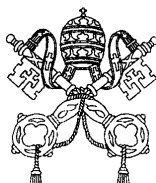


**PAPIESKI WYDZIAŁ TEOLOGICZNY
WE WROCŁAWIU**



Katarzyna Halkowicz

**TEOLOGICZNO - DOGMATYCZNA
OCENA SAKRAMENTOLOGII
ORTODOKSYJNEGO KOŚCIOŁA
KOPTYJSKIEGO**

**(THEOLOGICAL - DOGMATIC ASSESSMENT OF SACRAMENTOLOGY
OF THE COPTIC ORTHODOX CHURCH)**

Rozprawa doktorska
napisana na seminarium
z teologii dogmatycznej
pod kierunkiem
ks. dra hab. Jarosława M. Lipniaka

WROCŁAW 2019

SPIS TREŚCI

Wykaz skrótów	7
Wstęp	9
Rozdział I. Sakramenty zbawcze	18
1. Chrzest	18
1.1. Ustanowienie sakramentu chrztu.....	19
1.2. Skutki chrztu.....	22
1.2.1. Uświęcenie i narodziny duchowe.....	23
1.2.2. Zamieszkanie Ducha Świętego.....	25
1.2.3. Usprawiedliwienie i obmycie z grzechów.....	27
1.2.4. Włączenie w Kościół i obietnica dziedziczenia nieba.....	30
1.2.5. Charakter.....	33
1.3. Czas i miejsce chrztu.....	36
1.4. Liturgia sakramentu.....	37
1.4.1. Oczyszczenie kobiety.....	38
1.4.2. Wyrzeczenie się szatana i egzorcyzmy.....	39
1.4.3. Ryt chrzcielny.....	42
1.4.4. Wyjaśnienie obrzędu.....	43
1.5. Chrzestni.....	45
1.6. Chrzest niemowląt.....	45
1.7. Chrzest dorosłych.....	46
1.8. Chrzest krwi.....	47
1.9. Chrzest umierających.....	48
1.10. Szafarz.....	49
1.11. Podmiot chrztu.....	50
2. Bierzmowanie	51
2.1. Ustanowienie sakramentu bierzmowania.....	51
2.2. Obrzęd namaszczenia – aspekt pneumatologiczny.....	52

2.3.	Obrzęd namaszczenia – aspekt rekoncyliacyjny.....	58
2.4.	Czas bierzmowania.....	61
2.5.	Skutki bierzmowania.....	62
2.6.	Szafarz.....	64
2.7.	Powtarzalność bierzmowania.....	64
3. Eucharystia.....		65
3.1.	Ustanowienie sakramentu Eucharystii.....	65
3.2.	Znaczenie Eucharystii.....	66
3.3.	Trzy liturgie sakramentu.....	66
3.3.1.	Liturgia świętego Bazylego Wielkiego.....	67
3.3.2.	Liturgia świętego Grzegorza z Nazjanzu.....	68
3.3.3.	Liturgia świętego Cyryla.....	68
3.4.	Korzyści płynące z przyjmowania Komunii świętej.....	69
3.5.	Szafarz.....	74
4. Spowiedź.....		77
4.1.	Ustanowienie sakramentu spowiedzi.....	77
4.2.	Wiek odpowiedni do przyjęcia sakramentu.....	78
4.3.	Konieczność spowiedzi.....	79
4.4.	Przymioty spowiedzi.....	79
4.4.1.	Skrucha.....	79
4.4.2.	Szczerza intencja.....	80
4.4.3.	Prawda.....	80
4.4.4.	Miłość i cierpliwość.....	81
4.4.5.	Dziękczynienie.....	82
4.4.6.	Postanowienie poprawy i zadośćuczynienie.....	82
4.5.	Kary za popełnione grzechy.....	82
4.6.	Szafarz.....	83
4.6.1.	Ojciec.....	84
4.6.2.	Sędzia.....	84
4.6.3.	Nauczyciel.....	85
4.7.	Liturgia sakramentu.....	85
4.7.1.	Przygotowanie do spowiedzi.....	85

4.7.2.	Spowiedź penitenta.....	86
4.7.3.	Spowiedź kapłana.....	90
4.7.4.	Pokuta i zadośćuczynienie.....	90
5.	Podsumowanie.....	92
Rozdział II. Sakramenty niezbowcwe.....		95
1.	Namaszczenie chorych.....	95
1.1.	Ustanowienie sakramentu namaszczenia chorych.....	95
1.2.	Uzdrowiająca posługa Kościoła.....	96
1.3.	Choroba a grzech.....	97
1.4.	Szafarz.....	99
1.5.	Obowiązki chorego.....	99
1.6.	Liturgia sakramentu namaszczenia chorych.....	100
1.6.1.	Forma zwyczajna.....	100
1.6.2.	Forma nadzwyczajna.....	111
2.	Małżeństwo.....	113
2.1.	Ustanowienie sakramentu małżeństwa.....	113
2.2.	Cele małżeństwa.....	114
2.3.	Zaręczyny.....	116
2.4.	Miejsce i obrzęd zawarcia małżeństwa.....	117
2.5.	Przymioty małżeństwa.....	120
2.6.	Małżeństwa między krewnymi.....	121
2.7.	Rozwód.....	121
3.	Kapłaństwo.....	124
3.1.	Ustanowienie sakramentu kapłaństwa.....	124
3.2.	Powołanie i szacunek dla kapłaństwa.....	125
3.3.	Stopnie kapłaństwa.....	126
3.3.1.	Diakonat.....	126
3.3.1.1.	Kantor – Epsaltos.....	127

3.3.1.2.	Lektor – Ognostis.....	129
3.3.1.3.	Subdiakon – Epideacon.....	131
3.3.1.4.	Diakon.....	132
3.3.1.5.	Archidiakon.....	134
3.3.1.6.	Diakonise.....	135
3.3.2.	Prezbiter.....	137
3.3.3.	Biskup - Episkopos.....	143
3.4.	Charakter.....	148

4. Podsumowanie.....	149
-----------------------------	------------

Rozdział III. Teologiczno-dogmatyczne implikacje sakramentologii koptyjskiej.....151

1. Jedność Kościoła a chrzest.....	151
1.1. Chrzest przez zanurzenie czy polanie?	153
1.2. Zbawienie dzieci nieochrzczonych.....	157
1.3. Grzech pierworodny.....	160
2. Jedność Kościoła a bierzmowanie.....	165
2.1. Jedność sakramentów inicjacji.....	165
2.2. Szafarz	160
3. Jedność Kościoła a Eucharystia.....	169
3.1. Komunia święta dla niemowląt i świeckich.....	169
3.2. Komunia pod obiema postaciami.....	170
3.3. Materia Eucharystii.....	171
3.4. Różnorodność wymiarów Eucharystii.....	175
3.4.1. Eucharystia – tajemnica uwielbienia i uświęcenia.....	175
3.4.2. Eucharystia – tajemnica dziękczynienia.....	176
3.4.3. Eucharystia – tajemnica odkupienia.....	177
3.4.4. Eucharystia – uczta Nowego Przymierza.....	180
3.4.5. Eucharystia – prawdziwa Pascha.....	181

3.4.6.	Eucharystia – tajemnicą Kościoła.....	184
3.4.7.	Eucharystia – nowy szabat.....	185
3.5.	Interkomunia i intercelebracja.....	188
4.	Jedność kościoła a spowiedź.....	189
4.1.	Leczniczy wymiar spowiedzi.....	189
4.2.	Odpusty.....	189
5.	Jedność Kościoła a namaszczenie chorych.....	195
6.	Jedność Kościoła a małżeństwo.....	197
6.1.	Małżeństwa mieszane.....	197
6.2.	Przyczyna sprawcza małżeństwa.....	199
6.3.	Powtórne małżeństwo.....	200
6.4.	Eschatyczny wymiar małżeństwa.....	202
7.	Jedność Kościoła a kapłaństwo.....	204
7.1.	Uznanie urzędów w Kościele.....	204
7.2.	Charakter.....	204
7.3.	Diakonise.....	205
7.4.	Celibat.....	207
8.	Podsumowanie.....	211
	Zakończenie.....	214
	Streszczenie.....	223
	Summary.....	228
	Bibliografia.....	233

WYKAZ SKRÓTÓW

- AACC** - All Africa Conference of Churches (Afrykańska Rada Kościołów)
- BF** - *Breviarium Fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, Poznań 1988.
- CCSL** - *Corpus Christianorum Series Latina*, Paris 1951-
- DE** - Dekret o Ekumenizmie *Unitatis Redintegratio*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 288-324.
- DK** - Dogmatyka Katolicka, t. 1-2, Cz. S. Bartnik, Lublin 1999-2003
- DS** - H. Denzinger, A. Shtinmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinone - Friburgi Brisgoviae - Romae 1976.
- EP** - M.J. Rouet de Journal, *Enchiridion patristicum*, Barcelona 1965.
- FKTh** - *Forum Katholische Theologie*, Aschaffenburg 1985-
- JAC** - *Jahrbuch für Antike und Christentum*, Münster 1958 -
- Kan.** - kanon
- KK** - Konstytucja dogmatyczna o Kościele, *Lumen gentium*, Sobór Watykański II , Watykan 1964.
- KPK** - *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Poznań 1983.
- MECC** - Middle East Council of Churches (Bliskowschodnia Rada Kościołów)
- NHThG** - *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, München 2005-
- PG** - *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, 1-161, ed. J.P. Migne, Paris 1857-1866.
- PL** - *Patrologiae cursus completus. Series Latina*, 1-222, ed. J.P. Migne, Paris 1878-1890.
- PSyr** - *Patrologia Syriaca*, I-III, ed. R. Graffin, Paris 1894 -
- RevScRel** - *Revue des Sciences Religieuses*, 1921 - 2005.
- RSO** - *Rivista degli studi Orientali*, Roma 1907 -

- TThZ** - *Trierer Theologische Zeitschrift*, Trier 1947-
- US** - *Una Sancta. Rundbriefe für interkonfessionelle Begegnung, Meitingen (bei Augsburg) 1946-69*, Freising 1970-
- WPAKP** – *Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego*, Warszawa 1971-
- ZKG** - *Zeitehrift für Kirchengeschichte*, Stuttgart 1876-
- ŻMT** - *Źródła Myśli Teologicznej*, Kraków 1996 –

WSTĘP

Rola Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego w historii chrześcijaństwa przez długi czas była niedoceniana, a czasem wręcz niezauważana. Według Tradycji Kościoł w Egipcie został założony przez św. Marka¹. Kraj ten był przedmiotem licznych prorocत्व zawartych w Starym Testamencie. Prorok Izajasz głosił: „W tym dniu stanie ołtarz Pana pośrodku ziemi egipskiej, a stela Pana przy jej granicy” (Iz 19,19).

Status Egiptu był wyjątkowy. To ten kraj dał schronienie Świętej Rodzinie, podczas ucieczki w czasie prześladowania Heroda Wielkiego². „Anioł Pana ukazał się we śnie Józefowi i powiedział: Wstań, a weź Dziecko oraz Jego matkę i uciekaj do Egiptu. Zostań tam, dopóki nie dam ci nowego polecenia, bo Herod czyha na to Dziecko, aby je zabić. Wstał więc w nocy, wziął dziecko oraz jego matkę i udał się do Egiptu. Pozostał tam aż do śmierci Heroda. To wszystko się stało, aby spełniły się słowa Pana wypowiedziane przez proroka: *Z Egiptu wezwałem Mojego Syna*” (Mt 2,13-15).

Nie do przecenienia jest wkład Kościoła koptyjskiego dla rozwoju teologii i obrony i apologii wiary, szczególnie przed herezją gnostycyzmu. To w Egipcie powstały tysiące tekstów biblijnych i teologicznych, które do dnia dzisiejszego stanowią bardzo ważne zasoby archeologii. Księgi Starego i Nowego Testamentu zostały przetłumaczone na język koptyjski³ już w drugim wieku. W kraju nad Nilem rzesze

¹ IRIS HABIB EL MASRI, *The story of the Copts: The true story of Christianity in Egypt*, St. Anthony Coptic Orthodox Monastery 1982.

² Historia o pobycie Świętej Rodziny w Egipcie jest opisana praktycznie w każdej historii Koptów. Zob. np. O. E. A. MEINARDUS, *In the Steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt*, Cairo 1963; AL-MAQRIZI, *Topography and History of Egypt*, w: *Mémoires de la Mission archéologique française du Cairo*, Paris 1985; *The Escape to Egypt According to Coptic Tradition*, Cairo, 1993; *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999; O.H.E. BURMESTER (red.), *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Societe d'archeologie Copte 1948; W. F. BASILI, *The Flight into Egypt*, Cairo 1968; W. A. BUDGE, A. WALLIS, *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*, London 1933; M. CHAPMAN, *Egypt in the Bible*, Maadi Community Church, 1990; S. J. DAVIS, *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, London 2008; S. J. DAVIS, J. STEPHEN, *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, Yale University Press 2014; BISHOP DEMETRIUS, *The visit of the Holy Family to Mallawi*, Coptic Orthodox Diocese of Malawi 1999; P. DIB, *Deux discours de Cyriaque, e've'que de Behne'sa sur la fuite en E'gypte*, *Revue de l'Orient chrétien* 15(1910); B.T.A. EVETTS, *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abu Salih the Armenian*, Oxford 1969; G. GABRA, *Über die Flucht der Heiligen Familie nach Koptische Traditionen*, Frankfurt 1997; F. S. GEORGY, S. FATHY, *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1998; M. M. ISKANDER, *Jesus Christ in Egypt. The Events, Traditions and Sites of Halts during the Journey of the Holy Family into Egypt*, Cairo 1999; O. F. A. MEINARDUS, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 1999; N. ZAKLAMA, *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999.

³ Język koptyjski jest ostatnim stadium w ewolucji języka starożytnych Egipcjan. Pisany lub raczej transliterowany w alfabecie greckim, do którego dodano siedem znaków z demotyki. Trudno jest ustalić

skrybów kopiowały Pismo Święte oraz inne teologiczne i liturgiczne księgi Kościoła. Wiele z nich jest dostępnych w muzeach na całym świecie.

W egipskiej Aleksandrii⁴ powstała najstarsza i najważniejsza Aleksandryjska Szkoła Katechetyczna⁵. Jej początki sięgają roku 190 po Chrystusie. Była ona przez wiele lat najważniejszą instytucją naukową całej cywilizacji chrześcijańskiej. To w Aleksandrii studiowali teologię najwięksi ojcowie Kościoła, biskupi oraz prezbiterzy z całego ówczesnego świata. Zakres działalności naukowej Aleksandryjskiej Szkoły Teologicznej nie ograniczał się tylko do teologii. Wykładano tam również matematykę, nauki przyrodnicze oraz humanistyczne. To tam tysiąc pięćset lat temu wynaleziono wypukłe pismo dla niewidomych. Dzięki zastosowanej technice drzeworytniczej niewidomi uczniowie z Aleksandrii mogli nauczyć się pisać i czytać.

To Kościołowi z Egiptu zawdzięcza chrześcijaństwo ideę monastycyzmu, który powstał i uformował się nad Nilem. Życie monastyczne powstało tam w trzecim wieku chrześcijaństwa, zaś jego rozkwit przypadł wiek później. Pochodzący z Górnego Egiptu pierwszy chrześcijański mnich św. Antoni był Koptem⁶. Podobnie jak św. Pachomiusz, który napisał pierwszą regułę zakonną. Tej samej narodowości był także św. Paweł, pierwszy pustelnik. Do ich grona należy dodać wielu sławnych koptyjskich Ojców Pustyni: św. Makarego, św. Mojżesza Czarnego, św. Minę Zdumiewającego, św. Cyryla VI późniejszego papieża Aleksandrii czy jego ucznia biskupa Mina Abba Mina. To w Egipcie powstawały setki klasztorów, tysiące lepianek – pustelni oraz grot i jaskiń, gdzie prowadzono życie ukryte. Wiele z nich jest czynnych do dnia dzisiejszego.

datę powstania tego języka. Można przypuszczać, że w II wieku po Chrystusie pismo koptyjskie było używane na równi z demotycznym, a wkrótce potem zastąpiło je całkowicie. Obecnie w liturgii koptyjskiej używany jest język koptyjski w dialekcie bohairskim. A. S. ATIYA, *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978, s. 14-15.

⁴ J. M. VANSLEB, *Histoire de l'église d'Alexandrie*, Paris 1977.

⁵ G. BARDY, *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, *RevScRel* 27 (1937), s. 65-90; G. BARDY, *L'église et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, *RevScRel* 12 (1932), s. 1-28; G. BARDY, *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, "Vivre et penser" (1942), s. 80-109; A. KNAUBER, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des 'Unternehmens' der ersten grossen Alexandriner*, *TThZ* 60(1951), s. 243-266; M. HORNSCHUH, *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule*, *ZKG* 71(1960), s. 1-25, 193-214; F. P. RIDOLFINI, *Le origini della scuola di Alessandria*, *RSO* 37(1962), s. 211-30; A. TUILLIER, *Les évangélistes et les docteurs de la primitive Eglise et les origines de l'école d'Alexandrie*, *StPatr* 17/2(1982), s. 738-49; R. VAN DEN BROEK, *The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries*, w: J. W. DRIJVERS, A. A. MACDONALD (red.), *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Brill 1995, s. 39-47; C. SCHOLTEN, *Die alexandrinische Katechetenschule*, *JAC* 38(1995), s. 16-37; R. L. WILKEN, *Alexandria: A School for Training in Virtue*, w: P. HENRY (red.), *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Philadelphia: Fortress 1984, s.15-18.

⁶ ATANASIUS, *Life of St. Antony*, Cairo 2016. Termin „Kopt” i „Egipcjanin” mają to samo znaczenie. Oba terminy wywodzą się z greckiego słowa *Aigypotos*, którego Grecy używali na określenie Nilu i Egiptu.

Wspólnota chrześcijańska w państwie nad Nilem rozwijała się pod rządami patriarchów Aleksandrii, których nazywano papieżami⁷. Kościół w Kraju Faraonów wytworzył własny obrządek, odmienny zarówno od rzymskiego, jak i od bizantyjskiego. Wydał też wielu wybitnych teologów, zasłużonych zwłaszcza w walce z herezją nestorianizmu. Do najwybitniejszych z nich należą Klemens Aleksandryjski i Orygenes. To właśnie w Egipcie narodził się chrześcijański monastycyzm, na początku w formie pustelnicstwa. Z tym wiążą się imiona egipskich świętych Antoniego i Pachomiusza⁸.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski należy do grupy Kościołów orientalnych zwanych Kościołami przedchalcedońskimi i związany jest z rozłamem, który nastąpił po Soborze w Chalcedonie (451). Ówczesny patriarcha aleksandryjski Dioskur odrzucił wyznanie wiary uznające istnienie dwóch natur w Jezusie Chrystusa. Swego patriarchę poparła przeważająca większość wiernych Egiptu. Jego zwolennicy nazwali się „prawowiernymi” (gr. *Orthodoxos* - *orthodoxos*, co akurat w tym przypadku nie znaczy, jak zazwyczaj, „prawosławni”), natomiast przeciwnicy – melchitami (aram. - gr. *melchitoi* „ludzie króla”), a później „katolikami” (gr. *katholikos* - *katholikos* „powszechny”). W pierwszym okresie rozłamu nie pojawiła się druga linia patriarchów aleksandryjskich – patriarchowie pozostali głową zarówno jednego, jak i drugiego odłamu Kościoła egipskiego, usiłując godzić zwaśnione strony⁹. Godność tę sprawowali zarówno Koptowie, jak i melchici. Z biegiem czasu coraz częściej zdarzało się jednak, że panowało dwóch patriarchów jednocześnie – koptyjski i melchicki. W następnych wiekach rozdział obu Kościołów koptyjskich jeszcze się pogłębił. Zaczęto uważać się nawzajem za heretyków i wzajemnie się zwalczać. Powstały dwie linie patriarchów Aleksandrii¹⁰.

Koptowie zaczęli się izolować i zamykać we własnym narodowym nacjonalizmie. W VII wieku wraz z najazdem ludów arabskich Egipt zaczął zwracać się bardziej ku kulturze wschodniej niż zachodniej. Ekspansywny islam doprowadził do jeszcze większej izolacji Kościoła koptyjskiego, także chrześcijański świat zaczął zapominać o roli, jaką odegrał Kościół ze stolicą w Aleksandrii w rozwoju wiary

⁷ E.L. BUTCHER, *وكنيستها القبطية الأمة تاريخ*, London 1897.

⁸ Uznawani za świętych przez Kościół katolicki, Kościół anglikański, Kościoły prawosławne i Koptyjski Kościół Ortodoksyjny. Niektóre Kościoły protestanckie uważają ich za bohaterów wiary. Kościół luterkański zalicza ich do odnowicieli Kościoła.

⁹ Y. N. YOUSSEF, „Severus of Antioch in the *History of the Patriarchs*” w: „*Parole de l'Orient* 28 (2003), s. 435-458.

¹⁰ J. M. LIPNIAK, *The Catholic Church in the Middle East*, Jerusalem 2014, s. 43n.

chrześcijańskiej. Taka sytuacja utrzymywała się aż do XIX wieku, kiedy zaczęto ponownie interesować się chrześcijaństwem orientalnym.

Teologowie różnych denominacji chrześcijańskich zaczęli studiować historię i teologię koptyjską. Z tego zainteresowania zrodziły się trzy szkoły: protestancka – bardzo życzliwie nastawiona do chrześcijaństwa wschodniego, katolicka – traktująca początkowo Koptów bardzo wrogo oraz trzecia złożona z rodzimych pisarzy posługujących się językiem arabskim. Rezultaty badań naukowych powyższych szkół były bardzo obiecujące i odkrywcze. Dzięki ich wysiłkom doczekaliśmy się zarysu historii Koptów, ale prawdziwe znaczenie chrześcijaństwa aleksandryjskiego, a zwłaszcza jego teologii, dopiero zaczyna się wyłaniać i czeka na teologiczne opracowania.

Celem niniejszej pracy, jest teologiczno-dogmatyczna ocena sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Oryginalność niniejszej dysertacji polega na tym, że do tej pory, nawet w Kościele koptyjskim, nie opracowano systematycznej nauki o sakramentach świętych, dlatego niniejsza dysertacja ma za zadanie wypełnienie tej luki i opracowanie krytycznej oceny koptyjskiej nauki o zbawczych misteriach.

Kościół koptyjski określa sakramenty święte słowem *μυστήριον* – *mysterion*, który kładzie akcent na misterium, tajemnicę¹¹. Każde misterium ma bezpośrednie odniesienie do Jezusa Chrystusa. Syn Boży jest bowiem pierwotnym misterium (por. J 1,1-8) i głównym celebrazem wszystkich sakramentów - misteriów. Kościół koptyjski używa naprzemiennie obu terminów, ponieważ oba dobrze oddają otrzymywane w sakramentalnych rytach Boże łaski. Termin *μυστήριον* wielokrotnie pojawia się na kartach Pisma Świętego i oznacza coś ukrytego i niepojmowalnego (np. 1 Kor 2,7; Rz 16,25; Kol 1,26; Ef 3,9). Pojęcie to informuje o ukrytej i tajemniczej woli Pana Boga dotyczącej zbawienia świata i objawionej we Wcielonym Synu Bożym. Łaciński termin *sacramentum*¹² nie występuje w Piśmie Świętym. W terminologii chrześcijańskiej pojawił się on w pierwszych przekładach Biblii na język łaciński. Słowem tym oddawany był grecki termin *μυστήριον*¹³. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zna siedem kanonicznych misteriów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, pokutę (spowiedź), namaszczenie chorych, małżeństwo i kapłaństwo. W teologii koptyjskiej nie ma obowiązującej definicji sakramentów, ale można je zdefiniować, jako czynności

¹¹ G. BORNKAMM, *Mysterion*, w: GLNT, VII, Brescia 1971, kol. 686.

¹² J. DE GHELLINCK, *Pour l'histoire dum ot sacramentum*, Lounain 1924.

¹³ C. ROCCHETTA, *Sacramentaria fondamentale. Dal „Mysterion” al „Sacramentum”*, Bologna 1999, s. 195-196.

święte, w których pod widzialnym znakiem udzielany jest niewidzialnie określony dar Ducha Świętego. Dla sakramentu istotnym jest połączenie widzialnego i niewidzialnego, zewnętrznej formy i wewnętrznej treści. W sakramentach odbija się natura samego Kościoła, którą jest niewidzialne w widzialnym i widzialne w niewidzialnym.

Kolejność sakramentów układa Kościół koptyjski według kolejności ich otrzymywania. Omawiając tę kwestię trzeba pamiętać, że liczba sakramentów w Kościołach chrześcijańskich przez długie lata nie była ustalona. W Kościołach prawosławnych prowadzono dyskusje na temat sakramentalności małżeństwa, życia monastycznego, wielkiego poświęcenia wody, namaszczenia cesarza czy też pogrzebu. Ostatecznie, pod wpływem katolickiej teologii opracowanej na Soborze Trydenckim¹⁴, prawosławie przed- i pochalcedońskie uznało siedem misterii.

Zasygnalizowane powyżej problemy, wobec których staje teolog, biorący na swój warsztat sakramentologię Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, można wyrazić za pomocą szczegółowych pytań: Czy chrzest w teologii koptyjskiej stanowi bardziej podstawę chrześcijańskiej jedności, czy sam w sobie jest jej wyrazem? Czy wszystkie sakramenty zostały bezpośrednio ustanowione przez Chrystusa? Czy różnice w kwestiach sakramentalnych, które nie zostały przez Kościół koptyjski zdogmatyzowane, muszą oznaczać niemożność przynależenia do jednego prawdziwego Kościoła? Czy nie mamy do czynienia ze zbytnim reistyczno-magicznym rozumieniem sakramentów? Czy sakramentologia koptyjska wnosi coś nowego do współczesnej nauki o ustanowionych przez Chrystusa zbawczych misteriach? Odpowiedź na powyższe pytania chce przynieść niniejsze studium teologiczno - dogmatyczne: „Teologiczno - dogmatyczna ocena sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego”.

Rozwiązanie postawionego problemu wymaga przyjęcia odpowiedniego planu pracy. Całość składać się będzie z trzech części. Pierwsza część niniejszej dysertacji zostanie poświęcona sakramentom zbawczym (odkupieńczym), czyli takim, które w doktrynie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego są niezbędne do zbawienia wiecznego i każdy wierzący powinien je praktykować. Są to: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia i spowiedź (pokuta). W drugim rozdziale przedstawione zostaną trzy sakramenty niezawczne, czyli takie, których przyjęcie nie jest konieczne, aby otrzymać odkupienie. Wśród nich znajduje się sakrament chorych udzielany jako remedium dla

¹⁴ BF VII, 209; DS 860, 1310, 1601.

tych, którzy poważnie chorują fizycznie lub psychicznie, sakrament małżeństwa udzielany tym, którzy pragną się ożenić i przekazywać Boży dar życia oraz sakrament kapłaństwa obejmujący diakonów, prezbiterów i biskupów. W trzeciej części zaprezentowane zostaną teologiczno - dogmatyczne implikacje sakramentologii koptyjskiej.

Zarysowany cel oraz ukazane źródła określają metodę pracy. Centralne znaczenie będzie miała analiza źródła, jakim są pisma teologów koptyjskich szczególnie papieża Szenudy III¹⁵ i Tadrosa Y. Malatyego. Problem badawczy rozpatrywany będzie w sposób analityczny przy powołaniu się na teksty źródłowe, dokumenty Kościoła, księgi liturgiczne, opracowania dotyczące sakramentów świętych oraz literaturę

¹⁵ Urodził się 3 sierpnia 1923 roku w mieście Abnub koło Asjutu w Górnym Egipcie jako Nazeer Gayed Roufail. Pochodził z pobożnej rodziny koptyjskiej. Był najmłodszym z ośmiorga dzieci. Miał pięć siostr i dwóch braci. Jego matka zmarła wkrótce po jego narodzeniu. Wychowaniem przyszłego papieża Koptów zajął się starszy brat Rafał. Nazeer ukończył Koptyjską Szkołę Podstawową w Damanhur w Dolnym Egipcie. Uczył się w American Middle School w Banha oraz w szkole średniej Faith Senior Secondary w Shoubra pod Kairem. W tym czasie pracował jako nauczyciel szkółki niedzielnej, najpierw w kościele pw. św. Antoniego w Shoubra, a następnie w kościele Najświętszej Maryi Panny w Mahmasha. W latach 1943 – 1947 studiował na Uniwersytecie w Kairze język angielski i historię. Od roku 1946 uczęszczał zaocznie na studia w Koptyjskim Wyższym Seminarium Duchownym, gdzie w 1949 roku został mianowany wykładowcą Starego i Nowego Testamentu. W tym czasie odbył służbę wojskową. W 1950 roku Nazeer zrezygnował z pracy w instytucjach świeckich na rzecz pełnego etatu w seminarium koptyjskim. Mówił biegle po arabsku, angielsku, koptyjsku, francusku, czytał w języku greckim, łańskim i amharskim. 18 lipca 1954 roku złożył śluby zakonne w klasztorze pod wezwaniem Matki Boskiej Syryjczyków na Pustyni Zachodniej w Egipcie. W czasie profesji zakonnej przyjął imię Antoniego Syryjczyka (*el-Suryani*). Po dwóch latach życia zakonnego postanowił obrać życie pustelnicze. Samodzielnie wykuł groty w pobliżu klasztoru, gdzie mieszkał i spędził tam sześć kolejnych lat swojego życia zakonnego. Na pustelni przebywał do roku 1962, kiedy to ówczesny patriarcha koptyjski Cyryl VI wybrał go na biskupa Kościoła. Sakrę biskupią przyjął 30 września 1962 roku i przyjął imię Szenudy. Do obowiązków nowego biskupa należała troska o koptyjskie szkolnictwo wyznaniowe. Biskup Szenuda został też mianowany rektorem Koptyjskiego Seminarium Duchownego. Jako rektor biskup Szenuda zaczął zakładać zamiejscowe wydziały seminarium w Stanach Zjednoczonych, Anglii i w Australii. Skutkiem tej decyzji był kilkukrotny wzrost liczby kandydatów do kapłaństwa. W roku 1965 z jego inicjatywy zaczyna wychodzić pierwszy periodyk naukowy Kościoła koptyjskiego „El-Kerraza”.

31 października 1971 roku Synod Kościoła wybrał biskupa Szenudę na 117. Papieża Kościoła koptyjskiego. Uroczysta intronizacja nowego patriarchy miała miejsce dwa tygodnie później: 14 listopada.

Pontyfikat Szenudy III to czas przesładowań i dużego zaangażowania misyjnego. W październiku 1981 roku, w czasie rządów prezydenta Sadata, patriarcha Aleksandrii został uwięziony na ponad trzy lata w jednym z klasztorów. Warto podkreślić, że w momencie rozpoczęcia pontyfikatu na kontynencie amerykańskim istniały zaledwie cztery kościoły koptyjskie. W chwili śmierci koptyjskiego Papieża w samych stanach Zjednoczonych było dwieście czternaście parafii koptyjskich, trzydzieści osiem w Kanadzie i jedna w Meksyku. Wyświęcił on ponad sześciuset prezbiterów oraz osiemdziesięciu biskupów.

Szenuda III jako papież nie zaprzestał działalności naukowej. Regularnie prowadził badania, których owocem było ponad sto publikacji naukowych obejmujących różne dyscypliny teologiczne. Do końca życia był wykładowcą w Instytucie Wyższych Studiów Koptyjskich, a także w seminarium duchownym. Wielkim sukcesem Papieża z Egiptu było zwrócenie uwagi świata na problemy jednej z najstarszych denominacji chrześcijańskich. Był jednym z najbardziej rozpoznawanych liderów religijnych chrześcijańskiego świata, nie tylko na Bliskim Wschodzie. Zmarł 17 marca 2012 r. J.M. LIPNIAK, *Szenuda III – papież z Egiptu*, w: SHEONUDA, *Święta Dziewica Maryja*, Świdnica 2013, s. 36-41.

pomocniczą. Wyniki tych zabiegów będą syntetyzowane na tle porównawczym, a następnie przedstawione w porządku systematycznym. Zastosowana w ten sposób metoda pozwoli zestawić i ocenić sakramentologię Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Ukazanie teologii rozumienia poszczególnych misterii będzie wymagało również zastosowania metody historycznej.

Temat rozprawy będzie realizowany na podstawie literatury teologicznej. Pierwszorzędnym źródłem pracy będą dokumenty Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego¹⁶, dokumenty papieża Szenudy III¹⁷ oraz publikacje teologów koptyjskich szczególnie Tadrosa Y. Malatyego¹⁸, biskupa Mettaousa¹⁹. Pisma te będą ważnym punktem odniesienia się do prowadzonych analiz, porównań, a zwłaszcza do dokonywanej teologiczno-dogmatycznej oceny teologii koptyjskiej. Do literatury przedmiotu zaliczymy artykuły i monografie książkowe teologów różnych wyznań, którzy opisali i skomentowali omawianą sakramentologię. W literaturze pomocniczej będą umieszczone te opracowania, które przyczyniły się do istotnego wsparcia i ubogacenia prezentowanego tła teologicznego poruszanych w pracy zagadnień. Literatura ta pomoże również w analizie źródeł i ocenie teologii sakramentów świętych.

¹⁶ *The Holy Euchologion*, Cairo 2002; *Coptic Synaxarium*, Cairo 2000; *Agpia. The Prayer Book of the Seven Canonical Hours (Coptic Orthodox Church)*, Sydney 2000.

¹⁷ SHEONUDA III, *Adam & Eve And Cain & Abel*, Cairo 1982; *The Angels*, Cairo 1998; *Anger*, Cairo 1993; *Being with God*, Cairo 1982; *Calmness*, Cairo 1989; *Comparative Theology*, London 1988; *Contemplation on the Book of Jonah the Prophet*, Cairo 1980; *Contemplation on the Sermon on the Mount*, Cairo 1991; *Diabolic Wars*, Cairo 1989; *Divinity of Christ*, Cairo 1982; *Holy Zeal*, Cairo 1997; *Homosexuality & Ordination of Women*, Cairo 1993; *How to Relate to Children*, Sydney 1995; *Life of Faith*, Cairo 1997; *Nature of Christ*, Jersey City 1999; *So Many Years with peoples Questions S.1 - Theological & Dogmatic A*, Cairo 2001; *So Many Years with peoples Questions S.2 - Theological & Dogmatic B*, Cairo 2001; *So Many Years with peoples Questions S.3 – Biblical*, Cairo 2001; *So Many Years with peoples Questions S.4 – Spiritual*, Cairo 2002; *Return to God*, Cairo 1982; *Spiritual Articles*, Cairo 1966; *Spiritual Means*, Sydney 1998; *Spiritual Ministry*, t. I, Cairo 1993; *Spiritual Ministry*, t. II, Cairo 1994; *Spiritual Ministry*, t. III, Cairo 1994; *Spiritual Warfare*, Cairo 1992; *Spiritual Watching*, Cairo 1982; *Spiritual Way*, Cairo 1987; *Spirituality of Fasting*, Cairo 1983; *Spirituality of Praying With Agpeya*, Cairo 1998; *Tears in Spiritual Life*, Sydney 1997; *Ten Commandments*, t. I, Cairo 1980; *Ten Commandments*, t. II, Cairo 1980; *Ten Commandments*, t. III, Cairo 1980; *Ten Commandments*, t. IV, Cairo 1980; *Ten Concepts*, Cairo 1993; *Thine is the Power & the Glory*, Cairo 1979; *Words of Spiritual Benefit*, t. I, Cairo 1980; *Words of Spiritual Benefit*, t. II, Cairo 1980; *Words of Spiritual Benefit*, t. III, Cairo 1981; *Words of Spiritual Benefit*, t. IV, Cairo 1981.

¹⁸ T. Y. MALATY, *Unity of the Church and the Church Sacrament*, Los Angeles 1999; *Christ in the Eucharist*, t. I, Alexandria 1973; *Christ in the Eucharist*, t. V, Alexandria 1973; *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Alexandria 1993; *The Pastoral Care. In the life of Pope Shenouda III*, New York 2012; *Christ in the Eucharist*, Orange – California 2001; *Christology*, Alexandria 1997; *The Divine Providence*, Alexandria 1990; *The Divine Grace*, Alexandria 1992; *Man and Redemption*, Alexandria 1990.

¹⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 1998; *Deacons and Deaconesses*, Cairo 1999; *The Spirituality of the Rites of the Holy Liturgy in the Coptic Orthodox Church*, New York 1996; *The perfect Worship*, Cairo 1999; *The Spirituality of Praise. According To The Rite Of The Coptic Orthodox Church*, New York 2019.

Literatura na temat sakramentów Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego jest bardzo uboga. Rozwinęła się zwłaszcza w drugiej połowie XX wieku. Dysponujemy natomiast dość pokaźną liczbą publikacji opisujących różnego rodzaju aspekty zagadnień teologicznych czy egzegetycznych, ale brak jest systematycznego wykładu poszczególnych traktatów teologicznych, jak ma to miejsce w teologii katolickiej. Pierwsze próby dotknięcia tego tematu w Polsce wyszły spod piór osób związanych z Papieskim Wydziałem Teologicznym we Wrocławiu: Jarosława M. Lipniaka²⁰ i Katarzyny Halkowicz²¹.

Omawiany w niniejszej dysertacji temat w światowej literaturze teologicznej, to swoistego rodzaju *terra incognita*. Teologowie ograniczyli swoje zainteresowania do przedstawienia teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, ale nie dokonali jej krytycznej oceny. A przecież Kościół koptyjski sam prosi się o taką teologiczną krytykę. Skoro szczyści się tym, że w XX stuleciu odegrał ważną rolę w ruchu ekumenicznym i jest jednym z założycieli Światowej Rady Kościołów, będąc jej członkiem od 1948 roku, oraz członkiem Afrykańskiej Rady Kościołów (AACC) i Bliskowschodniej Rady Kościołów (MECC) i odgrywa ważną rolę w chrześcijańskim ruchu na rzecz jedności przez prowadzenie dialogów, mających na celu wyjaśnianie teologicznych różnic z katolikami, prawosławnymi, prezbiterianami czy Kościołami Ewangelicznymi to dlaczego nie uznaje sakramentów, a nawet tylko misterium chrztu w innych Kościołach chrześcijańskich? Powyższa uwaga jest główną przyczyną podjęcia niniejszego tematu. Poruszany problem jest stosunkowo trudny i może budzić wiele ekumenicznych kontrowersji. Złożoność tego zagadnienia utrudnia z pewnością interdyscyplinarność samej sakramentologii.

Brak krytycznej oceny sakramentologii koptyjskiej jest więc bardzo odczuwalny. Autorka niniejszej dysertacji chce przybliżyć zbawcze misteria udzielane w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim oraz dokonać ich teologicznej oceny. Kierując

²⁰ J. M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej” 2(2016), s. 204-215; *Chrystologia koptyjska fakty i mity*, w: *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś*, B. KOCHANIEWICZ, A. WOJTCZAK (red.), Poznań 2017, s. 201-218; *Ekoteologiczne tytuły nadawane Najświętszej Maryi Pannie w teologii koptyjskiej*, w: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, red. J.M. LIPNIAK, Wrocław 2016, s. 357-377; *Szenuda III – papież z Egiptu*, Świdnica 2013, s. 36-41; *Objawienia Maryi w Zaitoun*, Świdnickie Wiadomości Kościelne, Rok X(2013), nr 4(40), s. 138-143.

²¹ K. HALKOWICZ, *Sakrament chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego* w: „*Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest*” (Ef 4, 5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. FERDEK, J.M. LIPNIAK (red.), Wrocław 2016, s. 211-226; *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjny wymiar sakramentu bierzmowania w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: *Studia Oecumenica* 16 (2016), s. 187-199.

się wezwaniem św. Jana Pawła II, który zachęca do: „kontynuowania badań teologicznych na obszarze ekumenicznym i niwelowania przeszkód, które stoją jeszcze na drodze do gorąco upragnionej jedności przy Stole Pana”²², pragnie dokonać teologicznej oceny sakramentów świętych udzielanych przez Kościół w Egipcie.

²² JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Prezydenta Światowej Federacji Luterńskiej*, z dn. 09.12.1999 r., w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biała 2000, s. 78.

ROZDZIAŁ I

SAKRAMENTY ZBAWCZE

Pierwsza część niniejszej dysertacji zostanie poświęcona sakramentom zbawczym (odkupieńczym) czyli takim, które w doktrynie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego są niezbędne do zbawienia wiecznego i każdy wierzący powinien je praktykować. Są to: chrzest, bierzmowanie, pokuta i Eucharystia.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że Chrystus jest prawdziwym lekarzem, który uczynił założony przez siebie Kościół duchowym szpitalem. Jego rolę przejęli dziś kapłani, którzy mają kontynuować dzieło Mistrza. Św. Jan Chryzostom powiedział: „Jesteś grzesznikiem? Idź do Kościoła, który jest szpitalem, a nie sądem”. W Kościele wierni powinni znaleźć lekarzy dusz, którzy wysłuchają ludzkich grzechów i przepiszą odpowiednie lekarstwo. Takimi lekami są ustanowione przez Chrystusa sakramenty święte. W teologii koptyjskiej mają one wymiar zapobiegawczy (bierzmowanie i małżeństwo), leczniczy (chrzest, pokuta, namaszczenie chorych) i uzupełniający (Eucharystia i kapłaństwo).

1. Chrzest

Sakrament chrztu jest tajemnicą, której Bóg udziela swojemu ludowi²³. Jest najważniejszym sakramentem, ponieważ dzięki niemu stajemy się członkami Kościoła, jest również niejako bramą do innych sakramentów. Co prawda dary Bożej łaski nie ograniczają się tylko do siedmiu sakramentów, ale przez fakt, że zostały one ustanowione przez Chrystusa, mają one pierwszorzędne znaczenie²⁴.

Chrzest to pierwsze i istotne misterium oraz absolutnie decydujący akt dla chrześcijanina. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski akcentuje, że wszystkie dobra płynące z Wcielenia, śmierci i Zmartwychwstania Chrystusa są przekazywane wierzącemu poprzez sakrament chrztu. Jako misterium wpisuje on na nowo każdej osobie obraz Boży, wypaczony przez skutki grzechu; obraz ustawicznie zniekształcany przez

²³ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rituals of the sacraments*, New York 2006, s. 1.

²⁴ O.H.E. BURMESTER, *The Baptismal Rite of the Coptic Church, a Critical Study*, w: "Bulletin de la Société d'archéologie Copte" 11(1947), s. 27-86.

gromadzone złe czyny oraz myśli potomków i naśladowców Adama.

Przez chrzest wchodzimy w ścisły związek z Chrystusem, ponieważ przeżywamy Jego śmierć, pogrzeb, zmartwychwstanie i chwałę. Przez chrzest nie tylko jednoczymy się z Chrystusem, ale stajemy się członkami Jego ciała. W konsekwencji następuje w nas odnowienie wewnętrzne, zdobywamy świętość i prawa dzieci Bożych²⁵.

Teologia koptyjska podkreśla, że chrzest jest świętym sakramentem, dzięki któremu wierni rodzą się na nowo, zanurzając się trzy razy w wodzie w imię Trójcy Świętej: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Sakrament chrztu ma prymat wśród siedmiu świętych sakramentów, ponieważ jest on bramą, przez którą wierni wchodzą do Kościoła i otrzymują prawo do uczestniczenia w pozostałych sakramentach²⁶.

1.1. Ustanowienie sakramentu chrztu

Kościół koptyjski, analizując biblijne zapisy, eksponuje teksty Starego Testamentu, które przygotowują na różne sposoby chrzest Chrystusowy. I tak tekst z *Księgi Rodzaju*, mówiący o Duchu unoszącym się nad wodami (zob. Rdz 1,2), jest zarówno symbolem, jak i prorocstwem mówiącym o Duchu Świętym działającym w wodzie chrzcielnej i nadającym jej zbawczą skuteczność²⁷.

Michael Maxi Eskander wyraża przekonanie, że św. Piotr zinterpretował historię arki Noego i potopu (Rdz 7) jako symbol chrztu: „Bóg wyczekiwał cierpliwie za dni Noego, kiedy budowana była arka. W niej tylko niewielu, to jest osiem dusz zostało uratowanych przez wodę. Ona i was zgodnie z tym wzorem zbawia teraz w chrzcie, nie przez nie usunięcie brudu, ale jako odpowiedź dobrego sumienia skierowana do Boga, dzięki zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa” (1 P 3,20-21)²⁸.

Kolejny starotestamentalny symbol chrztu interpretuje św. Paweł omawiając kwestię obrzezania (Rdz 17). Apostoł Narodów podkreślił: „W nim też zostaliście obrzezani obrzezaniem nie ręką ludzką uczynionym, lecz obrzezaniem Chrystusa przez wyrzeczenie się grzesznego ciała, gdy zostaliście pogrzebani razem z Nim w chrzcie,

²⁵ W. GRANAT, *Sakramenty święte. Cz. II Chrzest, bierzmowanie, pokuta.*, Lublin 1966, s. 46

²⁶ E. DE PRESSENSÉ, *The Early Years of Christianity*, t. I, London 1880; B.T.A. EVETTS, *The Rites of the Coptic Church*, London 1888; HABÍB JIRJIS, *Asrar al-Kanisah al-Sab'ah*, Cairo, 1950, s. 30-58; W.A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, t. I, Minnesota 1970; t. II-III, Minnesota 1979; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, San Francisco 1978.

²⁷ M.M. ESKANDER, *The Seven Holy Sacrament*, t. III, Cairo 2008, s. 32-33.

²⁸ Tamże, s. 33.

w którym również razem zostaliście wskrzeszeni dzięki wierze w działanie Boga, który wskrzesił Go z martwych” (Kol 2,11-12). Kościół koptyjski zwraca w tym miejscu uwagę na związek między chrztem a zbawieniem dokonywanym poprzez zmartwychwstanie Pańskie. Aby przynależeć do ludu Bożego i mieć udział w zbawieniu pochodzącym od Boga, wymagane było od Izraelitów obrzezanie połączone z aktem wiary i okresowym odnawianiem przymierza, jak wyjaśnia to Rdz 17,1-16²⁹. Obrzezanie stało się więc znakiem przypominającym wieczne przymierze z Bogiem (w. 11) oraz przynależność do Jego ludu (w. 14). Powodowało ono także udział w związku etnicznym, zamierzonym przez Boga, czyli w jedności ludu ukształtowanego w dziejach dzięki zbawczej interwencji Bożej, która wytyczała mu także ziemskie granice. W czasach Mojżesza (por. Wj 12,44-51) obrzezanie stanowiło warunek nieodzowny do uczestnictwa w obrzędach paschalnych i w celebracjach dziękczynnych z racji wyzwolenia ludu Bożego. Analizując ten punkt orientalnej teologii warto zaznaczyć, że Ortodoksyjny Kościół Koptyjski naucza, że osoby, które umierają bez chrztu, w tym również dzieci nie mogą osiągnąć zbawienia. Ma to być naturalną konsekwencją tego, co Bóg mówił o nieobrzezanych dzieciach: „Dlatego każde ósmiodniowe dziecko płci męskiej będzie obrzezywane u was przez wszystkie pokolenia. Zarówno to, które urodziło się w domu, jak i to kupione za pieniądze od jakiegokolwiek cudzoziemca, który nie jest z twego potomstwa, powinno być obrzezane (...). A nieobrzezany mężczyzna, który nie obrzezał ciała swojego napletka, będzie usunięty z twego ludu, ponieważ złamał Moje przymierze” (Rdz 17,12-14). Podobnie dziecko, które nie otrzymało sakramentu chrztu, zdaniem koptyjskiej teologii, nie może wejść do Królestwa Bożego (por. J 3,5)³⁰.

Teologia chrztu świętego, którą prezentuje Kościół koptyjski, ukazuje głęboki związek między arką, obrzezaniem, zbawczym zmartwychwstaniem Pana i chrztem poprzez odwołanie się do faktu, że osiem dusz zostało ocalonych z potopu jest zapowiedzią, że Bóg nakazał obrzezanie dzieci ósmego dnia. Tego też dnia miało miejsce zmartwychwstanie Chrystusa pierwszego dnia tygodnia (J 20,1), czyli ósmego dnia od poprzedniego tygodnia. Dla teologów koptyjskich liczba osiem reprezentuje nowe życie i wieczność. W rzeczywistości liczba osiem jest jedyną liczbą (od 1-10), która nie ma początku ani końca (8), co jest zasadniczo definicją wieczności³¹.

²⁹ SHENOUDA III, *Comparative Theology*, London 1988, s. 24-25.

³⁰ M.M. ESKANDER, *The Seven Holy Sacrament*, t. III, s. 33.

³¹ Tamże.

Ważnym momentem przygotowawczym do ustanowienia chrztu było nauczanie proroków o obrzezaniu serca (por. Jr 4,4). Znak ten ma swoją wymowę i wartość, albowiem wskazuje na wierność wewnętrzną. Jeżeli odmawia się nawrócenia, ma się serce nieobrzezane (por. Jr 9,24n). Bóg zawrze nowe przymierze wypisane w sercu i wybaczy ludziom grzechy. Wówczas On sam będzie Bogiem, a oni Jego ludem (por. Jr 31,31-34). Bóg pokropi swój lud wodą czystą i zostanie on oczyszczony, da mu serce nowe i ducha nowego oraz sprawi, że będzie przestrzegał Jego praw (por. Ez 36,22-28). Jest to więc prorocka zapowiedź nowego zgromadzenia opartego na nowych czynnikach, które prowadzą ludzi do osobistej świętości. Dlatego też wszyscy zostaną powołani i przygotowani do prawdziwego obrzezania duchowego, ustanowionego przez Chrystusa, a jest nim właśnie chrzest: „I w Nim też otrzymaliście obrzezanie nie z ręki ludzkiej, lecz Chrystusowe obrzezanie, polegające na zupełnym wyrzuceniu się z ciała grzesznego, jako razem z Nim pogrzebani w chrzcie, w którym też razem zostaliście wskrzeszeni przez wiarę w moc Boga, który Go wskrzesił” (Kol 2,11-12)³².

Kościół koptyjski za św. Pawłem interpretuje historię przejścia przez morze (Wj 14) jako symbol chrztu: „Nie chcę, bracia abyście nie wiedzieli, że wszyscy nasi ojcowie byli pod obłokiem i wszyscy przeszli przez morze. Wszyscy też zostali zanurzeni w Mojżesza w obłoku i w morzu” (zob. 1 Kor 10,1-2). Morze jest dla Koptów symbolem wody chrzcielnej, która czerpie swą zbawczą skuteczność z drogocennej krwi naszego Pana (nic dziwnego, że nazywa się Morzem Czerwonym), chmura jest symbolem Ducha Świętego, który działa przez wodę chrzcielną, a faraon był symbol diabła, który zostaje zniszczony przez krzyż Pana Jezusa³³.

Teologia koptyjska mówi o dwóch etapach ustanowienia przez Chrystusa sakramentu chrztu świętego. Pierwszym z nich był chrzest Chrystusa, jaki otrzymał z rąk Jana Chrzciciela w Jordanie. Wtedy zstąpił na Chrystusa Duch Święty i namaścił Go³⁴. Drugim etapem był nakaz misyjny Jezusa po Jego zmartwychwstaniu. Powiedział wtedy do swoich uczniów: „Idąc więc, czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego” (Mt 28,19) oraz: „Kto uwierzy i zostanie

³² J. LEBRETON, J. ZEILLER, *L'Eglise primitive*, Paris 1964; B. NEUNHEUSSER, *Baptême et confirmation*, Paris, 1966; D. STONE, *Holy Baptism*, London 1905; R.M. WOOLEY, *Coptic Offices*, London, 1930; YUHANNA SALAMAH, *Kitab al-La'ali' al-Nafisah fi Sharh Tuqus waMu'taqadut al-Kanisah*, t. II, Cairo 1909, s. 38-40.

³³ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 34.

³⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, s. 2.

ochrzczony, będzie zbawiony, a kto nie uwierzy, zostanie potępiony” (Mk 16,16). Chrzest, jako sakrament odkupienia, jest niezbędnym do zbawienia³⁵.

Zwracając uwagę na zbawcze misterium, które dokonuje się w misterium chrzcielnym, koptyjska myśl teologiczna uwydatnia fakt, że Jezus Chrystus ustanowił ten sakrament po swoim błogosławionym zmartwychwstaniu czyli po dokonaniu naszego odkupienia i udostępnieniu zbawienia. „Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, zostanie potępiony ” (Mk 16,16). Tak więc chrzest jest konieczny do zbawienia, jak Pan powiedział: „Zapewniam, zapewniam cię, jeśli się ktoś nie narodzi się z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga” (J 3,5).

Sakrament chrztu, chociaż był przygotowywany od dawna, wypływa z paschalnego wydarzenia śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, które sam odzwierciedla i owocnie przypomina na sposób sakramentalny. Nie jest on już tylko nadzieją na oczekiwane, przyszłe wydarzenie. Wiąże się natomiast bezpośrednio z udzielanym przez św. Jana na pustyni chrztem pokuty, który zapowiadał prorocznie chrzest Jezusowy i go przygotowywał. Właśnie dlatego chrzest Janowy zespala się ściśle, w nauczaniu Apostołów, z chrztem chrześcijańskim (por. Dz 1,5; 10,37). Teologia koptyjska nawiązuje więc do znanych i praktykowanych w religiach antycznych oraz w judaizmie obrzędów zanurzenia w wodzie. Jan Chrzciel udzielał chrztu z wyraźnym zamiarem: chodziło mu o odnowę i wewnętrzne oczyszczenie będące owocem nawrócenia, wyznania swej grzeszności oraz prośby o przebaczenie (por. Mt 3,2.6.8.11). Jest to zarazem gest wprowadzający danego człowieka w grupę osób oczekujących już niecierpliwie na Mesjasza i wierzących w bliskie zwiastowanie Królestwa niebios. Chrzest Janowy jest więc profetycznym zaproszeniem do wyrzeczenia się grzechu i zwrócenia do Boga, który dawał już wielokrotnie ludziom wybawienie za pośrednictwem różnych interwencji historycznych, ale wymaga co najmniej początków nowego życia w człowieku. Zaproszeniu temu towarzyszy gest mający niewątpliwie pewną skuteczność, ale jeszcze nie sakramentalną, jaką będzie miał chrzest w Duchu Świętym i ogniu (por. Mt 3,11).

1.2. Skutki chrztu

Omawiając skutki chrztu świętego, koptyjski archidiakon Michael Maxi Eskander podkreśla przede wszystkim: łaskę uświęcenia i narodziny duchowe,

³⁵ Tamże.

zamieszkanie w ochrzczonego Duchem Świętym, usprawiedliwienie, przebaczenie grzechów oraz włączenie w Kościół i obietnicę dziedziczenia nieba³⁶.

1.2.1. Uświęcenie i narodziny duchowe

Teologia koptyjska podkreśla związek między wodą i Duchem Świętym, a także rolę, jaką pełni On w uświęcającym wydarzeniu chrztu. Kościół wyrosł z nauczania św. Marka za św. Cyrylem Jerozolimskim tłumaczy ten fakt następująco: „Ponieważ człowiek jest istotą podwójną, złożoną z ciała i duszy, dlatego mamy podwójne oczyszczenie: duchowe dla duszy i cielesne dla ciała. Tak woda oczyszcza ciało, tak Duch pieczętuje duszę, abyśmy po pokropieniu duszy przez Ducha i po obmyciu ciała w czystej wodzie zdążyli do Boga. Gdy więc zstąpisz do wody, nie patrz tylko na materialną wodę, lecz bierz uświęcenie w mocy Ducha Świętego. Bez obojga nie staniesz się doskonały”³⁷. W sakramencie tym – konkluduje Cyryl – chodzi bowiem o to „aby nie tylko dusza przez wiarę się odrodziła, lecz także ciało otrzymało przez wodę łaskę”³⁸.

Omawiając uświęcające znaczenie chrztu z wody w kontekście sakramentalnym Kościół koptyjski eksponuje tekst z czwartego rozdziału Ewangelii spisanej przez św. Jana, w którym można już dostrzec zapowiedź samego chrztu. Chodzi mianowicie o obietnicę wody tryskającej ku życiu wiecznemu, którą składa Jezus napotkanej przy studni Samarytance (zob. J 4,14). Zdaniem teologów koptyjskich woda ta jest odpowiednikiem innego wymiaru życia, którego pragnie i poszukuje człowiek, a które przekracza sferę biologiczną. Nie podlega ono powszechnemu umieraniu i stawaniu się. Dlatego też wodą tą może być tylko sam Duch Święty, w którym tkwi źródło rzeczywistej siły życiowej, dającej człowiekowi pełne życie, którego ten oczekuje, nie znając go³⁹. Sposobem picia żywej wody, sposobem picia życia, któremu nie grozi już śmierć, jest wiara w Jezusa⁴⁰.

Pozytywnym skutkiem łaski uświęcenia, którą otrzymuje ochrzczonego jest nowe stworzenie (2 Kor 5,17) albo inaczej: narodzenie człowieka do nowego życia. Chrzt

³⁶ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 41.

³⁷ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, tłum. W. KANIA, Kraków 2000, s. 50.

³⁸ Tamże, s. 51.

³⁹ Tamże, s. 215.

⁴⁰ Tamże, s. 218.

nie tylko oczyszcza ze wszystkich grzechów, lecz także czyni neofitę „nowym stworzeniem”, przybranym synem Bożym (por. Ga 4,5-7), który stał się „uczestnikiem Boskiej natury” (2 P 1,4), członkiem Chrystusa (por. 1 Kor 6,15;12,27), a z Nim „współdziedzicem” (Rz 8,17), świątynią Ducha Świętego (por. 1 Kor 6,19). Chrzest jest dla Koptów drugim narodzeniem – narodzeniem duchowym⁴¹.

Sformułowanie „nowe stworzenie” wyraża odzyskanie dzięki łasce uświęcającej chwały utraconej przez grzech pierworodny (por. Rz 3,24). Oznacza ona przyjęcie nowego życia, szaty niewinności w miejsce dawnej szaty grzechu (por. Rdz 3,10). Nowe stworzenie i nowy człowiek istnieją dzięki odrodzeniu przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Biała szata, używana podczas sakramentu chrztu świętego, symbolizuje udział ochrzczonego w chwale zmartwychwstania⁴².

Jezus Chrystus, który jest przyczyną sprawczą usprawiedliwienia, jest nowym barankiem, pierworodnym nowego stworzenia, przez obmycie nas z grzechów otwiera przed nami nowe życie, czyniąc nas jednocześnie nowym stworzeniem. Biblia mówi o płukaniu szat we krwi Baranka, aby uczestniczyć w Jego chwale jako zwycięskiego i uwielbionego Baranka (por. Ap 7,14). Przyobleczenie w Chrystusa to parafraza Pawłowego zdania: „Wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,27). Usprawiedliwiony w sakramencie chrztu człowiek rozpoczyna nowe życie, przyjmując nową tożsamość tak dalece, że w Chrystusie staje się dzieckiem Boga, niejako „drugim Chrystusem”, *alter Christus*, jak mawiali Ojcowie Kościoła, a wcześniej św. Paweł wyraził to słowami: „Już nie ja żyję, ale żyje we mnie Chrystus” (Ga 2,21).

Człowiek uświęcony przez chrzest staje się istotą „chrystusową”. Prawosławny teolog Mikołaj Kabasilas nadaje temu słowu ścisłe znaczenie, synonimiczne do „chrystyfikowany”, „namaszczoney”. Z liturgicznego punktu widzenia rzeczywistość tę wyraża namaszczenie olejem świętym⁴³. Namazczenie „wyciska” na

⁴¹ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 44-45.

⁴² W Biblii biel nawiązuje do koloru szat Boga (Dn 7, 9) i do szat Chrystusa, który objawił Apostołom swoją chwałę (por. Mt 17, 2; Mk 9, 13; Łk 9, 29). Jest też kolorem szaty godowej na ucztę Oblubienicy Kościoła i Baranka (por. Ap 12, 1; 21, 2. 9-11), antycypowaną w Eucharystii.

⁴³ Na temat namaszczenia w Kościele koptyjskim zob. ABD AL-MASIH AL-MAS'UDI, *Al-Ma'mudiyyah al-Muqaddasah*, Cairo 1906; KITAB TARTIB, *Qismat Rutab al-Kahanut wa-Takris Jami' Awani al-Madhbah*, Cairo 1959; M. BLOCH, *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg 1924; A. J. BUTLER, *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, t. II, Oxford 1884, s. 338-345; BUTRUS 'ABD AL-MALIK, *Tartib Mashat al-Muluk*, Cairo 1930; F. CABROL, *Huile*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1953; DUMADYUS AL-BARAMUSI, *Al-Kanz al-Anfas fi al-Rihlah al-Batriyarkiyah wa-'Amal al-Mayrun al-Muqaddas*, Cairo 1930; J. GAUDEMET, *Anointing*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. I, New York 1967, s. 566-568; IBRAHIM PHILUTHA'US, *Kitab Rutbat al-Iklil al-Mubarak*, Cairo 1888; J. MCCLINTOCK, J. STRONG, *Anoint*, w: *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical*

usprawiedliwionym w chrzcie grzesznika obraz Chrystusa, namaszczonego od Pana. Ta „forma” konstruuje nas na nowo, na nowo formuje, czyni z nas nowe istoty, tak jakbyśmy właśnie w tej chwili zaczęli istnieć. Dlatego w tym sakramencie wzywamy Boga Stworzyciela, dlatego otrzymujemy imię, które wyraża nowe istnienie. Tego dnia Bóg wzywa usprawiedliwionego grzesznika po imieniu. „Dlatego zbawienny dzień chrztu jest dla nas chrześcijan dniem, w którym nadaje się imię, ponieważ właśnie tego dnia zostajemy ukształtowani i uformowani i nasze bezkształtne i nieokreślone życie otrzymuje formę i postać. Inaczej mówiąc, tego dnia stajemy się znani Temu, który zna swoich i, jak mówi Paweł, poznając Boga, czy lepiej: będąc przez Niego poznani, słyszymy tego dnia głos, który wymawia nasze imię, i tak jak byśmy dopiero wtedy byli wyraźnie poznani. Bowiem być naprawdę znanym oznacza być poznany przez Boga”⁴⁴. To „upodobnienie” jest owocem usprawiedliwienia. Dzięki temu pozytywnemu owocowi człowiek uczestniczy w Jego człowieczeństwie i bóstwie, w całej Bożej tajemnicy paschalnej⁴⁵.

Uświęcenie w misterium chrztu oznacza przywdzianie szaty nowego Adama, Chrystusa, w miejsce pierwotnej szaty zdartej przez grzech pierwszego Adama w raju⁴⁶. Jest to definitywne porzucenie starego człowieka dla odrodzenia nowego w Chrystusie i wejście w Jego świętość. Wraz z nową tożsamością neofita przyjmuje prawo Chrystusowe, jakim jest Ewangelia i przykazanie miłości we wszystkich szczegółach Dekalogu. Nowy status chrześcijanina ma więc formę przejawu w zasadach życia ewangelicznego, które jest początkiem życia usprawiedliwionych. Ochrzczeni zostają także włączeni w eklezjalne Ciało Chrystusa (por. 1 Kor 12,12.27)⁴⁷.

1.2.2. Zamieszkanie w ochrzczonego Ducha Świętego

Teolodzy koptyjscy podkreślają, że skutkiem wpływającym z misterium chrztu świętego jest zamieszkanie w ochrzczonego Ducha Świętego. Ta kwestia znajduje swoje podstawy w Objawieniu Bożym. W czasie swojej publicznej działalności

Literature, t. I, New York 1894, s. 239-241; M. BISADAH, I. LABIB, *Kitab al-Mashah alMuqaddasah*, Cairo 1909; J., *Roi très chrétien*, Paris 1949; H.R. PERCIVAL (red.), *The Seven Ecumenical Councils. In A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. XIV, Michigan 1955.

⁴⁴ M. KABASILAS, *Życie w Chrystusie*, PG 525AB.

⁴⁵ Y. SPITERIS, *Mikołaj Kabasilas teolog i mistyk bizantyjski*, w: tenże, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas * Palamas*, Warszawa 2006, s. 99.

⁴⁶ A. M. RAMSEY, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1967, s. 34. Por. Św. GRZEGORZ Z NYSSY, *In Cantica Cantorum, Homilia XI*, PG 44, 1003 D - 1006 C.

⁴⁷ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 44-45.

Chrystus mówił: „A ja poproszę Ojca i da wam innego Orędownika, aby był z wami na wieki, Ducha Prawdy, którego świat przyjąć nie może, ponieważ Go nie widzi i nie zna. Wy Go znacie, bo przebywa z wami i w was będzie” (J 14, 16-17). Św. Paweł w swoich listach kilkakrotnie mówi, że dusza chrześcijanina jest świątynią Ducha Świętego. Klasycznym tekstem przy omawianiu tego zagadnienia jest fragment z *1 Listu do Koryntian*: „Czy nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boga w was mieszka? Jeśli ktoś niszczy świątynię Boga, tego zniszczy Bóg. Świątynia Boga jest bowiem święta, a wy jesteście takimi świątyniami” (1 Kor 3,16). Problematyka ta ma jednak także swoje tło starotestamentalne. Bóg zamieszkiwał pośród swego ludu najpierw w namiocie, a następnie w świątyni (zob. 1 Krl 8,10-13). To przekonanie Izraela o Bożej obecności, którą z czasem zaczęto odnosić do pojęcia serca, ukazał prorok Ezechiel: „Ducha Mojego dam w wasze wnętrze i sprawię, że będziecie postępowali według Moich nakazów i strzegli Mojego prawa. Będziecie je wypełniali. Zamieszkacie w kraju, który dałem waszym ojcom. Będziecie dla Mnie ludem, Ja zaś będę dla was Bogiem” (Ez 36,27-28).

Ta prorocka idea zamieszkania Boga była więc dobrze znana św. Pawłowi, czego echo można zauważyć w innym fragmencie z *2 Listu do Koryntian*: „Bo my jesteśmy świątynią Boga żywego – według tego, co mówi Bóg: zamieszkam z nimi i będę chodził wśród nich, i będę ich Bogiem, a oni będą moim ludem” (2 Kor 6,16). Mówienie jednak o zamieszkaniu Ducha Świętego w ochrzczonych wpływało bardziej z jego osobistego doświadczenia – popaschalnego działania w Duchu pierwszych chrześcijan. Na temat nauczania Pawła o Duchu Świętym zamieszkującym w człowieku wypowiadało się wielu Ojców Kościoła. Cyryl Aleksandryjski tę obecność tłumaczy następująco: „Otrzymując znamię Ducha Świętego zostajemy przekształceni na obraz Boga (...) Duch Święty maluje w nas obraz istoty boskiej nie jak malarz, nie tak, jakby był czymś innym niż ona, (...) On właśnie sam będąc Bogiem i od Boga pochodząc, niczym pieczęć na wosku odciska się w sercu tych, którzy Go przyjmują; przez zjednoczenie nas ze sobą i spowodowane tym podobieństwo Duch Święty ożywia zarysy obrazu Boga”⁴⁸. W oparciu o taką interpretację można wnioskować, że Duch uświęca ochrzczonych przez osobistą, substancjalną obecność, kształtującą w nich swoje odbicie⁴⁹.

⁴⁸ SHENOUDA III, *Comparative Theology*, s. 29.

⁴⁹ Tamże, s. 30.

Misterium chrztu sprawia więc, że uświęcona przez Ducha Świętego nowo ochrzczona osoba staje się godnym mieszkaniem Boga, o czym mówi św. Paweł w *Liście do Efezjan*: „A więc nie jesteście już obcymi i przychodniami, ale jesteście współobywatelami świętych i domownikami Boga zbudowanymi na fundamencie apostołów i proroków, gdzie kamieniem węgielnym jest sam Chrystus Jezus. W Nim zespalana cała budowla rośnie na świętą w Panu świątynię, w Nim i wy także wznosicie się we wspólnym budowaniu, by stanowić mieszkanie Boga przez Ducha” (Ef 2,19-22)⁵⁰.

Egzegeci Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego uwidaczniają fakt, że zagadnienie uświęcenia poprzez zamieszkanie Boga w duszy człowieka rozwija także św. Jan. W swojej teologii przedstawia on Ducha Świętego jako gwarancję Bożej obecności: „Kto wypełnia Jego przykazania, trwa w Bogu, a Bóg w nim; a to, że trwa On w nas, poznajemy po Duchu, którego nam dał” (1 J 3,24). Zamieszkanie Ducha Świętego w osobie ochrzczonej jest zatem warunkiem koniecznym do tego, aby dusza stała się rzeczywistą świątynią, w której Bóg mógłby zamieszkać.

1.2.3. Usprawiedliwienie – obmycie z grzechów

Jezus połączył odpuszczenie grzechów z wiarą i z sakramentem chrztu: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony” (Mk 16,15-16). Chrzest w teologii koptyjskiej jest pierwszym i podstawowym sakramentem odpuszczenia grzechów, ponieważ jednoczy nas z Chrystusem, który umarł za nasze grzechy i zmartwychwstał dla naszego usprawiedliwienia, „abyśmy i my prowadzili nowe życie” (Rz 6,4). Z wodą chrzcielną zostaje bowiem udzielone pełne przebaczenie.

Po swoim zmartwychwstaniu Jezus posłał Apostołów, by w Jego imię głosili „wezwanie do opamiętania i odpuszczenia grzechów” (Łk 24,47). Apostołowie i ich następcy pełnią tę „służbę pojednania” (2 Kor 5,18), nie tylko głosząc ludziom usprawiedliwienie wysłużone nam przez Chrystusa i wzywając ich do nawrócenia i wiary, lecz także udzielając im odpuszczenia grzechów przez chrzest oraz jednając ich z Bogiem i z Kościołem dzięki władzy „kluczy” otrzymanej od Chrystusa.

Teologia koptyjska kładzie akcent na fakt, że podobnie jak Jan Chrzciciel „głosił chrzest opamiętania na odpuszczenie grzechów” (Mk 1,4) oraz go udzielał, tak też

⁵⁰ T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 4-5.

Apostołowie domagali się żalu „na odpuszczenie grzechów” przed udzieleniem chrztu (por. Dz 2,38; 5,31; 22,16). Św. Piotr nawołuje do żalu i przemiany życia, aby zostały zgładzone grzechy (por. Dz 3,19). Również poganom Bóg udziela łaski nawrócenia, aby otrzymali życie - w chrzcie (por. Dz 11,16-18). Tak więc chrzest wymaga przede wszystkim pokuty będącej aktem ludzkim realizowanym przy pomocy łaski Bożej. To ona przygotowuje odpuszczenie grzechów, będące całkowicie darmowym dziełem Boga dla nas, wpływającym wyłącznie z Jego wolnej inicjatywy. Przebaczenie grzechów dokonuje się przez obmycie człowieka wodą, któremu towarzyszy słowo, aby Kościół mógł być dzięki temu bez skazy i zmarszczki, święty i nieskalany (por. Ef 5, 25-27). Sakrament chrztu oczyszcza człowieka z wszelkich elementów negatywnych w nim obecnych. Sam gest chrzcielny, oznaczający obmycie i oczyszczenie z grzechów, powoduje określone skutki duchowe. Wskazywali na to w jakiejś mierze także prorocy starotestamentalni, kiedy zapowiadali sąd eschatyczny i ostateczne oczyszczenie w formie obmycia (por. Iz 4, 4). Do Boga trzeba bowiem się zbliżyć z sercem szczerym i skruszonym, oczyszczonym ze „złego sumienia”, oraz z ciałem obmytym w czystej wodzie⁵¹.

Obmywający z grzechów chrzest czyni chrześcijan uczestnikami misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, wymaga wyznania grzechów i nawrócenia serca. Już chrzest udzielany przez Jana był chrztem pokuty na odpuszczenie grzechów (Mk 1,4). Nowy Testament podkreśla etyczne implikacje chrztu, przedstawiając go jako obmycie, które oczyszcza ciało czystą wodą, jako oczyszczenie serca od wszelkiego grzechu oraz jako akt usprawiedliwienia (Hbr 10,22; 1 P 3,21; Dz 22,16; 1 Kor 6,11). Ochrzczeni doznają tym samym przebaczenia, oczyszczenia i uświęcenia przez Chrystusa; otrzymują oni, jako część swego przeżycia chrztu, nową orientację etyczną pod kierownictwem Ducha Świętego.

Poprzez ten sakrament człowiek zostaje oczyszczony z grzechu i uwolniony z więzów śmierci. Pomiedzy grzechem a śmiercią istnieje relacja przyczynowa: śmierć przyszła na świat poprzez grzech i dlatego w grzechu znajduje się żądło śmierci. Niemożliwe jest, by wyobrazić sobie oczyszczenie człowieka z grzechu bez uwolnienia go od tego, co go wywołuje. Tak długo, jak człowiek poddaje się panowaniu grzechu, tak długo podlega śmierci; z kolei zagrożony śmiercią zwraca się w stronę grzechu. Zatem jak może żyć bez grzechu, skoro jego śmiertelna natura zawiera przyczynę grzechu? Jaki sposób życia pozostaje człowiekowi po tym, jak osobiście poddał się

⁵¹ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 42-44.

grzechowi i ponosi za niego odpowiedzialność? Nie istnieje żadna fizyczna bądź moralna droga, wyprowadzająca z tego błędnego koła; stan taki można jedynie przemienić poprzez sakrament chrztu.

W chrzcie człowiek umiera z Chrystusem i wraz z nim zmartwychwstaje do życia nowego wieku. Sakrament chrztu łączy śmierć z życiem, grób ze zmartwychwstaniem⁵². Umierając dla grzechu, człowiek wkracza w sferę życia łaski, przekazanej mu poprzez pieczęć daru Ducha i wspólnotę ciała i krwi Chrystusa. Zły traci wszystko w ochrzczonego człowieku⁵³. Pomimo to człowiek ochrzczoney pozostaje wciąż celem ataku ze strony Złego i wciąż przygniata go ciężar zepsucia. Nie dzieje się tak ze względu na jakąś niedoskonałość w odnowieniu człowieka, dokonanym przez łaskę Boga. Stan taki jest szansą podjęcia współpracy w dziele zbawienia oraz możliwością przygotowania do przyjęcia błogosławieństwa przyszłego życia⁵⁴.

Według Grzegorza Palamasa chrzest odnawia stworzonego człowieka, czyni go uczestnikiem niezniszczalności i bezgrzeszności, a także umożliwia życie w nowym wieku, który pozostaje poza wszelkimi zmysłami i pojęciem⁵⁵. Poprzez łaskę chrztu, ten który jest „na obraz” zostaje oczyszczony, rozświetlony i nabywa moc osiągnięcia podobieństwa do Boga, bądź przebóstwienia, które uniemożliwił upadek⁵⁶. W tym punkcie Palamas wiernie naśladuje nauczanie Diadocha z Fotike, który twierdził, iż w chrzcie łaska Boga odnawia to, co jest „na obraz” oraz umożliwia realizację tego, co jest „na podobieństwo”. Odnowienie obrazu dokonuje się w człowieku poprzez uświęcającą moc kąpieli chrzcielnej, która oczyszcza duszę skażoną grzechem i przywraca ją do pierwotnej jasności. Możliwość realizacji „podobieństwa” pojawia się jedynie w formie zarodkowej, tak, by mogła się rozwijać nie sama przez się, lecz poprzez człowieka pragnącego osiągnąć podobieństwo do Boga⁵⁷.

O uświęcającym i usprawiedliwiającym obmyciu z grzechu świadczy fakt, że nowo ochrzczonego chrześcijanin przyoblekany jest w białą szatę, będącą symbolem odnowienia, nowości, królewskiego panowania i przyszłej nieśmiertelności. Biel to kolor królewski, symbolizujący dary, które otrzymywane są w czasie sprawowanego misterium.

⁵² Tamże.

⁵³ G. PALAMAS, *Homilia 16*, PG 151, 200D-2-1A.

⁵⁴ Por. J. GROSS, *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus (Geschichte des Erbsündendogmas)*, t. I, München-Basel 1960, s. 259n.

⁵⁵ Odpowiedź Akindynosowi S, 23, 91, *Dzieła 3*, s. 356-357.

⁵⁶ O uczestnictwie w Bogu i przebóstwianym uczestnictwie 7, *Dzieła 2*, s. 142.

⁵⁷ DIADOCH Z FOTIKE, *Rozdziały o wiedzy 89*, s. 124. Por. także P. CHRISTOU, *Diadochos ho Photikes*, Thessalonike 1952, s. 87.

1.2.4. Włączenie w Kościół i obietnica dziedziczenia nieba

Kolejnym skutkiem misterium chrzcielnego, na który zwraca uwagę teologia koptyjska jest włączenie w Kościół chrześcijański i obietnica dziedziczenia nieba⁵⁸. Chrzest czyni nas członkami Ciała Chrystusa: „Jesteśmy członkami jednego ciała” (Ef 4,25). Chrzest włącza w Kościół. Ze źródeł chrzcielnych rodzi się jedyny Lud Boży Nowego Przymierza, który przekracza wszystkie naturalne lub ludzkie granice narodów, kultur, ras i płci: „Wszyscy przecież w jednym Duchu zostaliśmy ochrzczeni, aby stanowić jedno Ciało” (1 Kor 12,13).

W misterium chrztu wyraża się w całej pełni sens i znaczenie całej uświęcającej i usprawiedliwiającej tajemnicy zbawienia. Teologia koptyjska uwypukla fakt, że Kościół jako wspólnota wierzących celebrowe w tym misterium nie tylko dar odpuszczenia grzechów i włączenia w tajemnicę śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ale również dar Ducha Świętego, dar odrodzenia do nowego życia, dziedzictwa Bożego i wszczepia ochrzczonego w Mistyczne Ciało Chrystusa - Kościół. Dlatego nie należy pojmować chrztu jako indywidualnego środka usprawiedliwienia. Sakrament chrztu ma charakter eklezjalny, misyjny, a nawet kosmiczny (zob. Mt 28,18-19; Mk 16,15-16; Dz 1,8). Los „całego stworzenia” (Mk 16,15) jest z nim związany. Nie chodzi jedynie o usprawiedliwienie poszczególnego człowieka od grzechu pierworodnego, o „zbawienie duszy”⁵⁹.

Koptyjski archidiakon Michael Maxi Eskander przypomina, że przez misterium chrzcielne chrześcijanie jednoczą się z Chrystusem, wzajemnie ze sobą oraz z Kościołem każdego czasu i każdego miejsca. Chrzest, jednoczący nas z Chrystusem w wierze, jest zatem fundamentalną więzią jedności. Jesteśmy jednym ludem, powołanym do wyznawania jednego Pana i służenia Mu w każdym miejscu i na całym świecie. Zjednoczenie z Chrystusem, w którym wspólnie uczestniczymy przez chrzest, zawiera doniosłe implikacje dla jedności chrześcijańskiej. „[...] jeden chrzest. Jeden jest Bóg i Ojciec wszystkich, który jest ponad wszystkimi, działa przez wszystkich i we wszystkich” (Ef 4,4-6). Kiedy w jednym, świętym, powszechnym i apostołskim

⁵⁸ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 44-45.

⁵⁹ Tamże, s. 45.

Kościele urzeczywistnia się jedność chrzcielnego misterium, wówczas możliwe jest autentyczne chrześcijańskie świadectwo o uzdrawiającej i jednającej miłości Boga⁶⁰.

Włączenie w Kościół jest wynikiem wszczęcia w Chrystusa w chrzcielnym misterium. Między chrztem a misterium Kościoła zachodzi istotny związek przyczynowo-skutkowy, rodzaj sprzężenia zwrotnego. Z woli Chrystusa uświęcający i usprawiedliwiający chrzest udzielany jest w Kościele i przez Kościół. Z drugiej strony właśnie przez chrzest Kościół jako społeczność ochrzczonych wyznawców Chrystusa buduje się i rozwija. Ta konfiguracja do Chrystusa przez chrzest oznacza uczestnictwo w godności Syna Bożego, a tym samym udział w Jego potrójnym posłannictwie: kapłańskim, prorockim i królewskim.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że chrzest jest aktem całego Kościoła, związanym z losem całego kosmosu⁶¹. Dlatego uświęcająco-usprawiedliwiający wymiar tego misterium skłania do ponownego przemyślenia jego charakteru misyjnego i kosmicznego. Nie wystarczy samo podkreślenie eklezjalnego znaczenia chrztu jako włączenia we wspólnotę Kościoła. Teologia koptyjska często powołuje się na wybitnego teologa prawosławnego Alexandra Schmemanna, który napisał: „[...] eklezjologia przekształca się zawsze w eklezjolatrię, jeśli nie nada się jej perspektywy prawdziwie kosmicznej (za życie świata) i jeśli nie pojmie się jej jako pewnej formy chrześcijańskiej *kosmologii*. Czyni ona z Kościoła byt *w sobie*, a nie nową relację między Bogiem, człowiekiem i światem. To nie *eklezjologia* nadaje prawdziwy sens chrztowi. To raczej w chrzcie i przez chrzest znajdujemy pierwotny i podstawowy sens Kościoła”⁶².

⁶⁰ Tamże, s. 44.

⁶¹ A. SCHMEMANN, *Pour la vie du monde*, Paris 1969, s. 79-80.

⁶² Tamże, s. 80; W Kościele prawosławnym chrzest jest sakramentem ustanowionym przez Jezusa Chrystusa (Mt 28,19), w którym umiera „stary” człowiek dla życia grzesznego i cielesnego, a rodzi się nowy dla życia duchowego i świętego. Chrzest jest „kapielą wieczności”, wejściem do Królestwa - Kościoła i jest odnowieniem obrazu Boga, przywróceniem stanu naturalnego. Chrzest daje nam dostęp do nowego nieśmiertelnego życia, jest obrazem przyszłego zmartwychwstania i obietnicą większych i doskonalszych darów. Sakramentu chrztu dokonuje się przez trzykrotne zanurzenie w wodzie - dla podkreślenia uczestnictwa w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa (Rz 6,3-23) - i wygłoszenie formuły: „Chrzci się sługa Boży (imię) w imię Ojca i Syna i Świętego Ducha”. Obecnie w niektórych Kościołach sprawuje się ten sakrament przez polewanie. Od przystępującego do sakramentu wymagane są opamiętanie (Dz 2,38) i wiara (Mk 16,16). Ponieważ chrzest jest niezbędny, aby otrzymać zbawienie (J 3,5), w Kościele prawosławnym chrzci się dzieci powołując się na słowa Pana: „dopuszczcie dzieciom przychodzić do Mnie” (Mk 10,14), i na praktykę apostołów, którzy chrzcili „domy” i „całe rodziny” (por. 1 Kor 1,16). Wiarę w imieniu dzieci wyznają rodzice chrzestni i duchowa rodzina Kościoła, która jest zobowiązana nauczyć je wiary i w niej wychować. Chrzest jest jedynym sakramentem, którego w przypadku konieczności może udzielić laik w mocy kapłaństwa królewskiego, ale musi być on chrześcijaninem - członkiem Kościoła, gdyż sakrament może być sprawowany tylko w Kościele. Na temat chrztu w Kościele prawosławnym zob. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, s. 291-295; S. MAKARIOS, *Hypomnemata ekklesiastikes historias*, w: K. N. SATHSA, *Mesaionike bibliotheke*,

Tradycja Kościoła wschodniego uczy, że chrzest uzdalnia chrześcijanina do zstępowania w infernalny wymiar świata⁶³. Wrażliwość na tajemnicę zmartwychwstania łączy się z pamięcią o zstąpieniu Chrystusa do piekieł. Chrzest jest nie tylko śmiercią i zmartwychwstaniem razem z Nim. Jest także uczestnictwem w Jego zstąpieniu do piekieł. Kryje się w tym wezwaniu do zstępowania wraz z Chrystusem do ludzkiego infernum, aby być świadkiem Jego zmartwychwstania i Jego usprawiedliwiającego światła. Każdy ochrzczony, podobnie jak Chrystus, nosi na sobie ukryty stygmat oddania i troski o los wszystkich potrzebujących ocalenia i usprawiedliwienia.

Sakrament chrztu i jego konieczność jest konkretnym wyrazem wiary chrześcijan, że uświęcająca i usprawiedliwiająca tajemnica Jezusa Chrystusa ma nieprzemijające i powszechne znaczenie. Dlatego Kościół pierwotny pojmował chrzest w perspektywie eschatologicznej, w świetle zmartwychwstania Chrystusa i daru Ducha Świętego. Chrześcijańskie doświadczenie Ducha ma swój początek w chrzcie z wody i z Ducha Świętego. Dar Ducha jest zawsze darem eschatologicznej bliskości Boga. Chrzest objawia sąd Boży nad światem, a równocześnie wyzwala wierzącego od sądu: „kto słucha Mojego słowa i wierzy Temu, który Mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na potępienie, ale przeszedł ze śmierci do życia” (J 5,24). Eschatologiczny wymiar chrztu nabiera w ten sposób charakteru paradoksalnego obecność sądu, a zarazem wyzwolenie od niego⁶⁴. Chrzest sprawia, że umieramy i zmartwychwstajemy razem z Chrystusem. Kto zmartwychwstaje, znajduje się już poza śmiercią i sądem. Kto naprawdę nawróci się do Boga, uniknie sądu. Chrzest przekazuje tę obietnicę ochrzczoneму na całe jego życie, jest bowiem ocaleniem przed sądem (zob. Dz 2,40.46; Tt 3,5; 1 P 3,20-21). Ocala dzięki uczestnictwu w tym sądzie ostatecznym nad grzechem i śmiercią, którym była śmierć krzyżowa Jezusa⁶⁵. Dlatego Kościół koptijski przypomina prawdę zawartą w Objawieniu Bożym, że ochrzczeni otrzymują obietnicę dziedziczenia nieba. Wspomina o tym św. Paweł: „Wy przecież, którzy zostaliście

Venezia 1877, t. III, s. 203-238; T. WARE, *Eustratios argenti*, Oxford 1904, s. 65-107; K. NIKOTSKIJ, *Posobije k'izuczeniju ustawa bogosluženija prawosławnoj Cerkwi*, Petersburg 1907, s. 656-673; S. RUNCIMAN, *The Great Church in Captivity*, Oxford 1968, s. 382-394; H. GULBINOWICZ, *Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku*, SW 6(1969), s. 331-345; D. DIMITRIJEVIĆ, *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis*, US 25(1970), s. 350-356; K. DUCHATELEZ, *L'économie baptismale dans l'Eglise orthodoxe*, Ist 16(1971), s. 13-26; J. KLINGER, *Wyjście i chrzest jako dwa zasadnicze punkty w dziejach zbawienia*, WPAKP 4(1974)1, s. 3-20.

⁶³ P. EVDOKIMOV, *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, Bégrolles-en-Mauges 1977, s. 70-75, s. 233-234.

⁶⁴ B. BOBRINSKOY, *Le mystere pascal du bapteme w: Bapteme, sacrement d'unite*, Paris 1971, s. 134.

⁶⁵ W. HRYNIEWICZ, *Nasza pascha z Chrystusem*, t. II, Lublin 1987, s. 301-302.

ochrzczeni w Chrystusa, przeoblekliście się Chrystusa. Nie ma już Żyda ani Greka, nie ma niewolnika ani wolnego, nie ma mężczyzny ani kobiety. Wszyscy bowiem stanowicie jedność w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą – dziedzicami” (Ga 3,27-29). Nieco dalej św. Paweł dodaje: „Tak więc nie jesteś już niewolnikiem, lecz synem, a jeśli synem, to i dziedzicem z woli Boga” (Ga 4,7).

Wszczepienie ochrzczonego człowieka w Ciało Chrystusa i obietnica nieba stanowią początek jego osobistego uczestnictwa w przebóstwieniu⁶⁶.

1.2.5. Charakter

Dokonując teologicznej oceny teologii koptyjskiej nie można pominąć nieusuwalnego charakteru, który otrzymuje ochrzczonego w sprawowanym misterium. Charakter stanowi przecież podstawę niepowtarzalności tego sakramentu. Charakter w teologii koptyjskiej dotyczy chrztu świętego, bierzmowania i kapłaństwa. Charakter to niezmałalne, przynajmniej w życiu doczesnym, duchowe znamię lub pieczęć (gr. *sfragis*), udzielane człowiekowi przez Boga w misterium chrzcielnym. Początków nauki o sakramentalnym charakterze teologia koptyjska doszukuje się w nauczaniu św. Pawła (2 Kor 1,22; Ef 1,13-14; 4,30), w którym Apostoł Narodów mówi o istnieniu wewnętrznego związku między „znakiem” a Duchem Świętym. Św. Paweł podkreśla, że ochrzczonego otrzymuje w misterium chrzcielnym namaszczenie i znamię Ducha Świętego, które są zadatkami przyszłego życia w chwale. Teologia charakteru nawiązuje do tekstów Objawienia św. Jana (3,12; 7,3; 13,16; 14,1.3.9; 20,4), które pouczają o znakowaniu „pieczęcią” Boga, umożliwiającą człowiekowi osiągnięcie zbawienia. Otrzymanie owej „pieczęci” Boga związane jest z chrztem.

Ojcowie Kościoła określali tę wyraźną nowość ontyczną, wynikającą z przynależności, metaforą pieczętowania. Pojęcie pieczęci występuje w najstarszej tradycji Kościoła najpierw w odniesieniu do samego chrztu. Nazwa *sfragis* występuje pośród wielu innych zwłaszcza u św. Cyryla Jerozolimskiego⁶⁷, a także u św.

⁶⁶ G. PALAMAS, *Homilia* 16, PG 151, 216A.

⁶⁷ ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Procatechesis*, 16: PG 33, 360. Inne określenia chrztu to: *luminosum indumentum, animae regeneratio, paradisi deliciae, adoptionis donum*.

Grzegorza z Nazjanzu⁶⁸. Nazwa całego sakramentu wzięła swój rodowód od określenia tą nazwą obrzędu naznaczenia krzyżem.

W starożytnej etymologii słowa „pieczęć” liturgiczne naznaczenie krzyżem lub cały chrzest rozumiano jako wyciśnięcie znamienia przynależności do Chrystusa, do Jego trzody, co dobrze współbrzmi z biblijnym obrazem Dobrego Pasterza (por. J 10,14-16)⁶⁹. Pseudo-Dionizy mówi o uczestniczeniu we wspólnocie ze świętymi, którzy już dostąpili przebóstwienia⁷⁰. To porównanie stawia nam przed oczy obraz z Apokalipsy przedstawiający pieczętowanie pokoleń zbawionych jako znak przynależności do Boga (Ap 7,3) z zapewnieniem pomocy łaski w odpieraniu pokus szatana.

Charakter sakramentu, który jest znakiem przynależności do Boga oznacza wejście do Jego Królestwa. Św. Cyryl Jerozolimski nazywa tę pieczęć *sfragis basilik*, pieczęcią królewską⁷¹. Pieczęć chrzcielna jest znakiem usprawiedliwionych. Znaczenie to przygotowuje już typologia starotestamentalna. Znamię było znakiem ochrony dla grzesznika Kaina (Rdz 4,15), a u Ez 9,4 mamy obraz zbawionych, przyszłego Izraela, którzy mają na czołach znak *tau*. Nawiązuje do tego znowu Apokalipsa w obrazie zbawionych opieczętowanych znamieniem Baranka (Ap 4,4; 7,2 n.; 9,4; 14,12), czyniąc tym samym aluzję do liturgii chrzcielnej i wstępnego obrzędu naznaczenia krzyżem, zwanego *sfragis*. Ochrzczony zostaje naznaczony krzyżem, który jest znakiem zmagania i walki, jest to owa „zbroja światłości” (por. Rz 13,12) i znak chluby, czyli poczucia przynależności i uzyskania prawa do życia wiecznego.

Wyrażenie „opieczętowani” (Ef 1,13; 4,30) - wskazuje na jednorazowy akt, którego skutki trwają, co pozwala rozumieć, że akt ten otwiera eon przynależności do Boga, a w związku z tym prawo do dziedziczenia dóbr przyszłych. Przynależność do Boga w niczym nie umniejsza godności usprawiedliwionego człowieka, gdyż łączy się z dopuszczeniem go do ścisłej personalnej relacji z Bogiem, jako syna w Synu (por. Ga 3,26; 4,5-7), czyli dziecka Bożego.

Ochrzczony, wszczepiony w Chrystusa i uświęcony przez chrzest upodabnia się do Niego (por. Rz 8,29). Chrzest opieczętowuje chrześcijanina niezatartym duchowym znamieniem jego przynależności do Chrystusa. Znamienia tego nie wymazuje żaden grzech, chociaż z powodu grzechu chrzest może nie przynosić owoców zbawienia.

⁶⁸ ŚW. GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio*, 40, 3-4, *In Sanctum baptisma*: PG 36, 361-364.

⁶⁹ ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catechesis* I, 2: PG 33, 1060-1065.

⁷⁰ DIONIZY AREOPAGITA, *De divinis nominibus II*, 5: PG 2, 572.

⁷¹ ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catechesis XII, De Christo incarnato* 8: PG 33, 1092.

Pieczeń chrzcielna uzdalnia i włącza chrześcijan do służenia Bogu przez żywy udział w świętej liturgii Kościoła i wypełniania ich kapłaństwa na mocy chrztu przez świadectwo świętego życia i skutecznej miłości.

Apostoł Narodów stwierdza, że ci, którzy przyjmują chrzest, zostają pogrzebani wraz z Chrystusem i tak jak On powstają do nowego życia. Zostajemy w ten sposób zespoleni z Nim całkowicie, zarówno przez śmierć podobną do Jego śmierci, jak też przez podobne zmartwychwstanie. Chrzest jest skutecznym znakiem łaski, który oznacza i faktycznie zespolą człowieka z Chrystusem, aby go uczynić uczestnikiem zbawczego wydarzenia wielkanocnego, które przyniosło nam usprawiedliwienie. Obraz przyobleczenia się w Chrystusa przybliży chrzest tym, którzy przyjmują go jako nowy sposób bycia i kształtowania jedności z Jezusem, przewyższający wszelkie ujęcia ludzkie; chodzi tu bowiem o tworzenie z Nim takiej jedności, która czyni człowieka dziedzicem obietnicy danej Abrahamowi, a przez niego ludowi ustanowionemu na mocy Bożego wezwania. „Bo wy wszyscy, którzy zostaliście ochrzczeni w Chrystusie, przyoblekliście się w Chrystusa. Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie. Jeżeli zaś należycie do Chrystusa, to jesteście też potomstwem Abrahama i zgodnie z obietnicą dziedzicami” (Ga 3,27-29)⁷².

Apostoł Narodów poucza o przynależności wiernych do Jezusa za pomocą dwu innych jeszcze obrazów: namaszczenia oraz pieczęci, występujących razem w 2 Kor 1,21-22: „Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych”⁷³. Namaszczenie oznacza udział w prorockim namaszczeniu Chrystusa, duchowe namaszczenie przez wiarę. Bóg sprawia przenikanie w nas nauki Ewangelii, nadaje sens prawdzie i poucza nas o wszystkim (por. 1 J 2,20.27). Pieczęć wyciśnięta na jakimś przedmiocie nie zmienia danej rzeczy lecz jej właściciela. Wyraża bowiem nowe; faktyczne odniesienie, które w naszym konkretnym przypadku ma charakter widzialnego i stałego odniesienia do Jezusa: jest to przecież pieczęć Ducha Świętego, obiecanego ongiś, a przekazanego nam dzięki Odkupieniu (por. Ef 1,13; 4,30).

„Namaszczenie”, o którym już wspominaliśmy, „wyciska” w nas obraz Chrystusa. Mikołaj Kabasilas, odwołując się do obrzędu bizantyńskiego, w którym całe

⁷² Więcej na ten temat: H. SCHLIER, *La lettera ai Galati*, Brescia 1966.

⁷³ Zob. DE LA POTTERIE, *L'unzione del cristiano con la fede*, w: I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1967, s. 125-199.

ciało ochrzczonego namaszcza się olejem, stwierdza, że ciało to zostaje przeniknięte dogłębnie i dlatego jest upodobnione do Chrystusa⁷⁴. Tak więc pieczęć ta nie jest czymś bezosobowym i nieokreślonym: to sam Chrystus, który stał się naszą nową „formą”⁷⁵. Ten niezatarty charakter chrztu to moc, jaką dusza otrzymuje w tym sakramencie. Chodzi najwyraźniej o cnoty nazywane „teologalnymi” i cnoty moralne, które pozwalają wierzącemu czynić dobro. Moce te są niezniszczalne także wtedy, gdy ktoś porzuca wiarę i cnotę. Bóg bowiem „nie zechce zabrać nam darów, którymi sam nas napełnił”⁷⁶.

1.3. Czas i miejsce chrztu świętego

Teologia koptyjska podkreśla, że najlepszym czasem na chrzest jest niedziela⁷⁷. Wynika to z faktu, że chrzest będący w swej istocie zanurzeniem w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa winien być udzielany w dzień, w którym Kościół obchodzi pamiątkę zmartwychwstania. Sakrament powinien być udzielany przed Eucharystią, a udzielający go kapłan powinien być na czczo. Kościół koptyjski zaleca Mszę świętą po chrzcie, dopuszcza się jednak udzielenie sakramentu bez Eucharystii.

Chrztu udziela biskup lub kapłan ubrany w szaty liturgiczne białego koloru w baptysterium nie wcześniej niż w 40 dniu po urodzeniu chłopca i 80 dniu po urodzeniu dziewczynki. Powyższy podział jest realizacją nakazu znajdującego się w dwunastym rozdziale Księgi Kapłańskiej. Teologia koptyjska podkreśla, że choć nie ma żadnego argumentu za takim podziałem w Nowym Testamencie, niemniej Kościół powinien przestrzegać starotestamentalnego przykazania bez żadnej krytyki. Wzorem takiego posłuszeństwa jest Najświętsza Maryja Dziewica, która czekała czterdzieści dni na swoje oczyszczenie⁷⁸. Chrzest po czterdziestu czy osiemdziesięciu dniach jest ogólną normą prawną w Kościele koptyjskim. Niemniej jednak mogą się zdarzyć okoliczności nadzwyczajne np. choroba dziecka. Wówczas ojciec dziecka lub inna osoba, kierując się troską o jego zbawienie, powinien udać się do kapłana i jak najszybciej prosić o chrzest i namaszczenie myronem. Kapłana nie obowiązuje wówczas post. Matka, będąc jeszcze

⁷⁴ Por. CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Katecheza mistagogiczna*, II, 3; PG 33, 1080 A.

⁷⁵ M. KABASILAS, *Życie w Chrystusie*, PG 150, 528A.

⁷⁶ Tamże, 545A – 548A.

⁷⁷ Na ten temat zob. mój artykuł: K. HALKOWICZ, *Sakrament Chrztu Świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: „*Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest*” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. FERDEK, J.M. LIPNIAK, Wrocław 2016, s. 211-226.

⁷⁸ Tamże, s. 9.

nieczysta, nie może brać udziału w chrzcie świętym. Jeśli rodzice zaniedbają chrzest dziecka chorego i umrze ono bez chrztu, to popadają oni w kary kościelne i przez okres dwunastu miesięcy nie mogą przystępować do Eucharystii. Mają w tym czasie pościć i czynić pokutę⁷⁹.

Tradycyjne baptysterium koptyjskie musi być odpowiednio duże, aby mogło pomieścić kapłana, osobę chrzczoną i rodziców⁸⁰. Musi być odpowiednio urządzone i czyste, bo w nim następuje zstąpienie Ducha Świętego. Na wschodniej ścianie koptyjskiego baptysterium musi znajdować się duża ikona przedstawiająca chrzest Chrystusa w Jordanie. Nieopodal baptysterium powinno znajdować się miejsce na święte oleje⁸¹. O schludność baptysterium powinno troszczyć się tak samo jak o czystość ołtarza. Baptysterium staje się zarazem grobem i łonem: „w tym samym momencie umierasz i rodzisz się; woda zbawienia jest równocześnie twoim grobem i twoją matką” (św. Cyryl Jerozolimski). Trzykrotne zanurzenie i wynurzenie z wód chrztu posiada głębokie znaczenie. Chrzest jest zarówno śmiercią, jak nowym narodzeniem. Woda niszczy jedno życie i rozpoczyna inne. Topi starego człowieka i budzi do życia nowego. Akt liturgiczny wyraża te dwie rzeczywistości: śmierć starego człowieka w łączności z Adamem i narodziny nowego człowieka w zjednoczeniu z Chrystusem.

1.4. Liturgia sakramentu

Akt liturgiczny składa się z czterech części: oczyszczenia kobiety, wyrzeczenia się szatana, liturgii chrztu i wyjaśnienia obrzędu⁸². W obecności kandydata do chrztu i jego rodziców kapłan przygotowuje wodę, która jest materią sakramentu. Na początek liturgii kapłan poświęca wodę i wlewa do niej olej zwany myronem⁸³, który daje osobie chrzczącej Ducha Świętego, który oczyszcza duszę i ciało sprawiając nowe narodziny z „wody i Ducha”. W czasie liturgii chrzcielnej stosowane są trzy rodzaje olejów:

⁷⁹ Tamże, s. 10.

⁸⁰ W. GODLEWSKI, *Architectural element of churches: Baptistery*, w: *The Coptic Encyclopedia*, red. A.S. ATIYA, t. I, New York 1991, s. 197-200.

⁸¹ Liturgia koptyjska zna trzy rodzaje olejów, którymi się posługuje przy sprawowaniu sakramentów oraz przy innych okazjach: olej apokalipsy (olej z oliwek bez domieszek), olej katechumenów (Ghaliloun) używany przy udzielaniu sakramentu chrztu, oraz olej krzyżma. Tamże, s. 5.

⁸² BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 3-4.

⁸³ Składa się z trzydziestu jeden substancji zapachowych

apokalipsy, katechumenów i myron⁸⁴. Olej zwykły (apokalipsy) pochodzi z czystej oliwy z oliwek. Pomaga ochrzczonym przyjąć Słowo Boże, zrozumieć Ewangelię i przyjąć wiarę. Olej Ghaliloun (katechumenów) to olej radości, który pomaga duszy cieszyć się Słowem Bożym, przyjąć wiarę i wejść do wspólnoty Kościoła⁸⁵. Myron jest pieczęcią Ducha Świętego. Tym olejem namaszcza się ciało dziecka, jego narządy zmysłów, stawy i serce. Dzięki myronowi cały człowiek zostaje uświęcony i staje się świątynią Ducha Świętego. Namaszczenie myronem jest jak naznaczenie pieczęcią królewską oznaczającą, że namaszczony należy do Króla i Pana Jezusa Chrystusa. Jest obroną przed diabłem.

1.4.1. Oczyszczenie kobiety

Na początku liturgii chrzcielnej następuje oczyszczenie kobiety, która urodziła dziecko i prosi Kościół o chrzest dla niego. Chrztu świętego udziela się, jak już wspomniano, nie wcześniej niż w 40 dniu po urodzeniu chłopca i 80 po urodzeniu dziewczynki. Kobieta, przynosząca do chrztu dziecko, powinna najpierw przystąpić do sakramentu pokuty i przyjąć Komunię Świętą. Kobieta powinna wybrać taki termin

⁸⁴ Olej krzyżma, znany również jako myron, zajmuje pierwsze miejsce w hierarchii jako tzw. olej królewski. W Starym Testamencie Mojżesz otrzymał od Boga nakaz sporządzenia oleju do namaszczenia (maści) z cynamonu, trzciny, kasji, oliwy z oliwek (por. Wj 30,23-25). Olej ten był wykorzystywany do namaszczenia królów, kapłanów, ołtarza i naczyń liturgicznych. W początkach Kościoła Apostołowie kontynuowali ową starotestamentalną praktykę. Za pomocą tego oleju zmieszanego z mirrą i aloesem Józef z Arymatei i Nikodem przygotowali ciało Jezusa do pochówku (J 19,38-42). W Kościele koptyjskim święci się olej w czasie specjalnej liturgii odprawianej w szósty piątek, szóstego tygodnia Wielkiego Postu. Ten dzień ma upamiętniać dzień w którym, według Koptów, Jezus ochrzcił uczniów. Szósty dzień symbolizuje również stworzenie pierwszego człowieka, dzień wcielenia i śmierci Chrystusa. O. H. E. BURMESTER, *A Coptic Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie 3(1954), s. 52-58.

⁸⁵ Ortodoksyjny Kościół Koptyjski, podobnie jak wcześniej Kościół Rzymskokatolicki, zna olej namaszczenia przedchrzcielnego. Prawdopodobnie geneza tego oleju sięga dzieła Hipolita Rzymskiego pt. *Tradycja Apostolska*, napisanego ok. 215 r. Dokument ten jest ważnym źródłem liturgicznym, zachowanym w pięciu wersjach: łacińskiej, sahidyckiej, bohairyckiej, arabskiej i etiopskiej. Omawiając chrzest mówi o oleju dziękczynienia i oleju egzorcyzmu. Biskup odmawia nad jednym olejem modlitwę dziękczynną i jest to olej dziękczynienia. Nad innym olejem odmawia egzorcyzmy i ten olej nazwany jest olejem egzorcyzmu. Chrzest jest udzielany przez prezbitera, zaś naczynia z olejami trzymają diakoni. Po wyrzeczeniu się przez katechumena szatana, prezbyter namaszcza go olejem egzorcyzmu, mówiąc: „Niech odejdzie od ciebie wszelki zły duch”. Potem przekazuje go biskupowi lub innemu prezbiterowi, po czym następują dalsze czynności chrzcielne. Z tego fragmentu dzieła, który wydawca przytoczył z wersji sahidyckiej, wynika, że olej egzorcyzmu nie jest w tym momencie błogosławiony, a jedynie egzorcyzmowany. Można jednak domniemywać, że do chrztu przynoszono olej pobłogosławiony już wcześniej i jedną jego część przeznaczano na olej dziękczynienia, a drugą na olej egzorcyzmu. Takie błogosławieństwo odbywało się w innym czasie, po modlitwie eucharystycznej. W wersji łacińskiej i etiopskiej są podobne do siebie modlitwy skierowane do Boga, który namaszczał królów, kapłanów i proroków, aby uświęcając olej uświęcił i tych, którzy są nim namaszczani i go otrzymują; by olej przynosił umocnienie tym, którzy go smakują, i uzdrowienie tym, którzy go stosują. Zob. K. LIJKA, *Utracone walory oleju katechumenów?*, w: „Liturgia Sacra” 18(2012), nr 1, s. 51–70

chrztu, aby uniknąć czasu menstruacji, bo tylko w ten sposób może w pełni uczestniczyć w liturgii i przyjmować sakramenty. Jeśli kobieta w czasie chrztu własnego dziecka miesiączkuje, nie może przystąpić do żadnych sakramentów i powinna zostać w domu⁸⁶. Kościół koptyjski podkreśla, że zawsze po urodzeniu dziecka kobieta pozostaje w rytualnej nieczystości. Jest to przypomnienie grzechu pierworodnego i faktu, że Bóg ukarał kobietę bólami porodu, a także nakazał kobietom, aby po urodzeniu nie dotykały świętych Pana, dopóki nie zostaną oczyszczone⁸⁷. Obrzęd oczyszczenia kobiety zaczyna się od słów kapłana: Aleyson Emas (Miej miłosierdzie dla nas Boże, Ojczy Wszchemogący). Następnie odmawiane są trzy litanie oraz modlitwa dziękczynna połączona ze znakami krzyża oraz namaszczeniem kobiety olejem apokalipsy. Namaszczenie kobiety ma symbolizować jej uzdrowienie. W ten sposób staje się ona gotowa by wejść do kościoła i przystąpić do Stołu Pańskiego. W zanoszonych do Boga modlitwach kapłan prosi Boga, aby miłosiernie wejrzał na kobietę, napełnił ją Duchem Świętym i oczyścił z wszystkich grzechów. W czasie modlitwy oczyszczającej odmawianej przez kapłana nad kobietą kapłan dotyka krzyżem jej głowy i odmawia modlitwę prośby o uwolnienie jej od grzechu i potępienia. Modlitwa zawiera również słowa wstawiennictwa za dzieckiem aby wzrastało w łasce, w wierze, nadziei i miłości⁸⁸. Po nałożeniu do kadzielnicy pięciu łyżeczek kadzidła kobieta zostaje okadzona.

W czasie liturgii chrztu chłopca diakon czyta Psalm 31, fragment *Listu do Hebrajczyków* (1,8-12) oraz *Ewangelii* spisanej przez św. Łukasza mówiącej o ofiarowaniu Jezusa w świątyni jerozolimskiej (2,21-35). Przy chrzcie dziewczynki diakon czyta *Psalm 44*, fragment *Pierwszego listu do Koryntian* (1 Kor 7,12-14), który mówi o tym, jak wierząc kobieta jest błogosławieństwem dla męża oraz perykopę z *Ewangelii* według św. Łukasza mówiący o Marcie i Marii (10,38-43).

1.4.2. Wyrzeczenie się szatana i egzorcyzmy

Pierwsza modlitwa z egzorcyzmem ma miejsce podczas modlitwy za dziecko, które ma otrzymać chrzest. Kapłan kreśli na głowie dziecka znak krzyża świętego

⁸⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 6.

⁸⁷ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rituals of the...*, s. 2.

⁸⁸ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 12.

i prosi Boga, o zgładzenie grzechu pierworodnego, oczyszczenie wewnętrzne i oświecenie serca tak, aby mogło chwalić Boga przez wszystkie dni swego życia.

Następnie odmawia modlitwę nad olejem apokalipsy, wzywając Boga, aby olej wyrzucił diabła i jego demony wraz z ich magią i sprawił, że dziecko stanie się pomazańcem Chrystusa.

Kapłan musi upewnić się, że dziecko nie ma na sobie łańcuszka czy innej biżuterii. Następnie namaszcza dziecko. Przy namaszczeniu czoła mówi: „Namaszczam cię (imię dziecka) w Imię Ojca i Syna i Świętego Ducha. Mocą tego oleju jesteś (imię dziecka) w Kościele Boga, Jednym, Świętym, Powszechnym i Apostolskim”. Przy namaszczeniu serca (klatki piersiowej) rąk i pleców mówi: „Ten olej niszczy siłę przeciwnika. Amen”. Diakoni odpowiadają: „Prosimy Cię Boże”.

Po namaszczeniu ma miejsce modlitwa uwielbienia wysławiająca wielką miłość Stwórcy do ludzkości, który wyprowadza w chrzcie świętym ludzkość podległą szatanowi z ciemności do swojego wspaniałego światła. Kapłan prosi Boga, aby zapisał ochrzczonych w księdze życia, zaliczył ich do grona wierzących, i uczynił z nich świątynię Ducha Świętego poprzez wzrost łaski wiary i uwolnienie od zepsucia⁸⁹.

Przed udzieleniem sakramentu chrztu diakon wzywa obecnych do modlitwy za dziecko, któremu zostaną odpuszczone grzechy. Kapłan kładzie rękę na głowie osoby chrzczonej i wypowiada słowa: „W imię Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, przygotowuje twoje ciało do oczyszczenia. W imię Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, uwalniam cię od wszystkich diabłów. W imię Jednorodzonego Syna Jezusa Chrystusa, oczyszczam cię od wszystkich diabłów”. Po każdym z trzech wezwań diakoni odpowiadają: Amen⁹⁰.

Liturgia koptyjska po modlitwie z egzorcyzmem przewiduje, że jeśli dziecko jest małe, matka rozbiera je i skierowana w kierunku zachodnim trzyma na swoim lewym ramieniu. Następnie, podnosząc prawą rękę, wyrzeka się szatana w imieniu swojego dziecka. Jeżeli chrzczona jest osoba dorosła, sama wykonuje tę czynność⁹¹.

Następną czynnością jest rozebranie dziecka. Czynność ta ma przypominać nagość Adama i Ewy, którzy ulegli podszeptom szatana i okazali się nieposłuszni Bożym nakazom. Przed grzechem nie odczuwali wobec siebie wstydu, natomiast po grzechu poznali wstyd nagości i ukryli się przed Stwórcą (Rdz 3,7-10). Wcześniej

⁸⁹ Tamże, s. 13-14.

⁹⁰ Tamże, s. 15.

⁹¹ WILLIAM SULAYMÂN QEIADAH, *Kitâè al-Disqûleyah Ta- 'àlbn al-Rusul*, Cairo 1979, s. 488-487.

obleczeni byli w łaskę i cnoty, nieposłuszeństwo sprawiło, że zostali odarci z tego ubrania i zostali nadzy⁹².

Ważną rolę w teologii koptyjskiej odgrywa kwestia orientacji baptysterium i zwracanie się ku wschodowi lub zachodowi⁹³. Zachód symbolizuje wygnanie i oddalenie od Boga, wskazuje na podległość szatanowi, który był pierwszym stworzeniem skazanym na wygnanie i odsuniętym od Boga. Kierunek zachodni oznacza koniec, śmierć, ciemność, grzech i zło. Dlatego starożytni Egipcjanie budowali cmentarze na zachodnich zboczach wzniesień lub rzek. Najlepszym tego przykładem jest Asuan gdzie wszystkie świątynie zostały wybudowane na wschodnim brzegu Nilu, a groby królów i królowych oraz inne nekropolie na zachodnim. Podobnie usytuowane są piramidy w Gizie, które służyły jako groby królów. Położono je wzdłuż zachodniego brzegu Nilu⁹⁴. Zachód symbolizuje ciemności grzechu, który prowadzi do smutku, zgodnie ze słowami psalmisty: „Płacz nadchodzi z wieczora, a rankiem okrzyki radości” (Ps 30,6). Radość wypływająca z chrztu jest wynikiem nawrócenia, uczestnictwa w Eucharystii i życia w świetle Chrystusa.

Wyrzeczenie się szatana oznacza, że zrywamy przymierze, które zawarli z nim pierwsi rodzice i stali się jego niewolnikami. Wyrzeczenie się szatana oznacza także, że odmawiamy szatanowi bycia jego niewolnikami, odrzucamy jego bluźniercze czyny, plany, kłamliwe sztuczki i oszustwa. Egzorcyzm chrzcielny sprawia, że otrzymujemy dzięki łasce Boga oczyszczenie ciała i duszy, dzięki czemu może w nas zamieszkać Duch Święty. Ciało i dusza, które wcześniej skażone były grzechem i podległe szatanowi teraz stają się świątynią Trójcy Świętej. Symbolizuje to trzykrotne tchnienie (dmuchnięcie) szafarza sakramentu na dziecko⁹⁵. Po tchnieniu matka kieruje swój wzrok ku wschodowi. Trzymając w lewej ręce dziecko, podnosi prawą rękę i składa w imieniu dziecka wyznanie wiary⁹⁶.

Skierowane się na wschód oznacza nowe narodziny. Orientacja wschodnia symbolizuje prawdziwe Światło to jest Boga, który powiedział; „Z ciemności zabłyśnie światło, jest Tym, który zabłysnął w naszych sercach, aby zajaśniało poznanie chwały Bożej na obliczu Chrystusa” (2 Kor 4,6). Uczy tego Psalmista: „Albowiem w Tobie jest źródło życia i w Twej światłości oglądamy światłość” (Ps 36,10) oraz Ewangelieści:

⁹² BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 16.

⁹³ Na temat liturgii konsekracji baptysterium zob. G. HORNER, *The service for the Consecration of the Church and Altar, According to the Coptic Rite*, London 1902.

⁹⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 17.

⁹⁵ Tamże, s. 18.

⁹⁶ Tamże, s. 19.

„Lud pogrążony w ciemności ujrzał wielkie światło i mieszkańcom mrocznej krainy śmierci weszła światłość” (Mt 4,16) oraz „Dzięki wielkiemu zmiłowaniu naszego Boga, nawiedzi nas z wysoka Wschodzące Słońce, by oświecić tych, którzy pozostają w mroku i cieniu śmierci” (Łk 1,78-79). Teologia koptyjska widzi w obróceniu twarzy w kierunku wschodnim wolę wyrzeczenia się szatana i jego ciemnych spraw, chęć walki z grzechem, pragnienie bycia w światłości i życia w świętości, które dawane jest w czasie chrztu i podczas chrztu bywa odnawiane. Orientacja wschodnia upamiętnia Eden, który utracili pierwsi rodzice, a który znajdował się na wschodzie (por. Rdz 2,8)⁹⁷.

Dlatego teologia koptyjska kładzie taki akcent na obrócenie się ku wschodowi. Rodzice dziecka i jego chrzestni przez podniesienie prawej ręki i wyznanie swojej wiary, odnawiają przymierze z Chrystusem, modląc się do Boga i błagając Go o wytrwanie w tym świętym przymierzu.

W IV wieku po narodzeniu Chrystusa, na terenie Egiptu, powstał *Euchologion Serapiona*, w którym znajdujemy modlitwę stosowaną w czasie namaszczenia katechumenów przystępujących do chrztu oraz modlitwę nad krzyżem, którym namaszczone już ochrzczone. W modlitwie przedchrzcielnej wyrażone są skutki, jakie to namaszczenie ze sobą niesie, nie ma jednak wyjaśnienia, o jaki olej tu chodzi. Druga modlitwa może sugerować, że jest to olej inny niż krzyżmo⁹⁸.

1.4.3. Ryt chrzcielny

Chrzcielnica (baptysterium) ma być wypełniona czystą wodą. Następnie kapłan wlewa do niej olej apokalipsy, czyniąc trzykrotnie znak krzyża. Odmawia modlitwę dziękczynną. Do kadzielnicy nakłada pięć łyżeczek kadzidła czyniąc przy tym kolejne

⁹⁷ Tamże, s. 20.

⁹⁸ Modlitwa przedchrzcielna oparta jest w dużym stopniu na biblijnych cytatach i przedstawia się następująco: *Panie miłujący ludzi i miłujący dusze, miłosierny i litościwy, Boże prawdy, wzywamy Cię posłuszni i ufający obietnicom Twego Jednorodzonego, który powiedział: Jeśli komuś odpuszczicie grzechy, są mu odpuszczone, i namaszczone tym namaszczeniem tych, którzy lub te, które przystępują do tego boskiego odrodzenia, błagając, aby Pan nasz Jezus Chrystus dał im uzdrawiającą i umacniającą siłę i objawił się przez to namaszczenie i wyrwał z ich duszy, ciała i ducha wszelkie znamię grzechu i nieprawości lub szatańskiej pobudki, a w swej łasce udzielił im odpuszczenia, aby uwolnieni od grzechu żyli dla sprawiedliwości i przemienieni przez to namaszczenie i oczyszczeni przez obmycie i odnowieni Duchem potrafili na przyszłość pokonać czyhające na nas nieprzyjemne siły i pułapki tego życia i w ten sposób mogli się złączyć i zjednoczyć z owczarnią Pana i Zbawiciela naszego Jezusa Chrystusa i wraz ze świętymi stać się dziedzicami obietnic, ponieważ przez Niego (Tobie) chwała i panowanie w Duchu Świętym na wszystkie wieki wieków. Amen*”. *Euchologion Serapiona* 22, tł. A. CABA, ŻMT 42, s. 312*-313*.

trzy znaki krzyża. Diakon odczytuje fragment listu do Tytusa (2,11-3,8) który opowiada o różnicy w postawie osoby żyjącej bez chrztu i po chrzcie świętym. Następnie czytany jest tekst z *Pierwszego Listu św. Jana* (5,5-14), opowiadanie o nawróceniu etiopskiego dworzanina (Dz 8,26-40), *Psalm 31* i fragment *Ewangelii wg św. Jana* mówiący o Jezusie i Nikodemie (J 3,1-21). Po czytaniach z Pisma Świętego kapłan odmawia siedem litanii. Trzykrotnie wlewa do wody olej katechumenów i trzykrotnie dmucha (tchnie) w wodę⁹⁹. Przed wejściem do baptysterium ściąga się buty. Rodzice powinni stać przed biskupem lub kapłanem na skórze owcy, wyrzec się szatana i wyznać wiarę za swoje dziecko. Skóra z owcy ma przypominać odzież, którą Adam i Ewa odziali się po upadku. Następnie rodzice, chrzestni i kapłan wchodzi do wody. Stojąc w wodzie kapłan wlewa trzykrotnie do baptysterium myron. Kapłan, recytując *Psalm*, porusza wodę w baptysterium. Czynność ta ma przypominać anioła, który w stosownym czasie zstępował z nieba i poruszał wody sadzawki Betezda (J 5,4). W tym czasie zgromadzenie śpiewa *Psalm 150*¹⁰⁰.

Rodzice i chrzestni wyrzekają się szatana i wyznają wiarę w Jezusa Chrystusa odmawiając apostołskie wyznanie wiary. Diakon lub rodzice stojący w baptysterium podają kapłanowi dziecko (jeśli nie ma baptysterium, to chrzest odbywa się odpowiednio głębokiej chrzcielnicy). Dziecko przynoszone jest od strony zachodniej i podawane jest z lewej strony. Chrzest odbywa się przez trzykrotne, pełne, zanurzenie¹⁰¹ w wodzie i wypowiedzenie słów: „Ja ciebie chrzczę (imię dziecka). W imię ojca. Amen. I Syna. Amen. I Świętego Ducha. Amen”¹⁰². Imię chrzczonego dziecka musi być imieniem biblijnym lub imieniem osoby świętej.

1.4.4. Wyjaśnienie obrzędu

⁹⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 28-34. Zob. R.M. WOOLLEY, *Coptic Offices*, London 1930.

¹⁰⁰ B. T. A. EVETTS, *The Rites of the Coptic Church, the Order of Baptism and the Order of Matrimony*, London 1888; zob. BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 34-36.

¹⁰¹ Na temat chrztu przez zanurzenie w teologii koptyjskiej zob.: HABIB JIRGIS, *Asrar al-Kanisah al-Sab'ah*, s. 46; W.A. JURGENS, *The Faith...*, t. III, s. 29; W.B. MARRIOTT, *Baptism*, w: *A Dictionary of Christian Antiquities*, W. SMITH, S. CHEETHAM (red.), t. I, London 1908, s. 155-72; H.R. PERCIVAL, *The Seven Ecumenical Councils*, w: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. VII, Michigan 1956.

¹⁰² COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rituals of the...*, s. 4.

Dziecko zanurzane jest twarzą w kierunku wody. Po wypowiedzeniu słów: „Ja ciebie chrzczę (imię dziecka). W imię ojca. Amen” kapłan podnosi dziecko z wody i tchnie na nie. Po czym ponownie je zanurza wzywając imienia Syna Bożego. Wyciąga je z wody i ponownie tchnie. Podobne czynności wykonuje przyzywając Ducha Świętego. Trzykrotne zanurzenie jest upamiętnieniem śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, który przez trzy dni przebywał w otchłani.

Przepisy liturgiczne Kościoła koptyjskiego zwracają uwagę, że jeśli chrzest odbywa się w chrzcielnicy, a nie w baptysterium, należy zadbać o to, by woda chrzcielna nie była rozlewana i nie dostawała się pod nogi. Matka dziecka ma zadbać o ręcznik i ubrania, które zostaną nałożone nowemu chrześcijaninowi. W przypadku, gdy chrzci się wiele dzieci¹⁰³ najpierw odbywa się chrzest chłopców, a następnie dziewczynek. Powyższy przepis wywodzą Koptowie z faktu, że to mężczyzna jest głową kobiety¹⁰⁴.

Po chrzcie i namaszczeniu myronem dziecko otrzymuje nowe ubranie, które symbolizuje nowe życie. Zgodnie z Tradycją szaty ubierane po chrzcie są koloru białego i mają przypominać lśniące szaty Chrystusa ze sceny Przemienienia Pańskiego. Św. Paweł nazywa to przyobleczeniem w Chrystusa: „Wy przecież zostaliście zanurzeni w Chrystusa, przyoblekliście się w Chrystusa” (Ga 3,27). Ochrzczony staje się nowym stworzeniem (zob. 2 Kor 5,17).

Po nałożeniu białej szaty, symbolizującej również czystość, kapłan przewiązuje szatę czerwoną wstążką, układającą się na plecach w kształt krzyża, mającą symbolizować zbawienie przez krzyż i Najdroższą Krew Jezusa Chrystusa¹⁰⁵.

Następnie nakłada się na głowę dziecka koronę symbolizującą dziecięstwo Boże i przynależność do Królestwa Bożego¹⁰⁶.

Po zakończeniu chrztu świętego, odbywającego się w baptysterium, kapłan i towarzyszące osoby muszą się obmyć i przebrać. W przypadku, gdy chrzest odbywa się w chrzcielnicy, kapłan musi umyć ręce i usunąć z nich resztki myronu. Następnie zobowiązany jest do wymycia okolic chrzcielnicy. Kościół koptyjski zaleca, aby baptysteria i chrzcielnice były zaopatrzone w specjalne urządzenia umożliwiające spuszczenie poświęconej wody do ziemi¹⁰⁷. Spuszczenie wody jest wskazane, ponieważ

¹⁰³ SHENOUDA III, *Comparative Theology*, London 1988, s. 33-38.

¹⁰⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 39.

¹⁰⁵ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rituals of the...*, s. 5.

¹⁰⁶ Ten obrzęd nie jest obecnie powszechnie stosowany.

¹⁰⁷ O.H.E. BURMESTER, *The Baptismal Rite...*, s. 73n.

wysoka temperatura może doprowadzić do rozpoczęcia procesu gnilnego. Woda nie powinna znajdować się w chrzcielnicy dłużej niż trzy dni¹⁰⁸. Nie można też dolewać nowej wody do uprzednio poświęconej podobnie jak nie dolewa się wina do kielicha po przeistoczeniu w krew.

1.5. Chrzestni

Instytucja rodziców chrzestnych sięga swymi korzeniami czasów prześladowań cesarza Nerona. Przeprowadzona przez niego fala prześladowań chrześcijan sprawiła, że wiele dzieci straciło swoich rodziców. Dlatego wprowadzona została funkcja rodziców chrzestnych, którzy zobowiązani zostali do chrześcijańskiego wychowania sierot¹⁰⁹. Z tego względu Ortodoksyjny Kościół Koptyjski stawia pewne wymagania dla kandydatów na chrzestnych.

Rodzicami chrzestnymi w Kościele koptyjskim mogą być wierni tego Kościoła, wierzący i praktykujący, kochający Boga i Jego Kościół. Chrzestni muszą mieć pełną więź z Kościołem i być wolni od jakichkolwiek kar kościelnych¹¹⁰.

1.6. Chrzest niemowląt

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski praktykuje chrzest niemowląt. Ubolewa jednak, że niektóre ruchy protestanckie odmawiają chrztu dzieciom, powołując się na konieczność wiary i słowa Pana Jezusa: „Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony” (Mk 16,16). Dla Kościoła koptyjskiego jest to dowód na to, że część protestantów nie rozumie misterium chrztu świętego¹¹¹.

Chrzest dzieci wypływa z troski o ich zbawienie: „... jeśli ktoś nie narodzi się z wody i Ducha, nie może wejść do Królestwa Boga” (J 3,5). Kościół koptyjski, kierując się dobrem życia wiecznego dzieci udziela im chrztu. Drugim powodem takiego chrztu jest fakt, że poprzez chrzest małe dzieci mają możliwość praktykowania życia w Kościele i czerpania radości z przystępowania do innych sakramentów. Mogą dzięki temu korzystać ze wszystkich środków łaski w Kościele. W ten sposób

¹⁰⁸ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 40..

¹⁰⁹ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rituals of the...*, s. 2-3.

¹¹⁰ Tamże, s. 4.

¹¹¹ SHENOUDA III, *Comparative Theology*, s. 33.

przygotowuje Kościół przygotowuje już niemowlęta do życia wiary. Gdyby wyłączyć je z Kościoła, pozbawilibyśmy ich wiary i środków łaski.

Kościół koptyjski podkreśla, że słowa Pana Jezusa: „Kto uwierzy i zostanie ochrzczony, będzie zbawiony” skierowane są do dorosłych, którzy potrafią zrozumieć znaczenie wiary. Dlatego nie można udzielać chrztu świętego dorosłym, jeśli nie wierzą. Jeśli chodzi o niemowlęta, Kościół koptyjski kieruje się słowami Jezusa: „Pozwólcie dzieciom przyjść do Mnie i nie zabraniajcie im, bo do takich jak one należy Królestwo Niebios” (Mt 19,14).

Z punktu widzenia wiary małe dzieci są na etapie jej tworzenia. Gdyby Kościół był bezwzględnie konsekwentny w ślepym wypełnieniu słów Chrystusa, nie doszukując ich głębi duchowej to musiałby zabronić chrztu wielu dorosłym, którzy nie są dojrzali psychicznie, aby zrozumieć fakt i głębię wiary, wykluczeni zostaliby: chłopcy, robotnicy, analfabeci, słabo wykształceni i upośledzeni umysłowo, którzy nie mogliby poznać głębię cnoty wiary¹¹².

Kościół koptyjski twierdzi, że ci którzy zaprzeczają paedobaptyzmowi, w rzeczywistości zaprzeczają konieczności chrztu dla zbawienia.

Teologia koptyjska podkreśla, że w Piśmie Świętym mamy informacje o chrztach całych rodzin lub całych domów, a więc nie ma żadnych wątpliwości co do faktu, że w tych rodzinach były również dzieci. I tak np.: chrzest strażnika więziennego w Filipi, kiedy św. Paweł i św. Syłas powiedzieli do niego: „Uwierz w Pana Jezusa Chrystusa, a będziesz zbawiony, ty i twój dom” (Dz 16,31), oznacza to, że wiara strażnika byłaby pierwszym krokiem, który doprowadziłby jego dom do zbawienia. „Następnie jemu i wszystkim jego domownikom opowiedzieli naukę Pana. Przyjął ich więc tej godziny w nocy, obmył rany i natychmiast został ochrzczony wraz z całym swoim domem” (Dz 16,32-33). Pismo Święte nie mówi nic, żeby ze chrztu zostały zwolnione dzieci. Podobne zdarzenie miało miejsce w przypadku chrztu Lidii, która sprzedawała purpurę „została ochrzczona razem ze swoim domem” (Dz 16,15). Święty Paweł napisał: „Ochrzcilem też dom Stefanasa” (1 Kor 1,16)¹¹³.

1.7. Chrzest dorosłych

¹¹² Tamże, s. 34-35.

¹¹³ Tamże, s. 36-37.

Jeśli chrzczona jest osoba dorosła, po wyrzeczeniu się szatana i wyznaniu wiary, wierni opuszczają pomieszczenie, a katechumen rozbiera się i schodzi do baptysterium gdzie zanurza się do szyi. Następnie kapłan trzykrotnie zanurza jego głowę wypowiadając formułę chrzcielną. Po chrzcie nowo ochrzczony wyciera się w przygotowane ręczniki i ubiera szatę chrzcielną. Kapłan namaszcza go myronem 36 razy¹¹⁴.

Jeśli chrzest przyjmuje kobieta, wówczas kapłan wychodzi a diakonise pomagają się jej rozebrać i wejść do baptysterium. Następnie wprowadzany jest kapłan, który trzykrotnie zanurza jej głowę w wodzie wypowiadając formułę chrzcielną. Zaleca się aby kapłana dzieliła od kobiety zasłona. Po chrzcie kapłan opuszcza salę chrztu a kobieta wyciera ciało i ubiera odpowiednie szaty. Wówczas następuje obrzęd namaszczenia świętym myronem głowy oraz zmysłów: uszu, oczu, nozdrzy, ust i obu nadgarstków. W ten sposób dokonuje się bierzmowanie¹¹⁵.

1.8. Chrzest krwi

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zachowywał starożytne, głębokie przekonanie, że ci, którzy ponoszą śmierć za wiarę, nie otrzymawszy chrztu, zostają ochrzczeni przez swoje męczeństwo i śmierć dla Chrystusa i z Chrystusem. Chrzest krwi, nie będąc sakramentem, przynosi w teologii koptyjskiej owoce chrztu. Takie nauczanie znajduje odzwierciedlenie w Objawieniu Bożym spisany przez św. Mateusza: „Do każdego więc, kto się przyzna do Mnie przed ludźmi, przyznam się i Ja przed Moim Ojcem, który jest w niebie” (Mt 10,32) i „Kto utraci swoje życie z Mojego powodu, odnajdzie je” (Mt 16,25). Kościół koptyjski wierny jest doktrynie niepodzielonego jeszcze Kościoła, która ukształtowała się w czasach pierwszych prześladowań jako konsekwencja dużej liczby katechumenów ponoszących męczeństwo. Zarówno Tertulian, jak i Cyryl Jerozolimski wiążą chrzest wody i krwi z faktem, że z boku ukrzyżowanego Odkupiciela wypłynęły krew i woda.

W trzynastej katechezie przedchrzcielnej św. Cyryla Jerozolimskiego czytamy: „Krew i woda były początkiem cudów Mojżesza. To samo było ostatnim cudem Jezusa. Mojżesz najpierw przemienił rzekę w krew – Jezus kazał na końcu wodzie i krwi wypłynąć ze swego boku z powodu dwu głosów – sędziego i wołającego ludu, lub

¹¹⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 41-42.

¹¹⁵ Tamże, s. 42.

z powodu wiernych i niewiernych. Gdy bowiem Piłat powiedział: *Nie jestem winien* i umył w wodzie swe ręce, lud zawołał: *Niech jego krew spłynie na nas!* (Mt 27,25). Jedno i drugie wypłynęło z boku: woda dla sędziego, krew dla wołającego ludu. Można to jeszcze inaczej rozumieć. Dla Żydów była krew, dla chrześcijan woda. Na pierwszych Jego prześladowców z krwi przyszło przekleństwo, dla ciebie zaś jako wierzącego przyjdzie teraz z wody zbawienie. Nic bowiem, nie stało się bez celu. Ojcowie nasi w swych objaśnieniach Pisma Świętego podają tu jeszcze inne uzasadnienie. Ponieważ zbawienny chrzest według Ewangelii działa w dwojaki sposób – w katechumenach przez wodę, w czasie prześladowania zaś w świętych Męczennikach przez ich krew – wypłynęły z boku Zbawiciela krew i woda, aby tak w chrzcie jak i w czasie męczeństwa za Chrystusa zapewnić łaskę wyznania. Jest jeszcze inne wyjaśnienie rany w boku. Pierwszą, która spowodowała grzech, była z boku utworzona kobieta. Gdy jednak przyszedł Jezus, aby tak mężczyznom, jak i kobietom darować przebaczenie, pozwolił sobie przebić bok dla kobiet, aby je uwolnić z grzechu”¹¹⁶.

Podobnie nauczał Jan Chryzostom: „Nie dziwcie się, że nazwałem męczeństwo chrztem. I w nim bowiem udziela się w pełni obfitości Duch oraz dokonuje się cudowne i zaskakujące zgładzenie grzechów i oczyszczenie duszy. A jak przyjmujący chrzest obmywani są w wodzie, tak męczennicy obmywani są we własnej krwi”. Również nieochrzczone dzieci, umierające dla świadectwa Chrystusa, zaliczają się do grona męczenników, jak zaświadcza liturgia święta świętych Młodzianków męczenników. Chrzest jest w swej istocie zanurzeniem w śmierć Chrystusa i dlatego wszyscy męczennicy za wiarę otrzymują koronę męczeństwa i życie wieczne¹¹⁷.

Teologia koptyjska podkreśla związek męczeństwa ze śmiercią Chrystusa. Gdy Jezus umarł na krzyżu, żołnierz przebił Go włócznią, a z ran Zbawiciela wypłynęła krew i woda. Dlatego w czasie pokoju otrzymujemy zbawienie przez wodę chrzcielną, a w czasie prześladowań przez krew¹¹⁸.

1.9. Chrzest umierających

¹¹⁶ CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000, s. 185-206.

¹¹⁷ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 43.

¹¹⁸ Tamże, s. 43.

W niebezpieczeństwie śmierci teologia koptyjska nakazuje przyniesienie dziecka do kościoła i udzielenie chrztu. W takim przypadku chrzest może odbyć się przez polanie, a nie zanurzenie, a kapłan nie obowiązuje post. Matka ze względu na nieczystość nie może być obecna. W przypadkach szczególnych zezwala się na natychmiastowy chrzest udzielany również przez ochrzczonych świeckich. Jeśli niebezpieczeństwo mija i umierające dziecko pozostanie przy życiu, chrzest bezwzględnie musi być dopełniany namaszczeniem myronem. Jeśli dziecko umrze jego dusza idzie do nieba¹¹⁹.

1.10. Szafarz

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że Chrystus zwrócił się do Apostołów, by głosili jego Ewangelię i udzielali chrztu (zob. Mt 28,19; Mk 16,16). Gdy liczba wyznawców Chrystusa wzrastała, Apostołowie przekazali tę władzę biskupom i prezbiterom, którzy z pomocą diakonów udzielali pierwszego sakramentu. Dzieje Apostolskie podają, że diakon Filip ochrzcił dworzanina królowej Etiopii (Dz 8,38), kiedy ten wyznał wiarę w Jezusa. Św. Ignacy Antiocheński (107) pisał w liście do Smyrneńczyków: „Nie wolno bez biskupa ani chrzczyć, ani agapy odprawiać, cokolwiek jednak on zaaprobował, jest zgodne z wolą Boga, by to, co się sprawuje, było mocne i ważne”¹²⁰. Kościół koptyjski twierdzi, że pozwolenie takie otrzymywali prezbiterzy. Tertulian natomiast pisał: „Należy przy końcu dodać upomnienie o zachowaniu się w sprawie udzielania i otrzymywania chrztu; najwyższy kapłan, którym jest biskup, może go udzielić, a następnie prezbiterzy i diakoni, ale za pozwoleniem biskupa [...] także i laicy mają to prawo, co bowiem słusznie przyjmuje się, słusznie można udzielać”¹²¹. Tertulian apeluje jednak, aby świeccy nie przywłaszczali sobie prawa, które mają biskupi. Krytykuje również heretyckie kobiety, które udzielały chrztu świętego¹²². Teologia koptyjska odwołuje się także do św. Cypriana, który uważał, że chrztu mogą udzielać tylko przełożeni¹²³. Nawiązuje również do św. Epifaniusza z Cypru, który powiedział: „Zgodnie z rytuałem kościelnym diakoni nie mogą udzielać

¹¹⁹ Tamże, s. 44.

¹²⁰ IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Smyrneńczyków*, EP 65.

¹²¹ TERTULIAN, *De baptismo*, CV XX, 214; EP 310.

¹²² TERTULIAN, *De praescriptione haereticorum*, PL II, 56, EP 300.

¹²³ CYPRIAN, *Epistolae*, CV 3, 2, 783, EP 594.

żadnego sakramentu, ale biorą udział w służbie (siedmiu) sakramentów”¹²⁴. W innym miejscu Epifaniusz stwierdził, że kiedy zaistnieje pilny przypadek, można pozwolić na udzielenie chrztu świętego świeckim mężczyznom, np. w wypadku zagrożenia życia dziecka, które nie mogłoby być zaniezione do kościoła by tam otrzymać ów sakrament¹²⁵. Nie zezwala jednak na udzielanie chrztu przez kobiety. Swój zakaz argumentuje faktem, że gdyby Chrystus pragnął aby kobiety udzielały chrztu to sam przyjąłby go z rąk swojej Matki, a nie od Jana Chrzciciela¹²⁶. Ostatecznie teologia koptyjska stoi na stanowisku, że chrzest jest jedynym sakramentem, którego w przypadku konieczności może udzielić również świecki na mocy kapłaństwa królewskiego, ale musi być on chrześcijaninem - członkiem Kościoła koptyjskiego, gdyż sakrament może być sprawowany tylko w Kościele. Z tego względu Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie uznaje chrztu udzielonego poza tym Kościołem.

1.11. Podmiot chrztu

Kościół koptyjski zwraca uwagę na powszechność nakazu pozostawionego przez Chrystusa: „Idąc więc, czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego” (Mt 28,19). Polecenie te nie zawiera żadnego wyjątku i ma obejmować wszystkie narody. Do chrztu wzywa więc Chrystus wszystkich i obiecuje zbawienie tym, którzy uwierzą w Niego i przyjmą chrzest (por. Mk 16,16). Dlatego teologia koptyjska uwypukla konieczność chrztu dzieci jak najszybciej po urodzeniu z obawy przed chorobą lub niespodziewaną śmiercią¹²⁷. Doktryna koptyjska formułuje opinię, że nikt, kto nie został ochrzczony nie zostanie przyjęty do Królestwa Bożego¹²⁸. Tak więc misterium chrztu jest koniecznym warunkiem do zbawienia tak dla dzieci jak i dorosłych (zob. Mk 16,16; J 3,5). Teologia Kościoła koptyjskiego eksponuje co prawda fakt, że nie można ponownie ochrzcić tych, którzy zostali prawnie ochrzczeni, przez prawosławnych duchownych, ale nakazuje powtórzenie chrztu, dla tych, którzy zostali ochrzczeni przez heretyków (katolików), lub przez nietradycyjne sekty (Kościoły protestanckie)¹²⁹.

¹²⁴ EPIFANIUSZ Z CYRU, *Heresies*, 89.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże. Zob. M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 57-58..

¹²⁷ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. III, s. 67-73.

¹²⁸ Tamże, s. 67.

¹²⁹ Tamże, t. IV, s. 5-6.

2. Bierzmowanie

Bierzmowanie w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim zajmuje miejsce między chrztem a Eucharystią¹³⁰. Obrzędy bierzmowania bezpośrednio połączone z chrztem czynią z tego sakramentu jego dopełnienie. Problem biblijnego świadectwa odnośnie sakramentu bierzmowania był zawsze niełatwy. Nic więc dziwnego, że także we współczesnej teologii i naukowej interpretacji Pisma Świętego nasuwa się szereg pytań, a nawet powiększa się dotychczasowe aporie.

2.1. Ustanowienie sakramentu bierzmowania

Teologia koptyjska podkreśla, że bierzmowanie jest jednym z siedmiu sakramentów¹³¹ ustanowionych przez Jezusa Chrystusa i dzięki niemu otrzymujemy pieczęć Ducha Świętego¹³². Sakrament ten nazywany jest też sakramentem myronu, świętym namaszczeniem albo sakramentem konfirmacji¹³³.

Kościół Koptyjski podkreśla, że sakrament bierzmowania ustanowiony został w chwili, gdy Chrystus wypowiedział słowa: „Jeśli ktoś pragnie, niech przyjdzie do Mnie i niech pije. Kto wierzy we Mnie, jak mówi Pismo, strumienie wody żywej, popłyną z jego wnętrza’. A powiedział to o Duchu, którego mieli otrzymać ci, którzy uwierzyli w Niego. Duch bowiem dotychczas nie był dany, gdyż Jezus nie został jeszcze uwielbiony” (J 7,37-39)¹³⁴. O bierzmowaniu wspomina św. Łukasz w *Dziejach Apostolskich*: „Kiedy apostołowie w Jerozolimie dowiedzieli się, że Samaria przyjęła Słowo Boga, wysłali do nich Piotra i Jana. Oni przyszli i pomodlili się za nich, aby otrzymali Ducha Świętego. Na żadnego z nich bowiem jeszcze nie zstąpił. Byli jedynie

¹³⁰ SHENOUDA III, *The Epiphany*, Cairo 1999, s. 5-6.

¹³¹ T.Y. MALLATY, *The Gift Of The Holy Spirit*, Cairo 1991, s. 44.

¹³² SHENOUDA III, *The Feast of the Annunciation*, Cairo 1997, s. 13.

¹³³ O.H.E. BURMESTER, *Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: „Publications de l’Institut d’études orientales de la Bibliothèque patriarcale d’Alexandrie” 3(1954), s. 52-58.

¹³⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 2002, s. 2; zob. ARCHBISHOP BASILIOS, *Confirmation*, w: A.S. ATIYA (red.), *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York 1991, kol. 585-586.

ochrzczeni w imię Pana Jezusa. Wtedy więc wkładali na nich ręce, a oni otrzymywali Ducha Świętego” (Dz 8,14-17). Duch Święty był przekazany przez nałożenie rąk. Gdy liczba wierzących w Chrystusa znacząco wzrosła, Apostołowie nie byli w stanie każdej osobie nałożyć rąk i przekazać im Ducha Świętego. Dlatego sami przygotowywali myron, który rozesłali do lokalnych Kościołów, aby tam w ich imieniu kapłanów przekazywali ochrzczoneму dar Ducha Świętego.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla przede wszystkim znaczenie pneumatologiczne oraz rekonyliacyjne bierzmowania. Ochrzczony jest namaszczone przez biskupa lub prezbitera trzydziestoma sześcioma znakami krzyża na stawach i narządach zmysłów, dzięki czemu Duch Święty może w nim zamieszkać. Jego ciało i dusza stają się świątynią Ducha Świętego. Przez to namaszczenie Bóg udziela ochrzczoneму łaski potwierdzenia i umocnienia, jak również darów Ducha Świętego¹³⁵.

2.2. Obrzęd namaszczenia - aspekt pneumatologiczny

Namaszczenie zewnętrznych organów człowieka myronem oznacza namaszczenie mocą wewnętrznej duszy i duchowych zmysłów mocą Boga żeby walczyć ze złem i jego mocą. Tak się dzieje, ponieważ myron jest najpotężniejszą bronią przeciw szatanowi i najlepszą ochroną przed grzechem i pokusami. Apostołowie udzielali tego sakramentu¹³⁶ przez nałożenie rąk po chrzcie, jak czytamy w *Dziejach Apostolskich* kiedy święty Piotr i święty Jan kładli ręce na mieszkańców Samarii, którzy byli ochrzczeni w imię Pana Jezusa i otrzymali Ducha Świętego (Dz 8,15-17)¹³⁷.

*Encyklopedia Koptyjska*¹³⁸ odwołuje się w tym miejscu do jednego z najstarszych świadectw, w którym pojawia się pneumatologiczne tłumaczenie obrzędów pochrzcielnych. Chodzi o dzieło Tertuliana *O chrzcie* z przełomu II i III w po Chr. Tertulian opisuje tam inicjację chrześcijańską w Kościele Kartagińskim. W odniesieniu do sakramentu chrztu stwierdza: „w wodzie jednak nie otrzymujemy Ducha Świętego, lecz pod kierunkiem anioła w wodzie oczyszczeni przygotowujemy się dla Ducha Świętego”¹³⁹. Natomiast „zaraz po wyjściu z kąpieli chrzcielnej namaszcza się nas świętym namaszczeniem (*benedictam unctionem*). Czyni się to

¹³⁵ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 2.

¹³⁶ SHENOUDA III, *Comparative Theology*, London 1988, s. 140.

¹³⁷ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 3.

¹³⁸ F. MEGALLY, *Chrism*, w: A.S. ATIYA (red.), *The Coptic Encyclopedia*, t. II, kol. 521.

¹³⁹ TERTULIAN, „*O chrzcie*”, w: J. SŁOMKA (opr.), *Chrzest i pokuta w Kościele pierwotnym. Antologia tekstów I-III w.*, Kraków 2004, s. 161.

zgodnie z dawnym zwyczajem, według którego zwykło się namaszczać kapłanów olejem z rogu. W ten sposób Mojżesz namaścił Aarona (Wj 30,30; Kpł 8,1), stąd też nazwano go pomazańcem od krzyżma, które tłumaczy się namaszczeniem. To właśnie namaszczenie nadało imię Panu. Otrzymał on namaszczenie w sposób duchowy, gdyż namaścił go Bóg Ojciec Duchem Świętym, jak to poświadczają *Dzieje Apostolskie*: ‘Zebrali się bowiem w tym mieście przeciw świętemu Synowi Twemu, któregoś namaścił’ (Dz 4,27)”¹⁴⁰. Tertulian podkreśla, że: „Wyszędłszy z kąpieli chrzcielnej otrzymujemy, zgodnie z dawną karnością, namaszczenie błogosławione [...]. Namaszczenie w nas odnosi się do ciała, lecz daje zysk duchowy tak samo, jak czynność cielesna chrztu zanurzająca nas w wodzie powoduje skutek duchowy, tj. uwolnienie od grzechów. Dalej następuje nakładanie ręki błogosławiącej, która przywołuje i zaprasza Ducha Świętego”¹⁴¹. Kościół Koptyjski podkreśla za Tertulianem, że „Ciało obmywamy, aby duszę oczyścić, ciało namaszczaamy, aby duszę poświęcić, ciało znaczymy krzyżmem (myronem), aby duszy bronić, ciało nałożeniem ręki zacieniamy, by duszę oświecić duchem, ciało odżywia się Ciałem i Krwią Chrystusa, by dusza z Boga moc otrzymała”¹⁴².

Teologia koptyjska podkreśla element nakładania ręki w sakramencie bierzmowania. Opiera się przy tym na cytowanym wyżej Tertulianie oraz św. Cyprianie, który pisał: „Rodzi się ktoś nie przez nałożenie ręki, kiedy to otrzymuje Ducha Świętego, lecz przez chrzest, aby już narodzony otrzymał Ducha”¹⁴³. Cyprian odróżnia obrzędy chrztu i bierzmowania. Pisze on również o stosowaniu znaku krzyża przy udzielaniu sakramentu bierzmowania. Zna on obrzęd namaszczenia chrzcielnego ale nie wiąże go z otrzymaniem darów Ducha Świętego¹⁴⁴.

Koptyjski biskup Mettaous podkreśla, że dla jego Kościoła niezwykle ważną rolę posiada świadectwo Cyryla Jerozolimskiego, który przedstawia wiarę Kościoła Wschodniego¹⁴⁵. Św. Cyryl zdawał sobie sprawę, że w sakramencie chrztu działa nie sama woda, lecz i Duch Święty obejmujący duszę od wewnątrz¹⁴⁶. Obecność Trzeciej Osoby Trójcy Świętej i Jej uświęcające działanie łączy z namaszczeniem: „Jak chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest chlebem zwykłym, lecz Ciałem

¹⁴⁰ Tamże, s. 166

¹⁴¹ TERTULIAN, *De baptismo*, CV 20,206, EP 304.

¹⁴² Tamże, CV 47,36, EP 362; zob. BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 5.

¹⁴³ ŚW. CYPRIAN, *Epist.* 74,7, CV 3, 2, 804, zob. BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 5.

¹⁴⁴ ŚW. CYPRIAN, *Epist.* 74,7, CV 3, 2, 788, EP 592.

¹⁴⁵ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 5.

¹⁴⁶ ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses*, PG XXXIII, 985.

Chrystusa, tak i ów święty olej nie jest tylko zwykłym lub – jak kto woli – pospolitym olejem po modlitwie błagalnej, lecz darem Chrystusa i Ducha Świętego; obecność Jego bóstwa sprawia to, co przedstawia symboliczne namaszczenie na czole i innych zmysłach, kiedy bowiem olejem widzialnym namaszcza się ciało, dusza uświęca się przez świętego i ożywiającego ducha¹⁴⁷.

Teologowie koptyjscy słusznie podkreślają, że nie było możliwości, żeby Apostołowie wędrowali do wszystkich krajów i miast i nakładali ręce na ochrzczone, więc ustanowili namaszczenie myronem jako alternatywę nałożenia rąk dla zamieszkania Ducha Świętego¹⁴⁸. Teologia koptyjska zauważa, że pierwszy olej myronu zrobili Apostołowie. Wzięli oni niektóre pachnące olejki, jakimi namaszczone było ciało Jezusa i zioła takie, jakie przyniosły kobiety, by namaścić Jego ciało. Następnie dodali to wszystko do czystej oliwy z oliwek, modlili się nad nią w Wieczerniku i zrobili z tego maść, żeby udzielić daru Ducha Świętego dla ochrzczone. Jest ona również używana do uświęcania wody chrzcielnej, święcenia kościołów, ołtarzy czy naw w kościołach. Apostołowie zdecydowali, że ich następcy, biskupi, muszą na nowo tworzyć myron, gdziekolwiek się będzie kończył, przez połączenie oryginalnego oleju z nowym. Kościół koptyjski naucza, że kiedy święty Marek przyjechał do Aleksandrii, wziął ze sobą trochę myronu zrobionego przez Apostołów. Używał go w sakramentach krzyżma. Używali go również patriarchowie, którzy byli jego następcami. Taka praktyka kontynuowana była do czasów papieża Atanazego – dwudziestego patriarchy Aleksandrii, który podjął decyzję, by przygotowywać olej myronu w Aleksandrii¹⁴⁹. Papież Atanazy miał otrzymać zacyzyn zawierający zioła dotykające Ciała Pańskiego w czasie Jego pogrzebu i oryginalny, przygotowany przez Apostołów i przywieziony przez św. Marka do Egiptu¹⁵⁰. To właśnie on rozprowadził ten olej po kościołach w Rzymie, Antiochii i Konstantynopolu razem z dokumentami potwierdzającymi jego autentyczność. Do dnia dzisiejszego myron był przygotowywany w Kościele koptyjskim dwadzieścia dziewięć razy.

Myron składa się z około 30 rodzajów ziół i pachnideł¹⁵¹ (m.in. mirry, aloesu, kadzidła, cynamonu, kasji, pachnącej trzciny, ostu, balsamu, ambry, piżma), które są

¹⁴⁷ Tamże, 1089. Zob. BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 5.

¹⁴⁸ SHENOUDA III, *Comparative Theology*, s. 140.

¹⁴⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 3.

¹⁵⁰ Tamże, s. 4.

¹⁵¹ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102. Rituals of Sacraments*, New York 2006, s. 7.

dodawane do czystej oliwy z oliwek i podgrzewane na wolnym ogniu cztery razy¹⁵². Przefiltrowana oliwa jest potem wlewana do dużego pojemnika i po liturgii poświęcenia myronu patriarcha umieszcza stary zaczyn w świeżo zrobionym myronie, odmawiając ustalone modlitwy¹⁵³.

Liturgia chrzcielna w Kościele koptyjskim przewiduje, że po chrzcie dziecka szafarz przekazuje je matce, a ta, trzymając je z prawej strony, wyciera czystym ręcznikiem. Następnie kładzie dziecko na specjalnym stole przy chrzcielnicy tak, by szafarz mógł namaścić je trzydziestoma sześcioma znakami krzyża na wszystkich narządach zmysłów i stawach¹⁵⁴. Szafarz przynosi naczynie z myronem i odmawia modlitwę: „O Wszechmogący Stwórco wszystkich cudów, który jesteś Wszechmocny, który będziesz i którego moc może wszystko. Obdarz łaską Ducha Świętego, aby nałożenie świętego myronu stało się pieczęcią życia i niezłomnością dla Twoich sług przez Twojego Jednorodzonego Syna, naszego Pana Jezusa Chrystusa. Chwała, honor, panowanie i uwielbienie ze względu na Ciebie, razem z Synem i współistotnym Świętym Duchem, teraz i na zawsze. Amen”¹⁵⁵. Powyższa modlitwa nie jest błogosławieństwem myronu, ale prośbą, żeby Duch Święty poprzez namaszczenie zamieszkał w ochrzczonej osobie.

Szafarz kładzie swojego prawego kciuka na otworze naczynia z myronem i obraca naczynie tak, żeby zwilżyć palec myronem. Potem namaszcza ochrzczonego w następujący sposób: najpierw szczyt głowy, nozdrza, usta i prawe ucho; potem prawe oko, następnie lewe i na końcu lewe ucho¹⁵⁶. W czasie tego namaszczania prezbiter mówi: „W imię Ojca, i Syna, i Świętego Ducha. Namaszczenie łaską Świętego Ducha. Amen”¹⁵⁷. Pierwsze namaszczania obejmuje więc osiem miejsc na ciele bierzmowanego. Prezbiter namaszcza głowę aby ją uświęcić. Głowa zawiera umysł, gdzie znajdują się myśli. To właśnie umysł odróżnia ludzi od innych stworzeń. Dobry umysł jest bardzo przydatny i korzystny dla siebie i dla innych też. Kościół koptyjski opiera ten gest na Objawieniu Bożym podkreślając, że już król Salomon chwali umysł mówiąc: „wtedy mądrość zagości w twym sercu, wiedza duszę twą rozraduje; [wtedy] rozważa będzie pilnować, roztropność na straży twej stanie” (Prz 2,10-12). Również

¹⁵² F. MEGALLY, *Chrism*, kol. 523.

¹⁵³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 4.

¹⁵⁴ K. HALKOWICZ, *Sakrament chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: B. FERDEK, J.M. LIPNIAK, „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4,5). *Chrzest symbolem wiary*, Wrocław 2016.

¹⁵⁵ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 6.

¹⁵⁶ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102...*, s. 7.

¹⁵⁷ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 7.

św. Paweł modli się: „A pokój Boży, który przewyższa wszelki umysł, będzie strzegł waszych serc i myśli w Chrystusie Jezusie” (Flp 4,7)¹⁵⁸. Prezbiter namaszcza nozdrza, ponieważ jest to bardzo ważny narząd zmysłów, bo przez nie mogą wejść do serca nieczyste myśli. Namaszczenie nozdrzy ma chronić przed wszelkim grzechem i żądzami. Usta z językiem to najbardziej niebezpieczne organy w człowieku, dlatego niezbędne jest, by je namaścić. Namaszczenia te mają, zdaniem Koptów, uzasadnienie w Starym Testamencie, kiedy Psalmista zanosi modlitwę: „Postaw, Panie, straż moim ustom i wartę przy bramie warg moich! Mojego serca nie skłaniaj do złego słowa” (Ps 141,3-4), a król Salomon mówi: „Strzegąc swych ust i języka, strzeże się duszy przed strapieniem” (Prz 21,23) i: „Przewrotności ust się wystrzegaj, od fałszu warg bądź z daleka” (Prz 4,24)¹⁵⁹. Teologia koptyjska cytuje również *List św. Jakuba*, który przestrzega: „Jeżeli ktoś uważa się za człowieka religijnego, lecz łudząc serce swoje, nie powściąga swego języka, to pobożność jego pozbawiona jest podstaw” (Jk 1,26); „Jeżeli ktoś nie grzeszy mową, jest mężem doskonałym zdolnym utrzymać w ryzach także całe ciało” (Jk 3,2) jak również „Języka natomiast nikt z ludzi nie potrafi okiełznać; to zło niepohamowane, pełne zabójczego jadu. Za jego pomocą wielbimy Boga i Ojca i nim przeklinamy ludzi stworzonych na podobieństwo Boże” (Jk 3,8-9)¹⁶⁰. Dzięki uszom możemy słyszeć, one również powinny być kontrolowane i namaszczenie myronem jest silną bronią do tego, by kontrolować, czego słuchamy. Namaszczenie chroni nasze uszy przed słuchaniem plotek i słów, które mogą zatruć nasze serca pożądanymi myślami. Oczy to najważniejszy narząd zmysłów. Przez nie dociera do nas ponad osiemdziesiąt procent informacji, które mogą wpływać na nasze serce. Jeżeli informacja jest święta, uświęca nasze serce, ale może stać się inaczej. Powinniśmy kontrolować, na co patrzymy, żebyśmy byli czyści. Dziesiąte przykazanie mówi „Nie pożądaj!”. Psalmista modli się: „Odwróć me oczy, niech na marność nie patrzą” (Ps 119,37) i: „Otwórz moje oczy, abym ujrzał dziwy Twojego prawa” (Ps 119,18).

Druga seria namaszczenia obejmuje cztery miejsca. Szafarz bierzmowania zwilża po raz kolejny prawy kciuk i namaszcza myronem kolejno: serce (klatkę piersiową), pępek, górną część pleców i ich dolną część¹⁶¹. Podczas namaszczenia prezbiter modli się następującymi słowami: „Namaszczenie jako znak królestwa

¹⁵⁸ Tamże, s. 8.

¹⁵⁹ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102...*, s. 8.

¹⁶⁰ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 8.

¹⁶¹ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102...*, s. 7.

niebieskiego”¹⁶². Teologia koptyjska zwraca więc uwagę, że święte namaszczenie w sakramencie bierzmowania powoduje, iż Święty Duch działa w człowieku i przygotowuje go do objęcia dziedzictwa królestwa niebieskiego¹⁶³. Namazczenie serca jest bardzo istotne, ponieważ to organ, który pompuje krew do całego ciała. Zdrowe serce jest ważne dla zdrowego ciała i wymagane dla dobra duchowego, jak radzi król Salomon: „Z całą pilnością strzeż swego serca, bo życie tam ma swoje źródło” (Prz 4,23). Serce musi być chronione i odnawiane, jak mówi Psalmista „Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnow w mojej piersi ducha niezwykłego!” (Ps 50,12)¹⁶⁴. Pępek jest miejscem, z którego wychodziła pępowina przed naszym narodzeniem i łączyła nas z naszą matką. Dzięki niej płód jest odżywiony i dotleniony i przez namaszczenie pępka myron ochrania człowieka przed szatanem¹⁶⁵. Plecy wspierają ciało i są miejscem, gdzie znajduje się kręgosłup. Jeśli kręgosłup jest zakażony lub uszkodzony, może wystąpić silny ból, a nawet paraliż. Dlatego tak ważne jest chronienie go przez namaszczenie myronem¹⁶⁶. Dół pleców jest strefą seksualnych pożądliwości, dlatego namaszczenie tej części ciała myronem uświęca ją i chroni dzięki mocy żywego Krzyża. Ten obszar ciała obejmuje również nerki¹⁶⁷.

Kolejnym etapem namaszczenia bierzmowanego jest namaszczenie sześciu stawów rąk. Szafarz zwilża kciuk w świętym myronie i namaszcza: staw prawego ramienia, prawą pachę, prawy staw łokciowy, wewnętrzną część stawu łokciowego, prawy nadgarstek, spód prawego nadgarstka¹⁶⁸. Podczas namaszczenia modli się: „Namaszczenie dla wspólnoty życia wiecznego. Amen”¹⁶⁹.

Następnie prezbiter namaszcza pozostałe sześć lewych stawów: staw lewego ramienia, lewą pachę, lewy staw łokciowy, wewnętrzną część lewego stawu łokciowego, lewy nadgarstek, drugą stronę lewego nadgarstka¹⁷⁰. Podczas namaszczenia szafarz modli się: „Święte namaszczenie od naszego Pana Jezusa Chrystusa, niezniszczalna pieczęć. Amen”¹⁷¹.

Piąta seria namaszczeń obejmuje sześć stawów nóg. Szafarz nawilża kciuk myronem i namaszcza: prawy staw biodrowy, prawy moczowód (wewnątrz stawu

¹⁶² BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 10.

¹⁶³ Tamże.

¹⁶⁴ Tamże.

¹⁶⁵ Tamże.

¹⁶⁶ Tamże, s. 10-11.

¹⁶⁷ Tamże, s. 11.

¹⁶⁸ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102...*, s. 8.

¹⁶⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 11.

¹⁷⁰ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102...*, s. 8.

¹⁷¹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 12.

biodrowego), prawy staw kolanowy, wewnętrzną część stawu kolanowego, prawy staw skokowy, miejsce powyżej prawego stawu skokowego¹⁷². Dokonując namaszczenia, prezbiter mówi: „Doskonałość łaski Świętego Ducha. Amen”¹⁷³. Namazczenie powyższych stawów obejmuje bardzo wrażliwe części ciała, bo biodra obejmują organy służące do reprodukcji. W Kościele koptyjskim namaszcza się te strefy ciała, żeby dziecko mogło wieść życie w czystości. Narządy seksualne są nazywane świętością ciała, dlatego wymagane jest zachowanie ich w czystości. Przez namaszczenie ich myronem są chronione od seksualnej niemoralności, która bardzo złości Boga. Z tego powodu św. Paweł doradza młodym mówiąc: „Siebie samego zachowaj czystym!” (1 Tes 5, 23), bo bez świętości nikt nie ujrzy Pana¹⁷⁴.

Szóste namaszczenie obejmuje: lewy staw biodrowy, lewy moczowód (wewnątrz biodra), lewy staw kolanowy, wewnętrzną część lewego stawu kolanowego, lewy staw skokowy, miejsce powyżej lewego stawu skokowego¹⁷⁵. Namazczając te miejsca szafarz mówi: „Namaszczam cię (...imię) przez święte namaszczenie. W imię Ojca, i Syna, i Świętego Ducha. Amen”¹⁷⁶. Namazczenie chroni przed chodzeniem drogą zła i przed chodzeniem w zło, zepsute miejsca. Unikanie drogi grzechu umożliwi nam życie cnotliwe i w końcu osiągnięcie życia wiecznego.

Po skończonym namaszczeniu prezbiter kładzie swoją dłoń na głowie dziecka i modli się: „Możesz być błogosławiony błogosławieństwem niebios i aniołów. Może Pan Jezus Chrystus błogosławić cię w imię Swoje”¹⁷⁷.

Liturgia sakramentu bierzmowania w Kościele koptyjskim podkreśla, że istotny jest fakt, aby namaszczenie myronem w pierwszej kolejności obejmowało prawą stronę ciała, ponieważ to prawa strona ma pierwszeństwo, jest ona centrum mocy ludzkiej (np. większość czynności wykonujemy prawą ręką). Dlatego też koptyjskie przepisy liturgiczne zobowiązują celebransa Eucharystii do wchodzenia przed ołtarz prawą nogą¹⁷⁸. W przypadku, gdy do bierzmowania jest więcej osób, namaszcza najpierw chłopców, a potem dziewczynki.

2.3. Obrzęd namaszczenia – aspekt rekonyliacyjny

¹⁷² COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102...*, s. 8.

¹⁷³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 12.

¹⁷⁴ Tamże.

¹⁷⁵ COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102...*, s. 8.

¹⁷⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 13.

¹⁷⁷ Tamże, s. 14.

¹⁷⁸ Tamże.

Namaszczenie Myronem poza aspektem pneumatologicznym, ściśle związane jest także z rekonyliacją¹⁷⁹. Ten drugi aspekt namaszczenia nigdy nie odgrywał pierwszoplanowej roli w bierzmowaniu, ale współczesna teologia, szczególnie zachodnia, traktuje go marginalnie. Aspekt rekonyliacyjny jest późniejszy od pneumatologicznego, ale to nie uzasadnia faktu, że współcześnie niewielu chrześcijan kojarzy bierzmowanie z pojednaniem. Dlatego też warto podkreślić, że teologia koptyjska podkreśla oba aspekty obrzędu namaszczenia w bierzmowaniu.

W Kościele koptyjskim, jak już wykazano, namaszcza się trzydzieści sześć miejsc na ciele człowieka¹⁸⁰. Namaszczania te mają chronić bierzmowanego przed działaniem szatana. Teologia koptyjska zauważa, że opętany chrześcijanin musiał być niedokładnie namaszczony myronem, co pozwoliło na przedostanie się diabła do jego ciała i zamieszkanie w nim. Ponieważ człowiek jest bierzmowany tylko raz w życiu, szafarz tego sakramentu musi bardzo dokładnie namaszczać wszystkie miejsca, bo zaniedbanie tego może przynieść wielką szkodę bierzmowanemu¹⁸¹.

Podjmując teologiczną refleksję nad rekonyliacyjnym wymiarem sakramentu bierzmowanie należy zauważyć, że Kościół koptyjski wskazuje na fragment z *Dziejów Apostolskich* (19,1-7), w którym jest mowa o jakichś uczniach (*τινασμαθητας*) (Dz 19,1). Św. Paweł podejmuje rozmowę z tymi uczniami: „Zapytał ich: ‘Czy otrzymaliście Ducha Świętego, gdy przyjęliście wiarę?’ A oni do niego: ‘Nawet nie słyszeliśmy, że istnieje Duch Święty’. ‘Jaki więc chrzest przyjęliście?’ – zapytał. A oni odpowiedzieli: ‘Chrzest Janowy’. ‘Jan udzielał chrztu nawrócenia, przemawiając do ludu, aby uwierzyli w Tego, który za nim idzie, to jest w Jezusa’ – powiedział Paweł” (Dz 19,2-4). Uczniowie ci przyjęli chrzest w imię Jezusa Chrystusa, po czym św. Paweł włożył na nich ręce, aby zstąpił na nich Duch Święty (por. Dz 19,5n). Powyższy tekst biblijny ukazuje przyłączenie do Kościoła grupy około dwunastu mężczyzn (por. Dz 19,7). W powyższym tekście gest włożenia przez Apostołów rąk po chrzcie nabiera znaczenia pneumatologiczno-rekonyliacyjnego. Gest ten nie tylko udziela daru Ducha Świętego, ale także uzupełnia braki związane z wiarą czy brakiem jedności z Kościołem.

W Kościele starożytnym do rekonyliacyjnego znaczenia bierzmowania przyczynił się przede wszystkim spór o ważność chrztu udzielanego przez heretyków.

¹⁷⁹ Zob. M. BLAZA, *Pneumatologiczno-rekonyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej – geneza i rozwój historyczny*, „Studia Bobolanum” 1(2009), s. 111-155

¹⁸⁰ P.G. GIANAZZA, *Temi di Teologia Orientale*, t. 1, Bologna 2010, s. 378.

¹⁸¹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 15.

Analizując to zagadnienie *Encyklopedia Koptyjska* zwraca uwagę na 38. kanon Synodu w Laodycei (348 lub 381 r.)¹⁸², który nakazuje, aby odwracający się od herezji, nowacjanie, fotynianie, i kwartodecymianie po nauczeniu się Symbolu wiary, zostali namaszczeni świętym krzyżem [myronem] i przyjęli Komunię Świętą¹⁸³. Teologia koptyjska przypomina również 7. kanon Soboru w Konstantynopolu (381 r.), gdzie pierwszy raz w sposób aż tak wyraźny wyszczególniono heretyków „poważnych”, zwanych też trynitarnymi oraz heretyków zwanych „pośrednimi dysydentami”¹⁸⁴, którzy w dużej mierze przyjmują naukę o Trójcy Świętej i Wcieleniu, jednak podważają ortodoksyjną naukę w kwestiach mniej istotnych¹⁸⁵.

O życiu rekoncyliacyjnym bierzmowanego świadczy biała szata, w którą ubierane jest dziecko naznaczone wcześniej przez szafarza sakramentu trzema znakami krzyża wraz ze słowami: „Ubranie życia wiecznego umożliwiające wejście do królestwa niebieskiego”¹⁸⁶. Nowe białe szaty oznaczają nowe życie w świętości. Biel przypomina o trzech faktach: w przeszłości, terażniejszości i przyszłości. Pierwszym z nich, tym z przeszłości jest niewinność, czystość ludzi w ogrodzie Eden przed grzechem Adama. Chroniona łaską Bożą, ochrzczona osoba nie czuje nagości i wstydu. Po drugie, ochrzczony musi żyć życiem czystym i bez skazy, w taki sposób, aby nie pokalać nowej szaty, nowego serca i nowej osoby, którą się stał przez chrzest. Jeśli zgrzeszy, musi szybko wzbudzić w sobie żal i przyjąć Komunię świętą dla drogiej Krwi Pana Jezusa, która obmyła nas z grzechu. To także przypomina nam o życiu wiecznym, do którego przygotowujemy się przez czystość. W niebie sprawiedliwe dusze noszą białe szaty

¹⁸² ARCHBISHOP BASILIOS, *Confirmation*, kol. 586.

¹⁸³ Zob. Kan. 7. Synodu w Laodycei w: A. ZNOSKO, *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. I, Hajnówka 2000, s. 154.

¹⁸⁴ ARCHBISHOP BASILIOS, *Confirmation*, kol. 586.

¹⁸⁵ SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI I, Kanon 7: “W jaki sposób należy przyjmować pozyskanych dla wiary ortodoksyjnej. Tych, którzy przychodzą do wiary ortodoksyjnej i uciekają od herezji, przyjmujemy według następującego porządku i sposobu. Arianie, macedonianie, sabatianie, nowacjanie, którzy nazywają siebie katharami [czystymi] i aristerami [«lewymi»], kwartodecymianie czy tetardyci i apolinaryści mają być przyjmowani, jeśli złożą pisemne oświadczenie, w którym wyrzekną się każdej herezji, która jest niezgodna z nauką świętego Kościoła Bożego, powszechnego i apostołskiego. Naznaczymy ich znakiem Krzyża namaszczając Krzyżem świętym czoło, oczy, nozdrza, usta i uszy, a czyniąc znak Krzyża mówimy: Znak daru Ducha Świętego. Eunomian natomiast, którzy są ochrzczeni przez jedno zanurzenie w wodzie, montanistów, którzy tutaj są nazywani Frygami, sabelian, którzy w swym nauczaniu utożsamiają Ojca i Syna i inne jeszcze poważne błędy popełniają oraz wszystkich pozostałych heretyków (ponieważ jest ich tutaj wielu, szczególnie tych, którzy przybywają z kraju Galatów), tych wszystkich, gdy pragną przyjąć prawdziwą wiarę, przyjmujemy jak Hellenów, to znaczy jakby byli poganami. Pierwszego dnia czynimy ich chrześcijanami [czyli naznaczymy znakiem Krzyża], a drugiego dnia katechumenami, następnie, trzeciego dnia, egzorcyzujemy ich przez trzykrotne tchnienie na twarz i uszy. Potem zaś nauczymy ich i każemy im przez dłuższy czas przychodzić do kościoła, aby słuchali Pisma świętego, dopiero potem udzielamy im chrztu”. *Dokumenty Soborów Powszechnych. Sobór Konstantynopolitański I*, Kraków 2003, s. 65-95.

¹⁸⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 15.

i służą Bogu dniem i nocą w Jego świątyni: „to ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i oplukali swe szaty, i w krwi Baranka je wybielili” (Ap 7)¹⁸⁷.

Kolejnym etapem liturgii bierzmowania jest obrzęd koronacji. Prezbiter bierze korony i modli się nad nimi słowami: „Pobłogosław te korony, które przygotowaliśmy dla Twojego sługi, zjednoczonego z Tobą przez chrzest święty, spraw, by stały się koronami chwały.” Później kładzie koronę na głowie ochrzczonego, modląc się: „O Panie, połóż na Swoim słudze tę koronę z nieba. Amen. Koronę chwały. Amen”¹⁸⁸. Umieszczanie korony na głowach ochrzczonego jest starym obrzędem, o którym wspominają Ojcowie Kościoła. Św. Efreem Syryjczyk mówi do ochrzczonego: „Wasze szaty i korony świecą i chwała Jezusa Chrystusa ochrania was”. Kościół koptyjski kontynuował praktykę nakładania koron do siedemnastego wieku, ale potem zwyczaj ten przestał być powszechnie praktykowany, chociaż oficjalnie nie został zniesiony. Korony dla ochrzczonego mają wiele duchowych znaczeń. Oznaczają zwycięstwo ochrzczonego od zniewolenia przez diabła, jego złych czynów i od niewoli, niewoli Hadesu i jego więzów. Korony oznaczają królewskość i chwałę ochrzczonego, którzy stają się dziećmi Boga, króla na tronie, kapłana i proroka. Namaszczeni stają się królami, którzy mogą panować nad sobą, nad swoimi skłonnościami i żądzami, mogą nie dopuszczać do siebie diabła, grzechu i pożądlivosti.

Korony chrzcielne, podobnie jak ślubne¹⁸⁹, powinny być zrobione z metalu. Po nałożeniu korony szafarz sakramentu wiąże czerwoną wstążkę w pasie ochrzczonego. Przez zawiązanie wstążki ochrzczonego staje się żołnierzem Chrystusa (żołnierz też wiąże wstążkę zanim pójdzie na bitwę) gotowym do zaatakowania wszelkiego napotkanego zła. Chrześcijanin musi starać się być dobrym żołnierzem Jezusa Chrystusa przez cierpliwe znoszenie trudności, żeby osiągnąć koronę chwały. Kolor wstążeczki jest symbolem przypominającym krew Jezusa Chrystusa, który przelał swoją krew za nas, i dzięki czemu możemy przyjmować chrzest, bierzmowanie i pozostałe sakramenty.

Tradycja koptyjska podkreśla, że rozwiązanie wstążeczki następuje po ośmiu dniach po chrzcie. Obrzęd ten ma miejsce w domu dziecka. Ósmego dnia prezbiter przychodzi do domu i modli się modlitwą „rozwiązania wstęgi”.

2.4. Czas bierzmowania

¹⁸⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸⁸ Tamże.

¹⁸⁹ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: *Ekumeniczna wizja Małżeństwa i Rodziny – szansa i życiowe problemy*, red. J.M. LIPNIAK, Wrocław 2015, s. 141-148.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski udziela bierzmowania bezpośrednio po chrzcie świętym. Swoją praktykę uzasadnia faktem, że Duch Święty zstąpił na Chrystusa, zaraz po chrzcie (zob. Mt 3,16). Podobnie czynili Apostołowie, o czym informują Dzieje Apostolskie (zob. 8,14; 19,1-6)¹⁹⁰. Również pierwsze wspólnoty chrześcijańskie praktykowały udzielanie sakramentu myronu bezpośrednio po chrzcie świętym. Dla Kościoła z Egiptu wielkie znaczenie ma świadectwo św. Cyryla Jerozolimskiego, który w wygłaszanych katechezach ukazywał zwyczaje i wiarę ówczesnego Kościoła. Cyryl Jerozolimski zwracał uwagę, że w sakramencie chrztu działa nie tylko sama woda. Lecz również Duch Święty, który obmywa duszę wewnątrznie¹⁹¹. Samą obecność Ducha Świętego łączy on z obrzędem namaszczenia: „Jak chleb eucharystyczny po wezwaniu Ducha Świętego nie jest zwykłym chlebem lecz ciałem Chrystusa, tak i święty ów olej nie jest tylko zwykłym lub – jak kto woli – pospolitym olejem po modlitwie błagalnej, lecz darem Chrystusa i Ducha Świętego; obecność Jego bóstwa sprawia to, co przedstawia symboliczne namaszczenie na czole i innych zmysłach, kiedy bowiem olejem widzialnym namaszcza się ciało, dusza uświęca się przez świętego i ożywiającego Ducha”¹⁹². Praktykę tę potwierdza 48. Kanon Synodu w Laodycei (364) i *Konstytucje Apostolskie*: „Namaszczysz go najpierw olejem świętym, następnie ochrzczisz wodą, naznaczysz dalej przez namaszczenie, by to namaszczenie było uczestnictwem w Duchu Świętym, woda była symbolem śmierci, namaszczenie zaś pieczęcią jedności”¹⁹³.

Odłożenie bierzmowania na czas późniejszy jest, zdaniem teologów koptyjskich, szkodliwe i niedopuszczalne ponieważ pozbawia ochrzczonych świętej łaski Ducha Świętego. Teolodzy koptyjscy nie widzą żadnych powodów do odkładania bierzmowania tym bardziej, że nawet św. Jan Chrzciciel został napełniony Duchem Świętym jeszcze w gdy był pod sercem swej matki Elżbiety (zob. Łk 1,15)¹⁹⁴.

2.5. Skutki sakramentu bierzmowania

Sakrament bierzmowania, udzielający darów Ducha Świętego, w szczególniejszy sposób łączy ludzi namaszczonych myronem z tajemnicami

¹⁹⁰ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. IV, s. 24-25.

¹⁹¹ ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses*, PG XXXIII, 985.

¹⁹² ŚW. CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses mistagogica* 3, PG XXXIII, 1089.

¹⁹³ *Konstytucje Apostolskie*, EP 1233.

¹⁹⁴ M.M. ESKANDER, *The Seven...*, t. IV, s. 19.

zwycięskimi Jezusa. Dzięki namaszczeniu wchodzimy w zażyły związek z Chrystusem uwielbionym i z Bogiem Ojcem, który posyła swojego Ducha.

Doktryna koptyjska eksponuje, że dzięki bierzmowaniu w tych, którzy otrzymali ten sakrament, płynie nowe, choć ukryte, życie. Namazczenie myronem udziela ludziom energii i darów Ducha Świętego (por. Iz 11,2-3; Ga 5,22). Neofici otrzymują pieczęć Ducha Świętego jako źródło i rękojmię oraz pieczęć życia wiecznego. Każdy bierzmowany staje się już nie tylko owcą w owczarni Boga, ale żołnierzem Jezusa Chrystusa. Bierzmowanie raz udzielone zgodnie z kanonami kościelnymi nie może być ponowione.

Michael Maxi Eskander wymienia w swoich pracach osiem darów – błogosławieństw, które dostaje człowiek podczas namaszczenia myronem. Pierwszym darem jest fakt, że bierzmowany posiada mądrość i nie potrzebuje pouczenia. „W was zaś pozostaje namaszczenie, które wzięliście od Niego i nie potrzebujecie, aby ktoś was pouczał. Jego namaszczenie bowiem poucza was o wszystkim” (1J 2,27)¹⁹⁵. Drugim darem jest pieczęć Boga. Wspomina o niej *List do Efezjan*: „I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście opieczętowani na dzień odkupienia” (Ef 4,30) i Objawienie św. Jana „I będą oglądali Jego oblicze, i Jego imię będą mieli na czołach” (Ap 22,4). Pieczęć chroni bierzmowanych przed działaniem szatana (por. 1J 5,18)¹⁹⁶ i sprawia, że stają się oni ‘królami’. Trzecim błogosławieństwem jest prawda, że misterium myronu przynosi zwycięstwo. Bierzmowanie sprawia, że człowiek umocniony tym sakramentem może pokonać pokusy szatana i walczyć mocą Ducha Świętego z pokusami złego ducha¹⁹⁷. Kolejnym darem jest łaska wzrostu duchowego¹⁹⁸. Piątym darem, otrzymywanym w bierzmowaniu, są owoce Ducha Świętego. „Owoce zaś Ducha jest miłość, radość, pokój, cierpliwość, uprzejmość, dobroć, wierność, łagodność, opanowanie” (Ga 5,22-23). Szóstym błogosławieństwem wypływającym z myronu jest prawda, że bierzmowany otrzymuje potężną pomoc poprzez wstawiennictwo Ducha Świętego. „Podobnie też Duch wspiera nas w naszej niemocy. Nie wiemy bowiem, o co i jak należy się modlić, ale sam Duch wstawia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Ga 5,26). Siódmym darem jest dar światłego umysłu, jaki zyskują ci, którzy słuchają Ducha Świętego, który nieustannie

¹⁹⁵ Tamże, s. 20.

¹⁹⁶ Tamże, s. 21.

¹⁹⁷ Tamże, s. 21-22.

¹⁹⁸ Tamże, s. 22.

poucza i kieruje tych, którzy zostali namaszczeni w Jego imię¹⁹⁹. Ostatnim darem jest moc i odwaga. Wystarczy poczytać żywoty świętych, by upewnić się, czego może dokonać Duch Święty w tych, którzy Mu zaufali²⁰⁰. Tak więc wszystkie dary sprawiają, że wierzący namaszczeni myronem otrzymują wzrost życia nadprzyrodzonego i prawo czynnego uczestnictwa w zbawczym posłannictwie Jezusa i Jego Kościoła.

2.6. Szafarz

Kościół koptyjski, kierując się starożytną tradycją, przyznaje prawo do przygotowania i święcenia krzyżma biskupowi, a szafarzami, mającymi prawo namaszczenia myronem, ustanowił kapłanów. Powołując się na *Dzieje Apostolskie* teologowie koptyjscy zwracają uwagę, że sami Apostołowie, a nie diakoni udzielali Ducha Świętego poprzez wkładanie rąk. *Dzieje Apostolskie* ukazują, że w Samarii głosił Ewangelię diakon Filip, który udzielił wielu ludziom chrztu świętego. Nie udzielał im jednak bierzmowania. Dopiero, gdy przybyli do Samarii Apostołowie Piotr i Jan nowo ochrzczeni otrzymali z ich rąk Ducha Świętego. Podobnie w Efezie uczynił św. Paweł.

2.7. Powtarzalność bierzmowania

Bierzmowanie jest określane w teologii pieczęcią Ducha Świętego (gr. *sfragis*). Neofici otrzymują Ducha Świętego jako źródło, rękojmię oraz pieczęć życia wiecznego. Teologia koptyjska podkreśla, że namaszczeni olejami krzyżma podczas bierzmowania, zostają na zawsze naznaczeni jako owce i żołnierze Chrystusa. Należą do Niego i do Jego świętego Kościoła. Bierzmowanie, raz kanonicznie dokonane, nie może być powtórzone choć nie wyciska na duszy charakteru. Niemniej jednak traktowane jest ono również jako sakrament pojednania, poprzez który, są przyjmowani wierni przechodzący do Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego z innych Kościołów²⁰¹.

¹⁹⁹ Tamże, s. 23.

²⁰⁰ Tamże.

²⁰¹ A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, w; *Prawosławie*, red. K. Leśniewski, Lublin 2009, s. 289-318, tutaj s. 297.

3. Eucharystia

Eucharystia, nazywana jest w chrześcijaństwie wschodnim Boską Liturgią i stanowi główne misterium Kościoła²⁰². Sakrament Eucharystii w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim nazywany jest również: Sakramentem Komunii Świętej, Sakramentem Dziękczynienia, Wieczerzą Pańską, Misterium Wieczerzy, Sakramentem Wspólnoty²⁰³. W Eucharystii Kościół ustawicznie zmienia się ze wspólnoty ludzi w Ciało Chrystusa, świątynię Ducha Świętego i lud Boży. Dlatego teologia koptyjska uważa ten sakrament za największe z misteriów. Co prawda każdy sakrament przemienia jego uczestników w członków Chrystusa, ale Eucharystia czyni to w sposób najdoskonalszy²⁰⁴.

3.1. Ustanowienie sakramentu Eucharystii

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że Wieczerza Pańska została ustanowiona przez Chrystusa podczas wieczerzy w Wielki Czwartek na Górze Syjon w Jerozolimie. W czasie obrzędu Paschy żydowskiej Jezus wstał i umył nogi swoim uczniom, jako znak pokuty i przygotowania, a potem usiadł i ustanowił Paschę Nowego Przymierza, która jest Sakramentem Komunii Świętej. „A gdy oni jedli, Jezus wziął chleb, pobłogosławił, połamał go i dał uczniom mówiąc: Bierzcie i jedzcie, to jest Moje ciało. Potem wziął kielich i po dziękczynieniu podał im mówiąc: Pijcie z niego wszyscy, to jest bowiem Moja krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów” (Mt 26,26-28).

Celem tego misterium było uwiecznienie pamięci (gr. *anamnesis*)²⁰⁵ zbawczego dzieła Jezusa z Nazaretu i stworzenie nieustającej wewnętrznej wspólnoty (gr. *koinonia*)

²⁰² A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, s. 298.

²⁰³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 77.

²⁰⁴ A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, s. 298.

²⁰⁵ Na temat anamnezy w Kościele koptyjskim zob.: Agpeya, New York 1981; A.S. ATIYA, *History of Eastern Christianity*, London, 1967; I.H. DALMAIS, *Introduction to the Liturgies*, London 1961; D.J.J. DANIELOU, *The Bible and the Liturgy*, Michigan 1956; F.M. ISHAK, *The Coptic Orthodox Mass and the Liturgy of Saint Basil*, Toronto 1977; M.O.P. KROPP, *Die Koptische Anaphora des Heiligen Evangelisten Mattäus*, „Oriens Christianus” 7 (1932), s. 111- 25; R.D. LEE, *Epiclesis and Ecumenical Dialogue*, „Diakonia” 9(1974); YUHANNA SALAMAH, *Al-La'ali' al-Nafisah fi Sharhuqus wa Mu'taqadat al-Kanisah*, t. II, Cairo 1909.

pomiędzy Chrystusem a tymi, którzy w Niego wierzą. W doktrynie koptyjskiej czyni i słowa Pana Jezusa w odniesieniu do chleba i wina dają podstawę dla Eucharystii, która jest głównym, ciągle powtarzanym, liturgicznym obrzędem Kościoła.

3.2. Znaczenie Eucharystii

Sakrament Komunii jest świętym sakramentem, dzięki któremu wierzący spożywa pod postaciami chleba i wina Najświętsze Ciało i Drogocenną Krew Jezusa Chrystusa. Sakrament Wieczerzy Pańskiej ma w teologii koptyjskiej największe znaczenie spośród siedmiu sakramentów. Ponieważ Eucharystia wieńczy wszystkie sakramenty Kościoła koptyjski nazywa to misterium „tajemnicą Tajemnic” lub „Koroną sakramentów”²⁰⁶.

Osoba ochrzczona przyjmuje Komunię bezpośrednio po chrzcie. Penitent misterium spowiedzi przyjmuje Ciało Pańskie po sakramencie pokuty. Narzeczeni, którzy przychodzą zawrzeć sakramentalne małżeństwo przyjmują Komunię świętą po ślubie. Również kandydaci do poszczególnych stopni sakramentu kapłaństwa muszą przyjąć Komunię w czasie Mszy świętej.

3.3. Trzy liturgie sakramentu

Rdzeń każdego obrzędu eucharystycznego składa się z czterech działań: ofiarowania oraz położenia chleba i wina na świętym stole (ołtarzu), wielkiej modlitwy eucharystycznej (gr. *ἀναφορά* - *anafora*), która zawiera słowa ustanowienia i epiklezę²⁰⁷ (*ἐπίκλησις* - *epiklesis* - przyzywanie) Ducha Świętego, aby przemienił dary ofiarne w Ciało i Krew Chrystusa oraz łamania przemienionego Chleba i spożycia Ciała i Krwi Pańskiej przez lud Boży²⁰⁸.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski korzysta z trzech liturgii Mszy Świętych: Liturgii według św. Bazylego, biskupa Cezarei²⁰⁹, Liturgii według św. Grzegorza

²⁰⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 77.

²⁰⁷ Na temat epiklezy w Kościele koptyjskim zob. E.C. ATCHLEY, *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and on the Consecration of the Font*, Oxford 1935; L. DEISS, *Springtime of the Liturgy: Liturgical Texts of the First Four Centuries*, Minnesota 1979; R.C.D. JASPER, G.J. CUMING, *Prayers of the Eucharist, Early and Reformed*, New York 1980; R.D. LEE, *Epiclesis and Ecumenical Dialogue, "Diakonia"* 9. Bronx, N.Y. 1974.

²⁰⁸ A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, s. 301.

²⁰⁹ B. CAPELLE, *Les Liturgies "basiliennes" et saint Basile*, w: J. DORESSE, E. LANNE (red.), *Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile*, Louvain 1960, s. 51-72.

z Nazjanzu, biskupa Konstantynopola²¹⁰ oraz Liturgii według św. Cyryla I, 24. Patriarchy Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego²¹¹. Wszystkie liturgie są zakorzenione w Słowie Bożym i natchnione doświadczeniem patrystycznym. Liturgie te mają przenosić wiernych do serca chwały Bożej i umiłowania człowieka (gr. *φιλανθρωπία* - *filantropia*).

3.3.1. Liturgia świętego Bazylego Wielkiego

Liturgia według św. Bazylego jest używana przez większość roku liturgicznego. Używa się jej podczas świąt i przy niektórych okazjach²¹². Teologia koptyjska podkreśla, że liturgia ta została skomponowana przez Apostołów, jak ich nauczał Jezus Chrystus, który po swoim zmartwychwstaniu ukazał się im: „objawił się jako Żyjący i dał tego liczne dowody. Ukazywał się przez czterdzieści dni i mówił o Królestwie Boga” (Dz 1,3).

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że omawiana liturgia została po raz pierwszy użyta (ustnie) w Aleksandrii przez św. Marka i że została zapisana na piśmie przez św. Cyryla I, 24. patriarchę koptyjskiego Kościoła prawosławnego w Egipcie. Jest to liturgia znana jako liturgia św. Cyryla, z której pochodzą dwie pozostałe liturgie²¹³.

Św. Marek, jak wiemy, był jednym z siedemdziesięciu uczniów Jezusa Chrystusa. Ponadto towarzyszył św. Piotrowi i św. Pawłowi i dzielił się z nimi pracą apostolską. Św. Marek przybył do Egiptu około 40 roku po Chrystusie i założył Kościół w Aleksandrii i tam miał użyć wspomnianej liturgii. Ta liturgia jest jedną z najstarszych liturgii znanych światu chrześcijańskiemu. Wersje liturgii św. Marka istnieją w Ge'ez, starożytnym języku Etiopii, który przestał być żywym językiem w XIV wieku po Chrystusie, ale został zachowany jako oficjalny i liturgiczny język Kościoła koptyjskiego w Etiopii²¹⁴. Liturgia ta jest szeroko stosowana w innych Kościołach

²¹⁰ *The Divine Liturgy of Saint Gregory the Theologian. According to the rites of The Coptic Orthodox Church*, Sydney 1999.

²¹¹ Tekst polski liturgii dostępny jest w: H. PAPROCKI, *Liturgie Kościoła prawosławnego*, Kraków 2104, s. 275-301.

²¹² *The Gregorian Liturgy of the Eucharist*, Washington DC 1998.

²¹³ *The Book of the two Anaphora of Saint Basil and Saint Gregory (Coptic-Arabic)*, Cairo 1982; *The Coptic Liturgy of St. Basil*, Los Angeles, California 1992; M.F. WAHBA (red.), *Coptic Liturgies and Hymns (English-Arabic)*, California 1995; *The Liturgy of Saint Gregory Coptic Language Analysis of Coptic S. Gregory & S. Cyril Liturgies (Parts 4 and 5)*, Chicago 1998.

²¹⁴ Na temat liturgii Kościoła w Etiopii zob. M. DAOUD, M. HAZEN, *The Liturgy of the Ethiopian Church*, Cairo 1959; H. DENZINGER, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum*, w: *Adminstrandis Sacramentis*, t. I, Wurzburg 1863, s. 222-233, 411-414; H. DUENSING (red.), *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in

prawosławnych na całym świecie. Liturgia Bazylego została ustanowiona pod koniec IV wieku i opierała się, zdaniem teologii koptyjskiej, na Liturgii św. Marka Ewangelisty. Liturgia św. Bazylego skierowana do Boga Ojca, podobnie jak liturgia św. Marka (bardziej znana jako liturgia św. Cyryla), podczas gdy liturgia św. Grzegorza jest skierowana do Syna. Kościół koptyjski zauważa, że obecna liturgia św. Bazylego różni się nieco od wersji pierwotnej. Liturgia koptyjska charakteryzuje się czterema głównymi częściami: modlitwą dziękczynną, konsekracją, modlitwą wstawienniczą i modlitwą Komunii Świętej.

3.3.2. Liturgia świętego Grzegorza z Nazjanzu

Liturgia św. Grzegorza jest drugą anaforą wykorzystywaną w Liturgii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Jej autorem jest Grzegorz z Nazjanzu, jeden z Ojców Kapadockich. Tekst liturgiczny ma swoje źródło w zachodnim obrządku syryjskim, który został zaadoptowany przez Kościół w Aleksandrii w VI wieku za sprawą mnichów, którzy osiedlili się w egipskim Wadi El Natrun²¹⁵. Tekst modlitwy został dostosowany do potrzeb Kościoła koptyjskiego i dopuszczony do sprawowania przez patriarchę Gabriela II w XII wieku. Cechą charakterystyczną tej Modlitwy Eucharystycznej jest fakt, że skierowana jest ona wprost do drugiej Osoby Trójcy Świętej, podczas gdy inne anafory skierowane są do Boga Ojca. Z tej liturgii Kościół koptyjski korzysta szczególnie w uroczystości. Tekst anafory św. Grzegorza nie obejmuje całej Boskiej Liturgii dlatego często łączy się ją z liturgią św. Bazylego.

3.3.3. Liturgia świętego Cyryla

Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, t. III, Göttingen 1946, s. 20-30; G. HAILE, *Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, "Oriens Christianus" 65(1981), s. 102-136; E. HAMMERSCHMIDT, *Zur Bibliographie äthiopischer Anaphoren*, "Ostkirchliche Studien" 5(1956), s. 285-290. *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, Berlin 1961; S.A.B. MERCER, *The Ethiopic Liturgy: Its Sources, Development, and Present Form*, London 1915; J. QUASTEN (red.), *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935, s. 26-33; A. RAES, *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Rome 1947; J.M. SAUGET, *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)*, Rome 1962, s. 94-101; B. VELAT, *Etudes sur le Me'eraf, commun de l'office éthiopien*, Paris 1966.

²¹⁵ H. EVELYN-WHITE, *The Monasteries of the Wadi'N Natrun*, t. I: *New Coptic Texts from the Monastery of S. Macarius*, New York 1926, s. 200.

Najbardziej reprezentatywnym tekstem dla Kościoła Aleksandryjskiego jest anafora św. Marka zwana również liturgią św. Cyryla²¹⁶. Liturgia ta, zdaniem teologów koptyjskich, zachowuje osobliwości liturgiczne, które powstały w początkach chrześcijaństwa w Egipcie. Dlatego tworzy ona fundament pod obrządek Aleksandryjski²¹⁷.

W dziękczynieniu anafory Marka dominuje wątek stworzenia świata i człowieka, mniej zaakcentowane jest natomiast misterium Odkupienia. Zwracają uwagę bardzo rozbudowane modlitwy wstawiennicze, silnie zakorzenione w naturalnym środowisku egipskich chrześcijan. Omawiana liturgia w XI wieku pojawiła się w wielu innych Kościołach wschodnich poza Egiptem. Jej wpływy dotarły do Syrii, Włoch i Armenii²¹⁸.

Od początku ewangelizacji Egiptu chrześcijaństwo rozwijało się tam dwutorowo: w kulturze greckiej i koptyjskiej. Grecki typ liturgii w Aleksandrii został wyparty z biegiem czasu przez formularze z Konstantynopola, natomiast typ koptyjski, mimo wielu trudności zachował cały szereg starożytnych zwyczajów liturgicznych²¹⁹.

3.4. Korzyści płynące z przyjmowania Komunii świętej

W koptyjskiej Boskiej Liturgii uczestniczą osoby ochrzczone w tym Kościele, które wyznają wspólną wiarę i są zjednoczone w miłości. Doktryna Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego podkreśla, że jedynie ci prawosławni chrześcijanie, którzy trwają w pełnej wspólności z Kościołem koptyjskim mogą brać udział w świętym misterium. Kościół koptyjski oczekuje od swoich wiernych, że będą regularnie i często przystępować do Komunii świętej. Przepisy prawne stanowią, że dorośli oraz dzieci

²¹⁶ *The Coptic Liturgy of Saint Mark The Apostle Commonly known as The Liturgy of St. Cyril*, New Jersey 1998.

²¹⁷ Większość badaczy widzi w tej anaforze pamiątkę liturgii sięgającą VI w. Ostateczny swój kształt anafora miałyby otrzymać w XI-XII w. Największy wpływ na egipską anaforę wyrzucić miałyby bizantyjska Liturgia św. Jana Złotoustego w IX-X w. Mimo tych wpływów w anaforze św. Marka odnajdujemy najbardziej charakterystyczne cechy anafory typu Aleksandryjskiego, tj. epiklezę przed opowiadaniem o ustanowieniu i modlitwy wstawiennicze między prefacją a *Święty*. Anamneza jest tu nie tyle wspomnianiem, co ogłaszaniem i wyznawaniem misterium: „Głosimy śmierć Syna Twego Jednorodzonego, naszego Pana i Zbawiciela Jezusa Chrystusa, wyznajemy Jego błogosławione zmartwychwstanie trzeciego dnia, wyznajemy także Jego wniebowstąpienie i Jego zasiadanie po prawicy Twego tronu, tronu Boga i Ojca, a także oczekujemy Jego powtórnego, strasznego i przerażającego przyjścia”.

²¹⁸ H. ENGBERDING, *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*, „Orientalia Christiana Periodica“ 30(1964), s. 398-446.

²¹⁹ F.J. VAN BEECK, *A Note on two liturgical Greetings and the people's Reply*, „Ephemerides Liturgicae” 103(1989), s. 519-522.

powinni pościć od wieczornego posiłku, jeżeli mają zamiar przystąpić do Komunii świętej podczas porannej Eucharystii²²⁰. Do Komunii Świętej należy przystępować z wielką uwagą i duchową mądrością.

Sakrament Komunii świętej przynosi wiele korzyści. Miedzy innymi trwanie w Chrystusie zgodnie z Jego obietnicą: „Kto spożywa Moje ciało i pije moją krew, pozostanie we Mnie, a ja w nim” (J 6,56). Przez przyjmowanie tego misterium wierni stają się członkami Ciała Chrystusa (zob. Ef 5,30) i uczestnikami Jego cierpień i chwały.

Przystępowanie do Komunii świętej daje obietnicę życia wiecznego: „Kto spożywa Moje ciało i pije Moją krew, ma życie wieczne, a ja go wskrzeszę w dniu ostatecznym” (J 6,54). Komunia zapewnia wzrost w duchu i duchowej doskonałości, jak mówi Jezus: „Tak jak żyjący Ojciec posłał Mnie, tak i ja żyję przez Ojca, i ten, kto Mnie spożywa, będzie żyć przeze Mnie” (J 6,57)

Tak jak nasze ciało rozwija się dzięki żywności i dzięki niej jest zdrowe, tak duchowy pokarm, którym jest święte Ciało i Krew Pana Jezusa wzmacnia duszę tak, że może ona ciągle wzrastać w łasce. Komunia zapewnia lekarstwo dla duszy, ciała i ducha tak, że mówimy podczas Mszy Świętej na ofiarowanie: „Święte Ciało i Szlachetna Krew może stać się dla nas wszystkich uczestnictwem, uzdrowieniem i zbawieniem naszej duszy, ciała i ducha”²²¹.

Uczestnictwo w Komunii bez wiary powoduje osłabienie, chorobę i śmierć, jak mówi święty Paweł: „Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało, spożywa i pije własne potępienie” (1 Kor 11,29). Komunia zapewnia również zdrowie i siłę dla naszych ciał i dusz. Kościół koptyjski nazywa Komunię lekarstwem na śmierć grzechu.

Owoce Komunii są widoczne w naszym zbawieniu i wybaczeniu grzechów, jak mówi się na końcu spowiedzi: „dane dla naszego zbawienia, wybaczenia grzechów i wiecznego życia dla tych, którzy Go przyjmują”²²². Przez pokutę i spowiedź przed kapłanem wierni są obdarowani wybaczeniem grzechów ciężkich, popełnionych świadomie, a w Komunii są obdarowani odpuszczeniem grzechów, które popełniliśmy nieświadomie, włączając w to grzechy pożądania, których są świadomi. Komunia jest oczyszczeniem z wszystkich grzechów skruszonego serca, zgodnie ze słowami Objawienia św. Jana: „To są ci, którzy przychodzą z wielkiego ucisku i oplukali swe

²²⁰ A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, s. 304.

²²¹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 78.

²²² Tamże.

szaty i wybielili je w Krwi Baranka” (Ap 7,14).

Komunia daje człowiekowi odporność na grzech. Zwykle pożywienie daje ludziom zdrowie i odporność przed bakteriami i wirusami, które go atakują. Podobnie, przyjmowanie świętego Ciała i Krwi Chrystusa daje duchową odporność i niedostępność dla wirusa grzechu, podstępów szatana i żądz cielesnych, tak że człowiek może żyć i zwyciężać w swoich duchowych walkach. Psalmista mówi: „Stół dla mnie zastawiasz na oczach moich wrogów” (Ps 23,5). Ten wers jest w teologii koptyjskiej zapowiedzią stołu Komunii i jej darów zwycięstwa nad złem²²³.

Przymywanie Komunii Świętej daje oczyszczenie dla duszy, ciała i ducha. Dlatego św. Paweł doradza: „Jeśli więc mamy, najmilsi, takie obietnice, oczyśmy się z wszelkiej nieczystości ciała i ducha, dopełniając uświęcenia w bojaźni Bożej” (2 Kor 7,1). Boski pokarm zapewnia jedność ciała i duszy, jak mówi święty Paweł: „Ponieważ jeden jest chleb, my, liczni, jesteśmy jednym ciałem. Wszyscy bowiem spożywamy z jednego chleba” (1Kor 10,17)²²⁴.

Chleb, który przeistacza się w czasie Eucharystii w Ciało Chrystusa, był wcześniej ziarnami pszenicy, z których powstała mąka i po odpowiedniej obróbce chleb. Również wino przeistacza się w prawdziwą Krew Chrystusa, a wcześniej powstało z wielu owoców winogrona. Tak samo wielka społeczność wiernych uczestniczących w dzieleniu świętego Ciała i Krwi staje się jednym w Chrystusie. Dlatego w Mszy Gregoriańskiej Kościół koptyjski modli się: „Może jedność serca, które jest dla miłości zakorzeni się w nas”²²⁵. I to jest osiągnięte przez uczestnictwo w tym samym Ciele i Krwi naszego Pana.

Eucharystia, którą spożywają wierni, daje im również wieczne dziedzictwo ze wszystkimi świętymi, którzy zajmują miejsce przy Panu dzięki swoim dobrym czynom. I to powinno być największą tęsknotą i celem ludzkiej walki, prosić Pana o przyznanie dziedzictwa wśród jego świętych. Komunia, którą przyjmują wierzący w Chrystusa, pomaga osiągnąć ten cel.

Osoba przyjmująca Ciało i Krew Chrystusa powinna być ochrzczona w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim i być w stanie łaski, w przeciwnym razie popadnie w grzech. Ma prawdziwie wierzyć w Pana Jezusa Chrystusa, który ustanowił

²²³ Tamże, s. 78-79.

²²⁴ HABIB JIRJIS, *Asrar al-Kanisah...*, s. 75-120; IBN SIBA' YUHANNA, IBN ABI ZAKARIYA, *Kitab al-Jawharah al-Nafisah fi 'Ulum al-Kanisah*, Cairo 1902; T.Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, t. I, s. 34-40; t. V, s. 268-274.

²²⁵ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 79.

Eucharystię, wierzyć w przemianę chleba w Ciało, i wina w Krew Chrystusa oraz w to, że Komunia jest Ciałem i Krwią naszego Chrystusa.

Teologia koptyjska podkreśla, że osoba przyjmująca Komunię musi też spowiadać się regularnie u swojego kierownika duchowego. Według koptyjskiego prawa kapłan, który sprawuje Wieczerszą Pańską, może zapytać, czy osoba przystępująca do Komunii jest wyspowiadana. Jeśli tak, może jej udzielić Komunii, jeśli nie, kapłan może odmówić jej Komunii do czasu, kiedy się wyspowiada. Wierny, chcący posilać się Ciałem i Krwią Chrystusa, musi być pojednany z innymi: „Jeśli przyniesiesz swój dar, by złożyć go na ołtarzu i przypomnisz sobie, że twój brat ma coś przeciw tobie, zostaw swój dar przed ołtarzem, idź i pojednaj się najpierw ze swoim bratem, a potem wróć i złóż swój dar” (Mt 5, 23-24)²²⁶. Doktryna koptyjska dołącza do tego wskazania św. Bazylego, że „Jeśli niektórzy świecy są wrogo nastawieni, a duchowni wiedzą o ich wrogości, nie powinni oni brać udziału w Tajemnicy i ofierze zanim się pojednają”²²⁷.

Kościół koptyjski przestrzega swoich wiernych, by nie traktowali Komunii świętej jako zwykłego posiłku albo uczestniczyli w niej tylko dlatego, że może przynieść im błogosławieństwo i łaskę. Szacunek dla wielkości Najświętszego Ciała i Krwi Pańskiej wymaga wielkiej pokory, bo są one jak węgiel, którym serafin dotknął ust Izajasza: „Wtedy powiedziałem: Biada mi, jestem zgubiony! Jestem człowiekiem o nieczystych wargach i mieszkam wśród ludu o nieczystych wargach, ponieważ moje oczy widziały Króla, Pana Zastępów. Wówczas przyleciał do mnie jeden z serafinów a w ręku miał rozżarzony węgiel, który wziął szczypcami z ołtarza. Dotknął nim moich ust i powiedział: Oto dotknęło to twoich warg, aby twoja wina została zmaszana, a twój grzech przebaczony” (Iz 6, 5-7). Egzegeza koptyjska powyższy fragment interpretuje następująco: Serafin oznacza kapłana, który sprawuje ofiarę, a węgiel oznacza palce kapłana, które biorą z pateny na ołtarzu skarb, jakim jest Święte Ciało i umieszczają w ustach wiernych. Nikt z wiernych nie osiągnął świętości, ale dąży do niej. Nawet jeśli człowiek jest skruszony, żałuje i wyspowiada się, musi wierzyć w słowa św. Pawła: „Wprawdzie niczego sobie nie wyrzucam, ale nie z tego powodu jestem usprawiedliwiony. Tym bowiem, który mnie sędzi jest Pan” (1 Kor 4,4)²²⁸.

Komunia święta w Kościele koptyjskim uwalnia od grzechów lekkich. Dlatego

²²⁶ Tamże, s. 81.

²²⁷ ŚW. BAZYLI, *Canons*, Law 97.

²²⁸ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 82.

przed jej udzieleniem kapłan zwraca się do Boga: „Spraw, żebyśmy byli godni dzielić Twoją świętość”, i modli się: „Modlimy się i błagamy Twoją dobroć, o Miłości ludzkości. To jest tajemnica, przez którą nas zbawiasz, a nie potępiasz swojego narodu, ale przez zmycie naszych grzechów i wybaczenie zaniedbań”. Odpowiedzią na słowa szafarza jest odpowiedź diakona: „Módlmy się o godną Komunię z nieskazitelnego nieba i świętych Tajemnic”²²⁹.

Przyjęcie Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa w niegodny sposób staje się przyczyną przekleństwa, podobnie jak przeklęty został Judasz, który odłączył się od uczniów Jezusa. Kościół koptyjski podkreśla, że tylko czysty człowiek może przyjąć Komunię. Temu, kto ma jakieś ślady nienawiści, trzeba pozwolić odejść, w przeciwnym razie spali się w Boskim ogniu²³⁰.

Teologia koptyjska wiele miejsca poświęca kwestii czystości jaką należy posiadać aby móc przystąpić do Stołu Pańskiego. Wyżej zostały wymienione warunki duchowe konieczne do przyjęcia Świętej Komunii, która powinna być przyjmowana z takim zapalem, z jakim pacjent przyjmuje leki, żeby wyjść z choroby. Tak więc skutkiem Komunii jest uzdrowienie i odporność na wszelkie zło i grzech.

Kościół koptyjski, poza duchowym przygotowaniem do Komunii, podkreśla potrzebę przygotowania fizycznego. I tak wierzący przed przyjęciem Ciała i Krwi Jezusa powinien kontrolować wszystkie zmysły, żeby żaden grzech nie wtargnął przez nie do serca. Musi mieć czyste ubranie i stosowne ubranie, ponieważ idzie na spotkanie się z Królem królów i Panem panów. Wierni muszą zachować post przed Komunią: być na czczo, a w przeddzień zjeść tylko lekką kolację. Małżonkowie nie mogą współżyć ze sobą od wigilii Komunii i w dniu jej przyjęcia. Jeśli ktoś jest w stanie nieczystości, która wystąpiła np. podczas snu lub w inny sposób, nie może przyjąć Komunii świętej, ponieważ uważane jest to za złamanie postu. Okres powstrzymania się od jedzenia wynosi dziewięć godzin dla dorosłych, według tego, ile godzin cierpiał Pan Jezus (od trzeciej godziny – 9.00 rano do dwunastej – 18.00). Dla dzieci okres ten wynosi sześć godzin łącznie z czasem trwania Mszy (ok. 3 godz.), a dla niemowląt trzy godziny (tyle wynosi czas między karmieniami). Jeśli dziecko nie może tak długo pościć ze względu na zdrowie, ksiądz może skrócić czas postu. Teolodzy koptyjscy przestrzegają, że niektóre wspólnoty kościelne popełniają błąd polegający na tym, że zbyt wcześnie dzielą świętym chlebem - *Korban*. Niektóre matki karmią swoje dzieci przed

²²⁹ Tamże.

²³⁰ Tamże.

przyjęciem Komunii, dlatego powinno być dzielenie świętym Chlebem pod koniec Mszy świętej. Kościół koptyjski prosi swoich wiernych, aby przed Komunią nie myć zębów ani nie płukać gardła, żeby przypadkiem nie połknąć wody²³¹. Koptyjski święty Severus Bin Moqafa powiedział: „Dużo ludzi płucze swoje gardła wodą, a potem przyjmuje Komunię, a to jest błąd. Tajemnica słów Bożych do Jego sług Mojżeszowych o baranku paschalnym, który był zapowiedzią Ciała Chrystusa, polegała na tym, by jeść z goryczą, czuć w ustach gorycz”²³². Kobiety nie mogą przyjmować Komunii w czasie menstruacji a po urodzeniu dziecka kobieta przez czterdzieści dni nie może przyjmować Komunii, jeśli urodziła chłopca, a jeśli dziewczynkę – osiemdziesiąt dni. Więc pierwszy raz, kiedy kobieta przyjmuje Komunię po narodzinach dziecka jest w dniu jego chrztu po modlitwie kapłana na oczyszczenie kobiety. Nie jest wskazane, aby po przyjęciu Komunii chodzić boso i aby mężczyźni golili się zaraz po Komunii. Tak nie wolno robić w celu uniknięcia skaleczenia. Jeżeli ktoś przypadkiem się skaleczy, krew należy wytrzeć bawełnianą ściereczką, a potem spalić. Jeśli ktoś spóźni się na Mszę i przyjdzie już po czytaniu Biblii, nie może przystąpić do Komunii. Czytanie Pisma Świętego i modlitwa w czasie Mszy przygotowują do Świętej Komunii duchowo i mentalnie, uświęcają duszę i ciało. W teologii koptyjskiej podkreśla się również aby każdy zaraz po przyjęciu Komunii pomodlił się modlitwą po Komunii i podziękował Bogu za otrzymane łaski. Wskazane jest również to, aby przez pozostałą część dnia odpoczywać, unikać tłumów, czytać duchowe książki i spędzać dzień w spokoju, bo to najlepsza droga, żeby poczuć działanie Boga w sobie po przyjęciu Komunii²³³.

3.5. Szafarz

W teologii koptyjskiej Wieczerza Pańska jest wspólnym działaniem całego Ludu Bożego. Zgromadzenie eucharystyczne zakłada obecność i aktywne uczestnictwo duchowieństwa oraz ludzi świeckich, pełniących właściwe sobie różnorodne posługiwania, określone role i funkcje. Głównym celebransem Boskiej Liturgii jest biskup lub kapłan, bez którego nie może się odbyć żadna Eucharystia. Biskup lub kapłan działa w Imię Chrystusa, który jest jedynym prawdziwym i szczególnym Arcykapłanem²³⁴.

²³¹ T. Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 7.

²³² BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 83.

²³³ Tamże, s. 85.

²³⁴ A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, s. 304.

Kapłan, który odprawia Mszę Świętą i uświęca ofiarę jest upoważniony do tego przez Boga, tak jak Cherubini, których Bóg postawił na wschodzie Edenu, trzymając ogniste miecze strzegą dostępu do drzewa życia (zob. Rdz 3,24). Mieczem w ręku kapłana jest moc wypływająca ze święceń kapłańskich dana mu od Boga, żeby udzielać Komunii tym, którzy są tego godni i skruszeni, a zabronić niegodnym. W dniu święceń kapłańskich biskup radzi nowym kapłanom: „Musicie być czujni, kiedy udzielacie Komunii, bardziej niż przykazania kościelne i lepsi niż mówią przykazania apostołów. Czyńcie to poważnie, aktywnie i pracowicie. Bądźcie pewni, że Serafini i Cherubini stoją w bojaźni Bożej i szacunku. Bądźcie świadomi wartości, jakie są w waszych dłoniach. On jest Chrystusem Emmanuelem, który ofiarował się za was. Wiedzcie, bez wątpienia, że dzielicie członków społeczeństwa i niesiecie w swoich rękach Tego, któremu Symeon oddał pokłon i szacunek”²³⁵. Oraz „Ten kielich z Jego Krwią przelaną za nasze grzechy, przez którą wybawił wszystkie uwięzione w Hadesie dusze. Cóż to za wzniosła Tajemnica! To jest Święte Ciało i szlachetna Krew oddana dla zbawienia ludzkości. To jest Baranek Boży, który zglądził grzechy świata i doprowadził ludzi do światła prawdy. Mój synu, uważaj na siebie i strzeż tego cennego skarbu jak Cherubini strzegli drzewa życia. Bądź czujny na te Tajemnice i traktuj z ostrożnością żeby pozbyć się wątpliwości. Nie udzielaj jej z wyjątkiem sprawiedliwych, dobrych i ubogich. Zakazuj, jeśli ktoś źle postępuje, bo sprowadzi na siebie potępienie, a ty staniesz się współwinnym grzechu jeśli przyjmie Komunię Świętą niegodnie. Więc będziesz również winny świętokradzkiego przyjęcia Ciała i Krwi Pana i będziesz ukarany. Apostoł mówi: ‘Rąk na nikogo nie nakładaj pochopnie i nie miej udziału w cudzych grzechach’ (1Tm 5,22)”²³⁶.

Szafarz Eucharystii rozgrzesza osoby, które zasługują na rozgrzeszenie, a nie udziela go tym, którzy na to nie zasługują. On udziela Sakramentu Komunii tym, którzy są godni do jego przyjęcia i nie udziela niegodnym. Więc jeśli ktoś podejdzie do Komunii, a kapłan zabroni przyjęcia, nie jest wskazane, aby narzekać i tracić panowanie nad sobą, ale raczej słuchać rady i akceptować wskazania kapłana. Ksiądz otrzymał autorytet do tego, by móc odmówić udzielenia Komunii tym, którzy nie są jej godni. Może zakazać osobie, którą spowiadał przyjęcia Komunii przez pewien czas jako formę pokuty do ponownego wyznania grzechów. Kapłan nie może jednak zakazać wiernemu przyjęcia Komunii w innym kościele od innego kapłana. To może zrobić tylko

²³⁵ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 80.

²³⁶ Tamże.

biskup²³⁷.

Szafarz Boskiej Liturgii, jako sługa Chrystusa, odpowiada przed Bogiem i ma zapewnić, że każdy, kto przyjmuje Komunię świętą był tego godzien i był do tego dobrze przygotowany. W przeciwnym przypadku szafarz będzie winny i odpowiedzialny za grzech zaniedbania: „Kto bowiem spożywa i pije, nie zważając na Ciało, spożywa i pije własne potępienie” (1 Kor 11,29).

²³⁷ Tamże.

4. Spowiedź

Misteria chrztu i bierzmowania są pełnym odnowieniem i uświęceniem wnętrza człowieka, który znajdował się pod wpływem grzechu pierworodnego czy też w przypadku dorosłych grzechów uczynkowych. Oba zbawcze misteria włączają przyjmujących je w tajemnice Misterium Paschalnego, a bierzmowanie dodatkowo w szczególny związek z Duchem Świętym.

Misterium spowiedzi to kolejny święty sakrament, dzięki któremu grzesznik może powrócić do Boga. Sakrament ten w teologii koptyjskiej zaliczany jest do sakramentów zbawczych. Wyjawiając swoje grzechy przed kapłanem, grzesznik otrzymuje ich wybaczenie. Spowiedź zakłada werbalne wyznanie grzechów kapłanowi i żal za nie²³⁸.

4.1. Ustanowienie sakramentu spowiedzi

Teologia koptyjska naucza, że Pan Jezus ustanowił sakrament spowiedzi w niedzielę zmartwychwstania, kiedy przyszedł do jerozolimskiego Wieczernika mimo zamkniętych drzwi i powiedział do Apostołów: „Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam. Weźcie Ducha Świętego! Komu grzechy odpuscicie, są mu odpuszczone, a komu zatrzymacie, są mu zatrzymane” (J 20,21-22) oraz „Zapewniam was: Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18). Jezus dał Apostołom moc odpuszczania grzechów dzięki Duchowi Świętemu.

Wyznawanie win było znane już w Starym Testamencie. W sferze duchowej pokuta oznaczała odwrócenie się od zła i zwrócenie się ku Bogu. Akt ten był dwuaspektowy.

W sferze zewnętrznej obejmował on pewnego rodzaju liturgie pokutne w czasie których Naród Wybrany wyznawał przed Bogiem swoje grzechy oraz starał się odpowiednio ukarać winnych (zob. Wj 32,25-28; Lb 25,27nn; Joz 7,24nn). Lud prosił

²³⁸ T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 4.

Stwórcę o przebaczenie popełnionych grzechów, lamentował, czynił praktyki pokutne, przywdziewał szaty pokutne, pościł, posypywał głowy popiołem. Ważnym elementem był akt złożenia Bogu prześlągalnej ofiary²³⁹. Po wyznaniu przewinień grzesznik przynosił ofiarę, którą kapłan ofiarował na ołtarzu w świątyni, składając całopalenie i prześląganie za grzechy (zob. Kpł 5,1-6). Aspekt wewnętrzny starotestamentalnej pokuty dotyczył przemiany serca i zmiany sposobu myślenia (gr. *μετάνοια* - *metanoia*). Dlatego grzesznik jest zobowiązany wyznać wszystkie swoje winy. Widać to wyraźnie w *Księdze Jozuego*: „Wtedy Jozue powiedział do Akana: Synu mój! Oddaj chwałę Panu, Bugu Izraela i uczyn przed Nim wyznanie. Powiedz mi, coś zrobił, niczego nie ukrywaj przede mną. Akan odpowiedział Jozuemu: rzeczywiście zgrzeszyłem wobec Pana, Boga Izraela” (Joz 7,19-20). Kiedy król Dawid zgrzeszył i popełnił cudzołóstwo oraz morderstwo, Bóg posłał do niego Natana, który upomniał go w imieniu Pana. Dopiero wówczas Dawid przyznał się: „Zgrzeszyłem wobec Pana” (2 Sm 12,13). Natan oznajmił królowi izraelskiemu, że Pan odpuszcza mu jego grzech i zapowiada karę (zob. 2 Sm 13,13-14)²⁴⁰.

Z perspektywy Nowego Testamentu Jan Chrzciciel wzywał do opamiętania „Schodzili się do niego ludzie z Jerozolimy i z całej Judei oraz okolic nadjordańskich. Wyznawali swoje grzechy, a on ich chrzczył w wodach Jordanu” (Mt 3,5-6). Jednym z najważniejszych zadań Chrystusa było uwalnianie ludzi z mocy grzechu i spod wpływu szatana. Dlatego przebaczał grzechy i uwalniał od nich. Wymagał przy tym jedynie wiary. Wszystkie cudowne uzdrowienia i uwolnienia były potwierdzeniem tego, co Jezus powiedział o sobie: „Syn człowieczy ma na ziemi władzę odpuszczania grzechów” (Mk 2,10). Rozesłanie po zmartwychwstaniu Apostołów i uczniów z nakazem odpuszczania grzechów i głoszenia nawrócenia było wypełnieniem prorocत्व. Teologia koptyjska konkretyzuje, że misja ta jest jednym z najważniejszych zadań Kościoła.

4.2. Wiek odpowiedni do przyjęcia sakramentu

Praktyka duszpasterska Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego nakłada na rodziców obowiązek uczenia dzieci zasad i prawd chrześcijańskiej wiary. Na ojcu i matce spoczywa odpowiedzialność nauki od wczesnych lat dziecięcych. Zalecanym

²³⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 51-52.

²⁴⁰ ARCHBISHOP BASILIOS, *Confession and penitence*, kol. 584a-585b.

wiekem do skorzystania z sakramentu pokuty i spowiedzi jest w Kościele koptyjskim dwunasty rok życia. Wówczas młodzi koptyjscy chrześcijanie po odpowiednim przygotowaniu przez kapłana, który staje się ich kierownikiem duchowym, mogą świadomie i godnie przystąpić do spowiedzi świętej²⁴¹.

4.3. Konieczność spowiedzi

Teologia koptyjska uwydatnia oczywisty fakt, że wyznanie grzechów przed kapłanem jest niezbędne w celu uzyskania usprawiedliwienia. Oprócz odpuszczenia grzechów podczas spowiedzi penitent uzyskuje też inne korzyści. Ludzie są istotami społecznymi. Potrzebują rozmowy, doradzenia w razie wątpliwości czy zmartwień. Czują potrzebę podzielenia się z drugą osobą swoimi radościami, troskami, wątpliwościami. Najodpowiedniejszą osobą jest kapłan, spowiednik, nauczyciel, przewodnik duchowy, który zachowa tajemnicę, wysłucha, pokieruje na właściwą drogę powrotu do Chrystusa.

4.4. Przymioty spowiedzi

4.4.1. Skrucha

Koptyjski biskup Mettaous podkreśla, że aby grzechy były wybaczone, penitent musi czuć skruchę za popełnione grzechy, postanowić poprawę, mocno wierzyć w Chrystusa i pokładać nadzieję w Jego miłości, która wybacza zło i w końcu wyznać grzechy przed kapłanem²⁴². W chwili, kiedy penitent wyzna swoje grzechy, kapłan modli się o ich wybaczenie i prosi Boga o siłę dla niego, by więcej nie grzeszył. Duchowni również mają swoich spowiedników – starszych i bardziej doświadczonych od siebie. Bóg wybacza nasze grzechy i oczyszcza z win, kiedy wyznajemy je Jemu przed kapłanem. Święty Atanazy powiedział: „Jak ochrzczeni są oświeceni przez łaskę Świętego Ducha dzięki kapłanowi, tak skruszony człowiek jest obdarzony wybaczeniem swoich win przez łaskę Chrystusa dzięki kapłanowi”²⁴³.

²⁴¹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 49.

²⁴² Tamże, s. 53.

²⁴³ SACRAMENT OF REPENTANCE AND CONFESSION, s. 9.

Święty Augustyn powiedział, że Jezus wskrzesił Łazarza, ale Apostołowie uwolnili go z krępujących szat, w które był odziany po śmierci. Przez to pokazali swoją władzę odpuszczania grzechów, którą dał im Jezus. Święty Grzegorz z Nyssy stwierdził natomiast: „Traktuj kapłana jak duchowego ojca. Możesz powierzyć mu swoje tajemnice jak pacjent ukazuje lekarzowi swoje ukryte rany i zostaje uleczony”²⁴⁴.

Teologia koptyjska przestrzega, że kapłan może nie pozwolić na przyjęcie Komunii świętej przez osobę, która zgrzeszyła, a nie skorzystała ze spowiedzi. Judasz Iskariota też nie przyjął świętej Krwi i Ciała Chrystusa z powodu swojego grzechu. Wyznanie kapłanowi grzechów i usłyszenie, że jest się rozgrzeszonym daje duszy poczucie bezpieczeństwa, że grzechy są wybaczone przez władzę, jaką mają nadaną kapłani. Kapłan, osoba doświadczona, udziela spowiadającemu się rad, jak unikać grzechu, jak chronić się przed złem. Podczas spowiedzi czujemy zawstydenie, zakłopotanie, ale to uczucie pomaga w walce ze złem²⁴⁵.

Niezbędnym krokiem do uzyskania rozgrzeszenia jest prawdziwa skrucha wypływająca z miłości do Boga, a nie ze strachu przed karą. Kościół koptyjski apeluje do penitentów o uczciwość względem siebie bez bycia stronniczym, o posiadanie uczciwych intencji i mocne postanowienie poprawy, zrobienie dokładnego rachunku sumienia, przeanalizowanie, czy zgrzeszyliśmy czynem, słowem, myślami lub zmysłami, a potem uczciwe odpokutowanie za wyrządzone zło²⁴⁶.

4.4.2. Szczera intencja

Przymiotem spowiedzi jest posiadanie przez penitenta szczerzej intencji i niezłomnej woli porzucenia grzechu i tego wszystkiego, co może do grzechu prowadzić. Człowiek, pragnący skorzystać z sakramentu pokuty i spowiedzi, powinien dobrze przygotować się do tego sakramentu poprzez zbadanie swojego sumienia, uświadomienie sobie popełnionych grzechów czynem, słowem, myślą, zmysłami²⁴⁷.

4.4.3. Prawda

²⁴⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 53.

²⁴⁵ Tamże, s. 53-54.

²⁴⁶ Tamże, s. 55.

²⁴⁷ Tamże.

Niezwykle ważne w spowiedzi jest mówienie prawdy. Teologia koptyjska podkreśla, że kłamanie w spowiedzi nie jest oszukiwaniem kapłana, który jej wysłuchuje, ale jest okłamywaniem samego Ducha Świętego. Przykład takiej postawy ukazują Dzieje Apostolskie opisując historię Ananiasza i Safiry, którzy okłamali św. Piotra (Dz 5,1-11)²⁴⁸. W spowiedzi trzeba wyznać szafarzowi tego sakramentu wszystkie swoje tajemnice i ukryte myśli aby mógł zaoferować grzesznikowi jak najlepsze lekarstwo, które uzdrowi jego życie duchowe. Już prorok Jeremiasz apelował do duszy ludzkiej mówiąc: „Wylej swojeserce jak wodę w obecności Pana” (Lm 2,19). Kiedy wylewa się woda, nie pozostawia śladu ani zapachu, ale jeśli wyleje się olej, pozostawia po sobie ślad, podobnie jeśli wyleje się ocet, pozostawia zapach. Tak jak woda, która nie pozostawia żadnych plam, również człowiek, wylewając swoje grzechy przed kapłanem w sakramencie pokuty i spowiedzi, oczyszcza się. Przy wyznawaniu grzechów nie można szukać usprawiedliwiających siebie wymówek czy obwiniać innych ludzi. Spowiedź polega na obwinianiu siebie a nie potępianiu i obmawianiu bliźnich²⁴⁹. Król Salomon radzi: „Nie mów: Zgrzeszyłem i co mi się stało? Pan bowiem jest cierpliwy. Nie bądź spokojny o odpuszczenie, dodając do grzechu kolejny grzech. Nie mów: Wielkie jest Jego miłosierdzie, odpuści ogrom moich grzechów” (Syr 5,4-6). Człowiek korzystający z sakramentu pokuty i spowiedzi powinien stanąć w prawdzie, być uczciwy wobec siebie, nie może być zbyt łagodny wobec siebie, ani zbyt surowy, nie powinien podchodzić do tego sakramentu z wątpliwościami lub niepokojem²⁵⁰.

4.4.4. Miłość i cierpliwość

Przymiotem niezbędnym do prawidłowego przeżycia sakramentu pokuty i spowiedzi jest miłość i cierpliwość. Spowiadający się musi zastosować się do rad udzielanych przez szafarza sakramentu i pilnie podążać za jego radami przyjmując je jako lekarstwo niezbędne do życia duchowego. Penitent powinien praktykować wszystkie ćwiczenia duchowe zalecane przez kierownika duchowego z miłością i cierpliwością zgodnie z tym co zapisane jest w *Liście do Filipian*: „Dlatego moi umiłowani, tak jak zawsze byliście posłuszni – nie tylko podczas mojej obecności, ale jeszcze o wiele bardziej teraz, podczas mojej nieobecności – tak z bojaźnią i drżeniem

²⁴⁸ ARCHBISHOP BASILIOS, *Confession and penitence*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, kol. 584a-585b.

²⁴⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 55.

²⁵⁰ Tamże.

zabiegajcie o swoje zbawienie” (Flp 2,12). Miłość i cierpliwość są podstawą prawdy, że jak mówi Pan: „Choćby wasze grzeszy były jak szkarłat, to staną się białe jak śnieg, choćby były czerwone jak purpura, to staną się jak wełna” (Iz 1,18)²⁵¹.

4.4.5. Dziękczynienie

Po skorzystaniu z sakramentu pokuty i spowiedzi, po otrzymaniu rozgrzeszenia chrześcijanin nie może zapomnieć o dziękczynieniu²⁵². Teologia koptyjska przypomina o wdzięczności wobec przebaczonego nasze grzechy Boga. To przecież On otwiera wiernym drzwi tego sakramentu i zbawia nas od niebezpiecznej drogi śmierci²⁵³.

4.4.6. Postanowienie poprawy i zadośćuczynienie

Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego zwraca uwagę, że prawdziwa pokuta i spowiedź wymaga postanowienia poprawy, które objawia się w zadośćuczynieniu za popełnione zło. Skruszony grzesznik musi postanowić, że chce kroczyć czystą ścieżką pokuty i nie chce powrotu na drogę grzechu. Zadośćuczynienie jest próbą zasypania przepaści, jaką grzech stworzył między człowiekiem a Bogiem oraz pomiędzy ludźmi. Postanowienie poprawy powinno być powiązane z chęcią zadośćuczynienia. Przybiera ono najczęściej formę modlitwy lub dobrego uczynku i powinno stanowić początek drogi nawrócenia²⁵⁴.

Kościół koptyjski przestrzega penitentów przed częstym zmienianiem spowiedników, gdyż takie podejście jest przyczyną opóźnienia w rozwoju duchowym. Zmiana kierownika duchowego musi być spowodowana ważnymi przyczynami. Penitent powinien być związany duchowo ze swoim spowiednikiem, darzyć go miłością i zaufaniem, być posłuszny jego poleceniom i korzystać z jego posługi tak jak pacjent

²⁵¹ Tamże, s. 55-56.

²⁵² T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 8.

²⁵³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 56.

²⁵⁴ P. BATTIFOL, *Les Origines de la pénitence. Etude de l'histoire et de la théologie positive*, t. I, Paris 1902; W.A. JURGENS, *The Faith of the Early Fathers*, t. III; J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, San Francisco 1978; R.C. MORTIMER, *The Origins of Private Penance in the Western Church*, Oxford 1939; T. TORRANCE, *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, London 1948.

z pomocy lekarza. Doktryna koptyjska zaleca małżonkom posiadanie tego samego kierownika duchowego²⁵⁵.

4.5. Kary za popełnione grzechy

Biskup Mattaous wymienia możliwe do nałożenia na penitentów przez kapłana kary. Znajdujemy tam: abstynencję, pokłony za popełnione grzechy, jałmużnę dla potrzebujących, nieprzyjmowanie Komunii świętej przez jakiś czas, oddanie ukradzonych pieniędzy, przeproszenie tych, których skrzywdziliśmy, dodatkowe modlitwy dziękczynne za Bożą łaskę. Te formy pokuty są środkami zaradczymi w celu uchronienia przed ranami grzechów, przed popełnianiem ich po raz kolejny²⁵⁶.

4.6. Szafarz

Szafarzem sakramentu pokuty i spowiedzi w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim jest biskup lub wyznaczony przez niego i ważne wyswięcony kapłan - spowiednik. Szafarz tego sakramentu winien mieć odpowiednie wykształcenie i doświadczenie w zakresie psychologii, znajomość duchowości w zakresie słabości duszy ludzkiej²⁵⁷. Spowiednik w teologii koptyjskiej powinien odznaczać się pobożnością, nakierowaniem swojego życia na Boga, pokorą, która pomaga mu prosić Boga o pomoc w rozwiązywaniu problemów. Jako sługa misterium Chrystusa, powinien mieć mocną osobowość, nie być człowiekiem dwulicowym, nie może być osobą, która boi się mówić prawdy grzesznikowi i kiedy trzeba powinien umieć zganić grzesznika. Szafarz sakramentu pokuty musi być człowiekiem sprawiedliwym i posiadać cechę cierpliwości tak potrzebną w słuchaniu problemów penitentów. Kościół koptyjski wymaga od spowiedników posiadania wiedzy biblijnej, znajomości doktryny własnego Kościoła i jego praw kościelnych. Szafarz spowiedzi musi bezwarunkowo umieć dochować tajemnicy sakramentalnej²⁵⁸. Ma być mądry i doświadczony duchowo, bo tylko w ten sposób może prowadzić swoje duchowe dzieci, i nie dawać im błędnej nauki. Powinien odznaczać się czystością intencji, myśli, serca i ciała, aby mógł przyjmować wyznania kobiet i kierować nimi bez niebezpieczeństwa dla własnej duszy.

²⁵⁵ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 56.

²⁵⁶ Tamże, s. 54-55.

²⁵⁷ ARCHBISHOP BASILIOS, *Confession and penitence*, kol. 584a.

²⁵⁸ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 56.

Kapłan powinien wiedzieć, że sprawowany przez niego sakrament ma być źródłem pocieszenia dla penitenta i przyczynić się do jego wzrostu duchowego. Kapłan musi pamiętać, że sprawując sakrament pokuty jest również doradcą w sprawach osobistych, takich jak decyzje dotyczące małżeństwa lub kariery.

Teologia koptyjska wymaga od swoich kapłanów, by w sakramencie spowiedzi byli ojcami, sędziami i nauczycielami.

Penitent i spowiednik widzą się twarzą w twarz. Szafarz w świetle doktryny koptyjskiej ma utożsamiać się z grzesznikiem i dźwigać wraz z nim skutki jego grzechów, gdy za niego się modli. Tak, jak spostrzegawczy lekarz stara się uleczyć rany, tak on uzdrawia z grzechów: daje radę i może przepisać lekarstwo (zadawać „pokutę”), w celu zachowania duchowego zdrowia penitenta. Teologia koptyjska widzi w pokucie (gr. *ἐπιθήμια* - *epithimia*) reguły modlitwy, postu i jałmużny. Takie „pokuty” nie są w swej istocie karzące, lecz uzdrawiające. Nie są one istotną częścią misterium. Za pokutę można zadać czytanie duchowe, post, modlitwę, pokłony, dzieła miłosierdzia oraz pozbawienie Komunii świętej przez pewien określony czas.

Doktryna Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego przypomina zasadę, że szafarz sakramentu pokuty ma osądzać grzech, ale nie grzesznika. Jako troskliwy ojciec duchowy winien modlić się za penitenta i objawiać mu miłosierdzie oraz miłość Boga. Gdy kapłan zakończy słuchanie spowiedzi daje znak penitentowi, aby ukląkł. Wówczas kładzie swoje dłonie na jego głowie, odmawia modlitwę rozgrzeszenia, która jest ogłoszeniem i udzieleniem przebaczenia Boga. Przebacza bowiem i uzdrawia penitenta Bóg, a nie człowiek-spowiednik²⁵⁹.

4.6.1. Ojciec

Szafarz sakramentu spowiedzi powinien być dla swoich penitentów ojcem. Winien mieć on świadomość, że jego duchowe dzieci przez ten sakrament i jego posługę pragną osiągnąć zbawienie. Winien mieć przed oczami pouczenie Izajasza: „Oto ja i dzieci, które dał mi Pan” (Iz 8,18). Kapłan ma przypominać miłosiernego ojca z przypowieści o marnotrawnym synu, który oczekiwał powrotu swojego dziecka każdego dnia i „Gdy był jeszcze w oddali, jego ojciec ujrzał go, wzruszył się do głębi, pobiegł, rzucił mu się na szyję i ucałował” (Łk 15,20), zaakceptował jego pokutę i przebaczył mu wszystkie jego grzechy, radując się z jego powrotu i mówiąc starszemu

²⁵⁹ A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, s. 306.

synowi: „Trzeba się cieszyć i radować, ponieważ ten twój brat był martwy, a ożył, zaginął, a odnalazł się²⁶⁰.”

4.6.2. Sędzia

Cechą szafarza sakramentu pokuty jest również bycie sędzią. Kapłan ma władzę sądzenia penitentów na mocy upoważnienia otrzymanego od biskupa, na mocy obietnicy Chrystusa „Zapewniam was: Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18). Kapłan musi być odpowiedzialny za tę otrzymaną od Boga władzę nie faworyzując nikogo, nie zaniedbując ani nie wykorzystując otrzymanej władzy do osobistych celów. Szafarz spowiedzi musi być surowy wobec grzechu a nie dla penitenta, winien wszystkich grzeszników traktować sprawiedliwie. Ma być lekarzem, który kocha pacjentów, ale nienawidzi ich chorób, dlatego stara się im podać możliwie najskuteczniejsze lekarstwo.

4.6.3. Nauczyciel

Teologia koptyjska eksponuje fakt, że spowiednik ma być również nauczycielem, który naucza powierzonych mu wiernych zgodnie z Pismem Świętym i czyni ich uczniami Chrystusa. To jemu została zlecona misja nauczyciela pokazującego drogę do Boga i drogi doskonałości chrześcijańskiej. Dzięki jego wiedzy, doświadczeniu i pobożności ma nauczać o Chrystusie i sprawiać, że jego wierni będą chcieli być posłuszni Bogu. Ma przypominać nauczyciela, jakim był św. Paweł, który pisał: „Nie odważę się bowiem mówić o niczym innym, jak tylko o tym, czego Chrystus dokonał przeze mnie – aby pogan doprowadzić do posłuszeństwa – słowem i czynem” (Rz 15,18). Szafarz sakramentu pokuty i spowiedzi ma uczyć swoje duchowe dzieci, że rozgrzeszenie jest udzielane bezpośrednio po spowiedzi²⁶¹.

4.7. Liturgia sakramentu

4.7.1. Przygotowanie do spowiedzi

Kościół koptyjski podkreśla, że wierni należący do tego Kościoła powinni spowiadać co miesiąc, maksymalny czas między spowiedziami może wynosić półtora

²⁶⁰ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 56.

²⁶¹ Tamże, s. 57-58.

miesiąca. Odwlekanie spowiedzi skłania do zaniedbania dobrej spowiedzi, możliwe jest zapominanie części grzechów. Odkładanie spowiedzi przynosi straty dla człowieka i opóźnia działanie Bożej łaski. Praktyka Kościoła św. Marka pokazuje, że niektórzy księża prowadzą notatniki, w których zapisują, kiedy dany penitent spowiadał się i zapisują orientacyjną datę jego kolejnej spowiedzi.

Teologia koptyjska zwraca uwagę na odpowiednie przygotowanie do spowiedzi. Kapłan przed spowiedzią siada z pragnącą przystąpić do spowiedzi osobą i rozmawia z nią. Rozmowę może poprzedzać krótka modlitwa o pomoc Boga w przypomnieniu grzechów. Kościół zachęca penitentów, by przygotowując się do spowiedzi, zapisywali na kartce swoje grzechy. Zanotowanie grzechów powoduje, że przystępujący do sakramentu ich nie zapomni. Przygotowującym się do spowiedzi Kościół koptyjski przypomina o zanotowaniu trzech niezbędnych rzeczy: grzechów i popełnionych błędów; myśli i uczuć, którymi powinien podzielić się ze spowiednikiem, aby ten mógł określić czy były dobre czy złe; pytań dotyczące życia duchowego, które chciałby zadać spowiednikowi²⁶².

Rachunek sumienia musi być uczciwy i nie można w nim oskarżać innych o to, że popełniliśmy jakiś grzech. Po przygotowaniu do spowiedzi Kościół nakazuje modlitwę przebłagalną za popełnione grzechy. W modlitwie tej zalecane jest wymienienie popełnionych grzechów oraz prośba o ich przebaczenie oraz ochronę przed popełnianiem tych grzechów ponownie²⁶³.

Żeby grzechy były wybaczone, wierni Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego muszą je wyznać trzykrotnie. Pierwszy raz przed osobą, względem której zgrzeszyli, aby uwolnić się od skutków grzechu dzięki wybaczeniu tej osoby. Drugi raz przed Bogiem - kochającym Ojcem „Zgrzeszyłem przeciw Tobie samemu i na Twoich oczach zło uczyniłem” (Ps 51,6). Trzeci raz wyznaje się grzechy przed Kościołem, który reprezentowany jest przez kapłana. Kościół jest matką, chroni i roztacza nad swoimi dziećmi opiekę poprzez swoją miłość, pokój i wybaczenie. Szafarz sakramentu pokuty ma być niejako gołębiem pokoju, który gładzi niesprawiedliwość. Przez jego usta spowiadający się otrzymuje wybaczenie grzechów. Kapłan zadaje pokutę, która jest ćwiczeniem duchowym pomagającym wrócić na drogę do Boga. Po wyznaniu grzechów spowiadający się otrzymuje rozgrzeszenie i wybaczenie przez posługę kapłana, który reprezentuje Świętego Ducha. Jak tylko spowiadający się otrzyma

²⁶² Tamże, s. 59-60.

²⁶³ T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 8.

rozgrzeszenie, może przyjąć Komunię świętą i być oczyszczonym przez Krew Chrystusa.

4.7.2. Spowiedź penitenta

Koptyjskie przepisy liturgiczne stanowią, że miejsce spowiedzi musi być usytuowane w rogu kościoła, przodem do ołtarza, żeby penitenci czuli się wzmocnieni i uświęceni. Spowiedź zawsze powinna odbywać się w kościele, chyba że kapłan odwiedza chorych w ich domach. Spowiedź w domu dopuszczana jest również wówczas, gdy ksiądz odwiedzi kogoś, kto dawno nie był w kościele, ale podczas rozmowy oświadczył, że chce się nawrócić. Kapłan zobowiązuje wtedy nawróconego do jak najszybszego nawiedzenia kościoła²⁶⁴.

W kościele musi być specjalne miejsce – poczekalnia – z różnymi duchowymi książkami, gdzie można czekać na spowiedź. Ksiądz musi być zawsze gotowy do spowiadania. Nie wolno mu jeść ani pić podczas spowiadania, należy też powstrzymać się od jedzenia przed spowiedzią tak jak przed przyjęciem innych sakramentów. Penitent całuje rękę kapłana z szacunkiem, bo jest on szafarzem Bożej tajemnicy. Kapłan i penitent robią znak krzyża i razem modlą się Modlitwą Pańską, a następnie kapłan zachęca do wyznania grzechów. Penitent, korzystając z kartki, którą wcześniej przygotował, wymienia po kolei grzechy i słucha uważnie odpowiednich rad ojca duchowego. Możemy to porównać do chorego, który oczekuje leku na konkretną dolegliwość. Spowiadający się wyznaje grzechy i okazuje skruchę i postanowienie poprawy. Należy wymieniać grzechy od najcięższych do najlżejszych. Wymieniając grzechy należy pamiętać o czasie, który nam może kapłan poświęcić i o innych czekających na spowiedź, więc nie powinniśmy niepotrzebnie przedłużać spowiedzi opowiadając historii niezwiązanych z grzechami. Kapłan nie może potępiać spowiadającego się ani go poniżać, a z drugiej strony nie wolno mu być pobłażliwym²⁶⁵.

Po spowiedzi penitent klęka przed szafarzem, pochyla głowę i powtarza słowa: „Boże, okaż litość mnie grzesznemu” (Łk 18,13). Kapłan robi znak krzyża na głowie penitenta i udziela rozgrzeszenia. Znak krzyża można wykonać również krucyfiksem jako przypomnienie, że na krzyżu Jezus przelał swoją krew za nasze grzechy. Kapłan robiący znak krzyża na głowie spowiadającego się i trzymający jego skronie między

²⁶⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 60.

²⁶⁵ F. CABROL, *Absolution*, w : *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, Paris 1907.

palcami, symbolizuje współczującego ojca wysłuchującego skruszonego syna. Ręce szafarza sakramentu pokuty symbolizują ręce Boga, który prowadzi wszystkich, kontroluje ich czyny i myśli i może uświęcić ich i prowadzi w dobrym kierunku do zbawienia. Po otrzymaniu rozgrzeszenia penitent odmawia modlitwę dziękczynną, w której prosi o łaski Boże potrzebne do uczciwego życia i unikania grzechu. Po wyrażeniu skruchy penitent wysłuchuje rad i wskazówek spowiednika, otrzymuje zadośćuczynienie, które ma być środkiem zaradczym w poprawie życia²⁶⁶.

Ryt sakramentu pokuty stosowany przez Ortodoksyjny Kościół Koptyjski przewiduje modlitwy, które muszą być odmówione aby penitent mógł otrzymać absolicję. Do takich modlitw zalicza się *Psalm 51*: „Boże, zmiłuj się nade mną w swojej łaskawości, w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość!”. Obowiązkowa jest modlitwa: „Boże, odpuść, odpuść i przebac nam nasze grzechy, które czyniliśmy dobrowolnie i te, które czyniliśmy niechętnie, które popełniliśmy świadomie i nieświadomie, ukryte i widoczne. O Panie, przebac nam ze względu na Twoje Święte Imię, które nas wzywa, i zgodnie z Twoim Miłosierdziem, a nie z naszymi grzechami. [...] O Panie, zgrzeszyłem, rozgrzesz mnie”. Stosować można również modlitwę poborcy podatkowego: „Boże, okaż litość mnie grzesznemu” (Łk 18,13). Po rozgrzeszeniu odmawiana jest „Modlitwa Pańska”²⁶⁷.

Warty podkreślenia jest fakt, że kapłan modli się w liczbie mnogiej, ukazując, że sam jest grzesznikiem. Prosi o rozgrzeszenie, przebaczenie i błogosławieństwo dla siebie i penitenta. W wypowiedzianych modlitwach znajdujemy wiele znaczących i wzruszających błagań, które zasługują na kontemplację i teologiczną refleksję. Szafarz sakramentu zobowiązany jest przez przepisy liturgiczne do wypowiedzania słów cicho, ale słyszalnie, aby on i osoba spowiadająca się mogli rozmyślać nad wypowiedzianymi słowami. Liturgia koptyjska zawiera trzy rodzaje absolicji²⁶⁸.

Pierwsza absolicja jest modlitwą o poddanie się Synowi: „O Panie, który dałeś nam moc abyśmy deptali po wężach i skorpionach i po wszelkiej potędze nieprzyjacielskiej, zmiażdżyłeś jego pod naszymi stopami, i rozrzuciłeś przed nami jego słabość. Albowiem Ty jesteś Królem nas wszystkich, Chryste Boże nasz”²⁶⁹. Bóg dał Apostołom i ich następcom władzę mówiąc: „Oto daję wam władzę stąpać po wężach i skorpionach, i po całej potędze wroga tak, że nic wam nie zaszkodzi” (Łk 10,19).

²⁶⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 60.

²⁶⁷ Tamże, s. 61.

²⁶⁸ ARCHBISHOP BASILIOS, *Absolution*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. I, kol. 17a-19a.

²⁶⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 63.

Zwrot „zmiądzżyłeś jego pod naszymi stopami” oznacza, że diabeł nie ma tylko jednej głowy, ale ma wiele głów, które oznaczają wszystkie jego plany i oszustwa, myśli i zwodnicze plany, które w różnorodny i destrukcyjny sposób działają na ludzi.

Druga absolucja również powołuje się na modlitwę poddania się Synowi: „Ty, Panie, który stworzyłeś niebiosa, zstąpiłeś i stałeś się człowiekiem dla naszego zbawienia. Ty jesteś tym, który siedzi nad Cherubinami i Serafinami, i jak dobrze i miło jak bracia mieszkają razem. Również teraz jesteś naszym Nauczycielem, jesteś Tym, dzięki któremu się podnosimy, wznosimy nasze serca do Ciebie, Panie, który wybaczasz nasze niegodziwości, i ratujesz nasze dusze od zepsucia. Uwielbiamy Twoje niewysłowione (niewyobrażalne) współczucie, i prosimy abyś dał nam Swój pokój, bowiem dałeś nam wszystko²⁷⁰. W tym rozgrzeszeniu kapłan prosi Boga, aby dać penitentowi pokój, który utracił przez popełnione grzechy. Ludzkie grzechy niszczą pokój, podobnie jak ogień trawi siano. Bo jak czytamy w księdze Izajasza: „Bezbożni nie zaznają pokoju” (Iz 48,22). Szafarz prosi Boga, aby wywyższył skruszonego grzesznika, który klęka przed Bogiem i aby ponownie przywrócił mu utracone cnoty, po tym, jak uwolnił go od grzechu.

Trzecia absolucja zawiera modlitwę: „Nauczycielu, Panie Jezu Chryste, Jednorodzony Synu i Logosie Boga Ojca, który zerwał więzy naszych grzechów poprzez zbawienie, cierpienie dające życie, który tchnąłeś Ducha Świętego na swoich uczniów i apostołów, i rzekłeś do nich: ‘Przyjmijcie Ducha Świętego. Grzechy którym odpuścicie, zostaną im odpuszczone, a tym, którym nie przebaczycie, nie będą im odpuszczone’. Ty także teraz, nasz Mistrzu, za pośrednictwem twoich świętych apostołów, dałeś łaskę tym, którzy pracują w kapłaństwie, Twojego Świętego Kościoła, przebaczenia grzechów na ziemi i naszych niegodziwości. Teraz również prosimy i usilnie błagamy o Twoją dobroć, Wielbicielu Rodzaju Ludzkiego, dla Twoich sług, moich ojców i braci, odnośnie mojej słabości i wszystkich, którzy chylą głowy przed Twoją Świętą Chwałą. Udziel nam Swojej łaski, miłosierdzia i zerwij z nas więzy grzechów, tych uczynionych świadomie i nieświadomie, z powodu cierpienia naszych serc, w potrzebie, lub w słowach, lub z powodu bojaźliwości ducha, Ty o Panie, który znasz ludzką słabość, jako dobry i kochający Bóg, przebacz nam nasze grzechy, odpuść nam (i odpuść swojemu słudze...). Napelnij nas Swoją bojaźnią i umocnij nas w Swojej świętości, dobrej woli, ponieważ Ty jesteś naszym Bogiem, i Tobie należy się chwała,

²⁷⁰ Tamże, s. 63-64.

czeń, władza i oddanie czci”²⁷¹. Odmawiając trzecią modlitwę absolucji szafarz sakramentu wykonuje znak krzyża i przyzywa Ducha Świętego. Po absolucjach kapłan odmawia błogosławieństwo i kończy sakrament Modlitwą Pańską. Odmawia ją wspólnie z penitentem. Kończąc spowiedź kapłan trzykrotnie dmucha w twarz osoby, którą spowiada, prosząc Trójcę Świętą o rozgrzeszenie i przebaczenie jemu i penitentowi. Wyznająca grzechy osoba klęczy i dotyka czołem ziemi, potem wstaje i całuje krzyż i rękę kapłana mówiąc: „Ojcze, rozgrzesz mnie”, a kapłan odpowiada: „Pan Bóg rozgrzesza cię”²⁷².

Po spowiedzi szafarz i penitent powinni okazywać radość ponieważ dobrze przeżyta spowiedź pozwala odczuć, że wielki ciężar został zdjęty z serca grzesznika, który został przez Boga usprawiedliwiony i otrzymał odnowioną nadzieję na wejście do życia wiecznego.

4.7.3. Spowiedź kapłana

Każdy ksiądz musi mieć swojego spowiednika, który jest starszy od niego, dłużej jest kapłanem i ma większe doświadczenie. Każdy kapłan musi regularnie się spowiadać i dbać o to, by żył w łasce uświęcającej, jak mówi św. Paweł: „abym innym głosząc naukę, sam nie został uznany za niezdatnego” (1 Kor 9, 27). Spowiadający się ksiądz również musi usiąść przed swoim ojcem duchowym jak pacjent przed lekarzem i szczerze wyznać wszystkie swoje grzechy prosząc o wybaczenie. Po spowiedzi klęka przed spowiednikiem pochylając głowę, żeby przyjąć rozgrzeszenie. Podczas rozgrzeszenia spowiednik nie robi znaku krzyża na głowie spowiadającego się kapłana, ale na ramionach, albo nad głową, ale nie dotykając jej i mówi słowa rozgrzeszenia, ponieważ są równi w kapłaństwie. Jeśli spowiadałby się u biskupa, ten ma prawo zrobić mu na głowie znak krzyża lub położyć na głowie ręce z krzyżem, bo jest wyższy rangą w kapłaństwie. Po rozgrzeszeniu penitent klęka się przed spowiednikiem, całuje krzyż i rękę spowiednika.

4.7.4. Pokuta i zadośćuczynienie

²⁷¹ Tamże, s. 64-65.

²⁷² ARCHBISHOP BASILIOS, *Absolution*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. I, kol. 17a-19a.

Za popełnione grzechy odpuszczone w sakramencie pokuty należy wykonać zadośćuczynienie, które ma być początkiem drogi nawrócenia. Dlatego tak ważne jest w teologii koptyjskiej to, aby szafarze omawianego sakramentu nie zaniedbywali zadawania ćwiczeń duchowych jako zadośćuczynienia. Koptyjski biskup Mettaous zaznacza, że to zaniedbanie może być spowodowane lenistwem niektórych księży, którzy nie są gotowi do podjęcia wysiłku, by prowadzić ludzi przez te praktyki przez zachęcanie ich i modlitwę za nich. Niektórzy, jego zdaniem, szukają pretekstu, że spowiadający nie są na tyle uduchowieni by sprostać tym ćwiczeniom, albo po prostu nie mają czasu by prowadzić swoich penitentów w tych ćwiczeniach²⁷³. Taka postawa powoduje zatrzymanie rozwoju duchowego, a spowiedź staje się rutyną. Spowiednik powinien być przewodnikiem duchowym, który prowadzi swoje dzieci ku Bogu, zadając ćwiczenia duchowe pomaga wzrastać w łaskach. Czasami penitenci sami proszą o zalecenie jakichś ćwiczeń duchowych, ale jest to rzadkie. To spowiednik powinien pamiętać o zadawaniu ich i pomaganiu w ich przeprowadzeniu. Penitent nie powinien też sam sobie nakładać pokuty bez wiedzy swojego spowiednika. Spowiednik musi rozważnie nakładać zadośćuczynienie na spowiadających się u niego, obserwować ich rozwój duchowy, następujący dzięki ćwiczeniom i pomagać w nim.

²⁷³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 65n.

5. Podsumowanie

Wkład Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego do chrześcijańskiej teologii jest bardzo duży, choć niedoceniony. Kościół w Aleksandrii założony przez św. Marka od początku odgrywał ważną rolę w teologii chrześcijańskiej - w szczególności sposób broniąc Kościół przed herezją gnostycyzmu. W Kościele koptyjskim powstały tysiące tekstów teologicznych, które stanowią niezwykle ważne zasoby archeologii chrześcijańskiej. Tradycje starożytnej Aleksandryjskiej Szkoły Katechetycznej zostały przywrócone w 1893 roku i od tamtej pory działają uczelnie koptyjskie w Aleksandrii, Kairze, New Jersey, i Los Angeles. Koptowie praktykują siedem kanonicznych sakramentów: chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, pokutę (spowiedź), kapłaństwo, małżeństwo, i namaszczenie chorych. Ze względu na wielowiekową izolację Kościół koptyjski posiada wiele odrębności religijnych. Do nich należy również podział na sakramenty odkupieńcze i nieodkupieńcze. Pierwsza część niniejszej dysertacji została poświęcona sakramentom odkupieńczym czyli takim, które w doktrynie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego są niezbędne do zbawienia wiecznego i każdy wierzący powinien je praktykować. Są to: chrzest, bierzmowanie, pokuta i Eucharystia. Chrztu dokonuje się w kilka tygodni po urodzeniu, przez trzykrotne zanurzenie całego ciała niemowlęcia w specjalnie poświęconej wodzie. Bierzmowanie jest wykonywane natychmiast po chrzcie. Chrzest i bierzmowanie wyciskają na duszy niezatarty charakter.

Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego ukazuje pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania. Zwraca więc uwagę na zagadnienia aktualne, zarówno na chrześcijańskim Wschodzie, jak i na Zachodzie. Jest sprawą niezaprzeczną, że znaczenie pneumatologiczne bierzmowania w sposób

znaczący przeważa nad rekonyliacyjnym. Przed dialogiem ekumenicznym stoi zadanie wzajemnego uznania chrztu świętego. Zasmuca fakt, że nie w całym Kościele prawosławnym uznawana jest ważność chrztu udzielanego we wspólnotach nieprawosławnych. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie uznaje na przykład ważności chrztu udzielonego w Kościele katolickim. Inną kwestią, nad którą trzeba się pochylić w dialogu ekumenicznym jest fakt, że w teologii prawosławnej pneumatologiczno-rekonyliacyjny wymiar sakramentu bierzmowania wskazuje na ontologiczne dopełnienie inicjacyjne, które ma miejsce w czasie udzielania sakramentów inicjacyjnych. Tymczasem niebierzmowana osoba ochrzczona przynależąca np. do Kościoła Rzymskokatolickiego nie jest jeszcze w pełni chrześcijaninem i nie może być dopuszczona do stołu eucharystycznego. Z punktu widzenia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego i innych Kościołów prawosławnych udzielanie Eucharystii osobom ochrzczonym, ale jeszcze nie bierzmowanym, narusza całą ontologię misterium chrześcijańskiego oraz duchową strukturę procesu stawania się chrześcijaninem. Nie ulega wątpliwości, że koptyjska teologia sakramentu bierzmowania wraz z jej pneumatologiczno-rekonyliacyjnym znaczeniem powinna być twórczym impulsem dla teologii katolickiej. Teologia znad Nilu może stać się dla chrześcijaństwa Zachodniego inspiracją w poszerzaniu horyzontów teologicznych, odkrywaniu nowych aspektów w sakramentologii i eklezjologii.

W sakramencie pokuty i spowiedzi szafarz osądza grzech, ale nie grzesznika. Jako troskliwy ojciec duchowy modli się za grzesznika i objawia mu miłosierdzie oraz miłość Boga. Gdy penitent skończy spowiedź, kapłan daje mu znak, aby ukląkł. Wówczas kładzie swe ręce na jego głowie, odmawia modlitwę rozgrzeszenia, która jest ogłoszeniem i udzieleniem przebaczenia Boga. Przebacza bowiem i uzdrawia penitenta Bóg, a nie człowiek-spowiednik. Spowiedź w swej istocie to misterium uzdrowienia, gdyż grzech jest postrzegany przede wszystkim jako choroba wymagająca uzdrowienia, a nie jako przestępstwo, za które trzeba ponieść karę. Skoro każdy jest podatny na podstępny diabła, to regularne badanie sumienia pogłębia samoświadomość i pobudza wrażliwość serca. Z tego względu wiele osób ma ojca duchowego, wspierającego ich w procesie duchowego rozwoju i wzrostu. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że Chrystus jest prawdziwym lekarzem, który uczynił założony przez siebie Kościół duchowym szpitalem. Jego rolę przejęli dziś kapłani, którzy mają kontynuować dzieło Mistrza.

W Eucharystii uczestniczyć mogą tylko osoby ochrzczone w Kościele

koptyjskim, które wyznają wspólną wiarę i są zjednoczone w miłości. Zatem jedynie ci prawosławni chrześcijanie, którzy trwają w pełnej wspólnocie z Kościołem mogą mieć udział w Świętych Darach. Oczekuje się, że każdy ochrzczony i bierzmowany koptyjski chrześcijanin - dorosły, dziecko czy niemowlę - będzie regularnie i często przystępować do Komunii Świętej. Dorośli oraz dzieci powinni pościć od wieczornego posiłku, jeżeli mają zamiar przystąpić do Komunii świętej podczas porannej Eucharystii.

Misteria odkupieńcze obejmują najbardziej fundamentalne potrzeby człowieka, odnawiają jego ducha i prowadzą do osiągnięcia doskonałego człowieczeństwa. Misteria odkupieńcze działają i są skuteczne, jeśli są spełnione dwa główne warunki. Po pierwsze szafarze sakramentów biskupi i kapłani muszą być wyświęceni zgodnie z kanonami prawnymi i muszą pozostawać w relacji kanonicznej z Ortodoksyjnym Kościołem Koptyjskim. Po drugie – muszą być wyświęceni do sprawowania określonych zadań i obrzędów, które wyrażają wiarę i ducha Kościoła koptyjskiego w związku z tymi działaniami odkupieńczymi.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie dostrzega odkupieńczej mocy sakramentów, które sprawowane są poza tym Kościołem. Nie uważa co prawda, że sakramentom sprawowanym przez inne tradycyjne Kościoły chrześcijańskie całkowicie brak duchowej mocy lub treści ale zasadniczo nie uznaje ich ważności.

ROZDZIAŁ II

SAKRAMENTY NIEZBAWCZE

W drugim rozdziale niniejszej dysertacji przedstawione zostaną trzy sakramenty niezbowcze czyli takie, których przyjęcie nie jest konieczne, aby otrzymać odkupienie. Wśród nich znajduje się sakrament chorych udzielany jako remedium dla tych, którzy poważnie chorują fizycznie lub psychicznie. Sakrament małżeństwa udzielany tym, którzy pragną się ożenić i przekazywać Boży dar życia oraz sakrament kapłaństwa obejmujący diakonów, prezbiterów i biskupów.

1. Namaszczenie chorych

Choroba i śmierć ciała są nieuniknione w ludzkiej egzystencji i są skutkiem grzechu pierworodnego. Nie są one zemstą Boga za popełnione przez pierwszych ludzi zło, lecz konsekwencją alienacji i odrzucenia Boga. Stwórca dopuszcza śmierć nie jako karę, ale jako zakończenie życia bez łaski, aby mogło ono w pełni zostać odnowione w tajemnicy zmartwychwstania²⁷⁴. Sakrament chorych jest jednym z siedmiu sakramentów świętych Kościoła, przez który wierzący chorzy są uzdrawiani z chorób psychicznych i fizycznych. Materią tego sakramentu jest olej, dzięki któremu kapłan namaszcza chorą osobę²⁷⁵.

1.1. Ustanowienie sakramentu namaszczenia chorych

²⁷⁴ A.C. CALIVAS, *Życie sakramentalne...*, s. 315-316.

²⁷⁵ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 9.

Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego zwraca uwagę, że namaszczenie chorych zostało ustanowione jako odrębny sakrament przez Jezusa Chrystusa. Misterium namaszczenia ma swoje podstawy w słowach i czynach Pana Jezusa, który powiedział do Apostołów: „Uzdrowiajcie chorych, przywracajcie życie umarłym, oczyszczajcie trędowatych, wypędzajcie demony” (Mt 10,8) oraz: „Jeśli wejdziecie do jakiegoś miasta i przyjmą was, jedzcie to, czym was poczęstują. I uzdrawiajcie chorych, którzy tam są. Mówcie im: Nadeszło do was Królestwo Boga” (Łk 10,8-9)²⁷⁶. Pan Jezus przyszedł, abyśmy mieli życie i mieli go w obfitości (J 10,10), więc uzdrawiał chorych, podnosił kaleki, otwierał oczy niewidomym oczyszczał trędowatych i chorych po odpuszczeniu im głównych przyczyn chorób, którymi są grzechy. Apostołowie praktykowali to tak jak ich Mistrz: „Wyruszyli więc i wzywali do nawrócenia. Wypędzali też wiele demonów, namaszczeni olejem licznych chorych i uzdrawiali” (Mk 6,12-13)²⁷⁷.

1.2. Uzdrawiająca posługa Kościoła

Sakrament chorych jest uzdrawiającą posługą Kościoła, który wzoruje się na uzdrawiającej posłudze Chrystusa i skierowana jest na człowieka, który potrzebuje wyzwolenia i uzdrowienia. Sakrament ten nazywany jest w Kościele koptyjskim sakramentem lamp, bo pierwsi chrześcijanie wlewali olej do lampy, z której wisiało siedem innych lamp. Każda lampa była zapalana na początku każdej modlitwy. Ten zwyczaj nadal istnieje, jednakże siedem lamp zastąpiono siedmioma knotami zrobionymi z bawełnianego włókna. Są one kładzione na talerzu z oliwą. Liczba siedem symbolizuje siedem duchów Boga, o których jest mowa w Apokalipsie (Ap 3,1). Duch Boga uświęca oliwę w celu uzdrowienia chorych namaszczonej nią. Liturgia koptyjska zaleca, żeby knoty były układane w znak krzyża na talerzu z oliwą²⁷⁸.

Biskup Mettaous zauważa, że św. Jakub doradzał wiernym, żeby przyjmowali ten sakrament, kiedy są chorzy i aby prosili Boga o uzdrowienie: „Ja, Pan, będę cię leczyć” (Wj 15,26). Również Psalmista dziękuje Bogu mówiąc: „Błogosław, duszo moja, Pana, i wszystko co jest we mnie – Jego święte imię! Błogosław, dusza moja, Pana, i nie zapominaj o wszystkich jego dobrodziejstwach! On odpuszcza wszystkie

²⁷⁶ ARCHBISHOP BASILIOS, *Holy Sacrament of the Unction of the Sick*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. VII, kol. 2291a.

²⁷⁷ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 88.

²⁷⁸ Tamże.

twoje winy, i leczy wszelkie choroby. On ratuje Twoje życie od śmierci wieńczy cię łaską i miłosierdziem” (Ps 103,1-4), oraz: „Panie, mój Boże, wołałem do Ciebie, a Ty mnie uzdrowiłeś” (Ps 30,3). Z tego powodu św. Jakub doradzał: „Cierpi ktoś z was? Niech się modli. Jest ktoś w dobrym nastroju? Niech śpiewa psalmy. Ktoś z was choruje? Niech zaprosi prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczać go olejem w imię Pana” (Jk 5,13-14). Prezbiter jest pierwszym, który modli się za chorego do Boga, który uzdrawia, bo sakrament to nie działanie człowieka, ale Boga²⁷⁹. Namaszczenie olejem świętym nie jest środkiem zastępczym leczenia medycznego, a kapłan nie zastępuje lekarza.

1.3. Choroba a grzech

Jezus zdawał sobie sprawę z faktu, że fenomenowi choroby nie można sprowadzać jedynie do zakłócenia poszczególnych funkcji w organizmie, lecz dotyka on całego człowieka. Stąd wynikał integrujący wymiar Jego ozdrowieńczych działań, które zmierzały do całkowitej restytucji chorego. Jezus leczy choroby cielesne i uwalnia od grzechów. Sakrament namaszczenia chorych z całym swoim pięknem wiąże modlitwy, prowadzi przez gojenie duszy, które jest lekarstwem dla ciała. Tak się dzieje z powodu silnego połączenia między duszą i ciałem, więc jeśli dusza jest chora, ciało też nie czuje się dobrze. Z tego powodu Kościół zawsze pyta najpierw swoje dzieci, czy żałują za swoje grzechy, żeby konsekwentnie duch i dusza też były uzdrowione²⁸⁰.

Kiedy Pan Jezus uzdrowił chromego mężczyznę z Betsaidy, który chorował przez 38 lat, powiedział do niego: „Wyzdrowiałeś, nie grzesz już więcej, aby nie spotkało cię nic gorszego” (J 5,14). To oznacza, że jego choroba była skutkiem grzechu²⁸¹. Podobnie, powiedział Jezus w Kafarnaum do opuszczonego na łożu przez dach paralytyka: „Synu bądź dobrej myśli. Twoje grzechy są odpuszczone” (Mt 9,2), a potem: „Wstań, weź swoje nosze i wracaj do domu!” (Mt 9,6). Pan Jezus pokazywał, że powodem choroby jest grzech i mówił, że najpierw dusza powinna być uzdrowiona przez skruchę zanim będzie leczone ciało z fizycznych dolegliwości. To nie jest oczywiście sprzeczne, by wzywać lekarza, kiedy jest się chorym, ale jest niezwykle ważne, żeby wzywać kapłana który udzieli sakramentu namaszczenia chorych i przez

²⁷⁹ Tamże, s. 89.

²⁸⁰ T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 4.

²⁸¹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 89.

wiarę chory będzie uzdrowionym, bo Bóg nigdy nie porzuca tych, którzy pokładają w Nim nadzieję²⁸².

Teologia koptyjska przestrzega przed ślepym zaufaniem i bezgraniczną wiarą w zdobycze współczesnej medycyny, a zapomnieniu w chorobie o Bogu. Tacy ludzie przypominają króla Asa „...zachorował na nogi, a jego choroba postępowała. Jednak podczas choroby nie szukał pomocy u Pana, lecz u lekarzy” (2 Krn 16,12).

Kościół koptyjski całkowicie odrzuca pacjentów, którzy szukają uzdrowienia wyłącznie psychicznego. Oznacza to, zdaniem biskupa Matteousa, że tacy ludzie szukają pomocy u diabła, a odrzucają pomoc Boga²⁸³. Przed tym przestrzega św. Paweł: „w czasach ostatecznych niektórzy odejdą od wiary, dając posłuch zwodniczym duchom i naukom demonów” (Tm 4,1).

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie jest oczywiście przeciwko tradycyjnej medycynie, wspiera ją i utwierdza w celowości leczenia. Ważne jest jednak, żeby pamiętać, że niektóre leki składają się z ziół, które Bóg stworzył dla wzmocnienia rodzaju ludzkiego. Tymczasem niektórzy ludzie są zwodzeni przez kłamców „którzy pozwolili wypalić własne sumienie. Zabraniają oni wstępowania w związki małżeńskie i spożywania pokarmów, które Bóg stworzył dla wiernych i uznających prawdę, aby były przyjmowane z wdzięcznością. Wszystko bowiem, co Bóg stworzył jest dobre i nie należy odrzucać niczego, lecz przyjmować z wdzięcznością bo jest uświęcone przez Słowo Boga i modlitwę” (1 Tm 4,2-5)²⁸⁴.

Namaszczenia świętym olejem chorych często dokonuje się w ich domach. Kiedy kapłan odwiedza dom chorego, żeby udzielić sakramentu namaszczenia chorych, ukazuje miłość Kościoła do wszystkich jego członków. Kościół to rodzina. Kościół tworzy więzi z członkami tej rodziny, tak, że stają się jednym ciałem. Jeśli rodzina cierpi, Kościół cierpi razem z nią. To jest hojny gest ze strony Kościoła i pokazuje, że wierni nie są zapomniani.

Teologia koptyjska eksponuje fakt, że dla chorych, przyjmujących sakrament namaszczenia chorych jest niezbędne, żeby wcześniej się wyświadcili i przyjęli Komunię świętą. Tak więc chorzy przyjmują trzy sakramenty dla swojego duchowego i fizycznego zdrowia²⁸⁵.

²⁸² Tamże.

²⁸³ Tamże.

²⁸⁴ Tamże, s. 91.

²⁸⁵ T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 4.

Przepisy liturgiczne zalecają, że najbardziej właściwym czasem do przyjęcia sakramentu chorych jest wczesny ranek, kiedy wszyscy są na czczo (kapłan, chory i inni obecni). Kapłan przed udzieleniem sakramentu chorych musi pościć przez dziewięć godzin, a chory przez sześć. W szczególnych przypadkach, kiedy leki są podawane w regularnych odstępach czasu, kapłan może zezwolić choremu na krótszy czas postu. Szafarz tego sakramentu musi wypowiedzieć siedem modlitw nad chorym i nie jest możliwe, żeby którąś modlitwę pomiął lub skrócił. Byłoby to sprzeczne z poleceniem Apostołów, którzy kierowali się zaleceniami Ducha Świętego. Kolejność modlitw w namaszczeniu chorych jest bardzo stara i tradycyjna. Kościół podaje, że św. Epifaniusz, biskup Cypru napisał je i ustalił ich porządek. Dodatkowo św. Bazyli potwierdził, że modlitwy sakramentu chorych były znane w Kościele od początku²⁸⁶.

1.4. Szafarz

Szafarzem sakramentu namaszczenia chorych są biskupi i prezbiterzy. Są oni zobowiązani, by udzielać namaszczenia w wierze i ufności, że Bóg uzdrowi penitenta z choroby. Szafarz ma nie tylko wypowiadać słowa modlitw przewidzianych w rytuale, ale ma modlić się duchem. Kościół nakazuje mu modlitwę o zbawienie chorej osoby i uzdrowienie ciała. Szafarz ma modlić się z miłością i ufnością, a nie z obowiązku czy nakazu. Przed udzieleniem sakramentu musi przyjąć wyznanie grzechów niedomagającego człowieka aby umożliwić mu otrzymanie przebaczenia grzechów potrzebnego do uzdrowienia duchowego, jak i oczyszczania fizycznego.

Kościół koptyjski przestrzega swoich księży, żeby nie zaniedbywali ani nie odraczali udzielenia sakramentu bez względu na to, czy chory jest bogaty czy biedny²⁸⁷. Obowiązkiem wypływającym ze święceń jest troska o chorego do końca jego choroby. Jak już wspomniano, udzielając sakramentu chorych, szafarz musi być na czczo. Nie wolno mu też zostawiać świętego oleju, przez który przychodzi Duch Święty, w naczyniu, żeby nie został przypadkiem rozlany. Po udzieleniu sakramentu kapłan, zanim opuści dom, jest zobowiązany wlać resztę oleju do małej butelki, a naczynie, z którego korzystał ma dokładnie wytrzeć bawełnianą ściereczką, którą następnie zobowiązany jest spalić razem z knotami używanymi w czasie udzielania sakramentu.

²⁸⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 91.

²⁸⁷ Tamże, s. 93.

1.5. Obowiązki chorego

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski akcentuje również obowiązki chorego. Zarówno on sam, jak i jego krewni muszą wierzyć w działanie Boga w sakramencie namaszczenia chorych, podobnie jak wierzyło dwóch niewidomych, kiedy Jezus ich uzdrawiał (por. Mt 9,28), jak Jair (Łk 8,50), jak ojciec, którego syn był chory na epilepsję (Mk 9,23) i jak kobieta cierpiąca na krwotok (Łk 8,48);

Chory musi ufać kapłanowi jak lekarzowi. Przed namaszczeniem świętym olejem musi się wyspowiadać i przyjąć Komunię świętą. Ma być na czczo, umyty, ubrany w czyste ubranie, musi obiecać Bogu życie zgodne z wiarą, a po wyzdrowieniu zobowiązany jest podziękować Bogu za Jego łaski i opiekę²⁸⁸.

Czasami choremu nie udaje się wyzdrowieć od razu po przyjęciu sakramentu, albo długo musi się jeszcze leczyć, a nawet umiera. Kościół koptyjski mówi o licznych przyczynach takich sytuacji. Może być to spowodowane brakiem wiary u chorego podobnie jak miało to miejsce w u ludzi w Nazarecie: „I nie uczynił tam wielu cudów z powodu ich niedowiarstwa” (Mt 13,58). Czasami człowiek schorowany nie jest godzien, żeby być uzdrowionym z powodu swoich grzechów i niechęci, żeby się nawrócić do Boga, który mówi: „Wróćcie, synowie przewrotni, uleczę wasze odstępstwa!” (Jr 3,22). Innym razem może być tak, że choroba prowadzi do śmierci, która jest wybawieniem dla bólu ciała lub może być karą i Bóg znosi ją, kiedy już odniosła swój skutek, jak w przypadku Hioba, który chorował przez siedem lat. Czasami chory nie wyzdrowieje i to jest boska mądrość, której my nie możemy zrozumieć: „O głębokości bogactwa, mądrości i poznania Boga! Jak niezbadane są Jego sądy i niepoznawalne Jego drogi!” (Rz 11,33). Święty Paweł miał oścień w ciele (pokusy lub choroba chroniczna) i prosił Boga o uzdrowienie, ale Pan odpowiedział mu: „Wystarczy Ci mojej łaski. Moc bowiem osiąga swój cel w słabości” (2 Kor 12,9)²⁸⁹.

1.6. Liturgia sakramentu namaszczenia chorych

1.6.1. Forma zwyczajna

²⁸⁸ Tamże.

²⁸⁹ Tamże, s. 95.

Kościół koptyjski przykładą dużą troskę do sprawowania sakramentu chorych, dlatego liturgia tego misterium jest bardzo rozbudowana. Szafarz, który ma udzielić sakramentu chorych, musi mieć szaty liturgiczne, udziela bowiem sakramentu pokuty i sakramentu chorych. W czasie spowiedzi, która odbywa się wcześniej, chory obiecuje nawrócenie i chęć unikania grzechów w przyszłości. Następnie kapłan udziela rozgrzeszenia, nakłada pokutę konieczną w celu duchowego wzrostu, oraz udziela Komunii świętej tak szybko jak to tylko możliwe po sakramencie chorych. Jeżeli osoba jest zbyt chora, by przyjść do kościoła, kapłan może przynieść jej Komunię do domu. Po spowiedzi cała rodzina uczestniczy w udzielaniu sakramentu chorych i modli się wspólnie. Na stole umieszcza się naczynie napełnione czystą oliwą z oliwek z siedmioma kawałkami bawełny w kształcie knotów. Każdy knot jest zapalany na początku każdej modlitwy. W czasie udzielania sakramentu potrzebny jest również modlitewnik i zapalki. Kapłan staje twarzą na wschód, a chory siedzi przed nim z szacunkiem, twarzą na zachód. Jego ciało i ubranie musi być czyste. Reszta rodziny stoi dookoła kapłana. Szafarz rozpoczyna siedem modlitw²⁹⁰.

Pierwsza modlitwa

Szafarz zapala pierwszy knot i rozpoczyna Modlitwę Pańską. Następnie odmawia modlitwę dziękczynną. W modlitwę włącza się diakon i członkowie rodziny. Prezbiter umieszcza pięć pełnych łyżek kadzidła czyniąc trzy razy znak krzyża. Wszyscy zgromadzeni modlą się *Psalmem 50* – O prawdziwej czci Boga. Odmawiane modlitwy mają swoją głębię duchową, przez którą kapłan prosi Boga o uzdrowienie duszy, ciała i ducha, bo jest On nadzieją tych, którzy Mu zaufali. Szafarz rozpoczyna modlitwę: „O Ty, który obdarzyłeś łaską swoich czystych Apostołów, o Ty Miłości Ludzkości! Wybaw nas z choroby duszy i ciała, kiedy Twój kapłani o to proszą, jak powiedziałeś przez swoich uczniów...”. Każda modlitwa w sakramencie chorych podzielona jest na cztery części. Każda z nich kończy się w następujący sposób: „Przez wstawiennictwo Bożej Rodzicielki świętej Maryi”. Zgromadzeni ludzie odpowiadają: „Panie, zmiłuj się”.

Wszystkie modlitwy kończą się prośbą o wstawiennictwo Maryi. Jest to dowodem na wielki szacunek, uznanie i zaufanie Kościoła koptyjskiego, jakie pokłada we wstawiennictwo Maryi jakie ma u Boga Ojca i Zbawiciela Jezusa Chrystusa.

²⁹⁰ Tamże, s. 95-96.

Na końcu każdej z czterech części obecni proszą: „Panie, zmiłuj się”, proszą Boga o łaskę i wybaczenie grzechów. Prośba do Boga o łaski jest bardzo potrzebna „...łaska Twoja jest cenniejsza od życia” (Ps 63,4). Kapłan odmawia modlitwę uwielbienia, która rozpoczyna się słowami: „Bóg jest światłem i mieszka w światłości, wychwalany przez anioły światła...”²⁹¹.

Kolejnym etapem liturgii sakramentu chorych jest odmawianie litanii. Poprzedza ją znak krzyża kreślony nad oliwą, po każdej z czterech części modlitw. Za każdym razem zgromadzeni odpowiadają: „Panie, zmiłuj się”

Prosimy o pokój niebiański spokój - Panie, zmiłuj się.

Prosimy Boga o uświęcenie z oleju - Panie, zmiłuj się.

Prosimy Boga o uświęcenie tego domu i jego mieszkańców - Panie, zmiłuj się.

Prosimy Boga o uświęcenie naszych chrześcijańskich ojców i braci - Panie, zmiłuj się.

Prosimy Boga o błogosławieństwo tego oleju i jego uświęcenie - Panie, zmiłuj się.

Prosimy Boga o zbawienie (imię chorego) - Panie, zmiłuj się²⁹².

Gdy szafarz kończy odmawianie litanii odmawia nad olejem kolejną modlitwę: „Panie, pełen łaski, uzdrów nasze dusze i ciała, uświęć ten olej, żeby stał się uzdrowieniem z bluźnierstw duszy i ratunkiem ciała z wszystkiego, co przez nie nam zagraża. Chwałą Twojemu świętemu imieniu, chwała i zbawienie przez Ciebie, chwalimy Cię, czcigodny, panujący Ojcze, Synu i Święty Duchu”²⁹³.

Kościół koptyjski głęboko wierzy w uzdrowieńczą moc modlitw za chorych. W modlitwach zanoszonych do Boga szczególny akcent kładzie się na lekturę fragmentu *Listu św. Jakuba*: „Cierpi ktoś z was? Niech się modli. Jest ktoś w dobrym nastroju? Niech śpiewa psalmy. Ktoś z was choruje? Niech zaprosi prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w imię Pana” (Jk 5,13-14).

Po odczytaniu fragmentu listu zebrani śpiewają hymn „Święty Boże”, który jest anielską świętą pieśnią Cherubinów. Kapłan po zasypaniu kadzidła modli się litaniami a jeden z zebranych czyta fragment psalmu: „Panie, nie karć mnie, w swoim gniewie

²⁹¹ Tamże, s. 96.

²⁹² Tamże.

²⁹³ Tamże.

i nie karz w swej zapalczywości! Ulituj się nade mną, Panie, bo jestem bezsilny, ulecz mnie Panie, bo drżą moje kości” (Ps 6,2-3).

Kolejnym etapem sakramentalnej liturgii jest odczytanie fragmentu *Ewangelii według św. Jana* (5,1-17) mówiącej o chorym od 38 lat paralityku. Kościół chce przez tę ewangeliczną perykopę ożywić ducha i nadzieję w sercach chorych, że nawet, jeśli ich choroba trwa już bardzo długo, Pan ich nie zostawia, nawet jeśli wydaje im się, że On się spóźnia. Wierni powinni być cierpliwi, wytrzymali i zawsze wdzięczni.

Szafarz modli się kolejnymi trzema litaniami. Pierwsza to modlitwa o pokój w Kościele – żeby Bóg zachował Kościół, ciało Chrystusa i członków tego ciała. Druga to modlitwa za duchownych – o obdarowanie ich mocą i mądrością, aby prawidłowo interpretowali słowa prawdy. Trzecia - za wspólnotę Kościoła – żeby wszyscy zebrani, i ci religijni i mniej, mogli być obdarzeni łaską bez przeszkód. Kapłan również modli się o błogosławieństwo domu, w którym udzielany jest sakrament chorych.

Zakończeniem pierwszej modlitwy jest wspólna recytacja wyznania wiary (Credo), w którym obecni deklarują wiarę w Trójcę Świętą, która jest gwarancją zdrowia²⁹⁴.

Druga modlitwa

Szafarz zapala drugi knot. Druga modlitwa rozpoczyna się Modlitwą Pańską. Następnie kapłan modli się litaniami za podróżnych, żeby Pan obdarzył ich łaską opieki podczas ich podróży przez anioła Bożego. Wzywa wiernych, by pozwolili Bogu być partnerem we wszystkim, co robią, żeby wszystkie ich działania były dobre. Przestrzega, że jeśli ktoś nie żyje właściwie, nie powinien oczekiwać, że Bóg będzie mu towarzyszył i pomagał mu, jak mówi św. Paweł: „I nie miejcie też udziału w bezowocnych czynach ciemności, lecz upominajcie tych, którzy je popełnili” (Ef 5,11). Po zasypaniu kadzidła szafarz odmawia litanie za podróżnych.

Następnie odczytywany jest fragment *Listu do Rzymian* (15,1-7) mówiący o trosce o dobro innych ludzi. Lektura tego tekstu ma być zachętą dla silniejszych członków rodziny, żeby troszczyli się z miłością i nie skarżąc się o słabszych. Ma zachęcać chorych, żeby znosili z cierpliwością swoje choroby i nie utracili błogosławieństwa wytrwałości, a wszystkich wiernych żeby obdarzali się miłością, przez co Bóg będzie uwielbiony.

²⁹⁴ Tamże, s. 98-99.

Potem jest śpiewana pieśń uwielbienia. Po zasypaniu kadzidła recytowana jest kolejna litania a jeden ze zgromadzonych czyta *Psalm 102*. Po nim szafarz czyta fragment Ewangelii według św. Łukasza 19,9 i następującą prośbę: „tego, kto do Mnie przychodzi, nie odrzucę” (J 6,37). Który odpuściłeś grzechy cudzołożnicy. Wysłuchaj swego sługi i wybacz mu jego grzechy, które wielokrotnie mogły być spowodowane przez chorobę, a ich wybaczenie da zdrowie duszy i ciała. Utrzymuj go przez resztę życia w swoich przykazaniach”.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zwraca szczególną uwagę, aby chory wierzył w uzdrawiającą moc Boga i obiecał żyć z Bogiem w prawości i świętości po swoim uzdrowieniu. Dlatego musi wiedzieć, że uzdrowienie jest darem Stwórcy: „I już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. To zaś, co teraz przeżywam w wierze Syna Bożego, który mnie umiłował i wydał za mnie samego siebie” (Ga 2,20)²⁹⁵.

Trzecia modlitwa

Szafarz zapala trzeci knot. Trzecia modlitwa rozpoczyna się Modlitwą Pańską. Kapłan odmawia modlitwę nad wodą, roślinami i owocami. Następnie czytany jest fragment z *Pierwszego Listu do Koryntian* (12, 28 do 13,1-18), który mówi o darach Ducha Świętego, a potem ukazujący najlepszą drogę dla chrześcijan: „Miłość jest cierpliwa, pełna życzliwości. Miłość nie zazdrości, nie przechwala się, nie unosi się pychą. Nie jest bezwstydną, nie szuka swego....”²⁹⁶.

Potem śpiewany jest hymn pochwalny i nałożenie kadzidła. Kapłan siedem razy odmawia następującą modlitwę: „Uzdrowiajcie chorych, bo Ty jesteś życiem dla nas wszystkich, naszym wybawieniem, nadzieją dla nas wszystkich, uzdrowieniem dla nas wszystkich i naszym zmartwychwstaniem”. Zgromadzeni czytają *Psalm 37* mówiący o losie ludzi złych oraz dobrych. Są tam słowa: „Nie unosz się gniewem z powodu złoczyńców, nie zazdrość tym, którzy czynią nieprawość bo uschną szybko jak trawa i zwiędną jak bujna zieleń” (Ps 37,1-2). Mówi on o żalu psalmisty przeciw gniewowi Boga, który może przynieść chorobę i mękę i prośbę o ulgę. Po psalmie czytany jest fragment Ewangelii pochodzący od św. Mateusza dotyczący nakazu misyjnego (Mt 28,16-20).

²⁹⁵ Tamże, s. 99-100.

²⁹⁶ Tamże, s. 100.

Następnie szafarz modli się i prosi o wybaczenie grzechów choremu, wszystkim zgromadzonym i sobie. Zwraca się do Boga z prośbą o prowadzenie i pomoc w dążeniu drogą prowadzącą do życia wiecznego, i uniknięcia potępienia, o uzdrowienie i wzmocnienie ciała i myśli chorego, oraz o to, żeby nie zachorował ponownie. Kończąc trzecią modlitwę zwraca się również o wysłuchanie prośb, przewodnictwo oraz obdarzenie łaską swoich sług.

Kościół koptyjski podkreśla, że otrzymanie sakramentu namaszczenia chorych jest darmowe, więc nawet ludzie biedni mogą o niego poprosić. Jednakże ci, którzy są w stanie złożyć jakąś ofiarę na Kościół, mogą to zrobić w innym czasie jako podziękowanie, jednak nie można owej ofiary traktować jako zapłaty dla kapłana²⁹⁷.

Czwarta modlitwa

Szafarz zapala czwarty knot. Czwarta modlitwa rozpoczyna się tradycyjnie Modlitwą Pańską. Na początku szafarz zanosi błagania za duchownych, którzy przewodzą Ludowi Bożemu. W tej części odmawiane są takie same modlitwy, jak podczas sakramentu chrztu świętego za: chorych, podróżujących, za wodę, kierowników duchowych, zmarłych, ofiarodawców i katechumenów²⁹⁸.

Czytany jest fragment *Listu św. Pawła do Rzymian*, który mówi o znoszeniu cierpienia, które pomaga wierzącym otrzymać życie wieczne: „Sądzę bowiem, że terażniejszych cierpień nie można stawiać na równi z mającą nastąpić chwałą, która zostanie nam objawiona” (Rz 8,18) i *Drugiego Listu do Koryntian*: „Niewielkie zaś cierpienia, które chwilowo znosimy, przypominają nam bezmiar wiecznej chwały” (2 Kor 4,17).

Następnie kapłan odmawia fragment pokutnego *Psalmu 51*: „Boże zmiłuj się nade mną w swojej łaskawości, w ogromie swego miłosierdzia wymaż moją nieprawość. Obmyj mnie całkowicie z mojej winy i oczyść mnie z mojego grzechu!” (Ps 51,3-4). Po tym następuje proklamacja fragmentu *Ewangelii według św. Łukasza* mówiący o misji siedemdziesięciu dwóch uczniów do nauczania i uzdrawiania: „...uzdrawiajcie chorych, którzy tam są. Mówcie im: Nadeszło do was Królestwo Boga” (Łk 10,9). Ten fragment również mówi o ustanowieniu sakramentu chorych jako poleceniu wydanym przez Pana Jezusa Chrystusa dla Jego Apostołów.

²⁹⁷ Tamże, s. 101.

²⁹⁸ Tamże, s. 102.

W czwartej modlitwie Ortodoksyjny Kościół Koptyjski przypomina swoim wiernym, że ich cierpienia są często środkiem, którym posługuje się Bóg, by oczyścić ich z grzechów i nieprawości. I kiedy zostaną oczyszczeni, przechodzą dalej do wieczności, tak jak złoto, które oczyszczane jest przez ogień. Szafarz prosi o uzdrowienie i wybaczenie ludzkich nieprawości, przyjęcie skruchy grzeszników i uzdrowienie ich, uzdrowienie i wybaczenie choremu i obdarowanie zdrowiem jego ciała, o pocieszenie go i odciążenie od wszelkiego cierpienia i smutku, o wiarę w moc wszechmogącego Boga, który może wszystko oraz zapewnienie schronienia skruszonym, nadzieję dla potrzebujących i wybawienie z kłopotów²⁹⁹.

Piąta modlitwa

Szafarz zapala piąty knot. Piąta modlitwa rozpoczyna się Modlitwą Pańską. Po niej następuje litania za tych, którzy odeszli z tego świata, żeby Pan dał ich duszom spoczynek i okazał miłosierdzie. Czytany jest fragment *Listu do Galatów* (Ga 2,16-20), mówiący o potrzebie mocnej wiary w Jezusa Chrystusa. Chrześcijanin musi być ukrzyżowany z Chrystusem, czyli wszystkie jego pożądliwości muszą być uśmiercone, a potem człowiek zmartwychwstaje z Chrystusem i zostaje obdarzony radością życia wiecznego. Po perykopie następuje śpiew pochwalny. Następnie szafarz czyta fragment psalmu: „Wyprowadź mnie z więzienia, bym mógł wysławiać Twoje imię! Otoczą mnie sprawiedliwi, gdy okażesz mi dobroć” (Ps 142,8). Psalm ten jest modlitwą grzesznika, jest pełen cierpienia. Ukazuje on, że cierpliwy płacz przed Panem przynosi uwolnienie z więzienia choroby, dzięki czemu człowiek może dziękować Bogu i wychwalać za Jego opiekę. Po psalmie czytany jest fragment *Ewangelii św. Jana*, który ukazuje jak Pan Jezus pociesza uczniów słowami: „Niech się nie trwoży wasze serce”. Jeśli Bóg przed śmiercią wybaczy grzechy człowiekowi, to obdarowany zostanie on życiem wiecznym, jak mówi Jezus: „W domu Mojego Ojca mego jest wiele mieszkań. Jeśliby tak nie było, to czy powiedziałbym wam, że idę przygotować wam miejsce? Gdy pójdę i przygotuję wam miejsce, znowu przyjdę i zabiorę was do siebie, abyście tam, gdzie Ja jestem i wy byli” (J 14,2-3). To jest cel trudów tego życia – wieczność z Chrystusem.

Jezus prosi swoich uczniów o przestrzeganie przykazań, dzięki czemu utrzymuje wierzących w Niego z dala od grzechu i zapewnia życie wieczne. Jak w przypowieści o bogatym młodzieńcu, który pyta Jezusa, co ma robić, by uzyskać życie wieczne. Pan

²⁹⁹ Tamże, s. 102-103.

odpowiedział mu: „Znasz przykazania...” (Mk 10,19). Teologia koptyjska przypomina, że Bóg daje nam Świętego Ducha, żeby umacniał nas w cierpieniach, chorobie i smutku tak, że jesteśmy w stanie znieść próby z wdzięcznością i bez narzekania.

Kończąc piątą modlitwę szafarz modli się prosząc Boga: „Uzdrow swego sługę (...imię) z jego chorób; wybaw go od zła. Prowadź go, by był zdrowy dzięki Twojej łasce, żeby mógł dziękować Ci i wychwalać Ciebie razem ze wszystkimi ludźmi Twojego Kościoła, z którego płynie uzdrowienie z chorób i żeby mógł być w tym Kościele przez wszystkie dni swego życia”³⁰⁰.

Szósta modlitwa

Szafarz zapala szósty knot. Szósta modlitwa rozpoczyna się Modlitwą Pańską. Po niej następuje litania za dobrodziejów (ofiarodawców). Czytany jest fragment *Listu św. Pawła do Kolosan* (Kol 3,12-17), który mówi o tym, że Apostoł Narodów nakłania nas do cierpliwości, wybaczenia, miłości, wdzięczności, dzięki czemu będziemy jak święci bez skazy. Potem jest śpiewana pieśń pochwalna. Po niej szafarz czyta fragment *Psalmu 4*: „Odpowiedz mi na wołanie, mój sprawiedliwy Boże! Gdy byłem w niebezpieczeństwie, Ty mnie uwolniłeś. Zmiłuj się nade mną i wysłuchaj moją modlitwę!” (Ps 4, 2). Następnie czytany jest fragment Ewangelii według św. Łukasza, który przypomina historię grzesznej kobiety, która obmyła nogi Jezusa swoimi łzami i później wytarła je swoimi włosami. Chrystus wybaczył jej i dał pokój i radość zamiast smutku i zmartwień, które są konsekwencją grzechu. Ten fragment Ewangelii ukazuje przykład, kiedy chory może zrozumieć, że grzeszył, ale może mieć nadzieję na nawrócenie i otrzymanie przebaczenia i spokoju duchowego.

Na zakończenie piątej modlitwy szafarz namaszczenia modli się do Boga: o to by pamiętał „w swej łasce o swoim słudze (...imię), obdarzył go zbawieniem, oddalił od niego wszelkie choroby. Wprowadził go znów do Kościoła, od którego oddalił się przez swoje choroby i sprawił, by był zdrowy i obdarzył ukojeniem duszy, ciała i ducha; wyprowadził go z choroby, żeby mógł chwalić Pana, by pokazać swoją miłość”.

Teologia koptyjska przypomina, że chory po odzyskaniu zdrowia musi dziękować Bogu za otrzymane łaski i opowiadać innym, ile Bóg dla niego zrobił. Ma on

³⁰⁰ Tamże, s. 104.

służyć Bogu i Kościołowi, jak teściowa św. Piotra, po uzdrowieniu: „Wtedy pochylił się nad nią, rozkazał gorączce, a ta ją opuściła. I od razu teściowa wstała, i usługiwała im” (Łk 4, 39)³⁰¹.

Siódma modlitwa

Szafarz zapala ostatni, siódmy knot. Siódma modlitwa, podobnie jak wszystkie wcześniejsze, rozpoczyna się Modlitwą Pańską. Po niej następuje litanie za katechumenów. Czytany jest fragment *Listu do Efezjan* mówiący o tym, że chory musi być silny w swojej nadziei i nie może pozwalać chorobie na osłabienie swojej wiary. Nadzieja na uzdrowienie jest połową sukcesu, więc: „Uniźcie się więc pod silną ręką Boga, aby was wywyższył we właściwym czasie. Każdą swoją troskę zrzucie na Niego, ponieważ On troszczy się o was. Bądźcie trzeźwi, czuwajcie! Wasz przeciwnik, diabeł, jak lew ryczący krąży i szuka kogo pożreć” (1 P 5,5-8). Teologia koptyjska zaznacza, że trzeba ciągle modlić się i mieć nadzieję, że Bóg wysłucha tych modlitw i obdarzy duchowym i fizycznym zdrowiem.

Kolejnym etapem ostatniej modlitwy jest śpiewana pieśń pochwalna. Po niej szafarz sakramentu czyta fragment Psalmu 25: „Oddal udręki mojego serca, uwolnij mnie od utrapień. Spójrz na moją nędzę i utrudzenie i odpuść mi wszystkie grzechy. Popatrz, jak liczni są moi wrogowie i jak zawzięcie mnie nienawidzą. Strzeż mojej duszy i mnie ocal, niech się nie wstydzę, że Ci zaufałem” (Ps 25,17-20). Ten psalm ukazuje ufność wśród niebezpieczeństwa. Opisuje uczucia chorej osoby, która prosi Boga by jej nie odrzucił ponieważ Mu ufa.

Później czytany jest fragment *Ewangelii według św. Mateusza* mówiący o przebaczeniu grzechów paralitykowi i uzdrowieniu go z choroby, która mogła być spowodowana grzechami: „Synu bądź dobrej myśli. Twoje grzechy są odpuszczone. (...) Wstań, weź swoje nosze i wracaj do domu!” (Mt 9,2-6).

Kończąc siódmą modlitwę, szafarz zwraca się do Boga słowami: „Popatrz na swojego sługę (...imię) i podnieś go z jego łoża choroby”. Potem, nakładając na chorego ręce i kreśląc nad nim znak krzyża, kapłan odmawia modlitwę: „...nie przez nałożenie naszych rąk na jego ciele – grzesznych kapłanów, ale raczej błagamy o wybaczenie jego grzechów przez ‘święte ręce tej Ewangelii’. Przyjmij skrucę

³⁰¹ Tamże, s. 105.

swojego sługi (...imię). Uwolnij swojego sługę (... imię) z jego fizycznych dolegliwości i obdarz go właściwym życiem, w którym będzie składał Tobie dzięki. O miłości ludzkości!”³⁰².

Po nałożeniu rąk szafarz mówi ortodoksyjne credo nad olejem. Po każdej części zebrani odpowiadają: „Chwała Ojcu i Synowi i Świętemu Duchowi, jak było na początku teraz i zawsze, i na wieki, Amen”. Potem następuje „Gloria”, Modlitwa Pańska i 41 razy odmawia się „Panie, miej litość”³⁰³.

Teologia koptyjska podkreśla wielką wagę osobistego wyznania przez chorego ortodoksyjnej wiary, jest to bowiem miłe Bogu: „Bez wiary zaś nie można podobać się Bogu” (Hbr 11,6). Wiara potrzebna jest do tego, by wierzący byli uzdrowieni przez Jezusa Chrystusa, jak On sam powiedział do Jaira: „Nie bój się, tylko wierz, a będzie ocalona” (Łk 8, 50). Również do niewidomych Jezus powiedział: „Czy wierzycie, że mogę to uczynić? Odpowiedzieli: Tak, Panie. Wtedy dotknął ich oczu i powiedział: Skoro wierzycie, to niech się tak stanie” (Mt 9, 28-29). Do człowieka, który prosił Chrystusa o uzdrowienie syna chorego na epilepsję Jezus powiedział: „Wszystko jest możliwe dla wierzącego” (Mk 9,23). Kościół koptyjski uwydatnia prawdę, że istotne jest to, żeby chorzy byli wytrwali w swoich modlitwach, przez powtarzanie 41 razy: „Panie, miej litość”. Prośba ta wyprasza u Boga zmiłowanie nad nimi, przebaczenie grzechów, wyleczenie z psychicznych i fizycznych dolegliwości.

Proklamowana jest następnie Modlitwa Pańska, a po niej następuje hymn chwalebny Cherubinów: „Święty, święty, święty...”. Następnie szafarz wypowiada trzy formuły rozgrzeszenia. Prosi w nich o rozgrzeszenie i wybaczenie dla chorego. Kapłan odmawia błogosławieństwo, kolejny raz Modlitwę Pańską i namaszcza chorego olejem robiąc znak krzyża na czole, klatce piersiowej i na rękach. Czoło jest namaszczone ponieważ głowa to centrum zmysłów i myśli. Klatka piersiowa - ponieważ to w niej znajduje się serce, jak mówił król Salomon: „Nade wszystko strzeż swego serca, bo w nim jest źródło życia” (Prz 4,23). Ręce są namaszczone, ponieważ nimi człowiek pracuje i posługuje się w życiu. Szafarz namaszcza chorego znakami krzyża w imię Trójcy Świętej, która uświęca i błogosławi wszystko³⁰⁴.

Pomagający przy udzielaniu sakramentu są namaszczeni w taki sam sposób pod jednym warunkiem – muszą być na czczo. Kobiety, które mają miesiączkę, nie mogą

³⁰² Tamże, s. 106.

³⁰³ Tamże, s. 106-107.

³⁰⁴ Tamże, s. 107.

być namaszczone. Chory musi przyjąć Komunię tak szybko, jak to możliwe po przyjęciu sakramentu chorych, bo Komunia święta jest istotą życia. Chory musi dążyć do tego, by być namaszczonym olejem przez siedem kolejnych dni, wierząc w moc Boga i moc modlitwy. Ta wytrwałość pokazuje jego wiarę w skuteczność sakramentu i posłuszeństwo obrządkom Kościoła. Wiara i posłuszeństwo są istotne do uzdrowienia. Jak chory jest wytrwały biorąc lekarstwa systematycznie, tak musi być też sumienny w namaszczeniu olejem³⁰⁵.

Teologia namaszczenia chorych praktykowana przez Ortodoksyjny Kościół Koptyjski pozwala zatrzymać część oleju chorych w odpowiednim naczyniu żeby namaszczać chorego przez kolejne siedem dni. Siedem to liczba idealna i trzeba siedem razy można nakładać choremu olej okazując jego wiarę w skuteczność sakramentu chorych oraz troskę i posłuszeństwo wspólnocie Kościoła. Ten obrzęd jest zdaniem Kościoła koptyjskiego skuteczny i pomaga dzięki mocy Ducha Świętego³⁰⁶.

Czasami wierzący Koptowie trzymają w domach specjalną buteleczkę z olejem używanym podczas sakramentu chorych jako kontynuację błogosławieństwa dla ich domu. Jest trzymana w bezpiecznym miejscu, żeby nie został rozlany, a tylko używany w razie potrzeby.

Po zakończeniu udzielania sakramentu chorych kapłan musi mocno wycisnąć olej z siedmiu knotów, a potem knoty muszą być spalone. Przelewa resztę oleju z naczynia do butelki, która będzie przechowywana, a naczynie po oleju wyciera się bawełnianą chusteczką, którą później również się pali razem z knotami.

Teologia koptyjska przestrzega, że niewierzący nie powinni przyjmować sakramentu chorych, gdyż jest on przeznaczony tylko dla ochrzczonych. Jeśli nieochrzczony poprosiłby o namaszczenie, kupowany jest zwykły olej i kapłan trzykrotnie robi nad nim znak krzyża modląc się litanią za chorych, a potem namaszcza chorego.

Liturgia koptyjska podkreśla, że nikt nie powinien być namaszczony bezpośrednio po Komunii Świętej, bo jest ona doskonałością, pieczęcią sakramentów.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zauważa, że praktykowany przez niego sakrament namaszczenia chorych jest wspaniałym przykładem wierności Pismu Świętemu (7 Listów św. Pawła, 7 Psalmów poprzedzających, 7 fragmentów Ewangelii niezależnie od innych modlitw i próśb). Jeśli chory uważnie się modli, czyta te czytania

³⁰⁵ Tamże.

³⁰⁶ Tamże, s. 108.

i wysłuchuje modlitw to będą one dla niego doskonałym źródłem pocieszenia, spokoju, wytrzymałości, pokoju oraz zapewnią otrzymania daru wyzdrowienia, jeśli Bóg uzna to za stosowne. Chory po dobrze przeżytych sakramencie czuje, że poddaje się Bogu, a jego uczucia, troski i niepokoje są zamienione w spokój: „A co niegdyś zostało napisane, napisano dla naszego pouczenia, abyśmy przez wytrwałość i zachętę płynącą z Pism, trwali w nadziei” (Rz 15,4)³⁰⁷.

1.6.2. Forma nadzwyczajna

Teologia koptyjska podkreśla, że jest czymś oczywistym, że wszystkie sakramenty udzielane zostają w kościele za wyjątkiem sakramentu namaszczenia chorych. Bardzo często jest tak, że ludzie niedomagający i zbolali są zbyt słabi, żeby przyjść do kościoła, więc kapłani odwiedzają ich w domach. Jednakże raz w roku udziela się w Kościele koptyjskim sakramentu namaszczenia chorych w kościele. Ma to miejsce w ostatni piątek Wielkiego Postu czyli w piątek przed Wielkim Tygodniem.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski wymienia powody swojej praktyki: przypomina ona ludziom wagę i znaczenie sakramentu chorych dla uzdrowienia wiernych; udziela się sakramentu tym, którzy nie mogą przyjąć kapłana w domu; namaszcza się wszystkich wiernych przed Wielkim Tygodniem, bo nie jest dopuszczalne, żeby udzielać sakramentu chorych w Wielkim Tygodniu, ponieważ Kościół koncentruje się w modlitwach na jego przeżywaniu i kontemplacji męki Chrystusa i błogosławieństwa tajemnicy odkupienia i zbawienia.

Powszechnego namaszczenia udziela się między porannym zapaleniem kadzideł a wieczorną Mszą Świętą. Kościół koptyjski wybrał ten szczególny czas wykonania sakramentu na koniec Wielkiego Postu, ponieważ wszyscy wierni czują ten duchowy klimat dzięki wyrzeczeniom, frekwencji na Mszy świętej i praktykowaniu wielu modlitw w tym czasie. Modlitwy są przygotowywane w liczbie mnogiej i zamiast słów: „Panie, uzdrów swojego sługę (...imię)”, Kapłan mówi: „Panie, uzdrów obecne sługi Twoje”.

Na koniec liturgii wszyscy zgromadzeni są namaszczani olejem chorych. Najpierw księża namaszczają siebie nawzajem, potem namaszczają diakonów i resztę zgromadzenia. Potem zaczynają się modlitwy Boskiej Liturgii. Namaszczenie ma miejsce zawsze przed Wieczerzą Pańską. Komunię Świętą wierni przyjmują po

³⁰⁷ Tamże.

namaszczeniu, więc jeśli ktoś spóźni się do kościoła, a chce być namaszczony, nie udziela się Komunii dopóki trwa namaszczenie³⁰⁸.

Druga forma nadzwyczajną jest udzielanie sakramentu chorych w czasie Wielkiego Tygodnia. Część wiernych jest przyzwyczajona do tego, że przyjmuje się sakrament chorych w domu i prosi kapłana o przybycie nawet jeśli żaden z domowników nie jest chory i nie potrzebuje tego sakramentu. Traktuje ten sakrament jako błogosławieństwo. Ponieważ ludzie pragną tego, kapłan nie powinien odmawiać. Jednak nie jest możliwe, żeby odmówić wszystkie siedem modlitw. Dlatego kończą na pierwszej, albo drugiej modlitwie. Kapłani muszą być przygotowani do udzielenia sakramentu o każdej porze dnia i nocy, nawet jeśli przyjmujący go nie są na czczo³⁰⁹.

³⁰⁸ Tamże, s. 109.

³⁰⁹ Tamże, 110.

2. Małżeństwo

Autorem instytucji małżeństwa i jego celebrazem w teologii koptyjskiej jest Bóg. On sam uprawomocnił związek mężczyzny i kobiety w raju (zob. Rdz 1,27-28). Mężczyzna i kobieta zostali stworzeni na obraz Trójcy Świętej. Bóg błogosławi im słowami: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1, 28), zachęcając do życia w rodzinie, a nie w samotności³¹⁰. Kościół koptyjski podkreśla, że dzięki Chrystusowi małżeństwo jest stanem łaski, a nie tylko stanem natury. Tak jak niektórzy są powołani do życia monastycznego, tak innych powołuje Bóg do życia w małżeństwie i dlatego jest ono błogosławione przez Kościół.

2.1. Ustanowienie sakramentu małżeństwa

Małżeństwo jest dla Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego jednym z siedmiu sakramentów³¹¹. To nie tylko umowa, pociągająca za sobą skutki prawne, ale przede wszystkim założenie wspólnoty o głębokim duchowym wymiarze³¹². Uprawomocniony w raju związek mężczyzny i kobiety Chrystus podniósł do rangi sakramentu. Uczynił to, w świetle teologii koptyjskiej, uczestnicząc w zaślubinach w Kanie Galilejskiej. Tam, jak czytamy w Ewangelii: „ukazał swoją chwałę i uwierzyli w Niego Jego uczniowie” (J 2,11)³¹³. Idąc za nauczaniem św. Pawła, Kościół koptyjski podkreśla, że związek mężczyzny i kobiety jest znakiem i symbolem wartości duchowych, to jest jedności serca i duszy, które przypominają o jedności Chrystusa i Kościoła³¹⁴.

Teologia koptyjska wskazuje, że mężczyzna i kobieta z chwilą zawarcia małżeństwa tworzą jedną świątynię, bo wcześniej każde ze współmałżonków nosiło w sobie Ducha Świętego³¹⁵. O tym mówi św. Mateusz: „Dlatego mężczyzna opuści ojca

³¹⁰ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 9.

³¹¹ Tamże, s. 119.

³¹² SHENOUDA III, *So Many Years With People's Questions*, t. IV, Cairo 1992, s. 65.

³¹³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 9.

³¹⁴ Teologia sakramentu małżeństwa w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim jest na gruncie polskiej literatury teologicznej doczekała się jednego opracowania zob. J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej” 2(2016), s. 204-215. Opracowania na ten temat są nieliczne. Być może spowodowane jest to brakiem kodyfikacji kanonicznej tego sakramentu w samym Kościele koptyjskim oraz trudnościami wynikającymi z dotarciem do jego teologicznych źródeł.

³¹⁵ Tamże, s. 65.

i matkę i połączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. Tak więc już nie są dwoje, lecz stanowią jedno” (Mt 19, 5-6). Prawdziwy domowy Kościół mogą stworzyć tylko narzeczeni, którzy wyznają tę samą wiarę, dlatego Kościół koptyjski nie pochwała zawierania związków małżeńskich z osobami innego wyznania, bo to groziłoby utratą doskonałości własnej wiary³¹⁶.

2.2. Cele małżeństwa

Doktryna Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego ukazuje trzy cele małżeństwa³¹⁷. Ponieważ kobieta i mężczyzna są równi i mają się wspierać i uzupełniać, więc Kościół koptyjski jako podstawowy cel małżeństwa wyznacza współpracę między małżonkami³¹⁸. Ważna jest wzajemna pomoc i troska o dzieci, dbanie o wzajemne wzrastanie ku świętości, bo oboje zostali stworzeni na obraz i podobieństwo Boże. Miłość i rozwój małżonków stanowi więc priorytet w małżeństwie, wzajemne uzupełnianie się w dążeniu do Królestwa Bożego³¹⁹.

Drugi cel koptyjskiego małżeństwa to prokreacja, która ma za zadanie zachować ludzkość przed zagładą. Jest ona również nagrodą od Boga³²⁰. Bóg obdarzył ludzi zdolnością rozmnażania się i zaprosił ich do współpracy w stwarzaniu nowego człowieka. To Bóg stwarza, ale rodzice przekazują życie swoim dzieciom, dlatego ojcostwo to obowiązek mężczyzny, a macierzyństwo to odpowiedzialność kobiety, ona „zostanie zaś zbawiona przez rodzenie dzieci” (1Tm 2, 15)³²¹.

Teologia koptyjska akcentuje otwartość na nowe życie. Dzieci dają radość, uszczęśliwiają, ale też zbliżają małżonków do siebie, cementują ich związek: „Oto synowie są darem Pana, a owoc łona nagrodą. Jak strzały w reku wojownika, tak synowie za młodu zrodzeni. Szczęśliwy mąż, który napełnił nimi swój kołczan (Ps 127,3-5)³²². Mimo, że prokreacja nie jest najważniejszym celem małżeństwa koptyjskiego, zrodzenie i wychowanie potomstwa jest bardzo ważnym zadaniem dla kobiety i mężczyzny, to dar i łaska od Boga: „Małżonka twoja jak płodny szcep winny we wnętrzu twojego domu. Synowie twoi jak sadzonki oliwki dokoła twojego stołu. Oto

³¹⁶ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 206.

³¹⁷ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 119.

³¹⁸ Tamże.

³¹⁹ J. M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 207-208.

³²⁰ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 119.

³²¹ SHENOUDA III, *Words of Spiritual Benefit*, t. III, Cairo 1991, s. 31

³²² BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 119.

takie błogosławieństwo dla męża, który boi się Pana. Niechaj cię Pan błogosławi z Syjonu, oglądaj pomyślność Jeruzalem przez całe swe życie Ps 128, 3-5)³²³.

Jeśli mimo starań, Bóg nie obdarza małżonków potomstwem, nie powinni oni popadać w rozpacz, ale pokornie przyjmować wolę Boga i ufać Mu. Teologia koptyjska podkreśla, że to nie posiadanie potomstwa jest najważniejszym celem w małżeństwie. Kościół koptyjski nie uznaje więc niepłodności jako przyczyny rozwodu czy stwierdzenia nieważności sakramentu małżeństwa³²⁴. Kobieta i mężczyzna mają kochać się i uzupełniać, troszczyć o siebie, jeśli wolą Boga jest, by nie doczekali się potomstwa, to w niczym nie umniejsza ich związku. A sami małżonkowie nie powinni czuć się gorsi od innych, ale pokornie godzić się na Boże plany względem nich.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski w odniesieniu do możliwości stosowania środków antykoncepcyjnych i innych sposobów kontroli urodzin nie ma do końca sprecyzowanej doktryny. Jeszcze w niedalekiej przeszłości wszelka nienaturalna kontrola urodzin, ingerowanie w płodność kobiety było zdecydowanie potępiane, ale obecnie nauczanie Kościoła koptyjskiego jest bardziej liberalne, ale obecnie mamy do czynienia z dużą liberalizacją nauczania. Wielu teologów i ojców duchowych uważa, że to sami rodzice powinni decydować, kiedy jest najlepszy czas na posiadanie potomstwa, jakie odstępy czasu powinny dzielić narodziny kolejnych dzieci. Każdy człowiek kieruje się głosem własnego sumienia i to ono rozstrzyga o słuszności stosowania środków antykoncepcyjnych. Rozsądne ich użycie nie jest złem³²⁵. Zdecydowanie potępiane przez koptyjską teologię moralną jest natomiast przerywanie ciąży, bo nie mamy prawa nikogo pozbawiać życia. Życie daje i może zabrać jedynie Bóg³²⁶.

Trzecim celem misterium małżeństwa jest ochrona przed cudzołóstwem i rozpustą. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski uważa małżeństwo jako swego rodzaju lekarstwo, które chroni przed rozwiązłym życiem, grzechem, którym jest współzycie seksualne poza małżeństwem. Kierując się nauczaniem św. Pawła z siódmego rozdziału Pierwszego Litu do Koryntian zauważa, że ze względu na niebezpieczeństwo rozpusty mężczyzna powinien posiadać żonę, a kobieta męża. Małżeństwo traktowane jest więc jak lekarstwo na ludzkie słabości³²⁷. Akt seksualny i przyjemność z niego płynąca,

³²³ Tamże, s. 119.

³²⁴ Tamże, s. 119-120.

³²⁵ T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 8.

³²⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 120.

³²⁷ Tamże.

a także owoce, jakim są dzieci, powstające z tego aktu to Boży dar. Ale dar ten może być udzielony tylko kobiecie i mężczyźnie pozostającym w sakramentalnym związku małżeńskim³²⁸. Kościół koptyjski nie akceptuje stosunków płciowych poza małżeństwem, nawet narzeczonych, którzy deklarują miłość ku sobie³²⁹. Teologia koptyjska podkreśla jedność sakramentu małżeństwa, która przejawia się w monogamii. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie dopuszcza możliwości błogosławienia związków między osobami tej samej płci³³⁰.

2.3. Zaręczyny

Doktryna i liturgia koptyjska praktykuje zaręczyny czyli dobrowolne przyrzeczenie małżeństwa. Zaręczyny to niezbędny element poprzedzający zawarcie sakramentu małżeństwa, które sakramentem nie są. Mężczyzna prosi kobietę o rękę, a następnie, po uzyskaniu jej zgody, uzgadniane są wraz z rodzicami obojga stron kwestie dotyczące zaręczyn, ślubu, posagu i obowiązków przysiężonych małżonków. Same zaręczyny odbywają się w kościele. Mają one swoją liturgię, w czasie której kobieta stoi po prawej stronie mężczyzny. Jest to symbol pochodzenia Ewy z prawego boku Adama. Śpiewany jest Psalm 45. Oboje narzeczeni nakładają sobie pierścionki zaręczynowe na palec prawej dłoni, co symbolizuje w przypadku kobiety to, że będzie ona prawą ręką swojego męża, będzie jego wsparciem³³¹. Pierścionki wykonane są ze złota lub innego szlachetnego kruszcu. Wygrawerowane są na nich imiona narzeczonych. Kobieta otrzymuje pierścionek z imieniem swojego wybranka, a mężczyzna swojej wybranki. Po zakończeniu liturgii narzeczeni otrzymują certyfikat potwierdzający ich narzeczeństwo. Zapisane są na nich imiona i nazwiska narzeczonych, ich wiek i proponowany termin ślubu³³². Certyfikat ten musi być podpisany przez oboje narzeczonych, świadków oraz rzez kałana.

Obowiązkowy w Kościele koptyjskim czas narzeczeństwa służy wzajemnemu poznaniu się narzeczonych, a dla ich rodzin to intensywny okres przygotowań do ślubu. Okres ten nie może być dłuższy niż rok. Jeśli z różnych względów narzeczeni uznają, że nie chcą wspólnie spędzić reszty życia, muszą udać się do kapłana, który rozwiązuje

³²⁸ Tamże.

³²⁹ Tamże.

³³⁰ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 208.

³³¹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 124.

³³² Tamże, s. 128.

narzeczeństwo po podpisaniu przez nich w obecności świadków stosownego dokumentu. Muszą zwrócić też pierścionki zaręczynowe i ewentualne prezenty³³³.

2.4. Miejsce i obrzęd zawarcia małżeństwa

Sakrament małżeństwa zawierany jest w kościele. Jest to ceremonia połączona z Eucharystią. Tylko w przypadku zagrożenia życia ślubu można udzielić w domu. Msza ślubna powinna rozpocząć się ok. godz. 17.00 lub 19.00³³⁴.

Obrzęd zawarcia małżeństwa w Kościele koptyjskim nie może odbywać się w dowolny wybrany przez narzeczonych dzień. Należy zwrócić uwagę, że Koptowie postczą przez ok. 210 dni w roku i w tym czasie nie może być żadnego ślubu. Okresy, w których zakazane jest zawieranie małżeństw to np. czas przed Narodzeniem Pańskim. Jest to 43- dniowy okres rozpoczynający się 25 listopada, a trwający aż do Wigilii, czyli do 7 stycznia. Post przed Wielkanocą trwający 55 dni, post dla Matki Bożej – 17 dni (od 6 sierpnia do 22 sierpnia), święto Zesłania Ducha Świętego – 35 dni (od początku czerwca do początku lipca) to też czas, w których nie są udzielane śluby. W Kościele koptyjskim nie udziela się ślubów również podczas Postu św. Apostołów i Postu Niniwy.

Niedziela poprzedzająca okres Wielkiego Postu też jest dniem, w którym nie udziela się ślubu ze względu na fakt, że nowożeńcy przez pierwsze trzy dni po ślubie zobowiązani są do postu, modlitwy i wstrzemięźliwości seksualnej, więc jest to wynik troski duszpasterskiej³³⁵, bo jeśli zawarliby wtedy małżeństwo, musieliby czekać prawie dwa miesiące do rozpoczęcia współżycia³³⁶.

Zawarcie związku małżeńskiego jest bardzo ważnym momentem w życiu człowieka. Decyzję o ślubie należy podjąć w pełni odpowiedzialnie i po odpowiednim przygotowaniu. Dlatego Kościół koptyjski stawia warunek minimalnego wieku dla

³³³ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 208-209.

³³⁴ Tamże, s. 209.

³³⁵ Ta tradycja zachowywania postu, trwania na modlitwie i wstrzemięźliwości seksualnej wywodzi się z Księgi Tobiasza. Czytamy w niej o młodej kobiecie Sarze, która siedmiokrotnie wychodziła za mąż ale nie mogła cieszyć się małżeństwem gdyż w noc poślubną mężowie nagle umierali. Sprawcą ich śmierci był demon Asmodeusz. Tobiasz, który zakochał się we wdowie i poślubił ją, w noc poślubną posłuszny archaniołowi Rafałowi wraz ze swoją żoną trwa na modlitwie, pali serce i wątrobę ryby. Asmodeusz ucieka do Górnego Egiptu, a rankiem młoda para, ku zaskoczeniu wielu, pojawiła się żywa. Wspólna modlitwa małżeńska oraz zaproszenie Boga w czas współżycia seksualnego, pogłębiło u Tobiasza i Sary znaczenie aktu małżeńskiego. Dlatego w Kościele koptyjskim jest on rozumiany nie tylko jako znak wzajemnej miłości małżonków, ale przede wszystkim jako czas i miejsce obecności Boga.

³³⁶ SHENOUDA III, *So Many Years...*, s. 131-132.

nupturientów: 18 lat dla mężczyzny i 16 lat dla kobiety. Narzeczeni muszą być dojrzałi fizycznie i psychicznie do rozpoczęcia nowego etapu w życiu, decyzję o małżeństwie muszą podjąć z pełną odpowiedzialnością i muszą być jej świadomi³³⁷.

Na szczególną uwagę zasługuje obrzęd namaszczenia w czasie ceremonii małżeńskiej olejem, który ma strzec małżonków przed demonami. Po wypowiedzeniu specjalnej modlitwy, kapłan w pierwszej kolejności dokonuje namaszczenia narzeczonego. Namaszczając głowę narzeczonego kapłan mówi: „Niech ten olej zniszczy demony. Olej ten jest przeciwko złym duchom, jest to olej świętych duchów. Niech zniszczy on duchy nieczyste. Przez Jezusa Chrystusa Króla Chwały”. W czasie namaszczania narzeczonej kapłan wypowiada słowa: „Namaszczam Twoją głowę olejem abyś była jak kielich czystego wina”. Obrzęd namaszczenia jest konieczny ze względu na szczególną moc oleju, który jest traktowany jako pomoc w uwalnianiu ludzi od złych duchów i pokus, które czyhają na małżonków. Niszczy on mocą Chrystusa demony i złe duchy. Jego wylanie jest oznaką szacunku i ukazuje obfitość Bożych dobrodziejstw „Stół dla mnie zastawiasz na oczach moich wrogów, namaszczasz mi głowę olejkami, mój kielich się przelewa” (Ps 23,5; por. Ps 92,11).

Namaszczenie nowożeńców ma głęboką symbolikę. Ma na celu ochronę przed złymi myślami, to znak czystości i niezniszczalności, ale również radości i wesela (Ps 45,7; Prz 27,9). Już w Starym Testamencie olej był używany do namaszczania królów. A młodzi małżonkowie stają się królem i królową nowego domu, więc podczas ceremonii zakłada się im na głowy korony³³⁸.

Koronacja następuje po namaszczeniu małżonków. Korony uwypuklają duchowy wymiar sakramentu, to wieńce radości, ale również korony męczeństwa. Przypominają, że małżeństwo to bycie ze sobą na dobre i na złe, podczas chwil radości, ale również wspólne pokonywanie trudów życia, wzajemne poświęcanie się współmałżonkowi. Nałożenie koron oznacza, że para staje się dla siebie chwałą. Doskonała żona jest koroną męża, a mężczyzna jest głową kobiety (por. 1 Kor 11,3). Nad ukoronowanymi głowami kapłan trzyma krzyż udzielając nowożeńcom błogosławieństwa. Następnie nakłada pięć łyżeczek kadzidła do kadzielnicy i okadza młodych. Teraz na palce lewych dłoni małżonkowie nakładają sobie obrączki przewiązane są czerwoną wstążką – symbolem więzi miłości, możliwej dzięki Krwi

³³⁷ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 210.

³³⁸ Tamże, s. 210-211.

Chrystusa. Obrączki przed nałożeniem na palce nowożeńców powinny leżeć na jedwabnej chusteczce symbolizującej bezcenne małżeństwo³³⁹.

Liturgia małżeństwa w Kościele koptyjskim przewiduje odmówienie przez kapłana pięciu modlitw, wykonywane są w czasie ceremonii radosne pieśni w tym hymn ku czci Najświętszej Maryi Panny, którą panna młoda powinna naśladować w czystości małżeńskiej, skromności, duchowości i w cnotach.

Mężczyzna z chwilą zawarcia małżeństwa otrzymuje nowe zadanie – prowadzenie modlitw przy domowym ołtarzu. Staje się panem domu, co symbolizuje nakładana na niego kapa. Staje się żołnierzem Chrystusa, który zawsze gotowy jest walczyć o wiarę i życie wieczne (por. 1Tm 6,12). Każda młoda para po zaślubinach otrzymuje do rąk Pismo Święte, które potwierdza złożoną przed chwilą przysięgę³⁴⁰. Ma ono też przypominać, że nowo założona rodzina ma przestrzegać prawa Bożego i żyć według Ewangelii³⁴¹.

Kolejnym ważnym elementem podczas zawierania małżeństwa w Kościele koptyjskim jest okadzenie małżonków. Stary Testament mówi, że w zapachu kadzidła Izrael widział wyraz uwielbienia dla Boga (Mdr 18,21; Ps 141,20). Ludzie pokazywali swoje uwielbienie Boga właśnie przez palenie kadzidła często powiązane z modlitwą przebłagalną (1 Krl 22,44; 1 Mch 1,55). Kobieta i mężczyzna z chwilą zawarcia małżeństwa stanowią już jedno ciało z Chrystusem i to Chrystus jest głową tego ciała. Muszą pamiętać o wspólnej modlitwie i o tym przypomina też przyjemna woń spalanego kadzidła. Dym unosi się ku górze niczym nasze modlitwy, które wnosimy do Pana.

Psalmista, zwracając się do Boga w niebezpieczeństwie, prosił "Niech moja modlitwa jak kadzidło wznosi się przed Tobą" (Ps 140,2), a św. Jan w Apokalipsie tak przedstawia swoje widzenie: „Ujrzałem... jak przyszedł anioł i stanął przy ołtarzu, mając złote naczynie na żar, i dano mu wiele kadzideł, aby dał je w ofierze jako modlitwy wszystkich świętych, na złoty ołtarz, który jest przed tronem. I wzniosł się dym kadzideł jako modlitwy świętych, z ręki anioła przed Bogiem” (Ap 8, 2-4)³⁴².

Ponieważ na kartach Ewangelii można przeczytać, że „mężczyzna opuści ojca i matkę i połączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem” (Mt 19, 5), dlatego Kościół koptyjski uważa za stosowne, by nowożeńcy zamieszkali poza domem

³³⁹ Tamże, s. 211.

³⁴⁰ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 129.

³⁴¹ T. Y. MALATY, *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 239.

³⁴² J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 211-212.

rodziców i rozpoczęli życie samodzielne. Nie mogą oni jednak zapomnieć, że do końca życia spoczywa na nich obowiązek troski o rodziców i szacunek³⁴³.

2.5. Przymioty małżeństwa

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski w swoim nauczaniu mówi o dwóch przymiotach sakramentalnego małżeństwa: jedności³⁴⁴ i nierozzerwalności³⁴⁵.

Jedność małżeństwa w teologii koptyjskiej oznacza związek jednego mężczyzny z jedną kobietą. Kościół koptyjski stanowczo sprzeciwia się poligamii, wielożeństwu czy homoseksualizmowi. Małżeństwo to związek kobiety i mężczyzny i tylko wtedy jest zgodne z naturą ludzką. Kobieta i mężczyzna łączą się ze sobą i są sobie równi³⁴⁶. Ich miłość dąży do jedności w osobowej wspólnotcie „A tak już nie są dwoje, lecz jedno” (Mt 19,6). Od tej pory powinni jako małżonkowie wzrastać razem w tej jedności. Małżeństwa to wspólnota na całe życie. Małżonkowie wszystko mają wspólne, to, co mają i to, kim są. Tę jedność pogłębia wspólna modlitwa, wspólne uczestniczenie w Eucharystii. Obowiązkiem męża, oprócz dbania o żonę w życiu codziennym, jest troska o jej zbawienie, a obowiązkiem żony jest troska o zbawienie męża. Oddają się sobie w miłości całkowitej, a co za tym idzie, jedynej i wyłącznej. Nie wolno niszczyć Bożego daru, jakim jest sakrament małżeństwa, ale należy go strzec i dbać, by rozkwitał i zbliżał małżonków do Boga. Dzięki miłości, wzajemnej trosce, wspólnej modlitwie, trwaniu w jedności, zbliżają się do Boga, który jest miłością, a tym samym zdążają do świętości³⁴⁷.

Prawdziwa miłość to miłość na całe życie. Żadne przeciwności nie mogą jej zniszczyć i nie wolno traktować miłości jako swego rodzaju sprawdzenia się, nie może być miłości na próbę. Dlatego kolejnym przymiotem małżeństwa jest jego nierozzerwalność. Nierozzerwalność jest wolą samego Boga: „Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela” (Mk 10, 9). Nierozzerwalność powodowana jest również dobrem dzieci i stabilnością rodziny³⁴⁸.

³⁴³ Tamże, s. 212.

³⁴⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 120.

³⁴⁵ Tamże, s. 121.

³⁴⁶ T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 8.

³⁴⁷ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 212.

³⁴⁸ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 130.

2.6. Małżeństwa między krewnymi

W Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim zabronione jest zawieranie małżeństw z osobami blisko spokrewnionymi³⁴⁹. Doktryna tego Kościoła opiera się na Księdze Kapłańskiej, stanowczo zabraniającej takich związków: „Nikt z was nie będzie się zbliżał do ciała swojego krewnego, aby odsłonić jego nagość. Ja jestem Pan! Nie będziesz odsłaniać nagości swojego ojca lub nagości swojej matki. Jest ona twoją matką - nie będziesz odsłaniać jej nagości. Nie będziesz odsłaniać nagości swojej macochy, bo to jest nagość twojego ojca. Nie będziesz odsłaniać nagości swojej siostry, córki twojego ojca lub córki twojej matki, bez względu na to, czy urodziła się w domu, czy na zewnątrz. Nie będziesz odsłaniać nagości córki twojego syna lub córki twojej córki, bo są one twoją nagością. Nie będziesz odsłaniać nagości córki żony twojego ojca, bo jest ona dzieckiem twojego ojca, jest twoją siostrą. Nie będziesz odsłaniać nagości siostry swojego ojca, bo ona jest krewną twojego ojca. Nie będziesz odsłaniać nagości siostry swojej matki, bo jest ona krewną twojej matki. Nie będziesz odsłaniać nagości brata swojego ojca: nie będziesz się zbliżał do jego żony, bo jest ona twoją ciotką. Nie będziesz odsłaniać nagości swojej synowej, bo jest ona żoną twojego syna, nie będziesz odsłaniać jej nagości. Nie będziesz odsłaniać nagości swojej bratowej, jest to nagość twojego brata. Nie będziesz odsłaniać nagości kobiety i jej córki. Nie będziesz brał córki jej syna ani córki jej córki, aby odsłonić jej nagość, bo są one jej ciałem. Byłaby to rozpusta! Nie będziesz brał kobiety razem z jej siostrą, aby odsłonić jej nagość za życia tamtej, byłoby to sposobnością do niezgody” (18,6-18)³⁵⁰.

2.7. Rozwód

Małżeństwo to związek kobiety i mężczyzny na całe życie. Doktryna i prawo Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego nie zezwalają na rozwody. Jednak w dwóch przypadkach Kościół koptyjski może pozwolić na rozwód i powtórne zawarcie małżeństwa. Powołuje się tu na słowa z Ewangelii św. Mateusza: „Każdy, kto rozwodzi się z żoną z wyjątkiem przypadku rozpusty, a żeni się z inną, cudzołoży” (Mt 19,9) i wymienia pierwszy powód uzyskania zgody na rozwód. Jest nim zdrada małżeńska

³⁴⁹ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 212.

³⁵⁰ Tamże. Por. SHENOUDA III, *Contemplations on the Ten Commandments*, t. IV, Cairo 1993, s. 32.

czyli cudzołóstwo³⁵¹. Drugim wyjątkiem jest akt apostazji któregoś z małżonków, który jest traktowany przez Koptów jako duchowa niemoralność³⁵². To szczególne przypadki, kiedy można orzekać rozwód małżonków. Kościół koptyjski dopuszcza taką możliwość, właśnie dlatego, że Pan Jezus, według relacji świętego Mateusza, również to robi³⁵³.

Mimo, że w sakramencie małżeństwa para otrzymuje łaski od Pana, to jednak możliwe jest, że kobieta i mężczyzna popełnili błąd decydując się na nie. Teologia koptyjska zakłada, że któreś z nich mogło z chwilą zawierania małżeństwa wykluczać jedność i nierozzerwalność. W takich wypadkach Kościół koptyjski dopuszcza, ale nie zachęca, do powtórnego małżeństwa³⁵⁴.

Zwrócił na to uwagę papież koptyjski Szenuda III³⁵⁵, który przestrzegał duchownych przed zbyt pochopnym udzielaniem rozwodów kościelnych. Uwrażliwił na możliwość nadużyć w celu uzyskania rozwodu np. fikcyjną zmianę wyznania, by w świetle prawa kościelnego i państwowego można było uzyskać legalny rozwód. Patriarcha Aleksandrii podkreślał, że tylko autentyczna apostazja może być powodem rozwodu³⁵⁶. Dlatego też nie można błogosławić małżeństw osób rozwiedzionych z innych powodów niż te, które zatwierdził Kościół. Poślubienie takiej osoby łączy się z cudzołóstwem³⁵⁷.

Decydując się na małżeństwo, tworzymy związek na całe życie. Jego rozpad często pociąga za sobą nieszczęście całej rodziny, w tym dzieci. Odejście od siebie małżonków jest spowodowany przez ludzką słabość i grzech, który Kościół koptyjski zdecydowanie potępia. Jednak nigdy nie wolno potępiać człowieka, dlatego Koptowie dają szansę cierpiącym małżonkom i nie zmuszają do trwania w związku, który nie daje im szczęścia, a często pozostaje już tylko fikcją. Rozwód postrzegany jest jako wyjątkowe, ale nieuniknione ustępstwo wobec naszej ludzkiej słabości spowodowanej życiem w upadłym świecie. Kościół koptyjski zezwala na powtarne małżeństwo po

³⁵¹ W V-VI w. toczyły się w chrześcijaństwie spory o definicję małżeństwa. Dla katolicyzmu istotną rolę odegrała definicja rzymskiego prawnika Modestyna, podkreślająca zobowiązujący charakter przysięgi, która miała dbać o majątek małżonków. Ta forma przysięgi jest niemal taka sama jak w pogańskim Cesarstwie Rzymskim. Natomiast definicja, według której to miłość czyni sakrament małżeństwa, jest autorstwa wcale nie duchownego czy teologa, ale wschodniorzymskiego cesarza Justyniana.

³⁵² J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 213.

³⁵³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 127.

³⁵⁴ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 213-214.

³⁵⁵ J.M. LIPNIAK, *Szenuda III – papież z Egiptu*, w: Szenuda III, *Święta Dziewica Maryja*, Świdnica 2013, s. 36-41; T. Y. MALATY, *The Pastoral Care. In the life of Pope Shenouda III*, New York 2012.

³⁵⁶ SHENOUDA III, *Contemplations on the Ten Commandments*, s. 30.

³⁵⁷ R. SHAHAM, *Communal identity, political Islam and family law: Copts and the debate over the grounds for dissolution of marriage in twentieth-century Egypt*, w: "Islam & Christian – Muslim Relations" 10(2010)21, s. 409-422.

rozwodzie, ale sama ceremonia zaślubin nie może już mieć takiego samego charakteru jak za pierwszym razem. W nabożeństwie powtórnych zaślubin nie pozwala się już na radosne ceremonie, ale zastępuje się je modlitwami o charakterze pokutnym³⁵⁸.

³⁵⁸ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 151-152.

3. Kapłaństwo

Jezus Chrystus jest jedynym i prawdziwym kapłanem Kościoła. Poprzez jedyną i doskonałą ofiarę z samego siebie Jezus łączy upadłą ludzkość z Bogiem. Jest On Najwyższym Kapłanem i jedynym Pośrednikiem Nowego Przymierza. Zarówno królewskie kapłaństwo wszystkich wierzących, jak i kapłaństwo służebne mają swoje jedno źródło – Jezusa Chrystusa – Najwyższego Kapłana³⁵⁹.

3.1. Ustanowienie sakramentu kapłaństwa

W teologii koptyjskiej sakrament kapłaństwa został ustanowiony przez Chrystusa, który z grona swoich uczniów wybrał dwunastu i których nazwał Apostołami. Wyboru dokonał na pewnej górze, na którą się wspinał i gdzie spędził całą noc na modlitwie (zob. Łk 6,12-13). Następnie wysłał ich, aby głosili jego Ewangelię (zob. Mt 10,7). Dał im władzę, mówiąc: „Zapewniam was: Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18). W Wielki Czwartek tylko im dał udział w tajemnicy Jego Ciała i Krwi mówiąc: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19). Po zmartwychwstaniu Pan powiedział do nich: „Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam. Gdy to oznajmił, tchnął na nich i powiedział: Weźcie Ducha Świętego! Komu grzechy odpuscicie, są mu odpuszczone, a komu zatrzymacie, są mu zatrzymane” (J 20, 21-23) oraz „Idąc więc, czyńcie uczniami wszystkie narody, chrzcząc je w imię Ojca i Syna i Ducha Świętego, nauczając je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,19-20)³⁶⁰.

W teologii koptyjskiej sakrament kapłaństwa zarezerwowany jest wyłącznie tym, którzy zostali wyświęceni na diakona, kapłana (prezbitera) lub biskupa (episkopa). Większość wiernych nie posiada w sobie łaski urzędowego kapłaństwa, ale jest powołana do zbawienia i życia wiecznego³⁶¹.

³⁵⁹ A.C. CALIVAS, *Życie sakramentalne...*, s. 306.

³⁶⁰ ARCHBISHOP BASILIOS, *Priesthood, The Coptic Encyclopedia*, t. VI, kol. 2015a.

³⁶¹ A.C. CALIVAS, *Życie sakramentalne...*, s. 146-147.

3.2. Powołanie i szacunek dla kapłaństwa

Powołanie do kapłaństwa jest w teologii koptyjskiej wielkim honorem i zobowiązaniem, bo jest to pełna odpowiedzialności praca, służba Bogu polegająca na prowadzeniu do zbawienia dusz ludzkich. Kapłaństwo jest Boskim: wezwaniem, wyborem, posłaniem, przeznaczeniem, poświęceniem, wiernością, mądrością i godnością.

Kapłaństwo jest Boskim wezwaniem: „Potem wszedł na górę i przywołał do siebie tych, których sam chciał, a oni podeszli do Niego. Ustanowił Dwunastu, których nazwał apostołami, żeby byli z Nim, aby mógł ich posyłać do głoszenia Ewangelii i aby mieli moc wypędzania demonów” (Mk 3,13-15).

Kapłaństwo jest Boskim wyborem: „W tych dniach Jezus wszedł na górę, aby się modlić. Spędził tam całą noc na modlitwie do Boga. Gdy nastał dzień, przywołał swoich uczniów i wybrał spośród nich dwunastu, których nazwał apostołami” (Łk 6,12-13). Oraz w innym miejscu: „Nie wy Mnie wybraliście, ale Ja was wybrałem i postanowiłem, abyście szli i przynosili owoc, i aby wasz owoc był trwały...” (J 15,16).

Kapłaństwo jest Boskim posłaniem: „Potem Pan wyznaczył siedemdziesięciu dwóch innych i po dwóch rozesał przed sobą do każdego miasta i okolicy, dokąd sam zamierzał przybyć” (Łk 10, 1).

Kapłaństwo jest Boskim przeznaczeniem: „Wtedy po poście, modlitwie i włożeniu na nich rąk, wyprawili ich. A oni wysłani przez Ducha Świętego zeszli do Seleucji i stamtąd odpłynęli na Cypr” (Dz 13,3-4). Dlatego św. Paweł mówi: „A kiedy Bóg, który przeznaczył mnie od urodzenia i powołał swoją łaską, zechciał objawić mi swojego Syna, abym wśród pogan głosił Dobrą Nowinę o Nim...” (Ga 1,15-16).

Kapłaństwo jest Boskim poświęceniem: „Ja za nich poświęciłem siebie, aby i oni zostali uświęceni w prawdzie” (J 17,19). To uświęcenie oznacza poświęcenie samego siebie. Chrystus poświęcił całego siebie by służyć bliźnim i dziełu ich odkupienia. Wszyscy kapłani mają być sługami i naśladować Chrystusa, Najwyższego Kapłana i Sługę³⁶².

Kapłaństwo jest Boską wiernością i mądrością: „Kto jest owym zarządcą wiernym i mądrym, którego pan ustanowił nad swoją służbą, aby w odpowiednim czasie wydawał jej żywność? Szczęśliwy ten sługa, którego pan, gdy przyjdzie.,

³⁶² T.Y. MALATY, *Unity of the Church...*, s. 9.

zastanie tak czyniącego” (Łk 12,42-43). Oraz: „Niech więc każdy uważa nas za sługi Chrystusa i szafarzy tajemnic Boga. A od szafarzy żąda się, aby każdy okazał się wierny” (1 Kor 4,1-2)³⁶³.

Kapłaństwo jest wielką godnością. Nikt nie bierze sam dla siebie tej godności. Ona jest dana przez Boga. To On dał przed wiekami tę godność Aaronowi. Również Chrystus nie wywyższa sam siebie, ale to Ojciec powiedział do Niego: „Ty jesteś Moim Synem, dzisiaj Ja Ciebie zrodziłem. Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka” (Hbr 5,5-6)³⁶⁴.

3.3. Stopnie kapłaństwa

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski wyróżnia trzy stopnie kapłaństwa: diakonat – do posługi, prezbiterat – do nauczania i episkopat do nadzoru i przewodniczenia Ludowi Bożemu. Trójstopniowa struktura kapłaństwa jest dla teologii koptyjskiej pewną analogią z zastępami chórów anielskich. Pierwsza hierarchia anielska: Serafini (Wj 10,18), Cherubini (Iz 6,2), Trony (Kol 1,16). Druga hierarchia: Panowania, Moce i Władze (Kol 1,16). Trzecia – Zwierzchności 1P 3,22), Archaniołowie, Aniołowie (Rz 8,38; 1 Tes 4,16). Hierarchia kościelna obejmuje (1) papieża lub patriarchę, metropolitę i biskupa; (2) biskupa pomocniczego, archiprezbitera i prezbitera (3) diakona, subdiakona i lektora. Być może pierwszym Ojcem Kościoła, który zauważył tę analogię był św. Klemens Aleksandryjski, który pisał, że w Kościele istnieją różne stopnie episkopatu, prezbiteratu i diakonatu. Są one, jego zdaniem, naśladownictwem chwały chórów anielskich i wezwaniem dla tych, którzy poszli śladami Apostołów by żyli w doskonałej sprawiedliwości kierując się wskazaniem Ewangelii³⁶⁵.

3.3.1. Diakoniat

Teologia koptyjska podkreśla, że diakon jest sługą. Jego służba polega na pomocy kapłanowi i biskupowi w sprawowaniu liturgii. Kościół pierwotny wyznaczył siedmiu diakonów napełnionych Duchem Świętym i mądrością, aby pomagać w służbie. „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbywali Słowo Boga, a obsługiwali

³⁶³ Tamże.

³⁶⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 147-148.

³⁶⁵ ARCHBISHOP BASILIOS, *Priesthood*, kol. 2015b-2016a.

stoły. Wybierzcie więc, bracia, siedmiu mężów spośród siebie, cieszących się dobrą sławą, pełnych Ducha i mądrości. Im zlecimy to zadanie” (Dz 6,2-3). Następnie „Przedstawili ich apostołom, którzy pomodlili się i włożyli na nich ręce” (Dz 6,6)³⁶⁶.

Apostołowie ustalili, że diakoni mają posiadać następujące predyspozycje: musieli być pełni Świętego Ducha i mądrości; powinni być wyznaczeni przez Apostołów przez nałożenie rąk oraz powinni wypełniać obowiązki w Kościele. Św. Paweł w *1 Liście do Tymoteusza* wymienił jeszcze inne cechy diakonów: „Podobnie diakoni powinni być uczciwi, nieobłudni, wstrzemięźliwi w picciu wina i niechciwi na pieniądze, zachowujący prawdy wiary z czystym sumieniem. Niech oni również zostaną sprawdzeni, a potem niech służą, będąc bez zarzutu. (...) Diakon też powinien mieć tylko jedną żonę, dobrze kierować dziećmi i swoim domem. Ci bowiem, którzy dobrze pełnią swoją służbę, zdobywają poważanie i wielką pewność w wierze, która jest w Chrystusie Jezusie” (1Tm 3,8-13)³⁶⁷.

W teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego diakonat jest najniższym stopniem kapłaństwa. Diakoniat jest pięciostopniowy. Pierwszym stopniem jest Epsaltos (kantor), Ognostis (lektor), Epideacon (subdiakon), Deacon (diakon) w pełni oraz Archdeacon (archidiakon). Kantor, lektor i subdiakon są niższymi święczeniami i nie znajdują się poza święczeniami hierarchicznymi.

3.3.1.1. Kantor - Epsaltos

Termin „Epsaltos” pochodzi od koptyjskiego słowa „Epsalmos” oznaczającego psalm lub hymn. Czyli „Epsaltos” znaczy śpiewający hymny. Zgodnie z tytułem, funkcja ta upoważnia do nauki i śpiewania hymnów i modlitw w kościele. Funkcja ta jest wymieniona kilkakrotnie w pierwotnym Kościele. Śpiewający hymny są wybierani spośród dzieci od szkoły podstawowej do wyższej. Jak mówi *Psalm 8*: „Ustami dzieci i niemowląt potwierdziłeś swą potęgę” (Ps 8,3). Kościół koptyjski zauważa, że mądrość zagnieżdża się w ludziach już w młodym wieku, podobnie wiara i liturgia Kościoła. Tak więc młodzi chłopcy mogą już spróbować prawowiernej wiary i czynnego uczestniczenia w liturgii. W ten sposób mogą wzrastać w Kościele w świętości: „Ja zaś jestem jak zielona oliwka w domu Bożym, łaskawości Boga zaufałem na wieki. Wobec Twoich świętych będę Cię wysławiał na wieki za to, co uczyniłeś, będę ufał Twojemu

³⁶⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 148.

³⁶⁷ ARCHBISHOP BASILIOS, *Priesthood*, kol. 2016a.

imieniu, bo jest dobre” (Ps 52,10-11). Śpiewający hymny mają prawo do noszenia tuniki bez stuły³⁶⁸.

Przyjęcie do posługi kantora odbywa się zaraz po modlitwie pojednania. Archidiakon przyprowadza dzieci, które mają zostać śpiewającymi hymny (kantorami). Młodzieńcy ustawiają się z szacunkiem przed ołtarzem. Biskup pyta o: ich uczestnictwo w nabożeństwach w kościele, w katechezie, znajomość hymnów, posłuszeństwo i zachowanie w kościele, domu i wśród ludzi. Udziela im rad, jak mają zachowywać posłuszeństwo, nie obrażać, nie kłamać, nie przysięgać. Mówi, jak ważna jest regularna spowiedź i przyjmowanie Komunii świętej. Biskup udzielający posługi musi być pewny, że ci, którzy zaraz przyjmą posługę *Epsaltos* są na czczo, ponieważ mają po Mszy przyjąć Komunię.

Biskup rozmawia też z rodzicami kandydatów i prosi, by pomagali swoim dzieciom wypełniać zalecenia, nie zabraniali przychodzić do kościoła. Prosi również kapłana, by ten dbał o ich życie duchowe, nadzorował ich regularną spowiedź. Instruuje też starszych diakonów, by poświęcili czas na uczenie i tłumaczenie młodszym kolegom obrzędów i hymnów. Następnie rozpoczyna obrzęd nadania posługi *Epsaltos*. Biskup zaczyna od Modlitwy Pańskiej, a potem modli się o dobrą i godną posługę dla kandydatów, o błogosławieństwo dla nich, napełnienie bojaźnią Bożą, mocą, by talentem, który otrzymali mogli służyć Kościołowi wychwalając Boga. Następnie czyni nad kandydatami trzykrotnie znak krzyża. Mówi: „...(imię), śpiewający hymny w świętym Bożym kościele (nazwa parafii)”. Czyniąc pierwszy znak krzyża mówi: „niech cię błogosławi Bóg Ojciec, Amen”; drugi znak krzyża: „Jego Jednorodzony Syn, nasz Pan Jezus Chrystus, Amen”; trzeci znak krzyża: „Niech Cię błogosławi Święty Duch Paraklet, Amen”. Teraz dzieci otrzymują tuniki, nad którymi biskup robi trzykrotnie znak krzyża zanim je włożą. Potem stają przed dorosłymi *Epsaltos*, a ci przekazują im odpowiedzi i hymny mszalne. Następnie przystępują do Komunii świętej.

Zamiast przyjęcia posługi *Ognostis* (lektora), śpiewający hymny może być wybrany na *Arch-ognostis*, zwłaszcza, kiedy jest niewidomy. Staje się wtedy liderem śpiewających hymny i kieruje chórem w czasie liturgii i obrzędów. Posługi lidera śpiewających hymny również udziela biskup podczas specjalnego obrzędu, w czasie Mszy³⁶⁹.

³⁶⁸ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 149-150.

³⁶⁹ Tamże, s. 150-151.

3.3.1.2. Lektor - Ognostis

Ognostis jest greckim słowem pochodzącym od dwóch słów: *anagnosma* – czytanie i *tis* – związane. Więc *Ognostic* znaczy lektor. Kościół koptyjski wyznaczył warunki, jakie musi spełniać lektor. Nie może mieć mniej niż osiemnaście lat, musi cieszyć się dobrą opinią swojej wspólnoty i kapłanów, ma być sprawdzony względem zdolności do czytania i rozumienia Biblii, musi regularnie przystępować do spowiedzi, Komunii świętej, uczęszczać regularnie do kościoła i czytać Pismo Święte. Od kandydata na lektora Kościół wymaga gotowości do służenia, gorliwości i pokory³⁷⁰.

Przepisy Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego zwracają uwagę na odpowiedzialność lektora, który powinien codziennie czytać Biblię, znać pisma Apostołów, musi posiadać umiejętność płynnego czytania, bez pomyłek, żeby całe zgromadzenie słuchało i rozumiało, co czyta. Kiedy biskup udziela kandydatowi posługi lektora, mówi do niego: „Musisz uczyć się Biblii rozdział po rozdziale, bo w niej jest technienie Boga, dla którego powierzana Ci jest nauka ludzi”. Lektor może również, za zgodą biskupa albo kapłana, mówić kazania.

W czasie obrzędu nadania posługi kandydat stoi przed ołtarzem ubrany w tunikę. Kapłan i przedstawiciele jego parafii stoją za nim, a potem też klękają przed ołtarzem i biskupem, który nadaje posługę. Biskup pyta zgromadzenie, czy kandydat rzeczywiście jest godny nowej funkcji, a zgromadzenie odpowiada, że jest. Biskup bierze nożyczki i robi pięć małych cięć we włosach kandydata – zaznacza cięciami znak krzyża. Podczas kolejnych cięć mówi: „Błogosławiony w Bogu Ojcu, Amen. Błogosławiony w Jego Jednorodzonym Synu, naszym Panu Jezusie Chrystusie, Amen. Błogosławiony w Świętym Duchu Paraklecie, Amen.

Biskup pyta zgromadzenie o zdolności kandydata do bycia wiarygodnym świadkiem Boga i Kościoła i do przekazywania słów Apostołów.

Symboliczne obcięcie włosów oznacza odcięcie od wszelkiego zła i niedobrych przyzwyczajęń. To obcinanie włosów na kształt krzyża i wspomnienie przez biskupa Trójcy Świętej świadczy o łaskach i zdolnościach, jakie diakon otrzymuje od Świętej Trójcy dzięki śmierci Chrystusa na krzyżu. Pięć cięć to pięć ran Chrystusa. Po obrzędzie obcięcia włosów na kształt krzyża u każdego z kandydatów, stają oni słuchając modlitwy i przekazywanych im wskazań. Biskup prosi Boga o przekazanie im zaszczytu służenia Sobie, sprawienia, by stali się godnymi bycia lektorami.

³⁷⁰ Tamże, s. 152-153.

Zgromadzenie odpowiada: „Panie, wysłuchaj nas, Panie obdarz nas łaską, Panie, Błogosław nas”. Biskup podchodzi do każdego lektora i ujmując w dłonie jego skronie mówi: „O Boże, Panie nasz... ukaż Swą twarz Swoim sługom... pozwól, aby słuchali Twoich świętych słów i przestrzegali przykazań. Obdarz ich pokornym sercem żeby słuchali i studiowali Twoje prawo, aby umoralniało ich i ich słuchaczy”. Ręce biskupa w tym momencie symbolizują ręce Boga, które otwierają ludzkie umysły i uwalniają język do uczenia innych i niesienia pełnych mocy słów Bożych. Potem biskup modli się: „O Mistrzu i Panie Jezu Chryste, który wybrałeś swojego sługę Ezdrasza i dałeś mu mądrość żeby czytał Twoje prawo ludziom... daj również im mądrość i ducha prorokowania do recytowania Twoich świętych słów błogosławiących Twoich ludzi”. To bardzo ważne, aby reputacja lektorów była bez zarzutu, by wprowadzali słowa, które czytają, w życie, aby nie byli powodem potknięć. Musi oferować czystą służbę, jak uczy przykład Ezdrasza³⁷¹.

Biskup daje lektorom następujące wskazania: mają czytać rozdział po rozdziale Pismo Święte, mają nauczyć się przykazań Bożych i przekazywać je ludziom. Mają dbać o swoją nieskazitelną reputację i mają być jak latarnia morska, która daje światło ludziom wokół. Na koniec liturgii biskup czyni znak krzyża nad ich szatami. Lektorzy nakładają je i zajmują miejsca wśród starszych diakonów, którzy przekazują im hymny i odpowiedzi na wezwania podczas Mszy. Na koniec Mszy przyjmują Komunię świętą, a biskup wypija Krew Pańską i zanim wypije wodę, dmucha w twarz każdego lektora mówiąc: „Weźmijcie Świętego Ducha”³⁷².

Lektorzy w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim noszą białe tuniki (biel jest właściwym kolorem dla sług Jezusa). Chrystus jest jedynym obleczonym w światło, po przemienieniu na Górze Tabor jego odzienie stało się świetliste, lśniąco białe (Mk 9,3). Biel oznacza czystość, którą muszą oznaczać się diakoni i kapłani.

Lektorzy mają też stułę przewieszoną na krzyż przez lewe ramię, naokoło talii i jej koniec ma zwisać z ramion. Stuła otacza talię na znak gotowości do służby jak w przypadku Jana Chrzciciela, którego talię okalała skóra. Stuła jest przewieszona na kształt krzyża, żeby przypominać słowa Jezusa: „Jeśli kto chce pójść za Mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie swój krzyż i niech Mnie naśladowuje”(Mt 16,24).

³⁷¹ Tamże, s 153-155.

³⁷² Tamże, s. 156.

Biskup przycina włosy lektorom, ale nie nakłada na nich rąk. Lektorzy mogą się żenić, a gdy ich żony umrą, mogą się ożenić powtórnie³⁷³.

3.3.1.3. Subdiakon – Epideacon

Epideacon to greckie słowo złożone z dwóch: *epi* – asystent i *diacon* – diakon. Więc *epideacon* oznacza „asystent diakona”. Subdiakonem nie może być mężczyzna poniżej dwudziestego roku życia. Musi wcześniej osiągnąć biegłość w znajomości w sprawach kościelnych i posiadać odpowiednią dla posługi mądrość. Musi być rekomendowany przez wspólnotę i diakonów oraz winien być znany ze swojej prawości i dobrych czynów³⁷⁴.

Do obowiązków koptyjskiego subdiakona należy pilnowanie drzwi kościoła, aby nie wchodzili do niego heretycy i fałszywi nauczyciele; odpowiedzialność za: przydzielenie miejsc w kościele dla mężczyzn, kobiet, mnichów itd.; zapalanie lamp w kościele; porządkowanie ksiąg kościelnych, a także szat kapłanów i wiernych; pomaganie innym diakonom i zastępowanie ich w razie potrzeby.

Obrzęd ustanowienie subdiakonów ma miejsce po modlitwie pojednania. Kandydaci klękają przed ołtarzem (bez tunik). Biskup odmawia modlitwę dziękczynną, potem okadza wszystkie strony świata. Biskup, skierowany na wschód modli się: „O wszechmocny Panie... przyjmij na subdiakona Twego sługę (imię) czekającego tu aż obdarzysz go niebiańskimi zdolnościami”. Starszy diakon (*archdeacon*) mówi: „Niech Twoja łaska, Panie Jezu Chryste, udoskonali nasze słabości, i zstąpi na naszego brata, który ma zostać subdiakonem”. Obrzęd jest sprawowany przez biskupa, ale kapłan albo starszy diakon mogą mu pomagać w niektórych modlitwach. Biskup twarzą ku wschodowi modli się: „Tak, Panie, spraw aby byli godni zaproszenia do bycia subdiakonami”. Zgromadzenie modli się: „Panie, wysłuchaj nas, Panie obdarz nas łaską, Panie błogosław nas”. Następnie biskup kieruje twarzą na zachód, dotyka dłońmi skroni subdiakona i mówi: „O, Panie, Mistrzu, skieruj swe oblicze do Swojego sługi (imię), żeby stał się subdiakonem. Napelnij go Świętym Duchem, żeby stał się godny by dotykać świętych naczyń”³⁷⁵.

³⁷³ Tamże.

³⁷⁴ Tamże, s. 156-157.

³⁷⁵ Tamże, s. 157.

Subdiakon może dotykać naczyń z ołtarza tylko żeby je osuszyć po Mszy specjalną lnianą ściereczką przeznaczoną do tego. Biskup prosi Boga o obdarzenie nowych subdiakonów łaską, aby godnie wypełniali nowe zadania. Biskup namaszcza czoło prawym kciukiem mówiąc: „Wzywamy cię w tym świętym Bożym Kościele. Amen”, a zgromadzenie odpowiada: „Amen”. Starszy diakon mówi: „... (imię), subdiakon dla świętego domu Boga. Amen”. A zgromadzenie odpowiada: „Amen”. Biskup robi kciukiem 3x znak krzyża na czole każdego subdiakona i mówi: „Stajesz się (imię) subdiakonem dla kościoła (nazwa parafii) w imię Ojca...”³⁷⁶.

Teologia koptyjska podkreśla, że w czasie kreślenia znaku krzyża, na subdiakonów zstępuje Duch Święty i obdarza darami, by mogli służyć Bogu. Potem Biskup dziękuje Bogu. Po uczynieniu znaku krzyża nad tunikami i stułami, nakłada je subdiakonom, a następnie instruuje ich, jakie będą mieli zadania. Na koniec Mszy subdiakoni przyjmują Komunię świętą.

Szaty liturgiczne subdiakonów, łącznie ze stułą, są takie jak u lektorów. Stułę wiąże się wokół pasa. Zamiast stuły, mogą użyć czerwonego sznurka. Zasadą liturgiczną jest to, że Biskup w czasie nadania posługi nie nakłada rąk na subdiakona. Subdiakon może się ożenić³⁷⁷.

3.3.1.4. Diakon

W świetle prawa Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego diakon nie może mieć mniej niż 25 lat. Musi przejść okres próbny, podczas którego sprawdza się jego dojrzałość, zdolność do pełnienia posługi: „Niech oni również zostaną sprawdzeni, a potem niech służą, będąc bez zarzutu” (1 Tm 3, 10). Kandydaci na diakonów muszą być przykładem dla innych w zdolności przemawiania, postawie, miłości, czystości, dbaniu o swoje życie duchowe. Powinni być pokorni, nie mogą być chciwi, ale gotowi do poświęceń, muszą być ludźmi z zasadami i nie mogą nikogo faworyzować. Ich obowiązkiem jest systematyczne czytanie Pisma Świętego i ksiąg duchowych. Muszą być rekomendowani przez wspólnotę Kościoła jako godni nadawanej posługi.

Kościół koptyjski podkreśla, że zadaniem diakona jest: odpowiedzialność za udzielanie odpowiedzi podczas litanii czytanych w czasie liturgii przez kapłana; za rozpoczynanie modlitw z wiernymi; utrzymanie porządku i zachowanie ciszy

³⁷⁶ Tamże, s. 158.

³⁷⁷ Tamże.

w kościele, dbanie, by wierni zachowywali się godnie; pomaganie kapłanowi w czasie odwiedzania wspólnoty kościoła. Diakon jest również odpowiedzialny za zapamiętanie nazwisk darczyńców kościoła, żeby kapłan później wymienił ich podczas litanii ofiarodawców³⁷⁸.

Dawniej diakoni mieli swoje miejsce za zachodnimi drzwiami kościoła nazywane pokojem diakonów, gdzie diakoni przebywali i odbierali ofiary i dary ludzi zanim wejdą do kościoła. Notowali nazwiska darczyńców, a potem przekazywali kapłanowi³⁷⁹.

Współcześnie koptyjski diakon jest również odpowiedzialny za sprzątnięcie ołtarza i porządkowanie naczyń liturgicznych. Musi dbać, żeby ołtarz był czysty i nakryty zanim przyjdzie kapłan. Może czytać czytania w czasie liturgii. Jeśli to jest konieczne, może nieść kielich i podawać zgromadzonym Najświętszą Krew za pozwoleniem kapłana. Do jego zadań należy troska o wdowy, sieroty, chorych – ma pomagać im na polecenie kapłana. Na prośbę biskupa lub kapłana może uczyć i głosić kazania.

Diakon i archidiakon (starszy diakon) noszą tunikę i czerwoną stułę symbolizującą Krew Chrystusa. Stuła musi być przewieszona przez lewe ramię, co przypomina niesienie krzyża przez Jezusa. Brzeg stuły symbolizuje skrzydła anielskie. Mogą mieć specjalne nakrycie głowy ozdobione krzyżem i przypominające Chrystusa i świętych (to jest stara tradycja i nie wszyscy teraz mają to nakrycie głowy)³⁸⁰.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski wypracował zasady posługi diakona i archidiakona. Jeżeli nie jest żonaty przed przyjęciem święceń, nie wolno mu się żenić. Jeżeli był żonaty w czasie wyboru, a jego żona odejdzie później od niego, nie może się powtórnie ożenić podobnie, jak w przypadku kapłanów. Jeśli chciałby się ożenić, nie może być dłużej diakonem. Diakon musi uczyć się języka koptyjskiego, bo to jest bardzo ważne w obrzędach Kościoła, czytaniu, hymnach i modlitwach; jest o wiele lepiej, gdy czytają w języku koptyjskim niż angielskie czy arabskie tłumaczenie. Diakon winien uczyć się hymnów i recytować je, ma pomagać w każdej liturgii i modlitwie, powinien przychodzić na Msze wcześniej; jeśli przyjdzie spóźniony, nie jest godzien nosić tunikę i służyć. Zanim włoży tunikę, kapłan musi zrobić nad nią znak krzyża (oznacza to zgodę kapłana na to, by diakon służył do Mszy, przyjął Komunię i to

³⁷⁸ Tamże, s. 159.

³⁷⁹ Tamże, s. 160-161.

³⁸⁰ Tamże, s. 161-162.

też znak, że diakon przestrzega praw Kościoła i nie jest ekskomunikowany). Podczas błogosławieństwa tuniki diakon skłania głowę, albo klęka, a następnie całuje krzyż i rękę kapłana. Przy wkładaniu szaty diakon odmawia Psalm 30 i 93: „Będę Cię Panie wysławiał...” i: „Pan jest królem, odział się w majestat...”. Tunikę diakon może nosić wyłącznie w kościele; po Mszy należy ją zdjąć, a przy zdejmowaniu diakon wymawia słowa *Psalmu 47*: „Klaszczcie w dłonie wszystkie narody”. Wszyscy diakoni muszą brać udział w nieszporach i wieczornych modlitwach. Każdy musi mieć swojego spowiednika i spowiadać się raz w miesiącu. Mają też przyjmować Komunię św. podczas każdej Boskiej Liturgii, w której posługują. Podczas rozdawania Komunii muszą się zmieniać, aby każdy mógł udzielać Komunii wiernym. Diakoni trzymają świece podczas liturgii i modlitw. Nie mogą rozmawiać z innymi podczas liturgii ani wychodzić z kościoła bez ważnego powodu. W każdym kościele musi być archidiakon (starszy diakon), który czuwa nad organizacją i kieruje pozostałymi diakonami. Na cotygodniowych spotkaniach diakoni uczą się rytuałów Kościoła, hymnów, dogmatów. Pierwszeństwo do posługiwania mają diakoni, którzy systematycznie uczestniczą w Boskiej Liturgii i nabożeństwach, więc jeśli któryś opuści Eucharystię, albo nie włoży tuniki podczas Mszy, następnym razem musi czekać na swoją kolej. Diakon nie może chełpić się swoim głosem, kiedy śpiewa hymny, czyta, ale ma być pokorny. Nie wolno mu pić alkoholu ani palić papierosów. Musi uważać na swój język: nie kłamać, nie przysięgać, nie obrażać. Powinien angażować się społecznie i duchowo, pomagać innym, służyć pomocą w szkółce niedzielnej, na spotkaniach formacyjnych, dzielić się doświadczeniem i wiedzą. Musi być zorientowany w różnych tematach kościelnych³⁸¹.

3.3.1.5. Archidiakon

Termin *Archidiakon* pochodzi z dwóch greckich słów: *arch* – lider i *deacon* – *diakon*. Więc archidiakon to lider diakonów, starszy diakon. Aby objąć ten urząd musi być człowiekiem biegłym w pozdrowieniach ze świętej księgi, mieć duże doświadczenie jako psalmista, lektor, subdiakon i diakon. Archidiakon powinien dobrze znać obrzędy Kościoła koptyjskiego i hymny na każda okazję. Wymagany wiek to

³⁸¹ Tamże, s. 163-164.

minimum 28 lat. Kandydat na archidiacona musi mieć dobrą opinię i prowadzić nieskazitelne życie. Powinien też być rekomendowany przez wspólnotę³⁸².

Do jego obowiązków należy znajomość diakonów, którymi ma zadanie kierować i ponosić za nich odpowiedzialność, winien być uszami i oczami biskupa: na bieżąco informować go o sytuacji we wspólnocie oraz prezentować tych, którzy zostali wybrani w poszczególne szeregi diakonów.

W czasie obrzędu ustanowienia archidiacon otrzymuje pozwolenie na: trzymanie kielicha z Krwią Chrystusa oraz obsługiwanie sierot i wdów.

Biskup po zapytaniu zgromadzenia, czy kandydat spełnia warunki, modli się o łaskę mądrości i mocy dla niego. Robi nad nim trzykrotnie znak krzyża, a potem ubiera w szaty – tunikę i stułę. Teraz może pomagać w liturgii. Szaty i zasady życia są takie, jak u diakona.

3.3.1.6. Diakonise

W pierwotnym Kościele diakonise pomagały Apostołom, a potem biskupom i kapłanom w ich posługach. Początkowo pomagać mogły tylko owdowiałe kobiety albo dziewice powyżej sześćdziesiątego roku życia. Święty Paweł poruszał w swoich pismach problem wdów w pierwszym Kościele i na podstawie jego słów możemy określić warunki, jakie musiała spełniać diakonisa: musiała być wdową, która była żoną jednego mężczyzny (1 Tm 5,9) albo dziewicą. Jeśli była wdową, nie mogła mieć mniej niż sześćdziesiąt lat, ponieważ obawiano się młodego wieku i chęci ewentualnego, ponownego wyjścia za mąż, które mogłoby przeszkadzać w posłudze. Winna mieć nienaganną opinię, kulturę osobistą i znać swoje obowiązki i umieć służyć innym. Przykładem biblijnej diakonisy jest Feba, o której pisze św. Paweł: „Polecam wam Febę, naszą siostrę, która jest diakonisą Kościoła w Kenchrach. Przyjmijcie ją w Panu w sposób godny świętych i wesprzyjcie w każdej potrzebie. Wielu bowiem objęła swą opieką, także i mnie samego” (Rz 16, 1-3)³⁸³.

Św. Paweł wspomina także diakonisę Teklę, która była jego uczennicą. Po swoim nawróceniu przyjęła chrzest i stała się uczennicą św. Pawła, który przydzielił ją do posługi w Ikonii, jej kraju rodzinnym. Torturowano ją, jednak Pan Bóg ratował ją za

³⁸² Tamże, s. 164.

³⁸³ Tamże, s. 166-167.

każdym razem. Całe życie poświęciła służbie. Kiedy skończyła osiemdziesiąt lat, wiodła pustelnicze życie i w pokoju umarła³⁸⁴.

W trzynastym wieku posługa konsekrowanych diakonis została zniesiona, ale ze względu na potrzebę posługi kobiet w Kościele, Papież Szenuda III w 1981 roku zdecydował, żeby przywrócić ich posługę w kairskich kościołach. Dzisiaj wielu biskupów Kościoła koptyjskiego ma konsekrowane diakonisy w swoich diecezjach. Na Świętym Synodzie Koptyjskim w 1992 roku ustalono, jak ma wyglądać obrzęd nadania posługi, warunki, jakie ma spełniać kandydatka i jej obowiązki: musi wiedzieć, że jej ranga nie jest taka jak ranga kapłanów. Nie ma kapłaństwa kobiet. Maryja, Matka Jezusa nie była kapłanką, chociaż możemy mówić o jej duchowym macierzyństwie dla Apostołów i jej towarzyszeniu im; posługa diakonis jest podobna do posługi diakonów: *Ognostis* - odpowiadają kobiety konsekrowane, *Epideacon* (subdiakonom) – asystentki diakonis, diakonom – diakonise³⁸⁵.

Liturgiczny obrzęd ustanowienia diakonis nazywa się w Kościele koptyjskim obrzędem konsekracji konsekrowanych. Funkcja diakonisy nadawana jest w czasie Eucharystii przez biskupa, ale bez nałożenia rąk. Jest to Msza święta wyłącznie dla kobiet.

Nadanie posługi odbywa się, poprzez słowa biskupa: „Ustanawiamy cię (imię) diakonisą dla świętego Ortodoksyjnego Kościoła Bożego”. W obrzędzie nadania posługi kobiet konsekrowanych i asystentek diakonis słowa te są pomijane.

Na spotkaniach dla dzieci i kobiet diakonisa może nauczać, ale nie wolno jej nauczać mężczyzn w kościele, ani na spotkaniach dla mężczyzn. O tym też mówił św. Paweł: „Nie pozwalam też kobiecie nauczać ani górować nad mężczyzną, lecz ma trwać w cichości” (1 Tm 2,12). Na Boskiej Liturgii sprawowanej dla mniszek albo kobiet konsekrowanych, nie wolno im też czytać pism Apostołów, bo tylko kapłan lub diakon może to robić.

Prawo Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego podkreśla, że konsekracji kobiet na diakonise może dokonać tylko biskup. Po pięciu latach od konsekracji kobieta może zostać asystentką diakonisy, a po kolejnych pięciu latach służby i nienagannego życia diakonisą. O promocji na diakonisę decyduje komisja ds. konsekracji kobiet.

Diakonise w Kościele koptyjskim wykonują następujące posługi: pomagają kapłanowi podczas chrztu świętego starszych kobiet (nie w obrzędzie). Kapłan musi

³⁸⁴ Tamże, s. 167.

³⁸⁵ Tamże.

tylko zanurzyć głowę chrzczonej kobiety trzy razy w wodzie wzywając imiona Trójcy Świętej. Potem wychodzi i wraca dopiero, kiedy kobieta się ubierze. Udziela jej wtedy sakramentu bierzmowania namaszczając tylko widoczne spod ubrania części ciała. Diakonisa towarzyszy kobiecie i pomaga przygotować się do chrztu np. rozebrać, czy potem ubrać. Diakonise troszczą się o miejsca dla kobiet w kościele, upewniają się, że podchodzący do Komunii należą do Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego i regularnie się spowiadają. Muszą być też odpowiednio i godnie ubrani, a kobiety powinny mieć zakrytą głowę. Diakonise służą też pomocą w czasie spotkań kościelnych młodych dziewcząt kobiet, odwiedzają młode dziewczęta i kobiety, zachęcając je do przychodzenia na Boską Liturgię i spotkania w kościele. Pomagają też w niedzielnej katechezie. To one opiekują się dziećmi w kościelnym centrum opieki (kobieta jest najlepszą opiekunką ze względu na swoją cierpliwość). Z ich pomocy korzystają wierni w wielu społecznych posługach – przy wdowach, potrzebujących i biednych, sierotach³⁸⁶.

3.3.2. **Prezbiter – kapłan**

Słowo kapłan (*presbyter*) pochodzi z syryjskiego słowa *Kashisho* oznaczającego „starszego”. Greckie słowo *Epresvateros* również oznacza „starszego”. Termin „elder” (starszy, prezbiter, kapłan) występuje w Nowym Testamencie: „Kiedy w każdym Kościele wśród modlitw i postów, przez włożenie rąk ustanowili im starszych, polecili ich Panu, w którego uwierzyli” (Dz 14, 23); a także: „Zostawiłem Cię na Krecie, abys uporządkował to, co zostało do zrobienia i ustanowił w każdym mieście starszych, zgodnie z tym, co ci poleciłem” (Tt 1,5); i w *Liście św. Jakuba*: „Cierpi ktoś z was? Niech się modli. Jest ktoś w dobrym nastroju? Niech śpiewa psalmy. Ktoś z was choruje? Niech zaprosi prezbiterów Kościoła i niech się modlą nad nim, namaszczając go olejem w imię Pana” (Jk 5,13-14).

Kapłaństwo jest w Kościele koptyjskim świętym sakramentem, w czasie którego biskup nakłada ręce na głowę kandydata, a Święty Duch zstępuje na niego i sprawia, że staje się on kapłanem. Dostaje moc sprawowania sakramentów Kościoła, głoszenia doktryny i innych. Słowo „kapłan” oznacza duchownego, który powołany jest do służby ludziom.

³⁸⁶ Tamże, s. 167-168.

Teologia koptyjska podkreśla, że kapłan jest sługą Bożym, szafarzem sakramentów (oprócz sakramentu kapłaństwa). Prezbiterem może zostać wyłącznie mężczyzna, który ukończył 30 rok życia, czyli w wieku, w którym Chrystus rozpoczął swoją publiczną działalność. W tym wieku osiąga bowiem dojrzałość intelektualną i może z szacunkiem i godnością sprawować posługę. Musi być mężem jednej żony, a jego małżeństwo musi być legalne i prawidłowo zawarte. Jeżeli jest wdowcem, nie wolno mu po raz kolejny ożenić się, ponieważ stając się ojcem wszystkich kobiet, nie może poślubić swojej córki.

Święty Paweł w *Liście do Tytusa* wymienia cechy biskupów, które mogą dotyczyć też prezbiterów. Kapłanem może zostać „Może to być ktoś, kto jest nienaganny, jest mężem jednej żony i ma dzieci wierzące, nieskarżane o rozpustę lub niekarność” (Tt 1,6), a biskup, jako szafarz Boga, powinien być: „nienaganny, niezrozumiały, nieskory do gniewu, do nadużywania wina, awantur, aby nie szukał nieczystych korzyści, ale był gościnny, kochający dobro, rozsądny, sprawiedliwy, pobożny, powściągliwy, trzymający się wiernej wykładni nauki, aby był zdolny także podnosić na duchu przez zdrowe nauczanie i zawstydząć tych, którzy się przeciwstawiają” (Tt 1,7-9)³⁸⁷.

Nic więc dziwnego, że Ortodoksyjny Kościół Koptyjski wymienia cechy, którymi powinien charakteryzować się prezbiter. Ma być: nienaganny, chwalony przez innych, mąż jednej żony lub wdowiec, trzeźwo myślący i nie leniwy, kontrolujący się, skromny, wyróżniający się skromnością we wszystkim: w jedzeniu, ubraniu itd. Te same cechy musi mieć jego żona i dzieci, nie mogą być zgorszeniem dla nikogo. Prezbiter ma być również: gościnny, służący pomocą innym. Powinien mieć cechy nauczyciela, umieć wytłumaczyć, dobrze znać Pismo Święte, tematy kościelne, doktrynę Kościoła i służyć innym swoją wiedzą, być gotowym do odpowiedzi na pytania, upominać innych. Ma być nieskory do pijaństwa, bo: „Wino jest szydercą, mocny napój prowadzi do zwady, kto się w nim zgubi, nie jest mądry” (Prz 20,1). Łagodny, musi przygarniać ludzi ojcowską miłością, nie terrorem. Nie może być chciwy, nie może troszczyć się o gromadzenie dóbr, ale pomagać biednym; „Ci, którzy dążą do bogactwa, wpadają w pokusy i zasadzki oraz liczne nierozumne i szkodliwe pożądanía, które prowadzą ludzi do zguby i zatracenia. Korzeniem bowiem wszelkiego zła jest chciwość na pieniądze. W pogoni za nimi, niektórzy odłączyli się od wiary i zgotowali sobie liczne cierpienia” (Tym 6, 9-10). Jak mistrz Jezus Chrystus, prezbiter

³⁸⁷ Tamże, s. 176-177.

musi być delikatny, a nie kłótniwy, „Nie będzie się spierał ani krzyczał, a na ulicy nikt nie usłyszy Jego głosu. Nadłamanej trzciny nie dołamię ani gasnącego knota nie dogasi, dopóki zwycięsko nie przeprowadzi sądu” (Mt 12,19-20). Musi delikatnie i taktownie obchodzić się ze wspólnotą i służbą liturgiczną, nie może być dumny i prowokować problemy i spory, ma być cierpliwy i pokorny, spokojnie tłumaczyć niepokornym, sprzeciwiającym się nauce Kościoła. Powinien też być dobrą głową rodziny i dobrze prowadzić dom, bo jeśli tego nie robi dobrze, jak może prowadzić wspólnotę Kościoła? Dom jest małym Kościołem i ojciec jest głową rodziny, żywicielem i obrońcą. Jego dzieci muszą być posłuszne; one są jakby lustrem myśli rodziców, dowodem ich zdolności ewangelicznych i wychowawczych. Jeśli dzieci są posłuszne rodzicom, zachowują naukę Jezusa, której nauczyli ich rodzice, to jest dowód na sukces ich ojca i może on zostać kapłanem. Musi być bardzo wierzący i pokorny, musi być świadomy swoich obowiązków w Kościele, musi być gotowy na niesienie Chrystusowego jarzma z pokorą i cierpliwością, musi przyciągać ludzi do Kościoła, cieszyć się spotkaniami z ludźmi i być dla nich radością, a nie powodem do zmartwień³⁸⁸.

W teologii koptyjskiej różnica między kapłanem i biskupem polega na tym, że biskup może namaszczać księży (nakłada na nich ręce). To namaszczenie ma być dokonane rozważnie: „Ręk na nikogo nie nakładaj pochopnie i nie miej udziału w cudzych grzechach” (1Tm 5,22)³⁸⁹.

Koptyjskie prawo kościelne mówi, że kapłan jest namaszczany przez jednego biskupa, ale na biskupa nakładają ręce dwaj lub trzej biskupi. Biskup może być sędzią kapłanów: „Nie przyjmuj skargi na prezbitera, chyba, że na podstawie zeznania dwóch albo trzech świadków” (1Tm 5,19)³⁹⁰.

Szeregi kapłaństwa w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim obejmują dwa lub trzy stopnie: prezbiter, archiprezbiter (godność nie będąca święceniem) i biskup (khoodi). Prezbiterat jest pierwszym i zasadniczym poziomem kapłaństwa. Kapłan czyli starszy, jest rzecznikiem, łącznikiem Boga ze wspólnotą. Prezbiter ma prawo do udzielania wszystkich sakramentów Kościoła oprócz ordynowania kapłanów, które przypisane jest władzy biskupiej.

Prezbiter jest nauczycielem, który ma uczyć ludzi słów Boga i prowadzić ich Bożą drogą cnót i tajemnic religii, ma tłumaczyć dogmaty i Objawienie Boże: „Wargi

³⁸⁸ Tamże, s. 177-178.

³⁸⁹ ARCHBISHOP BASILIOS, *Priesthood*, kol. 2016a.

³⁹⁰ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 178.

kapłana bowiem powinny strzec wiedzy, wtedy inni będą szukać Prawa w jego ustach, gdyż jest on wysłannikiem Pana Zastępów” (Ml 2,7). Kapłan ma być ojcem, pasterzem dzieci, współczującym, odwiedzającym je, troszczącym się, otaczającym miłością, gorliwie wiodącym je ku zbawieniu, do Chrystusa, ponieważ jego zbawienie jest związane z ich zbawieniem. Ma pokornie służyć jak dał przykład Jezus umywając uczniom nogi³⁹¹.

Liturgia koptyjska ma bardzo rozbudowany obrzęd święceń kapłańskich. Do święceń dopuszcza się wyjątkowo nawet tych, którzy wcześniej nie mieli diakonatu. Po modlitwie pojednania przyszły prezbiter staje przed sanktuarium przodem do wspólnoty i powtarza za kapłanem jego słowa, w których prosi o łaskę przyjęcia w szeregi kapłanów, obiecuje przestrzegać wszystkich praw Bożych, dobrze prowadzić wiernych ku zbawieniu, być cierpliwym, troskliwym, nikogo nie faworyzować, ale dbać o wszystkich. Prosi Boga o siłę do wzięcia tej odpowiedzialności, o wiarę i obdarzenie wszelkimi potrzebnymi łaskami. Potem staje twarzą skierowaną na wschód, zakłada szatę diakona i skłania głowę przed ołtarzem i biskupem.

Biskup odmawia modlitwę dziękczynną z wiernymi, okadza cztery strony świata. Modli się o obdarzenie łaską kandydata do kapłaństwa. Patrząc na wschód, nakłada prawą rękę na głowę kandydata i mówi: „Mistrzu i Panie, wejrzyj na sługę swego (imię), który staje się kapłanem przez prośbę tych, którzy go przyprowadzili, napełnij go Świętym Duchem, łaską i zdolnością doradzania, żeby pomagał i prowadził Twoich ludzi z czystymi sercami”. I dalej prosi o obdarzenie go duchem mądrości, żeby głosił doktrynę i uczył ludzi. Biskup patrzy na wschód, robi znak krzyża nad wyświęconym i mówi: „Wzywamy cię do świętego Kościoła Boga. Amen”³⁹².

Następnie archidiakon mówi: „(imię), nowe kapłańskie imię, kapłanem dla Świętego ołtarza kościoła (nazwa kościoła) i miasta (albo wsi) z miłości Pana Jezusa. Biskup robi trzykrotnie znak krzyża nad nowym kapłanem i za każdym razem mówi: „Nazywamy cię (imię) kapłanem dla świętego ołtarza kościoła (nazwa) w mieście (nazwa)...”. Pierwszy znak krzyża: „W imię Ojca, i Syna, i Świętego Ducha, Jednego Boga. Błogosławiony Bóg Ojciec, Stwórca. Amen”. Drugi znak krzyża: „Błogosławiony jego Jednorodzony Syn Jezus Chrystus, nasz Pan. Amen”. Trzeci znak krzyża: „Błogosławiony Święty Duch, Paraklet. Amen.” Biskup robi znak krzyża nad szatami i ubiera nowego kapłana, a w tym czasie diakoni śpiewają hymn. Płaszcz

³⁹¹ Tamże.

³⁹² Tamże, s. 179.

kapłana nie ma tylnej fałdki, w przeciwieństwie do płaszcza biskupa, który ją posiada. Biskup, patrząc na wschód, odmawia modlitwę dziękczynną za wyświęcenie nowego kapłana, a potem czyta nowemu kapłanowi jego obowiązki, co jest bardzo ważne. Tłumaczy mu obowiązki kapłańskie, a ten musi uważnie słuchać. Dobrze, żeby nowy kapłan otrzymał kopię z listą obowiązków i nauczył się ich na pamięć.

Po przyjęciu święceń w stopniu prezbiteratu i recytacji przykazań, nowy kapłan staje przy ołtarzu najpierw prawą nogą, całuje krzyż i rękę biskupa, a następnie staje z prawej strony ołtarza. Biskup rozpoczyna modlitwą Boską Liturgię i pozwala nowemu kapłanowi modlić się jedną z modlitw liturgicznych. Po odmówieniu ostatniego wezwania w czasie Eucharystii, które jest esencją ortodoksyjnej modlitwy o naturze Pana Jezusa, tajemnicy wcielenia i odkupienia, biskup pozwala nowemu księdzu recytować z nim to przykazanie. Neoprezbiter obmywa ręce wodą. Biskup bierze centralną część Świętego Ciała swoją lewą dłonią i kładzie prawą dłoń na wierzchu. Następnie prosi nowego kapłana, by ten położył swoje dłonie na dłoniach biskupa, żeby strzec Czystego Ciała Jezusa Chrystusa. Następnie biskup recytuje ostatnie przykazanie, zdanie po zdaniu, a nowy kapłan powtarza po nim do końca.

Biskup kładzie swoje ręce na nowo wyświęconego kapłana w prawdziwej wierze w naszego Pana Jezusa Chrystusa, jego wcielenie, naturę i odkupienie przez krzyż, a potem zbawienie przez Swoją Świętą Krew, które są rozszerzeniem zbawienia krzyża i wybaczeniem grzechów i wiecznym życiem dla każdego, kto ją przyjmuje. Nowo wyświęcony kapłan otrzymuje Święte Ciało i Krew z rąk biskupa. Po otrzymaniu Świętej Krwi, zanim ją spożyje, biskup daje mu tchnienie Ducha Świętego (dmucha). Biskup mówi do nowego kapłana: „Gdy to oznajmił, tchnął na nich i powiedział: Weźcie Ducha Świętego! Komu grzechy odpuscicie, są mu odpuszczone, a komu zatrzymacie, są mu zatrzymane” (J 20,22-23).

Niektóre źródła mówią, że biskup mówi do nowego kapłana: „Otwórz szeroko usta, a ja je napełnię” (Ps 81,11), a kapłan odpowiada: „Otwieram swe usta i wzdycham głęboko” (Ps 119,131) i otwiera swoje usta, a biskup dmucha na niego Świętym Duchem i powtarza te słowa i to tchnienie trzy razy. Tchnienie Ducha Świętego jest używane przez księdza we wszystkich trzech sakramentalnych modlitwach i innych jak modlitwa za chorych albo błogosławieństwo oleju lub wody. Dzięki autorytetowi Świętego Ducha ksiądz może kierować Kościołem, sprawować sakramenty, nauczać wspólnotę i otrzymuje władzę wiązania i rozwiązywania. Po Mszy diakoni udają się w procesji do nowego kapłana, który ubrany jest w białe szaty

i otrzymuje krzyż, świecę i ewangeliarz. Otrzymany krzyż będzie mu potrzebny do błogosławienia i przy udzielaniu sakramentów świętych. Ofiarowany Ewangeliarz ma przypominać, że rolą prezbitera jest bycie nauczycielem, który został ustanowiony do głoszenia Dobrej Nowiny. Świeca ma przypominać prezbiterowi, że ma stać się światłem i oświecać zgromadzenie, któremu będzie służył³⁹³.

Po procesji biskup czyni znak krzyża na czarnych szatach i kapłańskim kapeluszu nowo wyświęconego kapłana. Kapelusz jest znakiem prezbitera i korony kapłańskiej. Po przyjęciu święceń neoprezbiter udaje się do jednego z klasztorów na rekolekcje i zobowiązany jest do czterdziestodniowego postu. W klasztorze uczy się, jak sprawować obrzędy liturgiczne i udzielać sakramentów. Uczy się sprawowania Boskiej Liturgii Mszy, w której codziennie ma uczestniczyć.

Teologia koptyjska podkreśla, że zaletą postu i modlitwy podczas rekolekcji jest wzbudzenie i umacnianie powołania kapłańskiego, i zamieszkiwanie Ducha Świętego w nowym kapłanie. Po czterdziestu dniach delegacja z kościoła udaje się do klasztoru, aby zabrać nowego kapłana do kościoła, gdzie będzie służył. Przyjęcie ma miejsce w czasie Nieszporów.

Do obowiązków prezbitera Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, poza sprawowaniem i udzielaniem sakramentów, należy: nauczanie ludu przykładem życia i inspirującymi kazaniem, troska o wspólnotę, wierna służba, za którą pobiera wynagrodzenie, doskonalenie się w cnotach, kontynuacja wzrastania w łasce i poszerzanie wiedzy religijnej.

Prezbiter Kościoła koptyjskiego musi unikać zazdrości, niegrzecznego zachowania, kpiny i wywyższania się, które mogą zniszczyć jego służbę, ma unikać plotek, pychy, hipokryzji i pretensji, bo to straszne grzechy, które powodują kłopoty i powodują, że ludzie błędzą, nie może być dwulicowy, nie może się bać ludzi albo dominować nad nimi, ale raczej być współczujący i cierpliwy. Musi kochać Boga i wszelkie stworzenie. Powinien posiadać cnoty sprawiedliwości, miłosierdzia, czystości, pokory, skruchy, wytrzymałości i cierpliwości, podobne jak u Pana Jezusa. Nie może odejść od prawdziwej wiary w naszego Pana Jezusa Chrystusa, który założył Kościół i przez którego wszyscy będziemy zbawieni. Musi gorliwie studiować Biblię i inne kościelne księgi, obrzędy Kościoła. Ma być lekarzem pełnym współczucia, który umiejętnie i czule prowadzi swoją wspólnotę do Chrystusa. Powinien starać się o zdobycie pierwszej chrześcijańskiej cnoty, jaką jest miłość. Musi dbać o święte

³⁹³ Tamże, s. 183.

misterium, szczególnie o sakrament Komunii świętej, która jest Ciałem i Krwią Pana Jezusa. Może udzielać Komunii tylko godnym i przygotowanym ludziom, którzy są w stanie łaski uświęcającej. Ma obowiązek powstrzymać się od udzielania Komunii złym ludziom, bo spożywając Ciało i Krew Jezusa ściągną wyrok nie tylko na siebie, ale też na kapłana, który jej udziela, bo staje się współwinnym. Musi udzielać Komunii spokojnie i uważnie i prosi jednego z diakonów lub kapłanów, by trzymali patenę podczas udzielania Komunii. Ma mieć stałego opiekuna duchowego – spowiednika, który jest doświadczony w życiu duchowym, staje się jego uczniem, słucha mądrych rad i uczy się od niego. Powinien leczyć duchowo wszystkich we wspólnocie w ten sposób, żeby chory z powodu grzechu został uzdrowiony duchowo. Musi dobrze wykorzystywać dary Boga w swojej miłości i służbie, musi słuchać na koniec dnia radosnego głosu Chrystusa mówiącego: „Znakomicie służył dobry i wierny, w małych rzeczach był wierny, nad wieloma cię ustanowię. Wejź do radości swego Pana” (Mt 25,21).

W sakramentologii koptyjskiej spotykamy się z terminem *Hegomen*. Jest to pojęcie związane z sakramentem prezbiteratu i oznacza tytuł - godność żonatego duchownego, który nadawany jest najbardziej zasłużonym kapłanom. Termin ten można przetłumaczyć jako archiprezbiter. Godność ta nie jest święceniem, ale otrzymuje się ją w czasie Boskiej Liturgii. Po przyjęciu godności *Hegomen* zobowiązany jest do tygodniowego postu. Ciekawostką może być informacja, że w czasie okadzenia duchownych zasypuje się do kadzielnicy różną ilość łyżeczek kadzidła; dla prezbitera – jedną, dla archiprezbitera – dwie a dla biskupa – trzy³⁹⁴.

3.3.3. Biskup

Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego podkreśla, że biskupi są następcami apostołów i z historycznego punktu widzenia, biskupstwo jest kontynuacją apostołatu³⁹⁵. Listy pasterskie szczegółowo określają wymagane cechy osoby godnej bycia dobrym biskupem. „Jeśli ktoś zabiega o urząd biskupa, pragnie tego, co dobre. Trzeba więc, aby biskup był bez zarzutu, mężem jednej żony, trzeźwy, rozsądny, uprzejmy, gościnnie i dobry jako nauczyciel i wychowawca. Nie powinien nadużywać wina, być porywczy, ale łagodny, nastawiony pokojowo i nie przywiązujący wagi do

³⁹⁴ Tamże, s. 187-189.

³⁹⁵ ARCHBISHOP BASILIOS, *Bishop*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, kol. 393b.

pieniędzy. Powinien dobrze kierować swoim domem, umieć dzieci posłuszne i pełne szacunku. Jeśli bowiem ktoś nie umie kierować własnym domem, jak będzie dbał o Kościół Boga? Nie powinien to być ktoś nowo nawrócony, aby nie opanowała go pycha i przez to nie wpadł w potępienie, jak diabeł. Powinien też mieć dobrą opinię wśród niewierzących, aby nie doznał zniewagi i nie wpadł w sidła diabła” (1 Tm 3,1-7; por. Tt 1,7-10). Biskupi są głównymi pasterzami i administratorami Kościoła oraz stróżami i nauczycielami prawdziwej wiary. Są oni również celebransami i szafarzami sakramentu kapłaństwa. Chociaż w teologii koptyjskiej prawo do wyboru kapłanów Kościoła należy do całego duchowieństwa i wszystkich wiernych, to jedynie biskup posiada władzę święcenia i mianowania kapłanów oraz poświęcenia kościoła. O soborowości koptyjskiego episkopatu świadczy fakt, że trzech biskupi (lub co najmniej dwóch ze zgodą trzeciego) wyświęcają biskupa. Do wszystkich pozostałych święceń wystarczy jeden biskup. W Kościele koptyjskim biskupi są wybierani spośród duchowieństwa żyjącego w celibacie (mnisi)³⁹⁶.

Teologia koptyjska zwraca uwagę, że biskup jest najwyższym rangą duchownym, ważniejszym od diakonów i prezbiterów. Termin koptyjski (*επιχκοουοχ* - *episkopos*) i arabski (أسقف - *usquf*) pochodzą od wersji greckiej i łacińskiej (*ἐπίσκοπος* - *episkopos, episcopus*), i etymologicznie oznacza „nadzorcę”³⁹⁷.

Zgodnie z Konstytucjami Świętych Apostołów, kandydaci na urząd biskupa powinni mieć co najmniej pięćdziesiąt lat, a więc wiek pozwalający zapewnić mądrość i rozsądek. Niemniej jednak ta zasada może być pomijana przy wybitnych i świętych osobach (np. św. Atanazy został konsekrowany na biskupa Aleksandrii w wieku dwudziestu trzech lat). Kandydat powinien przyjąć wcześniej święcenia prezbiteratu³⁹⁸.

*Didascalia*³⁹⁹, czyli starożytny traktat chrześcijański, przewiduje zgodę wybranej osoby na przyjęcie święceń. Konstytucje Świętych Apostołów podkreślają również, że mężczyzna, który ma zostać wyświęcony na biskupa, ma być wybrany i zatwierdzony przez lud, przy obecności biskupów w dzień Pański i ma wyrazić zgodę na wybór. Niektórzy teologowie jak Ibn Sabba⁴⁰⁰ i al-Safi ibn al-' Asseal⁴⁰¹ dodają, że kandydat musiał się ukazać przed zgromadzeniem wiernych, było to podyktowane

³⁹⁶ D. CUMMINGS, *The Rudder*, Chicago, 1957; W. SULAYMAN QELADAH, *Kitab al-Disquliyah, Ta'alim alRusul*, Cairo 1979, s. 63-65, 228, 263-64, 267, 839.

³⁹⁷ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 192.

³⁹⁸ ARCHBISHOP BASILIOS, *Bishop*, t. II, kol. 393b.

³⁹⁹ *Constitutiones Apostolorum*, Kraków 2007.

⁴⁰⁰ IBN SABBA' YUHANNA IBN ABI ZAKARIYA, *Kitab al-Jawharah al-Nafisah fi 'Ulum al-Kansah*, Cairo 1902.

⁴⁰¹ HABIB JIRJIS, *Asrar al-Kanisah al-Sab'ah*, Cairo 1950, s. 216-219, 223, 224.

troską, że jeśli ktokolwiek miał coś przeciwko niemu, mógłby publicznie sprzeciwić się wyborowi, podając przyczyny swojego sprzeciwu⁴⁰². W takim przypadku święcenia miały zostać odroczone na trzy miesiące, a sprawa dokładnie zbadana.

Koptyjski arcybiskup Bazyli przypomina, że czwarty kanon Soboru w Nicei podkreślał, że wybór biskupa powinien być zaakceptowany przez innych biskupów prowincji na czele z metropolitą: „Jest rzeczą szczególnie ważną, aby biskup był konsekrowany przez wszystkich biskupów prowincji. Jeśliby to wymaganie napotykało na trudności z powodu pilnej potrzeby, czy gdyby stała na przeszkodzie odległość, niech się zbierze w jednym miejscu przynajmniej trzech biskupów, zaopatrzonych w pisemne zezwolenie nieobecnych, i wówczas dokonają konsekracji. Potwierdzenie tego, co się stało, należy w każdej prowincji do biskupa metropolity”⁴⁰³.

Według *Didascali* konsekracja biskupa powinna odbywać się w niedzielę w katedrze, w obecności duchowieństwa i zgromadzenia, z udziałem co najmniej dwóch lub trzech biskupów⁴⁰⁴. Kanon szósty I Soboru Nicejskiego przywiązuje szczególną wagę do zgody papieża, patriarchy lub metropolity: „Starożytny zwyczaj niech będzie zachowywany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji: niech będzie zachowywane w Kościołach pierwszeństwo wynikające ze starszeństwa. Niech będzie rzeczą całkowicie jasną, że jeśli ktoś został biskupem bez aprobaty metropolity, wielki sobór zarządził, że nie może on być biskupem. Lecz gdy wybór został dokonany przez wszystkich, z rozsądkiem i w sposób zgodny z kanonami kościelnymi, a sprzeciwiają mu się dwaj lub trzej z powodów osobistych, wówczas niech obowiązuje postanowienie większości”⁴⁰⁵.

Zanim rozpocznie się nabożeństwo konsekracji biskupiej, kandydat proszony jest o publiczne potwierdzenie jego przynależności do wiary ortodoksyjnej, prawa kościelnego, kanonów Soborów: Nicejskiego, Konstantynopolskiego i Efeskiego oraz licznych synodów. Kandydat na biskupa deklaruje również stałą gotowość do obrony doktryn i obrzędów Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, troskę o Kościół i jego obronę oraz pełne posłuszeństwo Kościołowi i jego prawom⁴⁰⁶.

⁴⁰² ARCHBISHOP BASILIOS, *Bishop*, t. II, kol. 394.

⁴⁰³ I SOBÓR NICEJSKI, *Canones*, 4.

⁴⁰⁴ Por. *Kanony apostołskie* 34-35 (CSP 24).

⁴⁰⁵ I SOBÓR NICEJSKI, *Canones*, 6.

⁴⁰⁶ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 198.

Następnie, po przeczytaniu fragmentu Dziejów Apostolskich, kontynuowana jest skomplikowana ceremonia, obejmująca następujące obrzędy: nałożenie rąk, trzymanie otwartego ewangeliarza nad głową święconego, trzykrotne kreślenie znaku krzyża, nadanie nowego imienia, przyodziewanie w szaty biskupie, uczestnictwo w Komunii świętej, usunięcie białych szat biskupa i ubranie go w czarne, powierzenie posługi biskupiej. Po tym obrzędzie lud zgromadzony w kościele intonuje słowa: „Godny, godny, godny”⁴⁰⁷.

Zanim nowo konsekrowany biskup zostanie zainstalowany we własnej diecezji, prawo Kościoła koptyjskiego przewiduje, że udaje się on na pewien okres czasu do klasztoru na modlitwę i post. W tym czasie sporządzane są jego referencje i wysłane do diecezji, którą ma objąć. Przy instalacji (intronizacji) w diecezji ma mu towarzyszyć wielu biskupów (przynajmniej trzech).

W dniu intronizacji poprzedzony przez diakonów trzymających krzyże i duchownych niosących kadzielnice, nowy biskup przyłącza się do procesji wokół kościoła. Następnie stojąc przed sanktuarium pochyla głowę, podczas gdy inni biskupi stoją w środku i rozpoczynają instalację mówiąc: „Niniejszym intronizujemy tego, który dzięki Boskiej łasce został poświęcony Abba [imię], biskupa świętego Kościoła, w kochającym Chrystusa mieście [nazwa], w imię Świętej Nieodłącznej Trójcy”. Zgromadzenie odpowiada, mówiąc: „aksjusz” (godny). Następnie, stojąc przy synthrononie⁴⁰⁸, czyta Ewangelię (J 10,1-16) i za każdym razem, gdy padają słowa „Ja jestem dobrym pasterzem”, Ewangelia jest trzymana nad jego głową. Pod koniec liturgii nowy biskup rozdaje ludowi eulogię⁴⁰⁹ (błogosławiony chleb). Wreszcie biskupi, którzy

⁴⁰⁷ ARCHBISHOP BASILIOS, *Bishop*, t. II, kol. 394b.

⁴⁰⁸ Element architektoniczny koptyjskich kościołów. Synthronon to ławka dla duchowieństwa znajdująca się na wschodniej ścianie apsydy kościoła. Ponieważ apsyda jest zwykle półkolistą składa się z podwyższonego tronu biskupiego umiejscowionego w centrum. Synthronon jest widocznym znakiem kościoła katedralnego lub innego kościoła, w którym biskup jest regularnie obecny na liturgii. Ponieważ kościoły klasztorne, które mają synthronon, na przykład główny kościół Dayr Anba Maqar w Wadi al-Natrun, mają prostokątny plan, synthronon na tylnej ścianie nie jest zakrzywiony, lecz prosty. Więcej na ten temat: P. Grossmann, *Synthronon*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. I, kol. 194ał O.H.E. Burmester, *The Egyptian or Coptic Church*, s. 20.

⁴⁰⁹ Wierni w pierwszych wiekach po Chrystusie przynosili do świątyni chleby i przed Eucharystią kładli je na ołtarzu. Część z przyniesionych chlebów biskup konsekrował, a pozostałą część błogosławił po zakończeniu Boskiej liturgii. To była eulogia – chleb błogosławiony. Spożywali go ci, którzy nie przystąpili do Komunii świętej. Pozostałe pobłogosławione chleby obecni na mszy zanosili do domów tym, którzy nie mogli przyjść do świątyni. Eulogię wprowadzono w IV wieku, gdy liczba wiernych gwałtownie rosła, a jednocześnie zaczęła zanikać praktyka przyjmowania Ciała Pańskiego przez wszystkich uczestników Wieczery Pańskiej.

uczestniczyli w konsekracji, podpisują swoje imiona na swoich listach uwierzytelniających, zapisując czas i miejsce jego intronizacji⁴¹⁰.

Jako najwyższy rangą duchowny w diecezji biskup przyjmuje odpowiedzialność za nauczanie zgodnie z napomnieniem św. Pawła (1 Tm 3,2; 4,11-16) oraz w Drugim Liście do Tymoteusza 4,2: „Głoś słowo, nalegaj w porę i nie w porę, upominaj, pouczaj, zachęcaj, z całą cierpliwością, ile razy nauczasz”. *Didascalia* wzywają także biskupa do zwrócenia szczególnej uwagi na interpretację Pisma Świętego i nauczania ludu⁴¹¹.

W Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim biskup wyświęca kapłanów i diakonów zgodnie z potrzebami Kościoła po dokładnym rozważeniu opinii o kandydatach: „Ręk na nikogo nie nakładaj pochopnie i nie miej udziału w cudzych grzechach” (1Tm 5,22).

Biskup w doktrynie koptyjskiej administruje i nadzoruje podległe mu duchowieństwo i dba o jego dyscyplinę. *Didascalia* określają poniedziałek jako dzień najbardziej odpowiedni do rozpatrywania skarg i wydawania wyroków w sporach diecezjalnych⁴¹².

Biskup konsekruje kościoły, ołtarze, naczynia potrzebne do liturgii i święte krzyżmo. To na nim spoczywa obowiązek troski o potrzeby prezbiterów, diakonów, a także ubogich, wdów i sierot znajdujących się w jego diecezji. On też zarządza dobrami i finansami diecezji⁴¹³.

W drugiej połowie XX wieku koptyjski papież Szenuda III po wiekach przerwy przywrócił funkcję biskupów pomocniczych (*Khoori - episcopos*). Kustosz relikwii św. Marka wyświęcił na biskupów kilku mnichów, aby pomagali niektórym metropolitom i biskupom dużych diecezji w wypełnianiu ich obowiązków. Rola *Khoori - episcopos* jest w teologii i prawodawstwie koptyjskim niejasna pod względem władzy i odpowiedzialności. Niektórzy teologowie uważają to za odrębny stopień święceń pomiędzy prezbiteratem a episkopatem.

Biskup pomocniczy jest wybierany spośród mnichów, podobnie jak biskup. Jego mitra – korona biskupia jest taka sama jak biskupa z niewielką różnicą (nigdzie nie doprecyzowano jakie to różnice). Biskup pomocniczy może święcić diakonów. Jest członkiem Świętego Synodu Kościoła, podobnie jak biskupi. Jego imię jest

⁴¹⁰ ARCHBISHOP BASILIOS, *Bishop*, t. II, kol. 394b.

⁴¹¹ *Constitutiones Apostolorum*, rozdz. 3.

⁴¹² Tamże, rozdz. 8.

⁴¹³ ARCHBISHOP BASILIOS, *Bishop*, t. II, kol. 395.

wymieniane, podobnie jak biskupa, we wszystkich modlitwach i hymnach kościelnych⁴¹⁴.

3.4. Charakter

W teologii koptyjskiej sakrament kapłaństwa wyciska na duszy niezatarte znamię, pieczęć, którą nazywa się charakterem czyli trwałym, niezacieralnym duchowym znakiem⁴¹⁵. O istnieniu takiego znamienia dowiadujemy się z Pisma Świętego. Św. Paweł mówi: „Tym zaś, który umacnia nas wspólnie z wami w Chrystusie i który nas namaścił, jest Bóg. On też wycisnął na nas pieczęć i zostawił zadatek Ducha w sercach naszych” (2 Kor 1, 21-22). W *Liście do Efezjan* podkreśla: „w Nim również, gdy uwierzyliście, zostaliście opieczętowaniu obiecany Duchem Świętym” (Ef 1,13) oraz „I nie zasmucajcie Bożego Ducha Świętego, którym zostaliście zapieczętowani na dzień odkupienia” (Ef 4,30). Sakramenty w teologii koptyjskiej mają dwa główne ogólne skutki, łaskę i pieczęć. Łaska jest pierwszym efektem wszystkich sakramentów, podczas gdy druga jest przyjmowana tylko przez trzy: chrzest, bierzmowanie i kapłaństwo. Dlatego te trzy sakramenty nie są powtarzalne, ponieważ pozostawiają nieusuwalny znak duchowy.

⁴¹⁴ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 189.

⁴¹⁵ Tamże, s. 146.

4. Podsumowanie

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski naucza, że wszystkie sakramenty są skutecznym źródłem niewidzialnej łaski. Teologia koptyjska podkreśla, że ze wszystkimi sakramentami związana jest łaska Bożego życia, która udzielana jest po to, by wierzący w Chrystusa mogli wzrastać w świętości i miłości oraz by byli zdolni swoim życiem dawać świadectwo o wyznawanej wierze. Dlatego Kościół koptyjski podkreśla, że siedem sakramentów jest potrzebnych do zbawienia, nawet jeśli poszczególni wierni nie wszystkie sakramenty będą przyjmowali.

W drugiej części dysertacji zostały ukazane sakramenty niezbowuczne, czyli takie, których przyjęcie nie jest konieczne, aby otrzymać odkupienie. Wśród nich znajduje się sakrament chorych udzielany jako remedium dla tych, którzy poważnie chorują fizycznie lub psychicznie, sakrament małżeństwa udzielany tym, którzy pragną się ożenić i przekazywać Boży dar życia oraz sakrament kapłaństwa obejmujący diakonów, prezbiterów i biskupów.

Namaszczenie chorych jest sakramentem uzdrowienia całego człowieka duszy i ciała. W tym misterium łączy się uwolnienie od osobistych grzechów, pomoc w walce z własnymi słabościami jak również uleczenie duszy i ciała. Jeśli chory uważnie się modli, czyta te czytania i wysłuchuje modlitw, to będą one dla niego doskonałym źródłem pocieszenia, spokoju, wytrzymałości, pokoju oraz zapewnią otrzymanie daru wyzdrowienia, jeśli Bóg uzna to za stosowne. Chory po dobrze przeżytym sakramencie czuje, że poddaje się Bogu, a jego uczucia, troski i niepokoje są zamienione w spokój. Sakrament ten ukierunkowany jest na uleczenie chorób fizycznych i psychicznych oraz na przygotowanie na przejście do wieczności.

Małżeństwo jest sakramentem, który uświęca mężczyznę i kobietę przez łaskę zgodnego z prawem naturalnym związku ukierunkowanego na wspólne życie, miłość oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa. Związek małżeński uważa się za dożgonny i nierozzerwalny. Jego zerwanie postrzegane jest jako tragedia spowodowana przez ludzką słabość i grzech. W Kościele koptyjskim nupturienci muszą być tej samej wiary, bo tylko w ten sposób mogą zbudować prawdziwy domowy Kościół. Nie powinno się zawierać związków z przedstawicielami innych wyznań, bo straciłoby się poprzez połączenie dwóch sprzecznych poglądów doskonałość własnej wiary.

W teologii koptyjskiej sakrament kapłaństwa został ustanowiony przez Chrystusa, który z grona swoich uczniów wybrał dwunastu i których nazwał

Apostołami. Sakrament kapłaństwa zarezerwowany jest wyłącznie dla mężczyzn i posiada trzy stopnie: diakona, kapłana (prezbitera) lub biskupa (episkopa). Większość wiernych nie posiada w sobie łaski urzędowego kapłaństwa, ale jest powołana do zbawienia i życia wiecznego. Misterium kapłaństwa związane jest z otrzymaniem darów hierarchicznych poprzez nałożenie rąk przez biskupa, przy zgodzie i modlitewnym czuwaniu Ludu Bożego. Jest to łaska niezatarta i sakrament nie może być powtarzany.

Wszystkie sakramenty udzielają łask sakramentalnych. Jedne odpuszczają grzechy, inne czynią wiernych dziećmi Bożymi, inne upodabniają do Chrystusa, naszego Pana i włączają do Kościoła. W misteriach ustanowionych przez Chrystusa Duch Święty uzdrawia i przemienia tych, którzy Go przyjmują. Dlatego Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nazywa sprawowane misteria sakramentami wiary. Ich przyjmowanie zakłada wiarę człowieka, a jednocześnie ją umacnia i karmi. Kościół koptyjski wierzy, że w sprawowanych przez niego misteriach jest sam Jezus Chrystus. Z tego powodu sakramenty są zawsze skuteczne, pomimo faktu, że ważna jest odpowiednia dyspozycja przyjmującego sakramenty.

ROZDZIAŁ III

TEOLOGICZNO - DOGMATYCZNE IMPLIKACJE SAKRAMENTOLOGII KOPTYJSKIEJ

Ostatnia część niniejszej dysertacji zostanie poświęcona teologiczno-dogmatycznym implikacjom sakramentologii koptyjskiej. W tej części zostaną omówione najtrudniejsze teologicznie kwestie związane z sakramentami świętymi, które dzielą Kościół katolicki i Kościół koptyjski. W niektórych przypadkach przeszkodą do jedności jest narastające wyobcowanie sakramentów z codziennego życia ludzkiego i jego społecznych skutków. Kościół powinien starać się przywracać żywotność sakramentalnej symboliki i wypracowywać taki model głoszenia teologii, który byłby przystępny uczestnikom sakramentalnych liturgii.

1. Jedność Kościoła a chrzest

Wszystkie chrześcijańskie tradycje i denominacje do pewnych i podstawowych punktów łączących chrześcijan na pierwszym miejscu zaliczają chrzest, i to niezależnie od treściowych i pastoralnych ujęć, widząc w nim podstawowy element łączący wierzącego z Chrystusem i Kościołem⁴¹⁶. W tym miejscu można by jeszcze się zastanawiać: czy chrzest stanowi bardziej podstawę chrześcijańskiej jedności, czy sam w sobie jest jej wyrazem? Połączmy obydwie te aspekty, bowiem tak właśnie starają się patrzeć na to zagadnienie oficjalne międzywyznaniowe dialogi doktrynalne.

Sakrament chrztu świętego powinien ze swojej natury być sakramentem jedności między chrześcijanami. Tymczasem Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie uznaje chrztu świętego sprawowanego w innych Kościołach chrześcijańskich, w tym chrztu udzielanego przez katolików.

W listopadzie 2017 roku koptyjski biskup Makarios, zwierzchnik diecezji Minya w Egipcie, stwierdził, że Święty Synod Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego odmówił uznania ważności chrztu udzielanego w Koptyjskim Kościele Katolickim. Biskup koptyjski argumentował decyzję ojców synodalnych faktem, że prawosławny Kościół koptyjski nie uznaje sakramentu kapłaństwa u katolików, którzy udzielają

⁴¹⁶ W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003, s. 536-537.

chrztu, a więc nie uznaje też sakramentów, które celebrują⁴¹⁷. Biskup Makarios sformułował opinię, że prawosławni Koptowie byli w Egipcie od początku chrześcijaństwa, podczas gdy katolicka obecność w tym kraju związana jest z okupacją francuską, a protestancka z kolonializmem brytyjskim. Swoją opinię skonkretyzował statystyką wykazując, że prawosławnych Koptów jest w Egipcie od 17 do 21 milionów, a katolików zaledwie 160 tysięcy i pół miliona protestantów. Kościół koptyjski ma 3600 kościołów a pozostali chrześcijanie około tysiąca⁴¹⁸.

Nie ma co prawda jednego stanowiska Kościoła koptyjskiego co do powtarzania chrztu udzielonego w Kościele katolickim czy innych wspólnotach chrześcijańskich, ale zasady stosowane w Egipcie są dominujące. Najprościej mówiąc, Ortodoksyjny Kościół Koptyjski wierzy, że poza tym Kościołem nie ma ważnie udzielanych sakramentów. Każdy katolik lub protestant, który chce zostać przyjęty do Kościoła koptyjskiego, musi zostać przyjęty przez chrzest. Podobną praktykę stosuje Kościół prawosławny z Góry Atos, prawosławny Kościół w Grecji, na Cyprze i w Serbii. Kościoły te nie uważają tego chrztu za jego powtórzenie, co stałoby w sprzeczności z Soborem w Nicei, ale nie uznają chrztu w innych Kościołach⁴¹⁹.

Istnieje jednak w Kościele koptyjskim podejście mniej fundamentalistyczne. Widać je na przykład w Stanach Zjednoczonych, gdzie duchowni dokonują pewnego rozeznania. I tak przyjmuje się, że wierni Kościoła katolickiego i niektórzy protestanci nie powinni być traktowani jako ci, którzy nigdy nie poznali Chrystusa jako Syna Bożego, jak ma to miejsce w odniesieniu do Żydów, muzułmanów, hinduistów czy buddystów, którzy są poganami, i których należy ochrzcić. Mniej radykalne podejście niektórych ośrodków koptyjskich polega na tym, że doceniają fakt, że inni chrześcijanie wyznają Jezusa Chrystusa jako Syna Bożego, Drugą Osobę Trójcy Świętej, ale niewłaściwie czczą Ducha Świętego, który pochodzi od Ojca. I właśnie kwestia

⁴¹⁷ AL-MASRY AL-YOUM, *Egypt churches dispute renews over recognizing sacrament of baptism*, "Egypt Independent" 27.11.2017, s. 1.

⁴¹⁸ Tamże.

⁴¹⁹ Podobną radykalną formę nauki o ważność misterium chrztu spotkamy w niektórych Kościołach prawosławnych. I tak na przykład Bułgarski Kościół Prawosławny wydał oświadczenie dotyczące dokumentu nt. jedności chrześcijan, przygotowanego na mający się odbyć Sobór Wszechprawosławny, w którym podkreśla, że „Oprócz świętego Kościoła prawosławnego nie ma innych Kościołów, lecz istnieją jedynie herezje i rozłamy, toteż stosowanie wobec nich określenia «kościół» jest całkowicie niesłuszne z teologicznego, dogmatycznego i kanonicznego punktu widzenia”. Ci, którzy popadli w herezję lub rozłam, powinni najpierw powrócić do wiary prawosławnej i okazać posłuszeństwo Kościołowi i dopiero wówczas, przez pokutę, mogą zostać przyjęci do Kościoła. Choć w oświadczeniu nie wspomina się o ponownym chrzcie dla katolików, którzy chcieliby konwertować na prawosławie, wiemy, że w praktyce niektóre kościoły prawosławne to robią.

Filioque powoduje duchowy niedostatek i wynikającą z niego deformację, która czyni ze chrztu nie sakrament, ale pewnego rodzaju zwykłą formę.

Mimo tego mniej ortodoksyjni duchowni proponują zastosowanie dla innych chrześcijan dyspensy i przyjmowanie ich bez chrztu ale przez bierzmowanie. Dyspensa wynikać ma z tego, że na przykład katolicka forma chrztu, odziedziczona ponoć po Kościele prawosławnym, jest ważna ale niedostateczna. W rzeczywistości przypomina on prawosławną nadzwyczajną, awaryjną formę chrztu sprawowaną najczęściej w szpitalach po urodzeniu się chorego dziecka, kiedy nie ma możliwości chrztu przez potrójne zanurzenie. Koptyjska dyspensa ma polegać na tym, że uznaje się chrzest innych chrześcijan z miłosierdzia, bo wydaje się czymś niegodnym i niegodziwym, aby nie uznać ich szczerzej intencji chrztu. Miłosierdzie wynika z faktu, że wierni z innych denominacji chrześcijańskich trzymeni są przez swoje Kościoły w ignorancji i wprowadzani są w błąd przez tysiąc sześćset lat. Tak więc koptyjska praktyka dyspensy to przejaw egipskiej hojności serca.

Wydawać by się mogło, że po wizycie papieża Franciszka w Egipcie i spotkaniu z koptyjskim papieżem Tawadrosiem II klimat dysput teologicznych będzie inny. Tym bardziej, że obaj papieże podpisali wspólną deklarację, której treść jest daleka od argumentacji biskupa Makariosa⁴²⁰.

1.1. Chrzest przez zanurzenie czy polanie?

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski udziela sakramentu chrztu świętego przez trzykrotne zanurzenie i wynurzenie w baptysterium. Chrzest w teologii koptyjskiej jest zarówno śmiercią, ale również nowym narodzeniem. Woda niszczy jedno życie, ale dzięki niej rozpoczyna się kolejne, ona budzi do nowego życia. I właśnie liturgia chrzcielna ukazuje te dwie rzeczywistości: śmierć starego człowieka w łączności z Adamem oraz narodziny nowego człowieka zjednoczonego z Chrystusem. Tylko w wyjątkowych okolicznościach udziela się tego sakramentu przez polanie np. w przypadku chrztu chorego dziecka czy też chrztu umierającej osoby.

Kościół koptyjski zarzuca Kościołowi katolickiemu i innym denominacjom chrześcijańskim, że udzielają chrztu tylko przez polanie czy pokropienie. Tymczasem zarzut ten nie odpowiada rzeczywistości. Kościół katolicki zna dwie formy, przez które

⁴²⁰ FRANCISZEK, TAWADROS II, *Wspólna deklaracja*, Cairo 2017.

udziela misterium chrztu: zanurzenie i polanie. Pokropienie zostało zniesione w 1983 roku z chwilą wejścia w życie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego.

Prawo Kościoła katolickiego i przepisy liturgiczne zwracają uwagę, że sakrament chrztu może być udzielany ważnie tylko przez obmycie prawdziwą wodą, przy jednoczesnym zastosowaniu odpowiedniej formy słownej⁴²¹. Rytuał chrzcielny każe polać głowę prawdziwą wodą lub trzykrotnie zanurzyć osobę chrzczoną wymawiając przy tym słowa formy: „N., ja ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Forma zanurzenia dokładniej oznacza uczestnictwo w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa.

Teologiczna ocena teologii koptyjskiej wymaga krytycznej uwagi, że teolodzy, mający za patrona św. Marka Ewangelistę, nie znają teologii Kościołów, które bardzo chętnie krytykują. Co prawda z jednej strony wykazują wierność Bożemu Objawieniu, ale nie przyjmują, lub nie chcą przyjmować, a nawet wysłuchać argumentów swoich partnerów dialogu. Argument, że chrzest udzielany przez polanie jest nieważny jest nie do zaakceptowania. Ojcowie Kościoła, kiedy pisali o skuteczności i potrzebie chrztu, nigdy nie kwestionowali polania. W dziejach Apostolskich mamy dwa fragmenty, które mówią o chrzcie, ale bez wylania Ducha. „Jan chrzczył wodą, ale wy wkrótce zostaniecie ochrzczeni Duchem Świętym” (1,5) oraz „wyleje Mojego Ducha, na wszelkie ciało i będą prorokowali wasi synowie i córki”.

Teologia katolicka podkreśla, że chrzest wymaga inicjacji, naśladowania, nawrócenia i pokuty w imię Trójcy Świętej. To jest dokładnie to, czego naucza również Kościół koptyjski. Jeśli ktoś nie ma w sobie chęci nawrócenia, pokuty i wiary w Trójcę, nigdy nie zostanie ważnie ochrzczone i nie ma znaczenia, czy rzekomy chrzest był przez polanie czy zanurzenie. Dialog ekumeniczny powinien zakończyć spór katolicko – koptyjski, bo przecież nie można mówić o nieważności chrztu, powołując się albo na ilość użytej w sakramencie wody, albo sposób jej wykorzystania poprzez polanie czy zanurzenie.

Uczciwa refleksja teologiczna z łatwością wykazuje, że chrzest w ujęciu różnych chrześcijańskich wyznań jest sakramentem (według niektórych obrzędem) ponownych, oczyszczających, uświęcających narodzin w Duchu i łasce Chrystusa. Poprzez ważne jego sprawowanie ma miejsce sakramentalne włączenie do Kościoła, w którym uobecnia się zbawczo-twórcze życie Chrystusa jako nowy i jednocześnie najbardziej pierwotny początek upadłej w Adamie ludzkości. W ustanowionym przez Chrystusa

⁴²¹ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, kan. 849 i 854.

znaku znalazło to swoją niezniszczalną, sakramentalną i widzialną obecność w Kościele i w świecie⁴²².

To włączenie do Kościoła, jako sakramentalnej wspólnoty zbawczej, czyli Ciała Chrystusa, które ożywia i uświęca Jego Duch, zostało w sposób niezatarty przypieczętowane (por. 2Kor 1,21n.; Ef 4,30) poprzez swoje znamię zwane charakterem, na mocy którego chrzest jest sakramentem niepowtarzalnym⁴²³.

Teologiczna krytyka koptyjskiej sakramentologii wymaga uwagi, że ekumeniczna doniosłość rzeczywistości chrzcielnej nie polega tylko na wspólnym zapisie treściowym w prowadzonych ze sobą rozmowach, lecz wskazuje na prawdę o znaczeniu jeszcze bardziej fundamentalnym, a mianowicie na fakt, że u podstaw wszelkich teologicznych refleksji wyznaniowych, wszelkich uzgodnionych dokumentów i dialogów wokół wzajemnego zrozumienia co do jednogodności tak w teorii jak i chrzcielnej praktyce, tkwi już istniejąca jedność. Jest więc – jak mówi Alfons Skowronek - na czym budować i wznosić ostateczny kształt jedności, gdyż w konsekwencji przynależność do siebie wszystkich ochrzczonych stanowi zasadniczy skutek przez chrzest powodowany⁴²⁴. Teologia koptyjska powinna wydobyć z Objawienia prawdę, że wszyscy chrześcijanie, dzięki przyjętemu sakramentowi chrztu, są braćmi i siostrami w Chrystusie i w Duchu Świętym. Stąd łaska chrztu swą kościelno-twórczą moc rozwija we wszystkich Kościołach i kościelnych wspólnotach, a nie tylko w Kościele koptyjskim.

Należy żywić przekonanie, że Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zechce pochylić się nad katolicką refleksją na temat chrztu świętego, gdzie sakrament ten stanowi dla wszystkich chrześcijan „sakramentalny węzeł jedności trwający między wszystkimi przezeń odrodzonymi”, gdyż poprzez ten sakrament „ilekroć się go udziela należycie, stosownie do Pańskiego ustanowienia, i przyjmuje w odpowiednim usposobieniu duszy, człowiek zostaje prawdziwie wcielony w Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego oraz odradza się ku uczestnictwu w życiu Bożym”⁴²⁵.

Kościół koptyjski nie dostrzega faktu, że istnieją różne formy więzi z Kościołem Chrystusowym, gdyż o pełnej przynależności i doskonałości Kościoła nie decydują posiadane przez dany Kościół środki zbawcze, ponieważ wierzący dysponujący nawet

⁴²² W. HANC, *Ekumeniczny wymiar sakramentów...*, s. 537.

⁴²³ K. RAHNER, H. VORGRIMLER, *Chrzest*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 51-52.

⁴²⁴ A. SKOWRONEK, *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, t. I, Włocławek 1995, s. 200-203,

⁴²⁵ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret *Unitatis redintegratio* (21.11.1964), AAS 57(1965), s. 90-112, tu: 22.

największym potencjałem łask, narażeni są na niebezpieczeństwa grzechu⁴²⁶. Wszystkich chrześcijan, szczególnie w czasie prześladowania, jakie doznaje współczesny Kościół w Egipcie powinna łączyć droga wspólnego pielgrzymowania ku jedności z Chrystusem i w Chrystusie, która rozpoczęła się dla każdego z chwilą przyjęcia sakramentu chrztu⁴²⁷.

Podczas spotkań papieża Szenudy III z papieżem Pawłem VI i Janem Pawłem II oraz papieży Tawadrosa II i Franciszka wiele mówiło się o konieczności wzajemnego uznania chrztu⁴²⁸. Nadszedł więc czas, aby piękne słowa podpisanych deklaracji zacząć urzeczywistniać.

Przez misterium chrzcielne jesteśmy jednym w Chrystusie Jezusie (Ga 3,18). Pożądane jest wzajemne i oficjalne uznanie chrztu. I nie chodzi tutaj o jakiś gest ekumenicznej uprzejmości, ale o fundamentalne stwierdzenie eklesjologiczne. Nie trzeba przecież nikogo przekonywać, że implikacje teologiczne, duszpasterskie i ekumeniczne uznania wspólnego chrztu są liczne i doniosłe. Pierwszy z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest jedynie zaczątkiem, ale zarazem jest drogą, która ma prowadzić do pełnego wyznania wiary i wszczęcia w eucharystyczną wspólnotę⁴²⁹.

Dokonując teologicznej krytyki sakramentu chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, należy podkreślić szczególny akcent, jaki Kościół założony przez św. Marka stawia pneumatycznemu charakterowi tego sakramentu. Byłoby czymś teologicznie wskazanym bardziej wyraziste podkreślenie przez Kościół katolicki tego właśnie aspektu. Dla tradycji wschodniej chrzest z wody i Ducha Świętego jest początkiem chrześcijańskiego życia. Człowiek ochrzczony porzuca świat pogrążony w grzechu oraz uczynki ciemności i zostaje uwolniony od

⁴²⁶ A. SKOWRONEK, *Chrzest węzłem jedności chrześcijan*, w: *Sakrament chrztu*, Katowice 1973, s. 72.

⁴²⁷ Tamże.

⁴²⁸ *Common declaration signed by pope Paul VI and pope Shenouda III* (10.05.1973), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church and the ecumenical movement*, Cairo 2001, s. 78-79; Zob. Wspólne deklaracje, które są owocem prac dialogu ekumenicznego między Kościołem katolickim a Kościołem koptyjskim: *First meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church* (26-30.03.1974), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church...*, s. 80-84; *Second meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church* (27-31.10.1975), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church...*, s. 85-89; *Third meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church* (26-29.08.1976), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church...*, s. 90-94; *Fourth meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church* (13-18.03.1978), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church...*, s. 95-101; *Fifth meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church* (23-27.04.1990), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church...*, s. 113-115; *Sixth meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church* (25-29.02.1992), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church...*, s. 116-117.

⁴²⁹ JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995, 66.

naturalnego porządku rzeczy, przechodząc od ciała i krwi do porządku łaski. Przez misterium chrztu świętego ochrzczony zostaje włączony do jednego Kościoła, w którym zakorzenia się i wrasta w jedno Ciało Chrystusa. Chrztost stanowi misteryjną inicjację w Kościół, w Królestwo łaski.

W Kościele koptyjskim wciąż dużym poparciem cieszy się rygorystyczna teologia sakramentów w ujęciu Cypriana z Kartaginy. W ciągu ostatnich lat obserwujemy jednak ewolucję tego zagadnienia. Kościół prawosławny tradycji greckiej zmienił postawę co do chrztu ze względnie wyrozumiałej na rygorystyczną, ale Kościół koptyjski stopniowo przechodzi z postawy bezkompromisowej na bardziej tolerancyjną. W teologii katolickiej również możemy znaleźć ideę ponownego chrztu, np. na terenach Rzeczypospolitej Obojga Narodów, ale obecnie prawodawstwo Kościoła katolickiego nie dopuszcza takiej możliwości. Odpowiedzialność za jedność Chrystusowego Kościoła wymaga od partnerów dialogu ekumenicznego wspólnego ukazania, że Duch Święty jest „duszą” wszelkich ekumenicznych dążeń. Dlatego także w koptyjskiej opcji chrztost „z wody i z Ducha” nie może nie stać u fundamentów jedności chrześcijańskiej. Wszyscy bowiem ochrzczeni otrzymują pieczęć przynależności do Ludu Bożego.

1.2. Zbawienie dzieci nieochrzczonych

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski naucza, że osoby, które umierają bez chrztu, w tym również dzieci, nie mogą osiągnąć zbawienia. Ma to być naturalną konsekwencją tego, co Bóg mówił o nieobrzezanych dzieciach: „Dlatego każde ósmiodniowe dziecko płci męskiej będzie obrzezane u was przez wszystkie pokolenia. Zarówno to, które urodziło się w domu, jak i to kupione za pieniądze od jakiegokolwiek cudzoziemca, który nie jest z twego potomstwa, powinno być obrzezane (...). A nieobrzezany mężczyzna, który nie obrzezał ciała swojego napletka, będzie usunięty z twego ludu, ponieważ złamał Moje przymierze” (Rdz 17,12-14). Podobnie dziecko, które nie otrzymało sakramentu chrztu, zdaniem koptyjskiej teologii, nie może wejść do Królestwa Bożego (por. J 3, 5)⁴³⁰.

Archidiakon Michael Maxi Eskander podkreśla, że Pismo Święte nie mówi wprost o losie dzieci umierających bez chrztu⁴³¹.

⁴³⁰ M.M. ESKANDER, *The Seven Holy Sacrament*, t. III, s. 38-39, t. IV, s. 7-8; G. BISHAY, *The Sacrament of Baptism*, Cairo 2015, s. 2.

⁴³¹ M.M. ESKANDER, *The Seven Holy Sacrament*, t. IV, s. 7.

Problem dotyczący losów dzieci umierających bez chrztu istniał w Kościele właściwie zawsze, a przez wieki wysunięto wiele teorii. Koptyjski teolog powołuje się na dwóch teologów św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego⁴³².

Św. Augustyn był pierwszym Ojcem Kościoła, który poruszył problem możliwości zbawienia dzieci nieochrzczonych. Zagadnienie to jest naturalną konsekwencją konieczności przyjęcia sakramentu chrztu świętego dla zbawienia oraz faktu, że zawsze zdarzało się, że niemowlęta chrześcijańskich rodziców umierały bez pierwszego i najważniejszego sakramentu. Problem był tym większy, że w tamtych czasach powszechna była też praktyka odkładania chrztu dzieci.

Augustyn stworzył oryginalną koncepcję rozwiązania tego trudnego problemu teologicznego. Biskup Hippony był pierwszym teologiem, który wiecznemu życiu nieochrzczonych niemowląt poświęcił tyle uwagi. Augustyn ukazuje kilka myśli, które dowodzą procesu ewolucji jego poglądów w omawianym temacie. Na początku był teologiem umiarkowanym i łagodnym, aby zmienić potem poglądy na bardzo surowe. Przyczyną zmiany jego myślenia była herezja pelagianizmu. Pierwszy etap formułowania swoich myśli syn św. Moniki zawarł w dziele *De libero arbitrio*⁴³³. Augustyn, analizując istotę, istnienie oraz pochodzenie zła fizycznego i moralnego, postawił sobie dwa pytania: czy można pogodzić sprawiedliwość Boga z karą za czyn zły bez udziału w nim wolnej woli⁴³⁴ oraz: czy kara za grzech pierworodny zgodna jest ze sprawiedliwością i miłosierdziem Boga⁴³⁵. Biskup Hippony formułuje opinię, że brak dobrych uczynków u dzieci, które umarły bez chrztu, nie pozwoli im stanąć po prawicy razem ze sprawiedliwymi, jednocześnie jednak brak złych czynów nie może ich stawić razem z grzesznikami po lewicy Boga⁴³⁶. W ten sposób Ojciec Kościoła Zachodniego wyciąga wniosek o konieczności istnienia miejsca pośredniego między dobrem a złem, między karą a nagrodą⁴³⁷. Drugi etap formułowania myśli o losie dzieci nieochrzczonych umieścił św. Augustyn w swym dziele *De dono perseverantiae*⁴³⁸. Podkreśla tam, że zmienił swoje poprzednie łagodne zdanie i uważa, dzieci, które umarły bez chrztu będą wiecznie potępione⁴³⁹.

⁴³² Tamże, s. 8.

⁴³³ AUGUSTYN, *De libero arbitrio*, PL 32, 1223.

⁴³⁴ Tamże, 1, 1, PL 32, 1223.

⁴³⁵ Tamże 3, 20, 55, PL 32, 1297

⁴³⁶ Tamże, 3, 23, 66, PL 32, 1303 ns.

⁴³⁷ Tamże, 3, 23, 66, PL 32, 1304.

⁴³⁸ AUGUSTYN, *De dono perseverantiae*, , 30, PL 45, 1010.

⁴³⁹ Tamże.

Święty Grzegorz z Nyssy twierdził natomiast, że dzieci, które umarły bez chrztu nie można posyłać do piekła. Dzieciom tym należy się pewna naturalna szczęśliwość, ponieważ ich dusze, zostające w stanie naturalnej doskonałości, poznają Boga zgodnie ze swą naturą i w tym poznaniu się doskonalą. Wieczne życie dzieci nie ochrzczonych należałoby uważać za stan rozwijającej się naturalnej szczęśliwości i doskonałości⁴⁴⁰.

Dokonując krytycznej oceny teologii koptyjskiej trzeba podkreślić, że zarówno Kościół z Egiptu jak i Kościół katolicki wspólnie wyznają konieczność chrztu dla zbawienia. Ta prawda nie podlega dyskusji. Wydaje się jednak, że w teologii nie należy przeciwstawiać powszechnej woli zbawczej Boga gdyż jest ona jej podporządkowana. Dziecko, umierające po przyjęciu chrztu, jest zbawiane przez łaskę Bożą i przez wstawiennictwo Kościoła. Jednak los dzieci umierających bez chrztu świętego nigdy nie został określony dogmatycznie, zwłaszcza gdy mowa o teorii otchłani, która była na tyle kłopotliwa, że świadomie wykluczana z orzeczeń⁴⁴¹. A w konsekwencji przekroczona w świetle większej nadziei teologicznej. Na istnienie *limbusa* nie ma, co podkreśla dokument, żadnych bezpośrednich argumentów w Piśmie Świętym, brakuje uzasadnienia takiej propozycji w powiązaniu z nadprzyrodzonym powołaniem każdego człowieka, teoria ta nie bierze pod uwagę „środków zastępczych”, które mogą być i są przywoływane w odniesieniu do małych dzieci⁴⁴².

Przed teologią koptyjską stoi zadanie reinterpretacji nauki o nadziei zbawienia dzieci, które umarły bez chrztu. To samo zadanie stoi także przed innymi denominacjami chrześcijańskimi.

Również Drugi Sobór Watykański nie odpowiedział na pytanie o los dzieci umierających bez chrztu, jednak wskazał drogę, którą powinna podążać refleksja teologiczna prowadząca do takiego wniosku. Sobór na pierwszym miejscu postawił powszechną wolę zbawczą Boga, następnie godność osoby ludzkiej stworzonej na obraz Boży, powołanie człowieka do łączności z Bogiem, powszechność zbawczego czynu Chrystusa⁴⁴³. Dlatego, po zastosowaniu zasady hierarchii prawd, za punkt wyjścia refleksji nad losem dzieci umierających bez chrztu dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu* podaje

⁴⁴⁰ GRZEGOSZ Z NYSSY, *De infantibus qui praemature abripiuntur*, PG 46, 178nn.

⁴⁴¹ MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci, które umierają bez chrztu*, Poznań 2008, 26, 28, 34, 38.

⁴⁴² Tamże, 28

⁴⁴³ Tamże, 31

zbawczą wolę Boga, pośrednictwo Chrystusa i dar Ducha Świętego⁴⁴⁴. Tajemnica woli zbawczej Boga znajduje wyraz w „paradoksie miłości Bożej⁴⁴⁵”, związanej zawsze z Chrystusem, w Jezusie urzeczywistnionej, gdy umarł i zmartwychwstał za wszystkich⁴⁴⁶. Swoją śmiercią Chrystus przekroczył wszelkie podziały; zarówno te fizyczne (kulturowe, społeczne) jak wewnętrzne (spowodowane przez grzech)⁴⁴⁷. Ze zwycięstwa Zbawiciela wynika nadzieja jaką przynosi Duch Święty, która obejmuje dorosłych, dzieci i całe stworzenie⁴⁴⁸.

1.3. Grzech pierworodny

Omawiając teologię koptyjską, warto zatrzymać się nad zagadnieniem grzechu pierworodnego, który jest jedną z kluczowych prawd wiary chrześcijańskiej. Od przyjętej interpretacji grzechu pierworodnego zależy antropologia teologiczna, przyjęcie bowiem określonej wizji człowieka, grzechu i Odkupienia rzutuje na obraz człowieka. Omawiany temat od wieków różni Kościół katolicki od Kościołów prawosławnych w tym również Kościołów przedchalcedońskich. To odmienne podejście do tego tematu wynika z dwóch zasadniczych różnic, jakie istnieją pomiędzy chrześcijańskimi Kościołami. Kwestia, która dzieli Kościoły dotyczy zakresu skażenia ludzkiej natury przez grzech pierworodny oraz zagadnienia dziedziczenia tego grzechu.

Kościół katolicki formułuje opinię, że grzech pierworodny zranił naturę, ale jej nie zniszczył. Kościoły wyrosłe z Reformacji podkreślają natomiast, że grzech pierworodny uśmiercił wszelkie zdolności ludzkiej natury do czynienia dobra. Kościoły prawosławne zajmują stanowisko pośrednie.

Grzech pierworodny popełniony przez Adama i Ewę polegał na nieposłuszeństwie wobec Boga⁴⁴⁹. Pierwsi ludzie odrzucili pierwotne posłuszeństwo wobec swojego Stwórcy⁴⁵⁰. Przez ten grzech zniszczyli harmonię, jaka panowała w świecie. Została zniszczona więź z Bogiem, ale także zniszczona została harmonia między ludźmi, światem zwierząt i przyrodą. Na świecie, który został stworzony jako

⁴⁴⁴ Tamże, 41

⁴⁴⁵ Tamże, 43

⁴⁴⁶ Tamże, 45

⁴⁴⁷ Tamże, 47

⁴⁴⁸ Tamże, 48

⁴⁴⁹ BISHOP METTAOUS, *How to benefit from the Holy Liturgy*, Cairo 1999, s. 79.

⁴⁵⁰ SHENOUDA III, *Comparative Theology*, s. 24.

dobry, pojawił się chaos i trudność w uzgodnieniu tych władz. Same władze także zaczęły pracować gorzej.

Teologia katolicka zauważa, że Ojcowie i Doktorzy Kościoła opisywali rany, które nieposłuszeństwo pierwszych rodziców przyniosło ludzkiej naturze. I tak św. Augustyn, autor terminu „grzech pierworodny”, pisał, że przyniósł on człowiekowi złośliwość, słabość i pożądlivość. Św. Tomasz z Akwinu, rozwijając naukę Augustyna, dołączył jeszcze nieznajomość⁴⁵¹. Rana ta, zdaniem Doktora Anielskiego, okaleczyła intelekt i spowodowała, że trudniej mu poznać prawdę. Rana złośliwości dotknęła ludzkiej woli i sprawiła, że trudniej jej dążyć do dobra. Rana pożądlivości zniszczyła natomiast właściwe odniesienie w sile pożądlivej do dobra zmysłowego. Rana słabości w końcu dotknęła siły gniewliwej, której trudniej jest pokonywać przeszkody w osiągnięciu dobra⁴⁵². Wszystkie cztery rany nie zniszczyły jednak ludzkiej natury, ale ją znacznie osłabiły. Skutkiem tego jest fakt, że dążenie człowieka do dobra i prawdy napotyka po grzechu pierworodnym na wiele trudności i oporów ze strony samych władz, których nie odczuwali ludzie przed grzechem pierworodnym. Rany te to nic innego jak skutki grzechu pierworodnego. Z tymi ranami rodzą się wszyscy ludzie. Są one trwałe i powszechne i będą towarzyszyć człowiekowi przez całe życie. Człowiek nie może skutków grzechu pierworodnego unicestwić, ponieważ jest on dziedziczony i powoduje w człowieku utratę umiaru (łac. *modus*), gatunku (łac. *species*) i porządku (łac. *ordo*)⁴⁵³.

Inną koncepcję grzechu pierworodnego znajdujemy w Kościołach prawosławnych. Kościół prawosławny jest zdania, powołując się na św. Atanazego Aleksandryjskiego i innych wschodnich ojców Kościoła, że Adam w stanie niewinności dostrzegał Boga w każdym stworzeniu, także w sobie samym, a nawet mógł widzieć Go twarzą w twarz. Każde inne stworzenie było mu znane z duchowego punktu widzenia. Pierwszy człowiek widział w każdej istocie Boga za pośrednictwem Jego energii⁴⁵⁴. Jean-Claude Larchet, odwołując się do św. Atanazego, greckiego Ojca Kościoła z Egiptu, zauważył: „Dla Adama i jego późniejszych naśladowców grzech i zło, na tym etapie, polegały na nieznanu Boga i traktowaniu istot niezależnie od Niego, pojmowaniu ich już nie duchowo w rzeczywistości inteligibilnej, wyrażonej w nich zgodnie z boskimi energiami, które się w nich objawiają, ale cieleśnie, wyłącznie w ich

⁴⁵¹ TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I-II, q. 85.

⁴⁵² Tamże.

⁴⁵³ Tamże, I-II, q. 85, a. 4, c.

⁴⁵⁴ J. C. LARCHET, *Terapia chorób duchowych*, Hajnówka 2013, s. 43-44.

aspekcie widzialnym. Dalej następują uwagi kluczowe dla zrozumienia prawosławnego pojmowania grzechu pierworodnego i jego skutków. Przez grzech zamykają się duchowe oczy Adama, a zamiast nich otwierają się oczy ciała”⁴⁵⁵.

Teologia prawosławna podkreśla, że przed grzechem pierworodnym władze poznawcze człowieka otrzymywały swoje światło od Ducha. Po grzechu odwróciły się od Boga, dlatego zaczęły ulegać zmysłom i za ich pośrednictwem otrzymywać wszelkie informacje. Człowiek stał się grzesznikiem a jego rozum od tego momentu uzależnił się od tego świata⁴⁵⁶.

Wspólna dla Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego jest wiara w to, że grzech pierworodny polegał na nieposłuszeństwie człowieka wobec Boga, a jego konsekwencją była utrata pierwotnego stanu. Nie ma jednak zgody co do tego, na czym ten pierwotny stan polegał i w konsekwencji Kościoły te inaczej rozumieją skutki pierwszego grzechu.

Dla Kościoła katolickiego grzech pierworodny osłabił jedynie naturalne władze, zranił je, wprowadził chaos między nimi, niszcząc ustanowioną w akcie stwórczym harmonię. Dla Kościoła prawosławnego zranienie ludzkiej natury było dużo większe. Teologia prawosławna podkreśla, że natura nie została tylko osłabiona, ale nawet uległa przekształceniu. Największy dramat miał dokonać się w sferze poznawczej i polegał na tym, że duchowe władze poznawcze zostały zastąpione przez zmysłowe władze poznawcze.

Różnicę w konsekwencji skutków grzechu pierworodnego widzimy w sposób wyraźny w antropologii teologicznej ukazującej prawosławną koncepcję człowieka przed grzechem Adama. Widać tam dużą spirytualizację czy też nawet angelizację stanu pierwszych ludzi. Prawosławni zgadzają się oczywiście z tym, że człowiek składa się z duszy i ciała. Teologia prawosławna opisuje stan pierwszych ludzi i ich wielkie uduchowanie, w ten sposób, że w zasadzie ich życie było bardziej anielskie niż ludzkie (przynajmniej w katolickim rozumieniu, gdzie dużą rolę przypisuje się zmysłowości).

Dla Kościoła katolickiego człowiek przed grzechem pierworodnego nie był aniołem. Od momentu stworzenia składał się z duszy i z ciała. Dlatego, zdaniem teologii katolickiej, pierwszy człowiek musiał poznawać stworzony świat przez wyobrażenia, dyskursywnie (był zdolny do kontemplacji, ale innej niż anielska), a Boga nie spostrzegał bezpośrednio.

⁴⁵⁵ Tamże, s. 44.

⁴⁵⁶ Tamże, s. 45.

Teologia katolicka odrzuca prawosławną wizję na pierwotny stan ludzkości. Jest on z katolickiego punktu widzenia nie do przyjęcia, bo deprecjonuje to, co jest głęboko ludzkie, a mianowicie cielesność człowieka. Takie podejście jest bardzo niebezpieczne, bo grozi możliwością popadnięcia w herezję manicheizmu, gdzie do wszelkich odruchów i skłonności ciała podchodzono z podejrzliwością⁴⁵⁷.

Omawiając zagadnienie grzechu pierworodnego, trzeba podkreślić również kwestię jego dziedziczenia. Teologia katolicka podkreśla, że grzech ten jest przekazywany wraz z nasieniem. Dziedziczą go wszyscy ludzie, a zgładzony zostaje przez sakrament chrztu świętego. Człowiek dziedziczy więc grzech pierworodny, ale również jego skutki jak np.: cierpienie i śmierć. Dla Kościoła prawosławnego nauka o dziedziczeniu grzechu pierworodnego jest herezją, bo współcześni ludzie nie mogą ponosić winy za grzech pierwszych rodziców. Teologia prawosławna podkreśla, że obecnie ludzie muszą dźwigać skutki grzechu Adama, które są w tym wypadku rozumiane przez Kościół prawosławny znacznie szerzej. Do skutków grzechu pierworodnego teologia wschodnia zalicza także poznanie zmysłowe i dyskursywne. Sama grzeszność bierze się z faktu, że człowiek jest śmiertelny.

Dla teologów katolickich skłonność do cierpienia i śmierci była potencjalnie wpisana w życie pierwszych ludzi. Przed grzechem Adama to, że nie chorowali, nie odczuwali bólu i nie umierali było wynikiem łaski Bożej, która uzdalniała ich do tego. Kiedy człowiek utracił łaskę, nie był już w stanie zapewnić własnemu ciału nieśmiertelności ani ustrzec się chorób i cierpienia. W teologii katolickiej grzech pierworodny został zgładzony poprzez usprawiedliwiającą i uświęcającą śmierć Chrystusa i przez misterium chrztu świętego. Po chrzcie pozostają jednak skutki grzechu Adama.

Dla teologii prawosławnej jest czymś pewnym, że Chrystus przyjąłby ludzkie ciało niezależnie od grzechu pierwszych rodziców. Sakrament chrztu jest w teologii prawosławnej przede wszystkim włączeniem w życie Boże⁴⁵⁸. Wzrastanie w nim pozwala na cofnięcie skutków grzechu, przynajmniej niektórych z nich, już w życiu doczesnym⁴⁵⁹.

Dokonując krytycznej oceny teologii prawosławnej i jej próby interpretacji grzechu pierworodnego trzeba zaznaczyć, że opiera się ona na wschodnich Ojcach

⁴⁵⁷ A. BÖHLIG, *Manichaeism*, w: *The Coptic encyclopedia*, t. V, kol. 1519a-1523a.

⁴⁵⁸ SHENOUDA III, *Salvation in the Orthodox Concept*, Cairo 2005, s. 50-51.

⁴⁵⁹ SHENOUDA III, *The Seven Words of Our Lord on the Cross*, Cairo 1997, s. 57.

Kościół. Wnikliwa analiza tej teologii uwidacznia wyraźne platońskie podejście do człowieka w stanie pierwotnym, w którym pojmuje się go jako czystego ducha, nie różniącego się wiele od aniołów. Ma on, co prawda ciało, którego nie posiadają aniołowie, ale jest ono tak uduchowione, że traci swój naturalny charakter. Teologia katolicka nie akceptuje tego typu argumentów, ponieważ ceni sobie w człowieku to, co materialne i cielesne.

2. Jedność Kościoła a bierzmowanie

Dokonując teologicznej oceny sakramentologii koptyjskiej trzeba podkreślić, że nauka o sakramencie bierzmowania stawia przed dialogiem ekumenicznym cały szereg problemów natury historycznej, teologicznej i duszpasterskiej. Kościół z Egiptu zarzuca Kościołowi katolickiemu praktykę pozbawiania niemowląt Daru (Ducha Świętego) bierzmowania i odkładanie bierzmowania do osiemnastego roku życia⁴⁶⁰. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski odrzuca katolicką praktykę jako sprzeczną z Tradycją Kościoła. Powołuje się na nauczanie św. Cypriana, który nakazywał: „Ochrzczony musi jeszcze zostać namaszczony, aby przyjąwszy krzyżmo, tzn. namaszczenie Świętą Myrrą, mógł zostać pomazańcem Bożym i mieć w sobie łaskę Chrystusa”⁴⁶¹.

Ewolucja rytu bierzmowania nie szła po jednakowej linii w Kościele wschodnim i zachodnim, dlatego jest aktualnym problemem ekumenicznym.

2.1. Jedność sakramentów inicjacji

Kościół koptyjski podkreśla obowiązek bierzmowania połączonego z misterium chrztu, ponieważ drugi sakrament wtajemniczenia chrześcijańskiego udziela człowiekowi Bożej mocy, przywraca go do życia duchowego i wzmacnia jego siły. Ta Boża moc jest potrzebna zwłaszcza wtedy, kiedy ochrzczony wstępuje w nowe życie i potrzebuje podtrzymania i wzmocnienia. Święty Grzegorz Teolog podkreśla: „Jeśli ogrodzisz siebie pieczęcią, zabezpieczysz swoją przyszłość rzeczywiście, w najlepszy sposób oznakowawszy duszę i ciało namaszczeniem krzyżmem i Duchem, tak jak ongiś Izrael namaszczał pierworodnych krwią. Cóż tedy mogłoby ci się przydarzyć?”⁴⁶².

Teologia koptyjska zaznacza, że nie można wzrastać w życiu duchowym nie nosząc w sobie pieczęci bierzmowania. Opierając się na Dz 8,14-16 i nauczaniu Ojców Kościoła w tym św. Szymona z Tesalonik „Nienamaszczony krzyżem, ani Bogu, ani aniołom nie jest znajomy, nie nosi na sobie pieczęci ani znamienia Chrystusa”⁴⁶³. Św. Atanazy z Aleksandrii wskazuje na Ducha Świętego jako na namaszczenie i pieczęć; „Duch zwie się Namaszczeniem i Pieczęcią. (...) Namaszczenie zawiera w sobie woń i zapach Tego, który namaszcza, a ci, którzy otrzymują namaszczenie, mają udział

⁴⁶⁰ S. BOULOS, *Reflections on the Life of Jesus Christ*, t. IV, Cairo 2002, s. 163.

⁴⁶¹ CYPRIAN, *Epistula* 595, CV 3, 2, 788.

⁴⁶² Cyt. za: *Prawosławie a rzymski katolicyzm*, Ateny 2004, s. 31.

⁴⁶³ Tamże, s. 30.

w owej woni i mówią: «Jesteśmy miłą wonią Chrystusową» (2 Kor 2,15). Pieczęć zawiera kształt Chrystusa, który ją odciska, i mają w nim udział ci, co otrzymują pieczęć; powiada bowiem Apostoł: «Dzieci moje, oto ponownie was rodzę, aż Chrystus się w was ukształtuje» (Ga 4,19). Opieczętowani w ten sposób słusznie też stajemy się uczestnikami Boskiej natury, jak uczy Piotr (1P 1,4), i tak oto wszelkie stworzenie Słowa uczestniczy w Duchu. Również za sprawą Ducha wszyscy nosimy miano «uczestników» Boga; powiedziano bowiem: «Czyż nie wiecie, że jesteście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was» (1 Kor 3,16)⁴⁶⁴.

Kościół koptyjski przypomina, że Kościół katolicki przez wieki bierzmował dzieci zaraz po chrzcie. Ubolewa jednak, że zmienił ten starożytny zwyczaj argumentując ten fakt chęcią samoświadomości kandydatów do bierzmowania. Argument katolicki jest dla Koptów absurdalny, bo wprowadza dualizm między chrztem a bierzmowaniem. Skoro Kościół katolicki nie wymaga samoświadomości przy chrzcie, to dlaczego wymaga jej przy bierzmowaniu? Dlatego Ortodoksyjny Kościół Koptyjski i inne Kościoły prawosławne postulują o zaniechanie tego zwyczaju i powrót do dawnego zwyczaju i tradycji Kościoła.

Kościół koptyjski powinien dogłębniej przeanalizować tradycję chrześcijańską, która jasno pokazuje, że chociaż chrztu i bierzmowania udzielano przeważnie razem, to jednak nie było to regułą w czasach apostołskich, a również i później, o czym można wnioskować z pism św. Cypriana i dekretu najstarszego synodu hiszpańskiego synodu w Elvira (300/306 r.), który postanawia, że ochrzczeni mają być przedstawieni biskupowi, aby udoskonalił ich przez włożenie rąk⁴⁶⁵. Św. Cyprian powołuje się na apostołów Piotra i Jana, którzy wkładali ręce na ochrzczone wcześniej przez Filipa (zob. Dz 8,14-17): „To samo teraz odbywa się również u nas; ci bowiem, którzy w Kościele otrzymali chrzest, mają stawić się przed przełożonymi Kościoła, by przez modlitwę i włożenie rąk otrzymali Ducha Świętego i znakiem Pańskim zostali uwieńczeni”⁴⁶⁶.

Teologia koptyjska powinna bardziej zaakcentować stosunek sakramentu bierzmowania do całej społeczności Kościoła i wskazać, że na tym sakramencie opiera się teologia apostołstwa laikatu. Kwestia ta traktowana jest przez Kościół koptyjski marginalnie, by nie powiedzieć po macoszemu. Dlatego pilnym zadaniem, które stoi

⁴⁶⁴ ATANAZY, *Pierwszy List do Serapiona*, 23-24, w: Tenże, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996, s. 96-97.

⁴⁶⁵ Kan. 38 (DH 120); DS 52d.

⁴⁶⁶ CYPRIAN, PG XIII, 811.

przez Kościołem w Egipcie jest połączenie teologii bierzmowania z problematyką duszpasterską.

W teologii koptyjskiej bierzmowanie jest sakramentem zbawczym, natomiast w teologii zachodniej nie ma obowiązku jego przyjęcia aby osiągnąć zbawienie. W teologii katolickiej istnieje przeświadczenie, że sakrament bierzmowanie jest nie tylko pożyteczny, ale można jego realne przyjęcie zastąpić jego pragnieniem (votum), gdy istnieje słuszna przyczyna⁴⁶⁷.

2.2. Szafarz

Zadaniem, które stoi przez Kościołem łacińskim, jest przeanalizowanie zagadnienia pożyteczności czy konieczności sakramentu bierzmowania oraz ewentualnego powrotu do pierwotnej praktyki połączenia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej tak, jak stosują to katolickie Kościoły wschodnie. Dekret Drugiego Soboru Watykańskiego o Katolickich Kościołach Wschodnich zawiera uwagę, że: „Wszyscy prezbiterzy wschodni mogą ważne udzielać tego sakramentu czy to razem z chrztem św., czy też oddzielnie, wszystkim wiernym jakiegokolwiek obrządku, nie wyłączając łacińskiego, z zachowaniem – gdy chodzi o dozwoloność – przepisów prawa tak ogólnego, jak partykularnego”⁴⁶⁸.

Dekret mówi, że wszyscy prezbiterzy mogą udzielać tego sakramentu, używając poświęconego przez patriarchę lub biskupa krzyżma jako szafarze zwyczajni. Tymczasem w rycie łacińskim zwyczajnym szafarzem bierzmowania jest biskup⁴⁶⁹, nadzwyczajnym zaś prezbiter, który ją otrzymał na podstawie ogólnego prawa lub indultu Stolicy Apostolskiej.

Teologia katolicka powinna wypracować odpowiednią doktrynę, czy władza bierzmowania udzielona prezbiterowi przez papieża jest władzą jurysdykcyjną czy też kapłańską. Do tej pory bowiem nie ma spójnej interpretacji powyższej kwestii.

Kiedy porówna się ze sobą nurt Tradycji wschodniej i zachodniej, nie da się zaprzeczyć, że największą spójność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej zachowały Kościoły prawosławne. Fakt połączenia sakramentów inicjacji chrześcijańskiej pokazuje wierność Tradycji, którą bez trudu można obronić również w sensowności

⁴⁶⁷ L. LERCHER, *Institutiones theologiae dogmaticae*, Oeniponte 1948, t. IV/2, Oeniponte 1948, s. 194.

⁴⁶⁸ II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium ecclesiarum*, Rzym 1964, 14.

⁴⁶⁹ KPK, kan. 782.

udzielania bierzmowania i Komunii świętej chrzczonym niemowlętom. Trudności teologiczne są bowiem takie same, jak przy ich chrzcie⁴⁷⁰.

Katolicka teologia bierzmowania ma szansę stworzyć nowe obszary dialogu ekumenicznego będąc pomostem między Tradycją wschodnią a reformowaną, która odrzuca sakramentalność bierzmowania. Należy w tym celu w refleksji teologicznej akcentować jedność sakramentów wtajemniczenia oraz akcentować działającą w misterium bierzmowania moc Bożą.

Warto podkreślić, że będący owocem ekumenicznego dialogu i opublikowany 1987 roku przez Mieszana Komisję Międzynarodową ds. Dialogu Kościoła rzymskokatolickiego z Kościołem prawosławnym dokument: „Wiara, sakramenty i jedność Kościoła” podkreśla jedność i nierozdzielność sakramentów inicjacji chrześcijańskiej, ale nie kwestionuje odrębności żadnego z nich⁴⁷¹. Za ideał dla obu Kościołów uważa udzielanie tych sakramentów podczas jednej celebracji liturgicznej⁴⁷².

⁴⁷⁰ J. BROSEDER, *Taufe/Firmung*, NHThG 4(1985), s. 177.

⁴⁷¹ *Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, Bari 1987, nr 196-200.

⁴⁷² Tamże.

3. Jedność Kościoła a Eucharystia

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zarzuca Kościołowi katolickiemu, że pozbawia niemowląt Komunii świętej, a wiernych świeckich sakramentu Najświętszej Krwi. Odrzuca też katolicką materię Eucharystii i udzielanie Komunii pod jedną postacią.

3.1. Komunia Święta dla niemowląt i świeckich

Kościół prawosławny zarzuca rzymskim katolikom, że postępują niewłaściwie nie udzielając Komunii świętej dzieciom do określonego wieku, pozbawiając je tym samym dóbr życia wiecznego. Kościół koptyjski przytacza słowa Jezusa: „Zapewniam was, zapewniam was, jeśli nie będziecie jedli ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili jego krwi, nie będziecie mieli w sobie życia. Kto spożywa Moje ciało i pije Moją krew, ma życie wieczne, a Ja go wskreszę w dniu ostatecznym” (J 6,53-54). Teologia koptyjska podkreśla, że słowa te odnoszą się również do małych dzieci. Dlatego od początku chrześcijaństwa zawsze udzielano Komunii świętej niemowlętom, a u katolików do XII wieku.

Teologia koptyjska odrzuca łaciński argument, że niemowlętom nie należy udzielać Komunii świętej, gdyż nie mają one świadomej wiary. Ten argument, zdaniem Kościoła prawosławnego, jest niedorzeczny, bo niemowlęta uczestniczą w Eucharystii w wierze tych, którzy je do kościoła przynoszą. Jest to zgodne z Ewangelią, która opisuje wydarzenie uzdrowienia paralityka ze względu na wiarę tych, którzy go do Jezusa przynieśli: „Gdy Jezus zobaczył ich wiarę, powiedział do sparaliżowanego: Dziecko, twoje grzechy są odpuszczone” (Mk 2,5). Na podstawie tych słów Kościół prawosławny podkreśla bezpodstawność pozbawiania niemowląt Komunii świętej⁴⁷³.

Kościół koptyjski poddaje krytyce fakt, że świeccy katolicy pozbawieni są sakramentu Krwi Pańskiej. Praktykę udzielania samego Ciała Pańskiego należy, według Koptów, odrzucić jako nieewangeliczną. Odrzucają oni też argument, że uczestnictwo w Sakramencie Ciała Chrystusa, jest zarazem uczestnictwem w Sakramencie Krwi, bo gdzie ciało, tam i krew⁴⁷⁴.

⁴⁷³ *Prawosławie a rzymski katolicyzm*, Ateny 2004, s. 32-33.

⁴⁷⁴ Tamże, s. 33-34.

3.2. Komunia pod obiema postaciami

Teologia prawosławna zauważa, że tak jest tylko w ciele rzeczywistym, w sakramencie zaś Eucharystii Ciało i Krew mają być podawane w dwóch postaciach: chleba i wina. Jest to polecenie samego Chrystusa, który ustanowił ten sakrament w czasie Ostatniej Wieczerzy oddzielnie udzielając Apostołom sakramentu swojego Ciała i oddzielnie Krwi (zob. Mt 26,26-28). Teolodzy ortodoksyjni uważają za niesprawiedliwy fakt, że w czasie Wieczerzy Pańskiej tylko księża katolicy przyjmują sakrament pod obiema postaciami⁴⁷⁵. Skoro Chrystus udzielał Komunii świętej pod obiema postaciami, to dlaczego katolicy nie naśladują Jego przykładu? I nie można przyjąć argumentu, że w czasie Ostatniej Wieczerzy byli sami Apostołowie bo św. Paweł podkreśla: „Niech więc człowiek bada samego siebie i wtedy spożywa z tego chleba i pije z tego kielicha” (1 Kor 11,28). A w innym miejscu: „Ile razy bowiem spożywacie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1 Kor 11,26). Kościół prawosławny podkreśla, że Kościół łaciński dopiero od XV wieku pozbawia swoich wiernych Sakramentu Krwi. I apeluje, aby Rzym porzucił ten samowolny, przeciwny nauce Zbawiciela i Apostołów oraz Tradycji obyczaj⁴⁷⁶.

Tymczasem w Piśmie Świętym możemy znaleźć teksty, które mówią o odprawianiu Eucharystii tylko na chlebie. Nie ma tam żadnej wzmianki o winie. Teksty te są świadectwem popaschalnych spotkań Zmartwychwstałego z uczniami. We fragmencie *Dziejów Apostolskich* eucharystyczny obrzęd nazywany jest „łamaniem chleba”, bez jakiegokolwiek odwołania się do wina. Również w opisie ukazania się Pana Jezusa uczniom idącym do Emaus (Łk 24,13-32), czytamy o „łamaniu chleba” (*κλάσις τοῦ ἄρτου*) jako znaku po którym rozpoznano Chrystusa. W Ewangelii spisanej przez św. Łukasza widzimy opis ukazania się jedenastu Apostołom w Jerozolimie (Łk 24,36-43), kiedy to Zmartwychwstały miał spożywać upieczoną rybę, by upewnić uczniów, iż nie jest zjawą. Natomiast w Ewangelii spisanej przez św. Jana czytamy o ukazaniu się Chrystusa nad brzegiem Jeziora Tyberiadzkiego (J 21,1-14), kiedy proponuje uczniom posiłek złożony z chleba i ryby. Najciekawszym z tych fragmentów jest opis posiłku w Emaus, ponieważ właśnie podczas „łamania chleba” Kleofas i jego towarzysze rozpoznają w nieznanym rozmówcy swojego Mistrza z Nazaretu. Trudno nie zauważyć, że w Emaus słowa i gesty wypowiedane przez

⁴⁷⁵ Tamże, s. 34.

⁴⁷⁶ Tamże, s. 35.

zmarłychwstałego Jezusa odsyłają czytelników do słów i gestów z Wieczernika. Dlatego zastanawiać może brak wzmianki o winie.

W *Dziejach Apostolskich*, znajdujemy fragmenty opisujące eucharystyczne zwyczaje pierwotnej wspólnoty chrześcijańskiej, kiedy nazywa się je zwrotem „łamanie chleba” lub „łamać chleb”: Dz 2,42.46: 20,7a.11; 27,35. O ile trzy ostatnie teksty nie mają najprawdopodobniej podtekstu eucharystycznego, o tyle trzy pierwsze jednoznacznie taki podtekst posiadają⁴⁷⁷ i mogą sugerować zwyczaj odprawiania pamiętki ustanowionej w jerozolimskim Wieczerniku Wieczery Pańskiej przy użyciu samego tylko chleba. Na te teksty powoływali się w średniowieczu i w czasach Reformacji subuniści, czyli zwolennicy przyjmowania Komunii świętej pod jedną tylko postacią⁴⁷⁸.

Jeszcze w czasach, kiedy nie było rozdziału między Kościołem katolickim a koptyjskim synod w Hipponie⁴⁷⁹ (393) zachęcał kapłanów do odprawiania Eucharystii korzystając z materii chleba i wina. Świadczy to jednoznacznie o tym, że musiały pojawiać się wówczas praktyki odprawiania Mszy Świętej pod jedną tylko postacią chleba. W starożytności działający w trzecim wieku w Azji Mniejszej artotyryci (*ἄρτος* - *artos* = chleb, *τυρός* - *tyros* = ser) głosili naukę, że Wieczere Pańską należy odprawiać na serze i chlebie, na pamiętkę pokarmu, jaki mieli używać starożytni patriarchowie Starego Testamentu⁴⁸⁰. Akwarianie⁴⁸¹ natomiast stosowali podczas sprawowania Mszy Świętej wodę zamiast wina⁴⁸².

3.3. Materia Eucharystii

Przyczyną, która uniemożliwia osiągnięcie jedności między Ortodoksyjnym Kościołem Koptyjskim a Kościołem katolickim jest również materia samej Eucharystii do której Rzym używa chleba niekwaszonego⁴⁸³.

Chleb eucharystyczny w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim ma formę placków o średnicy około 10 cm i grubości 3 cm. Pieczone są one z ciasta na zakwasie

⁴⁷⁷ J.A. FITZMYER, *The Acts of the Apostles. New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998, s. 273-275.

⁴⁷⁸ J. ZACHOVA, *Subunistes*, w: *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, t. 2, Paris 1997, s. 1465.

⁴⁷⁹ C. MOUNIER (red.), *Concilia Africae*, Turnhout 1974, CCSL 149, s. 39-40.

⁴⁸⁰ O artotyrytach zob. u Epifaniusza, PG XLI, 811.

⁴⁸¹ A. VON HARNACK, *Über das gnostische buch Pistis-Sophia. Brod und Wasser: die eu-charistischen Elemente bei Justin*, Leipzig 1891, s. 115-144 (zwłaszcza: s. 132-136).

⁴⁸² T. ZAHN, *Brot und Wein in Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen 1892.

⁴⁸³ *Prawosławie a rzymski katolicyzm*, s. 36-38.

najczęściej rano w dniu, kiedy ma być sprawowana Boska Liturgia przez kapłana lub upoważnioną przez niego osobę, najczęściej diakona, w specjalnym pomieszczeniu niedaleko kościoła nazywanym Betlejem. Do ciasta nie dodaje się soli, bo to Chrystus jest solą ziemi.

Na gotowych płaskich chlebkach stempluje się dwunastoma znakami krzyża, oznaczającymi dwunastu Apostołów. Cztery środkowe krzyżyki, tworzące większy krzyż oznaczają Chrystusa. Całość okala napis *Άγιος ὁ Θεός, Άγιος Ισχυρός, Άγιος Αθάνατος* (Agiōs o Theos, Agios Ischyros, Agios Athanatos = Święty Boże, Święty Mocny, Święty a Nieśmiertelny), pochodzący z hymnu śpiewanego przez Nikodema i Józefa przy złożeniu Pana do grobu. Chlebki przekłuwają się pięć razy wokół środkowego krzyża, co ma przypominać cierpienia Pana Jezusa zadane podczas drogi krzyżowej przez wbijanie gwoździ, koronę cierniową i przez wbicie włóczni w Jego bok.

Do celebrowania Mszy używane jest również wino, które przygotowywane jest zwykle w koptyjskich klasztorach.

Kościół koptyjski i inne Kościoły prawosławne odrzucają katolicki zwyczaj odprawiania Wieczery Pańskiej na praśnym chlebie (niekwaszonym). Teologia koptyjska nakazuje naśladowanie Zbawiciela, zgodnie z Jego zaleceniem: „To czyńcie nu Moją pamiątkę!” (Łk 22,19). Zbawiciel dokonał Sakramentu Komunii Świętej chlebem kwaszonym, a nie praśnym. Według Kościoła koptyjskiego dowodzi tego Ewangelia, kiedy mowa jest o tym, iż Zbawiciel dokonał Sakramentu Eucharystii przed Paschą Żydowską, kiedy nie zaczynało jeszcze korzystać z praśników (J 13,1)⁴⁸⁴.

Dokonując oceny teologii koptyjskiej trzeba zaznaczyć, że w Piśmie Świętym jest mowa o tym, że Chrystus w czasie Ostatniej Wieczery pobłogosławił chleb (*ἄρτος* - *artos*), ale żaden z Ewangelistów nie podaje, jaki ten chleb był, czy jęczmienny czy pszeniczny. Możemy jedynie wnioskować na podstawie powszechnego zwyczaju, że był to chleb pszeniczny. Św. Paweł Apostoł w *Liście do Koryntian* zaznacza, że „Pan Jezus tej nocy, której został wydany, wziął chleb” (1 Kor 11,23) oraz, że pod koniec wieczerzy podał uczniom kielich (por. 1 Kor 11,24), który był wypełniony winem. Tekst Listu, zredagowany został przez Apostoła Narodów po grecku, kilkanaście lat po historycznym wydarzeniu Ostatniej Wieczery. W tekście mówiącym o ustanowieniu Eucharystii pojawia się termin *ἄρτος* (*έλαβεν αυτήν*) na oznaczenie chleba, oraz słowo *ποτήριον* oznaczenie kielicha wypełnionego winem (*οίνον*). O ile pojęcie „wino” odnosi

⁴⁸⁴ Tamże, s. 36.

się w sposób jednoznaczny do niskoalkoholowego napoju wyprodukowanego z owoców winnego krzewu (*ἡ ἀμπελος*)⁴⁸⁵, o tyle termin „chleb” nie był już tak jednoznaczny. W czasach Chrystusa można było upiec chleb z mąki kilku różnych uprawianych w Palestynie zbóż: pszenicy, żyta, jęczmienia lub owsa. Naczelne miejsce zajmowała pszenica. Występowała ona w dwóch rodzajach: pszenicy orkiszowej, której cechą były twarde i okryte ziarna oraz o ziarnach odsłoniętych. W Starym Testamencie obfitość pszenicy i wina była uważana za przejaw Bożego błogosławieństwa (por. Ps 4,8; Iz 36,17). W Nowym Testamencie również spotykamy się z tym zbożem np. w opowieści o zrywanych przez uczniów Chrystusa w szabat kłosach (por. Mt 12,18: *τίλλειν τους στάβλας*)⁴⁸⁶, o pszenicznym ziarnie (*σίτος*), które musi upaść w ziemię (por. J 12,24). Warto zwrócić uwagę na fakt, że cytowany przez Jana zwrot „Dał im do zjedzenia chleb z nieba” (J 6,31) jest wyraźnym cytatem greckiej wersji Ps 78,24: *ἄρτον οὐρανοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς*. Tymczasem w hebrajskim tekście Psalmu nie ma mowy o chlebie, ale o „pszenicznym ziarnie”: *!t;n”ã ~yIm;“v’÷-!g:d>W (!g”D’)*. Gdybyśmy chcieli przyjąć sakramentalną interpretację fragmentu szóstego rozdziału *Ewangelii według św. Jana* utożsamiającą „chleb życia” i „chleb, który z nieba zstąpił” z Eucharystią, to mamy jednoznaczne skojarzenie, jakie w żydowskich słuchaczach wywołać mogła mowa Jezusa, że nie był to chleb w ogólności, ale chleb pszenicy, do którego odwoływała się hebrajska wersja cytowanego Psalmu.

Kościół katolicki podkreśla, że Pan Jezus najprawdopodobniej użył w czasie Ostatniej Wieczerzy chleba przaśnego, bo taki był używany przy odprawianiu paschy żydowskiej. Niemniej jednak Kościół katolicki stoi na stanowisku, że zarówno chleb przaśny jak kwaszony jest ważną materią Boskiej Liturgii. W Kościele katolickim Kościoły wschodnie sprawują Eucharystię na chlebie kwaszonym. Wierni wszystkich rytów katolickich mogą przyjmować Komunię świętą pod postaciami chleba przaśnego lub kwaszonego.

Współcześnie na gruncie teologii zachodniej głównym problemem jest zagadnienie czy Ostatnia Wieczerza była rzeczywistą wieczerzą paschalną, celebrowaną według ustalonych kanonów żydowskich, czy też inną formą pożegnalnego posiłku,

⁴⁸⁵ Kwestią dyskusyjną jest jedynie kwestia rodzaju wina: białe, czerwone lub ciemne. Niektórzy teolodzy uważają, że podczas wieczerzy paschalnej stosowano przede wszystkim wino czerwone, gdyż najlepiej symbolizuje ono krew (Por. Prz 23,31; Iz 63,3.6; Syr 39,26; Ap 14,20). Najstarsze świadectwa rabinackie, jak na przykład Rabin Yahuda (ok. 150 r. po Chrystusie) lub Rabin Yirmey (ok. 320 r. po Chrystusie), wymagają, aby do paschalnego posiłku używać wyłącznie wina czerwonego. Szerzej na ten temat, zob. J. JEREMIAS, *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, Paris 1972, s. 55.

⁴⁸⁶ P. BENOIT, *Les épis arrachés (Mt 12,1-8 et par.)*, w: *Exégèse et théologie*, t. 3, red. P. BENOIT, Paris 1968, s. 228-242.

typowego dla istniejących wówczas różnego rodzaju bractw i wspólnot. Egzegeci podkreślają w tej dziedzinie istnienie dwóch tradycji, które są do siebie równoległe. Kwestią, nad którą prowadzi się dyskusje jest również dzień, kiedy Chrystus spożył ten posiłek i data Jego męczeńskiej śmierci⁴⁸⁷. Według św. Jana Apostoła Chrystus został zabity w piątek, w godzinach popołudniowych 12 Nizan, na kilka godzin przed rozpoczęciem w Jeruzalem wieczerzy paschalnej. Gdyby tak było to Ostatnia Wieczerza, którą spożywał ze swoimi uczniami, a która odbyła się dzień wcześniej, nie mogłaby być wieczerzą paschalną. Synoptycy natomiast oraz św. Paweł opisują Ostatnią Wieczerzę jako prawdziwą ucztę paschalną, która została przygotowana według szczegółowych przepisów prawnych. Tak więc współczesna egzegeza biblijna i hipotezy wysuwane przez biblistów są podzielone. Jedni podkreślają, że ustanowienie Wieczerzy Pańskiej miało miejsce podczas prawdziwej żydowskiej wieczerzy paschalnej, inni wyrażają przekonanie, że miało to miejsce podczas uroczystego posiłku typowego dla braterskich wspólnot tamtej epoki (tzw. chabbourot)⁴⁸⁸.

Opisy ustanowienia sakramentu Eucharystii u synoptyków i św. Pawła pochodzą bądź z tradycji palestyńskiej (Mk 14,22-25 i Mt 26,26-29) lub antiocheńskiej (Łk 22,15-20 i 1 Kor 11,23-26) i sugerują paschalny kontekst Ostatniej Wieczerzy. W czasie uczty Chrystus „wziął chleb” (*ἔλαβεν ἄρτον*), a skoro był to pierwszy dzień praśników, to musiał to być chleb wypieczony z mąki pochodzącej z nowo zebranego zboża i bez jakichkolwiek dodatków. Jest więc bardzo prawdopodobne, że był to chleb z mąki pszennej, choć niektórzy⁴⁸⁹ twierdzą, że użyto wtedy mąki jęczmiennej, ale argumenty przez nich wysuwane nie są przekonujące⁴⁹⁰.

Warto przypomnieć, że wśród tych, którzy próbowali zmienić materię Eucharystii była grupa egipskich monofizytów z VI wieku których wspomina Jan Damasceński⁴⁹¹. Nazywano ich „barsanufianami” lub „semidalitami”. Zamiast chleba

⁴⁸⁷ A. JAUBERT, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957; C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «Lex orandi»*, Roma 1989, s. 162-163; J.P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, s. 372-433; J. RATZINGER – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. 2, Kielce 2011, s. 118-127.

⁴⁸⁸ X. LEON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982, s. 348-351.

⁴⁸⁹ Por. E. FOLEY, *From Age to Age. How Christians have celebrated the Eucharist*, Chicago 1991, s. 20; P. GARSNEY, *Cities, peasants and food in Classical Antiquity*, Cambridge 1998, s. 230.

⁴⁹⁰ P. PIETRUSIAK, *Materia Eucharystii w Kościele pierwszych wieków*, w: „RESOVIA SACRA. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” R. 18-20 (2011-2013), s. 47-63, tutaj s. 51.

⁴⁹¹ JAN DAMASCENSKI, *De haeresibus liber*, 86, PG 94, 756B.

używali oni podczas Eucharystii mąki (*σεμίδαλις*) w której maczano wilgotny palec i wkładano go do ust⁴⁹².

Dokonując teologicznej oceny sakramentologii koptyjskiej pod względem materii Eucharystii należy stwierdzić na podstawie znanych nam dzisiaj dokumentów, że prawie zawsze i wszędzie stosowano w niej chleb i wino, czyli produkty użyte przez Jezusa w Wieczerniku podczas Ostatniej Wieczerzy. Nieliczne wyjątki albo miały charakter przejściowy i zanikły stopniowo z biegiem czasu, albo były właściwe różnego rodzaju sektom, które ostatecznie oddzieliły się od Kościoła i z biegiem czasu przestały istnieć. Teologia koptyjska potwierdza, w sposób nie budzący żadnych wątpliwości, niezmienną tradycję, że Kościół w Egipcie pozostał wierny chrześcijańskiej Tradycji.

3.4. Różnorodność wymiarów sakramentu Eucharystii

Dokonując teologicznej oceny teologii koptyjskiej w dziedzinie Eucharystii trzeba podkreślić, że jest ona dla chrześcijan z Egiptu źródłem i szczytem ich chrześcijańskiego życia. We Mszy Świętej Kościół zmienia się ze wspólnoty ludzi w Ciało Chrystusa, świątynię Ducha Świętego i lud Boży. Boska Liturgia to największy sakrament, który ukazuje różne wymiary Bożej tajemnicy. I tak jest to misterium: uwielbienia i uświęcenia, dziękczynienia, odkupienia, Wcielenia, Nowej Paschy, tajemnicy Kościoła i szabat.

Teologia koptyjska zwraca uwagę, że w czasie sprawowania Mszy Świętej Kościół i jego członkowie wznoszą się do nieba, aby być ze swoim Boskim Oblubieńcem. Ziemia przemienia się w tym czasie w niebo, bo Bóg przychodzi ze swoimi aniołami na ziemię⁴⁹³.

3.4.1. Eucharystia – tajemnica uwielbienia i uświęcenia

Eucharystia jest tajemnicą uwielbienia i uświęcenia, dzięki niej ci, którzy przystępują do Stołu Pańskiego mogą bliżej poznać i pokochać Trójjedynego Boga, przyjmować Jego polecenia i wypełniać je.

⁴⁹² G. BAREILLE, *Barsaniens*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. II, Paris 1953, s. 429; Tenże, *Barsaniens*, w: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. VI, Paris 1953, s. 945.

⁴⁹³ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, Orange – California 2001, s. 8.

Eucharystia jest miejscem gdzie wierzący mogą rozpoznać Boga. Teologia koptyjska formułuje opinię, że aby zrozumieć powód, dla którego celebrowanie Boskiej Liturgii zajmuje najważniejsze miejsce w chrześcijaństwie, trzeba zrozumieć pojęcie „uwielbienia”. Prawdziwe „uwielbienie” to nie tylko praktykowanie niektórych ceremonii, śpiewanie hymnów, recytowanie modlitw, praktykowanie różnego rodzaju postów czy rytualnych obmyć, Uwielbienie to przede wszystkim uznanie Boga za największą Miłość ludzkości⁴⁹⁴. W uwielbieniu Bóg nie prosi człowieka o nic poza tym, by Go poznał, a kiedy stworzenie pozna swego Stwórcę, wtedy będzie mogło Go pokochać. „Bo miłości pragnę, nie ofiary, bardziej poznania Boga niż całopaleń” (Oz 6,6).

W Nowym Testamencie przyszedł do nas Wcielony Syn Boży, aby uczynić nas członkami w Jego Ciele i poznać rzeczywistość Ojca i Jego miłości przez Jego Syna. Eucharystia jest uwielbieniem, przez które Kościół wyraża Bogu swoją wdzięczność za wszystkie Jego dobrodziejstwa. Wieczerza Pańska jest uwielbieniem, przez które Kościół w imieniu całego stworzenia głosi chwałę Boga, a czyni to przez Chrystusa, z Chrystusem i w Chrystusie.

Msza Święta jest również tajemnicą uświęcenia. Każdy wierzący został przez Boga wezwany do świętości. Krótko przed swoją męką Chrystus modlił się za swoich uczniów: „Uświęć ich w prawdzie. Twoje słowo jest prawdą. Jak Ty posłałeś Mnie na świat, tak i Ja posłałem ich na świat. Ja za nich poświęcam siebie, aby i oni zostali uświęceni w prawdzie” (J 17,17-19).

Początek uświęcenia miał miejsce w czasie chrztu świętego, lecz przez Wieczerzę Pańską następuje coraz silniejszy z Nim związek. Chrześcijanin upodabnia się do Jezusa najpierw ukierunkowując się na Jego życie ziemskie, a potem Boże. Boska Liturgia przekształca chrześcijan w Chrystusa. Będąc pokarmem duchowym, prowadzi do upodobnienia się do Jezusa przez prawdę i miłość.

3.4.2. Eucharystia – tajemnica dziękczynienia

Pojęcie „Eucharystia” oznacza dziękczynienie. Dziękować znaczy uznawać, że wszystko jest łaską, czyli darem Boga. Na oznaczenie wszystkiego najlepiej nadają się chleb i wino, bez których nic nie jest możliwe. Są elementami samego życia. Oznaczają więc życie. Konsekrując chleb i wino Kościół wyraża sens natury danej człowiekowi,

⁴⁹⁴ Tamże, s. 10.

aby żył on dla Boga. Powodując w nas śmierć instynktu własnościowego, Eucharystia przeobraża świadomość człowieka w świadomość synowską⁴⁹⁵. Słowa o chlebie życia, które Jezus odnosi do samego siebie („Jam jest chleb życia”), należy najpierw rozumieć w sensie obrazowym, mianowicie jako wyrażenie na określenie jednorodzonego Syna Ojca (por. J 1,14), który ludziom przynosi nowe, boskie życie, aby mieli „je w obfitości” (J 10,10)⁴⁹⁶. Bóg w Eucharystii wynosi stworzenie ponad jego naturę, dając mu udział w swojej własnej⁴⁹⁷.

Kiedy przyjrzymy się życiu i działalności Jezusa z Nazaretu, będziemy mogli powiedzieć, że całe Jego życie było jednym, wielkim hymnem dziękczynienia składanym Bogu Ojcu. Nad Jeziorem Galilejskim tuż przed tym, jak rozmnożył chleb i ryby, Chrystus dziękował Ojcu w niebie za to, że może nakarmić głodnych ludzi i później, w Kafarnaum powiedzieć o chlebie dającym życie wieczne (J 622-59). „Jezus wziął chleby, odmówił modlitwę dziękczynną i rozdał siedzącym. Podobnie uczynił z rybami i rozdał ile kto chciał” (J 6, 11).

Pan Jezus ustanawiając Eucharystię, „(...) wziął chleb, pobłogosławił, połamał i dał im, mówiąc: «Bierzcie, to jest Moje ciało». Potem wziął kielich, po dziękczynieniu podał im i pili z niego wszyscy” (Mk 14,22-23). Chrystus, tak jak wszyscy Żydzi w czasie Paschy, dziękował Bogu Ojcu za stworzony świat, za powołanie Abrahama na ojca narodu wybranego, za wyzwolenie Żydów z niewoli egipskiej i podarowanie ziemi „mlekiem i miodem płynącej”. Jezus dziękował także za swoich uczniów, za możliwość głoszenia Dobrej Nowiny i za to, że spełni wolę Ojca, składając siebie w ofierze za nas na ołtarzu krzyża. Składał dziękczynienie, przyjmując jednocześnie cierpienie, zniewagi i śmierć. To właśnie wyraża słowo „Eucharystia” — dziękczynienie. Jest to pełne bezinteresownej miłości dziękczynienie Chrystusa, że może wypełnić wolę Ojca i odkupić ludzi.

3.4.3. Eucharystia – tajemnica odkupienia

Teologia koptyjska podkreśla odkupienczy wymiar Eucharystii. Tadros Y. Malaty zauważa, konieczność złożenia przez Chrystusa krwawej ofiary w celu odkupienia ludzkości⁴⁹⁸. Ofiara krzyża była konsekwencją ludzkiego grzechu, który

⁴⁹⁵ F. VARILLON, *Krótki zarys wiary*, Kraków 1991, s. 46.

⁴⁹⁶ L. SCHEFFCZYK, *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984, s. 279.

⁴⁹⁷ Por. M. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970, s. 168.

⁴⁹⁸ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 19.

spowodował grzech i śmierć człowieka. Prawo Mojżeszowe wymagało złożenia krwawej ofiary bo „bez przelania krwi nie ma odpuszczenia” (Hbr 9,22)⁴⁹⁹.

Wszystkie symbole Starego Testamentu były tylko zapowiedzią unikalnej Ofiary, to znaczy ofiary krzyżowej, którą Chrystus - Baranek Boży poniósł za nasze grzechy i nieposłuszeństwo. Zapłacił za to cenę życia. Tylko On mógł odkupić ludzkość, spłacić za nas zaciągnięty dług i zapewnić nam życie wieczne.

Cierpienie Chrystusa, Jego przelana na krzyżu krew, to ofiara wyjątkowa. Po pierwsze dlatego, że była to jedyna taka ofiara, w której „ofiara” ofiarowuje swoją wolą siebie samego swemu Ojcu⁵⁰⁰. Dzięki swojej żarliwej miłości Chrystus wyraził swoje absolutne posłuszeństwo względem Ojca. Wybrał śmierć jako najwyższy wyraz posłuszeństwa. Po drugie: w Eucharystii najwyższy kapłan nie jest człowiekiem cierpiącym za własne grzechy. Arcykapłani żydowscy składali krwawą ofiarę w ofierze za popełnione grzechy własne i ludu. Tymczasem Chrystus nie popełnił żadnego grzechu i zamiast krwi zwierząt przelewa własną krew, aby złożyć jedyną i niepowtarzalną ofiarę, której nie trzeba będzie powtarzać. Ofiara krzyża jest wyjątkowa. Teologia koptyjska podkreśla doskonałe posłuszeństwo Jezusa i zgodę na to, że ma być zabitym Barankiem. Ofiara krzyża tworzy jedno odkupieńcze działanie Boga, chociaż zostało wypełnione w wielu etapach. Dla naszego zbawienia Syn Boży stał się człowiekiem, przyjął chrzest w Jordanie, był kuszony przez diabła, cierpiał, został ukrzyżowany, umarł, został pogrzebany, zmartwychwstał i wstąpił do nieba. Te etapy są jednym integralnym, odkupieńczym działaniem i nie mogą być odizolowane od siebie.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski podkreśla, że Chrystus nadal działa poprzez swój Kościół. To Kościołowi zlecił uobecnianie złożonej przez siebie ofiary mocą Ducha Świętego: „To jest Moje ciało, które za was będzie wydane” (Łk 22,19), „Ten kielich, to Nowe Przymierze w Mojej krwi, która za was będzie wylana” (Łk 22,20). Dlatego starożytny Kościół na określenie ofiary używa dwóch greckich słów: *θυσία* -

⁴⁹⁹ J. DE WATTENVILLE, *La sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel 1966; O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium. Zur morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets*, Graz-Wien-Köln 1968; H. MOLL, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln 1975; R. J. DALY, *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*, Washington 1978; TENŽE, *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, London; O. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg i. B. 1979; K. GAMBER, *Sacrificium Missae: zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Regensburg 1980.

⁵⁰⁰ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. s. 21.

thusia (kopt. - **ⲑⲩⲭⲓⲁ**) Kor 4,1; 4,2; 10,7; 18,16.17; 31,3; 32,2; 41,2; 52,4⁵⁰¹ i *πρόσφορα* - *prophora* (*oblatio*) Kor 36,1; 40,2.4. Św. Paweł wyraźnie sugeruje, że Eucharystia jest „ofiara”, kiedy przeciwstawia „stół Pański” i „stół demonów” (1 Kor 10,20-21). Również sobory ekumeniczne i pierwsi ojcowie Kościoła nauczali, że Eucharystia jest prawdziwą ofiarą.

Ofiara jest oddaniem Panu Bogu rzeczy materialnej przez specjalny akt, przez który kapłan, w imieniu całej wspólnoty, składa w celu przebłagania Boga za grzechy. W ofierze istnieje czynnik złożenia daru widzialnego (*oblatio*)⁵⁰².

Teologia koptyjska wskazuje na związek Eucharystii z ofiarą, którą złożył Chrystus na Kalwarii. Na krzyżu Chrystus fizycznie przelał swoją krew. Jego ofiara jest jednak zupełnie inna niż ofiary starotestamentalne. Ofiara nie została zakończona z chwilą śmierci na Kalwarii, bo wówczas Jezus nie mógłby nas wprowadzić do nieba. Ofiara Chrystusa jest wiecznie żywa, jest obecna w Jego Kościele i uobecniata podczas Eucharystii⁵⁰³. Na Kalwarii Boże Słowo przemówiło poprzez przelanie własnej krwi⁵⁰⁴. Dlatego w Boskiej Liturgii Duch Święty pobudza ludzkie serca, aby wierzący w Chrystusa mogli usłyszeć to Boże Słowo i przypominać sobie o złożonej dla naszego zbawienia ofierze. Dzięki mocy Ducha Świętego możemy cieszyć się jednością z Chrystusem ukrzyżowanym i odpowiadać na Jego miłość poprzez słuchanie Słowa Bożego.

Teologiczna myśl Kościoła koptyjskiego zauważa, że Chrystus nie jest obecny w Eucharystii statycznie, ale dynamicznie⁵⁰⁵. Dlatego nie możemy patrzeć na nasze odkupienie jako na coś, co wydarzyło się w przeszłości, ale jako coś, co wciąż trwa. Eucharystia jest tajemnicą nieustannego ofiarowania się Chrystusa, który jest obecny w ustanowionym przez siebie sakramencie. W ten sposób w Eucharystii dokonuje się nieustanne dzieło zbawienia poprzez uobecnianie ofiary z Kalwarii, a historia zbawienia obejmuje kolejne pokolenia.

Eucharystia w teologii koptyjskiej jest żywą anamnezą. O ile ofiary Starego Testamentu były tylko symbolami Kalwarii i Eucharystii i polegały zasadniczo na zniszczeniu ofiary, o tyle ofiara Chrystusa jest wyjątkowa, ponieważ Jego zmartwychwstanie jest znakiem przyjęcia przez Boga Ojca złożonej przez Niego ofiary.

⁵⁰¹ *Thusia* jest typowym pojęciem używanym w LXX na określenie ofiar. Zob. np. Kpł 2,1.

⁵⁰² T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 21.

⁵⁰³ Tamże, s. 23.

⁵⁰⁴ N. LASK, *His Presence in the World*, Dayton 1968, s. 113.

⁵⁰⁵ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 23.

W Eucharystii Chrystus pozostał z nami w swoim Ciele i Krwi, czyli w tajemnicy swojej śmierci, zmartwychwstania i wniebowstąpienia jako żywe upamiętnienie (anamneza), działając dalej w naszym życiu.

3.4.4. Eucharystia – uczta Nowego Przymierza

Koptyjska myśl teologiczna podkreśla kolejny wymiar Eucharystii jakim jest uczta Nowego Przymierza. Boska Liturgia jest znakiem miłości Chrystusa, który kochając ludzi stał się dla nich pokarmem⁵⁰⁶. Przez tajemnice Wcielenia przyjął ludzkie ciało, a Msza Święta jest przedłużeniem Jego Wcielenia. Dla wierzących Wieczera Pańska jest uczta, podczas której nie tylko przyjmują pokarm Słowa, ale również świętują Nowe Przymierze, zapowiedź ostatecznych zaślubin ze Słowem⁵⁰⁷.

Chrystus podczas sprawowanej w jerozolimskim Wieczerniku Ostatniej Wieczery kielich nazywa „Nowym Przymierzem” (Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Było to nawiązanie do obrzędu zawarcia przymierza pod znajdującą się w Egipcie Górą Synaj. Jezus ustanowił w Wielki Czwartek nowy obrzęd, który będzie od tamtej chwili świętowaniem Nowego, właśnie zawieranego Przymierza. Zawarcie przymierza zawsze było związane ze złożeniem Bogu ofiary.

Chrystus, Wcielony Syn Boży, przyszedł wypełnić, a nie zniszczyć stare przymierze. Ustanowił nowe przymierze, które zapowiadali prorocy, a które przewyższało wszystkie przymierza Starego Testamentu.

Tadros Y. Malaty podkreśla, że przymierze ustanowione przez Chrystusa ma trzy charakterystyczne elementy. Po pierwsze mówi o prawach i obowiązkach obu stron przymierza: Boga i człowieka. Eucharystia, czyli Ofiara Krzyża, łączy stare przymierza z nadchodzącą chwałą. Wszystkie warunki Starego Przymierza między Bogiem a człowiekiem zostały spełnione w Eucharystii, w której zrealizowały się Boże obietnice. Wcielony Mesjasz, ofiarując za nas samego siebie, obdarzył ludzkość życiem wiecznym⁵⁰⁸. W Boskiej Liturgii spotykamy się z objawiającym nam swoją boską

⁵⁰⁶ Tamże, s. 28-32.

⁵⁰⁷ H.J.KLAUCK, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster–Aschendorf 1982; K. GAMBER, *Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche*, Regensburg 1986; B. KOLLMANN, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990; M. KLINGHARDT, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996; E. LAVERDIERE, *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegavile 1996; A. MC'GOWAN, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.

⁵⁰⁸ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 33-34.

miłość Stworzycielem i Jego planem zbawienia człowieka. Eucharystia głosi chwałę, która jest przygotowana dla człowieka. Ukazuje Boga, który jest dobrym Pasterzem i kochającym Ojcem dla swoich dzieci. Drugim elementem Nowego Przymierza jest przelanie krwi ofiarnej. W czasach Starego Testamentu ofiara była elementem kluczowym. W Starym Przymierzu krew zwierzęca zastępowała krew ludzką. W uczcie Nowego Przymierza Pan Jezus ofiaruje swoją własną świętą krew, podając swoim uczniom kielich Bożego serca. Dzięki temu Ci, którzy piją Jego kielich stają się Jego braćmi i tworzą Jego Kościół⁵⁰⁹. Teologia koptyjska za św. Pawłem Apostołem przypomina, że w Boskiej Liturgii poprzez spożywanie Ciała i Krwi Pana wchodzimy we wspólnotę z Chrystusem. Uczta Nowego Przymierza polega na spożywaniu Ciała Pańskiego i piciu z kielicha. Jest to uczta, która głosi jednocześnie śmierć Pańską i wyznaje Jego przyjście na końcu czasów. Trzecim charakterystycznym elementem jest fakt, że Eucharystia, uczta pojednania, jest prawdziwą i Nową Paschą⁵¹⁰.

3.4.5. Eucharystia – prawdziwa Pascha

Przed powstaniem chrześcijaństwa były trzy rytualne posiłki, ale tylko jeden z nich miał wymiar ofiarny i sakramentalny, pozostałe były po prostych posiłkach. Pierwszym posiłkiem była kolacja szabasowa spożywana w piątkowy wieczór. W ten dzień żydowskie rodziny gromadziły się przy stole. Szabat witało się w judaizmie płomieniem świec. Zapalając świece, pani domu błogosławiła sobotę, a następnie światło. Według zwyczaju, podczas zapalania i błogosławieństwa pani domu wykonywała trzy okrężne ruchy rękami nad płomieniami świec. Gest ten miał symbolizować przyjęcie szabatu przez umysł, ciało i duszę człowieka. Po rycie błogosławieństwa światła stawiano kielich na wino, nad którym gospodarz odmawiał *kidusz* – błogosławieństwo nadchodzącego szabasu. Wino do kolacji szabasowej musiało być koszerne, słodkie i czerwone. Tradycja judaistyczna dopuszcza również sok z winogron. Wino jest symbolem radości. Po odmówieniu *kiduszu* rozpoczynał się właściwy posiłek. Sprawowana przez Jezusa Ostatnia Wieczerza nie była więc z całą pewnością kolacją szabasową⁵¹¹.

⁵⁰⁹ Tamże, s. 34.

⁵¹⁰ J. DROZD, *Ostatnia wieczerza, nowa Pascha*, Katowice 1977.

⁵¹¹ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 35-36.

Drugim rodzajem rytualnego posiłku był tzw. *Habourah*, czyli posiłek spożywany w gronie przyjaciół. Przybierał on formę bankietu i związany był z pewnymi okolicznościami jak np.: zaręczynami, weselami, obrzezaniem. Posiłek ten dotyczył wydarzeń związanych z życiem religijnym lub wydarzeniami świeckimi. Ostatnia Wieczerza nie była więc tego rodzaju posiłkiem.

Zupełnie wyjątkowym posiłkiem była pascha, będąca zarówno ofiarą jak i obrzędem starotestamentalnym. Pascha żydowska obchodzona była czternastego dnia miesiąca nisan. Pascha była pamiątką wyzwolenia Izraelitów z ucisku niewoli egipskiej. Jednym z jej elementów była krew baranka, którą spryskane były odrzwia, podkreślając charakter zbawczy, ponieważ w Starym Testamencie anioł mściciel omijał domostwa oznaczone i chronione tą krwią. Żydowskie święto paschy upamiętnia wszystkie wielkie dzieła Boże dokonane w ciągu historii narodu wybranego, a więc: wyzwolenie z rąk nieprzyjaciół, przymierze na Górze Synaj, opiekę jakiej doświadczali Izraelici w czasie wyjścia z Egiptu i po wyjściu do Ziemi Obiecanej. Każdego roku pascha była wielkim wydarzeniem dla Izraelitów. Święto to było czymś więcej niż tylko wspomnieniem wydarzeń z historii Izraela. Pascha była pamiątką, dzięki której dawne zdarzenia stawały się rzeczywistością.

Wieczerza paschalna rozpoczynała się od zapalenia przez panią domu dwóch świątecznych świec, symbolizujących stworzenie mężczyzny i kobiety oraz od śpiewu dziękczynnej modlitwy przypominającej, czym jest paschalna uczta. Po śpiewie Kiduszu uczestnicy pili pierwszy kielich wina zwany symbolicznie *wyprowadzę - hoceti*. Następnie miało miejsce rytualne obmycie rąk i spożywanie warzyw. Warzywa, wcześniej wymoczone, symbolizują odrodzenie i żywotność Izraela, który niejednokrotnie gorzko płakał w niewoli egipskiej⁵¹². Po spożyciu warzyw następował obrzęd przełamania jednej z trzech mac. Mace wypiekane były z mąki jęczmiennej, pszennej lub z prosa w kształcie placków o średnicy ok. 25 cm i grubości 2 cm. Jedną część macy chowano do woreczka jako afikoman, a drugą spożywano. Następnie dzielono się pozostałymi dwiema macami zwanymi w judaizmie „chlebem niedoli”. Po tym obrzędzie następowała modlitwa za chleb: „Błogosławiony jesteś, Panie wszechświata, który dałeś nam chleb, owoc ziemi”. W tym miejscu Chrystus dodał słowa: „Bierzcie i jedzcie to jest Moje ciało”. Następnym elementem paschy była *haggada*, czyli opowiadanie o wyjściu z Egiptu poprzedzona przez cztery pytania,

⁵¹² B. GREENBERG, *How to Run a Traditional Jewish Household*, New York – London – Toronto 1998, ss. 398-442.

zadawane z reguły przez najmłodszych uczestników uczty paschalnej⁵¹³. Po hagadzie śpiewano pierwszą część *Hallelu* (Ps 113,1-8) i wypijano drugi kielich wina zwany w tradycji *wyratuję / wybawię - hicalti*. W tej części miał miejsce obrzęd błogosławienia wina: „Błogosławiony jesteś, Panie nasz, Boże wszechświata, który stworzyłeś owoc wina”. W czasie Ostatniej Wieczerzy Chrystus w tym momencie podawał kielich apostołom mówiąc do nich: „Pijcie z niego wszyscy, to jest Moja krew”. Po wypiciu drugiego kielicha następowała właściwa uczta paschalna. Drugi raz dokonywano rytualnego obmycia rąk, kolejny raz odmawiano błogosławieństwo nad chlebem; zjadano gorzkie zioła oraz macę z nimi i przystępowano do wieczerzy, gdzie spożywano wcześniej przygotowanego baranka. Po tym wydarzeniu wypijano trzeci kielich wina zwany *gaalti – wybawię*⁵¹⁴. Tradycja judaistyczna nakazywała zaprosić na ucztę proroka Eliasza. Kończąc pachę, która według Talmudu powinna się zamknąć przed godziną 24.00, wypijano czwarty kielich wina zwany *lakachti – wezmę*. Późniejsza tradycja wskazuje jeszcze na piąty kielich, który wypijano ku czci Eliasza. Uczestnicy żegnali się i do dziś tak czynią, słowami: Na przyszły rok – w Jerozolimie⁵¹⁵.

Eucharystia jest Nową Paschą. Jezus ostatni posiłek ze swoimi uczniami spożył wtedy, kiedy Żydzi obchodzili Paschę, czyli pamiątkę wyjścia z niewoli egipskiej. W tradycji judaistycznej wyzwolenie narodu wybranego z niewoli egipskiej było zapowiedzią faktu, że Bóg weźmie swój lud w posiadanie i on będzie Jego własnością. Wielu Żydów rozumiało tę obietnicę dosłownie i odnosiło do swoich czasów. Tymczasem starotestamentalni prorocy przypominali, że chodzi o duchową przemianę narodu. Właśnie w dniu Paschy Pan Jezus dokonuje obrzędu, który stanowi wypełnienie tej zapowiedzi. Wcześniej poleca swym uczniom przygotować wieczerzę paschalną. Chrystus zachowuje się jak ojciec rodziny, który czuje się odpowiedzialny za wypełnienie nakazów prawa i tradycji. Dlatego posyła Piotra i Jana, by przygotowali paschę. Święty Łukasz krótko podsumowuje to polecenie: „Poszli więc, znaleźli wszystko tak, jak im powiedział, i przyrządzili Paschę” (Łk 22,13).

Warto odnieść się w tym momencie do jednego z najwcześniejszych pozabiblijnych tekstów, w których Eucharystia jest nazywana Paschą. Tekstem tym jest judeochrześcijański apokryf *Epistula Apostolorum*, czyli *List Apostołów*. Dokument ten

⁵¹³ *Hagada na Pesach*, Los Angeles – Toledo 2007.

⁵¹⁴ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 36.

⁵¹⁵ N. LAUFER, *Leading the Passover Journey*, Vermont 2005.

datowany jest na połowę drugiego wieku po Chrystusie i powstał prawdopodobnie w Egipcie⁵¹⁶. Teologia Listu odpowiadała na powstające spory chrystologiczne i podkreśla bardzo mocno realność człowieczeństwa Jezusa, jak i Jego pełną boskość. Rozdział piętnasty zawiera bardzo interesujący tekst dotyczący Eucharystii. Zachowany jest tam fragment, w którym zmartwychwstały Chrystus miałby mówić do swoich uczniów: „(...) »Wy sprawujcie pamiętkę mojej śmierci, ilekroć nastanie czas Paschy. Jednego więc z was wtrąca do więzienia z powodu mego imienia. Będzie on się smucił i trapił, że urządziliście Paschę, kiedy on przebywa w więzieniu i jest z dala. Smucić się będzie, że nie mógł sprawować Paschy razem z wami. Ja pošlę bowiem mą moc w postaci anioła Gabriela i otworzą się drzwi więzienia. On wyjdzie, przyjdzie do was, spędzi noc czuwając z wami (i) pozostanie przy was aż kogut zapieje. Jeśli zaś kiedykolwiek powtórzycie wspomnienie tego, co wydarzyło się ze mną, i moją miłością (to) znowu wtrąca go do więzienia na świadectwo. A gdy on wyjdzie stamtąd, (będzie) głosił o tym, co przekazałem wam«. Rzekliśmy Mu: »Panie, czy nie zachodzi potrzeba, abyśmy znowu ujęli kielich i pili?» Rzekł nam: »Tak, trzeba (tak czynić) aż do dnia, w którym przyjdę z tymi, co umarli za mnie«”⁵¹⁷.

Określenia Boskiej Liturgii, występujące z przytoczonym tekście, to przede wszystkim: Pascha, pamiętka śmierci Jezusa, sprawowanie pamiętki, wnoszenie i picie kielicha. Nietrudno zauważyć, że pochodzą z Ewangelii lub listów św. Pawła.

3.4.6. Eucharystia – tajemnicą Kościoła

Teologia koptyjska odwołuje się do greckiego teologa Christosa Androutsosa, który pisze o Kościele jako o centrum i narzędziu odkupieńczej działalności Chrystusa. Teolog ten podkreśla, że założony przez Chrystusa Kościół nie jest niczym innym jak tylko kontynuacją i rozszerzeniem Jego proroczej, kapłańskiej i królewskiej mocy. Kościół i jego Założyciel są ze sobą ściśle związani. Kościół jest „Chrystusem z nami”⁵¹⁸. Możemy powiedzieć, że ten, kto widzi Kościół taki, jaki jest, widzi samego

⁵¹⁶ Został napisany w języku greckim, ale zachował się w tłumaczeniu koptyjskim (niekompletnym), etiopskim oraz we fragmentach w tłumaczeniu łacińskim. Wersja koptyjska pochodzi bezpośrednio z oryginału greckiego, wersja etiopska powstała z przekładu arabskiego, co do którego nie ma pewności, czy opierała się na oryginale. *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, *Ewangelie Apokryficzne*, pod red. M. STAROWIEYSKIEGO, Lublin 1980, s. 520–521.

⁵¹⁷ Wersja koptyjska: tłum. A. DEMBSKA, W. MYSZOR; wersja etiopska: tłum. S. KUR, obie wersje w: *Apokryfy Nowego Testamentu...*, s. 520 n. Tamże znajduje się bibliografia dotycząca *Listu Apostołów*, s. 696–698.

⁵¹⁸ C. ANDROUTSOS, *Dogmatic Theology*, Athens 1907, s. 262-265.

Chrystusa. Kościół bowiem jest sakramentem Chrystusa. Dlatego, mówiąc i myśląc o Kościele, należy mieć na uwadze jego wymiar sakramentalny i widzieć go jako Ciało Chrystusa tj. Eucharystię⁵¹⁹.

Kościół rozumiany jako instytucja, jakkolwiek ważna, jest drugorzędna w stosunku do życia sakramentalnego⁵²⁰. Eucharystia jest centrum życia Kościoła, ale była też przyczyną wielu herezji. Dzięki Eucharystii Kościół cieszy się swoją jednością z Chrystusem i istnieje jako jego żywe ciało. Eucharystia jest ofiarą Chrystusa, ale także jest ofiarą Kościoła. Chrystus żyje w swoim Kościele, który z Jego polecenia kontynuuje dzieło uświęcenia. Eucharystia jest ofiarą samego Chrystusa, który jest Najwyższym Kapłanem i Ofiarą⁵²¹.

Jak twierdzi Alexander Schmemmann wszystko co dotyczy Eucharystii, dotyczy również Kościoła, wszystko co dotyczy Kościoła – dotyczy Eucharystii i tłumaczy się obopólną więzią⁵²². Eucharystii i Kościoła nie można rozpatrywać w oderwaniu od innych sakramentów, które razem wzięte przyczyniają się do budowania Ciała Chrystusowego – Kościoła (Ga 3,27). Boska Liturgia określona została przez św. Dionizego Areopagitę jako „Sakrament nad sakramentami”⁵²³. Jest ona tym misterium, bez którego, nie ma Kościoła i bez którego inne sakramenty pozostałyby niedopełnione.

3.4.7. Eucharystia – nowy szabat

Termin *szabat* (שַׁבָּת) pochodzi z języka hebrajskiego i oznacza odpoczynek. Dzień ten miał wielkie znaczenie dla samego Boga skoro w Dekalogu przykazał: „Pamiętaj o dniu szabatu, aby go uświęcić. Będziesz pracował przez sześć dni i wykonywał wszystkie swoje prace. Ale siódmy dzień jest szabatem dla Pana, twego Boga. Nie będziesz wykonywał żadnej pracy ani ty, ani twój syn, ani twoja córka, ani twój sługa, ani twoja służebnica, ani twoje bydło, ani przybysz, który przebywa w twoim domu. Gdyż w ciągu sześciu dni Bóg uczynił niebo, ziemię, morze i wszystko, co w nich jest. Ale siódmego dnia odpoczął. Dlatego Pan pobłogosławił dzień szabatu i go poświęcił” (Wj 20,8-11). Z lektury ksiąg Starego Testamentu widzimy, że gdy

⁵¹⁹ Tamże.

⁵²⁰ T. WARE, *Orthodox Church*, ed. Penguin 1993, s. 246.

⁵²¹ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 40-41.

⁵²² A. SCHMEMANN, *Eucharystia – Misterium Królestwa*, Białystok 1997, s. 168.

⁵²³ DIONIZY AREOPAGITA, *O hierarchii kościelnej*, w: *Dzieła Świętego Dionizjusza Areopagity*, Kraków 1932, s. 196.

ludzie pragnęli powrócić do Boga, czytali najpierw Biblię i świętowali szabat czyli „Dzień Pański”, który jest wcześniejszy niż spisane prawo.

Kiedy na Górze Synaj Izrael otrzymał Dekalog, znalazło się w nim przykazanie nakazujące świętowanie szabatu. Chrystus nie przyszedł na świat po to, aby zmienić prawo, ale je dopełnić: „Nie myślcie, że przyszedłem unieważnić Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem unieważnić, ale dopełnić” (Mt 5,17). Autor *Listu do Kolosan* podkreśla jednak: „Nich więc nikt was nie osądza z powodu jedzenia i picia, czy też świąt nowiu lub szabatów. To wszystko jest cieniem rzeczy, które mają nastąpić, rzeczywistością zaś jest Chrystus” (Kol 2,16-17). Św. Paweł nigdy nie lekcewał szabatu, nakazywał go wypełniać, ale w jego najgłębszym znaczeniu, poprzez rzeczywistość, którą jest sam Chrystus.

Kościół koptyjski zaleca przestrzeganie szabatu swoim wiernym, ale mówi o prawdziwym szabacie, a nie tylko jego cieniu czy symbolu. Dlatego Kościół gromadzi swoich wiernych przy ołtarzu ofiarowując w Jezusie Chrystusie jedyną akceptowalną Ofiarę Bogu. Chrześcijanie mają obowiązek przestrzegania szabatu, ale nie z lenistwem jak to czynili faryzeusze, którzy skupiali się często na sprawach trywialnych, a zabraniali wielu dzieł koniecznych, a nawet czynienia miłosierdzia. Chrześcijanie przyjmują Pana Jezusa, który jest naszym Szabatem i Odpoczynkiem. Faryzeusze chcieli, aby Chrystus żył według ich zawężonej i bardzo ograniczonej koncepcji szabatu. Jezus nie był jednak niewolnikiem szabatu, ale jego Panem. Teraz, dzięki obecności Chrystusa w Kościele, każda Eucharystia mówi, że obchodzimy szabat nie jako cień, ale jako przyrzeczenie wiecznego szabatu w niebie.

Kościół koptyjski docenia szabat, ale świętuje niedzielę i to w tym dniu sprawowana jest Eucharystia⁵²⁴. Każdego tygodnia Kościół koptyjski obchodzi cotygodniową Paschę, mając na uwadze zmartwychwstanie swego Pana, praktykując z radością zmartwychwstanie w swoim życiu na ziemi, czekając na zmartwychwstanie w przyszłości. Św. Paweł mówi. „Ile razy bowiem spożycie ten chleb i pijecie kielich, śmierć Pana głosicie, aż przyjdzie” (1Kor 11,26). W cotygodniowej Eucharystii chrześcijanie obchodzą radosne święto Paschy. Święto, które ma wyzwalać wierzących w Chrystusa światłość i uwalniać od smutku⁵²⁵. Eucharystia jest bowiem zwycięstwem nad śmiercią, bo jest świętowaniem zmartwychwstania Jezusa Chrystusa⁵²⁶. W każdą

⁵²⁴ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 47.

⁵²⁵ A. SCHMEMANN, *Great Lent: Journey to Pascha*, New York 1997, s. 51-52.

⁵²⁶ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 47-48.

niedzielę chrześcijanie obchodzą nowy szabat przez czynny udział w Wieczery Pańskiej, która jest Nową Paschą i przez przyjęcie Komunii Świętej czyli Eucharystii. W tradycji prawosławnej Eucharystia zachowała swój świąteczny i radosny charakter. Przede wszystkim jest to sakrament przyścia Chrystusa i jego obecności wśród Jego uczniów i dlatego jest to celebrowanie - w bardzo realnym sensie - Jego Zmartwychwstania⁵²⁷.

W Kościele koptyjskim niedziela nazywana jest „Moim szabatem”, „Dniem Pańskim” oraz „dniem Kyriake”. Termin *Kyriak* oznacza dzień „który Pan uczynił”. Jest to dzień Boży, w którym niebiański Król weźmie nasze serca w posiadanie boskiego Cesarza⁵²⁸.

Szabat, czyli siódmy dzień lub ostatni dzień tygodnia, ma w teologii koptyjskiej również znaczenie eschatologiczne. Odnosi się bowiem do końca tego świata. W Starym Testamencie istniał nakaz świętowania tego dnia i przeznaczenia go na odpoczynek i na uwielbienie Stwórcy. Takie postępowanie umożliwiało „podniesienie” ludzkich serc do nieba. W Nowym Przymierzu wierzący otrzymują obietnicę życia wiecznego i odziedziczenia Królestwa Bożego. Chrześcijanie nie świętują już siódmego dnia, ale ósmego, obchodząc w niedzielę pamiątkę zmartwychwstania. Niedziele nazywają pierwszym dniem, w którym witają pozostałe dni ziemskiego czasu, aby wejść do nowego ósmego dnia, który jest powyżej tego ludzkiego czasu.

Dlatego ósmego dnia po narodzinach noworodek musi zostać obrzezany. Liczba osiem ma znaczenie eschatologiczne, dlatego ósme błogosławieństwo jest obietnicą otrzymania Królestwa Niebios (Mt 5,10). Z tego powodu Kościół celebrowanie Eucharystię w ósmym dniu tygodnia, czyli w niedzielę, wkraczając w ten sposób do świata, który ma dopiero nadejść, otwierając bramy niebios, dzięki swojej komunii z niebiańskim Oblubieńcem. John Meyendorff zauważa, że zwyczaj celebrowania Eucharystii na co dzień jest stosunkowo nową praktyką zarówno w Kościele Wschodnim jak i Zachodnim. Zwyczaj ten, jego zdaniem, nigdy nie rozpowszechnił się jednak na Wschodzie, dlatego Kościół prawosławny nie zobowiązuje swoich kapłanów do codziennego celebrowania liturgii⁵²⁹.

Święty Justyn, pisząc do pogan o pierwszym dniu tygodnia, nazywa go „dniem słońca”. Pisze tak wygłaszając swoje proroctwo, bo przecież w tym dniu Prawdziwe

⁵²⁷ Tamże, s. 48.

⁵²⁸ Tamże.

⁵²⁹ J. MEYENDORF, *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*, New York 1981, s. 69-70.

Słońce zaświeciło przez tajemnicę zmartwychwstania. To właśnie w pierwszym dniu dzieła stworzenia pojawiło się światło⁵³⁰.

3.5. Interkomunia i intercelebracja

W Kościele koptyjskim, podobnie jak i w innych Kościołach prawosławnych, zasady interkomunii są bardzo restrykcyjne: duchowni prawosławni nie udzielają sakramentów wiernym nieprawosławnym, zaś wiernym prawosławnym nie wolno przystępować do sakramentów w żadnym innym Kościele. Wynika z tego, że katolicy są otwarci na prawosławie tylko w teorii, bo musieliby łamać zasady Kościoła prawosławnego. Wzajemne udzielanie Komunii św. (interkomunia) nie jest najwyższym stopniem łączności eucharystycznej, tylko wspólne sprawowanie Eucharystii (intercelebracja). Obecnie jest ona możliwa tylko w Kościołach protestanckich; w Kościele katolickim i prawosławnym nie ma żadnej możliwości wspólnego sprawowania jednej liturgii Eucharystii z innymi wyznaniem. Intercelebracja pozostaje więc odległym celem ekumenicznego dialogu.

Z teologicznego punktu widzenia interkomunia rozumiana jako wspólne „łamanie chleba” między tymi, którzy należą i nie należą do Kościoła nie jest możliwa. Niemniej jednak współcześnie wiemy lepiej niż kiedykolwiek, że nikt nie zna granic Chrystusowego Kościoła. Nikt też nie może ograniczać lub wytyczać granic usprawiedliwiającej roli Jezusa Chrystusa. Nawet najbardziej tradycyjna teologia uczy, że w niektórych wypadkach Chrystus i jego uświęcająca moc przejawia się w sakramentach innych Kościołów.

Współczesna teologia powinna odejść od terminu „interkomunii”, ponieważ jest on nie tylko nieodpowiedni ale również mylący. Interkomunia nie jest i nie będzie możliwa. Chrześcijanie powinni starać się tylko i wyłącznie o Komunię. Dlatego wszyscy chrześcijanie powinni prosić Boga aby zabrał im zamknięte serca i otworzył na innych chrześcijan, z którymi będą mogli wspólnie przyjmować Komunię. Wydaje się, że istota problemu nie leży nawet w samej teologii.

⁵³⁰ T. Y. MALATY, *Christ in the Eucharist*, s. 51.

4. Jedność Kościoła a spowiedź

Skutkiem sakramentów chrztu i bierzmowania jest uświęcenie i odnowienie człowieka oraz odpuszczenie grzechu pierwородnego i grzechów uczynkowych. Pokuta jest powrotem do ideału chrztu i bierzmowania oraz spotkaniem z przebaczącym i miłosiernym Jezusem.

4.1. Lecznicy wymiar spowiedzi

Skutki misterium pokuty są z reguły mniejsze niż te, które otrzymuje człowiek w misterium chrzcielnym. Jeden i drugi sakrament odnawia i uświęca wnętrze człowieka, ale w chrzcie zgładzone zostają wszystkie grzechy bez jakiegokolwiek zadośćuczynienia. W sakramencie spowiedzi potrzebne jest zadośćuczynienie. Jest on więc czymś mniejszym od misterium chrztu.

Zarówno w Kościele katolickim jak i koptyjskim przy udzielaniu chrztu świętego Kościół nie wykonuje swojej władzy jurysdykcyjnej jak ma to miejsce w przypadku misterium pokuty. Chrzest i bierzmowanie są ważniejsze od sakramentu pokuty również ze względu na otrzymywany w obu misteriach sakramentalny charakter. Teologia koptyjska podkreśla, że chociaż pokuta wydaje się z pozoru pewnym rodzajem kary, to jednak nie jest ona żadnym rodzajem zemsty za popełnione grzechy czy spłacenie długu. Sakrament ten ma wymiar korygujący, leczniczy i pouczający. Ma na celu uleczenie grzesznika z jego grzesznych nawyków, ma ukazać mu szkodliwość grzechu dla jego życia duchowego i nakłonić go do porzucenia grzesznych przyzwyczajęń. Przykładami koptyjskiej pokuty są dodatkowe okresy postu, pokłony lub czasami odkładanie na pewien okres czasu możliwości przyjmowania Ciała Pańskiego. Kościół koptyjski podkreśla leczniczy wymiar omawianego misterium. Pokuta ma być duchowym lekarstwem.

4.2. Odpusty

Dokonując teologicznej oceny sakramentologii koptyjskiej trzeba zaznaczyć, że przy omawianiu sakramentu pokuty Ortodoksyjny Kościół Koptyjski poddaje ostrej krytyce katolickie nauczanie na temat odpustów, a zwłaszcza praktykę ich rzekomego sprzedawania. Odpusty, zdaniem koptyjskich teologów „zazwyczaj nie są przyznawane

za darmo, ale często są sprzedawane za pieniądze!”⁵³¹. O ile teologiczna dyskusja na temat odpustów jest dopuszczalna, a nawet wskazana, to sugerowanie sprzedawania odpustów jest przykładem zawinionej ignorancji teologów koptyjskich.

Teologia katolicka definiuje odpust następująco: „jest to darowanie przed Bogiem kary doczesnej za grzechy zgładzone już co do winy. Dostępuje go chrześcijanin odpowiednio usposobiony i pod pewnymi określonymi warunkami, za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbcza zasług Chrystusa i świętych”⁵³². Z powyższej definicji wynika, że odpust zakłada usprawiedliwienie grzesznika, ponieważ warunkiem jego uzyskania jest przyjęcie misterium pokuty, poprzez które grzesznik zostaje odnowiony i uświęcony wewnętrznie. Darowanie kary doczesnej również jest związane z odkupieniem. W teologii katolickiej jest ono możliwe przez fakt, że Chrystus ukrzyżowany stał się usprawiedliwieniem grzeszników. Jan Paweł II naucza, że to „Ukrzyżowany Jezus jest wielkim odpustem ofiarowanym przez Ojca ludzkości jako przebaczenie win i zaproszenie do synowskiego życia w Duchu Świętym”⁵³³. Jezus jest „odpustem” i w tym znaczeniu, że jest także darowaniem kary wiecznej i ostatecznie On jest przyczyną darowania kary doczesnej. Wymowny jest tytuł papieskiej katechezy: „Dar odpustu”⁵³⁴. Odpust jest więc darem, czyli pochodzi z łaski.

Poważnym problemem teologicznym jest zagadnienie współpracy człowieka z łaską. Zagadnienie to dzieli katolików i protestantów. Odpusty są szczególnym przypadkiem tego zasadniczego problemu. Marcin Luter odrzucał każdą jawną lub utajoną próbę przyznawania dobrym uczynom jakiegokolwiek znaczenia i funkcji zasługującej na usprawiedliwienie. Grzesznicy usprawiedliwiani są tylko z łaski ze względu na zasługi Chrystusa oraz przez wiarę. Luterański teolog Manfred Uglorz pisze: „Wittenberski Reformator bezwzględnie tępił jakąkolwiek myśl o ludzkiej zasłudze przed Bogiem i zadośćuczynieniu za grzechy, obraża ona bowiem Jezusa Chrystusa. Myśl o zasłudze człowieka przed Bogiem jest wrogiem prawdziwie i ewangelicznie pojętego chrześcijaństwa. Zasada «jedynie wiara» wyklucza jakąkolwiek sprawczą lub instrumentalną rolę i funkcję dobrych uczynków w akcie usprawiedliwienia”⁵³⁵. Takie stanowisko wyklucza odpusty. Z kolei Sobór Trydencki

⁵³¹ H. GUIRGESS, *The Church Sacraments*, Cairo 1951, s. 238.

⁵³² JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu*, Katecheza z dn. 29.09.1999, Watykan 1999.

⁵³³ Tamże, s. 38.

⁵³⁴ Tamże.

⁵³⁵ M. UGLORZ, *Marcin Luter ojciec Reformacji*, Bielsko – Biała 1995, s. 143.

naucza, że „grzesznicy otrzymują - dzięki zasługom męki Chrystusa - łaskę, która ich czyni sprawiedliwymi”⁵³⁶. Nie wyklucza to jednak współdziałania z łaską. Podkreśla to Sobór w kanonie 9: „Jeśli ktoś twierdzi, że grzesznik zostaje usprawiedliwiony przez samą wiarę w tym znaczeniu, iż nie potrzeba niczego innego do współdziałania w uzyskaniu łaski usprawiedliwienia - n.b.w.”⁵³⁷. Na tym współdziałaniu z łaską opierają się odpusty. Odpust jest łaską, która domaga się współpracy ze strony człowieka. Ta współpraca polega na wypełnieniu dzieła odpustowego⁵³⁸.

Teologia katolicka podkreśla, że przez odpust możemy współdziałać z łaską. Uzyskujemy odpust, kiedy jesteśmy w stanie łaski uświęcającej po przyjęciu sakramentu pokuty. Ta łaska obejmuje także cały proces odpustu. Odpust to nie czyn człowieka, który wypływa z jego własnych sił. Jak naucza papież, odpust jest darem⁵³⁹. A zatem czyn odpustowy jest personalną akceptacją działania łaski. Czyn odpustowy inspirowany jest łaską i ukoronowany jest łaską. W całym procesie uzyskiwania odpustu Bóg w nas działa i z nami, abyśmy działali⁵⁴⁰. Odpust to przecież przyznanie grzesznikowi zasług Chrystusa. Wskazuje na to Jan Paweł II, który mówi, że „chrześcijanin dostępuje odpustu za pośrednictwem Kościoła, który jako szafarz owoców odkupienia rozdaje i prawomocnie przydziela zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa i świętych”⁵⁴¹. Kościół koptyjski, podobnie jak Kościoły ewangeliczne, odrzuca pojęcie skarbcza zwłaszcza jeżeli go tworzą zasługi świętych. Idea skarbcza Kościoła nie znalazła zrozumienia w Kościele koptyjskim podobnie jak u Marcina Lutra, który na jego temat napisał: „Skarb Kościoła, z którego papież czerpie odpust, nie jest dostatecznie ściśle określony ludowi chrześcijańskiemu ani przezeń znany” (teza 56) oraz: „Skarby te nie są także z zasługi Chrystusa i świętych, bo zasługa Chrystusa i bez przyczynienia się papieskiego przychyła łaski wewnętrznemu człowiekowi, dla zewnętrznego sprawia krzyż, śmierć i potępienie” (teza 58). Pomimo odrzucania skarbcza Kościoła, luteranom bliska jest myśl o przyznaniu sprawiedliwości Chrystusa grzesznikom, a od tej myśli nie jest odległa idea przyznania zasług Chrystusa, która jest teologicznym uzasadnieniem odpustów. Według luteranów, aby uzyskać sprawiedliwość Chrystusa potrzebna jest wiara. Aby w odpuście uzyskać

⁵³⁶ BF VII, 61.

⁵³⁷ BF VII, 85.

⁵³⁸ J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2006, s. 242.

⁵³⁹ Zob. JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu*, s. 38.

⁵⁴⁰ J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, s. 243.

⁵⁴¹ JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu*, s. 39.

zadośćuczynienie ze skarbca zasług Chrystusa też potrzebna jest wiara, która wyraża się w przyjęciu sakramentu pokuty i Komunii Świętej⁵⁴².

Zdaniem teologii koptyjskiej nauczanie Kościoła katolickiego na temat odpustów nie ma żadnego umocowania w Piśmie Świętym ani w Tradycji Kościoła, które jednoznacznie podkreślają, że jedynym sposobem przebaczenia grzechów jest krew Jezusa Chrystusa, a nie zasługi aniołów i świętych⁵⁴³. Kolejnym koptyjskim argumentem przeciw odpustom jest fakt, że zasług, które wysłużył nam Chrystus przelewając swoją krew nie można kupować za pieniądze ani nimi handlować. Można je otrzymać tylko dzięki wierze i swojej współpracy z łaską⁵⁴⁴. Dobre uczynki i cnoty świętych, nawet jeśli byłyby znaczące, nie mogą być rozdawane wśród wiernych z następujących powodów: zarówno my, jak i święci zostaliśmy powołani do doskonałości „Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec niebieski” (Mt 5,48). Nikt nie może jednak powiedzieć, że jakiś święty osiągnął taką doskonałość. Tym bardziej nie można mówić o dzieleniu się swoimi zasługami z innymi. Po drugie, Pan Jezus powiedział: „Tak i wy, gdy uczynicie wszystko, co wam polecono, mówcie: Sługami nieużytecznymi jesteśmy, spełniliśmy swój obowiązek” (Łk 17,10). Teologia koptyjska, dokonując egzegezy tego fragmentu, pyta: gdzie jest nadmiar owych dóbr?⁵⁴⁵ Trzeci argument wysuwany przez Kościół koptyjski przeciw skarbcowi Kościoła skoncentrowany jest wokół słów św. Pawła: „Bracia, ja nie myślę o sobie, że już to zdobyłem, ale jedno czynię: zapominam o tym, co za mną, a zmierzam do tego, co przede mną. Dążę do celu, do nagrody, wynikającej z niebiańskiego powołania mnie przez Boga w Chrystusie Jezusie. Na ile więc jesteśmy doskonali, tak myślmy. A jeśli inaczej myślicie, Bóg wam to objawi” (Flp 3,13-15)⁵⁴⁶. Ten werset, zdaniem teologii koptyjskiej, wyraźnie pokazuje, że św. Paweł, nie uważa się za tego, który osiągnął już cel. Nie można więc mówić o nadmiarze dobrych uczynków. Kościół koptyjski podkreśla, że nauka o odpustach spowodowała wielkie szkody w Kościele i była główną przyczyną Reformacji, co doprowadziło do rozbicia i rozproszenia chrześcijan w tak wiele różnych denominacji⁵⁴⁷.

Dokonując teologicznej oceny teologii koptyjskiej w sakramencie pokuty warto podkreślić, że koptyjska nauka o przebóstwieniu człowieka może w pewien sposób

⁵⁴² J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, s. 243-244.

⁵⁴³ H. GUIRGESS, *The Church Sacraments*, s. 239.

⁵⁴⁴ Tamże.

⁵⁴⁵ Tamże.

⁵⁴⁶ Tamże.

⁵⁴⁷ Tamże.

korygować, a nawet kontrolować katolicką teologię odpustów. W teologii Kościoła katolickiego mówi się o odpustach w związku z sakramentem pokuty. Jest to słuszne, ponieważ odpusty mają swoją prehistorię w zadośćuczynieniu Panu Bogu. Przypomniał o tym Jan Paweł II: „Historycznie wywodzą się one ze świadomości starożytnego Kościoła, który uważał, że może dać wyraz miłosierdziu Bożemu łagodząc kanoniczne pokuty zadane dla sakramentalnego odpuszczenia grzechów”⁵⁴⁸. Należałoby jednak mówić o odpustach w ramach teologii przebóstwienia. Odpusty powinny być ściślej powiązane z przebóstwieniem. Według Synodu w Kartaginie: „Jeśli ktoś twierdzi: Dlatego otrzymujemy łaskę usprawiedliwienia, abyśmy mogli z jej pomocą łatwiej wykonywać dobrowolnie to, co mamy nakazane, jak gdybyśmy bez daru łaski, niełatwo wprowadzić, lecz jednak mogli spełnić Boże przykazania - n.b.w.”⁵⁴⁹. Kościół koptyjski, podobnie jak Marcin Luter, traktuje katolicką naukę o odpustach na sposób pelagiański jako własny wkład człowieka w jego zbawienie. Tymczasem Kościół katolicki stara się usunąć jakikolwiek cień rzucany przez pelagianizm na odpusty. Dlatego podkreśla, że odpust jest także dziełem łaski, a nie czynem, którym człowiek mógłby się chlubić. Odpust to także niezasłużony dar łaski. Łaska daje początek czynowi odpustowemu, a sam odpust jest dziełem tej łaski. Praktyka odpustowa nie może dawać powodów do posądzenia o pelagianizm. Odpust nie może zaciemniać faktu, że usprawiedliwienie pozostaje stale niezasłużonym darem łaski. Odpust musi być podporządkowany nauce o przebóstwieniu⁵⁵⁰.

Dokonując oceny sakramentologii koptyjskiej należy podkreślić, że problem przebóstwienia, usprawiedliwienia i odpustów jest fragmentem szerszego problemu: łaska i wolność. Według św. Maksyma: „człowiek ma swoje skrzydła: wolność i łaskę”. Na tych dwóch skrzydłach wznosi się on ku Bogu. Widać to na przykładzie Maryi. Mikołaj Kabasilas pisze, że: „Wcielenie było nie tylko dziełem Ojca, Jego mocy i Jego Ducha, ale także dziełem woli i wiary dziewicy. Bez jej zgody, bez współpracy wiary, ekonomia ta byłaby tak samo nie do spełnienia jak i bez działalności samych Trzech boskich hipostaz. Tylko nauczywszy i przekonawszy Maryję, Bóg mógł wybrać ją sobie na Matkę i przyjmując od niej ciało, które ona zgodziła się Mu dać. On pragnął, aby Matka zrodziła go tak samo dobrowolnie jak i On dobrowolnie się wcielił”⁵⁵¹. Jak zauważa Jarosław M. Lipniak u Maryi wolność i łaska doskonale współpracowały. Ponieważ

⁵⁴⁸ JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu*, s. 39.

⁵⁴⁹ BF VII, 3.

⁵⁵⁰ J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, s. 246-247.

⁵⁵¹ W. LOSSKY, *Teologia mistyczna*, Warszawa 1989, s. 124.

łaska wyzwala ludzką wolność, współdziałanie Maryi z łaską było niejako niesione przez łaskę. Jedność w nauce o usprawiedliwieniu wtedy będzie pełna, jeżeli doprowadzi do jedności w mariologii⁵⁵². Dzięki łasce Maryja była czysta i pod wpływem łaski zgodziła się, by w niej dokonano się wcielenie Syna Bożego. Na jej przykładzie doskonale widać współdziałanie człowieka z łaską⁵⁵³. Porozumienie w sprawie przebóstwienia nie może abstrahować od tego współdziałania. W takiej właśnie koncepcji łaski, która dopuszcza współdziałanie człowieka jest miejsce na odpust. Odpust jest bowiem łaską, z którą człowiek musi współpracować, by uzyskać zbawienie. Dlatego odpusty powinny zająć odpowiednie miejsce w chrześcijańskiej *praxis*. Można je doceniać, ale nie można ich przeceniać. Są sprawy ważniejsze niż odpust - miłość. Odpusty nie mogą być działaniem zastępczym. Muszą być powiązane z całością chrześcijańskiej *praxis*.

Powyższa refleksja teologiczna dotyczyła jedynie o odpustach dla żyjących. Jeśli chodzi o zmarłych, sytuacja jest bardziej skomplikowana. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie uznaje bowiem czyśćca. Również współczesna teologia koptyjska, podobnie jak protestancka, krytykuje ideę czyśćca na płaszczyźnie chrystologicznej i antropologicznej⁵⁵⁴.

⁵⁵² M. KREUZER, *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?*, FKTh 15(1999), s. 298.

⁵⁵³ J.M. LIPNIAK, *Ekumeniczne usprawiedliwienie...*, s. 247.

⁵⁵⁴ J. MOLTMANN, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, s. 120.

5. Jedność Kościoła a namaszczenie chorych

Podobnie jak przy innych sakramentach, namaszczenie świętym olejem chorych sprawowane jest przez kanonicznie wyświęconego biskupa lub prezbitera. Teologia koptyjska podkreśla, że jest czymś oczywistym, że wszystkie sakramenty udzielane zostają w kościele za wyjątkiem sakramentu namaszczenia chorych. Bardzo często jest tak, że ludzie niedomagający i zbolali są zbyt słabi, żeby przyjść do kościoła, więc kapłani odwiedzają ich w domach. Jednakże raz w roku udziela się sakramentu namaszczenia chorych w kościele. Ma to miejsce w ostatni piątek Wielkiego Postu czyli w piątek przed Wielkim Tygodniem.

Namaszcza się wówczas wszystkich wiernych obecnych w kościele. Kościół koptyjski nie dopuszcza, żeby udzielać sakramentu chorych w Wielkim Tygodniu, ponieważ wówczas Kościół koncentruje się w modlitwach na jego przeżywaniu i kontemplacji męki Chrystusa i błogosławieństwa tajemnicy odkupienia i zbawienia.

Inna praktykę stosują Kościoły prawosławne pochalcedońskie, gdzie szczególnie uroczyście celebryje się udzielenie zbiorowego namaszczenia chorych w Wielką Środę. Sakrament ten udzielany jest wszystkim wiernym, niezależnie od tego, czy są fizycznie chorzy, czy nie. Kościół prawosławny argumentuje ten zwyczaj faktem, że jest w stanie rozróżnić dokładnie chorobę cielesną od duchowej⁵⁵⁵. Udzielenie sakramentu w połowie Wielkiego Tygodnia ma przypominać wiernym o Chrystusowej mocy przebaczenia i wyzwolenia sumienia z grzechu oraz lepiej przygotować chrześcijan na święto Paschy.

Dokonując teologicznej krytyki sakramentologii koptyjskiej trzeba podkreślić, że podobnie jak w Kościele katolickim i innych Kościołach pochalcedońskich widoczny jest w niej związek omawianego sakramentu z nauką o odkupieniu. Chrześcijaństwo wschodnie i katolicyzm podkreślają, że Odkupiciel jest bardzo blisko przy każdym człowieku, a szczególnie pochyla się nad chorymi i cierpiącymi, udzielając im swojej sakramentalnej łaski. Sakrament ten jest naturalną konsekwencją usprawiedliwienia prowadzonego przez założony przez Jezusa Kościół. Uzdrawiająca posługa Kościoła jest kontynuacją uzdrawiającej posługi Chrystusa i skierowana jest na potrzebującego uzdrowienia i wyzwolenia człowieka.

⁵⁵⁵ A. C. CALIVAS, *Życie sakramentalne*, s. 318.

Sakrament namaszczenia chorych jest dla chrześcijan sakramentem wiary, misterium dającym nadzieję i odwagę. Ma obdarzać tych, którzy go przyjmują pokojem, duchową pomocą i chronić od rozpacz.

Pomimo tego, że sakrament namaszczenia chorych nie jest sakramentem, którego przyjęcie konieczne jest do osiągnięcia zbawienia, nie należy go lekceważyć lub odkładać, gdyż przynosi on wiele dobrodziejstw choremu. W tym sakramencie odwiedza chorego sam Chrystus, który jest lekarzem duszy obdarzając chorego wzrostem życia nadprzyrodzonego, odpuszczeniem grzechów, a nawet przywróceniem zdrowia fizycznego.

Teologiczna ocena namaszczenia chorych nasuwa jeszcze jeden problem. Odnosi się on do podmiotu namaszczenia, który nie jest jednoznaczny. *List św. Jakuba* ogranicza się do stwierdzenia, iż otrzymują go „chorzy”. Praktyka namaszczenia chorych do reformy karolińskiej obecna również współcześnie w Kościołach prawosławnych nie ograniczała się do sytuacji nadzwyczajnych, czyli niebezpieczeństwa śmierci czy też zagrożenia życia. Wydaje się, że teologia wschodnia powinna przemyśleć nie tyle fakt istnienia choroby jako warunku sakramentu, ile stan chorego, któremu należy udzielać owego misterium. Zbiorowe udzielanie tego sakramentu wydaje się być poważnym nadużyciem. Istotą przyjęcia namaszczenia ma być bowiem przygotowanie chorego do chwały nieba poprzez namaszczenie i odpuszczenie grzechów, a to sugeruje niebezpieczeństwo śmierci. Masowe udzielanie tego sakramentu ludziom zdrowym, młodym i w sile wieku może prowadzić do banalizacji tego sakramentu.

Należy również pamiętać, że w sensie ścisłym to nie namaszczenie chorym, ale Komunia święta w formie wiatyku jest sakramentem chorych (por. J 6,54).

6. Jedność Kościoła a małżeństwo

Dokonując teologicznej oceny teologii małżeństwa w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim trzeba zauważyć, że podobnie jak w Kościele katolickim uważa on małżeństwo za starsze od chrześcijaństwa i dlatego teologia prawosławna naucza o ustanowieniu małżeństwa w raju. Chrystus, nauczając o związku mężczyzny i kobiety, powołuje się na Stary Testament. Misterium małżeństwa przywraca utraconą jedność ludzi. W teologii koptyjskiej Jezus, będąc na weselu w Kanie Galilejskiej, swoją obecnością ustanowił ten sakrament podnosząc instytucję małżeństwa do rangi misterium. „Nie jest dobrze, jeśli człowiek jest sam” (Rdz 2,18), gdyż życie w samotności nie odzwierciedla życia Bożego. Dlatego koncepcja Kościoła koptyjskiego jest na wskroś personalistyczna. Podkreśla ona osiągnięcie pełni bytu w Bogu.

6.1. Małżeństwa mieszane

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zabrania swoim wiernym małżeństw z innymi chrześcijanami i przedstawicielami innych religii. Małżeństwo w teologii koptyjskiej jest jedną z tajemnic Kościoła, dzięki której mężczyzna i kobieta łączą się ze sobą i stanowią jedno ciało. Celem małżeństwa jest jedność we wszystkim, dlatego według wskazań Kościoła koptyjskiego małżonkowie muszą posiadać taką samą wiarę. Nie chodzi tylko o wiarę w Chrystusa, ale muszą także uznawać jedność w dogmatach Kościoła. Dlatego niemożliwe jest małżeństwo wiernego z Kościoła koptyjskiego np. z katoliczką.

Kościół Koptyjski zarzuca Kościołowi katolickiemu, że posiada on wiele dogmatów, które nie są biblijne (Niepokalane Poczęcie, czyściec, nieomylność papieża) i dlatego są odrzucone one przez z Kościół z Egiptu.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski poddaje krytyce dopuszczone w Kościele katolickim katolickie małżeństwa mieszane z przedstawicielami innych religii. Praktyki te są, zdaniem Koptów, niedopuszczalne i szkodliwe. W ceremonii ukoronowania koptyjskiego (tj. Ceremonii zaślubin) szafarz sakramentu kładzie szatę (kapę) kapłańską na pana młodego czyniąc tym samym symboliczny gest, że pan młody jest kapłanem

nowej rodziny ukształtowanej przez Ducha Świętego. Kościół koptyjski kładzie akcent na fakt, że nie można być kapłanem rodziny jeśli wierzy się w niej w różne dogmaty.

Kościół koptyjski uznaje, że Kościół katolicki jest Kościołem apostołskim, ale od czasu różnic dogmatycznych nie ma z nim pełnej komunii.

Zrozumiałe są przyczyny niechęci Kościoła koptyjskiego do błogosławienia małżeństw mieszanych. Również z punktu widzenia teologii katolickiej jedność w małżeństwie i rodzinie jest czymś bardzo pożądanym, gdyż jest ona podstawą pokoju i pełnej wspólnoty. Tymczasem różnica wyznania może rodzić poważne problemy, zwłaszcza w zakresie religijnego wychowania potomstwa. Jeśli małżeństwo ma być wspólnotą życia i miłości, to różnica wyznania męża i żony nie będzie sprzyjała budowaniu tej wspólnoty. Różnica wyznania może doprowadzić do nieporozumień w małżeństwie, szczególnie po pierwszym okresie uniesień, kiedy nowo zaślubieni będą musieli zmierzyć się z realiami życia małżeńskiego i rodzinnego. Do tego dojdzie konieczność zachowania własnej wiary i unikanie zagrożeń w jej praktykowaniu oraz kwestia religijnego wychowania dzieci.

Negatywne stanowisko Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego wobec małżeństw mieszanych wynika z jego wielowiekowego doświadczenia. Podobne stanowisko reprezentował do niedawna Kościół rzymskokatolicki.

Niemniej jednak teologia koptyjska powinna poddać teologicznej refleksji kategoryczny zakaz zawierania małżeństw mieszanych. Kościół św. Marka powinien przeanalizować fakt, że jego wierni mają prawo samodzielnego podjęcia decyzji o zawarciu małżeństwa i wyborze życiowego partnera. Drogę ku temu dał Kościół rzymskokatolicki, który zezwala na takie małżeństwa, jeżeli ma pewność, że nupturienci uświadamiają sobie skutki takiego małżeństwa, oraz mają ku temu poważne, proporcjonalne racje. Kościół katolicki zwykł jest udzielać w takich przypadkach potrzebnej dyspensy. Zakaz zawierania małżeństw mieszanych (w ścisłym znaczeniu) obowiązuje tylko do godziwości, nie zaś do ważności małżeństwa. Małżeństwo bowiem między katolikiem a osobą ochrzczoneą w innym Kościele czy wspólnotie chrześcijańskiej nie stanowi przeszkody zrywającej, ma to miejsce dopiero w wypadku małżeństwa strony katolickiej z osobą nieochrzczoneą⁵⁵⁶.

⁵⁵⁶ *Kodeks Prawa Kanonicznego*, Kan. 1086 § 1.

Katolickie Kościoły Wschodnie również z niechęcią patrzą na zawieranie małżeństw, nazywanych w Kościele łacińskim mieszanymi; wynika to z zastrzeżenia Stolicy Apostolskiej lub Patriarsze dyspensowania od przepisanej prawem formy⁵⁵⁷.

Podobnie jak z małżeństwami mieszanymi ma się kwestia małżeństw z przedstawicielami innych religii. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski kategorycznie zabrania takich związków. Praktyka Kościoła nie jest kwestią dyskryminacji przedstawicieli innych religii. Kościół koptyjski zakazuje takich małżeństw kierując się troską o powagę sakramentu. Ktoś bowiem, kto nie jest członkiem Kościoła przez chrzest, namaszczenie i Eucharystię i nie wierzy w Jezusa Chrystusa jako swojego Boga, sprofanowałby ten sakrament. Jest to dla teologii koptyjskiej kwestia sakramentologiczna, a także zdrowego rozsądku. Małżeństwo chrześcijańskie zakłada, że przyjmuje się do swojego życia Chrystusa i wierzy się w Niego. Dlaczego nieochrzczeni nie mogą przyjąć tego sakramentu? Niewyobrażalne jest, z punktu widzenia teologii koptyjskiej, składanie przysięgi miłości innej osobie w imieniu Boga, w którego się nie wierzy.

6.2. Przyczyna sprawcza małżeństwa

Teologiczną różnicą między teologią katolicką a koptyjską i ogólnie prawosławną jest materia tego sakramentu. O ile przyczyną sprawczą małżeństwa w prawie Kościoła katolickiego jest zgoda stron, to w Kościołach prawosławnych materia sakramentu jest wzajemna miłość i dlatego św. Jan Chryzostom mówi, że „małżeństwo jest sakramentem miłości”⁵⁵⁸. Dla Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego misterium małżeństwa między mężczyzną i kobietą nie jest prawem, ale mistycznym związkiem, nawiązującym do związku Chrystusa z Kościołem. Dlatego cesarz Justynian Wielki podkreślił w 74. noweli, że materia tego sakramentu jest właśnie miłość. Teologia prawosławna kładzie akcent na fakt, że Jezus odkupił nas przez swoją mękę, cierpienie i śmierć, a nie przez prawo. W ramach liturgii zawarcia małżeństwa kobieta stoi przed ikoną Matki Pana, a mężczyzna przed ikoną Chrystusa, odnajdując siebie przed tym archetypowym obrazem małżeństwa, według św. Pawła jedności Chrystusa i Kościoła⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Kan. 835.

⁵⁵⁸ JAN CHRYZOSTOM, *Laus maximi, et quales ducendae sint uxores*, PG 51,230.

⁵⁵⁹ P. EVDOKIMOV, *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007, s. 208-216.

Koptyjska koncepcja małżeństwa bazuje na tekście J 2,1-10, opisującym wesele w Kanie Galilejskiej i na Pawłowej interpretacji małżeństwa jako tajemnicy (Ef 5,32). Janowy opis wesela w Kanie Galilejskiej Ortodoksyjny Kościół Koptyjski odnosi do Eucharystii. I tak, jak opisując Ostatnią Wieczerzę umiłowany uczeń Chrystusa koncentruje się na sensie i istocie posiłku, a nie opisywaniu ustanowienia Boskiej Liturgii, tak pisząc o weselu w Kanie św. Jan zwraca uwagę na istotę związku małżeńskiego, którą jest jedność z Chrystusem i wyzwalająca radość. Dlatego też według Pawła „Wielka jest to tajemnica, a ja odnoszę ją do Chrystusa i Kościoła” (Ef 5,32).

Teologia katolicka powinna bardziej dogłębnie pochylić się nad prawosławną koncepcją teologii małżeństwa. Szczegółowej analizy wymaga prawosławna nauka o tym, że Bóg nie stworzył człowieka dla swej własnej chwały. Stwórca stworzył człowieka bardziej dla własnego cierpienia, ponieważ Bóg jest miłością ukrzyżowaną. „Człowiek nie jest środkiem nawet dla Boga. Dlatego właśnie możliwa jest miłość i może mieć miejsce jedynie wtedy, gdy są dwie osoby, dwa podmioty. Bóg jest gwarantem ich wolności. Jeżeli człowiek pragnie miłości, Bóg daje mu dar sakramentalny i udziela swej charyzmatycznej miłości. Jedyny powód, który może mieć znaczenie, aby odrzucić miłość w imię wolności, współczucia, miłosierdzia, oznacza w tym wypadku inną miłość. Kiedy miłość, która jest poza wszelkim problemem i ponad wszelkim wyborem, zmienia się w inną, wtedy pojawiają się problemy”⁵⁶⁰.

6.3. Powtórne małżeństwo

Omawiając teologię małżeństwa Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, dochodzimy do tematu rozwodów i ponownego małżeństwa. Teoretycznie teologia koptyjska nie zezwala na rozwody. W praktyce jednak Kościół koptyjski, powołując się na autorytet tekstu *Ewangelii według św. Mateusza* 19, 9, gdzie Pan Jezus stwierdza: „Każdy, kto rozwodzi się z żoną z wyjątkiem przypadku rozpusty, a żeni się z inną, cudzołoży”, dopuszcza możliwość rozwodu i powtórnego małżeństwa. Pierwszym przypadkiem, pozwalającym na rozwód, jest cudzołóstwo czyli zdrada małżeńska⁵⁶¹.

⁵⁶⁰ H. PAPROCKI, *Sakramentologia prawosławna*, w: *Znaki tajemnicy*, red. K. POROSŁO, R. J. WOŹNIAK, Kraków 2019, s. 537-556, tu: s. 552.

⁵⁶¹ W V-VI w. toczyły się w chrześcijaństwie spory o definicję małżeństwa. Dla katolicyzmu istotną rolę odegrała definicja rzymskiego prawnika Modestyna, podkreślająca zobowiązujący charakter przysięgi, która miała dbać o majątek małżonków. Ta forma przysięgi jest niemal taka sama, jak w pogańskim

Drugim przypadkiem jest apostazja, którą teologia koptyjska traktuje jako duchową niemoralność⁵⁶². Doktryna Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego wychodzi z założenia, że skoro Chrystus, dopuścił wyjątek, to również założony przez Niego Kościół powinien godzić się na odstępstwa od ogólnej zasady⁵⁶³.

Dlatego Kościół koptyjski dopuszcza jednak możliwość popełnienia błędu przez mężczyznę i kobietę przy wyborze życiowego partnera, który nie dochował wierności małżeńskiej lub okazał się apostatą. W takich wypadkach Kościół koptyjski dopuszcza, lecz nie zachęca, do powtórnego małżeństwa⁵⁶⁴. Po zawarciu drugiego małżeństwa wierni koptyjscy mogą przystępować do Komunii Świętej.

Takiej możliwości nie mają raczej wierni Kościoła rzymskokatolickiego. Użyto tutaj terminu „raczej” ponieważ adhortacja apostolska papieża Franciszka *Amoris Laetitia*⁵⁶⁵ wedle wielu teologów daje taką możliwość. Trzeba przyznać, że od bardzo dawna nie zdarzyło się, żeby oficjalnie promulgowany dokument papieski zawierał tak wiele niejasności i był tak trudny w interpretacji, jak powyższa adhortacja.

Niestety na gruncie teologii polskiej nie doczekaliśmy się jasnego stanowiska Episkopatu. Brak jasnego stanowiska i zachęcanie do interpretowania *Amoris Laetitia* w zgodzie z Tradycją, jest pewnego rodzaju ucieczką od teologicznej interpretacji omawianej kwestii. Owszem, można w ten sposób uniknąć skandalu, za jaki można byłoby odebrać krytykę nauczania Biskupa Rzymu, ale wadą takiej postawy jest słabość logiczna.

Obecnie mamy w teologii katolickiej poważny dysonans między teologią głoszoną w Polsce a tą, jaką wyklada się w Niemczech, Belgii czy Argentynie, a którą umieszczono w dokumentach Stolicy Apostolskiej.

Tak więc, omawiając teologię sakramentu małżeństwa, można wysunąć hipotezę, że w tej dziedzinie Kościół katolicki wykazuje się poważną niespójnością logiczną. Ta niespójność powinna być szybko naprawiona, bo nie może być tak, że to, co będzie prawdziwe np. w Polsce, może być nieprawdziwe np. w Niemczech.

Przed katolicką teologią małżeństwa stoi poważne zadanie odpowiedzi na pytanie: czy, skoro Bóg przebacza, to Kościół może nie przebaczyć?

Nie ulega wątpliwości, że wielu katolickich teologów przyjmuje możliwość

Cesarstwie Rzymskim. Natomiast definicja, według której to miłość czyni sakrament małżeństwa, jest autorstwa wcale nie duchownego czy teologa, ale wschodniorzymskiego cesarza Justyniana.

⁵⁶² J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 213.

⁵⁶³ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 127.

⁵⁶⁴ J.M. LIPNIAK, *Małżeństwo w teologii...*, s. 213-214.

⁵⁶⁵ FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia*, Watykan 2016.

pojednania się z Bogiem rozwiedzionych i ponownie żonatych i dopuszczenie ich do Komunii Świętej. Pismo Święte oraz Tradycja uczą, że nie ma takich grzechów, które byłyby nieodpuszczalne. Skoro grzesznik uznaje swoją winę i żałuje za popełnione grzechy, usiłuje je eliminować ze swojego życia i naprawić powstałe zło, to czy można nie udzielić mu rozgrzeszenia? U wielu chrześcijan może powstać błędne wrażenie, że zawarcie ponownego związku małżeńskiego jest jedynym grzechem, dla którego Kościół nie dysponuje władzą przebaczenia. Alfons Skowronek zauważa, że „opowiedzenie się za taką tezą konsekwentnie prowadzi do wyboru między dwiema możliwościami: albo przebacza również Kościół, z chwilą gdy Bóg przebaczył, albo też trzeba zaniechać mówienia, że Bóg przebacza. W przeciwnym bowiem wypadku mogłoby być tak, iż Kościół, głosząc Boże pojednanie, sam występuje jako instytucja niepojednawcza; że jest - jak paradoksalnie by to nie zabrzmiało - niemiłosierny dla tych, którym głosi Boże miłosierdzie. Temu niebłahemu zarzutowi przeciwstawiona zostaje opinia, według której Bóg wprowadzie przebacza, lecz pozostawia człowieka uwikłanego w następstwa swojej winy, które ten musi oczywiście zaakceptować. I w tym właśnie dziele akceptacji wspomaga grzesznika Kościół, który faktycznie zapewnia go o przebaczeniu otrzymanym przez Boga, uświadamiając mu jednocześnie bezlitosne skutki jego winy i ułatwia mu ich pokonywanie w kościelnej wspólnocie chrześcijan”⁵⁶⁶.

Rola Kościoła sprowadza się m.in. i do tego, by nękany winą człowiek nie został przez nią zmiążdżony i nie wątpił w otrzymane od Boga usprawiedliwienie. Dlatego przed teologią katolicką stoi zadanie interpretacji adhortacji *Amoris Laetitia*, a może nawet zadanie reinterpretacji dotychczasowego podejścia do powtórnych związków małżeńskich na wzór tego, jak czyni to teologia prawosławna.

6.4. Eschatyczny wymiar małżeństwa

Ciekawa z punktu widzenia teologii katolickiej jest również nauka o eschatycznym wymiarze małżeństwa i jej dyskretnego powiązania ze śmiercią. Miłość bowiem ma w teologii wschodniej dotyczyć nieśmiertelności, przekraczając fragmentaryczność osoby i społeczne cenzury. I trzeba przyznać rację, że powinniśmy odkrywać nowy sens chrześcijańskiego małżeństwa, który nie powinien zostać

⁵⁶⁶ A. SKOWRONEK, *Małżeństwo i kapłaństwo*, Włocławek 1996, s. 114-115.

zredukowany ani do żydowskiego utylitaryzmu, ani do rzymskiego legalizmu.

W teologii prawosławnej misterium małżeństwa nie musi się skończyć z chwilą śmierci jednego z małżonków. Może trwać nadal w Królestwie Niebieskim. Teologia wschodnia, analizując biblijne zapisy przypomina, że św. Paweł dopuszcza możliwość powtórnego małżeństwa po śmierci współmałżonka. Śmierć w teologii koptyjskiej może przybierać różne postaci. Rozwód, który w wyjątkowych przypadkach (niewierności) jest dopuszczalny, jest w pewnym sensie równoznaczny ze śmiercią. Rozwód jest śmiercią materii sakramentu małżeństwa przez zdradę. Podobnie śmierć religijna następuje przez apostazję, śmierć cywilna przez wyrok sądowy, śmierć psychiczna przez chorobę⁵⁶⁷. Teologia prawosławna słusznie zauważa, że dla wyznawców Chrystusa małżeństwo ma wymiar religijny. Pan Jezus nauczał o małżeństwie żydowskim (Mt 19,2-18, Mk 10,2-9), a więc o małżeństwie religijnym, które mogła rozwiązać jedynie śmierć lub rozwód. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zaznacza, że Nowy Testament kładzie nacisk na obraz, jaki niesie ze sobą małżeństwo: Jezus kocha założony przez siebie Kościół, jak mąż kocha swoją żonę i z tego powodu małżeństwo może być jedno na całe życie. Teologia wschodnia, znając jednak ludzkie słabości i życiowe problemy, nie odrzuca tych, którzy sami odrzucili łaskę sakramentu małżeństwa.

⁵⁶⁷ Tamże, s. 207.

7. Jedność Kościoła a kapłaństwo

Dokonując teologicznej oceny sakramentu kapłaństwa w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim, należy podkreślić, że w koptyjskim prawosławiu, podobnie jak w katolicyzmie, kapłaństwo jest sakramentem. Oprócz święceń biskupich, kapłańskich jest pięciostopniowy diakonat. Diakon to funkcja pomocnicza w stosunku do kapłaństwa. Diakon pełni funkcję stałą, ale nie wolno mu samodzielnie celebrować żadnych ceremonii. W Kościele koptyjskim święceń diakonatu można udzielać również kobietom.

7.1. Uznanie urzędów w Kościele

Sprawą pierwszorzędą w drodze do jedności między Kościołem katolickim a koptyjskim jest kwestia uznania święceń. Mając na uwadze fakt, że Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie uznaje chrztu udzielanego w Kościele katolickim, naturalną konsekwencją jest również nieuznawanie sakramentu święceń.

Sprawą niecierpiącą zwłoki jest w dialogu katolicko-koptyjskim uznanie przez Kościół koptyjski sakramentów sprawowanych przez Kościół katolicki. Oba Kościoły zachowują trójstopniowość sakramentu święceń, które dokonywane są przez nałożenie rąk i epiklezę do Ducha Świętego.

W trójstopniowości święceń naczelną rolę zajmuje urząd biskupa. Teologia koptyjska, podobnie jak innych Kościołów prawosławnych, nie mówi o kapłanach, jako tych, którzy działają *in persona Christi* (w Osobie Chrystusa), ale raczej, że są symbolem Mistrza z Nazaretu, Jego zastępcą, który w żadnym wypadku nie wkracza na Jego miejsce na sposób ontologiczny. Teologia koptyjska uwypukla fakt, że przez sakrament święceń w duchownych działa mocą swojej łaski Duch Święty. Teologia katolicka powinna bardziej dowartościować to głębokie ujęcie teologii koptyjskiej.

7.2. Charakter

Kwestią, która wymaga teologicznej dyskusji, jest również zagadnienie sakramentalnego charakteru kapłaństwa. W tej kwestii istnieją pewne odmienne akcenty. Teologia koptyjska, podobnie jak i innych Kościołów prawosławnych, nie ma jednolitej doktryny odnośnie niezatartego znaku otrzymywanego w sakramencie święceń. Teoretycznie Kościoły prawosławne uznają sakramentalny charakter otrzymywany w misterium święceń, ale w praktyce powtarzają chrzest, bierzmowanie, święcenia kapłańskie w przypadku heretyków i schizmatyków. Ta teologiczna niespójność powoduje, że wielu teologów prawosławnych pomija to zagadnienie milczeniem⁵⁶⁸.

7.3. Diakonise

Teologia katolicka powinna podjąć dyskusję o roli i miejscu kobiet w Kościele. W czasie, kiedy rozwija się, często sprzeczna z ortodoksją, teologia feministyczna, teologiczna refleksja nad statusem kobiety w „męskim” Kościele jest bardziej niż wskazana. Teologia feministyczna stara się utorować sobie drogę do bycia kolejnym działem teologii, akcentując trzy pola swojej działalności. Pierwszy można nazwać polem podmiotów. Znajduje się w nim słuszny postulat możliwości uprawiania teologii także przez kobiety. Drugim polem jest dziedzina struktur. Kwestionuje się w nim męskie struktury Kościoła. Trzecim polem teologii feministycznej jest dziedzina treści, w której poddaje się krytyce męski, androcentryczny sposób mówienia o Bogu. Literatura tego obszaru teologii jest dziś nie do ogarnięcia.

W chrześcijańskich Kościołach nierzyskokatolickich rośnie praktyka ordynacji kobiet. Kwestia ta urasta to ważnego problemu ekumenicznego. Jak już wspomniano, koptyjski Papież Szenuda III w 1981 roku zdecydował, żeby przywrócić posługę diakonis w kairskich kościołach. Dzisiaj wielu biskupów Kościoła koptyjskiego ma konsekrowane diakonisy w swoich diecezjach. Na Świętym Synodzie Koptyjskim w 1992 roku ustalono, jak ma wyglądać obrzęd nadania posługi, wskazano na warunki, jakie ma spełniać kandydatka i jej obowiązki: musi wiedzieć, że jej ranga nie jest taka, jak ranga kapłanów. Nie ma kapłaństwa kobiet. Maryja, Matka Jezusa nie była kapłanką, chociaż możemy mówić o jej duchowym macierzyństwie dla Apostołów i jej

⁵⁶⁸ R. HOTZ, *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost Und West*, Zürich 1979, s. 165-168.

towarzyszeniu im. Posługa diakonis jest podobna do posługi diakonów: *Ognostis* - odpowiadają kobiety konsekrowane, *Epideacon* (subdiakonom) – asystentki diakonis, diakonom – diakonise⁵⁶⁹. Liturgiczny obrzęd ustanowienia diakonis nazywa się w Kościele koptyjskim obrzędem konsekracji konsekrowanych. Funkcja diakonisy nadawana jest w czasie Eucharystii przez biskupa, ale bez nałożenia rąk. Jest to Msza Święta wyłącznie dla kobiet.

Diakonise w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim pomagają kapłanom podczas chrztu świętego starszych kobiet (nie w obrzędzie). Towarzyszą kobietom i pomagają im przygotować się do chrztu np. rozebrać czy potem brać. Troszczą się o miejsca dla kobiet w kościele, upewniają się, że podchodzący do Komunii należą do Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego i regularnie się spowiadają. Służą też pomocą w czasie spotkań kościelnych młodych dziewcząt kobiet, odwiedzają młode dziewczęta i kobiety, zachęcając je do przychodzenia na Boską Liturgię i spotkania w kościele. Pomagają też w niedzielnej katechezie. To one opiekują się dziećmi w kościelnym centrum opieki. Z ich pomocy korzystają wierni w wielu społecznych posługach – przy wdowach, potrzebujących i biednych, sierotach⁵⁷⁰.

Historia Kościoła ukazuje, że w miarę wyodrębniania się urzędu w Kościele, umacniał się pogląd, iż święcenia piastować mogą tylko mężczyźni. Oznaki tego obecne są najpierw w *Liście do Efezjan*, a w *Listach Pasterskich* ten stan rzeczy występuje już w sposób jednoznaczny.

Pierwszy List do Tymoteusza zakłada, że także kobiety jako diakonki względnie diakonise, czynne charytatywnie, uczestniczą w kierowaniu gminą (3, 11). Z biegiem czasu urząd diakonis w Kościele łacińskim zaginął. Współcześnie papież Franciszek wezwał do debaty w tej kwestii. Warto więc ponownie pochylić się nad stosownością, a nawet koniecznością przywrócenia tej oficjalnej posługi w Kościele. W starym Kościele funkcjonował także stan wdów, które przez swą modlitwę i społeczne zaangażowanie odgrywały w gminie niepoślednią rolę (5,3-16). Trzeba podkreślić, że biblijny zakaz nauczania przez kobiety odnosi się tylko do nabożeństw, nie zaś do wychowania dzieci lub religijnej instrukcji poza sprawowaniem Eucharystii⁵⁷¹. Widać stąd, że ideał kobiety, o który zabiega autor *Listu do Tymoteusza*, nie ogranicza się do wizerunku cichej i skromniutkiej małżonki, która łagodnie i anielsko pełni swe domowe

⁵⁶⁹ BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites...*, s. 167.

⁵⁷⁰ Tamże, s. 167-168.

⁵⁷¹ A. SKOWRONEK, *Małżeństwo i kapłaństwo*, s. 249-250.

posługi. List ukazuje wykształconą uczennicę Pańską, która wnika świadomie we wskazania Ewangelii⁵⁷².

Od Drugiego Soboru Watykańskiego Kościół katolicki opublikował wiele dokumentów, w których podkreśla godność kobiety oraz jej zasługi dla życia Kościoła i dalszego przekazywania wiary⁵⁷³. Wydaje się, że pomimo faktu, że Kościół katolicki rozumie siebie w fundamentalnym sensie jako „Kościół hierarchiczny”⁵⁷⁴, a urząd kościelny równocześnie pozostaje zastrzeżony mężczyznom, można rozważyć kwestie powrotu diakonis. Tym bardziej, że urząd diakona nie jest już stopniem do kapłaństwa, ale służy do posługi⁵⁷⁵. Kwestią nie podlegającą dyskusji jest zakaz ordynacji kobiet na prezbiterów czy biskupów. Kapłan bowiem, jak słusznie naucza Kościół katolicki i Kościoły prawosławne, ma reprezentować Chrystusa. Ze względu na sakramentalny znak reprezentacja ta dokonywać się musi przez mężczyznę, albowiem „Ponieważ w Eucharystii należy w sposób sakramentalny wyrazić działanie Chrystusa, dlatego trzeba pamiętać o tym, że nie byłoby tego podobieństwa naturalnego, jakie powinno zachodzić między Chrystusem i Jego kapłanem, gdyby nie był on mężczyzną; w takiej sytuacji trudno byłoby dostrzec w kapłanie obraz Chrystusa. Chrystus bowiem był i pozostaje mężczyzną”⁵⁷⁶. Za kapłanem, który jest mężczyzną, przemawia również relacja między Chrystusem i Kościołem oparta na symbolice Oblubieńca i Oblubienicy.

Miał więc rację św. Jan Paweł II, który stwierdził bardzo dosadnie: „Aby zatem usunąć wszelką wątpliwość w sprawie tak wielkiej wagi, która dotyczy samego Boskiego ustanowienia Kościoła, mocą mojego urzędu utwierdzania braci (por. Łk 22, 32) oświadczam, że Kościół nie ma żadnej władzy udzielania święceń kapłańskich kobietom oraz, że orzeczenie to powinno być przez wszystkich wiernych Kościoła uznane za ostateczne”⁵⁷⁷.

7.4. Celibat

⁵⁷² Tamże, s. 250.

⁵⁷³ Zob. np. por. JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Watykan 1963; JAN PAWEŁ II, List apostolski, *Mulieris dignitatem*, Watykan 1988.

⁵⁷⁴ KK 8.

⁵⁷⁵ KK 29.

⁵⁷⁶ KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa urzędowego *Inter insigniores*, Watykan 1976, nr 5.

⁵⁷⁷ JAN PAWEŁ II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, Watykan 1994, 4.

Zarówno Kościół katolicki jak i koptyjski uważają celibat, czyli bezżenność, za istotny znak eschatycznego wymiaru Kościoła⁵⁷⁸. Pomimo faktu, że małżeństwo jest jednym z siedmiu sakramentów świętych i jest porównywane do związku między Chrystusem a Kościołem (Ef 5,31-32), ascetyczny celibat jest uważany przez oba Kościoły za wielką wartość, która pomaga uwalniać ludzi od ziemskich przywiązań i przygotowuje na przyjście Chrystusa (1 Kor 7,26-37).

Zajmując się teologiczną oceną sakramentologii koptyjskiej trzeba podkreślić, że wypukła ona wartość celibatu. Chce iść ona śladami proroków Jeremiasza i Daniela, którzy prowadzili życie w celibacie, Jana Chrzciciela i Chrystusa. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski oraz inne Kościoły prawosławne wymagają przestrzegania celibatu od swoich biskupów⁵⁷⁹. Diakoni i prezbiterzy nie są zobowiązani do celibatu. Mogą zawierać związki małżeńskie, ale tylko przed przyjęciem sakramentu kapłaństwa. Celibat jest w Kościele koptyjskim warunkiem życia monastycznego⁵⁸⁰. Biskupi w prawosławiu wybierani są wyłącznie spośród celibatariuszy. Biskupów wybiera synod biskupów lokalnego Kościoła, a wierni zgromadzeni podczas liturgii święceń potwierdzają ten wybór.

Kwestia celibatu nie powinna być kwestią sporną między katolikami a Koptami. Tymczasem Ortodoksyjny Kościół Koptyjski poddaje krytyce katolicki wymóg celibatu dla diakonów i prezbiterów. Teologia koptyjska zdaje się nie zauważać, że poza Kościołem łacińskim istnieją Katolickie Kościoły Wschodnie, które mają podobną dyscyplinę jak Kościoły prawosławne oraz tego, że kwestia celibatu nie jest w Kościele łacińskim sprawą dogmatyczną a kwestia pewnej dyscypliny prawnej.

Powyższą kwestię należy rozpatrywać bez większych emocji. Wielu teologów koptyjskich staje się rzecznikami obowiązkowego zawierania związków małżeńskich przez diakonów i prezbiterów. Trzeba podkreślić, że istnieje w Kościele łacińskim bezcelibatowy stały diakonat. Nigdy też nie zostało zakwestionowane małżeństwo księży we Kościołach Wschodnich związanych z Rzymem. Drugi Sobór Watykański potwierdza celibat jako formę życia kapłanów. Mówi o nim w kontekście rad ewangelijnych, które mają kształtować kapłańską egzystencję: „Doskonała i dożgonna powściągliwość... nie jest wymagana jednak przez kapłaństwo z jego natury, jak to się

⁵⁷⁸ ARCHBISHOP BASILIOS, *Celibacy*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, kol. 476a-477a.

⁵⁷⁹ D. CUMMINGS, *The Rudder (Pedalion)*, Chicago, 1957; H.C. LEA, *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, London 1907, t. II; E. VACANDARD, *Etude de critique et d'histoire religieuse*, Paris 1905, s. 69-120.

⁵⁸⁰ ARCHBISHOP BASILIOS, *Celibacy*, 477a.

okazuje z praktyki Kościoła pierwotnego i tradycji Kościołów Wschodnich, gdzie oprócz tych, którzy z daru łaski ze wszystkimi biskupami wybierają zachowanie celibatu, występują również bardzo zasłużeni prezbiterzy żonaci”⁵⁸¹.

Teologia katolicka stoi przed teologiczną debatą reinterpretacji wymogu celibatu dla prezbiterów. Widać to choćby przy pracach nad mającym się odbyć jesienią 2019 roku Synodzie Biskupów Amazonii. Teologiczna dyskusja nie powinna pójść w kierunku zniesienia celibatu, który trzeba ocenić wysoko, ale nad kwestią jego dobrowolności. Teologicznie dopuszczalna jest dyskusja nad oddzieleniem tego charyzmatu od święceń w stopniu diakonatu i prezbiteratu. Charyzmat celibatu ma swoją przyszłość, lecz być może jako forma życia obrana dobrowolnie. Hans Urs von Balthasar, nawiązując do modelu *virī probati* (sprawdzeni przez życie żonaci) jedynej dotąd możliwej formy kapłaństwa bezcelibatowego, pisał: „w przyszłym Kościele księża bezzenni będą stanowili mniejszość. Być może. Może być jednak i tak, iż na przykładzie niewielu rozpali się nowa oczywistość w kwestii słuszności i nieodzowności tego życia w Kościele. Może być tak, że przebyć będziemy musieli okres głodu i pragnienia, lecz że ten właśnie niedostatek wzbudzi nowe powołania lub, lepiej powiedziawszy, zrodzi nową wielkoduszność w udzieleniu odpowiedzi na powołania, których nigdy nie brak...”⁵⁸².

Hans Urs von Balthasar, współzałożyciel Międzynarodowego Przeglądu Teologicznego „Communio”, mimo wielu krytycznych uwag, był zwolennikiem celibatu. Teolog ten krytycznie patrzył na złożoną problematykę bezżenności, lecz opowiadał się za dotychczasową formą życia kapłanów. „Możliwe, że księża będą się żenili, ale przez Kościół będzie to rozumiane poprzez stulecia jako koncesja, jako odejście od ideału, jaki niezbitcie sformułował św. Paweł w 1 Kor 7 i który to ideał z wielu powodów najbardziej dostosowany jest do podmiotu urzędu. Nie powinniśmy puszczać mimo uszu ubolewań dzisiejszych wschodniokościelnych biskupów, którzy twierdzą, iż poważnie pracować mogą tylko z księżmi bezzennymi. Celibat nie jest wartością sam w sobie, lecz podobnie jak apostołskie ubóstwo, stanowi formę totalnej gotowości dla Pana i Jego dzieła”⁵⁸³.

Wydaje się, że w najbliższej przyszłości Kościoła katolickiego rysuje się realna perspektywa pewnej zmiany obowiązku celibatu w kierunku *virī probati*. Istniejące

⁵⁸¹ DK 16.

⁵⁸² Cyt. za: G. GRESHAKE, *Priestersein: zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*. Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1982, s. 138.

⁵⁸³ H.U. VON BALTHASAR, *Der Priester In der Kirche*, „Lebendige Seelsorge” 1(1972), s. 11.

obecnie wahanie Kościoła w tym zagadnieniu jest całkiem zrozumiałe, zarówno ze względu na kilkusetletnią tradycję oraz duszpasterską stosowność istniejącą między bezżennością a duszpasterstwem⁵⁸⁴. Ale istnieją argumenty przemawiające za odejściem od celibatu jak chociażby: samotność prezbiterów, istniejące pokusy ku różnorodnym kompensacjom, niedostateczna akceptacja tej formy życia przez współczesne społeczeństwo, możliwa utrata autentycznego człowieczeństwa i zdolności do międzyludzkich kontaktów.

Celibat będzie dalej błogosławieństwem dla Kościoła, jeśli duchowni przeżywać go będą w duchu umiłowania niepodzielnej miłości do Jezusa, w Jezusowym współmiłowaniu i w mocy Jego Ducha, w miłości do Ojca i do wszystkich Jego synów i córek. Tylko Kościół na wskroś zbawczo-uzdrowieńczy skutecznie może dopomóc zarówno kapłanom w celibacie, jak i żyjącym w sakramencie małżeństwa.

⁵⁸⁴ G. GRESHAKE, *Priestersein*, s. 126-140.

8. Podsumowanie

Życie sakramentalne Kościoła koptyjskiego w dużej mierze kształtuje liturgia. Liturgia od zawsze stanowiła niewyczerpalne źródło inspiracji dla wielu teologów. Niewątpliwie już dla pierwszych chrześcijan była ona uprzywilejowanym miejscem odczytywania wiary Kościoła. Tę zależność dostrzegł, żyjący na przełomie IV i V wieku Prosper z Akwitanii, który w jednym ze swoich dzieł zawarł frazę „ut legem credendi lex statuat supplicandi” – aby prawo modlitwy (błagania) określało prawo wiary. Sformułowana reguła została rozpowszechniona wiele wieków później za sprawą Prospera Guérangera (†1875), jednego z inicjatorów ruchu odnowy liturgicznej. Dla ukazania związku liturgii z wyznawaną wiarą współczesna teologia posługuje się adagium *lex orandi, lex credendi*⁵⁸⁵.

Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego wypływa wprost ze sprawowanej liturgii. W akcie liturgicznym wiara jest przede wszystkim aktem zgromadzonego ludu, a dopiero potem konkretnego człowieka. Uczestnicząc w liturgii sakramentów świętych, człowiek jednoczy się z Kościołem, a przez niego z samym Chrystusem. W sakramentologii koptyjskiej podkreśla się rolę Ducha Świętego, który żyje w Kościele i udziela mu swoich darów. Życie chrześcijan dokonuje się w Kościele, który jest szafarzem misterii ustanowionych przez Chrystusa. Sakramenty są w Kościele koptyjskim czynnościami świętymi, w których pod widzialnym znakiem udzielany jest niewidzialnie określony dar Ducha Świętego. Dla sakramentu istotnym jest połączenie widzialnego i niewidzialnego, zewnętrznej formy i wewnętrznej treści. W sakramentach odbija się natura samego Kościoła, którą jest niewidzialne w widzialnym i widzialne w niewidzialnym.

⁵⁸⁵ B. FERDEK, *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „Studia Salvatoriana Polonica” 6 (2012), s. 45-60.

Przed teologią koptyjską stoi wyzwanie uznania chrztu innych denominacji chrześcijańskich, w tym chrztu udzielanego przez Kościół katolicki. I nie chodzi tutaj o jakiś gest ekumenicznej uprzejmości, ale o fundamentalne stwierdzenie eklezjologiczne. Nie trzeba przecież nikogo przekonywać, że implikacje teologiczne, duszpasterskie i ekumeniczne uznania wspólnego chrztu są liczne i doniosłe. Pierwszy z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest jedynie pierwszym zaczątkiem, ale zarazem jest drogą, która ma prowadzić do pełnego wyznania wiary i wszczęcia eucharystyczną wspólnotę. Bez uznania chrztu nie ma mowy o uznaniu pozostałych sakramentów. Skoro Ortodoksyjny Kościół Koptyjski szczyci się tym, że w XX stuleciu odegrał ważną rolę w ruchu ekumenicznym i jest jednym z założycieli Światowej Rady Kościołów, będąc jej członkiem od 1948 roku, oraz członkiem Afrykańskiej Rady Kościołów (AACC) i Bliskowschodniej Rady Kościołów (MECC) i odgrywa ważną rolę w chrześcijańskim ruchu na rzecz jedności przez prowadzenie dialogów mających na celu wyjaśnianie teologicznych różnic z katolikami, prawosławnymi, prezbiterianami czy Kościołami Ewangelicznymi, to nieuznanie chrztu, powtarzanie go, powtórne bierzmowanie są wyraźnym zaprzeczeniem deklarowanej otwartości.

Dokonując teologicznej oceny sakramentologii koptyjskiej trzeba podkreślić, że Tradycja tego Kościoła, lepiej niż Kościoła łacińskiego, zachowała świadomość świątecznego wymiaru sakramentów. Elementem pozytywnym jest potwierdzone praktyką przekonanie, że świętowanie ustanowionych przez Chrystusa misterii jest sensem przyjmowania omawianych znaków Bożej łaski. W rozumieniu Ortodoksyjnego Kościoła koptyjskiego cała liturgia jest epifanią Pana Boga. Dlatego każda liturgiczna czynność stanowi udział w „liturgii niebieskiej”. Takie podejście do sprawowania i przyjmowania sakramentów świętych może być dla chrześcijaństwa zachodniego zachętą do odnowienia pierwotnej gorliwości.

Podsumowując tę część dysertacji ,trzeba podkreślić, że przed teologią koptyjską stoi trudne zadanie reinterpretacji swojego nauczania. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski powinien zdać sobie sprawę, że przy braku zdogmatyzowanej nauki o sakramentach świętych nie może bazować tylko na starożytnych kanonach soborowych bo wiele z nich jest po prostu zdezaktualizowanych. Kościół koptyjski powinien dokonać reinterpretacji swojego nauczania i rozróżnić kanony, które są dalej aktualne od tych, które uległy przedawnieniu. Dla zobrazowania słuszności powyższej tezy posłużymy się trzema przykładami. Otóż 45 *Kanon świętych Apostołów* poleca: „Biskup albo prezbiter albo diakon, który się tylko pomodlił z heretykami, niech będzie odłączony.

Jeśli zaś pozwoli im czynić cokolwiek jako sługom Kościoła, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej”. Dwadzieścia numerów dalej czytamy 65 *Kanon świętych Apostołów*: „Jeśli ktoś z duchownych albo z laików wejdzie do synagogi żydowskiej, żeby się pomodlić, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej i od jedności kościelnej odłączony”. A 33 Kanon lokalnego Synodu w Laodycei stwierdza: „Nie należy modlić się z heretykami albo ze schizmatykami”.

Pytanie więc o wartość tych kanonów dla Kościoła koptyjskiego i innych Kościołów prawosławnych jest czymś niezwykle aktualnym. Gdyby te kanony rzeczywiście obowiązywały to musielibyśmy przyznać, że przedstawiciele Kościoła koptyjskiego prowadząc dialog np. z Kościołem katolickim rozmawiają z nieochrzczonymi poganami, heretykami i schizmatykami. Tym bardziej, że inne kanony zabraniają nawet wspólnej modlitwy.

ZAKOŃCZENIE

Wkład Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego do chrześcijańskiej teologii jest bardzo duży choć niedoceniony. Kościół w Aleksandrii, założony przez św. Marka, od początku odgrywał ważną rolę w teologii chrześcijańskiej - w szczególności sposób broniąc Kościół przed herezją gnostycyzmu. W Kościele koptyjskim powstały tysiące tekstów teologicznych, które stanowią niezwykle ważne zasoby archeologii chrześcijańskiej. W egipskiej Aleksandrii powstała najstarsza i najważniejsza Aleksandryjska Szkoła Katechetyczna. Była ona przez wiele lat najważniejszą instytucją naukową całej cywilizacji chrześcijańskiej i tam studiowali teologię najwięksi Ojcowie Kościoła, biskupi oraz prezbiterzy z całego ówczesnego świata. To Kościołowi z Egiptu chrześcijaństwo zawdzięcza ideę monastycyzmu, który powstał i uformował się nad Nilem.

W historii chrześcijaństwa Kościół koptyjski był areną wielu sporów teologicznych. Na Soborze Nicejskim w 325 r. patriarcha aleksandryjski, Aleksander, wspomagany przez swojego diakona Atanazego, sprzeciwiał się naukom Ariusza. W 381 r. na Soborze w Konstantynopolu papież aleksandryjski Tymoteusz bronił bóstwa Ducha Świętego. Podczas soboru w Efezie w 431 r. papież koptyjski Cyryl Aleksandryjski przewodniczył trzeciej sesji soboru ekumenicznego, który ekskomunikował patriarchę Konstantynopola Nestoriusza. Szkoła Katechetyczna w Aleksandrii stała się latarnią chrześcijaństwa w pierwszych pięciu wiekach chrześcijaństwa w dziedzinie egzegezy biblijnej i teologii. Na Soborze w Chalcedonie w 451 r., potępiono głoszoną przez Eutychesa naukę o jednej naturze Chrystusa. Ówczesny patriarcha Aleksandrii Dioskur, odrzucił naukę Soboru i pozostał w monofizytyzmie. Poparła go znaczna część duchowieństwa i mnisi. Po Soborze

w Chalcedonie Kościół założony przez św. Marka zaczął oddalać się od Kościoła katolickiego. Był coraz bardziej izolowany, ale i sam się izolował od reszty chrześcijańskiego świata. W dziedzinie teologii w jej szeroko rozumianych traktatach zaczęły pojawiać się coraz większe rozbieżności i wzajemne oskarżenia o herezję i schizmy. Wśród teologicznych kwestii, które zaczęły różnić Koptów z Kościołem katolickim była również sakramentologia.

Zasygnalizowane w niniejszej dysertacji problemy badawcze, wyrażono za pomocą szczegółowych pytań: Czy chrzest w teologii koptyjskiej stanowi bardziej podstawę chrześcijańskiej jedności, czy sam w sobie jest jej wyrazem? Czy wszystkie sakramenty zostały bezpośrednio ustanowione przez Chrystusa? Czy różnice w kwestiach sakramentalnych, które nie zostały przez Kościół koptyjski zdogmatyzowane, muszą oznaczać niemożność przynależenia do jedyne prawdziwego Kościoła? Czy nie mamy do czynienia ze zbytnim reistyczno-magicznym rozumieniem sakramentów? Czy sakramentologia koptyjska wnosi coś nowego do współczesnej nauki o ustanowionych przez Chrystusa zbawczych misteriach? Odpowiedź na powyższe pytania przyniosła niniejsza dysertacja.

Realizując cel pracy, którym była teologiczno – dogmatyczna ocena sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, podjęto najpierw próbę ukazania sakramentów zbawczych, które teologia koptyjska nazywa również odkupieńczymi, a które są niezbędne do zbawienia wiecznego i każdy wierzący powinien je przyjąć. Są to: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia i spowiedź (pokuta).

Chrzest, w teologii koptyjskiej jest duchowym narodzeniem, w którym mocą przyobleczenia w Chrystusa przez trzykrotne zanurzenie w wodzie umiera stary człowiek i rodzi się nowy. Jest to przyswojenie przez ochrzczonego zbawczej mocy odkupieńczego wysiłku Chrystusa. Chrzest jest jedynym sakramentem, który w przypadku braku kapłana mogą, według koptyjskiej tradycji, sprawować ludzie świeccy, zarówno mężczyzna jak i kobieta pod warunkiem, że przynależą do Kościoła koptyjskiego. Czynią to na mocy powszechnego kapłaństwa chrześcijan. Chrztu dokonuje się poprzez trzykrotne zanurzenie w wodzie w imię Trójcy Świętej. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski nie uznaje chrztu w innych Kościołach pomimo, że dokonywany jest on w imię Trójcy Świętej. Wynika to z założenia, że poza Kościołem koptyjskim nie ma ważnie udzielanych sakramentów. Każdy katolik lub protestant, który chce zostać przyjęty do Kościoła koptyjskiego, musi zostać przyjęty przez chrzest.

Podobną praktykę stosuje Kościół prawosławny z Góry Atos, prawosławny Kościół w Grecji, na Cyprze i w Serbii.

Bierzmowanie dokonywane jest w Kościele koptyjskim bezpośrednio po chrzcie świętym. Misterium to sprawowane jest przez biskupa lub kapłana. Dzięki niemu otrzymujemy pieczęć Ducha Świętego. Sakrament ten nazywany jest też sakramentem myronu, świętym namaszczeniem albo sakramentem konfirmacji. Bierzmowanie otwiera dostęp do życia łaski w Kościele poprzez uczestnictwo we wszystkich pozostałych sakramentach. Liturgia tego misterium przewiduje namaszczenie *myronem* i formę: „*Pieczęć daru Ducha Świętego*”. Przyjmującym ten sakrament dany jest dar Ducha Świętego, przywrócona zostaje chwała duszy i ciała pierwszego Adama i utracona przez niego w upadku grzechowym (Rz 3,23). Jest to początkiem przemienienia i zmartwychwstania. Teologia Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego ukazuje pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania. Zwraca więc uwagę na zagadnienia aktualne, zarówno na chrześcijańskim Wschodzie, jak i na Zachodzie. Jest sprawą niezaprzeczalną, że znaczenie pneumatologiczne bierzmowania w sposób znaczący przeważa nad rekoncyliacyjnym. Nie ulega wątpliwości, że koptyjska teologia sakramentu bierzmowania wraz z jej pneumatologiczno-rekoncyliacyjnym znaczeniem powinna być twórczym impulsem dla teologii katolickiej. Teologia znad Nilu może stać się dla chrześcijaństwa zachodniego inspiracją w poszerzaniu horyzontów teologicznych, odkrywaniu nowych aspektów w sakramentologii i eklezjologii.

Eucharystia, nazywana jest w chrześcijaństwie wschodnim Boską Liturgią i stanowi główne misterium Kościoła. Sakrament Eucharystii w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim nazywany jest również: Sakramentem Komunii Świętej, Sakramentem Dziękczynienia, Wieczerzą Pańską, Misterium Wieczerzy, Sakramentem Wspólnoty. W Eucharystii Kościół ustawicznie zmienia się ze wspólnoty ludzi w Ciało Chrystusa, świątynię Ducha Świętego i lud Boży. Dlatego teologia koptyjska uważa ten sakrament za największe z misterii. Co prawda każdy sakrament przemienia jego uczestników w członków Chrystusa, ale Eucharystia czyni to w sposób najdoskonalszy. Eucharystia w teologii koptyjskiej jest zakosztowaniem niebieskiego chleba i przyjęciem Ciała i Krwi Chrystusa, zgodnie z postanowieniem samego Pana. Sakrament ten może być sprawowany tylko przez ważnie wyświęconego kapłana lub biskupa. Kościół koptyjski wierzy, że chleb i wino zostają przemienione w Ciało i Krew Chrystusa i udzielane wiernym w Komunii świętej. Kościół koptyjski kładzie akcent, że

w świętych tajemnicach realnie obecny jest Chrystus, dający siebie w Komunii. Osoba ochrzczona przyjmuje Komunię bezpośrednio po chrzcie. Penitent misterium spowiedzi przyjmuje Ciało Pańskie po sakramencie pokuty. Narzeczeni, którzy przychodzą zawrzeć sakramentalne małżeństwo przyjmują Komunię świętą po ślubie. Również kandydaci do poszczególnych stopni sakramentu kapłaństwa muszą przyjąć Komunię w czasie Mszy świętej. **Ortodoksyjny Kościół Koptyjski korzysta z trzech liturgii Mszy Świętych:** Liturgii według św. Bazylego, biskupa Cezarei, Liturgii według św. Grzegorza z Nazjanzu, biskupa Konstantynopola oraz Liturgii według św. Cyryla I, 24. patriarchy Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. **Wszystkie liturgie są zakorzenione w Słowie Bożym i natchnione doświadczeniem patrystycznym.** Liturgie te mają przenosić wiernych do serca chwały Bożej i umiłowania człowieka. W Eucharystii uczestniczyć mogą tylko osoby ochrzczone w Kościele koptyjskim, które wyznają wspólną wiarę i są zjednoczone w miłości.

Spowiedź nazywana jest w teologii koptyjskiej powtórny chrztem. Jest to sakrament władzy wiązania i rozwiązywania grzechów, który otrzymali od Jezusa apostołowie i ich następcy. Chrzest zgładził w ochrzczonego wszystkie grzechy, ale pozostaje w człowieku skłonność do zła. Przymiotem spowiedzi jest posiadanie przez penitenta szczerzej intencji i niezłomnej woli porzucenia grzechu i tego wszystkiego, co może do grzechu prowadzić. Człowiek, pragnący skorzystać z sakramentu pokuty i spowiedzi, powinien dobrze przygotować się do tego sakramentu poprzez zbadanie swojego sumienia, uświadomienie sobie popełnionych grzechów czynem, słowem, myślą, zmysłami. Niezbędnym krokiem do uzyskania rozgrzeszenia jest prawdziwa skrucha wypływająca z miłości do Boga, a nie ze strachu przed karą. Kościół koptyjski apeluje do penitentów o uczciwość względem siebie bez bycia stronniczym, o posiadanie uczciwych intencji i mocne postanowienie poprawy, zrobienie dokładnego rachunku sumienia, przeanalizowanie, czy zgrzeszyliśmy czynem, słowem, myślami lub zmysłami, a potem uczciwe odpokutowanie za wyrządzone zło. Człowiek korzystający z sakramentu pokuty i spowiedzi powinien stanąć w prawdzie, być uczciwy wobec siebie, nie może być zbyt łagodny wobec siebie, ani zbyt surowy, nie powinien podchodzić do tego sakramentu z wątpliwościami lub niepokojem. Przymiotem niezbędnym do prawidłowego przeżycia sakramentu pokuty i spowiedzi jest miłość i cierpliwość. Spowiadający się musi zastosować się do rad udzielanych przez szafarza sakramentu i pilnie podążać za jego radami, przyjmując je jako lekarstwo niezbędne do życia duchowego. Teologia koptyjska przypomina o wdzięczności wobec

przebaczającego nasze grzechy Boga. To przecież On otwiera wiernym drzwi tego sakramentu i zbawia nas od niebezpiecznej drogi śmierci. W sakramencie pokuty i spowiedzi szafarz, którym jest kapłan lub biskup, osądza grzech, ale nie grzesznika. Jako troskliwy ojciec duchowy modli się za grzesznika i objawia mu miłosierdzie oraz miłość Boga.

W drugiej części niniejszej dysertacji przedstawione zostały trzy sakramenty niezbowcze czyli takie, których przyjęcie nie jest konieczne, aby otrzymać odkupienie. Wśród nich znajduje się sakrament chorych udzielany jako remedium dla tych, którzy poważnie chorują fizycznie lub psychicznie, sakrament małżeństwa udzielany tym, którzy pragną się ożenić i przekazywać Boży dar życia oraz sakrament kapłaństwa obejmujący diakonów, prezbiterów i biskupów.

Sakrament namaszczenia chorych jest uzdrawiającą posługą Kościoła, który wzoruje się na uzdrawiającej posłudze Chrystusa i skierowany jest na człowieka, który potrzebuje wyzwolenia i uzdrowienia. Sakrament ten nazywany jest w Kościele koptyjskim sakramentem lamp, bo pierwsi chrześcijanie wlewali olej do lampy, z której wisiało siedem innych lamp. Każda lampa była zapalana na początku każdej modlitwy. Ten zwyczaj nadal istnieje, jednakże siedem lamp zastąpiono siedmioma knotami zrobionymi z bawełnianego włókna. Są one kładzione na talerzu z oliwą. Liczba siedem symbolizuje siedem duchów Boga, o których jest mowa w Apokalipsie (Ap 3,1). Duch Boga uświęca oliwę w celu uzdrowienia chorych namaszczanych nią. Liturgia koptyjska zaleca, żeby knoty były układane w znak krzyża na talerzu z oliwą. Sakrament ten łączy w sobie uwolnienie od grzechów osobistych, pomaga w walce z grzechem, jest uleczeniem duszy i czasami uzdrowieniem ciała. Sakrament namaszczenia chorych ukierunkowany jest na uleczenie z choroby przez wyzdrowienie lub przez śmierć.

Małżeństwo jest dla Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego nie tylko umową, pociągającą za sobą skutki prawne, ale przede wszystkim sakramentem, w którym mężczyzna i kobieta, zakładają wspólnotę o głębokim duchowym wymiarze. Uprawomocniony w raju związek mężczyzny i kobiety Chrystus podniósł do rangi sakramentu. Uczynił to, w świetle teologii koptyjskiej, uczestnicząc w zaślubinach w Kanie Galilejskiej. Małżeństwo koptyjskie ma trzy cele: podstawowy cel małżeństwa wyznacza współpracę między małżonkami. Mają oni wzajemnie uzupełniać się w dążeniu do Królestwa Bożego. Drugi cel małżeństwa to prokreacja, która ma za zadanie zachować ludzkość przed zagładą. Trzecim misterium małżeństwa jest ochrona

przed cudzołóstwem i rozpustą. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski uważa małżeństwo za swego rodzaju lekarstwo, które chroni przed rozwiązłym życiem, grzechem, którym jest współżycie seksualne poza małżeństwem.

Kapłaństwo zostało ustanowione przez Chrystusa, który z grona swoich uczniów wybrał dwunastu, których nazwał Apostołami. Wyboru dokonał na pewnej górze, na którą się wspinał i gdzie spędził całą noc na modlitwie (zob. Łk 6,12-13). Następnie wysłał ich, aby głosili jego Ewangelię (zob. Mt 10,7). Dał im władzę, mówiąc: „Zapewniam was: Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,18). W Wielki Czwartek tylko im dał udział w tajemnicy Swego Ciała i Krwi mówiąc: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,19). Jest to sakrament nadania darów hierarchicznych poprzez nałożenie rąk biskupa, przy zgodzie i modlitewnym uczestnictwie wiernych. Jest to łaska niezatarta i sakrament, którego nie można powtarzać. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski wyróżnia trzy stopnie kapłaństwa: diakonat – do posługi, prezbiterat – do nauczania i episkopat do nadzoru i przewodniczenia Ludowi Bożemu. Diakoniat w Kościele koptyjskim jest pięciostopniowy i jest posługą pomocniczą w stosunku do kapłaństwa. Diakon sam nie celebrowuje żadnych ceremonii – pełni natomiast funkcję stałą. W Kościele koptyjskim święceń diakonatu można udzielać również kobietom. Trójstopniowa struktura kapłaństwa jest dla teologii koptyjskiej pewną analogią z zastępami chórów anielskich. Prezbiterat i episkopat jest zarezerwowany wyłącznie dla mężczyzn.

Ostatnia część niniejszej dysertacji została poświęcona teologiczno-dogmatycznym implikacjom sakramentologii koptyjskiej. W tej części zostały omówione najtrudniejsze teologicznie kwestie związane z sakramentami świętymi, które dzielą Kościół katolicki i Kościół koptyjski.

Dokonując teologicznej oceny sakramentologii koptyjskiej wykazano, że najpilniejszym zadaniem, z punktu widzenia jedności Kościoła, jest przeanalizowanie i reinterpretacja ekskluzywnego uznawania chrztu udzielanego tylko i wyłącznie w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim. Teologia egipska powinna rozważyć możliwość uznania chrztu innych denominacji chrześcijańskich, w tym chrztu udzielanego przez Kościół katolicki. I nie chodzi tutaj o jakiś gest ekumenicznej uprzejmości, ale o fundamentalne stwierdzenie eklezjologiczne. Nie trzeba przecież nikogo przekonywać, że implikacje teologiczne, duszpasterskie i ekumeniczne uznania wspólnego chrztu są liczne i doniosłe. Pierwszy z sakramentów inicjacji

chrześcijańskiej jest jedynie pierwszym zaczątkiem, ale zarazem jest drogą, która ma prowadzić do pełnego wyznania wiary i wszczęcia w eucharystyczną wspólnotę. Bez uznania chrztu nie ma mowy o uznaniu pozostałych sakramentów. Skoro Ortodoksyjny Kościół Koptyjski szczyli się tym, że w XX stuleciu odegrał ważną rolę w ruchu ekumenicznym i jest jednym z założycieli Światowej Rady Kościołów, będąc jej członkiem od 1948 roku, oraz członkiem Afrykańskiej Rady Kościołów (AACC) i Bliskowschodniej Rady Kościołów (MECC) i odgrywa ważną rolę w chrześcijańskim ruchu na rzecz jedności przez prowadzenie dialogów mających na celu wyjaśnianie teologicznych różnic z katolikami, prawosławnymi, prezbiterianami czy Kościołami Ewangelicznymi, to nieuznawanie chrztu, powtarzanie go, powtórne bierzmowanie są wyraźnym zaprzeczeniem deklarowanej otwartości.

Przez piętnaście wieków Koptowie byli w kulturowej i cywilizacyjnej izolacji. W XX wieku odrzucili praktykę odosobnienia i zapragnęli mieć swój udział we wspólnocie Kościołów. Dlatego teraz powinni podjąć się trudnego zadania reinterpretacji swojej niezdogmatyzowanej doktryny. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski powinien zdać sobie sprawę, że przy braku zdogmatyzowanej nauki o sakramentach świętych nie może bazować tylko na starożytnych kanonach soborowych, bo wiele z nich jest po prostu zdezaktualizowanych. Kościół koptyjski powinien dokonać reinterpretacji swojego nauczania i rozróżnić kanony, które są dalej aktualne od tych, które uległy przedawnieniu. Dla zobrazowania słuszności powyższej tezy posłużymy się trzema przykładami. Otóż 45 *Kanon świętych Apostołów* poleca: „Biskup albo prezbiter albo diakon, który się tylko pomodlił z heretykami, niech będzie odłączony. Jeśli zaś pozwoli im czynić cokolwiek jako sługom Kościoła, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej”. Dwadzieścia numerów dalej czytamy 65 *Kanon świętych Apostołów*: „Jeśli ktoś z duchownych albo z laików wejdzie do synagogi żydowskiej, żeby się pomodlić, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej i od jedności kościelnej odłączony”. A 33 Kanon lokalnego Synodu w Laodycei stwierdza: „Nie należy modlić się z heretykami albo ze schizmatykami”.

Pytanie więc o wartość tych kanonów dla Kościoła koptyjskiego i innych Kościołów prawosławnych jest czymś niezwykle aktualnym. Gdyby te kanony rzeczywiście obowiązywały, to musielibyśmy przyznać, że przedstawiciele Kościoła koptyjskiego prowadząc dialog np. z Kościołem katolickim rozmawiają z nieochrzczonymi poganami, heretykami i schizmatykami. Tym bardziej, że inne kanony zabraniają nawet wspólnej modlitwy.

Historia Kościoła pokazuje, że pewne prawdy teologiczne lub nawet same dogmaty, nawet te zdefiniowane na soborach były raczej punktem wyjścia niż końcem interpretacji Objawienia w Kościele. W epoce patrystycznej nie tylko teologowie, ale cały Kościół brał udział w dochodzeniu do właściwej interpretacji wiary. W odniesieniu do wczesnych soborów recepcja współdecydowała o samej treści orzeczeń, o ich prawdzie lub fałszu. W okresie przedkonstantyńskim istniał już zwyczaj, wedle którego autorytatywne orzeczenia synodu jednego Kościoła lokalnego były uznawane i przyjmowane przez inne Kościoły. Przykładem może być Synod Antiocheński z 268 roku. Był to pewien rodzaj recepcji bezpośredniej ze strony Kościołów, które wprost nie uczestniczyły w podejmowaniu decyzji, a jednak uznawały ją za swoją i stosowały się w praktyce do jej wymagań. W dziejach wczesnego chrześcijaństwa znane są również fakty krytycznego ustosunkowania się do orzeczeń soborowych i synodalnych. Prowadziło to albo do ich częściowej modyfikacji, albo do całkowitego zakwestionowania i braku recepcji. Przykładem może być Synod Efeski z 449 roku. W krytycznej recepcji mogły się zatem krystalizować poszczególne tematy o istotnym znaczeniu dla nauki i życia Kościoła. To one kształtowały świadomość wierzących w danym okresie i nadawały mu specyficzny charakter. Wspomnieć należy również autorytatywne uznanie danego orzeczenia za wyraz wiary całego Kościoła. Dogmat staje się wówczas wyrazem recepcji autorytatywnej. Proces recepcji i reinterpretacji dogmatów, który miał miejsce zwłaszcza po wielkich soborach wczesnego Kościoła, nacechowany był wieloma napięciami, zmaganiem i konfliktami. Po wielkich soborach chrystologicznych i trynitarnych nadal toczyły się zażarte dyskusje i kontrowersje. Po Soborze Nicejskim (325) spory wokół terminu *homousios* trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich racji, nie uważając bynajmniej, że sprawa została definitywnie zakończona. Dopiero po I Soborze Konstantynopolitańskim (381) dogmat współistotności Logosu z Ojcem zdobył ogólne uznanie i został definitywnie przyjęty.

Proponując Kościołowi koptyjskiemu reinterpretację własnej teologii nie stwierdzamy, że dotychczasowa teologia jest bez wartości. Chodzi tutaj o głębsze uświadomienie, że wypowiedzi teologiczne czy dogmatyczne nie są w stanie wyczerpująco przekazać treści wiary. Odnoszą się one bowiem zawsze do określonych treści. Tymczasem rzeczywistość nadprzyrodzona, a z taką mamy do czynienia w sakramentach, wymyka się wszelkim próbom adekwatnego ujęcia. Definicje dogmatyczne i prawdy chrześcijańskiej wiary ukazują raczej drogę do egzystencjalnej

konfrontacji z samym misterium. Na ową złożoność wypowiedzi dogmatycznych zwraca uwagę wielu teologów zarówno katolickich, jak i niekatolickich. Coraz częściej trudno jest utrzymać „język jedności” nie tylko na przestrzeni dziejów, ale również w jakimś jednym określonym momencie historycznym. Tysiąc pięćset lat izolacji Kościoła koptyjskiego, oraz różnice kulturalne i rasowe, narodowe i społeczne, spowodowały, że chrześcijanie żyjący równocześnie w Kairze i w Rzymie odczytywali na swój sposób jedno i to samo Objawienie Boże. Powstaje więc pewna uzasadniona wielość poglądów, różnorodność wierzeń i praktyk.

Wielką pomocą w reinterpretacji koptyjskiej sakramentologii może służyć pluralizm sformułowań dogmatycznych, który nie jest należycie doceniany przez Patriarchat w Kairze. Warto, aby Kościół koptyjski dostrzegł, że w Nowym Testamencie mamy do czynienia z wieloma formułami wyznania wiary. Ten fakt powinien skłaniać wszystkich chrześcijan do nieustannego przemyślenia powszechności niektórych prawd wiary. Uniformizm, z jakim mamy do czynienia po stronie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, nie jest ideałem tradycji chrześcijańskiej. Kościół bowiem składa się z ludzi należących do różnych grup kulturowych i dlatego konieczną jest rzeczą, aby Ewangelia była wyjaśniana i formułowana w różny sposób.

Dokonując teologicznej oceny sakramentologii koptyjskiej trzeba podkreślić, że Tradycja tego Kościoła, lepiej niż Kościoła łacińskiego, zachowała świadomość świątecznego wymiaru sakramentów. Elementem pozytywnym jest potwierdzone praktyką przekonanie, że świętowanie ustanowionych przez Chrystusa misteriów jest sensem przyjmowania omawianych znaków Bożej łaski. W rozumieniu Ortodoksyjnego Kościoła koptyjskiego cała liturgia jest epifanią Pana Boga. Dlatego każda liturgiczna czynność stanowi udział w „liturgii niebieskiej”. Takie podejście do sprawowania i przyjmowania sakramentów świętych może być dla chrześcijaństwa zachodniego zachętą do odnowienia pierwotnej gorliwości.

STRESZCZENIE

TEOLOGICZNO – DOGMATYCZNA OCENA SAKRAMENTOLOGII ORTODOKSYJNEGO KOŚCIOŁA KOPTYJSKIEGO

Rola Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego w historii chrześcijaństwa przez długi czas była niedoceniana, a czasem wręcz niezauważana. Według Tradycji Kościół w Egipcie został założony przez św. Marka. Kraj ten był przedmiotem licznych prorocत्व zawartych w Starym Testamencie. To Egipt dał schronienie Świętej Rodzinie, podczas ucieczki w czasie prześladowania Heroda Wielkiego. Nie do przecenienia jest wkład Kościoła koptyjskiego dla rozwoju teologii i obrony i apologii wiary, szczególnie przed herezją gnostycyzmu. To w Egipcie powstały tysiące tekstów biblijnych i teologicznych, które do dnia dzisiejszego stanowią bardzo ważne zasoby archeologii. W egipskiej Aleksandrii powstała najstarsza i najważniejsza Aleksandryjska Szkoła Katechetyczna. Jej początki sięgają roku 190 po Chrystusie. Była ona przez wiele lat najważniejszą instytucją naukową całej cywilizacji chrześcijańskiej. To w Aleksandrii studiowali teologię najwięksi ojcowie Kościoła, biskupi oraz prezbiterzy z całego ówczesnego świata. To Kościołowi z Egiptu chrześcijaństwo zawdzięcza ideę monastycyzmu, który powstał i uformował się nad Nilem.

Celem niniejszej pracy była teologiczno-dogmatyczna ocena sakramentologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego. Oryginalność niniejszej dysertacji polega na tym, że do tej pory, nawet w Kościele koptyjskim, nie opracowano systematycznej nauki o sakramentach świętych, dlatego niniejsza dysertacja ma za zadanie wypełnienie tej luki i opracowanie krytycznej oceny koptyjskiej nauki o zbawczych misteriach.

Ortodoksyjny Kościół Koptyjski zna siedem kanonicznych misterii: chrzest, bierzmowanie, Eucharystię, pokutę (spowiedź), namaszczenie chorych, małżeństwo i kapłaństwo. W teologii koptyjskiej nie ma obowiązującej definicji sakramentów, ale można je zdefiniować, jako czynności święte, w których pod widzialnym znakiem udzielany jest niewidzialnie określony dar Ducha Świętego. Dla sakramentu istotnym jest połączenie widzialnego i niewidzialnego, zewnętrznej formy i wewnętrznej treści. W sakramentach odbija się natura samego Kościoła, którą jest niewidzialne w widzialnym i widzialne w niewidzialnym.

Problem pracy został wyrażony za pomocą szczegółowych pytań: Czy chrzest w teologii koptyjskiej stanowi bardziej podstawę chrześcijańskiej jedności, czy sam w sobie jest jej wyrazem? Czy wszystkie sakramenty zostały bezpośrednio ustanowione przez Chrystusa? Czy różnice w kwestiach sakramentalnych, które nie zostały przez Kościół koptyjski zdogmatyzowane, muszą oznaczać niemożność przynależenia do jedyne prawdziwego Kościoła? Czy nie mamy do czynienia ze zbytnim reistyczno-magicznym rozumieniem sakramentów? Czy sakramentologia koptyjska wnosi coś nowego do współczesnej nauki o ustanowionych przez Chrystusa zbawczych misteriach?

Rozwiązanie postawionego problemu wymagało przyjęcia odpowiedniego planu pracy. Całość składa się z trzech części. Pierwsza część niniejszej dysertacji została poświęcona sakramentom zbawczym (odkupieńczym), czyli takim, które w doktrynie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego są niezbędne do zbawienia wiecznego i każdy wierzący powinien je praktykować. Są to: chrzest, bierzmowanie, Eucharystia i spowiedź (pokuta). W drugim rozdziale przedstawione zostały trzy sakramenty niezawczyste, czyli takie, których przyjęcie nie jest konieczne, aby otrzymać odkupienie. Wśród nich znajduje się sakrament chorych, udzielany jako remedium dla tych, którzy poważnie chorują fizycznie lub psychicznie, sakrament małżeństwa udzielany tym, którzy pragną się ożenić i przekazywać Boży dar życia oraz sakrament kapłaństwa obejmujący diakonów, prezbiterów i biskupów. W trzeciej części zaprezentowane zostały teologiczno - dogmatyczne implikacje sakramentologii koptyjskiej.

Dokonując teologicznej oceny sakramentologii koptyjskiej wykazano, że najpilniejszym zadaniem, z punktu widzenia jedności Kościoła, jest przeanalizowanie i reinterpretacja ekskluzywnego uznawania chrztu udzielanego tylko i wyłącznie w Ortodoksyjnym Kościele Koptyjskim. Teologia egipska powinna rozważyć możliwość uznania chrztu innych denominacji chrześcijańskich, w tym chrztu

udzielanego przez Kościół katolicki. I nie chodzi tutaj o jakiś gest ekumenicznej uprzejmości, ale o fundamentalne stwierdzenie eklezjologiczne. Nie trzeba przecież nikogo przekonywać, że implikacje teologiczne, duszpasterskie i ekumeniczne uznania wspólnego chrztu są liczne i doniosłe. Pierwszy z sakramentów inicjacji chrześcijańskiej jest jedynie pierwszym zaczątkiem, ale zarazem jest drogą, która ma prowadzić do pełnego wyznania wiary i wszczęcia w eucharystyczną wspólnotę. Bez uznania chrztu nie ma mowy o uznaniu pozostałych sakramentów. Skoro Ortodoksyjny Kościół Koptyjski szczyci się tym, że w XX stuleciu odegrał ważną rolę w ruchu ekumenicznym i jest jednym z założycieli Światowej Rady Kościołów, będąc jej członkiem od 1948 roku, oraz członkiem Afrykańskiej Rady Kościołów (AACC) i Bliskowschodniej Rady Kościołów (MECC) i odgrywa ważną rolę w chrześcijańskim ruchu na rzecz jedności przez prowadzenie dialogów, mających na celu wyjaśnianie teologicznych różnic z katolikami, prawosławnymi, presbiterianami czy Kościołami Ewangelicznymi to nieuznanie chrztu, powtarzanie go, powtórne bierzmowanie są wyraźnym zaprzeczeniem deklarowanej otwartości.

Przez piętnaście wieków Koptowie byli w kulturowej i cywilizacyjnej izolacji. W XX wieku odrzucili praktykę odosobnienia i zapragnęli mieć swój udział we wspólnocie Kościołów. Dlatego teraz powinni podjąć się trudnego zadania reinterpretacji swojej niezdogmatyzowanej doktryny. Ortodoksyjny Kościół Koptyjski powinien zdać sobie sprawę, że przy braku zdogmatyzowanej nauki o sakramentach świętych nie może bazować tylko na starożytnych kanonach soborowych, bo wiele z nich jest po prostu zdezaktualizowanych. Kościół koptyjski powinien dokonać reinterpretacji swojego nauczania i rozróżnić kanony, które są nadal aktualne od tych, które uległy przedawnieniu. Dla zobrazowania słuszności powyższej tezy posłużymy się trzema przykładami. Otóż 45 *Kanon świętych Apostołów* poleca: „Biskup albo presbiter albo diakon, który się tylko pomodlił z heretykami, niech będzie odłączony. Jeśli zaś pozwoli im czynić cokolwiek jako sługom Kościoła, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej”. Dwadzieścia numerów dalej czytamy 65 *Kanon świętych Apostołów*: „Jeśli ktoś z duchownych albo z laików wejdzie do synagogi żydowskiej, żeby się pomodlić, niech będzie pozbawiony funkcji kościelnej i od jedności kościelnej odłączony”. A 33 Kanon lokalnego Synodu w Laodycei stwierdza: „Nie należy modlić się z heretykami albo ze schizmatykami”.

Pytanie więc o wartość tych kanonów dla Kościoła koptyjskiego i innych Kościołów prawosławnych jest czymś niezwykle aktualnym. Gdyby te kanony

rzeczywiście obowiązywały, to trzeba by było stwierdzić, że przedstawiciele Kościoła koptyjskiego, prowadząc dialog np. z Kościołem katolickim, rozmawiają z nieochrzczonymi poganami, heretykami i schizmatykami. Tym bardziej, że inne kanony zabraniają nawet wspólnej modlitwy.

Historia Kościoła pokazuje, że pewne prawdy teologiczne lub nawet same dogmaty, nawet te zdefiniowane na soborach, były raczej punktem wyjścia niż końcem interpretacji Objawienia w Kościele. W epoce patrystycznej nie tylko teologowie, ale cały Kościół brał udział w dochodzeniu do właściwej interpretacji wiary. W odniesieniu do wczesnych soborów recepcja współdecydowała o samej treści orzeczeń, o ich prawdzie lub fałszu. W okresie przedkonstantyńskim istniał już zwyczaj, wedle którego autorytatywne orzeczenia synodu jednego Kościoła lokalnego były uznawane i przyjmowane przez inne Kościoły. Przykładem może być Synod Antiocheński z 268 roku. Był to pewien rodzaj recepcji bezpośredniej ze strony Kościołów, które wprost nie uczestniczyły w podejmowaniu decyzji, a jednak uznawały ją za swoją i stosowały się w praktyce do jej wymagań. W dziejach wczesnego chrześcijaństwa znane są również fakty krytycznego ustosunkowania się do orzeczeń soborowych i synodalnych. Prowadziło to albo do ich częściowej modyfikacji albo do całkowitego zakwestionowania i braku recepcji. Przykładem może być Synod Efeski z 449 roku. W krytycznej recepcji mogły się zatem krystalizować poszczególne tematy o istotnym znaczeniu dla nauki i życia Kościoła. To one kształtowały świadomość wierzących w danym okresie i nadawały mu specyficzny charakter. Wspomnieć należy również autorytatywne uznanie danego orzeczenia za wyraz wiary całego Kościoła. Dogmat staje się wówczas wyrazem recepcji autorytatywnej. Proces recepcji i reinterpretacji dogmatów, który miał miejsce zwłaszcza po wielkich soborach wczesnego Kościoła, nacechowany był wieloma napięciami, zmaganiem i konfliktami. Po wielkich soborach chrystologicznych i trynitarnych nadal toczyły się zażarte dyskusje i kontrowersje. Po Soborze Nicejskim (325) spory wokół terminu *homousios* trwały dalej przez dziesiątki lat. Zwolennicy i przeciwnicy bronili nadal swoich racji, nie uważając bynajmniej, że sprawa została definitywnie zakończona. Dopiero po I Soborze Konstantynopolitańskim (381) dogmat współistotności Logosu z Ojcem zdobył ogólne uznanie i został definitywnie przyjęty.

Proponując Kościołowi koptyjskiemu reinterpretację własnej teologii nie stwierdzamy, że dotychczasowa teologia jest bez wartości. Chodzi tutaj o głębsze uświadomienie, że wypowiedzi teologiczne czy dogmatyczne nie są w stanie

wyczerpująco przekazać treści wiary. Odnoszą się one bowiem zawsze do określonych treści. Tymczasem rzeczywistość nadprzyrodzona, a z taką mamy do czynienia w sakramentach, wymyka się wszelkim próbom adekwatnego ujęcia. Definicje dogmatyczne i prawdy chrześcijańskiej wiary ukazują raczej drogę do egzystencjalnej konfrontacji z samym misterium. Na ową złożoność wypowiedzi dogmatycznych zwraca uwagę wielu teologów zarówno katolickich, jak i niekatolickich. Coraz częściej trudno jest utrzymać „język jedności” nie tylko na przestrzeni dziejów, ale również w jakimś jednym określonym momencie historycznym. Tysiąc pięćset lat izolacji Kościoła koptyjskiego, oraz różnice kulturalne i rasowe, narodowe i społeczne, spowodowały, że chrześcijanie, żyjący równocześnie w Kairze i w Rzymie, odczytywali na swój sposób jedno i to samo Objawienie Boże. Powstaje więc pewna uzasadniona wielość poglądów, różnorodność wierzeń i praktyk.

Wielką pomocą w reinterpretacji koptyjskiej sakramentologii może służyć pluralizm sformułowań dogmatycznych, który nie jest należycie doceniany przez Patriarchat w Kairze. Warto, aby Kościół koptyjski dostrzegł, że w Nowym Testamencie mamy do czynienia z wieloma formułami wyznania wiary. Ten fakt powinien skłaniać wszystkich chrześcijan do nieustannego przemyślenia powszechności niektórych prawd wiary. Uniformizm, z jakim mamy do czynienia po stronie Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego, nie jest ideałem tradycji chrześcijańskiej. Kościół bowiem składa się z ludzi należących do różnych grup kulturowych i dlatego konieczną jest rzeczą, aby Ewangelia była wyjaśniana i formułowana w różny sposób.

SUMMARY

THEOLOGICAL - DOGMATIC ASSESSMENT OF SACRAMENTOLOGY OF THE COPTIC ORTHODOX CHURCH

The role of the Coptic Orthodox Church in the history of Christianity for a long time was underestimated, and sometimes even unnoticed. According to Tradition, the Church in Egypt was founded by St. Mark. This country was the subject of numerous prophecies contained in the Old Testament. It was Egypt that gave shelter to the Holy Family during the escape in time of the persecutions of Herod the Great. The contribution of the Coptic Church to the development of theology and defence and the apology of faith cannot be overestimated, especially against the heresy of Gnosticism. It is in Egypt that thousands of biblical and theological texts were created, which to the present day constitute very important resources of archaeology. The oldest and most important Alexandria Catechetical School was established in Egyptian Alexandria. Its origins date back to 190 after Christ. It was for many years the most important scientific institution of the entire Christian civilization. It was in Alexandria that the Church's greatest fathers, bishops and presbyters from all over the world were studying. It is to the Church in Egypt that Christianity owes the idea of monasticism, which was established and formed over the Nile.

The aim of this work was the theological and dogmatic appraisal of the sacramentology of the Coptic Orthodox Church. The originality of this dissertation is that up to now, even in the Coptic Church, no systematic study of sacraments has been

developed, therefore this dissertation is designed for filling this gap and develop a critical assessment of the Coptic doctrine of the redemptive mysteries.

The Coptic Orthodox Church knows seven canonical mysteries: baptism, confirmation, Eucharist, penance (confession), anointing of the sick, marriage and priesthood. In Coptic theology there is no valid definition of the sacraments, but it can be defined as a sacred activities in which under the visible sign a gift the Holy Spirit is given under the invisible sign. For the sacrament, it is important to combine the visible and invisible, external form and inner content. In the sacraments, the nature of the Church itself is reflected, which is invisible in visible and visible in the invisible.

The problem of the work was expressed by means of detailed questions: Is a baptism in Coptic theology is more the basis for Christian unity or is it in itself an expression of it? Have all sacraments been directly established by Christ? Do differences in sacramental matters, which have not been dogmatized by the Coptic Church, must mean the inability to belong to the one true Church? Are not we dealing with too reistic and magical understanding of the sacraments? Does Coptic sacramentology bring something new to modern science about Christ's salvific mysteries?

The solution to the posed problem required an adoption of the appropriate work plan. The whole consists of three parts. The first part of this dissertation is devoted to the redemptive (salvific) sacraments, that is, those which in the doctrine of the Coptic Orthodox Church are necessary for eternal salvation and every believer should practice them. They are: baptism, confirmation, Eucharist and confession (penance). In the second chapter, three non-salvific sacraments are presented, that is, those that are not necessary to receive redemption. Among them is the sacrament of the sick, given as a remedy for those who are seriously suffering from physical or mental illness, a sacrament of marriage granted to those who want to marry and give God's gift of life and the sacrament of priesthood, including deacons, priests and bishops. The third part presents the theological and dogmatic implications of the Coptic sacramentology.

Making theological assessment of Coptic sacramentology, it was shown that the most urgent task, from the point of view of the Church's unity, is to analyse and reinterpret of the exclusive recognition of the baptism granted only and exclusively in the Coptic Orthodox Church. Egyptian theology should consider the possibility of baptism of other Christian denominations, including the baptism granted by the Catholic Church. And it is not a gesture of ecumenical kindness but a fundamental

ecclesiological statement. There is no need to convince anyone that the theological, pastoral and ecumenical implications of common baptism are numerous and important. The first of the sacraments of Christian initiation is only the first beginning, but at the same time it is a way that is to lead to a full confession of faith and implantation into the Eucharistic community. Without recognition of baptism, there is no question of recognition of the other sacraments. Inasmuch the Coptic Orthodox Church prides itself on the fact that in the 20th century it played an important role in the ecumenical movement and is one of the founders of the World Council of Churches, being its member from 1948, and a member of the All Africa Conference of Churches (AACC) and the Middle Eastern Council of Churches (MECC) and plays an important role in the Christian movement for unity through conducting dialogues aimed at explaining the theological differences with Catholics, Orthodox, Presbyterians or Evangelical Churches, so this non-recognition of baptism, repetition, re-confirmation are a clear negation of declared openness.

For fifteen centuries, the Copts have been in a cultural and civilizational isolation. In the twentieth century, they rejected the practice of seclusion and wished to have their part in the community of Churches. That is why they should now take on the difficult task of reinterpreting their non dogmatized doctrine. The Coptic Orthodox Church should realize that in the absence of dogmatized doctrine of sacraments, it cannot rely only on the ancient conciliar canon, because many of them are simply outdated. The Coptic Church should reinterpret its teaching and distinguish canons that are still valid from those that have become outdated. To illustrate the above thesis, we will use three examples. Well, 45 *Canon of the Holy Apostles* recommends: "Let a bishop, presbyter, or deacon, who has only prayed with heretics, be excommunicated: but if he has permitted them to perform any clerical office, let him be deposed." In 65 *Canon of the Holy Apostles* we read: " If any of the clergy, through fear of men, whether Jew, heathen, or heretic, shall deny the name of Christ, let him be cast out. If he deny the name of a clergyman, let him be deposed. If he repent, let him be received as a layman". And 33 Canon of local Synod in Laodicea states: "Thou shalt not pray with heretics or schismatics."

The question, then, about the value of these canons for the Coptic and other Orthodox Churches is something very topical. If these canons were indeed in force, then it would have to be stated that representatives of the Coptic Church, conducting

a dialogue with, for example, the Catholic Church, talk with unbaptized pagans, heretics and schismatics. The more so because other canons prohibit even common prayer.

The history of the Church shows that certain theological truths or even dogmas themselves, even those defined in the councils, were rather a starting point than the end of the interpretation of Revelation in the Church. In the Patristic period, not only theologians, but the whole Church participated in the investigation of the proper interpretation of faith. Regarding the early councils, the reception co-decided about the very content of the judgments, about their truth or falsehood. In the pre-Constantin period, there was a custom according to which the authoritative rulings of the synod of one local Church were recognized and accepted by other churches. An example is the Council of Antioch (AD 268). It was a kind of direct reception from the Churches, which did not participate directly in making decisions, but nevertheless considered it their own and applied it in practice to its requirements.

In the history of early Christianity, the facts of a critical attitude to the conciliar and synodal judgments are also known. This led either to their partial modification or to total questioning and lack of reception. An example is the Synod of Ephesus from 449. In critical reception could, therefore, crystallize individual topics of vital importance to the Church's teaching and life. They shaped the consciousness of believers in a given period and gave it a specific character. Mention should also be made of the authoritative recognition of a given ruling as an expression of the faith of the whole Church. A dogma then becomes the expression of an authoritative reception. The process of reception and reinterpretation of dogmas, which took place especially after the great councils of the early Church, was marked by many tensions, struggles and conflicts. After the great Christological and Trinitarian councils, fierce discussions and controversies were being continued. After the Council of Nicaea (325) disputes over the term *homousios* continued for decades. Supporters and opponents still defended their arguments, not minding that the matter was definitely over. Only after the Council of Constantinople, I (381), the dogma of the coexistence of the Logos with the Father gained general recognition and was definitely accepted.

Proposing to the Coptic Church a reinterpretation of own theology, we do not find that theology to-date is worthless. The point is here a deeper realization that theological or dogmatic statements are not able to fully convey the content of faith. They always refer to specific contents. Meanwhile, the supernatural reality, and this is

what we deal with in the sacraments, eludes all attempts of adequate presentation. Dogmatic definitions and truths of Christian faith show rather the way to an existential confrontation with the mystery itself. This complexity of dogmatic statements draws the attention to many theologians, both Catholic and non-Catholic. It is increasingly difficult to maintain the "language of unity" not only in the course of history, but also in some specific historical moment. One thousand five hundred years of isolation of the Coptic Church, and cultural and racial differences, national and social, have brought about that Christians, living simultaneously in Cairo and Rome, have read one and the same Revelation in their own way. Thus, a reasonable number of views arises, a variety of beliefs and practices.

The pluralism of dogmatic formulas that cannot be properly appreciated by the Patriarchate in Cairo can be a great help in reinterpreting the Coptic sacramentology. It is worth for the Coptic Church seeing that in the New Testament there are many formulas of faith. This fact should induce all Christians to constantly think about the universality of certain truths of faith. The Uniformism with which we are dealing with the Coptic Orthodox Church is not the ideal of the Christian tradition. For the Church consists of people belonging to different cultural groups and it is therefore necessary so that the Gospel be explained and formulated in a different way.

BIBLIOGRAFIA

PISMO ŚWIĘTE

Biblia Ekumeniczna to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu z księgami deuterokanonicznymi, Warszawa 2017.

LITERATURA ŹRÓDŁOWA

- ARCHBISHOP BASILIOS, *Absolution*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. I, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 17a-19a.
- ARCHBISHOP BASILIOS, *Bishop*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 393b.
- ARCHBISHOP BASILIOS, *Celibacy*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 476a-477a.
- ARCHBISHOP BASILIOS, *Confession and penitence*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 584a-585b.
- ARCHBISHOP BASILIOS, *Confirmation*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 586.
- ARCHBISHOP BASILIOS, *Holy Sacrament of the Unction of the Sick*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. VII, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 2291a.

- ARCHBISHOP BASILIOS, *Priesthood, The Coptic Encyclopedia*, t. VI, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 2015a.
- BISHAY G., *The Sacrament of Baptism*, Cairo 2015.
- BISHOP METTAOUS, *Deacons and Deaconesses*, Cairo 1999.
- BISHOP METTAOUS, *Sacramental Rites in the Coptic Orthodox Church*, Cairo 2002.
- BISHOP METTAOUS, *The Spirituality of Praise. According To The Rite Of The Coptic Orthodox Church*, New York 2019.
- BISHOP METTAOUS, *The Spirituality of the Rites of the Holy Liturgy in the Coptic Orthodox Church*, New York 1996.
- ESKANDER M.M., *The Seven Holy Sacrament*, t. III, Cairo 2008.
- ESKANDER M.M., *The Seven Holy Sacrament*, t. IV, Cairo 2009.
- EVETTS B.T.A., *The Rites of the Coptic Church, the Order of Baptism and the Order of Matrimony*, London 1888.
- GUIRGESS H., *The Church Sacraments*, Cairo 1951.
- ISHAK F.M., *The Coptic Orthodox Mass and the Liturgy of Saint Basil*, Toronto 1977.
- MALATY T.Y., *Christ in the Eucharist*, Orange – California 2001.
- MALATY T.Y., *Christ in the Eucharist*, t. I, Alexandria 1973.
- MALATY T.Y., *Christ in the Eucharist*, t. V, Alexandria 1973.
- MALATY T.Y., *Unity of the Church and the Church Sacrament*, Los Angeles 1999.
- MALLATY T.Y., *The Gift Of The Holy Spirit*, Cairo 1991.
- MEGALLY F., *Chrism*, w: A.S. ATIYA (red.), *The Coptic Encyclopedia*, t. II, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 521.

DOKUMENTY KOŚCIOŁÓW

- Agpia. The Prayer Book of the Seven Canonical Hours (Coptic Orthodox Church)*, Sydney 2000.
- Constitutiones Apostolorum*, Kraków 2007.

- COPTIC ORTHODOX DIOCESE OF THE SOUTHERN UNITED STATES, *Rit 102. Rituals of Sacraments*, New York 2006.
- Coptic Synaxarium*, Cairo 2000.
- DENZINGER H., *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum*, w: *Administrandis Sacramentis*, t. I, Wurzburg 1863.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Sobór Konstantynopolitański I*, Kraków 2003, 65-95.
- Fifth meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church (23-27.04.1990)*, w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church and the ecumenical movement*, Cairo 2001, s. 113-115.
- First meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church (26-30.03.1974)*, w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church and the ecumenical movement*, Cairo 2001, s. 80-84.
- Fourth meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church (13-18.03.1978)*, w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church and the ecumenical movement*, Cairo 2001, s. 95-101.
- FRANCISZEK, *Adhortacja apostolska Amoris Laetitia*, Watykan 2016.
- FRANCISZEK, TAWADROS II, *Common declaration*, Cairo 2017.
- II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret *Unitatis redintegratio* (21.11.1964), AAS 57(1965), s. 90-112.
- II SOBÓR WATYKAŃSKI, Dekret o Kościołach wschodnich katolickich *Orientalium ecclesiarum*, Rzym 1964.
- JAN PAWEŁ II, *Dar odpustu*, Katecheza z dn. 29.09.1999, Watykan 1999.
- JAN PAWEŁ II, Encyklika *Ut unum sint*, Watykan 1995.
- JAN PAWEŁ II, List apostolski *Ordinatio sacerdotalis*, Watykan 1994.
- JAN PAWEŁ II, List apostolski, *Mulieris dignitatem*, Watykan 1988.
- JAN PAWEŁ II, *Przemówienie do Prezydenta Światowej Federacji Luterkańskiej*, z dn. 09.12.1999 r., w: *Deklaracja o usprawiedliwieniu*, Bielsko Biała 2000, s. 78-79.
- JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Watykan 1963.
- Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Kan. 835.

Kodeks Prawa Kanonicznego, Poznań 1983.

KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja o dopuszczeniu kobiet do kapłaństwa
urzędowego *Inter insigniores*, Watykan 1976.

Konstytucje Apostolskie, EP 1233.

MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *Nadzieja zbawienia dla dzieci,
które umierają bez chrztu*, Poznań 2008.

PAUL VI, SHENOUDA III, *Common declaration*, w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox
Church and the ecumenical movement*, Cairo 2001, s. 78-79.

RATZINGER J. – BENEDYKT XVI, *Jezus z Nazaretu*, t. II, Kielce 2011.

*Second meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church
and the Coptic Orthodox Church (27-31.10.1975)*, w: M.
ATTIA, *The Coptic Orthodox Church and the ecumenical
movement*, Cairo 2001, s. 85-89.

SHENOUDA III, *Contemplations on the Ten Commandments*, t. IV, Cairo 1993.

SHENOUDA III, *Salvation in the Orthodox Concept*, Cairo 2005.

SHENOUDA III, *The Epiphany*, Cairo 1999.

SHENOUDA III, *The Feast of the Annunciation*, Cairo 1997.

SHENOUDA III, *The Seven Words of Our Lord on the Cross*, Cairo 1997.

SHENOUDA III, *Words of Spiritual Benefit*, t. III, Cairo, 1991, s. 31

SHEONUDA III, *Spiritual Watching*, Cairo 1982.

SHEONUDA III, *Adam & Eve And Cain & Abel*, Cairo 1982.

SHEONUDA III, *Anger*, Cairo 1993.

SHEONUDA III, *Being with God*, Cairo 1982.

SHEONUDA III, *Calmness*, Cairo 1989.

SHEONUDA III, *Comparative Theology*, London 1988.

SHEONUDA III, *Contemplation on the Book of Jonah the Prophet*, Cairo 1980.

SHEONUDA III, *Contemplation on the Sermon on the Mount*, Cairo 1991.

SHEONUDA III, *Diabolic Wars*, Cairo 1989.

SHEONUDA III, *Divinity of Christ*, Cairo 1982.

SHEONUDA III, *Holy Zeal*, Cairo 1997.

SHEONUDA III, *Homosexuality & Ordination of Women*, Cairo 1993.

SHEONUDA III, *How to Relate to Children*, Sydney 1995.

SHEONUDA III, *Life of Faith*, Cairo 1997.

SHEONUDA III, *Nature of Christ*, Jersey City 1999.

- SHEONUDA III, *Return to God*, Cairo 1982.
- SHEONUDA III, *So Many Years with peoples Questions S.1 - Theological & Dogmatic A*, Cairo 2001.
- SHEONUDA III, *So Many Years with peoples Questions S.2 - Theological & Dogmatic B*, Cairo 2001.
- SHEONUDA III, *So Many Years with peoples Questions S.3 – Biblical*, Cairo 2001.
- SHEONUDA III, *So Many Years with peoples Questions S.4 – Spiritual*, Cairo 2002.
- SHEONUDA III, *Spiritual Articles*, Cairo 1966.
- SHEONUDA III, *Spiritual Means*, Sydney 1998.
- SHEONUDA III, *Spiritual Ministry*, t. I, Cairo 1993.
- SHEONUDA III, *Spiritual Ministry*, t. II, Cairo 1994.
- SHEONUDA III, *Spiritual Ministry*, t. III, Cairo 1994.
- SHEONUDA III, *Spiritual Warfare*, Cairo 1992.
- SHEONUDA III, *Spiritual Way*, Cairo 1987.
- SHEONUDA III, *Spirituality of Fasting*, Cairo 1983.
- SHEONUDA III, *Spirituality of Praying With Agpeya*, Cairo 1998.
- SHEONUDA III, *Tears in Spiritual Life*, Sydney 1997.
- SHEONUDA III, *Ten Commandments*, t. I, Cairo 1980.
- SHEONUDA III, *Ten Commandments*, t. II, Cairo 1980.
- SHEONUDA III, *Ten Commandments*, t. III, Cairo 1980.
- SHEONUDA III, *Ten Commandments*, t. IV, Cairo 1980.
- SHEONUDA III, *Ten Concepts*, Cairo 1993.
- SHEONUDA III, *The Angels*, Cairo 1998.
- SHEONUDA III, *Thine is the Power & the Glory*, Cairo 1979.
- SHEONUDA III, *Words of Spiritual Benefit*, t. I, Cairo 1980.
- SHEONUDA III, *Words of Spiritual Benefit*, t. II, Cairo 1980.
- SHEONUDA III, *Words of Spiritual Benefit*, t. III, Cairo 1981.
- SHEONUDA III, *Words of Spiritual Benefit*, t. IV, Cairo 1981.
- Sixth meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church (25-29.02.1992)*, w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church and the ecumenical movement*, Cairo 2001, s. 116-117.

SOBÓR KONSTANTYNOPOLITAŃSKI I, Kanon 7.

I SOBÓR NICEJSKI, *Canones*, 4.

SYNOD W LAODYCEI w: A. ZNOSKO, *Kanony Kościoła prawosławnego*, t. I, Hajnówka 2000, s. 154.

The Book of the two Anaphora of Saint Basil and Saint Gregory (Coptic-Arabic), Cairo 1982.

The Coptic Liturgy of Saint Mark The Apostle Commonly known as The Liturgy of St. Cyril, New Jersey 1998.

The Coptic Liturgy of St. Basil, Los Angeles, California 1992.

The Divine Liturgy of Saint Gregory the Theologian. According to the rites of The Coptic Orthodox Church, Sydney 1999.

The Gregorian Liturgy of the Eucharist, Washington DC 1998.

The Holy Euchologion, Cairo 2002.

The Liturgy of Saint Gregory Coptic Language Analysis of Coptic S. Gregory & S. Cyril Liturgies (Parts 4 and 5), Chicago 1998.

Third meeting of the International Joint Commission between the Catholic Church and the Coptic Orthodox Church (26-29.08.1976), w: M. ATTIA, *The Coptic Orthodox Church and the ecumenical movement*, Cairo 2001, s. 90-94.

PISMA OJCÓW KOŚCIOŁA I PISARZY ŚREDNIOWIECZA

Apokryfy Nowego Testamentu, t. I, *Ewangelie Apokryficzne*, pod red. M. STAROWIEYSKIEGO, Lublin 1980.

ATANASIUŚ, *Life of St. Antony*, Cairo 2016.

ATANAZY, *Pierwszy List do Serapiona*, 23-24, w: Tenże, *Listy do Serapiona*, Kraków 1996, s. 96-97.

AUGUSTYN, *De dono perseverantiae*, , 30, PL 45, 1010.

AUGUSTYN, *De libero arbitrio*, PL 32, 1223.

BAZYLI, *Canons*, Law 97.

CABASILAS N., *Życie w Chrystusie*, PG 150, 528A.

CABASILAS N., *A Commentary on the Divine Liturgy*, New York 1977.

CYPRIAN, *Epistolae*, CV 3, 2, 783, EP 594.

CYPRIAN, *Epistulae* 595, CV 3, 2, 788.

- CYPRIAN, *Epistulae* 74,7, CV 3, 2, 788, EP 592.
- CYPRIAN, *Epistulae* 74,7, CV 3, 2, 804.
- CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Katecheza mistagogiczna*, II, 3; PG 33, 1080 A.
- CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses mistagogica* 3, PG XXXIII, 1089.
- CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catecheses*, PG XXXIII, 985.
- CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catechesis* I, 2: PG 33, 1060-1065.
- CYRYL JEROZOLIMSKI, *Catechesis* XII, *De Christo incarnato* 8: PG 33, 1092.
- CYRYL JEROZOLIMSKI, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, Kraków 2000.
- CYRYL JEROZOLIMSKI, *Procatechesis*, 16: PG 33, 360.
- DIONIZY AREOPAGITA, *De divinis nominibus II*, 5: PG 2, 572.
- DIONIZY AREOPAGITA, *O hierarchii kościelnej*, w: *Dzieła Świętego Dionizyusza Areopagity*, Kraków 1932, s. 196-199.
- EPIFANIUSZ Z CYRU, *Heresies*, 89.
- Epistula Apostolorum*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. I, *Ewangelie Apokryficzne*, pod red. M. STAROWIEYSKIEGO, Lublin 1980, s. 520-523.
- Euchologion Serapiona*, *ŻMT* 42, s. 312*-313*.
- GRZEGORZ Z NAZJANZU, *Oratio*, 40, 3-4, *In Sanctum baptisma*: PG 36, 361-364.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *De infantibus qui praemature abripiuntur*, PG 46, 178.
- GRZEGORZ Z NYSSY, *In Cantica Cantorum, Homilia XI*, PG 44, 1003 D - 1006 C.
- HIPOLIT RZYMSKI, *Tradycja Apostolska*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 14 (1976), s. 145-169.
- IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *List do Smyrneńczyków*, EP 65.
- JAN CHRYZOSTOM**, *Laus maximi, et quales ducendae sint uxores*, PG 51,230.
- JAN DAMASCEŃSKI, *De haeresibus liber*, 86, PG 94, 756B.
- PALAMAS G., *Homilia* 16, PG 151, 200D-2-1A.
- TERTULIAN, *De baptismo*, CV 20,206, EP 304.
- TERTULIAN, *De praescriptione haereticorum*, PL II, 56, EP 300.
- TERTULIAN,, *O chrzcie*, w: J. SŁOMKA (opr.), *Chrzest i pokuta w Kościele pierwotnym. Antologia tekstów I-III w.*, Kraków 2004, s. 161-163.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, I-III, t. 1-34, London 1962-1986.

LITERATURA PRZEDMIOTU

- AL-MASRY AL-YOUM, *Egypt churches dispute renews over recognizing sacrament of baptism*, "Egypt Independent" 27.11.2017, s. 1.
- BISHOP DEMETRIUS, *The visit of the Holy Family to Mallawi*, Coptic Orthodox Diocese of Malawi 1999.
- BISHOP METTAOUS, *How to benefit from the Holy Liturgy*, Cairo 1999.
- BISHOP METTAOUS, *The perfect Worship*, Cairo 1999.
- BURMESTER O.H.E., *A Coptic Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie 3(1954), s. 52-58.
- BURMESTER O.H.E., *The Baptismal Rite of the Coptic Church, a Critical Study*, w: "Bulletin de la Société d'archéologie Copte" 11(1947), s. 27-86.
- BURMESTER O.H.E., *The Egyptian or Coptic Church: A Detailed Description of Her Liturgical Services and the Rites and Ceremonies Observed in the Administration of her Sacraments*, Cairo 1967.
- BURMESTER O.H.E., *Tradition Concerning the Holy Myron (Chrism)*, w: Publications de l'Institut d'études orientales de la Bibliothèque patriarcale d'Alexandrie 3(1954), s. 52-58.
- CABROL F., *Absolution*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. I, Paris 1907.
- CABROL F., *Huile*, w: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris 1953.
- CALIVAS A. C., *Życie sakramentalne*, w; *Prawosławie*, K. Leśniewski (red.), Lublin 2009, s. 289-318.
- CHRISTOU P., *Diadochos ho Photikes*, Thessalonike 1952.
- GROSSMANN P., *Synthronon*, w: *The Coptic Encyclopedia*, t. I, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 194a.
- HALKOWICZ K., *Sakrament chrztu świętego w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego* w: „Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5). *Chrzest symbolem wiary*, red. B. FERDEK, J.M. LIPNIAK (red.), Wrocław 2016, s. 211-226.
- HALKOWICZ K., *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjny wymiar sakramentu bierzmowania w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: *Studia Oecumenica* 16 (2016), s. 187–199.

- HOTZ R., *Sakramente im Wechselspiel zwischen Ost Und West*, Zürich 1979, s. 165-168.
- IBN SIBA' YUHANNA, IBN ABI ZAKARIYA, *Kitab al-Jawharah al-Nafisah fi 'Ulum al-Kanisah*, Cairo 1902.
- IBRAHIM PHILUTHA'US, *Kitab Rutbat al-Iklil al-Mubarak*, Cairo 1888.
- IRIS HABIB EL MASRI, *The story of the Copts: The true story of Christianity in Egypt*, St. Anthony Coptic Orthodox Monastery 1982.
- JUNGMANN J.A., *The Early Liturgy to the Time of Gregory the Great*, Notre Dame 1962.
- KROPP M.O.P., *Die Koptische Anaphora des Heiligen Evangelisten Mattäus*, "Oriens Christianus" 7 (1932), s. 111- 25.
- LIPNIAK J.M., *Małżeństwo w teologii Ortodoksyjnego Kościoła Koptyjskiego*, w: „Studia Teologii Dogmatycznej” 2(2016), s. 204-215.
- LIPNIAK J.M., *Objawienia Maryi w Zaitoun*, Świdnickie Wiadomości Kościelne, Rok X(2013), nr 4(40), s. 138-143.
- LIPNIAK J.M., *Szenuda III – papież z Egiptu*, w: SHEONUDA, *Święta Dziewica Maryja*, Świdnica 2013, s. 36-41.
- MALATY T.Y., *Christology*, Alexandria 1997.
- MALATY T.Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Alexandria 1993.
- MALATY T.Y., *Man and Redemption*, Alexandria 1990.
- MALATY T.Y., *The Divine Grace*, Alexandria 1992.
- MALATY T.Y., *The Divine Providence*, Alexandria 1990.
- PAPROCKI H., *Liturgia Kościoła prawosławnego*, Kraków 2104.
- PAPROCKI H., *Sakramentologia prawosławna*, w: *Znaki tajemnicy*, red. K. POROSŁO, R. J. WOŹNIAK, Kraków 2019, s. 537-556.
- Prawosławie a rzymski katolicyzm*, Ateny 2004.
- STONE D., *Holy Baptism*, London 1905.
- WAHBA M.F. (red.), *Coptic Liturgies and Hymns (English-Arabic)*, California 1995.
- WOOLEY R.M., *Coptic Offices*, London, 1930.
- ZAHN T., *Brot und Wein in Abendmahl der alten Kirche*, Erlangen 1892.

LITERATURA POMOCNICZA

- ABD AL-MASIH AL-MAS'UDI, *Al-Ma'mudiyyah al-Muqaddasah*, Cairo 1906.

- AL-MAQRIZI, *Topography and History of Egypt*, w: *Mémoires de la Mission archéologique française du Cairo*, Paris 1985.
- ANDROUTSOS C., *Dogmatic Theology*, Athens 1907.
- ATCHLEY E.C., *On the Epiclesis of the Eucharistic Liturgy and on the Consecration of the Font*, Oxford 1935.
- ATIYA A. S., *Historia Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1978.
- ATIYA A.S., *History of Eastern Christianity*, London 1967.
- BALTHASAR URS VON H., *Cosmic Liturgy: The Universe According to Maximus the Confessor*, San Francisco 2003.
- BALTHASAR VON H.U., *Der Priester In der Kirche*, „Lebendige Seelsorge” 1(1972), s. 11-19.
- BARDY G., *Aux origines de l'école d'Alexandrie*, *RevScRel* 27 (1937), s. 65-90.
- BARDY G., *L'eglise et l'enseignement pendant les trois premiers siècles*, *RevScRel* 12 (1932), s. 1- 28.
- BARDY G., *Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie*, “Vivre et penser” (1942), s. 80-109).
- BAREILLE G., *Barsaniens*, w: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, t. VI. Paris 1953, s. 945-946.
- BAREILLE G., *Barsaniens*, w: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t. II, Paris 1953, s. 429-430.
- BASILIS W. F., *The Flight into Egypt*, Cairo 1968.
- BATTIFOL P., *Les Origines de la pénitence. Etude de l'histoire et de la théologie positive*, t. I, Paris 1902.
- BAUMSTARK A., West A., West F., *On the Historical Development of the Liturgy*, Collegeville 2011.
- BENOIT P., *Les épis arrachés (Mt 12,1-8 et par.)*, w: *Exégèse et théologie*, t. 3, red. P. Benoît, Paris 1968, s. 228-242.
- BETTENSON H., MAUNDER C. (red.), *Documents of the Christian Church*, Oxford 2011.
- BETZ O., *Eucharistie in der Schrift und Patristik*, Freiburg i. B. 1979.
- BISADAH M., LABIB I., *Kitab al-Mashah alMuqaddasah*, Cairo 1909.
- BLAZA M., *Pneumatologiczno-rekoncyliacyjne znaczenie sakramentu bierzmowania w teologii katolickiej i prawosławnej – geneza i rozwój historyczny*, „*Studia Bobolanum*” 1(2009), s. 111-155

- BLOCH M., *Les Rois thaumaturges*, Strasbourg 1924.
- BOBRINSKOY B., *Le mystere pascal du bapteme w: Bapteme, sacrement d'unite*, Paris 1971, s. 85-144.
- BÖHLIG A., Manichaeism, w: *The Coptic encyclopedia*, t. V, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 1519a-1523a.
- BORNKAMM G., *Mysterion*, w: GLNT, VII, Brescia 1971, kol. 686.
- BOULOS S., *Reflections on the Life of Jesus Christ*, t. IV, Cairo 2002.
- BROEK VAN DEN R., *The Christian 'School' of Alexandria in the Second and Third Centuries*, w : J. W. DRIJVERS, A. A. MACDONALD (red.) , *Centers of Learning: Learning and Location in Pre-Modern Europe and the Near East*, Brill 1995, s. 39-47.
- BROSSEDER J., *Taufe/Firmung*, NHThG 4(1985), s. 177.
- BUDGE W. A., WALLIS A., *Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin and her Mother Hanna*, London 1933.
- BURMESTER O.H.E. (red.), *History of the Patriarchs of the Egyptian Church*, Societe d'archeologie Copte 1948.
- BUTCHER E.L., *وكنيستها القبطية الأمة تاريخ*, London 1897.
- BUTLER A.J., *The Ancient Coptic Churches of Egypt*, t. II, Oxford 1884.
- BUTRUS 'ABD AL-MALIK, *Tartib Mashat al-Muluk*, Cairo 1930.
- CAPELLE B., *Les Liturgies "basiliennes" et saint Basile*, w: J. DORESSE, E. LANNE (red.), *Un témoin archaïque de la liturgie copte de s. Basile*, Louvain 1960, s. 51-72.
- CASEL O., *Das christliche Opfermisterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebets*, Graz–Wien–Köln 1968.
- CLENDENIN D.B., *Eastern Orthodox Theology: A Contemporary Reader*, Baker Academic 2003.
- CUMMINGS D., *The Rudder*, Chicago, 1957.
- CHAPMAN M., *Egypt in the Bible*, Maadi Community Church, 1990.
- DALMAIS I.H., *Introduction to the Liturgies*, London 1961.
- DALY R.J., *Christian Sacrifice: The Judeo-Christian Background before Origen*, Washington 1978.
- DALY R.J., *The Origins of the Christian Doctrine of Sacrifice*, London.

- DAMICK A.S., *Orthodoxy and Heterodoxy: Exploring Belief Systems Through the Lens of the Ancient Christian Faith*, Chesterton 2011.
- DANIELOU D.J.J., *The Bible and the Liturgy*, Michigan 1956.
- DAOUD M., HAZEN M., *The Liturgy of the Ethiopian Church*, Cairo 1959.
- DAVIS S. J., *Coptic Christology in Practice: Incarnation and Divine Participation in Late Antique and Medieval Egypt*, London 2008.
- DAVIS S.J., STEPHEN J., *Christ Child: Cultural Memories of a Young Jesus*, Yale University Press 2014.
- DE LA POTTERIE, *L'unzione del cristiano con la fede*, w: I. DE LA POTTERIE, S. LYONNET, *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1967, s. 125-199.
- DEISS L., *Springtime of the Liturgy: Liturgical Texts of the First Four Centuries*, Minnesota 1979.
- DIB P., *Deux discours de Cyriaque, e've'que de Behne'sa sur la fuite en E'gypte*, *Revue de l'Orient chrétien* 15(1910).
- DIMITRIJEVIĆ D., *Die Heilsbedeutung von Taufe und Firmung nach orthodoxem Verständnis*, *US* 25(1970), s. 350-356.
- DROZD J., *Ostatnia wieczerza, nowa Pascha*, Katowice 1977.
- DUCHATELEZ K., *L'economie baptismale dans l'Eglise orthodoxe*, „Istnia” 16(1971), s. 13-26.
- DUENSING H. (red.), *Der aethiopische Text der Kirchenordnung des Hippolyt*, *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-Historische Klasse, t. III*, Göttingen 1946.
- DUMADYUS AL-BARAMUSI, *Al-Kanz al-Anfas fi al-Rihlah alBatriyarkiyyah wa-'Amal al-Mayrun al-Muqaddas*, Cairo 1930.
- ENGBERDING H., *Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*, „*Orientalia Christiana Periodica*“ 30(1964), s. 398-446.
- EVDOKIMOV P., *La nouveauté de l'Esprit. Etudes de spiritualité*, Bégrolles-en-Mauges 1977.
- EVDOKIMOV P., *Prawosławie*, Warszawa 2003.
- EVDOKIMOV P., *Sakrament miłości. Tajemnica małżeństwa w świetle tradycji prawosławnej*, Białystok 2007.

- EVELYN-WHITE H., *The Monasteries of the Wadi 'N Natrun*, t. I: *New Coptic Texts from the Monastery of S. Macarius*, New York 1926.
- EVETTS B.T.A., *The Churches and Monasteries of Egypt and Some Neighbouring Countries, Attributed to Abu Salih the Armenian*, Oxford 1969.
- FERDEK B., *Wzajemna relacja między „lex orandi” a „lex credendi”*, „*Studia Salvatoriana Polonica*” 6 (2012), s. 45-60.
- FERDEK B., LIPNIAK J.M. (red.), *„Jeden jest Pan, jedna wiara, jeden chrzest” (Ef 4, 5). Chrzest symbolem wiary*, red. Wrocław 2016.
- FITZMYER J.A., *The Acts of the Apostles. New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1998.
- FOLEY E., *From Age to Age. How Christians have celebrated the Eucharist*, Chicago 1991.
- GABRA G., *Über die Flucht der Heiligen Familie nach Koptische Traditionen*, Frankfurt 1997.
- GAMBER K., *Sacrificium Missae: zum Opferverständnis und zur Liturgie der Frühkirche*, Regensburg 1980.
- GAMBER, K. *Beracha. Eucharistiegebet und Eucharistiefeier in der Urkirche*, Regensburg 1986.
- GARSNEY P., *Cities, peasants and food in Classical Antiquity*, Cambridge 1998.
- GAUDEMET J., *Anointing*, w: *New Catholic Encyclopedia*, t. I, New York 1967, s. 566-568.
- GEORGY F. S., FATHY S., *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1998.
- GHELLINCK DE J., *Pour l'histoire dum ot sacramentum*, Lounain 1924.
- GIANAZZA P.G., *Temi di Teologia Orientale*, t. 1, Bologna 2010.
- GIRAUDO C., *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla «Lex orandi»*, Roma 1989.
- GODLEWSKI W., *Architectural element of churches: Baptistery*, w: *The Coptic Encyclopedia*, red. A.S. ATIYA, t. I, New York – Oxford – Singapore – Sydney 1991, kol. 194a-226a.
- GRANAT W., *Sakramenty święte. Cz. II Chrzest, bierzmowanie, pokuta.*, Lublin 1966.

- GREENBERG B., *How to Run a Traditional Jewish Household*, New York – London – Toronto 1998.
- GRESHAKE G., *Priestersein: zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes*. Herder, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1982.
- GROSS J., *Entstehungsgeschichte des Erbsündendogmas. Von der Bibel bis Augustinus (Geschichte des Erbsündendogmas)*, t. I, München-Basel 1960.
- GULBINOWICZ H., *Szafarz chrztu świętego w pismach rosyjskich teologów prawosławnych XIX wieku*, SW 6(1969), s. 331-345.
- HABÎB JIRJIS, *Asrar al-Kanisah al-Sab'ah*, Cairo, 1950.
- Hagada na Pesach*, Los Angeles – Toledo 2007.
- HAILE G., *Religious Controversies and the Growth of Ethiopic Literature in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, "Oriens Christianus" 65(1981), s. 102-136.
- HAMMERSCHMIDT E., *Zur Bibliographie äthiopischer Anaphoren*, "Ostkirchliche Studien" 5(1956), s. 285-290. *Studies in the Ethiopic Anaphoras*, Berlin 1961.
- HANC W., *Ekumeniczny wymiar sakramentów chrześcijańskiej inicjacji. Studium ekumeniczne*, Włocławek 2003.
- HARNACK VON A., *Über das gnostische buch Pistis-Sophia. Brod und Wasser: die eu-charistischen Elemente bei Justin*, Leipzig 1891.
- HATZIDAKIS E., *The Heavenly Banquet: Understanding the Divine Liturgy*, Columbia 2008.
- HORNER G., *The service for the Consecration of the Church and Altar, According to the Coptic Rite*, London 1902.
- HORNSCHUH M., *Das Leben des Origenes und die Entstehung der alexandrinischen Schule*, ZKG 71(1960), s. 1-25, 193-214.
- HOUSE W.H., *Charts of Christian Theology and Doctrine*, Grand Rapids 1992.
- HRYNIEWICZ W., *Nasza pascha z Chrystusem*, t. II, Lublin 1987.
- ISKANDER M. M., *Jesus Christ in Egypt. The Events, Traditions and Sites of Halts during the Journey of the Holy Family into Egypt*, Cairo 1999.
- JAMES L., "Senses and Sensibility in Byzantium", w: "I Art History" 27(2004), s. 522-537.

- JASPER R.C.D., CUMING G.J., *Prayers of the Eucharist, Early and Reformed*, New York 1980.
- JAUBERT A., *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne*, Paris 1957.
- JEREMIAS J., *La dernière Cène. Les paroles de Jésus*, Paris 1972.
- JURGENS W.A., *The Faith of the Early Fathers*, t. I, Minnesota 1970.
- JURGENS W.A., *The Faith of the Early Fathers*, t. II, Minnesota 1979.
- JURGENS W.A., *The Faith of the Early Fathers*, t. III, Minnesota 1979.
- KELLY J.N.D., *Early Christian Doctrines*, San Francisco 1978.
- KITAB TARTIB, *Qismat Rutab al-Kahanut wa-Takris Jami ' Awani al-Madhbah*, Cairo 1959.
- KLAUCK H. J., *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief*, Münster–Aschendorf 1982.
- KLINGER J., *Wyjście i chrzest jako dwa zasadnicze punkty w dziejach zbawienia*, WPAKP 4(1974)1, s. 3-20.
- KLINGHARDT M., *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft: Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen 1996.
- KNAUBER A., *Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des 'Unternehmens' der ersten grossen Alexandriner*, TThZ 60(1951), s. 243-266.
- KOLLMANN B., *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier*, Göttingen 1990.
- KREUZER M., *Jahrhundertereignis oder Fata Morgana?*, FKTh 15(1999), s. 288-299.
- LARCHET J. C., *Terapia chorób duchowych*, Hajnówka 2013.
- LASK N., *His Presence in the World*, Dayton 1968.
- LAUFER N., *Leading the Passover Journey*, Vermont 2005.
- LAVERDIERE E., *The Eucharist in the New Testament and the Early Church*, Collegavile 1996.
- LEA H.C., *History of Sacerdotal Celibacy in the Christian Church*, London 1907.
- LEBRETON J., ZEILLER J., *L'Eglise primitive*, Paris 1964.
- LEE R.D., *Epiclesis and Ecumenical Dialogue*, "Diakonia" 9(1974).

- LEON-DUFOUR X., *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris 1982.
- LERCHER L., *Institutiones theologiae dogmaticae*, t. IV/2, Oeniponte 1948.
- LIJKA K., *Utracone walory oleju katechumenów?*, w: „Liturgia Sacra” 18(2012), nr 1, s. 51–70
- LIPNIAK J. M., *The Catholic Church in the Middle East*, Jerusalem 2014.
- LIPNIAK J.M., *Chrystologia koptyjska fakty i mity*, w: *Jezus Chrystus w świetle teologicznych kontrowersji wczoraj i dziś*, B. KOCHANIEWICZ, A. WOJTCZAK (red.), Poznań 2017, s. 201-218.
- LIPNIAK J.M., *Ekoteologiczne tytuły nadawane Najświętszej Maryi Pannie w teologii koptyjskiej*, w: *Ekologia wyzwaniem dla teologii*, red. J.M. LIPNIAK, Wrocław 2016, s. 357-377.
- LIPNIAK J.M., *Ekumeniczne usprawiedliwienie podzielonych grzeszników*, Świdnica 2006.
- LOSSKY W., *Teologia mistyczna*, Warszawa 1989, s. 124.
- MAKARIOS S., *Hypomnemata ekklesiastikes historias*, w: K. N. SATHSA, *Messaionike bibliotheke*, Venezia 1877, t. III, s. 203-238.
- MALATY T.Y., *The Pastoral Care. In the life of Pope Shenouda III*, New York 2012.
- MARRIOTT W.B., *Baptism*, w: *A Dictionary of Christian Antiquities*, W. SMITH, S. CHEETHAM (red.), t. I, London 1908, s. 155-72.
- MAURICE F.D., *The Doctrine of Sacrifice Deduced From the Scriptures: A Series of Sermons*, London 1879.
- MC'CLINTOCK J., STRONG J., *Anoint*, w: *Cyclopedia of Biblical, Theological, and Ecclesiastical Literature*, t. I, New York 1894.
- MC'GOWAN A., *Ascetic Eucharists: Food and Drink in early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.
- MC'GRATH A.E., *Christian Theology*, London 2007.
- MEIER J.P., A *Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991.
- MEINADRUS O.E.A., *In the Steps of the Holy Family from Bethlehem to Upper Egypt*, Cairo 1963.
- MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo 1999.

- MERCER S.A.B., *The Ethiopic Liturgy: Its Sources, Development, and Present Form*, London 1915.
- MEYENDORF J., *The Orthodox Church: Its Past and Its Role in the World Today*, New York 1981.
- MOLTMANN J., *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995.
- MOLL H., *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln 1975.
- MORTIMER R.C., *The Origins of Private Penance in the Western Church*, Oxford 1939.
- MOUNIER C. (red.), *Concilia Africae*, Turnhout 1974, CCSL 149, s. 39-40.
- NEUNHEUSSER B., *Baptême et confirmation*, Paris, 1966.
- NIKOTSKIJ K., *Posobije k'izuczeniju ustawa bogosluženija prawosławnoji Cerkwi*, Petersburg 1907.
- PANGE DE J., *Roi très chrétien*, Paris 1949.
- PAYTON J.R., *A Patristic Treasury: Early Church Wisdom for Today*, Chesterton 2013.
- PERCIVAL H.R., *The Seven Ecumenical Councils*, w: *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. VII, Michigan 1956.
- PERCIVAL H.R. (red.), *The Seven Ecumenical Councils. In A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, t. XIV, Michigan 1955.
- PIETRUSIAK P., *Materia Eucharystii w Kościele pierwszych wieków*, w: „RESOVIA SACRA. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” R. 18-20 (2011-2013), s. 47-63.
- PRESENSE DE E., *The Early Years of Christianity*, t. I, London 1880.
- QUASTEN J. (red.), *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Bonn 1935.
- RAES A., *Introductio in Liturgiam Orientalem*, Rome 1947.
- RAHNER K., VORGRIMLER H., *Chrzest*, w: *Mały słownik teologiczny*, Warszawa 1987, s. 51-52.
- RAMSEY A. M., *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, London 1967, 34.
- RIDOLFINI F. P., *Le origini della scuola di Alessandria*, RSO 37(1962), s. 211-30.

- ROCCHETTA C., *Sacramentaria fondamentale. Dal „Mysterion” al „Sacramentum”*, Bologna 1999, s. 195-196.
- RUNCIMAN S., *The Great Church in Captivity*, Oxford 1968.
- SAUGET J.M., *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)*, Rome 1962.
- SCHEEBEN M., *Tajemnice chrześcijaństwa*, Kraków 1970.
- SCHEFFCZYK L., *Zmartwychwstanie*, Warszawa 1984.
- SCHLIER H., *La lettera ai Galati*, Brescia 1966.
- SCHMEMANN A., *Eucharystia – Misterium Królestwa*, Białystok 1997.
- SCHMEMANN A., *Great Lent: Journey to Pascha*, New York 1997.
- SCHMEMANN A., *Pour la vie du monde*, Paris 1969.
- SCHOLTEN C., *Die alexandrinische Katechetenschule*, JAC 38(1995), s. 16-37.
- SHAHAM R., *Communal identity, political Islam and family law: Copts and the debate over the grounds for dissolution of marriage in twentieth-century Egypt*, w: “Islam & Christian – Muslim Relations” 10(2010)21, s. 409-422.
- SKOWRONEK A., *Chrzest węzłem jedności chrześcijan*, w: *Sakrament chrztu*, Katowice 1973.
- SKOWRONEK A., *Sakramenty w ogólności. Chrzest. Bierzmowanie*, t. I, Włocławek 1995.
- SKOWRONEK A., *Małżeństwo i kapłaństwo*, Włocławek 1996.
- SPITERIS Y., *Mikołaj Kabasilas teolog i mistyk bizantyjski*, w: tenże, *Ostatni Ojcowie Kościoła: Kabasilas * Palamas*, Warszawa 2006.
- SULAYMAN QELADAH W., *Kitab al-Disquliyah, Ta'alim alRusul*, Cairo 1979.
- The Escape to Egypt According to Coptic Tradition*, Cairo, 1993.
- The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999.
- TORRANCE T., *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*, London 1948.
- TUILIER A., *Les evangelistes et les docteurs de la primitive Eglise et les origines de l'ecole d'Alexandrie*, StPatr 17/2(1982), s. 738-49.
- UGLORZ M., *Marcin Luter ojciec Reformacji*, Bielsko – Biała 1995.
- VACANDARD E., *Etude de critique et d'histoire religieuse*, Paris 1905, s. 69-120.
- VAN BEECK F.J., *A Note on two liturgical Greetings and the people's Reply*, “Ephemerides Liturgicae” 103(1989), s. 519-522.
- VANSLEB J. M., *Histoire de l'eglise d'Alexandrie*, Paris 1977.
- VARILLON F., *Krótki zarys wiary*, Kraków 1991.

- VELAT B., *Etudes sur le Me'eraf, commun de l'office éthiopien*, Paris 1966.
- WARE T., *Eustratios argenti*, Oxford 1904.
- WARE T., *Orthodox Church*, ed. Penguin 1993.
- WATTENVILLE DE J., *La sacrifice dans les textes eucharistiques des premiers siècles*, Neuchâtel 1966.
- Wiara, sakramenty i jedność Kościoła*, Bari 1987.
- WILKEN R. L., *Alexandria: A School for Training in Virtue*, w : P. HENRY (red.), *Schools of Thought in the Christian Tradition*, Philadelphia: Fortress 1984, s.15-18.
- YOUSSEF Y. N., „Severus of Antioch in the “History of the Patriarchs” w: „Parole de l'Orient 28 (2003), s. 435-458.
- YUHANNA SALAMAH, *Al-La'ali' al-Nafisah fi Sharhuqus wa Mu'taqadat al-Kanisah*, t. II, Cairo 1909.
- YUHANNA SALAMAH, *Kitab al-La'ali' al-Nafisah fi Sharh Tuqus waMu'taqadut al-Kanisah*, t. II, Cairo 1909.
- ZACHOVA J., *Subunistes*,w: *Dictionnaire Encyclopédique du Moyen Age*, t. 2, Paris 1997, s. 1465.
- ZAKLAMA N., *The Holy Family in Egypt*, Cairo 1999.