

KS. ANTONI ŻUREK

# INICJACJA W KOŚCIELE STAROŻYTNYM





# **Inicjacja w Kościele starożytnym**



Ks. Antoni Żurek

# **Inicjacja w Kościele starożytnym**

Kraków 2019

Recenzja  
Ks. prof. dr hab. Paweł Wygralak

Redakcja językowa  
Martyna Bylak

Redakcja techniczna  
Weronika Pasek

Projekt okładki  
Weronika Pasek

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej  
Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie  
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2019.

Copyright © 2019 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-871-9 (druk)  
ISBN 978-83-7438-872-6 (online)  
DOI <http://dx.doi.org/10.15633/9788374388726>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie  
Wydawnictwo Naukowe  
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10  
tel./faks 12 422 60 40  
e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

## Spis treści

Wykaz skrótów	7
Wstęp	9
I. Katechumen w Kościele starożytnym	13
II. „Proszący o chrzest” albo „mający być oświeconym”	51
III. Obrzędy chrzcielne	87
IV. Sakrament bierzmowania w inicjacji chrześcijańskiej?	123
V. Eucharystia jako sakrament inicjacji	163
VI. <i>Disciplina arcani</i> w inicjacji wczesnochrześcijańskiej	203
VII. Wtajemniczenie chrześcijańskie	241
VIII. Moralna formacja katechumena	271
IX. Liturgia eucharystyczna sakramentalnym udziałem w liturgii niebiańskiej	295
Zakończenie	311
Bibliografia	315





## Wykaz skrótów

- BOK Biblioteka Ojców Kościoła, Kraków 1992–  
CCL Corpus Christianorum. Series Latina, Turnhout 1954–  
DPAC Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane, ed. A. di Berardino, Casale Monferrato, 1983–1988  
DSAM *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Paris 1937–  
EK *Encyklopedia katolicka*, Lublin 1973–2014  
FC Fontes Christiani, Freiburg im Breisgau, 1990–  
LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau, 1957–1965  
NBA Nuova Biblioteca Agostiniana, Roma 1965–  
OŻ Ojcowie Żywi, Kraków 1978–  
PG Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, ed. J. P. Migne, Paris 1857–1866  
PL Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, ed. J. P. Migne, Paris 1879–1890  
POK Pisma Ojców Kościoła, Poznań 1924–  
PSP Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, Warszawa 1969–  
SAEMO Sancti Ambrosii Episcopi Mediolanensis Opera, Milano–Roma 1979–1988  
SC Sources Chrésiennes, Paris 1941–  
ŻMT Źródła Myśli Teologicznej, Kraków 1996–



## Wstęp

Czynnikiem bardzo istotnym i bardzo charakterystycznym w Kościele starożytnym była instytucja inicjacji albo wtajemniczenia chrześcijańskiego. Mówienie o instytucji jest uprawnione i na miejscu, bo na inicjację składało się wiele różnych elementów. Ważna była formacja kandydatów, istotne były obrzędy, ale również spełnienie wymagań czysto administracyjnych. Istniały określone procedury, delegowano ludzi Kościoła i wyznaczano ramy czasowe. Chociaż proces przyjmowania nowych członków w całym Kościele wyglądał podobnie, nigdy i nigdzie nie był on do końca odgórnie sformalizowany. Stąd nie dziwi brak skodyfikowanych przepisów, czy też nawet zebranych w jednym miejscu materiałów z inicjacją związanych. Informacje dotyczące tego zagadnienia są rozproszone po bardzo różnych źródłach.

Najistotniejsze w inicjacji były sakramenty, a ściślej biorąc, przygotowanie do nich i możliwość ich przyjęcia. Zwykło się mówić o trzech sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Są to: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia. W takiej kolejności je zazwyczaj przyjmowano i do nich przygotowywano kandydatów. Przyjęcie Eucharystii i możliwość uczestniczenia w niej kończyły cały proces.

Jakkolwiek pojęcie inicjacji było w użyciu, to rzadko nim operowano. Sam termin (inicjacja, wtajemniczenie) pojawia się w różnorodnych wersjach, zwłaszcza u ojców greckich, ale jeśli nawet pojęcie literalnie

nie zostało użyte, to sama idea jest obecna w tle<sup>1</sup>. Na temat genezy tych pojęć i zastosowania ich w Kościele trwają debaty, które dla prezentowanego studium są bez większego znaczenia, więc tylko z konieczności w niektórych miejscach do tego nawiązujemy.

Choć istotą inicjacji były sakramenty, to nie zredukowano tego procesu tylko do ich udzielania. W istocie:

Inicjacja to był długi, często trwający latami proces, który wraz z wpisaniem się na początku Wielkiego Postu na listę proszących o chrzest wchodził w rozstrzygającą fazę, a w wielkanocnym świętowaniu misterium osiągał apogeum i w tygodniu po Wielkanocy się kończył<sup>2</sup>.

Na proces ten składały się dwa istotne elementy. Podstawą była formacja osób wtajemniczanych. Odbywała się ona najpierw w okresie poprzedzającym przyjęcie chrztu, głównie w formie katechez, a następnie poprzez mistagogię bezpośrednio po chrzcie. Natomiast drugi element i decydujący moment wtajemniczenia, czyli udzielenie sakramentów, miał miejsce zazwyczaj w Wigilię Wielkanocną<sup>3</sup>.

Zagadnieniu inicjacji chrześcijańskiej w okresie wczesnochrześcijańskim poświęcono, zwłaszcza w ostatnich dekadach, wiele studiów. Nie oznacza to ani wyczerpania tematu, ani też wyjaśnienia wszystkich zagadnień z nim związanych. W niniejszym studium uwzględnione zostają przede wszystkim zagadnienia pastoralne związane z inicjacją. Najpierw ukazany zostanie proces przygotowania do przyjęcia sakramentów wtajemniczenia, a więc formacja przedchrzcielna, następnie samo udzielanie sakramentów składających się na inicjację i wreszcie niektóre charakterystyczne elementy całego procesu wtajemniczenia (za-

---

<sup>1</sup> Wydaje się, że ojcowie łacińscy nie znaleźli adekwatnego terminu łacińskiego, więc chętniej w sposób opisowy przedstawiali ten proces.

<sup>2</sup> R. Kaczynski, *Einleitung*, w: Johannes Chrysostomus, *Catecheses Baptismales*, Freiburg 1992, s. 91 (FC, 6/1), tłum. własne.

<sup>3</sup> Udzielenie sakramentów inicjacji mogło mieć miejsce również w innym czasie, ale wtedy uważane było za coś ekstraordynaryjnego.

gadnienie *disciplina arcani* oraz mistagogia). Uzupełnieniem są krótkie rozprawy przybliżające sposób prezentowania sakramentów w ramach katechez mistagogicznych.

Prezentowane studia oparte zostały na analizach oryginalnych tekstów patrystycznych, które często w polskich tłumaczeniach gubią swoje odniesienia do inicjacji. Jest to rezultat bądź to niefrasobliwości tłumaczy, bądź to nie zawsze dobrego rozeznania w temacie. W rozdziale poświęconym *disciplina arcani* zostanie na to zwrócona szczególna uwaga. Może dzięki temu niektóre z tych nieścisłości zostaną wyjaśnione, a teksty dotychczas mało zrozumiałe nabiorą znaczenia. Rzecz oczywista, że nie sposób było uwzględnić wszystkich tekstów związanych z omawianym zagadnieniem. Być może pojawią się następne prace na ten temat, sprowokowane nawet tą publikacją.

Dla pełnego zrozumienia tytułu całego studium konieczne jest dodanie pewnego zastrzeżenia. Używając terminu „Kościół starożytny”, łatwo zapomina się, że na dobrą sprawę termin ten obejmuje kilka wieków. Nawet jeżeli koniec tego okresu łączymy z upadkiem Cesarstwa Zachodniego, to i tak w grę wchodzi prawie cztery stulecia. Wprawdzie przez cały czas istniała jedna struktura polityczna, ten sam system władzy, ustrój, język, ale mimo wszystko zmieniała się mentalność oraz realia społeczne. Tożsame były – również w Kościele – tylko ogólne prawidła, w oparciu o które działał Kościół, trwała instytucja. Mówiąc w tym kontekście o inicjacji wczesnochrześcijańskiej, odwołujemy się najczęściej do okresu jej rozkwitu, pod koniec omawianej epoki, choć uwzględnia się w jakiejś mierze wcześniejsze etapy.

We wspomnienie św. Augustyna 2019 roku

Autor



## I. Katechumen w Kościele starożytnym

Wczesnochrześcijański pisarz Tertulian napisał wprawdzie w apologetycznym uniesieniu: „dusza z natury jest chrześcijańska”<sup>4</sup>, ale w innym traktacie przytomnie dodał: „dusza nie rodzi się, a staje się chrześcijańska”<sup>5</sup>. W ten nad wyraz lapidarny sposób ujął istotę problemu. Człowiek z natury jest zdolny do poznania Boga i na Niego otwarty, ale do wiary w Chrystusa musi dopiero dojść i w określony sposób stać się Jego wyznawcą.

W starożytnym chrześcijaństwie proces stawania się pełnoprawną częścią Kościoła, a tym samym „członkiem Ciała Chrystusa”, jak lubił powtarzać Augustyn z Hippony, był długi i dla kandydata wymagający, ale jednocześnie jasno określony. Znany był cel i wyznaczone były środki prowadzące do jego osiągnięcia. To była cała inicjacja chrześcijańska, na którą składały się: najpierw staranne przygotowanie, następnie przyjęcie sakramentów inicjacji oraz na końcu mistagogia, czyli wtajemniczenie w przyjęte sakramenty. Dla biskupa Augustyna z Hippony ilustracją i zapowiedzią tego procesu było znane z historii zbawienia wyjście Izraelitów z Egiptu. Izraelici przeszli wówczas przez Morze Czerwone, by dojść do manny. Taki sam cel ma katechumen, z tym tylko, że prze-

---

<sup>4</sup> Tertullianus, *Apologeticus* 17, 6, Turnhout 1954, s. 117 (CCL, 1), tłum. własne.

<sup>5</sup> Tertulian, *Świadectwo duszy* 1, tłum. A. Guryn, Warszawa 1983, s. 102 (PSP, 29).

chodzi przez „morze czerwone”, którym jest chrzest, „aby spożywać mannę”, czyli przyjmować Eucharystię<sup>6</sup>.

Ten proces mógł trwać miesiąc, ale równie dobrze wiele lat, a nawet całe życie. Czas był w tym przypadku rzeczą wtórną i mającą względną wartość: można go było skrócić albo dowolnie wydłużyć<sup>7</sup>. Istotne było dojrzałe i odpowiedzialne przejście poszczególnych etapów inicjacji. Cały ten proces rozpoczynał się z chwilą przyjęcia poganina do grona katechumenów<sup>8</sup>, a kończył – czasem dopiero po upływie wielu lat – w którąś niedzielę wielkanocną. W wymiarze czasowym moment początkowy od końcowego mogło dzielić kilkadziesiąt lat. Z góry nie dało się tego przewidzieć, ani tym bardziej ustalić. Najważniejsza jednak była nie różnica czasowa, dzieląca moment początkowy od końcowego, ale zmiana, jaka zachodziła w tożsamości i świadomości człowieka od-

---

<sup>6</sup> Por. św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana i Pierwszy list św. Jana*, cz. 1, 11, 4, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 172 (PSP, 12/1).

<sup>7</sup> Zdaniem niektórych badaczy początkowo w Kościele nie było potrzeby wyznaczania „czasu próby” dla katechumenów. Dopiero: „napływ kandydatów, przykład kultów misteryjnych, zagrożenie prześladowaniami, pojawienie się heretyków, załamanie się wiernych w czasie prześladowań za Decjusza popchnęły Kościół do poddania katechumenów próbie czasu”, A. Hamman, *Catecumeno*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane* 1, Casale Monferato 1983, col. 627.

<sup>8</sup> Termin „katechumen” na oznaczenie kandydata do chrztu, człowieka katechizowanego, pojawia się po raz pierwszy w tekstach łacińskich na przełomie drugiego i trzeciego wieku. Spotykamy go u Tertuliana (por. Tertulian, *Preskrypcja przeciw heretykom* 41, tłum. E. Stanula, Warszawa 1970, s. 74 (PSP, 5); *O wieńcu* II 1, tłum. T. Skibiński, Warszawa 2007, s. 108 (PSP, 65), a także w *Męczeństwie św. Perpetuy i Felicyty* (por. *Passion de Perpétue et de Félicité* 2, 1, 2; 20, 8, 10, Paris 1996, s. 104–106; s. 174 (SC, 417)). Ponieważ w tekstach tych termin *catechumenus* jest wyraźnie zadowoniony, można domniemywać jego wcześniejsze użycie, szerzej zob. A. Hamman, *Catecumeno*, dz. cyt., col. 627. Należy jednak dodać, że Tertulian używał również innych terminów na określenie kandydatów do chrztu, szerzej zob. M. Wysocki, *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej w II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 77.



bywającego tę wyjątkową drogę. Ontologiczna zmiana była skutkiem przyjętych sakramentów, natomiast stopień różnicy w świadomości był w dużej mierze wynikiem zaangażowania się podmiotu w przygotowanie i otwarcia się na Bożą łaskę. Były to zmiany trudne do weryfikacji, zwłaszcza przez osoby postronne.

## „Początkujący”

Drogę do chrztu otwierało zgłoszenie się poganina do przedstawicieli Kościoła z prośbą o włączenie go do grona katechumenów. Tych zgłaszających się kandydatów nazywano łacińskim terminem *rudes*, co na język polski można przetłumaczyć przez „początkujący”<sup>9</sup> albo po prostu „przystępujący” (*accedentes*), jak ich określa *Tradycja apostołska*<sup>10</sup>. Reprezentowali oni różne środowiska, podobnie jak zróżnicowany był poziom ich przygotowania do przyjęcia wiary chrześcijańskiej oraz determinacja do podjęcia obowiązków formacyjnych. Dla ludzi Kościoła bardzo istotne były zwłaszcza kwalifikacje intelektualne, bo one wymagały zróżnicowanego podejścia do kandydatów i określenia sposobu ich formowania<sup>11</sup>.

By stać się w pełni dojrzałym „wiernym” Kościoła katolickiego, każdy z nawracających się pogan wymagał solidnej formacji, choć już w chwili wyrażenia chęci przyjęcia chrztu musiał mieć ku temu pewne

---

<sup>9</sup> Tak nazywał ich biskup Augustyn z Hippony. *Rudis* to termin trudny do oddania w języku polskim. Słownik tłumaczy to przez „surowy, nieobrobiony, nowy, prosty”; zob. *Słownik łacińsko-polski*, t. V, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 575. Termin ten był bardzo różnie interpretowany w późniejszej tradycji chrześcijańskiej, szerzej zob. J. Gliściński, *Komunikacja międzypersonalna w katechezie na podstawie „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 125–127.

<sup>10</sup> Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique* 15, Paris 1984, s. 68 (SC, 11 bis).

<sup>11</sup> Augustyn w swoim dziele *De catechizandis rudibus* wyróżnia na podstawie wykształcenia trzy grupy *rudes*. Byli to: analfabeci, średnio wykształceni oraz osoby o bardzo wysokim poziomie umysłowym, szerzej zob. J. Gliściński, *Komunikacja międzypersonalna w katechezie...*, art. cyt., s. 128–129.

predyspozycje, przede wszystkim o charakterze etycznym<sup>12</sup>. Kandydat musiał już prezentować określony poziom moralny. Mało istotna z kolei była znajomość doktryny i stopień jej rozumienia. Co nie oznacza, że zgłaszający się nie mieli żadnego rozeznania w tej dziedzinie. Zdarzali się przecież kandydaci całkiem dobrze obznajomieni z doktryną chrześcijańską. W czasach Augustyna „bardzo trudno nawet było spotkać takiego, by nie znał wielu z naszych Pisma i ksiąg, a pouczony już z nich przychodził jeszcze tylko po to, by uczestniczyć w tajemnicach chrześcijańskich”<sup>13</sup>. Wcześniej z całą pewnością takich kandydatów było mniej, jakkolwiek w przypadku konwersji osób wykształconych trudno przypuszczać, by przed podjęciem decyzji o zgłoszeniu się do biskupa nie interesowali się doktryną chrześcijańską i nie mieli w niej żadnej orientacji. Zdobycie zaś podstawowych przynajmniej wiadomości na ten temat nie było trudne.

Z formalnego punktu widzenia katechumenem mógł zostać każdy poganin zasługujący na szacunek, a przynajmniej nieobciążony kiepską reputacją nie tyle w środowisku chrześcijan, ale przede wszystkim w środowisku, z którego się wywodził. Wprawdzie poganie, zwłaszcza na początku, oskarżali chrześcijan o to, że są to „wyrzutki społeczeństwa [...], którzy łączą się w występku”<sup>14</sup> wręcz „nazywali ich zde-

---

<sup>12</sup> Termin „wierny” (*fidelis*) był zarezerwowany dla chrześcijan, którzy mieli za sobą pełną inicjację chrześcijańską, szerzej zob. A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017, s. 157–159.

<sup>13</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 8, 12, w: Sant’Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, Roma 2001, s. 206 (NBA, 7/1), tłum. własne. Jak się wydaje, termin „tajemnice” oznacza w tym przypadku Eucharystię.

<sup>14</sup> Minucjusz Feliks, *Oktawiusz* 8, tłum. M. Szarmach, Warszawa 1988, s. 30 (PSP, 44). Ten zarzut pojawiał się często w pierwszych generacjach chrześcijan. Odpierali go apologetyci, por. Tertulian, *Apologetyk* VII, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947, s. 33 (POK, 20). Jeszcze w piątym wieku pogański historyk uważał, że „wiara chrześcijańska gładzi każde przewinienie oraz obiecuje, że jeśli niewierzący nawrócą się na nią, natychmiast zostaną oczyszczeni z każdej winy”, Zosimos, *Nowa historia* II 29, 3, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993, s. 106.

cydowanymi zbrodniarzami”<sup>15</sup>, ale to generalnie nie miało pokrycia w faktach. Chrześcijan cechowało zachowanie wysokich standardów moralnych, nawet niepostulowanych w środowisku pogańskim. By jednak dochować im wierności, potrzebna była szczerą chęć i samożarcie, by wyzwolić się z pogańskich zwyczajów i żyć po chrześcijańsku. Uczciwe życie jeszcze poganina stanowiło rodzaj rękojmi, że chrześcijańskie wymagania nie będą ponad siły. Na sprawujących „urzędy kościelne” już od początku istnienia Kościoła ciążył zatem obowiązek, by nikogo pochopnie nie przyjmować do wspólnoty<sup>16</sup>. Tę wymagała zarówno Ewangelia, jak i względy duszpasterskie. Kandydat nie mógł narażać chrześcijan na drwiny i złożczenia ze strony pogan<sup>17</sup>. Już jako poganin musiał cieszyć się szacunkiem swoich współobywateli. Drugim niezbędnym warunkiem była dobrowolna deklaracja woli przyjęcia chrztu<sup>18</sup>.

Skrupulatna selekcja przeprowadzona na samym wstępie miała również za cel zweryfikowanie intencji proszącego i w razie wątpliwości uchronienie wspólnoty przed ludźmi albo niezdolnymi do życia według zasad chrześcijańskich, albo wręcz przychodzącymi z niecznym zamiarem kompromitowania wyznawców Chrystusa. W czasach zwłaszcza po przełomie konstantyńskim zdarzali się kandydaci, których motywacja była bardzo przyziemna, czy wręcz kunktatorska. Kierowali się chęcią uzyskania bardzo doraźnych korzyści osobistych, nie mających nic wspólnego z wiarą.

W przypadku ludzi proszących o przyjęcie do grona katechumenów decyzja o wystąpieniu z taką prośbą była równoznaczną z konwersją. Poganin najpierw musiał zdecydować się na przyjęcie wiary chrześcijańskiej, a dopiero później formalnie poprosić o możliwość rozpoczęcia

---

<sup>15</sup> Tertulian, *Apologetyk* 7, 1, dz. cyt., s. 33.

<sup>16</sup> Tertulian, *O chrzcie*, 18, tłum. E. Stanuła, Warszawa 1970, s. 151 (PSP, 5).

<sup>17</sup> Por. *Tradycja apostołska*, 15, tłum. H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsaviensia*”, 14 (1976) nr 1, s. 156–157.

<sup>18</sup> W przypadku dzieci taką decyzję podejmowali rodzice lub prawni opiekunowie, zgodnie z rzymskim prawem.

drogi prowadzącej do wspólnoty wyznawców Chrystusa. Nawrócenie było traktowane jako dzieło łaski Bożej, która doskonaliała dobrą wolę człowieka. Uświadamiał to katechumenom już Orygenes, mówiąc do słuchających go wiernych, wśród których byli katechumeni:

Któż zgromadził was w Kościele, o katechumeni? Jaki bodziec skłonił was, abyście porzucili domy swoje i zebrali się na tym zgromadzeniu? Nie obchodzimy przecież po kolei domów waszych, to wszechmogący Ojciec swoją niewidzialną mocą w sercach waszych, które uznał za godne, umieścił ów zapal, abyście zbliżyli się do wiary jak gdyby wbrew woli i z ociąganiem – zwłaszcza w początkach swego religijnego życia<sup>19</sup>.

W każdym przypadku była to decyzja osobista i na swój sposób heroiczna<sup>20</sup>. Pociągała ona za sobą bardzo radykalną zmianę w życiu. Oznaczała zerwanie ze społecznością pogańską i zazwyczaj narażenie się tym samym na ostracyzm środowiska. Odmowa uczestnictwa w kulcie pogańskim narażała na szykany społeczne, a nawet na reperkusje karne. Wymagała też zmiany sposobu myślenia i stylu życia. Chodziło przecież nie o zmianę lub poszerzenie przedmiotu kultu, jak to było przy zmianie religii pogańskiej, ale nawrócenie oznaczało całkowitą zmianę mentalności oraz przyjęcie wysokich zobowiązań moralnych. Tych ostatnich w religiach pogańskich prawie że nie było. Natomiast system moralny chrześcijan był bardzo wymagający. Prośba o przyjęcie w poczet katechumenów nie oznaczała jednak wcale konieczności pełnej znajomości czy to prawd wiary chrześcijańskiej, czy to jej zasad moralnych już w chwili nawrócenia. Na pełne zaznajomienie się z tymi

---

<sup>19</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza 7, 7*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 30 (PSP 36).

<sup>20</sup> Nieco inna była sytuacja ludzi wychowanych w rodzinach chrześcijańskich. Tam decyzję o zapisaniu dziecka do grona katechumenów mogli podjąć chrześcijańscy rodzice. Podobnie jak w przypadku chrztu dzieci, które w ogóle do tego grona nie należały.

zasadami oraz na przekonanie się o możliwości im zadośćuczynienia, ewentualny katechumen miał czas co najmniej kilku lat, bo taki był okres formacji przewidziany dla każdego katechumena.

Decyzję o zgłoszeniu się z prośbą o przyjęcie do Kościoła każdy człowiek dorosły podejmował w sposób indywidualny i w każdym przypadku zapadała ona w nieco innych okolicznościach. Mógł to być efekt dłuższego procesu albo impuls chwili. Historyk Sozomen przytacza historię nawrócenia swojego dziadka. Był on wieśniakiem z okolic Gazy, podobnie jak większość jego sąsiadów. We wsi pojawił się człowiek opętany przez demona. Nikt nie mógł sobie z tym poradzić. Pojawił się jednak mnich Hilarion, który „wezwał na pomoc jedno tylko imię Chrystusa, precz wypędził złego ducha. I wtedy właśnie rodziny owe przeszły na religię chrześcijańską”<sup>21</sup>. Rzecz jasna musiało się to odbyć zgodnie z praktyką Kościoła, ale to było oczywiste i historyk nie musiał tego pisać.

Proces nawrócenia mógł zatem wyglądać w każdym przypadku inaczej, ale procedura przyjęcia każdego kandydata była wszędzie podobna. Ogólny schemat tego procesu przedstawił znany apologeta chrześcijański z drugiego wieku, Justyn. Według niego procedurę tę można było streścić w ten oto sposób: „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”<sup>22</sup>. Jak wynika z przekazu, poganin, niezależnie od tego, w jakim byłby wieku, decydował, że przekonuje go nauka Chrystusa, której najważniejsze zasady musiał wcześniej w jakiś sposób poznać, i wtedy zgłaszał się do chrześcijan. Oni zaś wprowadzali go w tajniki modlitwy, a więc relacji z Bogiem, oraz uczyli zasad ascezy i moralności chrześcijańskiej. W szczegółach

---

<sup>21</sup> Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła* 5, 15, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 326.

<sup>22</sup> Justyn, *Apologia* 1, 61, 2, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsi apologetyci greccy*, Kraków 204, s. 252 (BOK, 24).

proces ten był bardziej złożony, ale opierał się na ogólnych zasadach, które się nie zmieniały przez cały okres starożytności chrześcijańskiej<sup>23</sup>.

Poganin zdecydowany na akces do Kościoła najpierw musiał znaleźć sobie chrześcijan gotowych poświadczyć przed wspólnotą jego dobre intencje i obyczaje, a następnie poprzez nich nawiązać kontakt z przełożonymi tej wspólnoty. Tak było już od czasów apostołskich. Nawet gdy już doszło do wiążących decyzji, kandydat był kierowany do ludzi mogących zweryfikować jego znajomość prawd wiary chrześcijańskiej. Od tych chrześcijan kandydat dowiadywał się o warunkach wstępnych, jakie musiał wypełnić, zanim oficjalnie mógł poprosić o chrzest. W wielu wypadkach mogły to być w ogóle pierwsze informacje, jakie poganin słyszał o prawdach wiary i zasadach moralności chrześcijańskiej. Nie chodziło oczywiście o znajomość katechizmu, ale o to, co określa się jako „kerygmat, czyli przepowiadanie Radosnej Nowiny o zbawieniu tym wszystkim, którzy nie są chrześcijanami”<sup>24</sup>. Stosownego wprowadzenia mogły dokonać osoby zajmujące się nauczaniem w lokalnym Kościele, do których kierowano kandydata. Mógł to być ktoś, kto we wspólnocie z urzędu tym się zajmował, np. diakon lub w przypadku kobiet diakonisa. Jednakowoż takich informacji mogli równie dobrze udzielić nawet szeregowi chrześcijanie. Wszystko zależało od okoliczności i sytuacji kandydata. Przede wszystkim jednak należało rozpoznać, jakiego pouczenia należało mu udzielić, i stosownie do tego odpowiednio go przygotować.

Biskup Augustyn na początku piątego wieku radził w tej sprawie diakonowi Deogratiasowi, by najpierw dobrze rozeznał, kto do niego przychodzi. Zwłaszcza przygotowanie intelektualne było w tym wypadku niezwykle istotne. Jeśli był to człowiek o minimalnej wiedzy, to należy mu dać bardzo szerokie, choć w formie bardzo proste, wyjaśnienia. Jest to „wykład pełny”, rozpoczynający się od wyjaśnienia pierwszych słów

---

<sup>23</sup> Por. Marek Diakon, *Żywoł świętego Porfiriusza biskupa Gazy* 31, tłum. I. Milewski, Gdańsk 2003, s. 115. Marek Diakon relacjonuje sytuacje z początku piątego wieku, a schemat jest taki sam jak u Justyna.

<sup>24</sup> J. Gliściński, *Komunikacja międzyosobowa w katechezie...*, art. cyt., s. 137.

Pisma Świętego: „Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię” (Rdz 1, 1), a kończący się na pouczeniu o sytuacji w Kościele<sup>25</sup>. Kiedy jednak przychodzili ludzie wykształceni, to w opinii Augustyna „należy im dać wyjaśnienia o wiele solidniejsze, niż ludziom bez wykształcenia [...]”. Szczególnie należy ich pouczyć, że winni słuchać Boskich Pism<sup>26</sup>, bardziej zwracając uwagę na istotną treść pouczeń, a nie na mniej wyszukaną formę<sup>26</sup>. Jeszcze inaczej należy podejść do ludzi wykształconych, którzy również „dużo znają z naszych Pism i dzieł”, a przychodzą, aby, jak to już wcześniej wspomniano, „uczestniczyć w tajemnicach”<sup>27</sup>. Wobec takich osób diakon powinien się tak zachować, by ich nie zniechęcić powtarzaniem rzeczy im już wcześniej dobrze znanych. Powinien zatem „krótko potraktować rzeczy wykładane niewykształconym i nieznanym prawd chrześcijańskich”<sup>28</sup>. Katechetę, w tym wypadku diakona, bardziej winno zainteresować, jakie książki chrześcijańskie kandydat przeczytał, a jeśliby wśród nich znalazły się heretyckie, to koniecznie należy sprawę po katolicku wyjaśnić. Domyślać się można, że w tym przypadku biskup Augustyn radził na tyle skuteczny wykład, by niebezpieczeństwo trwania przy błędach zostało zażegnane.

Dopiero tak uświadomionego kandydata można było prowadzić do przełożonych wspólnoty, przed którymi musiał złożyć stosowne wyjaśnienia. Należało się do nich udać wraz z wiarygodnymi chrześcijanami, chętnymi do rekomendowania kandydata przed biskupem i jego współpracownikami.

## Pierwszy egzamin

Przełożony wspólnoty, którym z urzędu był biskup, miał obowiązek w pierwszej kolejności zweryfikować motywy, jakimi kierował się

---

<sup>25</sup> Por. Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 3, 5–7, 11, dz. cyt., s. 188–202.

<sup>26</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 9, 13, dz. cyt., s. 208, tłum. własne.

<sup>27</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 8, 12, dz. cyt., s. 206, tłum. własne.

<sup>28</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 8, 12, dz. cyt., s. 208, tłum. własne.

kandydat proszący o przyjęcie, oraz jego predyspozycje do przyjęcia wiary i zobowiązań z niej płynących. Wiarygodność jego wyjaśnień potwierdzić mieli świadkowie towarzyszący kandydatowi<sup>29</sup>. Oni też gwarantowali, że kandydat jest w pełni władz umysłowych i nie zachodzi podejrzenie jakichś zaburzeń w tej dziedzinie. Ta procedura, znana dobrze już z *Tradycji apostołskiej* z trzeciego wieku, nie zmieniła się w zasadzie do końca starożytności chrześcijańskiej<sup>30</sup>. Aktualizowano jedynie warunki przyjęcia do grona „słuchających”<sup>31</sup>.

Biskupa interesowały przede wszystkim racje, dla których poga- nin chciał przyjąć chrzest, a następnie jego sytuacja życiowa oraz wykonywane przez niego zajęcia. Każda z tych spraw wymagała szczegółowego wyjaśnienia i od rozstrzygnięcia w tych kwestiach zależała decyzja o przyjęciu lub odmowie przyjęcia do grona katechu- menów.

Decyzja o przyjęciu chrztu winna być podjęta dobrowolnie i tylko ze względu na przekonania. Jednak motywacje mogły zależeć od okoliczności. W czasach prześladowań nikt nie mógł liczyć ani na jakieś wymierne korzyści wynikające z przyjęcia chrztu, ani też na polepszenie warunków życia. Dopóki chrześcijanami pogardzano, to nawet bez ponoszenia materialnych konsekwencji za przynależność do nich należało się liczyć przynajmniej z brakiem szacunku, jeżeli nie z wrogością ze strony bliskiego otoczenia. Często nawet przed najbliższym środowiskiem należało ten fakt ukryć. Inaczej ta sprawa przedstawiała się w czasach po edykcje mediolańskim w 313 roku. Bycie chrześcijaninem nie wiązało się już wtedy ani z zagrożeniem

---

<sup>29</sup> Na temat świadków i ich roli w procesie przyjęcia do grona katechumenów zob. A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny...*, dz. cyt., s. 23–24.

<sup>30</sup> Na temat procedury opisanej przez *Tradycję apostołską* zob. K. Tyburowski, *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostołskiej” Hipolita Rzymskiego w kontekście wczesnego Kościoła*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 114–117.

<sup>31</sup> Por. *Konstytucje apostołskie* 8, 32, tłum. S. Kalinkowski, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 258–259 (ŻMT, 42).



życia, ani nawet z narażeniem się opinii społecznej<sup>32</sup>. Pozwalało za to na uzyskanie różnego rodzaju profitów. Mogło się zatem zdarzyć, że wśród kandydatów do chrztu znaleźli się ludzie kierujący się bardzo przyziemnymi motywacjami. Jeden z biskupów wprost mówił, że obawia się takich, którzy zgłaszali się tylko dlatego, by: „znaleźć żonę, męża, spodobać się panu, znaleźć przyjaciela, spodobać swemu panu, a przyjaciel przyjacielowi”<sup>33</sup>. Inny z biskupów przestrzegał: „są tacy, którzy dlatego chcą być chrześcijanami, aby przypodobać się ludziom, od których spodziewają się korzyści doczesnych, albo nie chcą się narażać tym, których się boją”<sup>34</sup>. W każdym z tych przypadków motyw, którymi kierowali się zgłaszający, były bardzo przyziemne. Nie zasługiwały na uznanie, a tym samym nie mogły przekonać biskupa co do szczerości nawrócenia egzaminowanego. Co innego, gdy ktoś podał jako motyw swojego kroku „pragnienie przyszłego pokoju”<sup>35</sup>. Chociaż jest to cel dość ogólny, mieści się w nim intencja zasługująca na uznanie i przynajmniej stanowi podstawę do dalszego chrześcijańskiego ukierunkowania<sup>36</sup>.

Ważną sprawą była sytuacja życiowa proszącego. Była to kwestia o tyle istotna, że istniała cała lista zawodów, których wykonywanie było nie do pogodzenia z moralnością chrześcijańską. Jeśli kandydat wykonywał którąś z tych profesji, to warunkiem przyjęcia go do grona

---

<sup>32</sup> Jakkolwiek były środowiska np. akademickie, w których długo konwersja na chrześcijaństwo wywoływała krytykę i ostracyzm.

<sup>33</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna*, 5, w: Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973, s. 25 (PSP, 9).

<sup>34</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 17, 26, dz. cyt., s. 240, tłum. własne.

<sup>35</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 16, 24, dz. cyt., s. 234, tłum. własne.

<sup>36</sup> Odrebną kategorię nawracających się stanowili poganie, którzy pod wpływem jakichś nadzwyczajnych wydarzeń, np. jako świadkowie cudu, przychodzili prosić o chrzest. Relacje o takich nawróceniach znaleźć można zwłaszcza w dziełach hagiograficznych, por. Marek Diakon, *Żywość świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, dz. cyt., s. 31, 61–62, 72. Inny przypadek, tym razem nawracającego się żyda, przytacza Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła VII* 4, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 500.

katechumenów była jasna deklaracja rezygnacji z tej pracy. Przepisy stanowiły:

Jeśli ktoś prowadzi dom publiczny, niech z tego zrezygnuje albo musi odejść. Jeśli jest rzeźbiarzem lub malarzem, należy mu powiedzieć, że nie wolno mu sporządzać wizerunków bóstw, ma tego zaprzestać, lub należy go odprawić. Jeśli jest aktorem lub występuje w teatrze, ma tego zaprzestać lub odejść [...]. Woźnica cyrkowy, zawodnik publiczny, gladiator lub szkolący gladiatorów, łapacz zwierząt w cyrku, posługacz publiczny przy walkach gladiatorów muszą albo porzucić zajęcia, albo odejść. Jeśli ktoś jest kapłanem lub stróżem bóstw pogańskich, musi zrezygnować albo odejść. Żołnierz na służbie nie może nikogo zabijać, nawet gdyby otrzymał taki rozkaz, nie może mu być posłuszny i nie może składać przysięgi. Jeśli nie chciałby się na to zgodzić, trzeba go odesłać. Dostojnik posiadający prawo miecza lub wysoki urzędnik miejski, mają albo zrezygnować z godności, albo odejść [...]. Guślarz, astrolog, wróżbita, wykładacz snów, kuglarz, fałszerz monet, wytwórca amuletów muszą albo zaprzestać swych zajęć, albo odejść<sup>37</sup>.

Przedstawiona lista nie jest kompletna. Nie była ona też bezwzględnie i powszechnie obowiązująca w całym Kościele. O jej rozszerzeniu czy też zawężeniu decydowały warunki lokalne, bo one wymuszały czy też stwarzały okazję do powstania nowych zajęć i profesji zawodowych, a każdy biskup indywidualnie mógł i powinien w każdym przypadku ocenić ich relacje do wiary chrześcijańskiej. Zdonie zatem z jego zapatrywaniem lista tych profesji ulegała modyfikacjom. W niektórych przypadkach takie wymagania określały lokalne synody, przez co stawały się one bardziej obligatoryjne. Na tej podstawie biskup miejsca decydował, czy przedstawiciel tego konkretnego zawodu może być

---

<sup>37</sup> *Tradycja apostołska*, 16, tłum. K. Tyburowski, *Reguły katechumenatu...*, art. cyt., s. 116.

przyjęty do grona chrześcijan, czy też powinien wcześniej zmienić zawód<sup>38</sup>. Należy również mieć na uwadze zmieniające się warunki życia. W *Konstytucjach apostołskich* z końca czwartego wieku do listy zakazanych profesji dołączono m.in.: atletów, fletnistów, szynkarzy, a także ludzi „przesądnie przyglądających się ptakom, kotom”, „ulegających żydowskiemu baśniom”, czy też „namiętnie uczęszczających do teatru”, „oddających się polowaniom, wyścigom konnym, zapasom”<sup>39</sup>. Jak widać nie zawsze chodzi o konkretne profesje zawodowe. Na liście znalazły się również zajęcia uważane za hobbystyczne, czy wręcz namiętności rozrywkowe, które zdawały się uniemożliwiać życie według zasad chrześcijańskich. Kandydat ulegający tym upodobaniom musiał jeszcze przed zgłoszeniem się do biskupa w sposób przekonujący „uwolnić się od tych wszystkich przywar i upodobań”, bo jak zostało to uzasadnione: „człowiek pozostaje przywiązany do swych upodobań do swej starości”<sup>40</sup>. Takie widocznie było doświadczenie duszpasterskie i tego zapewne wymagały okoliczności znane tym duszpasterzom. Ostrożność w rekrutacji nowych wyznawców Chrystusa była wskazana, ale głównie chodziło jednak o stwierdzenie autentyczności nawrócenia. Chodziło bowiem o sprawdzenie, czy: „ktoś przychodzi w autentycznej wierze”, jeżeli tak, to „niech będzie przyjęty z radością”<sup>41</sup>. Na spełnienie innych wymagań był czas w okresie, który miał nastąpić.

Nie wdając się w dywagacje na temat zasadności tych wymagań łatwo zauważyć, czym kierowali się duszpasterze Kościoła przy jej sporządzaniu i aktualizowaniu. Zasada była nad wyraz prosta: kandydat do

---

<sup>38</sup> Surowsze pod tym względem i bardziej rygorystyczne zdają się być Kościoły lokalne na Wschodzie, por. *Kanony Hipolita (wersja arabska)* 10–19, tłum. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 183–188 (ŻMT, 49).

<sup>39</sup> *Konstytucje apostołskie*, VIII, 32, 11–15, dz. cyt., s. 259–260. Szerzej zob. M. Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostołskich”*, „Vox Patrum” 28 (2008) t. 52/1, s. 440–442.

<sup>40</sup> *Kanony Hipolita* 15, dz. cyt., s. 185\*.

<sup>41</sup> *Kanony Hipolita* 10, dz. cyt., s. 183\*.

chrztu, a następnie chrześcijanin, nie mógł wykonywać takiej pracy, która godziła w moralność chrześcijańską albo tylko stwarzała dla niej zagrożenia. W tym świetle wiele z tych wskazań zdaje się być sprawą oczywistą i nie wymagającą żadnych dalszych wyjaśnień. Chrześcijanin w chwili chrztu przecież przyjmował na siebie zobowiązanie do życia według pewnych – jak na owe czasy nawet wymagających – zasad moralnych i to musiało być w jakimś sensie zagwarantowane. Zawody i zajęcia całkowicie sprzeczne z tymi zasadami musiały być absolutnie wykluczone. Ostrożnie też należało podchodzić nawet do zajęć narażających na dylematy moralne albo budzących zgorzelenie.

W przypadku pozytywnego wyniku egzaminu przed biskupem, zgłaszający się poganin stawał się jednym z katechumenów. Momentem kluczowym była w tym wypadku aprobata ze strony biskupa. Na znak przyjęcia do tego grona biskup po modlitwie udzielał egzaminowanemu błogosławieństwa, zakończony znakiem krzyża uczynionym na czole katechumena, co oznaczało, że katechumen wierzy i pragnie żyć zgodnie z Bożymi przykazaniami, o jakich został pouczony<sup>42</sup>. Znak ten, jakkolwiek nie pozostawiał po sobie żadnych fizycznych śladów, traktowano jako „pieczęć” (*sphragis*), czyli znak, podobny do tego, jakim Izraelici znaczyli swoje domy w Egipcie, zapewniając sobie ocalenie<sup>43</sup>. Dla katechumena był to „uroczysty znak”<sup>44</sup>, oznaczający włączenie go do grona świadków Chrystusa<sup>45</sup>. Biskup Augustyn przypominał wszystkim: „ponieważ katechumeni mają znak krzyża na czole, już należą do wielkiego domu”<sup>46</sup>. Nie był to więc zabieg tylko czysto formalny

---

<sup>42</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Sacramentum crucis – w duszpasterstwie i teologii poniecejskich Ojców Kościoła*, w: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 211, s. 407–408 (*Scripturae Lumen*, 3).

<sup>43</sup> Szerzej zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, tłum. S. Fedorowicz, Kraków 2011, s. 190.

<sup>44</sup> Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 26, 50, dz. cyt., s. 282, tłum. własne

<sup>45</sup> Ten znak czyniono na czole każdego, kto miał przystąpić do chrztu, nawet dziecka, zob. Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, dz. cyt., s. 31, 45, 100.

<sup>46</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię św. Jana*, cz. I, 11, 4, dz. cyt., s. 172.

i zdawkowy, bo tego znaku nie wykonywano w sposób mechaniczny lub automatyczny. Ze względu na to, co wyrażał, wyznawcy Chrystusa otaczali go wielką czcią i unikali jego spowszednienia<sup>47</sup>. Szacunek do znaku krzyża wymagał, aby uczynić go tylko w sytuacji lub miejscu szczególnym. Katechumen po raz pierwszy na ten znak zasługiwał, co nie oznaczało, że sam mógł go używać. Znaczenie kogokolwiek znakiem krzyża było w ówczesnym Kościele zastrzeżone dla duchownych<sup>48</sup>. Naznaczony jednak przez biskupa katechumen mógł tym znakiem się szczić, pamiętając, że jest to „krzyż jego Pana”<sup>49</sup>.

Wierzono również w moc sprawczą znaku krzyża<sup>50</sup>. Uczynienie tego znaku było bardzo często stosowane jako rodzaj egzorcyzmu uwalniającego od złego ducha, czy też skutecznie go przepędzającego. Krótko ujął to jeden z kaznodziejów: „skoro katechumen zostaje na czole naznaczony znakiem krzyża, [...] diabeł ucieka”<sup>51</sup>. Gdy po raz pierwszy biskup kreślił ten znak na czole katechumena, łączyło się to z prośbą o uwolnienie tego dotychczasowego poganina spod władzy diabła. Na dalszych etapach przygotowania do chrztu ta czynność będzie jeszcze wielokrotnie powtarzana, zwłaszcza w obrzędach połą-

---

<sup>47</sup> Za wyraz szacunku wobec tego znaku może uchodzić fakt bardzo starannego unikania w tekstach nawet wyraźnego sformułowania o „znaku krzyża”. Mówi się bardzo oględnie o „uroczystym znaku”, o „naznaczeniu”, o „znaku Chrystusa” lub w podobny sposób. Tylko kontekst pozwala się domyślić, że chodzi o znak krzyża czyniony na czole.

<sup>48</sup> Jak wyglądało czynienie tego znaku, zob. S. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 221–232.

<sup>49</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, cz. 1, 11, 3, dz. cyt., s. 171. Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, cz. 2, 50, 2, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 49, (PSP, 15/2).

<sup>50</sup> Wyrazem tej wiary było tatuowanie znaku krzyża na czołach, zob. Marek Diakon, *Żywoć świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, dz. cyt., s. 82. O znaczeniu tego znaku zob. św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, cz. 2, 50, 2, s. 49.

<sup>51</sup> Caesarius Arelatansis, *Sermones* 121, 8, Turnhout 1953, s. 508 (CCL, 103), tłum. własne.

czonych z egzorcyzmami. Jednak znak krzyża uczyniony przez biskupa pierwszy raz na czole poganina zawsze oznaczał przyjęcie go w poczet katechumenów<sup>52</sup>.

Znak krzyża uczyniony na czole katechumena miał dla niego charakter zobowiązujący. Do tego znaku później odwoływali się duszpasterze w napomnieniach kierowanych do katechumenów. Właśnie dlatego biskup mógł się do nich zwracać w czasie kazania:

Zostało nad tobą wezwane imię Boże, wezwany został nad tobą Chrystus, wezwany został nad tobą Bóg, znak krzyża Chrystusa został uczyniony i umieszczony na twoim czole. Zachęcam was i wzywam, abyście zobaczyli, o ile szlachetniejsi jesteście w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa<sup>53</sup>.

Każdy z katechumenów naznaczony znakiem krzyża winien się starać tak postępować, aby swoim postępowaniem nie sprofanować tego znaku. Augustyn w piątym wieku wyrzucał odpowiedzialnym za przygotowanie katechumenów: „niedopuszczalne jest, by tym, których pod znakiem krzyża kształtujemy, pozwalano na oddawanie się cudzołóstwom”<sup>54</sup>. Wymienia ten grzech, bo akurat on stanowił problem pastoralny w jego czasach. Tak pewnie można potraktować inne grzechy. Znak krzyża mógł być połączony z włożeniem rąk, zapewne biskupa, i modlitwą<sup>55</sup>. Było to traktowane jako „znak uświęcenie”, choć nieprzynoszący odpuszczenia grzechów.

Oprócz tego katechumen mógł jeszcze otrzymać szczyptę soli. Zgodnie z wyjaśnieniem, jakie znaleźć można w katechezach, był to:

---

<sup>52</sup> Por. Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, dz. cyt. s. 30, 100.

<sup>53</sup> Augustinus, *Sermo* 301/A, 8, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i santi*, Roma 1986, s. 486 (NBA, 33), tłum. własne.

<sup>54</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 10, 15, tłum. W. Budzik, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 187.

<sup>55</sup> Por. Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 2, 26, 42, w: Sant'Agostino, *Natura e grazia* 1, Roma 1981, s. 180 (NBA, 17/1).

Święty znak polecony przez Ojców, by katechumenom wskazać, że winni się nauczyć dostrzegać prawdziwą mądrość, nadającą smak wszystkiemu, i nie mogą lekkomyślnie tracić smaku Chrystusa. Nie powinni też z żalem spoglądać wstecz, jak żona Lota, aby nie zostać wykluczonym z bycia solą dla innych przez swój zły przykład<sup>56</sup>.

Była to zatem czynność czysto symboliczna, nawiązująca do różnych biblijnych znaczeń soli. Sól przede wszystkim była traktowana w tamtych czasach jako środek konserwujący i nadający smak potrawom. Była też symbolem mądrości. Katechumen otrzymywał ją jako zadatek tych wartości, które w jego życie miała wnieść wiara chrześcijańska, i jako znak roli, jaką on sam miał w przyszłości odgrywać w świecie, stając się przez chrzest „solą dla ziemi” (Mt 5, 13).

Nie sposób udokumentować, kiedy ten zwyczaj zaczął być stosowany. W każdym razie jest on starodawny i w trzecim wieku nie budził już żadnego zdziwienia. Był na tyle zrozumiały, że nie wymagał żadnego wyjaśnienia. Wiadomo również, że praktykowano go zwłaszcza w czwartym i piątym wieku w niektórych gminach Kościoła łacińskiego<sup>57</sup>. Nie był to obrzęd niezbędny przy przyjęciu do grona katechumenów, choć bardzo w swej symbolice wymowny.

Niewykluczone, że w poszczególnych wspólnotach kościelnych znano jeszcze jakieś inne symboliczne obrzędy i gesty. Natomiast w sytuacjach, gdy przyjęcie do grona katechumenów mimo szczerej chęci kandydata było niemożliwe, znano gest „nałożenia rąk”, oznaczający błogosławieństwo i odesłanie go<sup>58</sup>.

---

<sup>56</sup> Św. Nicetas z Remezjany, *Katecheza przygotowująca do chrztu 2*, tłum. własne, w: *Niceta of Remesioana, his life and works*, ed. A. E. Burn, Cambridge 1905, s. 10.

<sup>57</sup> Por. Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 26, 50, dz. cyt., s. 282. Warto zauważyć, że włoski wydawca nieco inaczej tłumaczy użyte w tekście terminy.

<sup>58</sup> Por. *Kanony Hipolita (wersja arabska)* 10, dz. cyt., s. 183. O innym znaczeniu tego gestu zob. *Elwira (ok. 306)*, k. 39, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 56 (ŻMT, 37).

Przed nowym katechumenem otwierał się zwykle długi i bardzo brzemienny w skutkach proces przemiany. Duszpasterze zdawali sobie sprawę z jego znaczenia, o czym przekonywali w swoich wyjaśnieniach. Orygenes, doświadczony katecheta, w swoim komentarzu do słów ewangelisty o „chromych, ułomnych, niewidomych, niemych” (Mt 15, 30) kładzionych u stóp Jezusa i przez Niego uzdrawianych, sugerował zobaczyć w nich figurę katechumenów. Oni to: „którzy przynieśli ze sobą każdy swoją głuchotę, swoją ślepotę, swoją chromość, swoje kalectwo zostają uzdrowieni [...] tak, iż rzesze Kościoła *zdumiewają się*, widząc tego rodzaju polepszenie w tak ciężkich słabościach”<sup>59</sup>. Cud przemiany, jaka się dokonywała w katechumenach, nie był tak spektakularny jak w przypadku uzdrowionych z niemocy fizycznej i tym samym cielesnymi oczami trudno zauważalny, ale dla człowieka wiary łatwo dostrzegalny. Ten cud dokonuje się w Kościele nieustannie. Świadom tego tenże sam autor w *Przeciw Celsusowi* zauważył:

Zgodnie z zapowiedzią Jezusa Jego uczniowie dokonali nawet większych dzieł niż dostrzegalne zmysłowo cuda Jezusa. Nieustannie bowiem otwierają się oczy ludzi ślepych duchem, uszy ludzi głuchych na słowa cnoty słuchają gorliwie nauki o Bogu i o szczęśliwym życiu u Boga<sup>60</sup>.

W ten sposób ujął w perspektywie ewangelicznej i teologicznej to, co tylko wydawało się zwykłą procedurą przyjmowania nowych członków do Kościoła<sup>61</sup>. Wczesnochrześcijańscy duszpasterze zdawali sobie sprawę z doniosłej roli łaski Bożej, dzięki której wysiłki człowieka nawracającego się przynosiły nadzwyczajne efekty. Świadectwem tej wiary są teksty modlitw zanoszonych w intencji katechumenów. Prosi się w nich

---

<sup>59</sup> Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* XI 18, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1998, s. 104 (ŻMT, 10).

<sup>60</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi* II 48, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 119.

<sup>61</sup> Podobnie tę samą rzeczywistość interpretował Augustyn, por. św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 41, 2–3, Warszawa 1986, s. 123–124 (PSP, 38).



Boga o „umocnienie w poznaniu [...], zachowaniu w naukach i w czystej myśli [...], aby się stali godni «obmycia odrodzenia»”<sup>62</sup>. Znany konwertyta Augustyn z Hippony tę tajemnicę wyraził w przejmujących słowach:

Piękności tak dawna [...]. Zawołałaś, krzyknęłaś, rozdarłaś głuchotę moją. Zabłysnęłaś, zajaśniałaś jak błyskawica, rozświetliłaś ślepotę moją. Rozlałaś woń, odetchnąłem nią – i oto dyszę pragnieniem Ciebie. Skosztowałem – i oto głodny jestem, i łaknę. Dotknęłaś mnie – i zapłonąłem tęsknotą za pokojem Twoim<sup>63</sup>.

### „Słuchający”

Z chwilą zaliczenia kogoś do grona katechumenów, rozpoczynał się wymagający proces przygotowania katechumena do inicjacji chrześcijańskiej, której chrzest był pierwszym elementem. Na co dzień katechumeni nadal prowadzili normalny tryb życia pod dyskretnym nadzorem wspólnoty, a zwłaszcza osób odpowiedzialnych za jego formację. Wszyscy oni „mieli obowiązek czuwania nad życiem i postępowaniem kandydatów, aby nie dopuścić do wspólnoty tych, którzy są winni wykroczeń, uczciwych zaś serdecznie przyjmować i czynić ich z dnia na dzień lepszymi”<sup>64</sup>.

„Katechumen powinien przez trzy lata pobierać naukę katechetyczną; tego, kto okazuje większą pilność i zapał w nauce, można przyjąć wcześniej, bo nie czas tu decyduje, ale sposób postępowania”<sup>65</sup>. Taki był wymóg kościelny, choć nie musiał on być ściśle wobec każdego katechumena egzekwowany. Okres dwóch – trzech lat był standardowy, ale w gestii biskupa było jego skrócenie lub wydłużenie. Istniały rów-

---

<sup>62</sup> *Euchologion Serapiona* 3, 3, tłum. A. Caba, w: *Konstytucje apostołskie VIII*, 32, 16, dz. cyt., s. 301\*.

<sup>63</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* 10, 27, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994, s. 235.

<sup>64</sup> Orygenes, *Przeciw Celsusowi* III, 51, dz. cyt., s. 168.

<sup>65</sup> *Konstytucje apostołskie VIII*, 32, 16, dz. cyt., s. 260\*. Por. *Tradycja apostołska* 17, dz. cyt., s. 157.

niez tradycje lokalne modyfikujące czas trwania tego, co nazywamy katechumenatem<sup>66</sup>. Każdy jednak katechumen miał wystarczający czas na bliższe zapoznanie z Pismem Świętym oraz nauką Kościoła<sup>67</sup>. Było to ogólne wskazanie, często uzupełniane szczegółowymi zaleceniami, uzależnionymi od okoliczności. Według biskupa Ambrozego, widzącego zagrożenie arianizmem, katechumena „zmierzającego do sakramentów wierzących” koniecznie należy pouczyć o właściwym rozumieniu prawdy o Bogu Ojcu i Synu Bożym<sup>68</sup>. Współczesny Ambrozemu Nicetas z Remezjany za ważniejsze uważał proste wyjaśnienie dziedzictwa, w jakie wchodzi ochrzczony<sup>69</sup>. Swoją program przedstawił we wspomnianym podręczniku Augustyn. W ten sposób można by analizować treść katechez poszczególnych biskupów. Każdy z nich miał swoje własne ujęcie zagadnienia i przygotowywał je według własnego scenariusza. Nikt też nie egzaminował katechumena ze zdobytej wiedzy, bo też nie ona była najważniejsza. Celem przygotowania była „miłość z czystego serca i sumienia czułego i wiary nieobludnej”. Do tego celu katechumena „należy zachęcać i na ten cel wzrok jego zwrócić”<sup>70</sup>.

Miał też katechumen czas na wdrożenie się do praktyk chrześcijańskich, zwłaszcza: postu, jałmużny, umartwienia. Przygotowanie do chrztu miało się zacząć od zerwania z grzechem, bo – jak pisał Tertulian – „nie dlatego przyjmujemy chrzest, abyśmy zaprzestali grzeszyć, lecz dlatego, że już nie grzeszimy”<sup>71</sup>. Sam również musiał się przekonać do przestrzegania zasad moralności chrześcijańskiej, a całym swoim postępowaniem powinien przekonać wspólnotę wierzących do szczerości

---

<sup>66</sup> Szerzej zob. K. Tyburowski, *Reguły katechumenatu...*, art. cyt., s. 117–118.

<sup>67</sup> W niektórych wspólnotach był nawet wyznaczony program takiego przygotowania, zob. *Konstytucje apostołskie* VII, 39, dz. cyt., 205\*–206\*.

<sup>68</sup> Por. Ambrosius, *Expositio Evangelii secundum Lucam* VI 107, Roma–Milano 1977, s. 90 (SAEMO, 12).

<sup>69</sup> Szerzej zob. B. Degórski, *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remezjany*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 108.

<sup>70</sup> Św. Augustyn, *Początkowe nauczanie religii* III 6, dz. cyt., s. 5–6.

<sup>71</sup> Tertulian, *O pokucie* 6, tłum. E. Stanula, Warszawa 1970, s. 184 (PSP, 5).

swoich zamiarów. Jego postępowanie winno się różnić od pogańskiego stylu życia, co nie zawsze było rzeczą oczywistą. Już na początku trzeciego wieku Tertulian, być może w sposób nieco przesadny, narzekał:

Katechumeni pewni niewątpliwego odpuszczenia grzechów kradną połowę czasu i zamiast przyzwyczać się żyć bez grzechu, wykorzystują ostatnie możliwości grzeszenia [...], jak ślepe szczenięta poruszają się niepewnie i mówią wprawdzie, że wyrzekają się dawnych grzechów i przyjmują pokutę, lecz nie dbają, by się w niej utrwalić [...]. A przecież jaką to głupotą i przewrotnością jest czekać na odpuszczenie grzechów, a nie pokutować<sup>72</sup>.

Bez względu na to, czy jest to ocena rzeczywista, czy też krytyka na wyrost, od katechumenów Kościół oczekiwał wysiłku wdrożenia się w praktyki ascetyczne, które zdają się być nieodzowne od chrześcijańskiego życia. Istotną ich częścią z pewnością były praktyki pokutne, do których każdy ochrzczony był zobowiązany.

Nie brakowało jednak takich, którzy mogli nawet imponować dojrzałym chrześcijanom. Orygenes, doświadczony katecheta, porównuje katechumena z wiernym. Rozważając tekst św. Pawła, mówiący o nieobrzezanych, wypełniających Prawo i przez to doskonalszych od obrzezanych, ale nie przestrzegających Prawa<sup>73</sup>, nie omieszkał zauważyć:

Na podstawie tego porównania możemy udzielić napomnienia naszym braciom w Kościele: powiemy, na przykład, że nieobrzezani jeszcze są katechumeni albo i poganie, wierni natomiast zostali obrzezani przez łaskę chrztu. Jeśli zatem katechumen, który nie został jeszcze obrzezany przez łaskę obmycia, zachowuje prawo Chrystusowe oraz przestrzega przepisów i przykazań, to czyż zgodnie z powyższym przykładem nie sądzi on tego, kto nazywa się wierzącym, ale nie

---

<sup>72</sup> Tertulian, *O pokucie* 6, dz. cyt., s. 182.

<sup>73</sup> Por. Rz 2, 26–27.

zachowuje nakazów oraz gardzi prawem Chrystusowym i przykazaniami?<sup>74</sup>.

Nie był to tylko hipotetyczny wywód. Przykłady obu postaw – dobrych katechumenów i niemoralnych chrześcijan – w literaturze patrystycznej można znaleźć wystarczająco dużo. Zwłaszcza lektura kazań takich przykładów dostarcza. Biskup zwracał na nich uwagę, bo byli ludźmi, którzy „już uwierzyli w imię Chrystusa, choć Jezus jeszcze im się nie powierza”<sup>75</sup>. Na to musieli zasłużyć i do tego się przygotować. Najlepszym dowodem solidnego przygotowania katechumenów są męczennicy wywodzący się z tego grona. Skoro mogli oddawać życie za wiarę, to widocznie bardzo poważnie traktowali swoje przygotowanie do chrztu.

Do wszystkich katechumenów w kazaniach kierowano upomnienia i ostrzeżenia tego rodzaju: „kto nie porzuca swych obyczajów i nawyków, nie może należycie zbliżyć się do chrztu”<sup>76</sup>. Zerwanie z przeszłością powinno być radykalne i ostateczne. Wzorem może być Abraham, któremu Pan polecił „wyjść” ze swojej ziemi na zawsze i nieodwracalnie<sup>77</sup>. Inny kaznodzieja przypominał katechumenom konieczność pokuty polegającej na zmianie życia, gdyż „przychodzący do chrztu, przychodzą tam przez pokutę”<sup>78</sup>. Przede wszystkim jednak katechumeni winni

---

<sup>74</sup> Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian* 2, 13, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 115 (PSP, 57, cz. 1). Interesująca w tym zdaniu jest terminologia. Orygenes katechumenom przeciwstawia wiernych, a nie chrześcijan, co jak się wydaje, stanowi odwołanie do inicjacji chrześcijańskiej. Szerzej zob. rozdział o wtajemniczeniu w niniejszym tomie.

<sup>75</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, cz. 1, 11, 3, dz. cyt., s. 171.

<sup>76</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 22, 5, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 95 (PSP, 36).

<sup>77</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 22, 5, dz. cyt., s. 95.

<sup>78</sup> Augustinus, *Sermo*, 14, 4, w: Sant'Agostino, *Discorsi nuovi. Supplementi*, Roma 2001, s. 270 (NBA, 35/1), tłum. własne. Wezwanie katechumenów do pokuty spotykało się, jak wynika z dalszych słów biskupa, z pewnymi oporami, zwłaszcza

wprawiać się w praktykowanie przykazania miłości bliźniego<sup>79</sup>. Godną pochwałą praktyką było wybranie sobie osoby wierzącej, którą można by naśladować, przebywać w jej towarzystwie i prowadzić z nią rozmowy godne chrześcijanina<sup>80</sup>. Był to zapewne wartościowy środek formacji, podobnie jak respektowanie zwyczajów chrześcijańskich. Do takich należy zaliczyć przestrzeganie postu przed Wielkanocą, co w niektórych Kościołach lokalnych było zwykłą praktyką dla katechumenów<sup>81</sup>.

Od katechumena oczekiwano także zachowań godnych chrześcijanina, a nawet stosowania się do prawa kościelnego. Biskup Ambroży przypominał o tym nawet cesarzom, którzy byli katechumenami. Jednemu z nich, Walentynianowi II, który usiłował rozstrzygać spory między biskupem ariańskim a Ambrożym, otwarcie przypomniał, że jako jeszcze „katechumen i nie znający Pisma Świętego”<sup>82</sup>, nie ma prawa zabierać głosu. Kiedy indziej przypomniał mu o zakazie popierania kultu pogańskiego, jaki obowiązywał każdego od chwili, gdy zostawał katechumenem. Stało się to w sytuacji, gdy poganie, zgodnie z obowiązującym prawem państwowym, otrzymali dotację z kasy państwowej na potrzeby ich kultu. Biskup przypomniał cesarzowi: „także katechumenom nie wolno przeznaczать pieniędzy dla bożków”<sup>83</sup>. Zagroził mu nawet sankcjami: miał mu zakazać udziału w liturgii dla katechumenów. Biskupa w tym przypadku nie obchodziło nawet to, że cesarz wypełniał tylko obowiązujące w państwie prawo. Jako katechumena, zdaje się sugerować biskup, obowiązywało sumienie, a nie sprzeczne z nim prawo.

---

tych katechumenów, którzy uważali, że chrzest odpuszcza grzechy niezależnie od aktów ludzkich.

<sup>79</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 58, 6.7, w: Sant’Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1982, s. 188 (NBA, 30/1).

<sup>80</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 392, 6, w: Sant’Agostino, *Discorsi su argomenti vari*, Roma 1989, s. 672 (NBA, 34).

<sup>81</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Mowy przeciw judaizantom i Żydom* 2, 5, w: J. Illuk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, Gdańsk 2006, s. 96.

<sup>82</sup> Św. Ambroży, *Listy* 75a, 29, tłum. P. Nowak, Kraków 2012, s. 90 (BOK, 29).

<sup>83</sup> Św. Ambroży, *Listy* 10\*, 2, dz. cyt., s. 178.

Zdarzyć się mogły sytuacje skrajne, gdy katechumena nie dopuszczano do chrztu, odkładając to na czas, gdy poprawi swoje życie. Mogło nawet dojść do tego, że ze względu na jakąś wyjątkową niegodziwość popełnioną przez katechumena, chrztu można było udzielić tylko w niebezpieczeństwie śmierci<sup>84</sup>. Wypadki takie były jednak, jak się wydaje, rzadkością, bo jednak wobec katechumenów surowe przepisy kościelne były stosowane z daleko idącą tolerancją, w myśl zasady „z czynów z uprzedniego życia katechumenów nie wymaga się rozliczenia”<sup>85</sup>.

Katechumen zyskiwał również pewne prawa w Kościele. Jednym z najważniejszych była możliwość uczestnictwa w liturgii słowa podczas Mszy Świętej oraz we wszelkiego rodzaju nabożeństwach, podczas których czytano i objaśniano Pismo Święte. Z tego powodu w Kościele łacińskim tych katechumenów oficjalnie nazywano *audientes*, czyli „słuchający”, bo mieli prawo słuchać słowa Bożego w czasie liturgii. Dzięki temu mieli okazję do zapoznania się z Objawieniem i do poznania zasad wiary oraz moralności obowiązujących chrześcijanina. Wprawdzie udział w tych nabożeństwach nie był dla katechumenów obowiązkowy, jednak duszpasterze gorąco ich zachęcali do gorliwego w nich uczestnictwa. Tylko część katechumenów brała sobie te zachęty do serca i do kościoła uczęszczała. Biskup Augustyn przemawiając w Hipponie w święto obchodzone w sierpniu, a więc na długo przed Wielkanocą, z sarkazmem zauważał, że katechumenów widzi niewiele, ale kiedy zbliży się czas udzielania chrztu, a więc najbliższa Wielkanoc, to te same pomieszczenia nie zdołają ich pomieścić<sup>86</sup>. W innych wspólnotach musiało być podobnie, choć może w okresie prześladowań więcej było gorliwych katechumenów.

Udział katechumenów w liturgii słowa odbywał się na specjalnych zasadach, podobnie zresztą jak wypełnianie innych praktyk chrześcijańskich<sup>87</sup>. Przede wszystkim zajmowali w kościele wyznaczone dla siebie

---

<sup>84</sup> Por. *Elwira* (ok. 306), k. 68, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 60.

<sup>85</sup> Św. Bazyli Wielki, *Listy* 199, 20, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 205.

<sup>86</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 301/A, 8, dz. cyt., s. 386.

<sup>87</sup> Obrazowo wyjaśnił to Jan Chryzostom, który różnicę między ochrzczonym a katechumenem widział w tym: „Katechumen, chociaż co roku pości, nigdy

miejsce, a ich obecność kończyła się z chwilą zakończenia liturgii słowa. Zdarzało się, że kaznodzieja w homilii przypominał: „po zakończeniu homilii nastąpi odesłanie katechumenów”<sup>88</sup>. W ramach modlitwy wiernych odmawiano specjalne wezwanie za katechumenami<sup>89</sup>. Znamy nawet treść takich modlitw, mających, jak się wydaje, ustaloną formułę. Odmawiał ją głośno diakon, który mógł prosić Boga o to, by wybawił katechumenów z ich dawnych grzechów i zakusów wroga, wezwał ich do życia doskonałego, obdarzył zadatkami nieśmiertelności, oświecił ich dusze i ciała oraz przyłączył do swej wybranej owczarni<sup>90</sup>. Obrzęd mógł być niekiedy bardzo rozbudowany, co może świadczyć o randze, jaką nadawano tej ceremonii<sup>91</sup>. Sami wierni przekazywali sobie wówczas „pocałunek pokoju”, którego katechumeni jeszcze nie mieli prawa sobie udzielać, bo jak im przypomniano, „ich pocałunek nie jest jeszcze święty”<sup>92</sup>. Po tym obrzędzie przewodniczący celebry albo diakon odsyłał katechumenów, czyli polecał im opuszczenie miejsca sprawowania Mszy Świętej, słowami: „Niech wyjdą katechumeni”<sup>93</sup>. Posłusznie i sprawnie opuszczali oni zgromadzenie wraz z innymi osobami nieuprawnionymi do uczestnictwa w Eucharystii<sup>94</sup>. Być może,

---

nie spełnia Paschy, ponieważ nie bierze udziału w Eucharystii”, Jan Chryzostom, *Mowy przeciw judaizantom i Żydom* 2, 5, dz. cyt., s. 96.

<sup>88</sup> Augustinus, *Sermo* 49, 8, w: Sant’Agostino, *Discorsi sul Vecchio Testamento*, Roma 1979, s. 934 (NBA, 29), tłum. własne.

<sup>89</sup> Synod w Laodycei (koniec czwartego wieku) przewidywał: „Bezpośrednio po wygłoszeniu homilii przez biskupa należy oddzielnie odmówić modlitwę w intencji katechumenów; po wyjściu katechumenów należy odmówić w intencji pokutników”, *Synod w Laodycei*, k. 19, tłum. S. Kalinkowski, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 113 (ŻMT, 52).

<sup>90</sup> Por. *Boska liturgia świętych naszych Jana Złotoustego i Bazylego Wielkiego*, tłum. H. Paprocki, W. Kania, Warszawa 1974, s. 73 (PSP, 13).

<sup>91</sup> Por. *Konstytucje apostołskie* VIII, 6, 5–6, dz. cyt., s. 224.

<sup>92</sup> *Tradycja apostołska* 17, dz. cyt., s. 157.

<sup>93</sup> *Boska liturgia świętych naszych Jana Złotoustego i Bazylego Wielkiego*, dz. cyt., s. 74.

<sup>94</sup> Z katechumenami z miejsca celebry wychodziła część chrześcijan odprawiających publiczną pokutę. Pod koniec starożytności chrześcijańskiej wraz z katechumenami mogli słuchać słowa Bożego również „poganie, heretycy”, a nawet Żydzi,

w czasach gdy katechumenów obecnych w kościele było mało, celebrians wkładał na każdego z nich ręce i modlił się<sup>95</sup>. Niewykluczona była też inna forma zakończenia tej części liturgii. W liturgii łacińskiej ukuto nawet specjalną formułę odesłania katechumenów. Mówiono o *missa*, czyli o odesłaniu katechumenów<sup>96</sup>.

Dalsza część Eucharystii sprawowana była już bez udziału katechumenów, niezależnie na jakim stopniu przygotowania byli. Dopiero chrzest dawał im możliwość pozostania w kościele na czas sprawowania Eucharystii. Istniało nawet mistagogiczne uzasadnienie zakazu uczestnictwa katechumenów w liturgii ofiary. Według Jana Chryzostoma w liturgii słowa śpiewany jest hymn *Gloria in excelsis*, który śpiewają aniołowie niższego rzędu, i w to włączyć się mogą katechumeni. Natomiast w dalszej części liturgii wykonywane jest *Sanctus*, śpiewane przez serafinów, i w tym mogą uczestniczyć tylko ochrzczeni<sup>97</sup>.

Katechumeni nie mogli również uczestniczyć w niektórych innych, ważnych dla wspólnoty chrześcijańskiej uroczystościach. Synod w Laodycei, pod koniec czwartego wieku, zakazywał np. udzielania święceń w obecności katechumenów<sup>98</sup>.

Obecność katechumenów podczas liturgii słowa miała swoje reperkusje duszpasterskie, wpływała bowiem na tematykę i sposób głoszenia homilii oraz kazań. Kaznodzieja musiał się w każdym przypadku liczyć z obecnością katechumenów i ze względu na nich umiejętnie poruszać

---

por. *Dawne statuty Kościoła* 16, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 264\* (ŻMT, 62).

<sup>95</sup> Por. *Tradycja apostołska* 18, dz. cyt., s. 158; *Konstytucje apostołskie VIII* 6, 10–14, dz. cyt., 225–226\*.

<sup>96</sup> Termin pochodzi od łac. *missio*, czyli odesłanie, szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis – corpus et sanguis Christi – communio*”. *Eucharystia sakramentem wta- jemniczenia chrześcijańskiego w Kościele łacińskim czwartego i początku piątego wieku*, Katowice 2012, s. 98–101.

<sup>97</sup> Por. Iohannes Chrysostomos, *In Epistolam ad Colossenses homilia* 9, 2, PG 62, col. 364. Szerzej zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 240.

<sup>98</sup> Por. *Synod w Laodycei*, k. 5, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 111.



tematy, których w obecności nieochrzczonych wyjaśniać nie powinien albo mógł robić to tylko w ograniczonym zakresie. Były bowiem takie prawdy wiary, które rozumieli tylko wierzący i o których w obecności katechumenów nie powinno się nawet mówić. Tak było w przypadku niektórych kwestii związanych z sakramentami oraz co poniektórymi dogmatami<sup>99</sup>. Kaznodzieja z konieczności musiał zatem umiejętnie dobrać słowa, by czasem nie powiedzieć za dużo, a kiedy indziej skierować do katechumenów dodatkowe wyjaśnienia, aby głoszona nauka była dla nich w miarę zrozumiała. Nie powinna też wprowadzać ich w konfuzję, stąd kaznodzieje powinni głosić tylko zdrową i pewną naukę Kościoła<sup>100</sup>.

Być może organizowano nawet specjalne katechezy dla katechumenów „słuchających”, ale jasności w tej sprawie nie ma<sup>101</sup>. Natomiast potwierdzona jest inna praktyka. Biskupi wiele swoich wystąpień do wiernych aranżowali w ten sposób, by mogli z nich skorzystać obecni wśród słuchaczy katechumeni. Traktat biskupa Ambrożego poświęcony Elia-szowi<sup>102</sup> albo też psalmom<sup>103</sup> są tego dobrym przykładem. W późniejszym okresie podobny przykład mamy w nauczaniu Cezarego z Arles<sup>104</sup>.

---

<sup>99</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 307, 2, 3, dz. cyt., s. 602. Zwyczaj unikania niektórych tematów w kazaniach z obecnością katechumenów wiązał się z tzw. *disciplina arcana*, szerzej zob. rozdział „*Disciplina arcana*” w inicjacji wczesnochrześcijańskiej w niniejszym tomie oraz A. Żurek, *Disciplina arcana w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej św. Ambrożego*, w: *Disciplina arcana w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015, s. 125–141.

<sup>100</sup> Por. Orygenes, *Homilie o Księżdzie Wyjścia* 10, 4, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2012, s. 273 (ŻMT, 64).

<sup>101</sup> Spotkać się można z uwagami komentatorów, którzy sądzą, że dana homilia była skierowana wyłącznie do katechumenów, tylko na tej podstawie, że jest tam o nich wzmianka. Nie jest to przekonujący dowód, tym bardziej, że zawsze są też uwagi adresowane do „wiernych”.

<sup>102</sup> Szerzej zob. F. Gori, *Introduzione*, w: Sant’Ambrogio, *Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, Roma–Milano 1985, s. 16 (SAEMO, 6).

<sup>103</sup> Szerzej zob. L. F. Pizzolato, *Introduzione*, w: Sant’Ambrogio, *Commento a dodici salmi*, Roma–Milano 1980, s. 10 (SAEMO, 7).

<sup>104</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Katecheza Cezarego z Arles*, „*Vox Patrum*” 10 (1990) z. 18, s. 147–150.

W homiliach głoszonych dla wszystkich wiernych w ramach zwykłych nabożeństw pojawiały się też zwroty skierowane wyłącznie do katechumenów lub też sygnalizujące ich obecność<sup>105</sup>. Kiedy indziej, jak to już zostało wspomniane, homileci wprost mówią o ograniczeniach, jakie nakłada na nich obecność w kościele katechumenów. Kiedy kaznodzieje zwracają się wprost do katechumenów, to najczęściej są to słowa zachęty do intensyfikowania wysiłków mających za cel lepsze i szybsze przygotowanie do chrztu. „Zaklinam was, katechumeni – czytamy w homilii z trzeciego wieku – nie ociągajcie się, niech nikt z was się nie lęka i nie obawia, idźcie za Jezusem, który was prowadzi. On was pociąga ku zbawieniu i gromadzi was teraz w kościele ziemskim, a jeśli wydacie godne owoce, zgromadzi was «w Kościele pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach» (Hbr 12, 23)”<sup>106</sup>. Niekiedy te ogólne wezwania mogły być uzupełnione konkretnymi propozycjami.

### Wiecznie „słuchający”, czyli problem z odkładającym chrzest

Normalny tok przygotowania do chrztu wyglądał tak, że katechumen – o ile biskup nie zezwolił wcześniej przyjąć chrztu – po przepisany okresie winien zgłosić wolę przyjęcia chrztu. Była to decyzja osobista i w żaden sposób nie mogła być administracyjnie wyznaczona. Formalnie katechumenem można było pozostawać bardzo długo i tak w wielu przypadkach się działo. O ile można było kogoś nie dopuścić do chrztu, to nie istniała w Kościele starożytnym żadna procedura przewidująca

---

<sup>105</sup> Kaznodzieja mógł to uczynić w sposób bezpośredni albo tylko aluzyjnie, zauważając, że nie może więcej mówić ze względu na obecność osób nieuprawnionych i jeszcze niegotowych do poznawania tajemnic. Jeżeli biskup Ambroży dzieli słuchaczy na „chrześcijan” i na takich, którzy „zmierzają do łaski” (Ambrosius, *Explanatio psalmi I*, 21, w: *Commento a dodici salmi*, dz. cyt., s. 59), albo zwraca się do tych, „co są jeszcze nieochrzczeni” (Ambrosius, *De Helia et ieiunio* 22, 83, w: *Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, dz. cyt., s. 123) to nie ma wątpliwości, że chodzi mu o obecnych w kościele katechumenów.

<sup>106</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 8, 8, dz. cyt., s. 51.

skreślenie kogoś z listy katechumenów, tylko ze względu na jego ociąganie się z podjęciem decyzji o przyjęciu chrztu. W czwartym wieku odkładanie decyzji o przyjęciu chrztu stało się w niektórych regionach Kościoła dla wielu biskupów poważnym zagadnieniem duszpasterskim. Dowodem tego są kazania ojców Kościoła, piętnujących ten zwyczaj i zachęcających katechumenów do przystąpienia do chrztu. Zachowały się kazania na ten temat Bazylego Wielkiego<sup>107</sup>, Grzegorza z Nazjanzu<sup>108</sup>, Grzegorza z Nyssy<sup>109</sup>, Jana Chryzostoma<sup>110</sup>, Piotra Chryzologa<sup>111</sup>. Z krytycznym stanowiskiem wobec tego zjawiska, jak się wydaje o dużych rozmiarach, można się spotkać również u innych duszpasterzy i teologów tego okresu, w tekstach mało związanych z duszpasterstwem czy nawet o zupełnie innym charakterze, np. historycznym<sup>112</sup>.

Przyczyny tego stanu rzeczy były wielorakie<sup>113</sup>. Były przypadki, i to zapewne w miarę wpływu czasu coraz częstsze, w sposób zamierzony przedłużania tego okresu. Tak z pewnością było w rodzinach chrześcijańskich, w których dzieci wychowywano po chrześcijańsku, zapisywano

---

<sup>107</sup> Por. św. Bazylego Wielkiego, *Zachęta do nieodkładania chrztu*, tłum. L. Gładyszewski, „Vox Patrum” 31 (2011) t. 56, s. 547–557.

<sup>108</sup> Por. Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie* 40, tłum. zbiorowe, w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 437–463.

<sup>109</sup> Por. Gregorius Nyssenus, *Adversus eos qui differunt baptismum*, PG 46, col. 415–432.

<sup>110</sup> Por. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 9, 3–5, tłum. W. Kania, Lublin 1994, s. 10–12.

<sup>111</sup> Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 10, 5, w: *Sermonum collectio a Felice episcopo parata*, Turnhout 1981, s. 35–36 (CCL, 24).

<sup>112</sup> W literaturze tego okresu spotkać można opisy sytuacji ludzi zwlekających z przyjęciem chrztu i nagle pod wpływem wydarzeń losowych gwałtownie przyspieszających tę decyzję. Szerzej zob. A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny...*, dz. cyt., s. 42–50.

<sup>113</sup> Uproszczony wydaje się sąd, jakoby wynikało to tylko „z przekonania, że chrzest gładzący wszystkie grzechy umierającemu neoficie zapewnia zaraz zbawienie”, S. Longosz, *Wstęp*, w: Św. Bazylego Wielkiego, *Zachęta do nieodkładania chrztu*, dz. cyt., s. 544. Chociaż takie motywy również mogły w niektórych przypadkach decydować.

je do grona katechumenów, ale decyzję o przyjęciu chrztu pozostawia-  
no im aż do osiągnięcia przez nie dorosłości. Chodziło o to, by każde  
z nich w sposób w pełni świadomy najpierw przygotowało się do tego  
kroku, a następnie w sposób dojrzały i odpowiedzialny podjęło tę ważną  
i rozstrzygającą decyzję. Wychowanie w wierze chrześcijańskiej wcale  
jednak nie gwarantowało podjęcia decyzji o przystąpieniu do chrztu  
z chwilą dojścia do dojrzałości. Proces podejmowania tej decyzji bywał  
trudny i napotykał na opory. Biskup Bazyli z emfazą zwracał się do  
katechumenów:

Od dzieciństwa otrzymujesz słowo pouczenia, a jeszcze nie przy-  
łączyłeś się do prawdy? Chociaż wszystkiego się uczyłeś, dlaczego  
nie doszedłeś jeszcze do poznania? W ciągu życia wystawiasz się  
na próby, aż po starość jesteś poszukiwaczem. Kiedyż staniesz się  
chrześcijaninem?<sup>114</sup>.

Zdarzały się przypadki losowe, czego dobrym przykładem jest histo-  
ria Augustyna. W dzieciństwie, gdy zachorował i znalazł się w niebez-  
pieczeństwie śmierci, matka podjęła intensywne starania, by nie umarł  
bez chrztu. Zapisała go do grona katechumenów i pewnie zostałyby  
ochrzczone, ale niebezpieczeństwo śmierci minęło i chrzest odłożono<sup>115</sup>.  
Upłynęło wiele lat, zanim sam Augustyn ponownie taką decyzję podjął.  
Nawet gdy już zdawało się, że był całkowicie przekonany o prawdzie  
chrześcijańskiej i konieczności przyjęcia chrztu, z decyzją tą zwlekał,  
ciągle ją odkładając na później, powodowany z jednej strony lękiem,  
a z drugiej niechęcią do zmiany stylu życia. Obawiał się przyjąć zob-  
owiązania chrzcielne, których złamanie groziło surowymi konsekwen-  
cjami dyscyplinarnymi. Stąd jego prośba zanoszona do Boga: „Daj mi  
czystość i umiarkowanie, ale jeszcze nie w tej chwili”<sup>116</sup>. Było w nim

---

<sup>114</sup> Św. Bazyli Wielki, *Zachęta do nieodkładania chrztu* 1, dz. cyt., s. 549.

<sup>115</sup> Por. św. Augustyn, *Wyznania* 1, 11, dz. cyt., s. 33.

<sup>116</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* 8, 7, dz. cyt., s. 174.

pragnienie, a jednocześnie lęk. Przyzwyczajenie do dotychczasowego życia było bardzo silne, natomiast wymagania związane z chrztem wydawały się tak wysokie, że mimo jego szczerego pragnienia odsuwał od siebie moment decyzji.

Takich katechumenów było zapewne więcej. Augustyn, już jako biskup Hippony, w jednym ze swoich kazań przytacza zdanie jednego z nich, który zdając sobie sprawę z tego, że chrzest odpuszcza grzechy, ale jednocześnie stawia wymagania moralne, odkłada decyzję o przyjęciu tego sakramentu. Wyjaśnia to w ten sposób: „Nie boję się grzechów przeszłości. Nie wątpię, że w świętej wodzie chrztu, przez miłość Kościoła, zostaną mi wszystkie darowane. Obawiam się jednak tych przyszłych”<sup>117</sup>. Augustyn zatem, który sam kierował się takimi motywami, odkładając decyzję o swoim chrzcie, rozumiał tych, którzy powodowani lękiem przed własną słabością zwlekali z podjęciem tej decyzji.

Lęki te powiększała pamięć o konsekwencjach groźących w przypadku popełnienia grzechu po chrzcie. Zważywszy na surowość pokuty w tym czasie, nie były to obawy całkiem bezpodstawne<sup>118</sup>. Konsekwencje dyscyplinarne grożące za popełnione grzechy mogły paraliżować i powstrzymać przed przyjęciem chrztu nawet dobrze uformowanych katechumenów. Z drugiej jednak strony, o czym dość smętnie konstatawał biskup Ambroży: „Gdyby nie było możliwości pokuty, wszyscy odkładaliby obmycie łaski aż do samej starości”<sup>119</sup>. Nie znaczy to bynajmniej, że we wszystkich przypadkach ludzi zapisanych wcześniej do grona katechumenów ten model się powtarzał. Znamy liczne przykłady wśród ojców Kościoła tego okresu przyjmowania przez nich chrztu z chwilą osiągnięcia dojrzałości. Taka decyzja była naturalnym zakoń-

---

<sup>117</sup> Augustinus, *Sermo* 352, 1,6, w: *Discorsi su argomenti vari*, dz. cyt., s. 212, tłum. własne.

<sup>118</sup> Podobną argumentację zob. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 18–19, dz. cyt., s. 445–446.

<sup>119</sup> Ambrosius, *De paenitentia* II 98, w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. La penitenza*, Roma–Milano 1982, s. 279 (SAEMO, 17), tłum. własne.

zeniem procesu, który rozpoczął się w dzieciństwie i konsekwentnie prowadził do inicjacji chrześcijańskiej. Obywało się bez spektakularnych nawróceń i gwałtownych zwrotów życiowych.

Nie można wykluczyć czysto koniunkturalnych powodów zgłoszenia się i zapisywania do grona katechumenów, a następnie odkładania chrztu. Jak już zostało wspomniane, sami biskupi mieli wątpliwości co do szczerości przynajmniej niektórych nawróceń. Nie wszyscy w ich przeświadczeniu zostawali katechumenami z przekonania i ze szczerego pragnienia przyjęcia wiary chrześcijańskiej. Takich przypadków przybywało zwłaszcza od czasu, gdy religia chrześcijańska zaczęła się cieszyć protekcją cesarzy, czyli od 313 roku. W tych czasach, gdy bycie chrześcijaninem było już dobrze widziane przez władców rzymskich, karierowicze mogli liczyć na to, że już samo zgłoszenie się do grona katechumenów będzie poprawiało ich sytuację w oczach przełożonych i pomoże w zrobieniu kariery. Mogło pomóc w awansie lub zapewnić utrzymanie dobrej posady. Samo zapisanie się w poczet kandydatów do chrztu stanowiło pierwszy krok w tym kierunku i choć nie pociągał on za sobą żadnych znaczących konsekwencji, to korzyści z pozostawania katechumenem mogły być wymierne. Natomiast przyjęcie chrztu wiązało się ze zmianą życia, a przede wszystkim rezygnacją z grzesznych przyjemności. Tak to widzieli duszpasterze, którzy ustami Bazylego Wielkiego piętnowali takie zachowanie:

Dostrzegam bowiem [twoje] odwlekanie, chociaż ty je zasłaniasz słowami. Chociaż twoje usta milczą, czyny same wołają: „Pozwól, niechaj moje ciało zakosztuje odrażających czynów, niech nasyci się błotem rozkoszy, niechaj splamię ręce krwią, niechaj sobie jeszcze trochę nakradnę, poszukuję, dopuszczę się kilku krzywoprzysięstw, nakłamię. Chrztost przyjmę dopiero wtedy, gdy kiedyś skończę ze swymi złymi postępkami”. Jeżeli więc grzech jest czymś tak dobrym, no to pilnuj go sobie aż do końca [...]. Odkładanie chrztu to nic innego niż wołanie: niechaj we mnie najpierw króluje grzech, a kiedy potem będzie królował Pan. Przyodzieję swoje członki w zbroję niesprawie-

dliwości na służbę niegodziwości<sup>120</sup>, a kiedyś później przydzieję je w zbroję sprawiedliwości dla Boga [...]. W taki sposób również Kain przynosił ofiary: najpierw na użytek własny, a potem dla Boga, Stwórcy i Dawcy. Dopóki masz jeszcze siły do działania, dopóki swoją młodość marnujesz na grzechy. Gdy zużyjesz organy ciała, wówczas poświęcasz je Bogu, kiedy nie nadają się już do niczego i muszą spocząć, bo czas spowodował ich uwiad i znikła dawna tężyzna<sup>121</sup>.

Na przeszkodzie w przyjęciu chrztu stała zatem wyłącznie osobista wygoda i lęk przed podjęciem zobowiązań. Wiązała się z tym oczywiście mała świadomość tego, czym jest chrzest i jakie przynosi dobra. Tacy katechumeni wyszukiwali bardzo prozaiczne powody, by odwlec decyzję o przyjęciu chrztu. Jedni przywoływali nawet pseudobiblijne racje. Biskup Grzegorz z Nazjanzu słyszał nawet taki „teologiczny” argument: „Chrystus chrzci się w trzydziestym roku i to będąc Bogiem. A ty mi się każesz spieszyć z chrztem?”<sup>122</sup>. Również ewangeliczny charakter miał argument przywołujących pracujących w winnicy, bo po co się spieszyć skoro nagroda dla wszystkich jest jednakowa<sup>123</sup>. Jak widać, kandydaci mieli dużą inwencję w wyszukiwaniu argumentów, choć nie wydaje się, by odgrywały one decydującą rolę. Stanowiły jednak z pozoru poważną wymówkę.

Inni katechumeni mieli nader pełne pretensji żądania i czekali na specjalne okazje, wysuwając czasem bardzo osobliwe życzenia tym razem wobec szafarza sakramentu. Biskup spotykał kandydatów, których oczekiwania były następujące:

Niech mnie ochrzci biskup, i to metropolitalny albo jerozolimski i to ktoś ze znakomitego rodu, gdyż byłoby rzeczą przykrą, gdyby moje

---

<sup>120</sup> Por. Rz 6, 13.

<sup>121</sup> Św. Bazyli Wielki, *Zachęta do nieodkładania chrztu* 5, dz. cyt., s. 552–553.

<sup>122</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie* 40, 29, dz. cyt., s. 452.

<sup>123</sup> Por. św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie* 40, 20, dz. cyt., s. 446.

szlachectwo zostało urażone przez [nieszlachetnego] chrzciciela. Zresztą może być i zwykły kapłan, ale jeden spośród nieżonatych, wstrzemięźliwych i anielskich w życiu, gdyż przykro by mi było, gdybym w czasie oczyszczenia doznał zbrukania<sup>124</sup>.

Poszukiwanie odpowiedniego szafarza mogło się w tej sytuacji bardzo przeciągać, bo zawsze można było znaleźć pretekst, by wzgardzić tym, który aktualnie był do dyspozycji. Tenże sam biskup musiał prostować takie wymówki w następujący sposób: „nie uważaj za rzecz poniżej swej godności chrzcić się razem z ubogim, jeśli jesteś bogaty, razem z nisko urodzonym, jeżeli jesteś ze znakomitego rodu, z dotychczasowym niewolnikiem, jeżeli jesteś panem”<sup>125</sup>. W takich przypadkach ujawnia się ze strony kandydatów do chrztu bardzo mała dojrzałość i brak zrozumienia istoty sakramentu. Nie można też wykluczyć szukania pretekstu z ich strony dla ukrycia braku szczerzej chęci przyjęcia zobowiązań chrzcielnych.

Byli wśród odkładających chrzest również tacy, którzy nawet nie bardzo umieli uzasadnić swoje postępowanie. W dużej mierze wynikało to jednak z małego rozumienia, czym jest chrzest. Biskup Ambroży zwracał się do takich: „Dlaczego mówisz: jeszcze nie pora? Każdy czas jest odpowiedni, by otrzymać odpuszczenia. Jeżeli zaoferuję ci złoto, nie powiesz mi: «Jutro przyjdę», ale chcesz tego zaraz [...]. Obiecane jest odkupienie duszy i nikt się nie spieszy”<sup>126</sup>. Teologiczne racje podnoszone przez biskupa zdawały się nie przemawiać do niby chętnych katechumenów. Jeszcze gorzej można sądzić o katechumenach mówiących wprost: „W tej chwili nie mam czasu, jestem zajęty, nie pokazuj mi światła, nie chcę byś mnie tak szybko zbawił, nie potrzeba mi jeszcze królestwa niebieskiego”<sup>127</sup>.

---

<sup>124</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie* 40, 26, dz. cyt., s. 450–451.

<sup>125</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie* 40, 27, dz. cyt., s. 451.

<sup>126</sup> Ambrosius, *De Helia et ieiunio* 22, 84, dz. cyt., s. 125.

<sup>127</sup> Ambrosius, *De Helia et ieiunio* 22, 85, dz. cyt., s. 125.



Większość z tych wymówek była błaha i niezasługująca na poważne traktowanie. Nie dziwi surowy sąd biskupa Ambrożego, znajdującego krótkie ich określenie: „hulanki i rozrywki”<sup>128</sup>. Aż trudno uwierzyć, że kiedyś chcieli być katechumenami i sami prosili o chrzest. Zdają się być przykładem tych, którzy wyłącznie z koniunkturalnych względów prosili o włączenie w grono kandydatów do chrztu. Nie byli to z pewnością tacy, którym biskup chciał chrzest przyspieszyć i skrócić kanoniczny okres obowiązujący katechumenów.

Byli jeszcze inni, którzy wprawdzie sami zgłaszali się i wpisywali na listę katechumenów, ale przed podjęciem ostatecznej decyzji coś ich powstrzymywało. Mogły to być zarówno kwestie dogmatyczne, jak też etyczne albo nawet socjologiczne, bo nie mieli wystarczającej siły woli, by raz na zawsze przewyciężyć opory pochodzące od nich samych, a może ze strony środowiska. W przypadku osób powszechnie znanych z całą pewnością dużą przeszkodę stanowił lęk przed opinią publiczną, zwłaszcza gdy w grę wchodziło środowisko elit społecznych czy też intelektualnych. Przekonać o tym może przytoczona przez biskupa Augustyna historia filozofa i retora rzymskiego Wiktoryna.

Uczony ten mąż cieszył się ogromną sławą w swoich czasach i był wielkim autorytetem w kręgach pogańskich. Czytał jednak i rozważał Pismo Święte oraz traktaty teologiczne autorów chrześcijańskich i prowadził debaty z chrześcijańskimi myślicielami, wśród których miał nawet bliskich przyjaciół. Intelktualnie był przygotowany i nawet przekonany do wiary chrześcijańskiej. Powtarzał wspomnianym wyżej przyjaciołom, że „już jest chrześcijaninem”, ale „bał się narazić swoim przyjaciołom, pysznym czcicielom demonów. Łatwo mógł się domyślić, jaka by się zwała na niego burza wrogości”<sup>129</sup>. Środowisko, w którym żył i z którym się liczył było jeszcze wówczas w swojej większości odporne na prawdę chrześcijańską. Minęło sporo czasu, zanim zdobył się wreszcie

---

<sup>128</sup> Ambrosius, *De Helia et ieiunio* 22, 85, dz. cyt., s. 124.

<sup>129</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* 8, 2, dz. cyt., s. 164.

na odwagę, by pokonać te tkwiące w nim opory i zostać katechumenem, a potem poprosić o chrzest. Jego przypadek z pewnością nie był odosobniony, zwłaszcza w kręgach wpływowej arystokracji.

Również osobom chcącym robić karierę w wojsku lub w administracji cesarskiej podjąć taką decyzję nie było rzeczą wcale łatwą. Czasem były to wprawdzie obawy całkiem bezpodstawne, ale subiektywnie trudne do przezwyciężenia. Biskup Augustyn wśród swoich dobrych znajomych miał wysokiego urzędnika cesarskiego, który mimo już zaawansowanego wieku pozostawał katechumenem, żyjąc w przekonaniu, iż będąc dobrym chrześcijaninem, nie można dobrze administrować sprawami publicznymi. Zajmowanego zaś stanowiska póki co opuścić nie miał ochoty<sup>130</sup>. Być może jego postawa to echo minionych już czasów, kiedy to chrześcijanie nie widzieli możliwości pogodzenia wiary z pełnieniem urzędów publicznych. Zabraniały tego nawet, jak już było wcześniej wspomniane, kościelne regulacje.

Chociaż zjawisko odkładania chrztu bardzo niepokoiło duszpasterzy, zwłaszcza biskupów, to w zasadzie byli oni w tej sytuacji zupełnie bezradni i pozostawało im tylko apelować do dobrej woli katechumenów. Czynili to bardzo często w swoich kazaniach i homiliach. Podkreślali wówczas wielką wartość chrztu, starali się rozwiać obawy i lęki. Swoje apele mogli uzupełnić przestrogi przed niebezpieczeństwem utraty zbawienia, o ile katechumen w razie nagłej śmierci nie zdąży się ochrzcić. A niebezpieczeństwo nagłej śmierci było bardzo realne. Jeden z biskupów wyliczał: „wojna cię zniszczy, trzęsienie ziemi zasypie, morze pochłonie, dziki zwierz rozszarpie, choroba uśmierci, koń poniesie, wiatr strąci w przepaść, zgubi zbyt obfita uczta”<sup>131</sup>. Biskupi przypominali, że odkładając decyzję o chrzcie, katechumen może nie zdążyć przyjąć go przed śmiercią, w razie gdyby ona przyszła nagle i niespodziewanie. W czasach Augustyna Kościół nawet stosował rodzaj sankcji wobec tych

---

<sup>130</sup> Por. Augustinus, *Epistulae* 151, 14, w: Sant'Agostino, *Le lettere* 2, Roma 1971, s. 516.

<sup>131</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa* 40, 14, dz. cyt. s. 443.

katechumenów, którzy umierali bez chrztu – odmawiano im pochówku wśród zmarłych wiernych<sup>132</sup>. Taka groźba być może skutkowała w określonych przypadkach, ale trudno ją uznać za dolegliwą. O wiele poważniejsze były racje teologiczne, ale te też nie do wszystkich przemały. Bo by je zrozumieć, trzeba było znać i doceniać dobra związane z chrztem, a to nie dla wszystkich było oczywiste. Zwłaszcza gdy decyzja o zapisaniu się do grona katechumenów miała przesłanki koniunkturalne. Oczywiście, nie dysponujemy żadnymi danymi liczbowymi ilustrującymi, jak dużo było takich wyczekujących katechumenów. Było ich jednak wystarczająco dużo, skoro budzili niepokój duszpasterzy i to we wszystkich regionach Kościoła powszechnego.

Apele i argumenty duszpasterzy nie zawsze przynosiły pożądany skutek. Niekiedy w sukurs przychodziły nieprzewidziane sytuacje. Jedną z takich przytacza biskup Hippony. Wspomina on historię nadwornego lekarza imieniem Discorus, znanego z ciętego języka i złośliwych wypowiedzi pod adresem chrześcijan, którego spotkało wielkie nieszczęście. Ciężko zachorowała jego córka. Stan jej wydawał się być beznadziejny. Wówczas zrozpaczony ojciec publicznie przyrzekł, że jeżeli córka wyzdrowieje, on przyjmie chrzest. Ku wielkiej jego radości córka rzeczywiście wyzdrowiała, ale lekarz zwlekał z wypełnieniem danej Bogu obietnicy. Wówczas jego samego spotkało nieszczęście: stracił wzrok. Był to dla niego znak od Boga i konsekwencja niedotrzymania wspomnianej obietnicy. Uroczyście ją ponowił pod warunkiem, że odzyska wzrok. Pan Bóg i tym razem wysłuchał jego prośby. W tym przypadku uzdrowiony lekarz obietnicy dochował. Bez zwłoki zgłosił się do biskupa, aby przygotować się do chrztu i w konsekwencji chrzest przyjął<sup>133</sup>. Jak się wydaje, nie było zastrzeżeń do jego postawy.

Były to jednak wypadki jednostkowe. Mimo wszystko nie brakowało katechumenów, którzy „nauką i obyczajami przewyższają wielu

---

<sup>132</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 71, w: *Discorsi nuovi. Supplementi*, dz. cyt., s. 151.

<sup>133</sup> Por. Augustinus, *Epistulae* 227, w: Sant'Agostino, *Le lettere* 3, Roma 1974, s. 686.

wiernych”<sup>134</sup>. Poważnie traktowali swoje zobowiązania i bardzo dobrze wykorzystywali czas przygotowania do chrztu. Gdy stosowny czas nadchodził, szczerze prosili o udzielenie im chrztu. Takich ludzi musiała być zdecydowana większość wśród katechumenów, zważywszy choćby na fakt bardzo licznych chrztów udzielanych w tym czasie. Skoro ich dopuszczano do chrztu, to znaczy, że postępowanie nie budziło większych zastrzeżeń.

---

<sup>134</sup> Augustinus, *Enarrationes in Psalmos* 90, s. 2, 6, w: Sant’Agostino, *Esposizioni sui Salmi* 3, Roma 1976, s. 168, tłum. własne.

## II. „Proszący o chrzest” albo „mający być oświeconym”

Katechumenem można było być w Kościele starożytnym bardzo długo, a nawet przez całe długie życie. Można było wciąż należeć do kategorii „słuchających” i decyzję o przyjęciu chrztu nieustannie odkładać. Kiedy jednak katechumen na przyjęcie chrztu się zdecydował, musiał o tym osobiście zakomunikować biskupowi. Był na to wyznaczony czas i określony tryb. Po uzyskaniu zgody biskupa, katechumen awansował do grona „proszących o chrzest” (*competentes*) i mógł rozpocząć bezpośrednio przygotowanie do chrztu<sup>135</sup>. Odbywało się ono w sposób ustalony i organizowany co roku w każdej gminie chrześcijańskiej<sup>136</sup>. W całym Kościele wyglądało to podobnie.

W czwartym wieku zwyczajne przygotowanie do chrztu rozpoczynało się w całym Kościele w pierwszą niedzielę Wielkiego Postu i trwało aż

---

<sup>135</sup> Przygotowanie do chrztu oznaczało w istocie rzeczy przygotowanie do wszystkich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, choć w uproszczeniu mówi się tylko o przygotowaniach do chrztu.

<sup>136</sup> To był normalny tryb przygotowania do chrztu. Istniał też tryb nadzwyczajny, spowodowany okolicznościami, np. niebezpieczeństwem śmierci, prześladowania czy też indywidualnym tokiem przygotowania. Zawsze były to jednak sytuacje jednostkowe.

do Wielkiej Soboty<sup>137</sup>. Wcześniej, w samych początkach chrześcijaństwa, to przygotowanie mogło trwać krócej, choć zawsze było to przed Wielkanocą, nawet jeżeli chrztu udzielano przy innych okazjach<sup>138</sup>. Miało ono swój szczególny program, a prowadził je przełożony danej wspólnoty, czyli biskup, lub desygnowani przez niego prezbiterzy. Schemat przygotowań w całym Kościele był podobny, jakkolwiek każdy biskup w detalach modelował go według własnego uznania i stosownie do okoliczności, w jakich przyszło mu duszpasterzować<sup>139</sup>.

Świadectwem tych przygotowań są przede wszystkim zachowane katechezy oraz traktaty ściśle poświęcone tej tematyce<sup>140</sup>. Informacje na ten temat, najczęściej okazjonalnie, pojawiają się również w innych tekstach patrystycznych, zwłaszcza tych o charakterze historycznym. Dzięki temu można odtworzyć w miarę spójny obraz tej sfery działalności duszpasterskiej Kościoła.

### „Podanie imienia”

Zachęty do przystępowania do chrztu były kierowane do katechumenów przez cały rok podczas homilii. Biskupi zachęcali do tego wprost albo

---

<sup>137</sup> Przesadne wydaje się twierdzenie o tygodniowym tylko przygotowaniu, jak chce M. Wysocki, *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej w II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 79.

<sup>138</sup> Papież Syrycjusz (zm. 399) za niewłaściwą uznaje praktykę udzielania chrztu „niezliczonym tłumom” w Boże Narodzenie, święto Objawienia, a także w święta apostołów i męczenników, por. Syrycjusz, *List do Himeriusza* 2, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431*, dz. cyt., s. 36\*. Nie wiadomo, jak w takich warunkach wyglądało przygotowanie do chrztu.

<sup>139</sup> Oczywiście, zdarzały się sytuacje wyjątkowe, w których zachowanie powszechnie przyjętych procedur było niemożliwe, por. Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła* VII 4, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1983, s. 500. Ta procedura nie obowiązywała również wobec niemowląt, por. Syrycjusz, *List do Himeriusza*, dz. cyt., s. 36.

<sup>140</sup> Zachowały się katechezy głównie z czwartego i piątego wieku. Nie obejmują one całości przygotowania do chrztu. Często są to pojedyncze katechezy.

w sposób tylko pośredni. Mogło to wyglądać w ten sposób, że kaznodzieja, nawiązując do kwestii eucharystycznych, o których w obecności katechumenów nie można było mówić w sposób jasny, dodawał z odrobiną przygany: „Jeśli jacyś katechumeni nie rozumieją, niech się nie lenią, niech się pospieszą to poznać”<sup>141</sup>. A poznać to, czego nie znali, można było tylko uczestnicząc w sposób pełny w Eucharystii, do uczestnictwa w której prawo dawał chrzest. Kiedy indziej ten sam biskup wypominał katechumenom lenistwo i brak pośpiechu w przygotowaniach do chrztu, obrazowo tłumacząc im:

Choć uwierzyliście w Chrystusa, dotąd grzechy swoje nosicie [...]. Ci zaś, którzy niosą jakiś wielki ciężar, czy to kamieni, czy drzewa, zboża, wina czy czegokolwiek, co zysk przynosi, mimo wszystko spieszą, aby pozbyć się ciężaru. Ci niosą ciężar grzechów, a leniwi są do biegu. Należy biec, aby ten ciężar z siebie złożyć; przygniata on bowiem i gubi<sup>142</sup>.

Te wezwania intensyfikowały się, w miarę jak zbliżał się czas wyznaczony na przewidziane co roku przygotowania do chrztu. Biskup Ambroży przygotowując wiernych do przeżycia Wielkiego Postu, który był jednocześnie czasem przygotowania katechumenów do chrztu, zwracał się do tych ostatnich:

Jeżeli ktoś nie jest ochrzczony, niech się nawróci, bez lęku otrzymując odpuszczenie grzechów [...], bo Chrystus chrzci ogniem i Duchem [...]. Nie bój się ognia, przez który zostaniesz oświecony. Dlatego mówi się do ciebie: „Przystąpcie do niego, a zostaniecie oświeceni (Ps 34, 6)”. Przyjmijcie jarzmo Chrystusa<sup>143</sup>. Nie bójcie się, że jest to jarzmo. Pospieszcie się, bo jest lekkie. Nie ugniata karku, ale upięk-

---

<sup>141</sup> Por. św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 109, 17, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 161 (PSP, 41).

<sup>142</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i pierwszy list św. Jana*, cz. 1, 11, 1, dz. cyt., s. 169.

<sup>143</sup> Por. Mt 11, 29.

sza. Dlaczego wątpicie? dlaczego odkładacie na później? Nie krępuje ducha, ale łączy ducha z łaską; nie zmusza do niczego, ale woli [daje] umiłowanie dobrego<sup>144</sup>.

Każdy biskup rozpoczynał przygotowanie do chrztu od ogłoszenia czasu zapisów na listę chętnych do przyjęcia tego sakramentu w najbliższą Wielkanoc. Bardzo często taki początek miał miejsce w niedzielę Chrztu Pańskiego, która to uroczystość była obchodzona w Kościele od bardzo dawna. Okolicznością ułatwiającą biskupowi ogłoszenie rozpoczęcia zapisów były teksty liturgiczne tej uroczystości. Komentując teksty mówiące o chrzcie Chrystusa, biskupi często najpierw przybliżali prawdę o samym sakramencie chrztu, a następnie zwracali się do słuchaczy z apelem o jego przyjęcie. Takie wezwania były skierowane oczywiście do katechumenów, bo tylko oni mogli być adresatami takich apeli. Szczególnie gorące zachęty kierowano zwłaszcza do tych katechumenów, którzy z roku na rok odkładali decyzję o przyjęciu chrztu, chociaż wciąż deklarowali chęć zrobienia tego kroku. Przesuwali jednak termin. Grzegorz z Nazjanzu cytował ich wymówki: „Czekam na Święto Świątek; wolę jednak Paschę; zaczekam do Pięćdziesiątnicy [...], może lepiej z Chrystusem razem wstać w dzień Zmartwychwstania, [a może lepiej] uczcić zesłanie Ducha [Świętego]” i mobilizował ich: „nie zwlekajcie z przyjęciem łaski, lecz spieszcie się”<sup>145</sup>.

Biskup Hippony z kolei przypominał: „jest czas, aby w imię Boga pospieszyci się z przyjęciem chrztu ci, który wierzą, że [Bóg] odpuści im wszystkie grzechy wcześniej popełnione”<sup>146</sup>. Inni uciekali się do gróźb, wymieniając listę duchowych nieszczęść, jakie mogły spotkać katechumenów lekkomyślnie zwlekających z przyjęciem chrztu. Gorliwszych nie trzeba było zachęcać.

---

<sup>144</sup> Ambrosius, *De Helia et ieiunio* 83, dz. cyt., s. 122, tłum. własne.

<sup>145</sup> Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Mowa 40. O świętym chrzcie* 40, 24, dz. cyt., s. 449.

<sup>146</sup> Augustinus, *Sermo* 5, 2, w: Sant'Agostino, *Discorsi sul Vecchio Testamento*, dz. cyt., s. 53, tłum. własne.



Zachęty i ponaglenia mogły mieć nawet formę bardzo indywidualną i bezpośrednią. W jednym z listów biskup Ambrożego najpierw wyjaśnia adresatowi scenę uzdrowienia niewidomego od urodzenia<sup>147</sup>, później czynność Chrystusa porównuje do działania sakramentu chrztu, by zakonkludować: „Idź i ty do Siloam, to jest do Tego, który jest posłany przez Ojca [...]. Niech obmyje cię Chrystus, abyś przejrzał. Przystąp do chrztu, nadszedł już czas. Przystąp z pośpiechem”<sup>148</sup>.

Kazanie biskupa otwierało w każdej wspólnoty czas zgłaszania się katechumenów, którzy w czasie najbliższych świąt wielkanocnych chcieli przyjąć sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. Duszpasterze gorąco zachęcali:

Zapisz swoje imię, wpisz się do Kościoła. Żołnierza wciąga się na listę. Również atleta najpierw się zapisuje, a potem walczy. Podobnie otrzymujący obywatelstwo wliczany jest między członków odpowiedniej grupy współobywateli. Ty, jako żołnierz Chrystusa, atleta pobożności i obywatel nieba, podlegasz tym wszystkim przepisom. Daj się zapisać w tej księdze, aby cię również wpisano do księgi odwiecznej<sup>149</sup>.

Formalności należało dopełnić w tej wspólnoty, w której miał być przyjęty chrzest. W tradycji łacińskiej nazywało się to „podaniem imienia” lub w podobny sposób<sup>150</sup>. Augustyn, który zgłosił się do chrztu w Mediolanie, tak to później wspominał: „gdy nadszedł czas, kiedy nale-

---

<sup>147</sup> Por. J 9, 1nn.

<sup>148</sup> Św. Ambrożego z Mediolanu, *Listy* (36–69), 67, 6, tłum. P. Nowak, Kraków 2003, s. 129 (BOK, 20).

<sup>149</sup> Św. Bazyli Wielki, *Zachęta do nieodkładania chrztu* 7, dz. cyt., s. 555.

<sup>150</sup> Cezary z Arles mówi o „ofiarowaniu” imienia, por. Caesarius Arelatensis, *Sermo-nes II*, 200, 2, Turnhout 1953, s. 808 (CCL, 104). Być może sam termin „danie imienia” został zaczerpnięty z języka wojskowego, „bo tak nazywano również zapis rekruta zgłaszającego się do służby wojskowej”, L. Gładyszewski, *Wstęp*, w: Św. Ambrożego z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 25 (ŻMT, 31).

żało podać moje imię, opuściliśmy wieś i wróciliśmy do Mediolanu”<sup>151</sup>. Nie musiał swoim czytelnikom tłumaczyć komu, gdzie i po co „podawał imię”. Dla wszystkich chrześcijan sprawa była jasna, bo procedura była powszechnie stosowana w Kościele. Tylko szczegółami mogła być różnicowana w zależności od regionu.

Apele biskupa o zgłaszanie się do chrztu nie zawsze odnosiły skutek, a to oznaczało, że nie w każdym roku udzielano chrztu. Biskup Mediolanu, Ambroży, żalił się jednego roku w czasie zapisów do chrztu: „Jak dotąd nikt nie dał imienia [...]. Krzychałem w czasie Epifanii i jak dotąd nic nie schwyciłem”<sup>152</sup>. Jeżeli taka sytuacja zdarzała się w tak dużej wspólnocie jak Mediolan, to co dopiero w dużo mniejszych miejscowościach. Zdarzały się również sytuacje przeciwne, gdy kandydatów liczone na setki.

To, co nazywało się tylko „podaniem imienia” miało jednak swoją procedurę i nie sprowadzało się wyłącznie do czysto administracyjnej czynności. Katechumen zgłaszający się do chrztu spotykał się z biskupem lub – od czwartego wieku bardziej prawdopodobnie – z jego przedstawicielem, którego zadaniem było zweryfikowanie stanu gotowości kandydata do przyjęcia chrztu<sup>153</sup>. Chodziło o sprawdzenie, na ile kandydat rzeczywiście zrobił postępy od chwili przyjęcia go do grona katechumenów. Już samo wpisanie na listę kandydatów do chrztu mogło mieć formę egzaminu. W przypadku, gdy wpisanie się na listę miało tylko charakter administracyjny, egzamin przeprowadzano na pierwszym

---

<sup>151</sup> Augustinus, *Confessiones* 9, 6, w: Sant’Agostino, *Le confessioni*, Roma 1965, s. 268 (NBA, 1), tłum. własne.

<sup>152</sup> Ambrosius, *Expositionis Evangelii secundum Lucam, libri I – V*, 4, 76, w: Sant’Ambrogio, *Esposizione del Vangelo secondo Luca*, Roma–Milano 1978, s. 360 (SAEMO, 11), tłum. własne.

<sup>153</sup> Egeria pisze, że zapisy przyjmował „prezbiter”, por. Egeria, *Itinerarium* 45, 1, ed. G. Röwekamp, Freiburg 2000, s. 294 (FC, 20). W tłumaczeniu polskim jest mowa o „kapłanie”, co nie jest tłumaczeniem precyzyjnym, Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 45, 1, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 225 (PSP, 6).

spotkaniu wszystkich kandydatów<sup>154</sup>. Przy tej okazji weryfikowano zapewne stan umysłowy i psychiczny kandydata. Do grona „proszących o chrzest” można było bowiem zapisać tylko ludzi zdrowych, a przede wszystkim zrównoważonych umysłowo<sup>155</sup>. Dopuszczenie takich ludzi do chrztu odbywało się na nieco innych zasadach.

W wielu miejscach była to ceremonia uroczysta, z udziałem wielu osób. Przede wszystkim musieli być obecni świadkowie, czyli rodzice chrzestni, którzy ręczyli za katechumena. W Jerozolimie pod koniec czwartego wieku wyglądało to tak:

Ustawiają biskupowi katedrę w środku większego kościoła, w Martorium; kapłani zasiadają z jednej i drugiej strony, a wszyscy klerycy stoją. Zgłoszonych przyprowadzają po kolei; jeśli to mężczyźni, przychodzą ze swoimi ojcami; jeśli kobiety, ze swoimi matkami<sup>156</sup>. Biskup zapytuje szczegółowo bliskich tego, kto przed nim stanął, czy żyje dobrze, czy jest posłuszny rodzicom, czy się upija, czy jest rozpustnikiem, czy dopuszcza się jakich większych win, obciążających człowieka. Jeśli z zeznań wszystkich obecnych zapytanych świadków okaże się, iż ktoś jest nienaganny, biskup własnoręcznie zapisuje jego imię<sup>157</sup>.

Nie wszędzie musiało się to odbywać w sposób tak uroczysty i oficjalny, ale istota procedury zawsze pozostawała ta sama. Sposób jej przeprowadzenia zależał od lokalnych tradycji, niekiedy od okoliczności, w jakich działał Kościół. Procedurze tej mogli się poddać również

---

<sup>154</sup> Tak było w Jerozolimie, o czym pisze Egeria, *Itinerarium*, dz. cyt., s. 225.

<sup>155</sup> Chrztu odmawiano przede wszystkim tym, których uważano za „opętanych przez złego ducha”, por. Augustinus, *Sermo*, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 262. Szerzej zob. M. Kieling, *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, „Vox Patrum” 28 (2008) t. 51/1, s. 441.

<sup>156</sup> Najprawdopodobniej chodzi o „rodziców chrzestnych”, zob. G. Röwekamp, *przypis nr 108* w: Egeria, *Itinerarium*, dz. cyt., s. 294.

<sup>157</sup> Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 45, 1–4, dz. cyt., s. 225.

katechumeni spoza wspólnoty kierowanej przez lokalnego biskupa, dysponujący stosownymi rekomendacjami od swojego biskupa. Można się o tym przekonać z niżej przytoczonych przykładów.

Augustyn w jednym ze swoich traktatów mimochodem wspomina historię pewnego urzędnika z małej miejscowości blisko Hippony. Tenże człowiek zachorował i znalazł się w niebezpieczeństwie śmierci. W tym stanie rzeczy, w malignie czy też we śnie, zobaczył baptysterium w Hipponie oraz biskupa udzielającego tam chrztu. Otrzymał też polecenie, że jeżeli chce się znaleźć w niebie to ma przyjąć chrzest we wskazanym kościele. Kiedy więc wyzdrowiał udał się do Hippony i tam gdy: „Zbliżała się Pascha podał swoje imię między innych *competentes* [...]. Ochrzczony, po spędzeniu świętych dni, powrócił do swojego domu”<sup>158</sup>. Sam Augustyn poznał tę historię dopiero w jakiś czas po tym fakcie. Jak sam dodaje, podobnych mu nieznanym kandydatów do chrztu było więcej. Nie była to zatem praktyka wyjątkowa. Zresztą, sam Augustyn przyjął chrzest również poza swym rodzinnym miejscem, bo w Mediolanie, gdzie chwilowo przebywał.

Inny znany późniejszy biskup Grzegorz z Nazjanzu przyjął chrzest w zgoła kuriozalnych okolicznościach. Mając dwadzieścia dwa lata i będąc już od dawna katechumenem, wybrał się lekkomyślnie w podróż morską z Aleksandrii do Aten. U brzegów Cypru podróżnych spotkała gwałtowna burza i statek znalazł się w wielkim niebezpieczeństwie. Przerażony Grzegorz modlił się gorąco i przyrzekał Bogu, że jak tylko cało wyjdzie z opresji, to natychmiast przyjmie chrzest. Pan Bóg wysłuchał modlitw Grzegorza. Rzeczywiście, płynący statkiem szczęśliwie dobili do małego portu Eginia. Grzegorz natychmiast poszukał kościoła, a że akurat rozpoczynał się Wielki Post, więc bez ociągania zapisał się na listę kandydatów do chrztu i po stosownym przygotowaniu chrzest przyjął w Wielką Sobotę. Można się tylko domyślać, że Grzegorz miał przy sobie jakiś dokument potwierdzający fakt zapisania go w grono katechumenów

---

<sup>158</sup> Por. Augustinus, *De cura de mortuis gerenda* 12, 15, w: Sant'Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, Roma 2001, s. 644 (NBA, 67/2), tłum. własne.

w rodzinnej miejscowości. Na tej podstawie mógł on teraz w innej zupeł-  
nie wspólnocie wpisać się na listę przygotowujących się do chrztu. Musiał  
również znaleźć chętnych na świadków, co widocznie było możliwe<sup>159</sup>.

Świadkowie, z którymi katechumeni zgłaszali się do biskupa, speł-  
niali – zwłaszcza w niektórych Kościołach lokalnych – ważną funkcję.  
Nie tylko mieli poświadczyć o posiadaniu przez katechumena wyma-  
ganych kwalifikacji, ale zobowiązywali się do czuwania nad kandyda-  
tem w czasie bezpośrednio poprzedzającym jego chrzest. W niektórych  
Kościołach zlecano, by pomagali swoim podopiecznym w poznawaniu  
prawd wiary albo w nauczaniu się wyznania wiary. Biskup przypominał  
o tym: „wasi rodzice, którzy was przyjmują [za synów], niech was pouczą,  
jak macie się przygotować i jak macie czuwać, by zdążyć na modlitwy,  
jakie tu macie sprawować”<sup>160</sup>. Niewykluczone, że poszczególni bisku-  
pi zlecali im jeszcze inne zadania. Ich rola, jak się wydaje, wzrastała,  
w miarę jak życie religijne wiernych stawało się mniej budujące, a chrztu  
udzielano coraz częściej dzieciom. Biskup Cezary z Arles w szóstym  
wieku zobowiązywał rodziców chrzestnych do dawania dobrego przy-  
kładu swoim „duchowym dzieciom”, ale też do napominania, a nawet  
karcenia ich tak, by oni m.in.:

żyli sprawiedliwie, zachowywali czystość, dziewictwa strzegli aż do za-  
mążpójścia, hamowali swój język przed złorzeczeniami i krzywoprzy-  
sięstwami, nie śpiewali sprośnych piosenek, nie żywili w sercu niena-  
wistości [...], strzegli wiary katolickiej, często do kościoła śpieszyli, a tam  
zaprzestając płochych rozmów, słuchali uważnie słowa Bożego [...],  
kapłanom i swoim rodzicom szacunek i miłość okazywali<sup>161</sup>.

---

<sup>159</sup> Szerzej zob. N. Widok, *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006, s. 15–16.

<sup>160</sup> Augustinus, *Sermo* 213, 11, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt.,  
s. 216, tłum. własne. Niektórzy komentatorzy dopatrują się w „parentes” gospo-  
darzy goszczących kandydatów spoza wspólnoty i tym samym pełniących dla  
nich funkcję opiekunów, por. S. Poque, *Introduction*, w: Augustin d’Hippone,  
*Sermons pour la Pâque*, Paris 1966, s. 26 (SC, 116).

<sup>161</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 204, 3, dz. cyt., s. 821, tłum. własne.

Do tego dochodził jeszcze obowiązek nauczania chrześniaków *Molitwy Pańskiej* oraz Symbolu wiary<sup>162</sup>, a nawet odpowiedzialność za dochowanie wierności przyrzeczeniom chrzcielnym<sup>163</sup>. W ten sposób stawali się „duchowymi ojcami” nowo ochrzczonych, bo „winni zaznajamiać z rzeczami duchowymi tych, których dano im w opiekę”<sup>164</sup>, a nade wszystko „poręczycielami” (*fideiussores*) przed Bogiem, co ich odpowiedzialności nadawało wymiar nadprzyrodzony<sup>165</sup>. Ich imiona też były wpisywane do księgi obok zgłaszającego się do chrztu<sup>166</sup>. W tym stanie rzeczy odpowiedzialność świadków była znaczna, o czym im skwapliwie przypomiano<sup>167</sup>. Była to jednak wyłącznie odpowiedzialność moralna, z której nie rozliczała żadna instytucja kościelna. Nie znamy też procedury weryfikacji samych świadków. Wydaje się, że mogli być nimi wszyscy, którzy należeli do Kościoła i do lokalnej społeczności, byli znani przełożonym kościelnym i wobec których ci ostatni nie mieli żadnych istotnych zastrzeżeń. Formalnych jednak wymogów nie było.

„Podanie imienia” do chrztu oznaczało wpisanie katechumena na specjalną listę. Od tej chwili należał on już do grona katechumenów bezpośrednio przygotowujących się do chrztu, do którego miał przystąpić w najbliższą Wielkanoc. Nazywano ich w zależności od lokalnego Kościoła. W Afryce i Mediolanie byli to *competentes*, czyli „wspólnie ubiegający się” albo „wspólnie proszący” o chrzest, bo jak wyjaśniał biskup Augustyn: „kimże innym są *competentes* niż wspólnie proszącymi? [...] Słowo *competentium* jest złożone nie z czego innego, jak

---

<sup>162</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 229, 6, dz. cyt., s. 910.

<sup>163</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 200, 6, dz. cyt., s. 811.

<sup>164</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne 2*, 16, tłum. W. Kania, Lublin 1993, s. 47.

<sup>165</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 200, 6, dz. cyt., s. 811.

<sup>166</sup> Zob. Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, 12, 16, ed. P. Bruns, Freiburg im Breisgau 1995, s. 374 (FC, 17/2).

<sup>167</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne 2*, 15, Lublin 1993, dz. cyt., s. 46.

wspólnie prosić i czegoś jednego oczekiwać<sup>168</sup>. Geneza samej nazwy nie interesowała kaznodziei.

W niektórych innych Kościołach łacińskich, np. w Rzymie, grupę tę nazywano „wybranymi” (*electi*), a w Kościele greckim „mającymi być oświeconymi” (*fortidzomenoi*)<sup>169</sup>. Każda z tych nazw w jakiś sposób określała aktualny status katechumenów przygotowujących się do chrztu, choć było to tylko kwestią zwyczajową i nie powodowało skutków prawnych. Czas przewidziany na wpisanie się na listę „proszących o chrzest” upływał z początkiem Wielkiego Postu. Jeden z przepisów synodalnych przypominał: „nie należy przyjmować kandydatów do chrztu po upływie drugiego tygodnia Wielkiego Postu”<sup>170</sup>. Biskup Syrycjusz pod koniec czwartego wieku przypominał, by było to przynajmniej czterdzieści dni przed Wielkanocą<sup>171</sup>. W innych regionach zapewne było podobnie<sup>172</sup>. Wyznacznikiem był nie sam okres Wielkiego Postu, ile czas potrzebny do dobrego przygotowania.

W pierwszą niedzielę Wielkiego Postu kandydaci do chrztu gromadzili się w kościele. Biskup wygłaszał do nich specjalne z tej okazji kazanie. Cyryl Jerozolimski witał ich w podniosłych słowach:

Już zapisano wasze imiona, już powołano was do służby wojskowej. Z lampami czekacie na gody weselne, pełni tęsknoty za królestwem niebieskim. Szlachetny wasz zamiar i nadzieja [...]. Jeśli twój zamiar jest szczery, [Bóg] uczyni cię powołanym. Jeśli jednak

---

<sup>168</sup> Augustinus, *Sermo* 216, 1, dz. cyt., s. 248, tłum. własne. Łac. *com – peto* oznacza „razem z kimś drugim ubiegać się o coś”, *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 627.

<sup>169</sup> Szerzej zob. A. Hamman, *Catecumeno (catecumenato)*, art. cyt., s. 627–628.

<sup>170</sup> *Synod w Laodycei*, k. 45, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 117.

<sup>171</sup> Syrycjusz, *List do Himeriusza*, dz. cyt., s. 36\*.

<sup>172</sup> Być może w schyłkowym okresie patrystyki te wymagania złagodniały. Biskup Cezary z Arles na początku szóstego wieku mówi tylko o „wielu dniach przed Paschą”, por. Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 200, 2, dz. cyt., s. 808.

będziesz tylko ciałem, a nie sercem, nie wyniesiesz stąd żadnych korzyści<sup>173</sup>.

W kazaniu, zawierającym konkretne wytyczne dla przygotowujących się do chrztu, był też nakreślony program przygotowań, zachęta do wytrwałości, ostrzeżenie przed grożącymi im niebezpieczeństwami. Jeden z duszpasterzy sprowadzał ten program do nauki „ewangelicznego trybu życia, przejrzystego spojrzenia, opanowania języka, ujarzżenia ciała, uległości rozumu, czystości myśli i panowania nad gniewem”<sup>174</sup>. Bardziej szczegółowe wytyczne podawał Cyryl Jerozolimski. Pouchał katechumenów:

Uciekaj przed wszelkim dziełem szatańskim i nie wierz wiarołomnemu smokowi [...]. Nie patrz na mowy astrologów, ani na wróżby z lotu ptaków i zabobony Greków! Nie zwracaj uwagi na mieszaninę czarów i zaklęć umarłych! Strzeż się wszelkiego rodzaju nieumiarkowania! Nie ulegaj obżarstwu i rozkoszy! Wznieś się nad wszelką chciwość i oszustwo! Nie uczęszczaj na pogańskie widowiska! [...] Unikaj wszelkiego brudu gospód [...], miej w nienawiści wszelkie zebrania bezbożnych heretyków! Zabezpieczaj swą duszę postem, modlitwą, jałmużną i czytaniem mów boskich<sup>175</sup>.

Tak skondensowany program moralny był później rozpracowywany w szczegółach, a jego celem było pełne wtajemniczenie<sup>176</sup>. By to stało się jednak możliwe, „ci, którzy byli naczyniem diabła”, musieli zasłużyć sobie na „stanie się naczyniem Chrystusa”<sup>177</sup>. W katechumenach musiała dokonać się gruntowna przemiana moralna.

<sup>173</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 1, dz. cyt., s. 23–24.

<sup>174</sup> Św. Bazyli Wielki, *Zachęta do nieodkładania chrztu*, dz. cyt., s. 7.

<sup>175</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 4, 37, dz. cyt., s. 74.

<sup>176</sup> Szerzej zob. W. Kania, *Istotne cechy katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 76.

<sup>177</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 200, 2, dz. cyt., s. 808, tłum. własne.



Jednym z ważniejszych obowiązków każdego katechumena w czasie rozpoczynających się przygotowań, o którym mówiono mu na samym początku, było dochowanie sekretu. Zaraz na początku zobowiązywano go do tego, by treści podawanych mu nauk nie poruszał w żadnych rozmowach. Zwłaszcza z poganami i z tymi katechumenami, którzy nie zdecydowali się jeszcze na przyjęcie chrztu. Biskup napominał:

Powierzamy ci tajemnicę – mówił biskup – nadzieję przyszłego życia [...]. Bacz byś czego nie wygadał! To nie są prawdy, które by nie zasługiwały na mówienie o nich, ale uszy nie są godne ich słuchania [...]. Kiedy je poznasz, zrozumiesz, iż katechumeni nie muszą o nich wiedzieć<sup>178</sup>.

Lokalne tradycje mogły ubogacić moment rozpoczęcia katechez w dodatkowe obrzędy. Czasem jest mowa o namaszczeniu i wkładaniu na głowę katechumena rąk, jak się można domyślać – biskupa<sup>179</sup>.

Po tym otwarciu rozpoczynało się bardzo intensywne przygotowanie intelektualne i moralne tych, po rzymsku mówiąc, „wybranych” (*electi*) albo z afrykańska „wspólnie proszących” (*competentes*) czy też „mających zostać oświeconymi”, jak wolała mówić tradycja wschodnia. Proces przemiany mógł być opisany ogólnie albo rozpisany na szczegóły, co pewnie zależało od audytorium, do którego kaznodzieja kierował swoje wskazania. Biskup Syrycjusz widział ten proces jako oczyszczenie „przez egzorcyzmy, codzienne modlitwy i posty”<sup>180</sup>. Orygenes przypominał: „kto chce otrzymać chrzest, powinien [...] porzucić dawne obyczaje i nawyki [...] wyrzucić z serca przewrotność”<sup>181</sup>. Winni oni, jak z kolei wyliczał biskup Cezary, uwolnić się od nienawiści, wyrównać wyrządzone krzywdy, zadośćuczynić za wyrządzone straty materialne, a nade

---

<sup>178</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, dz. cyt., s. 12.

<sup>179</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 200, 2, dz. cyt., s. 809.

<sup>180</sup> Syrycjusz, *List do Himeriusza*, dz. cyt., s. 36\*.

<sup>181</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 22, 4–5, dz. cyt., s. 95.

wszystko stać się życzliwymi, pokornymi, utemperowanymi, trzeźwymi i dobrze przeżyć dni Wielkiego Postu<sup>182</sup>.

Kandydaci do chrztu niezależnie od miejsca przygotowania byli pełni dobrej woli i zapału, tak do przyswajania sobie nauki Kościoła, jak też do wysiłku nad moralną poprawą. Augustyn, odwołując się do własnych doświadczeń, przypominał katechetom i biskupom, że nie ma lepszych słuchaczy niż ci, którzy „corocznie przybiegają do odradzającego obmycia, jakimi są w dniach słuchania katechez, egzorcyzmowania i badania, z jaką to czujnością się schodzą, jaką gorliwością płoną, jak skwapliwie słuchają, by otrzymać Sakrament zbawiennej wiary”<sup>183</sup>. Od duszpasterzy w dużej mierze zależało, jak tę dobrą dyspozycję katechumenów wykorzystają.

## Katechezy

Po zakończeniu zapisów katechumeni rozpoczynali systematyczne uczestnictwo w głoszonych dla nich katechezach oraz w naukach adresowanych do wszystkich wiernych. Takie zebrania liturgiczne w wielu miejscach odbywały się codziennie<sup>184</sup>. Zazwyczaj były w godzinach porannych, ale mogły się odbywać również po południu czy nawet wieczorem, a składały się na nie czytania Pisma Świętego, homilie do tych czytań, być może śpiewy psalmów lub inne formy modlitwy<sup>185</sup>. Homilie głoszone głównie do wybranych ksiąg Starego Testamentu. Szczególnie chętnie wykorzystywano Księgę Rodzaju, Księgę Wyjścia, niektóre księgi prorockie. Ambroży z Mediolanu wybierał do czytania

---

<sup>182</sup> Por. Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 200, 3–5, dz. cyt., s. 809–811.

<sup>183</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki VI* 9, tłum. W. Budzik, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 179.

<sup>184</sup> Por. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* 5, 3, tłum. S. Kaczmarek, Kraków 2008, s. 88 (ŻMT, 45).

<sup>185</sup> W jednej z takich homilii kaznodzieja mówi o zapalaniu lamp i zapadającym wieczorze, zob. Jan Chryzostom, *Homilie na Księgę Rodzaju* 4, 3, dz. cyt., s. 79. Nie sprawowano wówczas Eucharystii, bo tę sprawowano rano.

„opowieści o dziełach patriarchów lub zalecenie Księgi Przysłów”<sup>186</sup>. Czytano je sukcesywnie albo tylko wybrane fragmenty czy nawet tylko poszczególne epizody. Bardzo prawdopodobne, że kaznodzieje wybierali teksty biblijne z myślą o przygotowujących się do chrztu<sup>187</sup>. W homiliach do tych czytań eksponowano wątki dogmatyczne oraz moralne. Słuchacze, a wśród nich *competentes*, mieli dzięki temu okazję do zapoznania się z teologią chrześcijańską albo utrwalenia znanych już sobie wiadomości. Kaznodzieja, świadom obecności katechumenów, niekiedy kierował do nich dodatkowe objaśnienia. „Ponieważ moja mowa adresowana jest do tych, którzy podali swoje imiona, by [otrzymać] łaskę chrztu”<sup>188</sup> – mówił wprost w homilii biskup Ambroży, by nie było wątpliwości, kogo ma na myśli. Orygenes, rozważając działalność Jana Chrzciciela i tłumów, które do niego przychodziły, by się dać ochrzcić, dodaje: „Cokolwiek im [Jan] mówi, to samo mówi i do was, katechumeni i katechumenki, którzy postanowiliście przyjąć chrzest”<sup>189</sup>. Nie ma wątpliwości, kogo kaznodzieja ma przed sobą.

W programie przewidzianym dla przygotowujących się do chrztu były nauki, czyli katechezy<sup>190</sup>, skierowane wyłącznie do nich<sup>191</sup>. Ich program i czas trwania był urozmaicony, co w dużym stopniu zależało od miejscowych zwyczajów i możliwości. Według biskupa Augustyna

---

<sup>186</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 1, 1, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 31 (ŻMT, 31).

<sup>187</sup> Dobrym przykładem takiego katechety jest Ambroży z Mediolanu, który celowo dla *competentes* głosił kazania o postaciach biblijnych, np. o Abrahamie, Eliaszu, szerzej zob. F. Gori, *Introduzione*, w: Sant’Ambrogio, *Abramo*, Roma–Milano 1984, s. 10 (SAEMO, 2/2).

<sup>188</sup> Ambrosius, *De Abramo* 4, 23, w: Sant’Ambrogio, *Abramo*, dz. cyt., s. 56.

<sup>189</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 22, 6, dz. cyt., s. 95.

<sup>190</sup> Słowo „katecheza” pochodzi od gr. *katecheo* – nauczam, zwł. ustnie, szerzej zob. A. Hamman, *Catecumeno (catecumenato)*, art. cyt., s. 627–628.

<sup>191</sup> Mogli się tym katechezom przysłuchiwać *fideles*, czyli już wtajemniczeni. Natomiast wykluczeni byli katechumeni, którzy jeszcze nie deklarowali chęci przyjęcia chrztu albo jeszcze tego nie mogli uczynić, por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 46, 1, dz. cyt., s. 224.

każdy z kandydatów do chrztu winien zapoznać się z istotną treścią orędzia chrześcijańskiego, „poczynając od tego, co napisano: *Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię*, i doprowadzając aż do obecnych czasów”<sup>192</sup>. Podobnie pisze pątniczka Egeria, według której biskup: „Rozpoczynając od Księgi Rodzaju, wyklada wszystkie Pisma, najpierw ich znaczenie literalne, a potem duchowe [...], mówi też [...] o wszystkim, co się tyczy wiary”<sup>193</sup>. Innymi słowy, katechumen winien zapoznać się z całą historią Zbawienia, oraz z dogmatami wiary i zasadami moralności chrześcijańskiej. Biskup Ambroży starał się tak uczyć katechumenów, aby „jako odrodzeni przez chrzest mogli zachować taki rodzaj życia, jaki przystoi tym, którzy doznali obmycia”<sup>194</sup>. Koncentrował się zatem przede wszystkim na kwestiach etycznych, mniej zapewne uwagi poświęcając dogmatycznym, jakkolwiek jako materiał do katechez służyły mu wybrane teksty biblijne. Jak widać, różnorodność w tym względzie między biskupami była duża i w tej dziedzinie nie obowiązywała żadna powszechna reguła.

W wielu znanych nam Kościołach starożytnych o właściwe przygotowanie – i to w sposób dosłowny – katechumenów do chrztu troszczyli się sami biskupi. Wynika to choćby z zachowanych katechez i homilii głoszonych w Wielkim Poście, których autorami byli biskupi<sup>195</sup>. Nie była to jednak absolutna reguła i nauczaniem kandydatów do chrztu zajmowali się w niektórych przypadkach prezbiterzy. Przykładem może być Antiochia, gdzie katechezy głosił prezbiter Jan Chryzostom wraz ze swoimi kolegami, też prezbiterami<sup>196</sup>. Jednego z nich prawdopodobnie znamy nie tylko z imienia i nazwiska, ale nawet wiemy, jak przygotowywał katechumenów do chrztu. W tym samym bowiem czasie podobną działalność co Jan Chryzostom prowadził w Antiochii jego przyjaciel,

---

<sup>192</sup> Augustyn, *Początkowe nauczanie religii*, 3, 5, dz. cyt., s. 5.

<sup>193</sup> Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 46, 2, dz. cyt., s. 224.

<sup>194</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 1, 1, dz. cyt., s. 31.

<sup>195</sup> Por. Ambroży z Mediolanu i Cyryl Jerozolimski.

<sup>196</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechez chrzcielne* 2, 12, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

jeszcze wówczas przebiter, Teodor, późniejszy biskup Mopsuestii, również autor częściowo zachowanych katechez<sup>197</sup>.

W Jerozolimie katechezy zazwyczaj trwały około trzech godzin codziennie, od poniedziałku do piątku, ale to z pewnością nie była zasada dotycząca całego Kościoła. Inaczej organizacja katechez wyglądała we wspomnianej Antiochii. Istotna różnica wynikała choćby z ilości kandydatów przystępujących do chrztu. W Antiochii mogło ich być nawet kilkuset, co musiało stwarzać problemy organizacyjne<sup>198</sup>. Z relacji Jana Chryzostoma wynika, że katechumenów dzielono na grupy, do których katechezy głosili przebiterzy, specjalizując się w tematach<sup>199</sup>. Jedni z nich koncentrowali się na objaśnianiu prawd wiary, a inni zajmowali się nauczaniem zasad moralnych i objaśnianiem obrzędów<sup>200</sup>. Tak należy rozumieć słowa Jana Chryzostoma, który „troszkę mówienia o wierze” pozostawiał innemu „nauczycielowi”<sup>201</sup>, albo też odwołuje się do „pouczeń dobrych nauczycieli”<sup>202</sup>, z całą pewnością nie siebie mając na myśli. Sam koncentrował się na zagadnieniach moralnych oraz wyjaśnianiu samych obrzędów. Za takim wyjaśnieniem przemawia również usytuowanie katechez Chryzostoma w całym cyklu. Jak wynika z tekstu,

---

<sup>197</sup> Zachowało się 16 jego katechez w j. syryjskim, z których większość stanowią katechezy wygłoszone przed chrztem, szerzej zob. J. Quasten, *Patrologia*, v. 2, Casale 1980, s. 412; E. Mazza, *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996, s. 59–61.

<sup>198</sup> W Konstantynopolu na początku piątego wieku liczba kandydatów do chrztu mogła być jeszcze wyższa, szerzej zob. J. N. D. Kelly, *Złote usta Jana Chryzostoma*, tłum. K. Krakowczyk, Bydgoszcz 2001, s. 257.

<sup>199</sup> Mniej prawdopodobne wydaje się dzielenie kandydatów na „grupy zróżnicowane stosownie do ich poziomu intelektualno-kulturalnego”. Jeden katecheta głosiłby katechezy dla słabszych umysłowo, a drugi „dla ludzi raczej o wyższym poziomie kultury”, M. Starowieyski, *Wstęp*, w: Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, Lublin 1993, dz. cyt., s. 15.

<sup>200</sup> Por. A. Wenger, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, Paris 1970, s. 77 (SC, 50 bis).

<sup>201</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 4, Lublin 1994, dz. cyt., s. 44.

<sup>202</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 8, 1, Lublin 1993, dz. cyt., s. 109.

swoje katechezy głosił on na początku przygotowań, komentując ob-  
rządy inicjujące, a potem dopiero w Wielkim Tygodniu i już po chrzcie.

Katechezy starano się głosić w języku, którym władała większość  
w danej wspólnoty, choć decydujące było to, jakim językiem władał  
biskup<sup>203</sup>. To było rzeczą całkiem naturalną, ale były również takie  
miejsca w Kościele, gdzie były grupy wielojęzyczne. W takich miejscach  
biskup przemawiał w swoim języku, a obecni przy tym tłumacze mogli  
przekładać jego katechezy na języki zrozumiałe dla pozostałych. Mogło  
się zdarzyć, że nawet do więcej niż jednej grupy językowej<sup>204</sup>. Trudno  
dziś przesądzać, jak to wyglądało w praktyce, choć wiadomo, że nie był  
to tylko postulat, ale zwykły sposób procedowania.

## Egzorcyzmy

Oddzielną grupę stanowili prezbiterzy przeprowadzający z katechume-  
nami różnorakie ćwiczenia o charakterze ascetycznym. Okres przygo-  
towania do chrztu był bowiem także „okresem ćwiczeń”<sup>205</sup>. Ich celem  
była duchowa przemiana kandydatów do chrztu. Jednym z najbar-  
dziej charakterystycznych ćwiczeń duchowych były rzeczywiście eg-  
zorcyzmy<sup>206</sup>. W *Tradycji apostoelskiej* zapisano krótko: „kiedy przybliży  
się dzień, w którym będą ochrzczeni, biskup egzorcyzmuje każdego

---

<sup>203</sup> Zdarzały się sytuacje, gdy biskup pochodził z mniejszości etnicznej i nie znał  
języka tubylców.

<sup>204</sup> Por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 47, 3–4, dz. cyt., s. 226.

<sup>205</sup> Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 3, 8, Lublin 1993, dz. cyt., s. 55.

<sup>206</sup> Egzorcyzmy w Kościele starożytnym stanowią mało jeszcze rozpoznaną praktykę.  
Ich stosowanie wiązano z działaniem diabła i wyzwalaniem się spod tego działa-  
nia. Temat jest obecny w literaturze chrześcijańskiej od samego początku, szerzej  
zob. L. Misiarczyk, *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa  
2015. Powstał nawet specjalny urząd do tego zadania, szerzej zob. P. Wygralak,  
*Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej  
starożytności chrześcijańskiej (VI–VII w.)*, Poznań 2011, s. 181–182. Jednakże  
egzorcyzmy stosowane w trakcie przygotowania do chrztu miały inny charakter,  
a ich ministrami byli prezbiterzy.

z nich”<sup>207</sup>. Była to zatem praktyka bardzo wczesna. Augustyn porównywał ten okres do procesu przygotowania ziarna na ciasto i mówił: „Daliście wasze imiona i zaczęliście być mieleni postami i egzorcyzmami”<sup>208</sup>. Pątniczka Egeria zanotowała: „jest zwyczaj, że nad tymi, którzy przystępują do chrztu, przez tych czterdzieści dni, kiedy się pości, wczesnym rankiem duchowni odprawiają egzorcyzmy”<sup>209</sup>. Natomiast Jan Chryzostom do samych kandydatów mówił: „po każdej nauce odsyłamy was do tych, którzy was egzorcyzmują”<sup>210</sup>. W innych katechezach często do tego obrzędu nawiązywał, uzasadniając jego potrzebę. Praktyka egzorcyzmów była zatem powszechna, jakkolwiek obrzęd pozostaje mało rozpoznany. Zazwyczaj egzorcyzmowali prezbiterzy, poddając temu obrzędowi każdego katechumena indywidualnie. W całym okresie przygotowania do chrztu obrzęd egzorcyzmów był powtarzany wielokrotnie, a być może – przynajmniej w niektórych Kościołach lokalnych, jak choćby we wspomnianej Antiochii – sprawowano je nawet codziennie. Szczęgólnego znaczenia nabierał, jak się wydaje, obrzęd egzorcyzmów sprawowany przez biskupa przed samym chrztem<sup>211</sup>.

Do egzorcyzmów przywiązywano wielkie znaczenie, jakkolwiek na ich temat wypowiedziano się w sposób nad wyraz dyskretny. Biskup Augustyn z Hippony, komentując słowa psalmu „przeszliśmy przez ogień i wodę” (Ps 66, 12), przywołuje obraz glinianego naczynia, które aby móc nabrać wodę, musi wpieryw zostać wypalone w ogniu, i wypowiada się w znamienity sposób:

Nie spiesz się do wody. Przejdź do wody przez ogień, abyś mógł także przez nią przejść. Dlatego w przypadku sakramentów, katechizując

---

<sup>207</sup> *Tradycja apostolska* 19, dz. cyt., s. 158.

<sup>208</sup> Augustinus, *Sermo* 229, 1, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 404, tłum. własne.

<sup>209</sup> Egeria, *Itinerarium* 46, 1, dz. cyt., s. 296, tłum. własne.

<sup>210</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 12, Lublin 1993, dz. cyt., s. 45.

<sup>211</sup> Szerzej zob. R. Murawski, *Historia katechezy. Cz. 1. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011, s. 301.

i egzorcyzmując, najpierw stosuje się ogień [...]. Po ogniu egzorcyzmu przechodzi się do chrztu, niczym z ognia do wody, a z wody do ochłody. To, czego dokonujemy w sakramentach, dokonuje się w pokusach tego świata<sup>212</sup>.

Egzorcyzm przygotowywał kandydata do chrztu, usuwając z jego duszy złego ducha i zabezpieczając duszę przed jego powrotem.

Obrzędu tego dokonywała specjalna grupa duchownych, którzy „słowami budzącymi lęk oczyszczają” serca kandydatów<sup>213</sup> oraz wykonują symboliczne gesty (np. wkładanie rąk, dmuchanie w twarz)<sup>214</sup>. Formułami, jakimi posługiwali się egzorcyci, były prawdopodobnie teksty Pisma Świętego oraz wezwanie imienia Chrystusa<sup>215</sup>. Cały obrzęd pełen był symboliki, przemawiającej do wyobraźni uczestników, i odbywał się w określonym porządku. Cyryl Jerozolimski przypominał: „W czasie egzorcyzmu winni pozostać mężczyźni z mężczyznami, kobiety z kobietami, aż go otrzymają wszyscy”<sup>216</sup>. Katechumeni boso, odziani tylko w proste szaty pokutne i z rękami związanymi oraz uniesionymi ku górze przypominali niewolników prowadzonych przez swego właściciela lub jeńców zagarniętych w niewolę<sup>217</sup>. To był symbol niewoli diabła, w jakiej przebywa człowiek nieochrzczony. Była to jednocześnie postawa pokutników, wypraszających przebaczenie grzechów. Zasłonięta twarz, a zwłaszcza zakryte oczy umożliwiały skupienie i zapobiegały rozproszeniom<sup>218</sup>. Dla podkreślenia charakteru pokutnego tego obrzędu egzorcyzmowani katechumeni boso stawali na włosienicy<sup>219</sup>.

---

<sup>212</sup> Augustinus, *Enarrationes in psalmos* 65, 17, w: Sant'Agostino, *Esposizioni sui salmi* 2, Roma 1970, s. 516, tłum. własne.

<sup>213</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 12, Lublin 1993, dz. cyt., s. 45.

<sup>214</sup> Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 16, 19, dz. cyt., s. 252.

<sup>215</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 12, Lublin 1993, dz. cyt., s. 45.

<sup>216</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 14, dz. cyt., s. 30.

<sup>217</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 10, 6, Lublin 1994, dz. cyt., s. 32.

<sup>218</sup> Por. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 9, dz. cyt. 29–30.

<sup>219</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 216, 10, dz. cyt., s. 260.



W chwili gdy egzorcysta „rzucił złorzeczenia godne niegodziwości diabła”, egzorcyzmowany też miał wzdychać, jęczeć, zawodzić i wydawać odgłosy znamionujące toczenie walki<sup>220</sup>.

Można sobie wyobrazić, jak długo musiały trwać te obrzędy w przypadku licznej grupy kandydatów. Jeżeli na czas obrzędu wszyscy mieli pozostawać w kościele, to niełatwo było zachować stosowne skupienie. Można domyślać się, że miały pomóc ciche modlitwy, a nawet lektura „pożytecznej książki”, jak radził biskup Cyryl<sup>221</sup>. Mimo to trudno wnikać w atmosferę panującą w kościele.

W Antiochii w Wielki Piątek obrzęd egzorcyzmów nabierał szczególnie wymownego i uroczystego charakteru<sup>222</sup>. Po południu kandydaci do chrztu gromadzili się w kościele, a o godzinie trzeciej, czyli w godzinę śmierci Chrystusa, uroczyście wyrzekali się szatana i zobowiązywali się naśladować Chrystusa. Ubrani w ten sam sposób, jak to miało miejsce podczas wcześniejszych egzorcyzmów, a więc w stroje pokutne, wszyscy padali na kolana, wyznając w ten sposób „władzę Pana” i wznosili ręce ku górze, w geście wyrażającym „podziękowanie Bogu za dany dar”<sup>223</sup>. Następnie do każdego z nich podchodził kapłan, żądając indywidualnego „zobowiązania i wyznania”, które zawierało się we „wstrząsających słowach: Odrzekam się ciebie szatanie, odrzekam się twej pychy, twej chwały, twych spraw!”<sup>224</sup>. Po czym katechumen dodawał: „Przyłączam się do Ciebie, Chryste”<sup>225</sup>. W tych słowach zawierała się świadoma decyzja wyrzeczenia się wszystkiego, co ogólnie

<sup>220</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 216, 6, dz. cyt., s. 256.

<sup>221</sup> Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 14, dz. cyt., s. 30.

<sup>222</sup> W przypadku mniejszej liczby kandydatów do chrztu obrzęd ten przeprowadzano w Wielką Sobotę, por. św. Ambroży, *O sakramentach* 1, 2–3, dz. cyt., s. 66–67.

<sup>223</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 4, Lublin 1994, dz. cyt., s. 45.

<sup>224</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 20, Lublin 1993, dz. cyt., s. 48. Możliwe, że formuła ta mogła być modyfikowana i mieć formę dłuższą lub krótszą. Do takiego wniosku dochodzą autorzy badający analogiczne źródła, szerzej zob. A. Piédagnel, *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, Paris 1990, s. 48nn (SC, 366).

<sup>225</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 21, Lublin 1993, dz. cyt., s. 48

było określane „pychą szatana” i zawarcie „umowy” z Chrystusem – Oblubieńcem<sup>226</sup>.

Wybór Wielkiego Piątku na przeprowadzenie obrzędu wyrzeczenia się szatana miał wprawdzie swoje głębokie uzasadnienie teologiczne, ale przesądzały o tym także racje czysto duszpasterskie. Zgodnie z najstarszą tradycją takie wyrzeczenie miało miejsce tuż przed samym obrzędem chrztu, a więc już w wigilię paschalną. Kiedy jednak wzrosła w sposób znaczący liczba przystępujących do chrztu – a tak było choćby w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma – obrzęd wyrzeczenia się szatana przesunięto na wcześniejszą porę, czyli na dzień poprzedzający chrzest. Wybrano symboliczną godzinę zwycięstwa Chrystusa nad szatanem odniesionego na drzewie krzyża<sup>227</sup>.

Egzorcyzmy wielkopiątkowe kończyły się namaszczeniem czoła katechumena, na którym kapłan czynił znak krzyża, wymawiając przy tym słowa: „N. namaszczony jest w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego”<sup>228</sup>. Formuła ta zdawała się podkreślać prawdę, „że to ani biskup, ani prezbiter, ale sam Bóg namaszcza”<sup>229</sup>. Obrzęd ten miał, jak zresztą każdy inny, symboliczną wymowę. Według objaśnienia udzielonego przez kaznodzieję na długo przed samą ceremonią namaszczenia dokonywano „olejem z oliwy i miry – z miry, ponieważ dotyczy ona młodej małżonki, z oleju, bo dotyczy atlety”<sup>230</sup>. Sam znak krzyża uczyniony na czole katechumena miał stanowić mocną obronę przed szatanem, który „nie mogąc znieść tego widoku [...], musi opuścić to miejsce”<sup>231</sup>. Gest namaszczenia był ściśle związany z egzorcyzmami i procesem uwolnienia katechumena spod władzy szatana. Od tej chwili zadaniem katechumena była walka z szatanem, do której – jak przypomina kaznodzieja – „przez to namaszczenie prowadzi was kapłan jako szermierzy

<sup>226</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 6, Lublin 1994, dz. cyt., s. 47.

<sup>227</sup> Por. A. Wenger, *Introduction*, dz. cyt., s. 77.

<sup>228</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 22, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

<sup>229</sup> R. Kaczynski, *Einleitung*, art. cyt., s. 81.

<sup>230</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 7, Lublin 1994, dz. cyt s., 47.

<sup>231</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 7, Lublin 1994, dz. cyt., s. 47.

Chrystusa<sup>232</sup>. Obrzęd namaszczenia czoła w Wielki Piątek stanowił ostatni element egzorcyzmów, którym poddawani byli katechumeni przez cały okres Wielkiego Postu. Równocześnie, uwzględniając porządek chronologiczny, obrzęd ten kończył cały proces bezpośredniego przygotowania do chrztu, który miał miejsce w Wielką Sobotę. Następne obrzędy miały już bezpośredni związek z chrztem.

Z egzorcyzmami związany był obrzęd *scrutatio cordis*<sup>233</sup>, w literaturze polskiej nazywany skrutykami. Jego istotę oddaje dosłowne tłumaczenie „rewizja serca”. Był to rodzaj nabożeństwa pokutnego, którego istotą była prośba o uwolnienie od grzechów. Proszący o chrzest „przyodziani we włosienicę i upokorzywszy duszę postem” jęczeli i zawodzili, a egzorcyci prosili o uwolnienie ich od złego ducha<sup>234</sup>. Katechumen winien sobie przez ten obrzęd uświadomić ciężar grzechów, z których ma zostać uwolniony. Taki obrzęd mógł być powtarzany kilkakrotnie w czasie poprzedzającym chrzest. Innymi słowy, chodziło o bardziej uroczyste egzorcyzmy odprawiane grupowo.

### *Traditio et redditio symboli*

Na kilka tygodni przed Wielkanocą – w niektórych wspólnotach trzy, w innych dwa albo nawet osiem dni – „proszący o chrzest” zbierali się na specjalną katechezę<sup>235</sup>. Wygłaszał ją biskup, który w bardzo uroczysty sposób najpierw wzywał do uwagi słuchaczy, zapowiadając wagę tego, co miało nastąpić. Po takim wstępie przedstawiał im *symbolum*, czyli

<sup>232</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 23, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

<sup>233</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 216, 6, dz. cyt., s. 256.

<sup>234</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 216, 10, dz. cyt., s. 260.

<sup>235</sup> Synod w Agde (506 rok) w kanonie 13 stanowił: „ustalono, aby wszystkie kościoły w jednym dniu, osiem dni przed niedzielą zmartwychwstania przekazały w kościele starającym się [o chrzest] symbol wiary”, tłum. B. Tabor, w: *Dokumenty synodów od 506 do 533 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2014, s. 6\* (ŻMT, 73).

wyznanie wiary stosowane w miejscowej wspólnocie<sup>236</sup>. Wprawdzie treści zawarte w każdym wyznaniu wiary były podobne, jednakowoż występowały różnice w sformułowaniach, a także w ujęciu niektórych prawd wiary<sup>237</sup>. Treści wyrażone w Symbolu można było równie dobrze ująć w pytania, co miało miejsce przy chrzcie.

Istotę samego Symbolu i potrzebę jego znajomości każdy biskup przedstawiał na miarę swoich możliwości i stosownie do poziomu intelektualnego swoich słuchaczy. Według biskupa Nicetasa z Remezjany:

Symbol to zaledwie kilka słów, ale ileż tam Bożych tajemnic. W paru zdaniach zawarte jest całe Pismo Święte, a poszczególne prawdy jak drogocenne perły zostały tam harmonijnie ze sobą łączone, by łatwo mogły być zapamiętane i używane z pożytkiem dla zbawienia przez tych, którzy wierzą, ale nie potrafią czytać, oraz przez tych, którzy umiejętność te posiadają, ale ze względu na nadmiar codziennych zajęć nie mogą oddawać się lekturze Pisma<sup>238</sup>.

Podobnie tę samą rzecz wyjaśniał słuchającym go katechumenom Augustyn z Hippony:

To jest Symbol, który będziecie rozważać i który zwrócić<sup>239</sup>. Słowa, które słyszycie, są rozproszone po Piśmie Świętym. Stamtąd zebrane

---

<sup>236</sup> Na temat znaczenia terminu *symbolum* zob. A. Żurek, *Symbol wiary jako przedmiot disciplina arcani w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” 37 (2017) t. 67, 790–791.

<sup>237</sup> Szerzej na temat genezy Symbolu, różnicy między starożytnymi Symbolami zob. B. Sesboué, J. Wolinski, *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999, s. 63–119; M. Fiedrowicz, *Teologia Ojców Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009, s. 203–220.

<sup>238</sup> Nicetas Remesianensis, *Competentibus od baptismum* V, PL 52, 873A–874A, za: A. Nocoń, *Wymagania i zalecenie względem kandydatów do chrztu w „Katechezach przedchrześcijańskich” Nicetasa z Remezjany*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, dz. cyt., s. 129.

<sup>239</sup> Mówiąc o obowiązku „zwracania” (*redditio*), Augustyn czyni aluzję do tego, co czekało katechumenów w przyszłości, czyli publiczne wyrecytowanie Symbolu.

i zestawione razem w jednym [tekście], aby się nie trudziła pamięć ludzi opieszających. Aby każdy człowiek mógł wypowiedzieć i zapamiętać to, w co wierzy<sup>240</sup>.

Dla innej grupy mówił podobnie: „Symbol to krótko zebrana reguła wiary dla pouczenia umysłu, bez obciążania pamięci. W niewielu słowach wypowiada się wiele treści”<sup>241</sup>. Symbol był krótkim zebraniem prawd wiary, stanowiących sedno wiary chrześcijańskiej, które później można było szeroko rozwijać i wyjaśniać. Formuła jest nie tylko zgrabnym zbiorem prawd wiary, ale ma za sobą autorytet tych, którzy ją stworzyli, co ją w szczególny sposób legitymizuje<sup>242</sup>. Według biskupa Cyryla Jerozolimskiego w wyznaniu wiary „obejmujemy całą naukę wiary krótko w kilku zdaniach”<sup>243</sup>. Zbiera ono treści zawarte w całym Piśmie Świętym, więc biskup ten, zwracając się do katechumena, zachęcał: „przy sposobności zestaw sobie razem biblijne wyjątki dla poszczególnych zdań wyznania wiary”<sup>244</sup>. Można było zatem poszczególne artykuły rozwijać, zwłaszcza tekstami biblijnymi. Obrazem Symbolu, według innego biskupa, jest źródło wytryskujące ze skalnej szczeliny i zamieniające się w potężną rzekę lub też korzeń stanowiący podstawę do potężnego drzewa<sup>245</sup>.

Augustyn, jeszcze jako prezbiter, poproszony o wygłoszenie konferencji do biskupów na temat Symbolu krótko im przypomniał jego znaczenie i sens:

---

<sup>240</sup> Augustinus, *Sermo ad catechumenos de symbolo* 1, Turnhout 1969, s. 185 (CCL, 46), tłum. własne.

<sup>241</sup> Augustinus, *Sermo* 213, 2, dz. cyt., s. 204, tłum. własne.

<sup>242</sup> Biskup Ambroży wręcz tłumaczył greckie *symbolum* przez łacińskie *conlatio*, czyli zbiór. Według niego był on dziełem apostołów, którzy przed rozejściem się „dokonali «skrótu wiary», aby ułatwić zapamiętanie wszystkich jej prawd”, św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu* 2, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 45 (ŻMT, 31).

<sup>243</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 5, 12, dz. cyt., 81.

<sup>244</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 5, 12, dz. cyt., 82.

<sup>245</sup> Por. Petrus Chrysologus, *Sermo* 61, 1, PL 52, col. 369A.

Wiara katolicka wyrażona w Symbolu jest znana wiernym, została przekazana ich pamięci. Ta wielka rzecz dokonana została za pomocą związanych wypowiedzi, aby początkującym, którzy niby niemowlęta ssące mleko, które odrodziły się w Chrystusie, [...] w niewielu słowach przedstawione zostało to, w co należy wierzyć, a co właściwie należałoby przedstawić w wielu słowach tym, którzy czynią postępy i do Bożej nauki powstają z wyraźną mocą pokory i miłości<sup>246</sup>.

Prawdy wiary zawarte w Symbolu miały być podstawą doktrynalną dla chrześcijanina, na której miał rósć gmach wiary.

Prostota Symbolu stanowiła ułatwienie dla wszystkich chcących się zapoznać z chrześcijańskimi prawdami wiary. Każdy kandydat do chrztu, niezależnie od tego, kim był, musiał się z nimi zapoznać i oficjalnie Symbol przyjąć podczas publicznej ceremonii. Na tym polegało wyznanie wiary składane przy chrzcie przez każdego przyjmującego ten sakrament<sup>247</sup>. Zanim jednak do tego doszło każdy z katechumenów musiał z tym Symbolem wiary się zapoznać, a przede wszystkim go dobrze zapamiętać. Było to dla nich o tyle trudniejsze, że oficjalnie żaden z nich obowiązującej formuły Symbolu nie powinien wcześniej w ogóle znać. Chociaż treści zawarte w Symbolu każdy mógł lepiej i głębiej poznawać, bądź to na drodze indywidualnego studium, bądź to nawet tylko uczestnicząc w nabożeństwach i słuchając uważnie kazań w okresie całego okresu bycia katechumenem.

Treści zawarte w Symbolu mogły być katechumenom zatem znane już wcześniej, bo o nich dowiadawali się w homiliach, których słuchali, albo mogli przeczytać w dostępnych już traktatach. Dostępny był również dla nich tekst Pisma Świętego. Natomiast nie spotykali się z samą formułą,

---

<sup>246</sup> Augustyn, *O wierze i Symbolu* 1, 1, tłum. L. Gładyszewski, w: Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, Kraków 2010, s. 27 (ŻMT, 53).

<sup>247</sup> Szerzej na temat chrzcielnego wyznania wiary zob. R. P. C. Hanson, *Confessioni e Simboli di Fede*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, Casale Monferrato 1983, s. 757–765.

bo tej nie zapisywano i nigdzie publicznie nie deklamowano. Dopiero podczas katechezy na kilkanaście dni przed samym przystąpieniem do chrztu, każdy z nich po raz pierwszy to wyznanie wiary słyszał. Słyszał je w wersji obowiązującej w tej wspólnotce, w której przyjmował chrzest. W terminologii ówczesnej nazywało się to *traditio symboli*, czyli „przekazanie Symbolu”. Biskup, po słowach wstępu, w sposób uroczysty recytował w całości albo dzieląc na poszczególne sekwencje Symbol wiary, a następnie objaśniał poszczególne jego elementy. Mógł to uczynić w jednej katechezie albo równie dobrze przez kilka następnych. W tym drugim przypadku w trakcie *traditio symboli* biskup ograniczał się do ogólnej prezentacji samej formuły oraz obowiązków związanych z jej pamięciowym opanowaniem<sup>248</sup>.

Symbol stanowił część *disciplina arcani*, co nadawało obrzędowi jego „przekazania” szczególny charakter. Przede wszystkim nie wolno było go zapisywać, ale tylko słuchając, zapamiętywać. Biskup Augustyn upominał „proszących o chrzest” już na samym początku kazania: „Aby zachować te słowa, nie wolno wam ich w żaden sposób zapisywać, ale macie się ich nauczyć na pamięć, słuchając. Także, gdy je zapamiętacie, nie wolno ich zapisywać, lecz tylko o nich pamiętać i w pamięci zachowywać”<sup>249</sup>.

W innym kazaniu, wygłoszonym przy tej samej okazji, zachęcał: „macie o nim nieustannie pamiętać, powtarzać na waszych łożach, rozważać na placach i nie zapominać podczas posiłków”<sup>250</sup>. W Mediolanie biskup tego miasta Ambroży po objaśnieniu słów Symbolu katechumenom napominał i uzasadniał:

Pragnę was bardzo napomnieć, że Symbolu nie wolno zapisywać, ponieważ macie go wyrecytować [a nie odczytać]. Niech nikt nie

<sup>248</sup> Tak czynił np. Cyryl Jerozolimski, zob. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 6–18, dz. cyt., s. 83–300.

<sup>249</sup> Augustinus, *Sermo* 212, 2, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 198, tłum. własne.

<sup>250</sup> Augustinus, *Sermo* 215, 1, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 236, tłum. własne.

zapisuje! Dlaczego? Taka jest tradycja, że nie wolno go zapisywać. Czemu? Bo trzeba zapamiętać! Powie ktoś: Jak można zapamiętać, jeśli się nie zapisze? Lepiej możesz zapamiętać, jeśli nie będzie zapisany. Jak to możliwe? Słuchajcie. Co zapiszesz, pewny, że możesz to odczytać, tego nie zaczniesz codziennie rozpamiętywać. Czego zaś nie zapiszesz, to z obawy, że zapomnisz, zaczniesz codziennie medytować<sup>251</sup>.

Inny z biskupów łacińskich mówił do katechumenów obrazowo, zanim rozpoczął wyjaśnianie Symbolu:

Przygotujcie serca, a nie kartkę, wyostrz zmysły, nie przyrząd do pisania. Tego, co usłyszycie, nie zapisujcie atramentem, lecz przez posługę ducha. Nie można bowiem ulotnym kartkom i łamliwym narzędziom powierzać odwiecznego i niebieskiego sekretu, lecz trzeba go umieścić w skrzyni duszy, w wewnętrznej bibliotece, bo nie może zostać powierzony instrumentom zniszczalnym i nietrwałym wieczny i niebiański sekret, ale należy go umieścić w samej skarbnicy duszy. W bibliotece wewnętrznego ducha, aby jakiś światowy władca, wróg zawzięty nie wyrządził szkody temu, kto przechowuje ten depozyt, i aby nie obróciło się na szkodę tego, kto wzgardzi i zlekceważy to, co zostało dane, ku zbawieniu tego, kto uwierzy i temu zaufa<sup>252</sup>.

Biskup Cyryl z Jerozolimy szedł jeszcze dalej w swych zakazach. W katechezie rozpoczynającej wyjaśnienie Symbolu przestrzegał: „Kiedy otrzymujecie katechezę, a jakiś inny katechumen zapyta cię, co mówili nauczyciele, nie udzielaj żadnej odpowiedzi [...]. Bacz, byś czegoś nie wygadał. To nie same prawdy nie zasługują na mówienie o nich, ale

---

<sup>251</sup> Ambrosius, *Explanatio symboli* 9, tłum. własne, w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, ed. G. Banterle, Milano–Roma 1982, s. 36 (SAEMO, 17).

<sup>252</sup> Petrus Chrysologus, *Sermo* 58, 2, PL 52, col. 361, tłum. własne.



uszy nie są godne słyszenia”<sup>253</sup>. W jednej z następujących jeszcze raz przypominał: „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”<sup>254</sup>. Zadanie katechumenów było, jak widać, bardzo ściśle określone i nietłuwne do wykonania. Skoro jednak domagano się tego od wszystkich katechumenów, we wszystkich kościołach, to widocznie było wykonalne.

Można zasadnie pytać o motywy, dla których tak surowo zabraniano nie tylko zapisywania tekstu Symbolu, ale nawet jakiegokolwiek rozmowy na jego temat czy też głośnego jego powtarzania. Wprawdzie biskupi, przypominając ten zakaz, powoływali się na tradycję czy nawet biblijne uzasadnienia<sup>255</sup>, ale powody były prawdopodobnie bardziej dydaktyczne i duszpasterskie. Tajemnica roztaczana wokół Symbolu oddziaływała na psychikę katechumena, każąc mu cenić prawdę, którą otrzymuje „w tajemnicy”. Nie można też zapominać o bardzo ograniczonym wyrobieniu teologicznym katechumenów. Zakaz wyjawiania Symbolu był dla nich równoznaczny z zakazem wchodzenia w dyskusje teologiczne z osobami spoza środowiska chrześcijańskiego. Chroniło to, zwłaszcza w czasach wielkich dysput teologicznych, przed popadnięciem w tarapaty, a być może narażeniem się na wyszydzanie ze strony adwersarzy<sup>256</sup>.

Takie przypuszczenie znajduje potwierdzenie w słowach Ambrozego z Mediolanu, który w cytowanej już katechezie radził: „Symbol rozważaj i medytuj w samym sobie. Przede wszystkim rozważaj w sobie. Dlaczego? Abyś się nie przyzwyczaił sam na głos go powtarzać wśród wierzących i nie zaczął recytować wśród katechumenów i heretyków”<sup>257</sup>.

Zapamiętanie Symbolu było dla katechumena rzeczą nader istotną. Ważna była dla niego nie tylko znajomość prawd wiary wyrażonych

---

<sup>253</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 12, dz. cyt., s. 29.

<sup>254</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 5, 12, dz. cyt., s. 81.

<sup>255</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 212, 2, dz. cyt., s. 200. Biskup przywołuje tekst Jeremiasza o zapisywaniu prawa Bożego w „umyśle i sercu” (Jr 31, 33).

<sup>256</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 62.

<sup>257</sup> Ambrosius, *Explanatio symboli* 9, dz. cyt., s. 36, tłum. własne.

w związanej formule. „Proszący o chrzest” miał również świadomość tego, co go w najbliższej przyszłości czeka. Za kilka lub kilkanaście dni ten Symbol należało „oddać”, czyli wykazać się jego pamięciową znajomością wobec przełożonych kościelnych i prawdopodobnie pozostałych uczestników katechez, a być może także przed uczestniczącymi w tym wydarzeniu wiernymi. W Hipponie katechumen miał osiem dni na nauczenie się Symbolu. Przypominał o tym biskup Augustyn: „za osiem dni oddacie to, co dziś otrzymaliście”<sup>258</sup>. „Oddanie” (*reddituri estis*) to nic innego jak wykazanie się znajomością formuły Symbolu i zdolność samodzielnego jej wyrecytowania.

Podobna sytuacja miała również nastąpić w wigilię wielkanocną. Wówczas, jak uświadamiał biskup: „w sobotni dzień, gdy z Bożego miłosierdzia będziemy świętować wigilię, wyrecytujecie [...] Symbol”<sup>259</sup>. W innych wspólnotach było podobnie, choć czas na nauczenie się Symbolu mógł być inny<sup>260</sup>. Tym Symbolem ochrzczony miał się posługiwać całe życie. Znów słuchamy Augustyna pouczającego:

Gdy go zapamiętacie, to by go nie zapomnieć, codziennie odmawiacie. Gdy powstaniecie i gdy się kładzicie do snu, recytujcie wasz Symbol, recytujcie Panu. Wspominajcie samych siebie, niech się wam nie znudzi powtarzanie. Powtarzanie jest rzeczą dobrą, aby nie zapomnieć. Nie mówcie: Mówiłem wczoraj, mówiłem dzisiaj, codziennie odmawiam, dobrze pamiętam. Wspominaj swoją wiarę, badaj samego siebie. Symbol niech stanie się dla ciebie jakby lustrem.

---

<sup>258</sup> Augustinus, *Sermo* 213, 11, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 216, tłum. własne.

<sup>259</sup> Augustinus, *Sermo* 58, 11.13, w: Sant’Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testament*, dz. cyt., s. 196, tłum. własne.

<sup>260</sup> Synod w Laodycei (koniec czwartego wieku) w kanonie 46 przewidywał: „Kandydaci do chrztu powinni się nauczyć na pamięć formuły wyznania wiary i w piątym tygodniu Wielkiego Postu złożyć wyznanie wiary przed biskupem albo przed prezbiterami”, *Synod w Laodycei*, k. 46, tłum. S. Kalinkowski, *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 117\*.

Oglądnij się w nim i [sprawdź] czy wierzysz we wszystko, w co wyznałeś swoją wiarę, i ciesz się każdego dnia w swojej wierze. Niech będą twoim bogactwem i niech to będzie jakby codziennym odzieniem twojego umysłu. Czyż nie ubierasz się, gdy wstajesz? Tak samo przypominając sobie Symbol, odziej swoją duszę, abyś przypadkiem przez zapomnienie nie obnażył jej i ty sam byś nie pozostał nagi [...]. Będziemy ubrani w naszą wiarę, sama wiara niech będzie tuniką i tarczą. Ubraniem [chroniącym] przed wstydem i tarczą [broniącą] przed przeciwnościami<sup>261</sup>.

Symbol miał się stać stałym elementem codziennej modlitwy prywatnej chrześcijanina, jakkolwiek jego celem było nie tyle wypraszenie czegoś u Boga, ile przypomnienie samemu chrześcijaninowi zasadniczych prawd wiary, wyznaczających jego tożsamość. Do oficjalnej formuły nie można było nic dodawać ani nic w niej zmieniać, bo to groziło popadnięciem w herezję. Ochrzczony nie musiał wszystkich artykułów *credo* rozumieć, ale musiał je znać i akceptować. Codziennie też miał sobie o tym przypominać, a przez słuchanie homilii i kazań pogłębiać rozumienie.

Obrzęd *traditio symboli* był stosowany w Kościele do późnej starożytności, choć z biegiem czasu tracił na znaczeniu. W dużej mierze wynikało to ze zmiany w praktyce udzielania chrztu. Wraz z coraz popularniejszą praktyką udzielania chrztu dzieciom malało znaczenie katechumenatu dorosłych. Wspominany już wielokrotnie Cezary z Arles, symbol Kościoła końca epoki starożytnej, przy obrzędzie *traditio symboli* mówił:

Nadszedł czas, aby proszącym o chrzest (*competentibus*) przekazać symbol i ktokolwiek przyjmie synów i córki w chrzcie, niech wie, że staje się ich powiernikiem przed Bogiem. Dlatego uczcie ich symbolu tak, aby starsi sami go potem oddali, a za małych zaś [zrobili

---

<sup>261</sup> Augustinus, *Sermo* 58, 11.13, dz. cyt., tłum. własne.

to] ci, którzy ich przyjmą na chrzcie [...]. Przede wszystkim jednak nie tylko swoim synom ale całej waszej rodzinie polecajcie, by znali Symbol na pamięć<sup>262</sup>.

Biskup Cezary już nie wymagał zachowania w tajemnicy Symbolu wiary. Polecał wręcz uczenie go przez rodziców i chrzestnych. Oni też mieli za dzieci składać wyznanie wiary w czasie chrztu, potem zaś w sumieniu byli odpowiedzialni za jego poznanie przez tych, za których na chrzcie wzięli odpowiedzialność.

Po kilku dniach, czasem po tygodniu od *traditio symboli* następowało *redditio symboli*. Teoretycznie miało to polegać na sprawdzeniu znajomości Symbolu przez katechumenów. W praktyce egzamin ten sprowadzał się do recytacji Symbolu przez kandydata do chrztu<sup>263</sup>. Zwykłą praktyką była indywidualna recytacja, o czym przekonują słowa biskupa Augustyna zawarte w jednym z kazań wygłoszonych przy takiej okazji: „Symbol, który wspólnie przyjęliście, a dzisiaj wyrecytowaliście pojedynczo”<sup>264</sup>. W Rzymie recytacja odbywała się na podwyższeniu, w obecności licznie zgromadzonych wiernych, co nadawało wydarzeniu rangi, ale też rodziło napięcie<sup>265</sup>. Inni biskupi mogli wymagane *redditio symboli* organizować według własnych zwyczajów. Nie mogli jednak z tego wymogu znajomości Symbolu przez przyjmującego chrzest zrezygnować<sup>266</sup>. W razie konieczności, gdy katechumen nie zdążył się nauczyć Symbolu,

---

<sup>262</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones I*, 130, 5, Turnhout 1953, s. 537–538 (CCL, 103), tłum. własne.

<sup>263</sup> W języku polskim *redditio* może znaczyć m.in. „recytacja”, por. *Słownik łacińsko-polski*, t. IV, red. M. Plezia, Warszawa 1999, s. 475. To znaczenie wydaje się też być w tym przypadku najbardziej adekwatne.

<sup>264</sup> Augustinus, *Sermo 215*, 1, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 236, tłum. własne.

<sup>265</sup> Por. Augustyn, *Wyznania* 8, 2, dz. cyt. Jednocześnie jednak sam Augustyn zaznacza, jeśliby dla kogo ta publiczna ceremonia była kłopotliwa, to można było *redditio symboli* sprawować w formie kameralnej, tylko przed biskupem.

<sup>266</sup> Nawet jeśli ktoś przyjmował chrzest w niebezpieczeństwie śmierci i nie był w stanie albo nie umiał samodzielnie wyrecytować Symbolu, to prawo przewidywało,

a wystąpiła konieczność udzielenia mu chrztu, należało w formie odpowiedzi na pytania takie wyznanie uzyskać. Biskup Hippony przypominał: „stawiamy pytania, by ten, kto ma chrzest przyjąć, odpowiadał na wszystko, chociażby jeszcze nie mógł tego sobie zapamiętać”<sup>267</sup>.

Był to jednocześnie, jak się wydaje, jedyny publiczny akt wygłoszenia Symbolu przez oczekującego na chrzest. Nawet już jako ochrzczony podobnego aktu nie powtarzał, bo Symbolu nie recytowano publicznie. Nawet podczas chrztu wyznanie wiary miało nieco inną formę, bo przystępujący do chrztu odpowiadał na pytania.

Akt ten mógł być dla wielu bardzo stresujący, z czego zdawali sobie sprawę przełożeni kościołni. Dlatego też biskup, zapowiadając to wydanie, starał się rozładować napięcie i uspokajał katechumenów. Augustyn z Hippony czynił to w takich słowach: „Niech nikt się nie boi, bo bojąc się, nie odda. Bądźcie pewni, jesteśmy waszymi ojcami i nie używamy różgi i linijki gramatyka”. Tonem napomnienia dodawał: „Jeśliby ktoś pomylił słowa, oby nie błędził w wierze”<sup>268</sup>. W słowach tych dostrzec można aluzję do nauki w ówczesnej szkole, gdzie uczniowie często byli przez nauczyciela dyscyplinowani i motywowani do nauki różgą. Doświadczył tego w dzieciństwie sam Augustyn i bardzo niemile wspominał.

Niektórzy biskupi po *redditio symboli* mieli jeszcze czas, by w podobny sposób „przekazać” proszącym o chrzest modlitwę *Ojczy nasz*<sup>269</sup>. Inni robili to dopiero po chrzcie, w ramach katechez mistagogicznych<sup>270</sup>. Wszystko zależało od lokalnych zwyczajów. Taki porządek wyjaśniania,

---

że po przyjęciu do zdrowia „nauczyć się powinien na pamięć formuły wyznania wiary”, *Synod w Laodycei*, k. 47, dz. cyt., s. 118\*.

<sup>267</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki IX* 14, dz. cyt., s. 185.

<sup>268</sup> Augustinus, *Sermo* 213, 11, dz. cyt., tłum. własne.

<sup>269</sup> Tak było w Hipponie za czasów biskupa Augustyna. Osiem dni przed chrztem, a więc w sobotę przed niedzielą palmową, biskup wyjaśniał treść *Modlitwy Pańskiej* i polecał się jej nauczyć na pamięć. Ze znajomości tej modlitwy katechumeni nie byli przepytывani, bo też mogli się jej nauczyć, uczestnicząc w sprawowaniu Eucharystii, por. Augustinus, *Sermo* 58, 1, dz. cyt., s. 182; Augustinus, *Sermo* 59, 1, w: Sant’Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testament*, dz. cyt., s. 200.

<sup>270</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach V* 18–30, dz. cyt., s. 94–97.

a więc najpierw Symbolu, a następnie *Modlitwy Pańskiej*, uzasadniano logicznym następstwem: „ponieważ poznaliście i zapamiętaliście, jak należy wierzyć w Boga, dowiedzcie się teraz, w jaki sposób należy Go wzywać”<sup>271</sup>. Dopiero jak katechumen poznał, w jakiego Boga wierzy, mógł dowiedzieć się, o czym z Nim ma rozmawiać na modlitwie<sup>272</sup>. Chociaż jeszcze i tak do chwili chrztu z modlitwy tej nie korzystał.

Wyjaśnieniu treści *Modlitwy Pańskiej* poświęcona była zwykle jedna katecheza, a czasem nawet w niepełnym wymiarze. Modlitwą *Ojcze nasz*, której treść katechumeni rozumieli i której słów mieli się nauczyć, mogli się modlić w sposób pełnoprawny od chwili chrztu jako rzeczywiste dzieci Ojca, „który jest w niebie”. Były regiony Kościoła, gdzie recytacją modlitwy *Ojcze nasz* kończono obrzęd chrztu<sup>273</sup>. W tej sytuacji wtedy po raz pierwszy ochrzczony tę modlitwę recytował. Gdzie takiego zwyczaju nie było, do takiej recytacji dochodziło podczas Eucharystii, sprawowanej po chrzcie. Wszyscy ochrzczeni odmawiać ją mieli prywatnie, nawet kilka razy dziennie, ale także wspólnotowo, zwłaszcza w trakcie liturgii eucharystycznej. To była jednocześnie okazja do nauczania się jej dla tych, którzy nie zapamiętali słów *Modlitwy Pańskiej* od razu. Nic nie wiadomo, by z jej znajomości katechumenów egzaminowano w jakikolwiek sposób.

Symbol wiary oraz modlitwa *Ojcze nasz* stanowiły niezbędny element wyposażenia duchowego każdego przystępującego do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Biskupi często nie przestawali na tym minimum. Uczyli innych modlitw, zachęcali do przyswajania sobie innych tekstów. Często zachęcali do modlitwy psalmami, a niektóre psalmy wręcz polecali. Biskup Augustyn polecał kandydatom do chrztu zwłaszcza psalm *Pan jest moim pasterzem*. W jednej z katechez zachęcał: „Wam, którzy podążacie do chrztu, podajemy, abyście się nauczyli na

---

<sup>271</sup> Augustinus, *Sermo* 58, 1, dz. cyt., tłum. własne.

<sup>272</sup> W sposób teologicznie pogłębiony związek *Modlitwy Pańskiej* i Symbolu uzasadniał Augustyn w *Podręczniku dla Wawrzyńca, czyli o wierze nadziei i miłości* VII, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, dz. cyt., s. 80–81.

<sup>273</sup> Por. *Konstytucje apostołskie* VII 45, dz. cyt., s. 210\*.

pamięć, wyjaśniamy psalm<sup>274</sup>. Podaje zalety znajomości tego psalmu, jednak nie nakłada obowiązku jego nauczenia się na pamięć. Również u innych autorów możemy znaleźć liczne odwołania do tego psalmu<sup>275</sup>.

Gdy „proszący o chrzest” już poznali zasady wiary i nauczyli się modlić, mogli przystąpić do chrztu. Oczywiście, o ile byli dobrze dysponowani duchowo. Temu miały służyć wszystkie ćwiczenia ascetyczne. Jednak jeszcze w przededniu chrztu biskup zachęcał: „Zwracam się szczególnie do was, którzy macie przystąpić do świętego chrztu. Przebaczcie wszystko z całego serca [...] cokolwiek zatrzymaliście w swoim sercu aż do tego dnia<sup>276</sup>. Z taką dyspozycją serca katechumen mógł przystąpić do chrztu. Ostatnie dni przed chrztem winien jednak przeżyć w pobożnym nastroju, w czym pomagał post, zalecany przez kościelne przepisy<sup>277</sup>.

Przygotowanie do chrztu było skończone. Pozostało tylko życzyć, by kandydaci do chrztu „czystość, której strzegli przez cały post, zachowali aż do końca okresu wielkanocnego i we wszystkie uroczystości wielkanocne czystym sercem i ciałem, [...] wolną duszą przystępowali do ołtarza Pańskiego<sup>278</sup>.

---

<sup>274</sup> Augustinus, *Sermo* 366, 1, w: Sant'Agostino, *Discorsi sui argoment vari*, dz. cyt., s. 452, tłum. własne.

<sup>275</sup> Zdaniem komentatorów Psalm 23 był nawet przedmiotem katechezy „przeducharystycznej” dla „proszących o chrzest”, por. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 123.

<sup>276</sup> Augustinus, *Sermo* 58, 6.7, dz. cyt., s. 188, tłum. własne.

<sup>277</sup> Por. *Konstytucje Apostolskie VIII* 22, 4, dz. cyt., s. 186\*.

<sup>278</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 201, 3, dz. cyt., s. 813, tłum. własne.





### III. Obrzędy chrzcielne

Uwieńczeniem całej wymagającej, często wieloletniej formacji katechumenalnej był chrzest, a następnie przyjęcie pozostałych sakramentów inicjacji. Było to wydarzenie o fundamentalnym znaczeniu dla każdego chrześcijanina, jakkolwiek sama ceremonia z tym związana dopiero z czasem nabrała odpowiedniej do tego formy. Na samym początku była ona bardzo prosta. Stopniowo jednak, w miarę upływu czasu się ubogacała, by wreszcie w czwartym wieku osiągnąć swoją pełnię. Wzbożona też została o różne obrzędy towarzyszące, co służyło podkreśleniu rangi tego wydarzenia, a w niektórych przypadkach uwidaczniało teologiczną treść tego sakramentu. O ile samo udzielanie sakramentu doczekało się licznych opracowań, to kontekst tego wydarzenia jest mniej znany i wciąż stanowi przedmiot dochodzeń. A warto o nim pamiętać ze względu na jego rangę. Chrzest rozpoczynał przecież cały proces inicjacji chrześcijańskiej i jako pierwszy z jej sakramentów nabierał dodatkowego znaczenia. Na ten związek z pozostałymi sakramentami inicjacji i znaczenie tak teologiczne, jak również duszpasterskie całego procesu zwraca się jakby mniej uwagi.

Rozbudowany w szczytowym okresie starożytności chrześcijańskiej (czwarty i piąty wiek) ceremoniał udzielania chrztu stracił wiele ze swej wymowy z chwilą wzrostu znaczenia chrztu dzieci. Paradoksalnie jednak same obrzędy uległy zmianom w małym tylko stopniu, choć ich sens nie

zawsze był w pełni zrozumiały. Stąd wydaje się rzeczą sensowną zapoznać się nie tylko z wczesnochrześcijańskimi obrzędami chrzcielnymi, ale poznać ich znaczenie w naturalnym dla nich środowisku.

### Milczenie źródeł

Informacje na temat samych obrzędów chrzcielnych, jak również obrzędów im towarzyszących są rozproszone po różnych źródłach. Wcześniej też powstały instrukcje dotyczące udzielania tego sakramentu, choć sprawy ściśle związane z jego udzielaniem – zwłaszcza formuła używana przez szafarza – w tekstach się nie pojawiają. Sami chrześcijanie na temat tego, co działo się w miejscu udzielania, z zasady nie dyskutowali, nawet między sobą, a duszpasterze koncentrowali się przede wszystkim na teologii tego wydarzenia. Nawet jeśli spotkamy gdzieś wspomnienia z chrztu, to są to tylko odwołania do osobistych przeżyć, bez przypomnienia jakichkolwiek szczegółów. Znamienna w tym przypadku jest postawa wielkiego konwertyty Augustyna. W swoich *Wyznaniach* bardzo szeroko opisuje swoją drogę do nawrócenia i podjęcia decyzji o przyjęciu chrztu. Dywaguje szeroko na temat ważności samego chrztu i jego skutków. Można więc z tego dzieła poznać teologię chrztu oraz jego konsekwencje. Natomiast nic nie dowiadujemy się o samym obrzędzie, bo autor ani słowa na ten temat nie pisze. Lapidarnie informuje o zapisaniu się na „listę ludzi mających przyjąć chrzest”, a potem krótko: „Przyjęliśmy chrzest i rozwiął się niepokój o minione życie”<sup>279</sup>. Ani słowem nie napomknął ani o przygotowaniu do chrztu, ani o przebiegu samej ceremonii. Nawet imion swoich rodziców chrzestnych nie podaje, a musiał ich przecież mieć. Tak samo postępuje w przypadku informacji o chrzcie osób ze swojego najbliższego otoczenia. W podobny sposób zachowywali się inni autorzy z tamtego okresu. Chociaż udzielenie chrztu było ceremonią publiczną, to jednak ani jej uczestnicy, ani ci, którzy ją sprawowali, nie udzielali żadnych informacji na zewnątrz.

---

<sup>279</sup> Św. Augustyn, *Wyznania* 9, 6, dz. cyt., s. 194.

Nie ma potrzeby przypominać o braku jakichkolwiek instrukcji w tym względzie. Ta kwestia nie była przedmiotem nauczania duszpasterzy ani tym bardziej dyskusji toczonych z oponentami. Nawet sami kandydaci niewiele wiedzieli o czekających ich obrzędach. O tym, jak one wyglądają, zazwyczaj katechumenów wcześniej nie pouczano. Każdy z przystępujących wiedział, czym jest chrzest, jaka jest jego natura i działanie, ale o tym, co składa się na cały obrzęd, i jak on ma się zachować w trakcie całej ceremonii, dowiadywał się dopiero w czasie jego udzielania od osób zaangażowanych w sprawowanie samego sakramentu. Nawet kiedy biskup objaśniał już nowo ochrzczonego sens obrzędów, to czynił to w sposób bardzo dyskretny. Mimo wszystko nie udało się utrzymać tych spraw w absolutnej tajemnicy, przynajmniej już pod koniec trzeciego wieku. Przekonuje o tym historia przytoczona przez historyka Hermiasza Sozomena.

Historyk ten, relacjonując działalność patriarchy Aleksandrii Atanazego, przytoczył taki oto bardzo ciekawy fakt z dzieciństwa swego bohatera. Jako kilkuletni chłopiec bawił się nad brzegiem morza w gronie rówieśników. Ich zabawę z oddali obserwował aktualny wówczas biskup tego miasta Aleksander. Chłopcy w czasie zabawy zaczęli naśladować ceremonie kościelne. Głównym aktorem tych zabaw był właśnie mały Atanazy, odgrywający rolę celebransa. W pewnej chwili zaczął on naśladować ceremonię udzielania chrztu. Robił to z taką dokładnością, że obserwujący zabawę biskup nie tylko nie mógł wyjść ze zdumienia, ale został wprawiony w zakłopotanie. Przywołał najpierw „starszyzną kościelną”, a następnie chłopców. Dokładnie przepytał ich o przebieg całej zabawy. Chłopcy szczegółowo zrelacjonowali wydarzenia i wówczas nikt ze słuchających, podobnie jak sam obserwujący zabawę biskup, nie miał wątpliwości: obrzędy chrztu zostały z taką dokładnością przez Atanazego wykonane, że nie było potrzeby ich powtarzać. Zdaniem tych lokalnych autorytetów kościelnych chrzest został ważnie udzielony<sup>280</sup>.

---

<sup>280</sup> Por. Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła* 2, 17, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 112.

Zadecydowało o tym dochowanie wierności obrzędowi znanemu, jak widać, chłopcom.

Z przytoczonej historii wynika dość oczywisty wniosek. Skoro co najwyżej kilkunastoletni chłopiec wiedział, w jaki sposób poprawnie udziela się chrztu, to znaczy, że albo sam był tego świadkiem (może sam to wydarzenie świadomie przeżył?), albo też ktoś go bardzo szczegółowo o tym pouczył. Jakkolwiek by było, to widać, iż mimo aury tajemniczości otaczającej chrzest informacje na temat jego udzielania wpływały poza baptysterium i zainteresowani mogli się z nimi zapoznać, choć być może za cenę nieco większego wysiłku i konieczności podjęcia pewnych starań.

### Czas udzielania chrztu

Chrztu od czasów apostoelskich udzielano w każdym czasie i niemalże na każdym miejscu. Żadna pora roku ani też żadne miejsce nie były pod tym względem uprzywilejowane. Nie miało też żadnego znaczenia, czy był tylko jeden kandydat, czy też do chrztu przystępowała większa grupa. Apostoł Filip udzielał chrztu tym, którzy o to prosili, nawet tylko po bardzo krótkim przygotowaniu<sup>281</sup>. W podobny sposób przyjął chrzest nawrócony Szaweł. Tym razem chrztu dokonał najprawdopodobniej „uczeń imieniem Ananiasz” (Dz 9, 10). Domyślać się można, że chodzi w tym wypadku o chrześcijanina, być może zwierzchnika grupki wyznawców Chrystusa w Damaszku. Obrzęd chrztu w tych warunkach musiał wyglądać nader skromnie. Wszak chrześcijanie w Damaszku nie mieli jeszcze ani żadnej świątyni, a być może nawet stałego miejsca modlitwy. Nie wiadomo również, czy rzeczony Ananiasz był urzędowo usytuowany we wspólnocie chrześcijan. Miejscowi Żydzi szanowali go, bo „wydali dobre świadectwo” (Dz 22, 12) o nim, co może sugerować, że nawet oni nie wiedzieli o tym, że już był on chrześcijaninem, a tym bardziej o tym, że wśród swoich współbraci pełni jakąś funkcję. Chrztu udzielono Szawłowi bez oglądania się na jakiegokolwiek terminy.

---

<sup>281</sup> Por. Dz 8, 12–13. 36–38.

W podobny sposób postępowaly wszystkie pierwsze gminy chrześcijańskie. Dopiero dokumenty pochodzące z trzeciego wieku po Chrystusie wiążą udzielanie chrztu z niedzielą, a przede wszystkim z Wielkanocą. *Tradycja apostolska*, chociaż szeroko instruuje, jak udzielać chrztu, to tylko mimochodem sugeruje, że zazwyczaj czyni się to w niedzielę, nie wyszczególniając żadnej<sup>282</sup>. Natomiast kilkadziesiąt lat wcześniej Tertulian pisze wprost: „najbardziej uroczystym dniem do udzielania chrztu jest Wielkanoc”<sup>283</sup>. Można zatem przyjąć za fakt potwierdzony respektowanie w trzecim wieku ogólnej zasady udzielania chrztu w noc wigilii paschalnej.

Stanowisko Tertuliana zdaje się potwierdzać już istniejącą tradycję, jakkolwiek nawet on pisze o Wielkanocy jako najbardziej stosownym terminie udzielania chrztu, bez wykluczania innych. Dodaje on: „Również okres Zesłania Ducha Świętego jest bardzo odpowiedni do udzielania chrztu [...]. Oprócz tego każdy Dzień Pański, a nawet każdy moment jest odpowiedni dla udzielania chrztu. Chociaż co do uroczystości może być różnica, to co do łaski nie ma żadnej różnicy”<sup>284</sup>.

Zatem już na początku trzeciego wieku znano w Kościele i dopuszczano możliwość udzielania chrztu w różne święta i uroczystości. Starano się jednak, by było to wydarzenie wyjątkowe dla całej wspólnoty, stąd przygotowywano całą grupę kandydatów i łączono ich inicjacje z bardziej znaczącymi uroczystościami. Takie bowiem sprzyjały podkreśleniu wagi wydarzenia i pozwalały głębiej przeżyć tak znaczący fakt. A takich wielkich świąt w tym czasie wiele nie było. Była to przede wszystkim właśnie Wielkanoc, więc z nią łączono udzielanie chrztu. Tym bardziej, że teologicznie było łatwo uzasadnić połączenie tych dwóch spraw. Ta tradycja się w Kościele upowszechniła.

---

<sup>282</sup> Por. *Tradycja apostolska* 19, tłum. H. Paprocki, „*Studia Theologica Varsaviensia*” 1976 nr 14, s. 158. Tekst poleca, by kandydaci do chrztu zebrali się w sobotę i czuwali na modlitwie całą noc, a w czasie piania kogutów mają przystąpić do chrztu.

<sup>283</sup> Tertulian, *O chrzcie* 19, 1, tłum. E. Stanula, Warszawa 1970, s. 152 (PSP, 5),

<sup>284</sup> Tertulian, *O chrzcie* 19, 2–3, dz. cyt., s. 152–153.

Za udzielaniem chrztu w tę uroczystość przemawiały przede wszystkim głębokie racje teologiczne. Wielkanoc to przecież misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, a więc samo sedno tajemnicy odkupienia. To ona nadaje sens sakramentowi chrztu i całej inicjacji. W mniejszym stopniu taką wymowę posiadała uroczystość Zesłania Ducha Świętego, kończąca okres paschalny. Stąd połączenie udzielania chrztu z jedną z tych uroczystości, co nie przekreślało możliwości wybrania na ten obrzęd innego święta albo nawet zwykłego dnia. Z całą jednak pewnością nie była to praktyka cotygodniowa, uzależniona wyłącznie od tego, czy byli chętni, czy też nie. Jest również rzeczą pewną, że gdy udzielano chrztu w sytuacjach nadzwyczajnych, to obrzędy musiały być znacznie uproszczone.

Zasada udzielania chrztu w Wielkanoc i ewentualnie w uroczystość Zesłania Ducha Świętego była w późniejszym czasie bardzo przestrzegana. Nabrała nawet formy prawnej, obowiązującej w Kościele. Papież Syrycjusz pod koniec czwartego wieku przypominał: „wypada, żeby tylko w te dni, w Wielkanoc ze swą Pięćdziesiątnicą, w roku napływającym do wiary przekazywane były główne tajemnice chrztu”<sup>285</sup>. Przypomnienie to było reakcją na samowolne praktyki biskupów, którzy udzielali chrztu także w inne święta i uroczystości. Generalnie jednak Wielkanoc jako czas właściwy dla udzielania chrztu był w Kościele przestrzegany, czasem nawet w sposób skrajny. Według historyka Sokratesa Scholastyka w piątym wieku po Chrystusie w Tesalii chrztu udzielano wyłącznie „[...] w dni świąteczne Wielkiej Nocy. Stąd też wyjąwszy nielicznych, niemal wszyscy pozostali umierają bez chrztu”<sup>286</sup>.

Wspomniany papież Syrycjusz dopuszczał jednak, a nawet zalecał udzielenie chrztu każdemu, kto znalazłby się „w sytuacji jakiegoś zagrożenia [...], w niebezpieczeństwie katastrofy morskiej, ataku wroga,

---

<sup>285</sup> *List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony 2*, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 36\* (ŻMT, 52).

<sup>286</sup> Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła V 22*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986, s. 431.

niepewności obłężenia albo jakiegokolwiek niedającej nadziei choroby ciała<sup>287</sup>. Takie zalecenie było, jak się wydaje, reakcją na pojawiające się skrajności, jak choćby ta przed chwilą przypomniana.

Bardzo interesujący jest kontekst udzielania chrztu. Na samym początku obrzędu tego, jak się wydaje, nie łączono z żadnym innym. Ale już wspomniany Justyn relacjonuje: „Po udzieleniu obmycia temu, kto uwierzył i dołączył do nas, prowadzimy go na spotkanie z tzw. braćmi, aby tam wspólnie modlić się za samych siebie, za nowo ochrzczonego [...]. Na zakończenie zaś modlitw pozdrawiamy się wzajemnie pocałunkiem pokoju<sup>288</sup>. Pocałunek pokoju kończył, jak wiadomo, pierwszą część liturgii eucharystycznej, czyli liturgię słowa. Z relacji Justyna można wnioskować o połączeniu udzielania chrztu ze sprawowaniem Eucharystii. Chrzest stanowił przepustkę do uczestnictwa w Eucharystii i jego udzielanie było, jak z tego wynika, połączone z jej sprawowaniem. Niezależnie od tego, czy było to w cotygodniowy dzień Pański, czy też w Wielkanoc, czy też jakikolwiek inny dzień. W tym wydarzeniu uczestniczyła cała lokalna wspólnota wierzących, towarzysząc przez modlitwę przystępującemu do chrztu, a następnie przyjmując go w swoje szeregi. Późniejsze źródła już nie pozostawiają żadnych wątpliwości: udzielanie chrztu łączyło się z udzieleniem pozostałych sakramentów inicjacji, choć nie zawsze o tym wprost przypomniano.

## W „wodzie żywej” i w baptysterium

Pierwotnie chrztu udzielano tam, gdzie do dyspozycji była woda, zwłaszcza bieżąca. *Didache*, dokument z przełomu pierwszego i drugiego wieku, poucza: „Chrzczycie w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego w wodzie żywej. Jeśli nie masz wody żywej, chrzczij w innej, jeśli nie możesz w zimnej, chrzczij w ciepłej. Jeśli brak ci jednej i drugiej, polej głowę trzy

---

<sup>287</sup> *List Syrycjusza do Himeriusza, biskupa Tarragony*, dz. cyt., s. 36\*.

<sup>288</sup> Justyn, *Apologia* 1, 65, 1–2, tłum. L. Misiarczyk, w: Justyn Męczennik, 1 i 2 *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012, s. 85.

razy wodą<sup>289</sup>. Z tego wynika, że nie przywiązywano specjalnej wagi do miejsca. Można było chrzcic przez zanurzenie, ale równie dobrze przez trzykrotne polanie głowy wodą. Taką, jaka była w danym momencie do dyspozycji. W *Didache* po raz pierwszy w historii pojawiła się wzmianka o możliwości udzielania chrztu przez trzykrotne polanie głowy. Według świadectw niektórych apokryfów chętnie udzielano chrztu również w morzu. Podobno tak miał chrzcic św. Piotr, wybierając to miejsce i ten rodzaj wody ze względu na jego symboliczne znaczenie<sup>290</sup>. Kiedy jednak znalazł się w Rzymie, chrztu miał udzielać w Tybrze<sup>291</sup>. Rodzaj wody używanej do chrztu, jak widać, nie miał większego znaczenia. Decydowała dostępność.

Znany filozof chrześcijański, Justyn, w połowie drugiego wieku w swojej książce, wyjaśniając poganom, jak wyglądają chrześcijańskie obrzędy, pisze też o odrodzeniu przez chrzest. Najpierw lapidarnie przedstawia warunki, jakie musi spełnić kandydat, i sposób jego przygotowania, a następnie dodaje: „Potem prowadzimy ich tam, gdzie jest woda, i w taki sam sposób, w jaki my sami zostaliśmy odrodzeni, oni również dostępują odrodzenia”<sup>292</sup>. Nie wyjaśnia, o jaką wodę chodzi, ani też gdzie jej szukano. Wydaje się, że nie miało to większego znaczenia. Wybierano zazwyczaj „wodę żywą”, czyli bieżącą, a więc źródło lub rzekę, i w jej nurtach obmywano albo zanurzano kandydata. W razie konieczności

---

<sup>289</sup> *Didache* 7, 1–3, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 36 (BOK, 10). *Didache* to najstarszy, obok pism Nowego Testamentu, tekst chrześcijański. Są to trzy katechezy zredagowane na przełomie pierwszego i drugiego wieku.

<sup>290</sup> Por. *Recognitiones* VII 38, 1, PG 2, col. 1370, szerzej zob. R. Zarzeczny, *Przygotowanie do wiary i przygotowanie do chrztu w „Pseudoklementynach”*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 35. Czasem chrzest w morzu był koniecznością, np. w czasie podróży morskiej, o czym piszą apokryficzne *Dzieje Piotra*, tłum. Z. Izydorczyk, M. Bielewicz, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie cz. 1*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 490.

<sup>291</sup> Tak przynajmniej twierdził Tertulian, *O chrzcie* 4, 3, dz. cyt., 136.

<sup>292</sup> Justyn, *Apologia* 1, 61, 3, dz. cyt., s. 82.



lub trudnego dostępu do bieżącej wody można było ochrzcić przez zanurzenie w zbiorniku wodnym albo tylko przez trzykrotne polanie głowy. Do udzielania chrztu wykorzystywano zatem te zbiorniki wodne, które były dostępne: najchętniej rzeki.

Jeszcze w czasach Tertuliana na przełomie drugiego i trzeciego wieku chrztu udzielano przede wszystkim tam, gdzie była bieżąca w sposób naturalny woda. Innych miejsc nawet nie szukano. Wspomniana już *Tradycja apostołska* zalecała jedynie: „Woda winna być wypływająca ze źródła albo spadająca z wysokości. Jeżeli nie zachodzi jakaś konieczność niech to odbywa się w ten sposób. W razie konieczności i naglącej potrzeby używa się takiej wody, jaka jest”<sup>293</sup>. Zalecenie szukania „wody wypływającej ze źródła” było uzasadnione symboliką, którą było łatwo wykorzystać do wyjaśnienia istoty chrztu. Dobrze też była widziana woda „spadająca z wysokości”, w domyśle wodospad. Chrzt przez zanurzenie był w takich warunkach bardzo ułatwiony, był to zatem взгляд praktyczny.

W jedno z takich miejsc, gdzie można było udzielić chrztu, udawała się grupa kandydatów do chrztu oraz ci wszyscy, którzy w tym obrzędzie brali udział. Zanim się rozpoczął cały obrzęd, biskup błogosławił wodę, która w ten sposób stawała się wodą chrzcielną<sup>294</sup>. Przez „[...] wezwanie Boga woda osiąga tajemniczą moc uświęcania. Natychmiast bowiem zstępuje Duch z nieba i przebywa nad wodami i uświęca je sobą samym, a w ten sposób uświęcone wchłaniają w siebie moc uświęcenia” – tłumaczył Tertulian<sup>295</sup>. Zwyczaj święcenia wody, jak z tego widać, sięga początków chrześcijaństwa. Wnet nawet stał się obowiązkiem. Już Cyprjan pisze: „woda, aby mogła obmyć grzechy człowieka przyjmującego chrzt, musi być najpierw oczyszczona i poświęcona przez kapłana”<sup>296</sup>.

<sup>293</sup> *Tradycja apostołska* 19, dz. cyt., s. 158.

<sup>294</sup> Por. *Tradycja apostołska* 19, dz. cyt., s. 158.

<sup>295</sup> Tertulian, *O chrzcie* 4, dz. cyt., s. 136. Uproszczone wydaje się sądz, jakoby takiego poświęcenia dokonywano tylko w baptysterium, zob. M. Wysocki, art. cyt., s. 80.

<sup>296</sup> Św. Cyprjan, *Listy* 70, 1, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969, s. 250 (PSP, 1).

W czwartym wieku istniał już specjalny ryt poświęcenia wody chrzcielnej, które z całą pewnością odbywało się w baptysterium<sup>297</sup>.

Za wyborem miejsca chrztu przemawiały, jak się wydaje, względy praktyczne, co jednak nie wykluczało dopatrywania się w źródle chrzcielnym znaczeń teologicznych. Można się zastanawiać, skąd to powszechne przekonanie o chrzcie w „wodzie żywej”. Być może jakąś rolę odgrywała w tym historia Jana Chrzciciela, udzielającego chrztu w Jordanie, bo nie sposób przypuszczać, by liczyły się tylko względy praktyczne. Chrzest w morzu miał szczególną symbolikę, gdyż przywoływał na myśl wody potopu z czasów Noego, stanowiące figurę zapowiadającą obmycie chrzcielne.

Od trzeciego wieku do powszechnej praktyki weszły specjalne pomieszczenia przeznaczone do udzielania chrztu zwane baptysteriami. Nie budowano ich ani nad źródłami, ani też nie kierowano do takiego pomieszczenia wody bieżącej, np. z rzeki. Budynki takie wznoszono przy miejscach przeznaczonych na spotkania modlitewne. Pierwsze takie pomieszczenia powstały już w trzecim wieku. Najstarsze baptysteria to były niewielkie pomieszczenia przylegające do właściwego kościoła<sup>298</sup>. Centralne miejsce w baptysterium zajmował zbiornik na wodę w kształcie zagłębienia w posadzce lub zbudowanego na środku zbiornika naziemnego. Najstarsze pomieszczenie tego typu, na jakie natrafili archeolodzy, to pomieszczenie o wymiarach 7 na 3 m z niewielkim basenem o głębokości ok. pół metra. Baptysteria były małe z kilku względów. Przede wszystkim dlatego, że do chrztu przystępowało niewiele osób. Towarzyszyło im również niewiele, bo tylko ci, którzy byli zaangażowani w udzielanie chrztu. Bardzo ograniczone też były możliwości finansowe chrześcijan. Taki basen napełniano wodą wtedy, gdy miał być udzielany chrzest. W miarę jak rosła liczba kandydatów

---

<sup>297</sup> Por. *Euchologion Serapiona* 19, tłum. A. Caba, w: *Konstytucje Apostolskie*, dz. cyt., s. 311\*.

<sup>298</sup> Takie odkryto w Dura Europos, szerzej zob. M. Gawlikowski, *Dura Europos*, EK, t. 4, Lublin 1989, kol. 366–367.

i zwiększały się możliwości chrześcijan, zwiększano też baptysteria. Baptysteria we właściwej sobie roli, czyli do udzielania chrztu, były wykorzystywane co najwyżej kilka razy w roku. W okresach, kiedy chrztu nie udzielano, mogły więc służyć także do innych celów.

Wygląd i usytuowanie baptysteriów zaczęły się zmieniać w czwartym wieku, z chwilą gdy Kościół mógł swobodnie budować potrzebne dla swej działalności budynki, a liczba chętnych do chrztu nieustannie rosła. Kościoły budowano coraz większe, a obok nich często wręcz monumentalne baptysteria. Kierowano się przy tym nie zawsze rzeczywistymi potrzebami. Wprawdzie w wielkich wspólnotach miejskich baptysterium musiało być zdecydowanie większe niż w małych ze względu na liczbę przystępujących do chrztu, ale modne stało się także zwracanie uwagi na symboliczną wymowę tego budynku. Już samym swym wyglądem miał on podkreślać wyjątkową rolę chrztu w życiu człowieka. Świadczyć o tym miały zatem jego wielkość, kształt, sama orientacja oraz dekoracja. Były to budynki bogato ozdobione i wyposażone. Początkowo ozdabiano tylko ściany, ale potem również posadzki wykładano wspianiałymi płytami, całość ozdabiano architektonicznymi detalami, np. kolumnami, arkadami itd. Ściany dekorowano bogatymi malowidłami oraz mozaikami. Umieszczone na ścianach baptysterium najczęściej przedstawiały sceny biblijne związane z chrztem, np. chrzest Chrystusa w Jordanie, przejście Żydów przez Morze Czerwone itp. Do dekoracji wykorzystywano różnego rodzaju obrazy biblijne symbolizujące tajemnicę chrztu, np. sceny przedstawiające raj lub wejście do niego. Bardzo ozdobne były również posadzki baptysteriów, wykładane często kolorowymi marmurami<sup>299</sup>.

W okresie największego rozkwitu baptysteriów, czyli w wieku czwartym i piątym, wiele z nich było doskonale wyposażonych w różnego rodzaju rozwiązania i udoskonalenia techniczne. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, że zarówno do konstruowania, jak też do wyposażania baptysteriów wykorzystywano doświadczenia zdobyte przy budowie staro-

---

<sup>299</sup> Szerzej zob. P. Bohodziewicz, B. Filarska, *Baptysterium*, EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 1309; B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, s. 266–281.

żytych term. Często woda w nich była podgrzewana, mogła spływać z góry, różne były systemy napełniania i opróżniania basenu chrzcielnego.

Sam kształt baptysterium zazwyczaj również miał wymowę symboliczną, co było rzeczą przez budowniczych zamierzoną. Często budowano je na planie ośmiokąta, bo liczba osiem miała szczególne znaczenie w chrześcijańskiej symbolice, zwłaszcza tej związanej z chrztem. Do niej nawiązywano często w katechezach chrzcielnych. Zazwyczaj o formie baptysterium decydowały regionalne zwyczaje. Decydujące, jak się jednak wydaje, były względy czysto pragmatyczne. One decydowały o usytuowaniu i kształcie baptysterium.

W baptysteriach pochodzących z czwartego wieku zazwyczaj było kilka pomieszczeń: obszerny przedsionek, obok główne pomieszczenie z basenem chrzcielnym oraz małe pomieszczenie, służące być może do przebierania. Jeśli było tylko jedno pomieszczenie, to zazwyczaj było ono podzielone na kilka części albo otoczone przez nisze w ścianach. Spełniały one funkcje pomocnicze jako np. przebieralnie. Tam składało się przed wejściem do basenu chrzcielnego. W większych baptysteriach rolę przebieralni pełniły krużganki otaczające miejsce udzielania chrztu.

Basen chrzcielny mógł mieć różny kształt i wielkość. Stanowił on centrum całego baptysterium. Najczęściej o jego wyglądzie decydowały względy praktyczne, ale niebagatelna była też symbolika. Zwykle było to okrągłe zagłębienie w podłodze o głębokości nie większej niż 70–80 cm. Musiał być na tyle głęboki, by można było w nim zanurzyć głowę, co symbolicznie oznaczało pochowanie w grobie. Wchodziło się do niego po kilku stopniach. Były również baseny prostokątne, naśladujące grób Chrystusa lub też nawiązujące do czterech stron świata albo do czterech rzek wypływających z raju. Jasna była symbolika baptysterium w formie krzyża, co miało zwrócić uwagę na związek chrztu z krzyżem Chrystusa. Były też baseny w formie gwiazdy, ośmiokąta i inne. Każdy kształt niósł za sobą określone znaczenie. Nie trzeba dodawać, że baseny też były ozdabiane i, na ile pozwalały na to okoliczności, wykonywane z niepospolitych materiałów.

Woda była doprowadzana specjalnym kanałem albo napełniano taki basenik, wlewając do niego wodę. W późniejszych baptysteriach sposób zaopatrzenia basenu chrzcielnego w wodę mógł być bardzo wyrafinowany, np. spływała do niego z góry. W niektórych baptysteriach spotkać można było z kolei baseny, do których należało wchodzić najpierw po schodach w górę, a następnie po schodkach zejść do niego.

Baptysterium było zazwyczaj zbudowane w bezpośredniej bliskości kościoła. Nie było jednak żadnej ścisłej reguły, która by decydowała o jego dokładnej lokalizacji. Jak już zostało powiedziane, w pierwszych kościołach chrześcijańskich było to małe pomieszczenie zazwyczaj obok prezbiterium. Późniejsze baptysteria miały dużo większe rozmiary i najczęściej stanowiły odrębny budynek. Tego, gdzie znajdowało się baptysterium, dowiadujemy się najczęściej ze świadectw archeologicznych, bo szczegółowych opisów na ten temat nie ma. O usytuowaniu baptysterium w relacji do samego kościoła decydowały względy praktyczne. Ponieważ tam odbywały się obrzędy chrzcielne, po których nowo ochrzczeni wkraczali do kościoła w uroczystej procesji, praktyczne było umiejscowienie baptysterium w pobliżu wejścia. Czasem jednak dodatkowe względy decydowały o innej jego lokalizacji.

## Szafarz

Chrztu od samego początku udzielał, jak można się domyślać, zwierzchnik wspólnoty, czyli w naszym rozumieniu biskup<sup>300</sup>. Wprawdzie w *Didache* nie ma wprost o tym mowy, ale już nieco późniejszy tekst wyraźnie przypomina: „nie róbcie niczego bez biskupa”<sup>301</sup>. Wszystko, co działo się we wspólnocie, miało być przynajmniej za wiedzą biskupa. On przewodniczył każdemu zgromadzeniu modlitewnemu, on również podej-

---

<sup>300</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Biskup w procesie inicjacji chrześcijańskiej w starożytnym Kościele*, w: *In nomine Domini*, red. S. Sojka, S. Ewertowski, Olsztyn–Elbląg 2015, s. 71–74.

<sup>301</sup> Św. Ignacy Antiocheński, *Do Kościoła w Magnezji* 7, 1, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwi świadkowie*, dz. cyt., s. 121.

mował decyzje o przyjęciu nowych członków. Do jego zadań należało też sprawowanie i udzielanie sakramentów. Nie oznacza to jednak, że tylko on wyłącznie mógł chrztu udzielać. Na początku trzeciego wieku chrześcijański pisarz Tertulian przypominał zasady:

Prawo udzielania chrztu posiada ze swej istoty najwyższy kapłan, którym jest biskup. Następnie prezbiterzy i diakoni, jednakże nie bez upoważnienia biskupa [...]. Prawo to również przysługuje i laikom, ponieważ co otrzymuje równym prawem, równym też można przekazać: oczywiście prawo to przysługuje laikom wówczas, jeśli już nie są wezwani biskupi, prezbiterzy czy diakoni<sup>302</sup>.

Natomiast *Konstytucje Apostolskie* z czwartego wieku przypominały obowiązki biskupa dotyczące chrztu: „ochrzczisz ich w wodzie ty sam albo podległy tobie prezbiter”<sup>303</sup>. Inny kanon stanowił: „czynność ta jest dozwolona tylko biskupom i prezbiterom, którym mogą pomagać diakoni”<sup>304</sup>. Biskup mógł zatem wyznaczyć do tego zadania kogoś ze swoich współpracowników, zazwyczaj prezbitera, a w szczególnych okolicznościach diakona. Co do tego nie było żadnych wątpliwości. Były to mimo wszystko przypadki nadzwyczajne. Do takich z całą pewnością należało udzielanie chrztu katechumenom, którzy znaleźli się w więzieniu<sup>305</sup>. Podobna sytuacja miała miejsce wtedy, gdy zachodziło niebezpieczeństwo śmierci, a obecność biskupa była niemożliwa. W tych przypadkach chrzest udzielony przez duchownego upoważnionego przez biskupa był ważny, jakkolwiek „ceremonie” winny zostać dopełnione przez biskupa wtedy, gdy będzie to możliwe<sup>306</sup>. Gdy nie zachodziły

---

<sup>302</sup> Tertulian, *O chrzcie* 17, dz. cyt., s. 149–150.

<sup>303</sup> *Konstytucje Apostolskie* III 16, 2, dz. cyt., s. 95\*.

<sup>304</sup> *Konstytucje Apostolskie* III 11, 1, dz. cyt., s. 89\*.

<sup>305</sup> Por. *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicjy* 3, tłum. A. Malinowski, Kraków 1991, s. 250 (OŻ, 9).

<sup>306</sup> Por. *O powtórny chrzcie* 10, tłum. J. Słomka, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym*, opr. J. Słomka, Kraków 2004, s. 223 (BOK, 25). Brakujące „ceremonie”

wyjatkowe okoliczności, o udzieleniu sakramentu chrztu decydował biskup i on też dokonywał tego aktu. Tej władzy biskupa nikt w starożytnym Kościele nie kwestionował. Pojawiały się natomiast, i to już od trzeciego wieku, dyskusje dotyczące dyspozycji biskupa. W niektórych kręgach uzależniano ważność chrztu od świętości biskupa lub też od jego prawowierności i przynależności do Kościoła<sup>307</sup>.

Kontrowersje budziła możliwość udzielania chrztu przez kobiety, a także przez heretyków i schizmatyków. Tertulian, przyznając – wprawdzie tylko w szczególnych przypadkach – laikom prawo do udzielania chrztu, wykluczał z tego kobiety<sup>308</sup>. Również, chociaż nie tak kategorycznie, odmawiają im tego prawa *Konstytucje Apostolskie*<sup>309</sup>. Natomiast kwestia ważności chrztu udzielonego przez heretyków lub schizmatyków była wielokrotnie omawiana w wystąpieniach biskupów i na synodach. Spory były w tym przypadku bardzo żywe, a przyjęte rozwiązania prowadziły wielokrotnie do rozłamów w Kościele. Mimo wielu zastrzeżeń Kościół uznawał ważność chrztu udzielonego w sposób poprawny również w herezjach i schizmach, a na początku czwartego wieku zadekretowano tę sprawę w sposób oficjalny<sup>310</sup>.

Swoje obowiązki szafarza chrztu biskup rozpoczynał od poświęcenia wody i olejów potrzebnych przy chrzcie. Jeżeli chrzest odbywał się w wodzie bieżącej, to biskup nad nią odmawiał modlitwę, zanim rozpoczął obrzęd chrzcielny. W podobny sposób poświęcał wodę w baptysterium. Biskup Ambroży przypominał: „najpierw wchodzi tam [czyli do bapty-

---

to przede wszystkim włożenie rąk biskupa, będące znakiem udzielenia Ducha Świętego.

<sup>307</sup> Por. *O powtórnym chrzcie* 10, dz. cyt., s. 222. Te kontrowersje były jedną z przyczyn powstania schizmy donacjańskiej, szerzej zob. A. Żurek, „*Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele*” – w *poszukiwaniu istoty donatyzmu*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2012, s. 129.

<sup>308</sup> Por. Tertulian, *O chrzcie* 17, dz. cyt., s. 150.

<sup>309</sup> Por. *Konstytucje Apostolskie* III 9, dz. cyt., s. 88\*.

<sup>310</sup> Por. *Synod w Arles*, k. 9, tłum. A. Baron, A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 72\* (ŻMT, 37). Późniejsze synody to potwierdzały.

sterium – przyp. aut.] kapłan, dokonuje nad wodą egzorcyzmów, następnie zanoszą błagania i modły o uświęcenie źródła chrzcielnego i o obecność wieczystej Trójcy<sup>311</sup>. Istniał zatem ustalony obrzęd poświęcenia wody chrzcielnej, o którym szczegółowo jednak publicznie nie mówiono. Ta uwaga może oznaczać, że poświęcenie wody odbywało się bezpośrednio przed chrztem, być może nawet bez udziału wiernych. Być może uczestniczyli w tej ceremonii tylko ci, którzy mieli do chrztu przystąpić, oraz osoby spełniające jakieś funkcje przy tym obrzędzie. Obrzęd był zresztą bardzo prosty i w gruncie rzeczy oczywisty. Jego istotą była modlitwa biskupa wzorowana na modlitwie odmawianej podczas sprawowania Eucharystii. Do niej dołączona była modlitwa o charakterze egzorcyzmu. Być może tego poświęcenia biskup mógł dokonać już wcześniej.

Biskup poświęcał również oleje potrzebne do sprawowanych obrzędów. Przepis *Tradycji apostołskiej* przewidywał: „Biskup niech pobłogosławi olej i umieści go w naczyniu. Jest to olej dziękczynienia. Następnie weźmie inny olej i odmówi nad nim egzorcyzm. Jest to olej egzorcyzmu”<sup>312</sup>. Jednak nie jest rzeczą pewną, czy to były wszystkie oleje potrzebne w obrzędach inicjacji. Teksty z czwartego wieku sugerują, że namaszczeń mogło być kilka, a niektóre z nich obfite. Ilość oleju musiała być odpowiednia do potrzeb.

Zanim kandydaci do chrztu udali się do baptysterium, biskup jeszcze wygłaszał okolicznościową katechezę. Udzielał w niej ostatnich objaśnień, być może dotyczących samych obrzędów inicjacji.

Biskupowi pomagali inni duchowni. Ich rola rosła, w miarę jak ubogacał się sam obrzęd udzielania chrztu oraz przybywało obrzędów towarzyszących. Istotna była zwłaszcza pomoc prezbiterów i diakonów, a w niektórych Kościołach pomoc diakonów.

Wspólnota uczestniczyła w akcie chrztu swojego nowego członka przez post i modlitwę. *Didache* zaleca post przez jeden albo dwa dni przede wszystkim temu, kto miał przyjąć chrzest, i temu, kto go udzielał.

---

<sup>311</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 1, 18, dz. cyt., s. 71.

<sup>312</sup> *Tradycja apostołska* 19, dz. cyt., s. 158.



## Namaszczenia

Bardzo charakterystycznym obrzędem związanym z udzielaniem chrztu były namaszczenia olejem. Zazwyczaj było ich kilka, a ich liczba zależała od lokalnych tradycji. Najstarsze źródła mówią o dwóch namaszczeniach, a w zasadzie o dwóch rodzajach oleju stosowanego przy chrzcie. Jeden olej był przeznaczony do egzorcyzmowania i był używany przed chrztem. Namaszczano nim kandydata do chrztu po wyrzeczeniu się przez niego szatana. Czynność tę wykonywał prezbiter, odmawiając przy tym stosowny egzorcyzm. Drugi olej, zwany olejem dziękczynienia, był używany do namaszczenia już ochrzczonego po jego wyjściu z wody<sup>313</sup>. W późniejszych źródłach, pochodzących z czwartego wieku, jest też mowa o diakonach, którzy w tych czynnościach pomagali.

Z czasem, gdy chrztu udzielano już w baptysterium, namaszczenia nabrały większego znaczenia i odbywały się według stosownego ceremoniału. Rozpoczął je gest zdejmowania szat. Pozbycie się szat było czynnością naturalną o znaczeniu bardzo praktycznym, bo kandydaci do chrztu mieli zostać namaszczeni olejem na całym ciele i zanurzeni w basenie chrzcielnym, ale w jeszcze większym stopniu była to czynność symboliczna. Tłumaczono ten gest w różnorodny sposób. Zasadniczo i dla wszystkich zrozumiałe było to symboliczne porzucenie dotychczasowego życia i obyczajów. Chrzest był przecież porzuceniem „starego człowieka” i narodzinami „nowego”. Wszystko, co symbolizowało tego dawnego człowieka, winno być porzucone. Złożone szaty to była przeszłość, którą katechumen porzucał i pozostawiał za sobą. Czasem odwoływano się przy tym obrzędzie do obnażenia Chrystusa przed ukrzyżowaniem. Skoro chrzest włączał w Chrystusa, to Jego naśladowanie w tym momencie było całkiem wytłumaczalne. Jeszcze inni kandydaci przypominali biblijny opis stworzenia człowieka i jego pobyt w raju. Nagość uświadamiała człowiekowi wolność i jednocześnie moc,

---

<sup>313</sup> Por. *Tradycja apostołska* 20, dz. cyt., s. 160.

której nie musi chronić odzież. Tak wolny był pierwszy człowiek, który choć był nagi, to przecież nie odczuwał wstydu<sup>314</sup>.

Nawet poszczególne elementy tej niby prostej i praktycznej czynności, jaką było rozbieranie się, a nawet pozbywanie się niektórych elementów garderoby, mogły nabierać symbolicznego znaczenia. Niektórzy z ojców Kościoła (np. Klemens Aleksandryjski, Grzegorz z Nyssy) znali specjalny obrzęd zdejmowania sandałów. Dokonywać tego miał ten, kto chrzczył. On rozwiązywał rzemienie u sandałów katechumena, co było nawiązaniem do słów Jana Chrzciciela, wypowiedzianych o Chrystusie.

Zdjęcie szat stanowiło przygotowanie do namaszczenia i samego chrztu. Obnażonych kandydatów namaszczano zwykle „od głowy aż do stóp”<sup>315</sup>. Jak w praktyce ten element przygotowania do chrztu wyglądał, możemy się tylko domyślać. Była to czynność na tyle prozaiczna, że nikt nie widział potrzeby jej tłumaczenia. Znając przemyślność i praktyczność starożytnych, zapewne było to dobrze zorganizowane. Istniały przecież urzędy odpowiedzialne za przebieg poszczególnych ceremonii, więc i w tym przypadku rzecz musiała być opracowana. W tekstach jest tylko mowa o uczestnictwie w tej części obrzędów diakonów, względnie, w sensie ogólniejszym, lewitów. W tak ogólny sposób określano jednak wszystkich duchownych niższych stopni, do diakona włącznie.

W tym kontekście najwięcej naszych wątpliwości i znaków zapytania wywołuje chrzest kobiet. Wiemy na ten temat jeszcze mniej niż na temat chrztu w ogóle. Tylko w greckich tekstach znaleźć można informację o tym, że przy chrzcie kobiet diakonisy pomagały diakonom. One namaszczały ciało kobiet i po chrzcie ubierały je w białe szaty. Diakon w tym przypadku namaszczał tylko czoło<sup>316</sup>. Sytuacja była zatem jasna tam, gdzie oficjalnie istniał urząd diakonisy. Tak z całą pewnością było

---

<sup>314</sup> Na temat symboliki poszczególnych obrzędów chrzcielnych szerzej zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt.

<sup>315</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 20, 3, dz. cyt., s. 306–307; św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

<sup>316</sup> *Konstytucje apostołskie* 3, 16, 1–2; dz. cyt., s. 92\*; 8, 28, 6, dz. cyt., s. 257\*.

w Kościele greckim. Natomiast w Kościele łacińskim brak tego typu informacji, choć obrzęd miał taki sam przebieg. Istnieją domysły, że diakonisy mogły być zastępowane przez dojrzałe kobiety<sup>317</sup>.

Namaszczenie nie miało praktycznego znaczenia, ale była to czynność symboliczna o wielorakiej wymowie teologicznej. Olej miał działanie lecznicze i konserwujące, więc namaszczenie nim w tym momencie przypominało, że chrzest uzdrawia duszę z ran grzechu. Było zatem znakiem uzdrowienia duchowego. Zabezpieczał także na przyszłość. Oleju używali zapaśnicy przed walką, ale również stosowano go do wzmocnienia ciała. Z tego względu namaszczenie olejem było symbolicznym przygotowaniem do walki duchowej, do jakiej stawał ochrzczony i do której powinien być przygotowany. Biskupi tłumaczyli: „namaszczono cię niby zapaśnika Chrystusowego”<sup>318</sup> albo „namaszcza wam całe ciało ową duchową oliwą, by wzmocnić wasze członki i zabezpieczyć je przed strzałami wroga”<sup>319</sup>. Namaszczenie dokonane przed samym chrztem było zapowiedzią walki z demonem, jaką przystępujący do chrztu toczy już w samym akcie chrztu, do którego przystępuje. Chrzest bowiem nie jest rzeczywistością symboliczną, ale rzeczywistym wyrwaniem się spod panowania grzechu.

Jednocześnie było w tym obrzędzie odwołanie do namaszczeń Starego Testamentu. Tam namaszczano na króla albo kapłana. Przez chrzest następowało włączenie w naród królewski i kapłański. Było to bardzo teologiczne i głębokie znaczenie. Przy czym kolejność namaszczenia i wyrzeczenia się zła była rzeczą względną. W Kościołach, gdzie wyrzeczenie się szatana było bezpośrednio połączone z udzielaniem chrztu, następowało ono już po namaszczeniu. Kandydat do chrztu, stojąc już w basenie chrzcielnym albo tuż przy nim, wypowiadał służbę szatanowi i jego sprawom w sposób opisany wyżej.

---

<sup>317</sup> Szerzej zob. M. G. Bianco, *Diaconesse*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, Casale Monferato 1983, col. 934–935.

<sup>318</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 1, 4, dz. cyt., s. 68.

<sup>319</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

Ochrzczony jeszcze w basenie chrzcielnym albo tuż po wyjściu z niego był w niektórych Kościołach ponownie namaszczany poświęconym olejem. Mówi o tym już *Tradycja apostolska*, a więc obrzęd był bardzo starej daty. Tym razem, w odróżnieniu od wcześniejszych namaszczeń, zwłaszcza związanych z egzorcyzmami, było to raczej symboliczne polanie olejem tylko głowy<sup>320</sup>. Dokonywał go, jak się wydaje, prezbiter. Według najstarszej wersji namaszczeniu towarzyszyły słowa szafarza: „Namaszczam cię świętym olejem w imię Jezusa Chrystusa”<sup>321</sup>. W Mediolanie, w czasach Ambrożego, dokonujący tego namaszczenia prezbiter kierował do ochrzczonego słowa: „Bóg Ojciec wszechmogący, który cię odrodził z wody i Ducha i darował ci grzechy, On również namaszcza cię na życie wieczne”<sup>322</sup>. Teksty tych modlitw zdają się w jakimś sensie sugerować, że w tym namaszczeniu widziano pewne dopełnienie samego chrztu, choć nie nadaje się temu szczególnej wagi. Nawet nie wiadomo, czy wszędzie to namaszczenie stosowano. Tam jednak, gdzie ten zwyczaj był stosowany, stanowił jakby ostateczne potwierdzenie wiary nowo ochrzczonego. Kapłan przypominał mu, że gdy wychodzi z basenu chrzcielnego, ma w sobie życie wieczne, stanowiące najważniejszy owoc chrztu.

### Przyrzeczenia chrzcielne i wyznanie wiary

Istotnym elementem chrztu było złożenie przyrzeczeń chrzcielnych i wyznania wiary. Oba te akty odbywały się w formie odpowiedzi chrzczonego na pytania zadawane przez szafarza sakramentu lub osoby mu pomagającej. W najprostszej formie wyglądało to tak, jak przewidywała *Tradycja apostolska*. Prezbiter pytał kandydata do chrztu, czy wyrzeka się szatana i jego spraw, a zapytany odpowiadał „wyrzekam się”. Kandydat

---

<sup>320</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* 29, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2004, s. 58 (ŻMT, 31).

<sup>321</sup> *Tradycja apostolska* 21, dz. cyt., s. 160.

<sup>322</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 2, 24, dz. cyt., 78.

mógł też sam złożyć takie wyrzeczenie, wymawiając odpowiednia formułę<sup>323</sup>. Następnie już w basenie chrzcielnym składał wyznanie wiary, odpowiadając na zadawane pytania słowem „wierzę”<sup>324</sup>.

Cały ten obrzęd mógł mieć formę rozbudowaną. W Jerozolimie w połowie czwartego wieku, gdzie baptysterium miało przedsionek, kandydaci wraz z biskupem zatrzymywali się w nim. Tam miało miejsce uroczyste wyrzeczenie się szatana. Wszyscy zwracali się twarzą ku zachodowi i wyciągali ku górze rękę jak przy składaniu przysięgi. Wszyscy razem wygłaszali formułę: „Odrzekam się ciebie, szatanie i wszystkich spraw twoich, wszelkiej pompy i służby tobie”<sup>325</sup>. Zwrócenie się ku zachodowi miało swoją wymowę. Biskup Cyryl Jerozolimski tłumaczył to w ten sposób: kandydaci zwracali się twarzą ku zachodowi, ponieważ zachód kojarzył się z ciemnością, bo tam zachodziło słońce i następowała noc. Z tego powodu był uważany za symboliczną krainę szatana. „Patrząc symbolicznie w stronę zachodu, odrzekliście się tego władcy mroków i ciemności”<sup>326</sup>. Po złożeniu wyrzeczenia kandydaci do chrztu zwracali się ku wschodowi, bo jak mówił biskup Mediolanu Ambroży: „kierujesz się ku wschodowi, bo kto wyrzeka się diabła, zwraca się do Chrystusa i patrzysz prosto na Niego”<sup>327</sup>. Wschód był dla chrześcijan symbolem Chrystusa, czasem utraconego raju<sup>328</sup>. Dlatego również podczas modlitwy często zwracali się oni ku wschodowi, przypominając sobie swą pierwotną ojczyznę i przychodzące stamtąd „Niewidzialne Słońce”, czyli Chrystusa. Wznosili modlitwy „w kierunku wschodu jutrzeńki”<sup>329</sup>.

---

<sup>323</sup> Na temat treści samego wyrzeczenia i jego formy szerzej zob. A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny...*, dz. cyt., s. 107–110.

<sup>324</sup> Por. *Tradycja apostołska* 20, dz. cyt., s. 159.

<sup>325</sup> Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 19, 6, dz. cyt., s. 302.

<sup>326</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 19, 4, dz. cyt., 302.

<sup>327</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* 7, dz. cyt., 52.

<sup>328</sup> Por. Rdz 2, 8. Szerzej zob. *Konstytucje Apostołskie* 2, 57, 18, dz. cyt., s. 71\*–72\*.

<sup>329</sup> Zob. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* 7, 7,43, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 251–252.

Do aktu wyrzeczenia się szatana przywiązywano wielką wagę, bo to przyrzeczenie było bardzo zobowiązujące, zarówno ze względu na jego treść, jak też publiczny charakter. Widziano w nim rodzaj szczególnego zobowiązania, jakie chrzczone podejmował publicznie wobec Kościoła i Chrystusa. Na tej podstawie Kościół poprzez swoich reprezentantów, czyli przełożonych kościelnych, mógł później domagać się od chrześcijanina dochowania wierności tym przyrzeczeniom. Odwoływano się do tego, ilekroć ochrzczony zaczynał popełniać grzechy. By uświadomić katechumenom rolę tego przyrzeczenia, często odwoływano się do obrazu przysięgi składanej przez żołnierzy w wojsku albo bardzo wiążącego aktu o charakterze zobowiązującym. Przysięga obowiązywała żołnierza w każdej sytuacji, a każde sprzeniewierzenie się jej było rozumiane jako dezercja, złamanie przysięgi. Publiczne przyrzeczenie składane przed chrztem stanowiło zobowiązanie do wierności, był to rodzaj długu zaciągniętego wobec Chrystusa. Chrześcijanin winien zawsze o tym przyrzeczeniu pamiętać. Biskup Ambroży porównywał je do transakcji bankowej, w której ochrzczony staje się dłużnikiem. Mówił zatem:

Pamiętaj o swoich słowach i nigdy nie zlekceważ doniosłych skutków tego zapewnienia. Jeśli pożyczasz od kogoś pieniądze, dajesz mu na tę sumę pokwitowanie. Jesteś tym pismem związany, bo gdybyś nie chciał zwrócić pożyczki, wierzyciel ma w ręku kwit. Poprowadzi cię do sądu i tam twoje własne poręczenie będzie stanowić dowód przeciwko tobie. Pomyśl, gdzie i komu złożyłeś przyrzeczenie [...]. Twój kwit jest przechowywany nie na ziemi, lecz w niebie [...]. Gdy ktoś jest komuś winien pieniądze, zawsze myśli o swoim długu. Ty, który jesteś winien Chrystusowi wierność, wiary dochowaj, bo ona ma większą wartość aniżeli pieniądze. Wiara jest dziedzictwem wiecznym, a pieniądze – doczesnym. Zawsze sobie przypominaj, co przyrzekłeś. Będziesz wtedy bardziej zabezpieczony<sup>330</sup>.

---

<sup>330</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 1, 5–8, dz. cyt., s. 68–69.

Jan Chryzostom z kolei porównywał ten akt do przysięgi małżeńskiej. „Pamiętaj – mówił do nowo ochrzczonych – to jest umowa z Oblubieńcem. Jak przy ślubie małżeńskim dokonuje się zapisu posagu i wiana, to samo dzieje się i przed tymi zaślubinami”<sup>331</sup>. Umowa winna być dotrzymana. Tym bardziej, że zawierano ją publicznie, w obecności wielu świadków. Biskup Chromacjusz odwoływał się do trybunału niebiańskiego. Przypominał ochrzczonym: „Zanim doszedłeś do chrztu, zapytano cię, czy odrzekasz się świata i jego widowisk, i jego czynów. I odpowiedziałeś, że odrzekasz, i tak doszedłeś do łaski chrztu, który cię wiąże na wieki. Słowa twoje u Boga utrzymują swoją moc. Odpowiedź twoja zapisana jest w niebie”<sup>332</sup>.

## Chrzest

Chrztu udzielano w ustalonej wcześniej kolejności. Rozpoczynano od dzieci, jeśli takie były, następnie udzielano chrztu mężczyznom, a na końcu kobietom<sup>333</sup>. Ten podział na grupy mógł funkcjonować już od chwili rozpoczęcia obrzędów, czyli od namaszczeń. Niewykluczone, że tak przewidziany porządek i w ten sposób ustalona kolejność były spowodowane częściowo względami praktycznymi, a częściowo troską o dochowanie skromności. Należy przecież pamiętać o konieczności zdjęcia szat przed chrztem. Być może przy chrzcie kobiet w większym stopniu pomagały diakonisy, tam, gdzie taki urząd funkcjonował. Przewidziany był również chrzest dzieci, za które wyrzeczenie szatana oraz wyznanie wiary składali dorośli. Możemy się domyślać w tej roli rodziców albo opiekunów, względnie osób pełniących rolę rodziców chrzestnych. Mówiąc o chrzcie dzieci, domyślamy się, że chodziło w tym wypadku o takie dzieci, które samodzielnie jeszcze nie mogły nauczyć się potrzeb-

---

<sup>331</sup> św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 6, Lublin 1994, dz. cyt., s. 47.

<sup>332</sup> Chromacjusz z Akwilei *Kazania* 14, 4, tłum. S. Ryznar, w: *Kazania i homilie*, Warszawa 1990, s. 51 (PSP, 49).

<sup>333</sup> Por. *Tradycja apostołska* 20, dz. cyt., s. 159.

nych formuł, ale przynajmniej potrafiły wejść do wody, w której udzielano chrztu. Do tego grona zaliczano też dzieci nieco starsze, już zdolne do samodzielnych odpowiedzi. Za takie uchodziły już siedmiolatki. Były na tyle dojrzałe, że mogły przystąpić do chrztu i złożyć wyznanie wiary, recytując Symbol<sup>334</sup>. Niewykluczone jednak, że również w tym wieku były wspomagane przez rodziców i chrzestnych. Jednak w świetle zwyczajowych norm siedmiolatek nie był już traktowany jak dziecko i jego chrzest mógł się odbywać według obrzędu przewidzianego dla dorosłych.

W baptysteriach z większym basenem chrzcielnym dbano o zachowanie pewnej symboliki. Katechumen wchodził do basenu od strony zachodniej i zmierzał w stronę biskupa stojącego po stronie wschodniej. Czasem w samym basenie miał do przemierzenia nawet kilka metrów<sup>335</sup>. W ten sposób symbolicznie przechodził przez Morze Czerwone, a jednocześnie odchodził od zachodu, oznaczającego diabła, i kierował się ku wschodowi, symbolizującemu przychodzącego Zbawiciela.

Ta procesja przez basen chrzcielny połączona była z wyznaniem wiary. Zwyczaj wyglądało to w ten sposób:

Zapytano cię: Czy wierzysz w Boga Ojca wszechmogącego? Odpowiedziałeś: Wierzę, i zanurzyłeś się [...]. Ponownie zapytano: Czy wierzysz w Pana naszego Jezusa Chrystusa i w Jego krzyż? Odpowiedziałeś: Wierzę i zanurzyłeś się [...]. Po raz trzeci zapytano: Czy wierzysz i w Ducha Świętego? Odpowiedziałeś: Wierzę i zanurzyłeś się po raz trzeci”<sup>336</sup>.

Biskup stawiał pytania, przystępujący do chrztu odpowiadał i po każdej odpowiedzi następowało zanurzenie, którego dokonywał chrzczony

<sup>334</sup> Zob. Augustinus, *De anima et de eius origine* 3, 9,12, w: Sant’Agostino, *Natura et grazia* 2, Roma 1981, s. 398.

<sup>335</sup> W Mediolanie basen miał nieco ponad pięć metrów długości, ale bywały dłuższe, szerzej zob. B. Filarska, *Baptysterium mediolańskie*, „Vox Patrum” 8 (1988) z. 14, s. 120.

<sup>336</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 2, 20, dz. cyt., s. 77.



z pomocą diakonów. Zanurzenie, a potem wyjście z wody były niczym nowe, oczyszczające narodzenie z „wnętrzości Kościoła”<sup>337</sup>.

Te pytania mogły być – i tak zapewne było – sformułowane w nieco inny sposób. To zależało od lokalnych tradycji, a być może od biskupa miejsca. Zapewne, jak nas o tym przekonują pośrednie świadectwa, forma postawienia pytania i ewentualne jego poszerzenie lub skrócenie miały związek z aktualnie toczącymi się debatami teologicznymi. We wszystkich tych formułach chodziło jednak o wyznanie wiary w Trójjedynego Boga. W trójczłonowej formule wyznawano zatem wiarę w Boga Ojca, wiarę w Syna Bożego i jego śmierć na krzyżu oraz wiarę w Ducha Świętego. Ta ostatnia część mogła być poszerzona o prawdę o Kościele oraz kwestie eschatologiczne. Bardzo starannie dbano o to, by w wyznaniu wiary została podkreślona równość Osób Boskich. Zwracano na to uwagę zwłaszcza w wieku czwartym, od czasu kryzysu ariańskiego.

Podczas zanurzenia, o którym była wyżej mowa, kapłan trzymał rękę na głowie chrzczonego czy też chrzczonej, powtarzając prawdopodobnie takie słowa: „Jest ochrzczony [albo ochrzczona] w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”<sup>338</sup>. Być może wymieniał przy tym imię osoby dostępującej chrztu<sup>339</sup>. Formuła wypowiediana przez szafarza chrztu mogła być nieco różna w poszczególnych Kościołach. Nie przytaczano jej jednak w publicznych wystąpieniach, stąd pewne niejasności. Komentatorzy wymieniają tylko te jej elementy, które miały istotne znaczenie dla teologii. Jakkolwiek sami szafarze tego sakramentu bardzo troszczyli się o zachowanie „ewangelicznej formuły” chrztu<sup>340</sup>. Nie przytaczają jednak jej brzmienia. Uderzające jest to, że według znanych nam świadectw szafarz mówił „jest ochrzczony”, a nie „ja ciebie chrzczę”. Chodziło o podkreślenie prawdy, że „Tym,

---

<sup>337</sup> Chromace d'Aquilée, *Sermons* 18, 3, Paris 1971, s. 12 (SC, 164), tłum. własne.

<sup>338</sup> św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 26, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

<sup>339</sup> Tak wynika z katechez Teodora z Mopsuestii.

<sup>340</sup> św. Augustyn, *O chrzcie* 6, 25.47, tłum. A. Żurek, Kraków 2006, s. 184 (ŻMT, 38).

który tego wszystkiego dokonuje, jest Ojciec i Syn, i Duch Święty, niepodzielna Trójca”, a szafarz „jest tylko sługą łaski i pożyczca swej ręki”<sup>341</sup>.

Jednym z takich niejasnych elementów obrzędu jest szczegółowe wyjaśnienie tego, co działo się w basenie chrzcielnym. Samo zanurzenie w, jakkolwiek by nie patrzeć, płytkim basenie chrzcielnym, nigdzie nie zostało szczegółowo opisane ani tym bardziej przedstawione w formie obrazu czy mozaiki. Wszystkie dostępne źródła mówią o „zanurzeniu”, ale w jaki sposób dorosły człowiek zanurzał głowę w co najwyżej osiemdziesięciocentymetrowym basenie, możemy tylko hipotetycznie wyjaśniać. Jeszcze więcej pytań nasuwają baseny wyglądem zbliżone do głębokiej misy, w której samo zanurzenie głowy wydaje się niemożliwe. A przecież Cyryl Jerozolimski wprost mówi: „wy, zanurzysz się w wodzie, jak w nocy nic nie widzieliście”<sup>342</sup>, co sugeruje takie zanurzenie, podczas którego głowa pozostaje pod wodą. Tę ówczesnym słuchaczom nie potrzeba było objaśniać, bo nad tym czuwali duchowni i asysta pomagająca biskupowi.

Po chrzcie w dniu Wielkanocy nowo ochrzczeni uczestniczyli w Eucharystii, a następnie udawali się do domów. W wielu regionach w tym samym dniu po południu wracali na specjalną katechezę. Augustyn, zapraszając na nią swoich wiernych, przestrzegał ich, by pamiętając o tym, zachowali trzeźwość<sup>343</sup>. Można zatem zasadnie wnioskować, że w domach świętowano ten dzień i to wydarzenie w sposób uroczysty czy wręcz huczny, łącznie ze spożywaniem alkoholu. Taki sposób świętowania upowszechnił się i mocno zakorzenił. Biskup Cezary z Arles przy obrzędzie *traditio symboli* zaklinał wręcz słuchaczy: „Wiem, że niektórzy zaproszą na przyjęcie do siebie neofitów. Upominam was i oskarżam, abyscie ich do picia więcej niż wypada nie zachęcali ani nie

---

<sup>341</sup> św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

<sup>342</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 20, 4, dz. cyt., s. 307.

<sup>343</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 225, 4.4, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 382.

zmuszali<sup>344</sup>. Wobec pijaństwa, jakie miało miejsce przy okazji chrztu, biskup był, jak się wydaje, bezradny.

## Biała szata

Ochrzczony wychodził z basenu i otrzymywał białą szatę, w której przez kolejny tydzień przychodził do kościoła na Eucharystię i uczestniczył w katechezach mistagogicznych. Może nie zawsze była to dokładnie biała szata, ale na pewno „jaśniejąca” i „przyciągająca oczy wszystkich”<sup>345</sup>. Była ona symbolem stanu łaski, jakiego noszący ją człowiek dostąpił w chwili chrztu. W takich szatach nowo ochrzczeni wychodzili procesyjnie z baptysterium i wchodziłi do kościoła na sprawowanie Eucharystii, co tworzyło bardzo widowiskową oprawę. Neofici tak samo ubrani chodzili przez tydzień po Wielkiej Niedzieli, wyróżniając się w ten sposób spośród innych uczestników Eucharystii. To od tego zwyczaju tydzień ten przyjęło się nazywać „białym tygodniem”. Natomiast szata chrzcielna była czymś tak nieodłącznym od tego obrzędu, że traktowano ją jako synonim samego chrztu<sup>346</sup>.

Kiedy ten zwyczaj pojawił się w Kościele, nie sposób dokładnie ustalić. Znane nam dokumenty z trzeciego wieku nic na ten temat nie mówią, więc można uznać, że zwyczaj ten nie był jeszcze wówczas znany. Natomiast w połowie czwartego wieku był on już powszechny w Kościele. Jeżeli zatem pojawił się dopiero w trzecim wieku to bardzo szybko zyskał sobie szerokie uznanie. Ambroży tłumaczył znaczenie tego stroju nowo ochrzczonego:

Otrzymałeś białą szatę na znak, że zdjąłeś okrycie grzechów, a przybrałeś czyste szaty niewinności [...]. Kto bowiem zostaje ochrzczone, uchodzi za oczyszczonego zarówno według Prawa, jak i wobec

---

<sup>344</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 201, 2, dz., cyt., s. 812–813, tłum.własne.

<sup>345</sup> św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 7, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 105.

<sup>346</sup> Zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 35.

Ewangelii. Według Prawa – bo Mojżesz, posługując się wiązką hizopu, kropił krwią baranka. Według Ewangelii – bo szaty Chrystusa były białe jak śnieg, gdy ukazał się w chwale swego zmartwychwstania. «Ponad śnieg» zostaje wybielony ten, kto otrzymuje odpuszczenie grzechów<sup>347</sup>.

Natomiast Jan Chryzostom wyciągał wnioski bardzo praktyczne:

Wasze jaśniejące szaty przyciągają teraz oczy wszystkich, ich blask wskazuje na wielką czystość waszej duszy. Wypada zatem, aby zarówno wy, którzy dopiero co otrzymaliście dar chrztu, jak i wy, którzy już dawno dostąpiliście tej łaski, winniście uważać na całe swe zachowanie się i jak pochodnie oświecać patrzących na was. Jeżeli będziemy się starać ustrzec blask tej duchowej szaty, to z biegiem czasu będzie ona bardziej promieniować i jaśniej świecić. W przypadku szat materialnych tak się nie dzieje. Choćbyśmy o nie bardzo dbali, to z upływem czasu się zużyją, zestarzeją i zostaną przeżarte przez robactwo. Widzialne szaty niszczy wiele rzeczy. Natomiast, jeśli będziemy dbali o naszą szatę cnoty, to ani żaden bród, ani upływ czasu jej nie zaszkodzi. Co więcej, wraz z upływem czasu będzie jaśniejsza i świeższa<sup>348</sup>.

Jaśniejąca szata była oficjalnym strojem neofitów przez tydzień wielkanocny, ale dla wielu chrześcijan stawała się pamiątką chrztu i bardzo wymownym świadectwem. Taką szatę przywdziewano dla podkreślenia posiadania łaski chrztu. Traktowano ją z wielkim szacunkiem. Historyk Kościoła Euzebiusz z Cezarei opisał chrzest cesarza Konstantyna Wielkiego. Na chrzest zdecydował się on dopiero w obliczu śmierci. Poprosił o niego, będąc ciężko chorym, a po zakończeniu ceremonii nie ubrał już szat cesarskich, czyli purpury, ale przyodziany w jaśniejące szaty czekał

---

<sup>347</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* 34, dz. cyt., s. 59.

<sup>348</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 7, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 105.

na śmierć<sup>349</sup>. Natomiast Jan Chryzostom, śmiertelnie chory, przeczując zbliżającą się śmierć, polecił ubrać się w białe szaty – znak łaski otrzymanej na chrzcie i zachowanej przez całe życie<sup>350</sup>.

## Zwyczaje lokalne

Zasadnicze obrzędy chrztu, wspólne dla całego Kościoła, mogły być ubogacone w Kościołach lokalnych o dodatkowe gesty. Znamy przykłady przynajmniej kilku takich lokalnych obrzędów. Najczęściej nic nie wiadomo na temat ich pochodzenia ani czasu się ich pojawienia. Zazwyczaj nie miały one żadnego związku z samą istotą chrztu, ale często w symboliczny sposób ubogacały udzielanie tego sakramentu. Nie zawsze były szerzej akceptowane i z czasem zanikały samoistnie, a czasem musiały być zaniechane pod presją kościelnych ustaleń.

W niektórych regionach nowo ochrzczeni, wychodząc z basenu chrzcielnego, recytowali po raz pierwszy publicznie modlitwę *Ojciec nasz*<sup>351</sup>. Mieli do tego prawo, bo z chwilą chrztu stali się rzeczywiście dziećmi Bożymi. Od tej chwili mogli często recytować tę modlitwę, zwłaszcza w czasie sprawowania Eucharystii. Niewykluczona jest recytacja innych modlitw przy tej okazji.

Już w drugim wieku w Kościele było stosowane podawanie nowo ochrzczonego mleka z miodem. Tertulian okazyjnie w jednym ze swoich traktatów zapisał: „Przyjęci [do Kościoła] kosztujemy mieszaniny mleka i miodu i począwszy od tego dnia, powstrzymujemy się przez tydzień od codziennej kąpeli”<sup>352</sup>. Autor ani słowem nie tłumaczy ani szczegółów samego obrzędu, ani jego znaczenia. Nie wiemy więc, kto i kiedy taki pokarm podawał nowo ochrzczonego. Podobnie jak tenże sam autor nie wyjaśnia powodów, dla których nowo ochrzczeni przez

---

<sup>349</sup> Euzebiusz, *Życie Konstantyna* 4, 62, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 241 (ŻMT, 44).

<sup>350</sup> Szerzej zob. J. N. D. Kelly, *Złote usta Jana Chryzostoma*, dz. cyt., s. 295.

<sup>351</sup> Zob. *Konstytucje Apostolskie* 45, dz. cyt., s. 210\*.

<sup>352</sup> Tertulian, *O wieńcu* 3, 3, tłum. T. Skibiński, Warszawa 2007, s. 109 (PSP, 65).

tydzień wielkanocny nie korzystają z łaźni. Możemy się tylko domyślać powodów tak jednego, jak też drugiego zwyczaju. Autorzy, komentując zwyczaj podawania miodu i mleka, zwykle przywołują biblijne obietnice ziemi opływającej w mleko i miód<sup>353</sup>. Byłaby zatem w tym symboliczna zapowiedź nieba, do którego wstępem jest chrzest. A może jest w tym nawiązanie do pokarmów przyjmowanych przez dzieci? Autor *Listu Barnaby*, tekstu z drugiego wieku, komentując tę samą obietnicę, pisze: „Dziecko karmi się najpierw miodem, później mlekiem. Podobnie i my, karmiąc się wiarą i Słowem Bożym, będziemy żyć i władać ziemią”<sup>354</sup>. Gdyby te słowa autora *Listu Barnaby* odnosiły się do omawianego zwyczaju chrzcielnego, oznaczałoby to, że był to symbol tego, iż nowo ochrzczony, jako duchowy noworodek, symbolicznie smakował pokarmu prawdziwej „ziemi obiecanej”, opływającej w mleko i miód, do której uzyskał dostęp. Są to jednak tylko czyste dywagacje.

Zwyczaj podawania nowo ochrzczonym mleka z miodem był znany w drugim wieku, ale albo nie była to praktyka szeroko znana, albo też nie miała większego znaczenia, bo nie wspominają o niej inni autorzy starożytni. Natomiast jeden z synodów w Kartaginie wspomina o błogosławieństwie mleka i miodu dla „niemowląt” (*pro infantum*) w „jeden uroczysty dzień”. Skoro nowo ochrzczeni bywali nazywani „niemowlętami”, to być może jest to nawiązanie do podobnego zwyczaju<sup>355</sup>.

Rezygnacja z codziennej kąpeli, o czym wspominał Tertulian, być może miała wskazać na szacunek do tego obmycia, jakie dokonało się w czasie chrztu. Było ono połączone z namaszczeniami, więc neofita, unikając kąpeli, chciałby w ten sposób dłużej zachować ich ślad na swoim ciele.

W czasach biskupa Ambrożego w Mediolanie, a być może w całym tamtym regionie Italii Północnej, istniały inne zwyczaje związane

---

<sup>353</sup> Por. Wj 33, 3.

<sup>354</sup> *List Barnaby* 6, 17, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, dz. cyt., s. 185.

<sup>355</sup> *Synod w Kartaginie (III)*, k. 23, tłum. własne, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 78.

z chrztem. Jednym z nich był obrzęd „otwarcia”, który od pierwszych słów używanej przy tym formuły nosił też nazwę *effetha*. Było to hebrajskie słowo, którego użył Jezus, uzdrawiając człowieka głuchoniemego<sup>356</sup>. Od tego obrzędu rozpoczynano całą liturgię chrztu. Polegał on na tym, że biskup dotykał uszu i nozdrzy kandydata do chrztu, wymawiając przy tym słowa, które mogły brzmieć: „*Effetha*, to jest otwórz się” albo podobnie<sup>357</sup>. W innych źródłach jest mowa o błogosławieństwie „czoła, uszu i nozdrzy”, co prawdopodobnie oznaczało to samo<sup>358</sup>. Był to gest po części naśladujący gest Chrystusa i w istocie mający podobne znaczenie. Wprawdzie w Ewangelii jest mowa o dotknięciu ust i uszu, a w przypadku chrztu uszu i nosa, ale w jednym i drugim przypadku ma to oznaczać „otwarcie”. Według Ambrozego biskup dotyka uszu po to, „by otworzyły się na słowa jego pouczenia”, a nosa „aby człowiek otrzymał miły zapach wieczystego szczęścia, bo przecież mówimy: Jesteśmy dobrą wonią Chrystusa dla Boga (2 Kor 2, 15)”<sup>359</sup>. Był to zatem gest czysto symboliczny, o jednoznacznej wymowie teologicznej. Nieznana jest historia tego zwyczaju w obrzędzie chrztu. Podobnie jak skala jego zasięgu.

Wprawdzie Biskup Mediolanu znajduje teologiczne uzasadnienie dla gestu dotknięcia nosa zamiast ust, jak było w Ewangelii, ale przyczyna tej zmiany miała w pierwszym rzędzie racje praktyczne. Ambroży mimochodem wtrąca uwagę, że zmiana ta nastąpiła ze względu na chrzest kobiet. Według niego byłoby rzeczą niestosowaną, gdyby biskup podczas chrztu dotykał ust kobiety. Stąd zmiana w obrzędzie, który nie odtwarzał w sposób dokładny sceny biblijnej. Sam gest oznaczał natomiast wewnętrzne „otwarcie” kandydata na przyjęcie łaski. Równocześnie miał on przygotować, czyli „otworzyć” kandydata na pytania, które miał usłyszeć jeszcze przed chrztem<sup>360</sup>.

<sup>356</sup> Por. Mk 7, 34–35.

<sup>357</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* 3, dz. cyt., s. 52. Jest możliwe, że biskup wypowiadał tylko pierwsze słowo: „*Effetha*”.

<sup>358</sup> *Tradycja apostołska* 19, dz. cyt., s. 158.

<sup>359</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* 1, 3, dz. cyt., s. 67.

<sup>360</sup> Por. św. Ambroży, *O tajemnicach* 3, dz. cyt., s. 52.

W Mediolanie, a być może w całej północnej Italii i Galii, kultywowano również jeszcze jeden dodatkowy obrzęd, czyli obmywanie nóg. Z kazań współczesnego Ambrożemu biskupa Chromacjusza można się dowiedzieć, że nogi obmywano katechumenom, zanim weszli do basenu chrzcielnego<sup>361</sup>. Gest ten – można się domyślić, dokonywany przez szafarza chrztu – miał znaczenie symboliczne i był zaproszeniem do samego chrztu.

Inaczej było w Mediolanie, gdzie to obmycie odbywało się już po udzieleniu chrztu. Czytano wówczas fragment Ewangelii o umyciu nóg przed ostatnią wieczerzą, a następnie biskup lub prezbiter obmywał nogi nowo ochrzczonego. Nie miało to żadnego znaczenia praktycznego, a wyłącznie symboliczne. Obmycie było nie tylko przypomnieniem gestu Chrystusa, ale miało uświadomić chrześcijaninowi jego pełny udział w dziele zbawczym Chrystusa i pełne oczyszczenie wewnętrzne w kąpieli chrzcielnej. Symboliczne obmycie nóg miało przypomnieć o tym, że ochrzczonego został umocniony przeciw zakusom diabła, by: „Ta część ciała, na którą czyhał wąż, doznała większej pomocy uświęcenia [...]”. Myjesz więc nogi, aby zmyć truciznę węża<sup>362</sup>. W dodatku sam „Pan obmył nogi swoim uczniom, aby w nas nie pozostał najmniejszy ślad grzechu Adama” – przypominał inny kaznodzieja<sup>363</sup>. Było to oczywiście luźne nawiązanie do rajskiej przepowiedni o wężu czyhającym na piętę<sup>364</sup>. Obmycie nóg nowo ochrzczonego uświadamiało mu oczyszczenie, jakiego doznał w chwili chrztu: Chrystus oczyścił go całkowicie. Fakt, że obmycia dokonywał biskup lub prezbiter, miał również cel wychowawczy – uczył pokory zarówno tego, który obmywał, jak też tego, którego stopy obmywano.

Tam, gdzie gest obmycia nóg stosowano przy chrzcie, kaznodzieje w większości wyciągali dodatkowo z tego zwyczaju wnioski o obowiązku

---

<sup>361</sup> Por. Chromacjusz z Akwilei, *Katechezy do ludu* 15, 6, dz. cyt., s. 55.

<sup>362</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 3, 7, dz. cyt., s. 81.

<sup>363</sup> Chromacjusz z Akwilei, *Katechezy do ludu* 15, 6, dz. cyt., s. 55.

<sup>364</sup> Por. Rdz 3, 15.



przestrzegania gościnności i zachęcali chrześcijan, by „przyjmowali pielgrzymów i obmywali im nogi”<sup>365</sup>. Natomiast z gestu Chrystusa obmywającego nogi uczniom wnioskowano o konieczności oczyszczenia się przez codzienną pokutę, zwłaszcza przed uczestnictwem w Eucharystii. Jak z tego widać, zwyczaj nabierał głębokiego znaczenia dogmatycznego i moralnego.

Obrzęd obmycia nóg katechumenom jeszcze przed chrztem lub nowo ochrzczonym był znany w niektórych regionach Kościoła łacińskiego dużo wcześniej przed Ambrożym. Nie wiemy jednak, ani skąd się wziął i kto go wprowadził, ani nie znamy czasu jego powstania. Nieznana jest również skala jego upowszechnienia. Już jednak na synodzie w Elwirze na początku czwartego wieku zakazano duchownym obmywania nóg „tych, którzy są chrzczeni”<sup>366</sup>. Oznacza to istnienie tego zwyczaju już przynajmniej na sto lat przed biskupem Ambrożym. W postanowieniach synodalnych nie podaje się żadnego uzasadnienia dla tej decyzji ani też nic bliższego nie pisze się na temat samego obrzędu. Widocznie mimo tego zakazu zwyczaj obmywania nóg nowo ochrzczonym nie zaginał, przynajmniej w niektórych Kościołach. Ambroży podaje jego głęboko teologiczne uzasadnienie, ale sam przyznaje, że zwyczaj ten był kontestowany przez Kościół w Rzymie, co oznacza, że nie wszyscy byli do tej praktyki przekonani<sup>367</sup>. Augustyn, który też ten zwyczaj znał – może z czasów swego pobytu w Mediolanie i przyjęcia tam chrztu – pozostał wobec niego bardzo powściągliwy. Osobiście go nie stosował jako biskup, choć sam gest Chrystusa uważał za godny naśladowania. Znał zresztą lokalne zwyczaje stosowania tego gestu wobec neofitów, choć nie zaraz po chrzcie i nie w bezpośredniej łączności z nim, ale dopiero w trzecim dniu tygodnia wielkanocnego lub w którymkolwiek dniu oktawy. W ten sposób unikali oni skojarzenia, a nawet pomylenia tego obmycia z sa-

---

<sup>365</sup> Caesarius Arelatensis, *Sermones II*, 204, 3, dz. cyt., s. 821, tłum. własne.

<sup>366</sup> *Elwira (ok. 306)*, k. 48, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 57\*.

<sup>367</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* 3, 5, dz. cyt., s. 80.

mym chrztem<sup>368</sup>. Biskup Hippony uznawał umycie nóg apostołom za przykład pokory, jaki sam Chrystus dał swoim uczniom. Widział nawet potrzebę jego przypominania, ale bez łączenia tego z samym obrzędem chrztu, a zwłaszcza bez traktowania tego obmycia jako integralnej części sakramentu chrztu. Stąd jego ostrożność wobec rzeczzonego zwyczaju.

Swoje tradycje miał także Kościół w Antiochii. Tam z kolei, zgodnie ze świadectwem prezbitera tego Kościoła Jana Chryzostoma, czymś charakterystycznym był pocałunek pokoju udzielany nowo ochrzczonym. W jednej z katechez tego autora czytamy: „Zaraz bowiem, jak wyszli ze świętych wód, obejmują i pozdrawiają wszystkich obecnych, całują się z nimi i cieszą się, że będąc niewolnikami i więźniami, stali się wolnymi synami i otrzymali miejsce przy królewskim stole”<sup>369</sup>. Od tej chwili już jako ochrzczeni mogli udzielać sobie pocałunku w trakcie sprawowania Eucharystii, czego jako katechumeni nie mieli prawa robić, bo „ich pocałunek nie jest jeszcze święty”<sup>370</sup>. Pocałunek udzielony jeszcze w baptysterium stanowił zapowiedź tego, co od tej chwili będzie praktyką w czasie Eucharystii.

Gest pocałunku, jakim się obdarowywali wierzący w trakcie sprawowania Eucharystii, miał dla nich bardzo głęboką wymowę. Był w nim znak pokoju, zgody, wzajemnej życzliwości, ale też wyraz pozostawania w jedności z Bogiem. Jan Chryzostom wskazuje też „[...] mistyczne wyjaśnienie tego pocałunku. Duch Święty uczynił z nas świątynię Chrystusa. Całując się wzajemnie w usta, całujemy wejście do świątyni”<sup>371</sup>. Nikt nie powinien tego czynić „w złym usposobieniu i w złym zamiarze”<sup>372</sup>. Stąd pocałunek był zastrzeżony tylko dla tych, którzy mogli w pełni uczestniczyć w świętych obrzędach oraz pozostawali

---

<sup>368</sup> Por. Augustinus, *Epistulae* 55, 18, w: Sant’Agostino, *Le lettere* 1, Roma 1969, s. 490 (NBA, 21).

<sup>369</sup> św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 27, Lublin 1993, dz. cyt., s. 50.

<sup>370</sup> *Tradycja apostołska* 17, dz. cyt., s. 157.

<sup>371</sup> św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 10, Lublin 1994, dz. cyt., s. 50.

<sup>372</sup> Według niektórych autorów w starożytności był zwyczaj całowania drzwi świątyni.

w pełnej jedności ze sobą. Ten gest, który teraz po chrzcie mogli już stosować chrześcijanie, miał być znakiem pełnej jedności z całą wspólnotą ochrzczonych i uszanowaniem „świątyni”, jaką się człowiek staje poprzez chrzest. W innej ze swoich homilii ten sam Jan Chryzostom wyjaśniał:

Jesteśmy świątynią Chrystusa, więc kiedy całujemy się wzajemnie, całujemy przedsionek i wejście do świątyni. Zresztą, czy nie widzicie, że i tutaj wielu całuje przedsionek tej świątyni, jedni pochylając się głęboko, inni ręką dotykają podłogi i do ust ją podnoszą? Przez takie drzwi i bramy Chrystus do nas przyszedł i przychodzi, kiedy przyjmujemy jego Ciało<sup>373</sup>.

Stosunkowo wcześniej pojawił się zwyczaj nadawania nowego imienia na chrzcie. Według Euzebiusza praktyka ta miała być znana już za życia ostatniego z Apostołów, św. Jana<sup>374</sup>. Wtedy to wśród chrześcijan miał się pojawić zwyczaj przybierania sobie na chrzcie lub też nadawania swoim dzieciom imion apostołów. Następnie rozszerzył się również na inne imiona. Taki zwyczaj został wprawdzie potwierdzony w co najmniej kilku znanych nam przypadkach w okresie starożytnym, ale mimo wszystko nie wydaje się, aby ta praktyka była powszechnie znana i stosowana, a tym bardziej propagowana przez Kościół wczesnochrześcijański. Dopiero w późniejszym okresie nadawanie imienia przy chrzcie stało się powszechną praktyką wśród chrześcijan.

---

<sup>373</sup> Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian* 30, 2, tłum. A. Paciorek, wyd. Święty Paweł [Częstochowa] 2019, s. 478.

<sup>374</sup> Euzebiusz, *Historia kościelna* 7, 25.14, dz. cyt., s. 527.



#### IV. Sakrament bierzmowania w inicjacji chrześcijańskiej?

Według *Tradycji apostoelskiej* Hipolita nowo ochrzczony udaje się do kościoła, a tam biskup odmawia nad ochrzczonym modlitwę, w której prosi o zstąpienie Ducha Świętego, a następnie „wlewając mu na głowę poświęcony olej i kładąc rękę, mówi: namaszcza cię świętym olejem w Panu Ojcu wszechmogącym i w Jezusie Chrystusie i w Duchu Świętym”<sup>375</sup>.

Jak pisze znany autorytet w tej dziedzinie: „rytuał ten, oddzielony od chrztu, stanowi odrębny sakrament”<sup>376</sup>. Skoro sakrament, to mowa o bierzmowaniu, a tekst Hipolita byłby w takim przypadku najstarszym tak jednoznacznym świadectwem jego udzielania. Jednak nie dla wszystkich jest to aż tak oczywiste i jednoznaczne. Część teologów inaczej interpretuje świadectwo Hipolita<sup>377</sup>. Są to ci, którzy twardo stoją na stanowisku, że Duch Święty jest udzielany w sakramencie chrztu,

---

<sup>375</sup> *Traditio apostolica* 21, ed. B. Botte, Paris 1984, s. 88 (SC, 11 bis), tłum. własne.

<sup>376</sup> J. Daniélou, *Od początków do końca trzeciego wieku*, w: J. Daniélou, H. Marrou, *Historia Kościoła*, t. 1, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986, s. 134.

<sup>377</sup> Na temat dyskusji związanej z tym obrzędem zob. R. Tateo, przypis nr 49 w: Hipolito di Roma, *La tradizione apostolica*, Roma 1979, s. 45; G. Banterle, przypis nr 1 w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano–Roma 1982, s. 79 (SAEMO, 17).

a sakrament bierzmowania to dużo późniejsza tradycja. Spory zatem trwają, a autorzy stawianych tez najczęściej szczegółowo analizują jeden wybrany tekst. Spróbujmy zatem zweryfikować różne źródła odnoszące się do tego zagadnienia i w miarę wszechstronnie je naświetlić.

### Apostołowie bierzmowali?

Żaden z teologów zajmujący się starożytnością chrześcijańską nie kwestionuje faktu udzielania Ducha Świętego ochrzczonej. Potwierdzenie znajdujemy przede wszystkim w *Dziejach Apostolskich*. Dowiadujemy się z nich, że apostołowie nakładali na ludzi ręce i w ten sposób udzielali Ducha Świętego<sup>378</sup>. W niektórych przypadkach było to wraz z udzieleniem chrztu i wówczas z relacji autora *Dziejów Apostolskich* nie można wywnioskować, czy był to jeden obrzęd, czy dwa oddzielne, ale w jednym przynajmniej przypadku apostołowie nakładali ręce na już wcześniej ochrzczonej. Po nałożeniu ich rąk ochrzczeni „otrzymali Ducha Świętego” (*Dz 8, 17*). Wprawdzie tekst ten również bywa dyskutowany, ale samo udzielenie Ducha Świętego już wcześniej ochrzczonej nie ulega wątpliwości<sup>379</sup>. Przy okazji określone zostały istotne elementy obrzędu udzielania Ducha Świętego: modlitwa, nałożenie rąk, zstąpienie Ducha Świętego<sup>380</sup>. Chociaż Duch Święty był udzielany również przy innych okazjach, to jednak w tradycji Kościoła ten tekst nabrał szczególnego znaczenia.

Według *Katechizmu Kościoła Katolickiego* to wkładanie rąk przez apostołów uważa się za początek sakramentu bierzmowania<sup>381</sup>. Stało się tak prawdopodobnie dlatego, że „prawda o przekazywaniu Ducha Świętego przez apostołów Jezusa i ich następców wynika z naszego

<sup>378</sup> Por. *Dz 2, 38; 8, 17; 19, 6*.

<sup>379</sup> Obiekcje zgłaszają głównie teologowie protestanccy, szerzej zob. A. Dynak, „*Bierzmowanie*” *Samarytan (Dz 8, 5–17)*, w: *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, red. G. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, Tarnów 2018, s. 90, (*Scripturae Lumen*, 10).

<sup>380</sup> Por. A. Dynak, „*Bierzmowanie*” *Samarytan (Dz 8, 5–17)*, art. cyt., s. 87.

<sup>381</sup> KKK 1288.

fragmentu w sposób jednoznaczny i oczywisty<sup>382</sup>. Takie stanowisko oparte jest na starożytnych źródłach. Poświadczają to teksty ojców Kościoła, spośród których wystarczy wspomnieć Ireneusza z Lyonu<sup>383</sup>, Cypriana z Kartaginy<sup>384</sup>, Cyryla Jerozolimskiego<sup>385</sup>, Grzegorza z Nazjanzu<sup>386</sup>, Hilarego z Poitiers<sup>387</sup>, czy też Augustyna<sup>388</sup>. Ojcowie ci przywołują, bez komentowania, analizowaną scenę z Dziejów Apostolskich, która ich zdaniem dowodzi faktu udzielania ochrzczonego Ducha Świętego w odrębnym obrzędzie, jak też stanowi podstawę do udzielania Go w przyszłości w Kościele. Jest to zatem bardzo wczesna tradycja całego Kościoła, bo poświadczają ją zarówno ojcowie greccy, jak i łacińscy.

Sz szczególnie wymowne w tym względzie świadectwo pochodzi od bliżej nam nieznanego biskupa z okolic Rzymu, autora traktatu *O powtórnym chrzcie*. Traktat ten został napisany około połowy trzeciego wieku, w okresie gorących dyskusji na temat potrzeby powtarzania chrztu udzielonego przez heretyków. Autor, uznając za ważny chrzest udzielony również poza Kościołem, przypomina, że wraz z chrztem powinien zostać udzielony także Duch Święty. Jednak zdarza się:

[...] że te rzeczy, które zostały ustanowione jako złączone razem, bywają czasem sprawowane oddzielnie: są rozłączane, udzielane osobno

---

<sup>382</sup> A. Dynak, „Bierzmowanie” *Samarytan* (Dz 8, 5–17), art. cyt., s. 93.

<sup>383</sup> Por. św. Ireneusz z Lyonu, *Adversus haereses* 4, 38, 2, tłum. J. Brylowski, Pelplin 2018, s. 417.

<sup>384</sup> Por. św. Cyprian, *Listy* 73, 9, dz. cyt., s. 63.

<sup>385</sup> Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 16, 9; 16, 29, dz. cyt., s. 244, 257.

<sup>386</sup> Por. Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane* 31, 29, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967, s. 361.

<sup>387</sup> Por. Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 19, 3, tłum. E. Stanuła, Warszawa 2002, s. 142 (PSP, 63).

<sup>388</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 269, 2, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 1014; Św. Augustyn, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, cz. 1, 6, 18, dz. cyt., s. 107; Św. Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 30 (3), 14, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 259 (PSP, 37).

i sprawowane tak, jakby każda z nich była samodzielna [...], każda z nich bywa sprawowana samodzielnie, jako pełna ceremonia [...]. Tak jak apostołowie postąpili w z Samarytanami po chrzcie, jakiego udzielił im Filip: włożyli na nich ręce i w ten sposób przekazali im Ducha Świętego<sup>389</sup>.

Dla autora tych słów gest apostołów dowodzi możliwości rozdzielania, i to w widocznym odstępnie czasowym, chrztu i obrzędu udzielenia Ducha Świętego, który jednak stanowi naturalne uzupełnienie tego pierwszego. Przykład apostołów jest tego wyraźnym dowodem.

W świetle tego, co zostało powiedziane, można wnioskować, że dla Kościoła starożytnego wydarzenia z Samarii miały dość jednoznaczny sens. W opinii ojców Kościoła, chociaż nie zawsze wprost wyrażanej, autor *Dziejów Apostolskich*, relacjonując fakt udzielenia Ducha Świętego już ochrzczonej mieszkankom Samarii, zdaje się sugerować, że samo udzielenie Ducha Świętego przez nałożenie rąk apostołów łączy się z udzieleniem chrztu, ale następuje to w odrębnym od niego obrzędzie. Te obrzędy na tyle są odrębne, że mogą być sprawowane w zauważalnym odstępnie czasowym.

### **Sakrament udzielany po chrzcie**

Praktykę zapoczątkowaną przez apostołów przejął starożytny Kościół. Pierwsze wyraźne dowody potwierdzające fakt udzielania Ducha Świętego w odrębnym obrzędzie pochodzą z trzeciego wieku. Świadectw takich dostarcza Tertulian. Ten znany apologeta chrześcijański w swoim dziele *O zmartwychwstaniu umarłych*, jak się wydaje, w sposób bardzo syntetyczny przedstawia sakramenty inicjacji chrześcijańskiej. Wprawdzie jego skrótowy opis nie jest zbyt precyzyjny, ale łatwo się domyślić, czego dotyczą następujące słowa:

---

<sup>389</sup> Pseudo-Cyprian, *O powtórny chrzcie* 3, tłum. J. Słomka, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym*, Kraków 2004, s. 216 (BOK, 25).



Ciało się obmywa, aby dusza się oczyściła; ciało się namaszcza, aby dusza została konsekrowana; ciało się znaczy [krzyżem]<sup>390</sup>, aby dusza się umocniła; ciało przez nałożenie rąk jest ocienione, aby dusza została oświecona przez Ducha; ciało karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa, aby także i dusza nasyciła się Bogiem<sup>391</sup>.

Bez trudu w słowach Tertuliana można wyróżnić następujące po sobie gesty: obmycie, namaszczenie, naznaczenie krzyżem, włożenie rąk, przyjęcie Eucharystii. Wprawdzie nie są one zbyt precyzyjnie przedstawione, jednak w świetle późniejszych tekstów łatwo domyślić się, że chodzi o chrzest, włożenie rąk i namaszczenie znakiem krzyża oraz Eucharystię, czyli obrzędy składające się na pełny, zwyczajny tok inicjacji chrześcijańskiej. Wszystkie te sakramenty zdają się być udzielane razem, jakkolwiek każdy z nich łatwo odróżnić. Poszczególne obrzędy stanowią odrębną rzeczywistość, bo różnią się choćby skutkami, które wywołuje każdy z nich.

Bardziej szczegółowe wyjaśnienie odnośnie do poszczególnych interesujących nas w tym momencie sakramentów inicjacji zawarte jest w traktacie tego samego autora noszącym tytuł *O chrzcie*. Przedstawiając sam obrzęd chrztu, Tertulian pisze: „w wodzie nie otrzymujemy Ducha [Świętego], lecz w wodzie oczyszczeni, przygotowujemy się dla Ducha [Świętego]” i dodaje: „anioł chrztu toruje drogę przychodzącemu później Duchowi [Świętemu]”<sup>392</sup>. Następnie szerzej tłumaczy: „po wyjściu z kąpeli chrzestnej namaszcza się nas świętym namaszczeniem [...], potem następuje wkładanie rąk, by przez błogosławieństwo wezwać i zaprosić Ducha Świętego”<sup>393</sup>.

---

<sup>390</sup> Wzmianka *caro signatur* nie jest jednoznaczna, ale w połączeniu z późniejszymi tekstami o namaszczeniu krzyżem św. pozwala domniemywać, że chodzi o znak krzyża czyniony na głowie ochrzczonego. Szerzej zob. S. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, dz. cyt., s. 221–232.

<sup>391</sup> Tertulianus, *De resurrectione mortuorum*, w: Tertulianus, *Opera omnia II. Opera montanistica*, Turnhout 1954, s. 931 (CCL, 2), tłum. własne.

<sup>392</sup> Tertulian, *O chrzcie* 6, dz. cyt., s. 139.

<sup>393</sup> Tertulian, *O chrzcie* 7–8, dz. cyt., s. 140.

W powyższych tekstach Tertuliana dostrzega się wyraźne rozdzielenie chrztu, którego skutkiem jest odpuszczenie grzechów, oraz obrzędu udzielania Ducha Świętego. Ten drugi zostaje opisany przez czynności z nim związane. Jest zatem mowa o namaszczeniu, połączonym – jak się można domyślać na podstawie wcześniejszego tekstu – z uczynieniem znaku krzyża, i o nałożeniu rąk. Dla udzielenia Ducha Świętego według Tertuliana znaczący jest zwłaszcza ten ostatni gest.

Wskazówka „potem” (*dehinc*), oznacza, że obrzęd następuje w dalszej kolejności, już po chrzcie<sup>394</sup>. Wprawdzie nie zostało określone ani miejsce, ani wartość czasowa tego „potem”, ale samo następstwo jest zauważalne. Z tekstu nie dowiadujemy się, kto dokonywał namaszczenia i włożenia rąk. Mógł być to ten sam szafarz, który udzielał chrztu. Jednak samo rozróżnienie tych dwóch obrzędów jest widoczne. Zasadnie zatem można wnioskować, że chodzi o dwa odrębne sakramenty. Pierwszy z nich, chrzest, jest wyraźnie nazwany, a dla tego drugiego sakramentu, połączonego z udzielaniem Ducha Świętego, Tertulianowi brakuje jeszcze określenia.

Teksty Tertuliana są ważnym świadectwem o sakramentach inicjacji chrześcijańskiej, choć nie są one w pełni precyzyjne. Brakuje w nich jasnej i dokładnej terminologii, ścisłego określenia osoby i wskazania miejsca udzielania tych sakramentów. Każdy z tych tekstów traktowany oddzielnie prowokuje niejasności, ale gdy się je potraktuje łącznie, stają się w miarę czytelne. Świadectwo tego autora zyskuje jeszcze bardziej na klarowności, gdy się je rozpatruje w świetle późniejszych tekstów i wypowiedzi. Zauważalne niejasności i brak precyzji terminologicznej można tłumaczyć faktem, że autor był osobą świecką i ścisła znajomość obrzędów nie była jego obowiązkiem. Pisał też w czasach, kiedy jeszcze terminologia chrześcijańska była na etapie powstawania i brakowało jej precyzji. Mimo tych zastrzeżeń jest to jednak świadectwo ważne, bo

---

<sup>394</sup> Niektórzy komentatorzy mówią wręcz o „pochrzcielnych obrzędach”, zob. D. Schleyer, *Einleitung*, w: Tertullian, *De baptismo*, Freiburg 2006, s. 38–40 (FC, 76).

pochodzi z początku trzeciego stulecia, a relacjonuje istnienie praktyki Kościoła, która bynajmniej nie wygląda na nowość.

Nieco szersze wyjaśnienie można znaleźć w tekście biskupa Cypriana, który kilkadziesiąt lat po Tertulianie w jednym ze swoich listów pisał: „Tych, którzy w Kościele otrzymują chrzest, stawia się przed zwierzchnikami Kościoła. Wówczas ochrzczeni przez naszą [tj. biskupów] modlitwę i włożenie rąk otrzymują Ducha Świętego, a przez znak Pański [tj. znak krzyża] udoskonalenie”<sup>395</sup>. Tekst jest wprawdzie krótki, ale precyzyjny. Biskup Kartaginy wyraźnie rozdziela obrzęd chrztu od obrzędu udzielenia Ducha Świętego. Znakiem udzielania ochrzczoneму Ducha Świętego jest modlitwa, włożenie rąk i znak krzyża. Czynności tych dokonuje „zwierzchnik Kościoła”, czyli biskup. W cytowanym tekście brak wzmianki o namaszczeniu, ale o tym pisze Cyprian w innym liście<sup>396</sup>. Nieścisłości te można tłumaczyć tematyką listów Cypriana. Interesuje go ważność chrztu, a nie samo udzielanie Ducha Świętego, więc nie poświęca tej sprawie szczegółowej uwagi.

Wprawdzie w innych tekstach Cyprian dopuszcza możliwość udzielania się Ducha Świętego również w innych sakramentach, niemniej jednak w tym wypadku jest wyraźnie mowa o udzielaniu Go w odrębnym obrzędzie po chrzcie<sup>397</sup>. Sądząc z jego wypowiedzi, obrzęd ten należy do istotnych, gdyż stanowi jakby uzupełnienie chrztu i decyduje o jego ważności. Bez niego inicjacja chrześcijańska jest niepełna.

Cytowany wcześniej autor traktatu *O powtórny chrzcie* nie zajmował się wprawdzie samym obrzędem chrztu, a tylko jego ważnością, ale kilkakrotnie dotyka kwestii obrzędowych. W jednym z takich miejsc zauważa:

Nasze zbawienie jest w chrzcie Ducha, który ściśle związany jest z chrztem wody, a więc winno być tak, że gdy udzielamy chrztu, wy-

---

<sup>395</sup> Św. Cyprian, *Listy* 73, 9, dz. cyt., s. 263.

<sup>396</sup> Por. św. Cyprian, *Listy* 70, 2, dz. cyt., s. 251.

<sup>397</sup> Szerzej na ten temat zob. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 161–162.

konujemy to w całości i pobożnie: z pomocą wszystkich zapisanych w Piśmie znaków, nie czyniąc żadnej przerwy w ceremonii. Natomiast gdy w razie konieczności chrzest jest udzielany przez jakiegoś niższego duchownego, wtedy takie są możliwości: albo ceremonie zostaną przez nas dopełnione, albo sam Pan uzupełni to, czego brakuje<sup>398</sup>.

Tekst jest zrozumiały i nie wymaga specjalnych wyjaśnień. Najważniejsze jego przesłanie sprowadza się do podkreślenia łączności obrzędów chrztu i udzielenia Ducha Świętego. Taki jest normalny i zwykły porządek inicjacji. Natomiast gdy takie procedowanie jest niemożliwe – autor przeszkodę upatruje w braku właściwego szafarza – obrzędy zostają rozdzielone, a dopiero po usunięciu przeszkody dopełnione. Możemy się tylko domyślać, w jakich okolicznościach taka sytuacja mogła zaistnieć. Wydaje się, że chodzi o chrzest udzielany w niebezpieczeństwie śmierci przez duchownego niższych święceń (prezbiter, diakon, czyli „niższy duchowny”). Jeżeli sytuacja wraca do normy, to nad ochrzczonego uzupełnia się obrzędy przez nałożenie na niego rąk biskupa. Chociaż autor nie dopowiada, co ten gest oznacza, w świetle innych tekstów jest on zrozumiały. Jest ten obrzęd na tyle ważny, że w przypadku śmierci ochrzczonego bez jego udzielenia żywi się nadzieją, iż sam Bóg uzupełni zaistniały brak.

W dalszej części traktatu omówiona zostaje sytuacja ochrzczonego poza Kościołem. Chrzest zostaje uzupełniony w analogiczny sposób, czyli przez „włożenie rąk biskupa i udzielenie Ducha Świętego”<sup>399</sup>. W tym przypadku chrzest i bierzmowanie są rozdzielone z racji teologicznych. Poza Kościołem – jak utrzymywali ojcowie Kościoła i normy kościelne – nie można otrzymać Ducha Świętego, choć chrzest tak udzielony mógł być uznany za ważny. Ochrzczone tylko przychodząc do biskupa katolickiego, mógł swój chrzest dopełnić i Ducha Świętego otrzymać. Obrzędu udzielenia Ducha Świętego mógł dokonać tylko biskup katolicki.

---

<sup>398</sup> Pseudo-Cyprian, *O powtórny chrzcie* 10, dz. cyt., s. 223.

<sup>399</sup> Por. Pseudo-Cyprian, *O powtórny chrzcie* 10, dz. cyt., s. 223.

W tym miejscu należałoby przytoczyć świadectwo *Tradycji apostołskiej*, ale ponieważ została ona zacytowana na samym początku, wystarczy dodać, że przedstawia już bardzo szczegółowo ryt udzielania sakramentu bierzmowania osobie ochrzczonej. Obrzęd jest sprawowany poza miejscem chrztu, w drodze do uczestnictwa w Eucharystii<sup>400</sup>. Ze swej strony stanowi integralny element inicjacji.

Przytoczone świadectwa z trzeciego wieku identyfikują odrębny obrzęd udzielania już ochrzczonego Ducha Świętego przez biskupa. Miał on miejsce po udzieleniu chrztu, a przed Eucharystią. Żadne z przytoczonych świadectw nie podaje nazwy własnej tego obrzędu, która widocznie jeszcze nie została ukuta. Jest to udzielenie Ducha Świętego w sposób analogiczny do tego, jak to czynili apostołowie.

Z późniejszego okresu dysponujemy tekstami coraz bardziej szczegółowymi. W arabskiej wersji *Kanonów Hipolita*, pochodzących z czwartego wieku, znajduje się w miarę szczegółowy opis sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W obrzędzie wyraźnie opisano czynności związane z udzielaniem chrztu świętego, który kończy się dokładnym wytarciem nowo ochrzczonego jego własnym prześcieradłem, nałożeniem ubrania i wyjściem z baptysterium. Następnie neofita wraz z prezbiterem „wchodzi do kościoła”, gdzie „biskup wkłada ręce na ochrzczonego i modli się [...], czyni znak na ich czole olejem namaszczenia i przekazuje im pocałunek pokoju”. Takie gesty „czyni w odniesieniu do każdego ochrzczonego”<sup>401</sup>. Był to najwyraźniej obrzęd stosowany wobec wszystkich.

Podobne opisy można znaleźć w innych tekstach z tego okresu. W *Konstytucjach Apostolskich*, również zredagowanych w czwartym wieku, kilkakrotnie nawiązuje się do specjalnego obrzędu namaszczenia, jaki ma miejsce po chrzcie świętym. Pierwszy raz, w części poświęconej obowiązkom różnych osób, jest mowa o specjalnym namaszczeniu,

---

<sup>400</sup> Por. *Tradycja apostołska* 21, dz. cyt., s. 307.

<sup>401</sup> *Kanony Hipolita (wersja arabska)* 19, tłum. J. Szymańczyk, w: *Kanony Ojców Greckich*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009, s. 189 (ŻMT, 49).

jakiego biskup udziela ochrzczoneму<sup>402</sup>. Wzmianka ta jest o tyle istotna, że wymienia „wonny olejek” (*myron*), którym dokonywane jest to namaszczenie. Ten rodzaj olejku będzie później często wymieniany w kontekście sakramentu bierzmowania.

W części poświęconej „wtajemniczeniu chrześcijańskiemu” tego samego dzieła zawarte zostały różne rozporządzenia. Wśród nich są również wytyczne dotyczące udzielania chrztu. Jedna z nich brzmi: „Kandydata najpierw namaścisz świętym olejem, potem ochrzcisz go wodą, a na koniec opieczętujesz wonnym olejkiem (gr. *sfragiseis myro*); namaszczenie olejem jest włączeniem w Ducha Świętego, woda symbolizuje śmierć, a wonny olejek jest pieczęcią przymierza”<sup>403</sup>.

Dyrektywa była skierowana do biskupa i prezbitera, a więc do osób upoważnionych do udzielania chrztu w normalnych warunkach. Z naszego punktu widzenia szczególne znaczenie ma samo odróżnienie obrzędów chrztu od „opieczętowania wonnym olejkiem”. Według *Konstytucji Apostolskich* są to dwa różne obrzędy i różna jest ich wymowa. „Opieczętowanie” jest nie tyle opisem obrzędu, ile wskazaniem na skutki – jak się można domyślać – namaszczenia. Wprawdzie w następnym punkcie jest mowa o tym, że w razie braku „wonnego olejku” wystarczy sam chrzest, który również jest rodzajem „opieczętowania”, ale dotyczy to sytuacji nadzwyczajnych<sup>404</sup>.

W tej samej części przytoczone zostały również teksty modlitw odmawianych przy różnych czynnościach liturgicznych. Po modlitwach związanych z udzielaniem chrztu znajdujemy taką dyrektywę:

Udzieliwszy kandydatowi chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, niechaj [biskup – kapłan] namaści go wonnym olejkiem, mówiąc: „Niezrodzony i wszechwładny Panie Boże, Panie wszechchrzeczy, który

<sup>402</sup> Por. *Konstytucje Apostolskie* III, 16, 4, dz. cyt., s. 93.

<sup>403</sup> *Konstytucje Apostolskie* VII, 22, 2, dz. cyt., s. 185–186.

<sup>404</sup> W tekstach patrystycznych, zwłaszcza greckich, również chrzest często jest przedstawiany jako „pieczęć”, szerzej zob. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, dz. cyt., s. 80–84.

rozlałeś we wszystkich narodach dobry zapach «wonności poznania» Ewangelii, spraw teraz, aby ten wonny olejek działał w ochrzczoneym, aby «miła woń Chrystusa» Twego trwała w nim mocna i skuteczna i żeby ten, który umarł wraz z Chrystusem, razem z Nim zmartwychwstał i z Nim żył»<sup>405</sup>.

Znów zauważalne jest wyraźne oddzielenie chrztu od ponownego namaszczenia „wonnym olejkiem”. Czynność chrztu została zakończona i bezpośrednio po niej następuje specjalne namaszczenie. Jego znaczenie jest wyjaśnione w modlitwie. Ma on utrwalić skutki chrztu w dopiero co ochrzczoneym i nadać im skuteczność. Potwierdza to także komentarz zamieszczony tuż po słowach modlitwy. Brzmi on w następujący sposób: „Niech wypowie te i podobne słowa. Taka bowiem moc tkwi w nałożeniu rąk na każdego człowieka. Jeśli jednak pobożny kapłan nie wypowie nad kimś tych słów, chrzczony jedynie wchodzi do wody jak Żydzi i jedynie obmywa z siebie brud ciała, a nie brud duszy»<sup>406</sup>.

Instrukcja zdaje się negować jeden z najważniejszych skutków, jakie wiązano z chrztem, czyli odpuszczenie grzechów. Bez namaszczenia następującego po chrzcie usunięcie „brudów” duszy zdaje się być niemożliwe. Tak daleko idący skutek braku namaszczenia znamionującego bierzmowanie budzi opory wśród współczesnych komentatorów kwestionujących istnienie sakramentu bierzmowania w pierwotnym Kościele<sup>407</sup>. Należy jednak przypomnieć, że sama idea braku odpuszczenia grzechów w chrzcie, jeżeli jest on udzielany bez specjalnego udzielenia Ducha Świętego, znajduje potwierdzenie w innych tekstach. Szeroko uzasadnia taką możliwość Augustyn z Hippony w traktacie *O chrzcie*<sup>408</sup>. Ten sam punkt widzenia zdaje się też potwierdzać sta-

<sup>405</sup> *Konstytucje Apostolskie* VII, 44, 1–2, dz. cyt., s. 210.

<sup>406</sup> *Konstytucje Apostolskie* VII, 44, 3, dz. cyt., s. 210.

<sup>407</sup> Szerzej zob. D. van den Eynde, *Baptême et confirmation d'après les CA VII, 44, 3, „Recherches de Science Religieuse”* 27 (1937), s. 196–212.

<sup>408</sup> Por. Augustyn z Hippony, *O chrzcie* 1, 11.15–12.20, dz. cyt., s. 45–49.

nowisko Kościoła, nakazujące ochrzczonych w herezjach namaszczać krzyżem w celu uzyskania odpuszczenia grzechów<sup>409</sup>.

Bardzo intrygującą i budzącą wiele dyskusji wypowiedź na temat obrzędu udzielenia darów Ducha Świętego znajdujemy w katechezach mistagogicznych Ambrożego z Mediolanu<sup>410</sup>. Swoją trzecią katechezę dla nowo ochrzczonych rozpoczyna od poruszenia niektórych kwestii teologicznych sakramentu chrztu, następnie omawia specyficzny dla Kościoła w Mediolanie obrzęd obmycia nóg i przechodzi do następnego obrzędu. Przedstawia go w ten sposób:

Teraz z kolei następuje udzielenie pieczęci duchowej (*spiritalis signaculum*) [...], gdy na wezwanie biskupa włany zostanie Duch Święty, «duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch poznania i pobożności, duch świętej bojaźni», siedem jakoby mocy Ducha [...]. Tych to siedem mocy otrzymuje się w chwili udzielania pieczęci (*quando consignaris*)<sup>411</sup>.

Biskup ani słowem nie wspomina jak wyglądał obrzęd „udzielania pieczęci”<sup>412</sup>. Jednak jasno i wyraźnie oddziela go od sakramentu chrztu. Stosuje również terminologię już wówczas właściwą dla sakramentu bierzmowania (*signaculum spiritale, consignare*). W ten sposób

---

<sup>409</sup> Por. *List Cypriana*, tłum. S. Kalinkowski, w: *Kanony Ojców Greckich*, dz. cyt., Kraków 2009, s. 115.

<sup>410</sup> Na temat „intrygującego” charakteru tej wypowiedzi zob. G. Banterle, przypis nr 1 w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo...*, dz. cyt., s. 79.

<sup>411</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* 3, 8–10, dz. cyt., s. 81–82.

<sup>412</sup> Zwłaszcza bardzo znamienne jest brak wzmianki o namaszczeniu. Ten fakt stał się przedmiotem gorących sporów współczesnych teologów. Dla jednych oznacza to nic innego, jak tylko wyraźne świadectwo, że Ambroży wcale w tym wypadku o bierzmowaniu nie wspomina. Inni, dopatrując się w „pieczęci duchowej” nawiązania do bierzmowania, tłumaczą, że albo sakramentu tego udzielano bez namaszczenia, albo też że tylko Ambroży o tym nie wspomina. Szerzej zob. M. Metzger, „Notre Père” dans les institutions baptismales, „Annali di Scienze Religiose” 3 (2010), s. 33.



Ambroży, nie wchodząc w szczegółowe wyjaśnienia samego obrzędu, to jednak w opinii komentatorów „jasno oddziela duchowe opieczę-towanie od aktu chrztu” i potwierdza je jako autonomiczną praktykę liturgiczną<sup>413</sup>. Przez duchową pieczęć, o której wspomina Ambroży, Duch Święty potwierdza łaskę otrzymaną na chrzcie i zobowiązuje do jej strzeżenia oraz do „świadczania wiary z misyjnym zapałem”<sup>414</sup>. Są to uzdolnienia i zobowiązania wynikające z sakramentu bierzmowania. Inny z autorów zwraca uwagę na kontekst wypowiedzi Ambrożego. Biskup Mediolanu „przedstawia to *signaculum spiritale* jako «dopełnienie» obmycia chrzcielnego i w tym kontekście podkreśla siedmiorakie wylanie Ducha, co nie wyklucza, że w ten sposób wyraźnie zaznacza różnicę między chrztem a bierzmowaniem”<sup>415</sup>.

O ile w katechezach Ambroży jest konsekwentny w stosowaniu terminologii, co ułatwia interpretację jego wypowiedzi, to w innych swoich wypowiedziach terminologia ta jest mniej jednoznaczna. Przykładem może być jeden z listów, niewątpliwie dotyczący chrztu<sup>416</sup>, ale użyte tam przez autora sformułowania mogą być różnie interpretowane. Biskup Mediolanu pisze m.in.: „Są te rzeczy, w których jest zawarte odkupienie świata, odpuszczenie grzechów, «rozdzielenie łask», udział w sakramentach. Gdy je otrzymasz, będziesz wówczas zdumiony, że tak wiele zostało dane człowiekowi”<sup>417</sup>. Są autorzy, według których „te trzy ostatnie wyrażenia są aluzją do trzech kolejnych sakramentów: chrztu,

---

<sup>413</sup> J. Schmitz, *Gottesdienst in altchristlichen Mailand*, Köln–Bonn 1975, s. 184. Autor sądzi, że wypowiedź Ambrożego zdaje się świadczyć o rodzącej się dopiero tradycji udzielania Ducha Świętego w autonomicznym obrzędzie.

<sup>414</sup> E. Deichmann, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004, s. 142. Autor widzi w *signaculum spiritale* łaciński odpowiednik greckiego *sfragis* i podaje interesującą genezę tego pojęcia.

<sup>415</sup> V. S. Monachino, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel sec. IV*, Roma 1973, s. 86.

<sup>416</sup> Por. św. Ambroży z Mediolanu, *Listy* 6, tłum. P. Nowak, Kraków 1997, s. 89–90 (BOK, 9). Adresat według wydawców jest katechumenem odkładającym chrzest.

<sup>417</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy* 6, dz. cyt., 89–90.

bierzmowania i Eucharystii<sup>418</sup>. Kontekst zdaje się na to wskazywać, ale sama terminologia pozostaje daleka od jednoznaczności.

Pseudo-Dionizy Areopagita przy końcu starożytności chrześcijańskiej, umiejscawiając bierzmowanie po chrzcie, a przed Eucharystią, zgrabnie określił jego skutek. Zdaniem tego autora biskup przez włożenie rąk na ochrzczonego i namaszczenie go krzyżmem potwierdza, że „jest godnym uczestnictwa w przynajświętszej tajemnicy Eucharystii”<sup>419</sup>. Jak widać, obrzęd sprawowany przez biskupa nie tylko jest odrębny od chrztu, ale stanowi istotny element uzdalniający do udziału w Eucharystii.

Teksty wyżej przytoczone dowodnie wskazują szafarza sakramentu bierzmowania. Ilekroć jest mowa o obrzędzie udzielania Ducha Świętego, to wprost albo pośrednio jest wskazywany biskup. On się modlił i on sprawował obrzęd. Wspomniane teksty mówią o tym jako o czymś naturalnym i oczywistym, choć nigdzie nie ma wskazania, że jest to jakaś obowiązująca norma prawna. Natomiast o czymś takim pisze w jednym ze swoich listów papież Innocenty na początku piątego wieku. Z naciskiem przypomina, że „jest tylko we władzy biskupów, aby bierzmować (*ut consignent*) czy też przekazywać Ducha Poczyciela”<sup>420</sup>. Uzasadnia to nie tylko zwyczajem Kościoła, ale przede wszystkim przykładem apostołów, którzy w Samarii ochrzczonego przekazywali Ducha Świętego<sup>421</sup>.

Znakiem udzielenia tego sakramentu były modlitwa, nałożenie rąk, namaszczenie. W tekstach często obrzęd ten jest wspomniany przez tylko jeden z tych charakterystycznych gestów: nałożenie rąk albo namaszczenie. Kłopot z właściwym odczytaniem jednego z tych znaków wynika z tego, że zarówno namaszczenie, jak i nakładanie rąk stosowano

<sup>418</sup> Uwaga tłumacza w: Św. Ambroży z Mediolanu, *Listy* 9, dz. cyt., s. 90.

<sup>419</sup> Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierararchia kościelna* 2, 7, tłum. M. Dzielska, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma wybrane*, Kraków 2005, s. 148.

<sup>420</sup> Innocentius, *Epistulae* 21, 6, w: *Vetustissimae epistulae romanorum pontificium*, Hrsg. H.-J. Sieben, Freiburg 2014, s. 493 (FC 58/2), tłum. własne.

<sup>421</sup> Por. Innocentius, *Epistulae* 21, 6, dz. cyt., s. 493.

w Kościele starożytnym również w wielu innych sytuacjach. Właściwego i jednoznacznego odczytania nie ułatwiają bardzo syntetyczne i wieloznaczne wypowiedzi ojców Kościoła<sup>422</sup>.

Mniej istotną kwestią jest określenie miejsca udzielania sakramentu bierzmowania. Wydaje się, że najczęściej było to już w miejscu udzielania chrztu, choć przy niektórych starożytnych baptysteriach istniały odrębne sale, które jak się wydaje, były właśnie do tego przeznaczone<sup>423</sup>.

## Nakładanie rąk

Podstawowym i pierwotnym gestem wyrażającym udzielenie Ducha Świętego po chrzcie było nałożenie rąk przez biskupa. Gest pochodził od apostołów, a biskupi go przejęli i ponawiali, bo stanowił wyraźny znak tego daru. Stanowisko to było powszechne wśród pierwszych ojców Kościoła, co dobitnie wyraził jeszcze Orygenes. Stwierdził krótko: „Duch Święty był udzielany przez włożenie rąk apostołów po otrzymaniu łaski chrztu”<sup>424</sup>. Przez następców apostołów został ten gest potrakto-

---

<sup>422</sup> Jako przykład można przytoczyć objaśnienie Grzegorza z Nyssy słów Psalmu 23 i komentarz do tych słów, jaki daje J. Daniélou. Grzegorz mówił: „Przez ten Psalm Chrystus uczy Kościół, że trzeba, abyś najpierw stał się owieczką Dobrego Pasterza; to katecheza, która prowadzi cię na pastwiska i do źródeł nauki. Trzeba następnie, byś został razem z Nim pogrzebany w śmierci przez chrzest [...]. Potem przygotowuje stół sakramentalny i namaszczenie olejem Ducha Świętego. Wreszcie przynosi wino, które rozwesela serce człowieka i sprawia trzeźwe upojenie” (Gregorius Nyssenus, *In Ascensionem Christi*, tłum. S. Fedorowicz, PG 46, 692B). J. Daniélou, przywołując ten tekst, najpierw widzi w nim wskazanie czterech etapów inicjacji: katechezy, chrztu, namaszczenia Duchem Świętym i uczytu eucharystycznej, a następnie, posiłkując się jeszcze innymi autorami, komentuje: „Ojcowie znajdowali upodobanie w rozpoznawaniu sakramentów chrztu i bierzmowania w pierwszych wersetach naszego Psalmu”, J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 160.

<sup>423</sup> Szerzej zob. A. G. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989, s. 266.

<sup>424</sup> Orygenes, *O zasadach* 3, 7, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 89 (ŻMT, I).

wany jako kreujący obrzęd sakramentu udzielającego Ducha Świętego. Do tego gestu będą się odwoływać późniejsze generacje chrześcijan. Gwoli ścisłości należy jednak dodać, że nie zawsze gest ten zostanie utożsamiony z sakramentem bierzmowania, co utrudnia śledzenie historii tego obrzędu czy też jego identyfikacji w mniej jednoznacznych tekstach patrystycznych.

Czasem spotkać można próbę wyjaśnienia genezy i znaczenia gestu nałożenia rąk. W cytowanym już tekście Tertuliana jest wyjaśnienie tego gestu, który zdaniem autora swymi korzeniami sięga błogosławieństwa, jakiego Jakub udzielił Józefowi i jego synom. Wówczas, według Tertuliana, Jakub „położył ręce swoje na ich głowy, następnie zmieniając je, przekładał je jedna na drugą, tworząc krzyż obrazujący Chrystusa” (por. Rdz 48, 14)<sup>425</sup>. Skrzyżowane ręce Jakuba to obraz krzyża, ale również litery „X”, czyli pierwszej w imieniu Xristos (Chrystus).

Włożenie rąk przez biskupa stało się znakiem udzielania sakramentu bierzmowania zwłaszcza na Zachodzie<sup>426</sup>. Gest ten, zaczerpnięty od apostołów, dla Augustyna był na tyle znaczący, że wręcz napisze: „Duch Święty jest udzielany przez włożenie rąk tylko w katolickim [Kościele]”<sup>427</sup>. Stwierdzenie Biskupa Hippony należy odczytać w duchu wcześniejszych kościelnych ustaleń. Z początku czwartego wieku zachował się taki oto kanon synodalny: „W czasie dalekich podróży lub gdy nie ma blisko kościoła, chorego katechumena może ochrzcić wierny [...]. Gdy tamten przeżyje, należy go doprowadzić do biskupa, aby przez włożenie rąk dopełnił [obrzędu]”<sup>428</sup>. Godne podkreślenia jest polecenie dopełniania chrztu, który uznany jest za skuteczny dopiero po uzupełnieniu przez obrzęd zastrzeżony biskupowi. Przepis synodalny jest klarowny, ale nie zawsze teksty mówiące o nałożeniu rąk są tak jednoznaczne. O tym, jak ważny był gest nałożenia rąk na

<sup>425</sup> Tertulian, *O chrzcie* 8, dz. cyt., s. 141.

<sup>426</sup> Por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 321.

<sup>427</sup> Augustyn z Hippony, *O chrzcie* 3, 16, 21, dz. cyt., s. 89.

<sup>428</sup> *Elwira* (ok. 306), k. 38, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 55\*.

ochrzczonego, świadczyć może tekst Optata z Milewy, który nawet w chrzcie Chrystusa takowego się doszukał. Pisze Optat: „Żeby nie wydawało się, że brakowało nałożenia rąk na Niego, usłyszano głos Boga Ojca z nieba: «Ten jest moim Synem, którego bardzo umiłowałem, Jego słuchajcie» (Łk 9, 35)<sup>429</sup>.

Wyżej został przypomniany tekst Tertuliana, który również mówi o udzieleniu sakramentu bierzmowania przez nałożenie rąk albo przynajmniej ukazuje ten gest jako jeden z istotnych elementów tego sakramentu. Jak wspomniano na samym początku, nałożenie rąk było przewidziane przez *Tradycję apostołską*. Dokonywał tego biskup już w kościele, gdzie miała być sprawowana Eucharystia. Z kolei nieco późniejszy tekst *O powtórny chrzcie* w kilku miejscach wymienia obrzęd nałożenia rąk przez biskupa nad ochrzczonych poza Kościołem celem udzielenia im Ducha Świętego<sup>430</sup>. Autor traktatu nie wspomniał o innych elementach obrzędu, co jeszcze nie oznacza, że ich nie było. Dla Pseudo-Cypriana mógł to być po prostu najbardziej charakterystyczny gest sakramentu, w którym udzielany jest Duch Święty, a ponieważ nie opisuje szczegółowo całego obrzędu, więc inne elementy pomija. Istotne dla niego jest to, by ochrzczeni przez włożenie rąk biskupa otrzymali Ducha Świętego, a „w ten sposób doskonały znak wiary będzie im udzielony poprawnie i zgodnie z zasadami Kościoła”<sup>431</sup>. Również według papieża Innocentego przez włożenie następuje uzupełnienie chrztu<sup>432</sup>.

O wkładaniu rąk przez biskupów celem udzielenia Ducha Świętego wspominał kilkakrotnie również Augustyn. W traktacie *O Trójcy Świętej* czytamy syntetyczne ujęcie tradycji udzielania Ducha Świętego od czasów apostołskich. Według Augustyna apostołowie: „Modlili się [...], ażeby zstąpił [Duch Święty – przyp. aut.] na tych, na których wkładali

---

<sup>429</sup> Optat z Milewy, *Przeciw donatystom* IV 7, 6, tłum. A. Gołda, Kraków 2011, s. 95 (ŻMT, 56).

<sup>430</sup> Por. Pseudo-Cyprian, *O powtórny chrzcie* 1; 6; 10, dz. cyt., s. 214; 219; 223.

<sup>431</sup> Pseudo-Cyprian, *O powtórny chrzcie* 10, dz. cyt., s. 223.

<sup>432</sup> Por. Innocentius, *Epistulae* 12, 10, dz. cyt., s. 452.

ręce [...]. Także i dziś zachowuje Kościół ten zwyczaj przez swych ministrów (*praepositi*)<sup>433</sup>. Wspomniani „ministrowie” powtarzają gest włożenia rąk wobec już ochrzczonych połączony z modlitwą apostołów, o czym za chwilę wspomniał autor traktatu.

Ten sam fakt Augustyn podkreślał zwłaszcza wtedy, gdy mówił o czasach apostoelskich, a szczególnie o Zstąpieniu Ducha Świętego i związanych z tym wydarzeniach. W jednej ze swoich homilii, nawiązując do daru języków, jaki towarzyszył przyjsciu Ducha Świętego na apostołów, wyjaśniał on brak tego daru w czasach mu współczesnych. Tłumaczył to jego zbytecznością i retorycznie pytał: „Czy dziś spodziewamy się cudu języków u tych, na których wkłada się ręce, aby otrzymali Ducha Świętego? Czy czeka kto z was, aby mówili językami nowo ochrzczeni, kiedyśmy włożyli na nich ręce?”<sup>434</sup>. Pomijając twierdzenie o „zbyteczności” daru języków, bo nie łączy się z naszym tematem, należy zauważyć ważną informację o „wkładaniu rąk” na „nowo ochrzczonych”. Taki obrzęd miał miejsce w Kościele starożytnym w chwili udzielania bierzmowania, do tego więc bez wątpienia nawiązuje wypowiedź św. Augustyna, choć wprost o tym on nie mówi.

Podobnie rzecz ma się w traktacie *O chrzcie*. Biskup Hippony, odmawiając donatystom zdolności udzielania Ducha Świętego, podkreślił: „Mówi się, że Duch Święty jest udzielany przez włożenie rąk [...]. Ducha Świętego udziela się tylko przez włożenie rąk”<sup>435</sup>.

Są to wprawdzie lakoniczne wzmianki Augustyna, wstawiane jakby mimochodem, ale przebija z nich pewność nawiązywania do oczywistego i wszystkim znanego zjawiska. Autor nie widzi potrzeby wyjaśniania swoich aluzji.

Bardzo intrygującą wzmiankę na temat rytu związanego z udzieleniem Ducha Świętego zamieścił w jednej ze swych katechez Teodor z Mopsuestii. Tłumacząc obrzęd chrztu, wprost mówi o dwóch namasz-

<sup>433</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* 15, 26, 46, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 518.

<sup>434</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy list św. Jana*, cz. I, 6, 10, dz. cyt., s. 449.

<sup>435</sup> Augustyn z Hippony, *O chrzcie* 3, 16, 21, dz. cyt., s. 90.

czeniu poprzedzających udzielenie tego sakramentu. Natomiast po chrzcie następuje gest uczynienia znaku krzyża na ochrzczoneym. Ten znak czyni biskup, wymawiając formułę, w której jest nawiązanie do namaszczenia Duchem Świętym, jakie otrzymał Chrystus w Jordanie, oraz w której zawarty jest fragment o namaszczeniu „oliwą namaszczenia” znaczonego krzyżem<sup>436</sup>. Dla części komentatorów tylko taka wzmianka nie przesądza o tym, że rzeczywiście jest mowa o sakramencie bierzmowania<sup>437</sup>. Inni nie są tak radykalni i informacja o czynieniu znaku krzyża na ochrzczoneym jest dla nich równoznaczna z gestem włożenia rąk, którego biskup Teodor zdaje się nie tłumaczyć.

Włożenie rąk przez biskupa jako znak bierzmowania zostało w późniejszym czasie, jeśli nie zastąpione, to przynajmniej zdominowane przez obrzęd namaszczenia. Proces ten był widoczny zwłaszcza na Wschodzie w czwartym wieku<sup>438</sup>.

## Namaszczenie krzyżem

Drugim charakterystycznym gestem obrzędu udzielania Ducha Świętego było namaszczenie. Wspomina o nim Tertulian, a następnie cytowani wyżej autorzy trzeciego wieku. O tym namaszczeniu teksty patrystyczne mówią bardzo wyraźnie albo też nawiązują do niego w sposób dyskretny czy wręcz aluzyjny<sup>439</sup>. Niemniej jednak w sposób czytelny.

Jak wiadomo, podczas udzielania sakramentów inicjacji chrześcijańskiej namaszczeń mogło być nawet kilka. Część z nich była ściśle związana z udzielaniem chrztu. Tylko niektóre z nich są nam bliżej znane, podobnie jak nie zawsze znana jest nam ich wymowa i znaczenie. Każdemu z tych namaszczeń przypisywano inne znaczenie. Większość nich dokonywały osoby pomagające biskupowi w obrzędzie chrztu. Nie

<sup>436</sup> Por. Theodor von Mopsuetia, *Katechetische Homilien* 14, 27, dz. cyt., s. 384.

<sup>437</sup> Por. P. Bruns, *Eienleitung*, w: Theodor von Mopsuetia, *Katechetische Homilien*, dz. cyt., s. 264.

<sup>438</sup> Szerzej zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 35–36.

<sup>439</sup> Przykłady zob. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 321–322.

istniał, jak się wydaje, żaden ściśle, ogólnie ustalony ryt namaszczeń, ale sposób ich wykonywania oraz ich liczbę regulowały lokalne zwyczaje. Wszystkich tych namaszczeń dokonywano „wonnym olejkim”, w Kościołach greckich krótko zwanym mirrą (*myron*). Olejek używany do wspomnianych namaszczeń, zwłaszcza bezpośrednio związanych z chrztem, był błogosławiony przez ministra udzielającego chrztu, a tym z reguły był biskup<sup>440</sup>.

Namaszczenia związane z chrztem zaczynały się jeszcze przed jego udzieleniem, nie zawsze nawet bezpośrednio przed nim. W niektórych Kościołach lokalnych pierwsze z nich miały miejsce już w Wielki Piątek po ostatnich egzorcyzmach przedchrzcielnych<sup>441</sup>. Można się domyślać, że były one symboliczne. Najbardziej znane i powszechnie stosowane było namaszczenie katechumena tuż przed chrztem „od głowy aż do stóp”<sup>442</sup>. Dokonywali go prezbiterzy, diakoni lub diakonisy albo nawet inne osoby pomagające przy chrzcie. Wreszcie w niektórych obrzędach jest mowa o namaszczeniu zaraz po chrzcie, bezpośrednio po wyjściu z basenu chrzcielnego. Tego namaszczenia dokonywał kapłan, wypowiadając przewidzianą formułę<sup>443</sup>. Wreszcie teksty, przynajmniej już *Tradycja apostołska*, mówią o namaszczeniu udzielanym już po przyjęciu do kościoła. Według tego źródła było to namaszczenie połączone z nałożeniem rąk<sup>444</sup>. W tym przypadku nie ma najmniejszej wątpliwości, o jakie namaszczenie chodzi.

Podobnych wątpliwości nie ma w przypadku tych namaszczeń dokonywanych po chrzcie, które łączono z namaszczeniem olejem zwanym krzyżmem świętym albo o których krótko mówiono „namaszczenie krzyżma”. Termin „krzyżmo” (gr. *chrisma*) pierwotnie oznaczał na-

---

<sup>440</sup> Por. *Konstytucje Apostolskie* VII 44, dz. cyt., s. 210\*.

<sup>441</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 22, Lublin 1993, dz. cyt., s. 48.

<sup>442</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 20, 3, dz. cyt., s. 306. Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 2, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 49.

<sup>443</sup> Por. *Tradycja apostołska* 20, dz. cyt., s. 160; św. Ambroży, *O sakramentach* 2, 24, dz. cyt., s. 78.

<sup>444</sup> Por. *Tradycja apostołska* 21, dz. cyt., s. 160.



maszczenie szczególnym olejem. Była to specyficzna „mieszanka oliwy z balsamem, do której ludzie Wschodu dodają inne zapachy”<sup>445</sup>. Składniki nadawały oliwie wartość symboliczną i estetyczną (zapach). Natomiast istotna wartość tego oleju wynikała ze specjalnego poświęcenia, zastrzeżonego dla biskupa<sup>446</sup>. Z czasem w Kościele łacińskim ustalono nawet specjalny obrzęd tego poświęcenia w tygodniu przed Wielkanocą<sup>447</sup>. Olej ten przechowywano z wielkim szacunkiem, a jego sprofanowanie uważano za wielkie nadużycie<sup>448</sup>. W Kościele łacińskim „krzyżmo” stało się nazwą własną nie tylko samego oleju, ale również namaszczenia nim. W liturgii chrześcijańskiej namaszczenie tym olejem nabrało specjalnego znaczenia.

O namaszczeniu krzyżmem pierwotnie mówiło się najczęściej w kontekście debat na temat ważności chrztu, które toczyły się w Kościele przynajmniej od trzeciego wieku. Kontrowersje dotyczyły przede wszystkim ważności chrztu udzielonego przez heretyków. Bardzo ważnym uczestnikiem tych sporów był biskup Cyprian z Kartaginy, którego stanowisko w tej kwestii, jak również zdanie Kościoła w Kartaginie, jest wyrażone w *Liście Cypriana*, zamieszczonym w *Kanonach Ojców Greckich*. Po przedstawieniu warunków, jakie winny być spełnione, aby chrzest był uznany za ważny, autorzy listu piszą: „Trzeba koniecznie namaścić ochrzczonego, aby przez przyjęcie krzyżma, czyli namaszczenia, stał się uczestnikiem łaski Chrystusa”<sup>449</sup>. W dalszej części jest przypomnienie, że krzyżmo może być poświęcone tylko w Kościele, przez biskupa. Z dokumentu jasno wynika, że namaszczenie krzyżmem było aktem odrębnym od chrztu i stanowiło niezbędny element inicjacji chrześcijańskiej.

---

<sup>445</sup> J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, dz. cyt., s. 159.

<sup>446</sup> Por. św. Cyprian, *Listy* 70, 2, dz. cyt., 251.

<sup>447</sup> Por. *Synod w Toledo (ok. 400 roku)*, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 210, s. 125 (ŻMT, 52).

<sup>448</sup> Por. *Optat z Milewy, Przeciw donatystom* II 19, 1, dz. cyt., s. 54.

<sup>449</sup> *List Cypriana*, w: *Kanony Ojców Greckich*, dz. cyt., s. 115. Podobne zdanie znajduje się w liście biskupów obradujących pod przewodnictwem biskupa Cypriana, zob. św. Cyprian, *Listy* 70, 2, dz. cyt., s. 251.

Spór o ważność chrztu udzielanego przez heretyków trwał dość długo. Jak wiadomo, Kościół katolicki pomimo początkowych wahań uznawał ważność takiego chrztu i nie przewidywał jego ponawiania w chwili przyjęcia do grona swoich wiernych osób w ten sposób ochrzczonych, ale stanowczo domagał się udzielenia im namaszczenia krzyżmem świętym. Sobór w Konstantynopolu rozstrzygał tę kwestie w sposób jednoznaczny:

Tych, którzy przychodzą do wiary ortodoksyjnej i uciekają od herezji, przyjmujemy według następującego porządku i sposobu. Ariańskie, macedonianie, sabatianie, nowacjanie, [...] kwatrodecymianie, [...] i apolinaryści mają być przyjmowani, jeśli złożą pisemne oświadczenie, w którym wyrzekną się każdej herezji [...]. Naznaczymy ich znakiem Krzyża, namaszczając Krzyżmem świętym czoło, oczy, nozdrza, usta i uszy, a czyniąc znak Krzyża, mówimy: Znak daru Ducha Świętego<sup>450</sup>.

Ważność chrztu udzielonego w wymienionych herezjach nie budziła najmniejszej wątpliwości. Jednak tak ochrzczonego do pełni brakowało namaszczenia krzyżmem i ten brak uzupełniano w Kościele katolickim przez obrzęd udzielania Ducha Świętego, bo chociaż chrzest można było otrzymać również od heretyków, to jak jasno określa jeden z synodów: „do wspólnoty katolickiej przyjmujemy jedynie przez wezwanie siedmiorakiego Ducha i przez nałożenie rąk biskupich”<sup>451</sup>. Jak można wnioskować, heretycy i schizmatycy, udzielając chrztu, uznawanego za ważny przez katolików, stosowali przy tym namaszczenia, a jednak żadne z nich nie było na tyle ważne, by nie trzeba było tego uzupełniać.

---

<sup>450</sup> Sobór Konstantynopoliński I (381), k. 7, tłum. T. Wnętrzak, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. I (325–787), opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001, s. 93–95 (ŻMT, 24).

<sup>451</sup> Synod w Rzymie (385), k. 1, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 36\* (ŻMT, 52).

Również w Kościele katolickim nie każde namaszczenie świętymi olejami niosło za sobą dary Ducha Świętego. Szczególne znaczenie miało namaszczenie krzyżmem. To namaszczenie, oznaczające udzielenie Ducha Świętego, było zastrzeżone dla biskupa. Również dla chrztu udzielonego w Kościele namaszczenie krzyżmem stanowiło konieczne uzupełnienie. Nawet jeżeli chrztu w sposób ważny udzielał przebiter w Kościele katolickim, to już przynajmniej od czasów Cypriana ochrzczonego w ten sposób należało postawić przed biskupem, aby dopiero przez jego namaszczenie stał się w pełni chrześcijaninem<sup>452</sup>. Jeżeli ktoś „nie otrzymał od biskupa pieczęci” nie był uważany za chrześcijanina w pełnym tego słowa znaczeniu i tym samym nie był zdolny do pełnienia żadnych posług w Kościele<sup>453</sup>.

Wzmianki o tym namaszczeniu rozsiane są po tekstach patrystycznych, chociaż ich identyfikacja wymaga uwagi i znajomości tematu. Przykładem może być wypowiedź Bazylego Wielkiego. Komentując w jednym ze swych kazań słowa Chrystusa o umyciu twarzy w czasie postu<sup>454</sup>, biskup Cezarei dodaje: „Myćcie wasze dusze z grzechów; namaśćcie wasze głowy krzyżmem świętym (*chrismati hagiō*), byście stali się uczestnikami Pomazańca”<sup>455</sup>. Uważny czytelnik, a przede wszystkim teolog, dostrzeże w tym zdaniu wskazanie dwóch sakramentów: chrztu (obmycie z grzechów) i bierzmowania (namaszczenie krzyżmem). Ponieważ sformułowania te padają w kontekście bardzo odległym od sakramentalnego, skojarzenie wspomnianego namaszczenia może ująć uwadze<sup>456</sup>. Wychwycić podobne aluzje i właściwie odczytać ich sens

---

<sup>452</sup> Por. św. Cyprian, *Listy* 70, 2, dz. cyt., s. 250–251.

<sup>453</sup> Por. Euzebiusz z Cezarei, *Historia Kościelna* VI 43, 15, dz. cyt., s. 46.

<sup>454</sup> Por. Mt 6, 17.

<sup>455</sup> Basilius Caesariensis, *De ieiunio, homilia I*, PG 31, col. 165, tłum. własne

<sup>456</sup> Tak jest w polskim tłumaczeniu, gdzie jest wezwanie do „namaszczenia głowy świętym olejkim”, zob. św. Bazyl Wielki, *Homilia pierwsza o poście* 1, 2, tłum. T. Sinko, w: św. Bazyl Wielki, *Wybór homilii i kazań*, Kraków 1947, s. 156. W podręcznikach teologicznych tekst ten jest cytowany jako oczywista aluzja do sakramentu bierzmowania, por. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 322.

jest rzeczą bardzo trudną, co jednak nie znaczy, że takich wypowiedzi w ogóle nie ma<sup>457</sup>.

Inaczej o tym specjalnym namaszczeniu, które miało miejsce na początku życia chrześcijańskiego, mówił biskup Augustyn w homilii poświęconej Pierwszemu Listowi św. Jana. Wiadomo, że homilia została wygłoszona w oktawie wielkanocnej z przeznaczeniem głównie dla nowo ochrzczonych<sup>458</sup>. W tekście omawianego listu są słowa: „macie namaszczenie od Świętego” (1 J 2, 20), które biskup Augustyn tak rozumie: „Namaszczeniem duchowym jest sam Duch Święty, którego sakrament jest w widzialnym namaszczeniu. [Jan – przyp. aut.] mówi, że wszyscy, którzy mają to namaszczenie Chrystusa, znają złych i dobrzych i nie trzeba ich uczyć, ponieważ ich uczy samo namaszczenie”<sup>459</sup>. Wprawdzie tym razem nie ma wzmianki o krzyżmie, ale z kolei w tym przypadku kaznodzieja łączy wyraźnie namaszczenie z udzieleniem Ducha Świętego.

Najszerzej o obrzędzie namaszczenia jako obrzędzie sprawowanym po chrzcie świętym mówił biskup Cyryl Jerozolimski. Poświęcił temu jedną ze swych katechez mistagogicznych. Jasno w niej oddziela chrzest i związane z nim namaszczenia od specjalnego namaszczenia, które następuje później, choć w bezpośredniej łączności. Szczegółowo wyjaśnia też jego sens. W rzeczonej katechezie czytamy: „gdy wyszłicie z świętej kaplicy, zostało dane namaszczenie”<sup>460</sup>. Następnie poznajemy sposób tego namaszczenia: „najpierw na czole [...], następnie na uszach [...],

---

<sup>457</sup> W katechezie Jan Chryzostom mówi: „po przyłączeniu się do Chrystusa [czyli po chrzcie – przyp. aut.] kapłan żąda od was zaraz przyjęcia znaku i na twym czole kreśli ci krzyż [...], znacząc cię na czole krzyżem z namaszczeniem oliwą”, Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 11, 7, Lublin 1994, dz. cyt., s. 47. W katechezie używa się terminu *chrisma* i pochodnych od niego. Czy można to interpretować jako odwołanie się do bierzmowania – zdania autorów są podzielone.

<sup>458</sup> Szerzej zob. G. Madurini, *Nota introduttiva all'epistola*, w: Sant'Agostino, *Commento al Vangelo e alla Prima epistola di san Giovanni*, Roma 1968, s. 1629 (NBA, 24).

<sup>459</sup> Św. Augustyn, *Homilie na Pierwszy list św. Jana*, cz. 1, 3, 5, dz. cyt., s. 413.

<sup>460</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 21, 1, dz. cyt., s. 310.

potem na nozdrzach [...], wreszcie na piersiach<sup>461</sup>. W tym przypadku nie ma najmniejszych wątpliwości, że chodzi o odrębny obrzęd ze szczególnymi skutkami dla sfery duchowej. Ze względu na te skutki bierzmowanie odgrywa specyficzną funkcję w inicjacji chrześcijańskiej. Dzięki niemu ochrzczony staje się rzeczywiście chrześcijaninem, czyli „pomazańcem”, co w wersji oryginalnej brzmiało jako stanie się „chrystusem”.

### Chrześcijanin, czyli „namaszczony”

Już Tertulian tłumaczył sens i wskazywał skutki namaszczenia dokonywanego po chrzcie. Według niego jest ono nawiązaniem do namaszczeń znanych z Pisma Świętego i powoduje podobne skutki. Za pierwowzór można uznać Aarona, którego „nazwano pomazańcem od krzyżma, które tłumaczy się namaszczeniem”. Z kolei „namaszczenie nadało imię Panu [...], gdyż namaścił Go Bóg Ojciec Duchem Świętym, jak to poświadczają Dzieje Apostolskie (por. Dz 4, 27)”<sup>462</sup>. Jak istotne było to namaszczenie, może poświadczyć tekst z czwartego wieku. Optat z Milewy, przypominając chrzest Chrystusa i z niego wywodząc chrzest znany w Kościele, pisał:

A kiedy raz ochrzczony znajdował się jeszcze w rękach Jana, wtedy dokonał się ryt tajemnicy [...]. Niebo się otworzyło, kiedy Bóg Ojciec dawał namaszczenie. Olej duchowy zstąpił natychmiast w postaci gołębiczy, położył na Jego głowie i ją namaścił. Olej został wylany i odtąd zaczął się nazywać Chrystusem<sup>463</sup>.

Namaszczenie krzyżmem nadaje, jak z tego wynika, nową tożsamość osobie namaszczonej. Tertulian od namaszczenia wywodzi imię „Chrystus” (gr. *christos* – namaszczony), a z namaszczenia krzyżmem

---

<sup>461</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 21, 4, dz. cyt., s. 311.

<sup>462</sup> Tertulian, *O chrzcie* 7, dz. cyt., s. 140.

<sup>463</sup> Optat z Milewy, *Przeciw donatystom* IV 7, 5, dz. cyt., s. 95.

po chrzcie nazwę „chrześcijanin”. Innymi słowy, dopiero od tego namaszczenia można mówić o chrześcijaninie.

Szerzej tę samą kwestię wyjaśniał Cyryl Jerozolimski. Zgodnie z jego wyjaśnieniami, kierowanymi do nowo ochrzczonych, nazwa „chrześcijanie” (*christoi*) pochodzi od „namaszczenia”. Nie chodziło przy tym o jakiegokolwiek namaszczenie, ale takie, z którym wiązało się udzielenie Ducha Świętego. Dzięki temu namaszczeniu ochrzczeni stali się „pomazańcami”, czyli zasługują na nazwę chrześcijan. Według biskupa ochrzczonym można powiedzieć, że dopiero od tego momentu: „Zwiecie się chrześcijanami [...]. Dopóki nie byliście godni chrztu i łaski Ducha Świętego, nie zasługiwaliście w sposób wystarczający, by nazywać się chrześcijanami, ale byliście na drodze do tego”<sup>464</sup>. Chrzest i bierzmowanie są ze sobą złączone, bo udziela się ich jedno po drugim, ale pozostają dwoma odrębnymi sakramentami. Chociaż na obrzęd bierzmowania składa się kilka czynności, to w opinii biskupa namaszczenie najlepiej wyraża prawdziwy jego skutek, czyli udzielenie Ducha Świętego albo, używając języka biblijnego, „namaszczenie Duchem Świętym”. Powołując się na zapowiedź św. Jana Chrzciciela o „chrzcie Duchem Świętym” (Łk 3, 16) i przypominając namaszczenie Chrystusa Duchem Świętym<sup>465</sup>, tłumaczył słuchaczom: „zostaliście namaszczeni przez Ducha Świętego”<sup>466</sup>. W sposób widzialny przez biskupa na ciele, a niewidzialnie przez Ducha Świętego na duszy, bo „widzialną oliwą namaszcza się ciało – świętym i żywym Duchem uświęca się dusza”<sup>467</sup>.

Stanowisko biskupa Cyryla w kwestii powiązania namaszczenia ze statusem ochrzczonego, któremu od tego dopiero momentu przysługiwała nazwa „chrześcijanin”, nie było odosobnione<sup>468</sup>. Na dowód może

<sup>464</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 21, 5, dz. cyt., s. 312.

<sup>465</sup> Dz 10, 38

<sup>466</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 21, 6, dz. cyt., s. 312.

<sup>467</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 21, 3, dz. cyt., s. 311.

<sup>468</sup> Por. wyżej cytowany tekst Bazylego Wielkiego, w którym nazywa on słuchaczy „uczestnikami Pomazańca”. Co nie oznacza, że nie były możliwe inne wyjaśnienia

posłużyć tekst Augustyna *O państwie Bożym*. Biskup Augustyn w kilku miejscach nawiązuje do szczególnego namaszczenia, charakterystycznego dla chrześcijan. W pierwszym przypadku Hipponita odwołuje się do greckiego terminu *christos* i na jego podstawie wyjaśnia tajemnicę przynależności członków Kościoła do Chrystusa. Wykorzystuje w tym celu dwuznaczność tego słowa w terminologii chrześcijańskiej. Gdy się ten termin potraktuje dosłownie, to oznacza „namaszczonego”, w jakikolwiek sposób. Może też stać się imieniem własnym, czego dowodem jest imię „Chrystus”. Zdaniem autora traktatu *O państwie Bożym* jest rzeczą oczywistą, że zachodzi związek między namaszczeniem a Chrystusem, bo: „któż by nie wiedział, że Chrystus nazywa się tak od krzyżma, to znaczy od namaszczenia?”<sup>469</sup>. Wprost, jak widzimy, jest odwołanie do krzyżma, które w tym wypadku oznacza specjalne namaszczenie. W swojej dedukcji Augustyn idzie dalej i dochodzi do wniosku: „wszystkich namaszczonych Jego krzyżmem możemy słusznie nazywać chrystusami”<sup>470</sup>. Takimi są wszyscy wierni tworzący Kościół. Podstawą tej przynależności i tym samym bycia chrześcijaninem jest krzyżmo, o którym autor wprawdzie nic bliższego nie mówi, ale dla chrześcijan, do których traktat jest adresowany, sprawa była znana i nie wymagała wyjaśnień. Oni wiedzieli, kiedy zostali namaszczeni krzyżmem świętym.

Biskup z Hippony jeszcze raz we wspomnianym traktacie jaśniej wskazuje na tę samą rzeczywistość w wypowiedzi poświęconej kwestiom eschatologicznym, o których jest mowa w słowach Apokalipsy: „staną się oni kapłanami Boga i Chrystusa” (Ap 20, 6). Według Augustyna adresatami tej wypowiedzi mają być wszyscy ci, których „ze względu na

---

nazwy „chrześcijanin”. Teodoret z Cyru w jednym ze swoich listów napisał: „od imienia Chrystusa przyjęliśmy to uświęcone imię, które mamy, gdyż nazywamy się chrześcijanami”, Teodoret z Cyru, *Listy* 147, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987, s. 260.

<sup>469</sup> Święty Augustyn, *O państwie Bożym* 17, 16, 1, tłum. W. Kornatowski Warszawa 1977, s. 303.

<sup>470</sup> Święty Augustyn, *O państwie Bożym* 17, 4, 9, dz. cyt., s. 281–282.

mistyczne krzyżmo zwiemy pomazańcami<sup>471</sup>. Podobnie jak w poprzedniej wypowiedzi Augustyn posługuje się zlatynizowanym terminem *christus*, który może znaczyć „namaszczone”, a może być imieniem własnym. Nie ma jednak wątpliwości, że podstawą do nazywania tak członków Kościoła jest jakieś specjalne, w tym przypadku „mistyczne” namaszczenie, zwane „krzyżmem”. Biskup nie ma potrzeby szerzej tego wyjaśniać, co możemy interpretować jako odwołanie do rzeczywistości znanej czytelnikom. Wiemy zaś, że wszystkie namaszczenia, jakimi znaczone chrześcijan, miały miejsce w obrzędzie inicjacji. Tam też używano krzyżma, czego każdy ochrzczony był w pełni świadomy. Można zatem dopatrywać się w wypowiedziach zawartych w traktacie *O państwie Bożym* nawiązania do namaszczenia będącego jednym ze znaków udzielenia Ducha Świętego ochrzczoneму.

Do kwestii krzyżma nawiązał Augustyn również w innym traktacie, pośrednio dotyczącym chrztu. W polemice z donatystą Petilianem, której podłożem była kwestia ważności chrztu, pojawił się problem namaszczeń starotestamentalnych. Jedną z diskutowanych spraw były namaszczenia, które zmieniały tożsamość namaszczonego (np. namaszczenia kapłańskie). Rozważając ich znaczenie, Augustyn użył takich m.in. słów: „samo imię Chrystus pochodzi od krzyżma [...], w tym namaszczeniu chcecie widzieć sakrament krzyżma, który wśród znaków widzialnych jest świętym, podobnie jak sam chrzest<sup>472</sup>”. Tekst zdaje się sugerować zmianę tożsamości namaszczonego specjalnym namaszczeniem, jakim jest krzyżmo. Wprawdzie wprost nie został wymieniony sam obrzęd ani okoliczności jego stosowania, ale nawiązanie do namaszczenia i wprost wskazanie na „sakrament krzyżma” i to w kontekście chrztu – który zostaje wymieniony oddzielnie – zdaje się wskazywać to specyficzne dla chrześcijan namaszczenie, w którym następowało udzielenie Ducha Świętego.

---

<sup>471</sup> Święty Augustyn, *O państwie Bożym* 20, 10, dz. cyt., s. 461.

<sup>472</sup> Augustinus, *Contra litteras Petiliani* 2, 104, 239, Vindobonae 1908, s. 153–154 (CSEL, 52), tłum. własne.



Podobnego stwierdzenia można się doszukać w komentarzu do psalmu mówiącego o namaszczeniu Dawida<sup>473</sup>. Znajdziemy tam obszerną aluzję do namaszczenia, którego dostępuje każdy chrześcijanin. Autor komentarza znów przypomina, że samo imię „Chrystus” pochodzi od „namaszczenia krzyżem” (*a chrismate*), a „ponieważ my wszyscy jesteśmy namaszczeni [...], tak samo jesteśmy Chrystusem”. W konkluzji Augustyn stwierdza: „namaszczeni jesteśmy w sakramencie”<sup>474</sup>. Natomiast w traktacie *O Trójcy Świętej* biskup Hippony tę samą myśl wyraził w sposób jeszcze bardziej lakoniczny. Stwierdził tam krótko, że namaszczenie olejem będącym widzialnym znakiem namaszczenia Duchem Świętym „Kościół namaszcza ochrzczonych”<sup>475</sup>. W tych paru słowach, bez używania ścisłej terminologii i bez wyjaśnień dotyczących obrzędu, a tylko poprzez wyraźne aluzje wyrażona zostaje, jak się wydaje, prawda o specjalnym obrzędzie namaszczenia po chrzcie, dzięki któremu ochrzczony zyskuje nową jakość.

Powyższe wypowiedzi zdają się wskazywać na jedno. Pojawiający się w literaturze patrystycznej raz po raz termin „pomazaniec” na określenie człowieka ochrzczonego, jest odwołaniem do namaszczenia stanowiącego o tożsamości tegoż wyznawcy Chrystusa. Wszystko zdaje się wskazywać na to, że chodzi o namaszczenie krzyżem po chrzcie.

## Bierzmowanie w katechezie dla wtajemniczonych

O bierzmowaniu można było również mówić w sposób obrazowy, bez używania precyzyjnej terminologii i nie koncentrując się na obrzędzie. Przykład takiej ekspozycji mamy znowu u Augustyna. W swoich katechezach skierowanych do nowo ochrzczonych w sposób nader interesujący i pouczający przedstawiał on proces inicjacji chrześcijańskiej, bez wyraźnego identyfikowania sakramentów składających się na nią.

---

<sup>473</sup> Por. Ps 26.

<sup>474</sup> Augustyn, *Objaśnienia Psalmów* 26 (2), 2, dz. cyt., s. 199–200.

<sup>475</sup> Święty Augustyn, *O Trójcy Świętej* 15, 26, 46, dz. cyt., s. 518.

W kazaniu wygłoszonym w samą Wielkanoc potrafił przedstawiać w bardzo obrazowy i przemawiający do wyobraźni sposób etapy, jakie neofici mieli za sobą w chwili, gdy doszli do pełnego uczestnictwa w Eucharystii. Biskup Hippony przywołał proces powstawania chleba, stanowiącego materię w Eucharystii. Powstał on z ziarna, które należało zmielić, a powstałą mąkę połączyć z wodą i w ten sposób zamienić w ciasto. By powstał z tego chleb, ciasto musiało zostać wypieczone w ogniu. Przełożywszy to na sytuację nowo ochrzczonych, według Biskupa wyglądało to tak: „Podaliście wasze imiona. Zaczęliście być mieleni postami i egzorcyzmami. Następnie przyszliście do wody i zostaliście nią pokropieni. Staliście się czymś jednym. Za przyjściem żaru Ducha Świętego zostaliście wypieczeni i staliście się chlebem Pańskim. Oto, co przyjęliście”<sup>476</sup>.

Łatwo w tak nakreślonym procesie rozpoznać poszczególne etapy inicjacji chrześcijańskiej. Zaczynała się ona w chwili „podania imienia”, czyli wpisania się katechumenów na listę „proszących o chrzest” (*competentes*). Następnie było urabianie („mielenie”) przez katechezy i ćwiczenia ascetyczne, zarówno indywidualne, jak też zbiorowe („posty i egzorcyzmy”). Dosłowne „pokropienie” następowało w chwili chrztu, a po nim bierzmowanie („wypieczenie żarem Ducha Świętego”)<sup>477</sup>. Tak przemienieni, już jako chrześcijanie, mogli oni zbliżyć się do Stołu Pańskiego. W wizji Augustyna wręcz stawali się Ciałem Chrystusa składanym na ołtarzu.

W innym kazaniu, również do nowo ochrzczonych, tym razem jednak wygłoszonym w tygodniu po Wielkanocy – a więc w ramach wtajemniczenia – znaleźć można podobne, choć może nieco bardziej szczegółowe wyjaśnienie całego procesu. Biskup Augustyn mówił:

---

<sup>476</sup> Augustinus, *Sermo* 229, 1–2, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 404, tłum. własne.

<sup>477</sup> Szerzej na temat przygotowania do chrztu w Hipponie w czasach św. Augustyna zob. A. Żurek, *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 1, s. 25–33.

W ten sposób wy również wcześniej jak gdyby zostaliście zmienieni umartwieniem postu i sakramentem egzorcyzmu. Następnie był chrzest i zostaliście jakby zwilżeni wodą, abyście mogli nabrać formę chleba. Lecz jeszcze nie ma chleba bez ognia. A cóż wyraża ogień, czyli namaszczenie („chrzym”) olejem? W rzeczywistości pożywką dla ognia [czyli olej – przyp. aut.] jest sakramentem Ducha Świętego [...]. Przybył więc Duch Święty, po wodzie ogień i staliście się chlebem, którym jest ciało Chrystusa<sup>478</sup>.

Znamienne jest użycie terminu „krzymo” (*chrisma*) dla oznaczenia namaszczenia. Z tenoru wypowiedzi wynika, że termin ten nie wymagał wyjaśnienia, co sugeruje dobre jego rozumienie przez słuchaczy. Był to już termin techniczny o bardzo konkretnym znaczeniu. Wprawdzie o innych szczegółach rytu kaznodzieja nie wspominał, ale nowo ochrzczeni i wierni uczestniczący z nimi w Eucharystii dobrze wiedzieli, o jakie obrzędy chodzi, bo znali je z autopsji. Kaznodzieja, mówiąc o wodzie i następującym po niej ogniu, wyraźnie rozdziela chrzest i bierzmowanie.

Potwierdzenie takiego rozumienia wypowiedzi o chrzcie i bierzmowaniu można znaleźć w innych wypowiedziach Augustyna, niekiedy okazjonalnych. W jednym z kazań wspomina historię młodego katechumena, który po cudownym powrocie do życia został „ochrzczoney, uświęcony, namaszczony, włożono na niego ręce, a po udzieleniu wszystkich sakramentów, przyjęty [do Kościoła – przyp. aut.]”<sup>479</sup>. Tym razem bez teologicznej terminologii Augustyn przypomina słuchaczom cały proces inicjacji chrześcijańskiej. Przyjęcie do Kościoła zostało przedstawione jako następstwo obrzędów chrztu i bierzmowania. Chrzest jest wymieniony wprost, a namaszczenie i włożenie rąk niewątpliwie

---

<sup>478</sup> Augustinus, *Sermo* 227, 1, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 386, tłum. własne.

<sup>479</sup> Augustinus, *Sermo* 324, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i santi*, Roma 1986, s. 790, tłum. własne.

oznaczają bierzmowanie, choć jeszcze Augustynowi brakuje terminu na jego określenie.

O tym, że Biskup Hippony jasno rozróżniał te dwa sakramenty, można się przekonać z innego jego kazania. Tłumacząc słuchaczom, wśród których dominowali nowo ochrzczeni, tajemnicę siedmiu darów Ducha Świętego, mimochodem wtrącił: „Duch Święty ukazuje się w siedmiorki sposób. Jego się wzywa nad ochrzczoneymi”<sup>480</sup>. Jest to kolejny – obok już przytoczonych – tekst, w którym Augustyn rozróżnia te dwa sakramenty, bez użycia nazwy sakramentu bierzmowania<sup>481</sup>.

W sposób specyficzny wyjaśniał neofitom udzielenie „pieczęci duchowej” biskup Ambroży. Tej nazwy używa zarówno w zapisanych katechezach<sup>482</sup>, jak również w traktacie *O tajemnicach*<sup>483</sup>. Są zatem racje, by uznawać tę nazwę jako nazwę własną, stosowaną przez biskupa Mediolanu dla wskazania obrzędu, w którym ochrzczoneму zostają udzielone dary Ducha Świętego. Tym bardziej, że powtarza to określenie w innych swoich tekstach<sup>484</sup>. Nazywa ten znak pieczęcią, co zdaje się podkreślać jego trwały skutek<sup>485</sup>. Chociaż działaniu Ducha Świętego w sakramentach inicjacji Ambroży poświęca w katechezach

---

<sup>480</sup> Augustinus, *Sermo* 249, 3, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, dz. cyt., s. 724, tłum. własne.

<sup>481</sup> W tym kontekście jest nieco przesady w słowach współczesnego autora, który twierdzi: „sam św. Augustyn nie rozróżniał w tej akcji liturgicznej [tj. chrztu – przyp. aut.] dwóch sakramentów, jak to czynili teologowie średniowiecza”, W. Turek, *Lavacrum aquae in verbo. Liturgia chrzcielna w Hipponie w czasach św. Augustyna (próba rekonstrukcji)*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne”, 50/1 (2017), s. 55.

<sup>482</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* 3, 8, dz. cyt., s. 81.

<sup>483</sup> Por. św. Ambroży, *O tajemnicach* 42, dz. cyt., s. 61.

<sup>484</sup> Por. Ambrosius, *De spiritu Sancto* I 79, w: Sant’Ambrogio, *Lo spirito Santo*, Milano–Roma 1979, s. 110 (SAEMO, 16). Warto zauważyć, że również w tym miejscu używa określenia *signaculum spiritale* w kontekście chrzcielnym.

<sup>485</sup> W tłumaczeniach polskich *signaculum spiritale* raz jest tłumaczone jako „duchowy znak” (św. Ambroży, *O tajemnicach* 42, dz. cyt., 61), a raz „pieczęć duchowa” (św. Ambroży, *O sakramentach*, dz. cyt., s. 81).

dużo miejsca, to o samej „pieczęci duchowej” mówi mało i w sposób lakoniczny, co stanowi jedną z przyczyn polemik współczesnych na temat prawdziwej wymowy tego tekstu.

Całą katechezę, co jest wyjątkową sprawą, bierzmowaniu poświęcił Cyryl Jerozolimski<sup>486</sup>. Według wszelkiego prawdopodobieństwa wygłosił ją w oktawie wielkanocnej dla nowo ochrzczonych. Przedstawia w niej teologiczną i obrzędową stronę sakramentu bierzmowania. Katecheza ma formę bardzo syntetyczną, co, jak się wydaje, nie jest dziełem Cyryla, ale jego następcy Jana. Zdaniem współczesnych badaczy, to on skrócił pierwotną wersję, zostawiając tylko to, co było esencjalne<sup>487</sup>.

### *Sfragis, signaculum spiritale, confirmatio, consignatio...*

Trudności z rozpoznaniem sakramentu bierzmowania w tekstach ojców Kościoła wynikają w dużej mierze z braku specyficznej dla tego obrzędu terminologii. O ile chrzest czy też Eucharystia, czyli pozostałe sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, od samego początku miały swoje charakterystyczne nazwy, w przypadku sakramentu bierzmowania rzecz przedstawia się inaczej. Nawet na podstawie tego, co dotychczas zostało powiedziane, łatwo zauważyć dużą różnorodność w sposobie określania sakramentu bierzmowania. Autorom starożytnym brakuje jasnej terminologii. Często posługują się skrótowym opisem obrzędu albo tylko podając jakiś element z niego zaczerpnięty. Nazwa własna pojawia się dopiero pod koniec epoki patrystycznej. Wcześniej natomiast na jego określenie posługiwano się wieloznacznymi terminami. Jeżeli mówiono o „namaszczeniu” czy „wkładaniu rąk”, to były to określenia niejednoznaczne, bo takich czynności dokonywano przy różnych obrzędach. Również odwołanie się do skutków, czyli do pojęcia „pieczęci”

<sup>486</sup> Zob. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 21, dz. cyt., s. 310–313.

<sup>487</sup> Szerzej zob. A. Quacquarelli, *Introduzione*, w: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Le catechesi ai misteri*, Roma 1977, s. 14–15 (Collana di Testi Patristici, 8).

(zwłaszcza greckie *sfragis*)<sup>488</sup> albo „udzielania Ducha Świętego”, nie było precyzyjne, bo o podobnych skutkach mówi się też przy udzielaniu chrztu. Dobrym przykładem tak niejednoznacznego użycia terminu „pieczęć” jest tekst Ambrożego z Mediolanu. Jak zostało wcześniej wspomniane, w swoich katechezach mówi on o *signaculum spiritale*<sup>489</sup>. Termin ten pojawia się zawsze w kontekście sugerującym udzielenie Ducha Świętego, a mimo to możliwe są różne interpretacje<sup>490</sup>. Dopiero bardzo szczegółowa analiza kontekstu pozwala w tych sytuacjach na identyfikację tego sakramentu. Jednak w wielu przypadkach taki proces jest mocno utrudniony i owocuje dużymi różnicami interpretacyjnymi oraz translatorskimi.

Już bardziej jednoznaczne były określenia z użyciem terminu „krzyżmo”. W najstarszych tekstach mowa jest o szczególnym „namaszczeniu” albo o namaszczeniu „szczególnym olejem”. Z kontekstu można domyślić się, że chodzi o namaszczenie krzyżmem świętym<sup>491</sup>. Wcześniejsze teksty, zwłaszcza greckie, często używają pojęcia „naznaczenie pieczęcią” albo „otrzymanie pieczęci od biskupa”<sup>492</sup>. Z kolei w innych tekstach o charakterze prawnym jest mowa o „błogosławieństwie” przez biskupa<sup>493</sup>. W synodach łacińskich jest mowa o „udzielaniu krzyżma” (*confectio chrismae*), co tłumaczy się przez „bierzmowanie”<sup>494</sup>, choć

---

<sup>488</sup> Są jednak teksty, w których inne rozumienie terminu *sfragis* jest trudne do przyjęcia, por. *Konstytucje Apostolskie* III 17, 1, dz. cyt., s. 93.

<sup>489</sup> Ambrosius, *De mysteriis* 7, 42, dz. cyt., s. 156; *De sacramentis* III 2, 8, dz. cyt., s. 78.

<sup>490</sup> Szerzej zob. L. Gładyszewski, *Wstęp*, w: św. Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>491</sup> Por. św. Cyprian, *Listy* 70, 2, dz. cyt., s. 250–251.

<sup>492</sup> Por. Euzebiusz, *Historia kościelna* VI 43, 15, dz. cyt., s. 465. Rufin w tłumaczeniu łacińskim oddał to przez *signaculo chrismatis*, co według współczesnego tłumacza jednoznacznie wskazuje na bierzmowanie, szerzej zob. D. Schleyer, art. cyt., s. 38.

<sup>493</sup> Por. *Elwira* (ok. 306), k. 77, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 61\*.

<sup>494</sup> Por. *Synod w Kartaginie* (419), k. 6, tłum. S. Poręba, w: *Dokumenty synodów od 383 do 431 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 261 (ŻMT, 62).

to samo wyrażenie inny tłumacz, w tym samym dziele, oddaje przez „poświęcenie krzyżma”<sup>495</sup>.

Nazwa własna wykluła się w języku łacińskim. Synod w Elwirze, który obradował na początku czwartego wieku, jeden z kanonów zatytułował *De baptizatis qui nondum confirmati moriuntur*, co polski tłumacz oddaje przez *O ochrzczonych, którzy umierają przed bierzmowaniem*<sup>496</sup>. W ten sposób w tekstach łacińskich pojawił się termin *confirmatio*, który stanie się później nazwą własną sakramentu bierzmowania. Termin ten będzie się pojawiał w różnych formach, ale jego użycie zawsze będzie odwołaniem się do sakramentu bierzmowania. Popularny zwłaszcza stanie się zwrot, szczególnie w dokumentach normatywnych, „prawo konfirmowania” (*ius conformandi*) neofitów<sup>497</sup>. Częste użycie tego zwrotu można uznać za dowód na przyjęcie się tej nazwy (*confirmatio*) w Kościele łacińskim. Jak wiadomo, w dalszej perspektywie stanie się ona najpopularniejsza.

W piątym wieku w terminologii łacińskiej pojawił się termin *consignatio*. Po raz pierwszy w sposób jednoznaczny na określenie sakramentu bierzmowania został on użyty w liście papieża Innocentego I (402–417)<sup>498</sup>. Termin ten jest powszechnie tłumaczony na język polski przez „opatrzyć urzędową pieczęcią, uwierzytelnić, poręczyć”<sup>499</sup>, „opieczętować”<sup>500</sup>. Jak widać, wśród podanych znaczeń brakuje nawiązania

<sup>495</sup> Por. *Synod w Toledo (ok. 400)*, k. 20, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 125.

<sup>496</sup> *Elwira (ok. 306)*, k. 77, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., 61\*.

<sup>497</sup> Por. *Synod w Riez (18 listopada 439)*, k. 3; 4, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011, s. 13 (ŻMT, 62). Podobnie wyraża się *Synod w Orange (8 listopada 441)*, k. 2, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, dz. cyt., s. 16.

<sup>498</sup> Por. Innocentius, *Epistula*, 21, 6, dz. cyt., S. 493–494. Szerzej zob. S. Czerwik, *Liturgia sakramentu bierzmowania, w: Sakramenty wtajemniczenia*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 163.

<sup>499</sup> *Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 706.

<sup>500</sup> A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 1958, s. 147.

do bierzmowania, choć „pieczętowanie” jest jednym ze skutków tego sakramentu<sup>501</sup>. Jednak z kontekstu, w którym termin ten został użyty przez Innocentego I, wynika, że chodzi rzeczywiście o bierzmowanie. Podkreślał on, że tylko biskup może udzielać Ducha Świętego, nawet wtedy, gdy w jego obecności chrztu udziela prezbiter<sup>502</sup>. Słuszność takiej interpretacji tego terminu potwierdzają późniejsze teksty łacińskie. W uchwałach jednego z kolejnych synodów zawarto kanon zezwalający prezbiterom pod nieobecność biskupa na jednanie heretyków z Kościołem w niebezpieczeństwie śmierci przez duchownych. Poleca się, by nawrócony heretyk był *cum chrismate et benedictione consignari*<sup>503</sup>. W świetle wcześniejszych kanonów synodalnych tekst jest zrozumiały. Chodziło o to, że heretyk w chwili konwersji na katolicyzm miał ważny chrzest, który należało uzupełnić o bierzmowanie. W świetle takich wypowiedzi można uważać „konsygnację” za synonim pojęcia „bierzmowanie”<sup>504</sup>. Oba terminy mają to samo znaczenie, o czym należy pamiętać przy tłumaczeniu tekstów łacińskich.

Jak ważne w przypadku sakramentu bierzmowania jest właściwe rozumienie terminów, można się przekonać z lektury tłumaczeń starożytnych tekstów. Na dowód można przytoczyć kilka przykładów, zaczerpniętych z poważnych publikacji naukowych. W renomowanym wydawnictwie WAM, w bardzo prestiżowej serii Źródła Myśli Teologicznej, ukazało się tłumaczenie *Liber Pontificalis*. Autor, nawiasem mówiąc, uznany patrolog i tłumacz tekstów ojców Kościoła, w rozdziale

---

<sup>501</sup> Zauważa to autor słownika dla prawników i historyków, który przy słowie *consignatio* wśród różnych znaczeń podaje „bierzmowanie”; zob. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 208.

<sup>502</sup> Por. Innocentius, *Epistula* 21, 6, dz. cyt., s. 493–494.

Słownik łacińsko-polski, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1998, s. 706.

<sup>503</sup> W polskim tłumaczeniu: „by [...] namaszczał i błogosławił”; zob. *Synod w Orange (8 listopada 441)*, k. 1, tłum. A. Caba, w: *Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, dz. cyt., s. 15\*.

<sup>504</sup> Termin „konsygnacja” jest używany w polskich tekstach jako synonim bierzmowania, zob. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, dz. cyt., s. 323.



poświęconym papieżowi Sylwestrowi miał do przetłumaczenia słowa: *privilegium episcopis ut baptizatum consignet propter hereticam suasionem*<sup>505</sup>. Z niewiadomych powodów przełożył je jako: „[Sylwester dał] biskupom przywilej, aby piętnowali ochrzczonego z powodu przekonania heretyckich”<sup>506</sup>. Kontekst jasno wskazuje, że w całym zdaniu chodzi o rozporządzenie papieża Sylwestra, na mocy którego tylko biskup mógł przyjmować do wspólnoty kapłana ariańskiego, namaszczając go „krzyżmem” (*chrisma*). Tłumaczenie jest kuriozalne, bo o jakimże piętnowaniu można mówić? Jeśli jednak pamięta się o tym, że *consignatio* oznaczało w nomenklaturze kościelnej namaszczenie ochrzczonego krzyżmem przez biskupa, rzecz staje się jasna. Heretyk miał ważny chrzest i jeśli przychodził do Kościoła katolickiego, nie potrzebował przystępować do chrztu, ale do pełnego włączenia wystarczyło namaszczenie go krzyżmem przez biskupa. Co oznaczało to namaszczenie, zostało wyjaśnione wyżej.

Podobny błąd, tym razem z języka greckiego, popełnił tłumacz *Żywotu świętego Porfiriusza biskupa* autorstwa Marka Diakona. Wśród wielu epizodów z życia tytułowego bohatera, w tekście jest też zamieszczona historia jego podróży morskiej, którą odbywał wraz z innym biskupem. Właściciel statku był arianinem. Podczas gwałtownej burzy, która się rozpętała w trakcie podróży, statkowi groziła katastrofa. Biskup Porfiriusz we śnie otrzymał objawienie: warunkiem uratowania statku jest powrót do wiary katolickiej jego właściciela. Nie omieszkał o tym powiadomić właściciela statku. Pouczony przez Porfiriusza arianin wyraził wolę przyjęcia wiary katolickiej, „a wtedy święci biskupi ponownie naznaczyli go znakiem krzyża (*anesfragisan*)”<sup>507</sup>.

Tłumaczenie jest kuriozalne i nie tylko niezrozumiałe, ale nawet niezgodne z oryginałem. W tekście jest mowa o „ponownym opieczętowaniu” (*anesfragisan*), co tłumacz oddaje przez „ponowne na-

---

<sup>505</sup> *Liber Pontificalis* 34, 6, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2014, s. 66\* (ŻMT, 74).

<sup>506</sup> *Liber Pontificalis* 34, 6, dz. cyt., s. 66\*.

<sup>507</sup> Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, 57, dz. cyt., s. 136.

znaczenie znakiem krzyża”. Dla podparcia swojej wersji powołuje się na kanon synodu w Laodycei określający sposób przyjęcia heretyków. Szkopuł w tym, że kanon ten mówi wyraźnie o „namaszczeniu świętym krzyżem”<sup>508</sup>, a nie, jak chce autor, „naznaczenie świętym krzyżem”<sup>509</sup>. Jeśli natomiast pozostanie się w miarę wiernym terminologii oraz pamięta się o procedurach obowiązujących w Kościele starożytnym odnośnie do chrztu, to gest opisany przez Porfiriusza łatwo uznać za naznaczenie arianina krzyżem, czyli udzielenie mu sakramentu bierzmowania, i tym samym przyjęcie go do Kościoła katolickiego. Cała historia nabiera w ten sposób sensu i staje się zrozumiała.

Przed sześćdziesięciu laty pisał jeden z największych patrologów dwudziestego wieku: „historia początków sakramentu bierzmowania to jeden z najmniej wyjaśnionych rozdziałów początków kultu chrześcijańskiego”<sup>510</sup>. Od tej pory powstało wprawdzie wiele prac na ten temat, co jednak nie oznacza, że wiedza w tym przedmiocie stała się pełna. Wciąż pozostaje mnóstwo nieudomówień i kwestii dyskusyjnych w tej dziedzinie. Tylko kwestie teologiczne dotyczące tego sakramentu nie budzą większych kontrowersji i doczekały się solidnych opracowań<sup>511</sup>. Potrzebne są dalsze poszukiwania, ale w świetle tego, co zostało tu przedstawione, nie wydaje się, by sakrament bierzmowania nie był znany ojcom Kościoła i to od samego początku, choć teksty na ten temat mówią bardzo oględnie, ale to można tłumaczyć pewnymi racjami.

Przede wszystkim sakrament bierzmowania w Kościele starożytnym był jednym z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Sama inicjacja

---

<sup>508</sup> *Laodycea in Frygia (fine IV saec.)*, c. 7, w: *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, dz. cyt., s. 112. Polski tłumacz też dopuścił się nieścisłości, bo *hagiu chrismati* oddał przez „świętym olejem”, podczas gdy krzyżmo to szczególnie olej, nie tylko „święty”.

<sup>509</sup> Marek Diakon, *Żywot świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, dz. cyt., s. 137, przypis 223. Tłumacz powołuje się na jakieś kuriozalne tłumaczenie *Kanonów Kościoła prawosławnego*.

<sup>510</sup> J. Daniélou, *Bible et liturgie*, Paris 1958, s. 156, tłum. własne.

<sup>511</sup> Por. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia*, dz. cyt., s. 148–166.

miała charakter integralny, co zapewne jest jedną z przyczyn bardzo oszczędnego poruszania poszczególnych jej elementów. W dodatku, mówiąc o inicjacji chrześcijańskiej, najwięcej uwagi poświęcano przygotowaniu się do niej. Ponieważ synonimem inicjacji był chrzest, więc to temu sakramentowi poświęcano gros uwagi. Skoro bowiem ktoś przystępował do chrztu, to tym samym przyjmował pozostałe dwa sakramenty: bierzmowanie i Eucharystię. Jeżeli do tego dodać praktykę, zwaną później *disciplina arcani*<sup>512</sup>, stosowaną w przypadku wszystkich sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, to bardziej zrozumiała staje się szczupłość wypowiedzi na temat sakramentu bierzmowania, a w konsekwencji trudność w identyfikacji tekstów jego dotyczących. Więcej na ten temat zaczęto mówić, gdy bierzmowanie stało się obrzędem stosowanym poza inicjacją jako jej uzupełnienie. Wtedy pojawiła się bardziej precyzyjna terminologia oraz szersze wyjaśnienia. Nie zmienia to jednak faktu, że jako sakrament inicjacji bierzmowanie było znane od samego początku chrześcijaństwa. Odrębną kwestią pozostaje sprawa formowania się rytu udzielania tego sakramentu. W tym przypadku dopuścić należy stopniowe ubogacanie obrzędu, a także różnice między ośrodkami kościelnymi. Do ujednoczenia doszło nie w wyniku odgórných decyzji, podjętych choćby przez synod, ale na skutek powolnego zlania się różnych tradycji, co było procesem całkiem naturalnym.

---

<sup>512</sup> Szerzej na temat tej praktyki zob. rozdział „*Disciplina arcani*” w inicjacji wczesnochrześcijańskiej w niniejszym studium.



## V. Eucharystia jako sakrament inicjacji

Celem inicjacji chrześcijańskiej i jednocześnie jej zwieńczeniem był udział w Eucharystii. Z chwilą, gdy nowo ochrzczony mógł w pełni uczestniczyć w tym obrzędzie i korzystać z tego sakramentu, kończył się proces wtajemniczenia. W pełni „wtajemniczony” ochrzczony w terminologii kościelnej stawał się w tym momencie „wiernym” (*fidelis*) z pełnią praw i obowiązków wynikających z faktu chrztu<sup>513</sup>. Z duszpasterskiego punktu widzenia oznaczało to zakończenie całego procesu formacji i początek świadomego życia we wspólnocie Kościoła.

Jednocześnie sprawowanie Eucharystii, jako w istocie rzeczy największego misterium chrześcijańskiego, było aż do ostatniej chwili – najpierw przed katechumenem, a potem już nawet przed ochrzczonym i chrześcijaninem (po bierzmowaniu) – pilnie strzeżoną tajemnicą. O Eucharystii katechumen oficjalnie nic prawie nie słyszał, a do udziału w niej nie był w ogóle dopuszczony. Pierwszy raz uczestniczył w niej dopiero zaraz po chrzcie i bierzmowaniu, bez żadnego wcześniejszego, rzec by można, przygotowania, zwłaszcza intelektualnego. Zostając po raz pierwszy w kościele po liturgii słowa, nie wiedział, co dalej się będzie działo i jak ma się zachować. Mógł zdawać sobie sprawę, że będzie

---

<sup>513</sup> Inne określenia tego stanu zob. L. Pizzolato, *La nascita della letteratura mistagogica*, „Annali di Scienze Religiose” 7 (2007), s. 260.

uczestniczył w ofierze Chrystusa i spożywał Ciało i Krew Chrystusa, bo o tym wcześniej miał okazję słyszeć, ale w jaki sposób się to stanie i na czym będzie to polegało, nie był świadomy. Przez znany zwyczaj, określane później jako *disciplina arcani*, chroniona była zwłaszcza strona obrzędowa Eucharystii.

Jak to wyglądało w praktyce, można się przekonać, śledząc cały proces formacji, poczynając od zgłoszenia woli przyjęcia chrztu, ze szczególnym zwróceniem uwagi na wątki eucharystyczne na każdym z etapów.

### Katechumen i Eucharystia

Społeczność pogańska już od samego początku pojawienia się chrześcijaństwa wiedziała albo się domyślała, że chrześcijanie spotykają się w określone dni, czy raczej wieczory i noce, celem spełniania jakichś tajemniczych swoich obrzędów<sup>514</sup>. Chrześcijanie, jako „wtajemniczeni”, spotykali się w swoim gronie za zamkniętymi drzwiami, a niewtajemniczonych w ogóle do udziału w obrzędzie nie dopuszczali. Do uszu pogan dochodziły tylko bardzo szczątkowe i często zdeformowane wiadomości na temat tego, co działo się na tych niedostępnych dla nich spotkaniach. Nie można się więc dziwić, że z tego też powodu te spotkania stały się przedmiotem spekulacji i podejrzeń, a później złośliwych plotek i oskarżeń kierowanych pod adresem wyznawców Chrystusa. Długo i głośno ze strony pogan padały oskarżenia o kaniibalizm i rozpustę, jakiej chrześcijanie mieli się oddawać przy tej okazji. Szydzono z nich i w żadnym wypadku nie kojarzono ich tajemnych spotkań z prawdziwym kultem<sup>515</sup>.

Nawet mimo tych oskarżeń i drwin sami chrześcijanie, a nade wszystkim osoby zajmujące się wśród nich nauczaniem, czyli duszpasterze, na temat Eucharystii wypowiadali się rzadko i bardzo zdawkowo. Jeśli

---

<sup>514</sup> Por. Pliniusz Młodszy, *List do Trajana*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 362 (BOK, 10).

<sup>515</sup> Por. Minucjusz Feliks, *Oktawiusz 9*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1925, s. 19–20 (POK, 2).

nawet to przy jakichś okazjach czynili, to wypowiadali się na ten temat w sposób niezbyt zrozumiały dla osób postronnych, używając mało mówiących terminów i określeń. Przykładem może być już nawet sama nazwa całego obrzędu. Zanim przyjął się termin jednoznacznie go określający, pojawiały się nazwy nic osobom postronnym niemówiące. Terminy wzięte z języka potocznego dla wtajemniczonych były zrozumiałe, ale dla obcych nie stanowiły żadnej informacji. Wprawdzie około połowy drugiego wieku za sprawą apologety Justyna pojawił się schematyczny opis obrzędu, ale był on na tyle ogólny, że sprowadzał się tylko do tego, by bez wchodzenia w szczegóły obalić zarzuty pogan<sup>516</sup>. Czytelnik – niezależnie od tego kim by on nie był, chrześcijaninem czy poganinem – z tego traktatu dowiadywał się o chlebie zwanym Eucharystią, spożywanym przez uczestników i roznoszonym nieobecny. Natomiast z innych publikowanych wypowiedzi biskupów, jeśli miał do nich dostęp, mógł wyciągnąć wnioski o wielkiej mocy duchowej tego chleba i jego znaczeniu dla ludzi wierzących w Chrystusa oraz o tym, z jakim szacunkiem należy się z nim obchodzić. Taka wiedza mniej więcej aż do czwartego wieku zawarta była w tekstach pisanych przez autorów chrześcijańskich. Dzięki tym wypowiedziom można dziś debatować o teologii i duchowości eucharystycznej poszczególnych ojców Kościoła. Można wnikać w subtelne różnice w poglądach między poszczególnymi autorami. Tylko o samym obrzędzie nic pewnego oprócz ogólnych zasad nie można ustalić. Nawet pierwszy poważny spór, jaki powstał na temat Eucharystii wśród chrześcijan, ujawnił tylko materię używaną w obrzędzie<sup>517</sup>. W tej sytuacji każdy, kto tylko z boku poznawał chrześcijaństwo, zanim nie został do tych tajemnic dopuszczony, poruszał się w tej materii po omacku.

---

<sup>516</sup> Por. Justyn Męczennik, *Apologia* 1, 65–67, tłum. L. Misiarczyk, Kraków 2004, s. 265–286 (BOK, 24).

<sup>517</sup> Por. Cyprian, *Listy* 63, dz. cyt. Spór dotyczył użycia wina, którego część chrześcijan, zwłaszcza tzw. akwarianie, nie chciała używać, szerzej zob. J. Mazur, *Akwarianie*, w: EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 284–285.

Poganiin deklarujący swoją wiarę w Chrystusa i zgłaszający swoją chęć przyjęcia chrztu oficjalnie na temat Eucharystii miał tylko wiadomości bardzo ogólne. Zdawał sobie jednak sprawę z wielkości tej tajemnicy, tak starannie strzeżonej przez chrześcijan. Podobnie zresztą sprawa wyglądała z pozostałymi sakramentami inicjacji chrześcijańskiej. Z tą może delikatną różnicą, że w przypadku chrztu sama nazwa (*baptismos* – obmycie, zanurzenie) coś o naturze samego obrzędu mówiła. Termin „eucharystia” mówi o dziękczynieniu, ale nie zawiera wskazówek co do jego sposobu. Jeszcze mniej przemawiająca w tym względzie jest łacińska nazwa *missa*<sup>518</sup>.

Na wstępnym egzaminie, decydującym o przyjęciu poganina do grona katechumenów, nikt nie pytał kandydata o to, czy wierzy w obecność Chrystusa w Eucharystii, ani co na ten temat wie. Takiego artykułu wiary nie było również w *credo*, zawierającym podstawowe prawdy wiary i objaśnianego w katechezach. A gdy poganin już został katechumenem, nikt nie wymagał od niego ani też nawet specjalnie nie zachęcał go do brania udziału w niedzielnych zgromadzeniach wspólnoty, w trakcie których najważniejszym momentem było sprawowanie Eucharystii. Natomiast miał do tego prawo, z którego mógł korzystać, choć tylko w określonym zakresie.

Zgodnie z obowiązującymi wówczas zasadami katechumen miał prawo pozostawać w zgromadzeniu do chwili zakończenia liturgii słowa. Z chwilą gdy celebrans kończył homilię i tym samym liturgię słowa, obowiązkiem katechumena było opuszczenie zgromadzenia. To był wymóg formalny, przez nikogo niekwestionowany. Nad tym, by ktoś tego nie przegapił, czuwali odpowiedzialni za to diakoni. Tego obowiązku opuszczania przez katechumenów zgromadzenia eucharystycznego początkowo nie tłumaczono, ale z czasem nawet wypracowano teologiczne uzasadnienie. Cyryl Aleksandryjski na początku piątego wieku podstawy do tego zwyczaju znalazł w Ewangelii o zmartwych-

---

<sup>518</sup> Na temat terminologii eucharystycznej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, Katowice 2012, s. 84–131.



wstaniu. Wyjaśniając scenę ukazania się Chrystusa Zmartwychwstałego Marii Magdalenie, zastanawiał się nad słowami Chrystusa: „nie dotykaj Mnie, bo jeszcze nie wstąpiłem do mojego Ojca” (J 20, 17). Doszedł do wniosku, że należy ten zakaz połączyć ze słowami Chrystusa, który konieczność swojego odejścia tłumaczył potrzebą zesłania Parakleta. „Jeżeli nie odejdę, nie przyjdzie do was Paraklet” (J 16, 7) – wyjaśniał Chrystus uczniom. Przyjście Parakleta było z kolei konieczne, jak wnioskował Cyryl, aby uczniowie mogli dotykać i rozpoznawać Chrystusa Zmartwychwstałego. Ponieważ Maria Magdalena jeszcze Parakleta nie otrzymała, bo jeszcze nie został przysłany, nie mogła dotknąć Jezusa. Na tej samej zasadzie, wyjaśniał Cyryl, katechumen, choć już być może zna prawdy wiary, nie może dotykać Chrystusa przychodzącego na ołtarz. Kiedy jednak otrzyma Ducha Świętego, będzie mógł bez przeszkód to czynić. Uczestnictwo w świętych darach, czyli w Eucharystii, jest właściwe tylko dla uświęconych i tym samym uzdolnionych przez Ducha Świętego<sup>519</sup>. Sakramenty inicjacji nie tylko dawały formalnie prawo do uczestnictwa w Eucharystii, ale rzeczywiście do tego człowieka ochrzczonego uzdalniały.

Rytułał opuszczania zgromadzenia przez katechumenów, z początku zapewne prosty, doczekał się nawet w czwartym wieku uroczystej oprawy. Były stosowne modlitwy nad katechumenami, uroczyste formuły odesłania, symboliczne gesty<sup>520</sup>. Opuszczający zgromadzenie katechumen zdawał sobie sprawę z rozpoczynającego się sprawowania misterium, w którym nie mógł jeszcze uczestniczyć.

O wielkości tego misterium i o braku swej gotowości do uczestnictwa w nim katechumen od czasu do czasu słyszał w homiliach. Biskupi, podejmując w homiliach tematy związane z Eucharystią, niekiedy świadomie, w sposób zamierzony zwracali na nie uwagę katechumenów. Wprost do nich bowiem były adresowane słowa o „mysterium”, które dostępne jest „wiernym”, albo „wtajemniczonym”, a niedostępne katechu-

---

<sup>519</sup> Por. Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Iohannem XII*, PG 74, col. 696D.

<sup>520</sup> Por. *Konstytucje Apostolskie* 8, 6, dz. cyt., s. 224–226.

menom. Ci pierwsi już w tym uczestniczą, a ci drudzy mają się dopiero do tego przygotować. Formuła „wierni znają” (*norunt fideles*) padała zwykle wtedy, gdy kaznodzieja dotykał tematu Eucharystii, a zwłaszcza samego jej sprawowania<sup>521</sup>. W jednym z kazań Jan Chryzostom, mówiąc o przychodzeniu Chrystusa do ludzi, krótko wyjaśnił: „przychodzi, kiedy przyjmujemy jego Ciało. Ci, którzy uczestniczą w misteriach, wiedzą, o czym mówię”<sup>522</sup>. Na tym temat Eucharystii zakończył i przeszedł do innego wątku. Tak samo postępowali inni kaznodzieje tego okresu. Przy pomocy krótkiej formuły „wierni znają” dawali do zrozumienia słuchaczom, że w homilii doszli do sytuacji granicznej, poza którą nie myślą albo nie mogą się poruszać. Po takich lub podobnych słowach temat Eucharystii był zamykany. Katechumen zostawał uświadomiony, że dopiero przejście do kategorii „wiernych” pozwoli mu w tym „mysterium” uczestniczyć, a być może też wówczas uzyskać pełniejsze jego objaśnienie. Wprawdzie już wcześniej słyszał o przyjmowaniu Ciała i Krwi Chrystusa czy też o ofierze składanej przez „wiernych”, a zwłaszcza o właściwym przygotowaniu się do niej, ale bliższych informacji na temat sprawowania obrzędu uzyskać nie mógł. Dobrze tę sytuację katechumena naświetla homilia wygłoszona przez biskupa Augustyna na początku Wielkiego Postu. Biskup komentował słowa Chrystusa

---

<sup>521</sup> Zwrot *norunt fideles* („znają wierni”) jest charakterystyczny dla duszpasterzy łacińskich czwartego i piątego wieku, szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 33–35. Ojcowie greccy mówili o „wtajemniczonych”, por. Johannes Chryzostomus, *In epistulam ad Romanos homiliae* 14, 3, PG 60, col. 527; *In Matthaicum homiliae* 19, 5, PG 57, col. 280; Teodoret z Cyru, *O herezjach* 5, 28, tłum. P. Szewczyk, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2016, s. 149 (ŻMT, 77). Czasem na język polski tłumaczy się przez „wierzący” (por. św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 19, 5, tłum. J. Krystyniak, opr. A. Baron, Kraków 2000, s. 247 [ŻMT, 18]), co gubi prawdziwą wymowę tego zwrotu.

<sup>522</sup> Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*, 30, 2, dz. cyt., s. 476. Określenie „uczestnicy misteriiów” pozostawione bez wyjaśnienia współczesnemu czytelnikowi nie zawsze może się kojarzyć ze sprawowaniem Eucharystii, a o to Chryzostomowi chodziło, gdy mówił o „misteriach”.

o konieczności spożywania Jego Ciała i Krwi jako warunku osiągnięcia życia wiecznego<sup>523</sup>. Biskup Hippony mówił tak:

Pan Jezus Chrystus obietnicą życia wiecznego zachęcał do spożycia swojego Ciała i picia swojej Krwi. Nie wszyscy spośród was, słysząc to, zrozumieli, o co chodzi [...]. Wierni już rozumieją, co powiedział Pan Jezus. Ty natomiast nazywałeś się „katechumenem”, czyli „słuchającym”, i jesteś głuchy [...], gdyż nie rozumiesz tego, co zostało powiedziane<sup>524</sup>.

W dalszej części swojej homilii kaznodzieja tematu już nie rozwijał, ale tylko kilka serdecznych apeli skierował do katechumenów. Zachęcił ich, by gorliwie, nie odkładając tego w czasie, przygotowali się do przyjęcia chrztu i dzięki temu mogli stać się uczestnikami proklamowanej tajemnicy. Gorąco ich wzywał do kroczenia drogą sprawiedliwości, wyzwalania się z grzechów, a nawet ostrzegął przez pelagianami, ale tematu Eucharystii już więcej w tej homilii nie dotykał. Taka sytuacja powtarzała się wielokrotnie nie tylko w Hipponie, ale we wszystkich łańskich kościołach katolickich. Słuchacz homilii i kazań otrzymywał w małych dawkach informacje dotyczące teologii i duchowości eucharystycznej z pominięciem strony obrzędowej. Obecni na homilii katechumeni słyszeli słowa o Ciele i Krwi Chrystusa, ale sensu tych terminów im nie wyjaśniano, bo i tak w opinii kaznodziei tego by nie zrozumieli.

Oczywiście, katechumen mógł słyszeć albo przeczytać teksty ewangeliczne związane z Eucharystią. Niewiele jednak wносиło to do jego wiedzy na temat sprawowania Eucharystii. Same teksty te nie zawierają wskazówek dotyczących sfery obrzędowej. Takich objaśnień nie zawierały również komentarze biblijne dostępne wówczas dla czytelników.

---

<sup>523</sup> Por. J 6, 56–57.

<sup>524</sup> Augustinus, *Sermo* 132, 1, w: Sant'Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1990, s. 206 (NBA, 31/1), tłum. własne.

Kluczowy w przypadku Eucharystii tekst jej ustanowienia był konsekwentnie przemilczany przez komentatorów Ewangelii. Jako przykład można przywołać komentarz do Ewangelii według św. Łukasza autorstwa biskupa Ambrożego z Mediolanu. Autor Ewangelii zamieszcza obszerny opis ustanowienia Najświętszego Sakramentu podczas ostatniej wieczerzy. Biskup natomiast, komentując ten fragment, omawia szczegóły związane z przygotowaniem ostatniej wieczerzy, a następnie przechodzi do komentowania tego, co działo się już po ustanowieniu Eucharystii<sup>525</sup>. Pominiecia w komentarzu słów ustanowienia nie można uznać za przeoczenie, a tym bardziej za uznanie tych słów wręcz za mniej istotne. Z całą pewnością Ambroży celowo pominął te kluczowe dla zrozumienia Eucharystii słowa. Podobnie czynili to inni ówcześni komentatorzy z Hilarym z Poitiers<sup>526</sup> oraz Hieronimem na czele<sup>527</sup>. Czytelnik tych tekstów, o ile nie uczestniczył wcześniej w Eucharystii, nawet nie zdawał sobie sprawy, jak ważne dla chrześcijan są te słowa Ewangelii i w jaki sposób są one wykorzystane w liturgii eucharystycznej<sup>528</sup>.

Tak więc formalnie katechumen jeszcze na początku piątego wieku z dostępnych mu oficjalnie źródeł na temat obrzędu sprawowania Eucharystii nic albo bardzo niewiele mógł się dowiedzieć. Nie oznacza to jednak, że w ogóle temat Eucharystii był mu nieznanym. Każdy kate-

---

<sup>525</sup> Por. św. Ambroży, *Wykład Ewangelii według św. Łukasza*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1977 (PSP, 16).

<sup>526</sup> Biskup Hilary omawiany zabieg czyni w komentarzu do Ewangelii według św. Mateusza, por. Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza IV*, 26–27, tłum. E. Stanula, Warszawa 2002, s. 185 (PSP, 63).

<sup>527</sup> Również Hieronim komentuje Ewangelię według św. Mateusza, por. Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza 4*, 26, 26–27, tłum. J. Korczak, Kraków 2008, s. 190 (ŻMT, 46).

<sup>528</sup> Podobne zachowanie można zauważyć u przedstawiciela ojców greckich Jana Chryzostoma. Wprawdzie nie opuszcza w homiliach słów ustanowienia, ale ich odniesienie do liturgii eucharystycznej jest tak aluzyjne, że niemal niezauważalne, por. św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza*, 82, 1, tłum. E. Buszewicz, op. A. Baron, Kraków 2001, s. 453–455 (ŻMT, 23).

chumen, a nawet poganin, jeżeli miał takie pragnienie, temat Eucharystii mógł w pewnym zakresie poznać z literatury, która już wtedy istniała. Wprawdzie ściśle eucharystycznych rozpraw jeszcze nie było, ale temat ten pojawiał się jako wątek poboczny w wielu tekstach. Wypowiedzi dotyczące tej problematyki mają najczęściej postać krótkich stwierdzeń rozproszonych po komentarzach biblijnych, traktatach teologicznych i tekstach o charakterze duszpasterskim. Dzięki temu można dziś stworzyć całkiem obszerne antologie tekstów patrystycznych poświęconych Eucharystii. Nie mają one charakteru uporządkowanych traktatów czy rozpraw, ale stanowią bogate źródło wiedzy w tej dziedzinie. Każdy czytelnik tych tekstów miał zatem możliwość zapoznania się z teologią, duchowością i przejawami pobożności eucharystycznej. Miał możliwość poznać genezę tego sakramentu, jego ustanowienie, jego istotę oraz skutki dla korzystającego z niego, a nawet był przestrzegany przez pojawiającymi się błędami eucharystycznymi. Jedynie poznanie obrzędu sprawowania tego sakramentu było mocno utrudnione, jeżeli nie wręcz niemożliwe. W sposób oficjalny nie można było tego poznać.

Z taką więc wiedzą na temat Eucharystii mógł katechumen zgłosić się do chrztu i zostać zapisanym do grona „proszących o chrzest” (*competentes*), a następnie rozpoczynać uczestnictwo w katechezach bezpośrednio przygotowujących go do przyjęcia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w najbliższą Wielkanoc. Jak jednak już zostało powiedziane, również na tym etapie przygotowań do chrztu nikt od niego nie wymagał jakiegokolwiek wiedzy na temat Eucharystii i nikt go z niej nie egzaminował ani też do jej poszukiwania nie nakłaniał, choć każdy z nich wiedział, że właśnie do udziału w tym sakramencie prowadzi cały proces inicjacji<sup>529</sup>. Dopiero sam chrzest miał mu stworzyć możliwość uczestnictwa w Eucharystii i doprowadzić do jej chrześcijańskiego rozumienia.

---

<sup>529</sup> Dla ścisłości należy nadmienić, że podobną wiedzę „miał” katechumen na temat obrzędów pozostałych sakramentów inicjacji.

## Eucharystia w katechezie przedchrzcielnej

Temat Eucharystii wprost nie należał do problematyki poruszanej w trakcie katechez kierowanych do „proszących o chrzest” (*audientes, competentes*). Katechumen na tym etapie bezpośredniego przygotowania do chrztu, a zatem także do pozostałych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, nie otrzymywał nawet podstawowych wiadomości w tym zakresie. Podobnie jak wcześniej temat ten co najwyżej poruszany był w jego obecności w formie delikatnych aluzji lub też bardzo ostrożnych pouczeń tylko wtedy, gdy został wywołany przez okoliczności, np. przez czytany fragment Pisma Świętego. Była to zatem wiedza fragmentaryczna i podobnie jak na wcześniejszym etapie formacji dotyczyła głównie teologii i duchowości. Przykładem duszpasterza, który w ten sposób formował kandydatów do chrztu, może być biskup Augustyn z Hippony.

W odróżnieniu od wielu ówczesnych biskupów miał on zwyczaj w jednej katechezie objaśniania katechumenom na krótko przed samym chrztem słów *Modlitwy Pańskiej*. Nie było to stanowisko powszechne w Kościele, bo większość znanych nam biskupów *Modlitwę Pańską* objaśniała dopiero po chrzcie<sup>530</sup>. Natomiast biskup Hippony praktykował nieco inny zwyczaj, stosując się być może w ten sposób do lokalnej tradycji. W ostatnich dniach Wielkiego Postu, już po obrzędzie *redditio symboli*, objaśniał jeszcze kandydatom do chrztu słowa modlitwy, której nauczył Chrystus. Biskup, powołując się na słowa św. Pawła, swój zwyczaj tłumaczył w ten sposób:

---

<sup>530</sup> Wynikało to z prostej zasady. Uważano, że modlić się słowami tej modlitwy mogą dopiero ochrzczeni, czy nawet w pełni wtajemniczeni (*fideles*), bo tylko oni mogą do Boga zwracać się „Ojcze”. Był to zwyczaj przestrzegany zwłaszcza w Kościele greckim, a Jan Chryzostom wprost powołuje się na obowiązujące prawo kościelne, por. św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 19, 5, tłum. J. Krystyniacki, opr. A. Baron, Kraków 2000, s. 247 (ŻMT, 18). Szerzej zob. L. d'Ayala Valva, *Entrare nei misteri di Cristo*, Bose 2012, s. 381–382. Dla niektórych biskupów *Modlitwa Pańska* wchodziła w zakres *disciplina arcani*, szerzej zob. rozdział poświęcony temu tematowi w niniejszej publikacji.

Ponieważ mówi „Jakże mogliby wzywać Tego, w którego nie uwierzyli?” (Rz 10, 14), dlatego wy nie otrzymaliście *Modlitwy Pańskiej* wcześniej, a później Symbolu, ale najpierw Symbol, abyście na jego podstawie wiedzieli, w co macie wierzyć, a następnie *Modlitwę*, z której poznajecie, kogo winniście wzywać. Symbol wyraża wiarę, a *Modlitwa* prośbę, ponieważ kto wierzy, zostaje wysłuchany, gdy prosi<sup>531</sup>.

Jednym z wezwań *Modlitwy Pańskiej* jest prośba o „chleb codzienny” (*panis quotidianus*). Tak to przynajmniej brzmi w łacińskiej wersji tej modlitwy. Według biskupa Hippony chleb, będący przedmiotem prośby, ma znaczenie wieloznaczne. Oczywiście, w sensie dosłownym i podstawowym oznacza znany wszystkim i konieczny każdemu pokarm codzienny. Można też, a nawet należy, w tym „chlebie” dopatrywać się synonimu wszystkich rzeczy materialnych koniecznych każdemu do życia w doczesności, bez których na co dzień nie można się w żaden sposób obejść<sup>532</sup>. Sam Augustyn wprawdzie nie przywiązywał specjalnej wagi do dóbr doczesnych, ale ich konieczność uznawał. W takim rozumieniu tego wezwania biskup Hippony nie był wcale oryginalny, bo to była wówczas powszechna interpretacja. Nie zatrzymywał się jednak tylko nad tym sensem wezwania, zaznaczając, że „prośbę tę należy rozumieć na dwa sposoby, bądź to pokarmu koniecznego dla ciała, bądź to koniecznego pokarmu duchowego”<sup>533</sup>.

Co autor tych słów rozumiał przez „pokarm konieczny dla ciała”, już wiadomo, natomiast co miał na myśli, mówiąc o pokarmie duchowym, wyjaśniał w sposób bardzo oględny, bez wchodzenia w szczegóły w każ-

---

<sup>531</sup> Augustinus, *Sermo* 56, 1, w: Sant'Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1982, s. 140, tłum. własne.

<sup>532</sup> Augustyn wyraża to w różny sposób. Por. Augustinus, *Sermo* 57, 7.7, PL 38, col. 389; *Sermo* 58, 4.5, w: Sant'Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1982, s. 186; *Sermo* 59, 3.6, w: Sant'Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1982, s. 204.

<sup>533</sup> Augustinus, *Sermo* 57, 7.7, w: Sant'Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1982, s. 170, tłum. własne.

dej katechezie, a więc co roku, nieco inaczej. W jednej z nich wyraża się krótko:

Naszym pokarmem codziennym na tej ziemi jest słowo Boże, które zawsze jest rozdzielane w Kościołach [...]. Jeżeli natomiast przez ten nasz chleb codzienny rozumiesz to, co wierni przyjmują, co wy przyjmiecie jako ochrzczeni, to słusznie prosimy i mówimy „Chleba naszego codziennego daj nam dzisiaj”, abyśmy tak żyli, byśmy od tego ołtarza nie zostali oddzieleni<sup>534</sup>.

W tej katechezie wskazane zostały dwa rodzaje pokarmu duchowego potrzebnego człowiekowi w obecnej rzeczywistości. Jeden został nazwany „słowem Bożym”, przez co można się domyślać słowa zawartego w Piśmie Świętym i codziennie przepowiadanego w Kościele<sup>535</sup>, a drugim rodzajem tego duchowego pokarmu jest coś, co ochrzczeni przyjmują z ołtarza. Wyrażenie sugestywne, zrozumiałe tylko dla wtajemniczonych. W katechezie nie zostało podane, jakiego rodzaju jest ten pokarm pochodzący z ołtarza, nie mówiąc o jego nazwie. Z pewnością katechumeni na tym stopniu przygotowania domyślają się, o czym mówi im biskup, ale on sam szczegółów nie podaje. Wyjaśnwszy jeszcze konieczność tego pokarmu do życia, dodaje tylko: „jeśli przez ten chleb codzienny rozumiesz to, co przyjmują wierni (*fideles*), i który przyjmiecie także wy już jako ochrzczeni, to w modlitwie tej słusznie prosimy, byśmy tak żyli, by nie zostać odłączonymi od tego ołtarza”<sup>536</sup>.

W innej katechezie, przeznaczonej dla innej grupy katechumenów, tę samą kwestię pokarmu duchowego biskup Hippony wyjaśnia nieco inaczej. Też najpierw przypomni: „wierni znają pokarm duchowy, który i wy będziecie znać i przyjmować z ołtarza Bożego”, a następnie uszczegółowi: „Będzie chlebem i jednocześnie codziennym, koniecznym w tym życiu.

---

<sup>534</sup> Augustinus, *Sermo* 56, 6.10, dz. cyt., s. 150, tłum. własne.

<sup>535</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 59, 3.6, dz. cyt., s. 204.

<sup>536</sup> Augustinus, *Sermo* 59, 3.6, dz. cyt., s. 204, tłum. własne.



Czyż bowiem będziemy przyjmować Eucharystię, gdy przyjdziemy do Chrystusa i zacniemy z Nim królowanie wieczne? Zatem Eucharystia jest naszym chlebem codziennym<sup>537</sup>.

Tym razem kaznodzieja nie ma obawy wprost przywołać nazwy chleba, którego potrzebują wierzący. To Eucharystia jest tym pokarmem, chociaż dopiero dla tych, którzy mają prawo do jej przyjmowania, czyli wiernych. Oni też, jak uczy w kolejnej katechezie Augustyn, mogą rzeczywiście prosić słowami *Modlitwy Pańskiej* o ten chleb i jego owoce. To dzięki niemu mogą „wytrwać w dobru, wierze i prawym życiu”<sup>538</sup>. Jest to oczywiście chleb, który „znają wierni”, bo go spożywają, więc wystarczyło im o tym tylko przypomnieć, natomiast dla katechumenów słowa o Eucharystii jako „chlebie codziennym” stanowią zapowiedź tego, czego dopiero w przyszłości dostąpią.

Biskup Hippony nie miał również trudności mówić do katechumenów w kontekście „chleba powszedniego” o „sakramencie ołtarza”, w którym „przyjmujemy ciało Chrystusa”<sup>539</sup>. Takie określenia pojawiały się w katechezach poświęconych *Modlitwie Pańskiej*. Wprawdzie wszystkie te informacje padały w sposób bardzo lakoniczny, bez dodatkowych objaśnień, ale były one na tyle szczegółowe, choćby przez użycie precyzyjnej terminologii, że już uświadomionych słuchaczy odsyłały do tajemnicy Eucharystii. Katechumen natomiast powoli oswajał się z pojęciami i był przygotowywany na spotkanie się z zapowiadaną rzeczywistością w chwili, gdy będzie mógł pozostać w kościele i uczestniczyć w całym obrzędzie. O szczegółach obrzędu nie był uprzedzany.

W ten sposób przybliżał biskup Augustyn katechumenom prawdę o Eucharystii i jej skutkach. Okazją do tych pouczeń stała się prośba o „chleb powszedni” z *Modlitwy Pańskiej*, której treść biskup Hippony przybliżał kandydatom do chrztu. Czynił to konsekwentnie, ilekroć taką katechezę przeprowadzał. Można zatem traktować to jako jego punkt

---

<sup>537</sup> Augustinus, *Sermo* 57, 7.7, dz. cyt., s. 170, tłum. własne.

<sup>538</sup> Augustinus, *Sermo* 58, 4.5, dz. cyt., s. 186, tłum. własne.

<sup>539</sup> Augustinus, *Sermo* 59, 3.6, dz. cyt., s. 204, tłum. własne.

programu przygotowania katechumenów do uczestnictwa w Eucharystii. Jednakowoż uważał poruszanie tematu Eucharystii w trakcie katechez przygotowujących do chrztu za rzecz nie największej wagi. Wynika to choćby z lektury jego podręcznika *Początkowe nauczanie katechizmu* (*De catechizandis rudibus*), w którym przedstawił całą listę zagadnień koniecznych do poruszenia w przygotowaniu do chrztu. Tematu Eucharystii wśród nich nie ma<sup>540</sup>. Wprawdzie można się tam doszukiwać dalekich aluzji do tego tematu, w jednym przynajmniej ze zdań, ale taka próba wydaje się nadinterpretacją<sup>541</sup>.

Gwoli uzupełnienia można dodać, że dopatrywanie się w prośbie o „chleb” sensu eucharystycznego było Augustynowi bliskie i zdawać się by mogło naturalne, choć ściśle rzecz biorąc, same słowa *Modlitwy Pańskiej*, zwłaszcza w wersji łacińskiej, tego znaczenia wprost nie narzucają, bo tam jest mowa o „chlebie powszednim” albo „codziennym” (*quotidianus*). Mimo to powracał do tego „eucharystycznego” tłumaczenia w innych kazaniach, gdy przyszło mu objaśniać sens *Modlitwy Pańskiej*<sup>542</sup>. W ten sposób pozostawał w nurcie tradycji zapoczątkowanej przez ojców Kościoła trzeciego wieku, którzy takiego znaczenia dopatrywali się w greckim *epiousios*, jak został określony ten chleb w ewangeljach<sup>543</sup>. Do tego znaczenia „chleba powszedniego” czy też „codziennego”, chociaż w różnorodny sposób, odwoływali się również inni teologowie łaciniści<sup>544</sup>. Zawsze jednak w tych sytuacjach Augustyn

---

<sup>540</sup> Szerzej zob. G. C. Negri, *La disposizione del contenuto dottrinale nel „De catechizandis rudibus” di s. Agostino*, Roma 1961, s. 70–71.

<sup>541</sup> Por. J. Gliściński, *Problem obecności Eucharystii w „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, w: *Pokarm nieśmiertelności*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 200–201.

<sup>542</sup> Por. św. Augustyn, *O kazaniu Pana na Górze* 7, 26–7, 27, tłum. S. Ryzner, J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 90 (PSP, 48).

<sup>543</sup> Por. Orygenes, *O modlitwie* 27, 4; św. Cyprian, *O Modlitwie Pańskiej* 18, w: *Odpowiedź na Słowo*, opr. H. Pietras, Kraków 1993, s. 190; s. 78–79.

<sup>544</sup> Por. Chromacjusz z Akwilei, *Homilia* 14, 3, w: *Modlitwa Pańska*, red. K. Bielawski, Tyniec 1994, s. 17; Św. Ambroży, *O sakramentach* V 24, dz. cyt., s. 95.

poprzestaje na podaniu bardzo ogólnych wskazówek dotyczących teologicznej treści „chleba powszedniego”, a nie obrzędu, podczas którego on powstaje. „Proszący o chrzest” o tym mogą się dowiedzieć dopiero w przyszłości.

Komentowanie dla katechumenów *Modlitwy Pańskiej*, a zwłaszcza zawartej tam prośby o chleb, stwarzało – choć w bardzo ograniczonym wymiarze – Augustynowi okazję do poruszenia tematu Eucharystii. Biskupi, którzy objaśnienia tej modlitwy pozostawiali na czas późniejszy, nawet jeżeli rozumieli to wezwanie w podobnym sensie, takiej okazji nie mieli. Z dużym zatem prawdopodobieństwem oznaczało to brak jakichkolwiek odniesień w katechezach przedchrzcielnych do tego sakramentu. A przecież słuchacze tych katechez mieli bezpośrednio po chrzcie uczestniczyć w sprawowaniu Eucharystii i do niej przystąpić. Nie wydaje się, by ten temat był poruszany przy innej okazji. Jeżeli tak było istotnie, to w takim razie katechumeni dysponowali co najwyżej tylko taką wiedzą na temat Eucharystii, jaka była przekazywana okazyjnie w trakcie homilii i kazań głoszonych dla wiernych przez duszpasterzy w wymiarze i w sposób wyżej podany. Oczywiście, również w homiliach i kazaniach głoszonych przez biskupów w okresie Wielkiego Postu, w których mogli uczestniczyć także katechumeni, aluzje do Eucharystii mogły się pojawiać. Zawsze jednak w bardzo ograniczonym zakresie i nieodzownie ze znaną formułą: „Wierni wiedzą o co chodzi, a katechumeni jeśli chcą, to się dowiedzą”<sup>545</sup>. Paradoksalnie zatem katechumen już przed chrztem, jeżeli w miarę pilnie słuchał homilii i kazań, mógł poznać nawet w sposób dość szczegółowy, czym jest Eucharystia jako ofiara i uczta oraz na jakich zasadach należy w niej owocnie uczestniczyć. Wiedział, z jakim szacunkiem winien do tego sakramentu podchodzić. Natomiast nie znał obrzędu jego sprawowania,

---

<sup>545</sup> Szerzej zob. M.-Y. Perrin, *Norunt fideles. Silance et eucharistie dans l'orbis christianus antiqua*, w: *Pratiques de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident*, éd. N. Bériou, B. Caseau, D. Rigaux, Paris 2009, s. 737–763 (Collection des Études Augustiniennes, 46), tłum. własne.

ani sposobu w nim uczestniczenia. Jeżeli korzystał tylko z oficjalnego nauczania Kościoła, a nawet jeżeli zapoznał się z dostępną literaturą, to nie powinien wiedzieć, jak wygląda konsekracja chleba i wina, choć mógł sobie zdawać sprawę z tego, że coś takiego w trakcie sprawowania Eucharystii następuje. Wiedzę na ten temat starano się uczynić dla katechumenów niedostępną, co wiązało się z pedagogią omówionej dalej praktyki *disciplina arcana*<sup>546</sup>. Z tymi wyjaśnieniami czekano, aż Duch Święty w sakramentach chrztu i bierzmowania uczyni człowieka zdolnym do przeżywania tego misterium, a katecheza mistagogiczna głoszona po chrzcie wystarczająco wprowadzi w istotę sakramentu. Natomiast wiedzę potrzebną do właściwego uczestniczenia można było przekazać w trakcie samego obrzędu.

Biskupom przygotowującym katechumenów wcale nie zależało na przekazaniu „proszącym o chrzest” całej teologicznej wiedzy na temat Eucharystii. Jeszcze w mniejszym stopniu zależało im na wprowadzeniu tych słuchaczy w poprawne i świadome uczestniczenie w samym obrzędzie. Taką wiedzę kandydat do chrztu, a potem ochrzczony, mógł zdobywać i pogłębiać całe życie, przy różnych okazjach. Natomiast w przygotowaniu do chrztu w większym stopniu chodziło o wzbudzenie w katechumenach tęsknoty za Eucharystią i przygotowanie ich na spotkanie z wielkim misterium, przekraczającym możliwości ludzkiego intelektu i niemieszczącym się w czysto racjonalnej rzeczywistości.

## Wielkanocna katecheza eucharystyczna

Z baptysterium nowo ochrzczeni, czy też jak ich nazywał biskup Augustyn, „nowo narodzeni” (*neonati*), procesyjnie udawali się do kościoła, gdzie mieli po raz pierwszy uczestniczyć w całej Mszy Świętej. Prawdopodobnie procesja odbywała się przy śpiewie Psalmu 23. Istnieją uzasadnione przesłanki pozwalające twierdzić:

---

<sup>546</sup> Zob. rozdział „*Disciplina arcana*” w inicjacji wczesnochrześcijańskiej w niniejszym studium.

Psalm 23 musiał być śpiewany w noc paschalną podczas procesji, prowadzącej nowo ochrzczonego do kościoła, gdzie szedł on, aby przystąpić do swojej pierwszej komunii. Jest rzeczą zrozumiałą, że Psalm wydawał się przystosowany do śpiewania w tym momencie. Stanowił jakby streszczenie całego chrzcielnego wtajemniczenia<sup>547</sup>.

Nastrój panujący podczas wielkanocnej Eucharystii był z wielu względów wyjątkowo uroczysty. Decydował o tym charakter uroczystości, ale również udział w niej nowo ochrzczonych. Atmosferę wynikającą z ich obecności w kościele próbował oddać kaznodzieja:

Ci, którzy uznani zostali za godnych tych tajemnic, [...] idą do pełnego grozy stołu, źródła tysięcznych dóbr, gdzie pożywają Ciało i Krew Pańską i stają się mieszkaniem Ducha. Przyoblekli się w samego Chrystusa i jako tacy, gdzie tylko się znajdują, choć przebywają na ziemi, wyglądają jak aniołowie, lśniąc jak promienie słońca<sup>548</sup>.

Sceneria kościoła, w którym nowo ochrzczeni stanowili znaczącą grupę, z całą pewnością była szczególnie podniosła i radosna. Neofici wyróżniali się ubiorem i zajmowali w kościele wyznaczone miejsce blisko ołtarza. Wszystko to składało się na szczególną atmosferę, potęgując przeżywanie wielkich tajemnic i mocno zapisując się w pamięci uczestników. Do tej atmosfery będą się odwoływać później katecheci, chcąc uczynić z tego przeżycia trwały element uczestnictwa w Eucharystii<sup>549</sup>.

Liturgia słowa, rozpoczynająca sprawowanie Eucharystii wieńczącej Wigilię Paschalną, tylko w detalach różniła się od znanego już katechumenom schematu. Teksty biblijne związane były z wydarzeniami Wielkiej Nocy i podejmowały aktualny temat zmartwychwstania Chry-

---

<sup>547</sup> J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 156.

<sup>548</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 27, Lublin 1993, dz. cyt., s. 50.

<sup>549</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* IV 5–7, dz. cyt., s. 84–85.

stusa. Przekonują o tym zachowane homilie<sup>550</sup>. Wprawdzie każdy biskup według własnego uznania dobierał odpowiednie teksty ze Starego i Nowego Testamentu, ale wszystkie one były związane z tajemnicą zmartwychwstania Chrystusa. Teksty odczytywali ludzie do tego wyznaczeni.

Po ewangelii zabierał głos biskup, wygłaszając stosowną do okoliczności homilię. Mogła to być jedna z kolejnych wygłoszonych przez biskupa w trakcie Wigilii Paschalnej i uroczystości Zmartwychwstania Pańskiego. Na podstawie zachowanych źródeł można się bowiem domyślić wielokrotnego zabierania głosu przez biskupa w trakcie tych celebracji. Dla ilustracji można odwołać się do przykładu Augustyna z Hippony.

W uroczystość wielkanocną w Hipponie pierwszy raz Mszę św. celebrowano w ramach wigilii paschalnej, a drugi raz rankiem w dzień Wielkanocy<sup>551</sup>. Sprawą całkiem drugorzędną jest, czy miało to miejsce w jednym i tym samym kościele, czy też w różnych, bo kościołów – oprócz bazyliki – w Hipponie było kilka, ale i takimi sprawami zajmują się historycy<sup>552</sup>. Podczas każdej z tych celebracji biskup zabierał głos na tematy związane z uroczystością i czynił to w ramach normalnej homilii. Natomiast w trakcie sprawowania Eucharystii zabierał głos w wybranym przez siebie momencie i wówczas rzeczywiście odnosił się do tego sakramentu.

Do tego należy dodać jeszcze jedną katechezę głoszoną w godzinach popołudniowych, na którą Biskup zapraszał nowo ochrzczonego. Spo-

---

<sup>550</sup> Por. Jan Chryzostom, *Kazanie na Wielkanoc*, tłum. W. Kania, w: św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, Warszawa 1999, s. 84–92; Grzegorz z Nazjanzu, *Na Święto Paschy*, tłum. zbiorowe, w: Święty Grzegorz z Nazjanzu, *Mowy wybrane*, Warszawa 1967, s. 55–57.

<sup>551</sup> Podobnie było w Mediolanie, gdzie „pierwszą Mszę św. celebrowano wcześniej rano, na zakończenie obrzędów chrztu dla nowo ochrzczonego, i nieco później drugą – dla wszystkich”, J. Pałucki, *Rola Eucharystii w duszpasterskiej działalności św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 18 (1998) t. 34–35, s. 139.

<sup>552</sup> Por. C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour fêtes de la Pques. Liturgie et archeologie*, „Recherches des Science Religieuse” 30 (1956), s. 237; F. Van der Meer, *Sant’Agostino pastore d’anime*, Roma 1971, s. 70–71.

dziewał się ich wszystkich zobaczyć, i co ciekawsze, zobaczyć ich trzeźwych. Biskup zapraszał w znamienny sposób: „O wy, którzy zostaliście ochrzczeni [...]. Nie chcecie wychodzić stąd trzeźwi, a powracać upici. Po południu was zobaczymy”<sup>553</sup>. Podczas tego nabożeństwa nie sprawowano Eucharystii. Miało ono charakter nabożeństwa „słowa Bożego” i katecheza wówczas głoszona nie była poświęcona Eucharystii<sup>554</sup>. W sumie w trakcie Wielkiej Soboty i Niedzieli Wielkanocnej biskup Augustyn zabierał głos, by skierować słowo do wiernych – a zwłaszcza nowo ochrzczonych – być może nawet sześć razy: trzykrotnie w czasie liturgii wielkosobotniej, dwa razy w trakcie Mszy św. porannej, i raz jeszcze po południu tego dnia podczas okolicznościowego nabożeństwa<sup>555</sup>.

Pierwsza homilia wygłoszona w poranek wielkanocny była zazwyczaj krótka i skierowana do wszystkich uczestników. W kościele byli jeszcze katechumeni, którzy w tym roku nie przyjmowali chrztu, co ograniczało kaznodzieję w doborze tematu. Kaznodzieja koncentrował się na uświadomieniu słuchaczom teologicznej prawdy stojącej u podstaw przeżywanej uroczystości oraz wydarzeń, jakie miały miejsce w czasie Wigilii Paschalnej. W tym kontekście zwracał uwagę na nowo ochrzczonych, do których kierował krótką zachętę. Jan Chryzostom serdecznie się do nich zwracał: „chcę jeszcze zwrócić się w mowie ku tym, których w tej światłonośnej nocy spotkał zaszczyt daru Boskiego chrztu – do pięknych latorośli Kościoła, duchowych kwiatów, nowych żołnierzy Chrystusa”<sup>556</sup>. Dołączył do tych powitań nieco zachęt i moralnych wskazań.

W Hipponie biskup w wielkanocny poranek dzielił się z wiernymi radością ze zmartwychwstania Chrystusa, dobitnie przy tym zaznacza-

---

<sup>553</sup> Augustinus, *Sermo* 225, 4, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 380 (NBA, 32/1), tłum. własne.

<sup>554</sup> Zob. H. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum (sermones 218–229D). Einleitung, Text, Übersetzung*, Frankfurt am Main 2006, s. 57.

<sup>555</sup> Por. Por. H. Drobner, *Augustinus von Hippo...*, dz. cyt., s. 60. Nie wszystkie ustalenia tam zawarte wydają się absolutnie pewne, stąd należy je traktować z ostrożnością.

<sup>556</sup> Św. Jan Chryzostom, *Kazanie na Wielkanoc* 5, dz. cyt., s. 90.

jąc obecność dopiero co ochrzczonych. Ich obecność w kościele była podkreślana przez kaznodzieję przez stosowny zwrot albo szczególne pouczenie skierowane do nich. Ulubionym słowem biskupa, jakim zwracał się do nowo ochrzczonych, był termin *infantes*. Podobnie jak Jan Chryzostom, Augustyn przemawiał krótko, a swoje wystąpienie kończył takim albo bardzo podobnym zwrotem: „Niech to wam wystarczy, gdyż jesteśmy utrudzeni, a jeszcze należy dzisiaj neofitów pouczyć o sakramencie ołtarza”<sup>557</sup>.

Mówiąc o zmęczeniu, biskup zapewne czyni aluzje do liturgii Wigilii Paschalnej. Natomiast w drugiej części zdania wyraźnie zapowiada katechezę mistagogiczną na temat Eucharystii, którą zamierzał wygłosić prawdopodobnie w trakcie właśnie sprawowanej Eucharystii, jak utrzymuje część teologów zajmujących się tą kwestią. Taka katecheza należała się neofitom, bo była wcześniej przyobiecana<sup>558</sup>. Wynika to z innych słów biskupa, wygłoszonych przy podobnej okazji: „Przyobiecane bowiem wam, którzy zostaliście ochrzczeni, kazanie, w którym wyłożyłem tajemnicę stołu Pańskiego, który również teraz widzicie i którego uczestnikami staliście się minionej nocy”<sup>559</sup>. Taką katechezę mógł wygłosić dopiero po wyjściu katechumenów, a więc w trakcie Eucharystii. W kolejnym roku zapowiedź była podobna: „Dzisiaj od ołtarza Bożego «nowo narodzonym» powinienem wygłosić kazanie o sakramencie ołtarza [...]. O sakramencie ołtarza, który dzisiaj zobaczyli, nic dotąd nie słyszeli. Dzisiaj powinno się im na ten temat powiedzieć”<sup>560</sup>.

Wobec stanu wiedzy nowo ochrzczonych sakrament Eucharystii wymagał objaśnienia, czego biskup był w pełni świadomy. Zapowiedź

---

<sup>557</sup> Augustinus, *Sermo* 226, w: Santa'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 384, tłum. własne. Por. Augustinus, *Sermo* 228, 3, w: Santa'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 394.

<sup>558</sup> W przypadku Augustyna zachowały się przynajmniej jedna taka katecheza w całości oraz fragmenty innych.

<sup>559</sup> Augustinus, *Sermo* 227, 1, Santa'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 366 (NBA, 32/1), tłum. własne.

<sup>560</sup> Augustinus, *Sermo* 228, 3, dz. cyt., s. 394, tłum. własne.



wyjaśnien zapewne została zrealizowana, jakkolwiek nie wiemy, w jaki sposób, bo tekst tej homilii się urywa, ale nie wydaje się, by temat Eucharystii był w niej kontynuowany.

Wszystko przemawia za tym, że taka katecheza rzeczywiście była wygłoszona. Natomiast bardzo dyskusyjny i trudny do ustalenia jest sam moment jej wygłoszenia, bo w żadnym tekście nie ma nawet najmniejszych bardziej szczegółowych informacji na ten temat, a te, które są, mają charakter ogólny i pozwalają na różne interpretacje. Analitycy zgodnie utrzymują, że biskup Augustyn głosił tę naukę dopiero po wyjściu katechumenów. Natomiast dyskusyjny jest konkretny moment liturgii eucharystycznej, w którym biskup zabierał głos. Z całą pewnością było to przed udzieleniem Komunii Świętej, na co wskazują słowa biskupa: „potrzeba, abyście wiedzieli, [...] co przyjmiecie i co winniście przyjmować codziennie”<sup>561</sup>. Jednocześnie kaznodzieja skoncentrował się na wyjaśnieniu natury tego, co już znajduje się na ołtarzu. Nowo ochrzczeni widzą tam chleb i w kielichu wino, które „uświęcone słowem Bożym” są już Ciałem i Krwią Chrystusa<sup>562</sup>. Takie słowa zdają się sytuować katechezę po konsekracji. Nie ma w tym względzie jednoznacznych informacji. A być może było tak, że kaznodzieja nie trzymał się raz utrwalonego schematu, ale w każdym roku swoje objaśnienia wygłaszał w innym miejscu liturgii. W oparciu o analizę zachowanych tekstów plasuje się tę katechezę albo jeszcze przed konsekracją, albo przed *Pater noster*, albo nawet jako pouczenie tuż przed Komunią Świętą<sup>563</sup>. Miejsce jej usytuowania zależało od problematyki, na którą w danym roku kładł nacisk. Istotniejsze jest to, by pamiętać, że była to jedyna, jak się wydaje, katecheza mistagogiczna głoszona przez Augustyna w danym roku poświęcona w całości Eucharystii. Podobnie zapewne wyglądała ta pierwsza katecheza eucharystyczna w innych kościołach, choć możliwe

---

<sup>561</sup> Augustinus, *Sermo* 227, 1, dz. cyt., s. 366, tłum. własne.

<sup>562</sup> Augustinus, *Sermo* 227, 1, dz. cyt., s. 366, tłum. własne.

<sup>563</sup> Szerzej zob. H. Drobner, *Augustinus von Hippo...*, dz. cyt., s. 412–413; E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 175–176; G. Cuscito, przypis nr 1 w: Cromazio di Aquileia, *Catechesi al popolo*, Roma 1979, s. 233.

były różnice wynikające z inwencji kaznodziei. Katecheza mogła dotyczyć Eucharystii, ale również dobrze pozostałych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej<sup>564</sup>. Kaznodzieja nie był związany żadnymi regulacjami, czy to o charakterze normatywnym, czy nawet wynikającymi z tradycji. Mógł również całe wtajemniczenie odłożyć na oktawę wielkanocną.

Sama Eucharystia nie różniła się od tych sprawowanych przy innych okazjach. Nowością dla nowo ochrzczonych było prawo udzielania pocałunku pokoju na zakończenie liturgii słowa. W myśl św. Pawła miał to być „święty pocałunek” (2 Kor 13, 12). Jego istotę tłumaczył Jan Chryzostom:

Dlaczego świętym? Bo nie udawanym, nie podstępny, nie takim, jakim Judasz pocałował Pana. Po to bowiem dany nam został pocałunek, aby umacniał miłość, rozpałał przywiązanie, abyśmy miłowali się wzajemnie jak brat swego brata, jak dziecko ojca, owszem, bardziej jeszcze, ponieważ jedno jest sprawa natury, drugie – łaski [...]. Albowiem usta są tą częścią ciała, która najpierw informuje nas o miłości duszy<sup>565</sup>.

Pocałunek miał w pierwszym rzędzie wyrażać miłość braterską, co zakładało szczerą intencję i wyzbycie się obłudy. Można się było w nim doszukać także „mistycznego wyjaśnienia”, bo skoro „Duch Święty uczynił z nas świątynią Chrystusa” to „całując wzajemnie usta, całujemy z miłością bramę świątyni”<sup>566</sup>. Takim pocałunkiem pozdrawiali się obecni na Eucharystii po zakończeniu liturgii słowa. Neofici czynili to po raz pierwszy, ale od tej chwili czynić mieli podczas każdej Mszy Świętej.

---

<sup>564</sup> W Antiochii Jan Chryzostom wprowadzał w tajemnice chrztu, por. Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 4, Lublin 1993, dz. cyt., s. 63–74.

<sup>565</sup> Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian* 30, 1, dz. cyt., s. 475.

<sup>566</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 10, Lublin 1994, dz. cyt., s. 50. W tym zdaniu, jak się wydaje, Złotousty odwołuje się do bliżej nam nieznanego zwyczaju całowania wejścia do świątyni.

Dalsza liturgia miała zwykły przebieg, choć dopuszczalne były drobne ubogacenia. W niektórych kościołach obok tych darów na ołtarzu stawiano mleko zmieszane z miodem. Nad nimi celebrans odmawiał specjalne błogosławieństwo<sup>567</sup>. Wyjątkowo w ten jeden dzień zezwalano, by ci, którzy po raz pierwszy przyjmowali Ciało i Krew Pańską, mogli dodatkowo po Komunii Świętej skosztować pobłogosławionego napoju, przypominającego biblijną Ziemię Obiecaną, płynącą mlekiem i miodem.

## Mistagogia eucharystyczna

Znając mniej więcej przebieg celebracji wielkanocnych oraz porządek głoszonych wówczas katechez, można próbować pokusić się o zapoznanie się z istotą wtajemniczenia eucharystycznego, jakie wówczas miało miejsce. Ustalenie szczegółów związanych z wtajemniczeniem eucharystycznym jest mocno utrudnione, jeżeli nie wręcz niemożliwe, ze względu na szczupłość zachowanych źródeł. Dysponujemy tylko materiałami dotyczącymi kilku biskupów. Znowu relatywnie dużo materiału zachowało się w bogatej spuściźnie Augustyna z Hippony, więc on będzie podstawą do analiz.

W przypadku biskupa Augustyna w całości zachowało się tylko kilka pojedynczych homilii-katechez, wygłoszonych w różnych latach jego działalności duszpasterskiej. Kilka zachowało się w stanie fragmentarycznym. Do tego można jeszcze doliczyć jedną o podobnym charakterze, wygłoszoną w uroczystość Pięćdziesiątnicy<sup>568</sup>. Mimo wszystko jest ich jednak relatywnie mało jak na ponad trzydzieści lat jego działalności duszpasterskiej, co dla współczesnych czytelników i anality-

---

<sup>567</sup> Por. *Kartagina* (397), k. 23, *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 78 (ŻMT, 52).

<sup>568</sup> Por. Augustyn, *Sermo* 272, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 1042–1044 (NBA, 32/2). Niedziela Zesłania Ducha Świętego też była dniem, w którym udzielano chrztu, o ile zachodziła taka potrzeba.

ków stanowi źródło pewnych trudności<sup>569</sup>. Pierwsze pytanie, jakie się w tych okolicznościach nasuwa, dotyczy powodów, dla których tych katechez jest tak mało. Mając na uwadze fakt, że wystąpienia biskupa Augustyna spisywano z dużą skrupulatnością, ten brak jest tym bardziej znaczący. Nie można również tego wytłumaczyć pobłażliwym traktowaniem tej części działalności duszpasterskiej, bo do sprawy przygotowania katechumenów Augustyn przywiązywał dużą wagę. Dowodem na to są jego traktaty poświęcone tej tematyce<sup>570</sup>. Mało prawdopodobne, aby tylko w niektórych latach jego duszpasterzowania przygotowywano do chrztu. Nic nam też nie wiadomo, by w przygotowaniach katechumenów pomagali mu prezbiterzy, wyręczający biskupa w głoszeniu katechez<sup>571</sup>. Widocznie były jakieś inne, bliżej nam nieznane powody rezygnacji z zapisywania i publikowania tych katechez. Na ten temat powstają jedynie mniej lub bardziej ugruntowane hipotezy, bez żadnego definitywnego rozstrzygnięcia na korzyść którejś z nich. Najprawdopodobniej tych katechez celowo nie spisywano, podobnie jak nie zapisano żadnej katechezy o chrzcie, choć wiadomo, że Augustyn takie głosił. W jednej z homilii wygłoszonych w Wielką Niedzielę biskup nawiązuje do takiej katechezy, mówiąc: „zanim zostaliście ochrzczeni, w sobotę mówiliśmy wam o tajemnicy źródła”<sup>572</sup>. W oparciu tylko o ten zachowany i dostępny nam materiał trudno odtworzyć program i przebieg całego wtajemniczenia. Gdyby o eu-

---

<sup>569</sup> Homilii wielkanocnych zachowało się blisko trzydzieści, por. H. Drobner, *Augustinus von Hippo...*, dz. cyt., s. 60.

<sup>570</sup> Wystarczy wspomnieć traktaty *Początkowe nauczanie katechizmu* albo *Wiara i uczynki*.

<sup>571</sup> Taką sytuację znamy z Antiochii, gdzie katechezy głosił Jan Chryzostom, tamtejszy prezbiter, szerzej zob. A. Żurek, *Przygotowanie katechumenów i obrzęd chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 206–207 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 105).

<sup>572</sup> Augustinus, *Sermo 229/A, 1*, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 410 (NBA, 32/1), tłum. własne.

charystycznych pouczeniach kierowanych przez biskupa Hippony do nowo ochrzczonych sędzić tylko na podstawie zachowanych katechez, to ograniczały się one w zasadzie do jednego wystąpienia w trakcie sprawowania liturgii eucharystycznej w Wielkanoc. Tylko ta jedna niezbyt długa katecheza miała wystarczyć neofitom za podstawę formacji katechetycznej. Wprawdzie co roku w swoich katechezach wielkanocnych biskup Augustyn poruszał nieco inne aspekty i każda z nich zawiera nieco inne treści, ale nie zmienia to faktu, że wchodzący do Kościoła otrzymywał na wstępie niewielką dawkę informacji na temat Eucharystii.

Podobna sytuacja zdaje się być w Mediolanie czy też Jerozolimie. Jeżeli katechezy mistagogiczne Ambrożego i Cyryla Jerozolimskiego stanowią wykładnię tego, czego ci biskupi uczyli nowo ochrzczonych w ramach katechez mistagogicznych, to można na tej podstawie wnioskować, że temat Eucharystii był poruszany z wielką powściągliwością. Całe wtajemniczenie eucharystyczne to, jak się wydaje, co najwyżej kilka krótkich katechez w całym tygodniu wielkanocnym. Każdy z biskupów na swój sposób redagował treści, które uważał za niezbędne do przekazania. Stąd różnorodność w tych katechezach. Być może każdego roku były one modyfikowane, choć to nie znalazło wyrazu w przekazach. Dywagować na ten temat można długo, ale zanim wyciągnie się wnioski, warto bliżej przyglądnąć się, jak to wyglądało w tych miastach, o których wiemy nieco więcej. Do takich miast należy Hippona w czasach Augustyna.

Biskup Augustyn proces wtajemniczenia rozpoczynał już w noc paschalną. Program wystąpień składających się na taki proces poznajemy z jednej z homilii, wygłoszonej przy tej okazji. Zapowiadając katechezę na temat Eucharystii, biskup przypomniał:

Mówiliśmy do nich o tajemnicy Symbolu, czyli w co winni wierzyć. Wyjaśniliśmy tajemnice *Modlitwy Pańskiej*, czyli w jaki sposób winni prosić. Tak samo [wyjaśniliśmy] sakrament źródła i chrztu. Tych wszystkich wyjaśnień wysłuchali i usłyszane zrozumieli. Natomiast

o sakramencie ołtarza, który dziś zobaczyli, dotąd nic jeszcze nie usłyszeli. Dziś na ten temat winna być dla nich homilia<sup>573</sup>.

Znamy zatem program katechez składających się, zdaniem biskupa Augustyna, na cały ciąg pouczeń podawanych nowo ochrzczonej w trakcie Wigilii Paschalnej i Wielkiej Niedzieli, ale w ten ciąg wpisywały się również nauki wygłoszone wcześniej. Objasnień dotyczących Symbolu oraz *Modlitwy Pańskiej* biskup Hippony dokonywał wcześniej, podczas *traditio symboli* i podobnego obrzędu zawiązanego z nauką *Modlitwy Pańskiej*. Te objaśnienia katechumeni znali jeszcze przed chrztem, bo otrzymali je w ramach specjalnych katechez na krótko przed dniem chrztu. Były one zapisywane i dzięki temu przetrwały. Ustalenie szczegółów dotyczących katechez Augustyna na temat chrztu i Eucharystii nie jest być może kwestią najważniejszą. Mało zapewne wnosi do teologii sakramentów inicjacji czy nawet do znajomości sposobu ich udzielania, ale stanowi ciekawy przyczynek do poznania specyfiki poszczególnych Kościołów i ich samodzielności w sprawach obrzędowych. W tym przypadku zauważalna jest różnica choćby w stosunku do Kościoła w Mediolanie, gdzie katechezy na temat chrztu, Eucharystii, a nawet *Modlitwy Pańskiej* głoszone dopiero w tygodniu wielkanocnym. Jeszcze inaczej, jak wynika z katechez Cyryla Jerozolimskiego, było w Jerozolimie. Tam również chrzest, bierzmowanie i Eucharystię objaśniano dopiero po Wielkanocy, ale *Modlitwy Pańskiej* już nie.

Biskup Hippony pouczał nowo ochrzczonej, że widzą chleb i w kielichu wino, które „uświęcone słowem Bożym” są już Ciałem i Krwią Chrystusa<sup>574</sup>. W sposób zwięzły, a równocześnie jednoznaczny i bezdyskusyjny podkreślał realną obecność Chrystusa. Augustyn nie uzasadniał tej prawdy, a wzmianka o „słowie Bożym” stanowi tylko delikatną aluzję do przeistoczenia. O jakie jednak słowa chodzi i kiedy zostają one wymówione, nowo ochrzczeni już się z katechezy nie dowiadywali.

---

<sup>573</sup> Augustinus, *Sermo* 228, 3, dz. cyt., s. 394, tłum. własne.

<sup>574</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 227, 1, dz. cyt., s. 386.

Kaznodzieja zachowywał w tej sprawie całkowite milczenie. Być może, jak skłonni są sądzić niektórzy współcześni komentatorzy, w ten sposób zachował się zgodnie z tradycją afrykańską, zgodnie z którą modlitwa eucharystyczna i słowa konsekracji nie były publicznie przywoływane<sup>575</sup>. Ambroży objaśniał, że słowami Chrystusa dokonuje się „konsekracja” i na tym polega przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa<sup>576</sup>. Kontekst wskazuje na słowa wypowiedziane w wieczniku. O tych słowach wspominał również Cyryl Jerozolimski, chociaż dobitnie tylko podkreślał: „prosimy miłosiernego Boga, ażeby zesłał Ducha Świętego na ofiarowane dary i przemienił chleb na Ciało Chrystusa i wino na Krew Chrystusa; czegokolwiek bowiem dotknie Duch Święty, to wszystko jest uświęcone i przemienione”<sup>577</sup>. Samej modlitwy, jej formuły ani momentu jej wypowiedzenia nie wskazywał, ale z kontekstu można się tego domyślić.

Zamiast na modlitwie eucharystycznej i na dokonującej się w jej trakcie przemianie Augustyn skupiał uwagę słuchaczy na innych ważnych dla niego tematach. Jednym z najważniejszych było uświadomienie słuchaczom ofiarniczego wymiaru Eucharystii. W jednych katechezach w sposób szerszy, w innych tylko aluzyjnie przypominał: „jest składana tak czysta i łatwa ofiara [...] przepowiadana przez Proroków i według łaski Nowego Testamentu ofiara chwały jest Bogu ofiarowana [...], jest to ofiara naszych czasów, a jest nią Ciało i Krew samego Kapłana”<sup>578</sup>. Po takich słowach żaden z obecnych w kościele ochrzczonych nie mógł mieć wątpliwości, że chodzi o ofiarę krzyżową Chrystusa, bo Msza św. jest przecież według tego samego biskupa „pamiętką Męki”<sup>579</sup>. Natomiast biskup Ambroży tylko krótko w swojej katechezie pouczył: „każdorazowe

<sup>575</sup> Szerzej zob. M.-Y. Perrin, *Norunt fideles...*, art. cyt., s. 135.

<sup>576</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* 4, 14, dz. cyt., s. 87.

<sup>577</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 23, 7, dz. cyt., s. 319.

<sup>578</sup> Augustinus, *Sermo* 228/B, 1, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 398 (NBA, 32/1), tłum. własne.

<sup>579</sup> Tak nazwał Augustyn Mszę św. w *De diversis quaestionibus* 83, 61, 2, w: Sant’Agostino, *La vera religione*, Roma 1995, s. 134 (NBA, 6/2).

złożenie Ofiary oznacza śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie Pańskie oraz odpuszczenie grzechów<sup>580</sup>. Do tego tematu powracał, ale już nie w katechezach, lecz w kazaniach, zwłaszcza poświęconych męczennikom<sup>581</sup>.

Augustyn w katechezach i homiliach głoszonych do nowo ochrzczonych chętnie też poruszał temat związku Chrystusa z Kościołem. Chrystus obecny na ołtarzu pod postaciami chleba i wina to przecież według niego ten sam Chrystus, który żyje w Kościele, tylko pod inną postacią. W ten sposób „Augustyn przechodzi w sposób całkiem naturalny od ciała sakramentalnego, spoczywającego na ołtarzu do Chrystusa totalnego”<sup>582</sup>. Jego zdaniem zachodzi „tożsamość ontologiczna między Eucharystią i Kościołem: tak jedno jak i drugie są Ciałem Chrystusa”<sup>583</sup>. W rezultacie wszystko to, co zostaje powiedziane o chlebie eucharystycznym, odnosi się również do chrześcijan. Zgodnie z takim tokiem myślenia biskup Hippony informował neofitów: „my także staliśmy się Jego Ciałem”<sup>584</sup>. Wręcz przekonywał: „jeżeli jesteście Ciałem Chrystusa i jego członkami, misterium wasze złożone jest na stole Pańskim”<sup>585</sup>. Dostrzegał nawet widoczną analogię zachodzącą między postaciami eucharystycznymi: chlebem i winem a nowo ochrzczonymi. Proces powstawania chleba od zmielenia ziarna aż do chleba przemienionego w Ciało Chrystusa jest analogiczny do przemiany katechumena w członka Ciała Chrystusa, jakim jest Kościół. Nowo ochrzczony winien pamiętać i wierzyć, że „przez zstąpienie żaru Ducha Świętego został upieczony i stał się chlebem Pańskim”<sup>586</sup>. Wiarę w to, że uczestniczy w ofierze Ciała Chrystusa, którego przez chrzest stał się członkiem,

---

<sup>580</sup> Św. Ambroży z Mediolanu, *O sakramentach* 6, 25, dz. cyt., s. 96.

<sup>581</sup> Szerzej zob. E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004, s. 151–152.

<sup>582</sup> S. Poque, *Introduction*, dz. cyt., s. 84.

<sup>583</sup> Szerzej zob. E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 180.

<sup>584</sup> Augustinus, *Sermo* 229, 1, dz. cyt., s. 404, tłum. własne.

<sup>585</sup> Augustinus, *Sermo* 272, 1, w Santa'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 1042 (NBA, 32/2), tłum. własne.

<sup>586</sup> Augustinus, *Sermo* 229, 1, dz. cyt., s. 404, tłum. własne.



chrześcijanin ma wyrazić, wypowiadając w sposób świadomy i odpowiedzialny „Amen” podczas aktu przyjęcia Ciała i Krwi Pańskiej. Jasno brzmiały słowa kaznodziei: „Słyszysz «Ciało Chrystusa» i odpowiadasz «Amen». Bądź zatem członkiem Ciała Chrystusa, aby prawdziwe było twoje «Amen» [...]. Bądźcie tym, co widzicie, i przyjmijcie to, czym jesteście”<sup>587</sup>. Trudno w bardziej syntetyczny sposób wyrazić związek między Eucharystią i Kościołem.

Inaczej wyglądały objaśnienia autorstwa Cyryla Jerozolimskiego. Wprawdzie nie podawał formuł modlitewnych, ale w miarę szczegółowo objaśniał poszczególne elementy modlitwy eucharystycznej. Mówił więc, na czym polega dziękczynienie zawarte w prefacji, którą kończył hymn *Święty, Święty*. Następnie był cały szereg intencji wstawienniczych: za żywych i zmarłych. Te modlitwy kończyła *Modlitwa Pańska*, po której była Komunia św. Biskup wyjaśniał sens tych modlitw i sposób partycypacji w nich uczestników Eucharystii<sup>588</sup>. W porównaniu z innymi autorami katechez ten biskup podawał wiele informacji szczegółowych na temat samych obrzędów i tego, jak mają się w ich trakcie zachować uczestnicy, by godnie w Eucharystii uczestniczyć.

Natomiast żadnych informacji na temat obrzędów eucharystycznych nie podawał w swej katechezie biskup Ambroży. Jego uwaga koncentrowała się na samym misterium przemiany<sup>589</sup>. Przywołując obrazy biblijne, starał się nowo ochrzczonym przybliżyć tę tajemnicę wiary. Wprawdzie, jak to już zostało wspomniane, wspomina o słowach Chrystusa, mocą których dokonuje się konsekracja, ale nie sposób z jego wypowiedzi wywnioskować, w którym momencie ma to miejsce<sup>590</sup>. Czytając te

---

<sup>587</sup> Augustinus, *Sermo* 272, 1, dz. cyt., s. 1042, tłum. własne.

<sup>588</sup> Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 23, 4–22, dz. cyt., s. 318–323.

<sup>589</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* 4, 10–29, dz. cyt., s. 85–90.

<sup>590</sup> W jeszcze bardziej ogólny sposób Ambroży nawiązuje do obrzędów eucharystycznych w dziele *O tajemnicach*, gdzie całość kwituje znanym zwrotem, że wierzącemu nie ma potrzeby tego wyjaśniać, bo on to zna, por. św. Ambroży, *O tajemnicach* (9) 57, dz. cyt., s. 65. Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 77.

katechezy i nie znając liturgii eucharystycznej, nie sposób sobie nawet wyobrazić, jak ona wyglądała. Tekst jest rzeczywiście zrozumiały tylko dla „wtajemniczonych”.

### Pełne uczestnictwo

Nowo ochrzczeni przeżywali oktawę wielkanocną w sposób uroczysty, ubogacony w niektórych regionach Kościoła lokalnymi zwyczajami. Z kazań Augustyna dowiadujemy się o intrygującym, choć trudno wytłumaczalnym zwyczaju znanym w Hipponie. Tamtejsi neofici przez cały ten tydzień starali się, aby bosą stopą nie dotknąć ziemi. Biskup Hippony nazywa ten zwyczaj przesądem i nieco z sarkazmem zauważa, że przekroczenie tej zasady było traktowane jako większe wykroczenie niż upicie się winem<sup>591</sup>. Tenże sam biskup znał również zwyczaj, tym razem praktykowany w innych kościołach, obmywania nóg nowo ochrzczonym w jeden z dni oktawy wielkanocnej, zazwyczaj trzeci<sup>592</sup>. Ten zwyczaj miał przynajmniej biblijne korzenie i przywoływał scenę z ostatniej wieczerzy.

O ile zwyczaje praktykowane w oktawie wielkanocnej miały lokalny zasięg, to uroczyste świętowanie samej oktawy miało zasięg ogólnokościelny. Wszędzie nowo ochrzczeni przez całą oktawę wielkanocną uczestniczyli wraz z innymi wiernymi w specjalnych nabożeństwach. Ich istotną część stanowiła poranna celebra Eucharystii ze specjalnie dobranymi czytaniem i homiliami. Wybór czytań zależał od uznania miejscowego biskupa. W Hipponie ich porządek nie był ścisły i raz na zawsze ustalony, ale mimo to zwyczajowo te same czytania były co roku powtarzane<sup>593</sup>. Co najwyżej można mówić o pewnych modyfika-

---

<sup>591</sup> Por. Augustinus, *Epistulae* 55, 19, 35, w: Sant'Agostino, *Le lettere* 1, Roma 1969, s. 492 (NBA, 21).

<sup>592</sup> Por. Augustinus, *Epistulae* 55, 18, 33, w: Sant'Agostino, *Le lettere* 1, dz. cyt., s. 490.

<sup>593</sup> W Hipponie zazwyczaj czytano fragmenty ewangelii mówiące o tym, co wydarzyło się po zmartwychwstaniu Chrystusa. Szczegóły zob. F. Van der Meer, *Sant'Agostino pastore d'anime*, dz. cyt., s. 831.

cjach wprowadzanych periodycznie. W efekcie można mówić o cyklach, których w Hipponie być może było kilka<sup>594</sup>. Pierwszeństwo i miejsce uprzywilejowane miały w liturgii teksty zaczerpnięte z Ewangelii św. Jana i z jego listów. W homiliach kaznodzieja zazwyczaj podejmował te tematy związane z tymi czytaniem<sup>595</sup>. W innych Kościołach mogło być podobnie.

Kaznodzieja, głosząc homilię w trakcie Mszy św., rzadko nawiązywał do obecnych w kościele nowo ochrzczonych<sup>596</sup>. Wprawdzie wyróżniali się wśród obecnych w kościele swoimi jasnymi szatami, które otrzymali na chrzcie, oraz honorowym miejscem, jakie zajmowali, ale w homiliach rzadko byli wprost wymieniani. Biskup Augustyn, którego homilii akurat wygłoszonych w te dni nieco się zachowało, kierował swoje pouczenia do wszystkich chrześcijan. Tak w swoich pouczeniach dogmatycznych, jak również moralnych, zwracał uwagę na kwestie dotyczące wszystkich, bez wyróżniania jakiegokolwiek kategorii chrześcijan. Można jednak domniemywać, że na Mszy św. nie kończył swego nauczania.

Pątniczka Egeria, będąc w Jerozolimie, odnotowała w swoim itinerarium zwyczaj gromadzenia się nowo ochrzczonych po Mszy św. w strzeżonym miejscu, do którego wstęp mieli tylko „neofici i wierni”. Tylko do tego gremium biskup wygłaszał katechezę na temat „tajemnic”, czyli sakramentów<sup>597</sup>. Domyślać się można, że chodziło o sakramenty wtajemniczenia. Jeżeli wierzyć pątniczce, te katechezy przeciągały się w czasie, co dawało biskupowi możliwość szerokiego przedstawienia problematyki.

---

<sup>594</sup> Por. S. Poque, *Les lectures liturgiques de l'octave à Hippone d'après les Traités de S. Augustin sur la Première Épître de S. Jean*, „Revue Bénédictine” 74 (1964), s. 221.

<sup>595</sup> Szerzej zob. V. Grossi, *Gv 20–21 nella catechesi della Chiesa d'Ipbona al tempo di S. Agostino*, w: *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma 1994, s. 174–189.

<sup>596</sup> Interesujące, że w homiliach głoszonych w oktawie wielkanocnej Augustyn nie używa zwrotu *infantes*. Powtarzał go dopiero w niedzielę kończącą oktawę, szerzej zob. A. Zwinggi, *Die Osternacht bei Augustinus*, „Liturgisches Jahrbuch” 20 (1970), s. 8.

<sup>597</sup> Por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 47, 2, dz. cyt., s. 226.

Miał zatem również czas na w miarę gruntowne omówienie tematyki eucharystycznej. Podobnie było prawdopodobnie w całym Kościele. W takich warunkach i wobec takiego audytorium wygłaszano katechezy, których tylko niewielka część była zapisywana i przekazywana.

Otwarta pozostaje odpowiedź na pytanie o to, czy cała katechizacja kończyła się przed południem. Mało precyzyjne wypowiedzi niektórych ojców Kościoła zdają się sugerować istnienie także nabożeństw wieczornych, połączonych z naukami. Jan Chryzostom zachęcał wprost neofitów do przychodzenia wieczorem do kościoła, a jego katechezy dla tej grupy chrześcijan zdają się pasować do takiego nabożeństwa<sup>598</sup>. Istnieją mocne przesłanki, że również w innych miastach przynajmniej w niedzielę takie nabożeństwa były<sup>599</sup>. W takim przypadku nie brakowało czasu na szerokie omówienie wszystkich sakramentów, a wśród nich Eucharystii.

Finał całej formacji miał miejsce w niedzielę po Wielkanocy, na zakończenie oktawy wielkanocnej. Wtedy neofici po raz ostatni przychodzili do kościoła w szatach chrzcielnych i zajmowali oddzielne miejsce. Biskup uroczyście ich pozdrowiał i dawał ostatnie, szczegółowe wskazówki. W Hipponie miały one głównie charakter moralny. Wskazania Biskupa dotyczyły przede wszystkim chrześcijańskiego stylu życia. Augustyn przestrzegał przed zachowaniami niegodnymi chrześcijanina. Piętnował przykłady złych chrześcijan i zalecał neofitom ich unikanie. Temat Eucharystii ograniczał się w tych kazaniach tylko do „aluzyjnych uwag”<sup>600</sup>. Neofici mieli się zmieszać z pozostałymi chrześcijanami, stając się po prostu „wiernymi”. Całość przesłania streszcza krótkie zdanie biskupa Augustyna: „zwiecie się wiernymi, życie więc jak wierzący”<sup>601</sup>. Wyrazem pełnej dojrzałości chrześcijańskiej była możliwość złożenia ofiary, co było jednoznaczne z pełnym uczestnictwem

<sup>598</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 8, 17, Lublin 1993, dz. cyt., s. 115.

<sup>599</sup> Szerzej zob. J. Pałucki, *Rola Eucharystii...*, art. cyt., s. 137.

<sup>600</sup> A. Sage, *L'Eucharistie dans la pensée de s. Augustin*, „Revue des Études Augustiniennes” 15 (1969), s. 226.

<sup>601</sup> W oryginale: *Fidelis vocamini, fideliter vivite*. Augustinus, *Sermo* 260/D, 2, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 874 (NBA, 32/2).

w Eucharystii<sup>602</sup>. Po skończonej celebrze neofici składali białe szaty, w których chodzili od chwili chrztu, a jedyną ich ozdobą winny być nieskazitelne obyczaje<sup>603</sup>. Dla niektórych spośród nich była to ostatnia na dłuższy czas obecność w kościele, o czym sam biskup wspomina: „pójdziecie do waszych domów i od tej pory będziemy was rzadko oglądać, co najwyżej z okazji jakiejś uroczystości”<sup>604</sup>. Może to smętna konkluzja, ale takie były prawdopodobnie realia.

Katechezy, które Augustyn corocznie wygłaszał w Hipponie podczas Mszy św. w Niedzielę Wielkanocną, można dziś z całą odpowiedzialnością potraktować jako „kazania pierwszokomunijne”, bo były skierowane rzeczywiście do tych, którzy w Wigilię Paschalną po raz pierwszy przyjęli Komunię Świętą<sup>605</sup>. Ich celem było wprowadzenie nowo ochrzczonych w misterium, którego stali się uczestnikami. Było ono istotne, ale cała edukacja eucharystyczna na tym się nie kończyła i do tego się nie redukowała. Wierzący, którzy już regularnie uczestniczyli w sprawowaniu Eucharystii, otrzymywali dalsze pouczenia, dotyczące zwłaszcza właściwego przygotowania i przyjmowania Komunii św. Do tych celów Augustyn wykorzystywał zwłaszcza okazje, które stwarzało czytanie tych tekstów Ewangelii, które wprost nawiązywały do Eucharystii<sup>606</sup>. Na temat Eucharystii wypowiadał się również w innych swoich tekstach,

---

<sup>602</sup> Por. Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII, Prologus*, w: Sant’Ambrogio, *Commento al salmo CXVIII*, Milano–Roma 1987, s. 96 (SAEMO, 9).

<sup>603</sup> Por. Augustinus, *Sermo 260/C*, 7, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 868 (NBA, 32/2).

<sup>604</sup> Augustinus, *Sermo 259*, 4, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 838 (NBA, 32/2), tłum. własne.

<sup>605</sup> M. Comeau, *Les prédications Pascale de Saint Augustin*, „Recherches de Science Religieuse” 23 (1933), s. 263.

<sup>606</sup> Jako przykład można wskazać homilie poświęcone „mowie eucharystycznej” Chrystusa (J 6, 22–71). Św. Augustyn poświęcił jej trzy homilie, które uważane są za najdłuższe jego wypowiedzi na temat Eucharystii, por. F. M. Berrouard, *L’être sacramental de l’Eucharistie selon s. Augustin. Commentaire de Jean VI, 60–63 dans le „Tractatus XXVII, 1–6 et 11–12 in Ioannis Evangelium”*, „Nouvelle Revue Théologique” 99 (1977), s. 703.

ale to, co zawarł w katechezach – zarówno przedchrzcielnych jak też pochrzcielnych – należy niewątpliwie do istotniejszych elementów jego doktryny eucharystycznej.

Inni biskupi ten sam cel starali się zrealizować w podobny sposób. Mówili zatem o Eucharystii w sposób bardzo ostrożny w swoich homiliach i kazaniach dla audytorium składającego się z wiernych i katechumenów, natomiast dużo szerzej i szczegółowiej do nowo ochrzczonych w specjalnych katechezach, które zwiemy mistagogicznymi. Mogli je wygłaszać już podczas pierwszej Eucharystii z udziałem nowo ochrzczonych (taką praktykę miał Augustyn), jak też w oktawie wielkanocnej, jak to mamy w przypadku Cyryla Jerozolimskiego czy Ambrożego z Mediolanu. Zgodnie z charakterem tych katechez koncentrowali się na obrzędach, każdy jednak w nieco odmienny sposób. Po części wynikało to z lokalnych tradycji, a po części stanowiło *proprium* danego biskupa. Jeśli zatem biskup Ambroży w swoich katechezach dość szczegółowo komentuje kwestię konsekracji, określając jej moment<sup>607</sup>, a u innych autorów tego brak, to zwykle się mówi o tradycjach lokalnych<sup>608</sup>. Kiedy natomiast w katechezach Augustyna dostrzegamy podkreślenie eklezjalnego wymiaru Eucharystii, zdaje się to świadczyć o osobistych preferencjach teologicznych autora<sup>609</sup>.

## Świadomość eucharystyczna

Zapoznawszy się z programem formacji eucharystycznej, jaka ukształtowała się w praktyce duszpasterskiej w szczytowym okresie starożytności chrześcijańskiej, można postawić intrygujące pytanie o jej skuteczność. Zweryfikowanie tej kwestii nie jest sprawą prostą, a wnioski mogą się opierać jedynie na poszlakach. Dostarczają ich informacje rozproszo-

---

<sup>607</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* IV, 14–17, dz. cyt., s. 87.

<sup>608</sup> Szerzej zob. Ch. Boyer, *Mysterion. Du mystere a la mistique*, Paris 1986, s. 135.

<sup>609</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna*, „Vox Patrum” 32 (2012) t. 57, s. 861–862.

ne po tekstach ojców Kościoła, którzy jako teologowie i duszpasterze kształtowali świadomość i pobożność eucharystyczną chrześcijan. Na to składała się cała ich działalność. Weryfikacja tego, na ile i w jakim zakresie ich wysiłki były efektywne, ma sens, bo jej wyniki mogą mieć duże znaczenie dla współczesnej praktyki duszpasterskiej.

Problematyka eucharystyczna, choć w starożytności rzadko stawiała się głównym tematem poruszonym przez autorów patrystycznych, była na tyle obecna w ówczesnym nauczaniu Kościoła, że wszyscy ochrzczeni, mając kontakt z duszpasterstwem, mieli możliwości zapoznania się z podstawami doktrynalnymi na ten temat. Trudne jednak, o ile w ogóle możliwe, jest zweryfikowanie rzeczywistej wiedzy, jaką na temat Eucharystii mieli ówcześni chrześcijanie. Nieco lepiej przedstawia się możliwość poznania tego, jak w praktyce wyglądał stosunek zwykłych chrześcijan do Eucharystii. Innymi słowy, dysponujemy fragmentarycznymi informacjami na temat pobożności eucharystycznej. Wprawdzie wnioski na ten temat też w dużej mierze mają wartość hipotetyczną, ale ostrożne sądy w tej dziedzinie wydają się mieć racjonalne uzasadnienie. Taki też charakter mają współczesne opracowania tego zagadnienia<sup>610</sup>.

Chcąc mieć właściwy osąd tego, jak wyglądały praktyki związane z Eucharystią w szczytowym okresie starożytności chrześcijańskiej, należy pamiętać o niektórych zasadach regulujących tę sferę życia. Przede wszystkim nie było jeszcze wówczas obowiązku uczestnictwa we Mszy Świętej niedzielnej. Taki obowiązek mieli tylko duchowni. Wprawdzie permanentne opuszczanie niedzielnej Eucharystii było sporadycznie piętnowane przez ustawodawstwo synodalne<sup>611</sup>, ale to jeszcze nie ozna-

---

<sup>610</sup> Por. S. Longosz, *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 497–533; A. Żurek, *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, „*Currenda*” 155 (2005) nr 3, s. 331–339; J. Słomka, *Praktyka eucharystyczna w starożytności. Wybrane świadectwa*, w: *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2005, s. 84–100.

<sup>611</sup> Por. *Elwira* (ok. 306), k. 21, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 53.

czało obowiązku uczestniczenia w każdą niedzielę, choć duszpasterze starali się taki zwyczaj wprowadzić. Dopiero biskup Maksym z Turynu w czasach Augustyna z Hippony pouczał: „Jest obowiązkiem (*debitum*) chrześcijanina w dzień Pański przyjść do kościoła. Tego dnia milczą prawa i sądy, aby zbawienie ludzi miejsce pobożności otrzymało”<sup>612</sup>. W tym czasie częściej pojawiały się zachęty do systematycznego uczestnictwa w Eucharystii. W szóstym wieku uczestnictwo w niedzielnej Eucharystii jest już traktowane jako zwykły obowiązek chrześcijanina<sup>613</sup>, z którego wypełnianiem mieli wierni problemy.

Z uczestnictwem we Mszy Świętej w sposób naturalny łączyło się przyjmowanie Komunii Świętej. Z tego prawa wyłączeni byli chrześcijanie odbywający ostatnie etapy pokuty publicznej, choć mogli uczestniczyć w Eucharystii. W tej sytuacji bycie obecnym na Eucharystii i nie przyjmowanie jej stwarzało pozór przynależenia do tej kategorii. Mając w pamięci te zastrzeżenia, jest się w stanie sprawiedliwiej oceniać rzeczywistość. Mimo to, słuchając zachęt biskupów do przystępowania do Eucharystii, jest się świadomym, że nie wszyscy uprawnieni do tego i obecni w kościele z tego korzystali.

Możemy z dużym prawdopodobieństwem oszacować, jak wyglądało uczestnictwo chrześcijan w niedzielnej Eucharystii. Ustaleń tych możemy dokonywać, dysponując wiedzą na temat kościołów i nabożeństw w nich sprawowanych. Jeżeli zatem w czasach Ambrożego bazylika w Mediolanie mogła pomieścić 4–5 tys. wiernych, a sprawowano w niej tylko jedną Mszę św. w niedzielę, to co najwyżej tylu było uczestników tej celebry. Liczbę katolików w tym czasie w tym mieście szacuje się na 40–50 tys. Zatem w bazylice mieściło się nie więcej niż 15 proc. Tyle co najwyżej mogło być uczestników niedzielnej Eucharystii, przy założeniu, że szczerze wypełnili bazylikę. Z kazań Ambrożego wynika jednak, że rzadko była ona pełna. Biskup częściej narzeka na małą liczbę uczestni-

---

<sup>612</sup> Maximus Taurinensis, *Sermo* 93, PL 57, col. 720, tłum. własne.

<sup>613</sup> Przypominał o tym Cezary z Arles, por. Caesarius Arelatensis, *Sermones* I, 13, 3, Turnhout 1953, s. 66 (CCL, 103).



ków, niż cieszy się masową frekwencją. Tylko przy większych świętach w bazylice były tłumy<sup>614</sup>. W innych miastach sytuacja wyglądała podobnie, nawet jeśli przyjąć, że były takie, w których Mszę św. sprawowano nie tylko w kościele katedralnym<sup>615</sup>.

Frekwencja na niedzielnej Eucharystii zatem nie była imponująca, co powszechnie niepokoiło duszpasterzy, choć byli w tej sytuacji bezradni. Biskup Augustyn był pogodzony z tym, jak to zostało wyżej wspomniane, że nawet niektórych neofitów zobaczy następny raz w kościele dopiero przy okazji większych świąt. W innym kazaniu był zmuszony powtarzać rzeczy oczywiste dla większości tylko ze względu na tych „którzy do kościoła rzadko przychodzą”<sup>616</sup>. Jeśli za normę przyjąć uczestnictwo w Eucharystii z przystępowaniem do Komunii Świętej to zachęta biskupa Ambrożego skierowana do nowo ochrzczonych, by nie poprzestawali na przyjmowaniu Komunii Świętej raz do roku, zdaje się wskazywać na istnienie kategorii chrześcijan, którzy właśnie z taką częstotliwością przychodzili do kościoła<sup>617</sup>. Inny z biskupów, patrząc na przystępujących do komunii świętej, zauważył: „Jak to jest? Wielu uczestniczy (spożywa) w tej ofierze raz do roku, inni dwa razy, inni wiele razy. Moje słowa są do wszystkich, nie tylko do tych, którzy słyszą, ale także do tych, którzy są na pustyni (mnichów). Oni ją spożywają jeden raz w roku, a często w przedziale dwóch lat”<sup>618</sup>.

Problem z systematycznym uczęszczaniem na Eucharystię mieli nie tylko szeregowi wierni, ale również, jak można wnioskować z powyższych słów, uchodzący za wzór do naśladowania asceci. Wielu z nich

---

<sup>614</sup> Szerzej zob. J. Pałucki, *Rola Eucharystii...*, art. cyt., s. 143.

<sup>615</sup> Por. E. Dassmann, *Ambrosius von Mailand*, dz. cyt., s. 136.

<sup>616</sup> Augustinus, *Sermo* 313/B, 3, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i santi*, Roma 1986, s. 678 (NBA, 33), tłum. własne.

<sup>617</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* V 25, dz. cyt., s. 96.

<sup>618</sup> Jan Chryzostom, *Homilia na List św. Pawła do Hebrajczyków* XVII 4, PG 63, col. 132, tłum. J. Żelazny, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, dz. cyt., s. 225.

„przedkładało samotność nad liturgię w parafii”<sup>619</sup>, a mimo to nie byli przez duszpasterzy piętnowani.

Pod koniec starożytności chrześcijańskiej Mszę Świętą sprawowano również w dni powszednie. Były regiony Kościoła, gdzie czyniono to codziennie, a były też takie, gdzie tylko w wybrane dni tygodnia<sup>620</sup>. Ten drugi zwyczaj rozpowszechniony był zwłaszcza na Wschodzie<sup>621</sup>. Były jednak okresy w ciągu roku, gdy wszędzie sprawowano ją codziennie. Tak było m.in. w oktawie wielkanocnej. Sądząc po narzekaniach duszpasterzy, to udział wiernych w tych celebracjach budził ich niedosyt<sup>622</sup>. Ku jeszcze większemu zgorszeniu i zde gustowaniu duszpasterzy wierni zamiast do kościoła udawali się na miejsce wątpliwej rozrywki, przedkładając tym samym ten rodzaj zajęć nad udział w nabożeństwie<sup>623</sup>. Jednak na podstawie tylko takich narzekań nie można oszacować ani rzeczywistej świadomości eucharystycznej wiernych, ani ich pobożności.

Obecność w kościele, nawet tłumna, nie zawsze była wyrazem prawdziwej pobożności i zaangażowania w akcję liturgiczną. Biskupi narzekali na brak uwagi uczestników Eucharystii, rozmowy, oznaki zniecierpliwienia<sup>624</sup>. Jan Chryzostom do tych, „którzy w czasie straszliwej tajemnicy stołu Pańskiego zajmują się spotkaniami i czczą gadaniną”, kierował napomnienie:

Sto sześćdziesiąt osiem godzin ma tydzień, a tylko jedną jedyną godzinę Pan zatrzymał dla siebie. I ty ją obracasz na sprawy świa-

---

<sup>619</sup> V. Desprez, *Początki monastycyzmu*, t. 2, tłum. J. Dembska, Kraków 1999, s. 341.

<sup>620</sup> Por. św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, 26, 15/1, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, s. 377 (PSP, 15).

<sup>621</sup> Por. św. Bazyle Wielki, *Listy* 93, tłum., W. Krzyżaniak, Warszawa 1972, s. 132.

<sup>622</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 298, 2, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i santi*, Roma 1986, s. 362 (NBA, 33).

<sup>623</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 6, 1, Lublin 1993, dz. cyt., s. 87.

<sup>624</sup> Por. Ambrosius, *Explanatio Psalmi* 1, 9, w: Sant'Ambrogio, *Commento a dodici salmi*, Milano–Roma 1980, s. 46 (SAEMO, 7); św. Augustyn, *Homilie na Ewangelie i Pierwszy List św. Jana*, cz. 1, 8, 13, dz. cyt., s. 144.

towe, na dowcipy i spotkania? Z jakąż potem ufnością przystąpisz do świętych tajemnic? Z jakim nieczystym sumieniem? Czy gdybyś nosił gnój w swoich rękach, ośmieliłbyś się dotknąć rąbka szaty ziemskiego króla?<sup>625</sup>.

Cierpkie i dosadne są te uwagi antiocheńskiego duszpasterza, ale takie narzekania pojawiają się w wielu jego kazaniach. Był zdęgowany zachowaniem wiernych, którzy nie dość, że opuszczali niedzielną Eucharystię, to na co dzień popełniali grzechy niegodne uczestnika Eucharystii<sup>626</sup>, a gdy już przyszli do kościoła, to niestosownie się zachowywali. Jednocześnie nie mieli oni oporów przed przystępowaniem do Komunii Świętej. Niewątpliwie wynikało to z niewystarczającego uświadomienia sobie tego, czym Eucharystia jest. Skoro podobne uwagi mieli również inni duszpasterze tego okresu<sup>627</sup>, więc można wnioskować o szerszym występowaniu tego zjawiska. W tym kontekście można mówić o małej świadomości eucharystycznej przynajmniej u części wiernych. Formacja, jaką przeszli w trakcie przygotowania do chrztu wraz z katechezami mistagogicznymi, okazały się mimo wszystko niewystarczające, by ukształtować wrażliwość eucharystyczną na miarę oczekiwań duszpasterzy. Można to potraktować również jako dowód wielkości tajemnicy tego sakramentu, do którego zrozumienia nawet tak solidna metoda przygotowania nie zawsze okazała się w pełni wystarczająca.

---

<sup>625</sup> Św. Jan Złotousty, *O pokucie homilia IX 1*, tłum. T. Sinko, w: św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947, s. 150.

<sup>626</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza 7, 5–7*, dz. cyt., s. 98–101; 82, 5–6, s. 461–462.

<sup>627</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Codzienna Komunia święta w starożytności chrześcijańskiej – aspekt duszpasterski i teologiczny*, „Vox Patrum” 38 (2008) t. 52/2, s. 1388.



## VI. *Disciplina arcani* w inicjacji wczesnochrześcijańskiej

Jednym z najbardziej intrygujących elementów inicjacji wczesnochrześcijańskiej jest niewątpliwie kwestia, którą dużo później nazwano *disciplina arcani*<sup>628</sup>. Teologowie, analizując teksty ojców Kościoła, spotykają się ze zjawiskiem przemilczeń, dostrzegalnym w traktowaniu niektórych zagadnień. Tych zagadnień nie poruszano, a jeżeli nawet, to tylko w ustnym przekazie, którego nie utrwalano na piśmie. Bazyli Wielki wprost wspomina o istnieniu tradycji strzeżonej przez Kościół, „okrytej milczeniem i tajemnicą”<sup>629</sup>. Jakkolwiek zjawisko to zauważalne było również w tekstach o innym charakterze to ujawniło się zwłaszcza w katechezie wczesnochrześcijańskiej, a więc w procesie szeroko rozumianej inicjacji chrześcijańskiej. W sposób szczególnie widoczny zagadnienie to pojawia się w katechezie czwartego wieku,

---

<sup>628</sup> Terminu *disciplina arcani* ze zrozumiałych względów próżno szukać w tekstach patrystycznych. Pojawił się on dopiero w siedemnastym wieku na określenie zjawiska, jakie dostrzegalne jest w starożytności chrześcijańskiej, szerzej zob. O. Perler, *Arkandisziplin*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, v. 1, Stuttgart 1950, s. 667–676.

<sup>629</sup> Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* 27, 66, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999, s. 176. Początki istnienia tych tradycji Bazyli upatruje w ustnym nauczaniu apostołów.

choć jego ślady znaleźć można dużo wcześniej, już u autorów drugiego i trzeciego wieku<sup>630</sup>.

*Disciplina arcana* wprost dotyczy tematów, o których w ogóle nie mówiono, ale w istocie stanowi element szerszej pojętej tajemnicy, z którą styka się człowiek wierzący. Generalnie zjawisko to polegało na traktowaniu Pisma Świętego oraz niektórych elementów nauki chrześcijańskiej, a zwłaszcza obrzędów sakramentalnych jako „tajemnicy” (gr. *mysterion*, a w formie zlatynizowanej *mysterium*, czasem *sacramentum*<sup>631</sup>), nie dla wszystkich dostępnej i wymagającej „wtajemniczenia”, czyli stopniowego wprowadzania w jej krąg osób ubiegających się o to. Takie dopuszczenie z kolei nakładało na osobę już wtajemniczoną obowiązek zachowania w sekrecie – w całości lub częściowo – przedmiotu wtajemniczenia. Był to więc szczególny proces z określonymi procedurami, który w przypadku obrzędów sakramentalnych nazwany został „mistagogią”<sup>632</sup> albo pojęciem, które lepiej oddać przez polską „inicjację”. Ten sposób wyrażania bliski był zwłaszcza niektórym ojcom greckim<sup>633</sup>.

## Tajemnica w chrześcijaństwie

W tekstach patrystycznych sam termin „tajemnica” (*mysterium*) pojawia się często, tak w znaczeniu popularnym, ogólnie przyjętym, jak też w kontekście ściśle teologicznym, gdzie nabrał specyficznego znaczenia. Autorzy patrystyczni wykorzystywali ten termin w sposób podobny

---

<sup>630</sup> Por. V. Recchia, *Arcano (disciplina dell)*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, Casale Monferato 1983, col. 315–316.

<sup>631</sup> Szerzej zob. Antoni Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 103–110.

<sup>632</sup> Szerzej zob. rozdział *Wtajemniczenie chrześcijańskie* w niniejszym tomie. Zob. też C. Krakowiak, *Mistagogia*, w: EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1260.

<sup>633</sup> Autorzy ci na określenie procesów wtajemniczenia używali czasownika *myeo* („wprowadzić”) i jego pochodnych. Por. Iohannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 4, PG 50, col. 458; *In epistulam ad Romanos homiliae* 14, 3, PG 60, col. 527; *Constitutiones apostolorum VII* 25, 5, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 189 (ŻMT, 42).

do autorów tekstów nowotestamentalnych. Jak wynika z przeprowadzonych analiz: „Rzeczownik tajemnica pojawia się w NT stosunkowo wiele razy – 28x. Szczególnie upodobał go sobie Paweł”<sup>634</sup>. Zagadnienia tajemnicy nie można jednak redukować wyłącznie do miejsc, gdzie ten termin lub jego synonimy wprost zostały użyte. W pismach Nowego Testamentu istnieje przecież cała gama środków odwołujących się do tego wymiaru Objawienia. Nawet całe księgi mogą „uchodzić za utwór tajemniczy, pełen symboli, do których potrzeba klucza”<sup>635</sup>. W efekcie, jak zauważył jeden z ojców Kościoła, w Piśmie Świętym oraz w wierze chrześcijańskiej istnieje cały szereg spraw, które stanowią pewne „mysteria”, czyli ze swej natury stanowią swoistą tajemnicę, a jako przykład można wymienić: tajemnice i sekrety Chrystusa<sup>636</sup>, „tajemnice mądrości, prawa”<sup>637</sup> czy wreszcie „tajemnice Kościoła”<sup>638</sup>. Lista ta, jak widać, jest różnorodna i oczywiście niepełna, a sporządzenie pełnego wykazu jest niemożliwe. Inni autorzy wydobywali jeszcze inne „tajemnice”, choć nie zawsze w pełnym tego słowa znaczeniu. Zdarzało się pod ten termin podciągać zwłaszcza kwestie trudne do zrozumienia, co nie znaczy że nierozwiązywalne.

Na gruncie teologicznym spotykamy się z dwoma rodzajami tajemnicy. Pierwszy związany jest z powszechnym znaczeniem tego terminu. Oznacza rzeczywistość zakrytą i niedostępną w całości albo częściowo dla podmiotu ją poznającego. Rzeczywistość ta jest niedostępna w sensie bezwzględnym albo relatywnym dla poznania przede wszystkim przez rozum ludzki. W tym sensie ojcowie Kościoła operowali termi-

---

<sup>634</sup> B. Górka, *Strategia wtajemniczenia w Kościele pierwotnym*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 11.

<sup>635</sup> M. Wojciechowski, „*Ja ci objaśnię tajemnicę*” (*Ap 17, 7*) – język sekretny w *Apokaliipsie?*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 41.

<sup>636</sup> Por. Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII*, 2, 26, w: Sant’Ambrogio, *Commento al salmo CXVIII*, Milano–Roma 1987, s. 114 (SAEMO, 9).

<sup>637</sup> Por. Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII*, 2, 29, dz. cyt., s. 116, tłum. własne.

<sup>638</sup> Ambrosius, *De obitu Valentiniani* 75, w: Sant’Ambrogio, *Le orazioni funebri*, Milano–Roma 1985, s. 204 (SAEMO, 18), tłum. własne.

nem „tajemnica” w odniesieniu głównie do prawd wiary, głoszonych przez Kościół, a zawartych w Objawieniu. Ponieważ źródłem poznania Objawienia jest Pismo Święte, więc ono także ma charakter tajemnicy ze względu na swoją treść, ale również formę, czyli sposób zapisania jego treści. Nie jest ona wymysłem ludzkim i dlatego do zrozumienia Pisma Świętego potrzebna jest nie tylko znajomość języka i zasad interpretacji, ale również – a może przede wszystkim – „światło z góry”<sup>639</sup>.

Ujęcie którejkolwiek z tych rzeczywistości w kategorii „tajemnicy” zakładało w pierwszej kolejności konieczność zastosowania odpowiednich procedur celem jej poznania i zrozumienia. Przy czym pojęcie „procedura” należy rozumieć w sposób szeroki. Obejmuje ono zarówno odpowiednie predyspozycje podmiotu poznającego, jak też specjalny charakter instrumentów poznawczych. Rzeczywistość podpadająca pod kategorię tajemnicy w sensie absolutnym z góry zakłada margines niepoznawalności, niedostępny dla podmiotu poznawczego. Rozum musi się pogodzić z faktem swej niewystarczalności kognitywnej, jak również z możliwością błędnych rozzeń. Wielkość tego, co nazwiemy marginesem niepoznawalności, jest oczywiście względna i wcale nie musi redukować się do znikomych wymiarów. Zależy to od charakteru tajemnicy i zdolności kognitywnych oraz możliwości intelektualnych podmiotu usiłującego ją zgłębić. Tajemnica relatywna jest niedostępna albo tylko w konkretnej sytuacji, albo dla tylko określonej grupy ludzi.

Zagadnienie tak rozumianej „tajemnicy” pojawia się, zdaniem ojców Kościoła, już w pismach kanonicznych Nowego Testamentu. Spotykamy tam tajemnice różnego rodzaju. Wystarczy wspomnieć słowa Chrystusa o tajemnicach zakrytych przed wszystkimi, a znanych tylko Ojcu<sup>640</sup>. Nikt ze słuchaczy Chrystusa nie był do nich dopuszczany. Istniały również tajemnice zakryte przed jedną kategorią ludzi, a dostępne dla innych. Mogli je poznawać uczniowie Chrystusa, a nie byli do nich

---

<sup>639</sup> Święty Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, Wstęp 3, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 5.

<sup>640</sup> Por. Dz 1, 7; Mt 24, 36; Mk 13, 32.



dopuszczani słuchacze spoza tego kregu<sup>641</sup>. Jedne tajemnice mogły być poznane przez osoby spełniające określone warunki, a do innych dostęp był możliwy tylko na zasadzie daru.

Świadomość obcowania z tajemnicami wiary chrześcijanie mieli od samego początku, co potwierdzają najstarsze teksty chrześcijańskie. Poczynając od Ignacego z Antiochii, który pisał o „trzech głośnych tajemnicach, dokonanych w ciszy Boga”, a zaliczał do nich: dziewictwo Maryi, jej macierzyństwo i śmierć Pana<sup>642</sup>, każdy z ojców Kościoła zwracał uwagę na inne tajemnice wiary. Ich katalog się poszerzał, co skłaniało do prób ich systematyzacji. Z taką próbą spotykamy się już u Orygenesu.

Według niego największą tajemnicą, z jaką spotyka się człowiek, jest sam Bóg, jak również Jego zbawcza ekonomia. Jest to dla człowieka „[...] byt niepojęty i niezgłębiony [...]. Jego istoty nie może zrozumieć ani wyobrazić sobie ludzki umysł, choćby był najczystszy i najjaśniejszy”<sup>643</sup>. Jednakże ten niepoznawalny Bóg objawia się człowiekowi i odsłania się przed nim, pozwalając mu na zgłębianie swej tajemnicy. Najpełniej Bóg odsłonił się poprzez swoje Wcielone Słowo, które poznajemy w Piśmie Świętym i osobie Jezusa Chrystusa<sup>644</sup>. Tak w jednym, jak i drugim przypadku dostęp do tajemnicy Boga jest ograniczony i w dodatku nie dla wszystkich możliwy w jednakowym zakresie.

Tajemnicą wiary jest również osoba Syna Bożego. Przecież, jak przypominał Orygenes, „myśl ludzka nie potrafi pojąć, jak to się dzieje, iż niezrodzony Bóg stał się Ojcem jednorodzonego Syna”<sup>645</sup>. W ten

---

<sup>641</sup> Por. Łk 10, 21; Mł 11, 25.

<sup>642</sup> Św. Ignacy z Antiochii, *Do Kościoła w Efezie* 19, 1, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 118 (BOK, 10).

<sup>643</sup> Orygenes, *O zasadach* I, 1, 5, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 61 (ŻMT, 1).

<sup>644</sup> Orygenes dopuszczał również inne formy objawienia się Boga. Według niego „można zdobyć pewne wyobrażenie o Nim z poznania stworzeń widzialnych oraz na podstawie naturalnych przemyśleń ludzkiego rozumu”, Orygenes, *O zasadach* I, 2, 1, dz. cyt., s. 82.

<sup>645</sup> Orygenes, *O zasadach* I, 2, 5, dz. cyt., s. 70.

sam nurt wpisuje się cała rzeczywistość związana z wcieleniem. Tak samo przyjście Syna Bożego na świat, jak też połączenie natur w Jezusie Chrystusie, pozostanie niedostępną dla człowieka tajemnicą, jakkolwiek Chrystus objawiał ją swoim uczniom w zależności od ich możliwości poznawczych<sup>646</sup>. Do tego możemy dodać całe dzieło zbawcze Chrystusa. Orygenes, powołując się na św. Pawła, wprost powie, że istnieje w tej dziedzinie „tajemnica zakryta”, której „ujawnienie nie dokonuje się dla wielu, lecz dla niewielkiego grona wybranych, zdolnych do przyjęcia mądrości i wiedzy Bożej”<sup>647</sup>. Na naszych więc oczach ujawnia się zatem tajemnica, która jednak nie do końca będzie jawna i zrozumiała – przynajmniej nie dla wszystkich. Choć i to jeszcze nie wyczerpuje całej tajemnicy Boga. Litanię „tajemnic” można by wydłużać. Wymienione stanowią tylko ilustrację zagadnienia.

Inny rodzaj tajemnicy stanowi Pismo Święte. Jest ono tajemnicą z racji zarówno swej treści, jak też formy. Zawiera bowiem w sobie tajemnicę Boga, która jest wyrażona w sposób nie dla wszystkich przystępny. Tajemnicą jest całe Pismo Święte i „każde słowo Pisma jest tajemnicą”<sup>648</sup>. Wprawdzie według Orygenesusa te tajemnice można sukcesywnie odkrywać, korzystając z Bożej pomocy i wykorzystując ludzkie zdolności oraz stosując odpowiednie metody, ale to wcale nie przesądza o możliwości pełnego ich poznania. Sam Orygenes opracował, jak się wydawało, skuteczną metodę odkrywania prawdy w Piśmie Świętym, jakkolwiek wcale jej nie absolutyzował. Dopuszczał inne metody i inny sposób odczytywania tej księgi<sup>649</sup>. Późniejsi autorzy, niezależnie od tego,

---

<sup>646</sup> Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* XII 37, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2002, s. 148–149 (ŻMT, 25).

<sup>647</sup> Orygenes, *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian* 10, 43, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, s. 555 (PSP, 57/2).

<sup>648</sup> Orygenes, *Homilie o księdze Psalmów* 90, 7, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2004, s. 134 (ŻMT, 32).

<sup>649</sup> Orygenes preferował metodę alegoryczną, szerzej na ten temat zob. E. Stanuła, *Teologiczne zasady interpretacji Pisma Świętego*, w: E. Stanuła, *Eseje patrystyczne*, opr. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, s. 41–70.

czy korzystali z tej metody, czy też posługiwali się innymi, zgodnie wskazywali na „mysterium” Pisma Świętego<sup>650</sup>.

W teologii patrystycznej jest też drugi semantyczny obszar podpadający pod kategorię „tajemnica”. Chrześcijanin nie tylko Boga poznaje, ale Go doświadcza. Staje w obliczu Boga działającego poprzez znaki i wydarzenia. Takimi znakami były wydarzenia zbawcze, jakie miały miejsce w całej historii zbawienia. Wiele z nich zostało zapisanych na kartach Pisma Świętego. Aktualnie w pierwszej kolejności takimi znakami są sakramenty. Dla ojców Kościoła, szczególnie greckich, były to „mysteria” w sensie ścisłym. Zwłaszcza w okresie ponicejskim termin ten związany został z rytym i obrzędami, w których człowiek doświadcza zbawczego działania Chrystusa<sup>651</sup>. Ojcowie łacińscy na tę samą rzeczywistość chętniej używali terminu *sacramentum*, pod którym rozumieli nieliczne znaki ustanowione przez Chrystusa, przez które „nawiązał przymierze z nowym ludem”<sup>652</sup>. Zważywszy na rodzaj sprawowanych w starożytności sakramentów, w praktyce ten rodzaj „tajemnic” można zredukować do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. W istocie rzeczy to one w tekstach patrystycznych są „mysteriami” chrześcijańskimi.

Tak rozumiane „mysteria” z racji swej natury domagają się szczególnego traktowania w teologii jak również w duszpasterstwie. Potwierdza to cała znana nam tradycja patrystyczna. Dowodzi ona dobitnie, że sakramenty te sprawowano w szczególnych okolicznościach dla wyselekcjonowanego grona uczestników. Do uczestnictwa w nich została wypracowana w Kościele starożytnym specjalna procedura, którą zwykle się określać mianem „mistagogia”. Składały się na nią przede wszystkim specjalne katechezy poświęcone sakramentom inicjacji chrześcijańskiej.

---

<sup>650</sup> Szerzej na ten temat zob. M. Simonetti, *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.

<sup>651</sup> Por. E. Ziemiann, *Misterium. Geneza i rozwój. W starożytności chrześcijańskiej*, w: EK, t. 12, dz. cyt., kol. 1265–1266.

<sup>652</sup> Augustinus, *Epistulae* 54, 1, w: Sant'Agostino, *Le lettere*, Roma 1969, s. 436 (NBA, 21), tłum. własne.

Specyficzna była treść tych katechez, a także szczególnie tryb i okoliczności ich wygłaszania<sup>653</sup>.

## Wtajemniczenie

Każda tajemnica, niezależnie od jej charakteru i treści, jeżeli ma być ujawniona, zakłada proces „wtajemniczenia” albo inicjacji, czyli dopuszczenia czy też wprowadzenia do niej osób wcześniej jej nieświadomych. Reguła ta obowiązywała również w przypadku chrześcijańskich tajemnic wiary. Już pierwsi pisarze chrześcijańscy przypominali o tym, powołując się przy tym na przykład samego Chrystusa, że istnieje konieczność takiego procesu. Jak już przypominał Tertulian na początku trzeciego wieku, Mistrz z Nazaretu sam stopniowo i nie wszystkim odsłaniał tajemnice Królestwa. Dając zaś radę: „nie rzucajcie pereł przed wieprze” (Mt 7, 6), zalecił – zdaniem chrześcijańskiego pisarza – ostrożność w ujawnianiu pozostawionego im depozytu<sup>654</sup>.

Zasady, na jakich wtajemniczenie ma się odbywać, i to, kto je ma przeprowadzać, zależą od rodzaju tajemnicy. Jeżeli ma ona charakter intelektualny i wiąże się z dostępem do wiedzy, to wtajemniczenie będzie polegać na pouczeniu lub też wyposażeniu w środki umożliwiające zdobycie koniecznej wiedzy. W innym przypadku chodzić będzie o zdobycie jakiegoś uzdolnienia umożliwiającego kontakt z „mysterium” i jego rozumienie. W kwestiach wiary zdolność podmiotu (a zatem ten drugi przypadek) dopuszczanego do tajemnicy bardzo często odgrywa kluczową rolę.

Przykłady i wzory wtajemniczania ojcowie Kościoła znajdowali na kartach Nowego Testamentu. Łatwo się przekonać, że według autorów Ewangelii Chrystus „wtajemniczał” swoich uczniów w wiele obszarów swej misji, jednocześnie zastrzegając, że wciąż pozostają także inne

---

<sup>653</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 73–76.

<sup>654</sup> Por. Tertulian, *Świadectwo duszy* 1, 4, tłum. A. Guryn, Warszawa 1983, s. 101 (PSP, 29).

zakryte, które mogą zostać ujawnione jednym, a dla pozostałych niedostępne<sup>655</sup>. Na dowód tego Orygenes przywoływał polecenie, jakie otrzymali uczniowie od Chrystusa, by „nikomu nie mówili, że On jest Mesjaszem” (Mt 16, 20). To, co dla apostołów stało się już jawne, dla innych miało pozostać tajemnicą, gdyż jeszcze nie byli gotowi na jej przyjęcie<sup>656</sup>. Przedwczesne ujawnienie tej prawdy mogłoby przynieść szkodę samym słuchaczom. Dla ilustracji tej zasady Piotr Chryzolog przywołuje bardzo drastyczne porównanie. Uzasadniając obowiązek strzeżenia prawd wiary przed poganami, dobitnie uzasadniał: „kaprawym oczom słońce nie daje światła, lecz otacza je ciemnością”<sup>657</sup>. Oczywiście trzeba przygotować na światło.

Podobnie rzecz się ma z odsłanianiem przez Chrystusa prawdy o sobie samym apostołom, czego przykładem są wydarzenia na Górze Przemienienia, co z kolei szerzej rozważał Ambroży. Jak wiadomo, Chrystus po swoim przemienieniu na tej górze, dokonany w obecności tylko trzech wybranych apostołów, świadkom tego wydarzenia wprost zalecał milczenie<sup>658</sup>. Wtajemniczył wybranych uczniów, którym polecił zachować wydarzenie w sekrecie. Według Ambrożego w ten sposób Chrystus chciał, by samo tajemnicze wydarzenie („mysterium”) pozostało ukryte wobec innych tylko dlatego, że osobom nieprzygotowanym i nieposiadającym odpowiednich ku temu predyspozycji poznawanie tajemnic mogłoby przynieść szkodę<sup>659</sup>. Jan Chryzostom, powołując się na cytowany już wyżej zakaz Chrystusa rzucania pereł przed wieprze, był zdania, że „gdyby niewierzącym [czyli niewtajemniczonym – przyp. aut.] odsłonił tajemnice, ich choroba stałaby się jeszcze

---

<sup>655</sup> Por. Mt 13, 13.

<sup>656</sup> Por. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według Mateusza* 12, 17, dz. cyt., s. 129.

<sup>657</sup> Piotr Chryzolog, *O Symbolu. Kazanie VI* 18, tłum. L. Gładyszewski, w: Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, Kraków 2010, s. 161 (ŻMT, 53).

<sup>658</sup> Por. Mt 17, 9.

<sup>659</sup> Por. Ambrosius, *Explanatio Psalmi*, 45, 2, w: Sant’Ambrogio, *Commento a dodici salmi*, Milano–Roma 1980, s. 196 (SAEMO, 8).

większa<sup>660</sup>. Dla lepszej prezentacji swej myśli przywołuje przykład Greka, który prawdy głoszone przez chrześcijan uważa za baśnie. Gdyby go wprowadzić do świątyni chrześcijańskiej, gdzie sprawowane są tajemnice, to byłoby to dla niego wręcz katorgą uczestniczyć w czymś takim<sup>661</sup>. Dopiero gdy wiara go oświeci, uczestnictwo w tajemnicach nabierze sensu.

W podobny sposób postępował św. Paweł. Zdaniem Ambrożego dawkował on Dobrą Nowinę adresatom swoich listów w zależności od sytuacji i możliwości działania. Widać to dobrze na przykładzie gmin w Koryncie i Efezie. W Koryncie Apostoł Narodów przebywał krótko i tamtejszym mieszkańcom podawał tylko tyle prawd wiary i w taki sposób, ile byli w stanie zrozumieć<sup>662</sup>. Pozostałe zachował w sekrecie, przez co przekształciły się one w rodzaj tajemnicy. Dziać się tak miało dlatego, gdyż w Koryncie nie było warunków na pełne wyjawienie. Przede wszystkim brakowało do tego odpowiedniego czasu. Natomiast w Efezie św. Paweł zatrzymał się wystarczająco długo<sup>663</sup>, dzięki czemu zaistniała możliwość „oznajmienia poganom tajemnicy Chrystusa”<sup>664</sup>. Historia ta dowodzi, że te same „tajemnice” wobec niektórych należy zachować, a wobec innych możnaujawiać. Istnieją sprawy okryte sekretem, które zgodnie ze wskazaniem Pisma Świętego, należy ukryć w sercu, a mówienie o nich jest dopuszczalne tylko w stosownym czasie, czyli zgodnie z zasadą Koheleta, gdy przyjdzie „czas mówienia” (Koh 3, 7). Termin „czas” ma w tym przypadku znaczenie symboliczne, bo to nie tylko jego upływ jest istotny. Na niestosowny czy też stosowny czas składają się również okoliczności i środowisko,

---

<sup>660</sup> Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian VIII 2*, dz. cyt., s. 161.

<sup>661</sup> Por. Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian VIII 2*, dz. cyt., s. 161.

<sup>662</sup> Por. 1 Kor 3, 2.

<sup>663</sup> Por. 1 Kor 16, 8–9.

<sup>664</sup> Ambrosius, *Expositio Psalmi CXVIII*, 2, 26, dz. cyt., s. 114, tłum. własne.

które decydują czy można, czy też nie należy poznanych tajemnic ujawniać<sup>665</sup>.

Jak z tego widać, to nie natura spraw objętych tajemnicą domagała się ich utrzymania w sekrecie, ale w większym stopniu predyspozycja osób dopuszczanych do tajemnicy. Winne one być przygotowane na jej przyjęcie, bo nie zawsze są do tego zdolne. Nic w prawdach wiary nie jest do ukrycia. Jedynie człowiek nie zawsze jest gotowy na ich przyjęcie albo zdolny do ich zrozumienia. Musi się do tego przygotować. Zanim będzie do tego gotowy, można mu ujawniać tajemnicę w stopniu adekwatnym do jego możliwości poznania. Biskup Hippony tłumaczył sytuację katechumena, któremu nie ujawnia się wszystkich „mysteriów” chrześcijańskich: „ponieważ nie stał się jeszcze uczestnikiem naszej wiary i sakramentów, pewne rzeczy są przed nim zakryte, ale nie w ten sposób, że mówi się mu nieprawdę”<sup>666</sup>. Katechumena nie wprowadza się w błąd, a tylko nie podaje się mu tego, czego nie jest w stanie przyjąć.

W przypadku tajemnic związanych z Objawieniem bynajmniej nie chodzi tylko o przygotowanie o charakterze intelektualnym, ale raczej o uzdolnienia umożliwiające zrozumienie wskazanych tajemnic. Takie uzdolnienie jest dziełem łaski. Biskup Ambroży, jeden z autorów, którego ten temat absorbował, o konieczności przygotowania podmiotu na przyjęcie tajemnicy przekonywał się, czytając psalm, w którym psalmista prosi: „oczyszczyć mnie Panie przed zakrytymi [rzeczami] przede mną” [Ps 19 (18), 13]. Z tej prośby biskup wyciągał następujący wniosek: „miejsce, w którym składa się ukryte tajemnice (*mysteria*) pobożności, winno być czyste”<sup>667</sup>. Postulowana czystość może być dziełem tylko łaski Bożej.

---

<sup>665</sup> Por. Ambrosius, *De institutione virginis* 4, w: Sant’Ambrogio, *La verginità*, Milano–Roma 1989, s. 112, (SAEMO, 14).

<sup>666</sup> Augustinus, *Contra mendacium* 6, 15, w: Sant’Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, Roma 2001, s. 430 (NBA, 7/2), tłum. własne.

<sup>667</sup> Ambrosius, *Explanatio Psalmi* 45, 3, dz. cyt., s. 198, tłum. własne.

Ujawnienie tajemnicy bez wymaganej dyspozycji może przynieść szkodę zarówno temu, który nie dochowuje sekretu, jak również temu, kto w takich warunkach zostaje dopuszczony do „mysterium”. Biskup Ambroży z przekonaniem przestrzegał: „Jak wielka jest nauka [rzeczy] ukrytych! Wolno je człowiekowi znać, nie wolno o nich mówić. Znać je oznacza życie, mówić o nich oznacza śmierć”<sup>668</sup>. Nawet jeżeli w tych słowach zawarta została przenośnia, to należy się pogodzić z tym, że przynajmniej szkody duchowe wynikające z niewłaściwego potraktowania „mysterium” mogły być duże. Oczywiście w grę wchodzi konsekwencje dla tego, kto takie tajemnice ujawnia, jak też wchodzi w ich posiadanie.

Chrześcijanie świadomi wagi posiadanych „tajemnic” strzegli ich przed osobami do nich nieuprawnionymi, przede wszystkim zachowując je w „sekrecie”. Już w czasach Tertuliana można mówić o „sekrete” zewnętrznym, obowiązującym względem pogan, i o „sekrete wewnętrzny”, związanym z samym procesem wtajemniczenia<sup>669</sup>. Pierwszy określała zasada: „nie należy podawać do publicznej wiadomości żadnych prawd, jakie uznaje chrześcijanin, żeby nie stwarzać okazji do zaczepek”<sup>670</sup>. Natomiast sekret wewnętrzny polegał na stopniowym wyjaśnianiu nowym chętnym tego, w co mieli wierzyć. Takiej metody uczyli zresztą sami apostołowie, którzy: „Niektóre prawdy powierzali jawnie i wszystkim; pewne w tajemnicy i nielicznym”<sup>671</sup>. Była to więc metoda stosowana wobec adeptów, powoli wprowadzanych do wspólnoty. Tylko nieco „młodszy” od Tertuliana Orygenes tłumaczył poganinowi Celsusowi:

Chrześcijanie, jeśli to jest możliwe, przede wszystkim badają dusze tych, którzy ich pragną słuchać, i uczą ich najpierw na osobności;

<sup>668</sup> Ambrosius, *Explanatio Psalmi 45*, 6, dz. cyt., s. 202, tłum. własne.

<sup>669</sup> Szerzej zob. L. Mateja, *Obowiązek sekretu w pismach Tertuliana*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 93–102.

<sup>670</sup> Tertulian, *Świadectwo duszy 1*, dz. cyt., 101.

<sup>671</sup> Tertulian, *Proskrypcja przeciw heretykom 26*, tłum. E. Stanula, Warszawa 1970, s. 62 (PSP, 5).



a gdy uczniowie jeszcze nie przyjęli 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 ochrzczeni<sup>672</sup>.

Proces wtajemniczania był już wtedy, w trzecim wieku, wieloetapowy i ostrożny. Tą właśnie ostrożnością tłumaczył Klemens Aleksandryjski zawily styl swoich *Kobierców*, w których przedstawiał Prawdę, ale w taki sposób, by „nasiona Prawdy w stanie niczym nie skażonym zachowane były tylko dla uprawiających rolę wiary”<sup>673</sup>. Zdaniem niektórych komentatorów całe nauczanie tego autora ma charakter „inicjacyjny”<sup>674</sup>. W tym wypadku jednak inicjację należy traktować w sensie szerszym, jako proces wprowadzania w rozumienie nauki chrześcijańskiej, a nie tylko wprowadzenie w uczestnictwo w sakramentach. Te stanowią jeszcze delikatniejszą materię. Traktowano je jeszcze ostrożniej, zwłaszcza Eucharystię. Do udziału w ich sprawowaniu osób postronnych i do tego nieprzygotowanych wcale nie dopuszczano i w ogóle o nich – a zwłaszcza o stronie obrzędowej – publicznie nie mówiono. Była to sfera zarezerwowana tylko dla ściśle określonego grona. Pod koniec czwartego wieku tę praktykę tłumaczył Jan Chryzostom:

Dlatego odprawiamy święte tajemnice przy drzwiach zamkniętych i oddalamy tych, którzy jeszcze nie są do nich dopuszczeni, nie dlatego, żebyśmy widzieli jakąś słabą stronę w ich odprawianiu, lecz dlatego, że wielu jeszcze nie jest dla nich doskonałymi. Z tej

---

<sup>672</sup> Origenes, *Przeciw Celsusowi* 3, 51, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986, s. 168.

<sup>673</sup> Klemens Aleksandryjski, *Kobierce* I, 1, 18, 1, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, s. 13.

<sup>674</sup> S. Łucarz, *Disciplina arcani* w „*Kobiercach*” Klemensa Aleksandryjskiego, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 76–77.

właśnie przyczyny także On mówił do Żydów przez podobieństwa, gdyż patrząc, nie wiedzieli (Mt 13, 15)<sup>675</sup>.

Wstęp do udziału w sprawowanej Eucharystii, o której mówi Antiocheńczyk, mieli tylko wtajemniczeni. Wprawdzie tekst dotyczy w tym przypadku Eucharystii, ale te same zasady dotyczyły innych sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, a takie tylko znano. Na tych, którzy zostali w nie wtajemniczeni ciążył w sposób rygorystyczny obowiązek sekretu, o którym często przypomniano. Dla prawdziwego wejścia w te tajemnice stworzono cały system inicjacji, podczas której następowało powolne zapoznawanie się z prawdami wiary i uzdalnianie do udziału w sakramentach, przede wszystkim w Eucharystii.

### *Disciplina arcana* w katechezie wczesnochrześcijańskiej

Jak wcześniej wspomniano, temat „tajemnicy” i zobowiązania do niej pojawia się w różnych tekstach patrystycznych, ale zwłaszcza w tych o charakterze katechetycznym. Jest to całkiem zrozumiałe, wszak to na katechezie pojawiali się ludzie, których należało wtajemniczać. Były to zatem głównie katechezy oraz homilie. W tych ostatnich spotykamy ciekawe odniesienia do kwestii wtajemniczenia z dość oczywistej racji: w liturgii słowa mieli prawo uczestniczyć katechumeni, więc ich obecność winna być zauważona. Katechezy z zasady były adresowane do katechumenów, więc treści związane z sakramentami inicjacji są tam, zdawać by się mogło, oczywistością. Mimo to tak w jednych, jak i drugich tekstach kwestia wtajemniczenia pojawia się w sposób dyskretny i jej zauważenie wymaga uważnej lektury.

W homiliach temat wtajemniczenia pojawia się najczęściej w sposób bardzo aluzyjny. Spotykamy tam sugestię zawartą w słowach kaznodziei, sugerującego konieczność pominięcia jakiejś kwestii ze względu na

---

<sup>675</sup> Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 23, 3, tłum. J. Krystyński, Kraków 2000, s. 287–288 (ZMT, 18).

obecność wśród słuchaczy kogoś niezdolnego albo nieuprawnionego do jej słuchania. Kaznodzieja w takiej sytuacji aluzyjnie wskazywał temat i odmawiał jego rozwijania, odwołując się do wiedzy dostępnej jednym, a niedostępnej innym. Dla wszystkich słuchających homilii było rzeczą oczywistą istnienie spraw „znanych tym, którzy wiedzą, a których nie można odkryć tym, którzy są nieświadomi”<sup>676</sup>, czyli katechumenom. W innych przypadkach kaznodzieje, myśląc o tej samej kategorii osób, odwoływali się do wiedzy „wtajemniczonych”<sup>677</sup> albo „wiernych” (*fideles*)<sup>678</sup> czy też „ochrzczonych”<sup>679</sup>. Te zwroty były przyjmowane, jak się wydaje, ze zrozumieniem i bez najmniejszego zgorszenia. Chrześcijanie musieli sobie zdawać sprawę z istniejących między nimi stopniami wtajemniczenia. Bez wskazywania i wymieniania osób niewtajemniczonych kaznodzieja dawał do zrozumienia, że nie wszyscy z uprawnionych do słuchania homilii czy też kazania są uprawnieni do szczegółowych wyjaśnień poruszanego przez niego zagadnienia. Wprawdzie użyte określenia są dość ogólne, ale na tyle dla nas zrozumiałe – zwłaszcza te dwa ostatnie – że pozwalają domyślić się, że zasadniczą granicę wyznaczał chrzest. Jego przyjęcie otwierało drogę do „tajemnicy”. Wejście na nią pokrywało się z inicjacją chrześcijańską, a otwierała ten proces formacja katechumenów. Właśnie katechumeni uczestniczący w liturgii słowa nie byli jeszcze uprawnieni do poznawania wszystkich „mysteriów” wiary. W zgromadzeniu nie było potrzeby ich identyfikowania, bo zgodnie z obowiązującą wówczas zasadą uczestnictwa w liturgii zajmowali oni wyznaczone dla nich miejsce.

---

<sup>676</sup> Orygenes, *Homilie o Księdze Kapłańskiej* 9, 10, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2013, s. 155 (ŻMT, 69).

<sup>677</sup> Jan Chryzostom, *Kazanie na Zielone Świąta* 1, 4, tłum. W. Kania, w: Św. Jan Chryzostom, *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, Warszawa 1999, s. 114.

<sup>678</sup> Por. Petrus Chrysologus, *Sermonum collectio* 95, 3, Turnhout 1981, s. 587 (CCL, 24A); Augustinus, *Sermo* 5, 7, w: Sant’Agostino, *Discorsi sul Vecchio Testamento*, Roma 1979, s. 92 (NBA, 29), szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 32–35.

<sup>679</sup> Augustyn, *O państwie Bożym* 16, 41, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 266.

Były też zwroty w kazaniach i katechezach bezpośrednio skierowane do katechumenów lub też kierujące na nich uwagę całego zgromadzenia. Przy niektórych tematach w czasie homilii mógł paść zwrot: „Z powodu katechumenów nie wypada mi więcej na ten temat mówić”<sup>680</sup>. Na takim zwrocie kaznodzieja kończył temat. Takie zwroty pojawiały się w, zdawać by się mogło, nieoczekiwanych momentach. W jednym z kazań Augustyna z Hippony pojawił się temat Melchizedeka. Zaledwie go rozpoczął, zakończył słowami:

Ci, którzy znają Pisma, wiedzą, co złożył Melchizedek kapłan Boga Najwyższego, gdy błogosławił Abrahama. Z powodu katechumenów nie wypada, abyśmy to wspominali. Wierzący przecież rozpoznają, w jaki sposób zostało wcześniej wyprorokowane i w jaki sposób widzimy, że się spełnia<sup>681</sup>.

Trudno się domyślić, czego katechumeni nie mogli usłyszeć. Mieli oni prawo słuchać kazań i homilii, więc nie była to w żaden sposób wymówka sugerująca niestosowność ich obecności. Słowa kaznodziei znaczyły tylko tyle, że szersze rozwijanie poruszonego tematu jest możliwe i stosowne tylko w gronie w pełni wtajemniczonych wiernych. W innym kazaniu, poruszając temat ofiar, ten sam kaznodzieja zaznaczył, że wierni rozumieją, o czym jest mowa, i dodał: „Wiem, że to, co mówię, nie wszyscy rozumieją [...]. W możliwości tych, którzy nie rozumieją, jest zmienić życie, przyjmując sakrament przemiany i poznać, co przez wiernych jest ofiarowane, a co przyjmowane”<sup>682</sup>. Wprost wymienieni zostali wierni posiadający jakąś wiedzę niedostępną innym. Łatwo można się domyślić, że tematu nie rozumieją katechumeni, którym brakuje

<sup>680</sup> Augustinus, *Sermo* 307, 2,3, w: Sant'Agostino, *Discorsi sui santi*, Roma 1986, s. 602 (NBA, 33), tłum. własne.

<sup>681</sup> Augustinus, *Sermo* 89, 7, w: Sant'Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1983, s. 96 (NBA, 30/2), tłum. własne.

<sup>682</sup> Augustinus, *Sermones, Dolbeau* 23, 19, w: Sant'Agostino, *Discorsi nuovi*, Roma 2002, s. 532 (NBA, 35/2), tłum. własne.

„sakramentu przemiany”, czyli chrztu. To jego przyjęcie uprawomocnia, a być może uzdalnia do zdobycia brakującego poznania. Na tym jednak etapie, na jakim obecnie się znajdują, tej wiedzy posiłkować nie mogą. Kaznodzieja ma dla nich co najwyżej zachętę: „niech się pospieszą, aby mogli poznać”<sup>683</sup>. Słuchając takich zwrotów, katechumen dowiadywał się o istnieniu w Kościele tematów i spraw, do których on nie ma i nie może mieć dostępu. Istnieją tajemnice dla niego niedostępne i zarezerwowane tylko dla wiernych, czyli ochrzczonych i w ten sposób już „wtajemniczonych”. Wykluczenie katechumenów wynikało nie tylko z przyczyn formalnych, czyli z braku chrztu, ale w jeszcze większym stopniu z niezdolności do zrozumienia tych tajemnic. Chrztost i cała z nim związana inicjacja miała katechumena dopiero do tego uzdolnić. Kandydat do chrztu słyszał więc tylko w homiliach i kazaniach terminy dla siebie niezrozumiałe, dotyczące tajemnic, których celowo nikt mu nie tłumaczył.

Ostrożność w poruszaniu pewnych kwestii, które jak się wydaje, związane były z tajemnicą, manifestowała się jeszcze w subtelniejszy sposób. Bystrzejszy i uważnie słuchający głoszonych homilii mógł zauważyć w nich absencję niektórych tematów. W przepowiadaniu nie pojawiał się temat obrzędów tych sakramentów, do których miał się przygotować, czyli przede wszystkim chrztu i Eucharystii, ani tego, co działo się w kościele po jego wyjściu. Jak wiadomo, katechumeni musieli opuścić zgromadzenie liturgiczne po homilii. Wierni pozostawali na sprawowanie Eucharystii, której sposób sprawowania nigdy nie był publicznie omawiany. Katechumen musiał natomiast pogodzić się z tym, że ani na ten temat nie otrzymywał wyjaśnień, ani nie mógł nawet o nie pytać. Mógł latami uczestniczyć w pierwszej części Eucharystii, czyli w liturgii słowa, i ani kroku nie postąpić w jej rozumieniu. W sposób oficjalny nie zapoznawał się też z samym sposobem sprawowania Eucharystii. Łatwo mógł odczuć nieformalny zakaz wtajemniczania go w ten obszar

---

<sup>683</sup> Augustinus, *Sermones, Dolbeau* 26, 12, w: Sant'Agostino, *Discorsi nuovi*, Roma 2002, s. 632 (NBA, 35/2), tłum. własne.

wiary. Możemy mówić o „nieformalnym” zakazie, bo oficjalnie nigdzie nie było ani zakazu poruszania z katechumenami jakichś kwestii, ani nie istniała żadna lista tematów dla niego niedostępnych. Zwyczajowo wykluczano go z udziału w sprawowaniu sakramentów, co być może było równoznaczne z zakazem wtajemniczenia go w te zagadnienia. Taki stan rzeczy był powszechnie przyjęty i nie budził żadnych kontrowersji. Sytuację katechumena tłumaczył biskup Augustyn: „ponieważ nie stał się jeszcze uczestnikiem naszej wiary i sakramentów, pewne rzeczy są przed nim zakryte, ale nie w ten sposób, że mówi mu się nieprawdę”<sup>684</sup>. Katechumen nie był dopuszczany do pewnych obszarów życia chrześcijańskiego, o czym go jasno i lojalnie informowano. Ten zakaz uzasadniano różnorodnie, a wśród powodów podawano i taki, że jest „niezdolny do zachowania tajemnicy”<sup>685</sup>.

Aura tajemniczości wokół katechumena powiększała się z chwilą, gdy zdecydował się on na przyjęcie chrztu i rozpoczęcie bezpośrednich przygotowań do niego. Już podczas pierwszej katechezy, rozpoczynającej całe przygotowanie, słyszał z ust biskupa takie lub bardzo podobne ostrzeżenie:

Kiedy otrzymujesz katechezę, a jakiś inny katechumen zapyta cię, co mówili nauczyciele, nie udzielaj żadnej odpowiedzi [...]. Powierzamy ci tajemnicę, nadzieję przyszłego życia [...]. Bacz byś czego nie wygadał! To nie są prawdy, które by nie zasługiwały na mówienie o nich, ale uszy nie są godne ich słuchania [...]. Kiedy je poznasz, zrozumiesz, iż katechumeni nie muszą o nich wiedzieć<sup>686</sup>.

Katechumeni „proszący o chrzest” (*competentes*) otrzymywali w ten sposób formalny zakaz poruszania w kontaktach z osobami postronnymi, nieuczestniczącymi w katechezach, tematów poruszanych podczas

---

<sup>684</sup> Augustinus, *Contra mendacium* 6, 15, dz. cyt., s. 430, tłum. własne.

<sup>685</sup> Por. Gregorius Nissenis, *Adversus eos qui differunt baptismum*, PG 46, col. 421.

<sup>686</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 12, dz. cyt., s. 29.

katechez. Byli zobowiązani do zachowania w sekrecie treści usłyszanych katechez przede wszystkim przed osobami, których „uszy nie są godne słuchania”. Można się domyślać, że w pierwszym rządzie chodziło o pogan i osoby wrogo nastawione do wiary chrześcijańskiej, wśród których często byli heretycy. Jak w sposób bardzo jasny tłumaczył to jeden z biskupów, chodziło głównie o to, by „niebiańskiego sekretu nie poznał niegodny i bezbożny słuchacz”<sup>687</sup>. W wersji bardziej rygorystycznej do tego grona, jak pokazuje przykład Cyryla Jerozolimskiego, zaliczano również katechumenów.

Jeszcze bardziej rygorystyczny nakaz zachowania tajemnicy otrzymywali katechumeni już w trakcie katechez poświęconych wyjaśnieniu głównych prawd wiary. W obrzędzie zwanym „przekazanie Symbolu” (*traditio symboli*) biskup proklamujący przed katechumenami wyznanie wiary z naciskiem mówił do nich: „Aby zachować te słowa, nie wolno wam ich w żaden sposób zapisywać, ale macie się ich nauczyć na pamięć, słuchając. Także, gdy je zapamiętacie, nie wolno ich zapisywać, lecz tylko o nim pamiętać i w pamięci zachowywać”<sup>688</sup>. Inny z kolei przestrzegł: „Symbol rozważaj i zgłębiaj. Przede wszystkim rozważaj w sercu. Dlaczego? Abyś się nie nabrał przyzwyczajenia. Najpierw zaczniesz go sobie powtarzać zbyt głośno między wiernymi chrześcijanami, a potem zrobisz to samo, znajdując się wśród katechumenów lub heretyków”<sup>689</sup>.

Słynny katecheta Cyryl Jerozolimski zalecał katechumenom szczególną uwagę na to: „aby w czasie waszego uczenia się nie słyszał katechumen, co wam powierzono”<sup>690</sup>. Zgodnie z poleceniem tego biskupa sekret obowiązywał nawet tych, którzy już mogli uczestniczyć w liturgii słowa i słuchać homilii, a więc tych katechumenów, którzy jeszcze nie byli zdecydowani na chrzest, jednak znajdowali się na niż-

<sup>687</sup> Piotr Chryzolog, *Mowy o Symbolu* 59, 18, tłum. L. Gładyszewski, Kraków 2010, s. 151 (ŻMT, 53).

<sup>688</sup> Augustinus, *Sermo* 212, 2, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 200 (NBA, 32/1), tłum. własne

<sup>689</sup> Ambroży z Mediolanu, *Wyjaśnienie Symbolu* 9, dz. cyt., s. 50.

<sup>690</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 5, 12, dz. cyt., s. 81.

szym stopniu wtajemniczenia niż ci, którzy już przygotowawali się do przyjęcia chrztu.

Istnienie tajemnicy i obowiązek jej zachowania przez osoby wtajemniczone były nie tylko potwierdzone formalnym zakazem proklamowanym przez biskupów w czasie przygotowania do chrztu. O ich istnieniu, a także o ich przedmiocie, przypominały również niektóre stosowane w Kościele praktyki. Podstawową z nich był ściśle przestrzegany zakaz uczestnictwa w Eucharystii osobom jeszcze „niewtajemniczonym”. Nikt, kto nie był ochrzczony, na Eucharystię nie miał wstępu. Dla wszystkich postronnych był to oczywisty znak sprawowania przez chrześcijan tajemniczych obrzędów. Katechumeni mieli świadomość, że do uczestnictwa w „mysteriach”, sprawowanych po ich wyjściu z kościoła, trzeba się nie tylko przygotować, ale konieczne jest zdobycie pewnych uzdolnień. O tym ich przekonywano w katechezach i tym uzasadniano ich odsyłanie po liturgii słowa.

W jeszcze większym stopniu przekonać ich o tym miały katechezy mistagogiczne, udzielane im w specjalnej atmosferze. Oddaje ją relacja pątniczki Egerii z Jerozolimy. Zgodnie z jej świadectwem katechezy mistagogiczne były głoszone dla ściśle określonego grona, bez dostępu do niego osób nieuprawnionych. Kościół, w którym biskup głosił te katechezy, był zamknięty, a zza zamkniętych drzwi dochodziły tylko westchnienia i głośne wyrazy podziwu, bo: „tak głośno wyrażają swe zadowolenie, iż poza kościołem słyhać ich głosy: tak bowiem te wszystkie tajemnice przedstawia, iż nie ma kto by się nie wzruszył tym, co usłyszeli”<sup>691</sup>. Na podstawie tych odgłosów nic nie można było powiedzieć o samych katechezach. Z pewnością jednak ich uczestnicy zdawali sobie sprawę z uczestnictwa w czymś, co miało pozostać tylko ich osobistym przeżyciem. Mieli pełną świadomość uczestnictwa w „tajemnicy”. Być może przy okazji byli pouczani o konieczności zachowania wszystkiego w sekrecie.

---

<sup>691</sup> Por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 47, 2, tłum. W. Sołdrski, Warszawa 1970, s. 226 (PSP, 6).



## Przedmiot *disciplina arcani*

O ile sam fakt istnienia praktyki określanej jako *disciplina arcani* nie ulega wątpliwości, to już zakres treści nią objętych jest trudny do ustalenia. Istniały formalne zakazy, o których była dopiero co mowa, ale one nie obejmowały całej problematyki. Analizy tekstów patrystycznych pozwalają na wskazanie tematów, których ojcowie Kościoła nie poruszali. Na tej podstawie można racjonalnie domniemywać, że one również objęte były sekretem. Do tego z całą pewnością należy dodać te kwestie, które były przedmiotem katechez mistagogicznych, czyli wtajemniczenia w ścisłym tego słowa znaczeniu. Jednocześnie nie można zapominać o dużej uznaniowości w tym względzie. Nie istniał żaden oficjalny wykaz tematyki objętej tą praktyką. Zakres tych zagadnień był, jak się wydaje, w dużej mierze rzeczą umowną. To, co w jednych regionach, a być może dla jednych duszpasterzy, uchodziło za tajemnicę, w innych już taką nie było<sup>692</sup>. Każdy biskup miał w tej dziedzinie dużą dowolność. Mógł ten katalog poszerzać albo go skracać.

Formalne zakazy wprost dotyczyły, jak już zostało powiedziane, tylko wyznania wiary<sup>693</sup>. Katechumeni nie mogli ujawniać jego formy ani komentować jego treści. By nie doszło nawet do niezamierzonego ujawnienia, powszechnie zakazywano utrwalać tekst *credo* na piśmie. Cyryl Jerozolimski uświadamiał katechumenów, którym przekazywał Symbol: „Nie musicie tego pisać na papierze, lecz dla zapamiętania wyrzeźbijcie to na sercu. Powinniście też uważać, aby w czasie waszego uczenia się nie słyszał katechumen, co wam powierzono”<sup>694</sup>. Podobne ostrzeżenia i zakazy pojawiają się u innych biskupów i katechetów. Wprost zakazywali oni zapisywania Symbolu, tłumacząc ten zakaz obawą dostania się go w niepowołane ręce. Za takie uchodzili przede wszystkim poganie

<sup>692</sup> Szerzej zob. J. P. Bouhot, *Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l'oraison dominicale*, „Augustinianum” 20 (1980), s. 70.

<sup>693</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Symbol wiary jako przedmiot „disciplina arcani”*, „Vox Patrum” 37 (2017) z. 67, s. 789–800.

<sup>694</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 5, 12, dz. cyt., s. 61.

i heretycy<sup>695</sup>. Podstawą do tego są sugestie zarówno Ambrożego, jak też zalecenia Augustyna skierowane katechumenów. Biskup Mediolanu w katechezie związanej z obrzędem *traditio symboli* pouczał:

Chcę wam na to zwrócić uwagę, że Symbol nie powinien być zapisywany, ponieważ musicie go zdać. Lecz niech nikt nie pisze! [...] Powtarzaj Symbol i rozważaj go wewnątrz siebie [...]. Dlaczego? Abyś nie nabrał przyzwyczajenia powtarzania go na głos wśród wierzących i nie zaczął go recytować wśród katechumenów lub heretyków<sup>696</sup>.

Chrześcijanie, a nawet już katechumeni „proszący o chrzest” (*competentes*) winni znać *credo*, ale tylko dla siebie. Jest w tym poleceniu element „tajemnicy”, której nie można zdradzać postronnym wobec wiary katolickiej<sup>697</sup>. Przed tym zresztą Ambroży przestrzegał w innych swoich wystąpieniach, więc nie można uważać tego za sprawę marginalną<sup>698</sup>.

Podobne sformułowanie znajdziemy u Augustyna. W takiej samej sytuacji, w katechezie wygłoszonej do katechumenów podczas obrzędu *traditio symboli*, po krótkim objaśnieniu istotnych artykułów *credo* biskup Hippony napominał: „Nie wolno wam w żadnym wypadku [słów *credo*] zapisywać”<sup>699</sup>. Wprawdzie kaznodzieja nie ostrzega przed ujawnieniem tego heretykom czy innym osobom niepowołanym, ale sam zakaz wnosi jakiś element tajemnicy. Wrażenie to potęguje fakt,

---

<sup>695</sup> Por. Augustyn, *Kazania o Symbolu* 1, 2, dz. cyt., s. 73; Piotr Chryzolog, *Mowy o Symbolu* 59, 18, dz. cyt., s. 151; Ambroży, *Wyjaśnienie Symbolu* 9, dz. cyt., s. 50.

<sup>696</sup> Ambrosius, *Explanatio symboli* 9, w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano–Roma 1982, s. 36–38 (SAEMO, 17), tłum. własne.

<sup>697</sup> Tak to odczytują komentatorzy Ambrożego, por. G. Banterle, *Introduzione*, w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo...*, dz. cyt., s. 10.

<sup>698</sup> Por. Ambrosius, *De Cain et Abel* 1, 37, w: Sant’Ambrogio, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*, Milano–Roma 1984, s. 234 (SAEMO, 2/1).

<sup>699</sup> Augustinus, *Sermo* 212, 2, dz. cyt., s. 200, tłum. własne.

że w tym kazaniu brakuje cytatów z Symbolu wiary, a są tylko jego parafrazy. W ten sposób, wydawać by się mogło, tekstu Symbolu nie ujawniano nawet w kazaniu do katechumenów, choć jest mowa o tym, że mają się go nauczyć na pamięć i zapisać w sercu<sup>700</sup>. W innej z katechez Augustyn przestrzega słuchaczy, głównie katechumenów, że jeżeli Symbolu wiary nie nauczą się na pamięć, to „nie usłyszą go w kościele recytowanego przez wiernych”<sup>701</sup>. Dla innej grupy katechumenów katecheza na ten sam temat ma jednak nieco inną formę<sup>702</sup>. Katecheta bez żadnych skrupułów cytuje liczne artykuły Symbolu wiary<sup>703</sup>. Skąd inąd wiadomo o istnieniu tradycji zakazującej publikowania nawet Symbolu nicejskiego, co do którego treści toczono publicznie spory<sup>704</sup>.

---

<sup>700</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 212, 2, dz. cyt., s. 200. J. Słomka („*Disciplina arcani*”. *Czy chrześcijaństwo jest religią ezoteryczną*, Warszawa 2009, s. 123 [Studia Antiquitatis Christianae, 18]) widzi w tym zabieg pedagogiczny, mobilizujący do uczenia się Symbolu na pamięć, natomiast S. Poque (przypis nr 5 w: *Introduction*, dz. cyt., s. 61) uważa: „Augustin donne une explication mystique de la discipline de l’arcané”. Ilustruje to stopień trudności z interpretacją tego samego tekstu.

<sup>701</sup> Augustinus, *Sermo* 58, 11.13, w: Sant’Agostino, *Discorsi sul Nuovo Testamento*, Roma 1982, s. 196. (NBA, 30/1), tłum. własne. W tym kontekście brak podstaw do twierdzenia, że katechumen, nauczysz się Symbolu wiary, „po chrzcie jako uczeń Chrystusa posługiwał się w Eucharystii tą skróconą formą wiary”, jak twierdzi J. Kopeć, *Eucharystia w życiu pierwszych wspólnot chrześcijańskich*, w: *Eucharystia – Ofiara – Kult*, red. J. Kopeć, Lublin 1997, s. 22.

<sup>702</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 213, w: Sant’Agostino, *Discorsi*, Roma 1984, s. 202–216 (NBA, 32/1).

<sup>703</sup> Jako ciekawostkę można podać, że w swoich kazaniach do katechumenów Augustyn przytacza dwa nieco się różniące Symbole wiary, szerzej zob. S. Poque, *Introduction*, dz. cyt., s. 62–63.

<sup>704</sup> Bardzo wymowne w tej sprawie jest świadectwo historyka Sozomena. W swojej *Historii Kościoła* pisanej pod koniec pierwszej połowy piątego wieku nie odważył się zamieścić Symbolu nicejskiego, bo zwrócono mu uwagę, „że o tym powinno się mówić i słuchać tylko w gronie wprowadzonych w misteria wiary i kapłanów”. Pominął zatem, „co można było ukryć ze spraw sekretnych, objętych nakazem milczenia”, Sozomen, *Historia Kościoła* 1, 20, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989, s. 73. Takich oporów nie miał jednak inny historyk tego okresu Sokrates Scholastyk (zob. *Historia Kościoła* 1, 8, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986,

Zakaz zapisywania, a nawet głośnego odmawiania *credo*, jest o tyle dla nas mało zrozumiały, że wyjaśnieniem prawd tam zawartych zarówno Augustyn, jak też Ambroży zajmowali się w swoich traktatach. Tekst wyznania wiary można było zatem bez specjalnych trudności poznać, bez „podśluchiwania” katechumenów. Powody, dla których katechumeni nie mogą tekstu zapisywać, a tylko uczyć się na pamięć, zapewne są inne niż tylko ochrona przed niepowołanymi. Odpowiedź może być tylko hipotetyczna, o czym za chwilę będzie przy omawianiu motywów praktykowania tego, co nazwane bywa *disciplina arcani*.

Konieczność strzeżenia była powszechnie obowiązująca w Kościele. Nawet jeżeli te wymagania nie są sformułowane wprost, to zawarte są one we w miarę wyraźnych aluzjach<sup>705</sup>. Ich istnienie było obecne w powszechnej świadomości chrześcijan. Zakaz ten próbowano uzasadnić nawet tradycją odwołującą się do samych apostołów, którzy mieli formułować i przekazywać Symbol w formie ustnej, by tym samym uchronić go przed dostępem osób nieuprawnionych<sup>706</sup>.

Biskup Ambroży przestrzegał: „Strzeż się, abyś w sposób nieostrożny nie upowszechnił tajemnic Symbolu lub *Modlitwy Pańskiej*”<sup>707</sup>. W ten sposób obowiązek sekretu rozszerza on na *Modlitwę Pańską*, która również staje się dla jego słuchaczy przedmiotem objaśnień w trakcie inicjacji chrześcijańskiej. Takie włączenie *Modlitwy Pańskiej* w *disciplina arcani* wydaje się zabiegiem autorskim Ambrozego. Dla innych biskupów był to przedmiot zwyczajnego nauczania, jakkolwiek samo odmawianie modlitwy było zastrzeżone dla ochrzczonych. Jeden z bi-

---

s. 80–81), więc trudno jednoznacznie stwierdzić fakt obowiązywania przytoczonej przez Sozomena zasady.

<sup>705</sup> Por. Joannes Chryzostomus, *Catecheses ad illuminandos* 3, 4, w: Jean Chrisostome, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, Paris 1985, s. 152 (SC, 50). Polskie tłumaczenie jest w tym wypadku b. niejasne, zob. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrześcijańskie* 11, 4, Lublin 1994, dz. cyt., s. 44.

<sup>706</sup> Tyrannius Rufinus, *Expositio Symboli* 2, w: Tyrannius Rufinus, *Opera*, Turnhout 1961, s. 135 (CCL, 20).

<sup>707</sup> Ambrosius, *De Cain et Abel* 1, 37, dz. cyt., s. 234, tłum. własne.

skupów tłumaczył to w ten sposób: „Przecież nikt z ludzi niewtajemniczonych nie ośmieli się mówić «Ojciec nasz, któryś jest w niebie», zanim nie otrzyma namaszczenia, które usynawia. Człowiek zaś, który dostał daru chrztu, nazywa Boga Ojcem”<sup>708</sup>. Skoro poganin, a nawet katechumen, tej modlitwy nie powinien odmawiać, więc można się domyślić, że unikano objaśniania jej słów w publicznym nauczaniu. Dla niektórych biskupów była to przesłanka, by traktować tę modlitwę jako element *disciplina arcani*. Z kolei możliwość włączenia czegoś do praktyki *disciplina arcani* według własnego uznania zdaje się dowodzić relatywnego charakteru tej procedury<sup>709</sup>.

Przedmiotem *disciplina arcani* były przede wszystkim obrzędy sakramentalne, choć akurat nigdzie nie jest to wprost wyartykułowane. Było, zdawać by się mogło, rzeczą oczywistą, jak zdaje się sugerować Augustyn, że „sakrament chrztu, a także Sakrament Ciała i Krwi Pańskiej” są zrozumiałe dla każdego „kto je przyjął i na podstawie nauki wie, do czego się one odnoszą”<sup>710</sup>. Zanim ktoś dostał wtajemniczenia w sakramenty sprawowane w kościele, w zamkniętym gronie, nie poznawał i nie znał ich rytu. Katechumenom, a tym bardziej osobom w ogóle z chrześcijaństwem niezwiązanym, nie ujawniano i nie objaśniano, w jaki sposób sprawowane są sakramenty składające się na obrzęd inicjacji. Wyjątek w tym względzie stanowiły katechezy mistagogiczne, których jednak z zasady nie publikowano.

W szczególny sposób tematem, który, zdaje się, był chroniony w ramach *disciplina arcani*, była Eucharystia. Wprawdzie w wypowiedziach ojców Kościoła nie ma wprost zakazu mówienia na ten temat, tak jak to było w przypadku Symbolu wiary, ale w praktyce temat ten był jeszcze bardziej otoczony tajemnicą. Widać to po sposobie poruszania tej problematyki przez ojców Kościoła w ich działalności duszpasterskiej,

---

<sup>708</sup> Teodoret z Cyru, *O herezjach* V 28, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2016, s. 149 (ŻMT, 77).

<sup>709</sup> Szerzej zob. J. P. Bouhot, *Une ancienne homélie catéchétique...*, art. cyt., s. 73.

<sup>710</sup> Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* 3, 9,13, dz. cyt., s. 133.

a zwłaszcza w postępowaniu z katechumenami. By się o tym w pełni przekonać, wystarczy zwrócić uwagę na kilka charakterystycznych symptomów.

Wypada zacząć od terminologii stosowanej przez autorów patrystycznych na określenie rzeczywistości eucharystycznej. W użyciu było co najmniej kilka terminów i pojęć. Często były one wzięte z życia codziennego i tylko kontekst, w jakim zostały użyte, decydował o ich znaczeniu eucharystycznym. Takie znaczenie mogły jednak rozpoznać tylko osoby wtajemniczone. Postronnym nic one nie mówiły. Jeśli bowiem użyte zostało słowo „eucharystia”, to osoba niewtajemniczona rozumiała je jako „dziękczynienie”, bez wskazania rodzaju tego dziękczynienia. Podobnie było z wyrażeniami: „łamanie chleba”, „przyjęcie kielicha”, „udział w wiecznych tajemnicach”, które są niewątpliwie aluzjami do Eucharystii, ale zrozumiałymi tylko dla wtajemniczonych. W jeszcze większym stopniu tę tajemniczość podkreślają terminy: *mysterium*, *sacramentum*, często używane w kontekstach eucharystycznych<sup>711</sup>. Każdy, kto znał Ewangelię i uczestniczył w chrześcijańskich obrzędach, bez większego trudu domyśli się, do jakiego wydarzenia nawiązuje autor używający tych słów. Natomiast osoba niewtajemniczona sensu tych wyrażen nie odgadnie.

Innym wymownym symptomem świadczącym o tym, że Eucharystię traktowano jako przedmiot tajemnicy, jest sposób, w jaki ojcowie Kościoła komentowali tekst o jej ustanowieniu podczas ostatniej wieczerzy. W systematycznych komentarzach ten tekst zostaje przemilczany albo bardzo lakonicznie potraktowany. Przykładem może być komentarz do Ewangelii według św. Łukasza autorstwa Ambrożego z Mediolanu<sup>712</sup>. Autor zatrzymuje się dłużej nad szczegółami zwią-

---

<sup>711</sup> Terminologia eucharystyczna stosowana przez św. Ambrożego i autorów jemu współczesnych stanowi odrębne zagadnienie, zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 113–114.

<sup>712</sup> Por. Ambrosius, *Expositio Euangelii secundum Lucam*, 10, 46–49, w: Sant’Ambrogio, *Esposizione del Vangelo secondo Luca (Libri VI–X)*, Milano–Roma 1978, s. 428–432 (SAEMO, 12).

zanymi z przygotowaniem do ostatniej wieczerzy, by po tym od razu przejść do tematyki królestwa, poruszanej przez Chrystusa już po ustanowieniu Eucharystii<sup>713</sup>. Biskup Ambroży znał scenę ustanowienia, bo przywoływał ją szeroko w swoich katechezach, więc pominięcie jej opisu w komentarzu nie jest bynajmniej przeoczeniem<sup>714</sup>. Natomiast w komentarzu celowo ją przemilczał.

Analogiczną sytuację spotkamy w komentarzu tym razem do Ewangelii według św. Mateusza, którego autorem jest Hilary z Poitiers. On także pomija opis ustanowienia, a tylko skrótowo mówi o przygotowaniach paschy, a następnie pisze:

Następnie Judasz zostaje ujawniony jako zdrajca. Nie jest on uczestnikiem paschy, która dokonuje się przez łamanie chleba i przyjęcie kielicha. Judasz bowiem nie był godny udziału w wiecznych tajemnicach. Z tego, że natychmiast odszedł, wnioskujemy, iż pojawił się dopiero wraz z tłumem. Oczywiście nie mógł pić razem z Panem ten, który nie miał pić z Nim w królestwie, ponieważ On obiecał, że ci, którzy wtedy pili z owocu tego winnego szczepu, będą też później razem z Nim pić. A gdy odmówili hymn, powrócili na górę<sup>715</sup>, po przyjęciu mianowicie wszystkich mocy boskich tajemnic zostają wyniesieni do chwały niebieskiej przy ogólnej radości<sup>716</sup>.

Biskup czyni wyraźne aluzje do sceny ustanowienia Eucharystii, ale mówi w sposób zrozumiały tylko dla tych, którzy znają tekst ewangelisty. Sam wyraźnie na ten temat nie chce w swoim komentarzu pisać. Z podobnym sposobem komentowania tej sceny spotykamy się u innych

---

<sup>713</sup> Łk 22, 25nn.

<sup>714</sup> Por. św. Ambroży, *O sakramentach* 4, 5.21–5.22, dz. cyt., s. 88–89; *O tajemnicach* 9, 53–54, dz. cyt., s. 64–65.

<sup>715</sup> Por. Mt 26, 30.

<sup>716</sup> Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza* 30, 2, tłum. E. Stanała, Warszawa 2002, s. 185 (PSP, 63).

autorów tego okresu<sup>717</sup>. Można zatem domyślać się, że taki sposób komentowania był powszechny wśród tych autorów i wynikał z racji, których tylko możemy się domyślać. Nie wynikał on z żadnych formalnych zaleceń czy nakazów, ale zwyczajowo był powszechnie akceptowany i przestrzegany. Dla współczesnych komentatorów i analityków pism ojców Kościoła pominięcie przez autorów słów ustanowienia w tych tekstach to „wyraźny ślad *disciplina arcani*”<sup>718</sup>.

Jeszcze wyraźniej widać ostrożność w wypowiedziach, które wprost odnoszą się do Eucharystii. W homiliach, czyli w publicznych wystąpieniach, zatrzymywano się w chwili, gdy, zdawać by się mogło, należało mówić o szczegółach. Jan Chryzostom kierował wzrok słuchaczy na ołtarz, gdzie, jak mówił, spoczywa Ciało, ale zaraz kończył: „wtajemniczeni dobrze rozumieją, o czym mówię”<sup>719</sup>. Jak już wcześniej wspomniano, taki i podobne zwroty były normą.

Podobnie było także w wystąpieniach prywatnych. Augustyn wyjaśniał Honoratusowi różne kwestie Pisma Świętego. Kiedy przyszło do kwestii „ofiary Nowego Testamentu”, krótko skwitował: „gdzie i kiedy oraz w jaki sposób jest ona składana, poznasz, gdy zostaniesz ochrzczony”<sup>720</sup>. Nie wyjaśniał racji, dla których wcześniej nie mógł tej sprawy wyjaśnić. Adresat miał to przyjąć do wiadomości i z tym się pogodzić.

W przypadku Eucharystii strzeżono zwłaszcza słów konsekracji i to do tego stopnia, że ich wcale nie zapisywano. Bazyli Wielki w swoim traktacie pytał retorycznie: „Czy słowa epiklezy podczas konsekracji Chleba Eucharystycznego i Kielicha Błogosławieństwa pozostawił nam

---

<sup>717</sup> Por. św. Hieronim, *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza* 4, 26, 26–27, tłum. J. Korczak, Kraków 2008, s. 190 (ŻMT, 46); Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 82, 1, dz. cyt., s. 454–455.

<sup>718</sup> B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990, s. 96, tłum. własne.

<sup>719</sup> Joannes Chrysostomos, *De beato Philogonio*, Hom. 6, PG 48, col. 753, tłum. własne.

<sup>720</sup> Augustinus, *Epistulae* 140, 19, 48, w: Sant’Agostino, *Le lettere* 2, Roma 1971, s. 260 (NBA, 22), tłum. własne.



na piśmie któryś ze świętych?<sup>721</sup>. W tradycji patrystycznej trudno nawet spotkać objaśnienia anafory.

W ogóle wzmianki na temat obrzędu sprawowania Eucharystii uważano – przynajmniej w niektórych kręgach – za przekroczenie obowiązujących norm. Dowodzi tego wzmianka zawarta w liście synodu aleksandryjskiego z 338 roku. Autorzy listu, broniąc biskupa Atanazego przed zarzutem sprofanowania Eucharystii, wytykają oskarżycielom: „Nie wstydzą się ujawniać tajemnic przed katechumenami, a co jeszcze gorsze, przed poganami, a przecież zgodnie z Pismem «tajemnicę królewską trzeba taić» (Tb 12, 7) [...]. Nie powinni ujawniać tajemnic wobec nie wtajemniczonych<sup>722</sup>. Z tekstu nie można wywnioskować, o jakie ujawnienie chodzi i skąd brał się zakaz, którego adresaci pisma nie „powinni” przekraczać. Oskarżenie dotyczyło domniewanego zniszczenia kielicha i ołtarza. Ci sami autorzy w dalszej części wyrażają ból i zdumienie, bo „śledztwo w sprawie kielicha i ołtarza [...], Krwi Chrystusa i Ciała Chrystusa przeprowadzono przed świeckim sędzią, w obecności katechumenów, i co najgorsze, przed poganami i żydami<sup>723</sup>. Jeżeli już to, jak się wydaje, podpadało pod „tajemnicę”, którą należało chronić przed niewtajemniczonymi, to rzeczywiście zakres jej był szeroki.

Była to jednak rzecz względna, o czym przekonuje przykład biskupów łacińskich. Biskup Augustyn wprawdzie nawet w katechezach dla neofitów tylko nawiązuje do modlitwy eucharystycznej i nie objaśnia liturgii, ale na temat składanych darów nie ma obaw mówić. Jego nauczyciel z kolei, Ambroży, dość szczegółowo objaśnia nowo ochrzczonym kanon eucharystyczny, ale starannie unika wskazania materii ofiarowanych w Eucharystii. Nie używa terminów: chleb i wino, a zastępuje je ogólnymi pojęciami: pokarm i napój. Przy czym zna-

---

<sup>721</sup> Św. Bazyli Wielki, *O Duchu Świętym* 65, dz. cyt., s. 175.

<sup>722</sup> Św. Atanazy, *Apologia przeciw arianom* 11, tłum. J. Ożóg, Warszawa 1979, s. 104 (PSP, 21).

<sup>723</sup> Św. Atanazy, *Apologia przeciw arianom* 31, dz. cyt., s. 119.

cząco dodaje: „Człowiecze wierzący, zrozum, dlaczego powiedziałem: pokarm i napój”<sup>724</sup>. Podobne zjawisko zauważyć można nawet w tekstach autorów świeckich. Historyk Sozomen, relacjonując nadużycie, do jakiego doszło w Konstantynopolu w czasach Jana Chryzostoma za sprawą jednej z chrześcijanek, a dotyczące Eucharystii, używa „określeń zastępczych” wtedy, gdy kwestia dotyczy hostii. Pisze więc: „niewiasta, zatrzymując to, co właśnie przyjęła” (tzn. Komunię św.) i dodaje: „wtajemniczeni wszak rozumieją, o czym mówię”<sup>725</sup>. Przyczynę tych rozbieżności między autorami cytowanych tekstów próbuje się tłumaczyć różnicą tradycji kultywowanych w poszczególnych regionach Kościoła. Z pewnością takie różnice istniały i nie były regulowane żadnymi powszechnie obowiązującymi normami. To, co w jednym regionie uchodziło za tajemnicę, w innym nie musiało takim być.

Trudno zatem określić zarówno zakres, jak również sposób przestrzegania tego, co było przedmiotem tajemnicy. O tajemnicy, czy też sekrecie, obowiązującym katechumenów, ale również katechizujących wypowiadało się wielu ówczesnych duszpasterzy. W dużej mierze to oni, każdy na własny sposób, tę rzeczywistość kreowali. Generalnie rzecz dotyczyła sakramentów wtajemniczenia oraz Symbolu wiary.

Również z wypowiedzi duszpasterzy wnioskujemy o niepisanym zwyczaju niewtajemniczania katechumenów w zagadnienia podпадаjące pod *disciplina arcani*. Polegało to na pewnych przemilczeniach dostrzegalnych w homiliach i kazaniach, bo trudno nie zauważyć, że kaznodzieje poruszali te zagadnienia z wielką ostrożnością. Taki sposób przestrzegania „tajemnicy” również nie wynikał z formalnych przepisów, ale był usankcjonowany niepisaną tradycją.

---

<sup>724</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* (5) 57, dz. cyt., s. 65. Ambroży tak postępuje, ilekroć występuje przed audytorium złożonym z ochrzczonych i nieochrzczonych, szerzej zob. Ch. Jacob, *Arkandisciplin, Allegoreze, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Frankfurt a. Main 1990, s. 128.

<sup>725</sup> Hermiasz Sozomen, *Historia Kościoła* 8, 5, dz. cyt., s. 532. Zob. komentarz tłumacza.

## Sens *disciplina arcani*

Można zasadnie pytać o motywy, dla których tak surowo zabraniano nie tylko zapisywania tekstu Symbolu, ale jakiegokolwiek rozmowy na jego temat, a nawet głośnego powtarzania. Wprawdzie biskupi powoływali się na tradycję czy nawet biblijne uzasadnienia<sup>726</sup>, ale powody były prawdopodobnie bardziej dydaktyczne i duszpasterskie. Tajemnica roztaczana wokół Symbolu oddziaływała na psychikę katechumena, każąc mu cenić prawdę, którą otrzymuje „w tajemnicy”. Nie można też zapominać o mimo wszystko bardzo ograniczonym wyrobieniu teologicznym większości katechumenów. Oficjalny zakaz wyjawiania Symbolu był dla nich równoznaczny z zakazem wchodzenia w dyskusje teologiczne z osobami spoza środowiska chrześcijańskiego. Był to nie tyle wyraz lęku przed zdradą tajemnicy, ile próba obrony mało teologicznie wyrobionych chrześcijan przed dyskusjami, a może wyszydzeniem, ze strony adwersarzy. Zwłaszcza w przypadku neofitów zalecenie to zdaje się być jak najbardziej na miejscu. Chroniło to, zwłaszcza w czasach wielkich dysput teologicznych, przed popadnięciem w tarapaty, szczególnie w środowisku heretyckim i pogańskim.

Z takich samych powodów chroniono inne elementy objęte praktyką *disciplina arcani*. Cytowany wyżej synod uzasadnia obowiązek strzeżenia tajemnicy Eucharystii przed niewtajemniczonymi w taki oto sposób: „żeby poganie, którym są one całkowicie nie znane, nie wysmiali ich, a katechumeni powodowani ciekawością nie zgorszyli się”<sup>727</sup>. Podobne obawy mogli mieć też inni duszpasterze, którzy z wielką skwapliwością dbali o przestrzeganie przyjętej praktyki<sup>728</sup>. Była to zatem obawa przed profanacją ze strony pogan i niezrozumieniem ze strony katechumenów, spodziewających się zbyt wiele po tajemnicach,

---

<sup>726</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 212, 1, dz. cyt., s. 196. Biskup przywołuje tekst Jeremiasza o zapisywaniu prawa Bożego w „umyśle i sercu” (Jr 31, 33).

<sup>727</sup> Św. Atanazy, *Apologia przeciw arianom* 11, dz. cyt., s. 104.

<sup>728</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 62.

o których często słyszeli. Wszak wielkość sakramentów nie polegała na nadzwyczajności obrzędów.

Zakaz zapisywania Symbolu wiary i dyskusowania na jego temat uzasadniany był niebezpieczeństwem ujawnienia prawd wiary osobom niepowołanym, Jednocześnie miało to być również z korzyścią dla samego katechumena, bo jak uzasadniał to jeden z biskupów tego czasu: „to, czego nie zapisujesz, aby nie zapomnieć, codziennie zaczynasz rozważać”<sup>729</sup>. Zgodnie z takim rozumowaniem *disciplina arcana* miałyby charakter pedagogiczno-pastoralny, a jej celem byłoby „stymulowanie ciekawości katechumenów w szlifowaniu pragnienia chrztu”<sup>730</sup>. Stopniowe ujawnianie tajemnic kandydatom do chrztu, a następnie nowo ochrzczonego „potęgowało w nich pragnienie i niepokój odkrycia sacrum i tajemnicy”<sup>731</sup>. Potwierdzeniem dla takiego wniosku mogłoby być nawet spektakularny obrzęd wykluczania katechumenów z udziału w liturgii eucharystycznej. Biskup Augustyn z Hippony w jednej z homilii tak tłumaczył się z powściągliwości w mówieniu o Eucharystii do katechumenów: „jeżeli im się nie podaje sakramentów wierzących, to nie dlatego się to dzieje, że nie mogą tego znieść, ale dlatego, aby tym bardziej ich pragnęli, im bardziej przed nimi się zakrywa”<sup>732</sup>. Byłby to zatem wybitnie pedagogiczny zabieg, mający spotęgować „duchowe pragnienie” u kandydatów do chrztu. Taki punkt widzenia zdaje się potwierdzać Ambroży z Mediolanu, stwierdzając: „Nadchodzi dzień zmartwychwstania, wybrani otrzymują chrzest, podchodzą do ołtarza, przyjmują sakrament, a ponieważ są

---

<sup>729</sup> Ambrosius, *Explanatio symboli* 9, dz. cyt., s. 38, tłum. własne.

<sup>730</sup> M.-Y Perrin, *Arcana misteria ou se que cache la religion. De certains pratiques de l'arcana dans christianisme antique*, w: *Religionen die religie Erfahrungen/Religions – the religions experience*, ed. T. Schabert, M. Riedle, Würzburg 2008, s. 127.

<sup>731</sup> V. Monachino, *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel sec. IV*, Roma 1973, s. 78.

<sup>732</sup> Augustinus, *In Evangelium Ioannis tractatus* 96, 3, w: Sant'Agostino, *Commento al Vangelo e alla Prima epistola do San Giovanni*, Roma 1968, s. 1344 (NBA, 24), tłum. własne.

spragnieni, czerpią całymi haustami<sup>733</sup>. Podsypane pragnienie zostaje zaspokojone, a radość z jego zaspokojenia jest niewspółmierna do wcześniejszego dyskomfortu. Były to zatem raczej czysto duszpasterskie, poparte doświadczeniem.

Warto jednak zwrócić uwagę na jeszcze jeden motyw, być może nawet najistotniejszy, pojawiający się u niektórych autorów chrześcijańskich, a na który mniej uwagi zwracają współcześni teologowie. Bardzo widoczny jest on zwłaszcza u niektórych ojców, zarówno greckich, jak też łacińskich. Według tych teologów katechumeni są jeszcze niezdolni do zrozumienia tych tajemnic, w których będą uczestniczyć dopiero podczas inicjacji chrześcijańskiej. Nie chodzi o jakąś zdolność intelektualną, którą można nabyć w naturalny sposób, ale o szczególnie uzdolnienie, pochodzące od Boga i stanowiące Jego dar. Obdarowanie to jest dziełem Ducha Świętego i następuje w sakramentach inicjacji.

Ambroży wyjaśnia to w ten sposób: „światło tajemnic lepiej przenika do tych, którzy nie otrzymują poprzednio jakiegoś wyjaśnienia”<sup>734</sup>. Wtajemniczenie, czyli wprowadzenie w życie sakramentalne, stawało się możliwe dzięki przyjęciu sakramentu chrztu. Wcale nie chodzi o formalne prawo do uczestnictwa w sakramentach. Według Ambrożego ochrzczony zostaje wyposażony w nową zdolność widzenia i rozumienia. Obrazowo przybliżał to słuchaczom, odwołując się do ewangelicznej sceny uzdrowienia niewidomego od urodzenia, który stał się widzącym po obmyciu w sadzawce Siloe<sup>735</sup>. Nie było to, zdaniem biskupa Mediolanu, zwykłe uzdrowienie, ale zapowiedź tego właśnie misterium, czyli uzyskania zdolności widzenia przez ochrzczonego rzeczy zakrytych dla ludzi nieposiadających łaski chrztu. Otrzymuje on coś, co według kaznodziei można nazwać „wewnętrznym wzrokiem”. Pouczał i przekonywał on już ochrzczonych: „Poszedłeś, umyłeś się, przyszedłeś do ołtarza i zacząłeś oglądać rzeczy dotąd niewidziane.

---

<sup>733</sup> Ambrosius, *De Helia et ieiunio* 10, 34, dz. cyt., s. 72, tłum. własne.

<sup>734</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* 1, 2, dz. cyt., s. 51.

<sup>735</sup> Por. J 9, 7.

To znaczy: dzięki sadzawce Pana i dzięki głoszeniu Męki Pańskiej otworzyły się twoje oczy. Ty, który dotąd uchodziłeś za człowieka o ślepych sercu, zacząłeś dostrzegać światło sakramentów<sup>736</sup>. Z przekonaniem uświadamiał im: „Pomyśl o oczach twego serca. Cieleśnymi oczami oglądałeś rzeczy cielesne, lecz oczami serca nie mogłeś dotąd ujrzeć spraw, które należą do dziedziny sakramentów<sup>737</sup>. Tych uzdolnień nie da się zastąpić żadnym wykształceniem ani zdobyć w naturalny sposób.

Tę samą ideę znajdujemy u Jana Chryzostoma, który w jednej z homilii, zachęcając wiernych do modlitwy za katechumenów, tak przedstawił ich sytuację:

Diakon podaje sposób modlitwy. Jaki to sposób modlitwy? „Niech Bóg otworzy uszy ich serc”, bo zamknięte są dotąd i zablokowane. Przez uszy nie rozumie zewnętrznych organów ciała, ale wewnętrzne uszy umysłu, zdolne usłyszeć to, czego *oko nie widziało ani ucho nie słyszało, ani co w żadne serce nie wstąpiło* (1 Kor 2, 9; Iz 54, 4). Nie usłyszeli jeszcze o niewysłowionych tajemnicach, lecz stoją nadal z daleka. Gdyby nawet usłyszeli, nie zrozumieliby tajemnych słów. Tajemnice te bowiem wymagają zrozumienia, a nie tylko usłyszenia. A tymczasem wewnętrzny słuch jeszcze nie posiadają. Mówił kiedyś prorok: „Oby Bóg dał mi język nauczania, abym wiedział, co mam powiedzieć. On pobudza mnie rankiem, On przygotowuje me uszy, abym słuchał” (Iz 1, 4). Podobnie jak prorocy słyszeli inaczej niż wielu innych ludzi, tak też inaczej słyszą wierni, a inaczej katechumeni. Rozumie stąd katechumen, że tych tajemnic nie nauczy się ani nie usłyszy od ludzi, bo taką znajomość otrzymuje się z nieba<sup>738</sup>.

---

<sup>736</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 3, 2.15, dz. cyt., s. 83.

<sup>737</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* 3, 2.12, dz. cyt., s. 82.

<sup>738</sup> Jan Chryzostom, *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian* 2, 5, dz. cyt., s. 47.

Samym katechumenom Chryzostom obiecywał otrzymanie tych nowych i nadzwyczajnych zdolności dopiero z chwilą zakończenia procesu wtajemniczenia i stania się w pełni dojrzałymi chrześcijanami<sup>739</sup>. Przekonywał, że dopiero jako w pełni dojrzałe chrześcijanie będą w stanie dostrzegać oczami wiary dokonujące się w ich obecności tajemnice. Sama wiedza do tego nie wystarczy, co uzasadnia odłożenie wyjaśnień na późniejszy czas. Odwoływał się do istnienia „wewnętrznych zmysłów”, analogicznych do tych cielesnych, w które wyposażony wierny będzie mógł rozumieć sprawowane tajemnice.

W podobnych słowach przekonywał nowo ochrzczonych inny ojciec Kościoła, Hieronim. Całą rzecz rozpatrywał nawet w szerszej perspektywie. Porównywał sytuację, w jakiej znaleźli się neofici, z tą sprzed chrztu, kiedy to ich wzrok kierował się tylko ku rzeczom stworzonym i nie dostrzegał prawdziwego światła. W nowej sytuacji po chrzcie, dzięki nowym zdolnościom zaczęli oglądać prawdziwe światło<sup>740</sup>. Chrzt uzdolnił każdego z nich do dostrzegania w rzeczach stworzonych rzeczywistości głębszej. Stworzył w nich jakby nowy zmysł, umożliwiający doświadczenie nadprzyrodzoneści. Umożliwił rozumienie prawd wiary niemożliwych do ogarnięcia rozumem.

Przekaz każdego z tych kaznodziejów jest jasny i czytelny. Chrzt daje ochrzczoneму nową zdolność, dzięki której może on nie tylko dostrzegać coś więcej w znakach sakramentalnych, ale też je rozumieć. Wcześniej zatem nie byłoby nawet sensu ani tłumaczyć, ani ukazywać rzeczywistości sakramentalnej, bo kandydat do chrztu nie był zdolny do jej zrozumienia. Ojcowie, zwłaszcza greccy, chętnie mówili o nowych zdolnościach otrzymanych w trakcie inicjacji, odwołując się do „wewnętrznych zmysłów” człowieka. To na nie działa łaska sakramentalna i dzięki temu ochrzczony może odbierać rzeczywistość

---

<sup>739</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 3, Lublin 1994, dz. cyt., s. 42.

<sup>740</sup> Por. Hieronimus, *Homilia in psalmum 41 ad neophytos*, w: Hieronimus, *Tractatus sine homiliae in psalmos*, Turnhout 1958, s. 544 (CCL, 78).

nadprzyrodzoną, ukrytą pod materialnymi znakami<sup>741</sup>. Można mówić o „zmysłach wiary” lub zmysłach duchowych, aktywowanych przez chrzest<sup>742</sup>. Nie na darmo przecież kandydatów do chrztu nazywano w języku greckim „mającymi być oświeconymi”. Tym, co miało ich oświecić, nie były nauki głoszone przez katechetów, ale światło zawarte w sakramentach inicjacji chrześcijańskiej. Ojcowie Kościoła byli rzeczywiście przekonani o nowych uzdolnieniach, w jakie człowiek zostaje wyposażony w momencie chrztu i bierzmowania. Innymi słowy, autorzy ci wierzyli w konieczność łaski działającej w sakramentach. To dzięki niej podmiot zostaje uzdolniony do przyjęcia prawdy o naturze i skutkach Eucharystii. W ten sposób praktyka zwana *disciplina arcani* nabiera również charakteru teologicznego<sup>743</sup>.

Niektórzy historycy i teologowie zwracają uwagę na widoczne paralele, jakie zachodzą między chrześcijańską praktyką *disciplina arcani* i obowiązkiem sekretu nakładanym na katechumenów a starożytnymi religiami misteryjnymi, w których istniały procesy wtajemniczenia. Uczni ci dopatrują się, jeżeli nie wyrazów naśladowania, to przynajmniej dużego wpływu tych popularnych religii na chrześcijaństwo<sup>744</sup>. W wielu starożytnych religiach istniały rytury inicjujące. Nie miały one charakteru publicznego, a ich uczestnicy byli zobowiązani do zachowania milczenia, co nawet sądy rzymskie miały respektować<sup>745</sup>. Praktyka miałaby zatem coś z naśladowania religii pogańskich. Krytycy tego stanowiska wskazują jednak na brak wystarczających dowodów prze-

<sup>741</sup> Por. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 21, 4, dz. cyt., s. 311.

<sup>742</sup> Szerzej zob. P. Szczur, *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum” 34 (2014) t. 61, s. 301–303.

<sup>743</sup> Por. G. Röwekamp, *Einleitung*, w: Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, Freiburg 1992, s. 105 (FC, 20).

<sup>744</sup> Są autorzy, według których pojawienie się w chrześcijaństwie praktyki *disciplina arcani* dokonano się „niewątpliwie pod wpływem tradycji misteryjnych”, J. Słomka, „*Disciplina arcani*”..., art. cyt., s. 124.

<sup>745</sup> Szerzej zob. D. Powell, *Arkandisziplin*, w: *Theologische Realenzyklopedie*, Bd. 4, Berlin–New York 1979, s. 1.



mawiających za aż tak dalekimi związkami i zależnościami, a tylko zewnętrzne podobieństwa, występujące między tymi zjawiskami, zdają się być zbyt słabym argumentem dowodowym<sup>746</sup>. Jednak istnieniu pewnych analogii zaprzeczyć nie można, a wyjaśnień wiarygodnych brakuje.

Można snuć analogię równie dobrze w drugą stronę i w praktykach niektórych nieortodoksyjnych ruchów dopatrywać się zapożyczeń od chrześcijaństwa. Takie zależności zachodzą i są dostrzegalne choćby w przypadku gnostyków i to w stopniu umożliwiającym postawienie tezy, „że gnostyków pod względem *disciplina arcani* więcej łączyło niż dzieliło z Kościołem ortodoksyjnym”<sup>747</sup>. Usprawiedliwione jest zatem twierdzenie o zapożyczeniach tym razem z tradycji kościelnej.

Zjawisko tutaj rozpatrywane, czyli praktyka *disciplina arcani*, przeminęło wraz z upowszechnieniem się chrztu dzieci i zanikiem chrztu dorosłych. Skoro już dzieci uczestniczyły w sakramentach, to nie było kogo „wtajemniczać”. Taka sytuacja nastąpiła pod koniec epoki patrystycznej i przy końcu szóstego wieku omawiana tutaj praktyka była „już tylko wspomnieniem”<sup>748</sup>. Zapewne jakąś rolę w tym procesie jej zanikania odegrało upowszechnienie się chrześcijaństwa i stopniowe ułatwienie dostępu do sprawowanych przez Kościół obrzędów, zwłaszcza do uczestnictwa w Eucharystii. Masowy napływ wiernych wręcz uniemożliwiał ścisłą kontrolę uczestników tego obrzędu. Tak więc w sposób całkiem naturalny sprawowanie Eucharystii przestało być w pewnym sensie „tajemnicą” dostępną tylko dla niektórych. W podobny sposób inne elementy *disciplina arcani* (np. Symbol wiary, katechezy dla katechumenów) przestały być chronione, gdyż zabrakło ku temu stosownych instrumentów, a w duszpasterstwie metoda przestała być skuteczna.

Określenie *disciplina arcani* pojawiło się w trakcie dysput teologicznych między katolikami a protestantami w siedemnastym wieku. W ten

---

<sup>746</sup> Por. L. Pizzolato, *La nascita della letteratura mistagogica*, art. cyt., s. 263.

<sup>747</sup> W. Myszor, *Ezoteryzm chrześcijańskich gnostyków*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, dz. cyt., s. 64.

<sup>748</sup> V. Recchia, *Arcano (disciplina dell')*, art. cyt., s. 316.

sposób zaczęto określać sposób prezentacji niektórych tematów w katechezie wczesnochrześcijańskiej<sup>749</sup>. Z całą pewnością zjawisko to, jako jedna z metod duszpasterskich, występowało w pierwszych wiekach Kościoła, jakkolwiek nie miało wówczas swej nazwy. Bez ostatecznego rozstrzygnięcia pozostaje pytanie o jego genezę, jak też o to, kiedy ta tradycja się pojawiła. Niewątpliwie najbardziej widoczna stała się w czwartym wieku, w okresie, gdy katecheza wczesnochrześcijańska była najbardziej rozwinięta. Zadziwia jej upowszechnienie i popularność, przy jednoczesnym braku formalnych ustaleń w tym względzie<sup>750</sup>. Można również dywagować nad celami stosowania tej praktyki. Poza dyskusją pozostaje jednak jej użyteczność w przypominaniu i prezentowaniu tajemnicy, której depozytariuszem jest religia chrześcijańska.

---

<sup>749</sup> Szerzej zob. Ch. Jacob, *Arkandisciplin*, w: *LTHK3*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 2006, col. 990–991.

<sup>750</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 57–60.

## VII. Wtajemniczenie chrześcijańskie

Od kilkudziesięciu lat funkcjonuje w teologii termin „mistagogia” oraz pochodzący od niego przymiotnik „mistagogiczny”<sup>751</sup>. Tym przymiotnikiem określa się zwłaszcza katechezy, kazania, liturgię, które są związane z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej (chrzest, bierzmowanie, Eucharystia). Mistagogię definiuje się jako „metodę wprowadzenia neofitów w rozumienie misterii wiary chrześcijańskiej, a także znaków i obrzędów liturgicznych”<sup>752</sup>. Tę metodę dostrzega się zwłaszcza u niektórych ojców Kościoła czwartego i piątego wieku. Była to katecheza skierowana do wąskiego kręgu ludzi. Jej adresatem był człowiek, który nie mógł przystępować do sakramentów i w Wielką Sobotę wchodził do kościoła jako katechumen, a w wielkanocny poranek z kościoła wychodził już jako chrześcijanin, czyli człowiek niosący w sobie znamię chrztu oraz bierzmowania i zdolny do uczestniczenia bez przeszkód w sposób pełny w Eucharystii. Otrzymał do tego prawo nie na zasadzie formalnej zgody, ale został do tego uzdolniony darem łaski. Nie była to żadna formalna kwestia, ale ontyczna zmiana, która się dokonała w duszy. Zmiana ta była dziełem Ducha Świętego, działającego niezależnie

---

<sup>751</sup> Pojęcie to jest tworem współczesnej teologii, choć określa rzeczywistość znaną w Kościele starożytnym.

<sup>752</sup> Szerzej zob. C. Krakowiak, *Mistagogia*, dz. cyt., kol. 1260.

od podmiotu. Mocą Ducha Świętego poganin stał się dzieckiem Bożym i został uzdolniony do uczestnictwa w tajemnicy Eucharystii.

Tego, co zaszło w ciągu Wigilii Paschalnej i wielkanocnego poranka, neofita, czyli nowo ochrzczony, nie rozumiał. Podobnie jak nie rozumiał obrzędów, w których uczestniczył, wykonując polecenia szafarzy i pomagających im diakonów. Mistagogia miała mu pomóc w zrozumieniu, na ile to możliwe, istoty wydarzenia i nauczyć go dobrze korzystać z daru Eucharystii. Ojcowie Kościoła mieli wypracowany sposób tego wtajemniczenia, które, jak się okazuje, było rozciągnięte na wiele lat i składało się z wielu elementów. Służyła temu celowi przede wszystkim katecheza mistagogiczna, która wprowadzała w misteria chrześcijańskie. Zdaniem specjalisty w tej dziedzinie i uznanego autorytetu ten rodzaj katechezy jest „fenomenem ściśle powiązanim z czasem i przestrzenią: końca czwartego wieku i w kościołach, posiadających dokumentację tego zjawiska”<sup>753</sup>. Definicja ujmuje wprawdzie zjawisko w sposób radykalny, bo tego typu rzeczywistości nie da się ująć w tak ściśle ramy, ale określa jednak w jasny sposób punkt odniesienia, co ułatwia badania nad tym zjawiskiem. Dla metodologii wykładu stanowi zatem nader użyteczne narzędzie, więc do niego będzie się można często odwołać, nawet gdy zjawisko potraktowane zostanie nieco szerzej.

### Mistagogia chrześcijańska

Od czasów św. Pawła zadomowił się w literaturze chrześcijańskiej grecki termin *mysterion*. Apostoł pisał o „tajemnicy (*mysterion*) w Bogu ukrytej – objawionej przez Chrystusa”<sup>754</sup>. Tajemnica należy do rzeczywistości nadprzyrodzonej, związanej z Bogiem, który może ją odsłaniać i do jej poznania czy też rozumienia według swej woli dopuszczać.

---

<sup>753</sup> E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 13, tłum. własne.

<sup>754</sup> Por. 1 Kor 2, 7–16; Rz 16, 25–27; Kol 1, 25–27. Szerzej zob. R. Popowski, *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995, s. 405, nr 3339.

Greccy ojcowie Kościoła przejęli z pism apostołskich sam termin wraz z jego znaczeniem. Od czasów Ignacego Antiocheńskiego aż do mniej więcej czwartego wieku terminem „tajemnica” lub „tajemnice” określa się prawdy wiary trudne do wyjaśnienia w sposób rozumowy, czy też nawet niemożliwy do zrozumienia przez człowieka<sup>755</sup>. W okresie ponicejskim w patologii greckiej nadano terminowi *mysterion* specyficzne i dość jednoznaczne znaczenie. Ojcowie greccy związali ten termin z rytym i tak określali przede wszystkim obrzędy, w których człowiek doświadcza zbawczego działania Chrystusa<sup>756</sup>.

Ojcowie łacińscy używali w podobnym znaczeniu tego terminu, ale w formie zlatynizowanej – *mysterium*. Chętnie posługiwali się nim zwłaszcza wtedy, gdy analizowali wydarzenia lub wyrażenia biblijne trudne do wyjaśnienia i zawierające ich zdaniem w sobie „tajemnicę”. Sztandarowym przykładem takiej praktyki jest traktat Hilarego z Poitiers *Tractatus mysteriorum*<sup>757</sup>. Inni autorzy również stosują ten zabieg w swoich tekstach<sup>758</sup>.

Tertulian greckie *mysterion* zastąpił łacińskim *sacramentum*. Termin ten zarówno w potocznym użyciu, jak też w teologii miał bardzo szerokie zastosowanie i stał się przedmiotem rozlicznych opracowań<sup>759</sup>. W tekstach chrześcijańskich autorów zazwyczaj oznaczał „ukryte i objawione prawdy, wydarzenia zbawcze, święta Chrystusa i święta liturgiczne, święty znak, a wreszcie ryt sakramentalny, przede wszystkim ryt inicjacji (chrzest, bierzmowanie, Eucharystię)”<sup>760</sup>.

---

<sup>755</sup> Por. A. Michel, *Mystère*, w: *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X, Paris 1929, s. 2591–2592. Autor przytacza liczne przykłady.

<sup>756</sup> Por. E. Ziemiann, *Mysterium. Geneza i rozwój. W starożytności chrześcijańskiej*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1265–1266.

<sup>757</sup> Polskie tłumaczenie: *Traktat o Tajemnicach*, tłum. E. Stanuła, Warszawa 2002, s. 203–233 (PSP, 63),

<sup>758</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 105–106.

<sup>759</sup> Szerzej zob. A. Hamman, *Sacramento*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, Casale Monferrato 1984, col. 1059–1060.

<sup>760</sup> A. Hamman, *Sacramento*, dz. cyt., col. 1059–1060, tłum. własne.

Od czasów Tertuliana termin *sacramentum* zadomowił się w chrześcijańskiej literaturze łacińskiej, często występując zamiennie z terminem *mysterium*. Spotkać można autorów, którzy w tym samym dziele, na oznaczenie tej samej rzeczywistości używają raz jednego, a raz drugiego terminu<sup>761</sup>. Pod koniec czwartego wieku, zwłaszcza w literaturze katechetycznej, autorstwa zwłaszcza biskupa Ambrożego i biskupa Augustyna, każdy z tych terminów zaczyna nabierać konkretnego znaczenia dla wyrażenia rzeczywistości, którą dziś określić można sakramentalną. W tym obszarze termin *sacramentum* będzie coraz częściej oznaczał święty znak, w którym to, co widoczne i doświadczalne, łączy się z rzeczywistością duchową. Ta właśnie rzeczywistość duchowa będzie określana terminem *mysterium*<sup>762</sup>.

Rzeczywistość podpadająca pod jedno i drugie pojęcie, by stała się zrozumiała i dostępna, zwłaszcza dla nowych adeptów, domaga się wyjaśnienia, czy raczej z racji swego tajemniczego charakteru, „wtajemniczenia”. Proces wprowadzania kogoś w te tajemnice lub zapoznania z nimi nazywano „mistagogią”, co w przybliżeniu można określić słowem „wtajemniczenie”. Znany jest również pochodzący od tego rzeczownika przymiotnik „mistagogiczny”, którym określano czynności albo teksty związane z procesem „wtajemniczenia”<sup>763</sup>. Spotkać też można w tekstach patrystycznych terminy pokrewne, bardziej jednak sugerujące inicjację i wynikające z tego różnorodne konsekwencje<sup>764</sup>.

---

<sup>761</sup> Dobrym przykładem w tym względzie jest Ambroży, autor *De mysteriis* i *De sacramentis*.

<sup>762</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 107–110.

<sup>763</sup> Szerzej zob. L. Bouyer, *Mysterion. Du mystère à la mystique*, Paris 1986, s. 205–209; L. F. Pizzolato, *La nascita della letteratura mistagogica*, „Annali di Scienze Religiose” 7 (2002), s. 260–262; C. Krakowiak, *Mistagogia*, dz. cyt., kol. 1260.

<sup>764</sup> Jan Chryzostom chętnie używał czasownika *myein* na określenie procesu wtajemniczenia lub pochodnych od niego na określenie osób, które już ten proces przeszły i stały się „wtajemniczone”, por. Iohannes Chrysostomus, *De sancta pentecoste homiliae* 1, 4, PG 50, col. 458; *In epistulam ad Romanos homiliae* 14, 3, PG 60, col. 527. Podobnie *Constitutiones apostolorum* VII 25, 5, dz. cyt., s. 189.

Z racji tego, że „wtajemniczenie” było zwieńczeniem całej inicjacji, chrześcijan, którzy za sobą mieli proces „wtajemniczenia”, można było nazywać również osobami mającymi za sobą proces inicjacji. Do tego właśnie nawiązywali ojcowie greccy w swoich tekstach, używając specjalistycznej terminologii. W języku łacińskim nie wypracowano stosownego terminu. Ojcowie tego obszaru językowego posługiwali się raczej opisowymi określeniami, odwołując się do całego procesu wiodącego od stania się katechumenem aż do fazy dojrzałego chrześcijanina (*fidelis*), finalizującej proces inicjacji.

Wszystko, co wiązało się z wtajemniczeniem w sakramenty i misteria, składało się na mistagogię chrześcijańską. Były więc na pierwszym miejscu katechezy mistagogiczne, ale również obrzędy o tym samym charakterze, czy nawet zwyczaje z tą dziedziną związane. Funkcję mistagoga pełnił z mocy urzędu każdy biskup jako odpowiedzialny za przyjmowanie nowych członków Kościoła i ich formację. Oczywiście mógł się w tym posiłkować współpracującymi z nim prezbiterami, zlecając im konkretne zadania, ale istotna część była tylko w jego kompetencjach. W cały proces wtajemniczenia były też zaangażowane, w różnym stopniu i na różnych etapach, inne osoby, stosownie do pełnionych przez nie funkcji w Kościele.

### **Katecheza mistagogiczna**

Skoro mistagogia stanowić ma wtajemniczenie w sakramenty inicjacji chrześcijańskiej, to najpełniej cel ten realizują katechezy poświęcone tej tematyce. Mówimy w tym kontekście o katechezach mistagogicznych, niezależnie od tego, co pod tym pojęciem rozumiemy. W teologii współczesnej o mistagogii wczesnochrześcijańskiej mówi się najczęściej właśnie w kontekście sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, gdyż to je celebrowano w sposób wyjątkowy, upatrując w nich nadzwyczajnych znaków, pozwalających wniknąć w tajemnicę Boga, doświadczyć Jego bliskości oraz mocy. Mistagogicznymi natomiast zwykło się nazywać katechezy poświęcone tym właśnie sakramentom.

Ogół teologów zajmujących się bliżej mistagogią wczesnochrześcijańską zgadza się z istnieniem katechez mistagogicznych, choć co do ich natury mają różne zdania. Już na wstępie pojawia się pytanie, czy mistagogiczną jest każda katecheza lub homilia poświęcona któremuś z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, czy też tylko ta wygłoszona bezpośrednio po ich udzieleniu<sup>765</sup>. Wśród teologów nie ma jednoznacznego stanowiska w tej kwestii. Są też tacy, którzy rozróżniają katechezy mistagogiczne „presakramentalne”, czyli udzielane przed chrztem, i katechezy o tym samym charakterze, ale wygłaszane już po chrzcie. Te pierwsze dotyczyłyby bardziej teologii sakramentów, a te drugie koncentrowałyby się na stronie obrzędowej<sup>766</sup>. Takie rozróżnienie jest adekwatne tylko do niektórych autorów patrystycznych, ale nie do wszystkich. Można bowiem oddzielić cezurą czasową jedne katechezy tego samego autora, ale już pod względem treści rozdział ten nie będzie koherentny. Wystarczy wspomnieć Jana Chryzostoma, w którego katechezach „nie ma wyraźnego podziału tematycznego na katechezy przedchrzcielne, zajmujące się wyjaśnianiem wyznania wiary, oraz na katechezy mistagogiczne, wygłaszane po chrzcie, poświęcone wyjaśnianiu rytów inicjacyjnych i znaczenia sakramentów”<sup>767</sup>. Złotousty już w katechezach wygłaszanych przed chrztem wyjaśniał ryt chrztu<sup>768</sup>, a w katechezach głoszonych do neofitów dopiero w oktawie wielkanocnej zajmował się przede wszystkim zobowiązaniami wynikającymi z chrztu. Obrzędu raczej nie objaśniał, choć do niego nawiązywał.

Inni współcześni badacze przedmiotu uważają z kolei, że zadaniem mistagoga jest nie tyle wyjaśnienie samych rytów, ile ukazanie aktualizacji konkretnego wydarzenia biblijnego w danym elemencie rytu albo w całym obrzędzie sakramentalnym. Autora katechezy mistagogicznej

<sup>765</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 75.

<sup>766</sup> Szerzej zob. L. Pizzolato, *La nascita della letteratura mistagogica*, art. cyt., 259–260.

<sup>767</sup> J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 193 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 105).

<sup>768</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, Lublin 1994, dz. cyt., s. 39–50.



w tym przypadku interesuje przede wszystkim „znalezienie w Biblii wersetu i zbawczego wydarzenia, zdolnego uzasadnić ryt liturgiczny i jego skuteczność”<sup>769</sup>. Niezależnie od tego, którą z tych interpretacji się przyjmie, z katechezą mistagogiczną mamy do czynienia na pewno wówczas, gdy koncentruje się ona na stronie obrzędowej sakramentów inicjacji chrześcijańskiej. Samo określenie „mistagogiczny” nie tyle dotyczy przecież treści, ile metody ujęcia samego tematu. Mistagogia różni się przede wszystkim od wykładu na temat teologii sakramentów. Taki wykład, również w homiliach i kazaniach, istniał niezależnie od katechezy, o której tutaj mowa. Jakkolwiek jednak katechezy mistagogiczne skoncentrowane były na obrzędach, to mimo to w żadnym wypadku ich istotą nie jest przekazanie tylko wiedzy na temat rytów i ich znaczenia, ale wzbudzenie wiary w rzeczywistość kryjącą się pod obrzędowymi znakami<sup>770</sup>.

Gdyby przyjąć za obowiązujące stanowisko teologów ograniczających pojęcie „katechezy mistagogicznej” do tych wygłoszonych po udzieleniu sakramentów, to zachowanych katechez spełniających to kryterium jest w literaturze patrystycznej niewiele. Mimo powszechnego zwyczaju wtajemniczania nowo ochrzczonych katechez ściśle z tym procesem związanych zachowało się bardzo mało. W literaturze łacińskiej szerzej są znane jedynie katechezy Ambrożego z Mediolanu i Augustyna z Hippony. Po ojcach wschodnich dotarły do naszych czasów katechezy Cyryla Jerozolimskiego, Jana Chryzostoma i Teodora z Mopsuestii. Po innych autorach wczesnochrześcijańskich zachowały się pojedyncze katechezy, czy wręcz tylko ich fragmenty. Nikt nie kwestionuje ich mistagogicznego charakteru i dlatego tylko te katechezy mogą być przedmiotem szczegółowych analiz. O innych można tylko dywagować<sup>771</sup>.

---

<sup>769</sup> E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 175.

<sup>770</sup> Por. A. Miranda, *La fede degli iniziati. Itinerario dei credenti nelle catechesi mistagogiche del IV secolo*, „Augustinianum” 66 (2016) f. 1, s. 134.

<sup>771</sup> J. Daniélou dopatruje się treści mistagogicznych w wielu homiliach Jana Chryzostoma, zakładając nawet, że były one wygłoszone do nowo ochrzczonych, szerzej zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 130.

Bez wyjaśnienia jak na razie pozostaje sprawa tak skąpej ilości zachowanych katechez. Trudno wyrokować, czy w ogóle tak mało ich ogłoszono, czy też jest to wynikiem usilnych starań, aby nie zostały utrwalone na piśmie<sup>772</sup>. Jedno i drugie rozwiązanie jest prawdopodobne. Argumentem przemawiającym za pierwszym zdają się być katechezy Ambrożego zawarte w jego *De sacramentis*. Prawdopodobnie zawierają one całość nauczania przeznaczonego dla nowo ochrzczonych i możliwego do opublikowania. Składa się na nie sześć relatywnie krótkich katechez. Trzy z nich w całości zostały poświęcone chrztowi, w czwartej jest krótka wzmianka o bierzmowaniu i rozpoczyna się wprowadzenie w tajemnicę Eucharystii<sup>773</sup>. Temat kontynuowany był w ostatnich dwu katechezach. Styl tych katechez upoważnia do stwierdzenia, że były one rzeczywiście w tej formie ogłoszone<sup>774</sup>. Ich upowszechnienie nie było zamierzone, a zostało wymuszone zaistniałą sytuacją<sup>775</sup>. W *De mysteriis* tych pouczeń jest jeszcze mniej, ale nie jest to, jak się wydaje, zapis katechez, ale zupełnie odrębne dzieło, w którym materiał z poprzedniego został gruntownie przepracowany oraz skrócony do niezbędnego minimum<sup>776</sup>.

---

<sup>772</sup> Zdania uczonych na ten temat są podzielone. Według jednych zachowane homilie to tylko „wierzchołek góry lodowej”, bo większość tych katechez nie została w sposób zamierzony utrwalona na piśmie, por. L. Pizzolato, *La nascita della letteratura mistagogica*, art. cyt., s. 262. Zdaniem innych autorów homilie tego typu były znane tylko w niektórych Kościołach, szerzej zob. Ch. Jacob, *Zur Kriese der Mystagogie in der Alten Kirche*, „Theologie und Philosophie” 66 (1991), s. 84.

<sup>773</sup> O sakramencie bierzmowania jest tylko wzmianka, por. św. Ambroży z Mediolanu, *O tajemnicach* 7, 42, dz. cyt. s. 61; *O sakramentach* 3, 8–10, dz. cyt., s. 81–82. Przesadą jest w tym kontekście mówienie: „katecheza mistagogiczna obejmowała swym zakresem także sakrament bierzmowania”, A. Swoboda, *Katecheza mistagogiczna w „De mysteriis” św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 101.

<sup>774</sup> Szerzej zob. G. Banterle, *Introduzione*, dz. cyt., s. 13.

<sup>775</sup> Zdaniem badaczy publikację *De sacramentis* zawdzięczamy stenografowi, który zamierzał bez wiedzy biskupa opublikować te katechezy, szerzej zob. B. Botte, *Introduction*, dz. cyt., s. 16–17. Zob. też G. Banterle, *Introduzione*, dz. cyt., s. 15.

<sup>776</sup> Szerzej zob. G. Banterle, *Introduzione*, dz. cyt., s. 16.

Po biskupie Cyrylu z Jerozolimy zachowało się pięć krótkich katechez mistagogicznych. Trudno uwierzyć, by były one pełnym zapisem wygłoszonych katechez. Zwłaszcza jeśli się uwzględni fakt poświadczony przez Egerię, że katechezy te trwały długo. Zdaniem współczesnych krytyków rzeczywiste katechezy mistagogiczne Cyryla zostały skrócone przez jego następcę Jana i tak wydane<sup>777</sup>. Bez rozstrzygającej odpowiedzi pozostaje pytanie, dlaczego tak uczyniono. W tym stanie rzeczy trudno jednoznacznie wyrokować, jak one wyglądały w rzeczywistości.

Intrygująca jest w tym względzie spuścizna po Augustynie. Zachowały się nieliczne katechezy, które nigdzie nie zostały nazwane mistagogicznymi. Dotyczą one wyłącznie sakramentu Eucharystii<sup>778</sup>.

Wyjątkowym zbiorem, ze względu zwłaszcza na treść, są katechezy Teodoretą z Mopsuestii. Zachowało się ich kilkanaście, a pięć z nich jest uważanych za mistagogiczne. Ich tematyka koncentruje się wokół chrztu i Eucharystii. Trudno określić dokładny czas ich wygłoszenia: czy były głoszone już w Wielkim Tygodniu, czy też w oktawie wielkanocnej. Uzasadnione, jak się wydaje, jest stanowisko, zgodnie z którym trzy katechezy poświęcone tematyce chrzcielnej zostały wygłoszone przed udzieleniem tego sakramentu, a dwie, skoncentrowane na Eucharystii, po chrzcie<sup>779</sup>. Te katechezy wydają się odpowiadać w pełni formie, w jakiej zostały wygłoszone.

Źródłem trudności z dotarciem do autentycznych katechez mistagogicznych może być co najmniej kilka. Przede wszystkim katechezy te wygłaszano wyłącznie do ludzi ochrzczonych, a ich treść była bardzo poufna. Dokładano przecież wszelkich starań, by osoby nieuprawnione, czyli jeszcze nieochrzczone, nie brały w nich udziału, natomiast te, które uczestniczyły, zobowiązane były do daleko idącej dyskrecji. Wprawdzie katechezy niektórych biskupów zostały opublikowane, ale

---

<sup>777</sup> A. Quacquarelli, *Introduzione*, w: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Le catechesi ai misteri*, Roma 1977, s. 14–15 (Collana di Testi Patristici, 8).

<sup>778</sup> Szerzej na ten temat zob. rozdział *Eucharystia jako sakrament inicjacji*.

<sup>779</sup> Szerzej zob. E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 125.

nawet zachowane katechezy Ambrożego i Cyryla Jerozolimskiego, jak się wydaje, tylko częściowo ujawniają problematykę poruszaną w trakcie ich wygłoszenia. Zdają się być mimo wszystko wersją okrojoną i przepracowaną<sup>780</sup>. Inni biskupi prawdopodobnie nawet nie zabierali się za publikowanie.

O tym, jak skwapliwie troszczono się o zachowanie treści tych katechez w tajemnicy, poświadcza pątniczka Egeria. Podczas swego pobytu w Jerozolimie była świadkiem głoszenia katechez mistagogicznych przez miejscowego biskupa. Odbywało się to w ten sposób, że począwszy od poniedziałku wielkanocnego biskup jerozolimski codziennie rano celebrował Mszę Świętą i głosił homilię, nawiązującą do przeżywanego okresu liturgicznego. Po zakończeniu liturgii w kościele mogli pozostać tylko nowo ochrzczeni i wierni. Szczególnie dbano o to, by żaden katechumen nie pozostał w kościele. Drzwi kościoła zamykano i dopiero wówczas biskup rozpoczynał katechezę, w której wyjaśniał sens sakramentów składających się na proces inicjacji chrześcijańskiej. Trwało to długo, a zza zamkniętych drzwi kościoła dochodziły tylko okrzyki zachwytu słuchaczy<sup>781</sup>. Podobnie, jeśli nie tak samo, było w innych kościołach, gdzie w zapewne w analogiczny sposób „wtajemniczano” neofitów, chociaż na ten temat źródła milczą.

Intrygujący jest fenomen pojawienia się i szerokiego upowszechnienia katechez mistagogicznej w czwartym wieku. Pojawiają się próby wyjaśnienia tego zjawiska, ale jak na razie pozostaje to przedmiotem dyskusji. Przede wszystkim sami autorzy rzeczonych katechez nie podają żadnych wyjaśnień<sup>782</sup>.

---

<sup>780</sup> Katechezy Jana Chryzostoma, jakkolwiek były wygłaszane – przynajmniej niektóre – do neofitów w tygodniu po Wielkanocy, mają nieco inny charakter. Zdają się świadczyć o tym, że w Antiochii w czasach Jana Chryzostoma „wtajemniczenie” miało nieco inny charakter i przebieg, szerzej zob. R. Kaczynski, *Einleitung*, art. cyt., s. 90.

<sup>781</sup> Por. Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych* 47, 2, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 226 (PSP, 6).

<sup>782</sup> Szerzej zob. A. Żurek, „*Mysterium passionis...*”, dz. cyt., s. 75.

Bardzo wymowny jest również fakt szerokiego upowszechnienia się zwyczaju w Kościele przy jednoczesnym braku jakichkolwiek ustaleń w tej kwestii. Nie formalizowano tego ani w synodalnych statutach, ani na ten temat nie było wiążących wypowiedzi uznanych autorytetów. Nawet dyskusji na ten temat nie prowadzono.

### **Wtajemniczanie neofitów**

Proces wtajemniczania rozpoczynano w Wigilię Paschalną, bezpośrednio po udzieleniu pierwszego z sakramentów inicjacji, czyli chrztu, i kontynuowano ten proces przez następne dni, zazwyczaj przez cały tydzień, by zakończyć w niedzielę po Wielkanocy. Na cały proces wtajemniczenia składało się kilka elementów. Największą uwagę przykuwają specjalne katechezy wygłaszane do neofitów. Nie można jednak zapominać o innych ćwiczeniach duchowych, w których oni uczestniczyli. Codziennie uczestniczyli w Eucharystii i słuchali homilii wygłaszanych w jej trakcie. Nie oznacza to jednak wcale, jakoby wszystkie homilie głoszone w oktawie wielkanocnej miały charakter mistagogiczny czy też były wyłącznie, a nawet tylko częściowo, kierowane do nowo ochrzczonych. Nawet jeśli zostali oni w homilii zauważeni przez kaznodzieję, to działo się to akcydentalnie. W wielu kościołach organizowano dla nich specjalne nabożeństwa, proponowano im specjalny program dnia<sup>783</sup>. Wtajemniczenie nie ograniczało się zatem wyłącznie do katechez, choć one niewątpliwie stanowią najbardziej charakterystyczny element tego procesu.

Bez wyczerpującej i jednoznacznej odpowiedzi pozostaje pytanie zarówno o sam sens wtajemniczenia, jak też usytuowanie go na czas po chrzcie. Przystacza się wiele różnorodnych argumentów. Nie odmawiając im zasadności, należy jednak pamiętać o tym, co sami ojcowie Kościoła sugerowali. W katechezach przygotowujących do chrztu przypominali

---

<sup>783</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 8, 16–17, Lublin 1993, dz. cyt., s. 115.

kandydatom, że wielu kwestii, dotyczących zwłaszcza sakramentów, nie są w stanie zrozumieć. Dopiero przyjęte sakramenty miały ich do tego uzdolnić. Wystarczy posłuchać Ambrożego, który mówił: „lepiej, aby samo światło tajemnic oświeciło tego, kto się nie spodziewa, niż aby jakieś wyjaśnienie to uprzedało”<sup>784</sup>. Chrzt i namaszczenie Duchem Świętym uzdolniło człowieka do nowego spojrzenia i dostrzegania tego, co dla niewierzącego jest zakryte i niezrozumiałe, zwłaszcza w znakach sakramentalnych. Bez tego światła Ducha Świętego żadne, nawet najstaranniejsze objaśnienia nie potrafiłyby wyjaśnić istoty sakramentów. Biskup Ambroży mówił o „oczach serca”, które otwierały się po przyjęciu sakramentów. Uświadamiał nowo ochrzczonego: „Zważ na oczy twego serca. Oczami cielesnymi oglądałeś rzeczy cielesne, ale tego, co sakramentalne, oczami serca widzieć nie mogłeś”<sup>785</sup>. Przekaz tych słów jest czytelny. Nowo ochrzczonego uzyskał nową zdolność, dzięki której nie tylko dostrzega widzialne znaki sakramentalne, ale potrafi je też rozumieć. Wcześniej nie był do tego zdolny. W tej dopiero sytuacji wtajemniczenie stawało się sensowne. Zadanie mistagoga sprowadzało się w dużej mierze do umożliwienia działania Duchowi Świętemu w sercach i umysłach nowo ochrzczonego. Od tego zależała skuteczność całego procesu.

Objaśniać sakramentalną rzeczywistość można było przynajmniej na dwa sposoby. Można było wyjaśniać sens poszczególnych gestów i słów, czasem szukając dla nich genezy i uzasadnienia biblijnego. A można było, jak czyniła to część biskupów, interpretować „liturgię inicjacji chrześcijańskiej w sposób ukazujący ścisły związek między rytami a wydarzeniami zbawczymi opisanymi w Piśmie Świętym”<sup>786</sup>. Zadanie mistagoga polegałoby w tym wypadku nie tyle na wyjaśnie-

---

<sup>784</sup> Ambrosius, *De mysteriis* 1, 2, w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo*, dz. cyt., s. 136, tłum. własne.

<sup>785</sup> Ambrosius, *De sacramentis* 3, 2,15, w: Sant’Ambrogio, *Spiegazione del Credo*, dz. cyt., s. 84, tłum. własne.

<sup>786</sup> E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 17.

niu poszczególnych rytów, ile na wskazaniu aktualizacji wydarzenia biblijnego w jakimś elemencie rytu czy też w całym obrzędzie. Biskupa pełniącego funkcję mistagoga mogły mniej interesować poszczególne rytury, a przede wszystkim szczegóły obrzędów. Za to usilnie starał się on w oparciu o tekst biblijny ukazać realność i aktualność wydarzeń zbawczych, rozgrywających się pod znakami sakramentalnymi<sup>787</sup>. Celem wtajemniczenia było zatem przekonanie słuchaczy, że uczestniczą w aktualnie rozgrywających się wydarzeniach zbawczych. Inni biskupi, przywiązując więcej uwagi do poszczególnych rytów i omawiając szczegółowo ich przebieg, dążyli do ukazania zbawczego ich charakteru<sup>788</sup>. Wybór sposobu, w jaki dokonywano wtajemniczenia, zależał wyłącznie od duszpasterza.

Intrygować również może sama geneza zwyczaju tygodniowego okresu wtajemniczenia. Wprawdzie niektórzy duszpasterze usiłowali ten zwyczaj uzasadnić, przywołując argumenty o bardzo zróżnicowanym charakterze, ale i w tym nie było jednolitego stanowiska. Można natomiast znaleźć próby wyjaśnienia tego fenomenu.

Augustyn z Hippony interpretował liczbę ośmiu dni w kategoriach symbolu i widział w tym nawiązanie do żydowskiego zwyczaju obrzezania noworodków w ósmym dniu życia. Skoro nowo ochrzczonych traktowano jako „nowo narodzonych”, więc skojarzenie z obrzezaniem wydawało się być na miejscu. W niedzielę kończącej oktawę wielkanocną biskup Hippony tłumaczył neofitom: „Dziś jest ósmy dzień od waszych narodzin. Dziś dopełnia się w was znak wiary, co u starożytnych ojców działo się w ósmym dniu od cielesnych narodzin w obrzezaniu”<sup>789</sup>.

---

<sup>787</sup> W ten sposób postępował Augustyn z Hippony, szerzej zob. E. Mazza, *Saint Augustin et la mistagogie*, w: *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgique ancienne*, éd. A. M. Triacca, A. Pistoia, Roma 1993, s. 217.

<sup>788</sup> W ten sposób postępował Cyryl Jerozolimski, zob. św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*, dz. cyt., s. 306–323.

<sup>789</sup> Augustinus, *Sermo 260/A,4*, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 852 (NBA, 32/2), tłum. własne.

W innej homilii w ośmiu dniach świętowania biskup widział nawiązanie do biblijnego potopu, z którego ocalało właśnie osiem osób. Potop był w powszechnym przekonaniu starożytnych chrześcijan figurą chrztu, a osiem osób w arce wskazywało na „liczbę ośmiu dni”<sup>790</sup>. Stąd skojarzenie i wyjaśnienie zwłaszcza liczby ośmiu dni.

Biskup Hippony próbował też powiązać oktawę wielkanocną z symboliczną wymową dnia ósmego jako symbolu wieczności. W tej perspektywie oktawa wielkanocna już wprowadza chrześcijan w rzeczywistość, która ma dopiero nadejść<sup>791</sup>.

Natomiast w tym samym mniej więcej czasie Jan Chryzostom, wyjaśniając sens tygodnia przeznaczanego na „wtajemniczenie”, nawiązywał do ówczesnych uroczystości weselnych. Według niego: „jak przy świętowaniu zaślubin uroczystości trwają siedem dni, tak podczas tych duchowych godów tyle samo dni świętujemy przy duchowo zastawionym stole”<sup>792</sup>. Były to, jak widać, próby autorskie poszczególnych biskupów czwartego i piątego wieku dowodzące braku jednoznacznej wykładni dla tego samego zwyczaju. Początki tradycji świętowania z nowo ochrzczonymi oktawy wielkanocnej były dla nich już na tyle odległe, że nie potrafili w sposób jednoznaczny podać jej źródła.

Z oktawą wielkanocną związane były także zwyczaje mniej lub bardziej dla nas zrozumiałe. Jednym z takich był zwyczaj zakazujący neofitom dotykania bosą stopą ziemi<sup>793</sup>. Był on znany przynajmniej w Afryce Północnej i tam bardzo poważnie przez chrześcijan respektowany. Sam biskup Augustyn traktował ten zwyczaj jako przesąd o trudnej do ustalenia genezie i wymowie. Bardzo go tylko dziwiło, że był on rygorystycznie w jego ojczyźnie przestrzegany, a jego złamanie było surowiej traktowane niż upicie się winem, w czym nawet nowo ochrzczeni nie

<sup>790</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 260/C, 2, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 860 (NBA, 32/2).

<sup>791</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 260/C, 5, dz. cyt., s. 864.

<sup>792</sup> Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 6, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 95.

<sup>793</sup> Por. Augustinus, *Epistulae* 55, 19.35, w: Sant'Agostino, *Le lettere* 1, Roma 1969, s. 492 (NBA, 21).



widzieli problemu. Wobec potęgi tego zwyczaju biskup, choć widział jego bezsens, wydaje się, był bezradny<sup>794</sup>.

Biskup Augustyn wspomina również o zwyczaju obmywania nóg nowo ochrzczonym w trzecim dniu tygodnia wielkanocnego<sup>795</sup>. Był to obrzęd z całą pewnością nawiązujący do gestu Chrystusa w Wieczerniku, jakkolwiek nawet Augustyn nie umiał wytlumaczyć, dlaczego stosowano go akurat w trakcie „wtajemniczenia” neofitów. Nie wydaje się jednak, by zwyczaj ten był szerzej znany. Być może istniały jeszcze inne lokalne zwyczaje, świadczące co najwyżej o pobożności wiernych i szacunku dla chrztu, ale to nie należało do istoty kościelnej praktyki wtajemniczenia, a co najwyżej ją w jakiejś mierze ubogacało.

### Katecheza towarzysząca sakramentom

Jak już zostało wspomniane, wtajemniczenie rozpoczynało się już przy udzielaniu sakramentów. Udzielanie chrztu odbywało się w trakcie wigilii paschalnej, w której brali udział wszyscy wierzący oraz katechumeni nieprzystępujący w danym roku do chrztu. Czuwanie wigilijne odbywało się w kościele. W czasie jego trwania biskup zabierał głos, komentując biblijne czytania lub też wyjaśniając tajemnicę dnia<sup>796</sup>. Czytania zwłaszcza ze Starego Testamentu dostarczały bogatego materiału do przypomnienia ważnych etapów historii Zbawienia. Należało też wyjaśnić sens tej szczególnej wigilii, która była oczekiwaniem na Zmartwychwstanie, ale też symbolem chrześcijańskiego życia, które winno być nieustannym czuwaniem. Noc czuwania dla tych, którym już rozbłysło światło, i tych, w których miało się to wypełnić<sup>797</sup>. Również

---

<sup>794</sup> Być może istniał nawet specjalny rodzaj obuwia stosowany przy tej okazji, jak pisze A. Hamman, *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, dz. cyt., s. 266.

<sup>795</sup> Por. Augustinus, *Epistulae* 55, 18.33, dz. cyt., s. 490.

<sup>796</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 219–223K, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 298–366.

<sup>797</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 219, 1, dz. cyt., s. 298.

w tym czasie mogła być objaśniana tajemnica chrztu, zwłaszcza jego teologiczny sens. W trakcie wigilii następowało przejście do miejsca udzielania chrztu. Do baptysterium udawali się tylko ci, którzy mieli przyjąć chrzest, oraz osoby zaangażowane w jego udzielanie.

Z lakonicznych uwag zawartych w tekstach biskupów wynika, że wielu z nich miało zwyczaj komentowania na bieżąco tego, co działo się w baptysterium, a następnie w kościele. Komentarze mogły być krótkie, ale częste. Tych uwag nie zapisywano, stąd treści możemy się tylko domyślać. Informacji o tym, że takowe były, można się doczytać w katechezach biskupa Augustyna, który wprost przypominał nowo ochrzczonym o słowach skierowanych do nich w trakcie udzielania im sakramentów. Rano w Wielką Niedzielę przypominał: „zanim zostaliście ochrzczeni, w sobotę mówiliśmy wam o tajemnicy źródła”<sup>798</sup>. Katecheza na temat chrztu była więc wygłaszana jeszcze w baptysterium, choć jej tekst się nie zachował<sup>799</sup>. Jest wielce prawdopodobne, że w takich samych okolicznościach tego samego rodzaju katechezy wygłaszali inni biskupi<sup>800</sup>. Mogły one poprzedzać sam akt chrztu, a równie dobrze stanowić komentarz do już udzielonego sakramentu.

Obrzędem szczególnie bogatym w komentarze była liturgia eucharystyczna. Już sama jej struktura ułatwiała celebransowi zabieranie głosu i dawanie objaśnień. Takie objaśnienia miały formę katechezy eucharystycznej, czasem bardzo krótkiej. Tego typu objaśnienia były potrzebne, ponieważ nowo ochrzczeni, którzy po raz pierwszy w Eucharystii uczestniczyli, żadnych informacji na temat liturgii nie posiadali. Wcześniej w naukach słyszeli tylko bardzo ogólne uwagi na temat

---

<sup>798</sup> Augustinus, *Sermo* 228, 3, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 394, tłum. własne.

<sup>799</sup> E. Mazza za taką katechezę uważa zachowaną mowę Augustyna, Augustinus, *Sermo* 363, w: Sant'Agostino, *Discorsi su argomenti vari*, Roma 1989, s. 422–430, szerzej. zob. E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 176.

<sup>800</sup> Katechezy te zazwyczaj wygłaszali biskupi, jakkolwiek nie musiało to być absolutną normą. Przykładem może być Jan Chryzostom, który w Antiochii już jako przebiter takie katechezy głosił.

Eucharystii. Dopiero teraz, już po chrzcie, mogli nie tylko więcej na ten temat usłyszeć, ale mieli w Eucharystii w pełni uczestniczyć. Jak te pouczenia wyglądały, możemy się tylko domyślać, bo w rzeczywistości z tych katechez zachowały się jedynie okruchy<sup>801</sup>. Prawdopodobnie były to krótkie pouczenia podawane w trakcie Mszy Świętej. Pewne jest, że każdy celebrans we właściwy sobie sposób objaśniał nowym uczestnikom Eucharystii znaczenie sakramentalnych znaków i istotę całego obrzędu. Nie było w tym względzie powszechnie obowiązującej normy.

Padaly również polecenia porządkowe kierujących liturgią, najczęściej diakonów, którzy instruowali neofitów oraz pozostałych uczestników Eucharystii, jak mają się w danym momencie zachować i jaką postawę przyjąć. W ten sposób diakoni wypełniali swoje obowiązki podczas każdej Eucharystii, więc pod tym względem celebra wielkanocna nie różniła się od niedzielnej. Dla neofitów była praktyczna lekcja uczestnictwa w Eucharystii.

Do nowo ochrzczonych biskup zwracał się w sposób serdeczny. Ulubionym zwrotem biskupa Augustyna, z jakim zwracał się do nowo ochrzczonych, był termin *infantes*, co w języku polskim najłatwiej oddać przez „noworodki”, „nowo narodzeni” albo „niemowlęta”<sup>802</sup>. O tym, że nie chodziło o zwykłe „noworodki” kaznodzieja starał się przekonać w jednym z kazań. Augustyn tłumaczył to w ten sposób: „nazywają się noworodkami (*infantes*), ponieważ w pewien sposób narodzili się dla Chrystusa ci, którzy wcześniej narodzili się dla świata”<sup>803</sup>. Chodziło zatem o „noworodki” w sensie duchowym, czyli nowo ochrzczonych. Biskup chętnie używał tego tytułu, bo stwarzał mu możliwość ukazania chrztu jako nowego stworzenia, a więc niósł ze sobą treści teologiczne.

---

<sup>801</sup> Szerzej na ten temat w rozdziale *Eucharystia jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej*.

<sup>802</sup> Łac. *infans*, *-ntis* tłumaczy się przez „małe dziecko, niemowlę”, zob. J. Sondel, *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997, s. 480.

<sup>803</sup> Augustinus, *Sermo* 228, 1, dz. cyt., s. 392. W polskich tłumaczeniach można spotkać tłumaczenie „niemowlęta”, co brzmi absurdalnie, gdy się ten zwrot skonfrontuje z treścią katechezy.

W podobnej homilii, wygłoszonej w identycznych okolicznościach, ale w innym roku, biskup Augustyn wprowadzał słuchaczy w atmosferę chwili w następujący sposób:

Po trudach ubiegłej nocy, wprawdzie duch jest ochoczy, ale ciało osłabłe, więc nie mogę was absorbować długą mową. Jednak wam jestem kazanie. Te dni, w których po męce Pana naszego śpiewamy Bogu „alleluja”, są dniami radości aż do Pięćdziesiątnicy, kiedy to został zesłany z nieba obiecany Duch Święty. Spośród nich pierwszych siedem lub osiem przeznaczonych jest dla sakramentów „nowo narodzonych” (*infantes*). Jeszcze niedawno mówiono na nich „proszący” [o chrzest], teraz nazywają się „nowo narodzeni”. Nazywali się „proszącymi”, gdyż prosząc dobijali się w matczynym łonie, aby się narodzić. Nazywają się „nowo narodzeni”, bo dopiero co zrodzeni zostali dla Chrystusa, chociaż wcześniej byli już zrodzeni dla świata. W nich jest nowe to wszystko, co w was winno być utwierdzone. A wy, którzy już do wierzących się zaliczacie, dajcie im przykład tego, dzięki czemu będą czynić postępy, a nie tego, co wiedzie do zguby<sup>804</sup>.

Biskup, ukazując w ten sposób nastrój chwili, kierował swoje słowa do wszystkich obecnych w kościele. Jednocześnie bardzo precyzyjnie rozróżnił sytuację neofitów i chrześcijan już wcześniej ochrzczonych. W niewielkim tylko stopniu interesowała go sama uroczystość wielkanocna. Uwagę swoją i słuchaczy koncentrował na wydarzeniach Wigilii Paschalnej, z katechumenami w roli głównej. Skupiał się jednak na teologicznym wymiarze tych wydarzeń. Interesowała go przemiana, jaka się w nich dokonała w chwili chrztu. Wyraził ją poprzez użycie terminów adekwatnych do ich aktualnego stanu. Przez chrzest stali się „nowo narodzonymi”, wymagającymi szczególnej troski, zwłaszcza, że nie rozumieli jeszcze nowej rzeczywistości, w której się znaleźli.

---

<sup>804</sup> Augustinus, *Sermo* 228, 1, dz. cyt., s. 392, tłum. własne.

## Oktawa wielkanocna

W większości kościołów systematyczny proces wtajemniczania rozpoczynał się od wielkanocnego poniedziałku, o czym katechumeni byli powiadamiani jeszcze w trakcie przygotowań do chrztu. Biskup Cyryl Jerozolimski zapowiadał ten program w jednej z ostatnich przed chrztem katechez:

Po świętym i zbawczym dniu Paschy, już od poniedziałku będziecie codziennie chodzić po Mszy do świętego miejsca zmartwychwstania, by tam za wolą Bożą, posłuchać jeszcze dalszych katechez. 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 przed chrztem. Potem jak zostaliście oczyszczeni z grzechów przez Pana przez obmycie wodą w słowie, jak w kąpański sposób staliście się uczestnikami Chrystusowego imienia i dano wam pieczęć wspólnoty z Duchem Świętym. Również o tajemnicach na ołtarzu Nowego Przymierza, które tu wzięły początek. Co o nich podało boskie Pismo, jaka jest ich moc, jak należy do nich się zbliżać, kiedy i jak je przyjmować. W końcu jaką w przyszłości zachować postawę w czynach i słowach<sup>805</sup>.

Program w tym przypadku był jasno określony. Katechezy miały wtajemniczyć w trzy sakramenty inicjacji: chrzest, bierzmowanie i Eucharystię<sup>806</sup>. W czasach biskupa Cyryla Jerozolimskiego sposób i czas udzielania katechez mistagogicznych był ustalony: oktawa wiel-

---

<sup>805</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 18, 33, dz. cyt., s. 298.

<sup>806</sup> Nie oznacza to wcale niemożliwości poruszania innych tematów w tych katechezach. Ambroży z Mediolanu przy okazji wprowadzenia w tajemnice Eucharystii objaśniał tekst *Modlitwy Pańskiej*, ale jak wiadomo, była ona częścią liturgii eucharystycznej, więc jej objaśnienie można traktować jako część objaśnień obrzędów Mszy św., por. św. Ambroży, *O sakramentach* V 19–30, dz. cyt., s. 94–97.

kanocna. Kiedy pątniczka Egeria w kilkadziesiąt lat później przebywała w Jerozolimie, tydzień po Wielkanocy wyglądał tak samo, co zdaje się świadczyć o bardzo zakorzenionym i stabilnym zwyczaju.

Ten program można było w sposób pełny zrealizować oczywiście tylko w Jerozolimie, gdzie było „miejsce zmartwychwstania”, do którego można było przyprowadzić nowo ochrzczonych. W innych kościołach sam cel katechez głoszonych w oktawie wielkanocnej pozostawał ten sam, choć z całą pewnością realizowany w każdym przypadku w nieco inny sposób. Generalnie, jak to krótko ujął biskup Augustyn z Hippony w swoim wystąpieniu wielkanocnym, „tych siedem lub osiem dni, które nadchodzą, poświęca się sakramentom nowo ochrzczonych”<sup>807</sup>. Podobnie musiało być w Mediolanie, gdzie biskup Ambroży na początku jasno mówi: „Będę mówił o sakramentach, które przyjęliście”<sup>808</sup>. Program katechez wygłoszonych przez Ambrożego właśnie takiemu schematowi odpowiada<sup>809</sup>.

Nieco inny, zdawać by się mogło, program każdego dnia tego tygodnia przedstawiał swoim słuchaczom Jan Chryzostom. Zachęcał ich:

Przychodźcie tu gorliwie, aby zanosić do Boga poranną modlitwę i dziękować Mu za otrzymane dobro. Proście o to, by swoją wszechmocą strzegł was w przyszłości. Niech potem każdy z was idzie z bojaźnią Bożą do swoich zajęć. Jeden w rzemiośle, drugi w wojsku, ktoś inny w urzędzie. Niech każdy wykonuje swoje zadania z bojaźnią i drżeniem cały dzień z myślą, że wieczorem przyjdzie ponownie do kościoła, aby zdać rachunek Panu i prosić o wybaczenie tego, co było

---

<sup>807</sup> Augustinus, *Sermo* 228, 1, dz. cyt., s. 392, tłum. własne. Dla ścisłości warto odnotować, że zapowiedź Augustyna pozostaje dla nas enigmą, gdyż nie zachowały się żadne jego katechezy, które można by potraktować jako realizację tej zapowiedzi.

<sup>808</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* I, 1, dz. cyt., s. 67.

<sup>809</sup> Nie wykluczone jednak, że biskup Ambroży w oktawie wielkanocnej głosił również inne katechezy. Jako przykład wskazuje się katechezy w traktacie *De Isaac vel anima*, szerzej zob. P. Libera, *Chrystocentryczny charakter katechezy św. Ambrożego na przykładzie traktatu „De Isaac vel anima”*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 89.

grzechem [...]. W każdy wieczór winniśmy prosić Boga o wybaczenie grzechów, uciekać się do Bożej dobroci i je przywoływać. Następnie winniśmy godziny nocne spędzać w trzeźwości i tak przygotować się do porannej modlitwy<sup>810</sup>.

Być może w Antiochii wtajemniczenie miało nieco inny charakter niż w Jerozolimie czy w Mediolanie, ale wszystkie te programy można też próbować skorelować. W takim przypadku biskup Cyryl mówiłby o tematyce katechez, jakich mieli słuchać nowo ochrzczeni, natomiast prezbiterowi Janowi chodziłoby o program dnia neofity oraz o duchowe zaangażowanie się każdego z nich w praktyki religijne. Wprawdzie Chryzostom nic nie mówił o katechezach, ale wiadomo, że takowe głosił i nawet rozliczał nowo ochrzczonych z obecności na nich<sup>811</sup>. Jeśli nawet miały one mniej mistagogiczną formułę, to również dotyczyły sakramentów, eksponując ich moralną treść. Zatem jedno i drugie rozwiązanie jest możliwe do przyjęcia.

Każdy biskup miał swój indywidualny plan, według którego przeprowadzał proces wtajemniczenia nowo ochrzczonych<sup>812</sup>. Program obejmował cały tydzień i dostosowany był zapewne do lokalnych warunków i tradycji. Składały się na niego różne elementy, a jednym z nich były katechezy mistagogiczne. One również różniły się w zależności od miejsca ich głoszenia. Inaczej wyglądały katechezy mistagogiczne w Jerozolimie, w czasach, gdy biskupem był tam Cyryl, a inaczej w Mediolanie, za czasów biskupa Ambrożego. Biskup Jerozolimy w sposób zwięzły wyjaśniał znaczenie poszczególnych obrzędów, ukazując w prosty sposób ich teologiczny sens. Biskup Ambroży natomiast omawiał tylko wybrane elementy obrzędów sakramentalnych, ale za to ukazywał je na tle historii Zbawienia, podkreślając ich głęboko biblijny charakter.

---

<sup>810</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 8, 17, Lublin 1993, dz. cyt., s. 115.

<sup>811</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 6, 1, Lublin 1993, dz. cyt., s. 87.

<sup>812</sup> Jak to wyglądało w przypadku znanych nam mistagogów czwartego i piątego wieku, szczegółowo omawia E. Mazza w *La mistagogia...*, dz. cyt., gdzie indywidualnie prezentuje każdego z nich.

W tygodniu wielkanocnym nowo ochrzczeni słuchali nauk poświęconych nie tylko sakramentom, które przyjęli. W naukach, a zwłaszcza homiliach do nich głoszonych, poruszano również inne tematy. Różnorodność poruszanych tematów wynikała z kilku racji. Najpierw była to kwestia audytorium. Na liturgię eucharystyczną sprawowaną w te dni przychodzili nie tylko świeżo ochrzczeni, ale również inni chrześcijanie, czy nawet katechumeni. Kaznodzieje kierowali zatem swoje słowa do wszystkich, tylko wtrącając czasem uwagi dotyczące nowo ochrzczonych, albo też oni byli bezpośrednimi adresatami homilii, a obecność pozostałych chrześcijan i katechumenów była tylko zauważona. W tym ostatnim przypadku kaznodzieję obowiązywała jednak ostrożność w wypowiedziach ze względu na obecność katechumenów.

Tematyka homilii wynikała również z różnorodności czytań biblijnych, wybranych na tę okazję. Wybór zależał od celebransa. Biskup Augustyn z Hippony miał zwyczaj sprawowania Eucharystii każdego dnia wczesnym rankiem, z homilią nawiązującą do wydarzeń wielkanocnych. W homiliach chętnie komentował wydarzenia związane ze zmartwychwstaniem Chrystusa i Jego ukazywaniem się uczniom, o czym czytamy w Ewangelii według św. Jana. W tych homiliach, które zapisywano, często poruszał problematykę związaną z sakramentami inicjacji chrześcijańskiej, zwłaszcza z Eucharystią, choć nie omawiał ich w sposób systematyczny. Homilie te były skierowane przede wszystkim do nowo ochrzczonych, co wyraża się nawet w zwrotach tam zawartych<sup>813</sup>. Jan Chryzostom natomiast wykorzystywał do tego samego celu lekturę Dziejów Apostolskich<sup>814</sup>. Nie unikał też głoszenia przy tej okazji katechez, w których uwzględniał obecność nie tylko neofitów, ale również pozostałych chrześcijan<sup>815</sup>. Wszystkim miał coś do zaofe-

---

<sup>813</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 229A–229V, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 410–530 (NBA, 32/1).

<sup>814</sup> Szerzej zob. R. Kaczynski, *Einleitung*, art. cyt., S. 24.

<sup>815</sup> Szerzej zob. J. Naumowicz, *Język i koncepcja katechez chrzcielnych...*, art. cyt., s. 192–193.



rowania. Innym z tekstów biblijnych, który często stawał się przedmiotem katechezy eucharystycznej, były Psalmy oraz Pieśń nad Pieśniami<sup>816</sup>. Ambroży z kolei łączy egzegezę tej ostatniej księgi z postacią Izaaka<sup>817</sup>.

Dużo konferencji głoszonych w tych dniach było poświęconych kwestiom moralnym, które wprawdzie nie były objęte żadną tajemnicą, ale wcześniej nie było okazji, by je wyjaśnić w sposób systematyczny. Sprawa była pilna, bo chrzest zobowiązywał do określonego normami katolickimi postępowania. Katecheci starali się zatem uzupełnić formację moralną nowo ochrzczonych, bazując zwłaszcza na przyrzeczeniach, jakie nowi członkowie Kościoła składali przed chrztem. W katechezach nie brakowało zatem zachęt do życia zgodnego z przyrzeczeniami składanymi w baptysterium. Każdy z duszpasterzy na swój sposób podawał bardzo konkretne wskazówki, uwzględniające lokalne okoliczności i indywidualne spojrzenie na rzeczywistość. Tak więc Jan Chryzostom przestrzegał przed niebezpieczeństwami związanymi z uleganiem przyjemnościom cielesnym i pokusami pogańskich rozrywek, bo w nich upatrywał największego zagrożenia dla życia duchowego neofity<sup>818</sup>. Ostrzegał również przed składaniem przysięg i zalecał ostrożność w mowie<sup>819</sup>. Dla Augustyna ważniejsze było przestrzec neofitów przed złym przykładem chrześcijan zapominających o swoich przyrzeczeniach chrzcielnych<sup>820</sup>. Każdy z duszpasterzy miał swoje racje, by te właśnie, a nie inne kwestie nagłaśniać.

---

<sup>816</sup> Szerzej zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 123–126.

<sup>817</sup> Szerzej zob. P. Libera, *Chrystocentryczny charakter katechezy św. Ambrożego...*, art. cyt., s. 89–96.

<sup>818</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 5, 2–18, Lublin 1993, dz. cyt., s. 72–81.

<sup>819</sup> Por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 9, 17–20; 10, 8, Lublin 1994, dz. cyt., s. 19–22, 34–35.

<sup>820</sup> Por. Augustinus, *Sermo* 260/A, 2, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 848; 260/D, 2, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 874 (NBA, 32/2).

## Dojrzały chrześcijanie – *fideles*

Nowi chrześcijanie ubrani w lśniące szaty przez cały tydzień „wtajemniczenia” zajmowali honorowe miejsce w kościele. Biała niedziela była dniem, w którym „dopełniały się tajemnice udzielone nowo narodzonym”<sup>821</sup>. Kończyła nie tylko proces „wtajemniczenia”, ale w rzeczywistości stanowiła zwieńczenie całej formacji zapoczątkowanej w chwili, gdy „poganin” stawał przed biskupem i stał się katechumenem, a następnie po przygotowaniu przez chrzest i namaszczeniu Duchem Świętym chrześcijaninem. W sposób widoczny ten akt przejścia do grupy dojrzałych chrześcijan wyrażał się przez zdjęcie szaty chrzcielnej i zajęcie miejsca pośród innych wiernych w kościele. Od tego momentu nowo ochrzczeni stawali się po prostu „wiernymi” (*fideles*), w przekonaniu biskupa w pełni wprowadzonymi w chrześcijaństwo<sup>822</sup>. Nie była to tylko czysto formalna kwestia. „Wierny” był określeniem chrześcijanina w pełni wtajemniczonego i posiadającego pełnię praw w Kościele<sup>823</sup>.

---

<sup>821</sup> Augustinus, *Sermo* 259, 1, w: Sant’Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1984, s. 830, tłum. własne.

<sup>822</sup> Augustyn, zapewne przestrzegając tradycji kościelnej, precyzyjnie rozróżniał kategorie wśród swoich słuchaczy. Wyróżnia: „katechumenów słuchających” (*audientes*), „ubiegających się o chrzest” (*competentes*), „nowo ochrzczone” (*infantes*) oraz wiernych (*fideles*), szerzej zob. É. Lamirande, „*Fidelis*” et *l’ecclésiologie de s. Augustin un theme etrangement negligé*, „*Augustinianum*” 41 (2001) f. 1, s. 169–200. U innych biskupów te rozróżnienia też są zauważalne, choć nie zawsze tak precyzyjne. Jan Chryzostom chętnie mówił o „mających zostać oświeconymi” (*photidzomenoi*) i o „wiernych” lub „wtajemniczonych” albo nawet „mających za sobą inicjację”. Czasem nawet już ochrzczone dzielił na „chrześcijan” i „wierzących”, tłumacząc, że są to dwie różne nazwy, por. św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 1, 44, Lublin 1993, dz. cyt., s. 38. Natomiast Ambroży zwyczaj nazywania ochrzczonego „wiernymi” łączy z Rzymem, zob. św. Ambroży, *O sakramentach* I 1, dz. cyt., s. 67.

<sup>823</sup> W języku polskim istnieje pewna trudność z tłumaczeniem łacińskiego *fidelis*, a w jeszcze większym stopniu greckiego *pistos*, bo oddanie tych terminów przez „wierzący”, choć jest poprawne gramatycznie, wprowadza dwuznaczność. Polski „wierzący” to człowiek uznający Boga, a niewierzący to ateista. W tekstach patry-

W niedzielę kończąca oktavę wielkanocną nowo ochrzczeni po raz ostatni przychodzili do kościoła w szatach otrzymanych na chrzcie i po raz ostatni gromadzili się w miejscu specjalnie dla nich wydzielonym. Od tej chwili już zewnętrznie nie mieli się niczym wyróżniać w gronie uczestników Mszy Świętej. Ich ozdobą mają być wyłącznie chrześcijańskie obyczaje. Podkreślał to biskup w słowach: „Najdrożsi bracia i synowie. Nawet jeśli złożycie znaki sakramentów [...] i lśniące szaty [...] tak zmieńcie, abyście tego, co one oznaczają, nie zmienili, lśniąć światłem wiary i prawdy. Nie pobrudźcie żadną plamą przewrotnych zachowań”<sup>824</sup>. Ochrzczeni, uznani za w pełni wtajemniczonych mieli dbać o „blask duchowej szaty”, którą jest „szata cnoty”<sup>825</sup>.

Wprawdzie zwyczaj włączania nowo ochrzczonych do grona wiernych stosowany był w całym Kościele, ale najwięcej szczegółów z tym procesem związanych odnaleźć można w tekstach biskupa Hippony<sup>826</sup>. Zachowało się kilka jego kazań wygłoszonych przy tej okazji w różnych latach jego duszpasterzowania. Dzięki nim możemy co nieco powiedzieć przede wszystkim o wymowie i samym nastroju tej uroczystości,

---

stycznych nie zawsze z takim przeciwstawieniem mamy do czynienia. Przykład takiej trudności mamy np. w *Konstytucjach Apostolskich* (por. *Konstytucje Apostolskie* 8, 6, 2, dz. cyt., s. 224\*). W tekście jest mowa o odsyłaniu katechumenów po liturgii słowa. Diakon zarządza, by w kościele nie pozostał „nikt ze słuchających” oraz *metis ton apiston*. Tłumacz zgodnie z gramatyką przełożył to na „żaden niewierzący”. W przypisie wyjaśnia: „zapewne chodzi o ludzi jeszcze nieprzyjętych do katechumenatu”. To jest tylko częściowo prawdą, bo określenie „niewierzący” współcześnie sugeruje człowieka nieuznającego Boga, a tacy z pewnością nie byli dopuszczani nawet do liturgii słowa. Z pewnością byli już katechumenami. Może lepiej byłoby użyć terminu „niewtajemniczony”? Jest to tym bardziej uzasadnione, że w innych partiach tego samego dzieła, na określenie takiej sytuacji autor tekstu pisze *amuetoi*, co zostało po polsku oddane przez „niewtajemniczeni” (por. *Konstytucje Apostolskie* 7, 25, 5, dz. cyt., s. 224\*).

<sup>824</sup> Augustinus, *Sermo* 260C, 7, dz. cyt., s. 868, tłum. własne.

<sup>825</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 7, 24, Lublin 1993, dz. cyt., s. 105.

<sup>826</sup> Według R. Kaczynskiego za taką homilię można też uważać jedną z katechez Jana Chryzostoma, zob. Johannes Chrysostomus, *Catecheses Baptismales*, dz. cyt., s. 464.

przynajmniej w Hipponie. Wiele z tych szczegółów znajduje jednak potwierdzenie w innych rozproszonych źródłach, co pozwala na pewne uogólnienia.

Biskup Augustyn zaczynał swoją homilię w tym dniu w taki lub podobny sposób: „W dniu dzisiejszym, po uroczystym sprawowaniu sakramentów, ochrzczeni w Chrystusie i odrodzeni powinni się zmieszać z całym ludem Bożym”<sup>827</sup>. W dalszej części homilii zachęcał nowo ochrzczonych do zachowania łaski chrztu i przestrzegał przed zasadzkami szatana, usiłującego zwieść ochrzczonego na różne sposoby. Kończył homilię gorącym apelem:

Śłuchajcie mnie ochrzczeni, słuchajcie mnie nowo narodzeni, słuchajcie mnie odrodzeni przez Chrystusa. Zaklinam was na ołtarz, do którego przystąpiliście, na sakramenty, które otrzymaliście, na imię, które zostało wezwane nad wami i na przyszły sąd żywych i umarłych. Zaklinam, proszę i zobowiązuję w imię Chrystusa: naśladujcie tylko tych, których poznacie jako prawdziwie wierzących. Amen<sup>828</sup>.

Żarliwe słowa zachęty kaznodziei są zrozumiałe, jeśli się zważy, że padają one na zakończenie całej formacji rozpoczętej kilka lat wcześniej. Jak przypomniano jeszcze katechumenom tuż przed chrztem, to dopiero po wysłuchaniu katechez mistagogicznych „zostaną zaszczytzeni nazwą wiernych”<sup>829</sup>. Była to zatem nazwa oficjalnie funkcjonująca i określająca status ochrzczonego w Kościele. Niedziela kończąca oktawę wielkanocną była uwieńczeniem długiego czasu przekształcania się poganina w katechumena, a potem w proszającego o chrzest i wreszcie ochrzczonego w „wiernego” (*fidelis*). Tak będzie oficjalnie nazywany i traktowany w Kościele. Nie była to tylko etykieta określająca status

---

<sup>827</sup> Augustinus, *Sermo* 224, 1, w: Sant'Agostino, *Discorsi su i tempi liturgici*, Roma 1983, s. 368 (NBA, 32/1), tłum. własne.

<sup>828</sup> Augustinus, *Sermo* 224, 3, dz. cyt., s. 372, tłum. własne.

<sup>829</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 18, 35, dz. cyt., s. 300.

członka Kościoła. Jan Chryzostom jeszcze kandydatom do chrztu tłumaczył znaczenie tytułu, który mieli w przeszłości otrzymać:

Nazywamy się wiernymi (*pistoi*). Dlaczego nosimy taką nazwę? My, wierni, otrzymaliśmy depozyt rzeczywistości, jakich nie mogą widzieć oczy naszego ciała, tak są one wielkie i straszliwe, i tak przewyższają naszą naturę. Ani bowiem rozum człowieka nie może ich wynaleźć, ani język wyjaśnić, tylko nauka wiary poznaje je dobrze. Dlatego Bóg dał nam dwoje oczu: jedno ciała, drugie duszy. Gdy przystąpisz do tych świętych tajemnic [tj. chrztu], oczy ciała zobaczą wodę, a oczy wiary patrzeć będą na Ducha. Pierwsze kontemlować będą zanurzone ciało, drugie pogrzebanego starego człowieka, pierwsze – obmyte ciało, te – oczyszczoną duszę; pierwsze widzą wynurzające się z wód ciało, drugie spoglądają na nowego człowieka lśniącego i wznoszącego się z tego świętego oczyszczenia. Pierwsze widzą kapłana podnoszącego, potem wkładającego rękę i dotykającego głowy, drugie zaś kontemplują Wielkiego Kapłana rozpościerającego niewidzialnie swą prawą rękę z niebios i dotykającego głowy<sup>830</sup>.

Jan Chryzostom, a podobnie prawdopodobnie również inni duszpasterze, był przekonany o nadzwyczajnych uzdolnieniach chrześcijanina wynikających z przyjęcia sakramentów inicjacji. „Wierny” był wyposażony w te uzdolnienia nie przez proces jakiegoś nadzwyczajnego uświadomienia czy też zdobywania dodatkowej wiedzy, ale przede wszystkim mocą działających w nim sakramentów. Dzięki działaniu Ducha Świętego człowiek zostaje wyposażony w wewnętrzne zmysły, zdolne do dostrzegania rzeczywistości nadprzyrodzonej. Są to „zmysły wiary”, analogiczne do zmysłów cielesnych, niezbędne wyposażenie każdego ochrzczonego<sup>831</sup>. Do tego „wyposażenia” odwoływali się póź-

---

<sup>830</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 11, 3, Lublin 1994, s. 42.

<sup>831</sup> Szerzej na temat „zmysłów wiary” i ich roli w procesie inicjacji chrześcijańskiej zob. P. Szczur, *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrze-*

niej ojcowie Kościoła, uznając zdolność chrześcijanina do rozumienia tajemnic wiary, bez szczegółowego ich objaśnienia.

Żmudny proces dojrzewania w wierze oficjalnie się kończył z chwilą ukończenia katechez mistagogicznych. Oczywiście, „wierny” w dalszym ciągu będzie mógł pogłębiać swoją wiarę, a nawet będzie miał taki obowiązek, ale proces ten nie będzie miał już tak formalnego i systematycznego charakteru. Podstawy zdobyte w trakcie całej formacji inicjacyjnej, kończącej się „wtajemniczeniem”, stanowiły w przekonaniu ówczesnych duszpasterzy solidną bazę dla późniejszego życia chrześcijańskiego.

„Wierni” składali białe szaty, w których chodzili od chwili chrztu, a jedyną ich ozdobą winny być nieskazitelne obyczaje<sup>832</sup>. Pamięć o tej szacie winna jednak w nich trwać i wyrażać się troską o to, by jej nie plamic ani też szpecić „tym, co mówią, słuchają i myślą”<sup>833</sup>. Każdy z nich, by dochować wierności przyjętym zobowiązaniom i żyć jak przystało na „wiernego”, winien naśladować „bojących się Boga, wchodzących z lękiem do kościoła Bożego, pilnie słuchających słowa Bożego oraz zachowujących go w pamięci i trawiących go w myśli, a wreszcie wypełniających go w czynie”<sup>834</sup>. Bycie „wiernym” nie było, jak widać, sprawą łatwą i prostą, z czego biskup jako wytrawny duszpasterz doskonale zdawał sobie sprawę. Podawał nowo promowanym wiernym konkretne rady, choć miał świadomość swej bezradności. Dla niektórych spośród tych, do których kierował te słowa, była to przecież ostatnia na dłuższy czas obecność w kościele, czego sam biskup nie omieszkiał ze smutkiem

---

ścijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego, „Vox Patrum” 34 (2004) t. 61, s. 297–308. U niektórych ojców Kościoła pojawia się temat podobny – o zmysłach „człowieka wewnętrznego”, zob. Ambrosius, *De Isaac vel anima* 8, 79, Milano–Roma 1982, s. 122 (SAEMO, 3).

<sup>832</sup> Wiadomo, że niektórzy te szaty zachowywali aż do chwili śmierci, zob. Euzebiusz z Cezarei, *Życie Konstantyna* 4, 62, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007, s. 241 (ŻMT, 44).

<sup>833</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy* 8, 25, Lublin 1993, s. 118.

<sup>834</sup> Augustinus, *Sermo* 228, 2, dz. cyt., s. 394, tłum. własne.

zauważyć: „pójdziecie do waszych domów i od tej pory będziemy was rzadko oglądać, co najwyżej z okazji jakiejś uroczystości”<sup>835</sup>. Jak widać, był z tym faktem pogodzony. Niemniej jednak chciał im trwale zapisać w świadomości: „Zwiecie się wierzącymi. Żyćcie zatem jak ludzie wierzący, dochowując wiary waszemu Panu w sercu i waszych obyczajach. Nie chcecie mieszać się przez złe obyczaje do tłumu złych chrześcijan”<sup>836</sup>. Takich niestety w najbliższym otoczeniu neofitów nie brakowało, choć przecież wcześniej przechodzili taką samą drogę do tego, by na miano „wiernego” zasłużyć.

Tak wyglądała cała formacja chrześcijanina, której przebieg nie był zakłócony żadnymi niespodziewanymi wydarzeniami. Od ogólnej zasady zdarzały się wyjątki. Mogło się zdarzyć, że któryś z etapów tej formacji zostawał pominięty. Wystarczy wspomnieć przypadek Ambrożego. Został ochrzczony w trybie nagłym i nie przeszedł ani przygotowania do chrztu przewidzianego dla „proszących o chrzest”, ani nie słuchał w normalnym trybie „katechez mistagogicznych”. Sam odczuwał później ten brak, co wyraził na zakończenie swoich katechez: „Pouczałem was, na ile mnie było stać, o rzeczach, których właściwie sam nigdy się nie uczyłem. Jak umiałem, tak je przedstawiłem”<sup>837</sup>. Można zatem było dojść do wielkiej dojrzałości w wierze, a nawet do pełnienia ważnych funkcji w Kościele, tylko własnym wysiłkiem, bez uczestniczenia w procesie wtajemniczenia. Powszechna praktyka Kościoła była jednak inna. Zakładała nie tylko wysiłek człowieka, ale w jeszcze większym stopniu działanie sakramentów.

---

<sup>835</sup> Augustinus, *Sermo* 259, 4, dz. cyt., s. 838, tłum. własne. Należy jednak pamiętać, że jeszcze nie istniał ścisły obowiązek uczestniczenia w niedzielnej Mszy św.

<sup>836</sup> Augustinus, *Sermo* 260/D, 2, dz. cyt., s. 874, tłum. własne.

<sup>837</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* VI 26, dz. cyt., s. 103. Nie przesądza to o tym, czy w tym czasie w Mediolanie był inny sposób przygotowania i udzielania sakramentów inicjacji, bo Ambroży przyjął chrzest w trybie, można powiedzieć, nadzwyczajnym. Jego słowa być może wyrażają żal, że nie uczestnicząc w normalnym trybie przygotowania do chrztu, nie zdobył doświadczenia i nie zapoznał się z metodą „wtajemniczenia”.

Na zakończenie warto zwrócić uwagę jeszcze na jedno zagadnienie, związane bardziej ze współczesną translacją tekstów związanych bezpośrednio czy też pośrednio z wtajemniczeniem w starożytności chrześcijańskiej. Problematyka mistagogii wczesnochrześcijańskiej to temat bardzo intrygujący, a jednocześnie inspirujący do badań i szukania rozwiązań, potrzebnych także we współczesnym duszpasterstwie i teologii. Tematyka ta pozostaje wciąż obszarem nie do końca jeszcze poznany, a przez wielu badaczy nawet wręcz nierozpoznanym. Wyrazem małej znajomości tej problematyki i brakiem wrażliwości na kwestię wtajemniczenia są rodzime tłumaczenia ojców Kościoła, zwłaszcza greckich. Specyfiką starożytnej mistagogii jest terminologia, z jednej strony aluzyjna, a jednocześnie bardzo precyzyjna. Biskupi wczesnochrześcijańscy w swoich homiliach i katechezach celowo używają terminów, które niosą za sobą bardzo określoną treść. Terminy mówiące o tajemnicy (*mysterium*, *sacramentum*), inicjacji, wtajemniczeniu, czy też bardzo jasno klasyfikujące przynależność słuchaczy do określonych kręgów (katechumen, chrześcijanin, wierny) są używane przez nich w sposób precyzyjny. Natomiast w tłumaczeniach ta precyzja zanika. W wyniku tego czytelnik polskiego tłumaczenia nie jest w stanie zauważyć prawdziwej wymowy tekstów, zwłaszcza dotyczących sakramentów inicjacji oraz uczestnictwa w nich. Przydałaby się większa precyzja terminologiczna oraz więcej koniecznych objaśnień, z myślą zwłaszcza o czytelniku mniej obytym ze słownictwem teologicznym.



## VIII. Moralna formacja katechumena

Kandydat do chrztu, przyjęty do grona katechumenów (*audiens*), formalnie rzecz biorąc, miał kilka lat na przygotowanie się do przyjęcia sakramentów inicjacji. Znane nam teksty tylko w sposób bardzo ogólny określają, jak powinien wyglądać ten proces i kto nad nim miał czuwać. Trudno również odgadnąć, jakie były rzeczywiste oczekiwania Kościoła wobec tych ludzi. Zdawać by się nawet mogło, że Kościół instytucjonalny interesował się takim katechumenem bliżej dopiero wtedy, gdy przychodził on, aby się zapisać do grona „proszących o chrzest” (*competentes*). Jednakże, jak się wydaje, istniały jakieś instytucjonalne formy przygotowania katechumenów, a na temat programu tego przygotowania toczyły się nawet dyskusje. Dowodzą tego zachowane rozprawy, nie zawsze dostrzegane ze względu choćby na mało mówiące tytuły. Jednym z takich tekstów jest traktat *Wiara i uczynki* (*De fide et operibus*) Augustyna z Hippony. Biskup poświęcił go przede wszystkim kwestii moralnej formacji katechumenów proszących o chrzest.

### ***Wiara i uczynki* Augustyna z Hippony**

Traktat *Wiara i uczynki* powstał najprawdopodobniej w roku 413<sup>838</sup>. Napisał go zatem już doświadczony duszpasterz i w pełni dojrzały teolog.

---

<sup>838</sup> Większość biografów wskazuje rok 413, zob. W. Geerlings, *Augustinus – Leben und Werke. Eine bibliographische Einführung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn,

Przez komentatorów traktat jest uważany za „ważne źródło dla poznania praktyki stosowanej przez Kościół, przede wszystkim afrykański, w nauczaniu katechumenów i w udzielaniu chrztu”<sup>839</sup>. Chociaż tytuł nic nie mówi ani o katechumenach, ani o chrzcie, to traktat w rzeczywistości poświęcony jest przede wszystkim kwestiom związanym z przygotowaniem katechumenów do przyjęcia tego sakramentu. Wprawdzie niewiele, jeśli w ogóle, autor zajmuje się kwestiami praktycznymi, ale przecież traktat dotyczy istoty przygotowania do chrztu. Biskup Hippony widział potrzebę zajęcia się stroną doktrynalną katechez kierowanych do katechumenów, natomiast pominął całkowitym milczeniem stronę formy.

Chociaż traktat zaliczany jest do bardziej znanych, to sposób odczytania go przez teologów jest odmienny, a co za tym idzie, opinie na temat treści tam zawartych są bardzo rozbieżne. Już samo określenie jego charakteru nie jest sprawą jednoznaczną. Jedni komentatorzy zaliczają ten traktat do dzieł dogmatycznych<sup>840</sup>, inni wolą go włączyć do katechetycznych<sup>841</sup> albo pastoralnych<sup>842</sup> czy wreszcie filozoficzno-dogmatycznych<sup>843</sup>. Również jeśli chodzi o treść tego traktatu, można się spotkać z różnymi recenzjami. Według Agostina Trapègo Augustyn „ukazuje, że nie wystarczy wiara, potrzebne są uczynki: na tym winna bazować katecheza przedchrzcielna i pochrzcielna”<sup>844</sup>. Natomiast w *Nowym słowniku wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa* można przeczytać: „[Augustyn] odpowiada na pytanie, czy rozwiedzeni mogą otrzymać chrzest; opiera się na 1 Kor 3, 11–15; rozróżnia wiarę żywą – połączoną z uczynkami – i wiarę martwą; ta zasada ma być przestrzegana

---

2002, s. 190; A. Pieretti, *Introduzione*, w: Sant’Agostino, *La vera religione*, Roma 1995, s. 677 (NBA, 6/2).

<sup>839</sup> A. Pieretti, *Introduzione*, art. cyt., s. 683.

<sup>840</sup> Por. A. Trapè, *S. Agostino*, w: *Patrologia*, v. 3, a cura di: A. Di Berardino, Roma 1978, s. 350.

<sup>841</sup> Por. W. Budzik, w: św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952.

<sup>842</sup> W. Geerling, *Augustinus – Leben und Werke...*, dz. cyt., s. 119.

<sup>843</sup> Por. A. Pieretti, *Introduzione*, art. cyt., s. 683.

<sup>844</sup> A. Trapè, *S. Agostino*, dz. cyt., s. 350, tłum. własne.

w katechezie chrzcielnej”<sup>845</sup>. Autor wstępu do włoskiego wydania pisze o dziele „złożonym i wręcz zagmatwanym”<sup>846</sup>. Już tych kilka opinii daje wyobrażenie złożoności traktatu. Zamiast bazować na tych opiniach lepiej przyrzeć się samemu traktatowi i posłuchać, co na jego temat miał do powiedzenia sam autor.

Augustyn w *Sprostowaniach*, gdy wyjaśniał genezę swoich dzieł, przedstawiał tę sprawę w taki oto sposób:

W międzyczasie niektórzy bracia laicy, zaangażowani w studiowanie Pisma Świętego, podesłali mi pewne pisma, w których się odróżnia wiarę chrześcijańską od dobrych czynów. Autorzy tych pism utrzymują, że bez wiary i bez chrztu nie można osiągnąć życia wiecznego, podczas gdy dobre uczynki nie są do tego konieczne. W odpowiedzi napisałem księgę *Wiara i uczynki*, w której przedstawiłem nie tylko to, jak powinni żyć odrodzeni przez łaskę Chrystusa, ale także kogo należy dopuszczać do odradzającego obmycia<sup>847</sup>.

Z tych informacji poznajemy, ale tylko w ogólnym zarysie, okoliczności powstania traktatu. Z całą pewnością biskup Hippony łączy go z problematyką chrzcielną, wokół której trwały kontrowersje, choć nie wymienia, kto je wywołał. Na podstawie *Sprostowań* można się również domyślać, w jakim mniej więcej czasie został on napisany. Są tam bowiem odwołania do wcześniejszych i późniejszych traktatów<sup>848</sup>. Nieco dodatkowych informacji dotyczących powstania traktatu można jeszcze wydedukować z uważnej jego lektury.

Nader interesująca i wielce wymowna jest już sama geneza traktatu. W rzeczywistości stanowi on odpowiedź na pojawiające się wątpli-

<sup>845</sup> *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, opr. M. Starowieyski, Poznań 2018, s. 137.

<sup>846</sup> A. Pieretti, *Introduzione*, art. cyt., s. 680, tłum. własne.

<sup>847</sup> Augustinus, *Retractationes* 2, 38, w: Sant’Agostino, *Le ritrattazioni*, Roma 1994, s. 208 (NBA, 2), tłum. własne.

<sup>848</sup> Augustinus, *Retractationes* 2, 38, dz. cyt., s. 208.

wości, czy nawet postulaty zgłaszane pod adresem odpowiedzialnych za dopuszczanie katechumenów do chrztu. Kwestionowano niektóre wymagania stawiane samym katechumenom. Augustyn polemizuje z adwersarzami, których argumenty w sposób bardzo drobiazgowy stara się obalić. Musiały one być dość głośno sformułowane, skoro znany biskup uważa za konieczne zabrać głos w tej sprawie i odpowiedzieć w sposób możliwie dogłębny na podnoszone kwestie. Sprawę uważał za ważną i w żaden sposób niezaskługującą na zlekceważenie tak z punktu widzenia teologicznego, jak też duszpasterskiego. Nawet jeżeli interesowała ona tylko ograniczony krąg osób.

Nierozstrzygnięta pozostaje kwestia, kto wspomniane zastrzeżenia zgłaszał. Sam autor traktatu już w pierwszym zdaniu pisze: „Niektórym wydaje się, że do chrztu należy dopuszczać wszystkich bez różnicy [...], nawet jeśli nie chcieli zmienić złego i odrażającego postępowania”<sup>849</sup>. Wystąpienie Augustyna jawi się w tym kontekście jako reakcja na te opinie, choć nie podaje on, kto ani w jaki sposób je sformułował. Jedynie ogólnie zauważa, że są to ci, którzy „chcieliby uwikłanym w siłą cudzołóstwa pomóc do przyjęcia chrztu”<sup>850</sup>. Z tego zdania nie sposób wywnioskować, czy chodzi o duchownych, czy też o osoby świeckie.

Usiłowano ustalić, kogo na myśli miał Augustyn, pisząc o pytających go „braciach laikach”, a przede wszystkim, kto był autorem kontrowersyjnych tez. Było wiele spekulacji na ten temat, ale zakończyły się bez uzyskania ostatecznych rozstrzygnięć. Nie udało się znaleźć „pism”, o których wspominał Augustyn. Podobnie jak nie można w sposób jednoznaczny zidentyfikować autorów kwestionowanych przez Augustyna poglądów. W tej sytuacji uzasadniona wydaje się opinia, zgodnie z którą kontrowersyjne pomysły wysuwali nieco „zeświecczeni” katechumeni

---

<sup>849</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 1, 1, w: Sant'Agostino, *La vera religione*, dz. cyt., s. 692, tłum. własne.

<sup>850</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 1, 2, tłum. W. Budzik, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 172.

i katechiści współcześni Augustynowi<sup>851</sup>. Nie sposób przesądzić, czy chodziło tylko o środowisko afrykańskie, czy też było to zjawisko szersze. Na ten temat brak informacji również w innych źródłach.

Augustyn musiał swoim antagonom odpowiedzieć na trzy zasadnicze kwestie. Pierwsze dwie mają w dużej mierze charakter pastoralny. Przede wszystkim podnoszono postulat, by do chrztu z reguły dopuszczać wszystkich katechumenów, którzy tylko złożą wyznanie wiary, bez oglądania się na ich postępowanie<sup>852</sup>. Co więcej, i to była druga kwestia, domagano się, aby drażliwe kwestie moralne poruszać dopiero po chrzcie. Przed chrztem uczący katechumenów mieliby się ograniczyć do pouczenia słuchaczy o samych prawdach wiary chrześcijańskiej. Trzecia natomiast kwestia miała charakter bardziej dogmatyczny, bo ci, którzy ją podnosili, twierdzili, że do zbawienia wystarcza sama wiara wyznana na chrzcie, bez oglądania się na życie ochrzczonego. W tym kontekście pojawia się kwestia pokuty za grzechy i możliwości oczyszczenia się z nich po śmierci. Te zagadnienia z samym przygotowaniem do chrztu miały tylko pośredni związek, bo dotyczyły w zasadzie wszystkich chrześcijan, ale mają duże znaczenie teologiczne, a w dodatku są bardzo kontrowersyjne, więc nie dziwi duże nimi zainteresowanie<sup>853</sup>. Czasem mówiąc o traktacie *Wiara i uczynki*, wręcz zapomina się o tym, co sam autor na jego temat sądził, i problematyka związana z przygotowaniem katechumenów umyka uwadze, a koncentruje się uwagę na wskazanych wątkach teologicznych.

W kontekście tych istotnych kwestii w traktacie pojawiają się inne, niekiedy nader interesujące, choć dla Augustyna w tym momencie mniej ważne. Jedną z nich był problem etyki małżeńskiej i związanej z nią wizją małżeństwa, bo te właśnie kwestie stanowiły, jak się wydaje, największy problem dla katechumenów. Hipponita mimochodem

---

<sup>851</sup> Por. A. Pieretti, *Introduzione*, art. cyt., s. 679.

<sup>852</sup> Tę kwestię sam autor traktatu uważał nawet za najważniejszą, por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 27, 49, dz. cyt., s. 226.

<sup>853</sup> Por. A. Pieretti, *Introduzione*, art. cyt., s. 679.

dotyka przy okazji kwestii nierozzerwalności małżeństwa, co wyciąga się w kontekście współczesnych debat na ten temat<sup>854</sup>. W traktacie pojawia się również kwestia eklezjologiczna, a mianowicie „zmieszania dobrych i złych” w Kościele, czyli zagadnienie świętości i grzeszności jego członków<sup>855</sup>. Niektórzy z analityków zwracają uwagę na mnóstwo odwołań do Pisma Świętego, zwłaszcza w części finalnej traktatu, co zbliża traktat do dzieła egezyjycznego<sup>856</sup>.

### Do chrztu wystarczy wyznać wiarę?

Zdaniem autorów pism przedstawionych do oceny Augustynowi, do chrztu należy dopuścić wszystkich, którzy mają wystarczającą znajomość prawd wiary i deklarują chęć ich przyjęcia, „nawet gdyby odmawiali w sposób zdecydowany zmienić swoje życia znane z występków i sromoty”<sup>857</sup>. Co więcej, uważali oni, że „trzeba najpierw chrzczyć, a następnie pouczać o tym, co należy do uczciwego życia i dobrych obyczajów”<sup>858</sup>. Zdaniem rzeczonych autorów w przygotowaniu do chrztu zbyt wysokie są wymagania dotyczące życia moralnego katechumenów, a nawet samo pouczanie katechumenów o chrześcijańskich zasadach moralnych. Jak się wydaje, głównie chodziło o chrześcijańskie zasady życia małżeńskiego, bo jako przykład „występków i sromoty” w *De fide et operibus* podani zostali mężczyźni żyjący z nierządnicami, porzucający własne żony oraz kobiety popełniające podobne wykroczenia<sup>859</sup>.

Zwolennicy proponowanego rozwiązania powoływali się na argumenty o różnym charakterze. Przede wszystkim odwoływali się do rzekomej praktyki apostołów i pierwotnego Kościoła. Jak zapisano

---

<sup>854</sup> Por. G. Cereti, *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Ariccia 2013, s. 256–257.

<sup>855</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 27, 49, dz. cyt., s. 224.

<sup>856</sup> Por. A. Pieretti, *Introduzione*, art. cyt., s. 682.

<sup>857</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 1, 1, dz. cyt., s. 692, tłum. własne.

<sup>858</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 6, 9, dz. cyt., s. 179.

<sup>859</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 1, 2, dz. cyt., s. 172.

w Dziejach Apostolskich, apostołowie udzielali chrztu bez wcześniejszych pouczeń moralnych i bez żądania od kandydatów do chrztu moralnej przemiany. Dowodzić tego miało postępowanie św. Piotra w dniu Pięćdziesiątnicy<sup>860</sup>. Udzielił on chrztu kilku tysiącom ludzi bez sprawdzania ich postępowania moralnego ani nawet nie wymagając żadnych deklaracji o charakterze moralnym<sup>861</sup>. W podobny sposób zachował się apostoł Filip, udzielając chrztu dworzaniowi<sup>862</sup>. On nie tylko nie wspominał o wymaganiach moralnych, ale nawet pominął istotne kwestie dogmatyczne, bo nie pytał ani o wiarę w Ducha Świętego, ani o wiarę w zmartwychwstanie czy odpuszczenie grzechów<sup>863</sup>.

Dzieje Apostolskie dostarczyły również argumentów w najbardziej bulwersującej sprawie, czyli konieczności uporządkowania przed chrztem życia małżeńskiego według zasad etyki chrześcijańskiej. Autorzy, z którymi dyskutował Augustyn, twierdzili:

Wśród trzech tysięcy ludzi, których Apostołowie jednego dnia ochrzcili [...], byli z pewnością tacy, którzy pobrali cudze żony, lub takie niewiasty, które miały cudzych mężów. Dla nich powinni byli Apostołowie ustanowić zasadę, której następnie przestrzegano by w Kościołach, że nie dopuszcza się do chrztu takich, którzy wprawdzie nie poprawią się z cudzołóstwa<sup>864</sup>.

Ponieważ takiej zasady w listach apostolskich wprost sformułowanej nie ma, zatem można domniemywać, że w ogóle nie istniała i apostołowie wymagań wobec cudzołóżników nie formułowali. Stąd adwersarze Augustyna, powołując się na tak wydedukowany wniosek: „żądadą przyjęcia do Chrztu i dopuszczenia do Stołu Pańskiego takich ludzi, którzy by nawet otwarcie oświadczali, że się nie poprawią, co więcej

---

<sup>860</sup> Por. Dz 2, 37–38.

<sup>861</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 8, 12, dz. cyt., s. 183.

<sup>862</sup> Por. Dz 8, 37.

<sup>863</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 9, 14, dz. cyt. s. 185.

<sup>864</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 21, 37, dz. cyt., s. 214.

jeszcze, powiadają, że wcale nie należy zwracać im uwagi na potrzebę poprawy, lecz dopiero później pouczyć ich o tym<sup>865</sup>.

W Piśmie Świętym można również, zdaniem adwersarzy Augustyna, znaleźć dowody na zbędność pouczeń moralnych przed chrztem. Taką wymowę mają ich zdaniem świadectwa zawarte w Starym Testamencie, zapowiadające chrzest i będące jego figurą<sup>866</sup>. Wystarczy wspomnieć wyjście Żydów z Egiptu i przejście przez Morze Czerwone, co było w powszechnym przekonaniu figurą chrztu<sup>867</sup>. Jak wiadomo „dopiero po tym fakcie naród izraelski otrzymał Prawo, z którego uczył się, jak żyć<sup>868</sup>”. O tym samym zdają się pouczać także apostołowie, którzy „najpierw wpajali naukę wiary, a następnie podawali przykazania<sup>869</sup>”. Najwięcej argumentów potwierdzających tę tezę znaleźć można w listach św. Pawła. Można przecież przypomnieć zdania, w których apostoł domaga się wiary i podaje konkretnie, w co adresaci mają wierzyć<sup>870</sup>. Natomiast wymagania moralne, których wprowadzenie nie brakuje w tych listach, są podane oddzielnie, co stanowi dowód na to, że mają być głoszone nie razem z wezwaniem do wiary<sup>871</sup>. W obronie swego stanowiska liberalni katolicy posuwali się do bardzo naciąganych egzegez. Przykładem takiego postępowania może być wyjaśnienie licznych wezwań do pokuty, jakie znaleźć można w Nowym Testamencie. Zdaniem oponentów Augustyna słowa: „Czyńcie pokutę<sup>872</sup>” miały oznaczać: „aby czynili pokutę za to tylko, że nie wierzyli w Chrystusa<sup>873</sup>”, a więc za sam grzech niewiary. O innych grzechach nie miało być w tym wezwaniu mowy.

---

<sup>865</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 10, dz. cyt., s. 181.

<sup>866</sup> Szerzej na temat starotestamentalnych figur chrztu zob. J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, Kraków 1996, s. 86–147.

<sup>867</sup> Szerzej zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 40–65.

<sup>868</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 11, 17, dz. cyt., s. 189.

<sup>869</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 11, dz. cyt., s. 181–182.

<sup>870</sup> Por. 1 Kor 2, 2; 1 Kor 3, 11–15.

<sup>871</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 11, dz. cyt., s. 181.

<sup>872</sup> Por. Dz 2, 37–38.

<sup>873</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 8, 13, dz. cyt., s. 183.



Nawrócenie potrzebne do chrztu miało zatem polegać wyłącznie na wyznaniu wiary.

Dodatkowym argumentem, mającym uzasadniać dopuszczanie do chrztu bez stawiania wymagań moralnych, miała być tolerowana obecność grzeszników w Kościele. Przypominano w tym kontekście liczne teksty biblijne usprawiedliwiające tę sytuację. Skoro bowiem jest tam miejsce na kłokol<sup>874</sup>, a Kościół zdaje się być siecią zagarniającą dobre i złe ryby<sup>875</sup>, na ucztę zaproszenie zostało wystosowane do wszystkich<sup>876</sup>, to tym samym chrzest mogą otrzymać wszyscy, którzy otworzą się na Chrystusa i odpowiedzą na Jego wezwanie, jak według Augustyna twierdzili zwolennicy chrztu bez konieczności nawrócenia<sup>877</sup>.

Generalnie adwersarze Augustyna byli zdania: „do osiągnięcia zbawienia wystarczy sama wiara”, bo św. Paweł pisze: „mamy czynić zło, aby wyszło to na dobre” (Rz 3, 8)<sup>878</sup>. W ich przekonaniu zbawienie zależy wyłącznie od wiary, a nie od uczynków. Te, nawet jeśli byłyby złe, staną się niczym słoma, która się spali. Powoływali się przy tym na zdanie św. Pawła o „zbawieniu jakby przez ogień” (1 Kor 3, 13)<sup>879</sup>. Jak można wnioskować z dalszych wywodów, przez ogień rozumiano przede wszystkim doczesne cierpienia i być może dobrowolne umartwienia, a przede wszystkim jakiś oczyszczający ogień po śmierci. Zdaniem Augustyna: „sądzą, że przez pewne kary ogniowe mogą oni oczyścić się i dostąpić zbawienia”, o ile „z wiarą w Chrystusa łączą dobre uczynki”<sup>880</sup>. W przypadku cudzołożników uważali nawet, że „nie otrzymawszy chrztu zginą oni na wieki, jeśli go zaś otrzymają, wtedy mimo trwania w grzechach zostaną przez ogień zbawieni”<sup>881</sup>. Z opinią

---

<sup>874</sup> Por. Mt 13, 29–30.

<sup>875</sup> Por. Mt 13, 47.

<sup>876</sup> Por. Mt 22, 10; Łk 14, 16.

<sup>877</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 3, 4; 4, 6; 17, 31, dz. cyt., s. 174, 176, 206–207.

<sup>878</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 14, 21, dz. cyt., s. 195.

<sup>879</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 15, 24, dz. cyt., s. 196.

<sup>880</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 15, 24, dz. cyt., s. 198.

<sup>881</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 1, 2, dz. cyt., s. 172.

wyrażoną w ostatnim zdaniu musiał Augustyn polemizować dość często, co świadczy o aktualności problemu w jego czasach. Zwolenników tej teorii można było znaleźć nawet wśród znanych teologów<sup>882</sup>.

Tego typu opinie były, jak się wydaje, rozpowszechnione wśród ludzi świeckich, ale zyskiwały też posłuch u co poniektórych biskupów. Zdaniem Augustyna nie było to jednak stanowisko całkiem nowe wśród chrześcijan, bo już śladów podobnego myślenia dopatrywał się on w czasach apostołskich. Wprawdzie teksty z tego czasu nie mówią o tym wprost, ale już wtedy podobne argumenty czerpano z „pewnych mniej jasnych zdań św. Pawła”<sup>883</sup>. Można zatem domniemywać: „takie mniemanie powstało jeszcze za czasów Apostołów”, a dowodem na to jest reakcja, jaką dostrzec można w listach Świętych Piotra, Jakuba, Jana. Autorzy tych pism z mocą podkreślali konieczność życia zasługującego na zbawienie i przestrzegali przed „martwą wiarą” (*fides mortua*) jakoby wystarczającą do zbawienia<sup>884</sup>. Najdobitniej wyrażone to zostało w słowach apostoła Jakuba „wiara bez uczynków jest martwa” (Jk 2, 20). Te zdania według biskupa Hippony rozwiewają niektóre wątpliwości wynikłe być może z niejasnych sformułowań św. Pawła<sup>885</sup>. Jakkolwiek nawet uważna lektura listów tego apostoła takie wątpliwości czyni bezzasadnymi<sup>886</sup>.

Augustyn zgadzał się ze stanowiskiem swoich adwersarzy tylko co do jednego przypadku, w którym dopuszczalna jest możliwość udzielenia chrztu bez wcześniejszych pouczeń moralnych i bez oczekiwania widocznego nawrócenia. Chodziło o sytuację losową, usprawiedliwiającą natychmiastowe działanie. Jego zdaniem tak postąpić można było tylko w przypadku: „gdy na kogo przyjdzie ostatni dzień, i wtedy po kilku słowach, zawierających jednak wszystko, wyznaje taki człowiek wiarę

---

<sup>882</sup> Sam Augustyn teorię tę wywodzi od Orygenesesa, zob. Święty Augustyn, *O państwie Bożym* 21, 17, Warszawa 1977, s. 528–529.

<sup>883</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 14, 22, dz. cyt., s. 196.

<sup>884</sup> Por. Augustinus, *De fide et operibus* 14, 21–23, dz. cyt., s. 728–730.

<sup>885</sup> Por. Augustinus, *De fide et operibus* 14, 21, dz. cyt., s. 728.

<sup>886</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 11, dz. cyt., s. 182.

i przyjmuje Sakrament, aby po rozstaniu się z tym życiem odszedł uwolniony od ciężaru wszystkich grzechów z przeszłości<sup>887</sup>. Jest to zatem możliwe i nawet zalecane w niebezpieczeństwie śmierci. Choć nie zostało to w tym miejscu wyraźnie zaznaczone, można się domyślać, że chodzi jednak o umierającego katechumena. Natomiast w każdym innym przypadku należy najpierw zadbać o stosowne pouczenie moralne i wyraźne nawrócenie, a dopiero później udzielać chrztu. Przemawiają za tym zarówno racje teologiczne, jak też względy pastoralne.

### Prawdziwe nawrócenie

Dla uzasadnienia swoich racji biskup Augustyn, podobnie zresztą jak jego adwersarze, odwoływał się do bogatej argumentacji biblijnej. Jako dowód przytaczał sytuacje opisane w Biblii, jak też konkretne teksty. Konieczność nawrócenia i zmiany obyczajów, a tym samym konieczność głoszenia katechumenom katechez moralnych wprost wynika z wielu innych tekstów biblijnych. Na dowód tego przywołuje Augustyn postać Jana Chrzciciela, który przychodzących do niego wzywał do zmiany obyczajów, a nie tylko do wiary<sup>888</sup>. Zdaniem Augustyna autor Ewangelii, zamieszczając te wezwania, „wystarczająco zaznaczył, że nauczanie o dobrych obyczajach i wzywanie do ich zachowania należy do tego, kto kieruje przygotowaniem do chrztu”<sup>889</sup>.

Na poparcie tego stanowiska można, zdaniem Augustyna, przytoczyć wiele innych wypowiedzi biblijnych, niekiedy w sposób bardzo jednoznaczny uzasadniających konieczność dobrych uczynków warunkujących zbawienie, kiedy indziej ucząc tego samego w sposób pośredni. Wystarczy wspomnieć rozmowę Jezusa z młodzieńcem<sup>890</sup>. Wprawdzie ściśle rzecz biorąc, nie ma tam nawet wymogu wiary, ale tylko wezwa-

---

<sup>887</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 6, 9, dz. cyt., s. 179.

<sup>888</sup> Por. Łk 3, 13–14.

<sup>889</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 13, 19, dz. cyt., s. 193.

<sup>890</sup> Por. Mt 19, 17–21.

nie do zachowania przykazań, ale to wystarczy biskupowi Hippony, by stwierdzić: „zostały mu dane przykazania dotyczące obyczajów”. Nie mogą one być jednak zachowane bez wiary, o czym Chrystus nauczył w innym miejscu<sup>891</sup>. W przekazach ewangelicznych, gdy je czytać w całości, jest zatem zawarte wezwanie do nawrócenia polegającego również na zmianie życia. Wezwanie to stanowi integralną część prawdy o chrzcie głoszonej przez Chrystusa. Przecież nawet św. Paweł, na którego powoływali się autorzy krytykowanych przez biskupa Hippony dzieł, z mocą podkreślał zasadę: „wiara przez miłość czynna” (Ga 5, 6), co jasno podkreśla konieczność uczynków wypływających z wiary. W innym tekście sam Apostoł Narodów przyznaje, że wiara bez miłości nic nie znaczy<sup>892</sup>, a miłość to przecież czyni<sup>893</sup>. Powoływanie się zatem na jego tekst o wystarczalności wiary jest co najmniej nadinterpretacją.

Wbrew twierdzeniom zwolenników chrztu uwarunkowanego tylko wyznaniem wiary za koniecznością nawrócenia moralnego przemawia praktyka Kościoła apostołów. Nauczanie apostołów pełne jest wezwań do nawrócenia i zmiany życia. Brak wzmianki o takim wymaganiu w scenach chrztu, na które powoływali się adwersarze Augustyna, można wytłumaczyć skrótowym przedstawieniem tych wydarzeń w Piśmie Świętym. To „z racji zwięzłości” zostało przemilczane to, o czym późniejsza tradycja jasno mówi w kwestii wymagań moralnych stawianych kandydatowi do chrztu<sup>894</sup>. W żaden jednak sposób nie można tych przemilczeń traktować jako dowodu na zaniechanie, a w jeszcze większym stopniu jako dowodu na brak tych wymagań w czasach apostołskich.

Potwierdza to, zdaniem Augustyna, prawo kościelne, stanowiące, że przystąpić do chrztu mogli nawet publiczni grzesznicy, ale pod warunkiem całkowitego zerwania z wcześniejszym stylem życia. W tym

---

<sup>891</sup> Augustyn przywołuje rozmowę Chrystusa z młodzieńcem i radę: „Zachowuj przykazania” (Mt 19, 17), por. Augustinus, *De fide et operibus* 13, 20, dz. cyt., s. 726.

<sup>892</sup> Por. 1 Kor 13, 2.

<sup>893</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 14, 21, dz. cyt., 196.

<sup>894</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 9, 14, dz. cyt., s. 716, tłum. własne.

wypadku Augustyn powołał się na „starożytny i pozostający w mocy zwyczaj Kościoła”, który nakazywał nierządnicom i kuglarzom „rozwiązanie i zerwanie takich więzów”<sup>895</sup>. Jak się wydaje, w ten sposób biskup Hippony odwołuje się do powszechnie stosowanego w Kościele zwyczaju egzaminowania nowych kandydatów przed ich przyjęciem w grono katechumenów. Według niego od ludzi obciążanych grzechami nierządu należy bezwarunkowo żądać zerwania z tym grzechem, bo według tradycji należał on do trzech, za popełnienie których wykluczano z Kościoła. Wszystkim było wiadomo, że: „trzy [grzechy] są śmiertelne: nieczystość, bałwochwalstwo oraz zabójstwo i należy je karać ekskomuniką”<sup>896</sup>. Skoro zatem za grzech nierządu groziły ochrzczoneму tak surowe sankcje, to tym bardziej winnych tego grzechu nie należało do Kościoła przyjmować, jeśli nie chcieli z nim zerwać, wnioskował Hipponita.

W dodatku dostrzegął on w stanowisku swoich adwersarzy widoczny brak konsekwencji. Jak się bowiem okazuje, ulgową taryfę stosowali oni tylko wobec różnego rodzaju cudzołożników. Za oczywiste natomiast uznawali oni konieczność wyrzeczenia się przez kandydatów do chrztu bałwochwalstwa i innych wykroczeń moralnych uznawanych przez Kościół za ciężkie. Popełniającym takie występki, jeżeli nie wyrażali całkowitej gotowości zerwania z nimi, nawet nie dozwolano wejść w szereg katechumenów, o czym wielokrotnie jest mowa w traktacie *Wiara i uczynki*<sup>897</sup>. Zerwanie z postępowaniem naznaczonym grzechami uważanymi za ciężkie stanowiło pierwszy i niezbędny krok, jaki musiał

---

<sup>895</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 18, 33, dz. cyt., s. 210. Ks. Budzik widzi w tym odwołanie do synodu w Elwirze i jego kanonu 44, zob. tamże, przypis 1. Jednak kanon ten mówi o „nierządniczy, która wyjdzie za mąż, a następnie przystąpi do wiary”, *Elwira* (ok. 306), k. 44, w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, dz. cyt., s. 56\*.

<sup>896</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 19, 34, dz. cyt., s. 752, tłum. własne. Podstawą do tego są wskazania św. Pawła, por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 15, 25, dz. cyt., s. 198–199.

<sup>897</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 12, 18; 15, 25; 21, 37, dz. cyt., s. 192, 200, 214.

zostać zrobiony już ze strony chcącego się zapisać do grona katechumenów. Dowodzi to w sposób oczywisty, że w jeszcze większym stopniu należy to uznać za konieczny warunek uzyskania odpuszczenia grzechów i otrzymania łaski chrztu, do którego czas bycia katechumenem miał przygotować<sup>898</sup>.

Oczywiście, autor *De fide et operibus* był świadomy, że dla Kościoła przemawiająca i wystarczająca była już sama deklaracja przyszłego katechumena. Należało ją przyjąć za dobrą monetę, choć można się było liczyć z tym, że w niektórych przypadkach była ona gołosłowna, czy wręcz nierzetelna<sup>899</sup>. Taka jasna i bezwarunkowa deklaracja była konieczna w przypadku zwłaszcza tych, którzy jawnie, albo nawet ostentacyjnie, naruszali zasady moralności chrześcijańskiej w kwestiach fundamentalnych. Nieco inaczej wyglądało to w przypadku przywiązania do grzechów mniejszej wagi. Czytamy w traktacie: „Co się tyczy pijaków, skąpców, przekleńników i innych jawnych grzeszników [...], tacy pod wpływem biczowania ich przykazaniami i katechizmowymi pouczeniami, przystępują do Chrztu, zmieniawszy swoją wolę ku lepszemu”<sup>900</sup>. Dotyczyło to zatem grzechów, które „dadzą się łatwo naprawić poprzez jałmużnę”<sup>901</sup>. Za grzechy, za które nie groziło wykluczenie z Kościoła, można było zadośćuczynić również po chrzcie.

W świetle przytoczonych argumentów oczywisty stawał się postulat żądania od katechumenów zgłaszających się już do chrztu uregulowania życia małżeńskiego według zasad etyki chrześcijańskiej. Innej opcji Augustyn nie dopuszczał. A już w sposób szczególny odmawiał możliwości chrztu takich, którzy dopuszczali się grzechu nierządu i nie mieli zamiaru z tego procederu zrezygnować. Ponieważ za ten rodzaj grzechu

---

<sup>898</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 25, 47, dz. cyt., s. 223.

<sup>899</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 25, 47, dz. cyt., s. 223. W przypadku, gdy katechumen tylko deklarował poprawę, choć nie miał zamiaru jej realizować, pojawia się kwestia odpuszczenia grzechów na chrzcie świętym. Tego wątku jednak w tym traktacie Augustyn nie rozwija.

<sup>900</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 18, 33, dz. cyt., s. 210.

<sup>901</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 19, 34, dz. cyt., s. 211.

usuwano z Kościoła, więc tym bardziej nie można było przyjąć kogoś, kto nie zamierzał z niego się podnieść. Takiego nie tyle nie przyjmowano do Kościoła, ile on sam się z niego wykluczał<sup>902</sup>.

## Katecheza moralna

Autorzy dzieł, z którymi polemizował Augustyn, kwestionując konieczność nawrócenia moralnego przed chrztem, negowali potrzebę, a nawet sens organizowania katechez moralnych, bo tych, którzy nie chcą się poprawić, „nie należy wcale napominać”<sup>903</sup>. Optowali za tym, by przystępującym do chrztu „dać pouczenia dotyczące wiary, a dopiero później wskazówki dotyczące dobrego życia”<sup>904</sup>. Dopiero ochrzczonych „należy pouczać o obyczajach składających się na życie chrześcijańskie”<sup>905</sup>. Powoływali się przy tym na przykład apostołów, o czym w większości było wyżej powiedziane. Egzemplifikacją postępowania apostołów miałyby być postępowanie apostoła Filipa, któremu poganin powiedział tylko „Wierzę w Jezusa Chrystusa” (Dz 8, 37) i otrzymał chrzest<sup>906</sup>. Zwolennicy likwidacji pouczeń moralnych przed chrztem odwoływali się również do dość absurdalnych argumentów natury teologicznej. Według nich nieznanomość zasad moralnych Kościoła spowoduje, że katechumeni nie będą mieli grzechu<sup>907</sup>. Tym samym nawet chrzest przyjmą skutecznie i ważnie, a gdy po nim dowiedzą się o zasadach moralnych, to sami zadecydują, czy je zachowywać, czy też nie.

Takie stanowisko spotkało się z surową naganą i sprzeciwem ze strony biskupa Hippony. Domagając się nawrócenia moralnego i uzasadniając jego konieczność bez taryfy ulgowej dla tych, których nazywał „cudzołożnikami”, przyjmował jako oczywistą konieczność pouczenia wszyst-

---

<sup>902</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 12, 31, dz. cyt., s. 208

<sup>903</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 7, 10, dz. cyt., s. 708, tłum. własne.

<sup>904</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 7, 11, dz. cyt., s. 710, tłum. własne

<sup>905</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 13, 20, dz. cyt., s. 726, tłum. własne.

<sup>906</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 9, 14, dz. cyt., s. 185.

<sup>907</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 10, dz. cyt., s. 180.

kich pragnących przyjąć chrzest o chrześcijańskich zasadach moralnych. Argumenty oponentów zbijał na różne sposoby. Te oparte na Piśmie Świętym, zwłaszcza na Dziejach Apostolskich, odpierał dość prostym kontrargumentem: to, że o czymś nie jest napisane, nie znaczy, że tego nie było. W przypadku Filipa jest powiedziane: „I ochrzcił go Filip” (Dz 8, 38), co należy rozumieć: „że wszystko wypełniono, co aczkolwiek w Piśmie dla zwięzłości zamilczano”<sup>908</sup>. Argumentację laksystów można w tym przypadku nawet sprowadzić do absurdu, bo przecież Dzieje Apostolskie nic nie mówią, by Filip pytał o wiarę w te prawdy wiary, które stawia się przy chrzcie. Pytał zatem retorycznie Augustyn:

czy więc katecheta nie ma nic powiedzieć, a przyjmujący wiarę nie ma wyznać nic o Duchu Świętym, nic o Kościele, nic o odpuszczeniu grzechów, nic o zmartwychwstaniu umarłych, wreszcie o samym Panu Jezusie Chrystusie nic, tylko to, że jest Synem Bożym, a o Jego wcieleniu z Dziewicy – już nie, o Jego męce nic, o śmierci na krzyżu, o pogrzebie, o zmartwychwstaniu trzeciego dnia, o wniebowstąpieniu i stolicy po prawicy Ojca?<sup>909</sup>.

Oczywiście pytania sformułowane przez biskupa Hippony są retoryczne, bo nikt z jego dyskutantów nie kwestionował konieczności nauki prawd zawartych w Symbolu. Augustynowi łatwo było na tym przykładzie wykazać, jak łatwo można obalić argumenty mające, zdawać by się mogło, podstawy biblijne.

Wskazawszy absurdalność rozumowania adwersarzy, biskup Hippony jasno sformułował postulat: „mający przyjąć chrzest powinni poznać nie tylko to, w co powinni wierzyć, ale także w jaki sposób się wyrwać z tego zdeprawowanego świata. To jest właściwy moment, aby usłyszeli, w jaki sposób jako wierzący winni żyć”<sup>910</sup>. Katecheza moralna winna zatem

---

<sup>908</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 9, 14, dz. cyt., s. 185.

<sup>909</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 9, 14, dz. cyt., s. 185.

<sup>910</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 8, 13, dz. cyt., s. 714, tłum. własne.



być integralnym elementem przygotowania do chrztu obok katechezy poświęconej prawdom wiary. Wprawdzie nie mówił, w jakiej formie, kiedy i gdzie należy ją głosić, ale zdając sobie sprawę, że całe przygotowanie odbywało się wówczas w ramach katechez, można widzieć w tym postulat katechezy o tym charakterze.

Postulat ten – zdaniem Augustyna – wynika w istocie z ogólnej zasady normującej przepowiadanie chrześcijańskie. Zgodnie z tą zasadą, która mówi: „Na tym bowiem polega głoszenie Chrystusa, że nie tylko mówi się, w co należy wierzyć o Chrystusie, ale również to, czego ma przestrzegać ten, który przystępuje do wspólnoty ciała Chrystusa”, moralność stanowi nieodłączny składnik przepowiadania chrześcijańskiego. Jedyną kwestią jest właściwe rozłożenie tych elementów składowych tego przesłania. Zatem: „Chrystusa głosi się raz krócej i zwięźle, kiedy indziej szerzej i w sposób pogłębiony. Nie można pomijać ani tego, co wiąże się z wiarą, podobnie jak tego, co należy do obyczajów wierzących”<sup>911</sup>. Prawdy wiary i zasady moralne składają się na całość przesłania chrześcijańskiego, które powinno być w pełni poznane przez każdego nawracającego się. Skoro zatem przed chrztem wszystkich katechumenów poucza się o prawdach wiary, w które należy wierzyć, i nikt tego nie kwestionuje, to równocześnie winni oni być pouczeni przynajmniej o fundamentalnych zasadach postępowania.

Uzasadnienie dla takiego ukonstytuowania moralnej katechezy przedchrzcielnej znajduje Augustyn w świadectwach Kościoła apostołów. Z całym przekonaniem pisze: „nie ma żadnego dowodu w Listach Apostolskich dla takiego mniemania, żebyśmy uznawali potrzebę pouczenia zgłaszających się do chrztu najpierw o samej wierze, a dopiero ochrzczonych o obyczajach”<sup>912</sup>. Błąd adwersarzy Augustyna wynika z tego, że nie zauważają, iż listy, zwłaszcza św. Pawła, są skierowane do już ochrzczonych. W konsekwencji, chociaż można mówić o katechezie doktrynalnej i katechezie moralnej, to w praktyce „bardzo często obie

---

<sup>911</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 9, 14, dz. cyt., s. 716, tłum własne.

<sup>912</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 11, dz. cyt., s. 182.

katechezy łączą się w jednym wykładzie<sup>913</sup>. Zachodzi zatem nie tylko zbieżność w czasie w głoszeniu tych katechez, ale nawet formalne ich połączenie<sup>914</sup>.

W traktacie Augustyna brak bardziej szczegółowych wskazań co do treści postulowanych katechez moralnych. Można się domyślać, że winna ona dotyczyć przede wszystkim tych zasad, które stanowią podstawę moralności chrześcijańskiej. Katechumen winien przede wszystkim wiedzieć, jakie zachowania moralne są nie do pogodzenia z faktem przynależności do Kościoła i zamykają drogę do zbawienia. „Trzymajmy się zdrowej nauki Boskiego Nauczyciela [...], by ze świętym Chrztem współgrało życie chrześcijańskie i aby żadnemu człowiekowi nie przyrzekano życia wiecznego, nawet gdyby mu brakowało jednego z dwojga<sup>915</sup>”. Konkretny problem, jaki stał się podstawą powstania całego sporu, czyli zasady chrześcijańskiej etyki małżeńskiej, zdaniem Augustyna, bez wątpienia winny być przedmiotem katechezy dla katechumenów.

### Problem pastoralny

Dyskusję na temat dopuszczania do chrztu wywołali świeccy niechętni wymaganiom stawianym przez Kościół w dziedzinie małżeńskiej. To stanowisko, chociaż z nieco innych powodów, popierała część biskupów. Jedni biskupi, powodowani „ludzkim współczuciem” (*humana miseratione*), widząc, że katechumeni pozostający w związkach cudzołożnych wolą żyć i umrzeć bez sakramentu chrztu niż zerwać z cudzołóstwem,

---

<sup>913</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 11, dz. cyt., s. 182.

<sup>914</sup> Wszystko zależało od praktyki stosowanej w danej wspólnotce. W Antiochii, o czym poświadcza Jan Chryzostom, katechezy doktrynalne i moralne głoszone były oddzielnie, a nawet przez różne osoby, szerzej zob. A. Żurek, *Przygotowanie katechumenów do chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 206–207 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 105).

<sup>915</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 26, 48, dz. cyt., s. 224.

są w stanie zgodzić się na ich dopuszczenie do chrztu bez domagania się tego zerwania<sup>916</sup>. Byli też inni, nazwani przez Augustyna „gnuśnymi szafarzami”. Uzasadniali oni swoją rezygnację z głoszenia katechez moralnych i stawiania wymagań moralnych katechumenom niechęcią do „brania odpowiedzialności za grzechy cudze”<sup>917</sup>. Śmierć bez chrztu uważali za większe niebezpieczeństwo niż jego przyjęcie bez rzeczywistego nawrócenia. Wychodzili przy tym z uproszczonego teologicznego założenia, że wiara wystarczy do zbawienia, a grzechy Pan Bóg może odpuścić również po śmierci.

Sama propozycja rozluźnienia dyscypliny kościelnej w kwestiach małżeńskich była zjawiskiem nowym w Kościele, bo jak przypominał Augustyn, coś takiego jeszcze w czasach biskupa Cypriana nie występowało. Natomiast odnośnie do swoich czasów musi on zauważyć: „Za naszych czasów nie uważa się tego za grzech”<sup>918</sup>. Wprawdzie biskupi krytykowani przez Augustyna próbowali się odwoływać do czasów apostołskich i tam szukać postaw podobnych do swoich, ale to twierdzenie, jak już to wielokrotnie było przypomniane, Augustyn odrzucał w sposób zdecydowany. Chociaż krytykował rzeczonych biskupów, to jednak ich stanowisko traktował jako próbę duszpasterskiego podejścia do zaistniałego problemu. Sam, będąc również duszpasterzem, proponował inne.

Uważał, że z pastoralnego punktu widzenia czas przygotowania do chrztu jest najlepszą okolicznością dla zaferowania kandydatom pełnej formacji. Duszpasterze winni wykorzystać zwłaszcza dobrą wolę katechumenów. Pytał retorycznie: „jakiż stosowniejszy czas można znaleźć i kiedy z większym zaangażowaniem i religijnym usposobieniem będzie słuchał o tym, jak ma stać się człowiekiem wierzącym i jak ma żyć” niż wtedy, gdy prosi o udzielenie mu Sakramentu. Augustyn, odwołując się do własnych przeżyć z okresu przygotowania do chrztu i do pamięci

---

<sup>916</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 1, 2, dz. cyt., s. 172.

<sup>917</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 17, 32, dz. cyt., s. 208–209.

<sup>918</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 19, 35, dz. cyt., s. 212.

swoich adwersarzy, z emfazą pisał: „czyż [...] nie przypominamy sobie tego, jak byliśmy uważni i pilni w słuchaniu tego, co podawali nam katechizujący nas, gdy ubiegaliśmy się o Sakrament owego źródła i stąd byliśmy nazwani *ubiegającymi*”. Tę samą gorliwość dostrzega u współczesnych sobie katechumenów, którzy: „z gorliwością się schodzą, płoną zapalem, z uwagą słuchają”. Następnie konkluduje: „Jakiż inny cel miałby ten czas, gdy zajmują oni miejsce katechumenów i noszą ich imię, niż ten, aby słuchali w co wierzyć i jak żyć mają chrześcijanie”<sup>919</sup>. Sposobny do takich katechez jest cały okres przygotowania do chrztu, ale w sposób szczególny ostatnie jego stadium, gdy kandydaci już zdecydowali się na przyjęcie chrztu, a więc znaleźli się na ostatnim etapie przygotowania do chrztu i już „poprosili” o chrzest<sup>920</sup>. W tym okresie następuje intensyfikacja przygotowań, a kandydaci stają się szczególnie chętni do poddania się procesowi formacji, „gdy swoje imiona podali, aby otrzymać chrzest”<sup>921</sup>. Zwroćenie uwagi na „proszących o chrzest” (*competentes*) zdaje się być dość klarowną sugestią dotyczącą okresu, w którym moralne kształcenie katechumenów zdaje się być najważniejsze. Sugerował, by był to czas bezpośredniego przygotowania, a więc w Wielkim Poście, tuż przed chrztem.

Augustyn nie tracił też z pola widzenia innych względów duszpasterskich. Chodziło mu zatem również o to, by nie pomnażać „kąkolów” w Kościele. Jak zostało wspomniane, zwolennicy łagodniejszego traktowania rozwiązłych katechumenów dostrzegali tolerowanie grzeszników w Kościele i w imię tego postulowali chrzest bez prawdziwego nawrócenia. Tłumaczyli: „Jeśli po chrzcie uznają potrzebę zachowywania przykazań i winy swe naprawią, będzie się ich uważać za pszenicę. Jeśli się będą sprzeciwiać, będzie się ich znosić jako kąkol”<sup>922</sup>. A skoro kąkol

<sup>919</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 6, 9, dz. cyt., s. 179.

<sup>920</sup> Ten okres zaczynał się w chwili zapisania na listę „proszących” (*competentes*) o chrzest, szerzej zob. A. Żurek, *Katechumen – chrześcijanin – wierny...*, dz. cyt., s. 50–60.

<sup>921</sup> Augustinus, *De fide et operibus* 6, 9, dz. cyt., s. 706, tłum. własne.

<sup>922</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 7, 10, dz. cyt., s. 181.

jest przewidziany i tolerowany w Kościele, więc dla takich ochrzczonych też się znajdzie miejsce.

Dla Augustyna takie tłumaczenie uchodziło za wręcz absurdalne. Zdawał sobie sprawę, że wprowadzenie grzeszników nie da się odłączyć od świętych, jak to chcieli uczynić donatyści, a tym samym nie jest rzeczą możliwą usunąć ich z Kościoła i należy się pogodzić z ich obecnością, ale jednocześnie – używając ewangelicznej terminologii – nie ma żadnej potrzeby w sposób świadomy „kąkolu siać”<sup>923</sup>. Zasada ta odnosi się do wszystkich rodzajów grzeszników. Biskupi winni dodatkowo czuwać nad tym, by we właściwym czasie reagować na pojawienie się nowych zagrożeń, celem skutecznego im zapobiegania. Do takich zjawisk zaliczał Augustyn pobłażanie dla związków cudzołożnych. „Dotychczas wśród ochrzczonych nie są one częste, byleśmy przez zaniedbanie nie zwiększyli ich liczby”<sup>924</sup> – przestrzegał biskup. Istnieje bowiem zagrożenie, że gdy stanowczo nie zareaguje się na „grożącą zgubą swobodę dla jakiegoś grzechu śmiertelnego albo nawet przyzna się mu słusność”, to wówczas „stałby się niebezpieczny i mógłby się rozszerzyć jak zaraza”<sup>925</sup>. A idąc tokiem myślenia adwersarzy Augustyna, podobne ustępstwa należałoby uczynić autorom innych grzechów. W konsekwencji do chrztu trzeba by dopuszczać „trudniących się rzemiosłami niemoralnymi i występnyymi, a więc nierządnicę i ich alfonsów, gladiatorów, stręczycieli i innych im podobnych, nawet jeżeli trwają w swych grzechach”<sup>926</sup>. Wprawdzie brzmi to horrendalnie, ale skoro cudzołożnicy zostaną łagodnie potraktowani, dla innych też otworzy się furtka. Logicznie wnioskując, biskup Augustyn przedstawia konsekwencje „pasterskiej” troski tych biskupów, którzy chcieli obniżyć wymagania moralne wobec kandydatów mających problemy z chrześcijańską etyką małżeńską.

---

<sup>923</sup> Por. św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 17, 31, dz. cyt., s. 206.

<sup>924</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 19, 35, dz. cyt., s. 211.

<sup>925</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 20, 36, dz. cyt., s. 213.

<sup>926</sup> Św. Augustyn, *Wiara i uczynki* 18, 33, dz. cyt., s. 210.

## Efektywność czy wierność Ewangelii?

Traktat Augustyna *Wiara i uczynki* jest przede wszystkim dobitnym świadectwem istnienia problemów duszpasterskich związanych z przyjmowaniem nowych członków do Kościoła. Chętnych do przyjęcia chrztu było dużo, choć nie wszyscy byli gotowi uczynić to z pełnym przekonaniem i na zasadach określonych przez Kościół. Przeszkodą była zwłaszcza wymagająca katolicka etyka małżeńska. Domagano się jej złagodzenia i znaleźli się duszpasterze, którzy tej presji się poddawali w imię tego, by kandydatów nie zrażać. Proponowali nie tyle złagodzenie samych zasad etycznych, ile nieeksponowanie ich w trakcie przygotowania do chrztu. Kwestie uregulowania sytuacji małżonków proponowali odłożyć na okres późniejszy. Zdawali się też kwestii związanych zwłaszcza z wiernością małżeńską nie podnosić do najwyższej rangi. Stanowisko tych biskupów wynikało z racji pastoralnych, ale również z powierzchownej formacji teologicznej, czego dowodem jest argumentacja użyta w debacie.

Biskup Hippony, opierając się przede wszystkim na racjach teologicznych, stanowczo i zdecydowanie temu zjawisku się przeciwstawił, uważając je za niezgodne z nauką Ewangelii. Przy okazji wykazywał również duszpasterską krótkowzroczność swoich współbraci w biskupstwie, usiłujących znaleźć „furtkę” dla kandydatów do chrztu szukających łatwych i prostych rozwiązań. Biskup Augustyn na żadne kompromisy w tej dziedzinie się nie godził, a kandydatom nie w pełni gotowym na przyjęcie całego przesłania chrześcijańskiego już na etapie zapisywania do grona katechumenów odmawiał przyjęcia<sup>927</sup>. Miał za sobą racje teologiczne i tradycję Kościoła. Zgodnie z wcześniejszą praktyką Kościoła domagał się od kandydatów prawdziwego i pełnego nawrócenia. Jednym z warunków, by ono się dokonało, było zaznajomienie kandydata z wymaganiami moralności chrześcijańskiej i ich akceptacja

---

<sup>927</sup> Por. św. Augustyn, *O katechizowaniu początkujących* 17, 26, tłum. W. Budzik, w: św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 33–34.

z jego strony. Oczekiwana była nie tylko jasna deklaracja, ale rzeczywiste ich przyjęcie.

Omawiany traktat odsłania również niektóre sprawy związane z przygotowaniem do chrztu. W czasach Augustyna proces inicjacji chrześcijańskiej, którego etapem było przygotowanie do chrztu, był jasno określony<sup>928</sup>. Jednak poszczególne elementy tego procesu wciąż pozostają nieodkryte. Traktat *Wiara i uczynki* rozjaśnia kwestię przygotowania moralnego, o którym mniej jest wiadomo i mniej się mówi. Mówi o potrzebie formacji moralnej bez uciekania się do koniunkturalizmu. W tym przypadku w grę wchodziły kwestie związane z chrześcijańskim rozumieniem małżeństwa. Czy podobne debaty i „pastoralne” rozwiązania były proponowane również w innych budzących kontrowersje obszarach – nie wiemy. Na tym przykładzie jasno jednak widać, że problemy pastoralne pojawiać się mogą w każdym czasie, a ich rozwiązanie wymaga przede wszystkim poszanowania pryncypialności w traktowaniu Ewangelii i tradycji Kościoła.

Lektura traktatu *Wiara i uczynki* wprowadza w realia Kościoła pierwszej połowy piątego wieku. Marginalnie wprawdzie, ale dowiadujemy się o problemach związanych z chrześcijańskim pojęciem małżeństwa. Łatwo się przekonać, jak wielki problem mieli biskupi z wpojeniem zasad małżeńskiej etyki chrześcijańskiej poganom. Zwłaszcza kwestia nierozzerwalności i wierności małżeńskiej stanowiła istotny problem. Istotna różnica ze współczesnością polega na czasie ujawnienia się sprzeciwu wobec chrześcijańskiej wizji małżeństwa. Wtedy dochodziło do tego przed chrztem, dziś kwestionują to ludzie ochrzczeni.

Problem z nawróceniem moralnym katechumenów nie zrodził się dopiero za czasów biskupa Augustyna, czyli w piątym wieku. Znano ten problem już dużo wcześniej, można powiedzieć od samego początku istnienia Kościoła. Już prezbiter Orygenes, a więc człowiek obeznany

---

<sup>928</sup> Szerzej na ten temat zob. A. Żurek, *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 1, s. 25–36.

z problemami duszpasterskimi, w Cezarei w połowie trzeciego wieku zachęcał gorąco katechumenów:

Pójdźcie, katechumeni, czyńcie pokutę, abyście otrzymali chrzest „na odpuszczenie grzechów!”. Chrzest na odpuszczenie grzechów otrzymuje ten, kto przestaje grzeszyć. Jeśli bowiem do obmycia przystępuje ktoś, kto grzeszy, to nie dostępuje on odpuszczenia grzechów. Dlatego zaklinam was: nie przystępujcie do chrztu beztrosko i bez pilnej rozwagi, lecz wydajcie wpraw „owoce godne pokuty” (Łk 3, 8). Niech przez pewien czas postępowanie wasze będzie dobre, zachowajcie się w czystości od wszelkich brudów i występków, a wówczas dostąpicie odpuszczenia grzechów, skoro sami potępicie własne grzechy. Porzucicie grzechy wasze, a będą wam odpuszczone<sup>929</sup>.

To było upomnienie i zachęta. Nie wiemy, czy istniały jakieś w pełni skuteczne sposoby rozwiązania tego problemu w praktyce. Kandydatowi aspirującemu do bycia członkiem Kościoła, a potem katechumenowi, wprowadzie się przyglądano i na każdym etapie przygotowania w miarę możliwości weryfikowano jego stan przygotowania do chrztu, ale pełnych gwarancji dogłębnego nawrócenia nie było. Niemniej jednak Kościół przed problemem złagodzenia wymagań moralnych stawał od samego początku swego istnienia. Wielcy duszpasterze i teologowie pokusie tej nie ulegali z racji zarówno teologicznych, ale też duszpasterskich.

---

<sup>929</sup> Orygenes, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza* 21, 4, dz. cyt., s. 92. O konieczności nawrócenia moralnego przed chrztem zob. Orygenes, *Komentarz do Ewangelii według św. Jana* 6, 33, 165, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003, s. 288 (ZMT, 27).



## IX. Liturgia eucharystyczna sakramentalnym udziałem w liturgii niebiańskiej

Temat Eucharystii pojawia się w tekstach oraz wypowiedziach ojców Kościoła i pisarzy wczesnochrześcijańskich w różnych formach i kontekstach. Jedną z uprzywilejowanych form wypowiedzi na ten temat były katechezy, zwłaszcza te o charakterze mistagogicznym. Ich specyfiką było skoncentrowanie się autorów na stronie obrzędowej. Biskupi w katechezach objaśniali poszczególne obrzędy, ukazując ich sens i wymowę. Każdy z nich robił to w sposób autorski, dzięki czemu objaśnienia te zyskują na oryginalności oraz – co jest w naszym przypadku istotniejsze – ujmują temat za każdym razem z nieco innej perspektywy, wydobywając coraz to inny aspekt teologiczny.

Bardzo oryginalne i charakterystyczne, a jednocześnie głęboko teologiczne jest ujęcie liturgii eucharystycznej jako „sakramentalnego uczestnictwa w liturgii niebieskiej”<sup>930</sup>. Ten sposób ujęcia Mszy Świętej był charakterystyczny zwłaszcza dla teologów wschodnich, ale perspektywa ta nie była obca również teologom kręgu łacińskiego. Można zatem mówić o wizji charakterystycznej dla ojców Kościoła.

Za reprezentatywnego przedstawiciela mistagogii wczesnochrześcijańskiej uchodzi biskup Teodor z Mopsuestii<sup>931</sup>. Cała jego twórczość

---

<sup>930</sup> J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 80.

<sup>931</sup> Teodor z Mopsuestii (350–428) był znanym egzegetą i teologiem. Katechezy stanowią tylko część pozostałej po nim spuścizny, szerzej zob. T. Skibiński, *Teodor z Mopsuestii*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 624–627.

reprezentuje bardzo bogatą i ważną dla teologii tradycję syryjską, a tym samym specyficzny sposób myślenia i rozumienia teologii, odmienny od grecko-łacińskiego. W tym nurcie mieszczą się również jego katechezy. Wśród nich jest pięć powszechnie uważanych za mistagogiczne<sup>932</sup>. Podstawą analiz w niniejszym opracowaniu będą zwłaszcza dwie katechezy tego biskupa poświęcone Eucharystii i wygłoszone dla nowo ochrzczonych<sup>933</sup>.

Podobne ujęcie liturgii eucharystycznej pojawia się również u innych znanych katechetów wczesnochrześcijańskich. W katechezach mówił na ten temat Cyryl Jerozolimski, jakkolwiek nie jest to ujęcie dominujące. Spojrzenie na liturgię sakramentalną jako uczestnictwo w liturgii niebieskiej pojawia się dość często u Jana Chryzostoma, choć nie tyle w jego katechezach związanych z chrztem, ile w homiliach. Na ten wymiar liturgii, jakkolwiek w mniejszym wymiarze, zwraca również uwagę Ambroży, dając tym samym dowód znajomości tej problematyki na Zachodzie, w teologii łacińskiej.

### Liturgia sprawowana z aniołami

Sprawowanie sakramentów było od samego początku istotną formą kultu oddawanego Bogu przez Jego wyznawców. Kult w najpełniejszym tego słowa znaczeniu odbywa się w niebie, o czym mówi Objawienie<sup>934</sup>. Biorą w niej udział wszystkie zastępy bytów niebieskich, a jego najwyższym kapłanem jest Chrystus. Liturgia sprawowana w Kościele to tylko widzialny obraz kultu sprawowanego w niebie, bo: „kult sprawowany przez Chrystusa koniecznie musi mieć swój obraz

<sup>932</sup> Szerzej zob. E. Mazza, *La mistagogia...*, dz. cyt., s. 59–60.

<sup>933</sup> Wykorzystane zostaną dwa wydania tych katechez: R. Tonneau, R. Devresse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949 (Studi e Testi, 145) oraz Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, übersetzt: P. Bruns, Freiburg im Breisgau 1995 (FC, 17).

<sup>934</sup> Zob. C. Krakowiak, *Liturgia niebieska*, EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 1211.

na ziemi<sup>935</sup>, jak przekonuje Teodor z Mopsuestii, odwołując się do Listu do Hebrajczyków<sup>936</sup>. Autor ten z mocą podkreśla: „Chrystus jest najwyższym kapłanem [...]. W niebie, do którego wstąpił, pełni za nas służbę Bożą i zgodnie ze swoją obietnicą tam nas pociąga”<sup>937</sup>. Kiedyś, gdy nadejdzie dla nas „właściwy czas” On sam „wprowadzi nas tam, gdzie sam pełni tę służbę”<sup>938</sup>. Dla mistagogów wczesnochrześcijańskich jest to nie tyle obraz liturgii, jaka ma miejsce w niebie, ile jej sakramentalne, to znaczy pod znakami, uobecnienie. Dzięki temu uczestnik sakramentalnego obrzędu ma już przedsmak rzeczywistości niebieskiej, do której zdąża. W ten sposób święte znaki i czynności pozwalają uczestniczącym w tych obrzędach wiernym już teraz kosztować rzeczywistości eschatologicznej. Każda akcja liturgiczna związana ze sprawowaniem sakramentów wkracza w nadprzyrodzoność. Chociaż ta sfera nie jest dostępna zmysłom cielesnym, to jednak każdy akt liturgiczny rozgrywa się w dwu wymiarach: na ziemi w znakach i w niebie, w sposób niewidzialny dla ziemian.

Cały kult w niebie sprawowany jest przez tamtejszych mieszkańców. Tym samym kult na ziemi, jako obraz tego niebieskiego, sprawowany jest: „w obecności Chrystusa i stojących aniołów”<sup>939</sup>. Dzieje się tak dlatego, bo zgodnie ze słowami Jana Chryzostoma: „Kościół jest [...] miejscem aniołów, archaniołów, królestwem Boga, samym niebem”<sup>940</sup>. Reprezentantami aniołów stają się diakoni. Ich posługa staje się: „dzięki łasce Ducha Świętego, który pozwala im wypełniać

---

<sup>935</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 19, dz. cyt., s. 403, tłum. własne.

<sup>936</sup> Por. Hbr 8, 5.

<sup>937</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 16, dz. cyt., s. 401, tłum. własne.

<sup>938</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 17, dz. cyt., s. 17, 403, tłum. własne.

<sup>939</sup> Iohannes Chrysostomos, *De baptismo Christi*, PG 49, col. 370, , tłum. własne.

<sup>940</sup> Iohannes Chrysostomos, *In epistulam I ad Corinthios* 36, 5, PG 61, col. 313, tłum. własne.

nadzwyczajną służbę, obrazem służby niewidzialnych potęg<sup>941</sup>. Taka jest funkcja diakonów w każdym akcie liturgicznym, niezależnie od sprawowanych w danym momencie czynności: zawsze obrazują posługujących aktualnie aniołów. Jeżeli uczestnicy liturgii ziemskiej to sobie uświadomią, wówczas całe wydarzenie winno wprowadzić ich nie tylko w zdumienie i podziw, ale wzbudzić w nich pobożny lęk. Dlatego bardzo uwrażliwiony na ten wymiar liturgii kaznodzieja napomina: „I ty więc drżij i przed ową straszliwą chwilą powstań, a zobaczysz odsunięte zasłony i idący na przędzie chór aniołów wstępujących do samego nieba”<sup>942</sup>.

W rzeczywistość nadprzyrodzoną włącza człowieka chrzest. To podczas jego udzielania człowiek zostaje po raz pierwszy uczestnikiem świata aniołów. Cyryl Jerozolimski, opisując katechumenom już w pierwszej katechezie, co ich czeka w wigilię paschalną, kiedy to zostaną ochrzczeni, zwraca się do nich:

Wznieście w górę wzrok ducha! Przedstawcie sobie w myśli chóry aniołów, Boga Pana wszechrzeczy na tronie, po Jego prawicy jednorodzonego Syna i obecnego tam Ducha, Trony i Panowania, które mu służą i was wszystkich – mężczyzn i kobiety – zbawionych. Niech doleci do waszych uszu miła pieśń: „Błogosławieni, którym odpuszczone są niesprawiedliwości i których grzechy są przykryte” (Ps 31, 1). Aniołowie będą śpiewać w dniu waszego zbawienia, gdy wejdziecie jako gwiazdy Kościoła, lśniący na ciele i duszy<sup>943</sup>.

Zapowiedziane zostają wydarzenia mające się rozegrać we wnętrzu baptysterium, ale ich teatrem jest także niebo, które aktywnie

---

<sup>941</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 21, dz. cyt., s. 405, tłum. własne.

<sup>942</sup> Iohannes Chrysostomos, *Homiliae in epistulam I ad Corinthios* 36, 5, dz. cyt., col. 313, tłum. własne.

<sup>943</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katecheza wstępna* 15, dz. cyt., s. 31.

w nich uczestniczy. Ochrzczony zostaje włączony we wspólnotę aniołów i świętych, stanowiących zgodnie z nauczaniem św. Pawła „Jeruzalem niebieskie” (Ga 4, 26). Chrześcijanin staje się już teraz „obywatelem niebieskiej Jerozolimy”<sup>944</sup>. Wprawdzie w pełni do niego wejście dopiero w przyszłości, lecz duchowo uczestniczy w nim już od chwili chrztu. Biskup Mediolanu, retrospektywnie wyjaśniając, co wydarzyło się w czasie chrztu, zwraca uwagę neofitom na wagę przyrzeczeń chrzcielnych, które składali w obecności aniołów, reprezentowanych przez „lewitę, kapłana i najwyższego kapłana”. Dzięki temu ich głos został zapisany w „księdze żyjących”<sup>945</sup>. Jak widać, każdy z tych ojców Kościoła widział inne implikacje wynikające z obecności aniołów w liturgii chrzcielnej.

Włączenie liturgii ziemskiej w liturgię nieba dokonuje się w sposób szczególny podczas Mszy Świętej. Wówczas, jak przekonują mistagogy, ma miejsce wyjątkowa interakcja między ziemią a niebem. Akcja liturgiczna rozgrywająca się w ziemskim kościele od samego początku włącza jej uczestników w liturgię nieba, ale jednocześnie byty niebieskie angażują się w celebrę ziemską. Dlatego biskup Ambroży przypominał o tym neofitom pierwszy raz udającym się na sprawowanie Eucharystii: „Kolej podejść do ołtarza. Podchodzicie. Gdy się zbliżacie, patrzą na was aniołowie i widzą, że istota ludzka, która poprzednio była brudna i ciemna od grzechów, nagle uzyskała jasny i czysty wygląd”<sup>946</sup>.

Jeszcze bardziej sugestywnie przedstawiał tę rzeczywistość Jan Chryzostom w swoim traktacie o kapłaństwie. Chcąc wyrazić prawdę o wielkości Eucharystii i o udziale w niej aniołów, pisał:

Aniołowie asystują kapłanowi i całe miejsce koło ołtarza napęlnia się niebieskimi Potęgami dla czci Tego, który jest obecny [...]. Słyszałem kiedyś opowiadanie o pewnym starcu, miewającym widzenia, za-

---

<sup>944</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 4, 29, Lublin 1993, dz. cyt., s. 73.

<sup>945</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* 5–6, dz. cyt., s. 52.

<sup>946</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* IV 5, dz. cyt., s. 84.

szczyconym – jak sam wyznał – następującym objawieniem. Widział mnóstwo aniołów, ubranych w jaśniejsze szaty, jak pochyleni otaczali ołtarz, niby stojący przed królem żołnierze<sup>947</sup>.

Zbędne przy tym wydaje się przypomnienie fundamentalnej prawdy: sakramenty są aktualnym działaniem Boga w Trójcy Świętej. W akcie chrztu wprawdzie kapłan wykonuje gesty i wymawia słowa, ale: „Tym, który tego wszystkiego dokonuje, jest Ojciec i Syn, i Duch Święty, niepodzielna Trójca”<sup>948</sup>. Skoro Bóg rzeczywiście dotyka człowieka, a tym samym niebo w sposób bezpośredni angażuje się w ludzkie życie, to asystowanie przy tym bytów niebieskich, jakimi są aniołowie, nie jest niczym nadzwyczajnym.

### Eucharystia ofiarą Chrystusa

Od samego początku Eucharystia była rozumiana jako ofiara Chrystusa składana przez chrześcijan Bogu w sposób sakramentalny. Wierzący w Chrystusa od samego początku byli przekonani nie tylko o ofiarczym wymiarze Eucharystii, ale uważali ją za szczególną i wyjątkową ofiarę. Takie rozumienie jest obecne w myśleniu ojców i wyrażane przez nich w sposób mniej lub bardziej wyraźny<sup>949</sup>. Według nich jest to ofiara ustanowiona przez Chrystusa i przez Niego składana w sposób sakramentalny. „Każda sprawowana Msza święta to ofiara stanowiąca wspomnienie śmierci i zmartwychwstania Chrystusa”, mówił jeszcze do katechumenów Teodor z Mopsuestii<sup>950</sup>. Łączność wynika z osoby

---

<sup>947</sup> Św. Jan Chryzostom, *Dialog. O kapłaństwie* 6, 4, tłum. W. Kania, Kraków 1992, s. 133.

<sup>948</sup> Św. Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne* 2, 26, Lublin 1993, dz. cyt., s. 50.

<sup>949</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza według Ojców Kościoła*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 155 (2005) nr 1, s. 63–71.

<sup>950</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 12, 7, dz. cyt., s. 324, tłum. własne.

ofiarnika. Wystarczy przypomnieć słowa Augustyna, odnoszące się do Chrystusa i Jego związku z ofiarą eucharystyczną: „Jest On kapłanem, który sam składa ofiarę i sam się ofiaruje. Chciał On, by codzienne sprawowanie tego sakramentu stało się ofiarą Kościoła”<sup>951</sup>. W tym znaczeniu Msza Święta jest „anamnezą” ofiary krzyżowej Chrystusa, co jasno określił Teodor: „Jest rzeczą oczywistą, że Eucharystia jest ofiarą. Jednakże to, czego dokonuje kapłan, nie jest nową ofiarą, ale pamiętką rzeczywistej ofiary Chrystusa”<sup>952</sup>. Wprawdzie jedyną prawdziwą ofiarę złożył Chrystus na krzyżu, ale:

Wszyscy kapłani Nowego Przymierza składają Bogu nieustannie tę samą ofiarę – niezależnie od miejsca i czasu, gdyż tylko jedna jest ofiara złożona za nas wszystkich, ta Jezusa Chrystusa, który za nas przyjął śmierć. Przez złożenie tej ofiary nabył dla nas doskonałość, zgodnie z tym, co mówi św. Paweł: „Przez jedną tylko ofiarę, udoskonalili na zawsze tych, którzy są uświęceni (Hbr 10, 14)”<sup>953</sup>.

Ofiara krzyżowa na Golgocie nie była jednorazowym wydarzeniem, ale ma wymiar ponadczasowy, co oznacza jej nieustanną aktualność. Biskup Teodor przypomina: „zdajemy sobie sprawę z tego, że Chrystus, który za nas umarł, zmartwychwstał i wstąpił do nieba, jest w niebie i teraz [na ołtarzu] w sposób pod znakami uśmiercany”, a „składana ofiara jest powszechnie znanym obrazem rzeczywistości niebieskich”<sup>954</sup>. Eucharystia łączy w sobie wspomnienie wydarzeń, jakie miały miejsce na Golgocie, z tym, co jest nieustannie aktualne, bo pod znakami

---

<sup>951</sup> Św. Augustyn, *O państwie Bożym* 10, 20, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977, s. 468.

<sup>952</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 15, dz. cyt., s. 399, tłum. własne.

<sup>953</sup> Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques* 15, 19, dz. cyt., s. 495, tłum. własne.

<sup>954</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 20, dz. cyt., s. 404, tłum. własne.

uobecnia całe misterium Odkupienia. Wyjaśniał to swoim słuchaczom ten sam biskup Teodor: „Uczestnicząc w tej liturgii i składając ofiarę, tzn. wspominając śmierć Chrystusa i Jego Zmartwychwstanie – przez które my wszyscy oczekujemy złączenia z Nim – w tym misterium spełniamy w znakach to, co miało miejsce odnośnie do Pana naszego Jezusa Chrystusa”<sup>955</sup>.

Uobecnienie, czyli „misterium spełniane w znakach”, o którym mowa, nie jest tylko kwestią przekonania. To rzeczywistość, choć nie dla wszystkich dostrzegalna. Realizm tej sytuacji można dostrzec, patrząc na sprawowane misterium i przypominając sobie relacje ewangelistów. To, co dzieje się przy ołtarzu, odtwarza sekwencję wydarzeń znanych z Ewangelii, a główne postacie celebry mszalnej stanowią wizualną reprezentację głównych postaci, o których opowiadają ewangelisti. Tajemnica Eucharystii rozpoczęła się w Wieczerniku i od wspomnienia tego miejsca należy rozpocząć uczestnictwo w obrzędzie eucharystycznym. Jan Chryzostom z naciskiem upominał uczestników Eucharystii:

Ten, który uczynił to wówczas, w czasie owej wieczerzy, czyni to i teraz. My zajmujemy miejsce sług, On sam natomiast poświęca to i przemienia [...]. Ten stół jest tamtym stołem i nie ustępuje mu w niczym [...]. Oto to miejsce jest owym wieczernikiem, gdzie się wtedy znajdowali; stąd wyszli na Górę Oliwną<sup>956</sup>.

Według Ambrożego cała rzeczywistość rozgrywa się na trzech planach. W Starym Testamencie była zapowiedź, czyli w jego nomenklaturze „cień”, w Ewangelii, a tym samym w obecnym czasie to „obraz”, a w nadprzyrodzoności jest „prawda”. W tak rozumianej rzeczywistości:

---

<sup>955</sup> Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques* 12, 7, dz. cyt., s. 333, tłum. własne.

<sup>956</sup> Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 82 5, dz. cyt., s. 462.



„teraz ofiaruje się Chrystus, lecz ofiaruje się jako człowiek, jako podający się cierpieniu; ofiaruje się sam jako kapłan, aby wyjednać nam odpuszczenie grzechów”<sup>957</sup>. W innym swoim kazaniu dodaje: „choćaż obecnie nie widzi się, że Chrystus składa ofiarę, to przecież On sam ofiaruje się na ziemi, gdyż Ciało Chrystusa jest ofiarowane”<sup>958</sup>.

Szczegółowo całą rzeczywistość męki ukrytej pod znakami obrzędowymi wyjaśniał biskup Teodor:

A ponieważ Pan nasz sam siebie składa w ofierze, [...] to te znaki sprawiają, że myślimy o Chrystusie, którego prowadzą na mękę. Za chwilę jest On jakoby rozciągnięty na ołtarzu, aby zostać złożonym w ofierze. Gdy w świętych naczyniach i w kielichu jest przynoszona ofiara, która ma zostać złożona, to sam Chrystus podąża ku swojej męce<sup>959</sup>.

Sekwencja liturgicznych czynności, tzn. złożenie darów, anafora, epikleza, Komunia, stanowi odtworzenie, choć może nie zawsze z precyzyjną dokładnością tego, co miało miejsce w czasie męki Chrystusa<sup>960</sup>. Posługa głównego celebransa stanowi „wypełnienie w obrazie owej niemożliwej do wypowiedzenia służby ofierze”, a on sam staje się „obrazem Chrystusa”<sup>961</sup>.

Chrystusowi w czasie spełniania Jego kapłańskiej posługi asystują moce niebieskie, o czym Teodor z Mopsuestii wnioskuje na podstawie

---

<sup>957</sup> Święty Ambroży, *Obowiązki duchownych* 1, 48, 239, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1967, s. 104.

<sup>958</sup> Ambrosius, *Explanatio Psalmorum* 38, 25, w: Sant’Ambrogio, *Commento ai dodici salmi*, Milano–Roma 1980, s. 358 (SAEMO, 7), tłum. własne.

<sup>959</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 21; 25, dz. cyt., s. 405, tłum. własne.

<sup>960</sup> Szerzej zob. P. Bruns, *Einleitung*, w: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, dz. cyt., s. 291–292.

<sup>961</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 21, dz. cyt., s. 405, tłum. własne.

Listu do Hebrajczyków<sup>962</sup>. Tę właśnie rolę aniołów zdaje się w pewien sposób dokumentować wzmianka ewangelisty o aniele pocieszającym Chrystusa w Getsemani. Tam anioł: „Go umacniał [...], aby Go wesprzeć podczas znoszenia udręek”. Zdaniem Teodora dowodzi to nie tylko obecności aniołów w czasie męki, ale również ich aktywnej pomocy w „wypełnianiu woli Bożej”<sup>963</sup>. Tę samą rolę spełniają w liturgii ziemskiej diakoni. Oni wprawdzie pomagają w liturgicznych czynnościach, ale jednocześnie: „przedstawiają te moce, które były obecne wtedy, gdy dokonywała się męka odkupienia”<sup>964</sup>. Dlatego teraz, w ofierze eucharystycznej:

Trzeba rozumieć, że diakoni przynoszący ofiarę zajmują miejsce duchów służących Mu [...]. A kiedy ją przynoszą, to właśnie na świętym ołtarzu aniołowie umieszczają ofiarę dla doskonałego zakończenia Męki. [...] diakoni, którzy rozciągają obrusy na ołtarzu, pokazują w ten sposób podobieństwo do białizny pogrzebowej, a ci, którzy – kiedy ołtarz został przygotowany – stoją po obu stronach i poruszają powietrzem, które jest ponad świętym ciałem, wyobrażają aniołów, którzy [...] cały czas, gdy Chrystus pozostawał w śmierci, trwali tam na Jego cześć, aż do chwili, gdy zobaczyli Jego zmartwychwstanie<sup>965</sup>.

Aktywni przy ołtarzu diakoni, dostrzegalni zmysłowymi oczami pozostałych uczestników liturgii, obrazują prawdziwą posługę aniołów, sprawowaną w niedostępnej dla zmysłów rzeczywistości nieba.

---

<sup>962</sup> Por. Hbr 1, 14.

<sup>963</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 25, dz. cyt., s. 408, tłum. własne.

<sup>964</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 25, dz. cyt., s. 408, tłum. własne.

<sup>965</sup> Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques* 12, 25–27, dz. cyt., s. 507, tłum. S. Fedorowicz.

Obcowanie z aniołami jest konkretne, co wyraża choćby śpiew hymnu *Sanctus, sanctus*<sup>966</sup>. Hymn ten, mający swój rodowód w wizji Iza-jasza<sup>967</sup>, przenosi uczestników liturgii w krąg tych niebieskich bytów, które prorok widział i słyszał wokół tronu Bożego<sup>968</sup>. Aniołowie podczas liturgii niebieskiej: „Adorują, wychwalają nieustannie i z bojaźnią wy-mawiają tajemnicze hymny uwielbienia”<sup>969</sup> – precyzuje Jan Chryzostom. Jak przypomina Cyryl Jerozolimski, w ten sposób, gdy podejmujemy w liturgii ten hymn: „Czczymy Boga hymnem anielskim, bo chcemy się w nim złączyć z niebieskimi zastępami”<sup>970</sup>. Rolę i znaczenie tego hymnu podkreśla również biskup Teodor, w krótkim stwierdzeniu: „Śpiewamy ze wszystkim potęgami niebieskimi, aby złożyć nasz kult Bogu”, ale nieco dalej precyzuje, że śpiew tego hymnu włącza nas w śpiew: „Serafinów, którzy zanoszą Bogu chwałę”<sup>971</sup>. To uszczegółowienie jest o tyle istotne, że według omawianych autorów katechez wśród chórów anielskich istnieje gradacja, znajdująca swoje odbicie w sposobie oddawania czci Bogu. Śpiew hymnu *Sanctus, sanctus* zarezerwowany jest dla serafinów, aniołów stojących najbliżej tronu Boga, podczas gdy inne hymny wykonują aniołowie niższego rzędu. Obrazem tego jest również liturgia ziemską, bo *Gloria*, śpiewane na początku Mszy Świętej, mogą śpiewać również katechumeni, podczas gdy hymn serafinów: „zarezerwowany jest dla samych tylko wtajemniczonych,

---

<sup>966</sup> Hymn ten pojawił się w anaforach z czwartego wieku, szerzej zob. A. Żurek, *Liturgia eucharystyczna jako sakramentalne uczestnictwo w liturgii niebiańskiej*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 219; E. Lanne, *Le „sanctus” et la liturgie angélique*, DSAM, t. IX, Paris 1975, col. 894.

<sup>967</sup> Por. Iz 6, 5.

<sup>968</sup> O biblijnych źródłach Trisagionu zob. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 87.

<sup>969</sup> Iohannes Chrysostomos, *De incomprehensibili Dei natura* 1, 6, PG 48, col. 707B, tłum. S. Fedorowicz

<sup>970</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 23, 6, dz. cyt., s. 318.

<sup>971</sup> Théodore de Mopsueste, *Les homélies catéchétiques* 16, 7, dz. cyt., s. 545, tłum. własne.

dla ochrzczonych<sup>972</sup>. Oba hymny, choć na różny sposób, włączają w liturgię niebieską, bo taka jest ich natura. Jan Chryzostom zachwycał się: „Czyż hymny nie są niebiańskie? Czyż nie są to te, które na wysokościach śpiewają chóry Potęg Niebieskich, a do nich dołączamy my, którzy jesteśmy na dole?”<sup>973</sup>. Pochodzenie hymnów używanych w liturgii było biblijne, co uwiarygodniało myśl Antiocheńczyka.

Łączność ze światem aniołów wyraża również sama modlitwa eucharystyczna. Uświadamia to neofitom Ambroży, zwracając uwagę na słowa modlitwy stosowanej we Mszy Świętej. W modlitwie eucharystycznej celebrans wypowiada przeciw słowa: „Prosimy i błagamy, abys poprzez ręce aniołów przyjął tę ofiarę na swój ołtarz w niebie”<sup>974</sup>. Rozwija tę myśl Jan Chryzostom w jednym ze swoich kazań:

To nie tylko ludzie wnoszą ten okrzyk przepelniony świętym lekiem, ale i aniołowie korzą się przed Panem, archaniołowie Go proszą. Jak ludzie, którzy odciawszy gałązki z drzewa oliwnego poruszają nimi przed królami, aby przypomnieć im o miłości i miłosierdziu, tak i aniołowie pokazują w tym momencie w obrazie gałązki oliwnej ciało samego Pana i modlą się do Niego za ludzką naturę<sup>975</sup>.

Modlitwa ludzi zgromadzonych na Eucharystii i modlitwa aniołów wzajemnie się w tym momencie przenikają i uzupełniają. Powstaje jeden wielki chór w niebie i na ziemi, który włączając się w ofiarę Najwyższego Kapłana, oddaje chwałę Bogu. W tym wszystkim przez znaki uczestniczy człowiek, z trudem zdając sobie z tego sprawę. Cała ta rzeczywistość

---

<sup>972</sup> Iohannes Chrysostomos, *Homilia in Epistolam ad Colossenses* 9, 2, PG 62, col. 364, tłum. S. Fedorowicz.

<sup>973</sup> Iohannes Chrysostomos, *Homilia in Epistolam ad Hebreos* 14, 2, PG 63, col. 111, tłum. własne.

<sup>974</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* IV 27, dz. cyt., s. 90 – fragment modlitwy odmawianej po konsekracji.

<sup>975</sup> Iohannes Chrysostomos, *De incomprehensibili Dei natura* 3, 7, dz. cyt., col. 726, tłum. S. Fedorowicz.

jest poza zasięgiem zmysłów ludzkich, które rejestrują tylko materialne znaki. Dostęp do świata obecnego pod znakami sakramentalnymi jest możliwy tylko na drodze wiary.

### Patrzeć oczami wiary

Ojcowie Kościoła, głosząc katechezy o charakterze mistagogicznym, czy też wplatając elementy mistagogiczne do homilii mszalnych, mieli do czynienia z konkretną ziemską rzeczywistością. Sprawowali sakramenty, a zwłaszcza Eucharystię, wykonując wprawdzie święte, ale jak najbardziej zmysłowo dostrzegalne znaki, oraz używali konkretnej materii, tzn. chleba i wina. Byli jednak dogłębnie przekonani o tym, że te gesty i widoczne elementy materii są tylko sakramentalnymi znakami nadprzyrodzonej rzeczywistości. Sakramentalnymi, czyli ukrywającymi pod dostrzegalną zmysłami rzeczywistością rzeczywistość niewidzialną, nadprzyrodzoną. Nie decyduje o tym ani charakter tych czynności, ani też właściwości użytej materii, ale wola Zbawiciela. On wybrał znaki, w przypadku Eucharystii chleb i wino, i to dzięki Niemu te znaki nabierają nowego znaczenia. Teodor z Mopsuestii, rozpoczynając katechezę o Eucharystii z naciskiem podkreśla realizm Ciała i Krwi ukrytych pod postaciami chleba i wina, bo to Chrystus chciał: „byśmy nie zwracali uwagi na naturę [postaci], ale przyjmowali jako Ciało i Krew naszego Pana”<sup>976</sup>. Decyduje zaś o tym: „dający życie Duch”<sup>977</sup>. Cyryl Jerozolimski powoła się na wiarygodność słów Chrystusa: „Skoro wyraził się o chlebie: «To jest Ciało moje», któż będzie się wahał; «To jest krew moja», któż zwątpi i powie, że to nie jest Krew Jego?”<sup>978</sup>. Ten sam motyw wiarygodności przypomina Jan Chryzostom:

---

<sup>976</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 10, dz. cyt., s. 394, tłum. własne.

<sup>977</sup> Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien* 15, 11, dz. cyt., s. 394, tłum. własne.

<sup>978</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 22, 1, dz. cyt., s. 314.

Niechaj Jego słowa będą więcej warte niż nasze rozumowanie i zapamiętywanie. Tak czynmy wobec tajemnic. Nie zważajmy jedynie na to, czego doświadczać zmysły. Pamiętajmy także o Jego słowach [...]. Gdy więc Jego słowo twierdzi: „To jest Ciało moje” (Mt 26, 26), to słuchajmy i wierzymy, choć patrzymy na to cielesnymi oczyma<sup>979</sup>.

Ambroży mówi w tym kontekście o sakramentach „pochodzących z nieba”, a dokonują ich „słowa Chrystusa”<sup>980</sup>. Rola Kościoła i jego ministrów sprowadza się do tego, że „przyzywa Chrystusa i przygotowuje wszystko do uroczystej niebiańskiej uczty”<sup>981</sup>.

Jednak rzeczywistość realizująca się pod znakami sakramentalnymi pozostaje dla uczestników liturgii eucharystycznej dostrzegalna tylko pod jednym warunkiem: trzeba na te znaki spojrzeć oczami wiary. O tym przypominają i do niej więc wzywają wszyscy autorzy omawianych katechez i homilii. Cyryl Jerozolimski uwrażliwia nowo ochrzczonych: „Chociaż by ci to mówiły zmysły, niechaj cię jednak utwierdza wiara”<sup>982</sup>. Ambroży neofitów uczestniczących po raz pierwszy we Mszy św. poucza: „Nie wierz więc wyłącznie oczom swego ciała. Bardziej widoczne jest to, co niewidzialne [...]. Dogłębniej przenika człowiek to, czego nie dostrzega wzrokiem, lecz ogarnia duchem i myślą”<sup>983</sup>. Chryzostom z kolei, mówiąc do wiernych w homilii, być może wygłoszonej w oktawie wielkanocnej, tę samą rzeczywistość ujmuje, odwołując się do „wewnętrznych zmysłów”, w jakie wyposażony jest ochrzczony: „nie można pojmować tajemnic tylko na podstawie tego, co się widzi, lecz wszystko trzeba oglądać oczyma wewnętrznymi, tj. w sposób duchowy”<sup>984</sup>. Kaznodzieja ten jak żaden inny był bowiem przekonany,

---

<sup>979</sup> Św. Jan Chryzostom, *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza* 82, 4, dz. cyt., s. 460.

<sup>980</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* IV 13–14, dz. cyt., s. 86–87.

<sup>981</sup> Św. Ambroży, *O sakramentach* V 14, dz. cyt., s. 93.

<sup>982</sup> Św. Cyryl Jerozolimski, *Katechezy* 22, 6, dz. cyt., s. 315.

<sup>983</sup> Św. Ambroży, *O tajemnicach* 15, dz. cyt., s. 54.

<sup>984</sup> Iohannes Chrysostomos, *In Iohannem homiliae* 47, 2, PG 59, col. 265, tłum. własne.

że rzeczywistości ukrytej pod znakami nie dostrzeże: „kto nie został wtajemniczony”<sup>985</sup>. Biskup Konstantynopola głęboko bowiem wierzył w specjalne uzdolnienia, w jakie Duch Święty wyposaża ochrzczonego, umożliwiając mu wnikanie w rzeczywistość nadprzyrodzoną.

Wiara, która jest wymagana do dostrzeżenia rzeczywistości niebiańskiej w liturgii eucharystycznej, ma wprawdzie swoje podstawy w uzdolnieniach będących owocem inicjacji, ale jest również aktem racjonalnym. W imię tej racjonalności każdy z katechetów odwołuje się do szerokiej palety argumentów, głównie biblijnych, uzasadniających prezentowaną wizję. Ich znajomość stanowi dla wierzącego solidne narzędzie dla właściwej interpretacji sakramentalnych znaków.

Wizja liturgii, jaką ojcowie Kościoła przedstawiają w katechezach mistagogicznych, odsłania przed oczami wiernych głębię tajemnicy Eucharystii. To jest rzeczywiście tajemnica „budząca święty lęk” (*mysterium tremendum*), do uczestnictwa w której należy podejść odpowiednio przygotowanym<sup>986</sup>. Zachętę do tego można często usłyszeć w homiliach choćby Jana Chryzostoma, który napominał:

Zastanów się, przy kim stajesz i z kim będziesz wzywał Boga: z Cherubinami. Wyobraź sobie, do jakich chórów wejdiesz. Niech nikt nie włącza się do tych świętych i tajemniczych hymnów z niedbałością. Niech nikt nie zachowuje ziemskich myśli, ale niech – uwalniając się od wszystkich ziemskich spraw i przenosząc siebie całego do nieba, jakby stojąc obok samego tronu chwały i unosząc się wraz z Serafinami – śpiewa prześwięty hymn Bogu chwały i majestatu<sup>987</sup>.

---

<sup>985</sup> Iohannes Chrysostomos, *In Epistulam I ad Corinthios homiliae* 36, 5, dz. cyt., col. 13, tłum. własne.

<sup>986</sup> Szerzej zob. A. Żurek, *Mysterium fidei – mysterium tremendum. Transcendentalny wymiar ofiary eucharystycznej w literaturze wczesnochrześcijańskiej*, w: *Ofiara – kapłan – ołtarz w świecie późnego antyku*, red. B. Iwaszkiewicz-Wronikowska, D. Próchniak, Lublin 2008, s. 157–165 (Sympozja Kazimierskie, 6).

<sup>987</sup> Iohannes Chrysostomos, *De incomprehensibili Dei natura* 4, 5, PG 48, col. 734, tłum. S. Fedorowicz

Dojrzały chrześcijanin, choć tajemnicy do końca nie rozumiał, był jednak zdolny świadomie w tym misterium uczestniczyć, a to było przecież celem całej inicjacji.



## Zakończenie

Instytucja inicjacji jest jednym z ważniejszych, a przy tym bardzo charakterystycznych elementów stanowiących o tożsamości Kościoła starożytnego. Czasem upatruje się w niej istotnego czynnika w dużej mierze decydującego o dynamicznym rozwoju chrześcijaństwa w tym okresie. Nawet jeśli w tym stanowisku jest nieco przesady i znaczenia inicjacji nie da się szczegółowo określić, to gdy szukamy cech wyróżniający ten okres w całym chrześcijaństwie, nie sposób pominąć metody wprowadzania do Kościoła nowych członków, jaką wówczas wypracowano i stosowano. Nie dziwi zatem zainteresowanie tą problematyką, z jakim można się spotkać we współczesnej teologii, zwłaszcza pastoralnej.

Temat ten jest bardzo obszerny i wielowątkowy. W niniejszym studium zwrócono uwagę tylko na istotne elementy konstytuujące tę instytucję. W dodatku te wybrane zagadnienia potraktowano w sposób bardzo syntetyczny, skupiając się na wyeksponowaniu tylko elementarnych cech każdego z omawianych zjawisk. Można potraktować to jako syntetyczne ujęcie tego, co dzisiaj na ten temat wiemy. Takiej pozycji dotychczas w literaturze polskiej nie było, więc prezentowana publikacja próbuje tę lukę wypełnić. W mniejszym stopniu chodziło o ukazanie rezultatów współczesnych badań, a bardziej o wskazanie źródeł patrystycznych, gdzie można znaleźć pożądane informacje na omawiany temat. Zdajemy sobie sprawę, że nie są to wszystkie istniejące źródła,

choć dokładano starań, by zidentyfikować ich jak najwięcej. Zapewne w bogatej literaturze wczesnochrześcijańskiej jeszcze wiele tekstów czeka na odkrycie.

Inicjacja chrześcijańska obejmowała proces, zazwyczaj kilkuletni, w którym chodziło o przygotowanie człowieka do pełnego uczestnictwa w tajemnicach wiary, czyli w sakramentach Kościoła, z których Eucharystia była najważniejsza. Proces rozpoczynał poganin – choć mogło się zdarzyć, że obeznany z katechizmem – a kończył go dojrzały chrześcijanin („wierny” – *fidelis*), który nie tylko otworzył się na kerygmat głoszony przez Kościół, ale dzięki otrzymanym sakramentom stał się zdolny do przyjęcia łaski i życia w łączności z Chrystusem. Dojrzałość oznaczała w tym wypadku zapoznanie się podmiotu, jakim był nawracający się poganin, z teologią wspomnianych sakramentów oraz jego zdolność do uczestnictwa i korzystania z Eucharystii.

Sposób, w jaki w Kościele starożytnym przygotowano do uczestnictwa w życiu sakramentalnym, jest także wyrazem szacunku ówczesnych duszpasterzy i wiernych dla sakramentów udzielanych w Kościele. Można zatem traktować studium poświęcone inicjacji jako wprowadzenie w sakramentologię wczesnochrześcijańską, ale to jest materiał na odrębne badania. Inna rzecz, że teologii sakramentów inicjacji – niekoniernie w oparciu o katechezę wczesnochrześcijańską – poświęcono już sporo prac.

Proces wtajemniczenia, o którym mowa, można analizować, koncentrując się na poszczególnych jego elementach, albo też – co zdarza się nawet ojcom Kościoła – ujmować w sposób bardzo syntetyczny, streszczając w jednym kazaniu<sup>988</sup>. W prezentowanym studium podjęta została próba spojrzenia na tę problematykę poprzez analizę przede wszystkim katechez wczesnochrześcijańskich, a więc materiał ściśle związany z omawianą kwestią. Dzięki temu rezultaty analiz wydają się

---

<sup>988</sup> Por. J. Daniélou, *Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 125. Autor przytacza homilię o wniebowstąpieniu św. Grzegorza z Nyssy jako przykład takiego syntetycznego ujęcia zagadnienia inicjacji.

zyskiwać na wiarygodności i tym samym lepiej oddawać stan badanej rzeczywistości, jaką była inicjacja w Kościele starożytnym.

Badania nad inicjacją w Kościele starożytnym są nie tylko atrakcyjne pod względem poznawczym, ale mają również znaczenie praktyczne i ich wyniki wydają się stanowić bardzo użyteczny materiał dla współczesnej praktyki pastoralnej. Stąd można mówić o ich aktualności. Wprawdzie metoda wtajemniczenia stosowana w starożytności chrześcijańskiej sprawdzała się w przypadku osób, jeżeli nie już w pełni dorosłych, to przynajmniej posiadających zdolność samodzielnego myślenia i podejmowania decyzji. Nie można jej zatem wdrożyć w pełni w przypadku chrztu niemowląt czy też małych dzieci, jak to jest w powszechnie przyjętej praktyce współcześnie. Niemniej jednak samo rozumienie istoty wtajemniczenia pozwoli znaleźć sposób jego realizacji we współczesnych realiach. Właśnie poszukiwanie tej istoty stanowiło inspirację do prowadzonych analiz. Ich rezultaty może okazać się pożyteczne.



## Bibliografia

### Teksty źródłowe

Ambroży z Mediolanu św. (Ambrosius Aurelius Mediolanensis)

- *De paradiso*, w: Sant' Ambrogio, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele. Noè*, Milano–Roma 1984, s. 36–164 (SAEMO, 2/1).
- *De Cain et Abel*, w: Sant' Ambrogio, *Il paradiso terrestre. Caino e Abele*. Milano–Roma 1984, s. 176–304 (SAEMO, 2/1).
- *De Abramo*, w: Sant' Ambrogio, *Abramo*, Milano–Roma 1984 (SAEMO, 2,2).
- *Explanatio Psalmorum XII*, w: Sant' Ambrogio, *Commento a dodici salmi*, Milano–Roma 1980 (SAEMO, 7/1).
- *Expositio Psalmi CXVIII*, w: Sant' Ambrogio, *Commento al salmo CXVIII*, Milano–Roma 1987 (SAEMO, 9).
- *Expositionis Evangelii secundum Lucam libri I – V*, w: Sant' Ambrosio, *Esposizione del Vangelo secondo Luca (libri I – V)*, Milano–Roma 1978 (SAEMO, 11).
- *Expositionis Evangelii secundum Lucam libri VI – X*, w: Sant' Ambrogio, *Esposizione del Vangelo secondo Luca (Libri VI – X)*, Milano–Roma 1978 (SAEMO, 12).
- *De institutione virginis*, w: Sant' Ambrogio, *La verginità*, Milano–Roma 1989 (SAEMO, 14/2).
- *Explanatio Symboli*, w: Sant' Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano–Roma 1982, s. 26–38 (SAEMO, 17); tłum. pol. *Wyjaśnienie Symbolu*, tłum. L. Gładyszewski, w: *Święty Ambroży, Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2004, s. 45–50 (ŻMT, 31).
- *De Spiritu Sancto*, w: Sant' Ambrogio, *Lo Spirito Santo*, Milano–Roma 1979, s. 51–354 (SAEMO, 16).

- *De sacramentis*, w: Sant' Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano–Roma 1982, s. 42–132 (SAEMO, 17); tłum. pol. *O sakramentach*, tłum. L. Gładyszewski, w: Święty Ambroży, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2004, s. 67–104 (ŻMT, 31).
- *De mysteriis*, w: Sant' Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano–Roma 1982, s. 136–168 (SAEMO, 17); tłum. pol. *O tajemnicach*, tłum. L. Gładyszewski, w: Święty Ambroży, *Wyjaśnienie Symbolu. O tajemnicach. O sakramentach*, Kraków 2004, s. 51–66 (ŻMT, 31).
- *De paenitentia*, w: Sant' Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano–Roma 1982, s. 172–282 (SAEMO, 17).
- *De obitu Theodosii*, w: Sant' Ambrogio, *Le orazioni funebre*, Milano–Roma 1985, s. 212–250 (SAEMO, 18).
- *Oboowiązki duchownych*, tłum. K. Abgarowicz, Warszawa 1967.
- *Listy*, tłum. P. Nowak, Kraków 1997 (BOK, 9).
- *Listy (36–69)*, tłum. P. Nowak, Kraków 2003 (BOK, 20).
- *Listy*, tłum. P. Nowak, Kraków 2012 (BOK, 29).

Atanazy św., *Apologia przeciw arianom*, tłum. J. Ożóg, Warszawa 1979 (PSP, 21).

Augustyn z Hippony św. (Augustinus)

- *Confessiones*, w: Sant' Agostino, *Le confessioni*, Roma 1965 (NBA, 1); tłum. pol. Św. Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Kraków 1994.
- *In Evangelium Ioannis tractatus*, w: Sant' Agostino, *Commento al Vangelo di san Giovanni*, Roma 1968 (NBA, 24); tłum. pol. *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977 (PSP, 15/1–2).
- *Enarrationes in psalmos*, w: Sant' Agostino, *Esposizioni sui salmi*, 1, Roma 1967 (NBA, 25); *Esposizioni sui salmi*, 2, Roma 1970 (NBA, 26); *Esposizioni sui salmi*, 3, Roma 1978 (NBA, 27); *Esposizioni sui salmi*, 4, Roma 1977 (NBA, 28); tłum. pol. *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986 (PSP, 37–42).
- *De catechizandis rudibus*, w: Sant' Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, Roma 2001, s. 129–168 (NBA, 7/2); tłum. pol. *O katechizowaniu początkujących*, tłum. W. Budzik, w: św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 61–170.
- *Contra mendacium*, w: Sant' Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, Roma 2001, s. 408–486 (NBA, 7/2).
- *De fide et operibus*, w: Sant' Agostino, *La vera religione*, Roma 1995, s. 692–776 (NBA, 6/2); tłum. pol. *Wiara i uczynki*, tłum. W. Budzik, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 171–227.
- *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, w: Sant' Agostino, *Natura e grazia*, I, Roma 1981, s. 16–238 (NBA, 17/1).

- *De anima et de eius origine*, w: Sant' Agostino, *Natura e grazia*, II, Roma 1981, s. 198–478 (NBA, 17/2).
  - *De cura de mortuis gerenda*, w: Sant' Agostino, *Morale e ascetismo cristiano*, Roma 2001, s. 620–660 (NBA, 7/2).
  - *Contra litteras Petilianii*, Vindebonae 1908, (CSEL, 52) = Sant' Agostino, *Polemica con i donatisti*, Roma 1999, s. 26–372 (NBA, 15/2).
  - *De diversis quaestionibus* 83, w: Sant' Agostino, *La vera religione*, Roma 1995, s. 26–260 (NBA, 6/2).
  - *Retractationes*, w: Sant' Agostino, *Retrattazioni*, Roma 1994 (NBA, 2).
  - *Epistulae*, w: Sant' Agostino, *Le lettere*, I, Roma 1969 (NBA, 21); *Le lettere* II, Roma 1971 (NBA, 22), *Le lettere*, III, Roma 1974 (NBA, 23).
  - *Sermo ad catechumenos de symbolo*, Turnhout 1969 (CCL, 46); tłum. pol. *Kazanie o wyznaniu wiary dla katechumenów*, tłum. W. Budzik, w: Św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 61–76.
  - *Sermones*, w: Sant' Agostino, *Discorsi (1–50) sul Vecchio Testamento*, Roma 1979 (NBA, 29); *Discorsi (51–85) sul Nuovo Testamento*, Roma 1982 (NBA, 30/1); *Discorsi (184–229) su i Tempi liturgici*, Roma 1984 (NBA, 32/1); *Discorsi (230–272) su i Tempi liturgici*, Roma 1984 (NBA, 32/2); *Discorsi su i Santi*, Roma 1988 (NBA, 33); *Discorsi (351–400) su argomenti vari*, Roma 1989 (NBA, 34); *Discorsi nuovi. Supplemento I*, Roma 2001 (NBA 35,1); *Discorsi nuovi. Supplemento II*, Roma 2002 (NBA, 35/2).
  - *O kazaniu Pana na Górze*, tłum. S. Ryznar, J. Sulowski, Warszawa 1989 (PSP, 48).
  - *O wierze i Symbolu*, tłum. L. Gładyszewski, w: Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, Kraków 2010, s. 26–59 (ŻMT, 53).
  - *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996.
  - *O nauce chrześcijańskiej*, tłum., J. Sulowski, Warszawa 1989.
  - *O państwie Bożym*, tłum. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
  - *O chrzcie*, tłum. A. Żurek, Kraków 2006 (ŻMT, 38).
  - *Podręcznik dla Wawrzyńca, czyli o wierze, nadziei i miłości*, tłum. W. Budzik, w: św. Augustyn, *Pisma katechetyczne*, Warszawa 1952, s. 77–176.
- Bazyli Wielki św. (Basilius Caesariensis),
- *De ieiunio, homilia I*, PG 31, kol. 165.
  - *O Duchu Świętym*, tłum. A. Brzóstkowska, Warszawa 1999.
  - *Listy*, tłum. W. Krzyżaniak, Warszawa 1972.
  - *Wybór homilii i kazań*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947.
  - *Zachęta do nieodkładania chrztu*, tłum. L. Gładyszewski, „Vox Patrum” 31 (2011) t. 56, s. 547–557.

- *Boska liturgia świętych naszych Jana Złotoustego i Bazylego Wielkiego*, tłum. H. Pa-procki, W. Kania, Warszawa 1974 (PSP, 13).
- Cezary z Arles (Caesarius Arelatensis)
- *Sermones I*, Turnhout 1953 (CCL, 103).
  - *Sermones II*, Turnhout 1953 (CCL, 104).
- Chromace d'Aquilée, *Sermons*, Paris 1971 (SC, 164).
- Chromacjusz z Akwilei, *Kazania i homilie*, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1990 (PSP, 49).
- Cyprian św., *Listy*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1969 (PSP, 1).
- Pseudo-Cyprian, *O powtórny chrzcie*, tłum. J. Słomka, w: *Chrzest i pokuta w Kościele starożytnym*, Kraków 2004, s. 150; 213–226 (BOK, 25).
- Cyrillus Alexandrinus, *Commentarius in Iohannem*, PG 74, kol. 9–756.
- Cyryl Jerozolimski św., *Katechezy*, tłum. W. Kania, Warszawa 1973 (PSP, 9).
- Didache*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 33–44 (BOK, 10).
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia kościelna*, tłum. M. Dzielska, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 2005, s. 139–214.
- Dokumenty Soborów Powszechnych, tom I (325–787)*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001 (ŻMT, 24).
- Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006 (ŻMT, 37).
- Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010 (ŻMT, 52).
- Dokumenty synodów od 431 do 504 roku*, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2011 (ŻMT, 62).
- Dzieje Piotra*, tłum. Z. Izydorczyk, M. Bielewicz, w: *Apokryfy Nowego Testamentu. Apostołowie cz. 1*, red. M. Starowieyski, Kraków 2007, s. 482–524.
- Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, Hrsg. G. Röwekamp, Freiburg im Breisgau 1995 (FC, 20).
- Egeria, *Pielgrzymka do miejsc świętych*, tłum. W. Szoldrski, Warszawa 1970 (PSP, 6).
- Euzebiusz, *Życie Konstantyna*, tłum. T. Wnętrzak, Kraków 2007 (ŻMT, 44).



Grzegorz z Nyssy (Gregorius Nissenis), *Adversus eos qui differunt baptismum*, PG 46, kol. 415–432.

Grzegorz z Nazjanzu św., *Mowy wybrane*, tłum. zbiorowe, Warszawa 1967.

Hieronim św. (Hieronimus)

- *Tractatus sive homiliae in psalmos*, Turnhout 1958 (CCL, 78).
- *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, tłum. J. Korczak, Kraków 2008 (ŻMT, 46).

Hilary z Poitiers św.

- *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza*, tłum. E. Stanula, w: Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, Warszawa 2002, s. 41–200 (PSP, 63).
- *Traktat o Tajemnicach*, tłum. E. Stanula, w: Święty Hilary z Poitiers, *Komentarz do Ewangelii św. Mateusza. Traktat o Tajemnicach*, Warszawa 2002, s. 201–230 (PSP, 63).

Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique*, Paris 1984 (SC, 11 bis); tłum. pol. Hipolit Rzymski, *Tradycja apostołska*, tłum. H. Paprocki, „Studia Theologica Varsaviensia” 14 (1976), s. 150–169.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tłum. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.

Innocentius, *Epistulae*, w: *Vetustissimae epistulae romanorum pontificium*, Hrsg. H.-J. Sieben, Freiburg 2014, s. 367–571 (FC, 58/2),

Ignacy Antiocheński, św., *Listy*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 113–148 (BOK, 10).

Jan Chryzostom św. (Iohannes Chrysostomus)

- *De incomprehensibili Dei natura*, PG 48, kol. 701–747.
- *In Iohannem homiliae*, PG 59, kol. 23–481.
- *In epistolam I ad Corinthios*, PG 61, kol. 11–381.
- *Homiliae in Epistolam ad Colossenses*, PG 62, kol. 299–391.
- *Homiliae in Epistolam ad Hebraeos*, PG 63, kol. 9–235.
- *De baptismo Christi*, PG 49, kol. 361–371.
- *In Matthaenum homiliae*, PG 57, kol. 13–794; tłum. pol. *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza, (1–40)*, tłum. J. Krystyniacki, Kraków 2000 (ŻMT, 18); *Homilie na Ewangelię według św. Mateusza (41–90)*, tłum. A. Baron, J. Krystyniacki, E. Buszewicz, Kraków 2001 (ŻMT, 23).
- *De sancta pentecoste homiliae*, PG 50, kol. 453–770.
- *De beato Philogonio*, PG 48, kol. 745–756.

- *In epistulam ad Romanos homilae*, PG 60, kol. 391–682.
- Jean Chrisostome, *Huit Catéchès baptismales inédites*, Paris 1985 (SC, 50 bis).
- *Homilie na Księgę Rodzaju*, tłum. S. Kaczmarek, Kraków 2008 (ŻMT, 45).
- *Homilie do Drugiego Listu św. Pawła do Koryntian*, tłum. A. Paciorek, Ed.Św. Pawła, 2019.
- *Homilie i kazania wybrane*, tłum. W. Kania, Warszawa 1999.
- *Homilia na List św. Pawła do Hebrajczyków XVII*, fragm. tłum. J. Żelazny, w: *Czasz Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 221–230 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 105).
- *Katechezy chrzcielne*, 1, tłum. W. Kania, Lublin 1993.
- *Katechezy chrzcielne*, 2, tłum. W. Kania, Lublin 1994.
- *Dwadzieścia homilij i mów*, tłum. T. Sinko, Kraków 1947.
- *Dialog. O kapłaństwie*, tłum. W. Kania, Kraków 1992.
- *Mowy przeciw judaizantom i Żydom*, tłum. J. Illuk, w: J. Illuk, *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, Gdańsk 2006, s. 57–270.

Ireneusz z Lyonu św., *Adversus haereses*, tłum. J. Bryłowski, Pelplin 2018.

Justyn św.

- *Apologia*, tłum. L. Misiarczyk, w: *Pierwsza apologia greccy*, opr. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 207–284 (BOK, 24).
- *1 i 2 Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tłum. i opr. L. Misiarczyk, Warszawa 2012.

*Kanony Ojców Greckich*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2009 (ŻMT, 49).

*Liber pontificalis. I–XCVI (usque ad annum 772)*, opr. M. Ożóg, H. Pietras, tłum. P. Szewczyk, M. Jesiotr, Kraków 2014 (ŻMT, 74).

*List Barnaby*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsza świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 179–204 (BOK, 10).

*Konstytucje apostołskie*, opr. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007 (ŻMT, 42).

Marek Diakon, *Żywoł świętego Porfiriusza biskupa Gazy*, tłum. I. Milewski, Gdańsk 2003.

Maksym z Turynu św. (Maximus Taurinensis), *Sermones*, PL 57, kol. 531–760.

Minucjusz Feliks, *Oktawiusz*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1925 (POK, 2).

*Modlitwa Pańska. Komentarze Ojców Kościoła IV–V w.*, red. K. Bielawski, Tyniec 1994.

*Niceta of Remesioana, his life and works*, ed. A. E. Burn, Cambridge 1905,

*Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, opr. H. Pietras, Kraków 1993.

Optat z Milewy, *Przeciw donatystom*, tłum. A. Gołda, Kraków 2011 (ŻMT, 56).

Orygenes (Origenes)

- *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994, (PSP, 57, cz. 1)
- *Komentarz do Ewangelii według Mateusza*, cz. 1, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1998 (ŻMT, 10).
- *Homilie o Ewangelii św. Łukasza 7,7*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986 (PSP, 36).
- *Homilie o Księdze Kapłańskiej*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2013 (ŻMT, 69).
- *O zasadach*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 1996 (ŻMT, 1).
- *Komentarz do Ewangelii według św. Mateusza*, cz. 2, tłum. K. Augustyniak, Kraków 2002, (ŻMT, 25).
- *Przeciw Celsusowi*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- *Komentarz do Listu świętego Pawła do Rzymian*, tłum. S. Kalinkowski, Warszawa 1994 (PSP, 57/2).
- *Homilie o księdze Psalmów*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2004 (ŻMT, 32).
- *Komentarz do Ewangelii według św. Jana*, tłum. S. Kalinkowski, Kraków 2003 (ŻMT, 27).

*Passion de Perpétue et de Félicité*, Paris 1996, (SC, 417); tłum. pol. *Męczeństwo św. Perpetuy i Felicyty*, tłum. A. Malinowski, Kraków 1991, s. 244–268 (OŻ, 9).

Piotr Chryzolog św. (Petrus Chrysologus)

- *Sermonum collectio*, Turnhout 1981, (CCL, 24A).
- *Mowy o Symbolu*, tłum. L. Gładyszewski, w: Augustyn, Piotr Chryzolog, Wenancjusz Fortunatus, *Symbol Apostolski w nauczaniu Ojców*, Kraków 2010, s. 121–177 (ŻMT, 53).

Pliniusz, *Do Trajana*, tłum. A. Świderkówna, w: *Pierwsi świadkowie*, opr. M. Starowieyski, Kraków 1998, s. 361–363 (BOK, 10).

*Recognitiones*, PG 1, kol. 1027–1454.

Rufin z Akwilei (Tyrannius Rufinus), *Expositio Symboli*, w: Tyrannius Rufinus, *Opera*, Turnhout 1961, s. 125–182 (CCL, 20).

Sokrates Scholastyk, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1986,

Sozomen, *Historia Kościoła*, tłum. S. Kazikowski, Warszawa 1989.

Teodoret z Cyru

- *O herezjach*, tłum. P. Szewczyk, Kraków 2016 (ŻMT, 77).
- *Listy*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 1987.

Tertulian (Quintus Septimus Florens Tertulianus)

- *Apologeticum*, Turnhout 1954, s. 85–171 (CCL, 1); tłum. pol. *Apologetyk*, tłum. J. Sajdak, Poznań 1947 (POK, 20).
- *De resurrectione mortuorum*, w: Tertulianus, *Opera omnia II. Opera montanistica*, Turnhout 1954, 921–1012 (CCL, 2).
- *Świadectwo duszy*, tłum. A. Guryń, w: Tertulian, *Wybór pism II*, s. 100–108, Warszawa 1983 (PSP, 29).
- *O chrzcie*, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 133–152 (PSP, 5).
- *Preskrypcja przeciw heretykom*, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 40–78 (PSP, 5).
- *O wieńcu*, tłum. T. Skibiński, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Warszawa 2007, s. 105–124 (PSP, 65).
- *O pokucie*, tłum. E. Stanula, w: Tertulian, *Wybór pism*, Warszawa 1970, s. 173–192 (PSP, 5).

Teodor z Mopsuestii, Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, übersetzt: P. Bruns, Freiburg im Breisgau 1995 (FC, 17); R. Tonneau, R. Devresse, *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste*, Città del Vaticano 1949 (Studi e Testi, 145).

Zosimos, *Nova historia*, tłum. H. Cichocka, Warszawa 1993.

## Opracowania

d'Ayala Valva L., *Entrare nei misteri di Cristo*, Bose 2012.

Banterle G., *Introduzione*, w: Sant' Ambrogio, *Spiegazione del Credo. I sacramenti. I misteri. La penitenza*, Milano–Roma 1982, s. 9–21 (SAEMO, 17).

Berrouard F. M., *L'ètre sacramentel de l'Eucharistie selon s. Augustin. Commentaire de Jean VI, 60–63 dans le „Tractatus XXVII, 1–6 et 11–12 in Ioannis Evangelium”*, „Nouvelle Revue Théologique” 99 (1977), s. 702–721.

Bianco M. G., *Diaconesse*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, Casale Monferato 1983, kol. 934–935.

Bohodziejewicz P., Filarska B., *Baptysterium*, EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 1309.

- Botte B., *Introduction*, w: Ambroise de Milan, *Des sacraments. De mystères*, Paris 1961, s. 7–45 (SC, 25).
- Boyer Ch., *Mysterion. Du mystere a la mistique*, Paris 1986.
- Bruns P., *Einleitung*, w: Theodor von Mopsuestia, *Katechetische Homilien*, Freiburg im Breisgau 1995, s. 1–71 (FC, 17/1).
- Bouhot J. P., *Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l'oraison dominical*, „Augustinianum” 20 (1980), s. 69–78.
- Cereti G., *Divorzio, nuove nozze e penitenza nella Chiesa primitiva*, Ariccia 2013.
- Comeau M., *Les prédications Pascale de Saint Augustin*, „Recherches de Science Religieuse” 23 (1933), s. 257–282.
- Cucito G., *Introduzione*, in: Cromazio di Aquileia, *Catechesi al popolo*, Roma 1979, s. 7–35, (Collana di Testi Patristici, 20).
- Czerwik S., *Liturgia sakramentu bierzmowania*, w: *Sakramenty wtajemniczenia*, red. J. Kudasiewicz, Warszawa 1981, s. 156–180.
- Daniélou J., *Bible et liturgie*, Paris 1958.
- Daniélou J., Marrou H., *Historia Kościoła*, t. 1, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1986.
- Daniélou J., *Wejście w historię zbawienia. Chrzt i bierzmowanie*, Kraków 1996.
- Daniélou J., *Pisma wybrane*, tłum. Sz. Fedorowicz, Kraków 2000.
- Dassmann E., *Ambrosius von Mailand*, Stuttgart 2004.
- Degórski B., *Katechezy przedchrzcielne Nicetasa z Remezjany*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 107–111.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu*, t. 2, tłum. J. Dembska, Kraków 1999.
- H. Drobner, *Augustinus von Hippo. Predigten zum österlichen Triduum (sermones 218–229D). Einleitung, Text, Übersetzung*, Frankfurt am Main 2006.
- Dynak A., „Bierzmowanie” *Samarytan (Dz 8,5–17)*, w: *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, red. G. Baran, J. Królikowski, P. Łabuda, Tarnów 2018, s. 63–94 (Scripturae Lumen, 10).
- van den Eynde D., *Baptême et confirmation d'après les CA VII, 44, 3*, „Recherches de science religieuse” 27 (1937), s. 196–212.
- Fiedrowicz M., *Teologia Ojców Kościoła*, tłum. W. Szymona, Kraków 2009.

- Filarska B., *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986.
- Filarska B., *Baptysterium mediolańskie*, „Vox Patrum” 8 (1988) z. 14, s. 119–124.
- Gawlikowski M., *Dura Europos*, EK, t. 4, Lublin 1989, kol. 366–367.
- Geerlings W., *Augustinus – Leben und Werk. Eine bibliographische Einführung*, Paderborn 2002.
- Gliściński J., *Problem obecności Eucharystii w „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, w: *Pokarm nieśmiertelności*, red. W. Myszor, E. Stanula, Katowice 1987, s. 199–202.
- Gliściński J., *Komunikacja międzyosobowa w katechezie na podstawie „De catechizandis rudibus” św. Augustyna*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 125–127.
- Gori F., *Introduzione*, in: Sant’Ambrogio, *Abramo*, Roma–Milano 1984, s. 9–24 (SAEMO, 2/2).
- Gori F., *Introduzione*, in: Sant’Ambrogio, *Elia e il digiuno. Naboth. Tobia*, Roma–Milano 1985, s. 9–35 (SAEMO, 6).
- Górka B., *Strategia wtajemniczenia w Kościele pierwotnym*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015, s. 9–26.
- Grossi V., *Gv 20–21 nella catechesi della Chiesa d’Ippona al tempo di S. Agostino*, w: *Atti del IV Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, a cura di L. Padovese, Roma 1994, s. 174–189.
- Hamman A., *Catecumeno*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Christiane* 1, Casale Monferato 1983, kol. 627.
- Hamman A., *Sacramento*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Christiane*, v. 1, Casale Monferato 1983, kol. 3059–3060.
- Hamman A., *Życie codzienne w Afryce Północnej w czasach św. Augustyna*, tłum. M. Stafiej-Wróblewska, E. Sieradzińska, Warszawa 1989.
- Hanson R. P. C., *Confessioni e Simboli di Fede*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, Casale Monferrato 1983, kol. 757–765.
- Illuk J., *Żydowska politeja i Kościół w Imperium Rzymskim u schyłku antyku*, Gdańsk 2006.
- Jacob Ch., *Arkandisciplin, Allegoreze, Mystagogie. Ein neuer Zugang zur Theologie des Ambrosius von Mailand*, Frankfurt a. Main 1990.

- Jacob Ch., *Zur Kriese der Mystagogie in der Alten Kirche*, „Theologie und Philosophie” 66 (1991), s. 75–89.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań–Warszawa–Lublin 19583.
- Kaczynski R., *Einleitung*, in: Johannes Chrysostomus, *Catecheses baptismales. Taufkatechesen I*, Freiburg im Breisgau 1992, s. 9–101 (FC, 6).
- Kania W., *Istotne cechy katechezy św. Cyryla Jerozolimskiego*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 75–81.
- Kelly J. N. D., *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tłum. J. Mrukówna, Warszawa 1988.
- Kelly J. N. D., *Złote usta Jana Chryzostoma*, tłum. K. Krawczyk, Bydgoszcz 2001.
- Kieling M., *Katechumenat i chrzest na podstawie „Konstytucji Apostolskich”*, „Vox Patrum” 28 (2008) t. 52/1, s. 440–442.
- Kollmann B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990.
- Kopec J., *Eucharystia w życiu pierwszych wspólnot chrześcijańskich*, w: *Eucharystia – Ofiara – Kult*, red. J. Kopec, Lublin 1997, s. 16–31.
- Krakowiak Cz., *Mistagogia*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1260.
- Krakowiak Cz., *Liturgia niebieska*, EK, t. 10, Lublin 2004, kol. 1211.
- Lambot C., *Les sermons de saint Augustin pour fêtes de la Pques. Liturgie et archeologie*, „Recherches des Science Religieuse” 30 (1956), s. 230–240.
- Lanne E., *Le „sanctus” et la liturgie angélique*, DSAM IX, Paris 1975, col. 894.
- Libera P., *Chrystocentryczny charakter katechezy św. Ambrożego na przykładzie traktatu „De Isaac vel anima”*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 89–96.
- Longosz S., *Cześć Eucharystii w starożytności chrześcijańskiej*, w: *Jezus Eucharystyczny*, red. M. Rusecki, M. Cisło, Lublin 1997, s. 497–533.
- Longosz S. *Wstęp*, w: *Św. Bazyl Wielki, Zachęta do nieodkładania chrztu*, tłum. L. Gładyszewski, „Vox Patrum” 31 (2011) t. 56, s. 543–547.
- Longosz S., *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8 (1981), s. 221–232.
- Łucarz S., *Disciplina arcani w „Kobiercach” Klemensa Aleksandryjskiego*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015, s. 75–92.

- Madurini G., *Nota introduttiva all'epistola*, w: Sant'Agostino, *Commento al Vangelo e alla Prima epistola di san Giovanni*, Roma 1968, s. 1629–1633 (NBA, 24).
- Mateja L., *Obowiązek sekretu w pismach Tertuliana*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015, s. 93–102.
- Mazur J., *Akwarianie*, EK, t. 1, Lublin 1989, kol. 284–285.
- Mazza E., *La mistagogia. Le catechesi liturgiche della fine del quarto secolo e il loro metodo*, Roma 1996.
- Metzger M., „Notre Père” dans les institutions baptismales, „Annali di Scienze Religiose” 3 (2010), s. 41–54.
- Miranda A., *La fede degli iniziati. L'itinerario dei credenti nelle catechesi mistagogiche del IV secolo*, „Augustinianum” 66 (2016) f. 1, s. 119–143.
- Misiarczyk L., *Egzorcyzmy w Kościele starożytnym od I do III wieku*, Warszawa 2015.
- Monachino V., *S. Ambrogio e la cura pastorale a Milano nel sec. IV*, Roma 1973.
- Murawski M., *Historia katechezy. Cz. 1. Katecheza w pierwszych wiekach*, Warszawa 2011.
- Myszor W., *Ezoteryzm chrześcijańskich gnostyków*, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, Górka, Kraków 2015, s. 53–64.
- Naumowicz J., *Język i koncepcja katechez chrzcielnych w ujęciu Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 191–203 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 105).
- Negri G. C., *La disposizione del contenuto dottrinale nel „De catechizandis rudibus” di s. Agostino*, Roma 1961.
- Nocoń A., *Wymagania i zalecenie względem kandydatów do chrztu w „Katechezach przedchrzcielnych” Nicetasa z Ramezjany*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 121–138.
- Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, opr. M. Starowieyski, Poznań 2018.
- Pałucki J., *Rola Eucharystii w duszpasterskiej działalności św. Ambrożego*, „Vox Patrum” 18 (1998) t. 34–35, s. 135–152.
- Patrologia*, v. 3, a cura di: A. Di Berardino, Roma 1978.



- Perler O., *Arkandisziplin*, w: *Reallexikon für Antike und Christentum*, v. 1, Stuttgart 1950, s. 667–676.
- Perrin M.-Y., *Arcana misteria ou se que cache la religion. De certains pratiques de l'arcana dans christianisme antique*, w: *Religionen die religié Erfahrungen/Religions – the religions experience*, Hrsgs. T. Schabert, M. Riedle, Würzburg 2008, s. 119–141.
- Piédagnel A., *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Trois catéchèses baptismales*, Paris 1990, s. 13–106 (SC, 366).
- Pieretti A., *Introduzione*, w: Sant'Agostino, *La fede e le opere*, Roma 1995, s. 677–683 (NBA, 6/2).
- Pizzolato L. F., *Introduzione*, in: Sant'Ambrogio, *Commento a dodici salmi*, Roma–Milano 1980, s. 9–31 (SAEMO, 7).
- Pizzolato L., *La nascita della letteratura mistagogica*, „Annali di Scienze Religiose” 11 (2006), s. 259–273.
- Popowski R., *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1995.
- Powell D., *Arkandisziplin*, TRE 4, Berlin–New York 1979, s. 1–8.
- Poque S., *Les lectures liturgiques de l'octave à Hippone d'après les Traités de S. Augustin sur la Première Épître de S. Jean*, „Revue Bénédictine” 74 (1964), s. 217–241.
- Poque S., *Introduction*, w: Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*, Paris 1966, s. 9–143 (SC, 116).
- Quacquarelli A., *Introduzione*, w: Cirillo e Giovanni di Gerusalemme, *Le catechesi ai misteri*, Roma 1977, s. 7–20 (Collana di Testi Patristici, 8).
- Quasten J., *Patrologia*, v. 2, Casale 1980.
- Recchia V., *Arcano (disciplina dell')*, w: *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, v. 1, Casale Monferato 1983, kol. 315–316.
- Röwekamp G., *Einleitung*, w: Egeria, *Itinerarium. Reisebericht*, Freiburg 1995<sup>2</sup>, s. 9–115 (FC, 20).
- Sage A., *L'Eucharistie dans la pensée de s. Augustin*, „Revue des Études Augustiniennes” 15 (1969), s. 677–696.
- Schleyer D., *Einleitung*, w: Tertullian, *De baptismo*, Freiburg 2006, s. 9–155 (FC, 76).
- Schmitz J., *Gottesdienst in altchristlichen Mailand*, Köln–Bonn 1975.
- Sesboüé B., Wolinski J., *Bóg zbawienia*, tłum. P. Rak, Kraków 1999.

- Simonetti M., *Między dosłownością a alegorią*, tłum. T. Skibiński, Kraków 2000.
- Słomka J., „*Disciplina arcani*”. Czy chrześcijaństwo jest religią ezoteryczną, *Studia Antiquitatis Christianae* 18, Warszawa 2009, s. 107–126.
- Słomka J., *Praktyka eucharystyczna w starożytności. Wybrane świadectwa*, w: *Eucharystia w życiu Kościoła*, red. A. Żądło, Katowice 2005, s. 84–100.
- Skibiński T., *Teodor z Mopsuestii*, EK, t. 19, Lublin 2013, kol. 624–627.
- Sondel J., *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*, Kraków 1997.
- Słownik łacińsko-polski*, t. 1, red. M. Plezia, Warszawa 1998.
- Stanula E., *Eseje patrystyczne*, opr. I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2014, s. 41–70.
- Starowieyski M., *Wstęp*, w: Jan Chryzostom, *Katechezy chrzcielne*, 1, Lublin 1993, s. 5–19.
- Swoboda A., *Katecheza mistagogiczna w „de mysteriis” św. Ambrożego*, „*Vox Patrum*” 10 (1990) z. 18, s. 97–106.
- Szczur P., *Rola „zmysłów wiary” w zrozumieniu sakramentów inicjacji chrześcijańskiej według Cyryla Jerozolimskiego*, „*Vox Patrum*” 34 (2014) t. 61, s. 297–308.
- Tateo R., *Introduzione e note*, w: Hippolito di Roma, *La tradizione apostolica*, Roma 1979, s. 7–54.
- Turek W., *Lavacrum aquae in verbo. Liturgia chrzcielna w Hipponie w czasach św. Augustyna (próba rekonstrukcji)*, „*Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne*” 50/1 (2017), s. 45–57.
- Tyburowski K., *Reguły katechumenatu w „Tradycji Apostolskiej” Hipolita Rzymskiego w kontekście wczesnego Kościoła*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 111–120.
- Van der Meer F., *S. Agostino pastore d’anime*, Roma 1971.
- Wenger A., *Introduction*, w: Jean Chrysostome, *Huit catéchèses baptismales*, Paris 1970, s. 7–104, (SC, 50 bis)
- Widok N., *Grzegorz z Nazjanzu*, Kraków 2006.
- Wojciechowski M., „*Ja ci objaśnię tajemnicę*” (Ap 17,7) – język sekretny w Apokalipsie?, w: *Disciplina arcani w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015, s. 41–52.

- Wygralak P., *Stanowisko Kościoła wobec idolatrii i magii na terenach Galii i Hiszpanii w późnej starożytności chrześcijańskiej (V – VII w.)*, Poznań 2011.
- Wysocki M., *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Afryce Rzymskiej w II i III wieku*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 75–96.
- Zarzczyński R., *Przygotowanie do wiary i przygotowanie do chrztu w „Pseudoklementynach”*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 21–48.
- Ziemiann E., *Misterium. Geneza i rozwój. W starożytności chrześcijańskiej*, EK, t. 12, Lublin 2008, kol. 1265–1266.
- Zwinggi A., *Die Osternacht bei Augustinus*, „Liturgisches Jahrbuch” 20 (1970), s. 4–10.
- Żurek A., *Liturgia eucharystyczna jako sakramentalne uczestnictwo w liturgii niebiańskiej*, w: *Pokarm nieśmiertelności. Eucharystia w życiu pierwszych chrześcijan*, red. W. Myszor, E. Stanuła, Katowice 1987, s. 213–220.
- Żurek A., *„Jeden chrzest w jednym i świętym Kościele” – w poszukiwaniu istoty donatyzmu*, w: *Ortodoksja, herezja, schizma w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2012, s. 123–131.
- Żurek A., *Katecheza Cezarego z Arles*, „Vox Patrum” 10 (1990) z. 18, s. 147–156.
- Żurek A., *Disciplina arcana w nauczaniu i praktyce duszpasterskiej św. Ambrożego*, w: *Disciplina arcana w chrześcijaństwie*, red. W. Gajewski, B. Górka, Kraków 2015, s. 125–141.
- Żurek A., *Katechumen – chrześcijanin – wierny. Przygotowanie do chrztu i chrzest w Kościele starożytnym*, Tarnów 2017.
- Żurek A., *Sacramentum crucis – w duszpasterstwie i teologii ponicejskich Ojców Kościoła*, w: *Krzyż Twój wielbimy*, red. A. Paciorek, A. Tronina, P. Łabuda, Tarnów 2011, s. 407–408 (Scripturae Lumen, 3).
- Żurek A., *Katecheza eucharystyczna św. Augustyna*, „Vox Patrum” 32 (2012) t. 57, s. 853–862.
- Żurek A., *Wczesnochrześcijańska pobożność eucharystyczna*, „Currenda. Pismo Urzędowe Diecezji Tarnowskiej” 155 (2005) nr 3, s. 331–339.
- Żurek A., *Codzienna Komunia święta w starożytności chrześcijańskiej – aspekt duszpasterski i teologiczny*, „Vox Patrum” 38 (2008) t. 52/2, s. 1381–1395.

- Żurek A., *Katechumenat – próba wiary czy charakteru?*, w: *Katechumenat i inicjacja chrześcijańska w Kościele starożytnym*, red. F. Drączkowski i inni, Lublin 2011, s. 193–205.
- Żurek A., *Symbol wiary jako przedmiot disciplina arcani w Kościele starożytnym*, „Vox Patrum” 37 (2017) t. 67, s. 790–791.
- Żurek A., *Eucharystia – ofiara Nowego Przymierza według Ojców Kościoła*, „Currenda. Pismo urzędowe Diecezji Tarnowskiej”, 155 (2005) nr 1, s. 63–71.
- Żurek A., *Biskup w procesie inicjacji chrześcijańskiej w starożytnym Kościele*, w: *In nomine Domini*, red. S. Sojka, S. Ewertowski, Olsztyn–Elbląg 2015, s. 65–75.
- Żurek A., *Katecheza przedchrzcielna i mistagogiczna w Hipponie w czasach św. Augustyna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 62 (2009) nr 1, s. 25–36.
- Żurek A., *Przygotowanie katechumenów do chrztu w świetle katechez Jana Chryzostoma*, w: *Czasy Jana Chryzostoma i jego pasterska pedagogia*, red. N. Widok, Opole 2008, s. 205–215 (Opolska Biblioteka Teologiczna, 105).







„Sadzawka chrzcielna w sposób widzialny rodzi niejako nasze ciało, gdy wylania się ono z wody, a usługują przy tym kapłani; duchowo zaś ciało i duszę chrzci w samym sobie i odradza Duch Boży, którego nikt nie może widzieć, a usługują przy tym aniołowie”.

Dydem Aleksandryjski, *O Trójcy Świętej*

„[...] zostaliście oczyszczeni z grzechów przez Pana przez obmycie wodą [...], staliście się uczestnikami w kapłański sposób uczestnikami Chrystusowego imienia i dano wam pieczęć Ducha Świętego [...], uznani za godnych tego imienia zwiecie się chrześcijanami (*christoi*) [...]. Zanim bowiem zaszczycono was chrztem i łaską Ducha Świętego, nie zasługiwaliście na tę nazwę. Byliście dopiero na drodze, by zostać chrześcijanami [...]. Stajemy się nosicielami Chrystusa, rozprowadzając Ciało i Jego Krew w naszych członkach”.

Cyryl Jerozolimski, *Katechezy*

„[...] zostaliście zmieleni umartwieniem postu i sakramentem egzorcyzmu. Następnie był chrzest i zostaliście jakby zwilżeni wodą, abyście mogli nabrać formę chleba. Lecz jeszcze nie ma chleba bez ognia. A cóż wyraża ogień, czyli namaszczenie olejem? W rzeczywistości olej jest sakramentem Ducha Świętego [...]. Przybył więc Duch Święty, po wodzie – ogień i staliście się chlebem, którym jest ciało Chrystusa”.

Augustyn, *Kazania*



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-871-9  
9 788374 388719