς δὲ θεοὶ ἐκ θείων Γραφῶν συνεκλελεγμένοι. (...) Ὅν γὰρ τρόπον οἱ τῆς χρυσοχοικῆς ἐργασίας ἐμπειροὶ, διὰ τινων λεπτῶν ὀργάνων τὸ πνεῦμα τῷ πυρὶ Παρεμβάλλοντες, καὶ τὸ ἐν τῇ χώνῃ κεκρυμμένον χρυσίον ἀναφυσῶντες, τὴν παρακειμένην ἐπεθίζοντες φλόγα ευρίσκουσι τὸ ζητούμενον· οὕτων τῶν ἐπορκιζόντων, διὰ Πνεύματος θείου ἐμβαλλόντων τὸν φόβον καὶ ὥσπερ ἐν χώνῃ, τῷ σώματι, τὴν ψυχὴν ἀναζωπυροῦντων· φεύγει μὲν ὁ ἐχθρὸς δαίμων, παραμένει δὲ ἡ σωτηρία, καὶ παραμένει ἐλπίς τῆς αἰωνίου ζωῆς. (*Procatechesis*, PG 33, 348-349)

²⁹⁸ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 14, s. 25.

Καὶ ὅταν ἐπορκισμὸς γένηται, ἕως ὅτου οἱ ἄλλοι ἐπορκιζόμενοι παραγένωνται, ἄνδρες μετὰ ἀνδρῶν, καὶ γυναῖκες μετὰ γυναικῶν (...) Εἰ οἱ ἄνδρες καθεζόμενοι ἔχτωσαν βιβλίον χρήσιμον· καὶ ὁ μὲν τις ἀναγινωσκέτω, ὁ δὲ τις ἀκουέτω. Κὰν μὴ βιβλίον παρῇ ὁ μὲν προσευχέσθω ὁ δὲ τι χρήσιμον λαλείτω. Καὶ ὁ σύλλογος πάλιν ὁ παρθενικὸς οὕτω συνελέχθω ἢ ψάλλον ἢ ἀναγινώσκον ἡσυχῇ (*Procatechesis*, PG 33, 356)

Skupiając się na wyglądzie kandydatów Chryzostom chciał być może wskazać bardziej na cel rytu niż sam jego przebieg²⁹⁹, stąd brak wielu interesujących szczegółów.

Równie istotny dla Chryzostoma jest także fakt, iż na drodze inicjacji chrześcijańskiej znikają nierówności społeczne – w jednym szeregu stoją bogacz i biedak.

Podobną postawę pokutną opisuje Teodor z Mopsuestii:

W ten sam sposób, gdy słowa zwane formułą egzorcyzmów są wypowiedziane, stoicie w całkowitej ciszy, jak gdybyście nie mieli głosu i gdybyście wciąż byli w strachu i trwodze przed tyranem (...) Stoicie dlatego z wyciągniętymi ramionami, jak ci, którzy się modlą i spoglądacie w dół. Przyjmujecie taką postawę, aby skłonić sędziego do okazania łaski. Zdejmujecie waszą wierzchnią odzież i stoicie boso, aby pokazać przez swój wygląd okrutną niewolę, w której służycie szatanowi od dłuższego czasu (...) Stoicie na tkaninie z włosienicy, aby wasze stopy były klute i ramiona szorstkością tkaniny, abyście w ten sposób pamiętali o waszych starych grzechach i pokazywali skruchę i żal za grzechy waszych ojców, z powodu których spadła na was ta niedola i nieszczęście³⁰⁰.

Opis ten zdecydowanie nosi charakter pokutniczy. Stanie na szorstkiej tkaninie powinno przypominać kandydatowi jego własne grzechy oraz grzechy przodków, z powodu których musi teraz cierpieć. Zapewne stanowi także odniesienie do Starego Testamentu, gdzie noszenie włosienicy było znakiem pokuty. W interpretacji Teodora staje się także symbolem upadku, cierpienia.

Świadectwa z kolejnych wieków przynoszą zmianę ustalonego już w pewien sposób porządku, co związane jest nieodłącznie z przeobrażeniem formacji katechumenalnej i początkiem okresu zmierzającego w rezultacie do jej zaniku.

Jan Diakon potwierdza, że katechumeni są pouczani przez posługę Kościoła, przez błogosławieństwo udzielane w czasie nakładania rąk, aby mogli wiedzieć kim są i kim mogą być. Dlatego, jak wskazuje dalej, otrzymują tchnienie i egzorcyzm, a przez to są przenoszeni z mocy ciemności do królestwa Boga³⁰¹. Z tej przyczyny człowiek,

²⁹⁹ J. Pollok, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, s. 42.

³⁰⁰ Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne* XII, 25, za: Roman Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 305.

³⁰¹ Por. John the Deacon 3, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 155.

który niedawno był w posiadaniu szatana, teraz staje się mieszkaniem Boga. Jest egzorcyzmowany, to znaczy przyrzeka odejść z jego służby i uznaje przystąpienie do tego, którego czysty obraz stracił w Raju przez podstępne rady diabła.

Sakramentarz Gelazjański nie wspomina nic o technieniu, które przywołuje Jan Diakon. Podaje z kolei całą formułę egzorcyzmów wypowiedzaną nad wiernym. Akolici z rękami wyciągniętymi nad wybranymi wypowiadają słowa modlitwy:

Boże Abrahama, Boże Izaaka i Boże Jakuba, który objawiłeś się swojemu słudze Mojżeszowi na Górze Synaj i wyprowadziłeś lud Izraela z ziemi egipskiej, wysyłając do nich anioła Twego miłosierdzia, aby ich strzegł w dzień i w nocy, błagamy Cię Panie, abys raczył wysłać swojego anioła, aby podobnie strzegł także tych twoich sług i doprowadził ich do łaski Twego chrztu.

Dlatego przeklęty diable, pamiętaj swój wyrok i oddaj chwałę Bogu, żywemu i prawdziwemu, oddaj chwałę Jezusowi Chrystusowi jego Synowi i Duchowi Świętemu, i odstęp od tych sług Boga. Bowiem przez Jezusa Chrystusa naszego Pana i Boga są wezwani, aby dać im swoją świętą łaskę i błogosławieństwo u źródeł chrzcielnych. Tego znak krzyża, który teraz czynimy na ich czole, ty, przeklęty diable, nie odważysz się naruszyć³⁰².

Kolejne prośby były odmawiane osobno nad chłopcami i dziewczętami, ale podobny porządek nie jest czymś nowym, spotykaliśmy się już z nim u Cyryla Jerozolimskiego.

Ordo Romanus XI opisuje kolejność celebracji bardzo podobną do tej, którą podaje *Sakramentarz Gelazjański*, nie przynosząc jednak żadnych szczegółowych wiadomości w kwestii egzorcyzmów. Po wpisaniu imion dzieci akolita wzywa je do kościoła, w porządku, w jakim zostały zapisane. Następnie kapłan znaczy ich czoło znakiem krzyża i nakłada ręce na głowę. Na końcu wręczona im zostaje

³⁰²*Liber Sacramentorum I, XXXIII, s. 48, przekł. własny*

Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob, Deus qui Moysi famulo tuo in monte Sinai apparuisti, et filios Israel de terra Aegypti eduxisti, deputans eis angelum pietatis tuae, qui custodiret eos die ac nocte, te quaesumus, Domine, ut mittere digneris sanctum angelum tuum, ut similiter custodiat et hos famulos tuos, et perducatur eos ad gratiam baptismi tui. Ergo, maledicte diabole, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero, et da honorem Iesu Christo Filio eius, et Spiritui sancto, et recede ab his famulis Dei. Quia istos sibi Deus et Dominus noster Iesus Christus ad suam sanctam gratiam et benedictionem fontemque baptismatis donum vocare dignatus est. Per hoc signum sanctae crucis, frontibus eorum quod nos damus, tu maledicte diabole nunquam audeas violare.
The Gelasian Sacramentary XXXIII, [w:] E.C. Whitaker, Documents of the Baptismal Liturgy, s. 171.

pobłogosławiona sól. Wszystkie te czynności wydają się być tutaj czynione w kontekście egzorcyzmów. Potwierdza je w sposób szczególny gest znaczenia czoła krzyżem oraz nałożenia rąk, powtarzany kilkakrotnie, przy którym akolita wypowiada słowa: *egzorcyzmuję cię duchu nieczysty*³⁰³.

Uderzające, jak mocno w schyłkowym okresie katechumenatu akcentowano kolejne modlitwy i gesty związane z praktyką egzorcyzmów, przez które Kościół miał intencję przemawiać do przystępujących do chrztu, lub też do ich opiekunów, gdyż był to czas, w którym większą część kandydatów stanowiły już dzieci.

II.3.2 Pochodzenie egzorcyzmów

Widzimy zatem, że egzorcyzmy były praktyką nieodłącznie związaną z przygotowaniem do sakramentem chrztu. Skąd to ścisłe połączenie? Przede wszystkim należy zaznaczyć, że same egzorcyzmy nie są wynalazkiem chrześcijaństwa, a nawet w obrębie tej religii znalazły szersze zastosowanie niż jedynie to, odnoszące się do inicjacji. Spróbujmy prześledzić źródła tych celebracji, jednak, aby to zrobić dokładnie, należy spojrzeć na problem szeroko, odwołując się także do ich użycia niezwiązanego bezpośrednio z sakramentem chrztu. Nie jest możliwe oddzielić od siebie w sposób ostateczny poszczególne zastosowania egzorcyzmów, które u swoich podstaw zawsze odwoływały się do jednego głównego celu, jakim była walka z wpływem złego ducha.

Łacińskie słowo *exorcismus* pochodzi z greckiego ἐξορκισμός i oznacza działanie wykonywane przez pogańskich kapłanów w imię antycznych bóstw, aby wyrzucać nieczyste lub złe duchy (*actio exorcizandi, actio expellendi*³⁰⁴) W tym sensie praktyka rozprzestrzeniała się w starożytności, używając formuł, tańców i rytów oczyszczających. W chrześcijaństwie została dodana teologiczna specyfikacja: akt wyrzeczenia się demonów w imię Jezusa Chrystusa. Jeśli spróbujemy pogłębić analizę, dostrzegamy, że korzenie tego słowa tkwią w rzeczowniku ὄρκος, którego etymologia jest niejasna. Używany jako dopełnienie do ὁμνυμι znaczyło przede wszystkim święty obiekt, dla którego zostaje się zaprzysiężonym³⁰⁵. U Homera rzeka Styks jest określona

³⁰³ *Ordo Romanus XI*, 13-15, 21-22, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 198.

³⁰⁴ M. W. Libambu, *esorcismo- esorcista*, [w:] *NDP*, a cura di A. di Bernardino, vol. 1, Institutum Patristicum Augustinianum, Genova – Milano: Marietti, 2007, 1773.

³⁰⁵ A. Nicolotti, *Esorcismo Cristiano e possessione diabolica tra II e III Secolo*, s. 33.

jako ὄρκος dlabogów³⁰⁶. W innym przypadku Achilles przyrzeka z kolei na berło, określając je właśnie tym słowem³⁰⁷. Po czasach Homera przytaczany wyraz wskazuje na samą przysięgę. Następnie, w szerszym znaczeniu, był używany także jako: zaklinać. Tak widzimy to wyrażenie stosowane u Jezusa w konfrontacji z demonami³⁰⁸, podobnie w Dziejach Apostolskich, gdzie określa czyny hebrajskich egzorcyistów³⁰⁹.

Z kolei prefiks ἐξ- wskazuje na wynik działań, mamy przede wszystkim ἐξορκίω, składać przysięgę, co razem z biernikiem znaczy przysięgać komuś za coś. Skoro ἐξορκισμός oznacza składanie przysięgi, przysięgę a następnie egzorcyzm, zatem ἐξορκιστής jest tym, który wymawia zaklęcia lub egzorcyistą³¹⁰.

W chrześcijaństwie praktyka egzorcyzmów zaczęła się w prywatnych domach, aby następnie wejść do kościołów i sprawowanych tam liturgii, w tym do liturgii chrzcielnej. Stopniowo chrześcijanie zaczęli podkreślać różnicę między egzorcyzmami nad opętanymi, od tych nad nieochrzczonymi. Połączono także kolejne elementy celebracji: modlitwy, nałożenie rąk, użycie oleju. Początkowo praktyka ta była dostępna na zasadzie powszechności w całym Kościele. Stopniowo następowała instytucjonalizacja egzorcyzmów, co wydaje się procesem naturalnym, jeśli weźmiemy pod uwagę formowanie się struktury kościelnej. Świadek z połowy III wieku, jakim jest list Korneliusza, biskupa Rzymu do Fabiusza, biskupa Antiochii przynosi nam już informację, że kościół rzymski w tym czasie posiada 154 duchownych, wśród których znajduje się łącznie 52 egzorcyistów, lektorów i ostiariuszy³¹¹. Nie wiemy wprowadzić ilu spośród tej liczby to dokładnie egzorcyści, ale zapewne była to znaczna liczba. Ważne, że były to osoby nie tylko do sprawowania egzorcyzmów, ale zostali ustanowieni jako członkowie pewnej społeczności powołanej specjalnie dla tej funkcji i umieszczonej w hierarchii między lektorem a akolitą.

Jezus sam wyrzucał złe duchy i to samo zalecił swoim uczniom. Nowy Testament przywołuje więc egzorcyzm jako działanie uzdrawiające w sensie fizycznym oraz duchowym. Jednak w tym kontekście ujawniała się pewna obcość żydowskich

³⁰⁶ Homer, *Iliada* XV, 37-38, przekł. K. Jeżewska, Wrocław: Zakład Narodowy im Ossolińskich, 1986, s. 344-345. (Polskie tłumaczenie: *Wodo Styksowa podziemna! Największą klnę się przysięgą I Najstrasliwsza, co nawet Błogosławionych zniewala*)

³⁰⁷ Homer, *Iliada* I, 233-334, s. 13.

³⁰⁸ Mk 5,7

³⁰⁹ Dz 19,13

³¹⁰ A. Nicolotti, *Esorcismo Cristiano e possessione diabolica tra II e III Secolo*, s. 36.

³¹¹ Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, 6.43.[11], s. 465.

i chrześcijańskich praktyk egzorcyzmu w świecie grecko-rzymskim. W przeciwieństwie do tych wierzeń, rozumienie opętania przez demona jako choroby była nieobecna w tradycji antycznego leczenia aż do przełomu er, zatem konsekwentnie egzorcyzm, choć znany, to rozumiany w znaczeniu lekarstwa nie odgrywał roli ani w medycynie ani w uzdrawiającym kulcie. Hipokrates i kolejni medycy, praktykujący aż do czasów Galena (129-199) byli obojętni wobec fenomenu egzorcyzmu, bądź traktowali go polemicznie³¹². Wcześniej nawet religijne uzdrowienia przypisywane Asklepiosowi nie wydają się traktować opętania jako choroby, na którą jego pacjenci cierpią poszukując lekarstwa. Asklepios, znane także jako miejsce nieodłącznie związane z grecką medycyną, oferowało zarówno medyczne jak i religijne leczenie, co było kulturowo usankcjonowaną alternatywą wobec magicznych praktyk, stąd ich dyskredytacja mogła przynieść jedynie korzyści. To oderwanie opętania i egzorcyzmu od kulturowo usankcjonowanego leczenia i brak dowodów na zainteresowanie tymi sprawami nawet w kontekście magii, nasuwa pytanie jak egzorcyzm stał się w końcu popularny, skoro nie istniało na niego zapotrzebowanie?

W obrębie wpływu kultury greckiej, choć sama wiara w demony, rozumiane jako istoty pośrednie między człowiekiem a bogiem, była dość szeroko rozprzestrzeniona, pozostaje bardzo słabo udokumentowane przekonanie w możliwość opętania człowieka przez złego ducha, którego wypędza się przez egzorcyzmy. Niewielu było skłonnych uwierzyć, że duch nieczysty może zamieszkiwać wnętrze ludzkie i wziąć je całkowicie w posiadanie³¹³. Podobne przekonanie uczeni uważają za wywodzące się ze środowiska semickiego³¹⁴. Choć zagadnienie jest cały czas dyskutowane, w dalszym ciągu nie jest jasne, do jakiego momentu milczenie źródeł może wskazywać nieobecność tej praktyki także w sytuacjach częściej spotykanych – w kontekście inspiracji prorockiej, choroby, szaleństwa. Pomimo tego wydaje się, że antyczne źródła nie potwierdzają ewentualnego wpływu na późniejsze źródła chrześcijańskie, co trzeba jasno podkreślić w toku tych rozważań.

W kontekście literackim egzorcyzm pozostał nieudokumentowany w rzymskim społeczeństwie aż do I w. Choć Pliniusz Starszy (23/24-79) wymienia w swojej *Historii Naturalnej*, w rozdziałach 20-32 popularne uzdrawiające techniki, nie wspomina

³¹² E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tubingen: Mohr Siebeck, 2002, s. 6.

³¹³ A. Nicolotti, *Esorcismo Cristiano e possessione diabolica tra II e III Secolo*, s. 121.

³¹⁴ R. Kotansky, *Greek Exorcistic Amulets*, [w:] *Ancient Magic And Ritual Power*, ed. M. Meyer, P. Mirecki, Boston Leiden: Brill Academic Publishers, 2001, s. 246.

o egzorcyzmach. Dopiero Józef Flawiusz (37-100) przytacza, że Eleazar wyrzucał demona przed Wespazjanem. Píše o technice i badaniu tego egzorcyzmu oraz jego rodowodzie, który wywodzi od czasów Salomona³¹⁵. Od II wieku egzorcyści pojawiają się okazjonalnie w grecko-rzymskiej literaturze w różnych jej rodzajach: od historiografii Jozefa Flawiusza, do prawa Ulpiana (urz. 212-217), który rozróżnił egzorcyzm od zwykłego lekarstwa³¹⁶; filozofa Marka Aureliusza (121-180), który mówi o nich z pogardą³¹⁷; satyryka Lukiana (ok. 120-180), który traktuje egzorcyistów jako nieuczciwych przedsiębiorców w zabobonnym świecie³¹⁸ i hagiografa Filostratesa (ok. 170-245), który pokazuje mędrca z I w., Apoloniusza z Tyany, aby wskazać jego cuda pod warstwą podejrzeń i niezrozumienia rzymskiej arystokracji³¹⁹.

Podczas gdy pogańscy autorzy krytykują egzorcyzmy, Ojcowie Kościoła od początku będą wskazywać na ich ważną rolę dla wspólnoty wierzących. Już pisarze z II wieku, Justyn³²⁰ i Tertulian³²¹ odwołują się do nich w swojej obronie chrześcijaństwa. Odniesienia apologetów są skierowane publicznie do władz cywilnych, wśród których byli ci, którzy oczerniali chrześcijaństwo.

Aby podtrzymać zasadność egzorcyzmów autorzy wskazują na chrześcijaństwo, jako na autentyczną religię. Jak podkreślają egzorcyzm nie jest magicznym oszustwem, ale to on może wskazać fałsz innych religii, tym samym uzasadniając prawdziwość swojej wiary, tworząc autorytet przez wykonywanie egzorcyzmów z polecenia Boga, mogąc kontrolować tak zwanych pogańskich bogów.

Warto przywołać w tym miejscu pogląd Elizabeth Leeper, która do podstawowych dwóch funkcji egzorcyzmów tzn. dotyczących uzdrowienia i inicjacji chrześcijańskiej dodaje jeszcze trzecią, nową, choć ściśle związaną z pozostałymi. Według autorki stały się one we wczesnym chrześcijaństwie źródłem społecznej kontroli³²². W ten sposób rozumiany egzorcyzm był rytmem modelującym chrześcijańskie zachowanie, szczególnie w relacjach z pogaństwem, a przez to także

³¹⁵ Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, VIII, II, 5, przeł. Z. Kubiak, M. Radożycki, Poznań: Księgarnia Św. Wociecha, 1979, s. 405.

³¹⁶ Za: E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, s. 7.

³¹⁷ Marek Aureliusz, *Rozmyślenia (do siebie samego)* 1,6, przeł. K. Łapiński, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2014, s. 36.

³¹⁸ Lucian, *Philopseudes* 16-17, trans. A.M. Harmon, Loeb Classical Library, Cambridge: Harvard University Press, 1959-1967.

³¹⁹ Flawiusz Filostratos, *Żywot Apoloniusza z Tiany*, 1,2, przeł. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka, 1997, s. 48.

³²⁰ Justyn, *2 Apologia* 6,5-6, s. 95.

³²¹ Tertulian, *Apologetyk* 23, s. 113.

³²² E. Leeper, *The Role of Exorcism in Early Christianity*, [w:] *Studia patristica* XXVI, ed. E.A. Livingstone, Leuven: Peeters, 1993, s.59.

formującym tożsamość Kościoła. Zgadzając się przytoczonym poglądem, muszę zaznaczyć, że podobne zastosowanie dotyczyło w istocie także egzorcyzmów przedchrzcielnych. Chrześcijanie bronili się przed pogańskimi wpływami, z którymi związane było całe życie społeczne. Sztukę, teatr, cyrk łączono ściśle z antycznymi formami pobożności, co z punktu widzenia chrześcijan było nie do zaakceptowania. Stąd też stosowano ścisłą selekcję, aby nie dopuścić do katechumenatu ludzi będących pod wpływem pogańskiego społeczeństwa. To badanie rozpoczynano od egzaminu wstępnego, aby następnie potwierdzić je przez egzorcyzmy, których zadaniem była kontrola kandydatów, mająca wskazać, czy są już uwolnieni od wszelkich wpływów od złego ducha.

W jaki sposób egzorcyzmy znalazły swoje zastosowanie w inicjacji chrześcijańskiej?

Do tej pory opisując cechy egzorcyzmów, istotne w kontekście tej pracy, wskazywałam na zjawisko w ogólny sposób, na samym początku wyjaśniając potrzebę takiej praktyki. Teraz przyszedł czas, aby zawęzić problem do interesującego mnie aspektu przygotowań przedchrzcielnych. Ponieważ wydaje się, że niewątpliwie mimo licznych podobieństw, możemy odnaleźć pewne cechy, wyróżniające je w pewien sposób od tych znanych z Biblii. Jeśli porównamy sceny znane z Nowego Testamentu z zaleceniami spotykanymi już w *Tradycji Apostolskiej* możemy dostrzec pewne różnice. W przeciwieństwie do werbalnych metod nowotestamentalnych *Tradycja Apostolska* przewiduje użycie oleju egzorcyzmu i gest nałożenia rąk. Przez pewną powtarzalność celebrowania pochodząca z III wieku jest bardziej podobna do oczyszczających rytuałów niż egzorcyzmów znanych z Biblii, czynionych nad osobami opętanymi. Tutaj ceremonia skupia się na katechumencie, który otrzymuje chrzest, stąd bardziej niż egzorcysta wydaje się być w centrum uwagi. Fakt, że egzorcyzm pojawia się w katechetycznych instrukcjach jako zalecenie niejednokrotnie pokazuje, że nie jest zarezerwowany jedynie dla sytuacji wyjątkowych. Także potrzeba posługi egzorcysty jest pewną służbą katechumenom na ich drodze do wspólnoty Kościoła³²³. A zatem egzorcyzmu przedchrzcielnego nie można rozumieć jedynie jako pozostałości tradycji nowotestamentalnej, ale jest czymś więcej, staje się w pewnym sensie nowym rytuałem, który dotyka każdego członka wspólnoty w sposób indywidualny.

³²³E. Sorensen, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, s. 15.

Z całą pewnością dla wyjaśnienia związków chrztu i egzorcyzmu przyczyniła się praca Franza Dolgera³²⁴, szeroko komentowana, do której odnosili się kolejno wszyscy następujący po nim badacze, stąd nie można pozostać bez nawiązania do niej. Autor wskazuje na egzorcyzm i chrzest, jako splecione razem od II wieku, po tym jak wcześniej, w pierwszych wspólnotach chrześcijańskich występowały osobno. To połączenie według niego było rezultatem dwóch czynników. Pierwszym była chrześcijańska demonizacja obcych bogów i kultur, czynnik wspomagany przez skądinąd neutralny termin *daimon*, który przyjął negatywne znaczenie u żydowskich i chrześcijańskich pisarzy. W połączeniu pogan z demonami i diablem Dolger widzi przyczynę egzorcyzmowania przychodzących do Kościoła katechumenów.

Drugim czynnikiem było zestawienie grzechu i szatana, co doprowadziło autora do rozróżnienia między fizycznym a moralnym opętaniem³²⁵. W pewnej mierze ten wyraźny podział między słabością moralną a słabością ciała doprowadził do zmiany metod chrześcijańskich egzorcyzmów. Jako przykład podaje użycie oleju egzorcyzmu, nieznanego w NT, które leczyło duszę z grzechów, analogicznie jak przynosiło efekty dla ciała. Możliwe związanie egzorcyzmu z moralnym opętaniem mogło mieć też głębsze skutki. Przez demonizowanie ludzkiej, grzesznej natury i zastosowanie egzorcyzmu do opętania duchowego w chrzcielnej ceremonii Dolger widzi podstawę dla Kościoła i teologiczną bazę do egzorcyzmów czynionych w imię Pańskie.

Pierwsza uwaga wydaje się być szczególnie istotna i według mnie przekonywująca. Prawda, że już w psalmie 96 czytamy, że *wszyscy bogowie pogan są niczym*³²⁶, co w *Septuagincie* tłumaczy się za pomocą słowa δαιμόνια. Jeśli zatem wszyscy bogowie są demonami, oznacza to, że każdy kult poza jedynym Bogiem Izraela jest czczeniem demonów. Także pisarze nowotestamentalni próbowali zmienić postrzeganie obcych bogów na traktowanie ich jako demonów. Stąd czytamy, jak święty Paweł przestrzega wiernych, aby nie byli jak poganie składający ofiarę demonom³²⁷.

Zatem aby inne bóstwa stały się przedmiotem egzorcyzmów wystarczyło określić ich charakter jako złych duchów. Jednak mimo tego, do czasu zmiany myślenia Greków i Rzymian, sama praktyka egzorcyzmów, jak już wcześniej sygnalizowałam,

³²⁴ F. Dolger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual: Eine religionsgeschichtliche Studie*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1909.

³²⁵ F. Dolger, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, s.33-37.

³²⁶ Ps 96,5

³²⁷ 1 Kor 10, 20-21.

była obca w tym kulturowym kontekście. Stąd kojarzyła im się bardziej z niezrozumiałymi gestami, ukrytymi bardziej na obrzeżach społeczeństwa niż z publicznym i usankcjonowanym kultem. Z kolei zmiana wschodnich wartości na rzymskie i greckie poczucie kary ułatwiło reinterpretację wyznawanych bogów od nadzorców do złych agresorów³²⁸. Stąd już tylko krok do wprowadzenia praktyk chroniących od złego wpływu tego nieprzyjaciela i otoczenie nimi już tych, którzy dopiero aspirowali do wejścia do grupy wiernych. Jest to jedna z możliwych hipotez, moim zdaniem bardzo prawdopodobna.

Inne podejście do związków egzorcyzmu z chrztem prezentuje Otto Bochner. W przeciwieństwie do F. Dolgera, który uważał je za późniejszy dodatek do sakramentu, autor ten wskazuje na sakrament chrztu, rozumiany przede wszystkim jako rytuał oczyszczający³²⁹, w związku z tym wydaje się, że sama konieczność stosowania rytów egzorcyzmu schodzi na dalszy plan, o ile w ogóle w takim ujęciu nie jawi się jako sprawa niepotrzebna. Adela Yarbo Colins proponuje kompromis między tymi poglądami, przez podkreślenie grzeszności, jako pierwszej przyczyny chrztu udzielanego przez Jana, którą potem Dolger zastąpi, mówiąc o działaniu szatana. Według autorki chrzest Jana, który stał się modelem chrześcijańskiego sakramentu, był przesiąknięty profetyczną symboliką, która reinterpretowała poczucie skalania w terminach etycznych, jako grzeszność, z której trzeba się oczyścić w oczekiwaniu na nadejście Bożego sądu³³⁰. Tradycja rytualnych obmyć i apokaliptyczny charakter jego działań były istotnymi czynnikami, pozwalającymi postrzegać Jana bardziej jako spełniającego funkcję chrzciciela, niż jako zwykłego proroka.

Nie jesteśmy w stanie stwierdzić z całą pewnością, co stało u podstaw wytworzenia rytu egzorcyzmu przedchrzcielnego. Jednak bardzo prawdopodobne, że była to, jak zaznacza także H.A. Kelly, koncepcja złego ducha, który chce zawładnąć tymi, którzy jeszcze nie dostąpili chrzcielnego obmycia, co było myślą od samego początku spotykaną u Ojców³³¹. Jeśli podobny pogląd rzeczywiście zainspirował ryt, można przypuszczać jakie były dalsze konsekwencje takiego myślenia. Być może dzięki podobnej postawie demony zaczęto traktować jako tak mocno obecne w kandydatach do chrztu, że proste wyrzeczenie się grzechów nie wystarczyło, aby się

³²⁸ E. Sorensen, *Possesion and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, s. 169.

³²⁹ E. Sorensen, *Possesion and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, s. 210.

³³⁰ A. Y Collins, *The Origin of Christian Baptism*, [w:] *Living Water, Sealing Spirit: Reading on Christian Initiation*, ed. M.E. Johnson, Minnesota: The Liturgical Press, 1995, s. 47.

³³¹ H.A. Kelly, *The Devil at Baptism*, s.55.

ich pozbyć. Stąd nad katechumenami oprócz wypowiadanych modlitw zaczęto stosować różne gesty w celu pogłębienia i uskutecznienia przekazu. Popatrzmy bliżej na niektóre z nich, ponieważ bez wątpienia możemy odnaleźć tam interesujące nas wpływy świata antycznego.

II. 3.3 Tchnienie

Było jednym z elementów ściśle związanych z wyrzeczeniem się złego ducha, znanym zarówno na Wschodzie jak i Zachodzie. Ta zależność stała się tak bliska, że w kontekście chrześcijańskim ryt przywoływano w zasadzie jedynie razem z egzorcyzmami, jako jego część lub osobna celebracja, uzupełniająca obrzęd wypędzenia złego ducha. Spotykamy go już w *Tradycji Apostolskiej*³³², jest także potwierdzony przez Cyryla Jerozolimskiego w katechezie wstępnej³³³. W innym miejscu autor ten stwierdza, że zwykle tchnienie egzorcysty działa na niewidzialnego szatana jak ogień³³⁴.

W IV wieku w Afryce spotykamy go przed końcowym egzorcyzmem w noc przed chrztem. Podobnie jak Cyryl, Augustyn mówi o nim jako o osobnym rycie, choć w innym miejscu, mówiąc o chrzcie dzieci, sugeruje z kolei, że jest częścią egzorcyzmów³³⁵. Przypuszcza się, że praktykowano tchnienia już na wcześniejszym etapie katechumenatu, razem z wręczeniem soli i znakiem krzyża, a na pewno tak było w kręgu wyznawców biskupa Donatusa³³⁶. Nie wiemy jak ten ryt był technicznie wykonywany, z wyjątkiem tego, że polegał na tchnięciu w twarz kandydata³³⁷. Botte tłumaczy termin użyty w *Tradycji Apostolskiej* jako *exsufflare*– wydychać, bardziej niż *insufflare* – tchnąć na. Jakkolwiek trzeba zaznaczyć, że to *insufflare* jest słowem użytym w homilii przypisywanej Quodvultdeusowi, biskupowi Kartaginy z V wieku³³⁸.

³³² *Tradycja Apostolska*, II, 4, s. 310.

³³³ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 9, s. 22.

³³⁴ Cyryl Jerozolimski, *katecheza* 16, 19, s. 266.

³³⁵ Augustyn, *Polemica con Giuliano* 3,199, NBA XIX/1, Roma: Citta Nuova Editrice, 1992, s. 625.

³³⁶ Augustyn, *Contra Cresconium* 2.5.7, [w:] *Polemica Con I Donatisti*, NBA XVI/1. Roma: Citta Nuova Editrice, 2002, s. 110.

³³⁷ Augustyn pisze tak: *Verumtamen parete vos in facies vestras easdem exsufflationes dignissime excipere, quae in Ecclesia Christi et maioribus adhibentur et parvulis.* (*Polemica con Giuliano* 3,182, NBA XIX/1, s. 605)

³³⁸ Quodvultdeus, *De simbolo ad catechumenos* 3.1, PL 40, 661.

Jan Diakon tłumaczy, że katechumeni otrzymują tchnienie i egzorcyzm, aby zmusić złego do ucieczki i przygotować miejsc dla Chrystusa, w ten sposób są przenoszeni z mocy ciemności do królestwa³³⁹.

Wydaje się, że sam gest nie niósł ze sobą żadnych dodatkowych znaczeń, przede wszystkim ceremonię tę uznawano za zniewagę szatana. W przywoływanym już fragmencie Augustyn wspomina, że dmuchanie na obraz imperatora było zbrodnią, a skoro przywołuje podobną scenę, zapewne była to praktyka znana w jego czasach, jakkolwiek dziwnie wyglądałaby dziś z naszego punktu widzenia. Jeszcze wcześniej Tertulian w podobnym kontekście pisał o pluciu i dmuchaniu (*exsufflare*) na ołtarz całopalenia w świątyni³⁴⁰. Na innym miejscu podkreśla, że demony zostały wypędzone z ciała przez dotyk i oddech chrześcijan³⁴¹.

Tchnienie, rozumiane symbolicznie w kontekście chrztu stało się gestem obrazu, czynionym jawnie i publicznie wobec szatana, aby uwolnić przygotowujących się do chrztu od jakichkolwiek pozostałości jego wpływu. Z pewnością podobny gest przemawiał mocno do wyobraźni katechumenów, bardziej niż słowa miał szansę podkreślić wyrzeczenie się wszelkich wpływów złego przez pewnego rodzaju manifestację prowadzącą do umniejszania jego mocy. Nie oznaczało to oczywiście niewiedzy katechumenów co do możliwości potęgi złego ducha, ale wydaje się, że ten teatralny gest wykonywany nad przygotowującymi się, miał publicznie wskazywać na ich intencję, którą było pragnienie uwolnienia się od jego panowania.

Z drugiej jednak strony należy wspomnieć o zupełnie innej interpretacji tej czynności. Otóż tchnienie znane z *Tradycji Apostolskiej* i następujące zaraz po nim naznaczenie znakiem krzyża na czole, nosie i uszach było uważane za gest otwarcia (*apertio*)³⁴², a w ten sposób utożsamiane z rytym, który znalazł swoją kontynuację w tradycji przytaczanej przez Ambrożego, biskupa Mediolanu. Zgodnie z jego przekazem obrzędy chrzcielne rozpoczynały się od ceremonii *effetha*, w czasie której kapłan dotykał uszu i nozdrzy kandydata, wypowiadając słowa: *effetha, to jest otwórz się*³⁴³. Stanowiło to nawiązanie do ewangelicznej sceny uzdrowienia głuchoniemego, jednak nie odtwarzanej tutaj z całkowitą wiernością. Jak tłumaczył biskup, nie wypada,

³³⁹ John the Deacon 3, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 155.

³⁴⁰ Tertulian, *De Idolatria* 11,7 [w:] *Opera II. Opera Montanistica*, CCL II, Turnhout: Brepols, 1954, s. 1111.

³⁴¹ Tertulian, *Apologetyk* 23, s.113.

³⁴² G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Michigan: Grand Rapids Baker Academic, 2007, s.261.

³⁴³ Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 3, s. 52.

aby podczas chrztu kobiety dotykać jej ust. W tym znaczeniu tłumaczono ryt jako technienie symbolizujące Ducha Świętego³⁴⁴. To powiązanie jest dla mnie jednak nieprzekonywujące, wolę respektować ostrożną interpretację polskiego tłumacza, który twierdzi, że ryt uchodzi za bardzo stary, o niezbyt znanych początkach i niejasnym pierwotnym znaczeniu³⁴⁵. Inni badacze także odrzucają przytaczaną na początku interpretację, argumentując, że dostrzegalny w *Tradycji Apostolskiej* ścisły związek tych gestów z bezpośrednio poprzedzającym je egzorcyzmem sugeruje raczej nieco inne tłumaczenie. Technienie i naznaczenie znakiem krzyża można uważać bardziej za zamknięcie się na wpływ złego ducha niż otwarcie na przyjęcie katechez³⁴⁶. Inne wątpliwości wysuwane przeciw tej tezie dotyczą nielicznych informacji pochodzących od Ambrożego, na podstawie których rzeczywiście trudno jest wyciągnąć odpowiednie wnioski³⁴⁷.

II.3.4 Nałożenie rąk

Nałożenie rąk (albo jednej ręki) jest gestem o licznych znaczeniach zaadaptowanych przez chrześcijan do wielu czynności sakramentalnych takich jak: chrzest, egzorcyzm, sakrament pojednania, bierzmowanie, błogosławieństwa oraz święcenia prezbiterów. W przeciwieństwie do omawianego wcześniej technienia, tutaj odnajdujemy cały wachlarz zastosowań. Czynność ta była znana i używana zarówno w judaizmie jak i religiach pogańskich.

W judaizmie nałożenie rąk interpretowane było najczęściej w kontekście błogosławieństwa, rozumianego jako symbol łaski od Boga, a nie jak w innych religiach, przepływ pewnej mocy³⁴⁸. W Starym Testamencie spotykamy go wielokrotnie. W ten sposób Jakub błogosławi synów Józefa³⁴⁹, w rytuale ofiary całopalnej ze zwierząt³⁵⁰, w dniu prześlągnięcia kapłan wykonywał ten gest przed wypędzeniem kozła obciążonego grzechami całego Izraela,³⁵¹ kiedy Mojżesz mianuje

³⁴⁴ G.H. Twelftree, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, s. 262.

³⁴⁵ L. Gładyszewski wstęp [w:] Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O sakramentach*, s. 31.

³⁴⁶ P.F. Bradshaw, M.E. Johnson, L.E. Philips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, s. 111.

³⁴⁷ Wątpliwości autora dotyczą m.in. w jaki sposób osoba przyjmująca chrzest była dotykana, za pomocą zwykłego kontaktu ręką, czy też przy użyciu oleju lub śliny, tak jak wskazuje ewangelia. A. Stenzel, *Il Battesimo*, s. 194.

³⁴⁸ C. Vogel - A. Fitzgerald, *Imposizione delle mani*, [w:] NDP, t.1, 2546.

³⁴⁹ Rdz 48,14.20

³⁵⁰ Kpł 1,4

³⁵¹ Kpł 16,21

Jozue swoim następcą³⁵², w rycie konsekracyjnym lewitów³⁵³, a nawet przed ukamieniowaniem za bluźnierstwo³⁵⁴. Nałożenie rąk wykorzystywano bardzo szeroko, dokonywano go nad świeckimi, kapłanami, lub też nad zwierzętami. Niektórzy chcąc usystematyzować zagadnienie, wyróżniają jego użycie w kontekście ofiarnym i tym niezwiązanym z kultem ofiarniczym³⁵⁵.

Nowy Testament przynosi świadectwa Jezusa, który nakłada ręce, aby błogosławić dzieci³⁵⁶ i leczyć dotkniętych chorobą³⁵⁷. To drugie zastosowanie wyróżnia gest Jezusa od praktyk starotestamentalnych, gdzie podobne działanie lecznicze zanotowano jedynie raz i odnosi się do historii Naamana³⁵⁸. Być może takie działanie zbyt mocno kojarzyło się z praktykami magicznymi, stąd unikano go. Nakładanie rąk jako gest leczniczy kontrastowało wobec wspólnych wierzeń w basenie Morza Śródziemnego, gdzie takiej praktyce, bądź ogólnie kontaktowi z rękami osób uznanych za pośredników bogów przypisywano specjalne moce.

A zatem gest ten stosowano nadając mu różne znaczenia, nawet w obrębie inicjacji wczesnochrześcijańskiej, choć tutaj, moim zdaniem, zawsze najmocniej związany był z egzorcyzmami, czyli wyrzucaniem złego ducha, spotykanym w różnych momentach przygotowań przedchrzcielnych. Bardzo dobrze problem ten obrazuje *Tradycja Apostolska*. Czytamy tam, że po modlitwie nauczyciel bez względu na to, czy jest członkiem kleru czy świeckim, włoży na katechumenów ręce z odpowiednią inwokacją, po czym odprawi ich do domu. Następnie, w okresie bezpośredniego przygotowania gest ten należało powtarzać codziennie nad wybranymi, w ten sposób dokonując nad nimi egzorcyzmu. Ostatni raz podobną czynność sprawował biskup w dzień chrztu, niejako ostatecznie upewniając się, czy wśród nich nie ma nikogo, kto byłby jeszcze pod jakimkolwiek wpływem złego ducha³⁵⁹. Także sama celebracja sakramentu przewidywała potrójne wyznanie wiary kandydata, w czasie którego duchowny trzymał rękę na jego głowie. Ostatni raz spotykamy ten gest już po chrzcie, w czasie namaszczenia nowo ochrzczonego, którego dokonywał sam biskup³⁶⁰.

³⁵² Pwp 34,9

³⁵³ Lb 8,10

³⁵⁴ Kpł 24,16

³⁵⁵ G. Cavalli, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Romae: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1998, s. 30.

³⁵⁶ Mt 19,13-15

³⁵⁷ Mc 1,41

³⁵⁸ 2 Krl 5,11

³⁵⁹ *Tradycja Apostolska* II, 4, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 310.

³⁶⁰ *Tradycja Apostolska* II, 5, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 310.

Tradycja Apostolska wprowadzając ten sam gest w różnych kontekstach, miejscach i czasie, odnosi go przede wszystkim do aspektu wspólnotowego³⁶¹, bo to z nim nieodłącznie powiązana jest inicjacja. Również samo nałożenie rąk ma za zadanie podkreślać ważne momenty w celebracjach liturgicznych, skupiając na nich uwagę katechumenów i całego zgromadzenia.

Wydaje się, że gest ten był szczególnie gorliwie praktykowany u schyłku katechumenatu. Tak jak zaznaczałam wcześniej, w *Sakramentarzu Gelazjańskim* wszystkie egzorcyzmy, których teksty są także przytaczane, dokonywane są przez akolitę, który modli się nad wybranymi, nakładając na nich ręce³⁶². Czynność ta, sprawowana bezpośrednio po wręczeniu egzorcyzmowanej soli, wzmacnia i potwierdza przekaz ustny, będący prośbą do Boga o zachowanie swoich sług od wpływu złego ducha, a także publicznym wyparciem się jego działań. Podobnie dzieje się w czasie przekazu wyznania wiary, akolita recytuje go trzymając rękę nad głową każdego z kandydatów³⁶³. Obecność tego znaku w kontekście egzorcyzmów wydaje się być jak najbardziej uzasadniona, podkreśla je duchowny w homilii, zaznaczając, że zły duch, który nie przestaje kusić człowieka, musi znaleźć go chronionym przez to wyznanie wiary.

Ordo Romanus XI także przytacza obrzęd nałożenia rąk wśród powtarzalnych czynności sprawowanych nad wybranymi podczas celebracji skrutiniów. W porównaniu z *Sakramentarium*, tutaj opisywane nabożeństwo wydaje się trwać bardzo długo i z bliżej nieokreślonych racji składać się z tych samych elementów powtarzanych kilkakrotnie. Najpierw duchowny nakłada na katechumenów ręce i znaczy ich czoła znakiem krzyża, po którym następuje wręczenie błogosławionej soli³⁶⁴. Następnie ryt jest powtarzany przez akolitę, który znaczy czoła, kolejno chłopców, potem dziewczynek i nakłada na nich ręce, wypowiadając głośno słowa modlitwy. Podobne czynności powtarzane są jeszcze przez drugiego akolitę i prezbitera, wszystko w ramach jednego skrutinium. Następnym razem spotykamy ten gest, podobnie jak w *Sakramentarzu* przy wyznaniu wiary dokonywanym w analogiczny sposób³⁶⁵.

³⁶¹ G. Cavalli, *Imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina*, s. 65.

³⁶² *The Gelasian Sacramentary* XXXIII, s. 171

³⁶³ *The Gelasian Sacramentary* XXXV, s. 175.

³⁶⁴ *Ordo Romanus XI*, 13-15, 21-22, s. 198.

³⁶⁵ *Ordo Romanus XI*, 62-66, s. 201.

Widzimy więc, że nałożenie rąk spotykane w inicjacji chrześcijańskiej nigdy nie było autonomicznym rytym. Zawsze stanowiło część większej akcji liturgicznej, lub było przedstawione w wyraźnie zaznaczonym szerszym kontekście. W tym sensie praktyka stosowana w katechumenacie może być interpretowana jako kontynuacja tradycji mającej starotestamentalne korzenie.

ROZDZIAŁ III

RYTY PRZYGOTOWUJĄCE DO CHRZTU

III.1 NOMENDATIO

Rozdział ten ma na celu analizę rytów wchodzących w skład tzw. przygotowania bezpośredniego, następującego tuż przed przyjęciem chrztu i rozłożonego, jak przyjmuje się, na okres Wielkiego Postu. Pierwszym z nich była celebracja wpisania imienia. Pozostałe, opisane kolejno w następnych częściach tej pracy to także uroczyste skrutinia oraz ryt *traditio* i *redditio*. Celebracjom tym towarzyszyły również pouczenia katechetyczne, które choć nie były rytami, to jednak jako takie stały się częścią przygotowań katechumenalnych i stąd ściśle wiązały się ze sprawowanymi celebracjami. Dlatego chwilę uwagę poświęcam także katechezom przedchrzcielnym, aby wskazać metody i sposób przekazu stosowany przez starożytnych katechetów.

III.1.1 Świadectwa potwierdzające występowanie celebracji

Uroczysty obrzęd wpisania imienia (*nomendatio*, od łac. *nomen dare* – podać imię) wyraźnie pojawia się w IV w. i ściśle wiąże się z okresem przekształcania się struktury katechumenatu. Można powiedzieć, że o ile w III wieku decydującą rolę w procesie wtajemniczenia chrześcijańskiego stanowiło samo zgłoszenie się do katechumenatu, o tyle w IV wieku stał się nim ryt wpisania imienia. W tym właśnie czasie szerokie rzesze chętnych o nieraz bardzo wątpliwych pobudkach zaczęły zgłaszać się, aby przyjąć chrzest. Kościół przyjmował ich do grona katechumenów,

a ci często poprzestawali na tym zaszczytnym mianie, z różnych przyczyn, najczęściej w obawie przed zobowiązaniami płynącymi z przyjęcia sakramentu. Podobna rejestracja oznaczać mogła także jedynie życzenie otrzymania tzw. chrztu klinicznego w godzinę śmierci³⁶⁶. Często rodzice opóźniali chrzest swoich dzieci z lęku, iż przez poważny grzech mogą one szybko utracić otrzymaną łaskę. Tak było w przypadku Augustyna, który poświadcza, że odłożono jego oczyszczenie, ponieważ popadnięcie w grzech po tym obmyciu obciążałoby go jeszcze większą odpowiedzialnością³⁶⁷.

W tej sytuacji nowym problemem było zapewnienie wszystkim chętnym właściwej, rozłożonej w czasie formacji, na zasadach obowiązujących do tej pory, stąd skupiono się na krótkim, choć konkretnym przygotowaniu do tego sakramentu. Obrzęd wpisania stał się tym samym mocnym akcentem podkreślającym i wprowadzającym katechumenów w czas bezpośredniego oczekiwania na przyjęcie chrztu. Miał również za zadanie przynaglić opieszających lub niezdecydowanych. Ponieważ bardzo wielu odkładało decyzje o chrzcie na bliżej nieokreślona przyszłość, Ojcowie Kościoła nie ustawiali w zachętach, aby nie ociągać się z tak ważną decyzją. Augustyn wołał: *Zbliża się Pascha! Zgłoś swoje imię do chrztu!*³⁶⁸

Ambroży, biskup Mediolanu w jednej ze swoich homilii, komentując fragment ewangelii Łukasza o cudownym połowie ryb³⁶⁹, z żalem podkreśla, że nie ma jeszcze chętnych do przyjęcia chrztu:

*Nikt jeszcze się nie zgłosił (do chrztu); jeszcze noc mnie otacza. Zarzuciłem haczyk głosu w czasie Epifanii; i jeszcze nic nie schwyciłem, zarzuciłem go we dnie; czekam na Twój rozkaz i na Twe słowo zarzucę sieć*³⁷⁰.

Ten fragment potwierdza, jak ciężko było katechumenom zdecydować się na tak poważny krok, jakim było przyjęcie chrztu. Wbrew powtarzanym opiniom o szerokiej rzeszy kandydatów wchodzących chętnie i z pośpiechem do wspólnoty Kościoła, tu

³⁶⁶ P.W. Harkins, *Pre - Baptismal Rites in Chrisostom's Baptismal Catecheses*, [w:] *Studia Patristica* VIII, ed. F.L. Cross, Berlin: Akademie Verlag, 1966, s. 221.

³⁶⁷ Augustyn, *Wyznania* I, 11, s. 11.

³⁶⁸ Augustyn, *Sermo* 132, 1.

Ecce Pascha est, da nomen ad Baptismum (Augustini, *Sermo* 132, 1, NBA vol XXXI/1, 1990)

³⁶⁹ Łk 5, 4-11.

³⁷⁰ Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, IV, 76.

Nemo adhuc nomen suum dedit, adhuc noctem habeo. Misi jaculum vocis per epiphania, et adhuc nihil cepi. Misi per diem, exspecto ut jubeas; in verbo tuo laxabo retia. (S. Ambrosii, *Expositionis In Lucam* IV, 76, PL 38, 735, 1882)

możemy dostrzec trudności, na jakie napotykali w swoim nauczaniu gorliwi katecheeci z II połowy IV wieku. Podobna sytuacja dotyczyła nie tylko Zachodu, czy konkretnie przytaczanego Mediolanu, ale również chrześcijańskiego Wschodu. Świadczy o tym na przykład jedno z kazań Grzegorza z Nyssy, poświęcone napomnieniu osób opóźniających swój chrzest, i namawiające opieszłych do zapisu³⁷¹.

Nomendatio rozpoczynała niezwykle intensywny czas, w którym wybrani otrzymywali stosowne pouczenia dogmatyczne i moralne, uczestniczyli każdego dnia w katechezach, byli poddawani egzorcyzmom oraz brali udział w skrutiniach. Wszystkie te działania miały na celu wzbudzić w katechumenach jak największą świadomość sakramentu, w który zostaną wtajemniczeni podczas najbliższej nocy paschalnej. Zdawano sobie sprawę, że na uzyskanie upragnionego celu nie dysponowano dużą ilością czasu, stąd intensywność przygotowań.

Nomendatio była uroczystą celebracją, w czasie której imiona katechumenów były wpisywane do specjalnej księgi kościelnej. Zwyczaj ten praktykowany był zarówno na Wschodzie jak i na Zachodzie i miał miejsce na początku Wielkiego Postu. W zależności od lokalnego zwyczaju wpis był dokonywany przez biskupa lub samych katechumenów. Wcześniej jednak ci ostatni musieli zgłosić się, deklarując chęć przyjęcia chrztu w czasie nadchodzącej Paschy. Drobne różnice w terminie tego zgłoszenia wynikały z tradycji lokalnych. I tak Egeria pozostawia informację, według której w Jerozolimie należało zgłosić się przed rozpoczęciem Wielkiego Postu. W Antiochii za czasów Jana Chryzostoma kandydaci przychodzili na początku Wielkiego Postu. Biorąc pod uwagę fakt, iż pierwszą swoją katechezę chrzcielną Chryzostom wygłosił 30 dni przed Wielkanocą można wysnuć wniosek, że istniała możliwość zapisu aż do 30 dni przed celebracją Paschy. Z kolei Ambroży potwierdza, że kandydat powinien zgłosić się między Epifanią, kiedy biskup ogłaszał datę Wielkanocy a początkiem Wielkiego Postu³⁷². Augustyn w *Wyznaniach* przywołuje dzień, w którym należało zapisać się na listę mających przyjąć chrzest, jednak nie podaje więcej szczegółów³⁷³, choć w swoich pismach czyni aluzje do tych, którzy jako katechumeni przechodzą formację przed przyjęciem sakramentu³⁷⁴.

³⁷¹ Grzegorz z Nyssy, *Kazanie przeciwko tym, którzy opóźniają swój chrzest* (*Adversus eos qui differunt baptismum oratio*), PG 46, 416-432, 1863.

³⁷² Ks. L. Gładyszewski, *Wstęp*: [w:] Święty Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O sakramentach*, s. 25.

³⁷³ Augustyn, *Wyznania*, IX, 6, s. 163.

³⁷⁴ Augustyn, *Wiara i uczynki*, VI, 8-9, [w:] *Pisma katechetyczne*, s. 178-179.

Obrzęd wpisania imienia, odbywający się zwyczajowo w I Niedzielę Wielkiego Postu, rozpoczynał się sprawdzaniem przez biskupa sposobu życia kandydata w czasie trwania katechumenatu. Najdokładniej celebrację tę opisuje Egeria, przedstawiając zwyczaje panujące pod koniec IV wieku w Jerozolimie:

Ci, którzy zgłaszają się (do chrztu) czynią to przed (pierwszym dniem) Wielkiego Postu, to jest przed owymi ośmioma tygodniami, w czasie których – jak powiedziałam jest czterdziestodniowy post. Imiona ich wszystkich zapisywane są przez prezbitera.

Gdy zatem prezbiter spíše imiona wszystkich, wtedy następnego dnia Wielkiego Postu, kiedy zaczyna się owych osiem tygodni, pośrodku większego kościoła, to jest Martyrium ustawia się tron dla biskupa. Z obu stron zasiadają na krzesłach prezbiterzy, (inni) duchowni stoją. Przyprawdza się zgłoszonych (do chrztu), jednego po drugim. Jeśli są to mężczyźni - przychodzą ze swymi ojcami, jeśli kobiety z matkami.

Biskup szczegółowo wypytuje krewnych tych, którzy przybyli mówiąc: „Czy dobrze żyje, czy jest posłuszny rodzicom, czy nie oddaje się pijaństwu lub próżności?” Pyta też o poszczególne cięższe grzechy ludzkie.

Jeśli okaże się, że jest nienaganny w sprawach, o które go pytano wobec świadków, zapisuje on swoje imię własną ręką. Kiedy jednak jest o coś oskarżony (biskup) nakazuje mu wyjść, mówiąc „Niech się poprawi, a gdy się poprawi, wtedy przystąpi do chrztu” W ten sam sposób przemawia wypytując mężczyzn i niewiasty. Jeśli zaś ktoś jest cudzoziemcem i nie ma świadków, którzy by go znali, nie tak łatwo może być dopuszczony do chrztu³⁷⁵.

³⁷⁵ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 45, [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, s. 194-195.

*Et illud etiam scribere debui, quemadmodum docentur hi qui baptidantur per pascha. Nam qui dat nomen suum, ante diem quadragesimarum dat et omnium nomina annotat presbyter, hoc est ante illas octo septimanas, quibus dixi hic attendi quadragesimas. Cum autem annotauerit omnium nomina presbyter, postmodum alia die de quadragesimis, id est qua inchoantur octo ebdomadae, ponitur episcopo cathedra media ecclesia maiore, id est ad Martyrium, sedent hinc et inde presbyteri in cathedris et stant clerici omnes. Et sic adducuntur unus et unus competens; si uiri sunt, cum patribus suis ueniunt, si autem feminae, cum matribus suis. Et sic singulariter interrogat episcopus uicinos eius, qui intrauit, dicens: “Si bonae uitae est hic, si parentibus deferet, si ebriacus non est aut uanus?” Et singula uitia, quae sunt tamen grauiora in homine, requirit. Et si probauerit sine reprehensione esse de his omnibus, quibus requisitibus presentibus testibus, annotat ipse manu sua nomen illius. Si autem in aliquo accusatur, iubet illum foras exire dicens: “Emendet se et, cum emendauerit se, tunc accedet ad lauacrum” Sic de uiris, sic de mulieribus requirit dicit. Si quis autem peregrinus est, nisi testimonia habuerit, qui eum nouerint, non tam facile accedet ad baptismum. (Egerie, *Journal de Voyage (Itineraire)* 45, SC 296, 304-306)*

A zatem to badanie było ostatnim sprawdzeniem na ile intencje katechumena są szczerze, a jego nawrócenie prawdziwe. Tylko ci, do których nie było wątpliwości, że prowadzą już życie zgodne z zasadami Ewangelii mogli przystąpić do pierwszych sakramentów i być w pełni wtajemniczonymi w święte obrzędy. Jak podkreśla Egeria, kandydaci przychodzą do egzaminu razem ze swoimi ojcami i matkami, choć bardzo prawdopodobne, że chodzi tu o instytucję rodziców chrzestnych. Charakter zadawanych pytań sugeruje także, iż nie byli oni już małymi dziećmi³⁷⁶.

Bardzo podobnie przedstawia ten obrzęd Teodor z Mopsuestii:

Ten, kto pragnie przystąpić do świętego chrztu, niech przyjdzie do Kościoła Bożego. Zostanie przyjęty przez odpowiedzialnego za te sprawy, zgodnie z ustalonym obrzędem, dotyczącym tych, którzy przystępują do chrztu. Zasięgnie on informacji o jego obyczajach. Wobec przystępujących do chrztu obowiązkiem ten spełniają ludzie zwani gwarantami. Odpowiedzialny za to wpisuje do Księgi Kościoła i obok twojego imienia wpisuje do Księgi imię świadka. Podczas procesu oskarżony musi stać. Ramiona będziesz trzymać w postawie modlitewnej, a wzrok będziesz miał spuszczone. Z tego powodu zdejmiesz wierzchnie odzienie i staniesz boso. Będziesz stał na włosienicy³⁷⁷.

Według Jeana Daniélou³⁷⁸ tekst ten jest niezwykle ważny, ponieważ ukazuje symbolicznie jeden z głównych wątków teologii chrzcielnej – konflikt z szatanem. W tym ujęciu całość obrzędów chrzcielnych ukazana jest jako dramat, w którym kandydat, który do tej pory należał do szatana, próbuje się od niego uwolnić. Dramat ten zaczyna się w chwili zapisu, a kończy w czasie chrztu. Z kolei szczegół związany z włosienicą, znany również w środowisku afrykańskim, należy rozumieć przez pryzmat symboliki adamowej. Nawiązuje ona do odzienia ze skór, które nosił Adam po swoim upadku i które symbolizowało jego poniżenie³⁷⁹. Odtąd kandydat depcze to odzienie, tym samym zrywając symbolicznie z grzechem.

Co istotne w przekazie Teodora, to potwierdzenie, iż kandydaci, którzy pragnęli przyjąć chrzest powinni przybyć w towarzystwie osób zaświadczających o ich

³⁷⁶ J. Wilkinson, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Jerusalem: Ariel Publishing House, 1981, s. 62.

³⁷⁷ Teodor z Mopsuestii, *Homilie katechetyczne*, XII, I, [cyt. za:]: J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, s. 16.

³⁷⁸ Zob. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, s. 19-20.

³⁷⁹ Rdz 3,21.

szczerých intencjach, czyli z tzw. gwarantami. Mieli oni za zadanie wskazać, czy katechumen jest gotowy do przyjęcia chrztu i opowiedzieć jak przygotowywał się w przeszłości do tego, aby stać się godnym obywatelem duchowego miasta³⁸⁰. Ojcowie chrzestni, jak pisze Jan Pollok³⁸¹ kierując się myślą Teodora, nie brali odpowiedzialności za grzechy katechumenów, które mogą popełnić w przyszłości. Ich zadaniem było zaświadczyć jedynie o dotychczasowym sposobie życia. Oczywiście, że gwarant sam musiał należeć do duchowego miasta, do którego kandydat pragnął wstąpić. Ponieważ katechumen nie był zaznajomiony z życiem tego miasta, ani nie znał panujących tam reguł, gwarant z radością podejmował się zadania, aby być jego przewodnikiem, rzecznikiem jego przyszłego obywatelstwa³⁸². Zapewne przez wzgląd na ten ścisły związek także jego imię było wpisywane do księgi. Teodor wskazuje na ogromną odpowiedzialność gwarantów w całym procesie poprzedzającym przyjęcie przez kandydatów chrztu. Niestety nie znamy więcej szczegółów, nie wiemy zarówno jakiego rodzaju księgą się posługiwano przy zapisie ani kto pełnił funkcję sekretarza przy tym obrzędzie. J. Pollok przypuszcza, że być może ta sama osoba dokonywała później aktu egzorcyzmu³⁸³, jednak nie mamy na to żadnego dowodu. Dla Teodora miasto duchowe, to niebieskie Jeruzalem, które utożsamia z Kościołem, natomiast sam wpis do księgi kościelnej porównuje do spisu ludności w czasie narodzin Jezusa. Podobnie jak Józef z Maryją podążali do Betlejem, aby tam dać się zapisać, ponieważ według rzymskiego nakazu każdy powinien to uczynić w swoim własnym mieście, tak i katechumeni mają przez ten zapis wskazać na swój duchową ojczyznę³⁸⁴.

Jan Chryzostom nie pozostawił opisu celebracji *nomendatio*, odnajdujemy jedynie wzmianki potwierdzające podobną praktykę, w swoich katechezach podkreśla także różnicę między zwykłymi katechumenami a wpisanymi na listę, również zwraca uwagę na rolę gwarantów. W jednej z homilii Chryzostom, wskazuje ich odpowiedzialność za wzrost w wierze swoich podopiecznych. Podkreśla, że tak jak ci, którzy ręką za innych w sprawie pożyczonych pieniędzy powinni być czujni

³⁸⁰ Teodor z Mopsuestii, Homilia XII, 14, [w:] *Le OmelieBattesimali e Mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, ed. F. Placida, Messina Coop San Tommaso, Leumann: Editrice Elledici, 2008, s. 152.

³⁸¹ J. Pollok, *Liturgiachrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, s. 73.

³⁸² Teodor z Mopsuestii, Homilia XII, 16-17, s.153.

³⁸³ J. Pollok, *Liturgiachrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, s. 74.

³⁸⁴ Teodor z Mopsuestii, Homilia XII, 16, s. 153.

i rozważni, to o ile bardziej ci, którzy poświadczają w sprawie ducha muszą zachować rozwagę³⁸⁵.

Posiadamy także katechezę, w której autor ten czyni aluzję do omawianego obrzędu w słowach:

*[Zaiste], 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 tylu ze wstrętem odrzuciło sidła szatańskie, aby się wpisać z gorliwością do owczarni Chrystusowej*³⁸⁶.

To pouczenie podsumowuje w następujący sposób:

*Dostąpiwszy zaszczytu wpisania was na listę Jego poddanych, zbliżcie się do Niego z dobrą wolą, wyrzeknijcie się dotychczasowego sposobu życia, okażcie jego stanowczą odmianę*³⁸⁷.

Kolejną z zachowanych katechezchrzcielnych, zaczyna bardzo podobnie: *skierujmy znów parę uwag do tych, którzy się zapisali na własność Chrystusa*³⁸⁸.

W niedzielę zapisu – według świadectwa Ambrożego, dotyczącego celebracji w Mediolanie – czytana była perykopa wzięta z Ewangelii św. Jana o uzdrowieniu ślepego od urodzenia. Dlatego też obrzęd wpisania imienia miał za zadanie pokazać, że Chrystus otwiera w tej celebracji wewnętrzne oczy katechumena, pozwalając mu wejść w zasięg światła, którego pełni doświadczy w czasie chrztu³⁸⁹.

³⁸⁵ Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, II, 15, s. 46.

³⁸⁶ Jan Chryzostom, *Katecheza I*, 2, s. 23.

Σήμερον χαρὰ γίνεται ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς. Εἰ γὰρ ἐπὶ ἐνὶ ἁμαρτωλῷ μετανοοῦντι τοσαύτη γίνεται ἡδονή, ἐπὶ πλήθει τοσοῦτω ἄθροον τῶν μὲν τοῦ διαβόλου παγίδων καταγελάσαντι, εἰς δὲ τὴν τοῦ Χριστοῦ ποίμνην ἐγγραφῆναι σπου <δάσαντι πόσω πολλὸν χαρὰ γίνεται τοῖς ἀγγέλοις καὶ τοῖς ἀρχαγγέλοις καὶ πασι ταῖς ἄνω δυνάμει> μεσι καὶ πασι τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς. (Jean Chrysostome, *Catechese 1*, 2, SC 50 bis, s. 109)

³⁸⁷ Jan Chryzostom, *Katecheza I*, 18, s. 29.

ὅσοι κατηξιώθητε ἐνταῦθα πολιτογραφηθῆναι, μετὰ πολλῆς τῆς εὐγνωμοσύνης προσέλθετε καὶ πάντων τῶν ἤδη προπεπραγμένων ὑμῖν ἀποστάντες ὁλοκλήρῳ τῇ διανοίᾳ τὴν μετάστασιν ἐπιδείξασθε. (Jean Chrysostome, *Catechese 1*, 18, SC 50 bis, s. 118)

³⁸⁸ Jan Chryzostom, *Katecheza II*, 1, s. 41.

Φέρε δὴ πάλιν τοῖς εἰς τὸ ἴδιον τοῦ Χριστοῦ ἀπογραφάμενοις μικρά τινα διαλεχθῶμεν. (Jean Chrysostome, *Catechese 2*, 1, SC 50 bis, s. 133)

³⁸⁹ R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 298.

*Wtedy więc, kiedy podałeś swoje imię, Chrystus wziął błoto i rozmazał je na twoich oczach. W jakim celu? Abyś wyznał swój grzech, abyś zbadął sumienie, abyś pokutował za grzechy, abyś poznał jaki jest los rodzaju ludzkiego*³⁹⁰.

Uroczystość wpisania imion kończyła się *prokatechezą*, czymś w rodzaju homilii wygłaszanej przez biskupa, bądź jego pomocnika. Taki charakter nosi pierwsza katecheza Jana Chryzostoma, czy Cyryla Jerozolimskiego. W pouczeniach tych pojawiają się motywy „rajskie”, obłubieńcze” i przede wszystkim mistyczne. Pasterze zachęcali też do czuwania, modlitwy i pilnego uczęszczania na katechezę³⁹¹. Było to o tyle ważne, jeśli bierze się pod uwagę niewielki czas poświęcony na nauczanie kandydatów oraz ich duchową przemianę konieczną do przystąpienia do sakramentu wtajemniczenia. Stąd wysiłki katechetów, aby jak najskuteczniej uzmysłwić katechumenom czekające ich zadanie.

Cyryl Jerozolimski w obrazowy sposób przedstawia ich sytuację, wskazując niezwykle szczęście czekające na zapisanych:

*Już wieje na was katechumeni zapach szczęścia. Już zbieracie duchowe kwiaty, by uwić z nich niebieskie wieńce. Już rozeszła się miła woń Ducha Świętego. Już stoicie w przedsionku królewskiego pałacu. Was tam wprowadzi król! Pojawiły się na drzewie kwiaty. Oby dojrzały i owoce! Już zapisano wasze imiona, już was powołano do służby wojskowej. Za lampami czekacie na gody weselne, pełni tęsknoty za królestwem niebieskim*³⁹².

Na innym miejscu podkreśla także, że jako słudzy Chrystusa zostawili drzwi otwarte, tzn. przyjęli każdego, kto wyraził chęć wejścia do wspólnoty, a następnie zapisali jego imię, tym samym traktując jego decyzję poważnie³⁹³.

³⁹⁰ Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* III, 12, s. 82-83.

[*Ergo quando dedisti nomen tuum, tulit lutum et linuit super oculos tuos. Quid significat? Ut peccatum tuum fateris, ut conscientiam recognosceres, ut paenitentiam gereres delictorum hoc est sortem humanae generationis agnosceres.* (Sancti Ambrosii, *De Sacramentis* III, 12, CSEL 73, s. 44)]

³⁹¹ B. Mokrzycki SJ, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 118.

³⁹² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 1, s. 19.

Ἡ δὲ μακαριότητος ὁσμὴ πρὸς ὑμᾶς, ὡς φωτιζόμενοι ἤδη τὰ νοητὰ ἀνθη συλλέγετε, πρὸς πλοκὴν ἐπουρανίων στεφάνων ἡ δὲ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ἐπίνεοσεν ἡ εὐωδία. Ἡ δὲ περὶ τὴν πρόαυλιν τῶν βασιλείων γεγονατεγένετο δὲ ἵνα καὶ ὑπο τοῦ βασιλέως εἰσαχθῇτε. Ἀνθὴ γὰρ ὑμῶν ἐφάνη τῶν δέδρων γένοιτο δὲ ἵνα καὶ ὁ καρπὸς τέλειος ᾗ. Ὁνοματογραφία τέως ὑμῶν γέγονε, καὶ στρατείας κλήσις καὶ νυμφαγωγία λαμπάδες καὶ, οὐρανοῦ πολιτείας ἐπιθυμία (*Catechesis*, 1, PG 33, 331-332)

³⁹³ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 4, s. 21.

Widzialny wpis do rejestru Kościoła wyrażał wyobrażenie imion zapisanych na niebiańskich tablicach. Grzegorz z Nyssy w *Kazaniu przeciwko tym, którzy opóźniają swój chrzest* woła, aby katechumeni podali swoje imiona, tzn. przybyli się zapisać, aby przyjąć chrzest w czasie najbliższej Paschy. I uzasadniając ważność obrzędu podkreśla, że Pan wyryje je tym samym na niezniszczalnych tablicach, zapisując je własnym palcem, podobnie jak kiedyś prawo Hebrajczyków.

Obrzęd wpisania imion do księgi wybranych odnoszono również do księgi życia zabitego Baranka z Apokalipsy św. Jana. Jeśli więc ktoś wyjdzie niepokonany z walk tego świata, wtedy z *księgi życia imienia nie wymażę. I wyznam jego imię przed Ojcem*³⁹⁴. Do tego zapewne fragmentu czyni aluzję Cyryl Jerozolimski w katechezie mistagogicznej, gdzie przemawiając do nowoochrzczonych apeluje także do Chrystusa, aby ten, zanim przyjdzie, powtórnie wpisał ich imiona do księgi życia i już stamtąd nie wymazywał³⁹⁵.

Katechumeni, którzy zapisali się na listę, stanowili odtąd osobną grupę w Kościele, co podkreślała również zmiana w nazewnictwie. Od tego etapu w Afryce nazywano ich *competentes* – ubiegający się, w Rzymie: *electi* – wybrani, na Wschodzie: φωτισόμενοι – mający wkrótce otrzymać chrzcielne oświecenie, co pochodzi od określenia chrztu jako oświecenia, z gr. φωτισμος. Co więcej, z duszpasterskiej troski przestrzegano, aby pouczenia, które otrzymują wtajemniczeni nie dotarły do uszu tych, którzy są jeszcze na początku drogi. Jest to bowiem tajemnica, nadzieja przyszłego życia³⁹⁶.

Z kolei późniejsze źródła są o wiele bardziej oszczędne w opisie tej celebracji. Wzmiankę znajdujemy tylko w *Sakramentarzu Gelazjańskim*³⁹⁷ i bardzo podobne świadectwo w *Ordo Romanus XI*³⁹⁸. Tutaj jednak pojawia się rzecz nowa: wybrani nie są już anonimowi, Kościół wzywa ich po imieniu, wycytując w czasie modlitwy skrutiniów tych, którzy wcześniej sami dokonali zapisu lub uczynili to za nich rodzice.

III.1.2 Symbolika imienia

Interesujące, że samo wpisanie imienia, czynność o naturze organizacyjnej, porządkującej, przekształciła się w tak mocno „uobrzędowiony” akt, któremu nadano

³⁹⁴ Ap 3,5.

³⁹⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna*

³⁹⁶ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 12, s. 24.

³⁹⁷ *The Gelasian Sacramentary* XXVI, [w:] *Documents of the Baptismal Liturgy*, s.167.

³⁹⁸ *Ordo Romanus XI*, 2, [w:] *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 197.

niezwykle istotne znaczenie. Prosty spis kandydatów, wyrażających pragnienie wejścia do wspólnoty wiernych Kościoł przekształcił w celebrację stanowiącą jeden z głównych elementów intensywnego czasu katechumenatu. Naturalne, że w tej sytuacji rodzi się pytanie, co stało u podstaw tej decyzji, wydaje się, z punktu widzenia duszpasterskiego niezwykle trafnej oraz czy potrafimy wskazać, kiedy i jak do niej doszło, choć z całą pewnością nie dokonało się to w jednej chwili, a przynajmniej nie jest nam znany żaden moment przełomowy. Możemy mówić jedynie o przełomie związanym z decyzją uznania chrześcijaństwa, jako religii swobodnie wyznawanej i popieranej przez władzę. W takiej sytuacji spis kandydatów, który wobec napływu rzeszy chętnych był już koniecznością, zaczęto przeprowadzać w uroczysty sposób.

Dzięki temu rytowi katechumeni posiadali konkretny punkt orientacyjny, ważną celebrację badającą (przynajmniej w założeniu) ich prawdziwe intencje. Wydaje się, że analiza tego rytu domaga się spojrzenia na niego trochę szerzej przez podkreślenie kolejnych aspektów, składających się na jego bogactwo. Na jego rozwój moim zdaniem wpłynęło kilka różnych elementów, które postaram się teraz przedstawić wskazując przy tym, na moim zdaniem, możliwe powiązania i wpływy.

Na początku popatrzymy na znaczenie i symbolikę imienia używanego tutaj w kontekście celebracji katechumenalnej.

Ryt *nomendatio* z całą pewnością posiada głębokie zakorzenienie w tradycji biblijnej, według której konkretne imiona niosły ze sobą właściwe treści. I tak w Biblii imię oznacza rolę, jaką noszący je człowiek ma do spełnienia (np. Mt 1,23 – *Oto dziewica poczne i porodzi syna, któremu nadadzą imię Emmanuel, to znaczy „Bóg z nami”*), określa w ten sposób również jego istotę (Adam – z hebr. człowiek), wskazuje na zadanie (np. Jeremiasz – Bóg wychowuje) Dla Izraelitów imię stało się synonimem samej osoby, co możemy zaobserwować na przykładzie imienia Bożego³⁹⁹ przebywającego w świątyni⁴⁰⁰. Poznać czyjeś imię oznaczało również mieć nad nim władzę⁴⁰¹. Zmiana imienia była równoznaczna ze zmianą zachodzącą w danej osobie (stąd Szymon, który dostaje nowe imię – Piotr, czyli Skala, Opoka) staje się powołaniem do misji (Abraham, który stanie się ojcem wielu narodów) Także Bóg, który dokonuje dzieła stworzenia, nadaje nazwy poszczególnym stworzeniom, określa,

³⁹⁹ Pwt 12,5.

⁴⁰⁰ S. Fedorowicz, *Ewangelizacyjny wymiar obrzędu wybrania, czyli wpisania imienia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1998) nr 3, s. 191.

⁴⁰¹ Rdz 2,19.

co jest dniem, nocą, nazywając też po imieniu wszystkie ciała niebieskie⁴⁰² lub też wydając polecenie Adamowi, aby ponadawał imiona poszczególnym zwierzętom⁴⁰³.

W Nowym Testamencie bardzo często używane jest wyrażenie „w imię”, odnosi się ono do Syna Bożego, odnajdujemy je wielokrotnie⁴⁰⁴ w różnym kontekście. Ktokolwiek uwierzy w jego imię otrzyma życie i będzie zbawiony⁴⁰⁵, stanie się dzieckiem Boga⁴⁰⁶. Bóg Ojciec powinien być wielbiony w imię naszego Pana Jezusa Chrystusa⁴⁰⁷, on też wysłał Ducha Świętego w imię Chrystusa⁴⁰⁸. Także w jego imię modli się wspólnota⁴⁰⁹, przez jego imię czynione są cuda⁴¹⁰. Sam chrzest celebrowany jest z kolei w imię Ojca, Syna i Ducha⁴¹¹.

Również jednym z określeń chrztu, wywodzącym się, jak podkreśla ks. Słomka⁴¹², ze środowiska judeochrześcijańskiego, jest opisywanie tego sakramentu jako przyjęcie imienia Jezusa. Znajdujemy to wyrażenie zarówno w Nowym Testamencie jak i literaturze pierwszych wieków, później stopniowo zanika na rzecz innego nazewnictwa. Sakrament nazywany jest przyjęciem imienia Jezusa i wynikającej z niego mocy. Potwierdzenie rangi przyjmowania chrztu w imię chrzczącego ks. Słomka przytacza także na podstawie relacji dotyczącej praktyk gnostyckich. Ireneusz z Lyonu w *Adversus Haereses* mówi o Menandrze, następcy Szymona Maga, który chrzczył właśnie w swoje imię i w ten sposób, jak uważał udzielał nieśmiertelności⁴¹³.

Koncepcja imienia, jako osobowej mocy Boga, która nosi stworzenie, pojawia się, jak określa go Jean Daniélou⁴¹⁴, u głównego świadka teologii imienia, którym jest *Pasterz Hermasa*. W utworze mu przypisywanym, znajdujemy objaśnienie dotyczące wieży, symbolizującej Kościół:

⁴⁰² Iz 40,36.

⁴⁰³ Rdz 2,20.

⁴⁰⁴ I Ramelli, *nome* [w:] NDP, vol.2, 3518.

⁴⁰⁵ Por. J 1,12.

⁴⁰⁶ Por. J 20,31.

⁴⁰⁷ Por. Ef 5,20.

⁴⁰⁸ Por. J 14,26.

⁴⁰⁹ Por. J 14, 13-14.

⁴¹⁰ Por. Dz 3,6.

⁴¹¹ Por. Mt 28,19.

⁴¹² Ks. J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, s. 54.

⁴¹³ Por. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 1,23,5 [w:] *Contre Les Hérésies livre I*, SC 264, Paris: Cerf, 1979, s. 320.

⁴¹⁴ J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 209.

*Wieżę tę utwierdziło słowo Imienia wszechmogącego i pełnego chwały, a utrzymuje ją niewidzialna moc Pana*⁴¹⁵.

Jak przyznaje Orygenes w ogniu polemiki z pogańskim filozofem Celsusem:

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 Rafał, stosownie do uczynków, których dokonują na świecie zgodnie z wolą Boga wszechrzeczy. 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 zaklęć twierdzą, iż określone skutki wywiera jedynie zaklęcie 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 efektów*⁴¹⁶.

Już z tego krótkiego przeglądu świadectw możemy zauważyć, iż imiona wybierano celowo, gdyż miały nieść za sobą określony przekaz. Podobną wagę przykładano nie tylko do imion nadawanych tym, którzy należą do Kościoła (choć jak zaznaczam poniżej, wierzący powoli dochodzili do świadomości, aby podkreślać swą odrębność wobec świata także przez konkretne imiona, niosące chrześcijański przekaz), ale podkreślanie ich znaczenia spotykamy jako normalną procedurę obowiązującą w świecie antycznym.

⁴¹⁵ Hermas, *Pasterz*, Widzenie III, 11, (3), 5 [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 219.

Τεθεμελίωται δὲ πύργος τῷ ῥήματι τοῦ παντοκράτορος καὶ ἐνδόξου ὀνόματος, κρατεῖται δὲ ὑπὸ τῆς ἀοράτου δυνάμεως τοῦ δεσπότη. (Hermas, *The Shepherd*, vis III, 11,5, [w:] *The Apostolic Fathers*, s. 476)

⁴¹⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi* I, 25, s. 53.

Ὅτι δὲ τὰ περὶ ὀνομάτων τις δύνηται τὰ ἐν ἀπορρήτοις φιλοσοφεῖν, πολλὰ ἂν εὔποι καὶ περὶ τῆς ἐπικλήσεως τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ· ὧν ὁ μὲν τις Μιχαὴλ ἕτερος δὲ Γαβριὴλ καὶ ἄλλος Ῥαφαὴλ καλεῖται, φερωνύμως τοῖς πράγμασιν, ἃ διακονοῦνται κατὰ βούλημα τοῦ θεοῦ τῶν ὅλων ἐν τῷ παντί. Τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μυρίους ἤδη ἐναργῶς ἐώραται δαίμονας ἐξελάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων, ἐνεργῆσαν εἰς ἐκείνους ἀφ' ὧν ἀπηλάσθησαν.

Ἔτι δ' εἰς τὸν περὶ ὀνομάτων τόπον λεκτέον ὅτι οἱ περὶ τὴν χρῆσιν τῶν ἐπωδῶν δεινοὶ ἱστοροῦσιν, ὅτι τὴν αὐτὴν ἐπωδὴν εἰποντα μὲν τῇ οἰκείᾳ διαλέκτῳ ἔστιν ἐνεργῆσαι ὅπερ ἐπαγγέλλεται ἡ ἐπωδὴ· μεταλαβόντα δὲ εἰς ἄλλην οἰανδηποτοῦν φωνὴν ἔστιν ἰδεῖν ἄτονον καὶ οὐδὲν δυναμένην. Οὕτως οὐ τὰ σημαινόμενα κατὰ τῶν πραγμάτων ἀλλ' αἱ τῶν φωνῶν ποιότητες καὶ ιδιότητες ἔχουσιν τι δυνατόν ἐν αὐταῖς πρὸς τὰδε τινὰ ἢ τὰδε. (Origène, *Contre Celse*, SC 132, Paris: Cerf, 1967, s. 140-142)

III.1.3 Imiona chrześcijańskie

Następnym niezbędnym krokiem po wskazaniu wielkiej wagi, jaką przykładano do znaczenia imion w starożytności, będzie zbadanie, w jaki sposób przekonanie to znalazło swoje przełożenie w imionach, które nosili chrześcijanie. W pierwszych wiekach rodzącego się Kościoła z całą pewnością nie funkcjonował jeszcze żaden chrześcijański zwyczaj dotyczący specjalnego nazewnictwa. Nowoochrzczeni zatrzymywali swoje dawne imiona, otrzymywane zgodnie z panującymi tradycjami, odnoszącymi się do rodziny i przodków. I tak np. według rzymskiego obyczaju córka otrzymywała żeńską wersję imienia ojca. Także w świecie żydowskim było podobnie, co potwierdzać może epizod z Janem Chrzcicielem⁴¹⁷. W takiej sytuacji prawdziwie brzmią słowa z *Listu do Diogneta*, o tym, że chrześcijanie nie różnią się niczym spośród mieszkańców Imperium. Początkowo Kościół nie sugerował żadnego szczególnego typu imienia, nawet tych odnoszących się do Biblii. Jeśli popatrzymy na jedno z najstarszych dokumentów synodalnych, pochodzących z Kartaginy, z zebrania datowanego na 1 września 256 roku, w którym uczestniczyć miało 87 biskupów z całej łacińskiej Afryki (2 było nieobecnych), to zobaczymy, iż pośród tylu imion, wśród których przeważają łacińskie nie ma żadnego ze ST, a z NT znajdziemy tylko dwa: Piotr i Paweł⁴¹⁸. Co więcej, początkowo w Kościele problemem nie było nawet noszenie i nadawanie imion wywodzących się bezpośrednio od bóstw. Gorliwy Leonidas nazwał swojego syna Orygenes (syn Horusa), a nawet brat Ambrożego nosił imię Satyrus. Częstymi imionami były także: Apollinary, Apolloniusz, Dionizy, Izydor, Serapion, Merkury, Herakliusz, Heliodor⁴¹⁹. Podobnie wielu duchownych nosiło pogańskie imiona, np. pośród 37 biskupów zebranych na Synodzie w Kartaginie w 255 roku obecnych było aż 3 Saturninów, Junius, Demetriusz, Herkulan⁴²⁰.

Dlaczego tak się działo? Dlaczego Kościół, który od początku walczył z wszelkimi wpływami religii antycznych czy mitologii zezwalał na podobną praktykę? Niektórzy chcą widzieć w tym celowy zabieg, dążący do uświęcenia pogańskich imion przez sam fakt, iż nosili je chrześcijanie. Moim zdaniem jest to jednak dość idealistyczne podejście, w dodatku wydaje się być niepotwierdzone przez żadne

⁴¹⁷ Łk 1,62.

⁴¹⁸ Kartagina 256 rok, [w:] *Acta Synodalia 50-381*, SCL 1, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006, s. 27- 41.

⁴¹⁹ A. Di Berardino, *Nomi dei cristiani* [w:] NDP v. 2, 3523.

⁴²⁰ Kartagina 255 rok, [w:] *Acta Synodalia 50-381*, SCL 1, s. 21.

starożytne źródło. Ks. Fedorowicz z kolei twierdzi, iż nie uświadamiano sobie ich treści, stąd nie dostrzegano problemu⁴²¹. Być może i tak było, ale z zastrzeżeniem, że mówimy wciąż o pierwszych wiekach rozwijającego się Kościoła, później sytuacja uległa zmianie. Bardziej jednak prawdopodobne, że we wspólnej świadomości imiona te, pochodzące przecież od imion bóstw pogańskich traciły stopniowo swoje związki z boskością i ich nadawanie nie miało nic wspólnego z ich religijną treścią. Przekonująca wydaje się być również opinia Adolfa von Harnacka. Według niego argument przeciw nowym imionom z przywoływanego fragmentu Ewangelii według św. Łukasza 1,62 (*Nie ma nikogo w twoim rodzie, kto by nosił to imię*) miał zawsze ogromną moc i nigdy nie został pozbawiony słuszności. A zatem zatrzymywano imiona światowe, nawet niechrześcijańskie, jako jedną z rzeczy dopuszczalnych na tym świecie. Poza tym nie warto było zmieniać imienia, pod którym dana osoba była znana i rozpoznawana⁴²². Także nieczęstą praktyką w pierwszych wiekach było dodanie drugiego imienia, bądź określenia typowo chrześcijańskiego; najsłynniejszy znany przykład to Ignacy, biskup Antiochii, zwany również Teoforem („nosicielem Boga”)⁴²³. Jak pisze ks. M. Starowieyski, tak jak Egipcjanie w tym czasie przybierali drugie imię greckie podkreślające swoją hellenizację, tak Ignacy dodaje ten przydomek dla wskazania swojego chrześcijaństwa. Z kolei następca Ignacego na stolicy biskupiej w Antiochii, po jego męczeńskiej śmierci w 107 roku, nosił imię Heros.

Zmiana w tym względzie następowała powoli, uczeni chcą ją widzieć od czasów Konstantyna⁴²⁴, choć wydaje się to dużym uproszczeniem, bądź bardzo umowną granicą. Prawdą jest jednak, że u chrześcijan możemy stopniowo dostrzec zmniejszanie liczby imion o mitologicznym bądź pogańskim rodowodzie, choć ich użycie utrzymuje się w dalszym ciągu u pogan. Tak dzieje się właściwie od końca III wieku. W Kościele w tym czasie rozpoczyna się proces polegający na użyciu sławnych imion zmarłych chrześcijan oraz rozprzestrzenianie się nowych, tworzonych już specjalnie dla wierzących. Jednak tradycja ta jest zdecydowanie niejednolita, stąd można wskazać jedynie jej główne elementy. Pewna część z używanych wcześniej imion zanikła, podczas gdy inne stały się popularne zarówno u chrześcijan, jak i u pogan. Odwoływanie się do imion, które były znane dzięki życiu poszczególnych, konkretnych

⁴²¹S. Fedorowicz, *Ewangelizacyjny wymiar obrzędu wybrania...*, s. 195.

⁴²²A. Harnack, *Missione e Propagazione del Cristianesimo nei Primi tre Secoli*, Cosenza: Lionello Giordano Editore, 1986, s. 316

⁴²³Por. Ignacy Antiocheński, *Listy*, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 113n.

⁴²⁴A. Di Berardino, *Nomi dei cristiani*, [w:] NDP, vol 2, 3524.

osób przyczyniły się do tego rozwoju. I tak np. Mercurius stał się sławny, bo było to imię męczennika szeroko czczonego w Egipcie.

Warto zaznaczyć, że na Zachodzie od IV wieku stają się także popularne imiona ze Starego Testamentu: Abraham, Izaak, Daniel, Mojżesz, Tobiasz.

Kolejną sprawą wartą podkreślenia był fenomen kultu męczenników. Każdy Kościół posiadał swój kalendarz, często kult ten łączył też poszczególne regiony, jak możemy zauważyć na przykładzie Rzymu i Afryki Płn., gdzie czczono np. wspólnie Cypriana, Perpetuę i Felicytę. Część imion była bardziej popularna w konkretnych regionach np. w Afryce Płn. Donatius, Januarius, w Azji Mniejszej Tekla, w Italii Wawrzyniec. W Kościele Rzymskim z kolei wielu chrześcijan wybierało imiona: Piotr, Paweł, Wawrzyniec, a dla kobiet: Agnieszka, Cecylia, Paula. Trzeba też wspomnieć w tym kontekście całkiem nowe: Martyrius, Martyria.

Inną praktyką rozprzestrzeniającą się w chrześcijańskich domach było tworzenie imion odnoszących się do życia chrześcijańskiego, stąd pojawiły się: Adeodatus, Ambrosius, Deogratias, Eucharistus, Teodorus, Beatus. Część z nich wyrażała uczucia: Gaudencjusz, Hilariusz, inne wywodziły się z celebracji liturgicznych: Quadragesima, Eulogia, Sabbatius, Natalis, Paschasius, bądź były nawet kombinacją określeń Boga: Redemptus, Teofil, Quodvultdeus⁴²⁵.

Wszystkie scharakteryzowane powyżej zmiany w obrębie kształtowania się nazewnictwa chrześcijańskiego są dowodem potwierdzającym rosnącą świadomość Kościoła rozwijającego się także w tym aspekcie. Potwierdzają to Ojcowie, którzy w IV wieku nawołują już do nadawania chrześcijańskich imion. Jan Chryzostom apeluje, aby rodzice nie pozostawiali dzieciom swoich imion ani przodków, ale sprawiedliwych, męczenników, biskupów i apostołów z powodu ich sprawiedliwych czynów⁴²⁶.

Rozwój chrześcijańskich imion może być istotny jeszcze z jednego powodu. Moim zdaniem, rosnące przekonanie Kościoła o ważności właśnie takich imion oraz troska o ich przekazywanie przyczyniły się do formowania się rytu *nomendatio*. Znamienne, że celebracja ta jest potwierdzona od IV wieku, czyli w czasie, kiedy świadomość wierzących, co do znaczenia chrześcijańskich imion znacząco się rozwinęła. Niestety do naszych czasów nie przetrwał żaden ze spisów katechumenów.

⁴²⁵ P. Testini, *Archeologia Cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI*, Roma – Parigi – Tournai-New York: Desclée – Editori Pontifici, 1958, s. 369.

⁴²⁶ Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* 21,10, przeł. S. Kaczmarek, ŻMT 45, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.

Przypuszczalnie, gdyby taki się zachował np. z czasów pątniczki Egerii, w przeważającej liczbie zawierałby już imiona typowo chrześcijańskie.

A zatem tak rozumiany obrzęd *nomendatio* akcentuje zaakceptowanie przez Kościół (choć jeszcze nie w sposób pełny) zgłaszającego się kandydata. Przez podanie swojego imienia, w sposób symboliczny, w obecności świadków i we wspólnocie Kościoła katechumen zaznacza swoją gotowość przyjęcia chrześcijaństwa, co nierozdzielnie związane jest z przystąpieniem do sakramentu chrztu.

III.1.4 Ryt *nomendatio* - pochodzenie

Jak było wspomniane wcześniej, w IV wiecznym katechumenacie ryt *nomendatio* pełnił na tyle istotną funkcję, że był momentem przełomowym na drodze formacji katechumenów. Składał się z dwóch elementów: rozpoczynał go egzamin, pozwalający potwierdzić, iż przygotowujący się są godni przystąpić do sakramentu chrztu. Potem następowała uroczysta celebracja z wpisaniem imienia do księgi Kościoła. Wciąż aktualnym jest pytanie o źródła i pochodzenie tego rytu. Na ile był on oryginalnym wkładem zatroskanych duszpasterzy, a ile przejął z otaczającego go świata? Warto spróbować prześledzić drogę formowania się *nomendatio*.

Wydaje się, że w rozwoju tej celebracji należy zaznaczyć przede wszystkim wpływy judeochrześcijaństwa. Pseudoklementyńskie *Recognitiones* (ich ostateczna redakcja nastąpiła pod koniec IV wieku, ale tekst bazuje na tradycjach środowisk judeochrześcijańskich w Syrii sięgających II wieku⁴²⁷) wskazują, że ten, kto chce być ochrzczony powinien przybyć do nauczyciela i podać mu swoje imię, co jest równoznaczne z zapisem na kurs katechetyczny. Zostaje on przez nauczyciela pouczony, dowiaduje się o tajemnicach Królestwa, zaleca mu się także częste posty oraz badanie samego siebie. Następnie, po upływie zaleconego czasu, to jest trzech miesięcy, przyjmuje chrzest w najbliższym świątecznym dniu⁴²⁸. Mamy tutaj wiadomości, które szczególnie nas interesują, mianowicie wpisanie na listę katechumenów oraz swego rodzaju sprawdzanie zdolności przez konkretne, ustalone próby.

⁴²⁷ R. Zarzeczny SJ, *Żydowski chrzest prozelitów a inicjacja chrześcijańska. Podobieństwa i różnice w świetle literatury międzytestamentalnej, patrystycznej i dokumentów rabinackich*, [w:] *Kościół, świat i zbawienie wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, *Studia Antiquitatis Christianae* 17, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2004, s. 224.

⁴²⁸ Pseudo - Clemente, *I Ritrovamenti*, III, 67, Roma: Citta Nuova Editrice, 1993, s. 207-208.

Jean Daniélou⁴²⁹ omawiając kwestię egzaminu katechetycznego wskazuje na analogie z inicjacją we wspólnotie z Qumran. Także Reguła Zrzeszenia potwierdza istnienie czegoś na kształt egzaminu. Inicjację w tej wspólnotie można opisać za pomocą czterech punktów:

1. Prośba o przyjęcie: Ten, który, który przewodzi wspólnotie egzaminuje pragnącego wstąpić w jej szeregi, aby zbadać jego intencje i czyny. Według rezultatu badań może zostać przyjęty do dalszej próby lub całkowicie odrzucony.

2. Pierwszy rok próby: Kandydat przyjęty do wspólnoty nie może jeszcze uczestniczyć we wspólnym posiłku, sprawdzana jest jego postawa.

3. Drugi rok próby: Kiedy minie pierwszy rok wspólnota ma obowiązek zrewidować jak kandydat wypełnia nakazane reguły, jeśli zyska akceptację także jego majątek i własność będzie włączona do wspólnoty. Nie może jeszcze spożywać posiłków razem ze wszystkimi.

4. Akceptacja jako pełnoprawnego członka wspólnoty: Po drugim roku próby jest egzaminowany, jeśli badanie wypadnie zadowalająco, pozwala się mu wejść do wspólnoty pouczając o wszystkich obowiązujących go odtąd zasadach⁴³⁰.

A zatem, kto pragnie wstąpić do wspólnoty musi najpierw zostać wybadany i osądzony przez radę zrzeszenia. Prawda, że powinniśmy być bardzo ostrożni i precyzyjni – tu wpisanie, uroczyste przyrzeczenie i dopuszczenie do wspólnego posiłku odbywają się po drugim roku próby w Qumran, niemniej jednak można dostrzec sporo podobieństw w tak ukształtowanym systemie. Ostateczne przyjęcie do grupy następuje dopiero po upływie ustalonego czasu i poprzedzone jest zapewnieniem, że kandydat jest tego godny, a jego sposób życia jest identyczny z tym praktykowanym we wspólnotie⁴³¹. Józef Flawiusz wyraźnie odróżnia ten inicjacyjny ryt wprowadzający do wspólnoty od innych, późniejszych rytów np. oczyszczających przed uczestnictwem we wspólnym posiłku. W jego przekazie dotyczącym życia we wspólnotie eseneńczyków (którą wielu utożsamia następnie ze wspólnotą z Qumran, widząc głębokie analogie między tymi grupami) mamy ukazane bardzo dobrze zorganizowane życie

⁴²⁹ J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 368.

⁴³⁰ S. Pfann, *The Essene Renewal Ceremony and Baptism of Repentance*, [w:] *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts and Reformulated Issues*, ed. D. Parry and E. Ulrich, Leiden: Brill, 1999, s. 340.

⁴³¹ J. Flawiusz, *Wojna Żydowska*, II, VIII, przeł. J. Radożycki, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1980, s. 161-166.

wspólnotowe, oparte na stopniach czystości, ale także na należytej wiedzy i obserwacji wszystkich zasad i nauczania wspólnoty⁴³².

Podobny rygorystyczny egzamin dopuszczający do katechumenatu jest obecny od początku rozwoju tej instytucji, poświadcza go *Tradycja Apostolska*⁴³³. Zgłaszającego się do chrztu trzeba najpierw przebadać. Pierwszy początkowy egzamin był sprawdzaniem intencji kandydata oraz jego warunków życia i wykonywanego zawodu. Istniał cały katalog przepisów eliminujących zgłaszających swoją gotowość do wstąpienia do wspólnoty. Kościół jasno określał: kandydat musi porzucić dotychczasowy styl życia, albo odejść. Drugi egzamin odbywał się przed dopuszczeniem do sakramentu i dotyczył tego, w jaki sposób katechumeni prowadzili się w okresie przygotowania. To właśnie z niego, jak wydaje się wyrósł ryt wpisania imienia. W pewnym momencie rozwoju Kościół zapragnął zaznaczyć w bardziej uroczysty sposób, że oto ci kandydaci mogą przystąpić do świętych obrzędów. Ten fragment z *Tradycji Apostolskiej* uznaje się także za pierwsze świadectwo podziału katechumenów na dwie grupy, które później uzyskują swoje specyficzne nazwy w zależności od regionu⁴³⁴.

Prawdą jest, że egzamin przy celebracji *nomendatio* dotyczy już katechumena będącego teoretycznie po pewnym okresie formacji. W rzeczywistości jednak, jak już było wspomniane, znajdujemy się w IV w., gdzie dopiero to badanie sprawdzało w sposób pełny i świadomy intencje kandydata i było decydującym krokiem w stronę sakramentu inicjacji chrześcijańskiej. Czy jednak w pełni spełniało swoją rolę jest już osobną kwestią, skoro Cyryl jeszcze na początku Wielkiego Postu, już po zapisaniu katechumenów apeluje do nich o zrewidowania swoich intencji, którymi kierują się prosząc o wejście do Kościoła⁴³⁵.

Warto na koniec zatrzymać się nad jeszcze jedną hipotezą. Mianowicie, do wykształcenia uroczystej procedury wpisania na listę osób bezpośrednio przygotowujących się do chrztu mógł przyczynić się zwyczaj praktykowany przy rekrutacji kandydatów w szeregi wojskowe. Samo określenie rytu jest już terminem zapożyczonym z języka wojskowego: *nomensuum dare*, czyli podać swoje imię. W ten sposób określano zapis rekruta, który zgłaszał się do służby wojskowej. Prawdą jest, że

⁴³² Por. S. Freyne, *Jewish Immersion and Christian Baptism. Continuity on the Margins?*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism*, Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity, vol.1, ed. D. Hellholm, T. Vegge, O. Norderval, Ch. Hellholm, Boston: De Gruyter, 2011, s. 229.

⁴³³ *Tradycja Apostolska* II, 1-4, s. 308-310.

⁴³⁴ Por. P. F. Bradshaw, M.E. Johnson, L.E. Phillips, *The Apostolic Tradition. A Commentary*, s. 109.

⁴³⁵ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 4-5, s. 20-21.

Ojcowie, szczególnie w IV wieku niezwykle chętnie posługiwali się metaforami militarnymi. Wcześniej przytaczany Cyryl Jerozolimski zestawia obrzęd *nomendatio* z powołaniem do służby wojskowej. Także Jan Chryzostom wskazuje na katechumenów, którzy od momentu zapisu stają się żołnierzami w armii Chrystusa⁴³⁶. Łączy także to porównanie z wizją duchowego małżeństwa i zwracając się do tych, którzy mają zostać oświeceni, tak argumentuje to nietypowe zestawienie:

*Nie pomyli się ten, kto zaślubinami nazwie to, co się dziś dzieje, i nie tylko zaślubinami. Lecz także podziwu godnym zaciągami. Niech nikt nie myśli, że te słowa wykluczają się wzajemnie, ale niech posłucha błogosławionego Pawła, nauczyciela całej ziemi, jak się posługuje obu porównaniami*⁴³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że większe powiązania z wojskowością możemy doszukać się w rycie naznaczenia, określanym także jako *sphragis*, jednak i tutaj metafory militarne, stosowane tak hojnie przez katechetów mogą mieć swoją przyczynę i znaleźć uzasadnienie. Słownictwo wojskowe Ojcowie Kościoła wykorzystują bardzo trafnie, aby przybliżyć katechumenom misterium inicjacji chrześcijańskiej. Trzeba zaznaczyć, że terminy militarne przez nich używane nie pochodzą z żydowskiej literatury biblijnej, ale ze świata grecko-rzymskiego⁴³⁸. Popatrzmy, że podobne porównania dotyczące wojskowości stają się często używane w Kościele dopiero kiedy sama służba w wojsku nie kojarzy już się negatywnie.

⁴³⁶ Jan Chryzostom, *Katecheza* 2, 1, s. 41.

⁴³⁷ Jan Chryzostom, *Katecheza* 1, 1, s. 23.

Οὐδὲ γὰρ ἂν ᾿αμάρτοι τις γάμον ὀνομάζων τὰ νῦν γινόμενα, καὶ οὐ γάμον μόνον ἀλλὰ καὶ στρατολογίαν τινὰ θαυμαστήν καὶ παράδοξον. Καὶ μὴ νομίση τις ἐναντία εἶναι τὰ εἰρημένα ἀλλ' ἀκούετω τοῦ μακαρίου Παύλου τοῦ τῆς οἰκουμένης διδασκάλου ἀμφοτέροις τούτοις κεχρημένου τοῖς παραδείγμασι καὶ ποτε μὲν λέγοντος: (Jean Chrysostome, *catechese* 1,1, SC 50bis, s. 108)

⁴³⁸ A Hamman, *Militia* [w:] NDP, v.2, 3279.

III.2 PRZYGOTOWANIE KATECHETYCZNE

III.2.1 Charakter pouczeń przedchrzcielnych

Po celebracji wpisania imienia katechumeni uczestniczyli w intensywnej formacji wielkopostnej, która od połowy IV wieku zastąpiła przygotowanie rozłożone wcześniej nawet na kilka lat. Było to podyktowane względami praktycznymi, jednak stawiało katechetów w niezwykle trudnej sytuacji. Ich zadaniem było skonstruowanie przekazu w taki sposób, aby dotarł do odbiorców, wywołując u nich reakcję, często związaną ze zmianą dotychczasowego sposobu życia. Cyryl Jerozolimski zaznacza, że słowa katechez nie są jedynie skierowane do uszu wiernych, ale koniecznie trzeba je przypieczętować swoją wiarą⁴³⁹. *Wybrani* spotykali się każdego dnia podczas Wielkiego Postu, aby słuchać katechez i przystępować do egzorcyzmów. Aby jak najlepiej przygotować się celebracji sakramentu byli zachęcani także do praktyk pokutno – ascetycznych.

Spotkania katechetyczne stanowiły zatem istotny punkt przygotowań, traktowany w wymiarach: czasowym, socjalnym i duchowym. Należy podkreślić, iż choć nie były celebracjami, to jako pouczenia przedchrzcielne ściśle wiązały się z nimi, stąd znalazły swoje miejsce także w tej rozprawie. Jak przebiegały podobne zebrania? Niestety nie posiadamy wyczerpujących informacji, dotyczących zarówno warunków organizacji nauczania jak i udzielanych nauk. Zatrzymajmy się na chwilę nad dostępnymi źródłami z IV wieku. Według relacji Egerii przygotowania odbywały się w następujący sposób:

Jest więc tu taki zwyczaj, że ci, którzy mają przyjąć chrzest, przez owe czterdzieści dni, przez które się pości, są egzorcyzmowani wczesnym rankiem przez duchownych po porannym rozesłaniu z Anastasis. Zaraz potem ustawia się tron biskupa w większym kościele, w Martyrium. Wszyscy, którzy mają być ochrzczeni, siadają wokół – tak mężczyźni, jak i kobiety – zaś ich ojcowie i matki stoją. Także ci z ludu, którzy chcą się przysłuchiwać, wchodzą i siadają – jednak tylko wierni.

⁴³⁹ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 1, 5, s. 33.

Katechumeni nie mają tam wstępu, gdyż biskup uczy ich prawa, to jest; przez owe czterdzieści dni. Zaczynając od Księgi Rodzaju, przebiega wszystkie pisma i wyklada najpierw ich dosłowne znaczenie, a potem wydobywa z nich sens duchowy. Naucza ich w ciągu tych dni także o Zmartwychwstaniu i o wszystkim, co dotyczy wiary. Zwie się to katechezą. Gdy już minie pięć tygodni od rozpoczęcia nauki, otrzymują Symbol. Jego znaczenie – dosłowne i duchowe – objaśnia biskup podobnie jak znaczenie całego Pisma Świętego. W ten sposób objaśnia im Symbol.

Pouczani są bowiem przez owe czterdzieści dni – od godziny pierwszej do trzeciej, gdyż katecheza trwa trzy godziny⁴⁴⁰.

Pierwszy ważny element dotyczy warunków nauczania, mianowicie odbywało się ono codziennie przez okres czterdziestu dni, zawsze w tym samym miejscu i choć zasadniczo skierowane do wybranych, było również dostępne dla wszystkich, którzy otrzymali już sakrament chrześcijańskiego wtajemniczenia. Możemy także wyróżnić dwie główne części przekazu katechetycznego: pierwsza z nich koncentruje się wokół Pisma Świętego, druga jest objaśnianiem poszczególnych artykułów Credo. Jakkolwiek nie spotykamy żadnej różnicy między tymi dwoma grupami, to jest możliwe, że wcześniej mocniej akcentowano ich oddzielenie, dopiero później zostały połączone i otwarte tylko dla kandydatów zaakceptowanych do bezpośredniego przygotowania do chrztu⁴⁴¹.

Bardzo podobne, choć trochę mniej obszerne świadectwo dotyczące katechezy inicjacyjnej pozostawiają nam *Konstytucje Apostolskie*, powstałe prawdopodobnie w tym samym czasie, co pamiętnik Egerii, czyli ok. 380 roku i pochodzące z Antiochii. Rozdział VII przynosi zalecenia, aby ten, kto ma przystąpić do sakramentu chrztu

⁴⁴⁰ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 46,1-3, [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, s. 195-196.

Consuetudo est enim hic talis, ut qui accedunt ad baptismum per ipsos dies quadraginta, quibus ieiunatur, primum mature a clericis exorcizentur, mox missa facta fuerit de Anastase matutina. Et statim ponitur cathedra episcopo ad Martyrium In ecclesia maiore, et sedent omnes in giro prope episcopo, qui baptizandi sunt, tam uiri quam mulieres, stant etiam loco patres uel matres, nec non etiam qui uolunt audire de plebe omnes intrant et sedent, sed fideles. Cathecumini autem ibi non intrant tunc quia episcopus docet illos legem, id est sic: inchoans a Genese per illos dies quadraginta percurret omnes Scripturas, primus exponens carnaliter et sic illud soluens spiritaliter. Nec non etiam et de resurrectione, similiter et de fide omnia docentur per illos dies; hoc autem cathecisis appellatur. Et iam quando completae fuerint septimanae quinque, a quo docentur, tunc accipient symbolum; cuius symboli rationem similiter, sicut omnium Scripturarum ratione, exponet eis singulorum sermonum, primum carnaliter et sic spiritaliter, ita et symbolum exponet. Ac sic est ut in hisdem locis omnes fideles sequantur Scripturas, quando leguntur in ecclesia, quia omnes docentur per illos dies quadraginta, id est ab hora prima usque ad horam tertiam, quoniam per tres horas fit cathecisin.

(Egerie, *Journal de Voyage (Itineraire)* 46, 1-3, SC 296, s. 306-310)

⁴⁴¹ Por. P.F. Bradshaw, *Reconstructing Early Christian Worship*, London: SPCK, 2002, s. 58.

wcześniej został pouczony o niezrodzonym Bogu, poznał jednorodzonego Syna i otrzymał pewną naukę o Duchu Świętym. Następnie przedstawia mu się działanie Boga w Historii Zbawienia, objaśniając jego interwencje od samego stworzenia świata i człowieka, przez Patriarchów, wędrówkę Narodu Wybranego, proroków, ukazując Bożą opatrzność i prowadzenie, jak nie odwrócił się od ludzi, ale przeciwnie, wiódł ich od niewoli i bezbożności do wolności i pobożności, od nieprawości do sprawiedliwości, od wiecznej śmierci do wiecznego życia⁴⁴². Na końcu katechumeni powinni zostać pouczeni o wydarzeniach z Nowego Testamentu, jak Chrystus stał się człowiekiem, o jego męce, zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu. Jest to kolejny przykład katechezy dogmatycznej, streszczonej w bardzo podobnych punktach. Możemy wnioskować, że ten sposób przekazu przemawiał do słuchaczy, skoro stosowano go w tym samym czasie w różnych miejscach.

Ambroży pozostawia następujące świadectwo dotyczące katechez, które wygłosił w czasie Wielkiego Postu dla swoich katechumenów w Mediolanie:

*Gdy czytano opowieści o dziełach patriarchów lub zalecenia Księgi Przysłów, wówczas codziennie mówiłem o rzeczach związanych z obyczajami, abyście pod wpływem tych wskazań przyzwyczajali się wchodzić na drogi przodków, kroczyć ich szlakiem oraz zachowywać posłuszeństwo wobec Boskich słów*⁴⁴³.

A zatem mamy tutaj potwierdzenie, po pierwsze, wygłaszania nauk przez biskupa każdego dnia podczas wielkopostnych przygotowań, po drugie, odnoszenia katechezy do ważnych wydarzeń z historii Narodu Wybranego.

Augustyn w traktacie *De fide et operibus* (Wiara i uczynki) uzasadnia istnienie katechumenatu w ustalonej przez Kościół formie, odrzucając zarzuty tych, którzy najpierw pragnęli chrzczyć, a potem nauczać:

⁴⁴²Konstytucje Apostolskie VII, 39,2, [w:] Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii Prawo Kanoniczne Świętych Apostołów Kary Świętych Apostołów dla upadłych Euchologion Serpiona, s. 205.

⁴⁴³Ambroży z Mediolanu, O tajemnicach 1,1, [w:] Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O sakramentach, s. 51.

De moralibus cottidianum sermonem habuimus, cum vel patriarcharum gesta vel Proverbiorum legerentur praecepta, ut his informati atque instituti adsuesceretis maiorum ingredi vias eorumque iter carpere ac divinis oboedire oraculis, quo renovati per baptismum eius vitae usum teneretis, quae ablutos deceret. (De Mysteriis 1,1, CSEL 73, s. 89)

Jeśli zaś prosi zdrowy i jest czas na nauczanie się, wtedy jakież można znaleźć inny stosowniejszy czas, by się przysłuchał, w jaki sposób ma stać się chrześcijaninem i jak żyć, aniżeli ten, gdy z większą uwagą zwrócony ku nauce religii prosi o Sakrament zbawiennej wiary? (...) Stosuje się zaś w Kościele po wszystkie czasy to zbawienne zarządzenie, aby przystępujący do Imienia Chrystusowego przechodzili przez stopień katechumenatu, a tym starannie i dokładniej się przygotowywali w tych dniach, kiedy nazywamy ich ubiegającymi się, skoro już zgłosili się i zapisali w celu przyjęcia Chrztu⁴⁴⁴.

Nauczanie katechetyczne stanowiło podstawę dla kandydatów w ramach ich bezpośredniego, krótkiego przygotowania do chrztu. Dlatego nazywani byli katechumenami, tzn. pouczanymi, z gr. słowa *katechein* – wywoływać echo, rozbrzmiewać, a w dalszym znaczeniu: katechizować. Najkrócej mówiąc, w katechezie wskazywano na elementy moralne i doktrynalne, w oparciu przede wszystkim o teksty biblijne. Innymi słowy, według spojrzenia Jeana Daniélou, w nauczaniu katechetycznym od IV wieku można wyodrębnić dwa dopełniające się elementy: biblijny i doktrynalny, tzn. wyjaśnienia biblijne i komentarze do Symbolu, co pokazywały przytoczone powyżej przykłady. Nauczanie biblijne mogło przybierać różne formy: wyjaśnienia lub komentarza do wybranej księgi Pisma Świętego, całościowego przedstawienia przesłania biblijnego lub komentarza do wybranego tekstu⁴⁴⁵. W różnych kościołach lokalnych, w zależności od przyjętego zwyczaju kładziono nacisk na inne aspekty katechezy. Np. według wcześniej przytaczanego świadectwa Egerii nauczanie w Jerozolimie na początku Wielkiego Postu posiadało charakter bardziej biblijny, aby pod koniec tego okresu przejść do wyjaśnienia Symbolu. Z kolei u Cyryla pierwsze katechezy posiadają wymiar moralny, następne zaś w większym stopniu skupiają się na aspekcie doktrynalnym. Jan Chryzostom kładzie nacisk głównie na nauczanie moralne.

⁴⁴⁴ Augustyn, *Wiara i uczynki* 6,9, [w:] *Pisma katechetyczne*, s. 179.

Si autem saluus petit spatiumque discendi est, quod aliud opportunius tempus reperiri potest, quo audiat, quemadmodum fidelis fieri ac vivere debeat, quam illud, cum attentiore animo atque ipsa religione suspenso saluberrimae fidei Sacramentum petit? (...) Quod autem fit per omne tempus, quo in Ecclesia salubriter constitutum est, ut ad nomen Christi accedentes catechumenorum gradus excipiat, hoc fit multo diligentius et instantius his diebus, quibus Competentes vocantur, cum ad percipiendum baptismum sua nomina iam dederunt.(*De fide et operibus* 6,9, [w:] *La Vera Religione*, NBA VI/2, Roma: Citta Nuova Editrice, s.704,706.)

⁴⁴⁵ R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 327.

Zadaniem katechezy było przekazanie podstawowych treści wiary, nie powinna zatrzymywać się na elementach drugorzędnych. Stąd też Cyryl Jerozolimski bardzo prosto wskazuje na czas katechezy jako na okres kładzenia fundamentów wiary:

Nie uważaj tego za zwykłą naukę! Bo jest ona dobra i zasługuje na wiarę. Choćbyśmy coś w niej dziś zaniedbali, odrobimy jutro. Gdybyśmy jednak coś zaniedbali z ustalonego porządku w nauce o kąpieli odrodzenia, kiedy to powtórzymy? (...) przypuśćmy też, iż katecheza jest domem. Jeśli nie będziemy kopać głęboko, nie położymy fundamentu i nie dokonamy planowej budowy dla zabezpieczenia przed pęknięciem i rysą, bez wartości będzie wcześniej podjęta praca⁴⁴⁶.

W ten sposób biskup Jerozolimy, doskonale zdając sobie sprawę z różnych motywacji, z jakimi katechumeni chcą przystąpić do chrztu, podejmuje próbę uwrażliwienia swoich słuchaczy na znaczenie katechez na drodze inicjacji. Aby wzmocnić przekaz, posługuje się obrazowym przykładem znanym z życia codziennego, co jest bardzo częstym zabiegiem stosowanym w jego pouczeniach.

III.2.2 Analogie

Z czym możemy porównać to nauczanie katechetyczne? Gdzie spotykamy podobny system, oparty na bezpośrednim przekazie? Przede wszystkim w katechezie moralnej możemy odszukać ślady prowadzące do judeochrześcijaństwa. Ponieważ samo zagadnienie dotyczące elementów judaizmu w katechezie wczesnochrześcijańskiej było już wielokrotnie studiowane i omawiane⁴⁴⁷, stąd warto jedynie podkreślić najważniejsze punkty. Trzeba przy tym zaznaczyć, że na samym początku nauka przygotowująca do chrztu była często zredukowana tylko do katechezy moralnej. Czym zatem było to pouczenie? Powtarzając za Jeanem Daniélou możemy stwierdzić, że w szerokim i podstawowym sensie katecheza moralna dotyczyła życia człowieka według wiary, którą wybiera⁴⁴⁸.

⁴⁴⁶ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 11, s. 23.

⁴⁴⁷ Wystarczy sięgnąć do: J. Daniélou *La Catechesi Nei Primi Secoli*, Torino: Elle di CI Torino-Leumann, 1968, s. 107-118, A. Turck, *Evangelisation et catechese aux deux premiers siecles*, Paris: Du Cerf, 1962, s. 23-48; R. Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach* s. 110-124.

⁴⁴⁸ J. Daniélou, *La Catechesi nei primi secoli*, s. 107.

Zdaniem A. Benoita *Didache* ukazuje model katechezy przedchrześcijańskiej, w której zawiera się więcej judaizmu i esenizmu niż chrześcijaństwa⁴⁴⁹. Charakterystyczne zasady takie jak: reguła dwóch dróg, złota zasada, podwójne przykazanie, zasady postępowania społecznego – żaden z tych elementów nie jest oryginalnie chrześcijański. W zasadzie próbując scharakteryzować nauczanie w antycznym Izraelu możemy dostrzec pewną analogię, jaką stosuje względem niego przekaz katechetyczny z pierwszych wieków. Badacze mówiąc o tym, stosując określenie „szkoły prorockiej”, gdyż powiązanie nauczania z tradycją prorocką prowadziła według nich do postulatu istnienia takiej szkoły mniej lub bardziej według typu greckich szkół filozoficznych⁴⁵⁰. Nauczanie tam dawane koncentrowało się wokół historii religijnej Izraela, w szczególności dotyczyło wielkich świadectw wierności Bogu wielkich figur prorockich takich jak: Izajasz, Elias, Elizeusz. Wydaje się, że przeniesienie opowieści o czynach proroków odbywało się najpierw ustnie, w pewnych cyklach, jak np. ten, dotyczący historii Eliasza.

Tę zależność między wczesnochrześcijańską katechezą a judaizmem możemy dostrzec analizując szczegółowo teksty pochodzące zwłaszcza z pierwszych trzech wieków formowania się struktury kościelnej. Już w Nowym Testamencie Jezus naucza o dwóch drogach⁴⁵¹, różne ślady tej katechezy obecne są u św. Jana i Pawła⁴⁵².

Popatrzymy na tzw. *regułę dwóch dróg*, zawartą w *Didache*:

*Dwie są drogi, jedna droga życia, a druga śmierci – i wielka jest różnica między nimi*⁴⁵³.

To lapidarne stwierdzenie rozpoczynające *Didache* stanowi punkt wyjścia, początek katechezy, która stawia słuchacza przed poważną decyzją. Rozwinięcie tej myśli jest następujące: droga życia polega na miłości Boga i bliźniego jak siebie samego. Natomiast droga śmierci jest pełna zła, znajdują się na niej wszystkie te niegodziwości, które są przeciwieństwem poprzedniej ścieżki. Zatem wybranie Chrystusa i odrzucenie zła pojawia się jako warunek konieczny do nawrócenia.

⁴⁴⁹ A. Benoit, *Le baptême: sa célébration et sa signification dans l'Eglise ancienne*, [w:] *Baptême sacrament d'unité*, Paris 1971, s. 29.

⁴⁵⁰ Por. A. Lemaire, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell' Israele antico*, Brescia: Paideia Editrice, 1981, s.95-96.

⁴⁵¹ Mt 7,13-14

⁴⁵² 1 J 3, 7-14; 2 P 2, 15-21; 2 Tm 2, 16-18; Ef 4 i 5; Rz 13,12.

⁴⁵³ *Didache* 1, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 33.

‘Οδοὶ δύο εἰσι, μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου, διαφορὰ δὲ πολλὴ μεταξύ τῶν δύο ‘οδῶν (*The Didache*, [w:] *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, s. 344)

Tradycja schematu opartego na dwóch drogach jest bardzo stara. Z całą pewnością wywodzi się z judaizmu, potem została zaadaptowana do chrześcijańskiego przekazu. Ślady podobnego myślenia możemy dostrzec w *Księdze Powtórzonego Prawa*, gdzie Bóg nakazuje wybrać drogę zgodną z jego przykazaniami, zamiast tej, która prowadzi do śmierci⁴⁵⁴. Ten temat jest obecny w całej historii Izraela, w której, tuż przed przyjściem Chrystusa, rozkwita wspólnota w Qumran. W katechezach tej grupy silnie podkreśla się alternatywę dwóch dróg: Światła i Ciemności. Co istotne, w *Regule Zrzeszenia* z Qumran odnajdujemy tę samą doktrynę, co w *Didache*, a to stanowi potwierdzenie judaistycznego charakteru tego dzieła⁴⁵⁵.

Podobną katechezę zawiera *List Barnaby*, wskazujący na istnienie dwóch dróg odpowiadających dwom rodzajom nauki i władzy: światła i ciemności. Pierwszej z nich pilnują aniołowie Boży, z kolei druga należy do aniołów szatana⁴⁵⁶.

Jak wskazuje Jean Daniélou⁴⁵⁷, oryginalność nauczania w kwestii moralnej przychodzi wraz z osobą Chrystusa. Moralność ta pozostała ściśle związana z Dekalogiem, ale to, co ulega zmianie to motywacja: wszystko oparte jest na Jezusie. Potwierdzeniem tego jest omawiany przykład *Didache*. We wstępie do wydania polskiego ks. Starowieyski zwraca uwagę, że jest to ciekawy przykład podejmowania przez chrześcijan dziedzictwa żydowskiego. Ponieważ, jak wyjaśnia, katecheza o dwóch drogach była prawdopodobnie wcześniej podręcznikiem etyki, używanym przez żydowskich katechetów, przeznaczonym dla nauczania prozelitów. Następnie został on „schrystianizowany” przez włączenie cytatów z ewangelii⁴⁵⁸. Tę samą myśl wyraża Eugene Kevane przeciwstawiając starożytny katechumenat greckiej *paidei* i rzymskiej doktrynie, a porównując go do systemu żydowskiej edukacji. Zaznacza przy tym, że podobny sposób nauczania znalazł nowe centrum w osobie Jezusa, w ten sposób rozpoczynając historię Nowego Izraela⁴⁵⁹. Także katechezę o dwóch drogach odnosi do słów Jezusa z Ewangelii według św. Jana, który mówi o sobie, że jest Drogą, Prawdą i Życiem.

W IV wieku sytuacja odnośnie zasad nauczania zmienia się. Katecheza moralna nie jest już traktowana oddzielnie, ale staje się zintegrowaną częścią katechezy dogmatycznej, z którą tworzy konkretną realizację w życiu codziennym. W pierwszych

⁴⁵⁴ Pwt 30, 15-20.

⁴⁵⁵ J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, s. 42.

⁴⁵⁶ *List Barnaby* 18, [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 197.

⁴⁵⁷ J. Daniélou, *La Catechesi nei primi secoli*, s. 120.

⁴⁵⁸ M. Starowieyski, *Wstęp* [w:] *Pierwsi świadkowie*, s. 27.

⁴⁵⁹ E. Kevane, *Catechesis in Augustine*, Villanova: Villanova University Press, 1989, s. 23.

wiekach Kościoła katecheza moralna znajduje się często na początku drogi, ponieważ jej zadaniem jest zerwać ze zwyczajami pogańskimi. W IV wieku przenosi się ją na koniec, gdzie powinna wskazywać jak funkcjonuje całe życie chrześcijańskie⁴⁶⁰. Choć pozostaje prawdą, że w rozwoju katechezy moralnej żaden etap nie ma na celu wykluczenia innych, przeciwnie dopełniają się wzajemnie, to jednak widzimy, jak elementy pochodzące z judaizmu są z biegiem lat pomijane.

Tradycja Apostolska, koncentruje się bardziej na przygotowaniu liturgicznym niż opisie przebiegu katechezy. Oczywiście była ona częścią katechumenalnego spotkania, bo jak sam autor podkreśla, przygotowujący się powinni uczęszczać na podobną naukę przez trzy lata, oraz zaznacza, aby po zakończeniu takiego pouczenia katechumeni modlili się jeszcze oddzielnie od wiernych⁴⁶¹. Być może sprawa katechezy była dla autora oraz odbiorców jego pisma na tyle jasna, że nie dostrzegł potrzeby, aby ją szerzej omówić.

Interesujący fragment, nad którym warto się na chwilę zatrzymać znajdujemy u Orygenesesa w jego dziele *Przeciw Celsusowi*. W trzeciej księdze tego utworu odpowiada on na zarzut filozofa pogańskiego, iż chrześcijanie niczym kuglarze i błażni na publicznych placach przedstawiają charakterystyczne dla siebie sztuczki. Tym samym nie dzielą się swoimi tajemnicami z ludźmi roztropnymi, ale na powierników wybierają młodzieńców, żebraków i głupców. Na ten mocny zarzut Orygenes ze spokojem przedstawia sposób nauczania chrześcijan, najpierw odwołując się do szkoły cyników, którzy rozprawiali publicznie przed przypadkowym audytorium. Była to radykalna szkoła filozoficzna głosząca i praktykująca całkowite ubóstwo. Dlaczego zatem, jak pyta katecheta z Aleksandrii, nikt o podobną niedorzeczność nie podejrzewa tej grupy, skoro także oni przemawiają do przypadkowych słuchaczy. Według niego chrześcijanie znacznie lepiej i skuteczniej wzywają do umiłowania piękna i dobra. Przede wszystkim, jak podkreśla, w przeciwieństwie do cyników, tutaj dobór odbiorcy nie jest przypadkowy. Wyraża przy tym zdumienie skąd podobne zarzuty, skoro wszystko, co czynią chrześcijanie to czytanie tekstów i objaśnianie ich, nawołując przy tym do pobożności wobec Boga i praktykowania cnót. Jak wyjaśnia następnie:

Chrześcijanie natomiast, jeśli to jest możliwe, przede wszystkim badają duszę tych, którzy ich pragną słuchać i uczą ich najpierw na osobności; a gdy uczniowie

⁴⁶⁰J. Daniélou, *La Catechesi Nei Primi Secoli*, s. 107.

⁴⁶¹*Tradycja Apostolska* II,3, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 309.

jeszcze nie przyjęci do wspólnoty wykażą postępy w pragnieniu uczciwego życia, wówczas przyjmują ich tworząc oddzielną grupę początkujących i świeżo przyjętych, którzy nie otrzymali jeszcze symbolu oczyszczenia, i oddzielną grupę tych, którzy wedle swych sił postępowaniem swoim udowodnili, iż nie pragną niczego innego, tylko tego, co wyznają chrześcijaństwo.

*Wśród tej drugiej grupy niektórzy mają obowiązek czuwania nad życiem i postępowaniem kandydatów, aby nie dopuścić tych, którzy są winni wykroczeń, uczciwych zaś serdecznie przyjmować i czynić ich z dnia na dzień lepszymi*⁴⁶².

Według badaczy w tym fragmencie Orygenes był bliski formalnego podziału katechumenów na dwie grupy, wraz z egzaminowaniem ich sposobu życia⁴⁶³.

Ważniejsze jednak dla naszych rozważań jest fakt, że w III wieku dostrzegamy pewną drogę nauczania przygotowujących się do chrztu, z podkreśleniem jej wyższości nad programem innych pogańskich szkół. Aby być sprawiedliwym, katecheta w dalszej części swojej argumentacji przyznaje, że nauczyciele doktryny chrześcijańskiej wyznają otwarcie, iż są dłużnikami Greków i barbarzyńców, mądrych i niemądrych⁴⁶⁴, jest to jednak odniesienie biblijne⁴⁶⁵, użyte w tym znaczeniu, że są wezwani, aby przekazać im mądrość prawdziwą. Również nauczanie swoje chcą kierować do wszystkich, ale nie przez nieroztropność, ale aby wszystkich nauczyć Słowa Bożego. Dlatego w przeciwieństwie do szkoły pitagorejskiej, która swoich odstępców uważała za osoby martwe, chrześcijaństwo, nawet już ochrzczeni, po okazaniu prawdziwego nawrócenia mają szansę na miłosierdzie i przyjęcie do Kościoła. Argumentując dalej swoje stanowisko, Orygenes wskazuje na sposób nauczania w innych szkołach filozoficznych, pytając czy tylko Grekom wolno udzielać pouczenia wszystkim stanom: młodzieńcom, głupcom oraz niewolnikom. Przytacza konkretne

⁴⁶² Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 3,51, s. 168.

Χριστιανοὶ δὲ κατὰ τὸ δυνατόν αὐτοῖς προβασιλεύσαντες τῶν ἀκούειν σφῶν βουλομένων τὰς ψυχὰς καὶ κατ' ἰδίαν αὐτοῖς προεπάσαντες, ἐπὶ πάντοτε δοκῶσιν αὐτάρκως οἱ ἀκροαταὶ πρὶν εἰς τὸ κοινὸν εἰσελθεῖν ἐπιδεδωκέναι πρὸς τὸ θέλειν καλῶς βιοῦν, τὸ τηλικαδε αὐτοὺς εἰσαγαγεῖν, ἰδίᾳ μὲν ποιήσαντες τάγμα τῶν ἄρτι ἀρχομένων καὶ εἰσαγομένων καὶ οὐδεπῶ τὸ σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάραι ἀνεληφότων, ἕτερον δὲ τὸ τῶν κατὰ τὸ δυνατόν παραστηράντων εαυτῶν τὴν προαίρεσιν οὐκ ἄλλο τι βούλεσθαι ἢ τὰ Χριστιανοὶς δοκοῦντα· παρ' οἷς εἰσι τινὲς τεταγμένοι πρὸς τὸ φιλοπευστεῖν τοὺς βίους καὶ τὰς ἀγωγὰς τῶν προσιόντων, ἵνα τοὺς μὲν τὰ ἐπίρρητα πράττοντας ἀποκαλύσωσιν ἥκειν ἐπὶ τὸν κοινὸν αὐτῶν σύλλογον τοὺς δὲ μὴ τοιοῦτους ὅλην ψυχὴν ἀποδεχόμενοι βελτίους ὁσημέραι κατασκευάζωσιν. (Origene, *Contra Celse* III, 51, SC 136, Paris: Cerf, 1968, s. 120-122)

⁴⁶³ Por. P.F. Bradshaw, *Reconstructing Early Christian Worship*, s. 56.

⁴⁶⁴ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 3,54, s. 169.

⁴⁶⁵ Rz 1,14.

przykłady, podkreślając jak poszczególni filozofowie prowadzili do cnoty niewolników: Pitagoras, Zamolksis, Zenon Persajosa a stoicy Epikteta, pytając skąd oburzenie tylko na chrześcijan, kiedy czynią podobnie⁴⁶⁶. A zatem Orygenes w swojej argumentacji próbuje wykazać głęboką mądrość w sposobie nauczania chrześcijan, wskazując przy tym na bezzasadność argumentów Celsusa. Wychodzi z założenia, że sam sposób przekazu, czyli nauczanie katechetyczne nie różni się w punkcie wyjścia od szkół filozoficznych, natomiast przewyższa je tym, czego dotyczy. Nie neguje sposobu przekazywania wiedzy przez pogańskich nauczycieli, ale przede wszystkim domaga się sprawiedliwego spojrzenia na dzieło katechetów chrześcijańskich.

Prawda, że poprzednie przykłady dotyczyły pouczeń katechetycznych z początków formowania się przekazu katechetycznego. Należy zaznaczyć, że odnosiły się raczej do początkowego nauczania, pierwszego kontaktu z zasadami chrześcijańskimi. Dla naszych rozważań ważne jest, iż katecheza chrześcijańska na przestrzeni wieków rozwijała się, szukając jak najlepszych środków dotarcia do słuchacza, przy wciąż zmieniających się warunkach nauczania. Odbiorca z IV wieku nie jest już tym samym, co dwa wieki wcześniej. Tutaj katecheci musieli zmierzyć się z podwójnym problemem, mianowicie oprócz jasnego przekazu prawd wiary powinni skłonić katechumena do gruntownego przemyślenia intencji, z którymi zgłosił się, aby wejść do wspólnoty Kościoła. Było to o tyle trudniejsze zadanie, że ograniczone czasowo, w IV wieku katecheta dysponował już bowiem tylko okresem Wielkiego Postu. Starano się robić wszystko, aby dotrzeć do słuchaczy, z drugiej jednak wskazywano także ich własną odpowiedzialność przed Bogiem za dokonany wybór. Cyryl Jerozolimski apelując do katechumenów przypomina, że dano im wiele możliwości nawrócenia i pokuty, choć z drugiej strony jest to pojęcie względne, ponieważ ma na myśli okres czterdziestu dni. A zatem, jeśli nie skorzystają z tego daru, nie będzie to wina katechety, że nie otrzymają łaski⁴⁶⁷.

Jako pomoc dla katechety powstał traktat Augustyna *De catechizandis rudibus* (*Początkowe nauczanie religii*). Został napisany ok. 400 r. z przeznaczeniem dla diakona z Kartaginy, Deogratiasa, który skarżył się na problem z zatrzymaniem uwagi słuchających. Potrzebował także jasnych instrukcji jak nauczać katechumenów, od czego zacząć wykład, jakimi przykładami się posłużyć. W ten sposób dzieło dotyczy pierwszego pouczenia, następującego tuż po decyzji zapisu do katechumenatu.

⁴⁶⁶ Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, 3,54, s. 170.

⁴⁶⁷ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 4, s. 21.

Augustyn analizuje w nim proces nauczania katechetycznego, wskazując przy tym na dwie istotne rzeczy. Po pierwsze, na adaptację nauczania w zależności od możliwości intelektualnych słuchających. Po drugie, na metodę, która ma ukazać działanie Boga w historii i powinna stać się pierwszym, zapadającym w pamięć pouczeniem, zawierającym główną myśl chrześcijaństwa⁴⁶⁸.

Na samym końcu warto poświęcić jeszcze chwilę katechezom mistagogicznym. Był to ostatni etap nauczania, odbywający się już po sakramencie chrztu. Według świadectw pochodzących zarówno ze Wschodu jak i Zachodu, neofici przez cały tydzień paschalny uczestniczyli w pouczeniach, których celem było wyjaśnienie rzeczy do tej pory ukrytych przed nimi. Egeria przedstawia tę praktykę w następujący sposób, przytaczając słowa biskupa skierowane do przygotowujących się:

O tym jednak, co stanowi wyższe wtajemniczenie, to jest o chrzcie, nie mogliście usłyszeć jako katechumeni. Nie sądzcie, że stało się tak bez powodu, bo gdy w imię Pańskie zostaniecie ochrzczeni, słuchać będziecie o tym przez owe osiem dni paschalnych po rozesłaniu z Anastasis. Ponieważ jednak jesteście jeszcze katechumenami, bardziej tajemne misteria nie mogą wam być wyjawione⁴⁶⁹.

Katechezy mistagogiczne dotyczyły więc przede wszystkim sakramentów, do których neofici przystąpili. Stosowano tym samym „pedagogię aktywną”, która najpierw powołuje do życia wydarzenie, a potem je wyjaśnia⁴⁷⁰. Spośród znanych katechetów z IV wieku inaczej postępuje jedynie Jan Chryzostom, u którego nie znajdziemy wyraźnego podziału na katechezy przedchrzcielne dla kandydatów i mistagogiczne dla neofitów. O symbolice chrztu opowiada już w drugiej katechezie, natomiast w pouczeniu dla nowoochrzczonych skupia się na naukach moralnych. Był to jednak wyjątek. Ambroży w Mediolanie zostawia takie wyjaśnienie:

⁴⁶⁸ V. Monachino SI, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1947, s. 175.

⁴⁶⁹ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 46,6 [w:] *Do Ziemi Świętej, Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, s. 196.

Uerum autem quae sunt misterii altioris, id est ipsius baptismi, quia adhuc cathecumini, audire non potestis. Et ne extemetis aliquid sine ratione fieri, cum in nomine Dei baptidiati fueritis, per octo dies paschales post missa facta de ecclesia in Anastase audietis: quia adhuc cathecumini estis, misteria Dei secretiora dici vobis non possunt. (Egerie, *Journal de Voyage (Itineraire)* 46, 6, SC 296, s. 312)

⁴⁷⁰ J. Daniélou, *La Catechesi Nei Primi Secoli*, s. 55.

*Teraz czas nakazuje mówić o tajemnicach i wyjaśnić samą istotę sakramentów. Gdybyśmy przed chrztem uznali za właściwe przekazanie tej wiedzy ludziom jeszcze niewtajemniczonym, mogłoby to uchodzić raczej za zdradę aniżeli za pouczenie. Światło tajemnic zresztą lepiej przenika do tych, którzy nie otrzymują poprzednio jakiegoś wyjaśnienia*⁴⁷¹.

Podobnie twierdzi Cyryl Jerozolimski, zaznaczając na początku przypisywanych mu katechez mistagogicznych, że choć od dawna chciał udzielić swoim katechumenom tych wyjaśnień, to z uwagi na ich dobro czekał z pouczeniami aż do czasu, kiedy przyjmą sakrament, ponieważ bardziej wierzy się oczom niż uszom⁴⁷².

Nie można odmówić słuszności takiemu postępowaniu. Katechumeni pochodzili z rodzin niechrześcijańskich, oczywiście byli pośród nich i tacy, którzy posiadali pewną znajomość zasad życia chrześcijańskiego, ale większość z nich miała w sobie zaledwie pragnienie, aby wejść do Kościoła. Stąd ważne było, aby katecheta postępował w nauczaniu powoli, wychodząc od podstaw wiary i przechodząc z katechumenami drogę do pełnego wtajemniczenia. Ten sposób mógł zagwarantować dobrą formację kandydatów.

Prawda, że katecheeci nauczając według podobnego schematu przestrzegali przede wszystkim zasady zwanej *disciplina arcani*. Według tej praktyki pewne prawdy wiary, katechezy i obrzędy trzymane w tajemnicy nie tylko przed poganami, ale nawet katechumenami w obawie przed niezrozumieniem oraz w obliczu możliwych prześladowań. Jednak mając na uwadze całą drogę kształtowania się katechumenatu, jestem skłonna przychylić się do zdania Maxwella E. Johnsona powołującego się z kolei na Georga Kretschmara. Otóż według niego na początku, w pierwszych wiekach *disciplina arcani* była praktyką konieczną i uzasadnioną w świecie wrogo nastawionym do chrześcijaństwa. Natomiast w IV wieku zachowywano ją już głównie po to, aby pogłębić dramaturgię i napięcie, a tym samym wywrzeć na katechumenach mocniejsze wrażenie i potwierdzić powagę ich decyzji⁴⁷³. Być może jest to prawda, zwłaszcza, jeśli

⁴⁷¹ Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 1,2, s. 51.

Nunc de mysteriis dicere tempus admonet atque ipsam rationem sacramentorum edere, quam ante baptismum si putassemus insinuandam nondum initiatis, prodidisse potius quam edidisse aestimaremur; deinde quo inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit, quam si ea sermo aliqui praecucurrisset. (De Mysteriis 1, 2, CSEL 73, s. 89)

⁴⁷² Cyryl Jerozolimski, *Katecheza mistagogiczna pierwsza*, 1, s. 319.

⁴⁷³ M.E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation, Their Evolution and Interpretation*, s. 92.

mamy na uwadze, iż katechumenat z tego okresu coraz bardziej zaczyna podkreślać celebrację rytów, właśnie przez ich niezwykle bogatą symbolikę chcąc przemawiać i poruszać kandydatów inicjowanych w chrześcijańskie sakramenty. Tę dramaturgię bardzo dobrze oddaje fragment katechezy wstępnej, ogłoszonej przez Cyryla Jerozolimskiego, który używa naprawdę mocnych porównań, rozpatrując sprawę tajemnicy w kategorii zdrady oraz życia i śmierci. Zapewne podobny dobór słów musiał wywrzeć odpowiednie wrażenie na odbiorcy, co też było intencją przemawiającego. Dlatego biskup Jerozolimy, przestrzegając *wybranych*, abypowierzonego im nauczania nie powtarzali nieprzygotowanym katechumenom, apeluje do nich tak:

*Powierzamy ci bowiem tajemnicę, nadzieję przyszłego życia. Zachowaj sekret temu, który cię nagradza! Niech nikt ci nie mówi: Cóż to szkodzi, że się dowiem o tym? I chorzy proszą o wino. Gdyby się go im podało, wzmogłaby się gorączka i nieszczęście stałoby się podwójne – chory straciłby życie, lekarz sławę. Podobnie jest z (nieprzygotowanym) katechumenem, gdy dowiaduje się od wiernego o tajemnicy. I jego powala gorączka. Nie rozumie bowiem, krytykuje i drwi z tego, co usłyszał, a wierny występuje jako zdrajca. Stoisz na pograniczu. Bacz, być czegoś nie wygadał! To nie prawdy nie zasługują na mówienie o nich, ale uszy nie są godne słyszenia*⁴⁷⁴.

Na samym końcu warto zaznaczyć jeszcze dwie sprawy. Począwszy od V wieku, obserwujemy stopniowy zanik katechezy przedchrzcielnej na rzecz rozbudowanych celebracji i komentarzy do nich. W ten sposób w Rzymie, diakon Jan w liście do dostojnika Senariusza z Rawenny, datowanym na ok. 500 rok, wspomina o katechezie, choć możemy wątpić czy podobna praktyka jeszcze funkcjonowała, na pewno nie w rozumieniu pouczenia, praktykowanego we wcześniejszych wiekach. Według przekazu diakona kandydaci muszą wejść do specjalnego miejsca, gdzie, jak wskazuje sama jego nazwa, odbywa się nauczanie. Następnie odbywa się katecheza,

⁴⁷⁴ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 12, s. 24.

Τήρησον τὸ μυστήριον τῷ μισθαποδότῃ. Μὴ ποτέ σοί τις εἴπῃ· Τί βλάβη, εἰ καὶ γὰρ μάθω; Καὶ οἱ νοσοῦντες τὸν οἶνον ζητοῦσιν· ἀλλ' εἰ ἀκαίρως δοθῇ, φρενίτιν ἐργάζεται· καὶ δύο κακὰ γίνεται, καὶ ὁ νοσῶν ἀπόλλυται, καὶ ὁ ἰατρὸς διαβάλλεται· οὕτως καὶ ὁ κατηχούμενος, εἰ ἀκούσῃ παρὰ πιστοῦ, καὶ ὁ κατηχούμενος φρενιτιᾷ (οὐκ οἶδε γὰρ τί ἤκουσε, καὶ ἐλέγχει τὸ πρᾶγμα, καὶ ἐκμυκτηρίζει τὸ λεγόμενον) καὶ ὁ πιστὸς ὡς προδότης κατακρίνεται. Ἡδὲ ὅτε σὺ ἐν μεθορίῳ στήκεις, βλέπε μοι μὴ ἐκκλήσεις· οὐχ ὅτι οὐκ ἄξια λαλιᾶς τα λεγόμενα, ἀλλ' ὅτι ἡ ἀκοὴ ἀναξία τοῦ δεῖξασθαι· (Procatechesis, 12, PG 33, 353)

która jak wydaje się, jest jedynie wyjaśnianiem sprawowanych obrzędów⁴⁷⁵. Autor nie pozostawił żadnych informacji dotyczących nauczania zarówno biblijnego jak i moralnego. Prawda, że jego relacja pozostawiona w formie listu jest pewnego rodzaju skrótowym przekazem, jednak, nie wydaje się, aby pominął tak ważny aspekt, gdyby faktycznie był praktykowany.

Choć katechezy wczesnochrześcijańskiej samej w sobie w żaden sposób nie możemy interpretować jako jednego z rytów katechumenalnych, to jednak bez wątplenia wchodziła ona w skład i była nieodłączną częścią większej celebracji przygotowującej *wybranych*, stąd nie należy pomijać jej milczeniem. Przygotowanie doktrynalne w pewnym etapie rozwoju akcentowano na równi z aspektem rytualnym, dlatego też IV wiek, czyli okres działalności wybitnych katechetów, na co wskazują dostępne nam ich zbiory katechez, można scharakteryzować jako złoty wiek katechezy⁴⁷⁶.

⁴⁷⁵ John The Deacon, 3[w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s.155.

⁴⁷⁶ R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 166.

III.3 SKRUTINIA. TRADITIO. REDDITIO

III.3.1 Skrutinia

Osoby pozostające na drodze przygotowań do przyjęcia sakramentu poza codzienną nauką poddawane były także trzem ważnym, bo publicznym i uroczystym skrutiniom. Były to zebrania, podczas których słuchano specjalnie dobranych fragmentów z Pisma oraz odmawiano odpowiednio przygotowane modlitwy. Należy zaznaczyć, że dostępne świadectwa, potwierdzające sprawowanie specjalnych obrzędów, określanych jako skrutinia pochodzą z tradycji Zachodu. Celebracji tej zawsze towarzyszyły egzorcyzmy, a nawet były z nią na tyle mocno związane, że powodowały problemy w jej interpretacji. I tak na przykład Giuseppe Cavallotto określa skrutinia jako uroczyste egzorcyzmy⁴⁷⁷, co wydaje się być pewnego rodzaju uproszczeniem znaczenia tego rytu, choć rzeczywiście stanowiły jego ważny element. Możemy zaakceptować podobny punkt widzenia jedynie wtedy, kiedy przyjmiemy za M. Dujarier, że kiedy Ojcowie Kościoła mówią o egzorcyzmach, robią to często w bardzo szerokim znaczeniu, mając na myśli różne czynności: modlitwę, posty, także czytania z Pisma⁴⁷⁸.

Termin pochodzi z łac. *scrutor* – badam, doświadczam, sprawdzam. Zadaniem skrutiniów było przede wszystkim zweryfikowanie aktualnego stanu przygotowań katechumenów. Według M. Righetiego⁴⁷⁹ po raz pierwszy termin ten pojawia się u biskupa Mediolanu, Ambrożego, który poświadcza: *Celebrata hactenus misteria scrutaminum*, co w języku polskim może wzbudzać pewne problemy, bo przez polskiego tłumacza zostało przełożone jako: *Odbyliśmy dotąd ceremonię odżegnywania*. To sugeruje z kolei jakby egzorcyzmy były nie tyle częścią składową skrutiniów, ile ich podstawowym elementem, co może być potraktowane (jak już wcześniej wspominałam) jako zbyt uproszczenie ich interpretacji.

Wierzono, że każdy człowiek, nad którym nie wzywa się imienia Chrystusa, może być pod władzą demona. Przez to tak stanowczo zaznaczano potrzebę częstych egzorcyzmów sprawowanych w opowie uroczystych celebracji.

⁴⁷⁷ G. Cavallotto, *Catecumenato antico*, s. 277.

⁴⁷⁸ M. Dujarier, *The Rites of Christian Initiation*, s. 119.

⁴⁷⁹ M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, vol. IV, s. 43.

A zatem skrutinia były to zebrania, na których cała wspólnota modliła się w sposób szczególny za kandydatów, wspomagając ich w duchowej walce, w trakcie ich przygotowań katechumenalnych. Określone fragmenty Pisma Św., modlitwy i obrzędy miały wskazać znaki działania Boga wobec katechumenów, potwierdzając tym samym, że na tej drodze kandydaci nie są sami. Zwyczaj uroczystego sprawowania skrutiniów pojawił się w IV wieku, ale śladów tego obrzędu możemy doszukać się już w *Tradycji Apostolskiej*. Tam czytamy, jak katechumeni są poddawani specjalnemu egzorcyzmowi przez biskupa, który sprawdza czy są czyści⁴⁸⁰. W kolejnych źródłach znajdujemy potwierdzenie, że w Rzymie istniały trzy uroczyste skrutinia. Zebrania odbywały się prawdopodobnie w III, IV i V niedzielę Wielkiego Postu i były skoncentrowane wokół trzech głównych tematów: wody – perykopa o spotkaniu Jezusa z Samarytanką (J 4, 6 - 42), światła – perykopa o uzdrowieniu niewidomego od urodzenia (J 9, 1 - 38) i zmartwychwstania – perykopa o wskrzeszeniu Łazarza (J 11, 1- 45). Najstarszym dokumentem poświadczającym tę praktykę w Rzymie są tzw. *Canones ad Gallos*⁴⁸¹, które zawierają odpowiedzi Synodu Rzymskiego z około 400 roku udzielone biskupom Galii. Jak słusznie zauważa ks. Murawski, powołując się na A. Stenzela, pojawienie się tych celebracji zbiegło się z przejściem z trzytygodniowego do sześciotygodniowego obchodzenia Wielkiego Postu, które miało miejsce w II połowie IV wieku w środowisku rzymskim⁴⁸². W ten sposób katechumeni mieli swój czas przygotowań do przyjęcia sakramentu, który był też okresem liturgicznym poprzedzającym uroczyste świętowanie Paschy.

Niestety na podstawie nielicznych dostępnych źródeł trudno nam prześledzić i odtworzyć dokładnie całą drogę ewolucji, jaką przeszedł ten ryt. Możemy spróbować zaznaczyć tylko pewne widoczne przemiany. Zastanawiające, że posiadamy tak niewiele źródeł nawet z czasów, kiedy podobną drogę katechumenalną przechodziły całe rzesze wiernych. Zmiana akcentu w celebacjach skrutiniów pojawia się z całą pewnością wraz z przytaczanym już wcześniej świadectwem diakona Jana z około 500 roku i dotyczy środowiska rzymskiego. Jak wynika z jego listu, celebacja ta nie jest już skoncentrowana wokół powtarzających się egzorcyzmów, ale staje się egzaminem dotyczącym wiary i Symbolu, który wcześniej został przekazany⁴⁸³. Diakon pisze tak:

⁴⁸⁰ *Tradycja Apostolska* II ,4, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 310.

⁴⁸¹ repr. Ioanes Dominicus Mansi, *Sacrorum Conciliorum, Nova et, Amplissima Collectio*, III, 1137 , vol 3. Akademische Druck Graz, 1960.

⁴⁸² Roman Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 305.

⁴⁸³ A. Stenzel, *Il Battesimo*, s. 236.

*W następnej kolejności, zgodnie ze zwyczajem Kościoła, występują momenty zwane skrutiniami. Czynimy tak, aby wybadać ich serca w świetle wiary, w celu ustalenia czy od czasu wyrzeczenia się diabła święte słowa przeniknęły ich umysły*⁴⁸⁴.

Tym samym podobne przedstawienie rytu oznaczać może u tego autora zmianę w tradycyjnym myśleniu. Skrutinia dla Jana stają się osobistym badaniem przygotowujących się, wyraźnie nazywanych już nie katechumenami, ale wybranymi. Z drugiej jednak strony, nie posiadamy żadnych dokładniejszych informacji jak podobne badanie mogłoby wyglądać, stąd wysuwano przypuszczenia, że chodzi tutaj jedynie o egzorcyzmy, w taki sposób określane przez autora. Prawdą jest, iż jedyny posiadany ślad, to świadectwo diakona, który kontynuując wcześniej przytaczaną myśl stwierdza, że jeśli przez odpowiedź wybranych staje się jasne, iż tak jest (tzn. są wolni od wpływów szatana i przygotowani do przyjęcia chrztu), dokonuje się nad nimi kolejnego symbolicznego gestu, jakim było dotknięcie i naznaczenie uszy i nosa olejem⁴⁸⁵.

Skrutinia są trzy, ale nie wiemy, czy odbywały się w niedzielę czy w zwykłych dniach tygodnia. Nie są też poprzedzone żadnym zapisem kandydatów, co jest poważnym sygnałem pomniejszenia znaczenia przygotowania katechetycznego.

Przywoływany już *Sakramentarz Gelazjański* z VI wieku przytacza w jednym bloku niemal wszystkie teksty skrutiniów. B. Mokrzycki za M. Chavessem ukazuje rekonstrukcję całości obrzędów osadzonych jak się wydaje w ramach niedzielnej liturgii mszalnej⁴⁸⁶, choć trzeba pamiętać, że katechumeni nie mogli jeszcze uczestniczyć w niej w sposób pełny.

Układ skrutiniów zmieniał się, ale w podstawowej formie zawierał następujące elementy:

- modlitwa w ciszy i na kolanach (po wezwaniu diakona)
- znaczenie czoła krzyżem katechumenów przez ich rodziców

⁴⁸⁴ John the Deacon 4, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, tł. własne z j.ang., s. 156.

Tunc fiunt illa quae ad ecclesiasticam consuetudinem scrutinia dicta dantur. Perscrutamur eorum corda per fidem utrum mentis sue post renuntiationem diaboli sacra uerba definierint (w: A. Wilmart OSB, *Analecta Regensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conserves au Vatican*, II, III, Studi e Testi 59, s. 159)

⁴⁸⁵ John the Deacon 4, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 156.

⁴⁸⁶ B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, s. 121.

- nałożenie rąk przez akolitów na poszczególnych *wybranych*
- modlitwa z egzorcyzmem nad mężczyznami
- modlitwa z egzorcyzmem nad kobietami
- końcowa modlitwa celebransa

Interesujące, że w tym źródle nie mamy żadnej wzmianki na temat ewentualnego badania, rozumianego, jako egzamin sprawdzający katechumenów. Całość obrzędu sprowadza się do ceremonii liturgicznej.

Zgodnie z przytaczanym źródłem, skrutinia przeprowadzali akolici. To oni nakładali ręce na mężczyzn i kobiety i wymawiali podwójną formułę. W pierwszej prosili o błogosławieństwo Boga, druga stanowiła egzorcyzm, nakazujący szatanowi opuszczenie katechumena. Po tych obrzędach kapłan odmawiał modlitwę końcową. Wydaje się, że podobny ryt na początku nie miał bardzo rozbudowanego przebiegu w sensie używanej symboliki. Później, razem ze stopniowym zanikiem katechumenatu zmienia się także obrzęd skrutiniów – zostały one przeniesione z niedzieli na dni powszednie i znacznie rozbudowane. Wszystkie też były sprawowane nad dziećmi. Na czas skrutiniów nałożyła się także celebrowanie *traditio – redditio*, o czym szerzej w następnym punkcie.

W tym miejscu warto odwołać się do kolejnego ważnego źródła, mianowicie *Ordo Romanus XI*, wskazujący na praktykę liturgiczną w Rzymie w VII wieku. Prawda, że księga tawykazuje daleko idące podobieństwa do *Sakramentarza Gelazjańskiego*, jednak w kwestii wewnętrznej zależności między tymi źródłami trzeba zachować pewną ostrożność.

Według *Ordo Romanus XI* pierwsze skrutinium miało miejsce w poniedziałek trzeciego tygodnia Wielkiego Postu. Poprzedzone było, podobnie jak w *Sakramentarzu*, wpisaniem na listę imion tych, którzy mają być ochrzczeni oraz oddzieleniem chłopców od dziewcząt. Kapłan znaczył każdego znakiem krzyża i kładł ręce na jego głowie. Imiona ojców chrzestnych były wyczytywane w czasie mszy podobnie jak imiona kandydatów. Na końcu mszy ogłaszano dzień drugiego skrutinium, czyli sobotę trzeciego tygodnia⁴⁸⁷. W czasie tej celebracji powtarzano ceremonie wykonywane przy poprzednim skrutinium. Podobnie jak ostatnio, na koniec kapłan podawał datę trzeciego skrutinium. Nie jest ona sprecyzowana, wiemy jedynie, że odbywało się w trakcie czwartego tygodnia Wielkiego Postu⁴⁸⁸. Postępowanie było identyczne jak

⁴⁸⁷ *Ordo Romanus XI* 37, [w:] *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 199.

⁴⁸⁸ *Ordo Romanus XI*, 40, s. 199.

w poprzednich celebracjach⁴⁸⁹, dodatkowo jednak odbywało się *traditio* Ewangelii, Symbolu, i Modlitwy Pańskiej. Czwarte skrutinium miało miejsce w piątym tygodniu, piąte również w podobnym czasie⁴⁹⁰ i miało taki sam przebieg jak pierwsze, drugie i czwarte. Szóste skrutinium ogłaszano na Wielki Tydzień. Natomiast siódme, ostatnie, odbywało się w Wielką Sobotę, kapłan rozpoczynał je znakiem krzyża na czole kandydatów, potem recytował Credo i po modlitwie katechumeni byli odsyłani na zewnątrz, gdzie powinni oczekiwać godziny chrztu⁴⁹¹.

Skąd zmiana w liczbie skrutiniów? Trudno odpowiedzieć w satysfakcjonujący sposób. Z całą pewnością nie z powodu niewystarczającej liczby niedziel. Niektóre Kościoły spoza środowiska rzymskiego także przeniosły swoje skrutinia na dni powszednie, ale nigdy nie przyjęły ich w liczbie siedmiu. Tak w Neapolu umiejscowiono je w tygodniu między trzecią a czwartą niedzielą Wielkiego Postu. Natomiast w Mediolanie miały miejsce między sobotą poprzedzającą trzecią niedzielę i piątą niedzielą postu⁴⁹². Prawda, że nie możemy z całą pewnością stwierdzić jak długo przytoczone daty pozostawały stałe. Jednak dla tematu niniejszych rozważań ważniejszą kwestią wydaje się być pytanie o sens podobnych celebracji.

III.3.2 *Traditio - redditio*

Na przykładzie obrzędów *traditio - redditio* możemy zaobserwować wyraźny podział między przygotowaniem katechetycznym w IV i V wieku, a tym z VI i końcowego etapu trwania katechumenatu. Trudno opisać w jednym punkcie rzeczywistości tak różne, jednak dla porównania i całościowego obrazu rozwoju tego rytu przytaczam świadectwa zarówno z czasu rozwoju jak i schyłku katechumenatu. Oczywiście możemy zaobserwować pewną ciągłość w przekazywaniu uformowanych rytów, przez kolejne wieki obserwujemy w zasadzie te same celebracje, jednak sposób ich przeżywania od końca V wieku bez wątpienia wskazuje na powolny zmierzch instytucji katechumenatu.

Formacja katechumenów zawierała dwa dodatkowe obrzędy określane jako przekazanie Symbolu oraz jego zwrot (*traditio Symboli – redditio Symboli*) Celebracje te przedzielał czas, w którym był on katechumenom tłumaczony. Przekazanie i zwrot Symbolu było kluczowym momentem całego przygotowania do chrztu. Sam Symbol

⁴⁸⁹ *Ordo Romanus XI*, 41, s. 199.

⁴⁹⁰ *Ordo Romanus XI*, 78, s. 202.

⁴⁹¹ *Ordo Romanus XI*, 87-8, s. 202.

⁴⁹² A. Stenzel, *Il Battesimo*, s. 255.

stanowił pewnego rodzaju skrót wiary, przedstawiony w sposób zwarty i kompletny. Zatem jego oddanie, czyli wyrecytowanie przez katechumenów było sprawdzianem, na ile przygotowujący się opanowali już podstawy nauki. Ważne było, o co niejednokrotnie apelowali katecheci, aby zapamiętali go wiernie, bez jakichkolwiek zniekształceń, ponieważ byli tacy, którzy albo z gorliwości albo z przewrotności próbowali dodawać do niego nowe elementy.

W niektórych Kościołach, począwszy od końca IV wieku spotykany był także obrzęd przekazania i oddania Modlitwy Pańskiej, Ewangelii i Psalterza.

O celebracji *traditio – redditio* wspominają bardzo obszernie biskupi Ambroży i Augustyn, a z kręgu liturgii jerozolimskiej Egeria oraz dość ogólnie Cyryl Jerozolimski. Inni pozostawili nam jedynie mało istotne wzmianki, które nie wnoszą nowych informacji. U żadnego ze wspomnianych autorów nie spotykamy jednak szczegółowego opisu przebiegu tego spotkania liturgicznego (choć bliska temu jest pątniczka Egeria), który mógłby tym samym pomóc w naprowadzeniu nas na jego pochodzenie.

Popatrzmy najpierw na świadectwa zachodnich Ojców, przyjmuje się, bowiem, że geneza tej celebracji związana jest z Zachodem. To tutaj utrwala się najpierw tekst symbolu wiary i także tutaj pojawiają się najstarsze komentarze homiletyczne do niego.

Według opisu Ambrożego obrzęd przekazania Symbolu miał miejsce w Niedzielę Palmową. Wtedy to biskup wygłaszał specjalną katechezę, w czasie której powoli wypowiadał i objaśniał poszczególne człony wyznania wiary, aby katechumeni dobrze je zapamiętali. W bardzo prosty i przystępny sposób starał się wytłumaczyć podstawowe prawdy. Treść tej katechezy zawarta jest w piśmie *Wyjaśnienie Symbolu*⁴⁹³. Ambroży najpierw przedstawia tam znaczenie wyrazu *symbolum* i historię powstania Wyznania Wiary. Pod koniec przestrzega:

Usilnie przypominam wam, że nie wolno Symbolu spisywać, ponieważ trzeba powtórzyć go ustnie. Niech nikt nie pisze! Dlaczego? Taka jest tradycja, że nie wolno spisywać. Czemu? Bo trzeba go zachować. Powiadasz: Jak można go zachować, jeśli się nie zapisze? Gdy nie jest spisany, tym lepiej można go zachować. Dlaczego? Uważajcie! To, co spiszesz, odkładasz raczej ze spokojem i nie wracasz do tego

⁴⁹³ Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu*, [w:] *Wyjaśnienie Symbolu, O tajemnicach, O sakramentach*, s. 45-50.

*codziennie myślami. Jeśli zaś czegoś nie spiszysz, każdego dnia z obawy, żeby nie zapomnieć, sobie to przypominasz*⁴⁹⁴.

Po kilku dniach poświęconych na wyuczenie się Symbolu na pamięć, następuje jego oddanie. Ambroży nie mówi dokładnie, kiedy ma to miejsce, podkreśla jedynie, że trzeba go powtórzyć ustnie. Być może odbywało się to w Wielką Sobotę⁴⁹⁵, jednak nie możemy tego stwierdzić z całkowitą pewnością. Warto przytoczyć jeszcze określenia z pierwszych zdań rozpoczynających mowę biskupa, którymi posługuje się mówiąc o Symbolu. Wskazują one na wielką wagę tego obrzędu obecną w świadomości nauczającego. Jak podkreśla Ambroży jest on:

*pieczęcią duchową. Jest ten symbol przedmiotem rozmyślenia, jest jakby ciągle obecną strażą i na pewno jest skarbem naszego serca*⁴⁹⁶.

Zastanawiające, że biskup Mediolanu odwołuje się zarówno do umysłu słuchających jak i do wrażliwości ich serca, co wskazywać może na fakt, iż przekazywany Symbol należy przyjąć całym sobą.

Wiemy, że Augustyn w czasie Wielkiego Postu wygłosił specjalne katechezy wyjaśniające Symbol i Modlitwę Pańską. Zostało zachowanych pięć kazań do katechumenów dotyczących wyznania wiary i cztery wyjaśniające modlitwę *Ojcze Nasz*. Są to: trzy homilie dotyczące przekazania Symbolu (mowy 212-214), jedna zatytułowana *De Symbolo sermo ad catechumenos* oraz odnosząca się do oddania Symbolu (mowa 215), a także cztery o modlitwie *Ojcze Nasz* (mowy 56-59). Ponadto tematykę tę porusza traktat Augustyna *O Wierze i Symbolu*, powstały na bazie przemówienia wygłoszonego do biskupów zebranych na Synodzie Kościoła w Afryce w 393 roku.

⁴⁹⁴ Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu* 9, s. 50.

Illud sane monitos vos volo esse, quoniam symbolum non debet scribi, quia reddere illud habetis. Sed nemo scribat! Qua ratione? Sic accepimus, ut non debeat scribi. Sed quid? Teneri. Sed dicis mihi: Quomodo potest teneri, si non scribitur? – Magis potest teneri, si non scribatur. Qua ratione? Accipite! Quod enim scribis, securus quasi relegas, non cottidiana meditatione incipis recensere. Quod autem non scribis, timens, ne amittas, cottidie incipis recensere. (Explanatio Symboli 9, CSEL 73, s. 12)

⁴⁹⁵ A. Cavalotto, *Catecumenato antico*, s. 162.

⁴⁹⁶ Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu* 1, s. 45.

... quod symbolum est spiritale signaculum, quod symbolum cordis est nostri meditatio et quasi semper praesens custodia, certe thesaurus pectoris nostri (Explanatio Symboli 1, CSEL 73, s. 3)

Według świadectwa biskupa Hippony obrzęd przekazania Symbolu w Afryce Płn. miał miejsce w czwartą (lub piątą) niedzielę Wielkiego Postu. Następnie przez cały tydzień kapłan wyjaśniał go, aby w kolejną niedzielę (czyli piątą lub Niedzielę Palmową) *wybrani* mogli go oddać, to znaczy uroczyście wyrecytować. W tym samym dniu odbywało się także przekazanie Modlitwy Pańskiej, natomiast nie posiadamy informacji czy istniała osobna celebracja dla *redditio* tej modlitwy. Najprawdopodobniej w tym przypadku modlitwę odmawiano dopiero podczas pierwszej Eucharystii, w której katechumeni mogli uczestniczyć już jako nowo ochrzczeni. Uroczystość ta odbywała się oczywiście we wspólnocie, pod przewodnictwem biskupa. Po przeczytaniu Ewangelii biskup wyjaśniał Symbol i udzielał konkretnych wskazówek odnośnie wyuczenia się go.

Jeśli chodzi o przekazanie modlitwy *Ojcze Nasz*, to zwyczaj nie był już tak powszechny. Poświadcza go Augustyn, zatem był z całą pewnością praktykowany w V wieku w środowisku afrykańskim. W następnych wiekach spotykamy go w Rzymie, o czym zaświadczać dokumenty *Sacramentum Gelasianum* i *Ordo Romanus XI* dodając opis jeszcze jednego obrzędu zwanego Przekazaniem Ewangelii, do czego powrócę w dalszej części tekstu. Zapewne katecheci wprowadzając w ten ryt, udzielali podobnego pouczenia, jak miało to miejsce przy wprowadzeniu w Symbol. Komentując modlitwę mogli sięgać do tekstu ewangelii (Mt 6, 7-13), jak dostrzegamy to u Augustyna⁴⁹⁷. Powszechnie znane i czytane były także komentarze do tej modlitwy wcześniejszych Ojców takich jak Tertulian, Orygenes, Cyprian.

W niektórych kościołach przekazywano również psalm 23, który stanowił ważny element w czasie liturgii chrzcielnej. Neofici śpiewali go⁴⁹⁸ idąc w procesji od baptysterium w stronę kościoła, aby przeżyć po raz pierwszy w całości Eucharystię. Ojcowie Kościoła w komentarzach wskazywali na obecne w nim elementy, jako odnoszone do sakramentów inicjacyjnych (woda, namaszczenie, stół, kielich). Stąd też bardzo dobrze wpisywał się jako tekst używany w czasie liturgii wtajemniczenia. Podobny obrzęd z całą pewnością sprawowano w Neapolu, co poświadcza seria homilii biskupa Jana, pasterza tego miasta w latach 532-555. Z całą pewnością praktykowano

⁴⁹⁷ Agostino *Sermo* 58, 1, [w:] *Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento*, NBA XXX, Citta Nuova Editrice: Roma, 1983, s. 182.

⁴⁹⁸ Por. Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 43, s. 61.

traditio psalmów: 23, 117, i 42, którego alegoryczne przedstawienie znajduje się na mozaikach baptysterium w tym mieście⁴⁹⁹.

Także Augustyn, podobnie jak jego nauczyciel Ambroży, w prostych słowach starał się wyjaśnić zasadę przyjmowania Symbolu. Wykazywał się przy tym wielką cierpliwością w stosunku do swoich słuchaczy, zapewniając, że nawet jeśli ktoś z nich pomylił się w słowie nie spotka go za to kara, ważne, aby nie pobłądził w wierze:

Dla zaznaczenia tej rzeczy, słuchając Symbolu, nie zapisuje się go na tabliczkach lub na jakiegokolwiek innej materii, ale wypisuje się go w sercach. Ten zaś, który „was wezwał do swojego królestwa i chwały”, zapewni, aby wam odrodzonym dzięki Jego łasce zapisane to zostało w waszych sercach również przez Ducha Świętego; abyście pokochali to, w co wierzycie, i aby wiara działała w was przez miłość⁵⁰⁰.

Zaznacza także, czym jest Symbol. Według jego przekazu wszystkie określenia, do których się odnosi można znaleźć w Biblii, a zostały zebrane w całość, tworząc pewien skrót, aby pomóc tym, którzy są słabi i mają problemy z zapamiętaniem tekstu⁵⁰¹.

Nieliczne informacje o celebracji przekazuje nam Cyryl Jerozolimski. Wśród jego katechez jest wprowadzenie 14 poświęconych wyjaśnianiu Symbolu, natomiast ciężko odszukać wiadomości opisujące szczegóły samego rytu. Biskup Jerozolimy wygłosił katechezę wprowadzającą (katecheza 5: o wierze i Symbolu), następnie 13 katechez, w których tłumaczy poszczególne prawdy wiary. Wobec tego można postawić hipotezę, że Symbol był wyjaśniany przez 14 dni⁵⁰². Cyryl przypomina również to, co znajdujemy także u Ambrożego i Augustyna – napomnienie, aby wyuczyć się Symbolu i pilnować, aby nie usłyszeli go katechumeni:

W uczeniu i wyznaniu wiary trzymaj się i zachowaj to, co ci podaje Kościół, a co jest w całym Piśmie Świętym ugruntowane. (...) Chciałbym, abyście to dosłownie

⁴⁹⁹ M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, vol. IV, s. 43.

⁵⁰⁰ Augustyn, *Kazanie I na Przekazanie Symbolu*, 2, [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, tłum. Ks. L. Gładyszewski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 72-73, wydanie polsko – łacińskie: *Huius rei significandae causa, audiendo Symbolum, non in tabulis vel in ulla alia materia sed in cordibus scribitur. Praestabit ille, qui vos vocavit ad suum regnum et gloriam, ut eius gratia regeneratis vobis etiam Spiritu Sancto scribatur in cordibus vestris; ut quod creditis diligatis et fides in vobis per dilectionem operetur. (Sermo 212 in Traditione Symboli)*

⁵⁰¹ Augustyn, *Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary*, I,1, [w:] *Pisma katechetyczne*, s. 61.

⁵⁰² R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 318.

zapamiętali i gorliwie odmawiali. Nie musicie tego pisać na papierze, lecz dla zapamiętania wyrzeźbicie to na sercu. Powinniście też uważać, aby w czasie waszego uczenia się nie słyszał katechumen, co wam powierzono. Pragniemy, by ta wiara w czasie całego życia była dla was drogowskazem⁵⁰³.

Biskup Jerozolimy obrazując słuchaczom wagę Symbolu, wskazuje, że jego podawanie jest jak wkładanie pieniędzy do banku. W odpowiednim czasie Pan zażąda powierzonego depozytu⁵⁰⁴.

Pątniczka Egeria pozostawia nam bardzo podobne świadectwo. Według jej relacji pięć tygodni od rozpoczęcia nauk katechetycznych katechumeni otrzymują Symbol. Następnie przez dwa tygodnie jego znaczenie dosłowne i duchowe objaśnia biskup, aby w Niedzielę Palmową mogło odbyć się uroczyste *reddito*:

Gdy minie owe siedem tygodni i nadejdzie tydzień paschalny, który zwą tu Wielkim Tygodniem, biskup udaje się rano do większego kościoła, do Martyrium. W głębi apsydy, za ołtarzem ustawia się tron dla biskupa i [ci, którzy mają zostać ochrzczeni] podchodzą tam jeden po drugim – mężczyźni ze swymi ojcami, a niewiasty ze swymi matkami – i oddają Symbol biskupowi⁵⁰⁵.

Widzimy więc, że opis Egerii stanowi potwierdzenie wcześniej przytaczanej tradycji. Jedyna nowość to próba zrelacjonowania przez pątniczkę okoliczności, w jakich odbywała się celebrowanie. Nie może jednak to dziwić, jeśli weźmiemy pod uwagę charakter jej podróży oraz przytaczane już szczegółowe opisy poprzednich rytów katechumenalnych.

⁵⁰³ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 5, 12, s. 84.

Ἱστίον δὲ εἶναι μαθήσει καὶ ἐπαγγελίαν κτῆσαι καὶ τήρησον μόνην, τὴν ὑπὸ τῆς Ἐκκλησίας νυνὶ σοὶ παραδιδόμεναι, τὴν ἐκ πάσης Γραφῆς ὡχυρωμένην (...) Ὅπερ καὶ ἐπ' αὐτῆς λέξεως μνημονεύσαι ὑμᾶς βούλομαι, καὶ γὰρ ἑαυτοῖς μετὰ πάσης σπουδῆς ἀπαγγεῖλαι, οὐκ εἰς χάρτας ἀπογραφομένους, ἀλλ' εἶναι καρδίῃ τῇ μνήμῃ στηλογραφοῦντας φυλαττομένους ἐν τῷ μελετᾶν, μή ποὺ τις κατηχούμενος ἐπακούσῃ τῶν παραδεδωμένων ἔχειν τε ταύτην ἐφόδιον ἐν παντὶ τῷ χρόνῳ τῆς ζωῆς. (Cyryllus Hierosolymitanus, Cat. 5,12, PL 33, 521)

⁵⁰⁴ Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 5, 13, s. 85.

⁵⁰⁵ Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 46,5,[w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej* IV-VIII w., s. 196.

Cum autem iam transierint septem septimanae, superat illa una septimana paschalis, quam hic appellant septimana maior; iam tunc uenit episcopus mane in ecclesia maiore ad Martyrium. Retro in absida post altarium ponitur cathedra episcopo, et ibi unus et unus uadet, uiri cum patre suo aut mulier matre sua, et reddet symbolum episcopo. (Egerie, *Journal de Voyage (Itinéraire)* 46,5, SC 296, s. 310)

Obrzęd przekazania i oddania Symbolu potwierdza też Teodor z Mopsuestii, choć jest to dość skąpe świadectwo. Jak zaznacza w XII homilii, czas przed chrztem jest przeznaczony na naukę i rozważania nad Symbolem, stanowi to niejako obowiązek katechumena. Podobnie jak Żydzi nosili filakterie, które zawierały fragmenty Tory przypominające im o przykazaniach Bożych, tak przygotowujący się do chrztu powinni medytować stale nad wyznaniem wiary, które jest czymś o wiele poważniejszym. Następnie przed wyrzeczeniem się szatana recytowano Symbol. Kandydaci przed duchownym składali ślubowania i obietnice dotyczące wiary i Credo. Również w tym miejscu Teodor posługuje się przykładem, wyjaśniającym tę zależność. Tak jak w życiu codziennym ważne sprawy załatwia się raczej z przedstawicielem niż samym właścicielem majątku, tak też dzieje się w sprawach wiary, gdzie kapłan jest reprezentantem Boga⁵⁰⁶.

Jan Chryzostom wydaje się znać tę tradycję, choć nie wspomina o niej bezpośrednio. Da się to wytłumaczyć dość prosto mając na uwadze charakter jego katechez. Są to raczej pouczenia moralne niż opis i wytłumaczenie rytów katechumenalnych i chrzcielnych. Jednak pewne zwroty użyte w jego katechezach mogą potwierdzać zwyczaj *traditio – redditio*. Bardzo podobnie jak Cyryl Jerozolimski apeluje on, aby katechumeni przestrzegali prawd wiary i mieli je wypisane w swoich sercach⁵⁰⁷.

Symbol musiał być oddany tzn. wyrecytowany przed całym zgromadzeniem, w skład którego wchodził wybrani i ci, którzy już przystąpili do sakramentu. Dopuszczano jednak pewne wyjątki w przyjętej procedurze. Jak wskazuje Augustyn w *Wyznaniach*, w Rzymie istniał zwyczaj, zgodnie z którym kandydaci, dla których ceremonia mogłaby być zbyt kłopotliwa otrzymywali pozwolenie, aby wyznanie wiary złożyć prywatnie. Z takiej możliwości nie skorzystał słynny retor Wiktoryn, a tym samym jego świadectwo, według relacji Augustyna stało się manifestacją wiary i wywołało niezwykle poruszenie i radość wśród całego zgromadzenia⁵⁰⁸.

Podsumowując ten okres rozwoju katechumenatu możemy dostrzec, jak celebrowanie *traditio-redditi* było czymś więcej niż zwyczajnym rytym, przede wszystkim dotyczyła życia przygotowujących się, co katecheci nieustannie starali się podkreślić, powołując się na emocje i uczucia swoich słuchaczy. Niewątpliwie stanowiła istotny

⁵⁰⁶ Teodor z Mopsuestii, Homilia XII, 27.

⁵⁰⁷ Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* I, 25, s. 31.

⁵⁰⁸ Augustyn, *Wyznania*, VIII, 2, s. 136.

etap na drodze inicjacji chrześcijańskiej, element sprawdzenia, na ile katechumeni wyznają już to, co usłyszeli w Kościele. Stąd ciągle nawoływanie pasterzy, aby nie marnować i tak już krótkiego czasu przygotowania. Z kolei od VI wieku te same celebracje wydają się istnieć już tylko na potrzeby liturgii, tym samym tracąc swój dotychczasowy aspekt odwołujący się do doświadczenia życiowego. Jak zobaczymy, poszczególne rytury często łączą się i sprawowane są podczas jednej celebracji, co niestety zamiast wzmacniać ich znaczenie, wydają się prostą drogą do ich zaciemnienia.

W ten sposób od VI wieku obserwujemy ścisły związek między skrutiniami a celebracją *traditio – redditio*.

Według świadectwa Jana Diakona katechumeni od czasu przekazania Symbolu są nazywani *competentes*. Jest to jedyne *traditio* jakie zna, o którym jednak nie pozostawia nam bliższych informacji. W jego przekazie wydaje się być ono połączone ze skrutiniami⁵⁰⁹.

Sakramentarz Gelazjański podaje, że szczególne miejsce w przekazie wiary miała piąta niedziela Wielkiego Postu, kiedy to w czasie uroczystego trzeciego skrutinium następowało przekazanie Ewangelii, Symbolu wiary i modlitwy *Ojcze Nasz*. Nowy element, przekazanie Ewangelii, narodził się w II poł. VI wieku w Rzymie⁵¹⁰ i składał się z trzech części: wprowadzenia, które było funkcją prezbitera, po tym następowało przeczytanie przez diakona fragmentów Ewangelii, które prezbiter w kilku zdaniach objaśniał. Wcześniej jednak obrzęd poprzedzała procesja diakonów niosących cztery Ewangelie, które składano w czterech rogach ołtarza. Celebrans wprowadzał w symbolikę zapożyczoną z księgi Ezechiela o czterech symbolach ewangelistów⁵¹¹. M. Dujarier postrzega tę ceremonię jako utworzoną specjalnie dla dzieci, mającą zrekompensować zwyczajową katechezę, która ze względu na wiek kandydatów nie mogła mieć miejsca⁵¹², co wydaje się byciekawym podejściem do problemu, choć moim zdaniem niekoniecznie właściwym. Wobec rytu interpretowanego w ten sposób nasuwa się pytanie, czy z podobnej celebracji dzieci rzeczywiście mogłyby zrozumieć więcej? Czy rzeczywiście próba podobnego „uproszczenia” przekazu przyniosła oczekiwane rezultaty? Wydaje się jednak, że ryt ten miał przemawiać przede wszystkim do dorosłych.

⁵⁰⁹ John the Deacon 4, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 155.

⁵¹⁰ V. Saxer, *Les rites de l'initiation chretienne du II au VI siecle*, s. 612.

⁵¹¹ Duchesne widział w tym aluzję do popularnego przedstawienia w sztuce wczesnochrześcijańskiej, określanego jako *Traditio Legis*, w którym Chrystus wręcza Apostołom zwój prawa, por. M. Righetti, *Manuale di Storia Liturgica*, vol. IV, s. 41

⁵¹² M. Dujarier, *The Rites of Christian Initiation*, s. 142.

Przekazanie Symbolu z kolei rozpoczynało się od pouczenia prezbitera, potem akolita brał na ramiona dziecko i recytował Symbol z ręką wyciągniętą nad jego głową, w języku greckim lub łacińskim, w zależności od potrzeby, a celebrans wyjaśniał jego treść. *Traditio Pater Noster* miało podobny przebieg. Rozpoczynała je zachęta diakona, następnie prezbyter recytował i wyjaśniał kolejne elementy modlitwy, a diakon ponownie wygłaszał krótką zachętę.

Celebracje znane z *Ordo Romanus XI* nie różnią się znacząco od tych, przedstawionych w sakramentarzu. Przekazanie Ewangelii, Symbolu i Ojcie Nasz odbywało się w sposób bardzo podobny. Z kolei *redditio Symboli* miało miejsce w Wielką Sobotę. Kapłan przechodził obok dzieci rozdzielonych na dwie grupy według płci i kładąc rękę na ich głowach śpiewał: *Wierzę w jednego Boga*⁵¹³. Taka scena niewątpliwie musiała wywierać wrażenie na zgromadzeniu, powstaje pytanie, czy tym samym spełniała także swoje zadanie. Podobne działania, w zamierzeniach dostosowane do czasów i okoliczności wydają się pojawiać w miejsce poprzedniej, rozbudowanej katechezy. Może zadziwiać fakt, jak niewiele pozostało z wcześniejszych, obowiązkowych pouczeń katechetów. Tak jak w poprzednich wiekach funkcjonowania katechumenatu, także tu wtajemniczani katechumeni nie mogli uczestniczyć w całej Eucharystii, z którą ściśle wiązały się wymienione celebracje. Zatem po przekazaniu *Ojcie Nasz*, rodzice wychodzili na zewnątrz z dziećmi, pozostawiając je opiece zaufanych osób, sami natomiast wracali do kościoła na dalszą część nabożeństwa⁵¹⁴. Ciekawe, iż mimo zmiany okoliczności i odbiorców, dalej dbano o przestrzeganie podobnego zwyczaju. Wciąż spotykamy się uroczystym wezwaniem diakona, aby wszyscy katechumeni opuścili miejsce zgromadzenia i wyszli na zewnątrz. Oczywiście w podobnej sytuacji powstaje pytanie na ile podobny przekaz był zrozumiały dla kandydatów do chrztu i jak w takim razie można rozumieć ich drogę inicjacji chrześcijańskiej? Wydaje się, że Kościół dostrzegł problem, który pojawił się w kontekście zmieniających się warunków społecznych. Z całą pewnością przejście z udzielania chrztu dorosłym i ewentualnie ich dzieciom na chrzest jedynie tych ostatnich nie odbyło się w ciągu kilku lat. Jako pewnego rodzaju rozeznanie możemy potraktować zdanie obecne u Jana Diakona, (czyli w dokumencie pochodzącym z początku VI wieku) stwierdzającego, że wszystkie opisywane przez niego rytury są czynione nawet nad niemowlętami, które z powodu swojego wieku nic nie rozumieją.

⁵¹³*Ordo Romanus XI*, 86, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 202.

⁵¹⁴*Ordo Romanus XI*, 74, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 201.

Tym samym, kiedy są prezentowani Kościołowi przez rodziców czy innych (zapewne rodziców chrzestnych) staje się konieczne, aby ich zbawienie było zależne od wyznania wiary innych ludzi⁵¹⁵. Podobny pogląd może potwierdzać dostrzegalny już wówczas fakt, iż wobec ugruntowania się kultury chrześcijańskiej w społeczeństwie, również w dużej mierze chrześcijańskim sam przekaz wiary zaczął odbywać się w większym stopniu międzypokoleniowo.

W ten sposób dostrzegamy istotną zmianę w przeżywaniu kolejnych etapów katechumenatu; nastąpiło przekształcenie form wcześniejszych, w większym stopniu nasyconych przekazem katechetycznym w rozbudowane liturgiczne celebracje.

III.3.3 Inspiracje celebracji traditio-redditio

Powstaje pytanie o źródła podobnych celebracji. Spośród inspiracji tego obrzędu wymienia się przynajmniej dwa elementy. Przede wszystkim dążono do tego, aby nauczanie katechetyczne znalazło swoje dopełnienie w liturgicznej celebracji. Pierwsze takie próby można odszukać już w tekście *Didache*, czy u Tertuliana, ale dopiero w II połowie IV wieku dokonuje się proces rytualizacji życia chrześcijańskiego na tak dużą skalę. Zwrot Symbolu staje się tym samym aktem liturgicznym wskazującym w wymowny sposób na przekaz wiary, jaki następuje w bezpośredniej relacji między katechetą a katechumenami. Rytuał wymuszał też na przygotowujących się do chrztu konkretne działanie w czasie czynności liturgicznych, których byli uczestnikami. Niestety równowaga w tych elementach funkcjonowała tylko przez pewien czas, umownie określany złotym okresem katechumenatu. Właściwie od VI wieku obserwujemy stopniowe zastąpienie nauczania katechetycznego celebracjami, które wydawać by się mogły coraz mniej zrozumiałymi dla odbiorcy.

Kolejny ważny element stanowiło przytaczane już prawo tajemnicy (*disciplina arcani*), zgodnie z którym tajemnic wiary nie można było ujawniać tym, którzy nie byli jeszcze wtajemniczeni. Wobec tego ważne stało się, aby ci, którzy przez chrzest mieli wejść do wspólnoty Kościoła, mogli przeżyć go głębiej za pomocą liturgicznych znaków objaśnianych w najodpowiedniejszym czasie, wybranym i strzeżonym przez nauczających⁵¹⁶. Przytaczam w tym punkcie zdanie ks. Murawskiego, choć sama jestem skłonna przychylić się do poglądu wspomnianego już wcześniej. Mianowicie bardzo prawdopodobne, że tak jak w przypadku katechez mistagogicznych, także tutaj

⁵¹⁵ John the Deacon 7, [w:] *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 157.

⁵¹⁶ R. Murawski SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 315.

przestrzegana *disciplina arcani* miała za zadanie przede wszystkim wprowadzić pewien element tajemniczości i separacji, a w ten sposób wzbudzić w katechumenach poczucie niezwykłości rytu, do którego przystępują. *Electi* powinni głęboko odczuć, że są rzeczywiście grupą wybraną, dopuszczoną już do części wprowadzającej bezpośrednio w święte obrzędy chrześcijaństwa, a tym samym otwiera się przed nimi nowy etap na drodze do wprowadzenia ich przez Kościół w poczet swoich wiernych. Zatem *disciplina arcani* powinna dotyczyć i pomagać przede wszystkim przygotowującym się do sakramentu, zwłaszcza, że nie wydaje się aż takie trudne, aby przypadkowo bądź celowo poznać fragment nauki objętej tajemnicą. Następnie, od VI wieku obserwujemy stopniowy zanik tej tradycji. Jedną z głównych przyczyn był zapewne fakt, że do chrztu zaczęło przystępować więcej dzieci niż dorosłych. Nie rozwiązuje to jednak całkowicie problemu, skoro i tak rodzice wypowiadali się niejako w imieniu swoich dzieci.

Następne spostrzeżenie chcę poświęcić sposobowi przekazywania Symbolu. Moim zdaniem, choć treść wyznania wiary bez wątpienia była czymś nowym i oryginalnym dla chrześcijaństwa, to same metody przekazu, wykorzystywane przez katechetów nie różniły się znacząco od tych znanych i praktykowanych w świecie antycznym. Warto zaznaczyć istniejące analogie. Pierwsza sprawa dotyczy zatem tradycji ustnej. Interesujący jest nacisk kładziony zgodnie przez wszystkich katechetów na fakt, że Symbol wiary należy zapamiętać, nie może zostać spisany, a jedynie wyrecytowany z pamięci. Tłumaczono to obawą, aby nie dostał się do uszu niewtajemniczonych bądź pogan, jednak nie wydaje się, aby był to jedyny powód stosowania takiej praktyki. Z całą pewnością możemy odnieść ją ściśle do biblijnej tradycji, jak też i żydowskiego sposobu przekazu wiedzy. Metoda hebrajskiego nauczania podkreślała wagę powtarzania ustnego w celu zapamiętania. To powtarzanie miało za cel ćwiczyć pamięć, jak wskazywano według hebrajskiego wyrażenia „wypisać na tablicach serc”⁵¹⁷, do czego często odwoływali się wczesnochrześcijańscy katecheci⁵¹⁸. Prymat ustny przed słowem pisanym, aby zapamiętać dokładnie istotną treść jest przedstawiony w znanym fragmencie z Powtórzonego Prawa, w którym przykazanie miłości Boga jest zalecone do ciągłego rozważania⁵¹⁹. Aby znać przykazania trzeba je zatem nieustannie powtarzać.

⁵¹⁷ Prz 3,3; 7,3.

⁵¹⁸ Wystarczy zobaczyć np.: Cyryl Jerozolimski, *Katecheza* 5, 12, [w:] *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, s.84; Augustyn, *Kazanie I na Przekazanie Symbolu* 2, [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, s.73.

⁵¹⁹ Pwt 6,6-7.

Metody nauczania w Izraelu nie stanowiły oczywiście wyjątku, ale były podobne do tych, stosowanych powszechnie w starożytnym Imperium Rzymskim. Wśród nich wymieniana się zgodnie szczególnie dwie, powszechnie uważane za bardzo skuteczne. Były to wcześniej wspomniane powtarzanie ustne, prowadzące do skutecznego zapamiętania przekazywanych treści oraz kary cielesne. Oba te elementy były doskonale znane i przywoływane przez katechetów z IV czy V wieku.

Prawda, że w zarówno w szkołach greckich, jak i rzymskich, pierwszego jak i drugiego stopnia recytowanie z pamięci podążało za lekturą tekstów klasycznych. To ćwiczenie było także częścią konkursów organizowanych dla nauczanych młodzieńców w ramach ich edukacji. Podczas podobnych zawodów recytowali nieprzerwanie Homera (każdy kolejny zaczynał od punktu, w którym skończył jego poprzednik), tragedie, lirykę (choć tę ostatnią być może śpiewano)⁵²⁰. Nikogo nie dziwiły liczne ćwiczenia zadawane uczniom w celu wyćwiczenia ich pamięci, podobne zadania dotyczyły każdej zwyczajnej szkoły, nie były też zarezerwowane dla wyższego wykształcenia.

Nie może zatem dziwić fakt, iż Ambroży zachęcając swoich słuchaczy do nieustannego powtarzania Symbolu, jednocześnie przestrzega ich, aby byli ostrożni i nie czynili tego przypadkiem zbyt głośno oraz w niewłaściwym czasie i miejscu, aby nie dotarł on do niepożądanych uszu. Istnieje bowiem niebezpieczeństwo, że przygotowujący się do chrztu z przyzwyczajenia zaczną to robić także w towarzystwie katechumenów bądź heretyków⁵²¹.

Warto wskazać również na obowiązki starożytnego nauczyciela. W antycznym Rzymie gramatyk był odpowiedzialny za drugi stopień nauczania. Uczył gramatyki i literatury na wyższym stopniu, jak poświadczają źródła z okresu późnej Republiki i Cesarstwa. Gramatyk dokonywał wyjaśnienia wybranego przez siebie utworu, przez tzw. *explanatio*, czyli tłumaczył go zdanie po zdaniu, lub wiersz po wierszu, wydobywając z pietyzmem znaczenie każdego słowa, określając figury retoryczne tam występujące oraz wskazując na różnorodność środków stylistycznych⁵²². Niestety, wadą jego nauczania był fakt, iż poruszał on w ramach jednego utworu po części różne

⁵²⁰ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* I, 57, przeł. I. Kosińska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupisa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013. Por. też H.I. Marrou, *Historia wychowania w starożytności*, przeł. St. Łoś, Warszawa: Wydawnictwo PIW, 1969, s. 360.

⁵²¹ Ambroży, *Wyjaśnienie Symbolu* 9, s. 50.

⁵²² J. Carcopino, *La vita quotidiana a Roma*, Bari: Editori Laterza, 1967, s. 133.

tematy, żadnego z nich nie pogłębiając, a tym samym jego uczniowie słyszeli na zasadzie dowolnego, dokonanego przez niego wyboru wiadomości z wielu dziedzin.

Podobną metodę przyjęli starożytni katecheci. Cała mowa Ambrozego (*Explanatio Symboli*) jest w rzeczywistości wyjaśnianiem wyznania wiary wersem po wersecie. Prawda, że samo objaśnienie skierowane jest do prostego słuchacza i zawiera szereg różnych, wzajemnie przenikających i powtarzających się wątków. W ten sposób staje się podstawowym przekazem prawd wiary, koniecznym do przyjęcia i nauczania przez katechumenów. Z kolei sam katecheta, podobnie jak gramatyk, spełnia funkcję już nie pierwszego nauczyciela, ale tego, który ma poprowadzić wybraną grupę prostych odbiorców do niezbędnych podstaw wiary.

Przez całą starożytność od Sokratesa, przez czasy Augustyna i późniejsze, kary cielesne były stałym składnikiem szkolnego życia. Już Biblia zaleca karcenie dzieci w celach wychowawczych, jak mówi księga Przysłów:

Karcenia chłopcu nie żałuj, gdy różgą uderzysz – nie umrze.

Ty go uderzysz różgą, a od Szeolu zachowasz mu duszę⁵²³.

I dalej:

Karć syna: kłopotów ci to zaoszczędzi

I pociechę twojej duszy się stanie⁵²⁴

Nawet, jeśli znane osobistości od czasu do czasu podnosiły głos sprzeciwu, to podobna praktyka nigdy nie została publicznie potępiona i zakazana. Najczęstszą i najmniej szkodliwą metodą w porównaniu z innymi bardziej bolesnymi było bicie za pomocą różgi. Owidiusz wspomina, jak mali chłopcy wyciągali swoje delikatne ręce, aby otrzymać okrutne ciosy⁵²⁵, Juwenalis potwierdza, pamiętając dobrze, kiedy nawet w retorycznej szkole bał się i cofał ręce przy różgach przecinających powietrze⁵²⁶. Kara mogła być wymierzana za zwykłą beczynność albo za poważne przewinienia, ale ci, którzy wykorzystywali ją jedynie, aby zmobilizować uczniów do bardziej gorliwej pracy, narażali się na krytykę. Seneka potępia metody nauczania, które każą bić chłopców za pomylenie jednej sylaby. Pyta wprost, jaki nauczyciel jest bardziej

⁵²³ Prz 23, 13-14.

⁵²⁴ Prz 29, 17.

⁵²⁵ Ovidio, *Amores*, I, 13, 17-18, English&Latin, New York, Viking Press, 1968.

⁵²⁶ Juwenalis, *Satyry* I, 15, [w:] *Trzej satyrycy rzymscy: Horacy Persjusz, Juwenalis*, przekł. J. Sękowski, Warszawa: PIW, 1958, s. 117.

wartościowy: ten, który ostro karze uczniów za błędy językowe, lub niewystarczająco szybkie czytanie, czy ten, który woli poprawiać i uczyć przez upominanie⁵²⁷. Rodzice zazwyczaj uważali kary cielesne za coś nieodzownego, a nawet zachęcali nauczycieli do ich stosowania dla dobra dzieci. Sam Augustyn potwierdza, że, choć jego rodzice nigdy źle mu nie życzyli, to żartowali sobie z cierpień zadawanych mu przez nauczycieli w latach szkolnych, kiedy zamiast przykładać się do nauki, jak sam krytycznie stwierdza, zajmował się głupstwami⁵²⁸.

Stąd też biskup Hippony uspokaja *wybranych*, w związku z obrzędem *redditio*, że nawet jeśli ktoś z nich pomyli się przy recytowaniu tekstu, niech nie martwi się, gdyż nie spotka go za to kara cielesna. Augustyn mający za sobą wystarczająco przykre doświadczenia z nauczycielami w czasach młodości, zapewnia katechumenów o swojej łagodności względem nich. Zaleca, aby byli gorliwi w nauce Symbolu i delikatnie przestrzega, aby nie bali się w czasie *redditio*, co mogłoby spowodować, że ze strachu nie potrafiliby go wyrecytować. Najważniejsze jednak według katechety jest to, aby nie pomylili się w wierze⁵²⁹. Zdaje sobie sprawę, że katechumenom traktowanym z miłością łatwiej będzie przyswoić podstawowe prawdy. Augustyn pozostawił nam swoje świadectwo, odnoszące się do czasów młodości. W *Wyznaniach* przedstawia swój przypadek:

*Nauczyłem się łaciny, bez grózb i kar, gdyż własne serce mnie przynaglało, bym jak najszybciej zaczął wyrażać jego pragnienia*⁵³⁰.

Warto zaznaczyć także samo pochodzenie słowa Symbol, znanego także w antyku bez powiązania religijnego. Otóż nie znajdziemy tego pojęcia w Nowym Testamencie. W IV wieku łacińscy Ojcowie Kościoła przyjęli go na określenie wyznania wiary. Rzeczownik *symbol* (łac. *symbolum*) pochodzi z języka greckiego i wywodzi się z czasownika *symballo* - łączę, zbieram razem. W starożytnej Grecji używano go w kontekście znaku rozpoznawczego. Osoby zawierające daną umowę przełamywały na połowę ustalony przedmiot (mogła to być na przykład moneta)

⁵²⁷ Seneka, *O łagodności*, I,16, [w:] *Pisma filozoficzne*, przekł.L. Joachimowicz, Warszawa: PAX, 1965, s. 55.

⁵²⁸ Augustyn, *Wyznania*, I, 9, s. 9.

⁵²⁹ Augustyn, *Kazanie II na Przekazanie Symbolu*,11, [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, s. 89.

⁵³⁰ Augustyn, *Wyznania*, I, 14, s. 15.

Didici vero illa sine poenali onere urgentium, cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua. (Agostino, *Confessioni* I, XIV, NBA I, s. 26)

i przechowywały jego dwie części jako potwierdzenie transakcji. Ponowne złączenie przełamanych części pozwalało potwierdzić prawdziwość umowy. Stąd też następnie wyraz symbol oznaczał wszelkie dowody tożsamości⁵³¹. Ambroży wskazuje, że łacińskim odpowiednikiem tego słowa jest wyraz *conlatio* – zbiór. Ojcowie w swoich wyjaśnieniach odwołują się do języka handlu. Ambroży opowiada o kupcach, którzy, chcąc zabezpieczyć swój majątek, skupiają pomniejsze dobra w jeden zbiór. Analogicznie apostołowie zebrali się razem i dokonali skrótu wiary (*breviarium fidei*), aby ułatwić zapamiętanie wszystkich jej prawd⁵³². Augustyn także przywołując omawiane słowo, wskazuje, iż przenośnym znaczeniu tak określana jest umowa, jaką zawierają między sobą kupcy, zobowiązujący się w ten sposób do jej wiernego przestrzegania⁵³³. Tym samym staje się zbiorem głównych prawd wiary, których wyznawanie staje się znakiem rozpoznawczym dla tych, którzy są w Kościele. Inaczej Symbol opisywany jest także jako umowa życia, czyli nierozrwalna więź łącząca wiernych z Bogiem⁵³⁴.

Podsumowując omawiane zagadnienie można zwrócić uwagę i podkreślić wysiłki starożytnych katechetów, prowadzące do takiego przedstawienia prawd wiary, aby stały się zrozumiałe dla kandydatów na ich drodze prowadzącej do chrześcijańskiego wtajemniczenia. Pragnąc przybliżyć swoim uczniom najistotniejsze prawdy, Ojcowie nie wytworzyli własnego modelu nauczania, ale posługiwali się metodami praktykowanymi w starożytności. Inna sprawa, że wydawałoby się przynajmniej dziwne, odrzucać podobne sposoby, sprawdzone, zrozumiałe a przez to skuteczne. Powstaje pytanie, jak inaczej mogliby przekazać swoje przesłanie, skoro byli ludźmi ukształtowanymi przez kulturę tamtej epoki. Tym samym była to nowa treść w starej formie, ale jak pokazuje historia do pewnego momentu bardzo dobrze spełniała swoje zadanie. Starożytni katecheci, jako osoby wykształcone i przygotowane do nauczania, potrafili posłużyć się tym, co użyteczne ze świata antycznego, w celu wzmocnienia chrześcijańskiego przekazu.

Wydaje się, że dopóki kierowali swój przekaz do ludzi dorosłych, przygotowanie przedchrzcielne w dalszym ciągu funkcjonowało, choć mniej lub bardziej skutecznie, w zależności od sytuacji w poszczególnych regionach. Dużo większym problemem przy tak zorganizowanej strukturze katechumenatu stało się

⁵³¹ R, Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 322.

⁵³² Ambroży, *Wyjaśnienie Symbolu* 2, s. 45.

⁵³³ Augustyn, *Kazanie I na Przekazanie Symbolu*, 1,[w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, s. 69.

⁵³⁴ Piotr Chryzolog, *Kazanie III o Symbolu*, 2, [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, s. 141.

dostosowanie nauczania do nowego typu odbiorcy, jakim były dzieci, przyprowadzane do Kościoła przez swoich rodziców.

.

ZAKOŃCZENIE

Cel rozprawy został zawarty w jej tytule: *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku – w poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*. Moim zadaniem była więc szczegółowa analiza poszczególnych rytów, wchodzących w skład formacji przygotowującej kandydatów do przyjęcia sakramentu chrztu, praktykowanej w Kościele starożytnym i określanej przez współczesnych nazwą katechumenatu. Analiza miała wykazać sposób, w jaki ukształtowały się kolejne rytury, oraz wpływ, jaki miał na ich powstanie świat żydowski i grecko-rzymski z całą swoją specyfiką i różnorodnością. Każdy z rytów został potraktowany osobno, ze względu na różny czas i miejsce uformowania się konkretnych celebracji. Z całą pewnością nie można patrzeć na nie całościowo, o czym w jednej z nowszych publikacji przypomina Paul Bradshaw. Przywołuje on tendencję praktykowaną wcześniej w akademickich badaniach nad wczesnymi rytami chrzcielnymi, aby podkreślać podobieństwo jednych tradycji do drugich, zamiast wskazywać na ich różnorodność. Takie działanie miało w konsekwencji stworzyć wrażenie, że wczesne chrześcijaństwo w zasadzie wszędzie, w jednakowy sposób wtajemniczało swoich kandydatów, a ewentualne różnice dotyczyć mogą jedynie drobnych elementów w samym ceremoniale⁵³⁵. Jak zaznacza dalej, główną cechą studiów z początku XX wieku było traktowanie świadectwa z jednego regionu, jako reprezentującego zwyczaj całego Kościoła. Stąd w przywoływanej publikacji, za pomocą szeregu argumentów, stara się zmienić powszechnie przyjęte przekonanie, mówiące, iż praktyki inicjacyjne w pierwszych wiekach chrześcijaństwa były praktycznie identyczne w każdym z rozpatrywanych regionów, z których posiadamy jakiekolwiek świadectwa. W rzeczywistości jednak, kiedy przyglądamy się temu, co powinno być wspólne, zaczynamy dostrzegać bardzo złożony obraz.

⁵³⁵P. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, s. 162.

Zdecydowanie zgadzając się z cytowanym autorem, chcę jednak w tym miejscu zaznaczyć kilka całościowych uwag, wpływających z moich badań. Nie są one w żaden sposób próbą ujednolicenia postrzegania kolejnych rytów, ale ogólnymi spostrzeżeniami, wyłaniającymi się po szczegółowym przeanalizowaniu każdego z nich.

Przede wszystkim trzeba podkreślić pewną ciągłość formacji, jaką reprezentuje starożytny katechumenat. Żaden z jego rytów nie pojawił się w sposób niespodziewany i w jednej chwili, lecz jego poszczególne elementy ewoluowały, aby następnie zaistnieć pod wpływem konieczności, jaką były zmieniające się warunki funkcjonowania Kościoła. Zaznaczeniu tego aspektu miały także służyć przytoczone w pierwszym rozdziale początki tworzenia się tej formacji. We fragmencie tym starałam się pokazać, że nawet w okresie, kiedy nie możemy jeszcze mówić o zinstytucjonalizowanej formie przygotowań do chrztu, istnieje wśród katechetów pewien zamysł kierujący uwagę kandydatów na wskazane kwestie i celebracje, rozwinięte w sposób dojrzały w następnych wiekach. Moim zdaniem bardzo dobrze oddaje to określenie, przywoływane w punkcie charakteryzującym nauczanie Justyna - filozofa i męczennika, że był to katechumenat w zarysie⁵³⁶. Proces ten możemy zaobserwować w przypadku egzorcyzmów – choć nie były one tak rozbudowane jak w celebracjach spotykanych w dokumentach z VI wieku, to od początku podkreślano, że kandydaci przed chrztem powinni oczyścić się z wszelkich wpływów złego ducha⁵³⁷.

Następnie należy zaznaczyć, że nie da się mówić o pochodzeniu rytów katechumenalnych bez odniesienia do środowiska, w którym się rozwijały, a więc do szeroko pojętego świata antycznego. Niezaprzeczalnie, bardzo duże znaczenie na ich ukształtowanie miały wpływy biblijne, co wielokrotnie zaznaczam, odwołując się do licznych fragmentów z Pisma Świętego. Następnym aspektem w ich właściwym rozumieniu był fakt, iż także Ojcowie Kościoła w swojej interpretacji sięgali często do odniesień biblijnych.

Każdą z celebracji katechumenalnych, z zachowaniem jej odrębności na tle innych, należy postrzegać w kontekście kulturowym tamtej epoki. Jak starałam się wykazać w moich badaniach, wszystkie z funkcjonujących rytów powstały, bądź rozwinęły się z uwzględnieniem wpływów świata antycznego. Każdy z nich oczywiście

⁵³⁶Por. str. 20 tej pracy

⁵³⁷Por. *Tradycja Apostolska* II, 4, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, s. 310.

posiadał sobie właściwą specyfikę uwarunkowaną także sytuacją społeczno – geograficzną.

Pozostaje pytaniem bez satysfakcjonującej odpowiedzi, na ile ten wpływ był zamierzony i uświadomiony. Z całą pewnością w niektórych sytuacjach starożytni katecheci, jako ludzie wykształceni w duchu swojej epoki, celowo posługiwali się metodami, bądź symbolami znanymi z codzienności. I tak np. zaadaptowanie soli do celebracji katechumenalnych – minerału niezbędnego do życia, o szerokim zastosowaniu w świecie antycznym, przyczyniło się do podkreślenia wyjątkowego stanu kandydatów przyjmowanych do grona katechumenów. Sam pomysł bardzo prosty a jednocześnie niezwykle trafny w kontekście działalności duszpasterskiej.

Z drugiej jednak strony spotykamy metodę przekazu ustnego, tak charakterystyczną nie tylko dla judaizmu, ale znaną i praktykowaną w systemie edukacyjnym całego świata antycznego. W tym przypadku przejęcie jej na potrzeby katechumenatu wydaje się być sprawą naturalną. Moim zadaniem w prowadzonych badaniach było także zestawienie nawet oczywistych zależności, stąd przytaczam także ten zwyczaj. Warto zaznaczyć, że zastosowany wśród katechumenów przekaz ustny, którzy w ten sposób musieli wysłuchać, następnie zapamiętać i wyrecytować Symbol, wzbudzał w nich odpowiedzialność za podjętą decyzję. Z kolei katechetom dawał potwierdzenie, iż zdołali przekazać swoim uczniom pewne minimum wiedzy, prowadzącej w zamierzeniu do dojrzałej wiary.

Starożytni katecheci postępowali według zasady mówiącej, iż podstawowym zadaniem stosowanego symbolu była prosta i zrozumiała synteza głównych zasad nauki chrześcijańskiej⁵³⁸. Choć sami uzyskali staranne wykształcenie, jednak swój przekaz byli zmuszeni dostosować w głównej mierze do prostego odbiorcy. Stąd język ich katechez nie jest wyszukany, a użyte symbole były tymi, spotykanymi stosunkowo łatwo w codziennym życiu. Chcę jednak podkreślić, że taka praktyka nie oznaczała jeszcze spłycenia przekazu, ale dostosowanie go do możliwości kandydatów.

Cechą charakterystyczną katechumenatu starożytnego był fakt, iż w założeniu całość przygotowania przedchrzcielnego skierowana była głównie do dorosłych. Wszystkie elementy formacyjne: nauczanie katechetyczne, praktyki pokutne, celebracje i rytury ukształtowane i wprowadzone zostały z myślą o inicjacji ludzi dojrzałych. Wynikało to z misyjnej działalności Kościoła, która w pierwszych wiekach była

⁵³⁸M. Paczkowski OFM, *Metafora soli w Biblii i literaturze wczesnochrześcijańskiej*, s. 221.

ukierunkowana na dorosłych⁵³⁹. Powszechnie przyjmuje się, że proces zaniku katechumenatu, o którym mówimy począwszy od przełomu V i VI wieku rozpoczął się w chwili, kiedy wśród kandydatów do chrztu zaczęły przeważać dzieci⁵⁴⁰. To spowodowało konieczność wypracowania innych form chrześcijańskiego przekazu, z czym, jak często zarzucano, Kościół nie poradził sobie w wystarczającym wymiarze. Na podobny problem należy jednak popatrzeć, rozważając wszystkie aspekty takiej sytuacji.

Prawdą jest, że Kościół w czasach funkcjonowania formacji katechumenalnej nie wykształcił stosownego przygotowania dla dzieci. Z drugiej jednak strony, w podobnej sytuacji przekaz katechetyczny był kierowany do ich rodziców, opiekunów. To oni towarzyszyli swoim dzieciom w drodze do przyjęcia sakramentu. Ponieważ odpowiadali niejako w ich imieniu, stąd było rzeczą naturalną, że także z nimi przebywali etap przygotowań, składający się głównie (co daje się zauważyć mniej więcej od VI wieku) z rozbudowanych celebracji liturgicznych.

Celem tej pracy nie jest ocena podobnego zjawiska z punktu widzenia pastoralnego. Zwracając uwagę na ten problem, chcę podkreślić jedynie pewien proces, zachodzący w związku z tą sytuacją w przygotowaniach przedchrzcielnych. Temu miało służyć przywołanie źródeł pochodzących z tzw. okresu zaniku formacji katechumenalnej, datowanego począwszy od VI wieku. Niektórzy z badaczy rozbudowane celebacje liturgiczne praktykowane w tym czasie, chcą tłumaczyć jako skierowane do dzieci⁵⁴¹ i w tym dostrzegają zmianę sposobu przekazu najistotniejszych treści. W założeniach byłaby to próba dotarcia z przekazem ewangelicznym do najmłodszych. Rzeczywiście, zapoznając się z porządkiem przebiegu spotkań liturgicznych można odnieść podobne wrażenie. Wystarczy przywołać w tym miejscu celebrację *redditio Symboli*. Wcześniej podobny ryt polegał na uroczystym wyrecytowaniu wyznania wiary przed całym zgromadzeniem wiernych⁵⁴². Zgodnie z *Ordo Romanus XI* kapłan przechodził obok dzieci, rozdzielonych na dwie grupy według płci i kolejno kładąc rękę na ich głowach śpiewał: *Wierzę w jednego Boga*⁵⁴³.

⁵³⁹ R. Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 403.

⁵⁴⁰ Por. M. Dujarier, *Krótką historia katechumenatu*, s. 89, R. Murawski, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, s. 403, G. Cavalotto, *Catecumenato Antico. Diventare Cristiani secondo padri*, s. 258.

⁵⁴¹ Por. M. Dujarier, *The Rites of Christian Initiation*, s. 142.

⁵⁴² Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, 46,5, [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej IV-VIII w.*, s. 196.

⁵⁴³ *Ordo Romanus XI*, 86, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 202.

W podobnym zestawieniu nie jest trudnością dostrzec zasadniczą różnicę, jaka zaszła w postrzeganiu tej celebracji.

Moim zdaniem jednak podobne rytury w dalszym ciągu odwołują się przede wszystkim do ludzi dorosłych, a w tej konkretnej, nowej sytuacji Kościoła, do rodziców dzieci przyprowadzanych do chrztu. To ich zadaniem jest przekazać to, o czym zostaną pouczeni we wspólnocie wierzących. Samo pouczenie należy jednak rozumieć już nie tyle jako przekaz katechetyczny, lecz bardziej jako pouczenie dokonywane za pomocą konkretnych znaków. Celebracje te, interpretowane w inny sposób mogą być postrzegane jako karykatura wcześniejszych rytów, co z pewnością nie było intencją katechetów. Przywołajmy w tym miejscu zwyczaj opisywany w *Ordo Romanus XI*. Zgodnie z nim, a według tradycji praktykowanej we wcześniejszych wiekach funkcjonowania katechumenatu, kandydaci przygotowujący się do chrztu nie mogli jeszcze uczestniczyć w Eucharystii w sposób pełny. A zatem w odpowiednim momencie celebracji rodzice wychodzili na zewnątrz Kościoła ze swoimi dziećmi, pozostawiając je pod opieką zaufanych osób, następnie sami powracali, aby uczestniczyć w dalszej części liturgii⁵⁴⁴.

Wydaje się, że starożytni katecheci byli świadomi odpowiedzialności, jaka od tej pory ciążyła także na rodzicach dzieci przyprowadzanych do Kościoła. Potwierdzeniem tego może być, przytaczana już wcześniej wypowiedź diakona Jana, zawarta w liście do Senariusza⁵⁴⁵. Podkreśla on, że wszystkie opisywane rytury są czynione także nad niemowlętami, które z powodu swojego wieku nie są w stanie nic zrozumieć. Zatem w takim przypadku staje się konieczne, aby ich zbawienie było zależne od wyznania wiary innych ludzi.

Z tych powodów ostrożnie używam terminów podkreślanych przez niektórych badaczy, którzy opisując ten ostatni etap katechumenatu, widzą w nim jedynie czas dekadencji i upadku.

Zadaniem tej pracy była analiza porównawcza wszystkich rytów, jakie praktykowane były w tzw. dojrzałej fazie rozwoju starożytnego katechumenatu. Samych źródeł potwierdzających funkcjonowanie tego okresu przygotowawczego posiadamy stosunkowo dużo. Wyłania się z nich obraz pewnej żywej rzeczywistości, na rozwój której miały wpływ konkretne czynniki, także niezwiązane bezpośrednio z religią, co starałam się pokazać w moich badaniach. Niestety w pewnych kwestiach

⁵⁴⁴ *Ordo Romanus XI*, 74, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of the Baptismal Liturgy*, s. 201.

⁵⁴⁵ John the Deacon 7, [w:] E. C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, s. 157.

musiałam poprzestać na stanowisku nierostrzygającym, co wyrażam przez zwrot: nie jesteśmy w stanie stwierdzić. Podstawową przyczyną takiego działania jest brak wystarczających szczegółów, dotyczących samych celebracji rytów katechumenalnych. W takim przypadku możemy pozostać jedynie na przytoczeniu możliwych hipotez. Kolejnym problemem było także realne zweryfikowane na ile opisywane rytury były rzeczywiście praktykowane we wspólnocie wierzących.

Nie wiemy, czym spowodowane jest milczenie pewnych źródeł dotyczących niektórych spośród rytów. Giuseppe Cavalotto wskazuje, że milczenie prawdopodobnie oznacza ich nieobecność⁵⁴⁶, co wydaje się pewnego rodzaju uproszczeniem. Rzeczywiście, wyróżniamy rytury charakterystyczne tylko dla niektórych Kościołów (np. ryt soli spotykany jedynie na Zachodzie), jednak należy pamiętać, iż w wielu miejscach katecheci pomijali sprawy oczywiste dla ogółu wiernych tamtej epoki.

Warto na koniec zaznaczyć, że dla starożytnych katechetów czas katechumenatu był tylko pewnym etapem, okresem przygotowującym do przystąpienia w sposób pełny i świadomy do wspólnoty wierzących, stąd wszystkie rytury i rozbudowane celebacje miały doprowadzić kandydatów do momentu chrztu. To on wyznaczał nowy początek. Jan Chryzostom w jednej ze swoich katechez, barwnie opisuje neofitów, jako tych, którzy jeszcze wczoraj i przedwczoraj byli niewolnikami i więźniami, a dziś są uznani za synów, gdyż zrzuciwszy brzemień grzechu, przybrali królewską szatę. Stawia ich także wyżej od gwiazd, gdyż te świecą tylko w nocy, podczas, gdy w dzień nie widać ich blasku. Neofici tymczasem przewyższają je jaśniejac nieustannie, jako gwiazdy duchowe⁵⁴⁷.

Podsumowując, należy podkreślić ogromne bogactwo starożytnego katechumenatu, który choć nie przetrwał próby czasu, to na pewnym etapie rozwoju chrześcijaństwa był niezwykle dynamiczną formacją, wykorzystującą całe bogactwo swojej epoki.

⁵⁴⁶G. Cavalotto, *Catecumenato Antico. Diventare Cristiani secondo padri*, s. 277.

⁵⁴⁷Por. Jan Chryzostom, *Katecheza* 4, 3, s. 63-64.

STRESZCZENIE

Temat rozprawy doktorskiej brzmi: *Ryty katechumenatu w okresie późnego antyku – w poszukiwaniu analogii i modeli w świecie żydowskim i grecko-rzymskim*, stąd jej celem jest ukazanie na ile w rytach starożytnego katechumenatu możemy odszukać i potwierdzić wpływ religii judaizmu a także świata grecko-rzymskiego z całą jego specyfiką i różnorodnością.

Katechumenat pierwszych wieków chrześcijaństwa, czyli szczególny czas przygotowania do przyjęcia sakramentu chrztu, zorganizowany w określoną strukturę, w sposób umowny dzieli się na dwa etapy. W mojej pracy koncentruję się głównie na tzw. drugim etapie, datowanym umownie od roku 313. Od tego czasu w formacji katechumenalnej zaczyna się szczególnie podkreślać celebracje rytów, co wynika m.in. z ogromnej liczby chętnych pragnących stać się chrześcijanami.

W rozprawie tej zostały szczegółowo przeanalizowane poszczególne rytzy starożytnego katechumenatu, aby wskazać jak wiele chrześcijaństwo zaczerpnęło z otaczającego go świata. Wychodzę w nich od analizy tekstów źródłowych, wśród których można wyróżnić przede wszystkim katechezy Ojców Kościoła i dokumenty synodalne.

Moje badania zostały podzielone na dwie główne części, odpowiadające dwóm głównym etapom tej formacji. Na początku jednak, w pierwszym rozdziale, przedstawiam zagadnienia wprowadzające w tematykę katechumenalną. W nim ukazuję krótką charakterystykę początków tej formacji, opisuję funkcjonowanie chrześcijaństwa na tle świata antycznego oraz dotykam zagadnienia tzw. religii misteryjnych.

Następny z rozdziałów skoncentrowany jest wokół rytów przyjęcia do katechumenatu, stąd zostały poddane analizie następujące rytzy: naznaczenia znakiem krzyża, ryt soli oraz celebracje egzorcyzmów.

Kolejna część pracy dotyczy przygotowania bezpośredniego do chrztu, odbywającego się w czasie Wielkiego Postu. W jego skład wchodzi opisywane w tym miejscu: ryt wpisania imienia (*nomendatio*), przygotowanie katechetyczne towarzyszące sprawowanym rytom, skrutinia oraz celebracje *traditio-redditio*.

Całość pracy zakończona jest krótkim podsumowaniem, jeszcze raz zbierającym wnioski, do których udało się dojść w czasie prowadzonych badań.

ABSTRACT

The title of the doctoral dissertation is as follows: *The rites of the catechumenate in the period of late antiquity – in search of analogies and models in the Jewish and Greco-Roman world*. Hence, its chief objective is to indicate the sphere of influence of religion of Judaism and Greco-Roman world with all its specificity and diversity upon the rites of the ancient catechumenate.

The catechumenate of the first centuries of Christianity – invariably perceived as a special time of preparation to receive the sacrament of baptism and organised in line with a specific structure – is contractually divided into two phases. In my dissertation I focus mainly upon the so-called second phase, conventionally dating back to the year 313. Since then the catechumenal formation has begun to emphasise significance of the celebration of rites, resulting, among others, from the fact that a colossal number of catechumens desired to become Christians.

The doctoral thesis concentrates its attention upon a meticulous analysis of the particular rites of the ancient catechumenate in order to indicate how much Christianity has been drawing on the world. Accordingly, I initiate my work from an analysis of source texts, especially catechesis of the Fathers of the Church and synodal documents.

My research has been divided into two main parts, corresponding to two main phases of this formation. Thus, in the first chapter, I address issues introducing the notion of the catechumenate. Here my objective is to include a brief description of origins of the formation, describing existence of Christianity in the background of the ancient world; I likewise indicate issues of mystery religions.

The next chapter is centered around the rites of admission to the catechumenate. Hence the following rites has been analysed: the act of signing of the candidates with the sign of the cross, the rite of savouring the blessed salt and celebrations of exorcism.

Another part of the work is devoted to an analysis of the direct preparation to christening, held during Lent. It consists of the following rites: the rite of enrolment of names (nomendatio), catechetical preparation accompanying rites, skrutinies and traditio-redditio celebrations.

At the end of the dissertation a short summary is given, collecting findings that were recorded and interpreted in my research.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

A. Wydania tekstów oryginalnych

1. *Acta Synodalia 50-381*, SCL 1, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2006.
2. *Acta Synodalia 381-431*, SCL IV, oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
3. Agostino, *Confessiones*, NBA I, Roma: Citta Nuova Editrice, 1965.
4. Agostino, *Contra Cresconium* [w:] *Polemica Con I Donatisti*, NBA XVI/1, Roma: Citta Nuova Editrice, 2002.
5. Agostino, *De catechizandis rudibus*, [w:] *Morale e Ascetismo Cristiano*, NBA VII/2, Roma: Citta Nuova Editrice, 2001.
6. Agostino, *De fide et operibus*, [w:] *La Vera Religione*, NBA VI/2, Roma: Citta Nuova Editrice, 1995.
7. Agostino, *De peccatorum meritis et remissione*, [w:] *Natura e Grazia*, NBA XVII/1, Roma: Citta Nuova Editrice, 1981.
8. Agostino, *Enarratio in Ps. 30*, II, [w:] *Esposizioni sui salmi I*, NBA XXV, Roma: Citta Nuova Editrice, 1967.
9. Agostino, *Polemica con Giuliano*, NBA XIX/1, Roma: Citta Nuova Editrice, 1992.
10. Agostino, *Sermo 58*, [w:] *Discorsi II/1 sul Nuovo Testamento*, NBA XXX, Citta Nuova Editrice: Roma, 1983.
11. Ambrosii, *Explanatio Symboli, De Sacramentis, De Mysteriis*, [w:] *Sancti Ambrosii Opera*, CSEL 73, Universitat Salzburg, 1955.
12. Ambrosii, *Expositionis In Lucam*, PL 38, Paris: Migne, 1882.
13. Clement D'Alexandrie, *Les Stromates I*, SC 30, Paris: Cerf, 1951.
14. Clement D'Alexandrie, *Les Stromates II*, SC 38, Paris: Cerf, 1954.
15. Cyprianus, *Epistula 73*, [w:] *Epistulae 58-81*, CCL IIIc, Turnhout: Brepols, 1996.
16. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catechesis*, PG 33, Paris: Migne, 1886.
17. Egerie, *Journal de Voyage (Itineraire)*, SC 296, Paris: Cerf, 1982.

18. Hermas, *The Shepherd*, [w:] *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, ed. M. W. Holmes, 3rd ed., Michigan: Grand Rapids, 2007.
19. Hypolyte De Rome, *La Tradition Apostolique*, SC 11bis, Paris: Cerf, 1968.
20. Ildefons z Toledo, *De cognitione baptismi*, PL 96, Migne, 1862.
21. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* [w:] *Contre Les Hérésies livre I*, SC 264, Paris: Cerf, 1979.
22. Izydor z Sewilli *Oratio I*, PL 82, Paris: Migne, 1878.
23. Izydor z Sewilli, *De ecclesiasticis officiis*, PL 83, Paris: Migne, 1862.
24. Jean Chrysostome, *Catechese*, SC 50 bis, Paris: Cerf, 1970.
25. Joannis Chrysostomi, *In Matthaeum Homiliae*, PG 57-58, Paris: Migne, 1862.
26. Joannes Diaconos, [w:] *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican*, red. A. Wilmart OSB, Studi e Testi 59, Citta del Vaticano: 1933.
27. Justin, *Apologie pour les Chrétiens*, SC 507, Paris: Cerf, 2006.
28. *Konstytucje Apostolskie oraz Kanony Pamfilosa z apostolskiego synodu w Antiochii, Prawo kanoniczne świętych Apostołów, Kary świętych Apostołów dla upadłych, Euchologion Serapiona*, Synody i Kolekcje Praw Tom II, układ i oprac. Arkadiusz Baron, Henryk Pietras SJ, ŻMT 42, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
29. Lactantii, *Divinae institutiones* PL6, Paris: Migne, 1844.
30. *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*, Oxford: Clarendon Press, 1894.
31. *Ordo Romanus XI*, [w:] *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age II*, ed. M. Andrieu, Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1960.
32. Origene, *Contre Celse I*, SC 132, Paris: Cerf, 1967.
33. Origene, *Contre Celse III*, SC 136, Paris: Cerf, 1968.
34. Origene, *Homelies sur Josue*, SC 71, Paris: Cerf, 1960..
35. *Second Clement*, [w:] *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, ed. M. W. Holmes, 3rd ed., Michigan: Grand Rapids, 2007.
36. Tertulliani, *De Baptismo; De spectaculis; De praescriptione haereticorum* [w:] *Opera I*, CCL I, Turnhout: Brepols, 1954.
37. Tertuliani, *De Idolatria* [w:] *Opera II. Opera Montanistica*, CCL II, Turnhout: Brepols, 1954.
38. *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, ed. M. W. Holmes, 3rd ed., Michigan: Grand Rapids, 2007.

39. *The Epistle of Barnabas*[w:] *The Apostolic Fathers. Greek Texts and English Translations*, ed. M. W. Holmes, 3rd ed., Michigan: Grand Rapids, 2007.

B. Tłumaczenia używane w pracy

1. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach, O sakramentach*, przekł. L. Gładyszewski, Kraków: Wydawnictwo WAM, ŻMT 31, 2004.
2. Ambroży z Mediolanu, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, przekł. Wł. Szoldrski, PSP 16, Warszawa: ATK, 1977.
3. Apulejusz, *Metamorfozy, albo Złoty Osioł*, przekł. E. Jędrkiewicz, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1953.
4. Antoni św., *Żywot. Pisma ascetyczne*, ŻM 35, Kraków: Wydawnictwo Tyniec, 2005.
5. Augustyn, *Kazanie I na Przekazanie Symbolu*, [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, tłum. Ks. L. Gładyszewski, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
6. Augustyn, *Kazanie do katechumenów o wyznaniu wiary*, [w:] *Pisma katechetyczne*, przeł. ks. Wł. Budzik, Warszawa: PAX, 1952.
7. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, Ps 1- 36, przeł. J. Sulowski, PSP 37, Warszawa: ATK, 1986.
8. Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, Ps 124 - 150, przeł. J. Sulowski, PSP 42, Warszawa: ATK, 1986.
9. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, [w:] *Pisma katechetyczne*, przeł. ks. Wł. Budzik, Warszawa: PAX, 1952.
10. Augustyn, *Wiara i uczynki*, [w:] *Pisma katechetyczne*, przeł. ks. Wł. Budzik, Warszawa: PAX, 1952.
11. Augustyn, *Wyznania*, przekł. ks. J. Czuj, Warszawa: PAX, 1954.
12. *Biblia Jerozolimska*, Poznań: Wydawnictwo Pallotinum, 2006.
13. Cynceron, *Leliusz, czyli rozmowa o przyjaźni*, przekł. F. Habura, Gdańsk: Wydawnictwo Literatura, 2008.
14. Cyprian, list 73, [w:] *Listy*, przeł. W. Szoldrski, PSP I, Warszawa: ATK, 1969.
15. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, przekł. ks. W. Kania, BOK 14, Kraków: Wydawnictwo M, 2000.

16. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przekł. I. Kosińska, K. Leśniak, W. Olszewski, B. Kupisa, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2013.
17. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc Świętych*, [w:] *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej*, przekł. P. Iwaszkiewicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
18. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna*, przekł. A. Caba, ŻMT 70, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
19. Flawiusz Filostratos, *Żywot Apolloniusza z Tiany*, przekł. I. Kania, Kraków: Oficyna Literacka, 1997.
20. Grzegorz Wielki, *Listy*, t. 1, przekł. J. Czuj, Warszawa: PAX, 1954.
21. Hermas, *Pasterz*, [w:] *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, Kraków: Wydawnictwo M, 2010.
22. Hieronim ze Strydonu, *Listy* t.1, oprac. M. Ożóg, H. Pietras SI, ŻMT 54, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.
23. Homer, *Iliada*, przekł. K. Jeżewska, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1986.
24. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne, homilie katechetyczne do tych, którzy mają być oświeceni oraz do neofitów*, przekł. ks. W. Kania, U Źródeł Katechumenatu 1, Lublin: Wydawnictwo Kerygma, 1993.
25. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, przeł. A. Baron, ŻMT 23, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
26. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju*, przeł. S. Kaczmarek, ŻMT 45, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2008.
27. John the Deacon [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, London: S.P.C.K., 1970.
28. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przekł. Z. Kubiak, M. Radożycki, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1979.
29. Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, przeł. J. Radożycki, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1980.
30. Justyn, *Apologia 1* [w:] *I i 2 Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, przekł. ks. L. Misiarczyk, Warszawa, Wyd. UKSW, 2012.
31. Juwenalis, *Satyry*, [w:] *Trzej satyrycy rzymscy Horacy Persjusz, Juwenalis*, przekł. J. Sękowski, Warszawa: PIW, 1958.

32. Klemens Aleksandryjski, *Stromata*I, [w:] *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, t.1-2, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa: ATK, 1994.
33. Klemens Aleksandryjski, *Wypisy z Theodota*, przeł. P. Siejkowski, ŻMT 22, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2001.
34. *Teodoro di Mopsuestia Le Omelie Battesimali e Mistagogiche*, ed. F. Placida, Messina Coop San Tommaso, Leumann: Editrice Elledici, 2008.
35. *List Barnaby* [w:] *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków: Wydawnictwo M, 1998.
36. *List do Diogneta* [w:] *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków: Wydawnictwo M, 1998.
37. Marek Aureliusz, *Rozmyślenia (do siebie samego)*, przekł. K. Łapiński, Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca, 2014.
38. *Najstarsza homilia chrześcijańska* [w:] *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, Kraków: Wydawnictwo M, 1998.
39. *Ordo Romanus XI*, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, London: S.P.C.K., 1970.
40. Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, PSP 17, Warszawa: ATK, 1986.
41. Orygenes, *Homilie o Księgach Izajasza i Ezechiela*, przeł. S. Kalinkowski, ŻMT 16, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2000.
42. Orygenes, *Homilie o Księdze Jozuego*, [w:] *Homilie o Księgach Liczb, Jozuego i Sędziów*, PSP 34(2), 22, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa: ATK, 1986.
43. Ovidio, *Amores*, English & Latin, New York, Viking Press, 1968.
44. Petroniusz, *Satyryki*, przekł. M. Brożek, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1968.
45. *Pierwsi świadkowie. Pisma Ojców Apostolskich*, przeł. A. Świderkówna, BOK 10, Wydawnictwo M: Kraków, 1998.
46. Piotr Chryzolog, *Kazanie III o Symbolu* [w:] *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*.
47. Platon, *Listy*, przekł. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1987.
48. Pliniusz Starszy, *Historia Naturalna*, przekł. I.T. Zawadzcy, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1961

49. Pseudo - Clemente, *I Ritrovamenti*, Roma: Citta Nuova Editrice, 1993.
50. Seneka, *O łagodności*, [w:] *Pisma filozoficzne*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa: PAX, 1965.
51. Tertulian, *Apologetyk*, przekł. J. Sajdak, POK 20, Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha, 1947.
52. Tertulian, *O chrzcie*, [w:] *Wybór pism*, przeł. E. Stanula, PSP 5, Warszawa: ATK, 1970..
53. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom; O widowiskach*, [w:] *Wybór pism I*, przekł. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa: ATK, 1970.
54. Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przeł. S. Kalinkowski, PSP 59, Warszawa: Wydawnictwo ATK, 1993.
55. *The Acts of The Christian Martyrs*, ed. H. Musurillo, Oxford University Press, 1972.
56. *The Gelasian Sacramentary*, [w:] E.C. Whitaker, *Documents of The Baptismal Liturgy*, London: S.P.C.K., 1970.
57. *Tradycja Apostolska*, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, oprac. i przekł. ks. M. Michalski, Warszawa: PAX, 1975.

II. Opracowania

1. *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, eds. D. Hellholm- T. Vegge - O. Nordeval – C. Hellholm, Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 176, 3 voll., Berlin/ Boston: De Gruyter, 2011.
2. Bartsch E, *Die Sachbeschworungen des römischen Liturgie*, Münster: Aschendorff, 1967.
3. Benoit Alphonse, *Le baptême: sa célébration et sa signification dans l'Eglise ancienne*, [w:] *Baptême sacrement d'unité*, Paris 1971.
4. Botte Bernard, *L'interprétation des textes baptismaux*, "La Maison- Dieu" 32 (1952).
5. Bradshaw Paul F., *Reconstructing Early Christian Worship*, London: SPCK, 2002.
6. Bradshaw P.F., Johnson M.E, Phillips L.E., *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis: Fortress Press, 2002.

7. Bulas Ryszarda, *Mitraizm a chrześcijaństwo*, [w:] *Kościół, świat i zbawienie we wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH 17, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2004.
8. Burkert Walter, *Starożytne kulty misteryjne*, przekł. K. Bielawski, Kraków: Wydawnictwo Homini, 2014.
9. Busch Benedictus OSB, *De Initiatione Christiana secundum doctrinam Sancti Augustini. Inquisitio liturgico-historica*. Rome: Typis Polyglottis Vaticanis, 1939.
10. Caprioli Hadriano, *Battesimo e Confermazione. Studio storico sulla liturgia e catechesi di S. Ambrogio*, Varese, Pontificia Universitas Gregoriana, 1977.
11. Carcopino Jerome, *La Vita quotidiana a Roma*, Editori Laterza: Bari 1967.
12. Cavalli Giampaolo, *L'imposizione delle mani nella tradizione della Chiesa Latina. Un rito che qualifica il sacramento*, Romae: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1998.
13. Cavallotto Giuseppe, *Catecumenato Antico*, Bologna: Edizioni Dehoniane, 1996.
14. Chavesse A, *Les deux rituel Romain et gaulois de l'admission au catéchumenat que renferme le sacramentaire Gelasien*, Lyon: Facultes Cath., 1948.
15. Collins Adela Y., *The Origin of Christian Baptism*, [w:] *Living Water, Sealing Spirit: Reading on Christian Initiation*, ed. M.E. Johnson, Minnesota: The Liturgical Press, 1995.
16. Daniélou Jean, *Chrzest, Pascha, Eucharystia*, [w:] *Pisma wybrane*, przekł. ks. S. Federowicz, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2011.
17. Daniélou Jean, *La catechesi nei primi secoli*, Torino: Elle DI CI, Torino-Leumann, 1969.
18. Daniélou Jean, *Miti pagani, mistero cristiano* Catania: Edizione Paoline, 1968.
19. Daniélou Jean, *Teologia judeochrześcijańska*, przekł. St. Basista, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2004.
20. Daniélou Jean, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, przekł. A. Kuryś, Kraków: Cerf- Kairos- Wydawnictwo M- Znak, 1996.
21. Day Juliette, *The catechetical lectures of Cyril of Jerusalem*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, early Judaism and early Christianity t. II*, ed. D. Hellholm i in., Berlin: De Gruyter 2011.
22. Dolger Franz, *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn: Schoing, 1909.

23. Dolger Franz, *Sphragis, Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums*, Paderborn: Schoing, 1911.
24. Doval Alexis James, *Cyril of Jerusalem, Mystagogue: The Authorship of Mystagogic Catechesies*, Patristic Monograph Series 17, Washington: Catholic University of America Press, 2001.
25. Dujarier Michel, *Krótko historia katechumenatu*, przekł. A. Świeykowska, U. Grajczak, Poznań: Wydawnictwo W drodze, 1990.
26. Dujarier Michel, *The Rites of Christian Initiation*, New York: Sadlier, 1979.
27. Duthoy R., *The Taurobolium, its evolution and terminology*, Leiden: Brill, 1969.
28. Eckmann Augustyn ks., *Liturgia i teologia chrztu św. Augustyna w Mediolanie*, „Vox Patrum” 8/2 (1998).
29. Fedorowicz Szymon ks., *Ewangelizacyjny wymiar obrzędu wybrania, czyli wpisania imienia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 5 (1998) nr 3.
30. Ferguson Everett, *Background of Early Christianity* Michigan: Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
31. Ferguson Everett, *Baptism in the Early Church History, Theology and Liturgy in the First Five Centuries*, Grand Rapids MI – Cambridge UK, 2009.
32. Finn Thomas M., *Early Christian Baptism and the Catechumenate: Italy, North Africa and Egypt*, Minnesota: Collegaville, 1992.
33. Finn Thomas M., *Early Christian Baptism and the Catechumenate: West and East Syria*, Minnesota: Collegaville, 1992.
34. Forstner Dorothea OSB, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekł. W. Zakrzewska, P. Pachciarek, R. Turzyński, Warszawa: PAX, 1990.
35. Freyne Sean, *Jewish Immersion and Christian Baptism. Continuity on the Margins?*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism, Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity*, vol.1, ed. D. Hellholm, T. Vegge, O. Norderval, Ch. Hellholm, Boston: De Gruyter, 2011.
36. Gaster Theodor H., *Customs and Folkways of Jewish Life*, New York: Sloane, 1955.
37. Gavrilyuk Paul, *Historie du Catéchuménat dans l'Eglise ancienne*, Paris: Initiations au Peres de l' Eglise 20, 2007.
38. Graf Fritz, *Baptism and Graeco - Roman Mystery Cults*, [w:] *Ablution, Initiation And Baptism*, vol. I, ed. D. Hellholm i in., Berlin: Gruyter, 2011.

39. Grossi Vittorino, *La catechesis battesimale agli inizi del V secolo. Le fonti agostiniane*, SE 39, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1993.
40. Górka Bogusław, *Hermeneutyka inicjacji wczesnochrześcijańskiej*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
41. Hagendahl Harald, *Latin Fathers and the Classic*, Goeteborg: Acta Universitatis Gothoburgensis, 1958.
42. Harding Mark, *Early Christian Life and Thought in Social Context*, Londyn/New York: T& T Clark International, 2003.
43. Harkins Paul W., *Pre-Baptismal Rites in Chrisostom's Baptismal Catecheses*, [w:] *Studia Patristica VIII*, ed. F.L.Cross, Berlin: Akademie Verlag, 1966.
44. Harnack Adolf, *Missione e Propagazione Del Cristianesimo Nei Primi Tre Secoli*, Cosenza: Lionello Giordano Editore, 1986.
45. Hefele Carl J., *Historie des conciles d'apres les documents originaux, vol. II*, Paris: Letouzey, 1908.
46. Johnson Maxwell E., *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville: The Liturgical Press, 2007.
47. Jones Arnold Hugh Martin, *Lo sfondo sociale della lotta tra paganesimo e cristianesimo*, [w:] *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo IV*, a cura di A. Momigliano, Torino: Giulio Einaudi Editore, 1968.
48. Jungmann Josef SJ, *Liturgia pierwotnego Kościoła*, przekł. T. Lubowiecka, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tyniec, 2013.
49. Kelly Henry Ansgar, *The Devil at Baptism, Ritual, Theology, and Drama*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1985.
50. Kevane Eugene, *Catechesis in Augustine*, Villanova: Villanova University Press, 1989.
51. Kobiela Stanisław, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Warszawa: PAX, 2000.
52. Kotansky R., *Greek Exorcistic Amulets*, [w:] *Ancient Magic And Ritual Power*, ed. M. Meyer, P. Mirecki, Boston Leiden: Brill Academic Publishers, 2001.
53. Krakowiak Czesław, *Katechumenat chrzcielny dorosłych w Kościele posoborowym*, Lublin: Wydawnictwo KUL, 2003.
54. Kudasiewicz Józef (red), *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1981.

55. Lampe Geoffrey William Hugo, *The Seal of the Spirit. A study in the doctrine of baptism and confirmation in the New Testament and Fathers*, London: S.P.C.K., 1976.
56. Latham James E., *The religious symbolism of salt*, Paris: Editions Beauchesne, 1982.
57. Lemaire Andre, *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Brescia: Paideia Editrice, 1981.
58. Leeper Elisabeth, *The Role of Exorcism in Early Christianity*, [w:] *Studia patristica* XXVI, ed. E.A. Livingstone, Leuven: Peeters, 1993.
59. Longosz Stanisław, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, t. VIII, (1981)
60. Łucarz Stanisław ks, *Disciplina Arcani w Kobiercach Klemensa Aleksandryjskiego*, [w:] *Disciplina Arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2015.
61. Maertens Thierry, *Histoire et pastorale du rituel du catéchuménat et du baptême*, Bruges: Publ. de Saint-Andre, 1962.
62. Marrou Henri-Irene, *Historia wychowania w starożytności*, przekł. St. Łoś, Warszawa: Wydawnictwo PIW, 1969.
63. Mazza Enrico, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del IV secolo e il loro metodo*, BELS 46, Roma 1996.
64. Miazek Jan, *Misterium Wielkiego Postu w modlitwach mszalnych dawnej i współczesnej liturgii rzymskiej. Studium liturgiczno- teologiczne*, Warszawa: PWTW, 1997.
65. Mitchell L.L., *Baptismal Anointing*, London: S.P.C.K, 1966.
66. Monachino Vincenzo SI, *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel sec. IV*, Romae: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1947.
67. Mokrzycki Bolesław SI, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa: ATK, 1983.
68. Movilla Secundino, *Od katechumenatu do wspólnoty*, przekł. B. Szatyński, Warszawa: IW PAX, 1989.
69. Murawski Roman SDB, *Historia katechezy. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 2011.

70. Myszor Wincenty, *Pierwotne chrześcijaństwo wobec pluralizmu świata antycznego*, [w:] *Kościół, świat i zbawienie wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, SACH, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2004.
71. Nicolotti Andrea, *Esorcismo Cristiano e possessione diabolica Tra II e III Secolo*, *Instrumenta Patristica Et Mediaevalia* 54, Turnhout: Brepols, 2011.
72. Nock Arthur Darby, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background*, New York, Evanston and London: Harper Torchbooks, 1964.
73. Paczkowski Mieczysław OFM, *Metafora soli w Biblii i literaturze wczesnochrześcijańskiej*, „Vox Patrum” 33 (2013) t.60.
74. Pellegrino Michele, *I Santi Padri e i problemi della cultura*, [w:] *Conferenze Patristiche. In occasione dell' inaugurazione dell'Istituto Patristico Augustinianum Roma, 4-7 maggio 1970*, SE 8, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1971.
75. Pietras Henryk SI, *Początki teologii Kościoła*, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007.
76. Pfann S., *The Essene Renewal Ceremony and Baptism of Repentance*, [w:] *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: Technological Innovations, New Texts and Reformulated Issues*, ed. D. Parry and E. Ulrich, Leiden: Brill, 1999.
77. Pollok Jan, *Liturgia chrztu na Wschodzie w drugiej połowie IV wieku na podstawie mistagogicznych homilii Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii*, SACH10, Warszawa: ATK 1992.
78. Pritchard James Bennet (ed), *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*, New Jersey: Princeton University Press, 1955.
79. Rahner Hugo SJ, *Greek Myths And Christian Mystery*, London: Burns Oates, 1963.
80. Righetti Mario, *Manuale di Storia Liturgica* vol. IV, Milano: Editrice Ancora, 1953.
81. Riley Hugh M., *Christian Initiation, A comparative Study of the Interpretation of the Baptismal Liturgy in the Mystagogical Writings of Cyril of Jerusalem, John Chrysostom, Theodore of Mopsuestia and Ambrose of Milan*, Washington D.C.: Catholic University of America Press 1974.

82. Sanders Karl Olav, *Seal and Baptism in Early Christianity*, [w:] *Ablution, Initiation and Baptism. Late Antiquity, early Judaism and early Christianity*, t. II.
83. Saxer Victor, *Les rites de l'initiation chrétienne du II au VI siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins*, CISAM 7, Spoleto 1988.
84. Schenk W, *Liturgia sakramentów świętych cz. I*, Lublin: KUL, 1962.
85. Simon Marcel, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I – IV w.*, przekł. E. Bakowska, Warszawa: PIW, 1981.
86. Simonetti Manlio, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma: Edizioni Borla, 1984.
87. Simonetti Manlio, *Incontro e scontro fra cristianesimo antico e cultura greca in ambiente letterario*, [w:] *Cultura classica e cristianesimo antico. Aspetti storici e filologico - letterari*, Università Degli Studi Di Perugia, 1985.
88. Smith, Jonathan Z. *Drudgery Divine. On the Comparison of Early Christianity and the Religious of Late Antiquity*, London: University of London, 1990.
89. Sorensen Erick, *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
90. Słomka Jan ks., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 2009.
91. Stenzel Alois, *Il Battesimo. Genesi ed evoluzione della liturgia battesimale*, Alba: Edizioni Paoline, 1962.
92. Testini Pasquale, *Archeologia Cristiana. Nozioni Generali Dalle Origini Alla Fine Del Sec. VI*, Roma – Parigi –Tournai - New York: Desclée – Editori Pontifici, 1958.
93. *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum (Thes CRA)*, vol. II, Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2004.
94. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, ed. F.L. Cross, 3 ed., London: Oxford University Press, 1997.
95. Twelftree Graham H, *In the Name of Jesus. Exorcism among Early Christians*, Michigan: Grand Rapids Baker Academic, 2007.
96. Vicecomes J, *Observationes Ecclesiasticae in quo de antiquis Baptismi Ritibus*, Paris: Sonnius, 1618.

97. Wendland Paul, *La cultura ellenistico-romana neisui rapporti con giudaismo e cristianesimo*, Brescia: Paideia, 1986.
98. Wild R.A., *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, EPRO 87, Leiden, 1981.
99. Wilkinson John, *Egeria's Travels to the Holy Land*, Jerusalem: Ariel Publishing House, 1981.
100. Wysocki Marcin ks., *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w AfryceRzymskiej w II i III wieku*, [w:] *Katechumenat i inicjacja w Kościele starożytnym*, red. ks. F. Drączkowski, Lublin: Polihymnia, 2011.
101. Yarnold Edward SJ, *Baptism and The PaganMysteries in The FourthCentury*, "The Heytrop Journal" vol. XII n. 3, (1972).
102. Ysebaert J, *Greek baptismal terminology: its origin and early development*, Nijmegen: Dekker & Van De Vegt, 1962.
103. Zarzeczny Rafał SJ, *Żydowski chrzest prozelitów a inicjacja chrześcijańska. Podobieństwa i różnice w świetle literatury międzytestamentalnej, patrystycznej i dokumentów rabinackich*, [w:] *Kościół, świat i zbawienie wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Naumowicz, *Studia Antiquitatis Christianae* 17, Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 2004.
104. Żurek Antoni, *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, [w:] *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska troska*, *Opolska Biblioteka Teologiczna* 105, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego, 2008.