

CHRZEST W STAROPOLSKIEJ KULTURZE DUCHOWEJ

1 Źródło z zatartym alfabetem

Teologia chrztu i jej dzieje, konieczność, ważność, skuteczność sakramentu, jego liturgia w poszczególnych Kościołach chrześcijańskich, przepisy kanoniczne oraz ikonografia — wyczerpują z reguły układ hasła w większości encyklopedii wyznaniowych¹. Rozliczne prace dogmatyków, liturgistów i prawników nie zachęcają do zapuszczania się w cudze, a gęsto spenetrowane rewiry. Owe obszary poznawcze, mimo wzajemnego przenikania na wielu odcinkach, na innych tracą przecież wspólne granice, pozostawiając odłogiem spore skrawki rzeczywistości. Na niektóre z nich zwraca uwagę etnografia, rzadko przecież przekraczając kościelne progi i źródła. Czerpiąc z archiwum żywej pamięci, bada raczej trwanie fenomenu, niż pisane ślady jego korzeni. A ślady te — z racji stopnia instytucjonalizacji chrześcijaństwa — prowadzą najczęściej w stronę norm i formuł. Rzadziej w kierunku świadomości człowieka — wykonawcy, uczestnika, świadka obrzędu. Tam, gdzie mało źródeł nowych, należy je odszukać, a starym postawić parę nowych pytań.

Słowo, gest, symbol wyrażające zamiary twórcy czy redaktora przekazu odpowiadają najpełniej wrażliwości współczesnych. Nawet uniwersalne archetypy nie bytują bez kontekstu. Tkwiąc w nim zbyt długo w niezmiennym kształcie lub kolportowane w odmienne konstelacje kulturowe tracą na czytelności². Znieruchomienie formy obrzędu nie oznacza trwałości percepcji. Tej warto dociekać mimo niepodatności źródeł czy powszechności praktyk, gdyż dobra frekwencja, zawsze radująca zwierzchność i statystyków, wyrażać może mocno rozbieżne oczekiwania uczestniczących.

¹ Zamieszczana tam bibliografia rzadko nosi charakter interdyscyplinarny.

² Por. R. Hotz, *Religion — Symbolhandlung — Sakrament*, „Liturgisches Jahrbuch” Jh 31: 1931 s. 37—42; A. Kirchgässner, *Die mächtige Zeichen. Ursprünge, Formen und Gesetze des Kultes*, Freiburg 1959 s. 154—158, 516, 534.

Społeczny odbiór przekazu jest wszak ważniejszy niż zatrzymany w rozwoju aż po Vaticanum II kształt formularzy. Po zdjęciu z nich tynku martwej łaciny okazało się, że mimo dostojnej a sędziwej metryki wymagają pilnych przeróbek, jeśli słowo i ryt mają donieść sakralne treści do współczesnego człowieka. Pomocą dla osłabionej komunikacji między ową treścią a jej nośnikami stała się też wymiana lub likwidacja symboli druzgórnych. Te bowiem „z biegiem lat mogą lub nawet powinny być zmieniane, jeżeli wkradły się do nich elementy, które niezupełnie dobrze odpowiadają wewnętrznej naturze samej liturgii”³ — stwierdził II Sobór Watykański — przyznając tym wiele racji prekursorom, ryzykującym za podobne opinie w dobie katolickiego Oświecenia czy modernizmu znacznie więcej niż potem, w okresie narastającego ruchu liturgicznego. Poprawa czytelności symboliki oraz przekład skorygowanego tekstu spełniły najśmielsze marzenia dawnych duszpasterzy, unaoczniając jednak problemy skłaniające do refleksji nad przeszłością. Całe wieki chrzestni nie pojmując urzędowej łaciny patrzyli na równie tajemnicze gesty kapłana: podawanie soli, chuchanie, kreślenie krzyży samym palcem, oliwą, śliną. Mieliz być świadomi zamierzonej ongiś wymowy tych wstępnych, nieprzejrzystych rytów, skoro w ogóle rzadko słyszeli naukę o samym sakramencie? A czy teologowie, nie mówiąc o szeregowym duchowieństwie, otwierali sprawnie kluczem zrozumienia zastane konstrukcje znaków, zbudowane wśród innych odniesień i sytuacji kulturowych?

Słowa i gesty obudowane wokół tego samego „ja ciebie chrzczę” przeznaczone były pierwotnie, jak całe orędzie ewangeliczne, dla tych, co nabrawszy osobiście przekonania będą w stanie uwierzyć, czyli dorosłych. Znaki owe powstawały, by towarzyszyć kilkuletniej drodze katechumena. Dopuszczony po sprawdzeniu usposobienia i zachowań (*scrutinium*) do bezpośredniego przygotowania, bywał poddawany egzorcyzmom: biskup nakładał nań rękę, znaczył krzyżem, modlił się. Katechumeni wyrzekali się szatana i otrzymywali namaszczenie poprzedzające sam chrzest. Najstarsze świadectwo o podawaniu soli (symbol braterskiego posiłku, wspólnoty Kościoła, mądrości, zachowania od zepsucia) pochodzi od św. Augustyna. Sam katechumenat, osadzony w nowej sytuacji Kościoła uprzywilejowanego od IV w. ulegał dewaluacji. Masowemu zgłaszaniu się kandydatów towarzyszyło motywacyjne spłylenie oraz powierzchowne potraktowanie wiary i obyczajów chrześcijańskich. Zanika katechumenat, łagodnieją surowe *scrutinia* kwalifikacyjne. Słabnie nauczanie. Pozostaje intensywne przygotowanie bezpośrednie, urządzane w ciągu Wielkiego Postu. Mimo to wielu

³ *Konstytucja o liturgii*, 21.

odkłada z roku na rok nawet zgłoszenie się na ów skrót katechumenatu, ani nie przynosi swych dzieci do baptysterium. Jan Chryzostom, Hieronim, Ambroży, Bazyl, Grzegorz z Nazjanzu, Augustyn także przyjmowali chrzest dopiero w wieku dorosłym. Karcili potem tych, co czynili podobnie: „wiem o co ci chodzi, gdy odkładasz chrzest do jutra. Znam twoje wymówki [...] Pozwólcie mi używać ciała do szpetnych rozkoszy, tarzać się w błocie chuci, ręce krwią mazać, cudze mienie rabować, oszukiwać, przywoprzysięgać, kłamać, a dopiero gdy skończę grzeszyć, przyjmę chrzest” (Bazyl)⁴. Jeśli stwierdzenia sfrustrowanego pasterza oczyścić z uogólniającej retoryki, u źródeł zjawiska znajdzie się nie tyle wyrachowanie, ile obawa surowej dyscypliny pokutnej, jakiej podawano potem upadłego chrześcijanina.

Walcząc o przywrócenie praktyki chrztu dzieci, odkładanego przez wielu rodziców, Augustyn wysunął argumenty, które miały zaważyć na praktyce duszpasterskiej średniowiecza. Dziecko wierzy i angażuje się przez innych, bo też i w grzech pierworodny popadło nie osobiście. Wiara rodziców i chrzestnych umożliwi kiedyś rozwój wiary u ochrzczonego. Tem aksjomat, oczywisty w jednorodnej kulturze religijnej, stanie się na całe wieki podstawowym i nie weryfikowanym założeniem pastoralnym. W średniowieczu zaniedbywano religijną inicjację dzieci, wszak już ochrzczone, tedy gotowych chrześcijan, licząc na wpływ wierzącego (jak?) środowiska⁵. Wobec powszechnego od VI w. chrztu małych dzieci katechumenat stracił sens. Pozostały po nim obrzędy powtarzane przed udzieleniem sakramentu nad nieświadomym czegokolwiek niyb-katechumenem. Rytualizm zbliżał się do własnej doskonałości. Dawne *scrutinia* odbywane etapami co parę tygodni zostały sztucznie skomprimowane w jednoaktowy „praktyczny” ryt, sprawowany tuż przed chrztem. Tej mechanicznej redukcji, przejętej potem i przez liturgię rzymską, dokonał nadworny teolog Karola Wielkiego, Alkuin. Układ stracił na czytelności, a zagubiwszy doń klucz scholastycy szukać będą nowych wejść, forsując ryt alegoryczno-symbolicznymi narzędziami. Nie ogarniając już całości będą się wikać w szczegóły.

Trydencki nakaz ujednolicenia liturgii zrealizował Paweł V, ogłaszając w 1614 r. *Rituale Romanum*. Zawarty tam obrzęd chrztu dzieci znów streszczał odziedziczony ryt chrztu dorosłych, z minimalnym dostosowaniem do sytuacji niemowlęcia. Śladem daw-

⁴ B. Mokrzycki, *Droga chrześcijańskiego wtajemniczenia*, Warszawa 1983 s. 83—95, 110—116, 143; Sw. Bazyl, *Homilia 13 — Exhortatoria ad sanctum baptismum*, cyt. za: *Sakramenty wiary*, pod red. J. Żukowicza, Kraków 1970 s. 138—139.

⁵ A. Chavasse, *Histoire de l'initiation chrétienne des enfants de l'antiquité à nos jours*, „La maison Dieu” 1951, nr 28 s. 33—36.

nego przyjęcia w poczet katechumenów oraz pierwszych *skrutniów* był obrzęd przewidziany do odprawienia u wejścia do kościoła. Egzorcyzmy powtarzane ongiś przy kolejnych spotkaniach, ukazywały w udratyzowanym obrzędzie etapy wyzwania zagrożonego w grzechach katechumena spod władzy szatana, mocą nie tyle własną, co Chrystusa i wyrażały wspieranie owych moralnych zmagania kandydata interwencją Kościoła. Teraz skomasyowano aż 6 apostrof adresowanych do diabła (*Exi immunde spiritus... Ergo maledicte diabole... Audi maledicte sathana... Excrei-so te immunde spiritus... etc.*), nie licząc uprzedniego egzorcyzmowania używanej do chrztu soli i wody⁶. Gdyby się wsłuchać w wypowiedziane nad małym człowiekiem słowa, uzyskałoby się dość niesamowity obraz ogromu mocy diabelskiej nad stworzeniem. Używanie takich tekstów brało się bowiem nie tylko z bezkrytycznego respektu dla dziedzictwa. Nad myśleniem chrześcijańskim, hen w głąb średniowiecza i dalej, ciążył manicheizm. Cały świat, ludzie i rzeczy, wydane na pastwę złego ducha, wymagały ciągle wyzwania. Liturgię zachodnią zalały formuły wypełnione egzorcyzmami, przytłumiając pierwotne tony uwielbienia i dziękczynienia⁷.

Nawet wielcy scholastycy przy swej ahistorycznej wykładni zastanych tekstów nie byli w stanie dociec do końca w czym Nowy Testament podzielał, a w czym przeciwstawiał się popularnym przekonaniom antyku o mocy demonów. Mimo przejęcia społecznie zakorzenionych elementów terapii ducha i ciała, częste w judaizmie praktyki egzorcyzistów, niezwykle cenionych w hellenistycznym świecie, uległy u pierwszych chrześcijan spirytualizacji. Wpływy szatana związane nie z fatalizmem czy materią, lecz z obszarami etyki i odpowiedzialności, gdzie może pojawić się także odmowa wiary i dobra. Człowiek nie był pionkiem na scenie świata, przesuwany przez Boga lub czarta. W średniowieczu walka sił boskich i diabelskich w człowieku odbywała się już przy mniejszym udziale jego samego. Im bardziej był areną, tym mniej podmiotem.

Znamienne, obrzędy chrzcielne pierwszych chrześcijan nie znalazły egzorcyzmu. Jeszcze ok. r. 200 Klemens Aleksandryjski sprzeciwiał się powiększaniu ilości podmiotów opanowanych przez szatana i wykazywał, że chrzest nie wypędza demonów, lecz odpusz-

⁶ B. Mokrzycki, *dz. cyt.*, s. 120, 144, 174—178; *Agenda seu ritus sacramentorum ecclesiasticorum*, Cracoviae 1591 s. 14—20; A. Angenendt, *Der Taufexorzismus und seine Kritik in der Theologie des 12. und 13. Jahrhunderts*, „Miscellanea Mediaevalia”, Bd 11: 1977 s. 398—401; R. Manselli, *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire*, Paris 1975 s. 44.

⁷ M. Pisarzak, *Zmiana pojęć w liturgii bogostawieństw*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, r. 32: 1979 s. 215, 219, 221.

cza grzechy. Łączenie tego sakramentu z egzorcyzmami zaczęło się w III w. pod wpływem kręgów gnostyckich, upatrujących podstawowy sens obrzędu w uwolnieniu spod mocy złych duchów (zmiana panowania). Patrystyczna demonologia unikała na ogół dualizmu, wyznając, że diabeł pokonany już przez Chrystusa opanowuje człowieka dopiero w miarę ulegania złu, a ustępuje przed czyniącymi dobro. Przedchrzcielne wyrzekanie się szatana, wspomaganie modlitwą Kościoła, oznaczać miało raczej czynną gotowość moralnego wysiłku katechumena, niż akt rytualno-magiczny. Zatem nie automatyzm, lecz aktywne poszerzanie wolności, sprzeciwiającej się demonicznej determinacji. Gnostycki wpływ polegał na przeakcentowaniu funkcji oczyszczającej egzorcyzmu. Wyrażały to nowe formuły oraz skłonność do nadawania nawet dydaktycznie pojmom, udratyzowanym rytom znaczenia sprawczego. W świecie wręcz ostro rozpołowionym na obszar boski i demoniczny, dobro i zło jawiło się wyraźniej jako byt samoistny, niż jako właściwość. Żeby zaszerogować szarość, rozjaśniano w niej światło i zagęszczano mrok. A widziano go nie tylko w czynach wskazujących, że człowiek należy do księcia tego świata. Dostrzeżono owo zniewolenie w samej przynależności do sfery, której wyróżnikiem był brak chrztu. Dlatego egzorcyzmy zaczęto odmawiać także nad ludźmi, w których nie rozpoznano przejawów opętania złem, nad katechumenami. Jakby wszyscy przychodzili z jednego poziomu moralnego! Umilkł już głos Cypriana, przypominającego że chrzest silniejszy jest od egzorcyzmów. Już w IV w. wypowiedziano je również nad przynoszonymi do chrztu noworodkami⁸.

Egzorcyzm zachował tedy jedynie sens oczyszczający, tracąc związek z duchową walką katechumena. Średniowiecze znalazło bliska tylko chrzest dzieci, obserwując z tej odwróconej perspektywy rzadki i kampanijny chrzest dorosłych, gdzieś na obrzeżach christianitatis. Burchard z Wormacji (+1025), podobnie jak inne autorytety, orzekał: *ut omnes baptisandi prius sint exorcisandi*, Odziedziczone formuły, przejęte z nienajlepszych tradycji, wyrażały i utrzymywały dualistyczne tendencje. Mimo powszechnego chrztu, poprzedzonego tytuł egzorcyzmami, opętanych i czarownic przybywało, a kaznodzieje głosząc zasadnicze zwycięstwo Chrystusa, coraz więcej uwagi poświęcali skuteczności wyczynów diabelskich.

Towarzyszące udzielaniu chrztu namaszczenia miały także archaiczną metrykę. Pierwotny Kościół sięgał po symbole stanowią-

⁸ A. Angenendt, *dz. cyt.*, s. 388—391, 401; G. Kretschmar, *Nouvelles recherches sur l'initiation chrétienne*, „La maison Dieu” 1977, nr 132 s. 25—26; W. Nagel, *Exorzismus, Theologische Realenzyklopädie*, Bd 10: 1982 s. 751—752.

ce wspólne dobro ludzkości i wplatał je we własne obrzędy, modyfikując znaczenia. Głęboko oryginalny chrześcijański system sakramentalny zapożyczał i przekształcał swą oprawę. Adaptacje stanowiły warunek komunikacji, ale i groziły zniekształceniem odbioru. Zbyt żywe były dawne skojarzenia. Oto np. podczas egzorcyzmów nacierano całe ciało katechumena oliwą (przywdzia- nie szaty nieśmiertelności), aby — jak pisał Jan Chryzostom — „zabezpieczyć przed strzałami wroga”. W Rzymie uznawszy, że ceremonia to uciążliwa i nieco zabobonna, zredukowano namaszczenie do piersi i pleców, jako znak ochrony przeciw szatanowi. Powtarzany wielokrotnie podczas obrzędu znak krzyża też pełnił nie tylko funkcje komemoracyjne, ale i apotropaiczne. Hugo od św. Wiktora (+1141) powie wprost: czyni się krzyż na czole, oczach, nosie, by zabezpieczyć zmysły przed diabłem. Spotykane w pradawnych wierzeniach symboliczne zamykanie śliną uszu i nosa przed inwazją demonów, w nawiązującym do Mk 7,34 rycie *Effatha* oznaczało akurat otwarcie na wartości Boże. Nie genealogia jednak symbolu, a nawet przypisane mu nowe znaczenie, decydowały o społecznej jego percepcji, lecz podstawowe prawa komunikacji: znaki były nieme. Rytualne słowo w obcej mowie brzmiało jak tajemnicze zaklęcia. Cokolwiek ustanawiało w porządku ontycznym, działało na uczestników poprzez oglądany gest, który sam tłumaczył się mgliście, nieodpowiednio lub wcale w towarzyszących ceremoniach. Choćby wtedy, gdy patrzyło się na księdza, który to chuchał, to znów spluwał, by ślinę zmieszać z odrobiną ziemi.

Większość chrześcijańskich generacji niosła tedy dzieci do źródła życia nowego przez ową mroczną dobudówkę, uznaną za zbędną dopiero w okolicy Vaticanum II. Ale pytania stawiano od dawna. Inkaust utrwalił wahania teologów XII—XIII w. — Czyżby dziecko należało do diabła, skoro egzorcyzm go zeń wypędza? A jeśli sam chrzest udzielony w potrzebie ma ten sam skutek, co szafowany z pełnią obrzędów (adeptów też trudno w życiu rozróżnić), po cóż je potem uzupełniać odmawiając egzorcyzmy? (Piotr Cantor). A może egzorcyzm jest jak świeca chrzcielna, która nic w duszy nie zapala, a tylko ukazuje, co czyni chrzest? Jeśli zaś szatan mógłby tak wnikać w człowieka, że zmusi go do grzechu, to gdzież jest grzech bez wolnej woli? Przecież dopiero gdy człowiek da się skusić, może go czart opanować. Po cóż więc egzorcyzmować dzieci przed dojściem do używania rozumu? (Abelard, Wilhelm z Auxerre). Ostro odrzucał możliwość wnikańcia demonów w duszę Wilhelm z Auvergne. Podobne obiekcje żywił i Tomasz z Akwinu, bo w arystotelesowskim myśleniu o człowieku jako substancjalnej jedności duszy i ciała trudniej było znaleźć *locum* dla diabła, niż w przypadku teologii związanej z tradycją

platońską, gdzie osobę stanowiła dusza, a ciało jej powłokę czy więzienie. Ale scholastycy nie wazyli się na próby reformowania liturgii. Jej teksty stanowiły dla nich, także dla Tomasza, argument: skoro słowa egzorcyzmu wyrażają nakaz, nie prośbę, więc nie tylko oznaczają, lecz sprawiają. Usiłowali zatem rozmaicie określić — jak⁹. Sakralność obrzędu promieniowała bowiem na jego formę. Ta stawała się z czasem nietykalna. Nie dyskutowano, czy jest adekwatna do treści, czy pozostała komunikatywna. Dla tradycyjnej kultury świadomie selektywne traktowanie dziedzictwa stanowiłoby *wiwisekcję*.

2 „Dzieją się tu rzeczy wielkie, dziwne, Boskie”...

„Przychodzę, aby was wyswobodzić z mocy diabła i z otchłani straszliwego piekła, abyście poznali swego Stwórcę, zaniechali bezbożnych obrzędów, wyrzekli się do śmierci wiodących dróg wraz z ich bezwstydem i abyście obmyci w kąpielii zbawienia stali się chrześcijanami w Chrystusie, mając w nim odpuszczenie grzechów i wieczne królestwo w niebie” — brzmiała, według Brunona z Kwerfurtu, wstępna katecheza wygłoszona do Prusów przez św. Wojciecha¹⁰. Proklamacja Ewangelii w używanym płaszczu epoki nie mogła wyglądać o wiele inaczej w ustach pozostałych głosicieli. Nowe określało się poprzez przeciwstawienie starymu, nie zaś przez wysiłek przybliżenia adresatom własnej odmienności i kluczowych pojęć. Pretendując do zajęcia miejsca dawnej religii, nie zaczynało od zróżnicowanego jej wartościowania czy indywidualnej perswazji, lecz od negacji: zastany system wierzeń i praktyk jest bezbożny i zgubny totalnie tak w kulcie, jak moralności, a chrześcijańskie piekło pochłonie hurtem nieochrzczonych. Przygodny tłumacz, jakim posłużył się Wojciech, miał sobie radzić z tuzinem teologicznych terminów! Głoszona w poczuciu kulturowej wyższości oferta brzmiała zgoła ultymatywnie. Odwołanie się do sankcji eschatologicznych trafiało akurat w pojęciową pustkę. Znakomita większość ówczesnych misjonarzy operowała skutecznie bardziej zrozumiąłą a dotkliwą sankcją doczesną ze strony panującego.

Przeciwstawione sobie religie były wyraźnie asymetryczne, co przy zastosowanych metodach wiązania krzyża z berłem, a cza-

⁹ A. Kirchgässner, dz. cyt., s. 392, 522; M. Eliade, *Sacrum, mit, historia*, Warszawa 1974 s. 139; *Agenda...*, 1591 s. 20; Jan Chryzostom, *Mowy katechetyczne*, w: *Sakramenty wiary*, s. 156—159; A. Angenendt, dz. cyt., s. 395, 397, 401—409.

¹⁰ Bruno z Kwerfurtu, *Św. Wojciecha Żywot drugi*, w: *Piśmiennictwo czasów Bolesława Chrobrego*, opr. J. Karwasińska, Warszawa 1966 s. 139.

sem i mieczem, mogło dać wręcz pozorne zwycięstwo, jednej nad drugą. Życie pozagrobowe, integralny składnik chrześcijańskiej doktryny, nie budziło większego zaciekawienia pogan. Interesowało ich raczej, na ile nowa religia zapewni lepszą niż dawna opiekę nad doczesnością. Ta obiektywna bariera na drodze do wiary nie została sforsowana przez poszerzanie świadomości i budzenie głodów metafizycznych. Praktyczni misjonarze obeszlą przeszkodę podejmując się konkurowania z pogaństwem na jego polu: obalali bóstwa wykazując tym ich bezsilność, zaś pragnienia i spełnienia pomyślności przenosili na głoszoną religię. O ile kult świętych, ich protekcja i cuda, miały wobec tych oczekiwań odegrać podstawową rolę, o tyle chrzest miał nikłą szansę na należne mu potraktowanie u ludów wprowadzanych hurmem do średniowiecznego Kościoła. Akt chrztu należał wszak przede wszystkim do porządku prawno-obyczajowego, zaprowadzanego przez władzę. Dlatego redaktor *Kroniki Wielkopolskiej*, a z nim cała annalistyka, długi proces chrystianizacji kraju ujmie w szablon: *Mieszko cum tota gente Lechitarum seu Polonica [...] sacrum baptismum suscepit*. Żywociarze snuli wątek dalej: Polska jawi się im na wskroś chrześcijańska. Krajanie spośród Pięciu Braci czy Stanisław pochodzą już z bogobojnych rodzin¹¹. Dopiero po tysiącu lat zaczęto się poważniej zastanawiać: jak garstka duchownych cudzoziemców mogła ochrzcić rozdzielonych puszciami i bezdrożami mieszkańców? Jak przybysze mogli, kalecząc język, nauczyć księcia i jego otoczenie abecadła religii? Jak przygotować kler miejscowy tak, by świadomością różnił się nieco od ziomków?

Mieszczanie ważnych i drugorzędnych przepisów, ogłoszonych w 1124 r. na Pomorzu przez Ottona z Bambergu neofitom, których katechumenat trwał raptem 10 dni, reprezentuje zarys chrześcijańskiej moralności. Taki jej skrót promulgowano zresztą od paru już wieków chrzczonym pod egidą panujących ludom zachodniej Europy. Należy świętować niedziele, przystępować do sakramentów, zachowywać posty, w Wielką Sobotę lub wigilię Zesłania Ducha Św. przynosić do chrztu dzieci. Ich matki mają odbyć wywód. Pogrzeb na cmentarzu, małżeństwo monogamiczne, ale z wykluczeniem pokrewieństwa do 7. pokolenia. Nie wolno korzystać z wróżb, przestawać z poganami, spożywać mięsa zwierząt nieczystych, czyli ofiarowanych bożkom, duszonych, zdechłych¹².

Zestaw zarządzeń, prezentujących wszak normę życia katolic-

¹¹ H. Łowmiański, *Religia Słowian i jej upadek* (w. VI—XII), Warszawa 1979 s. 242, 245—247, 273; B. Kürbis, *Refleksje kronikarzy nad chrystianizacją Polski*, „Nasza Przeszłość” t. 69: 1988 s. 109—111.

¹² A. Gieysztor, *Spółczesność i państwo pierwszych Piastów wobec chrystianizacji*, tamże, s. 18—20; B. Kumor, *Praktyka misyjna Kościoła w X wieku*, tamże, s. 32.

kiego, ujawnia wczesnośredniowieczny stan i samoświadomość religii. Jej podmiotem jest społeczność, jednostce pozostaje tylko konformizm zachowań, gdzie ważniejsze jest co, niż czemu. Nakaz góruje nad sumieniem, ryt nad postawą, powinność nad jej uzasadnieniem. Nowe miało kształt prawa państwowo-kościelnego i przeszczepiane było w całości, w której stały w jednym szeregu praktyki kultowe i tabuistyczne ograniczenia konsumpcyjne, monogamia i nierealnie spiętrzone przeszkody kanoniczne, szokująco odmienny, choć uwarunkowany nie doktrymalnie, lecz kulturowo obrzęd pogrzebowy oraz zgoła nierealistyczny zakaz kontaktów z poganami. Egzekwowanie wymagań było ważniejsze niż ich objaśnianie, nieposłusznym groziły za życia i po śmierci sankcje Boskie, tudzież doczesne represje ze strony księcia i kary kościelne. O rzucanych przez biskupów ekskomunikach piszą kronikarze o wiele częściej niż o nauczaniu sensu owej *communio*. Duchowny, będąc słabym znawcą teologii, był wykonawcą, nie komentatorem sakralnego obrzędu w pokarolińskiej religii kultowej. Co mógł powiedzieć wiernym choćby o chrzcie? Jeszcze mniej niż późniejsze synody, agendy i kompendia pastoralne, gdzie w sumie powiedziano o tym sakramencie, mimo wielu użytych słów, niewiele.

Nieunikniona osmoza religijności pogańskiej i chrystianizmu wymaga oglądu nie tylko pierwszego z tych czynników, znanego z kościelnych zakazów i zniekształconych resztek, uchwyconych późno przez etnografię. Chrześcijaństwo nie przychodziło prosto z Galilei, niosąc domieszki i transformacje pozbierane na długiej drodze akulturacji. Skłonność do magicznego traktowania *sacrum* cechowała nie tylko chrzczonych tubylców; zresztą i nauczających brano wkrótce spośród miejscowych. Wykształcony w naukach wywołonych Reibern z Hasegau, od r. 1000 pierwszy biskup w Kołobrzegu — według Thietmara — „oczyścił morze zamieszkałe przez złe duchy wrzuciwszy w nie cztery kamienie, pomazane świętym olejem i skropiwszy je wodą święconą”¹³.

Egzorcyzujące wysiłki biskupa wyrastały wprost ze wzmagających w X w. tendencji, które groziły zepchnięciem resztek zdrowej religijności w stronę zabobonu. Urzeczowienie *sacrum* przesunęło akcent z *benedictio Dei* na *benedictio rei*. Dziękczynienie ustępowało błaganii, a prośba o opiekę przekształcała się w budowanie systemu zabezpieczeń. W prymitywizacji kultury *saeculi obscuri* rwała się też subtelna tkanka działań zmierzających do uświęcenia człowieka poprzez przekonywanie, nauczanie

¹³ *Kronika Thietmara*, tłum. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953 s. 570.

wiary, formowanie postaw osobistych, od których zależy dobry lub zły użytek z tego, co ziemskie. Zajęto się rzeczami, święcąc je i konsekrując, jakby nie wyszły one z rąk Stwórcy. Oczyszczano tedy materię, siedlisko demonicznych sił, żeby nasycić ją świętością uzdatniającą do użytku ludzkiego. Panoszeniu się w niej złych mocy przeciwstawiano egzorcyzmy i zaklęcia, a oswobodzoną przestrzeń usiłowano naładować świętą energią nie oszczędzając błogosławieństw i pokropień. Chyba, że obiekt promieniował stałą i własną mocą jak relikwie. Im bardziej przesuwano akcent z czynności kultycznej na przedmioty, tym łatwiej było o traktowanie poświęcanych rzeczy niczym pakieciki łaski, a w najgorszym i nierzadkim razie jak amulety. Święcona woda, zioła czy świece używane były w duchu bliższym starym przyzwyczajeniom Germanów czy Słowian niż teologii Pawłowej.

W historiografii słabnie walor poznawczy zużytego szablonu o przeżytkach pogaństwa i żmudnym zwalczaniu ich przez kler. Magiczne myślenie pogan i chrześcijan stąpiło się w jedną strukturę, obecną nie tylko w przeżywaniu, ale i w nauczaniu. Duchowni średniowiecza przyczynili się raczej do podtrzymania niż do przewyciężenia archaicznych tendencji w agrarnym świecie, bardziej hodując niż niwecząc synkretyzmy. Wykazywali wyjątkową wręcz pobłażliwość wobec utylitarnych oczekiwań wiernych, garncujących się do relikwii i benedykcji, reagowali zaś ostro, gdy z rzeczy świętych korzystał chciano samowystarczalnie, co zagrażało pozycji włodarzy tychże¹⁴. Cysters w Jędrzejowie i Rudach koło Raciborza, Rudolf, autor summy spowiedniczej z 1. połowy XIII w., polecał zwracać uwagę i na takie praktyki, zasługujące na zwalczanie: „Po chrzcie dziecka nóżkami jego dotykają gołego ołtarza, sznur dzwonu kładą mu na usta, rączkę kładą na księgę, aby się dobrze uczyło, a prześcieradłem z ołtarza głaszczą jego twarz, aby była piękna”¹⁵. Równocześnie rozgłaszano *miracula*, ściągające do sanktuariów tłumy, reklamując długo jeszcze, wprost zamknięty w doczesności układ *do ut des*. Bywało, że na Wielkanoc księża święcili placki po domach, zaniedbując msze, nad czym ubolewał synod łęczycki ok. 1409 r. Zwalczając zabobon upowsze-

¹⁴ M. Pisarzak, *dz. cyt.*, s. 215—221; S. Bylina, *Licitum — illicitum. Mikołaj z Jawora o pobożności masowej i zabobonach*, w: *Kultura elitarna a kultura masowa w Polsce późnego średniowiecza*, pod red. B. Geremka, Warszawa 1976 s. 139—146, 151—152; R. Manselli, *dz. cyt.*, s. 21—22; *Kultura Polski średniowiecznej X—XIII w.*, pod red. J. Dowiata, Warszawa 1985 s. 174—175; A. Vaucher, *La spiritualité du Moyen Age occidental VIII^e—XII^e siècles*, Paris 1975 s. 23—30, 146—151.

¹⁵ E. Karwot, *Katalog magii Rudolfa. Źródło etnograficzne XIII w.*, Wrocław 1955 s. 9, 22.

chniali sakramentalia, których stosowanie, wzięwszy pod uwagę stan nauczania, stanowiło dla odbiorców tylko zmianę rzeczy i gestów zakazanych na zalecane, nie zaś przestawienie odniesień i oczekiwań. Zaiste, nie za wiele osiągnęto zabraniając wypowiedziania zaklęć przy zbieraniu ziół, a proponując zastąpić je odmawianiem *Ojcze nasz*¹⁶.

Troskę o sakralne tworzywo wyrażają ciągle i polskie statuty diecezjalne (np. Poznań 1420, Płock 1501, Łuck 1519, Wrocław 1630, Przemyśl 1641) nakazując za postanowieniami IV Soboru Laterańskiego (1215) trzymanie pod kluczem wody chrzcielnej i olejów, pilnując ich zwłaszcza przed kobietami. Owe świętości, nie pomijając nawet Eucharystii, podkradano bowiem do czarów i zabobonów. Statuty gnieźnieńskie z 1602 r. polecały przechowywać używane przy udzielaniu sakramentów oleje w tabernakulum lub innym stosownym miejscu. Do baptysterium i z powrotem miał je nieść duchowny, i to ze światłem. Pokrywa chrzcielniczy winna być opatrzona kłódką¹⁷. Gdy nie starczało olejów święconych przez biskupa w Wielki Czwartek, można je było pomnożyć dodając, byle nie za dużo, nieświęconych. Wykorzystane, podobnie jak użytą przy namaszczeniu watę, należało palić. Wodę po chrzcie wlewano do otworu wydrążonego koło samego ołtarza lub w zakrystii, tak by nikt po tym miejscu nie deptał. Pomyślano nawet o instrukcji (Płock 1589), jak utrzymać przez rok czystość chrzcielnej wody, święconej w Wielką Sobotę. Należy ją więc co jakiś czas precedzić przez płótno do nie używanego garnka, przelać do chrzcielniczy, tkaninę spalić, a naczynie rozbić i zakopać. Archaiczny rytualizm kwitł w najlepsze. Ciągłe zaniedbywano religijnej edukacji wiernych, a oto biskupi wizytator, chociaż nie dogasił jeszcze płomień Reformacji, pyta nie tylko, czy ktoś z winy plebana nie zmarł bez chrztu, lecz poleca np. pogłębiać piscynę na wylewanie wody po chrzcie, zaś oleje czy watę palić nie na ołtarzu, a na osobnym kamieniu¹⁸.

Formułę sprawczą sakramentów, *ex opere operato*, pojętą kazualno-instrumentalnie, rozciągano poniekąd i na oprawę symbo-

¹⁶ S. Bylina, *dz. cyt.*, s. 156; CP (*Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. I—IX, wyd. J. Sawicki, Warszawa, Wrocław 1948—1957), V s. 260.

¹⁷ CP III s. 91, V s. 271—272, VII s. 147, VIII s. 153; R. Gansiniec, *Eucharystia w wierzeniach i praktykach ludu*, „Lud” t. 44: 1957 s. 80, 87, 101—105; *Visitationsberichte der Diözese Breslau*, T. 1, hrsg. J. Jungnitz, Breslau 1902 s. 19, 30, 42; W. Abraham, *Z dziejów ustawodawstwa synodalnego diecezji płockiej*, w: *Księga pamiątkowa ku czci Oswalda Balzera*, t. 1, Lwów 1925 s. 11; M. Pastuszko, *Prawo o sakramentach świętych*, t. 1, Warszawa 1983 s. 62, 70.

¹⁸ CP VI s. 280—281, V s. 272, IX s. 101; AKM (Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie) AVCap 7 (1596) k. 68, 69v, 178; 17 (1598) k. 117v, passim; AV 31 (1747) k. 258, passim; 30 (1748) s. 307, 315.

liczną, mało się troszcząc o jej wyjaśnianie, które szanowałyby uczestników budząc postawę wiary. Katolicy i protestanci reformatorzy uświadomili sobie konieczność uruchomienia zaniedbanego od wieków nauczania. Bezwiad, a w dużej mierze wspólnota mentalna duszpasterzy i wiernych, opóźniały poprawę stanu społecznej świadomości religijnej. Doprowadzenie jej do poziomu powszechnej znajomości *Ojciec nas, Wierzę*, przykazań, podstawowych prawd wiary, umiejętności spowiadania się zajęło czas życia kilku pokoleń, jak wskazują rozliczne zarządzenia i wizytyacje zachodnie i polskie. Dużo energii wymagało proste zlikwidowanie zwyczajów uznanych za zabobonne czy niewłaściwe, jak kładzenie ochrzczonego dziecka na ołtarzu (*Agenda Powodowskiego*, 1591), czy obchodzenie chrzcielnicy w Wielką Sobotę¹⁹. Cała prawie uwaga teorii i praktyki pastoralnej — nie licząc mnóstwa sił i środków zainwestowanych w rozwijanie bocznych pędów kulturowych — skupiała się na trosce o ważne i godziwe, dokładne a rychle udzielenie sakramentu. Walidyzm ów przesłonił zrozumienie potrzeby rzetelnej inicjacji tak samego szafarza, jak i przyjmującego sakrament, czy jak w przypadku chrztu, odpowiedzialnych za jego efekty. Minimalna edukacja teologiczna duchowieństwa przygotowywała adeptów do obsługi kultu, nie do nauczania. Miarą tej powszechnej dla wszystkich oczywistości jest niespieszne i połowiczne zaprowadzanie seminariów duchownych, które bardzo powoli poprawiały przeciętny stan przygotowania nauczycieli wiary.

Statuty przemyskie z 1415 r. nakazywały pouczyć wiernych, że gdy dziecko jest słabowite, każdy może je ochrzcić, czym nie grzeszy, a zasługuje (istniały więc opory przed wejściem w sakralną rolę kapłana). Gdy niemowlę wyzdrowieje, duchowny nie powtarza sakramentu, tylko namaszcza piersi i plecy (olej katechumenów po chrzcie!), a głowę krzyżmem. Praktykę taką, przypominawszy jeszcze o naznaczeniu śliną, potwierdził zbiór praw przyjęty na synodzie piotrkowskim w 1628 r.²⁰ W metrykach chrztu zaznaczano nieraz owo uzupełnianie obrzędów, „których opuścić bez grzechu nie można” — jak zapisał na początku XVIII w. pleban podkrakowskich Więclawic i Tenczynka, który podczas zarazy gwoili bezpieczeństwa udzielał tylko samego sakramentu²¹.

¹⁹ J. Delumeau, *Reformy chrześcijaństwa w XVI i XVII w.*, t. 2, Warszawa 1986 s. 253; AKM AVCap 7 k. 41v; 17 k. 18; H. Biegeleisen, *Matka i dziecko w obrzędach, wierzeniach i zwyczajach ludu polskiego*, Lwów 1927 s. 211.

²⁰ CP V s. 262, VII s. 152, VIII s. 126; *Constitutiones synodorum*, Cracoviae 1630 s. 229.

²¹ AP (Archiwum parafii) Więclawice, LBapt (Liber baptisatorum)

Duszpasterze mieli dbać o rychle udzielanie chrztu niemowlętom. Przypominały im to często władze diecezjalne, niedbałych karząc ostro grzywami (np. w Gnieźnie od 1411 r. — 3 grzywny), a w okresie potrydenckim rekolekcjami. Wysoka śmiertelność noworodków i troska o ich zbawienie powodowały, że przestawano się trzymać starochrześcijańskiej tradycji wielkanocnego terminu chrztu. Świadczą o tym już niektóre synody merowińskie i karolińskie, a praktyka udzielania sakramentu wkrótce po urodzeniu rozpowszechniła się na Zachodzie w ciągu X—XI w. W niektórych diecezjach zaczęto w XIV—XV w. oznaczać obowiązkowy termin. We Francji określono go na 3—8 dni, w Niemczech: 14—18. *Rytuał rzymski* z 1614 r. nie precyzując czasu zalecał pośpiech: *quam primum*. W Płocku bp Wojciech Baranowski nakazał w 1593 r. przynosić dzieci do chrztu do 9 dni i to pod karą ekskomunikacji. W Łucku (1607) i Poznaniu (1689) wyznaczono na to 8 dni, zaś autor polskiego traktatu teologicznego z 1642 r. — tylko 3²². W 1. połowie XVIII w. można już spotkać w księgach metrykalnych wpisy chrztów udzielanych nawet w dniu urodzenia, i to z podaniem — zgodnie z zaleceniami — pory dnia lub godziny²³.

Czy przybywający do pustego kościoła kiedy bądź, z cudzym dzieckiem na ręku, w pośpiechu, by czasem nie zgasała słaba iskra istnienia, mieli szansę przeżyć ów sakrament w stosownym usposobieniu? O nienajwzniejszych asocjacjach chrzestnych i pozostałych uczestników obrzędu świadczy nastawiony na tonowanie nastroju początek wspaniałej skądinąd katechezy przedchrzcielnej (nie wyjaśniała wszakże poszczególnych ceremonii, tylko teologię sakramentu), zamieszczonej w *Agendzie Powodowskiego*: „Odłożywszy na stronę śmiechy, rozmowy i myśli świeckie, pilnie przypatrować się macie, co się tu natenczas dzieje. Nie macie bowiem rozumieć, iżby tu sprawowano obrzędy i ceremonie prózne albo żartowne. Dzieją się tu rzeczy wielkie, dziwne, Boskie i zbawienne”²⁴.

1710—1727, 22 VII 1718; AP Tenczynek, LBapt 1697—1798, s. 32, 36—37.

²² CP III s. 92, V s. 262, 320; *Synodus Posnaniensis 1689*, Varsoviae b.r. s. 39; *Synodus Luceoriensis*, Zamość 1607 k. B4; A. Opatovius, *Tractatus de sacramentis*, Cracoviae 1642 s. 145; P. M. G. y, *Quamprimum. Note sur le baptême des enfants*, „La maison Dieu” 1952, nr 32 s. 126—127; H. Ploss, *Das Kind in Brauch und Sitte der Völker*, Bd 1, Leipzig 1911 s. 303—309.

²³ *Natus heri, heri mane, hodie, hac nocte, eadem die nata ante ortum solis, post occasum, ante vespere, in galli cantu hodie, itd.* — Ap Lipnik, LBapt 1748—1752; AP Wola Radziszowska, LBapt 1700—1777, passim.

²⁴ *Agenda...*, Cracoviae 1605^s s. 143—144. Pamiętnikarskie wzmianki o chrzcie dzieci Zygmunta III wskazują raczej na niezbyt religijne przeżywanie tego obrzędu przez tłum widzów. O dalekim od powagi

Księżom nakazywano, by chrzcili tylko w kościele (chrzest domowy, to przywilej jedynie dzieci królów i książąt), uczyli wiernych, a zwłaszcza położne, udzielania tego sakramentu w nagłej potrzebie, ale bez nadawania imienia, czego dokona kapłan uzupełniający obrzędy²⁵. Łączyło się to nierzadko z ponownym chrztem *sub conditione*, gdy ksiądz nie miał pewności, czy laik spełnił wymagane warunki ważności. Ludzie biegli czasem do kościoła z chorym, dopiero co ochrzczonym przez akuszerkę dzieckiem, jako że nie satysfakcjonował ich pozbawiony sakralnej oprawy skromny ryt domowy. Chłopi z oddalonej od fary wsi w połowie XVIII w. oświadczyli: „Uczyli, prawda, księża jezuiti baby, jak mają w potrzebie chrzcic i przecię niektóre umieją, ale to tam ostatnia”²⁶. W kościele było wszak solennie, jak żadna baba nie potrafiła! Rytualne nastawienie wiernych znajdowało wsparcie w dydaktycznych wyobrażeniach teologa. Adam Opatowczyk, wydając w 1642 r. traktat o sakramentach, o wiele obszerniejszy i dogłębny niż znane duszpasterzom kompendia, sprawę oddziaływania rytów towarzyszących chrztowi ujął nie poprzez dobywanie i upowszechnianie ich treści, lecz robienie wrażenia: tchnienie, egzorcyzmy, namaszczenia czynią obrząd uroczystym — samego obmycia każdy potrafi dokonać; budzą też pobożność²⁷. Pytanie — jaką? Ogólnoreligijną czy chrześcijańską? Inna sprawa, na ile odziedziczone teksty i gesty, a wraz z nimi ich interpretacje, nadawały się na służbę ewangelizacji.

Uproszczenia i miałki symbolizm znamionuje cofanie się refleksji teologicznej do epoki średniowiecznego alegoryzmu²⁸. Objasniało je rzadko i, jak zawsze, na miarę możliwości głoszących i adresatów. Trudno w ogóle porównywać bogactwo wielopoziomowych odniesień np. rytu namaszczenia oliwą czy tchnienia — u Żyda lub Greka w I w., u Litwina w XIV, Indianina w XVI, Afrykańczyka w XIX w. i u mieszkańca Polski saskich czasów.

kościelnych zamierzeń traktowaniu funkcji chrzestnego świadczą przykłady. — Ł. Gołębiowski, *Lud polski, jego zwyczaje, zabobny*, t. 2, Warszawa 1830 s. 243—246; *Nowa księga przysłów polskich*, pod red. J. Krzyżanowskiego, t. 1. Warszawa 1969 s. 246.

²⁵ CP IX s. 247; *Synodus provincialis Gnesnensis provinciae (Piotrków 1628)*, Cracoviae 1639 k. E; *Synodus dioecesis Leopoliensis*, Leopoli 1765 k. E2v; C. F. Szaniawski, *Epistola pastoralis*, Cracoviae 1720 k. D.

²⁶ J. Kracik, *Duchowe niedostatki wsi beskidzkiej w przeddzień utworzenia parafii — Spytkowice 1759*, „Nasza Przeszłość”, t. 60: 1933 s. 178; Tenże, *Duszpasterstwo parafialne w dekanacie Nowa Góra w pierwszej połowie XVIII wieku*, „Studia Kościelnohistoryczne” t. 2, Lublin 1977 s. 256.

²⁷ A. Opatovius, *dz. cyt.*, s. 129.

²⁸ Por. W. Schenk, *Z dziejów liturgiki*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, pod red. M. Rechowicza, Lublin 1974 s. 260.

Do tego ostatniego trafić miał taki oto komentarz z wydawanego wielokrotnie w XVIII w. katechizmu Jana Wujkowskiego: — Cemu kandydat do chrztu czeka przed drzwiami kościoła? „Bo onego miejsca nie jest godzinie kto w niewoli czartowskiej zostaje i grzechowej sprośności, obrzydliwej domowi Bożemu”. — A dlaczego „kapłan dmucha na twarz, czarta z niego wyganiając? Na pohańbienie czartowskie, iż małą rzeczą precz odegnany będzie i ze sromotą ustąpi, i że go tak lekce sobie waży, jak dmuchając na co”²⁹. Półtora wieku wcześniej Powodowski układając katechezę o chrzcie wolał się skupić na jego istocie, na odrodzeniu z niewoli szatańskiej „ku wolności i ku przysposobieniu synów Bożych, odmienienia się z Jadama starego w nowe stworzenie”, co Pana przyobłókszy, z nim zmartwychwstaje, bowiem „było obce a cudze, teraz w Kościół Pana Jezusa Chrysta bywa wcielone”³⁰.

Wraz z upadkiem Reformacji znów rzadziej zaglądano do Biblii, a uwagę nauczających i pouczanych ponownie zaprzętały przepisy. W scentralizowanym Kościele więcej do powiedzenia mieli prawnicy, niż teologowie, ulegający zresztą jurydyczno-rubrycystycznym zainteresowaniom. Skrupulactwo kazuistyki wyczerpywało energię w nieprawdopodobnych wręcz pomysłach krążących dość obsesyjnie wokół ważności obrzędu. Wspomniany Opatowczyk zastanawiał się np. — nie on pierwszy — czy ważny byłby chrzest dokonany przez wrzucenie do rzeki lub studni. Wyjaśniwszy, że owszem, jeśli dziecko dotknęłoby wody jeszcze żywe, dodawał gwoli jasności, że sposób to jednak zabroniony, jako że połączony z zabójstwem niewinnego³¹. Całe pokolenia seminarzystów na Zachodzie i w Polsce w 2. połowie XVII i 1. połowie XVIII w. poznawało teologię moralną z ciągle wznawianego, a powtarzającego dawno utarte zbiórki dydaktyczne, podręcznika pióra niemieckiego jezuitę, Hermana Busenbauma. Dowiadywali się stamtąd o materii chrztu: woda konsekrowana, ale i naturalna; niestosowne byłoby piwo, lzy, ślina, pot, błoto³². Także i o tym, jakie zniekształcenie formuły sakramentu, choć niegodziwe, nie zniweczy jeszcze jego ważności. I że nie można chrzcic we dwóch, gdzie jeden wymawia słowa, a drugi polewa. Kiedy zrodzone monstrum uznać za człowieka. A jeśli trudno ocenić czy zrosnięte członki należą do jednego lub dwu osobników — drugiego chrzcic warunkowo. Pozostałe połączenia wiedzy o chrzcie dla przyszłych duszpasterzy odznaczały się podobnym charakterem i głębią. Żeglugę znakowały ukazywane co chwilę, a grożące

²⁹ J. S. Wujkowski, *Chleb duchowny*, Kraków 1746 s. 247.

³⁰ *Agenda...*, 1605 s. 144.

³¹ A. Opatovius, *dz. cyt.*, s. 116.

³² Wątek znany od dawna, choćby z rozpowszechnionego od XIII do XIX w. *Rationale divinatorum officiorum* Wilhelma Duranda.

niedbałym rafa grzechu ciężkiego. Synod chełmski z 1624 r. uzasadniał, że najmniejszy nawet błąd w przepisany rycie (intencja, formuła, materia) chrztu narazić może zbawienie wieczne³³. Uwrażliwienie poprzez niepokoje, przy sięganiu po wartości i sankcje najwyższe, z brakiem możliwości jakiegokolwiek przygotowania podmiotu sakramentu, pogłębiały urzeczowione traktowanie *chrzcielnego misterium*.

Reformacja postawiła chrześcijaństwu pytania zasadnicze, lecz rozwój wydarzeń nie sprzyjał w Kościele katolickim zbyt zróżnicowanemu traktowaniu krytyki. Scholastycy kwestionowali kiedyś niezwykle ostrożnie egzorcyzmową część rytu chrztu, protestanci zaatakowali dodatki frontalnie i agresywnie, a utrwalony później w *Rituale Romanum* rezultat był ten sam — utrzymała się. W Polsce pospołu z innymi kalwiny gromił Rej tych, co łamiąc ustanowienie Pana czynią się „mędrszymi niżli on, iż do tej tak znacznej świętości śmieją przykładać oleju, soli; pluja i inne dziwy stroją. Azacz to prosty mistrz ustawiał, azacz to apostołowie czynili?”³⁴ W gdańskiej agendzie luteranckiej nie pominięto polemicznej wycieczki: „Przy chrzcie św. z dzieciątka szatana nie wyganiamy, bo go tam nie masz [...], solą nie solimy, błotem z ślinami uszy i nozdrzy nie smarujemy, świec w ręce nie dajemy, czepka na głowę nie wdziewamy, wody nie zaklinamy, ani jej żegnaniem i soleniem nie poświęcamy”, gdyż Chrystus w Jordanie uświęcił do chrztu wszelką wodę³⁵. Rejowi i innym — jak ich zwał — bezbożnym, Jakub Wujek odcinał się krótko broniąc katolickich ceremonii w całości, boć te „od czasów apostołskich aż do tych naszych pilnie zachowane” trwają, a ustanowił je sam Chrystus³⁶. Jeszcze przez kilka wieków miały się mijać argumenty nad głowami braci rozłączonych, podczas gdy niezłomną wiernością tradycji mianowano także holdowanie kulturowym determinizmom³⁷.

³³ H. Busenbaum, *Medulla theologiae*, Lublin 1655 s. 405—417; CP IX s. 154.

³⁴ M. Rej, *Postylla*, Kraków 1571 k. 153v.

³⁵ *Agenda albo forma porządku usługi świętej w zborach ewangelickich koronnych i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, Gdańsk 1637 s. 52—53. Duszpasterz miał dbać, „aby chrzest był odprawowany w zborze, przy zgromadzeniu”, gdy pilny — w domu. Czytano fragment Ewangelii o chrzcie i wygłaszano nasyconą Biblią homilię. Rodziców pytano czy wierzą, że z grzechu pierworodnego oczyszcza krew Chrystusowa, czy jemu oddają dziecko wyrzekając się szatana.

³⁶ J. Wujek, *Postilla catholica*, Kraków 1584 cz. 2 s. 29.

³⁷ A. Scheer, *Le rôle de la culture dans le développement liturgique vu à partir de l'histoire de la liturgie d'initiation*, „Concilium” a. 15: 1979 z. 142 s. 31.

3 A jeśli umrze bez chrztu?

Los zmarłych bez chrztu niemowląt budził dogłębny niepokój rodzicielski: ich dusze nie mogły oglądać Boga. Zostawało poczucie winy lub sam ból, jeśli dziecko rodziło się martwe. Wielowiekowe wypowiedzi kościelnego Magisterium były jednoznaczne:

chrzest jest do zbawienia konieczny. Może go zastąpić męczeństwo czy chrzest pragnienia, nawet niewyraźnego, zawartego w akcie miłości. Czego przecież nie dało się odnieść do dzieci niezdolnych do samodzielnych decyzji i wyborów. Do dziś brak jest definitywnego orzeczenia Urzędu Nauczycielskiego na temat wieczności zmarłych bez chrztu noworodków. Spierali się o nią teologowie od samej starożytności po Vaticanum II, gdzie odezwano ich uwagę od nazbyt szczegółowego opisywania zaświatów, skierowując ku potrzebom i problemom człowieka współczesnego.

Niezbędność chrztu oraz wola Boga pragnącego zbawić wszystkich — dwie prawdy objawione, zawsze trudne do przedstawienia w równowadze. Jej brak niósł przecież doniosłe konsekwencje eklezjalne i praktyczne. Do czasów Augustyna przeważało przekonanie, że Bóg nie będzie karał odrzuceniem niewinnych dzieci zmarłych bez chrztu przed dojściem do używania rozumu. Biskup Hippony umieścił je, skoro nie należą do Chrystusa, w piekle, poddając karom najłżejszym. Albert Wielki, Bonawentura i Tomasz ulokowawszy *limbus puerorum* (Stolica Apostolska nie wypowiedziała się za, ani przeciw istnieniu owego czwartego po niebie, piekle i czyściu *receptaculum animarum*) tylko na krawędzi stanu potępienia, poprzestali na odmówieniu jego mieszkańcom wizji uszczęśliwiającej. Inni kontynuowali łagodzenie augustyńskiego rygoryzmu, który odłączał od miłości Odkupiciela niewinną połowę ludzkości.

Śmiałą tezę postawił, nawiązując do Bernarda i Gersona, kard. Kajetan (+1534): wobec powszechnej woli zbawczej Boga należy przyjąć, że otwarzysz do siebie przejście przez chrzest, przewidział też inne, dla tych, którzy nie są w stanie przyjąć tego sakramentu. Mogłoby to być pragnienie chrztu ze strony rodziców ofiarujących dziecko Bogu z modlitwą wzywającą Trójcę Św. Na Soborze Trydenckim opinia Kajetana miała nawet nieco więcej zwolenników niż przeciwników (aż 11 głosowań nie dało wymaganej większości). Tezę o rodzicielskiej wierze i modlitwie, mogących zastąpić chrzest, pominięto w uchwałach, a Pius V polecił ją opuścić — zapewne dla uniknięcia niepożądanych reperkusji — w wydanym w 1570 r. Kajetanowym komentarzu do Summy teologicznej św. Tomasza. W XX w. coraz więcej teologów, uznając że Bóg posiada i wobec zmarłych dzieci nadzwyczajne środki zba-

wienia, o jakich nawet oni nie wiedzą, rozróżniają między zasadniczą ale możliwą do spełnienia, a absolutną koniecznością chrztu do zbawienia. Kwestionując tę ostatnią, powołują się na to, iż Kościół ucząc o niezbędności tego sakramentu, nie orzekł, że zmarłe bez chrztu niemowlę zbawione nie zostanie³⁸.

Wracając do historii, między zwykłych ludzi. Nie dociekania teologów, lecz potoczna wykładnia prawd i norm z ambony kształtowała świadomość wiernych. Trudno wyobrażalna otchłań dziecięca przyjęła się słabo. Podręcznik dla duszpasterzy na Pomorzu z początku XV w. ukazywał ów *limbus* jako obfitujący w udręki przedsionek piekła. Penitencjały zachodnie w X w. usiłowały we właściwy sobie sposób osiągnąć pożądane zachowania: dla niedbałych rodziców zmarłego bez chrztu potomstwa przewidziano 3 lata pokuty. Później rolę taką pełnił pochówek poza sakralnym obszarem — znak wymowny odrzucenia poza krąg nadziei. Synod przemyski z 1621 r. przypominał, że „gdyby dziecię zmarło bez chrztu, albo je z żywota macierzyńskiego wypruto”, nie ma prawa do chrześcijańskiego pogrzebu, podobnie jak ci, co pomarli bez wielkanocej spowiedzi, nie oddali dziesięciny, zginęli w pojedynku, samobójcy, bluźniercy. Dzieci takie — jak wskazują akta wizytacji i literatura — grzebano osobno, często w polu czy pod figurą. Dotkliwy zakaz raniący wielu rodziców obowiązywał do niedawna (CIC, c. 1238 § 1). Nie należą wszak do Kościoła — uzasadniano³⁹.

Ból i trwoga rodziców zakwitły niesamowitym kwiatem w ogrodach średniowiecznych mirakulów. Znalazły się tam bowiem i wieści o chwilowym przywróceniu życia zmarłym bez chrztu niemowlętom. Praktyki podobne znano już w czasach św. Augustyna, zresztą nie tylko wobec dzieci, gdyż zwlekającego z decyzją do końca katechumena usiłowano czasem ochrzcić na marach. W późnym średniowieczu, szczególnie w krajach niemieckich i we Francji, do znacniejszych sanktuarów Maryjnych przynoszono, nawet z daleka, martwe ciała. Kładziono je na ołtarzu pilnie wypatrując znaku życia, by udzielić wtedy chrztu, a potem pogrzebać umarłe powtórnie dziecię w poświęconej ziemi, z poczuciem ulgi, że za-

³⁸ F. Wawrzyniak, *Zbawienie wieczne nie ochrzczonych matych dzieci*, Poznań 1979, s. 9, 31, 34, 42, 45, 54, 66—68, 77, 82—85, 96, 108, 125—129, 140—149, 167—178; A. Labudda, *Liturgia pogrzebu w Polsce do wydania Rytułu piotrkowskiego (1631). Studium historyczno-liturgiczne*, Warszawa 1983 s. 225.

³⁹ S. Bylina, *Obraz zaświatów w chrześcijaństwie zachodnim u schyłku średniowiecza*, „Kwartalnik Historyczny”, R. 93: 1986 s. 3—4, 16; H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Bd 1, Mainz 1883 s. 262, 818; H. Biegeleisen, *dz. cyt.*, s. 227, 231; A. Witkowska, *Kulty pątnicze piętnastowiecznego Krakowa*, Lublin 1984 s. 194; A. Labudda, *dz. cyt.*, s. 224; CP VIII s. 206, IX s. 207; AKM AV 28 s. 160; 36 k. 37; zob. przyp. 60.

pewniło mu się niebo. Operowanie strachem dawało i takie efekty: jakaś para we Flandrii w 1479 r., pragnąc uprosić łaskę chrztu dla martwego noworodka, obiecywała Pannie Maryi obywatnie się bez koszul, tudzież spanie na twardym posłaniu przez 7 lat⁴⁰. Wśród cudów zebranych przed kanonizacją biskupa Stanisława ze Szczepanowa odnotowano i wskrzeszenie, wyproszone na jeden dzień przez ojca dziecka, gwoli ochrzczenia. Podobne przywołanie z drugiego świata niechrzczonej duszy do małego ciała przypisano w 1269 r. Salomei, a w 1475, 1478 (2) i 1604 r. Janowi Kantemu⁴¹.

W okresie potrydenckim polscy pielgrzymi szukali cudów przy coraz liczniejszych świętych obrazach, lecz wśród mnóstwa ogłoszonych drukiem niezwykłości trudno znaleźć praktyki rewitalizacyjne. Pouczano wszak wytrwale wiernych, że w razie potrzeby mogą i powinni ochrzcić sami. Synod krakowski z 1621 r. zalecał, by sprawdzając czy akuszerki poprawnie udzielają sakramentu, dociekali też czy potrafią one rozpoznać symptomy śmierci⁴². Wiele tłumaczyło to wskazanie. Skoro zbawienie i pochówek niemowlęcia na cmentarzu zależały od obrzędu, którego wykonawcą mógł być ktokolwiek, pewnością że chrztu „z wody” udzielano jedynie żywym, nie może być absolutna, sięgając tylko poziomu sumień szafarzy. Naturalnie, źródła rzadko utrwały takie pośmiertne chrzty⁴³.

Z braku wyraźnych przykładów rodzimych, (znajdą się?) warto wskazać obce. Jeszcze w 1740 r. we francuskiej diecezji Langres zdarzały się przypadki przynoszenia do kościołów czy kaplic zmarłych niemowląt (nawet po wydobyciu z ziemi!), gdzie położona orzekłszy zmartwychwstanie, chrzcila. Biskup piętnował nadużycie i profanację sakramentu, wiernych zaś niepokoił wieczny los dzieci pogrzebanych w nie poświęconej ziemi. W 1782 r. władze szwajcarskiej diecezji Chur napomniały mieszkańców parafii, w której do kościoła przynoszono wiele martwych dzieci i doszukawszy się znaków ożywienia, chrzczono. Autor pracy o dolnoaustriackim folklorze wspomina ogólnie istnienie rewitalizacyj-

⁴⁰ J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du Moyen Age*, Paris 1963 s. 93—94; A. Witkowska, *dz. cyt.*, s. 194—195; R. Gansiniec, *dz. cyt.*, s. 76; J. Delumeau, *dz. cyt.*, s. 213.

⁴¹ *Cuda św. Stanisława*, wyd. Z. Perzanowski, „Analecta Cracoviensia”, t. 11: 1979 s. 69; *Vita s. Salomeae*, w: *Monumenta Poloniae Historica*, t. 4, Lwów 1884 s. 785; A. Opatowiusz, *Żywot i cuda wielbnego Jana Kantego*, Kraków 1632 s. 65, 90, 93, 140.

⁴² M. Szyszkowski, *Reformationes generales*, Cracoviae, 1621 s. 66.

⁴³ Oto kobieta urodziła w drodze dziecko: „zaraz umarło, jam go też polała wodą i przeżegnała” (Bielanka, 1744). — J. Kracik, *Duchowe niedostatki*, s. 183.

nych rytów w miejscach pielgrzymkowych w XVIII, a nawet XIX w.⁴⁴

Przekonanie o możliwości jakiejś namiastki sakramentu wobec zmarłych bez chrztu dzieci przetrwało w wierzeniach. Głos niektórych ptaków, latających koło krzyży czy przysiadających na strzechach, uważano za wołanie pokutujących duszyczek: „Chrztu, chrztu!”. Należało wypowiedzieć formułę chrzcielną nadając imię, np. „Jeśliś pan, to ci Jan, jeśliś panna, to ci Anna”. Zapamiętany symboliczny obrzęd zastępczy zanotowano w Beskidach jeszcze przed kilkunastu laty⁴⁵.

4 Wywód — błogosławieństwo czy oczyszczenie

Niemal u wszystkich ludów kobieta po porodzie uchodziła za nieczystą. Krew miesiączki czy połogu budziła atawistyczny lęk. Niepokoiła fizjologia kobiety i tajemnica macierzyństwa. Prawodawcy wielkich religii: Mojżesz, Konfucjusz, Mahomet nakazywali izolację położnicy i ustanawiali ryty oczyszczenia. Według Kapł 12, 1—8 dopiero 40 dni po urodzeniu chłopca, a 80 — dziewczynki, kobieta może i powinna udać się do świątyni, by poddać się rytualnej puryfikacji. Tabuistyczne zakazy, ważne dla Żydów i pogan, przeniknęły i do chrześcijaństwa. W kręgach judeo-chrześcijańskich racje brano ze Starego Testamentu. Zrywanie z wpływami mozaizmu w tym punkcie szło powoli. Chrześcijanka, szczególnie na Wschodzie, też musiała odczekać jakiś czas, nim po rozwiązaniu wolno jej było wejść do kościoła. Dla Zachodu miarodajne miało się okazać zdanie Grzegorza Wielkiego, wyrażone w liście do Augustyna, arcybiskupa Canterbury: niesłuszna jest praktyka powstrzymywania matki od kościoła przez 33 dni (po dziewczynce — 66); może to uczynić nawet zaraz po wydaniu na świat dziecka. Wszak za winę poczytać należy rozkosz cielesną, a nie pokutę za nią, czyli bóle rodzenia. Mimo trącających manicheizmem założeń, względnie miłosierna konkluzja zamykając narodzinami bilans grzechu i kary, zdejmowała z kobiet przynajmniej piętno rytualnej nieczystości.

⁴⁴ D. Dinot, *Administration épiscopale et vie religieuse au milieu du XVIII^e siècle: Le Bureau pour le Gouvernement du Diocèse de Langres de Gilbert de Montmorin*, „Revue d'histoire ecclésiastique” t. 78: 1933 s. 751—752; J. A. Kraus, *Taufe toter Kinder*, „Freiburger Diöcesan Archiv” Bd 78: 1958 s. 242; L. Schmidt, *Volkskunde von Niederösterreich*, t. 2, Horn 1981 s. 391—392.

⁴⁵ Matka straconych przez nią niemowląt nie mogła umrzeć spokojnie, aż uszyła koszulki, „ochrzciła” je i położyła na grobach dzieci (Obidza). — H. Biegeleisen, dz. cyt., s. 227—230; U. Lehr, *Wierzenia demonologiczne*, w: *Studia z dziejów kultury duchowej Beskidu Sądeckiego*, Wrocław 1985 s. 97—98.

Lud i duchowieństwo oparli się takiemu stanowisku — atawizm był silniejszy. Kiedy w VIII w. w Niemczech św. Bonifacy usiłował wprowadzić Grzegorzową wykładnię (trzymał się jej też papież Mikołaj I odpowiadając w 866 r. na pytania Bułgarów), wpływy iroszkockie (na Bałkanach — greckie) okazały się mocniejsze. Zachodnie penitencjały do XI w. ustanawiają pokutę kościelną za udanie się do świątyni przed wywodem (tyle dni, ile położnica miała jeszcze pozostawać w domu). Wprawdzie w XI w. w sakramentarzach pojawiło się błogosławieństwo matki z modlitwami wyrażającymi dziękczynienie i prośbę o opiekę, ale społecznie ryt funkcjonował nadal jako puryfikacyjny. Zresztą niektóre rytuały z XII w. wspominają wprost o moralno-kultowej nieczystości duszy i ciała. Szeroko rozpowszechniony *Liber sacerdotalis* Alberto Castellaniego z 1523 r. zawierał prośbę, by kobieta oczyszczona z brudu grzechowego mogła powrócić na łono Kościoła.

Kanoniści zajmując pozycję między stanowiskiem Grzegorza I a iroszkotów, nie nakazywali wprawdzie, lecz dając za przykład Matkę Najświętszą, doradzali domową kwarantannę przed wywodem. Z tego zwyczaju w wielu diecezjach uczyniono prawo. Podobnie było z pozbawieniem komunii kobiet w połogu, średniowieczu nie znanej. Przepaść między *Sanctissimum*, a nieczystością związaną z płcią, i to kobiecą, była trudna do przekroczenia. Według synodów francuskich i angielskich matki nie powinny po wywodzie uczęszczać do kościoła, gdzie potem jeszcze jakiś czas zamiast Eucharystii podawano im (także w Italii) poświęcony chleb. Karol Boromeusz na synodzie prowincjalnym w 1573 r. polecił, by dla uniknięcia dwuznaczności ów chleb nie miał formy hostii. Gnostycki czy manichejski mól ciął aż tak głęboko chrześcijański wątek! Przekonanie o potrzebie rytualnego oczyszczenia matki po porodzie było tak oczywiste, że kiedy w 1420 r. augustianin z Tournai wystąpił z tezą, że kobiety chrześcijańskie nie potrzebują puryfikacji, bo oznacza to uleganie judaizmowi, papież Marcin V potępił to twierdzenie⁴⁶.

Wielką rolę przypisywano wywodowi także w Polsce. Już Otto z Bambergu nie omieszczał go — jak wspomniano — wyliczyć pośród podstawowych nakazów moralno-prawnych, ogłoszonych Pomorzanom. Z czasem i u nas społeczna ranga wywodu posłużyła do wyrażenia lub wzmocnienia aprobaty czy repulsji. Nie mógł spełnić tej roli chrzest, udzielany każdemu noworodkowi, choćby podczas interdyktu, pełnił — wywód, mimo że potrydenckie agendy określały go jako nieobowiązkowy zwyczaj pobożny,

⁴⁶ P. Browe, *Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters*, Breslau 1932 s. 16—19, 23—28, 32—34; H. Ploss, dz. cyt., s. 381, 397; W. von Arx, *La benedizione della madre dopo il parto. Storia e significazione*, „Concilium”, a. 14: 1978 fasc. 2 s. 102—106.

dziękczynno-błagalny. Synod wileński w 1528 i płocki w 1589 r. nakazywały, aby położnicom określonym jako *concupinariae et fornicatoriae*, co praktycznie oznaczało matki nieślubnych dzieci, nie udzielać błogosławieństwa, aby nie wyglądało na to, że Kościół aprobuje ich występki⁴⁷. Wizytatorzy przypominali plebanom o obowiązku tej dyskryminacji⁴⁸. Umoralniającym zamiarem szedł w sukurs nacisk opinii:

Wygnał Mojżesz z starego Kościoła bękarty,
Ale nasz chrześcijański i tym jest otwarty.
Ledwie nie na każdy dzień, jak wory do młyna,
Niosą z dobrym bękarta i skurwego syna⁴⁹.

Niektórzy zniechęcali do grzechu nadając (jeszcze w XX w.) dzieciom nieprawego łoża upośledzające, rzadkie imiona. Inni podnosili w tym celu opłaty od wywodu (jeśli doń dopuszczali) ich matek, co np. w okolicach Antwerpii w 1486 r. stopniowano jeszcze wedle stanu cywilnego rodziców. W 1598 r. w podkalwaryjskiej wsi wizytator zakazywał domagania się w takiej sytuacji wyższych datków. Stosowną ilustrację zawdzięczamy znów Potockiemu:

Więc skoro przyszło do krztu, ksiądz od niej chce kopy,
Zeby się nią i insze karały świerzopy⁵⁰.

Podczas kongregacji podkrakowskiego dekanatu w 1717 r., rozwiązując kazusy dotyczące wywodu przypomniano, by nie dopuszczać do tego obrzędu samotnych matek, ale też nie nakładać na nie zbyt surowych pokut, poprzestając na zbawiennym upomnieniu. Podobnie należy potraktować ofiarę gwałtu: zapewne niewinna, ale idzie o potępienie występku. W przypadku poronienia czy śmierci dziecka także można udzielić matce tego błogosławieństwa. Jego brak nie przeszkadza bywaniu w kościele (poród jest cierpieniem, nie grzechem), a udzielić go można bez jakiegokolwiek kwarantanny, gdyż prawo Mojżeszowe (40 i 80 dni) nie obowiązuje. Nie był to wyraz powszechnych ani stałych przekonań. Oto Oświecenie stało w zenicie, a klerycy szykując się do egzaminu przed święceniami czytali w kompendium pióra kieleckiego kanonika, że nie należy pozwolić, by kobieta udawała się do świątyni wcześniej niż po 14 dniach od porodu, zaś dopuszczenie do wywodu nieślubnej matki pociąga grzech i suspensę⁵¹.

⁴⁷ CP II s. 125, V s. 288; H. Ploss, dz. cyt., s. 398.

⁴⁸ Impudicae post partum non introducuntur in ecclesiam. — AKM AVCap 10 k. 162; 17 k. 18, 31, 163, 170; 7 k. 35v, 41v.

⁴⁹ W. Potocki, *Dzieła*, t. 1, opr. L. Kukulski, Warszawa 1987 s. 413.

⁵⁰ P. Browe, dz. cyt., s. 29—30; W. Potocki, dz. cyt., t. 2 s. 555.

⁵¹ AKM Acta decanatus Novi Montis, 1634—1757 s. 160—161; F. E.

W XVIII w. w kilku diecezjach polskich podniosły się głosy biskupów i synodów, by błogosławieństwa po urodzeniu dziecka nie udzielać w domu, lecz wyłącznie w kościele⁵². Odwoływano się ciągle do przykładu NMP, a polecano upominać szczególnie szlachcianki, by nie wstydziły się przybywać do kościoła na wywód; „dlatego po domach i dworach tej introdukcji zakazujemy” — pisał w 1761 r. prymas Władysław Łubieński⁵³. Zapewne trudno było dziedzicze czekać w babińcu na wywód wraz z poddanymi, uznając wspólne z nimi piętno nieczystości. Rubryki agend nie przewidywały obowiązkowego odbywania wywodu, lecz jego pominięcie przez szlachcianki, mniej zależne od presji obyczajowej reguły, budziło zdumienie. Dał temu wyraz w 1717 r. pleban z okolic Chrzanowa, zauważając, że z kolei kobiety ze wsi nie powinny zaraz po porodzie spieszyć do kościoła, zarówno gwoili pobożnego uszanowania, jak i ze względu na zdrowie, jakie narażają, wędrując z dzieckiem pieszo nawet całą milę, jako że chcą szybko podjąć pracę w gospodarstwie⁵⁴. Dualistyczne myślenie kołatało się długo. Etnografowie zdążyli jeszcze uchwycić przejawy wiejskiego ostracyzmu wobec kobiet nie respektujących izolacji przed wywodem, zaś w 1. połowie XIX w. kaznodzieja ostrzegął: „niech więc nikt błahym nie sądzi obrządek oczyszczenia, znany powszechnie pod nazwiskiem wywodów”. Doktor zaś obojga praw w książce opatrzonej kościelnym *imprimatur*, zachęcał udając się na wywód: „Oczyszczajcie się przez modlitwę i błogosławieństwo kapłańskie od tych nieprawości, któreście tak podczas waszej choroby, jako też 6-tygodniowego w domu pobytu dopuścić się mogli. Z tego powodu stawajcie w kruchcie, na znak, że się uznajecie grzesznymi i bez błogosławieństwa Bożego niegodnymi do wstąpienia w progę Zbawiciela”⁵⁵.

Nawet śmierć, tak często zabierająca dziecku matkę, nie kończyła sprawy nieszczęsnego wywodu. Odprawiano go nad zmarłą, bowiem zdaniem niektórych teologów średniowiecznych było to konieczne, aby nie uległ zbeszczeszczeniu kościół, dokąd dla odbycia pogrzebowej liturgii wnoszono ciało (gdzie indziej grzebano je, podobnie jak zwłoki ciężarnej, poza cmentarzem). Ryt taki,

Preiss, *Examen ordinandorum, approbandorum et instituendorum sive Instructio pro ministris Ecclesiae ad ordines, confessiones et beneficia promovendis*, Bassani 1781 s. IX, 284 (wyd. 1 — 1766).

⁵² CP VIII s. 301, IX s. 247; *Rubicella dioecesis Cracoviensis*, 1751 k. K3v; *Synodus Leopoliensis*, Lwów 1765 k. E2v.

⁵³ C. F. Szaniawski, dz. cyt., k. Dv; W. Łubieński, *List pasterski do owieczek archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Łowicz 1761 k. Ev.

⁵⁴ AKM Acta decanatus Novi Montis, s. 160—161.

⁵⁵ A. Malczewski, *Homilie*, t. 1, Lwów 1838 s. 69; F. Kozłowski, *Ksiądz Józef Bogobojski czyli moc religii chrześcijańskiej w umiejętności i życiu*, Gniezno 1846 s. 187—188.

znany w Europie, występuje i w kilku polskich agendach z lat 1499—1578. Dość osobliwa teologia kryła się za ponownym wprowadzaniem nieboszczki do Kościoła (a cuius integritate deviauit peccando..., ingredere in ecclesiam Dei sine omni impedimento Sathanae) lub w odbywaniu wywodu w zastępstwie zmarłej, przez inną kobietę. Poród płamł moralnie najpobożniejszą nawet małżonkę aż tak, że — jak widać — w znacznym stopniu oddzielał od społeczności wiernych. Rytualne przywracanie jedności z Kościołem jakoś nie kolidowało z zasadą jego jurysdykcji obejmującej wyłącznie żywych. Wywód zmarłej *Agenda* Powodowskiego odrzuciła jako niegodne nadużycie, a synod warmiński w 1610 r. określił jako wstrętny zabobon⁵⁶.

Poprawka w rytuale czy jeszcze jedno autorytatywne orzeczenie nie były w stanie zmienić społecznych wyobrażeń, kształtowanych przez duchowieństwo, ale i wpływających na nie. Około 1714 r. w Krakowie zmarła przy porodzie Niemka z Saksonii, która tuż przed śmiercią pod wpływem zakonników przeszła na katolicyzm. Ponieważ działo się to na terenie parafii mariackiej, tamtejsi księża udzielili jej ostatnich sakramentów, a po śmierci sprawili uroczysty pogrzeb, uniemożliwiając spełnienie tej posługi skorym zakonnikom. Ci zarzucili więc księżom, że kobietę, która nie odbyła wywodu wazyli się pochować na miejscu poświęconym. Władze diecezjalne nie uznały obiekcji, samo jednak ich podniesienie ma swoją wymowę⁵⁷. Żywotność podzielanych przez część duchowieństwa przesądów musiała być spora, skoro we wspomnianym skrócie teologii dla ordynandów z 2. połowy XVIII w. trzeba było przypominać, by nad ciałem zmarłej nie odmawiać modłów oczyszczających, tudzież nie pozwalać na odbywanie zastępczego wywodu przez żyjącą⁵⁸. Kultura kościelna i ludowa podtrzymywały się czasem wzajemnie w niegodnym odniesieniu do misterium płci, narodzin czy pozamałżeńskiego macierzyństwa.

Wielowiekowa jednorodność religijna chrześcijańskiej społeczności nie sprzyjała pogłębieniu refleksji nad usytuowaniem pierwszego sakramentu, zarówno wewnątrz Kościoła, jak i w działalności misyjnej. Europa barbarzyńców, chrzczone bez dociekania, jak i na ile poszczególni kandydaci uwierzyli, ofiarowała Nowemu Światu odziedziczony model chrystianizacji. Misjonarze hamowali eksterminacyjne poczynania konkwistadorów, ale bez pomocy tychże ludobójców nie odnieśliby masowych sukcesów, równie łatwych, co względnych (latynoski synkretyzm religijny owocuje po dziś

⁵⁶ P. Browe, *dz. cyt.*, s. 20—23; A. Labudda, *dz. cyt.*, s. 235—238; W. von Arx, *dz. cyt.*, s. 110.

⁵⁷ AKM Acta decanatus Novi Montis, s. 161.

⁵⁸ F. E. Preiss, *dz. cyt.*, s. 284.

dzień). Pragnąc przeciągnąć jak najwięcej ludzi przez chrzcielną bramę zbawienia, ciągle zbyt słabo zważano na dobór aplikowanych środków, stan świadomości i motywacji. Franciszek Ksawery nie znając języka tubylców na wybrzeżu malabarskim, polecił przetłumaczyć *Wierzę*, 10 *przykazań* i *Zdrowaś*, a zebrawszy mieszkańców powtarzał z nimi owe teksty. Uaktywnił też dzieci, które donosiły opornych rodziców i pomagały rozbijać poświęcone miejscowym bóstwom ołtarzyki. Uważając, że recytowanie *Credo* zastąpi brak katechezy, święty chrzczył dziesiątki tysięcy pogan.

Skłonność do deprecjonowania zastanej kultury religijnej i przeszczeptania okcydentalnej formy chrześcijaństwa na młode kontynenty, znamieną dla potrydenckiego uniformizmu, towarzyszyła długo powiązaniom misji kościelnych z ekspansją kolonialną rządów. Chrystianizacja niesła europeizację, dzieląc z nią wielowiekowe poczucie wyższości. Inkulturacyjny bilans 2 tysięcy lat chrześcijaństwa, zdaniem biskupów latynoamerykańskich obradujących w Puebla w 1979 r., przedstawia się skromnie. Rzymski synod biskupów z 1984 r., kontynuując myśl soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, uznał potrzebę pogłębionego spotkania chrześcijaństwa z różnorodnością kultur. Nie wystarczy — powiedziano — ogarnąć nauczaniem coraz większe obszary i populacje. Moc Ewangelii winna wnosić w kulturę nowe kryteria, określać wartości, inspirować styl życia⁵⁹. Oczywiście ta daleka jest od banału, bowiem przywołaniu istotnych zadań towarzyszy zauważalna doza krytycyzmu wobec praktyk przeszłości⁶⁰. Im bardziej chrystianizacja przekształcała się w rodzaj duchowej kolonizacji, tym trudniej było o rzeczywistą ewangelizację ludów i kultur⁶¹. Nie spieszał jej zaiste, zarówno w X jak XIX w., zastęgiły w okresie ubocznych wpływów ideowych ryt chrzcielny, ani teologicznie zredukowana, a pastoralnie zniekształcona wykładnia sakramentu.

⁵⁹ O. Köhler, *Franz Xaver. Ein sendungsbewusster Individualist in der Gesellschaft Jesu*, „*Stimmen der Zeit*” Jh 115: 1990 s. 394; R. Zerfuss, *Der Bruch zwischen Evangelium und Kultur*, „*Theologie der Gegenwart*” Jh 33: 1990 s. 122, 125.

⁶⁰ Wśród forsowanych przez Św. Oficjum, a odrzuconych przez Vaticanum II, dogmatycznych schematów znalazła się też propozycja ogłoszenia, że dzieci zmarłe bez chrztu zbawienia nie dostąpią. Jeden z członków komisji teologów przeciwstawiając się wnioskowi dobrze pamiętał przeżycia własnej siostry z 1926 r.: jedno z urodzonych przez nią bliźniąt było martwe, drugie zmarło zaraz po chrzcie i tylko ono pochowane zostało w poświęconej ziemi, gdyż pierwsze, jak orzekł miejscowy proboszcz, nieba nie osiągnie. — B. Häring, *Meine Erfahrung mit der Kirche*, Freiburg i.Br. 1989 s. 54—55, 167.

⁶¹ Por. M. Sivernich, *Konturen einer interkulturellen Theologie*, „*Zeitschrift für katholische Theologie*” Bd 110: 1988 s. 253—260; J. B. Metz, *Die Eine Welt als Herausforderung an das westliche Christentum*, „*Una Sancta*” Jh 44: 1989 s. 316, 320.

KS. JAN KRACIK

Die Taufe in der altpolnischen geistlichen Kultur

(Zusammenfassung)

In den Arbeiten von Dogmatikern, Liturgiewissenschaftlern, Juristen, Ethnographen, die sich mit der Taufe befassen, wird die Wirkung dieses Sakramentes im Bewusstsein der historischen Gesellschaft kaum beachtet. Der geistige Zugang zum Kern des Taufmysteriums wurde gesperrt durch das tote Latein, den der Situation des Kindes nicht angepasste Ritus sowie ein Übermass an Exorzismen, die in diese Zeremonie zur Zeit der gnostischen Einflüsse eingeführt worden waren. Die in den Predigten wenig behandelte Taufe wirkte auf die Teilnehmer der Handlung durch die Vielfalt der zum Teil schwerverständlichen Zeichen (Salbung, Zeichnen mit Speichel, Reichen des Salzes). Vorherrschend war die Stimmung der Eile, mit der das Kind zur Taufe getragen wurde (im 18. Jh. sogar am selben Tag), um das Heil des zarten Lebens nicht aufs Spiel zu setzen. Die im Westen bekannten Praktiken, wonach tote Säuglinge in Heiligtümer gebracht wurden, um sie bei Bemerkung von Lebenszeichen taufen und auf dem Friedhof begraben zu lassen, sind für Polen in geringerem Masse bezeugt. Eine ähnlich grosse Rolle wurde jedoch der liturgischen Segnung der Frau nach der Geburt zugeschrieben, die von Gläubigen und einigermassen auch von der Geistlichkeit als eine Reinigung aufgefasst wurde, die die erneute Einfügung in das gesellschaftliche und religiöse Leben bedingen sollte.

Übersetzt von Juliusz Zychowicz