

Chrzest w Piśmie Świętym. Symbol i sakrament

Często w bieżących miesiącach powracamy do tematu chrztu. Jest to zrozumiałe w czasie obchodów 1050. rocznicy chrztu Polski, gdy cała wspólnota religijna i narodowa wspomina ten uroczysty akt historyczny oraz dokonuje przeglądu jego konsekwencji. Jest to jednak chwila, w której nie może zabraknąć pogłębionej refleksji nad tym, czym jest chrzest w Piśmie Świętym. Jest ona podstawą do osobistej medytacji nad sposobem, w jaki przeżywamy tę tajemnicę, którą jest misterium naszego chrztu. Jest to rzeczywistość, która jednocześnie spaja rozbite chrześcijaństwo, jak też wyznacza jego granicę.

Musimy jednak pamiętać, że zaszła w rozumieniu chrztu pewna istotna zmiana, którą uświadamiamy sobie, gdy zastanowimy się nad określeniami uczniów Chrystusa. W Antiochii nad Orontesem nazwano ich po raz pierwszy chrześcijanami (Dz 11,26) od imienia Chrystusa. Gdy nasi słowiańscy przodkowie szukali określenia dla tych, którzy wyznawali w Jezusie swego Zbawiciela, nazwali ich chrześcijanami od chrztu. Nie bez powodu artykuł „wyznaję jeden chrzest na odpuszczenie grzechów” (ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν) jest obecny w *Credo* nicejsko-konstantynopolitańskim (381 r.), jako rozwinięcie pochodzącego ze składu apostoelskiego „wierzę (...) w odpuszczenie grzechów”, którego nie znajdujemy w symbolu nicejskim (325 r.). Dość późno wszedł do tych elementów, które stanowią istotę wiary chrześcijańskiej. Skoncentrowanie się na rycie chrzcielny może przesłonić nam podstawową prawdę, że jest to obrzędowe potwierdzenie naszego związku z Chrystusem, naszym Zbawicielem, i owocność tego obrzędu zależy od jakości tego związku.

Musimy dokonać jasnego rozróżnienia między znaczeniami, które kryją się w greckim czasowniku βαπτίζω i związanym z nim rzeczownikiem βάπτισμα lub βαπτισμός. Czasownik ten bowiem oznacza „zanurzać”/ „zanurzyć”, ale w języku religijnym nabrał bardzo specyficznych znaczeń odnoszących się do konkretnych rytuałów. „Zanurzenie” rozumiane jako ryt religijny jest bardzo rozmaicie definiowane także w ramach Biblii. Nie będziemy w zasadzie zajmować się innymi formami czasownikowymi i rzeczownikowymi dotyczącymi obmycia, kąpieli

rytualnej, itp. Czasem jednak, dla integralności prezentacji, trzeba będzie uwzględnić szersze spektrum tekstów oprócz tych, które uwzględniają terminologię ściśle odnoszącą się do chrztu w jego chrześcijańskim rozumieniu. Jeśli chodzi o Nowy Testament, to należy jeszcze uwzględnić pary terminów: λούω/λουτρόν i νίπτω/νιτήρ.

Nas interesują głównie te, które wiążą się z judaizmem w jego rozlicznych odmianach oraz z rodzącym się chrześcijaństwem. Nie są one łatwe do jednoznacznego rozgraniczenia. Ich wzajemny stosunek pozostaje w dużej mierze zależny od tego, jak rozumiane są podstawy zbawienia w każdej z tych form judaizmu. Czy istniała taka, w której obmycie (chrzest) było rozumiane jako fundamentalny element soteriologii? To pierwsze pytanie, które musimy sobie postawić, jeśli chcemy poprawnie określić stosunek chrześcijańskiego chrztu do obmyć w judaizmie.

Rytualne obmycie i jego skutki

Opowiadanie o uzdrowieniu Naamana, syryjskiego wodza chorego na trąd, przez proroka Elizeusza (2 Krl 5,1-27) ma pewien związek z rozumieniem chrztu w chrześcijaństwie, ponieważ w greckiej wersji tego tekstu (Septuagincie) został użyty (w w. 14) na określenie kąpeli Syryjczyka w Jordanie czasownik έβαπίσατο, choć w poleceniu proroka (w. 10, por. w. 12) występuje λούσαι. Odzwierciedla to różnorodność czasowników w oryginale hebrajskim. Elizeusz nakazał, by Naaman wykąpał się (וַיִּקַּח הַמֶּלֶךְ הַסִּיּוּרִי וַיֵּלֶךְ וַיִּבְרַח וַיִּשְׁבַּח אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל), a chory buntuje się i odrzuca to zalecenie (w. 12). Po przełamaniu oporu zrobił jednak nawet więcej, niż od niego oczekiwał prorok, bowiem zagłębił się w nurcie Jordanu, zanurzył się (וַיִּשְׁבַּח, w. 14) i to właśnie tę sytuację opisuje czasownik, określający akcję chrzcielną. Ów przełom oznaczał, że poganin uwierzył w Prawdziwego Boga i Jego proroka, dlatego posłużył w nauczaniu Jezusa jako przykład poganina, który został włączony w zbawczy plan Boga (Łk 4,27). Obmycie to ma charakter taumaturgiczny (związany z cudem, którego dokonał Elizeusz), nie jest wynikiem zastosowania zasady prawnej, czy zwyczaju, ale to właśnie w niezrozumiałości i dziwności tego gestu leży jego siła jako sprawdzianu wiary. Trudno jednak przyjąć, że ma on jakikolwiek związek z chrztem czy jakąkolwiek inną praktyką religijną.

Znana nam w języku greckim, ale niewątpliwie napisana po hebrajsku Księga Judyty (Jdt) wspomina o praktyce stosowanej przez tytułową bohaterkę w czasie jej pobytu w obozie asyryjskim (przy całej umowności tła historycznego tej księgi, która ukazuje realia bardzo

odległe od rzeczywistości historycznej). W Jdt 12,7 mowa jest o codziennych ablucjach Judyty (ἐβαπτίζετο) w źródle znajdującym się na terenie obozowiska wojskowego. Kąpiąca się w takim miejscu kobieta wzbudziłaby sensację i ściągnęła grono ciekawskich, zwłaszcza że mowa o kobiecie urodziwej. Tekst nie mówi o tym, że kąpała się w nocy, jak to odczytują niektórzy komentatorzy, ale że na noc wychodziła z pogańskiego obozu. Kąpała się w obozie, a więc przed wyjściem, co wyklucza znaczenie kosmetyczne tego zabiegu (chęć odświeżenia swego wyglądu przed pokazaniem się publicznie).

Należy z dużą dozą ostrożności podejść do tego tekstu, by nie przypisać mu znaczeń, których nie posiada. Czy powinniśmy tu raczej pomyśleć o odniesieniu do Kpł 15,18, gdzie nakazuje się: „Jeżeli mężczyzna obcuje z kobietą wylewając nasienie, to oboje wykąpią się w wodzie i będą nieczysti aż do wieczora”? Oznaczałoby to dwie rzeczy: że obmycie (w LXX Kpł 15,18 λούσονται ὕδατι) to w hebrajskim słowo związane z rdzeniem יָטַח oraz że obecność Judyty w obozie wroga związana była z czymś, co wykraczało poza bawienie Holofernesa rozmową. To zaś wyklucza zdecydowanie sama Judyta (Jdt 13,16).

Obmycia pozostają w związku z ostentacyjną praktyką modlitwy (13,3), która spełniała podwójną rolę: pozwalała jej trwać w pobożności także w pogańskim otoczeniu oraz dała jej alibi do wyjścia z terenu wroga po wykonaniu zadania. Obmycia związane były z zachowaniem czystości przy stałych kontaktach z poganami. Niektórzy sugerują związek owych obmyć z modlitwą, którą poprzedzały. Nie wydaje się to najszcześniejszym skojarzeniem, ponieważ cytowany jako dowód Ps 26,6 ma charakter poetycki, a Wj 19,10-11 odnosi się do szczególnej sytuacji, jaką było zawarcie przymierza pod Synajem. Jest to raczej przeniesienie na późną starożytność współczesnej religijnej obyczajowości żydowskiej. Przepisy odnoszące się do Aarona i jego synów (Wj 30,19-21, por. Kpł 16,24), nakazujące pod sankcją śmierci dokonać obmycia rąk i nóg przed wejściem do Namiotu Spotkania wyznaczają ten kierunek w rozumieniu obmyć.

Ostatecznie więc obmywanie się Judyty najlepiej skojarzyć z Mk 7,4, gdzie wspomina się o obmyciu, którego wyznawcy judaizmu dokonują po powrocie z rynku, a więc wtedy, gdy stykali się z (potencjalnie) nieczystymi poganami. Wtedy zwłaszcza obmycie się jest konieczne, jeśli chce się spożywać pokarm, który stałby się w ten sposób nieczysty, bo dotykany nieczystymi rękoma. Także tu pojawia się terminologia baptyzmalna: καὶ ἀπὸ ἀγορᾶς ἐὰν μὴ βαπτίσωνται οὐκ ἐσθίουσιν, w tym samym wersie mamy wzmiankę o obmyciach (βαπτισμοὺς ποτηρίων), ale oznacza ona gest, który w Mk 7,3 określony jest czasownikiem

νίπτω. Chodzi tu więc o zwykłe obmycie związane z nieczystością rytualną i koncepcją oddzielenia od narodów/pogan. Podobny wydźwięk ma znacznie (ok. 200 lat) wcześniejszy niż Mk tekst (*List Pseudo-Arysteasza* 304-305), gdzie mowa jest o zwyczaju powszechnym wśród Żydów, polegającym na obmywaniu rąk. Zanim uczeni Żydowscy przystąpili do modlitwy i studiowania Tory, obmyli ręce w morzu. Przedtem zaś rozmawiali z pogańskim monarchą. Obmycie (βαπτισμός) jest więc rytym przejścia ze świata nieczystego, zewnętrznego, niezorganizowanego według zasad danych w Prawie przez Boga, do świata „świętego”, do zamkniętej wspólnoty „czystych”. Jest „bramą” umożliwiającą powrót do stanu, który umożliwi kontakt z Bogiem i ze współwyznawcami. Warto jednak zastanowić się jeszcze nad podstawą tej praktyki. Egipskiego (aleksandryjskiego) pochodzenia tekst (*List Pseudo-Arysteasza* 305) wskazuje na zwyczaj, Mk 7,3 powołuje się na „tradycję starszych”. Nie mówi się o przykazaniu czy Prawie, co oznacza jasno, że nie chodzi o nawiązanie do oczyszczenia związanego z chorobą, a dokładniej z wyleczeniem się z niej, jak w przypadku Kpł 14,8.

W Syr 34,25, której tekst zachował się tylko w integralnej wersji greckiej, znajdujemy stwierdzenie, które zawiera imiesłów βαπτίζόμενος odsyłający nas do Lb 19,12, gdzie jednak nie ma mowy o obmyciu, ale o oczyszczeniu. Zinterpretowanie rytu oczyszczającego jako obmycia jest więc związana z późnym okresem rozwoju judaizmu.

Jeszcze inny rodzaj problemu stanowi Iz 21,4, gdzie hebrajska fraza znacząca „przeżalenie mną wstrząsnęło” została zastąpiona w Septuagincie przez „nieprawość mnie zanurzyła”. Jest to zmiana dość zaskakująca. Tekst hebrajski jest raczej zrozumiały i nie ma wyraźnego powodu, by go zmieniać. Tekst grecki jest z kolei na tyle jasny, by można było powiedzieć, że tłumacz nie musiał dokonać w przekładzie z hebrajskiego interpretacji. Następuje jednak między tymi dwoma tekstami istotna zmiana charakteru. Tekst hebrajski Iz 21,3-4 to opis człowieka przerażonego i różnych jego uczuć. Ma on charakter psychologiczny, i oddaje stan paraliżu z powodu cierpieniem. Opisywana postać nie jest w stanie widzieć i słyszeć (w. 3). Ten sam tekst w Septuagincie wskazuje, że osoba ta nie chce wiedzieć i słyszeć, jest więc odpowiedzialna za swój stan. Objawy lęku i cierpienia stają się więc owocami złego wyboru moralnego. Podobnie też rzecz się ma z w. 4, który nas interesuje. Stan psychiczny został w nim zamieniony na konflikt z Prawem Bożym, stan nieprawości, która pogrąża człowieka. Zanurzenie pozostaje tu tylko obrazem poetyckim, ale nie jest on przypadkowy. Zabieg oczyszczający (obmycie) staje się tu swą odwrotnością, jak kąpiel w błocie czy ściekach. Tłumacz-poeta czerpie z języka obrzędowości, ale przyświecają mu cele moralizatorskie.

Omówiwszy teksty biblijne zajmijmy się choć przez chwilę źródłami pozabiblijnymi. W osadzie Khirbet Qumran nad Morzem Martwym zidentyfikowano liczne baseny i system dostarczania wody, który je zaopatrywał. Już same dane archeologiczne pozwalają się domyślać, że osoby tam żyjące przywiązywały do obmyć szczególną wagę. W przekonaniu tym utwierdzają nas jeszcze bardziej odnalezione tam teksty. Obmycie wodą oczyszczenia jest jednym z warunków przynależności do wspólnoty przymierza (1QS 3,4), jednak bezpośredni kontekst tej informacji wskazuje, że można ją rozumieć przenośnie, bowiem do oczyszczenia wystarczy pokropienie ową wodą, a ona sama to poetycki obraz skruchy (tamże, w. 9). Jednak także w *Regule Catego Zgromadzenia* mowa jest o kąpeli świętych mężczyzn, do której nie może wejść bezbożny, bo skazi wodę, która utraci czystość (5,13). W *Dokumencie Damasceńskim* (DD), znanym najpierw z fragmentów znalezionych w genizie kairskiej, dostęp do rytuałów oczyszczających jest prawem, które na skutek kary można utracić (9,21-22). Józef Flawiusz w swym dziele *O wojnie żydowskiej* (2,8.7) podaje informację, że udział w rytuale oczyszczającym jest udostępniany adeptom wspólnoty, którzy ubiegają się dopiero o pełne członkostwo. *Dokument Damasceński* zawiera też szczegółowe regulacje dotyczące oczyszczenia wodą (10,10-13), z których wynika, że woda do obmyć musi być czysta i musi być w odpowiedniej ilości, aby całkowicie mógł się w niej zanurzyć mężczyzna (w. 11). Obmycia przez zanurzenie są więc rytmem budującym wspólnotę, potwierdzającym przynależność do niej. Nie mają tak wyraźnie zaznaczonej funkcji przywracania stanu czystości, a raczej służą jej podtrzymywaniu. Czystość qumrańczyków gwarantowana jest przez ich dobrowolną izolację.

W judaizmie można więc zaobserwować, że częste obmycia nabierają znaczenia jako obrzęd wyznaczający granice wspólnoty religijnej i etnicznej lub zawężonej, jak w przypadku qumrańczyków. Usuwają one nie tyle grzechy, ile raczej zmazę związaną z nieczystością właściwą światu na zewnątrz własnej społeczności. Nie mają charakteru sakramentalnego, czyli nie działa w nich łaska Boga, ale raczej ascetyczny, to znaczy człowiek dzięki swym działaniom zbliża się do Boga.

Można to odnieść do tzw. „chrztu prozelitów”. Ta słabo udokumentowana praktyka miała charakter inicjacyjno-oczyszczający. Polegała ona na obmyciu przed złożeniem przez prozelitę ofiary. Znamy tę praktykę z tekstów Talmudu Babilońskiego, ale nie została ona opisana dokładnie ani w sensie rytuału, ani jeśli chodzi o to, komu należy go udzielać, czy na ile jest obligatoryjny. Jedno z ważniejszych dzieł dotyczących historii judaizmu w czasach Jezusa wylicza trzy rzeczy konieczne, by być dopuszczonym do wspólnoty wyznawców

judaizmu: obrzezanie, obmycie (מִטְבֵּיל) i ofiarę krwawą (E. Schürer, *A History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*, t. 2, vol. 2, Edinburgh 1890, s. 319, reprint Peabody 2008). Obmycie, o którym tu mowa, miało charakter lewicki i stanowi podstawę do udziału w spożywaniu baranka paschalnego (tamże, s. 322, przyp. 304). Jednak nowsze publikacje podważają to przekonanie i wskazują, że nie ma konkretnego wymogu oraz rytu obmycia prozelitów (por. np. M.F. Bird, *Crossin Over Sea and Land. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Peabody 2010, s. 37-39). Poza tym należy zauważyć, że w judaizmie praktyka ta pojawia się dopiero po 70 r. po Chr. (M. Hengel, A.M. Schwemer, *Paul between Damascus and Antioch*, London 1997, s. 66).

Chrzest Janowy i jego skutki

Chrzest, który głosił i którego dokonywał Jan syn kapłana Zachariasza, był dokonywany dla odpuszczenia grzechów (Mk 1,4; Łk 3,3, por. Mt 3,6). Nie jest on zastrzeżony dla wspólnoty jego uczniów, ale przyjmują go wszyscy, którzy się zgłaszają. Łukasz umieszcza w tym gronie nawet nieżydowskich żołnierzy (Łk 3,14). Cokolwiek by powiedzieć o wiarygodności historycznej tej informacji, pozostaje faktem, że jest to raczej praktyka związana z indywidualnym nawróceniem, niż ryt wspólnotowy czy tym bardziej budujący wspólnotę. Jest za to związany ściśle z jednym miejscem, w którym się dokonuje: brzegiem Jordanu. Przepowiedanie Jana Chrzciciela (Ἰωάννης ὁ βαπτιστής) dotyczyło przede wszystkim końca czasów i bliskości eschatologicznego rozstrzygnięcia. Ubranie Jana, które przypominało odzież Eliasza (2 Krl 1,8), eschatologiczna rola Eliasza (Ml 3,23-24) oraz nauczanie o decydującym momencie („siekiera do korzenia jest przyłożona”, Mt 3,10; Łk 3,9) wskazują na eschatologiczną interpretację działalności nauczyciela znad Jordanu. Przygotowywał on „dzień Pański”.

Miejsce, w którym Jan dokonywał tego rytuału, nie było przypadkowe. Jan korzystał nie z wody jako takiej, ale z konkretnego ciekłu wodnego, „świętej rzeki Izraela” (M. Stubhan, „Jordan”. w: *Nowy Leksykon Biblijny*, F. Kofler, R. Egger-Wenzel, M. Ernst, Kielce 2011, s. 320-321) czyli Jordanu. Ilustracją roli tej rzeki jest historia Teudasa wspominanego w Dz 5,36, którego szerzej przedstawia Józef Flawiusz (*AntJud* XX,5,1). „Nakłonił [Teudas, którego Józef nazywa oszustem – γόης] ogromną rzeszę ludzi, aby zabrawszy swoje mienie poszli za nim nad rzekę Jordan. Podawał się za proroka i twierdził, że na jego rozkaz rozdzieli się wody rzeki i będą mogli wygodnie przejść na drugą stronę”. Akcja podjęta przez szalbierza skończyła się

tragicznie dla niego (został ścięty) i dla jego zwolenników (zostali częściowo wybici podczas szarży rzymskiej konnicy, a częściowo wzięci do niewoli). Ważne jest jednak, że teatrem tych wydarzeń jest właśnie wybrzeże Jordanu. Nawiązuje to do Joz 4,19-24 i do poprzedzającej narracji 3,1-4,18). Wydarzenie to jest kontrapunktem do początku wędrówki Izraela przez pustynię i wyznacza jej kres. Jego sensem jest naprawienie sytuacji politycznej i religijnej Ludu Bożego przez powrót do punktu rozpoczynającego etap dziejów zbawienia, który wiąże się z realizacją obietnicy ziemi. Gest ten zaczyna więc niejako historię na nowo. Wystąpienie Teudasa datuje się na okres urzędowania prokuratora Kuspiusza Fadusa (44-46 po Chr.). Wydarzenia te nastąpiły więc według wszelkiego prawdopodobieństwa wkrótce po działaniach św. Jana Chrzciciela. Można więc Teudasa uznać za kontynuatora Poprzednika Pańskiego, jednak znaczące są różnice między nimi. Nas najbardziej interesuje brak jakiegokolwiek wzmianki o chrzcie w przypadku Teudasas, przykładowego uzurpatora mesjańskiego, jak w przypadku Judy Galilejczyka (Dz 5,37; Józef Flawiusz, *BelJud* II,8,1; *AntJud* XVII,10,5; XVIII,1,1; XVIII,1,6) działającego w związku ze spisem zarządzonym przez namiestnika Syrii Kwiryniusza, a więc po 6 r. ery chrześcijańskiej. Można więc powiedzieć, że chrzcielna działalność Jana syna Zachariasza wywarła wpływ na palestyński ruch mesjański, jeśli chodzi o podkreślenie symbolicznego znaczenia przekroczenia Jordanu, bowiem on też działał „po drugiej stronie Jordanu” (J 1,28), a więc wracający od niego przekraczali rzekę. Jednak w przypadku Jana przekroczenie to było aktem indywidualnym, a nie grupowym i następowało dopiero po dokonaniu chrztu, którego śladu nie ma u rzekomych mesjaszy wspomnianych w mowie Gamaliela z Dz.

Specyfiką gestu dokonywanego przez Jana Chrzciciela było to, że przychodzący do niego nie dokonywali aktu rytualnego obmycia, ale byli obmywani. Prorok był więc osobą szczególną, zdolną do podjęcia czynności prowadzącej do odpuszczenia grzechów, czego grzesznik sam uczynić nie mógł. Jan był więc pośrednikiem między grzesznikami a Bogiem, mesjaszem kapłańskim, ale nie działającym w świątyni (czy w opozycji do niej, jak qumrańscy esseńczycy?) i nie wykonującym standardowych czynności kapłańskich. Mesjanizm ten zyskał najwyższą, Boską, sankcję, w chrześcijańskiej przynajmniej interpretacji. W ocenie Józefa Flawiusza chrzest Jana miał nieco inną wymowę: „Miły Bogu będzie taki chrzest (...), jeśli potraktują go nie jako przebłaganie za jakieś występki, ale jako oczyszczenie ciała (ἐπι'ἀγνεία τοῦ σώματος), duszę już wcześniej dogłębnie oczyściwszy sprawiedliwością” (*AntJud* XVIII,[5],[2]). Chrzest Jana nie był więc w opinii Józefa – a można powiedzieć, że autor ten był reprezentatywny dla środowiska kapłańskiego – rytuałem oczyszczającym na wzór

mezopotamskich obmyć wodą rzeczną (zob. np. S. Nowicki, *Rytuały oczyszczające na starożytnym Bliskim Wschodzie*, Kraków 2013, s. 104-138), dokonywanych zresztą przez samego zainteresowanego, lecz symbolicznym zwieńczeniem procesu wewnętrznego, który domagał się dopełnienia przez Bożego człowieka.

Nie wiemy, kim konkretnie byli ludzie chrzczeni przez Jana. Jedyną osobą wymienioną z imienia jest Jezus z Nazaretu, syn Józefa. Możemy się domyślać, że uczniowie Jana, którzy poszli za Jezusem, także zostali obmyci przez swego pierwszego nauczyciela i mistrza. Z imienia znamy tylko jednego z nich, Andrzeja, brata Szymona Piotra (J 1,40). Jest to jednak tylko koniektura, a nie poświadczony fakt. Jeśli zaś chodzi o chrzest Jezusa, to sposób jego dokonania ani podstawowy skutek nie wchodzi w grę w ewangelicznych opowiadaniach. Przy wszystkich różnicach między nimi (zob. A. Malina, *Chrzest Jezusa w czterech Ewangeliach. Studium narracji i teologii* [SMWTUŚK 34], Katowice 2007) w centrum wszystkich stoi fakt poświadczenia tożsamości Jezusa jako Syna Bożego, czego Jan Chrzciciel jest świadkiem. Jan przygotowywał się do tej roli zanim nastąpił uroczysty akt proklamacji Jezusa jako Syna Bożego, bowiem zapowiadał kogoś, komu on przygotowuje tylko drogę, i kto przyniesie o wiele istotniejszą formę obmycia niż dokonywana przez Proroka znad Jordanu. Jan swój chrzest wodą przeciwstawia temu, którego przy pomocy Ducha Świętego dokona Jezus (Mk 1,8, por. Mt 3,11; Łk 3,16b, którzy mają jeszcze wzmiankę o chrzcie ogniem i J 1,26b). Jezus jednak nigdy nie dokonywał chrztów czy obmyć, nawet jeśli czynili to Jego uczniowie (por. J 4,2). Zapowiadany przez Jana chrzest Jezusa był więc metaforą czegoś, co dokonało się w misji Jezusa w formie nie dającej się uznać za prostą kontynuację działalności Jana z użyciem innej substancji oczyszczającej.

Jezus mówi o chrzcie

Chrzest stał się przedmiotem nauczania Jezusa skierowanego wyłącznie do uczniów, mającego na celu budowanie ich wspólnoty (między nimi i z Nim). W słowach skierowanych do uczniów ubiegających się o szczególne przywileje (Mk 10,35-45; Mt 20,20-28) Jezus zapowiada konsekwencje ich chęci zajęcia miejsca obok triumfującego Nauczyciela i Pana.

W tłumaczeniu wiernym literze tekstu Markowego kluczowy dla nas fragment brzmi:

Jezus zaś rzekł im: „Nie wiecie, o co prosicie. Jesteście w stanie pić naczynie do picia, które ja piję albo [w] zanurzenie (βάπτισμα), [w]

które ja jestem zanurzony (βαπτίζομαι), być zanurzonymi?” Oni zaś odpowiedzieli: „Jesteśmy w stanie”. Jezus im rzekł: „Naczynie do picia, które ja piję, będziecie pić, i zanurzenie, [w] które ja jestem zanurzony, będziecie zanurzeni”.

(Mk 10, 38-39).

Dynamika sceny jest następująca: uczniowie proszą Jezusa o przydzielenie im miejsca po Jego prawicy i po lewicy. Mk nie daje jednej wskazówki, że chodzi o czasy paruzji i chwałę w rzeczywistości eschatologicznej. Ten motyw ma dopiero przepracowana redakcyjnie perykopa Mt 20,20-23. Zaszczytne miejsce przy Jezusie można u Mk rozumieć jako formę dystrybucji prestiżu w gronie Dwunastu (por. Mk 10,41). Jezus przeciwstawia takiej treści prośby Jakuba i Jana dwa inne elementy: naczynie do picia (ποτήριον) i obmycie/zanurzenie (βάπτισμα), którym mają zostać obmyci. Odpowiedź Jezusa ma dość enigmatyczny charakter. Jej treść sprowadza się do tego, że uczniowie mają otrzymać to samo, czego już doświadcza Jezus (zwróćmy uwagę na czas teraźniejszy), a nie to, co wynika z ich roli przy Jezusie. Mówiąc o obmyciu (podobnie jak i o naczyniu do picia), Jezus zapowiada więc swym uczniom pełną wspólnotę losu ze sobą.

Obmycie/zanurzenie/chrzest Jezusa jest dość zagadkowy, bowiem o ile kielich pojawia się w scenie modlitwy w Ogrójcu (Mk 14,36; Mt 26,39; Łk 22,42) i ma jednoznaczne odniesienie do męki, to motyw obmycia/chrztu nie jest rozwijany. Jest to reminiscencja gestu solidarności Jezusa z grzesznikami, gdy nie potrzebując chrztu od Jana, stanął w gronie grzeszników. Ceną tej solidarności była męka i śmierć Jezusa.

Nakaz misyjno-chrzcielny i chrzest w Kościele pierwotnym i w misji św. Pawła

Nakaz dokonywania chrztu traktujemy jako istotę testamentu zostawionego przez Jezusa uczniom w chwili odejścia do Ojca. Jednak gdy patrzymy na stan źródeł, możemy zauważyć, że nie jest on pod tym względem jednoznaczny. Jego pełna i pierwotna wersja jest zawarta w Mt 28,19b i tylko tu. Trynitarna formuła chrzcielna („w imię Ojca, i Syna i Świętego Ducha”) budzi u wielu badaczy podejrzliwość, że pochodzi ze stosunkowo późnego okresu, choć nie budzi podejrzeń, jeśli chodzi o krytykę tekstu. Oznacza to, że występuje we wszystkich, nawet najwcześniejszych rękopisach, jakie posiadamy, czyli pochodzących z III w. po Chr. Ten stan rzeczy nie ułatwia dyskusji nad oryginalnością tej formuły, jednak nie mamy raczej wątpliwości co do samego nakazu chrztu. Trudniejsza jest sprawa Mk 16,16, ponieważ bardzo

ważni świadkowie tekstu, w tym Kodeks Synajski i Kodeks Watykański, obydwie z IV w., kończą tekst Mk na 16,8. Wiele zaś innych ważnych starożytnych manuskryptów zaznacza, że jest to tekst późniejszego pochodzenia. Ponadto w Mk 16,16 dość słaby jest związek między chrztem a zbawieniem. Mocniej zaznaczona jest analogiczna relacja między wiarą a zbawieniem. Jednak Łk 2,38 ukazuje chrzest w imię Jezusa i na odpuszczenie grzechów jako warunek zbawienia. Można więc zdecydowanie uznać temat chrztu za fundamentalny temat kościelny wprowadzony przez Mt jako wynik doświadczeń wspólnot kościelnych, a ubogacony przez Dzieło Łukaszone (zwłaszcza Dz) o kolejny (poza imieniem Jezusa Chrystusa) motyw – dar Ducha Świętego.

Można wskazać na kontrast między tym nauczaniem a sytuacjami będącymi jego zaprzeczeniem. Dz 18,25 czy 19,1 ukazują odpowiednio jednostkę (Apollos) i grupę (uczniowie z Efezu), którzy nie mają pełni wtajemniczenia chrześcijańskiego, bowiem znają tylko chrzest Jana. Zasadnicza różnica polega na tym, że chrzest chrześcijański wiąże się z darem Ducha (por. Dz 2,38; 10,45-46; 19,3-5). Dar Ducha Świętego pokazuje w koncepcji Dz, że chrzest pogan jest prawomocną drogą do zbawienia. Świadczy o tym wykorzystanie motywu Ducha Świętego w kluczowej dla dziejów wczesnego Kościoła scenie chrztu Korneliusza z Cezarei Nadmorskiej, gdzie dar Ducha Świętego jest koronnym i rozstrzygającym argumentem za koniecznością otwarcia dla chrześcijan nie będących Żydami drogi prowadzącej do chrztu, nie zawierającej zaś elementu włączenia do wspólnoty Ludu Bożego pierwszego przymierza (Dz 10,44-48). To jednak Duch Święty jest postacią kluczową w teologii chrztu, jaka ożywia Dz. Działanie Ducha Świętego jest wyrazem łaskawości Bożej, która daje zbawienie, podczas gdy w judaizmie jest to lojalność warunkom przymierza. Religia Izraela okresu Drugiej Świątyni nie jest oparta na koncepcji samozbawienia (człowiek zbawia się sam, gdy zachowuje Prawo), ale na koncepcji nagrody, jakiej Bóg udziela za wypełnianie Prawa. Chrześcijaństwo w jego wersji ukazanej w Dziele Łukaszym ukazuje otwartą przez Jezusa nową drogę: wierzącym w Jezusa Zbawiciela, Bóg otwiera w sposób oparty na darze Ducha Świętego, drogę do zbawienia. Nie oznacza to, że osoby nie będące wyznawcami judaizmu, nie muszą postępować zgodnie z Dekalogiem czy moralnymi regułami zawartymi w Prawie, ale że nie muszą przyjmować obowiązku całej obserwacji Prawa (np. przepisów pokarmowych czy dotyczących czystości rytualnych) poprzez akt obrzezania identyfikujący mężczyznę jako należącego do wspólnoty przymierza. Jest to stan rzeczy, który może nas zdziwić, gdy zestawimy go z wcześniejszą doktryną, przedstawioną przez św. Pawła Apostoła.

Chronologicznie pierwszym autorem Nowego Testamentu, który ukazał głębię chrześcijańskiej tajemnicy chrztu, jest Paweł/Saul z Tarsu. Nie tworzy on przedmiotu tej teologii, ale prowadzi nauczanie mistagogiczne, czyli wprowadza chrześcijan w sens misteryjnych obrzędów, które już stały się ich udziałem. Podobnie czyni w przypadku Eucharystii, gdzie wprost mówi o tym, że odnosi się do tradycji, jaka została mu przekazana (1 Kor 11,23). Należy jednak zauważyć, że nie odnosi się do kościelnej katechezy, która już musiała zawierać elementy mistagogiczne, lecz mówi jasno, że tradycję tę otrzymał.

Paweł zdaje sobie sprawę, że mistagogia, którą proponuje nie jest tylko nowa w sensie nowej interpretacji, ale jest nową formą posługi w Kościele. Nie odnosi się więc (jak to czyni *Didache* 7) do liturgicznej praktyki chrztu. Zagłębia się natomiast w refleksję nad tym, co jest owocem chrztu. Chrzest nie odgrywa jednak w misji i nauczaniu Pawła roli tematu głównego. Mówi jasno (1 Kor 1,17), że praktyka chrzcielna nie stanowi treści jego powołania. Nie oznacza to bynajmniej, że ją lekceważy lub uznaje za niepotrzebną. Wręcz przeciwnie: ma głęboką świadomość konieczności chrztu. Jednak wiąże udzielanie chrztu raczej z działalnością lokalnych starszych, a nie wędrownych misjonarzy. Wydaje się, że zna chrzest w imię Jezusa (por. 1 Kor 1,9) i sporadycznie go udziela, a to wystarcza mu, by uważać się za prawdziwego apostoła Jezusa Chrystusa i dziękuje Bogu, że nikogo w Koryncie nie ochrzcił (1 Kor 1,14), nie zrywa jednak z zasadą, że Kościół rośnie poprzez chrzest.

Praktyka chrztu w Kościele, jaki znał Paweł, pozostaje dla nas dość tajemnicza. Wzmiankowany przez Pawła „chrzest za zmarłych” (Rz 6,4). Pytać też można zasadnie, jak odbywał się chrzest, skoro Paweł może powiedzieć, że skoro nikogo nie ochrzcił, to nikt nie został ochrzczony w jego imię (1 Kor 1,15). Czyżby oznaczało to praktykę chrzczenia w imię założyciela wspólnoty? Tekst pozwala wątpić co do rezygnacji ze chrztu w imię Jezusa (1 Kor 1,13). Być może jednak używano w rycie chrzcielnym równolegle imienia Jezusa i apostoła czy biskupa. Zastanawiające jest, że nie mówi się ani tu, ani nigdzie u Pawła, o chrzcie w imię Trójcy Świętej. Jeśli jednak chodzi o 1 Kor 1,13, to jest on bardzo ważny przede wszystkim dlatego, że przypomina nam, iż chrzest czerpie swą moc nie z użycia imienia, jak działo się to na przykład w formułach magicznych, ale ze śmierci Jezusa Chrystusa za nas.

Paweł rozumiał chrzest najpierw pneumatologicznie: ochrzczeni zostają napełnieni Duchem Świętym (1 Kor 12,13). Nie dziwi nas to, w kontekście wcześniej omówionych motywów z Dz. Ten właśnie motyw teologii chrzcielnej św. Pawła został tam rozbudowany. Zastanawiać zaś może, że kontynuacji nie znalazł inny, oparty wprost na źródłach ewangelicznych, rys nauczania Apostoła Narodów. Wyszedł on od spostrzeżenia, że chrzest

miął swe typologiczne (1 Kor 10,6) zapowiedzi w wydarzeniach paschy Pierwszego Przymierza (1 Kor 10,2). Obmycie czy zanurzenie w obłoku, jaki prowadził Izraela (Wj 13,21-22) oraz w Morzu Czerwonym (Wj 14,16) dotyczyło wszystkich Izraelitów i wiązało ich z Mojżeszem (εἰς τὸν Μωϋσῆν). Pokazał jednak, że cały szereg okoliczności, które dotyczyły wszystkich Izraelitów, ale nie stanowiły gwarancji, iż wszyscy dostąpią zbawienia, które bardziej niż od udziału w dobrach duchowych danych przez Boga wszystkim, zależało od osobistej odpowiedzi i przyłgnięcia do Boga przez właściwe postępowanie (1 Kor 10,5). Właśnie ta myśl znalazła w jednym z późniejszych pisma św. Pawła swe rozwinięcie. W Rz 6,3-4 widać bowiem, że chrzest miał dla niego paschalny charakter w sensie chrześcijańskim.

Którzy umarliśmy dla grzechu, jak będziemy za jego sprawą żyli? Lecz wiedźcie: którzyśmy zostali ochrzczeni (ἐβαπτίσθημεν) w sposób łączący z Chrystusem Jezusem (εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν), jest ochrzczone w sposób łączący z Jego śmiercią (εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ). Współpogrzebani zostaliśmy więc z Nim przez chrzest (διὰ τοῦ βαπτίσματος) w sposób łączący ze śmiercią, byśmy tak samo [jak] został podźwignięty Chrystus z/spośród umarłych, za sprawą chwały Ojca, tak my, byśmy postępowali dzięki nowości życia.

(Rz 6,2b-4)

We fragmencie tym rdzeń βαπτισ- jest dość częsty: w rzeczowniku pojawia się raz i w czasowniku dwa razy. Paweł wiąże chrzest ze śmiercią i pogrzebaniem Jezusa. Właśnie dlatego, że chrzest jest równoznaczny ze śmiercią, staje się bramą nowego życia: zmartwychwstania. W ten sposób Paweł buduje teologię paschalną, w której śmierć Jezusa jest momentem kluczowym, przełomowym. W wydarzeniu tym chrześcijanin musi wziąć udział, by mógł żyć nowym życiem, tym, które oparte jest na zbawieniu dokonany przez Boga. Podstawą tej zwięzłej, ale kompletnej i bardzo inspirującej wizji teologicznej jest powrót do wyrażonej przez Jezusa w jego nauczaniu idei, iż chrzest oznacza, że przyjmujący go uczeń godzi się na drogę krzyżową z Jezusem, wspólną z Nim śmierć i współpogrzebanie, a więc ukształtowanie swego losu na wzór Jego paschalnego wyboru.

Przyodzianie się w Chrystusa będące owocem chrztu (Ga 3,27), jest najpiękniejszym i do dziś wykorzystywanym w liturgii tego sakramentu, obrazem wydarzenia, o którym Paweł mówi z taką miłością. Idea ta zyskała swe rozwinięcie w literaturze po-Pawłowej: Kol 2,12 (i Ef 2,5nn).

Wnioski

1) Chrzest w Ewangeliach i praktyce Kościoła pierwotnego jest Janowy w swej formie (udziela go ktoś, nie jest obmyciem rytualnym), Chrystusowy w swej treści, bo wiąże nas z Chrystusem. W tym sensie chrzest chrześcijański jest *proprium* chrześcijańskim, a nie kulturowym zapożyczeniem.

2) Idea łączności losu ucznia Chrystusowego z Nauczycielem wyrażonej poprzez chrzest, zakorzeniona jest w tradycji Markowej. Jest to według wszelkiego prawdopodobieństwa wynik przedpaschalnego nauczania Jezusa. Jest więc niezasadna teza o popaschalnym charakterze chrztu. Nakaz misyjno-chrzcielny był wyrazem wiary Kościoła, że Jezus uznawał chrzest za formę realizacji wspólnoty między Nim a uczniem.

3) Chrzest jako moment wylania Ducha Świętego jest aktem, który ma swe miejsce wtedy, gdy Jezus z Nazaretu „ustąpił pola” Parakletowi. Sam Jezus nie chrzcił, ale powoływał uczniów. Chrzest jest kontynuacją powoływania przez Jezusa do bycia uczniem.

4) Paweł dokonał teologicznej refleksji nad tym misterium, łącząc je głęboko z misterium paschalnym.