

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 1

ROK LV

2002

ks. Kazimierz Panuś

## WPROWADZENIE DO MATERIAŁÓW Z SYMPOZJUM „TEOLOGIA SŁOWA, OBRAZU, KSZTAŁTU”

Polskie Towarzystwo Teologiczne, powołane do życia 23 lutego 1924 roku we Lwowie, już w pierwszym okresie swojego istnienia postawiło sobie za cel rozwój nauk kościelnych, zwłaszcza teologii oraz budzenie zainteresowania tymi dyscyplinami wśród ogółu katolickiego społeczeństwa. Realizacji tych zamierzeń służyły m.in. cykliczne odczyty członków, sympozja oraz własne wydawnictwa. W tym kontekście bardziej zrozumiałym się staje, iż jedną z form uczczenia brylantowego jubileuszu istnienia Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie było sympozjum naukowe na temat: *Teologia wykładana, teologia celebrowana, teologia malowana: teologia słowa, obrazu, kształtu*. Odbyło się ono w dniu 7 grudnia 1999 roku, w auli Wyższego Seminarium Duchownego Archidiecezji Krakowskiej przy ul. Podzamcze 8.

Poniżej są zamieszczone materiały z tej sesji. Otwiera je referat ks. prof. PAT dra hab. Edwarda Stańka *Związek piękna i prawdy jako klucz zrozumienia roli liturgii i sztuki w przekazie teologicznym*. W dalszej kolejności czytelnik zapozna się z wykładami ks. prof. dra hab. Tomasza Jelonka – *Biblia pauperum katechezą średniowiecza* i ks. prof. dra hab. Wincentego Myszora – *Św. Efrema jako przedstawiciel «mariologii śpiewanej»*. Rozwijając zasadniczy wątek sympozjum przedstawione zostaną impresje na temat prawdy i piękna w muzyce kościelnej (referat ks. dra Antoniego Reginka – *Hymnodia – teologia*

*dźwięku)* oraz w liturgii (referat ks. Wasyla Tuchapetsa – *Teksty modlitw liturgicznych katechezą Kościoła prawosławnego*).

Kraków

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

**A R T Y K U Ł Y**

---

**ks. Edward Śtaniek**

## **TEOLOGIA JEST SZTUKĄ**

Rok Jubileuszu tajemnicy Wcielenia stanowi głośne wezwanie do ponownego spojrzenia na konsekwencje tego wielkiego wydarzenia w dziejach stworzonego świata. Konsekwencje te dotyczą przede wszystkim człowieka, ale przez niego również całego kosmosu, czyli świata widzialnego i świata duchów niewidzialnych. Człowiek jest mostem spinającym świat widzialny z światem duchów. Przez ciało należymy bowiem do kosmosu, a przez duszę do duchów. Czy to całościowe spojrzenie na dzieło Wcielenia nie jest wielkim wezwaniem, do ponownego przemyślenia funkcji teologii, a w pewnym znaczeniu nawet do zrobienia rachunku sumienia dla współczesnych teologów?

Interesuje mnie pytanie o miejsce i rolę piękna w naszej teologii. Człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, a więc do istoty tego obrazu należy obok prawdy, dobra, również i piękno. A jeśli Syn Boga stał się człowiekiem, to piękno człowieka stało się boskie. Czy można obok tego twierdzenia przejść obojętnie?

Drugim motywem skłaniającym mnie do postawienia tego pytania jest list Jana Pawła II skierowany do artystów, w którym Biskup Rzymu w sposób wyjątkowy zwrócił uwagę na to, iż piękno stanowi wielką wartość należącą do Bożego Objawienia. A fakt, że podpisał ten list w Niedzielę Zmartwychwstania Pańskiego 1999 roku, czyli włączył go w wielowymiarowe przygotowanie Roku Jubileuszowego, zmusza do głębszego zastanowienia nad teologicznym wymiarem piękna.

Jest wreszcie trzeci motyw podjęcia tego tematu, egzystencjalny, który łączy się z antyintelektualną postawą współczesnego człowieka. W Kościele jest to dostrzegalne w ukierunkowaniu zainteresowań po

linii praktyki, z dużą rezerwą wobec teoretycznych rozważań. Z punktu widzenia odbiorcy, teologia tradycyjna ujmowana w formie wykładu, przeżywa głęboki kryzys. Gdzie jest przyczyna tego kryzysu? Dla Kościoła ewangelizacja świata ciągle jest zadaniem numer jeden. Skoro do współczesnego człowieka nie można dotrzeć drogą utartych metod teologicznych, czy nie należy się zastanowić nad tym, co w naszym przekazie teologii zostało zapomniane, a co należałoby wypracować jako nowe, celem wejścia w komunikację z odbiorcą?

Celem mego referatu jest próba podprowadzenia do szukania odpowiedzi na dwa pytania. Pierwsze: W jakiej mierze współczesna teologia dowartościowuje w swoim przekazie piękno, a przez to uwzględnia różnorakie formy przekazu Objawienia wypracowane przez wieki, które najdoskonalej ucieleśnione są w liturgii. Obecność piękna w teologii ujmuję zarówno przedmiotowo, jak i z punktu widzenia komunikacji. Pytam więc, ile miejsca w naszych wykładach teologii jest poświęcone refleksji nad pięknem jako wartością, równie wielką, jak prawda i dobro. Pytam również, ile uwagi jest skoncentrowanej na nadaniu wykładom teologii pięknej formy, która w komunikacji treści posiada niezwykle ważne znaczenie.

Drugie pytanie wytyczające cel mego referatu jest jeszcze głębsze. Pytam: Czy prawdziwa teologia jest bliżej nauki czy sztuki? Mówiąc o teologii mam na uwadze zarówno tę uroczystą teologię wykładaną przez profesorów w togach, jak i tę skromną, codzienną, przekazywaną na ambonie lub w katechezie.

W ramach wstępu pragnę jeszcze jasno zaznaczyć, że nie zamierzam zatrzymywać się nad definicjami prawdy czy błędu, piękna czy brzydoty, a więc nie będzie to wykład w aspekcie filozofii. Nie zamierzam również analizować podjętego tematu z punktu widzenia historii sztuki. Interesuje mnie połączenie piękna z prawdą w przekazie teologicznym. Stąd też często pojęcie piękna będę łączył z pojęciem sztuki i twórczości.

## BÓG STAŁ SIĘ CZŁOWIEKIEM, ABY CZŁOWIEK STAŁ SIĘ BOGIEM

Ponieważ pierwszym motywem podjęcia tematu jest Wielki Jubileusz, rozpocznę jego referowanie od spojrzenia na tajemnicę Wcieleńia z punktu widzenia antropologii.

Człowiek to istota wyposażona przez Stwórcę w wiele niezwykle cennych władz. Obok rozumu i woli, o których najczęściej jest mowa, posiada wspaniałe życie uczuciowe, wyobraźnię jako element nieodzownie potrzebny w twórczości oraz pożądaniami nastawione na podtrzymywanie życia doczesnego. Istotnym elementem tego bogactwa jest jego harmonia. Zlekceważenie jednego z tych elementów utrudnia, a czasem uniemożliwia właściwe wykorzystanie pozostałych.

Władze te mają swoje zakresy poznawcze. Rozum jest nastawiony na poszukiwanie prawdy; wola, jak igła kompasu reaguje na dobro; uczucie zachwyca się pięknem. Wyobraźnia nieustannie tworzy obrazy i jest równie boską władzą, jak pozostałe. Z faktu, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga, wynika między innymi to, że może – podobnie jak Stwórca – tworzyć obrazy. Pożądaniami mają na uwadze dobra doczesne i przez zmysły słuchu, wzroku, dotyku, smaku, powonienia, pozwalają wielbić Boga w bogactwie doczesnego życia. Brak jednego elementu z tego wyposażenia czyni człowieka kalekim, i uniemożliwia właściwe i pełne wykorzystanie wszystkich pozostałych elementów.

## PIĘKNO JAKO PRZEDMIOT TEOLOGII

Teologia w naszym rozumieniu, została połączona głównie z rozumem, a więc z władzę poznawczą, której doskonaleniem zajmowała się filozofia, bazująca na logice wynikania. Dziś wydaje się jakby teologowie zapomnieli o pozostałych wymiarach bogactwa wnętrza człowieka. Teologia stała się sucha, teoretyczna, co sprawia, że współczesnego człowieka częściej od siebie odpycha, zamiast go swoim bogactwem ku sobie pociągać. Warto sobie uświadomić pewne proporcje: otóż na ziemi miłośników prawdy jest niewielu; zwolenników dobra – miliony, wielbicieli piękna – dziesiątki milionów, a oczarowanych stworzonym przez wyobraźnię obrazem telewizyjnego ekranu lub dźwiękiem współczesnej muzyki – miliardy.

Zmierzam do tego, by przypomnieć dwie ważne sprawy, które w ciągu wieków były dla każdego chrześcijanina, a zwłaszcza dla uczonych teologów, oczywiste, a dziś umknęły z pola naszego widzenia. Pierwsza sprawa to dowartościowanie różnorodnych form, by nie powiedzieć języków teologicznych, które są nieodzownie potrzebne w przekazie treści Objawienia. Druga sprawa dotyczy samego wykla-

du teologii zarówno w formie tekstu, jak i w formie żywego słowa, i sprowadza się do pytania: w jakiej mierze ten, nazwijmy go „tradycyjny” przekaz teologii, uwzględnia całe bogactwo wspomnianych wyżej narzędzi odbioru treści, jakimi dysponuje człowiek?

Teologia posługuje się wielkim bogactwem form, które stanowią swoistego rodzaju język komunikacji. Mam na uwadze słowo mówione, słowo pisane, obraz, którym posługuje się malarz, przestrzeń, którą przemawia do odbiorcy rzeźbiarz i architekt oraz dźwięk – narzędzie kompozytora, muzyka i śpiewaka. W każdym z tych języków teolog może tworzyć i każdy z nich przez inną „bramę” dociera do odbiorcy. O jakości tej teologii decyduje to, w jakiej mierze autor zna prawdę objawioną oraz stopień zawartego w niej piękna.

Zostawiam na boku filozoficzne refleksje nad pięknem, zapomnianym w naszej edukacji. Zainteresowania pięknem są pozostawione dla nielicznych, na zasadzie hobby. W wykształceniu współczesnego magistra teologii, poza krótkim spacerkiem ścieżkami historii sztuki, piękno prawie w ogóle nie jest postrzegane. Tymczasem jest ono równie wielką wartością jak prawda, dobro i życie.

Dzieje się tak prawdopodobnie z dwu powodów. Przez ostatnie wieki akcentowano związek prawdy z dobrem. Interesowano się głównie prawdziwym dobrem, czy jak dziś mówimy autentycznym dobrem. Grecy jednak organicznie łączyli dobro z pięknem, nawet z punktu widzenia filologicznego słowo *kalokagathia*.... (*kalos* – piękny, *dobry*) oznaczało równocześnie dobro i piękno. Platon napisał: „Potęga Dobra schroniła się w naturze Piękną”. Tak było do czasów Kanta, który oddzielił piękno od dobra, co doprowadziło do twierdzenia, iż piękna nie należy oceniać z punktu widzenia etycznego. Dziś to podejście często dominuje, chociaż nikt nie kwestionuje prawdy, iż w komunikacji z odbiorcą treść przekazywana w pięknej formie musi uwzględniać ocenę etyczną. Przy fascynacji pięknem dzieła treść jednak schodzi na drugi plan, a razem z nią wrażliwość na wartość etyczną.

Tu tkwi sekret drugiego powodu, dla którego teologia chętnie przemilcza refleksje nad pięknem. Oto piękno w dziejach teologii zostało potraktowane jako przynęta na haczyku pokusy. Częściej więc teologowie przestrzegają przed jego urokami, niż zachęcają do jego podziwiania. Takie podejście w akcentowaniu piękna doczesnego, przy niedostrzeganiu piękna duchowego i Bożego, mogło w dualistycznym podejściu połączyć piękno z światem, rozumianym jako prze-

ciwnik Boga. Tym między innymi tłumaczy się fakt, że chrześcijańscy asceci, wyrzekając się świata, często odrzucali również to, co w nim piękne. Bywało nawet, że utożsamiali piękno ze światem, by nie powiedzieć z grzechem.

Szczególny kasus tego podejścia można obserwować w spojrzeniu na piękno ludzkiego ciała. Natchnioną księgę *Pieśni nad Pieśniami* otwierali tylko mistycy, dla zwykłego chrześcijanina księga ta pozostawała zamknięta. Prawda o wielkości człowieka stworzonego do miłości, przekazana w pięknej formie pieśni zakochanych, przez purytańsko nastawionych cenzorów, została wyłączona z normalnej katechezy biblijnej. Za bardziej bezpieczne uznano czytanie opisów, z ksiąg historycznych, przedstawiających wycinania obłożonych klątwą mieszkańców zdobywanych miast, niż uczestniczenie w biesiadzie, na której pięknie, o pięknie miłości, śpiewają zakochani.

Sam teolog wchodząc w świat objawienia doświadcza wielowymiarowości tego Bożego świata. Zarówno wówczas, gdy wędruje ścieżkami Biblii, jak i wówczas, gdy dotyka rzeczywistości świata religii własnym przeżyciem, odkrywa w nim piękno. Bóg mówi do człowieka przy pomocy słowa, fascynujących obrazów, świętej przestrzeni, pięknego a czasem budzącego grozę dźwięku. Wystarczy uważnie przeczytać księgę *Apokalipsy*, by wejść w wielowymiarowy świat Bożego Objawienia, w którym wszystkie formy piękna są obecne.

Wielorakie sposoby przemawiania Boga do nas są uobecnione w Chrystusie Jezusie. On jest wcieleniem wszelkich form przekazu Objawienia, On jest pełnią Objawienia. A Chrystus to nie tylko słowo, nie tylko przestrzeń, nie tylko obraz, nie tylko dźwięk, ale żywy Syn Boga i Syn Człowieczy, w którym wszystkie języki Objawienia dochodzą do głosu. Nie da się więc uprawiać teologii nie doceniając wartości piękna i nie podejmując nad nim refleksji.

## PIĘKNO ISTOTNYM ELEMENTEM TEOLOGICZNEGO PRZEKAZU

Teologia to nie tylko poznawanie, teologia to również sztuka przekazania prawdy innym. Do istoty teologii należy komunikacja. Ta zaś – jak wiadomo – w swej skuteczności zależy od piękna. Im więcej piękna w przekazie, tym uważniejszy odbiór. Tak jest wówczas, gdy do

człowieka przemawia sam Bóg i tak jest, gdy chcemy się komunikować w sprawach Objawienia między sobą.

Po tym przypomnieniu ośmielam się twierdzić, że nie ma teologii bez troski o piękno jej przekazu. Jeśli sam przekaz teologicznych treści nie jest piękny, istnieje podejrzenie, że nie zawiera prawdy objawionej. A jeśli ją nawet w sposób werbalny zawiera, to owa prawda nie została dostrzeżona przez głoszącego, i nie zostanie też dostrzeżona przez odbiorców. W komunikacji ważna jest zasada, że przekazujemy nie to, co mówimy, ale to, o czym jesteśmy przekonani. Do odbiorcy dociera przede wszystkim nasze przekonanie, a nie słowa i zamierzone przez nas cele. Przekonanie zaś szuka najlepszej, czyli najpiękniejszej formy w przekazie skarbu, który człowiek kocha. To tu z innej strony ponownie dotykam połączenia prawdy z pięknem. Przekonanie jest ściśle połączone z odkryciem prawdy. W godzinie jej odkrycia człowiek jest nią oczarowany. Jej przekaz dokonuje się przez zachwyty nad pięknem poznanej prawdy tego, kto przekazuje i próbę wywołania zachwyty pięknem prawdy u odbiorców.

Przy tym podejściu komunikacja międzyludzka jest ściśle połączona ze sztuką. Im więcej w niej sztuki, tym jest łatwiejsza i skuteczniejsza. Dziś obserwujemy wielki wysiłek świata, by szary dzień wypełnić pięknem. By każde otoczenie człowieka było piękne, dom mieszkalny, ulica, dzielnica, miejsce pracy, odpoczynku, nawet cmentarz. Więcej, dostrzegamy coraz większą wrażliwość na piękno. Ludzie reagują na to, co piękne, wyciągają rękę po piękno, jeśli dobro nie jest piękne, sięgną po pozorne dobro, bo cenią wyżej piękno od dobra. Z tym wymiarem komunikacji trzeba się liczyć, bo on jest głęboko zakorzeniony w naturze człowieka.

## PIĘKNO JAKO NOŚNIK TREŚCI OBJAWIONYCH

Zwięźle przedstawię, wypracowane przez wieki, podstawowe formy przekazu Objawienia Bożego. Dla głębszego zrozumienia moich refleksji przypominam, że od początku mam na uwadze teologię w różnych jej formach. Nie zacieśniam tego pojęcia do wykładów uniwersyteckich.

## Piękno słowa mówionego

W starożytności piękne słowo to podstawowy budulec kultury zarówno semickiej, jak i grecko-rzymskiej. Słowo pisane było wówczas tylko próbą utrwalenia na stałe słowa mówionego, a do głosu doszło dopiero w czasach nowożytnych po wynalezieniu druku.

Słowo mówione wznosiło się ku szczytom piękna przez poezję, dialog, artyzm sztuk teatralnych, a to wszystko bazowało na retoryce. Ona dbała o poziom piękna słowa mówionego. Retoryka uwrażliwiała na smak słowa, decydujący o kulturze zarówno przemawiających, jak i słuchaczy.

Jakże wielkie znaczenie w podnoszeniu kultury ducha, początkowo w świecie Izraela, a następnie w świecie chrześcijańskim, posiadało Pismo Święte. Biblia w dużej części jest zapisem słowa mówionego. Św. Augustyn w *De doctrina christiana* w oparciu o tekst Pisma Świętego omawia wiele zasad retoryki grecko-łacińskiej. Razem z treścią niosło ono cały zestaw różnorodnych form literackich i mogło być nie tylko podstawowym tekstem dla dogmatyka i teologa, pochylonego nad zasadami życia moralnego, ale również świetnym warsztatem dla retora.

Czy przypowieści Jezusa nie należą do klejnotów słowa mówionego w literaturze świata? Czy można oddzielić treść od ich poetyckiej formy? Czy przekaz prawd wiary, możliwy jedynie na zasadzie analogii, może się obejść bez pięknej formy? Czy sekret Ewangelii św. Jana nie spoczywa w wielowymiarowości obrazów, jakie maluje on z życia Jezusa? Tak wiele mówi się o wydobywaniu treści Objawienia z uwzględnieniem form literackich Biblii, czy nie należałoby również wiele mówić o potrzebie właściwego doboru form w przekazie treści objawionej? Czy komunikacja z odbiorcą nie polega na dowartościowaniu formy i umiejętności dostosowania jej zarówno do treści, jak i do mentalności słuchaczy? Czy studium treści nie powinno być organicznie połączone ze studium formy przekazu? Czy język biblijny nie jest najdoskonalszym językiem teologii? Czy on sam nie jest tajemniczą syntezą wszystkich języków, jakimi komunikuje się Bóg z człowiekiem i ludzie między sobą?

Jak wielką wagę przywiązywano do piękna słowa natchnionego, świadczy pierwsza reakcja św. Hieronima, który miał ucho wrażliwe na piękno słowa i za nic nie mógł czytać tępych, by nie powiedzieć prymitywnych, z punktu widzenia formy, przekładów Biblii na język



łaciński. Ta trudność zmusiła go do przekładu, w którym łączył wierność z pięknem słowa.

### **Piękno słowa pisanego**

Starożytność wypracowała przekaz treści w formie pisanej. W Kościele Listy św. Pawła stanowią punkt wyjścia tej formy uprawiania teologii. Niektóre z nich stanowią już rozprawy. Ale czy forma listu, tych trudnych wykładów, nie jest szukaniem komunikacji z odbiorcą i czy nie jest to znacznie skuteczniejsza forma niż dopracowane później traktaty? Czy dziś nie udałoby się wykładać dogmatyki w formie listu adresowanego do ściśle określonej grupy odbiorców? Czy zainteresowanie takim przekazem teologii nie byłoby znacznie większe niż suchy, podręcznikowy wykład prawd objawionych, bez liczenia się z mentalnością odbiorcy?

Nie czas na refleksje nad licznymi formami przekazu teologii, przy pomocy słowa pisanego. Potrzebne byłoby specjalne sympozjum na ten temat. Doskonalono ten przekaz przez prawie dwa tysiące lat. Zapytam tylko, czy np. *Wyznania* św. Augustyna straciły coś ze swej wartości i czy ich popularność nie jest ukryta właśnie w formie swoiście rozumianej autobiografii? Albo czy dyskusyjna forma, pytań i odpowiedzi, zarzutów i argumentów, wielu dzieł św. Tomasza nie jest genialną metodą kształtowania sztuki myślenia, bez której nie ma teologii?

Nasze słowo mówione i pisane czyli wykłady i podręczniki, często skoncentrowane są na samej treści, bez próby nawiązania kontaktu z odbiorcą. Wiele z nich utopiło się w hipotezach, bez jakiegokolwiek troski o piękno formy w przekazie prawdy objawionej. Nie pamiętam, mimo moich siwych włosów, jednego naukowego spotkania, które podejmowałoby tematykę komunikacji w przekazie teologii. A przecież wykłady chcąc nie chcąc stanowią wzorce dla kaznodziejstwa i katechezy. Jeśli wykład profesora teologii nie dowartościuje formy, a więc piękna, to nie należy się dziwić, że nie dostrzegają jej ani kapłani na ambonie, ani katecheci w szkole.

### **Piękno religijnej pieśni**

Najpiękniejszym traktatem teologicznym wśród ksiąg Starego Testamentu jest księga *Psalmsów*. Jest to teologia śpiewana. Pieśń stanowiła bardzo ważny element życia religijnego w kulturze Małej Azji.

Wielcy teologowie syryjscy posługiwali się w przekazie objawionej prawdy pieśnią. Być może, że jest to najstarsza forma przekazu treści religijnych na świecie, i to we wszystkich religiach

Pieśń znajdujemy również w Nowym Testamencie. Hymny, zwłaszcza św. Pawła, zawierają syntezę jego nauki przekazanej w danym liście. Pieśń jest łatwa do zapamiętania i przez melodię posiada dodatkowe narzędzie docierania do serca człowieka, w którym są struny nastawione na rezonans z tym, co jest melodyjne.

Pieśń to poezja. Świat grecki również uznał język poezji za najdoskonalszy w przekazie treści objawionych. Św. Jan otrzymał tytuł Teologa za *Prolog* swej Ewangelii, który jest pieśnią. Grzegorz z Nazjanzu otrzymał ten tytuł dlatego, że język poezji był jego ulubionym językiem i nawet, gdy głosił *Mowy teologiczne*, czynił to poetycką prozą.

A Alighieri Dante i jego *Boska Komedia*, czy nie jest genialnym podręcznikiem teologii, między innymi dzięki poetyckiej formie? Czy św. Tomasz w jednej prostej pieśni *Zbliżam się w pokorze* (*Adoro Te devote*) nie zawarł całego traktatu o Eucharystii?

Pieśń prowadzi do odkrycia piękna **melodii sakralnej**. Ona zostaje wprowadzona w liturgię, ona ma swą drogę rozwoju na Zachodzie przez niedościgłą prostotę gregoriańskich melodii i ona stanowi o potędze cerkiewnych śpiewów.

Sakralna treść pieśni, sakralność kanonów muzyki kościelnej, sakralność instrumentów wykorzystywanych w świątyniach, to temat piękna nie łatwy do wyczerpania. A zapisane w nutach wielkie arcydzieła sztuki religijnej, podziwiane przez wierzących i niewierzących... Wielu kompozytorów, to teologowie wielkiej klasy. Tam, gdzie nie sięga wykład, sięga harmonia dźwięku. Wspaniałe arcydzieła muzyki religijnej trzeba postawić na równi z wielkimi traktatami teologicznymi, one różnią się tylko językiem.

I znów pytanie, jakie miejsce w wychowaniu magistra teologii zajmuje wejście w świątynię dźwięku, melodii, utworów sakralnych... Czy zanim rozpoczną się ćwiczenia ze śpiewu liturgicznego nie należałoby wprowadzić młodych teologów, i to tak alumnów, jak i świeckich w świat wielkiej religijnej przygody w spotkaniu z arcydziełami muzyki kościelnej? Czy uruchomienie mechanizmu odbioru wartości religijnych przez dźwięk, nie jest niezwykle ważnym elementem ewangelizacji wpierv siebie, a następnie współczesnego świata?

## Piękno świętej przestrzeni

Każda religia posiada miejsce święte otoczone szacunkiem, a w miarę podnoszenia kultury danej społeczności, coraz piękniej zabudowane. Świątynie są wcieleniem bogactwa religii, którą prezentują. Zostawiam na boku różne podejścia do świątyni w religiach świata, chociaż temat jest bardzo ciekawy. Wystarczy zatrzymać się na chwilę w ruinach wielkich świątyń starożytnego Egiptu, by uświadomić sobie, jaką rolę w przekazie prawdy o Bogu, i tym, co prawdziwie święte, odgrywała i nadal odgrywa świątynia.

W Biblii szczególnie cenny materiał jest zawarty w historii budowy, niszczenia i odbudowy świątyni jerozolimskiej. Nic tak wyraźnie i skutecznie nie ukazuje granic między tym, co święte i tym, co nie święte, jak świątynia. W przestrzeni świętej odpowiednio zagospodarowanej jest wykład całej prawdy objawionej. Żydzi doskonale wiedzieli, że świątynia jest największym ich skarbem. Każdego roku nawiedzali jej progi, by wejść w przestrzeń świętą, by odkryć granice, których człowiek świata bez profanacji nie mógł przekroczyć. Dziedziniec pogan, dziedziniec kobiet, miejsce święte dostępne dla kapłanów i święte świętych, do którego mógł wejść tylko arcykapłan i to jeden raz w roku.

Ten wykład teologii przestrzeni przejęli chrześcijanie. Jest to jasno widoczne już na początku czwartego wieku w homilii, jaką wygłosił przy poświęceniu bazyliki w Tyrze Euzebiusz z Cezarei. Koncepcja świątyni żydowskiej stoi u podstaw doskonalenia kanonu świątyni chrześcijańskiej na przestrzeni wieków. Ten kanon sprawia, iż zabudowana przestrzeń jest miejscem świętym. Do dnia dzisiejszego w Kościele wschodnim nie można naruszyć tego kanonu. Jest w nim jakaś wielka tajemnicza moc, która sprawia, że nawet profanacja nie jest w stanie jej zniszczyć. Cerkiew zamieniona na łaźnię, magazyn, garaż, pracownię i tak nosi w sobie tajemnicę świętości, która sprawia, iż ten, kto wchodzi do tej świętej przestrzeni wie, że jest w miejscu świętym.

W Kościele łacińskim poszczególne epoki wypracowały swój kanon miejsca świętego, w ostatnim wieku często ten kanon porzucono. Architekci nie będąc teologami, zabrali się do budowy świątyń, wznosząc obiekty ciekawe z punktu widzenia architektury, ale gubiąc to, co najważniejsze – przekaz dobrej teologii, przekaz świętości. Z punktu widzenia człowieka religijnego nie chodzi o to, by budowla sakralna była pomnikiem architektury, lecz by była miejscem świętym.

## Piękno zakłęte w obraz

Spór o kult obrazów był sporem teologicznym, powiedzmy ściślej chrystologicznym, był trudną próbą harmonizowania konsekwencji faktu Wcielenia z jasnym zakazem Dekalogu z góry Synaj, *Nie będziesz sporządził żadnego obrazu*. Spór dotyczył nie tylko możliwości przekazu przy pomocy pędzla czy dłuta rzeczywistości boskiej, ale i obecności przedstawionej postaci w swym obrazie. Ikona to namalowana modlitwa, czyli narzędzie komunikacji z tym, co święte.

W chrześcijaństwie obraz stosunkowo wcześniej był próbą wyrażenia prawd objawionych w sposób artystyczny. Podziwiamy to obserwując malowidła w katakumbach. Z wysokim poziomem sztuki spotykamy się już w wieku V. Wystarczy nawiedzić sakralne budowle Rawenny, by na całe godziny pozostać przy analizie bogactwa treści przekazanego w jej bezcennych mozaikach.

Już wtedy pojawia się pewien kanon obrazu. Będzie on doskonałony i na Wschodzie znajdzie swe apogeum w ikonie. Dla odbiorcy zachodniego język ikon nie jest w pełni zrozumiały, a należy on do podstawowych języków religijnych prawosławia. Ikona jest nie tylko obrazem, lecz jest i miejscem świętym, w którym dominuje obecność ukazanej w niej osoby. Ona wchodzi w komunikację z tym, kto z czcią do ikony podejrze. Dlatego potrzebne jest dla niej specjalne miejsce, nawet jeśli jest umieszczona w mieszkaniu, potrzebne też jest oświetlenie żywym płomieniem, powiedzmy krótko do spotkania z ikoną potrzebny jest nastrój. Ikona jest teologicznym przekazem, jest narzędziem objawienia tego, co święte.

Zachód poszedł swoją drogą. Średniowiecze uznało, że obraz jest najważniejszym narzędziem ewangelizacyjnym. Przypomnę *Kalendarium Andegaweńskie* związane z św. Jadwigą. Obrazy malarzy współczesnych św. Franciszkowi z Asyżu, freski Fra Angelico. A następnie renesans z eksplozją sztuki religijnej, której dzieła zachwycają każdego człowieka, który ma gram wrażliwości na piękno. Często sztuka malarzy harmonizowała z sztuką architektów, nadając przestrzennej bryle świątyni coś ze splendoru nieba. Pytam: czy cysterska katedra w Pelplinie nie jest częścią świata nie z tej ziemi? I tu kluczem do rozumienia jest teologia artysty, który tworzy. Częściej niż sądzimy są to teologowie wielkiej klasy.

## PIĘKNO W LITURGII, KTÓRA JEST SYNTEZĄ TEOLOGICZNEGO PRZEKAZU

Celebra liturgiczna już w religiach misteryjnych miała swą niezwykle piękną oprawę. Na najwyższe stopnie wznosiła się liturgia w świątyniach Egiptu. Odkrywamy znaki wskazujące na to, że nad brzegami Nilu ukryte są korzenie wielu elementów liturgii świątyni jerozolimskiej. Być może, że po spotkaniu Izraelitów z światem Babilonii i Persji również pewne jego zwyczaje mogły wejść w życie liturgiczne w Jerozolimie.

Prawdopodobnie z tych samych źródeł płynęły niektóre wątki liturgiczne naśladowane w świątyniach Grecji i Rzymu. Chrześcijanie czerpali głównie z wzorów nie istniejącej już świątyni jerozolimskiej oraz z liturgii synagogałnej. Nie ulega jednak wątpliwości, że pewne formy kultu, zwłaszcza posągów i obrazów, były zaczerpnięte z religii pogańskich. Liturgia mszalna wymagała oprawy muzycznej. Hymny i pieśni śpiewane przez chrześcijan Pontu, w czasie Eucharystii w Dniu Pańskim, są odnotowane już przez Pliniusza Młodsze w *Liście do Trajana*.

IV i V wiek to wielki rozkwit liturgii eucharystycznej. Właściwie osiąga ona swój szczyt i do dnia dzisiejszego zarówno na Wschodzie, jak i w dużej mierze na Zachodzie, pozostaje w tym wówczas wypracowanym kształcie. Obejmuje ona wszystkie formy przekazu treści objawionej.

Spotkanie z wielką teologią Wschodu jest możliwe dopiero przez uczestniczenie w liturgii cerkiewnej. W niej dostrzegamy harmonię sakralnych wymiarów świątyni, ikony, pieśni. Uczestnik chłonie wszystkimi zmysłami bogactwo Bożego świata. Liturgia Eucharystyczna w cerkwi jest sprawowana przez wieki tylko jeden raz w ciągu dnia. Nie ma pośpiechu, człowiek zanurza się w kontemplacji tego, co święte. Jeśli w tym kontekście umieścimy czytanie Ksiąg Świętych i kazania św. Jana Chryzostoma, św. Bazylego, św. Grzegorza Teologa, które są zawsze wykładami teologii na najwyższym poziomie, synteza przekazu objawienia w tak wielowymiarowym wydaniu stanowi prawie bosko-ludzkie arcydzieło.

W jakiej mierze celebrowanie liturgii w Kościele zachodnim stanowi misterium otwierające człowieka na to, co święte, zależy w dużej mierze od jej przygotowania i od zrozumienia języka liturgii przez uczest-

ników. Na pewno i ona podobnie jak na Wschodzie stanowi syntezę wszystkich możliwych form teologicznego przekazu.

Wiele wskazuje na to, że dopracowanie każdego szczegółu liturgii mszalnej, nie tylko z punktu widzenia piękna formy, lecz i z punktu widzenia bogactwa treści, stanowi najpiękniejszy wykład prawd objawionych. Prawda, dobro, piękno łączą się tu w organiczną całość. Co więcej, ta wielowymiarowość sprawia, iż coś z tego bogactwa przekazu dociera do każdego człowieka niezależnie od stopnia jego intelektualnych zdolności. W takim świecie świętej liturgii najprostszy ludzie, którzy w życiu nie wysłuchali ani jednego wykładu z teologii, potrafią dorósć do kontemplacji Boga i nieustannie wzrastać we wrażliwości na wartości religijno-moralne.

## WNIOSKI

Tradycyjnie wykładana teologia winna dostrzec obok prawdy i dobra również piękno jako wartość równie wielką jak one. Prawdą zajmuje się teologia dogmatyczna we wszystkich jej szczegółowych dyscyplinach. Dobrem – teologia moralna i teologia duchowości. Pytam: a gdzie jest teologia zajmująca się pięknem?

Skoro komunikacja wszelkich treści bazuje na pięknie, to pytanie o piękno przekazu każdego wykładu z zakresu teologii pozostaje otwarte. Trzeba odważnie postawić to pytanie i nie obawiać się trudu związanego z doskonaleniem formy przekazu. Podręcznikowe formy są potrzebne, ale już nie wystarczają. Teologia to nie tylko nauka, lecz i sztuka. Teologia musi być żywa, a więc każdy jej wykład winien mieć coś z twórczości. Skoro sama prawda jest jak złoto, to przekaz tego złota winien być skoncentrowany na zamienieniu bryły złota w artystyczne dzieło. Mówię językiem św. Wincentego z Lerynu, autora z V wieku. Troska o piękno musi wejść na stałe w wychowanie teologa.

Artysta tworząc dzieło, tworzy siebie. Sam człowiek jest materiałem najcenniejszym, ciągle w trakcie stwarzania i tworzenia. Jak długo teologia była traktowana jako droga do Boga, a więc jako twórczość, tak długo gromadziła wielu odważnych ludzi gotowych do podjęcia wielkiej przygody wchodzenia w świat prawdy, dobra i piękna przez wewnętrzne dorastanie do tych wartości.

Dowartościowanie piękna w komunikacji treści religijnych jest szczególnie potrzebne w katechezie i na ambonie. Studia teologiczne wychowują rzesze kaznodziejów i katechetów. W samym przekazie

prawdy objawionej winny już zapalić ich do twórczego podejścia zarówno w poszukiwaniu i odkrywaniu prawdy, jak i w doskonaleniu nowych twórczych form jej przekazu.

Przed współczesnym człowiekiem należy otworzyć teologię przekazaną przez wielkich artystów. Dlaczego polski teolog nie analizuje dzieł Norwida? Jan Paweł II w swym *Liście do artystów* dwukrotnie cytuje tego wielkiego wieszczą. Dlaczego piękne dzieła religijne muzyków, architektów, malarzy, pisarzy, poetów nie są – przez teologów – otwarte przed współczesnym człowiekiem? Do odczytania ich najgłębszych pokładów nie wystarczy być polonistą, ani historykiem sztuki, trzeba być teologiem. Trud ich odczytania należy do podstawowych obowiązków teologa. Tylko on posiada klucz potrzebny do otwarcia zamkniętych w nich skarbów.

Szukamy miejsca świeckich w Kościele. Czy talenty artystyczne wykorzystane w tworzenie dzieł religijnych nie stają się charyzmatami? Czy właśnie tu, zarówno w tworzeniu wielkich nowych dzieł, jak i w prostym przekazie teologii, zwłaszcza w katechezie, nie ma miejsca na wykorzystanie ich charyzmatów?

O stopniu kultury w wielkim stopniu decyduje piękno. A połączenie kultury z Ewangelią dokonuje się na zasadzie organicznego związku prawdy, dobra i piękna. Tak było przez dwadzieścia wieków. Tak również jest obecnie. Trzeba, by twórcy byli teologami, bo tylko wówczas potrafią tworzyć wielkie religijne dzieła i trzeba, by teologowie byli twórcami, bo tylko wówczas potrafią rozumieć artystów i sami potrafią tworzyć. Powtarzam: Teologia to nie tylko nauka, to sztuka. Interesuje odbiorców już wtedy, gdy jest na poziomie rzemiosła artystycznego, ale fascynuje ich dopiero wówczas, gdy stać ją na nowe, oryginalne dzieła.

Cyprian Kamil Norwid napisał: „Piękno, kształtem jest Miłości”. To jest jedno z najgłębszych ujęć interesującego nas tematu. Błyszczą ono jak szczyt sięgający nieba. Jest to wypowiedź nie tylko genialnego poety, ale i równie genialnego teologa. Nie podjąłem próby zdobywania tego szczytu. Mam jednak nadzieję, że nasz spacer u jego podnóża będzie zachętą, by w ramach refleksji teologicznych spotkanie z pięknem stopniowo prowadziło do zdobycia owego szczytu. Piękno i miłość to dwa najbardziej czarujące słowa, zarówno dla dzisiejszego świata, jak i dla współczesnej teologii.

Kraków

KS. EDWARD STANIEK

## BIBLIOGRAFIA

- JAN PAWEŁ II, *List do artystów*, Niedziela Zmartwychwstania Pańskiego 1999.
- DRĄCZKOWSKI F., *Piękno prawdziwe*, Pelplin 1998
- EVDOKIMOV P., *Sztuka ikony. Teologia piękna*, Warszawa 1999
- FOREST J., *Modlitwa z ikonami*, Bydgoszcz 1999
- PODGÓRZEC Z., *Wokół ikony. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Warszawa 1985
- FLORENSKI P., *Ikonostas i inne szkice*, Warszawa 1981
- SPIDLIK T., *Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka*, Warszawa 2000
- TATARKIEWICZ W., *Historia estetyki*, t. 1 i 2, Warszawa 1962; t. 3, Warszawa 1967
- TATARKIEWICZ W., *O szczęściu*, Warszawa 1973
- USPIENSKI L., *Teologia ikony*, Poznań 1993
- ZIELIŃSKI T., *Historia kultury antycznej*, Warszawa-Kraków 1937

**ks. Tomasz Jelonek**

### «BIBLIA PAUPERUM» KATECHEZĄ ŚREDNIOWIECZA

Na początku naszych rozważań, które dotyczą tematu sztuki w głoszeniu orędzia Chrystusowego, zacytujmy fragment z Listu Jana Pawła II, skierowanego pod datą 4 kwietnia 1999 roku (dzień Uroczystości Wielkanocnej) do artystów: „Aby głosić orędzie, które powierzył mu Chrystus, Kościół potrzebuje sztuki. Musi bowiem sprawiać, aby rzeczywistość duchowa, niewidzialna, Boża, stawała się postrzegalna, a nawet w miarę możliwości pociągająca. Musi zatem wyrażać w zrozumiałych formach to, co samo w sobie jest niewyraźne. Otóż sztuka odznacza się sobie tylko właściwą zdolnością ujmowania wybranego aspektu tego orędzia, przekładania go na język barw, kształtów i dźwięków, które wspomagają intuicję człowieka patrzącego lub słuchającego. Czyni to, nie odbierając samemu orędziu wymiaru transcendentnego ani aury tajemnicy” (nr 12).

Kiedy mówimy lub słyszymy *Biblia pauperum*, pojęcie to wydaje się nam dobrze znane i najczęściej łączymy je ze ściennymi malowid-



dłami na ścianach kościołów, których treścią są wydarzenia opisane w Piśmie Świętym. Okazuje się jednak, że takie rozumienie jest bardzo nieprecyzyjne, a gdy pragniemy je sprecyzować, bardzo trudno jest znaleźć odpowiednie hasło w słownikach i encyklopediach. Poszukiwania autora tego przedłożenia po przeszukaniu licznych pozycji słownikowych, encyklopedycznych i o charakterze wprowadzającym do tematyki biblijnej ze szczególnym ukierunkowaniem na proforystykę i historię oddziaływania Biblii, doprowadziły do znalezienia hasła *Biblia pauperum* jedynie w dwu źródłach, w których istnieją krótkie wzmianki na ten temat, nie zawsze poprawne merytorycznie.

Pierwszą pozycją była *Encyklopedia Powszechna PWN*, w której znajduje się następujące objaśnienie: „BIBLIA PAUPERUM [łac.], anonimowa księga dewocyjna, rozpowszechniona w średniowieczu; zbiór obrazków z krótkim opisem ze scenami ze St. Testamentu, gł. z życia Chrystusa; źródło inspiracji dla ikonografii sztuki romańskiej i gotyckiej”<sup>1</sup>.

Jeżeli scenami ze Starego Testamentu miały być głównie sceny z życia Chrystusa, to o znajomości poruszanego tematu u autora notatki trzeba mieć bardzo negatywne wyobrażenie. Z tego poplątania informacji można jednak wywnioskować, że chodziło o kompozycje złożone, w których występowały sceny starotestamentalne i obok odpowiadające im sceny z życia Chrystusa i w ten sposób *Biblia pauperum* była nie tylko źródłem ikonografii, ale także teologii biblijnej.

Drugim źródłem informacji słownikowej o rozważanym temacie jest słowacki słownik wiedzy biblijnej, w którym czytamy: „**Biblia pauperum** (lat. = Biblia chudobných), bibl., katech. – Týmto názvom sa označovala zbierka krátkych biblických textov ilustrovaných mal’bami s novozákonnou tematikou, viel’mi rozšírená v stredoveku. Nazvali ju tak preto, lebo pôvodne bola určená pre chudobných a pre tých, čo ne poznali evanjeliá. Je ukážkou vtedajšej exegézy. Jej náboženská tematika bola prameňom inšpirácie pre umelcov a spisovateľ’ov”<sup>2</sup>.

Ta krótka notatka mówi najpierw o zbiorze tekstów biblijnych, które były ilustrowane malowidłami z Nowego Testamentu. Forma ta była bardzo rozpowszechniona w średniowieczu, jej nazwa podkreśla

---

<sup>1</sup> *Encyklopedia Powszechna PWN*, Warszawa 1973, t. 1, s. 269.

<sup>2</sup> JOZEF HERIBAN, *Príručný Lexikón biblických vied*, Edícia BIBLICA 4, Rim 1992, s. 255.

fakt, że w ten sposób ludzie ubodzy mogli spotkać się z Ewangelią. Było to również świadectwo ówczesnej egzegezy, a religijna tematyka stanowiła inspirację dla malarzy i literatów.

Możemy mówić o dwu znaczeniach terminu *Biblia pauperum*. Jedno oznacza malarstwo, przeważnie ściennie, przeznaczone dla analfabetów. Do tego znaczenia nawiązuje Ojciec święty w cytowanym *Liście do artystów*: „W czasach, gdy znajomość pisma była mało rozpowszechniona, dla wielu z nich [wierzących] graficzne przedstawienia Biblii stanowiły nawet konkretne narzędzie katechezy” (nr 5). W tym miejscu umieszczony jest przypis następującej treści: „Ta zasada pedagogiczna została autorytatywnie sformułowana przez św. Grzegorza Wielkiego w liście z r. 599 do biskupa Marsylii Serena: «Malarstwo jest stosowane w kościołach, aby analfabeci przynajmniej patrząc na ściany, odczytywali to, czego nie potrafili odcyfrować z ksiąg»”<sup>1</sup>.

W drugim i bardziej zasadniczym znaczeniu rozważanego terminu mamy na myśli średniowieczne ujęcie w formie dzieła i jego inspiracje artystyczne na ścianach kościołów.

*Biblia pauperum* to przede wszystkim nie konkretne malowidła, w jakimś kościele, ale najpierw podstawa teoretyczna w anonimowym dziele, a może raczej w wielu dziełach zbierających doświadczenia nauczających prawd wiary w oparciu o Biblię, a dopiero potem przeniesienie tego na ściany. Była ona Biblią biednych, których nie było stać na egzemplarz Księgi, ale nie była biedna pod względem treści. Ta treść była bardzo bogata i uporządkowana, była ona owocem długich przemyśleń i doskonałego wejścia w orędzie całego Pisma. Było to dzieło wielu, w tym wspinających znawców Biblii, którzy zwracali uwagę na sprawy bardzo istotne.

Dziś brakuje takiej znajomości Biblii i takiego podręcznika, który mógłby *trafić pod strzechy*.

Nieodżałowanej pamięci absolwent naszego Studium dla Świeckich, magister teologii i utalentowany konserwator sztuki kościelnej, któremu wiele zawdzięcza kolegiata św. Anny w Krakowie, Henryk Dubiel, w swojej pracy magisterskiej pod tytułem: *Tajemnice zbawienia ludzkiego w dekoracji malarsko-rzeźbiarskiej kościoła św. Anny w Krakowie* w Aneksie umieszcza opracowanie na temat *Biblii paupe-*

---

<sup>1</sup> *Epistolae IX*, 209; Ccl 140 A, 1714.

rum, dokonane na podstawie sumiennie wyszukanej literatury, które pozwolę sobie w tym miejscu przytoczyć. Z jednej strony upoważnia mnie do tego wola Zmarłego, który tekst pracy magisterskiej, pisanej pod moim kierunkiem, przekazał mi do dowolnego nim dysponowania, z drugiej strony będzie to uhonorowanie wkładu rzetelnej pracy i przypomnienie jej Autora, który po trudnym życiu, oznaczonym wieloletnim pobylem w niemieckich obozach koncentracyjnych, w siedemdziesiątym roku życia zdobył tytuł magistra teologii i w kilka lat później odszedł do Pana po nagrodę, gdyż poszły za nim przeliczne uczynki miłości bliźniego.

*Biblia pauperum*<sup>1</sup> – to księga z okresu średniowiecza, przedstawiająca sceny z życia i działalności Jezusa, a także sceny ze Starego Testamentu. Ilustracje te, w układzie typologicznym, objaśniano tekstami biblijnymi. Badania rozwoju stylu przedstawień zachowanych rękopisów przyjmują czas powstania pierwowzoru na pierwszą połowę XII wieku. Egzemplarze tych ksiąg początkowo nie mają żadnej nazwy i dopiero w XV wieku nazwę „Biblia pauperum” użyto jako dopisek na ilustrowanym rękopisie z Wolfenbütel II z 1360 roku i jest on następujący: „Biblia pauperum a Domino Bonaventura edita omnibus praedicatoribus perutilis”; i na końcu: „Explicit<sup>2</sup> opus praeclarum Domini Bonaventurae biblia pauperum nuncupatum Anno MCCCCXC”.

Czy ten dopisek dotyczy rzeczywiście św. Bonawentury, trudno dociec. Rękopis jest z roku 1360, a św. Bonawentura umiera w 1274. Od 1248 jest wykładowcą. Możliwe, że jest to rodzaj podręcznika dla wykładowców, napisanego przez św. Bonawenturę, który wydał przecież wiele rozpraw i dzieł naukowych. Jednym z nich jest traktat o obronie prawa i ideałów franciszkańskich, pt. „Apologia pauperum”, wydany w 1269 roku, co oczywiście nie świadczy, że św. Bonawentura jest autorem *Biblia pauperum*, której tematyka nie ma nic wspólnego z *Apologia pauperum*.

---

<sup>1</sup> Por. *Biblia pauperum nach dem Original in Lyceumsbibliothek zu Constanz herungsgegeben und mit einer Eileitung begleitet von Pfarrer Leib und Decan dr. Schwarz*, Zurich 1867; H. CORNEL, *Biblia Pauperum*, Stockholm 1925; *Biblia Pauperum – Apocalipsis, Die Weimar Handschrift*, Leipzig 1977, reprint.

<sup>2</sup> *Explicit (sc. liber), nieosob., kończy się (książka), koniec.* – A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań <sup>3</sup>1958, s. 244.

*Biblia pauperum* to owoc religijnych dysput, prowadzonych na przestrzeni XI – XIII wieku z ruchami tak zwanych ubogich: waldensami i katarami. Ci ostatni nazywali siebie „Ubogimi Chrystusa” (*Pauperes Christi*), natomiast zakonnicy, którzy ich zwalczali, nazywali siebie „Prawdziwymi ubogimi Chrystusa” (*Veri pauperes Christi*), posługując się w tej walce *Biblią pauperum*, księgą ilustrowaną, wykładającą zasadnicze prawdy wiary Kościoła Katolickiego.

Ilustracje *Biblia pauperum* ukazują bardzo przemyślany program chrystologiczny. Rękopisy, uważane za wierne kopie pierwowzoru, pochodzące z początku XIV wieku, a powstałe w kręgu benedyktyńskim w południowych Niemczech, przedstawiają 34 grupy obrazowe. W każdej z tych grup jest scena główna z Nowego Testamentu – to „antytyp” – i objaśniona jest dwiema scenami ze Starego Testamentu – to „typ” – oraz czterema obrazami prorockimi.

*Biblia pauperum* wywarła pewien wpływ na malarstwo ścienne świątyń, które, operując innymi środkami wyrazu, o dużej sile oddziaływania, spełniało swe podstawowe funkcje – ukazanie określonych treści religijnych i pouczenie szerokich rzesz wiernych.

Z dzieła „*Biblia Pauperum nach dem Original in der Lyceumsbibliothek zu Constanz...*” dowiadujemy się, że tego typu dekoracje świątyń stosowano bardzo wcześnie, na przykład:

– malarstwo ścienne w świątyni wybudowanej w Ingelheimie przez Karola Wielkiego. O dekoracji tej wspomina obszernie zakonnik Ermoldus Nigelus w 826 roku. Mówi o czternastu scenach ze Starego Testamentu na ścianie lewej i dwunastu scenach z Nowego Testamentu na ścianie przeciwnej (autorzy wyżej wymienionego dzieła nie podają, skąd czerpią wiadomość o zakonniku Ermoldusie).

– malarstwo ścienne w krużganku klasztoru Emaus w Pradze.

– malarstwo w krużganku katedry we Freiburgu.

– malarstwo w krużganku klasztoru w Brixen<sup>1</sup>.

*Biblia pauperum* odznaczała się przede wszystkim zwroceniem uwagi na więź typologiczną. To nie są dowolne sceny, które przyjdą na myśl artyście i przedstawi je w jakimś porządku, którego logiki wewnętrznej i biblijnej proveniencji trudno dociec. Tak obecnie bardzo często wyglądają zestawy malowideł ściennych o problematyce biblij-

---

<sup>1</sup> H. DUBIEL, *Tajemnice zbawienia ludzkiego w dekoracji malarsko-rzeźbiarskiej kościoła św. Anny w Krakowie. Aneks*, Kraków 1990 (maszynopis), s. 78-80.

nej. To nie jest *Biblia pauperum*, ale najwyżej żalosne jej podrabianie bez rozumienia istoty zagadnienia.

*Biblia pauperum* odznaczała się bardzo głębokim rozumieniem Biblii jako całości, wzajemnie się objaśniającej, było to praktyczne zastosowanie Augustynowego: *In Vetere Novum latet, et in Novo Vetus patet*.

Jako konkretny przykład można podać schemat grupy obrazowej *Biblia pauperum* z Weimaru, odnoszący się do Ukrzyżowania. W centrum znajduje się scena przedstawiająca Ukrzyżowanego Chrystusa jako nowotestamentalny antytyp. Po obu bokach umieszczono starotestamentalne typy, którymi są ofiara Abrahama z jednej strony i Mojżesz z wężem miedzianym po stronie przeciwnej. Pomiędzy przedstawieniem antytypu a przedstawieniami typów umieszczone są w polach o kształcie koła postacie proroków, których wypowiedzi zacytowane są na szarfach okalających te postacie.

Jakże bogatym był wykład Biblii składający się z trzydziestu czterech takich schematów, poświęconym różnym prawdom Nowego Testamentu i tak udokumentowany typologicznie – prorocko za pomocą epizodów Starego Testamentu. Należałoby sobie życzyć dzisiaj takiej znajomości Biblii i jej typologicznej jedności.

Kończąc to krótkie przełożenie chciałbym najpierw zakomunikować, że w tej chwili przygotowana jest praca doktorska zajmująca się jednym przykładem *Biblia pauperum*, przedstawiającym Drzewo Żywota, a znajdującym się w kościele parafialnym w miejscowości Żehra na Słowacji. Następnie należałoby jeszcze postawić postulat systematycznego zajęcia się biblistów zachowanymi malowidłami *Biblia pauperum*, aby wydobyć ich bogactwo i tym samym rozwinąć zakres naszego poznania historii oddziaływania Biblii. Nie ulega wątpliwości, że to oddziaływanie w wiekach średnich musi nas bardzo zawstydząć. My, może nawet i głębszych analiz biblijnych, nie potrafimy tak systematycznie i głęboko przekazać szerokiemu kręgowi odbiorców, tych którzy na Biblii mają się uczyć o sprawach Bożych i o swoim zbawieniu.

Kraków

KS. TOMASZ JELONEK

## ŚW. EFREM – PRZEDSTAWICIEL „MARIOLOGII ŚPIEWANEJ”

Na twórczość Efrema Syryjskiego (ur. ok. 306 r. w Nisibis, zm. 373 r.) w większości składa się poezja. Pisma poetyckie Efrema wywarły wielki wpływ na literaturę grecką i łacińską. Wzorem Efrema chrześcijańscy pisarze tworzyli hymny i pieśni na użytek liturgiczny. W jego dziełach poetyckich rozróżnia się zwykle dwie formy, metrycznie skomponowane homilie („mēm̄râ” pl. „mēm̄rē”) i pieśni („madrāsze”, „madrāšē”)¹. „Śpiewana mariologia” Efrema ujawniła się najbardziej w jego pieśniach. Adnotacje przy tego rodzaju utworach wskazują, że pieśni te, albo były skomponowane na użytek liturgiczny, albo tak zostały faktycznie użyte później. Mimo oznaczeń melodii w postaci rubryki (typu „pieśń śpiewana na wzór pieśni takiej a takiej) dzisiaj nie jesteśmy w stanie bliżej opisać ich muzycznej strony. Nie będziemy się również zajmowali fonetyką syryjskiego wiersza. Interesuje nas przede wszystkim budowa literacka i treść teologiczna tych utworów.

Obserwacja poezji Efrema pozwala nam odkryć środki literackie, jakimi posłużył się autor dla oddania treści teologicznych. Madrasze jako utwory przeznaczone do śpiewu miały różną formą literacką². Była to przybrana w poetycką formę wypowiedź o różnorodnej budowie i treści. Nazwa wskazuje na pouczenie, komentarz. Wypowiedź mogła mieć charakter dydaktyczny, polemiczny albo liryczny³. Wśród polemicznych „madrāsze” wyróżniają wielkie polemiki Efrema ze zwolennikami Bardesanesa, Marcjona i manichejczyków, przeciw sektom gnostyckim i arianizmowi. W czasie liturgii śpiewane „madrāsze” służyły utrwalaniu prawd wiary, ożywianiu religijnych uczuć. Na faktyczne wykonywanie pieśni w czasie liturgii, może wskazywać, prócz

---

¹ Por. W. MYSZOR, *Efrem, Cyryllonas, Balaj, Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, PSP 11, 1973, 12-16; J. RECZEK, w: *Muza chrześcijańska I*, Kraków 1985, 360-363.

² Szerzej na ten temat por. Th. J. LAMY, *Sancti Ephraem Syri Hymni et sermones, Mechliniae*, t. 3, 1894, I-XXVIII.

³ Przykładem pieśni dydaktycznej może być *Pieśń o wierze* (PSP 11, dz. cyt., s. 27-30), polemicznej *Pieśń o Trójcy Świętej* (PSP 11, dz. cyt., s. 48), lirycznej *Pieśń o Najświętszej Pannie* (PSP 11, dz. cyt., s. 30-32).

podania konkretnej melodii, refren, dzięki któremu wierni mogli uczestniczyć w śpiewie<sup>1</sup>. Była to forma literacka nazywana „qālā” (pl. „qālē”); „słowo”, „wypowiedź”)<sup>2</sup>. Pieśń taką wykonywano prawdopodobnie na sposób antyfonalny. Szczególną formą hymnu jest „sogitha” („sōgītā”, pl. „sōgyâtā”), czyli madrasza zbudowana na planie takiego rozwinięcia treści, które pozwala na osobistą wypowiedź autora, monolog jednej z postaci, albo nawet formę dialogu<sup>3</sup>. Sogithę rozpoczyna najczęściej kilka strof wprowadzających. Hymn ten często był zbudowany akrostychicznie. Dialog mógł być bardziej lub mniej udramatyzowany. W rozwoju treści mogą się pojawić dalsze osoby, bez specjalnych wyjaśnień autora. Autor w pieśniach maryjnych najpierw opisał postać Maryi, ale w następnej strofie pozwolił jej samej na wypowiedź. Dialog mogły w czasie liturgii wykonywać dwa chóry. Całość mogła być rodzajem widowiska<sup>4</sup>. Inną formą pieśni była „seblata”, co Lamy oddaje jako „scalae”<sup>5</sup>. Były to hymny rozwijające treść według określonego porządku<sup>6</sup>. Hymny ku czci Matki Bożej zajmują pierwsze miejsce, obok opowieści o apostołach, męczennikach i świętych. Brak natomiast tematyki maryjnej w utworach, które Lamy przedstawił jako „rogationes” („bawatha”)<sup>7</sup>. Formą wypowiedzi zbliżają się zresztą do „memra”, to jest do prozy rytmicznej. Niektóre formy poetyckie zostały ukształtowane w okresie po św. Efremie. Podobnie ma się rzecz z niektórymi pieśniami przypisywanymi Efremowi; ostatecznie powstały w okresie późniejszym, choć mogą zawierać pewne elementy z twórczości Efrema<sup>8</sup>.

Z natury rzeczy Efrem w swoich pieśniach i hymnach nie dążył do ścisłości teologicznej wypowiedzi. Przeciwnie, świadomie posługiwał

---

<sup>1</sup> Por. *Pieśń o biskupach nisibijskich*, PSP 11, dz. cyt., s. 55-59.

<sup>2</sup> Szerzej na ten temat: A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 47.

<sup>3</sup> Por. najlepszy przykład *sugithy*, *Pieśń o Maryi i mędrcach*, PSP 11, dz. cyt. 32-40. *Pieśń o Najświętszej Pannie*, tł. W. Kania, „Tygodnik Powszechny” z 7 maja 1978 (w pieśni o Bogurodzicy wypowiada się sama Maryja).

<sup>4</sup> Por. BAUMSTARK, dz. cyt., s. 40.

<sup>5</sup> LAMY, op. cit., XV.

<sup>6</sup> „Veluti per gradus dispositi”, LAMY, op. cit., XVI.

<sup>7</sup> LAMY, op. cit., XXIIIInn.

<sup>8</sup> Por. PSEUDO-EFREM (z V w.?), *Hymny o Maryi*, w: *Muza chrześcijańska I*, Kraków 1985, 261-270.

się wieloznacznością, pojęciami nieostrymi, odwoływał się do skojarzeń i przenośni. Wykorzystał paralelizm na podobieństwo paralelizmu biblijnego w psalmach. Wreszcie odwoływał się do symboliki, którą mogli znać chrześcijanie syryjscy jako przekaz swojej tradycji. Wreszcie, Efrem stworzył także własną symbolikę. Na przykładzie jego mariologii pragniemy przedstawić poetycki świat Efrema. Naukę Efrema o Maryi możemy poznać z opracowania, które jest także dostępne w języku polskim<sup>1</sup>. Nas interesuje bardziej w jaki sposób, to znaczy jakimi środkami poetyckimi, przedstawił Efrem niektóre tematy maryjne.

1. Głównym tematem mariologii Efrema jest Boże Macierzyństwo Maryi<sup>2</sup>. Na przykładzie wypowiedzi na ten temat możemy najlepiej zaobserwować poetyckie środki wykorzystywane przez Syryjczyka. Bardzo często Efrem budował poetycki wyraz swych wypowiedzi odwołując się do wieloznaczności pojęć, polisemii symboli<sup>3</sup>. Najłatwiej prześledzić ten zabieg na często wykorzystanym przez syryjskiego autora obrazie „łona”, który łączy się w pierwszym znaczeniu przede wszystkim z macierzyństwem Maryi. Efrem wykorzystał to pojęcie w jego treści wieloznacznej. W pieśni o Bożym Narodzeniu mówi o Synu Bożym: „mieszka w łonie wszystkich stworzeń, a przecież ich łono jest za małe, aby przyjąć wielkość Pierworodnego. Jak mogło go ogarnąć łono Maryi. Jakież zdumienie, gdy się to stało, jakież niepokój, gdyby się nie stało. Ze wszystkich stworzeń, jedno go tylko łono ogarnęło, Tego Potężnego, który go zrodził”<sup>4</sup>. Logicznie i chronologicznie można mówić najpierw o łonie Ojca, Boga niewidzialnego i niedostępnego nawet dla aniołów<sup>5</sup>. Owocem łona Ojca jest zrodzony przez niego Syn<sup>6</sup>. Efrem przeciwstawił tajemnicę niedostępnego łona Ojca,

---

<sup>1</sup> I. ORTIZ DE URBINA, *Maryja w patrystyce syryjskiej* (tł. M. Starowieyski), „Częstochowskie Studia Teologiczne” 11 (1983), 95-171; mariologia Efrema, 107-135.

<sup>2</sup> Por. ORTIZ DE URBINA, art. cyt., s. 113-116.

<sup>3</sup> Wieloznaczność „perły” przedstawiono: W. MYSZOR, *Poezja teologów*, w: *Muza chrześcijańska I*, Kraków 1985, 168n.

<sup>4</sup> *De nativitate* 21, 7 (E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymne de Nativitate* [Epiphania]), CSCO 186/82; 187/83, s. 106/95 (pierwsza cyfra podaje tom edycji tekstu i stronę edycji, druga cyfra oddaje tom tłumaczenia i stronę tomu tłumaczenia).

<sup>5</sup> P. TANIOS BOU MANSOUR, *La pensée symbolique de saint Efrem le Syrien*, Kaslik/Liban 1988, 82 (tekst źródłowy: E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrsers Hymnen de Fide*, CSCO 154/155, Louvain 1955: 60, 74, 17).

<sup>6</sup> Tamże 28, 11; 60, 7.



ubóstwu łona Maryi<sup>1</sup>. Ten sam obraz rozszerzył jednak na całą ziemię. Jezus rodzi się z łona ziemi. Efrem rozszerzając pole znaczeniowe „łona”, a więc wykorzystując jego wieloznaczność: tajemnica zrodzenia w Bogu Ojcu, przebywanie w stworzonym świecie: zdumiewa się nad wyjątkowym cudem macierzyństwa Maryi. Zdaje się, że tym samym wyraził gradację przebywania Syna Bożego, jako Syna Bożego w Bogu, człowieka w łonie Maryi i stwórcę, który jest immanentny wobec stworzenia. Posługując się tym samym obrazem „łona” ukazał także zstąpienie do otchłani, do świata umarłych, a zmartwychwstanie jako uwolnienie z grobu, łona ziemi, które nie mogło go jako Żyjącego ogarnąć<sup>2</sup>. W pieśni *De nativitate* w sposób zaskakujący łączy tak przeciwnostawne obrazy jak narodzenie i śmierć: „Przez Twoje zmartwychwstanie | pouczyłeś ich (tj. prześladowców) | o Twoim narodzeniu, | zamknięta została jaskinia (Iwów), | opieczętowano grób, | Czysty (znalazł się) w jaskini, | Żyjący w grobie, | a świadkami stały się dla Ciebie, | jaskinia i grób, które zostały zamknięte || Łono matki i otchłań zwiastują z radością | Twoje zmartwychwstanie | Bo łono matki Cię przyjęło | chociaż pozostało zamknięte | a otchłań Cię zrodziła, chociaż ją zamknęto | bo przeciw naturze | łono matki poczęło | a otchłań oddała na powrót”<sup>3</sup>. Polisemia obrazu jest aż nadto widoczna. Z obrazem „zamkniętego łona”, które w innych wypowiedziach jeszcze dobitniej ukazuje aluzję idei dziewictwa Maryi, połączył Efrem „zamknięty i opieczętowany grób” jak i szeol, który z natury nie wydaje tych, których pochłoniął. A jednak wbrew naturze, dziewicze łono Maryi rodzi, a zamknięty grób i szeol wydają w zmartwychwstaniu Żyjącego Jezusa<sup>4</sup>. Przesłanką połączenia tak różnych obrazów nie jest już wprost „łono”, ale jego „zamknięcie”. Mimo tych wyjaśnień paradoksalność porównań Efrem może nas szokować. Tym nie mniej tego rodzaju polisemia pozwoliła Efremowi opisywać, oczywiście w sposób bardzo nieostry, tajemnice wiary<sup>5</sup>. Obraz „łona” rodzącego Efrem

---

<sup>1</sup> Tamże 24, 3.

<sup>2</sup> Por. BOU MANSOUR, dz. cyt., 82n.

<sup>3</sup> *De nativitate* 10, 6-7, E. BECK, CSCO 186/187, 67/59.

<sup>4</sup> Por. ORTIZ DE URBINA, *Maryja*, art. cyt., 119.

<sup>5</sup> Wiele innych obrazów biblijnych Efrem użył polisemicznie, por. „zaczyn”: E. BECK, *Das Bild vom Sauerteig bei Ephraem*, „Oriens Christianus” 63 (1979), 1-19; „zwierciadło”: E. BECK, *Das Bild vom Spiegel bei Ephraem*, „Orientalia Christiana

wykorzystał także w ujęciu eklezjalnym. Podstawą drugiego zrodzenia jest chrzest Chrystusa w Jordanie, „rzeka, w której (Chrystus) został ochrzczony, | poczęła go symbolicznie na nowo. | Wilgotne łono wody poczęło go w czystości, | zrodziło go w blasku i | pozwoliło wystąpić w chwale. | W czystym łonie rzeki poznaję córkę ludzką, | która poczęła go bez męża | zrodziła bez nasienia | karmiła z daru (mleka) | Pana tego daru. | Światło w jego rzece | blask w jego grobie | Promieniał na Górze | świecił w łonie matczynym | błyszczał przy swym wyniesieniu | świecił w swym wniebowstąpieniu”<sup>1</sup>. Efrem wykorzystał chrzest Chrystusa, aby przez aluzję „łona wody Jordanu” i „łona Maryi” podkreślić święte i dziewicze poczęcie Maryi. Odczytał to jednak na innym miejscu także w odniesieniu eklezjalnym, gdy mówił o chrzcie wierzących w „Hymnie o wierze”: „Spojrzyj na ogień i ducha w łonie Twojej Rodzicielki, | spojrzyj na ogień i Ducha w rzece, w której zostałeś ochrzczony | Ogień i Duch w naszym chrzcie | w Chlebie i Kielichu ogień i Duch Święty”<sup>2</sup>. Efrem połączył tu trzy odniesienia „łona, które rodzi”: łono Maryi, łono wód Jordanu i łono naszego chrztu. Przedstawiając chrzest i jego rodzenie dla Kościoła nazywa wprost chrzest „łonem”, które rodzi. Obraz rodzenia i odpowiednio łona żyje własnym życiem<sup>3</sup>.

2. Jeśli użycie obrazu „łona” może być przykładem polisemii poetyckiego języka<sup>4</sup>, to jednak najczęściej Efrem posługiwał się paralelizmem, który może nas mniej szokować, bo znamy go jako kontynuację tradycji biblijnej. W „Pieśni o Najświętszej Pannie” możemy odnaleźć paralelizm przeciwstawny: „Mym Synem jesteś – chcę Ci śpiewać | twą matką jestem – chcę Cię chwalić”. | Mój Syn jest starszy ode mnie, | Pan mnie nosi, którego ja nosiłam”<sup>5</sup>. Wyraźny paralelizm prze-

---

Periodica” 19 (1953), 5-24; „droga”: E. BECK, *Das Bild vom Weg mit Meilensteinen und Herbergen bei Ephraem*, „Oriens Christianus” 65 (1981), 1-39.

<sup>1</sup> *De ecclesia* 36, 3-5, według niemieckiego tłumaczenia E. BECK, *Ephraem der Syrer, Lobgesang aus der Wüste*, Freiburg 1967, 68.

<sup>2</sup> *De fide* 10, 17, według niemieckiego tłumaczenia E. BECK, *Lobgesang*, dz. cyt., 85.

<sup>3</sup> Por. *De virginitate* 37, 3-7 (na podstawie tłumaczenia E. BECK, *Lobgesang*, dz. cyt., 71).

<sup>4</sup> Szerzej na temat polisemii patrz Bou Mansour, dz. cyt., 78-94.

<sup>5</sup> *Sugitha* 2, 6: E. BECK, CSCO 186/187; 198/186, s. 200/186; tł. W. Kania, „Tygodnik Powszechny” z 7 maja 1978; por. także BOU MANSOUR, dz. cyt., s. 374n.

ciwstawny w parach dwu dwuwierszy, nie wymaga bliższego komentarza. Paralelizm rozwijający myśl z użyciem polisemicznego „łona” znajdziemy w innej pieśni na Boże Narodzenie: „Gdy pił mleko Maryi, | sam poił życiem Wszystko | Gdy przebywał w łonie swej matki | w jego łonie przebywały | wszystkie stworzenia”<sup>1</sup>. Efreem podaje kolejne obrazy wykorzystując przeciwstawienie i paralelizm w ramach dwuwierszy. Zwykły paralelizm powtórzeniowy można odczytać w tej samej pieśni w dwuwierszu: „Ona podała mu mleko | to, które on stworzył | ona podała mu pokarm | któremu on wzrastać pozwolił | On dał Maryi mleko | jako Bóg | a pił je od niej | jako człowiek”<sup>2</sup>. W ramach pierwszego dwuwiersza znajdziemy paralelizm powtórzeniowy, ale w połączeniu z następnym dwuwierszem powtórzeniowym ukazuje się przeciwstawieniem. Również w „Pieśni o Najświętszej Pannie” znajdziemy paralelizm powtórzeniowy połączony ze stopniowaniem: W usta Maryi Efreem wkłada słowa skierowane do Syna: „Ty przy mej piersi trwasz | a rządysz niebem i ziemią i wszystkim, co jest na nich | oto rydwan na niebie Ciebie wiezie, | ja zaś Cię noszę, który mieszkasz we mnie”<sup>3</sup>. Powtórzenia uzupełniające znajdujemy w pierwszym i czwartym wierszu: Jezus przy piersi Maryi i noszony przez nią, oraz w wierszu drugim i trzecim: Jezus rządzi niebem i ziemią i na rydwanie panuje nad aniołami<sup>4</sup>. Paralelizm w pieśniach maryjnych Efrema można obserwować na wielu przykładach.

3. Typologia Maryja – Ewa. Efreem wykorzystał także wczesnochrześcijańską typologię Maryi i Ewy. Nie był to pomysł samego Efrema. Typologia ta wskazuje raczej na związki Efrema z teologią judeochrześcijańską. Całość poglądów Efrema na ten temat przedstawił już Ortiz de Urbina, w artykule, który – jak wspomniałem – jest dostępny także w języku polskim<sup>5</sup>. Interesuje nas tu znów bardziej sposób wykorzystania tej typologii niż treść teologiczna. Wypowiedzi Efrema odwołują się do paraleli podobieństw i przeciwstawień Ewy i Maryi, jak również Adama i Chrystusa. Możemy sobie wyobrazić ja-

---

<sup>1</sup> *De nativitate* 4, 153, 154; E. BECK, CSCO 186/187, 39/34.

<sup>2</sup> *De nativitate* 4, 184, 185, dz. cyt., 42/36.

<sup>3</sup> *Sugitha* 2, 15, tł. W. Kania, „Tygodnik Powszechny” z 7 maja 1978 (tłumaczenie nieco poprawione).

<sup>4</sup> Jazda na niebieskim rydwanie pojawia się w *Mowie przeciw Julianowi* 3, 17.

<sup>5</sup> Por. ORTIZ DE URBINA, *Maryja*, art. cyt., 125-130.

kie to dawało pole możliwości poetyckich wypowiedzi. Wprawdzie w paraleli tej znajdują się szczegóły, które utrudniają pewien typ porównań: Adam nie jest synem Ewy, przeciwnie, to Ewa „wyszła” z Adama, Chrystus jako drugi Adam jest natomiast synem drugiej Ewy – Maryi. Efrem stara się być wierny przekazowi biblijnemu i pewnie tradycji interpretacji tej typologii. W sugicie o Bożej Rodzicielce Efrem starał się „naprostować” dla lepszej paraleli przekaz biblijny: „Dwie matki wystąpiły rodząc przeciwne sobie dzieci. Jedna urodziła Adama, który (ją) napełnił przekleństwem, Maryja zaś urodziła Boga, który stworzenie napełnił swoim błogosławieństwem”<sup>1</sup>. Trzymając się jednak jego obrazu, gdzie Maryja odpowiada Ewie, to Bóg, którego Maryja zrodziła, odpowiada Adamowi, pojętemu jako Człowiek w ogóle, ludzkość, która przeklina swą matkę Ewę. Efrem podkreślał również to, że Maryja jest również córką Ewy. „Przez Maryję podniosła głowę unizona Ewa. Maryja zrodziła Dziecię, pogromcę węża – Liście hańby zmieniły się w chwałę. Dwie panny ma ludzkość. Jedna była przyczyną życia, druga śmierci. Przez Ewę śmierć przyszła, przez Maryję życie. Matkę z upadku podniosła córka. Pierwsza okryła się liśćmi hańby, druga dała pierwszej szatę chwały”<sup>2</sup>. W innej pieśni córka, czyli Maryja wzywa Ewę, swoją matkę: „Niech posłucha Ewa mojej pieśni i tu przyjdzie! Niech wzniesie głowę, co ze wstydu opadła w raju! Niech ci odsłoni swe oblicze i śpiewa, bo usunąłeś od niej zawstydzienie. Niech słucha pieśni pokoju, bo Córka zmaszała jej winę”<sup>3</sup>. W pieśni na Boże Narodzenie zaś napisał: (Córki Hebrajczyków) podniosły się i mówiły: cieszy się dzisiaj Ewa w szeolu, bo oto Syn jej Córki, lekarstwo życia, zstąpił aby wskrziesić matkę Jego Matki. Błogosławione dziecko, zmiażdżyło głowę węża, który ją zranił”<sup>4</sup>. W innej wypowiedzi o matce Ewie i Córce Maryi Efrem wprowadził konsekwentnie obraz innych córek, czyli kobiet, dla których Maryja jest siostrą. „Kobiety niech dziękują owej czystej Maryi. Bo przez Ewę, ich matkę, hańba ich była wielka, teraz zaś przez Maryję, ich siostrę, ich blask się ukazał. Pochwalony niech będzie ten, który z nich wyszedł”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Sugitha* 1, 50, BECK, CSCO 186/187, 199/185.

<sup>2</sup> *Pieśń o Najświętszej Pannie*, tł. W. KANIA, PSP 11, 31n.

<sup>3</sup> *Sughita* 2, 19-20, tł. W. KANIA, „Tygodnik Powszechny” z 7 maja 1978.

<sup>4</sup> *De nativitate* 13, 2, BECK, CSCO 186/187, 73/166.

<sup>5</sup> *De nativitate* 22, 23, BECK, CSCO 186/187, 113/102.

Niektóre wypowiedzi Efrema stają się zrozumiałe ze względu na jeden szczególnie porównania. „Adam złożył winą | na kobietę, | która z niego wyszła | Dzisiaj zaś (Maryja-Ewa) uwolniła go od winy, | gdyż mu urodziła zbawcę”<sup>1</sup>. W porównaniu znajdujemy tym razem aluzję do winy Ewy, ale w porównaniu odwróconym Ewa-Maryja uwalnia od winy pierwszego Adama, rodząc mu zbawcę. Efrema łączył także kilka szczegółów porównania winę i zasługę, matkę i córkę, oraz wspólny wątek o zapisie dłużnym: „Ewa stała się winowajczynią w Edenie i wielki list dłużny (jej) dzieci zaciągnęły: śmierć z pokolenia na pokolenie. Wąż, ów przewrotny pisarz, napisał, podpisał i opieczętował w swej przebiegłości (...) Ewa zaciągnęła winę, ale Maryja ją oszczędziła, bo służebnica spłaciła dług swej matki i przez nią zniszczony został zapis dłużny, głoszony przeciw wszystkim pokoleniom”<sup>2</sup>. Innym razem w typologię Ewy – Maryi włączył Efrema wątek pokarmu: „Jaskinią i grobem stała się Ewa | dla przeklętego węża | bo przystąpił do niej, by tam zamieszkać, jej zły doradca | a stała się dla niego chlebem, gdy się w proch przemieniła. | Ty zaś stałeś się naszym pokarmem, naszą komnatą zaślubin i szatą naszej chwały”<sup>3</sup>. Pokarmem na życie wieczne stał się Chrystus zrodzony przez Maryję, Ewa, stała się pokarmem szatana, który jak wąż pożerał ją, proch ziemi, do której wróciła po śmierci. Wina Ewy i zasługa Maryi wyłożone w porównaniu powodują czasem, że pozostały plan, inne szczegóły pozostają takie same, względnie na tym samym poziomie znaczeniowym. „Dwie niewinne, dwie skromne, Maryja i Ewa zostały położone na wadze. Jedna jest przyczyną naszej śmierci, druga – naszego życia. Chytrą zniszczyła w Ewie niewinność i stała się nierozumną. Maryja dzięki swemu rozsądkowi uczyniła ze swej mądrości sól swej niewinności”<sup>4</sup>. Na tym samym planie pozostaje niewinność, skromność, spryt, rozsądek, mądrość tak Ewy jak i Maryi. Efrema przeciwstawił tylko, uzyskując większy kontrast, złe użycie sprytu – rozsądku, Ewę prowadzi do utraty niewinności, Maryję do jej zachowania. To odmienne użycie ujawniło się wobec propozycji dwu aniołów, Ewy wobec szatana, Maryi wobec anioła zwiastuna. Na pierwszy plan antytezy Ewa – Maryi

---

<sup>1</sup> *De nativitate* 1, 14-15, BECK, CSCO 186/187, 3/3.

<sup>2</sup> *Sughita* 1, 24-26, BECK, CSOC 186/187, 194/181.

<sup>3</sup> *De nativitate* 17, 6, BECK, CSCO 186/187, 88/80.

<sup>4</sup> *De Ecclesia* 35, 1-2; cyt. za ORTIZ DE URBINA, art. cyt., s. 128.

Efrem wysunął szczegół, który zdaje się być zrozumiały dopiero w odniesieniu do tradycji, którą znamy także z Pisma Świętego. Chodzi o widzenie i oko, które ma własne światło umożliwiające widzenie, albo ciemność, które je utrudnia<sup>1</sup>. „Jasnym jest, że Maryja jest ziemią słońca – to znaczy, z której rodzi się słońce – które ze swej strony, oświeciło świat i jego mieszkańców; ten świat został zacieniony przez Ewę, przyczynę wszelkiego zła. Podobne są w tym porównaniu do ciała, w którym jedno oko jest niewidzące, jest ciemnością, drugie natomiast jest jasne i świetliste. Spójrz na świat! Dane mu było dwoje oczu: Ewa była tym niewidzącym lewym okiem, prawym natomiast świetlistym – Maryja. A z winy oka, które zaniewidziało, cały świat stał się ciemny, ludzie po omacku uważali za Boga każdy kamień, o który się potykali. Nazwali kłamstwo prawdą. Ale kiedy świat został oświetlony dzięki oku i niebieskiemu światłu, które zamieszkało w łonie oka, na nowo odnaleźli jedność, kiedy zdali sobie sprawę, że to, co znaleźli, stanowi utratę życia”<sup>2</sup>. Do symboliki oka Efrem dołączył jeszcze symbolikę prawej i lewej strony<sup>3</sup>. W wypowiedzi Efrem mówi o źródle światła, którym jest Chrystus, przebywający w Maryi. Maryja dzięki Bożemu macierzyństwu otrzymała światłość oka, które rozświetliło cały świat. Sama więc nie była światłem. Paralelnie należało przyjąć, że Ewa, oko napełnione ciemnością, sama również nie była przyczyną zła, ale pośredniczyła w przekazaniu ciemności. Jeśli pod tym kątem przeanalizujemy wypowiedź, to obrazy zastosowane przez Efrema układają się bardzo spójnie.

Przykładów kulturowego kontekstu poetyckich wypowiedzi Efrema, to jest tradycji biblijnej i judeochrześcijaństwa, można przytoczyć więcej. Wszystkie wskazują na to, że Efrem świadomie wybrał język poezji dla wyrażenia tajemnic wiary. Zdaje się jakby Efrem był przeciwnikiem teologii uczonej, która pyta: „Głupi, kto łączy wiarę, z tysiącem pytań. Rozciera ją jak oko palcem, czyniąc je ślepym. Podobnie nadmierne badanie osłabia wiarę. Szczęśliwy, kto wierzy jak Szymon, dziedzic twego błogosławieństwa. Nie bada perły nurek, kupiec

---

<sup>1</sup> Por. MICHAELIS, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, 377n.

<sup>2</sup> *De ecclesia* 37, 3-7; tł. Ortiz de Urbina, art. cyt., 128 (tłumaczenie nieco poprawiono).

<sup>3</sup> Por. BOU MANSOUR, dz. cyt., 307, p. 92; 482.

się nią raduje, kiedy ją nabędzie”<sup>1</sup>. Jeśli za Efresem przyjmujemy wiarę jako perłę, którą należy się cieszyć, to jego poezją, którą można śmiało dokładając odpowiednią muzykę wyśpiewać i dzisiaj (nie tylko także syryjskie „Dziękujemy Ci Panie nasz... i Maranatha!), powinna również nas ucieszyć.

Katowice

KS. WINCENTY MYSZOR

ks. Antoni Reginek

## HYMNODIA – TEOLOGIA DŹWIĘKU

„Jakże płakałem, gdy poruszony do głębi słuchałem głosów Twego Kościoła, rozbrzmiewających słodko wśród hymnów i pieśni! Wpływały one do uszu, a z nich wsączała się do serca prawda i rozpalało się od niej uczucie pobożności, płynęły łzy i dobrze mi z nimi było”<sup>2</sup>.

„W liturgii ziemskiej ze wszystkimi zastępami duchów niebieskich wyśpiewujemy Panu hymn chwały...”<sup>3</sup>

Grecki termin *hymnos* obejmuje, w najszerszym tego słowa znaczeniu, śpiewaną poezję religijną z zaakcentowaniem chwały i dziękczynienia. Już św. Augustyn w komentarzu do Ps 148 definiuje hymn jako śpiew połączony z chwaleniem Boga („cantus cum laude Dei”)<sup>4</sup>.

Hymn, zdaniem św. Augustyna, domaga się trzech rzeczy: uwielbienia, i to uwielbienia Boga, oraz śpiewu. W pochwalnym śpiewie okazuje się miłosną przychyłość<sup>5</sup>. Hymn odrecytowany byłby pozbawiony istotnego wymiaru, można by go porównać do trójkąta o dwóch bokach, dlatego słuszna jest uwaga św. Augustyna: „Jeśli składasz uwielbienie, a nie śpiewasz, nie mówisz hymnu”<sup>6</sup>. Formalnie

---

<sup>1</sup> *Pieśń o perle* 4, 2-3; tł. W. KANIA, *Muza chrześcijańska I*, Kraków 1985, 200.

<sup>2</sup> Św. AUGUSTYN, *Wyznania*, IX, 6, tł. ks. J. Czuj, Warszawa 1955, s. 180.

<sup>3</sup> LG 50; KKK 1090.

<sup>4</sup> Enarratio in Ps 148, PL 37, 1948. W innym tekście spotykamy podobną definicję: „Oporet ergo ut, si sit hymnus, habeat haec tria: et laudem, et Dei, et canticum”. Enarratio in Ps 72, PL 36, 914.

<sup>5</sup> Por. Enarratio in Ps 72, PL 36, 914.

<sup>6</sup> Enarratio in Ps 72, 1, PL 36, 914.

więc, hymn będzie oznaczał współdziałanie muzyki, melodii, rytmu, muzycznej dynamiki wyrazowej i zaangażowania emocjonalnego.

W sensie węższym – hymny to śpiewy w ściślejszej formie językowej i prostszej formie muzycznej, wywodzące się częściowo z nabożeństw, częściowo z medytacji religijnej poezji, występujące w syryjskim śpiewie kościelnym w IV w. (Efrem Syryjczyk, † 373), a następnie przejęte na Zachodzie, w Galii (Hilary z Poitiers, † 366) i w ośrodku mediolańskim (św. Ambroży † 397)<sup>1</sup>. W tym wąskim znaczeniu chodzi oczywiście również o śpiew wyrażający Bożą chwałę, związany z danym okresem liturgicznym lub określonymi dniami czy świętami.

Muzyka jest często definiowana jako sztuka układania dźwięków albo mowa dźwięków. Gdy jakiś motyw muzyczny związany jest z tekstem słownym i ten tekst do nas jasno dociera, to wtedy możemy powiedzieć, że rozumiemy daną mowę dźwięków. Ale czasem jest tak, że muzyka zawiera język symboliczno-znaczeniowy<sup>2</sup>, w wypadku kompozycji chorałowych będzie to ów tajemniczy klimat przebiegu melodycznego, harmonizujący z okresem Roku liturgicznego.

Teologiczne znaczenie uporządkowanych dźwięków nie wynika z samej istoty takiego uporządkowania, a raczej tkwi w tym, na co te uszeregowane dźwięki wskazują, symbolizują, co pozwalają przeczuć, doświadczyć<sup>3</sup>. Jednocześnie nie można umiejętnie uporządkować dźwięków bez uprzedniego talentu muzycznego, bez podarowanego przez Stwórcę muzycznego słuchu, bez pamięci, intuicji, muzycznej wrażliwości<sup>4</sup>. Stąd też na gruncie nauki katolickiej możliwe jest poszukiwanie teologicznych treści w fenomenie uporządkowanych dźwięków w formie hymnodii. Co więcej, można i należy je interpretować jako wyraz manifestacji tajemnicy Boga w porządku stworzenia<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> K. H. SCHLAGER, *Hymnen*, [w:] *Geschichte der katholischen Kirchenmusik*, red. K. G. FELLNERER, t. 1, Kassel-Basel 1972, s. 283.

<sup>2</sup> B. POCIEJ, *Zapomniany język*, „Canor” 3 (1993) 3 (4), s. 27.

<sup>3</sup> Taką opinię prezentuje niemiecki muzykolog R. H. Wallau. Podobny wydzwięk ma wypowiedź W. Kurzschenkla, który twierdzi, że muzyka jako taka nie jest żadną rzeczywistością nadprzyrodzoną, ale należy do obszaru rzeczywistości ziemskich. Podają za: J. WALOSZEK, *Teologia muzyki, Współczesna myśl teologiczna o muzyce*, Opole 1997, s. 129 i 131.

<sup>4</sup> Waloszek, jw., s. 142.

<sup>5</sup> Por. jw., s. 149.



Hymnodia pierwszych wieków chrześcijaństwa rozwija się w dwóch nurtach, związanych głównie z obszarami językowymi, ale też i kulturowymi: grecki (wschodni) i łaciński (zachodni). Hymnodia grecka, z której wyłoni się później liturgiczna muzyka Bizancjum, a w dalszej kolejności Kościoła wschodniego, prawosławnego, jest bliższa już przez sam modus rytmiczny języka hymnodii antycznej Grecji. W gminach syryjskich, szczególnie w Antiochii, Damaszku, a także w Jerozolimie, pojawiały się, zwłaszcza od V w., całe rzesze hymnografów, z których wielu było muzykami. Naliczono ich sześciuset, wśród nich po Efreemie wyróżniał się Romanos, poeta nowej Grecji, nazywany Pindarem czy Dantem chrześcijaństwa. Znamy około osiemdziesięciu jego hymnów, a legenda przypisuje mu ich tysiąc<sup>1</sup>.

Natomiast hymnodia łacińska, prostsza w swych strukturach tekstowo-melodycznych, rozwinięta najpierw we wspomnianym już ośrodku mediolańskim, za sprawą św. Ambrożego, który dostrzegł w śpiewie hymnów znakomity środek duchowego pokrzepienia wiernych podczas prześladowań<sup>2</sup>. Intensywny rozwój hymnodii daje się zauważyć w renesansie karolińskim; a szczególny rozkwit poezji hymnicznej zaczyna się na przełomie tysiącleci. W wiekach średnich, począwszy od tego czasu, była tak rozwinięta twórczość hymniczna, że zbiór hymnów tego czasu dokonany przez Drevesa i Blume'a *Analecta hymnica Medii Aevi* liczy 55 tomów<sup>3</sup>.

Liturgicznym miejscem hymnów jest zasadniczo Modlitwa Godzin (*officium brewiarzowe*)<sup>4</sup>, a najczęstszymi przekazami źródłowymi są antyfonarze, brewiarze i hymnarze. Stereotypowy tytuł *Liber hymnorum* oznacza również, powstałe między XII a XV w., objaśnienia tekstów hymnów, jednakże bez podania zapisu melodii<sup>5</sup>.

Najwcześniejsze zapisy melodii hymnów łacińskich datują się na wiek XI i XII<sup>6</sup>. Szczególne znaczenie hymnów w *Officium Divinum*

---

<sup>1</sup> A. SOLOMOS, *Ta scena dzieje się w niebie*, „Więź” 42 (1999) 3 (485), s.40.

<sup>2</sup> Por. *Wyznania* św. Augustyna.

<sup>3</sup> J. A. JUNGSMANN, *Sprawowanie liturgii. Podstawy i historia form liturgii*, tł. M. Wolicki, Kraków 1992, s. 129.

<sup>4</sup> Pomijamy tu hymny prozodyczne (np. Gloria) czy procesyjne (np. Gloria laus).

<sup>5</sup> B. STÄBLEIN, *Der lateinische Hymnus*, [w:] MGG, t. 6, Kassel-Basel 1957, k. 995.

<sup>6</sup> A. T. DAVIDSON, *Hymn*, [w:] *Harvard Dictionary of Music*, red. W. APPEL, Cambridge 1973, s. 397; R. STEINER, *Hymn. 2 Monophonic Latin*, [w:] *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, red. S. SADLE, t. 8, London 1980, s. 839.

wynika w pierwszym rzędzie z zastosowanych w nich tekstów. Tekst nie jest tutaj – jak przy wszystkich pozostałych formach officium – zaczerpnięty z Pisma Świętego, lecz jest indywidualną twórczością poetką. Sama budowa officium wskazuje też na jednoczącą rolę hymnu. Wiąże on muzykę i tekst, śpiew i myśl. W hymnodii mamy do czynienia z zasadą pokrewieństwa i wewnętrznej odpowiedniości muzyki i słowa, chodzi w tym wypadku o istnienie jakiegoś wspólnego duchowego źródła, z którego te obydwie formy ekspresji wiary, czyli słowo i dźwięki, wypływają<sup>1</sup>. Na niezwykłą siłę oddziaływania hymnów i ich niesłabnącą rolę w officium wskazuje fakt, że w okresie reform trydenckich zachowały one swoje miejsce w liturgii, podczas gdy prawie wszystkie pozostałe teksty pozabiblijne zostały usunięte<sup>2</sup>.

Hymnodię charakteryzuje swoisty moment enuncjacji – wypowiedź ona głębię rzeczywistości Bożej, treści prawd wiary, jak i ich świętego, nadprzyrodzonego charakteru. Stąd wynika jakby kolejna mało dostrzegalna wartość hymnodii – jej funkcja kerygmaticzna<sup>3</sup>.

Inne ważne znaczenie śpiewu hymnów dotyczy odniesienia do liturgii. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że jest to w sumie relacja dosyć swobodna. Melodia hymnu jest często związana z kilkoma różnymi tekstami, podobnie zresztą jak do jednego tekstu przylegają różne melodie. W tej relacji tekstowo-muzycznej istotne znaczenie dla formy hymnu posiadają zjawiska izosylabizmu i izostrofizmu. W prowadzeniu linii melodycznej w mniejszym stopniu chodzi o podkreślenie interpretacji tekstu, a raczej o pewną stylistyczną ozdobę, która powinna podnieść znaczenie tekstu, uczynić go bardziej dobitnym, wyraźnym. Stąd melodia w hymnach rzadziej tworzy ścisły, tematyczny związek z konkretnym tekstem liturgicznym, można by raczej dopatrywać się ściślejszych odniesień do okresu liturgicznego czy do określonego kręgu świąt<sup>4</sup>. Niemniej pojawiają się utwory oryginalne, w których melodia egzystuje wyłącznie z danym tekstem, czyli przylega do tekstu w sensie ścisłym. Np. w najstarszych hymnach diecezji krakowskiej takimi oryginalnymi utworami, nigdzie indziej nie spotykanymi

---

<sup>1</sup> R. WALLAU, dz. cyt., s. 103 n.

<sup>2</sup> A. REGINEK, *Repertuar hymnów diecezji krakowskiej*, [w:] *Musica Medii Aevi*, t. 8, red. J. MORAWSKI, Kraków 1991, s. 161.

<sup>3</sup> Por. J. WALOSZEK, dz. cyt., s. 232 nn.

<sup>4</sup> B. STABLEIN, *Der lateinische Hymnus*, MGG, t. 6 (1957), k. 997

będą dwa hymny rodzimych twórców: *Plaude caelestis civitas* – na cześć Matki Bożej Śnieżnej (zob. ilustr. 1) i *Laudibus summi decus ad tonantis* – ku czci św. Jana Jaluźnika<sup>1</sup>.

**Ilustracja 1.** Średniowieczny hymn polskiej proweniencji ku czci Matki Bożej Śnieżnej według najstarszego znanego przekazu krakowskiego *Antiphonale Cracoviense* z 2 poł. XV w. (Bibl. Kap. Krak. 49)<sup>2</sup>:

1. Plau-de, ce - les - tis ci - vi - tas,  
 gau - de, ma - ter ec - cle - si - a,  
 a - dest no - va fes - ti - vi - tas  
 Ma - ri - e pre - cla - ris - si - ma.

2. *Qua in estate media / virginitatis speculum / nives spargit et gelua, / miretur omne seculum.*

3. *Nam pregrandi miraculo / Romana plebs obstupuit / et nives sub signaculo / basilicam mox construit.*

4. *Super nives et lilium / virguncula nitidior / ex nive domicilium / format nive candidior.*

5. *Pudorem eius niveum / figura hec precinuit, / que summi patris lilium / summo pudore genuit.*

6. *Ob hoc reginam virginum / laudemus mente sedula, / ut nos per suum filium / salvificet per secula.*

7. *Presta, Pater, per Filium / una cum Sancto Spiritu, / et virginale lilium / nos servet ab interitu.*

<sup>1</sup> Por. A. REGINEK, *Repertuar hymnów*, dz. cyt., s. 320.

<sup>2</sup> Hymny polskie, zebrał i przygotował do wyd. H. Kowalewicz, oprac. muz. J. Morawski, w; MMAe, dz. cyt., s. 126 oraz A. REGINEK, dz. cyt., s. 161, 270n i 312.

Inna praktyka to *divisio*, czyli podział dłuższego hymnu na krótsze utwory, złożone z wybranych strof, egzystujące jako odrębny hymn, z własnym, oddzielnym przeznaczeniem liturgicznym. W ten sposób, w ramach dawnego układu Liturgii godzin, podzielono znany hymn Rabana Maurusa: *Veni Creator Spiritus*: podczas liturgicznej Seksty wykonywano trzy strofy o incypitach: *Tu septiformis, Accende lumen, Per te sciamus*; w ramach Nony: *Hostem repeltas, Da gaudiorum, Per te sciamus*, podczas procesji: *Veni creator, Da gaudiorum, Per te sciamus*. W formie kompletnej hymn był wykonywany w Nieszporach Niedzieli Pięćdziesiątnicy.

Na gruncie hymnodii obserwujemy niezwykle kunsztowne formy poetyckie, włącznie z pewnymi tekstowymi figurami. Np. taką interesującą konstrukcją przedstawia hymn Alkuina († 804) *Crux decus es mundi*. Jest to obraz poezji figuralnej, pojawiającej się u twórców hymnów czasów karolińskich, m.in. u Rabana Maurusa – 28 utworów poetyckich o charakterze hymnicznym na temat Krzyża świętego.

Tekst Alkuina przedstawia figurę złożoną z 37 wierszy, a każdy z nich liczy po 37 liter. Pośród geometrycznych figur możemy odczytywać inwokacje o świętym Krzyżu:

a.	(1 poziomo)	Crux, decus es mundi...
b.	(37 poziomo)	Suscipe sic talem...
c.	(1 pionowa)	Crux pia vera...
d.	(37 pionowa)	Alma teneto tuam...
e-f.	(19 Lewy skos)	Salve sancta...
g-h.	(19 prawy)	Signa valete...
i-k.	(19 pionowo)	Surge, lavanda...
l-m.	(19 poziomo)	Rector in orbe...

Treściowo hymn Alkuina został podzielony przez poprzeczne belki krzyża na dwie formalne części. Ilustracyjność tematyczna została podkreślona przez tę niezwykle skomplikowaną strukturę<sup>1</sup>.

Tekst hymnów, podobnie jak chorałowa melodia egzystująca z tym tekstem, nie powinny być rozpatrywane tylko i wyłącznie pod względem technicznym, jako zjawisko literackie czy muzyczne. Znamca chorału – benedyktyn o. Dominicus Johner – powiada, że chorał jest śpiewaną liturgią, a jego piękno wynika z ducha modlitwy. Tekst chorałowy, słowo sakralne rodzi muzykę<sup>2</sup>. W drugiej połowie pierwszego tysiącle-

<sup>1</sup> J. SZÖVERFFY, *Hymns of the Holy Cross*, Brookline-Leyden 1976, s. 2425.

<sup>2</sup> B. POCIEJ, *Historia muzyki (2). Formy chorałowe*, „Ruch Muzyczny” 27 (1992) 8-9, s. 9.

cia daje się zauważyć niezwykle zjawisko. Dotąd wzorowano się w konstrukcji utworu chorałowego na monodii antycznej, helleńskiej, gdzie zachodzi całkowita zgodność poetyckiego rytmu wiersza z rytmem muzycznym, natomiast w tym nowym etapie rozwoju kompozycji chorałowych coraz częściej mamy do czynienia z kompozycjami muzycznie, metodycznie samodzielnyymi. Siła wiary chrześcijańskiej, jako nowa, potężna energia staje się inspiracją melodii. I nie tyle odrywa je od słowa czy uniezależnia, co raczej uskrzydla, uświetnia.

**Ilustracja 2.** Średniowieczny hymn Alkuina *Crux, decus es mundi* jako obraz poezji figuralnej<sup>1</sup>:

**CRUX DECUS ESMUNDI IESSUDE SANGUINESANCTA  
 REX DEVS EXCRV CEDONAVIT CAELESTETRIBVNAL  
 VICTORTOLLENDOMALAREGNATVICITETHOSTEM  
 XRISTVSNOSTRACRVCIGRANDISENHOSTIAFIXA  
 5 PASTOROVESMORIENSDEXTRASANANTEREDEMIT  
 INCLITASANCTASALVSLIGNIVENERABILISORE  
 ABSOLVENDOTRAHITPRAEDAMCARNALELIGAMEN  
 VINCTVSENIMNOSREX SVMMVSSOLVEBATETIPSE  
 EXTRADENDOCRVCIVITAMDEMORTETHRIVMPHAT  
 10 REGIASANCTAPATETMVNDISICHOSTEPEREMPTO  
 AMPLIVSHAECTOTOLAVDANDAVIGOREPATEBVNT  
 SIGNAGERENDABONISNAMCERNANTOMNIASENSV  
 ALTI VSVTVIDEANTQVOT SOLVITPASSIOSANCTA  
 LVCTIBVSAETERNISVNVMQVEATEMPOREVICTVM  
 15 VTPRESSOSPLAGISSANARETABHOSTISETISTIC  
 SITNVNCNOSTRASALVSEXCELSVSEVERVSIOSEPH  
 PASSV SINARCECRVCISSICNESEDV CERETERORR  
 AFFICIENS HOMINESTRVDENSQVEFLVCEFIDEI  
 RECTORINORBETVISSANAVITSAECLASIGILLIS  
 20 TEMEA VITASALVSTIBITANTVMCANTICACONDET  
 ETGENEROSACANETVOXSEMPERCARMINA APERTO  
 SILIGEATPLECTROQVIACLARVSCARMINEDAVID  
 INSISTENDOPROBATPRETIOSOSANCTACOTVRNO  
 NOBISTESTIFICAREDECENSESSEINDEPARATVM  
 25 QVEMPRIMVMINCOEPI TVCHRISTISVMESVPERNI  
 VERASALVSCALAMVMTVLVXPIASANCTAQVEDEIN  
 ALMACRVCISVEXILLACANVNTGENTILIASAECLA  
 TOTATREMENSTELLVSEFFERTVRETVNITENOMEN  
 TESTIFICATCRVCISENORANSSVBTILIA PANDIT  
 30 VISCERANUNCVANUSCONFOSV SINIQVVS AVETE  
 OMNIPOTENS FVLGETSITCORDEBEATAFIDESNEC  
 RVRVSYLIDRVSAGATVETERIVTPECTORARETRO  
 OPTIMVSADREGNVMNOSFIDVSETILLEREDEMTOR  
 REDDIDITETRIGIDVMSIGNOSVPERAVITINISTO  
 35 BELLIGERVMVERTENSDEREGNISORTESATANAN  
 INCLYTACRVXMVNDVSDDEBETTIBISOLVEREVOTA  
 SVSCIPESICTALEMRVBI CVNDAMCIBLSACRONAM**

<sup>1</sup> J. SZÖVERFFY, dz. cyt. s. 25.

Niekiedy w hymnodii daje się zauważyć próbę ilustracyjności tekstu za pomocą melodii. Tak można by zinterpretować zastosowanie punktu kulminacyjnego w melodycznym przebiegu. Np. w wypadku hymnu na uroczystość Wniebowstąpienia Pańskiego *Festum nunc celebre magnaue gaudia*, przypisywanym Rabanowi Maurusowi, przy słowach „cum Christus sodum scandit”, następuje kulminacja melodii na sylabę **scan**.

Inną ciekawą praktyką jest przyjęcie określonej miary rozpiętości melodycznej. Podobnie jak w innych kompozycjach chorałowych przyjęto decachord jako maksymalną miarę rozpiętości śpiewów, powołując się przy tym na autorytet Pisma Świętego, błędnie interpretując fragment Ps 144 (143), 9: „... in psalterio decachordo psallam tibi”. Wyjątkowa np. rozpiętość duodecymy świadczy o późniejszym, może XV wiecznym pochodzeniu melodii<sup>1</sup>. Hymnodia jest w dużym stopniu pokrewna mistyce chrześcijańskiej, oznaczającej zanurzenie się w boskim źródle, doznanie boskiej emocji. Również muzyka sakralna w formie hymnodii próbuje przedostać się przez owe głębokie pokłady człowieczeństwa, gdzie archetypicznie zamknięte jest wspomnienie naszego pierwotnego boskiego odbicia. Hymnodia jest tu drogą, aby wstąpić na wyżyny boskie, zbliżyć się do Boga, jest ona w pewnym sensie środkiem osiągnięcia Boga<sup>2</sup>.

W doświadczeniu wiary, w zetknięciu się ze słowem Bożym pozostaje jakaś myśl niewypowiedzialna, misterium wzywające do milczenia – milczenia, które w konsekwencji sprawia, że to co niewypowiedziane staje się śpiewem. Ratzinger w swoich rozważaniach na temat muzyki kościelnej przytacza wymowne zdanie muzykologa Filipa Harnoncourta: „O czym nie można mówić, to można, a nawet trzeba – jeśli nie wolno milczeć – wyrażać śpiewem i muzyką”<sup>3</sup>.

Hymnodia jest takim właśnie wyrazem dotknięcia Bożej tajemnicy, a jednocześnie sposobem muzycznego uzewnętrznienia stanów duszy ludzkiej. Warto w tym miejscu przytoczyć fragment zachęty z Listu św. Jakuba Apostoła: „Spotkało kogoś z was nieszczęście? Niech się modli! Jest ktoś radośnie usposobiony? Niech śpiewa hymny!”<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> B. STÄBLEIN, dz. cyt., k. 1010.

<sup>2</sup> Por. M. HUBER, *Mehr als Worte sagt ein Lied*, „Gottesdienst” 33 (1999) 11, s. 85.

<sup>3</sup> J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s.215.

<sup>4</sup> Jk 5, 13.

Taki właśnie całościowy sposób wyrażania przez człowieka radości czy smutku, aprobaty czy skargi, jaki dokonuje się w śpiewie, jest konieczny jako odpowiedź dana Bogu, który zwraca się do człowieka w całości naszego istnienia<sup>1</sup>.

Hymnodia chrześcijańska jest sławieniem Boga, czyli spełnia w ten sposób funkcję służebną, a służąc Najwyższemu staje się w ogóle sobą<sup>2</sup>. Stąd nawet nowotestamentalne kantyki, chociaż nie są hymnami w sensie ścisłym, formalnym, to jednak zachowują charakter śpiewów pochwalnych, służąc Najwyższemu Bogu.

„Dlatego Hymn Maryi – łacińskie Magnificat; bizantyjskie Megalúnei – jest zarazem hymnem Matki Boga i hymnem Kościoła, hymnem Córy Syjonu i nowego ludu Bożego, hymnem dziękczynienia za pełnię łask udzielonych w ekonomii zbawienia...”<sup>3</sup>.

Wiemy, że hymny kończą się doksologią trynitarną. W początkowym etapie rozwoju hymnodii doksologia spełniała rolę wersetu refrenowego, przyjmuje się, że właśnie z taką praktyką hymnodii o charakterze responsorialnym zetknął się i propagował ją św. Efrem<sup>4</sup>.

Ważnym wydzwiekiem teologicznym hymnodii może być jej siła wywołująca więź i spójność ludu Bożego, tak, że staje się ona cechą rozpoznawczą danej społeczności. Czyż właśnie w tym duchu nie należy interpretować Pawłowej wypowiedzi z Listu do Kolosan „Słowo Chrystusa niech w was przebywa z całym swym bogactwem; z wszelką mądrością nauczajcie i napominajcie samych siebie przez psalmy, hymny, pieśni pełne ducha, pod wpływem łaski śpiewając Bogu w waszych sercach” (Kol 3, 16)? Czy również w ten sposób nie należy oceniać fenomenu śpiewania hymnów w ośrodku mediołańskim pod inspiracją św. Ambrożego?

Dwa kierunki – uwielbienie Boga i charyzmatyczny w śpiewie zwrot ku braciom absolutnie nie wykluczają się nawzajem. Kiedy chrześcijanie śpiewają Panu, czują się przynagleni do tego, by śpiewać we wspólnocie, śpiewać sobie nawzajem i w ten sposób skuteczniają jedność w jednym Duchu<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> RATZINGER, jw., s. 159.

<sup>2</sup> Jw., s. 169.

<sup>3</sup> KKK 2619.

<sup>4</sup> C. A. MOBERG, *Die liturgischen Hymnen in Schweden*, Kopenhagen 1947, s. 5 i 8.

<sup>5</sup> Por. wypowiedź W. Kurzschenkla, podają za: WALOSZEK, dz. cyt., s. 90.

Dziś coraz częściej mówi się o harmonii znaków celebracji, jako sposobie oddziaływania liturgicznego, pastoralnego, „aby celebrowane misterium wycisnęło się w pamięci serca, a następnie znalazło swój wyraz w nowym życiu wiernych”<sup>1</sup>. Do takiej harmonii może należeć kontemplacja świętych obrazów, medytacja słowa Bożego i właśnie śpiew liturgicznych hymnów. Nie jest to wcale nic nowego, gdyż warto wspomnieć w tym adwentowym czasie praktykę, jaka miała miejsce w Krakowie przez kilka wieków. Kapela rorantystów – zespół duchownych, śpiewaków, którzy wykonywali śpiewy liturgiczne, w tym również hymnodę, w kaplicy Zygmuntowskiej. Zespół liczył 9 osób w harmonii z obrazem-freskiem w sklepieniu kaplicy, przedstawiającym 9 chórów anielskich. Wymowną jest tu liczba dziewięć, uchodząca już w starożytności za uświęconą i doskonałą. Do tej interpretacji nawiąże podział chórów anielskich, trzy razy trzy, Pseudo-Dionizego Areopagity<sup>2</sup>.

Charakterystyczną i wymowną praktyką wykonawczą tylko dwóch hymnów: *Ave maris stella* i *Veni Creator* był fakt śpiewania pierwszej strofy na klęcząco, zgodnie z zaleceniem rubryk watykańskich – *flexis genibus*<sup>3</sup>.

Hymny gregoriańskie stały w dużym stopniu u początku rozwoju pieśni religijnych, wiele z nich zresztą weszło na stałe do skarbca pieśni kościelnych.

Hymnodia jest w końcu szczególnym świadectwem rozbrzmiewania chwały Bożej w kategoriach ziemskich i niebiańskich. „Najwyższy Kapłan Nowego i wiecznego Testamentu, Jezus Chrystus, przyjmując ludzką naturę, wniósł w to ziemskie wygnanie ów hymn, który w niebieskich przybytkach rozbrzmiewa po wszystkie wieki. Łączy On ze sobą całą społeczność ludzką, aby wspólnie śpiewać tę boską pieśń chwały”<sup>4</sup>.

Katowice

KS. ANTONI REGINEK

---

<sup>1</sup> KKK 1162.

<sup>2</sup> D. FORSTNER OSP, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, przekład i oprac. W. Zakrzewska i in., Warszawa 1990  
s. 50.

<sup>3</sup> Por. *Liber usualis. Missae et officii pro dominicis et festis*, Parisiis-Tornacii Romae 1954, s. 885.

<sup>4</sup> KL 83.



ks. Wasyl Tuchapets

## TEKSTY MODLITW LITURGICZNYCH KATECHEZĄ KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO

Kiedys zapytano prawosławnego ikonografa Jerzego Nowosielskiego, w jaki sposób ukształtować religijność dziecka. W odpowiedzi padły słowa: „Prowadzić je do kościoła na dobre nabożeństwa”<sup>1</sup>.

W ósmym dniu po narodzeniu dziecka Kościół wschodni przy obrzędzie nadania imienia, znosi do Boga taką prośbę: „Daj Panie, by ten nowo narodzony Twój sługa [imię] strzegł Twego świętego imienia i nie zaparł się go, by mógł uczęszczać do Twej świętej cerkwi, by mógł korzystać z tego życiodajnego sakramentu, a gdy będzie wiódł żywot wedle Twoich przykazań, mógł dostąpić szczęścia wybranych w Twym wiekuistym Królestwie”<sup>2</sup>.

Jeden z najwybitniejszych teologów prawosławnych XX w. o. Sergiusz Bułgakow w swej popularnej książce „Prawosławie” tak streszcza sens istnienia Kościoła: Kościół istnieje nie jako instytucja lub organizacja, ale przede wszystkim jako życie, jako szczególnie doświadczenie na wzór apostołskiego.

„To wam oznajmiamy [...]cośmy usłyszeli o Słowie życia, co ujrzeliśmy własnymi oczami, na co patrzyliśmy, i czego dotykały nasze ręce – bo życie objawiło się. Myśmy je widzieli, o nim świadczymy i głosimy wam życie wieczne, które było w Ojcu, a nam zostało objawione – oznajmiamy wam, cośmy ujrzeli i usłyszeli, abyscie i wy mieli współuczestnictwo z nami” (1 J 1, 1-3).

Na postawie tych słów o. Bułgakow wypowiada znamienne słowa: „Przyjdź i zobacz: bo tylko przez doświadczenie, przez łaskę poznaje się Kościół dzięki uczestnictwu w Jego życiu”<sup>3</sup>.

Kościół wschodni w szczególny sposób akcentuje formacje duchową i intelektualną wiernych właśnie przez liturgię. Jeśli odwołamy

---

<sup>1</sup> Z. PODGÓRZEC, *Mój Chrystus. Rozmowy z Jerzym Nowosielskim*, Białystok 1993, s. 181.

<sup>2</sup> Cyt za: N. ZERNOV, *Wschodnie chrześcijaństwo*, tł. J. S. Łoś, Warszawa 1967, s. 202.

<sup>3</sup> S. BUŁGAKOW, *Prawosławie*, tł. H. Paprocki, Warszawa 1992, s. 14.

się do historii chrześcijaństwa wschodniego, to przekonamy się, że wiara była nierozdzielna od modlitwy i liturgii, a liturgia wyrażała wiarę Kościoła. Jak pokazuje historia, czy to podczas niewoli tureckiej czy komunistycznego reżimu prawosławie zachowało wiarę i wytrzymało w niej właśnie dzięki liturgii. Kiedy zabroniono wszelkiej publicznej działalności Kościoła prawosławnego w niewoli tureckiej czy krajach komunistycznych – właśnie liturgia stała szkołą wiary<sup>1</sup>.

Od samych początków Kościoły wschodnie szczególnie troszczyły się o to przenikanie się wiary i liturgii. Możemy bez obawy powiedzieć, że właśnie ono stanowiło istotę prawosławia. Być prawosławnym oznacza prawidłowo czcić Boga, stąd i sama nazwa Kościoła po grecku *orthodoxia*, która ukazuje prawosławie raczej jako modlące się, niż jako uczące. Potwierdzeniem tego stanowi fakt, że chociaż słowo *orthodoxia* oznacza równoznacznie prawdziwą doktrynę jak i prawdziwą chwałę, przełożono jego na starocerkiewny właśnie w aspekcie doksolocicznym jako *prawosławie* – prawidłowo sławić<sup>2</sup>.

Według Meyendorffa, przez całe wieki bizantyjscy nie tylko słuchali teologicznych wykładów oraz pisali i czytali teologiczne traktaty, lecz również codziennie śpiewali i kontemplowali chrześcijańską tajemnicę w liturgii<sup>3</sup>. Szczególnie kiedy na Wschodzie w VIII stuleciu twórczość patrystyki ustąpiła miejsca cytatom i uzasadnieniom w oparciu o naukę Ojców (*consensus patrum*), tematy teologiczne przeszły do poezji liturgicznej; w ten sposób liturgia przyjęła do siebie posiew myśli patrystycznej. Gdy nastąpiło pewne zahamowanie myśli, Bizancjum mimo to umiało stworzyć w swojej liturgii najgłębszą syntezę teologiczną<sup>4</sup>.

Dotychczasowe stwierdzenia nie oznaczają bynajmniej że katecheza, jako dydaktyczny wykład wiary, jest minimalizowana w prawosławiu. Kościół wschodni miał w swojej historii wielu wspaniałych katechetów wystarczy wymienić św. Cyryla Jerozolimskiego z jego katechezami mistagogicznymi, całe homiletyczne dziedzictwo św. Ja-

---

<sup>1</sup> Por. J. MEYENDORFF, *Prawosławie w sowremennom mire*, Moskwa 1997, s. 237. Te nierozzerwalność *lex orandi* i *lex credendi* wyrażają słowa ojca duchowości wschodniej Ewagriusza: „Jeżeli ty naprawdę modlisz się, już jesteś teologiem” (*Traktat o modlitwie*, 61).

<sup>2</sup> Por. P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, tł. J. Klinger, Warszawa 1964, s. 28.

<sup>3</sup> J. MEYENDORFF, *Teologia bizantyjska*, tł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 148.

<sup>4</sup> Por. P. EVDOKIMOV, jw., s. 29.

na Chryzostoma, czy Mikołaja Kabazilasa z obszernym komentarzem do sakramentów inicjacji „Życie w Chrystusie” oraz komentarzem do Eucharystii „Wyjaśnienia boskiej liturgii”, jak też znanego w naszych czasach o Aleksandra Mienia. Kościół prawosławny w dzisiejszych czasach kontynuuje dawną tradycję katechez w szkołach niedzielnych.

Jednak w prawosławiu ciągle żywe jest dążenie, żeby nabożeństwo chrześcijańskie było tak skonstruowane, by samo mogło nauczyć religii<sup>1</sup>. Podobną intuicję odnajdujemy również w niektórych współczesnych katolickich myślicieli, którzy wskazują, że głównym brakiem w ćwiczeniach z katechezy jest to, iż nie mówi się tam o przestrzeni obcowania – przestrzeni, która ma charakter pozasłowny<sup>2</sup>. A liturgia jest dialogiczna i w jej przypadku jest to szczególnie ważne.

Prawosławny teolog Olivier Clément pisze, że człowiek jest powołany, aby stawać się coraz więcej „człowiekiem liturgicznym”, który za pomocą sakramentów czerpie tę sposobność „dziękczynienia za wszystko” (dosłownie za apostołem Pawłem „za wszystko sprawuję Eucharystię”)<sup>3</sup>. Natomiast Paweł Evdokimov idzie jeszcze dalej, określając ontologicznie człowieka jako byt liturgiczny, który wyraża siebie przez *Sanctus*. Powołuje przy tym się na słowa św. Grzegorza z Nazjanzu: „Twą chwałą, Chryste, jest człowiek, którego uczyniłeś jakby aniołem i piewcą Twego promieniowania. Dla Ciebie żyję, mówię i śpiewam – to ofiara, która mi zostaje ze wszystkich moich posiadłości”<sup>4</sup>. W świetle tych określeń człowiek jest powołany do uczestnictwa w eschatologicznej liturgii Niebieskiego Jeruzalem.

Można zapytać następnie, jaki jest cel liturgii w Kościele wschodnim. Tym celem jest niewątpliwie bardziej żywe doświadczenie przeżycia Boga, powrót do obcowania z Nim tak bezpośrednio, jak to miało miejsce przed upadkiem pierwszych rodziców. O tym w charakterystyczny sposób mówi werset Bożego Narodzenia: „Przyjdźcie, rozradujmy się w Panu, oto jaką tajemnicę obwieszczają: Brama odgradzająca zburzona, ognisty oręż w ucieczce i cherubin odstepuje od drzewa

---

<sup>1</sup> Zob. Z. PODGÓRZEC, *Mój Chrystus*, jw., s. 180.

<sup>2</sup> Por. D. ZAŃKO i J. GOWIN, *Przekonać Pana Boga. Rozmowy z ks. Józefem Tischnerem*, Kraków 1999, s. 109.

<sup>3</sup> O. KLEMAN, *Besedy s Patryarchom Afinagorom*, tł. W. Zelinski, Brussel 1993, s. 327.

<sup>4</sup> PG 37, 1327; cyt. za: P. EVDOKIMOV, jw., s. 108-109.

życia, a ja rajskiego pokarmu kosztuję, od którego byłem odegnany z powodu nieposłuszeństwa (...)”. Modlitwa liturgiczna w prawosławnym ujęciu nie jest prośbą, ani jedynie dziękczynieniem, ale chwałą oddawaną Bogu razem z Aniołami i całym kosmosem<sup>1</sup>. Tak więc poprzez Komunię niebo, raj są przywrócone człowiekowi w procesie liturgicznym.

Wysłannicy ruskiego księcia Włodzimierza z Kijowa odwiedziszcy „Hagia Sophia” w 988 r. wyznali, że przebywając w niej zadawali sobie pytanie, czy „są jeszcze na ziemi, czy już w niebie”, a Kronika Ruska interpretuje przyjęcie chrześcijaństwa bizantyjskiego przez Rusinów jako skutek właśnie tego doświadczenia<sup>2</sup>.

W rycie wschodnim ciągle dominuje paschalny temat posłannictwa wczesnochrześcijańskiego: w Chrystusie człowiek przechodzi z niewolnictwa do wolności, z ciemności do światła, ze śmierci do życia. Liturgia bizantyjska często posługuje się formalnymi wyznaniem doktrynalnymi lub romantyczną poezją, ale nie sposób zrozumieć jej strukturę i wewnętrzną logikę nie pojmując dynamicznej sugestii przejścia od „starego” do „nowego”, co jest centralnym tematem niemal każdego obrzędu. Odmiany tego tematu pojawiają się wszędzie. Nędza ludzkiej egzystencji w „starym Adamie” jest przeciwstawiana szczęśliwości nowego życia uważanej za rzeczywistość już obecną, bądź też za cel, który należy osiągnąć.

Liturgia w swej całości jest jakby scenicznym przedstawieniem biblijnych wydarzeń i historycznego istnienia Chrystusa. Dlatego teolog liturgii wschodniej XIV w. Mikołaj Kabazilas uważa, że „mistagogia liturgii jest jakby przedstawieniem jednego ciała, czyli ekonomii życia Zbawiciela, unaoczniającym nam od początku do końca wszystkie członki tego samego ciała w ich wzajemnej zależności i harmonii”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Według św. Maksyma Wyznawcy, liturgia kościelna jest symbolem tej jedynej liturgii, którą jest cały kosmos, w której człowiek jest „rzeczywistym kapłanem natury”. Składa on Bogu ofiarę w swej duszy jak na ołtarzu i głębią swej duszy, która jest Świętym Świętych, przenika w wielkie milczenie Boże. Jest to myśl niedawno odkrytych katechez Pseudo-Dionizego Areopagity, jednego z twórców teologii mistycznej w Kościele wschodnim. Zob. J. KLINGER, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983, s. 119-120.

<sup>2</sup> Por. J. MEYENDORFF, jw., s. 149.

<sup>3</sup> N. KABASILAS, *Explication de la Divine Liturgie*, Paris 1943, s. 69, cyt. za: P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, jw., s. 272.

Tak więc przed wiernymi Kościoła wschodniego w nabożeństwie wieczornym (nieszporach) staje cała historia zbawienia, która prowadzi nas od Starego do Nowego Testamentu. Kapłan, ubrany w liturgiczne szaty, otwiera królewskie drzwi (carskie wrota) ikonostasu i rozpoczyna nabożeństwo doksologią: „Niech będzie błogosławiony Bóg nasz teraz i zawsze i na wieki wieków”. Symbolizuje to stworzenie pierwszych ludzi, przywdzianych w szaty łaski Bożej, przed którymi są otwarte bramy raju. Wierni razem z kantorem po modlitwach początkowych śpiewają Psalm 103. W psalmie tym wielbią Boga, wysławiając Go za dobrodziejstwa stworzenia świata. Po czym kapłan zamyka carskie wrota, co symbolizuje dramat grzechu pierworodnego, zdejmując szatę liturgiczną wychodzi z prezbiterium i staje z pochyloną głową oraz zanosi błagalne modlitwy przed zamkniętymi drzwiami. W ten sposób staje się symbolem Adama wypędzonego z raju i stojącego ze skruchą u jego zamkniętych wrót.

Wierni włączają się w ten akt skruchy i błagania przez śpiew kantora pokutnych psalmów: „Panie, wołam do Ciebie, wysłuchaj mnie” (Ps 140, 1). W dalszych modlitwach zwanych „stychyrami” brzmią słowa niosące otuchę, mówiące o tym, że modlitwa ludzi została wysłuchana, a ich ofiara – przyjęta.

Bóg pochyła się nad światem i zostaje ogłoszona tajemnica Wcielenia. Królewska Brama ikonostasu otwiera się, kapłan wychodzi z prezbiterium, poprzedzany przez diakona niosącego kadzielnicę, a stając w królewskich drzwiach ikonostasu śpiewa: „Oto Mądrość”, pozdrawiając Chrystusa przychodzącego na ten świat.

Bezpośrednio potem następuje wzruszający hymn przypisywany św. Atenagorasowi, męczennikowi, który wyznał swą wiarę wobec cesarza Sewera około 169 roku: „Światłości łagodna” (fos ilaron). Chrystus został objawiony światu i ujrzeliśmy promieniujące światło świętej chwały Przedwiecznego Ojca”.

Następnie rozbrzmiewa pieśń św. Symeona (Łk 2, 29-39) – ludzkość Starego Testamentu ustępuje wobec Nowego Przymierza. Nieszpory kończą się Pozdrowieniem Anielskim Najświętszej Maryi Panny, odtąd w ramionach ludzkości spoczywa Zbawiciel świata.

Podobnie podczas porannego nabożeństwa (jutrzni) przewijają się temat: pokuty i nadziei, ale jutrznia przedstawia powstanie na spotkanie ze światłem. Dziesięć biblijnych kantyków – włącznie z wybitnie paschalnymi kantykami Mojżesza (Wj 15, 1-18, Pwt 32, 1-43) oraz

Trzech Młodzieńców w Babilonie (Dn 3, 26-56, 67-88) – stanowią część zbioru psalmodycznego, zwanego kanonem, który kulminuje w *Magnificat* (Łk 1, 46-55) i *Benedictus* (Łk 1, 68-79). O wschodzie słońca Psalm tryumfalny 148, 149 i 150 (łacińskie hymny pochwalne w jutrzni), wezwanie kapłana „Chwała Tobie, który ukazałeś nam światło” oraz wielka doksologia odzwierciedlają chrześcijańską radość i pewność danego przez Boga zbawienia.

Nieszpory w sposób oczywisty zmierzają do pokazania „starej” sytuacji człowieka i tak rozwinięty ryt bizantyjski w nieszporach wykorzystuje czytania tylko ze Starego Testamentu. Przeciwnie zaś jutrznia, która zawiera w pewne wyznaczone dni, lekturę Ewangelii. W ten sposób nieszpory podobnie jak jutrznia, stanowią wprowadzenie do liturgii eucharystycznej<sup>1</sup>. Właśnie cykl codzienny jest skupiony wokół liturgii eucharystycznej i przygotowuje do niej, Są to nieszpory, kompleta, nokturny, jutrznia, pierwsza, trzecia, szósta i dziewiąta godzina (czasy).

Całość wszystkich oficjów stanowi prawdziwą teologię liturgiczną o niezrównanym bogactwie. Można w niej znaleźć wszystko, co najlepsze w doktrynie Ojców. Wsłuchując się w nią, jesteśmy szybko porwani przez ten pewny ruch, cudownie skomponowany, który obejmuje wszystkie części Objawienia i odpowiada wszystkim potrzebom życia duchowego. Element liryczny i uczuciowy jest w nim zaszczerpiony na elemencie doktrynalnym. W liturgii nie wymienia się nigdy zamka osobowego „ja” w liczbie pojedynczej. W ten sposób liturgia – będąc dziełem ludu (od grec. *leiturgia*) uczy prawdziwego stosunku między jednostką a społecznością, między poszczególnymi członkami a całym ciałem, stosunku wyrażonego w żądaniu: „Kochaj bliźniego jak siebie samego”.

Cykl tygodniowy również wykorzystuje temat „starego” i „nowego”, który kulminacyjny punkt osiąga w niedzielę, owego „ósmego dnia”, który dla Ojców Kościoła, jest dniem Pana oraz dniem Jego drugiego przyjścia (Ap 1, 10); jest to dzień Chrystusowego zmartwychwstania i Jego obecności w Eucharystii.

Eucharystia, będąc w tym świecie, jest czymś całkowicie innym niż ten świat. W obliczu eschatologicznej zapowiedzi, cały czas jest

---

<sup>1</sup> Por. J. MEYENDORFF, *Teologia*, jw., s. 155-157.

czymś jednym: Wcielenie, Odkupienie, Zmartwychwstanie i Paruzja są zapowiedziane z głębin jednego kielicha. Początek Liturgii eucharystycznej od razu wprowadza wiernych w misterium Królestwa Bożego. Kapłan otwiera drzwi królewskie zwiastując wiernym: „Błogosławione królestwo Ojca, Syna i Ducha Świętego teraz, zawsze i na wieki wieków”. Mamy tu samą istotę chrześcijaństwa: tajemnica życia boskiego staje się tajemnicą życia ludzkiego.

Liturgia eucharystyczna składa się z trzech części<sup>1</sup>:

1. Prothesis albo Proskomidia (przygotowanie chleba i wina jako darów ofiarnych)

2. Liturgia Katechumenów – jest to liturgia Słowa. Jak wskazuje sama nazwa tej części liturgii mogli w niej uczestniczyć obecni oprócz chrześcijan także i katechumeni. Centrum Liturgii Katechumenów stanowi Ewangelia czytana i zwiastowana. W Kościele wschodnim Ewangelia ozdobiona w złotą oprawę leży na ołtarzu przed darochranytelnieceju (tabernakulum). W środku liturgii katechumenów odbywa się uroczysta procesja z Ewangelią.

Podczas śpiewu antyfon kapłan otwiera królewskie drzwi, bierze Ewangelię i poprzedzony świecą wychodzi z prezbiterium. Wyjście z Ewangelią zwane „małym wejściem” symbolizuje początek publicznej działalności Chrystusa. Poprzedzająca kapłana świeca jest symbolem św. Jana Chrzciciela, który zapowiadał rychłe objawienie się Chrystusa. Chór w imieniu wszystkich wiernych spotyka objawionego Chrystusa ze słowami – „Przyjdźcie, pokłońmy się i przypadnijmy do Chrystusa”.

Po czytaniach, Ewangelii oraz homilii diakon wygłasza ektenię za katechumenów, po której wzywa ich, aby opuścili świątynię i tylko wiernych zaprasza na trzecią część liturgii – Liturgię Wiernych.

3. Liturgia Wiernych natomiast jest liturgią eucharystyczną, której centrum stanowi kielich. Po ektenii wiernych rozpoczyna się uroczysta procesja podczas której wznosi się chleb i wino do konsekracji. Centrum tej części liturgii stanowi Anafora Eucharystyczna (Kanon) oraz Komunia.

Święto Wielkiej Nocy służy za ruchomy ośrodek cyklu rocznego. Jeśli ktoś chce wnikać w samo serce wschodniego chrześcijaństwa,

---

<sup>1</sup> Zob. *Bożestwenna Liturgia Iwana Zlotoustogo*, w: *Modlitewnik „Pridity poklonimsia”*, Lviv 1994, s. 306.

musi być obecny w Kościele nocą, kiedy celebruje się liturgię wielkanocną: wszystkie inne obrzędy są jedynie odbiciem czy symbolem tej liturgii<sup>1</sup>. Tryumfalne hymny na noc paschalną, skomponowane przez św. Jana z Damaszku, parafrazujące paschalne kazanie Grzegorza z Nazjanzu, stanowią niezrównany wyraz radości chrześcijańskiej:

„Dzień Zmartwychwstania! Rozjaśnijmy twarz, ludy!  
Pascha Pańska, Pascha! Ze śmierci do życia, i z ziemi do nieba  
Chrystus Bóg nas wiedzie hymn zwycięstwa śpiewając.  
O Pascho wielka, O najświętsza, Chryste,  
Mądrości Boża, I Słowo Boga i Mocy!  
Daj nam, abyśmy głębiej uczestniczyli  
W Królestwa Twego dniu niezachodzącym”<sup>2</sup>.

Te słowa odzwierciedlają całkiem adekwatnie to, co próbowaliśmy powiedzieć o chrześcijaństwie bizantyjskim jako *doświadczeniu*. Chrześcijanin wschodni niezależnie od tego, czy był teologiem, mnichem czy zwykłym wiernym, wiedział, że chrześcijańska wiara jest *świadectwem* dostępnym mu osobiście w liturgicznym i sakramentalnym życiu Kościoła<sup>3</sup>.

Poprzez liturgię bizantyjczyk poznawał i doświadczał swego uczestnictwa w Ciele Chrystusa. Podczas gdy chrześcijanin zachodni zazwyczaj sprawdzał swą wiarę za pomocą zewnętrznego autorytetu (Biblii lub magisterium Kościoła) to chrześcijanin bizantyjski uważał liturgię zarówno za źródło, jak i wyraz swej teologii<sup>4</sup>.

Chciałbym zakończyć mój referat nawiązaniem do Listu apostołskiego Jana Pawła II *Orientalis lumen* (2 maja 1995 r.), w którym papież podkreśla, że tradycja wschodniego chrześcijaństwa odznacza się charakterystycznym sposobem przyjmowania, rozumienia i przeżywania wiary w Pana naszego Jezusa Chrystusa. Chociaż w tym rozumieniu jest ona bardzo bliska do tradycji chrześcijańskiej Zachodu, która powstaje i karmi się tą samą wiarą, jednak odróżnia się od niej, ponieważ chrześcijanin Wschodu ma własny sposób przeżywania i rozumienia wiary i tym samym także oryginalny sposób dialogu z Odkupicielem (OL 11).

---

<sup>1</sup> H. GRÉGOIRE, *Bizantium: An Introduction to East Roman Civilization*, London 1948, s. 134-135, cyt. za: J. MEYENDORFF, *Teologia*, jw., s. 270.

<sup>2</sup> Cyt. za: J. MEYENDORFF, *Teologia*, jw., s. 161.

<sup>3</sup> Tamże, s. 270.

<sup>4</sup> Tamże, s. 148.



Podobny pogląd wyraża patriarcha Konstantynopola Bartłomiej I wskazując, że przychodzi dla prawosławia czas bezinteresownego dzielenia się, aby przyspieszyć nastanie Kościoła niepodzielno. Dlatego patriarcha wzywa Kościół prawosławny do dzielenia się z innymi Kościołami swą teologią doświadczenia, tą radością paschalną, którą czci jego liturgia i którą odzwierciedla piękno ikon, i do której każdy jest powołany<sup>1</sup>.

Ponieważ prawosławie, w ujęciu jednego z czołowych jego przedstawicieli Oliviera Clément, dla chrześcijaństwa zachodniego nie jest czymś zewnętrznym, ale przynależy do jego wewnętrznego życia oraz jest powołane do harmonijnego jego wzbogacania, aby odnawiać ziarną jedności, żeby już teraz przybliżyć objawienie Kościoła pojednanego<sup>2</sup>.

*Jaworów-Lwów (Ukraina)*

*KS. WASYL TUCHAPETS*

## **KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE**

---

**ks. Tarsycjusz Sinka CM**

### **ŚRODA POPIELCOWA**

Środa Popielcowa rozpoczyna okres Wielkiego Postu. W dniu tym posypuje się głowy popiołem<sup>3</sup>. Środa Popielcowa zwana krócej Popielcem ma swoją historię i treść teologiczną.

#### **ŚRODA**

Dlaczego akurat środa rozpoczyna okres Wielkiego Postu? Pierwotnie okres przygotowawczy do uroczystych obchodów Zmartwych-

---

<sup>1</sup> Zob. O. CLÉMENT, *Prawda was wyzwoli. Rozmowy z patriarchą ekumenicznym Bartłomiejem I*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 233.

<sup>2</sup> Por. O. CLÉMENT, *Inne słońce. Duchowa autobiografia*, tł. M. Żurowska, Warszawa 1998, s. 140.

<sup>3</sup> *Mszal rzymski dla diecezji polskich, Ogólne normy roku liturgicznego i kalendarza*, 28-29, Poznań 1986, s. [69].

wstania Pańskiego trwał czterdzieści godzin, obejmując Wielki Piątek i Wielką Sobotę<sup>1</sup>. W III w. ten okres przygotowawczy na ogół znany był już w całym Kościele i czasowo przekraczał Wielki Tydzień. Od połowy III, a zwłaszcza w IV w. ukształtował się Wielki Post czterdziestodniowy (Quadragesima), jako czas pokuty i pogłębienia życia religijnego wiernych<sup>2</sup>. Post ten jednak nie był ciągły. W Rzymie na przykład poszczono tylko trzy tygodnie, a mianowicie po pierwszej i czwartej niedzieli Wielkiego Postu oraz w Wielkim Tygodniu. Jednak przykład Chrystusa Pana poszczącego czterdzieści dni i nocy (Mt 4,2), Mojżesza (Wj 34,28) i Eliasza (1 Krl 19,8) kazały zatroszczyć się o to, aby czterdziestodniowy post był nieprzerwany. Czas między pierwszą niedzielą Wielkiego Postu, a Wielkim Czwartkiem wynosił faktycznie czterdzieści dni. Jednakże według swojego zwyczaju chrześcijanie nie pościli w niedziele, wobec czego rzeczywisty post wynosił tylko trzydzieści cztery dni. Kiedy od początku V w. w obchodach paschalnych punkt ciężkości spoczął na Zmartwychwstaniu Pańskim, wówczas Wielki Piątek i Wielką Sobotę włączono do Wielkiego Postu, który od tam liczył trzydzieści sześć dni. Dalsze cztery dni brakujące do biblijnej cyfry czterdziestu, dodano pod koniec pontyfikatu papieża Grzegorza Wielkiego († 604), przesuwając początek Wielkiego Postu na Środę (caput ieiunii). Odtąd okres Wielkiego Postu rozpoczyna Środa nazywana później „Popielcową”<sup>3</sup>.

## POPIELCOWA

Nazwa „Środa Popielcowa” wywodzi się z obrzędów sakramentu świętej pokuty. Żaden z sakramentów świętych nie ulegał w ciągu wieków tylu zmianom zewnętrznych form, co sakrament pokuty. Świadczy to o jego żywotności i stałej aktualności<sup>4</sup>. Od połowy V w. w poniedział-

---

<sup>1</sup> TERTULIAN, *De ieiunio*, 2; INNOCENTY I, *List 25 do biskupa Decencjusza z Gubbio*, 4; zob. J. LECHNER, *Liturgik des römischen Ritus*, Freiburg i. Br. 1953, s. 138; W. SCHENK, *Rok liturgiczny*, [w:] *Wprowadzenie do liturgii*, Poznań 1967, s. 440.

<sup>2</sup> SOBÓR NICEJSKI, kan. 5; *Peregrinatio Egeriae*, 27, 1; zob. J. LECHNER, *Liturgik*, s. 138; W. SCHENK, *Rok liturgiczny*, s. 440.

<sup>3</sup> J. MICHALAK, *Zarys liturgiki*, Płock 1939, s. 121; H. SCHMIDT, *Introductio in liturgiam occidentalem*, Romae 1962, s. 506 i 512; A. CHEVASSE, *Der Osterkreis*, [w:] *Handbuch der Liturgiewissenschaft*, t. 2, Leipzig 1966, s. 245.

<sup>4</sup> W. SCHENK, *Liturgia sakramentów świętych*, t. 2, Lublin 1964, s. 5-24.

łek po pierwszej niedzieli Wielkiego Postu, a od początku VII w. w śróde przed tą niedzielą miał miejsce obrzęd wypędzania publicznych pokutników z kościoła za ciężkie przewinienia. Po tajnej spowiedzi przed biskupem lub jego delegatem<sup>1</sup>, pokutnicy ustawiali się przed bramą kościoła o wyznaczonej porze. Po wprowadzeniu ich do kościoła, biskup i kapłani sykali im na głowy popiół, wypowiadając przy tym słowa zaczerpnięte z Pisma Świętego: „Pamiętaj człowiecze, że jesteś prochem i w proch się obrócisz; czyn pokutę, abyś miał życie wieczne” (Rdz 3,19). Potem biskup pokropił ich wodą święconą, następnie poświęcił im szaty pokutne, które zaraz przywdziewali i kładli się na posadzce na czas Litanii do Wszystkich Świętych. W końcu zostali wypędzeni z kościoła jak Adam z raju po grzechu pierworodnym<sup>2</sup>.

W X w., a może nawet wcześniej, obok publicznych pokutników, do posypania głów popiołem zaczęli dołączać się także wierni obecni w kościele, ponieważ każdy człowiek jest grzeszny i ma za co pokutować. Od tej właśnie praktyki śróde rozpoczynającą okres Wielkiego Postu nazwano „Popielcową”. Ten nowy obrzęd popielcowy w 1091 r. synod w Benewencie zalecił wiernym na początek Wielkiego Postu. Papież Urban II († 1099) uznał ten zwyczaj i zalecił go wszystkim wiernym i kapłanom<sup>3</sup>. W ten sposób z tego wzruszającego obrzędu wypędzania publicznych pokutników z kościoła pozostała ceremonia posypywania wiernych popiołem w pierwszym dniu Wielkiego Postu jako stały zwyczaj. W 1474 r. Środa Popielcowa pod nazwą Feria Quarta Cinerum znalazła się w Mszałe Rzymskim, a w 1596 r. z pontyfikatów średniowiecznych, zwłaszcza Durandusa, prawie bez zmian obrzęd ten przeszedł do Pontyfikatu Rzymskiego<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> EUZEBIUSZ, *Hist. Eccl.* VI, 6 i 43; AUGUSTYN, *Sermo* 296, 11; LEON WIELKI, *Epist.* 168, 2; W. SCHENK, *Liturgia sakramentów*, s. 16.

<sup>2</sup> J. LECHNER, *Liturgik*, s. 140; W. SCHENK, *Rok liturgiczny*, s. 444.

<sup>3</sup> J. MICHALAK, *Zarys liturgiki*, s. 187; J. WIERUSZ-KOWALSKI, *Liturgika*, Warszawa 1956, s. 204; M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 183.

<sup>4</sup> W. SCHENK, *Liturgia sakramentów*, s. 40; R. BERGER, *Kleines Liturgisches Wörterbuch*, Freiburg i. Br. 1969, s. 44.

## TREŚĆ TEOLOGICZNA

Treść każdego obrzędu liturgicznego odczytuje się z widzialnego znaku i towarzyszących mu słów. W obrzędzie Środy Popielcowej znakiem widzialnym jest popiół sypany wiernym na głowy ze słowami: „Pamiętaj, że jesteś prochem i w proch się obrócisz”. Używa się popiołu, a słowa mówią o prochu. Popiół jest pozostałością po spaleniu materiałów pochodzenia organicznego. Proch zaś jest wyschniętą i rozdrobnioną na pył cząstką ziemi. Znaczenie symboliczne popiołu łączy się z jego podobieństwem do prochu ziemi. Obydwie te substancje często wyliczane są razem. Z natury swej wskazują one na znikomość, przemijalność, śmiertelność, żalobę, ból. Dlatego w wielu kulturach popiół uchodzi za symbol śmierci i żalu<sup>1</sup>.

Treść obrzędu Środy Popielcowej ma swoje źródło przede wszystkim w Piśmie Świętym. Podstawowe znaczenie ma tu wyrok Boży, jaki usłyszał nasz prarodziec po grzechu pierworodnym, przypominany podczas posypywania głów popiołem: „W pocie oblicza twego będziesz tedy musiał zdobywać pożywienie, póki nie wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19). Popiół i proch są ukazane jako symbole znikomości i przemijania wszystkiego, co ziemskie, razem z materialną częścią ludzkiej natury, która „wróci do ziemi, z której została wzięta”. Prawda ta pobudza grzesznego człowieka do żalu, do nawrócenia i pokuty.

W księgach Starego Testamentu wiele jest miejsc, które ukazują symbolikę prochu i popiołu<sup>2</sup>. Mówią one o ułomności życia ludzkiego i jego przemijalności. Abraham wie, że jest tylko prochem i popiołem (Rdz 18,27). Proch i popiół oznaczają też zawinioną karę Bożą (Pwt 28,24) rozumianą jako skutek grzechu (Ez 28,18). Obrazują pokutę (Dn 9,3), smutek i żal (2 Sm 13,19; Ps 102,10). Popiół jest materią oczyszczoną i świętą (Kpł 6,4) używaną do różnych oczyszczeń (Lb 19,9,17). Dla Pana Boga ważniejsze są dobre uczynki aniżeli pokuta

---

<sup>1</sup> D. FORSTNER, *Świat symboliki chrześcijańskiej*, Warszawa 1990, s. 77; M. LURKER, *Słownik*, s. 182; M. OESTERREICHER-MOLLWO, *Leksykon symboli*, Warszawa, s. 127.

<sup>2</sup> Rdz 3, 17, 19; 18, 27; Kpł 6, 4; Lb 19, 9, 17; Pp 28, 24; Joz 7, 6; 2 Sm 13, 19; 1 Krl 13, 3; Job 2, 12; 30, 19; 42, 6; Syr 10, 9; Ps 102, 20; Iz 44, 20; 61, 2; Ez 27, 30; 28, 18; Dn 9, 3; Jon 3, 6.

w worku i popiele, podejmowane na pokaz (Iz 58,5)<sup>1</sup>. Podobna symbolika występuje w Nowym Testamencie<sup>2</sup>. Chrystus nie gani pokuty w popiele i włosiennicy (Mt 11,21; Łk 10,13), ale piętnuje demonstracyjne oznaki pokuty (Mt 6,16). Najważniejsza jest przemiana, która dokonuje się w sercu człowieka i sprawia, że znów „staje się jak dziecko”, niewinne (Mt 18,3). Ciągłe na nowo trzeba „szukać Królestwa Bożego i Jego sprawiedliwości” (Mt 6,33), kierować się zasadami nowego prawa. Potrzebna jest pokorna prośba zanoszona do Boga z ufnością: „Boże, miej litość dla mnie, grzesznika” (Łk 18,13). Nawrócenie jest dla człowieka darem darmo danym, łaską pochodzącą z inicjatywy Boga. To Dobry Pasterz rozpoczyna poszukiwanie zagubionej owcy (Łk 15,4). Odpowiedź człowieka na tę łaskę obrazuje przypowieść o synu marnotrawnym wracającym do ojca, którego porzucił. Ukazuje ona ogrom ojcowskiego miłosierdzia (Łk 15,11)<sup>3</sup>.

Obok symboliki wspólnej z prochem ziemi, popiół symbolizuje ponadto oczyszczenie i zmartwychwstanie. Jako końcowy produkt oczyszczającego działania ognia, popiół nabiera mocy oczyszczającej. Zmieszany z krystalicznie czystą wodą źródlaną nabiera zdwojonej siły oczyszczającej (Lb 19,9.17; Hbr 9,13). W czasie procesu spalania popiół przyjmował niejako moce z palonych istot. Jako substancją o ukrytych mocach posługiwano się popiołem do różnych oczyszczeń i do odstraszenia złych duchów. Gdy popiół swoją czystą substancją przenika glebę, użyźnia ją i rodzi nowe życie. Dlatego popiół może być symbolem odradzającego się życia, także duchowego, a pośrednio przyszłego zmartwychwstania<sup>4</sup>.

## OBRZĘD

W atmosferze tak bogatej symboliki popiołu, Kościół wprowadza swoje dzieci w okres Wielkiego Postu. W Środę Popielcową w czasie Mszy świętej poświęca się popiół przygotowany z gałązek palm lub innych drzew, poświęconych w Niedzielę Palmową poprzedniego roku

---

<sup>1</sup> M. LURKER, *Słownik obrazów i symboli*, s. 182-183.

<sup>2</sup> Mt 10, 14; 11, 23; Mk 6, 11; Łk 9, 5; 10, 11. 13; Hbr 9, 13; 2 P 2, 6; Ap 18, 19.

<sup>3</sup> *Słownik teologii biblijnej*, red. X. LÉON-DUFOUR, Poznań 1973, s. 711.

<sup>4</sup> D. FORSTNER, *Świat symboliki*, s. 78; M. LURKER, *Słownik obrazów*, s. 182; M. KUNZLER, *Liturgia Kościoła*, Poznań 1999, s. 236.

i posypuje się nim głowy wiernym. Ceremonią tą Kościół przypomina każdemu Boży wyrok, który po grzechu pierwotnym zawisł nad człowiekiem: „Pamiętaj, że jesteś prochem i w proch się obrócisz” (Rdz 3,19). Wzywa tak swoje dzieci do pokuty, nawrócenia, do porzucenia krętych dróg grzechu. Przez grzech człowiek odwraca się od Boga, przez pokutę natomiast otrzymuje przebaczenie Boga i Kościoła oraz życie wieczne. Do takiego nawrócenia i pokuty wzywa Chrystus w Ewangelii, dlatego biorąc popiół w Środę Popielcową możemy usłyszeć także słowa: „Nawracajcie się i wiercie Ewangelii” (Mk 1,15)<sup>1</sup>.

Przyjęcie popiołu na początku Wielkiego Postu oznacza, że w tym okresie chcemy w szczególny sposób pokutować za popełnione zło i zaniedbane dobro, a także pojednać się Bogiem i ludźmi.

*Kraków*

*KS. TARSYCJUSZ SINKA CM*

**ks. Andrzej F. Dziuba**

## **ZAKON RYCERSKI GROBU BOŻEGO – POWSTANIE I DZIEJE**

Niepowtarzalnym miejscem twórczej manifestacji wiary dla chrześcijan jest Ziemia Święta; ziemia ziemskiego życia i działalności Jezusa Chrystusa, wcielonego Syna Bożego. To miejsce spełnienia zapowiedzi mesjańskich Starego Przymierza. To dar ziemi ku wyrazom rozeznawanym przez ludzi wielkich dzieł zbawczych. Zresztą autentycznie tak było i w całej przeszłości wychodzenia Boga ku ludziom.

Natomiast wśród licznych miejsc w Ziemi Świętej na pierwszy plan, obok Betlejem wysuwa się Jerozolima, a zwłaszcza Grób Boży. Aby jednak był do końca zrozumiałym musi być on widziany w światłach zmartwychwstania i pełnej chwały paschalnej, tj. pokonania grzechu i śmierci. Ten finał ziemskiego życia Jezusa z Nazaretu dopiero twórczo tłumaczy wszystko to, co było wcześniej w całym Jego ziemskim pielgrzymowaniu.

---

<sup>1</sup> *Mszal Rzymski dla Diecezji Polskich*, s. 62; T. SINKA, *Symbole liturgiczne*, Kraków 1991, s. 81-82.

Grób Boży jest jednym z najpewniejszych miejsc historycznych oraz archeologicznych związanych z finałem ziemskiego, a zarazem zbawczego życia Chrystusa. Na przestrzeni dziejów świadomość teologiczna, historyczna i kulturowa, a przede wszystkim religijna wyzwały wobec tego miejsca wiele różnych postaw, działań, inspiracji i natchnień, także czasem bardzo dramatycznych. Trudno je czasem dziś do końca rozeznąć.

Te wielorakie postawy i wybory moralne było m.in. znakiem modlitwy, wiedzy, badań, szacunku a także i obrony oraz niekiedy walki, znaczonej dramatyzmem czasu, której nie była obca danina krwi i życia. W tym nurcie mieści się także powstanie i bogata historia oraz aktualna działalność Zakonu Grobu Bożego w Jerozolimie, i to z dużym zróżnicowaniem we wszystkich trzech jego nurtach: kanonicznym, rycerskim oraz siostr zakonnych.

## POCZĄTKI I HISTORIA ZAKONU

Aby lepiej zrozumieć początki oraz rozwój Zakonu Grobu Bożego, trzeba odwołać się do klimatu religijnego i społecznego, który wytworzył się w Europie na przełomie pierwszych tysiącleci. To był fenomen, który ją wówczas tworzył i kształtował. Jego głównymi komponentami były: 1. pobożność oraz niezwykły kult dla Grobu Bożego w Jerozolimie, 2. wręcz dramatyczny smutek po jego zajęciu przez niewiernych, tj. muzułmanów, 3. szeroko wówczas obecny i bardzo ceniony duch rycerski inspirowany chrześcijaństwem, 4. żywa praktyka pielgrzymowania do licznych miejsc świętych (np. Santiago de Compostela).

Te szczególne faktory, wraz z wieloma innymi przyczyniły się do zaistnienia wypraw krzyżowych. Tymczasem wówczas zwane one były jako „Peregrinationes ad Terram Sanctam”, choć faktycznie był to zupełnie inny nurt czy wręcz duch chrześcijaństwa. Co było ciekawe, nurt ten niósł w sobie wielorakość różnorodnych zobowiązań, zwłaszcza znaczonych darem rozeznania ówczesnych powołań, które nie wahały się posługiwać mieczem.

Rycerski nurt Zakonu Grobu Bożego powstał, z jednej strony z chrześcijańskiego bractwa czy stowarzyszenia – zorganizowanego częściowo na wzór kanoników (była to wówczas zazwyczaj żywa i twórcza tradycja augustyńska) – mającego na celu religijną, a nie-

kiedy i wręcz samarytańską oraz kulturową opiekę nad pielgrzymami, ukonstytuowanego przy Bazylice Grobu Bożego w Jerozolimie już w r. 1099, a więc bezpośrednio po tryumfalnej konkwiście Miasta przez krzyżowców i ich zjednoczone wojska. Ten nurt zrodził i inne zakony oraz struktury charytatywne czy rycerskie, choć wszystkie były ukierunkowane na pielgrzymów do Grobu Bożego.

Z drugiej strony ruch ten rodził się i dojrzewał także z pobożnościowych zwyczajów praktykowanych przez wielu pielgrzymów, proszących o inwestyturę rycerską w Jerozolimie. Z czasem tylko tam złożoną czy odnawianą traktowano jako wyjątkowej rangi. To miejsce podnosiło jej rangę we własnym środowisku europejskim oraz wobec innych inwestytur.

Zatem pierwszy okres dziejów Zakonu, obejmujący harmonijną służbę oraz współpracę nurtu kanonickiego i rycerskiego, zamyka się w latach 1099-1291. Było to czas dzieł charytatywnych oraz życia zakonnego w Ziemi Świętej, choć znaczonej już dramatycznym i zbrojnym naporem islamu. Z czasem ta rzeczywistość miała się okazać nowym wyzwaniem

Po upadku Akki kanonicy jak i rycerze, także innych proveniencji zakonnych (np. maltańscy) osiedlili się blisko Ziemi Świętej czy w różnych krajach Europy i w ten sposób powstały zróżnicowane tradycje oraz nurty, a także autonomiczne wspólnoty zakonne. Ówczesna siedzibą władz bożogrobców stała się Perugia w Umbrii. Warto zauważyć, że w tym czasie pojawiają się także pierwsze klasztory żeńskie, wywodzące się z tego samego ducha oraz charyzmatu np. Saragossa.

Ważnym jest, że w tym czasie do trwania nurtu rycerskiego w różnych zakonach przyczynili się szlachetnie urodzeni, którzy często pielgrzymowali do Jerozolimy, mimo niebezpieczeństw, także muzulmańskiego, i tam poddawali się najdoskonalszej inwestyturze rycerskiej, stając się „Milites Christiani”. To była swoista konfirmacja, i to wręcz najwyższej rangi, przynależności do nurtu zakonnego, rozeznawanego także jako struktura społeczna.

Warto zauważyć, że nurt kanonicki bożogrobców w połowie XIV w. liczył ok. 88 klasztorów, rozproszonych niemal po całej Europie, a późniejsza liczba zakonników dochodziła do ok. 2100. Warto w tym kontekście m.in. zauważyć, że pod koniec XV w. istniało w Polsce blisko 200 placówek bożogrobców, skupionych w 7 kongregacjach,



którym przewodził klasztor w Miechowie, który z czasem stał się centralą zakonu.

Bardzo owocny XVII w. to także rozwój klasztorów kanoniczek (np. Holandia, Niemcy, Francja). Natomiast nurt świecki z początkiem XV w. – zresztą z woli papieży – otrzymuje ponownie rycerski charakter, a przełożony franciszkańskiej Kustodii Ziemi Świętej (zał. 1333) posiada wyłączne prawo inwestytury duchownych oraz świeckich. Dla podkreślenia rangi i znaczenia posługi Zakonu dla Ziemi Świętej już papież Aleksander VI w 1496 r. przyjął funkcję Wielkiego Mistrza Zakonu Grobu Bożego.

Zakon bożogrobców w nurcie kanoniczkim przetrwał we Francji, także w czasach Rewolucji. W Hiszpanii natomiast aż do połowy XIX w. istnieją równocześnie tendencje do jego zachowania a jednocześnie i likwidacji. Jednak w Polsce najdłużej bronił przetrwania, mając m.in. na względzie przeszłość oraz zasługi dla kultury religijnej oraz świeckiej, która przekraczała granice państwowe czy kościelne. Tu jednak dużą rolę w jego likwidacji odegrali zaborcy, zwłaszcza rosyjscy.

Decydującym w nadaniu nowego ducha w nurcie rycerskim bożogrobców, a w pewnym sensie i innych zakonów rycerskich była bulla „Nulla celebrior” Piusa IX z 1847 r. tworząca, a faktycznie reaktywująca Patriarchat Łaciński Jerozolimy. To znak normalizacji stosunków religijnych i kościelnych w Ziemi Świętej. Patriarcha otrzymał wówczas tytuł Wielkiego Mistrza zakonu bożogrobców i wyłączne prawo uznawania tytułów rycerskich nadanych nie tylko w Bazylice Grobu Bożego, ale i poza nią, w całej Ziemi Świętej.

Zatem można powiedzieć, że drugi okres dziejów Zakonu obejmuje lata 1291-1847. To twórczy ale i zarazem burzliwy czas, gdyż znaczone dramatem zaniku męskiego nurtu kanoniczkiego bożogrobców.

Pierwszy statut odnowionego Zakonu, w nurcie rycerskim, zatwierdził papież Pius IX, w r. 1868 i ustanowił trzy klasy członków: kawaler wielkiego krzyża, komandor i kawaler; ograniczając je tylko dla mężczyzn. Jednak już po kilku latach, w 1871 r. do Zakonu została przyjęta pierwsza dama, a papież Leon XIII w r. 1888 wprowadził podobną trzystopniową klasę dam.

W r. 1907 papież św. Pius X zastrzegł dla siebie tytuł Wielkiego Mistrza i zarazem protektora Zakonu. Tym samym chciał wskazać na znaczenie Zakonu i jego funkcje na rzecz Ziemi Świętej. Jego następca Pius XI, już w r. 1928 zrezygnował z wszystkich tych tytułów na ko-

rzyść patriarchy łacińskiego Jerozolimy. Natomiast pod wpływem ówczesnych przemian od r. 1931 Zakon zrezygnował z określenia „święty” i „wojskowy” na rzecz „rycerski”. Nadal jednak okreśłany jest zaszczytnym terminem „ordo”.

Nowe, powojenne konstytucje z 14 września 1949 r. przyznały Zakonowi osobowość prawa kościelnego, a Wielkim Mistrzem jest kardynał mianowany przez papieża, aktualnie Carlo Furno, były nuncjusz w Brazylii. Siedziba Zakonu mieści się przy kościele i klasztorze św. Onufrego w Rzymie, gdzie znajduje się grób Torquato Tasso, autora „Gerusalemme liberta”. Realia te oraz miejsca są niezwykle symboliczne, ale jednocześnie i wymagające.

Aktualnie obowiązujące konstytucje zatwierdził papież Pawła VI, dnia 8 lipca 1977 r. (obowiązującym jest tylko tekst w języku włoskim). Warto zauważyć, że do naszych czasów zachowało się także osiem klasztorów sióstr kanoniczek (m.in. Hiszpania, Belgia, Anglia, Brazylia). Zatem trzeci okres Zakonu trwa dziś i nadal tworzona jest jego historia, która nosi znamiona nadziei oraz perspektyw.

## CELE ZAKONU

„Będziecie moimi świadkami w Jerozolimie, i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1, 8), to cel i posługa Zakonu. Jako stowarzyszenie duchownych i świeckich ma on dążyć wspólnie do doskonałości, do rozwoju publicznego kultu oraz popierania nauczania kościelnego, zwłaszcza w Ziemi Świętej. W sumie to zobowiązanie do świadectwa Ewangelii, ale zawsze dostosowane do warunków, okoliczności czy miejsca.

Zgodnie ze Statutem z 1977 r. można wyróżnić dwa główne cele:

1. Zgodnie z nauczaniem Kościoła katolickiego wzmacniać we wszystkich swoich członkach autentyczną praktykę życia chrześcijańskiego ze szczerą wiernością Ojcu Świętemu;

2. Podtrzymywać dzieła oraz instytucje Kościoła katolickiego w Ziemi Świętej, prowadzone przez Patriarchat Łaciński Jerozolimy. To także zachęcanie innych do ofiarności na ten cel, również za pośrednictwem Zakonu, zwłaszcza iż ma on wiarygodność. To upominanie się o prawa Kościoła katolickiego w Ziemi Świętej, szerzenie odpowiedzialności za tam żyjących chrześcijan i pomoc dla nich (niezależnie od obrządków).

Natomiast preambuła Statutu charakteryzuje kawalerów i damy Zakonu w następujący sposób:

1. Powinni prezentować gotowość do poświęcenia się i zaangażowania na rzecz najsłabszych, odsuniętych na margines i zagrożonych, a jednocześnie do twórczej walki na rzecz sprawiedliwości i pokoju, która pozostaje zobowiązaniem chrześcijan;

2. Dzieła charytatywne powinny posiadać swoje motywacje w duchowości i postawach wiary, gdyż w przeciwnym razie nie będą one miały życiodajnego oddziaływania ku chrześcijańskiej doskonałości;

3. Wiara chrześcijańska winna przejawiać się w rodzinie, w miejscu pracy, zamieszkania i odpoczynku, w posłuszeństwie Ojcu Świętemu, we współpracy w parafii i diecezji, obejmując świadectwa wymagane przez współczesne środowisko oraz kulturę dobrobytu. Każdy chrześcijanin winien być otwartym ku świadectwu Ewangelii.

Zakon oczekuje od członków: życia religijnego, pobożności, udziału w działalności Kościoła, apostołatu świeckich, gotowości do służby Kościołowi i troski o ekumenizm, przede wszystkim poprzez zainteresowanie się problemami wyznaniowymi w Palestynie. Żyjący tam chrześcijanie wymagają szczególnej troski, która przybiera także kształt materialny. Także zwracanie uwagi na tamtejsze problemy, ich nagłaśnianie stanowi ważny czynnik osobistej oraz wspólnotowej odpowiedzialności za Ziemię Świętą.

Kawalerów i damy Zakonu winna cechować autodyscyplina, hojność i odwaga, oparte na wierze, nadziei i miłości, wdzianych jako postawa chrześcijańska. Kto zatem nie ma woli pogłębienia takiego świadectwa oraz postaw w swoim życiu, temu będzie trudno stać się autentycznym członkiem Zakonu. Istnieje tu niebezpieczeństwo rozdwójenia postaw zewnętrznych i wewnętrznego życia. Zabraknie tak cenionego dziś świadectwa, a to właśnie szczególnie przemawia i nadaje autentyzm głoszonemu słowom.

Niesiony zatem na szyi oraz na płaszczu czy muzecie krzyż nie jest tylko ozdobą, ale znakiem poddania się miłości krzyża. Jego forma przypomina kawalerowi i damie pięć bolesnych ran Chrystusa oraz Jego cierpienie, także z faktu, iż w Ziemi Świętej, traci się drogocenny dar Jego Krwi, zwłaszcza poprzez przelewanie niewinnej krwi ludzi.

Krzyż bożogrobców ma jednak ukierunkowanie, poprzez Boży Grób, do zwycięstwa zmartwychwstania. Tam jest jego doskonałe spełnienie. Trzeba tu jeszcze dodać, iż bardzo ważnym w duchowości

zakonnej jest także pielgrzymka do Ziemi Świętej oraz z tym związany przywilej umieszczenia muszelki pielgrzyma na płaszczu zakonnym. Szczególnie cenione są wspólnotowe pielgrzymki organizowane przez Zakon.

Warto zauważyć, iż członkami Zakonu nie mogą być osoby należące do instytucji, organizacji lub stowarzyszeń, których charakter, cele i programy byłyby przeciwne lub sprzeczne doktrynie i nauczaniu Kościoła katolickiego. Byłoby to sprzecznością tak zewnętrzną jak i wewnętrzną. Z członkostwa wyłączone są także osoby, które można by określić mianem „kolekcjonerów odznaczeń”, a więc zbierających order i odznaczenia.

## STRUKTURY I FUNKCJONOWANIE ZAKONU

Centralne władze Zakonu tworzy Wielki Mistrz i Prezydium, które stanowią: gubernator generalny i dwaj wicegubernatorzy (obecnie z USA i Niemiec). Wielkim Mistrzem jest jeden z kardynałów mianowany przez Ojca św. (obecnie kard. Carlo Furno). Natomiast Wielkie Magisterium pełni rolę konsultacyjną i składa się maksymalnie z 18 osób mianowanych przez Wielkiego Mistrza. Wielki Przeor – patriarcha łaciński Jerozolimy nie należy do centralnych władz administracyjnych Zakonu i jego pozycja jest konsultacyjna. Posiada jednak pewne uprawnienia odnośnie do nominacji.

Organizacja terytorialna Zakonu ukształtowana jest w zwierzchnictwach lub delegaturach magistralnych, które kierowane są przez świeckiego zwierzchnika lub delegata magistralnego i przez wielkiego przeora oraz radę. Ten ostatni to zazwyczaj kardynał, arcybiskup lub duchowny wysokiej rangi. Nie posiada on uprawnień administracyjnych, lecz ściśle duchowe (np. w Polsce kard. Józef Glemp, prymas Polski).

Innym organizmem, który skupia się wokół Wielkiego Mistrza, członków Wielkiego Magisterium i zwierzchników lub delegatów, jest Konsulta – parlament, albo w jakimś sensie synod Zakonu, gdyby przyrównać go do podobnej struktury w Kościele powszechnym. Zbiera się ona, powoływana przez Wielkiego Mistrza, co najmniej raz na pięć lat. Jej funkcje spełniane są także zwyczajnie, tj. między posiedzeniami, za pośrednictwem poszczególnych komisji, m.in. historycznej czy zwłaszcza odpowiedzialnej za nominacje i promocje zakonne.

Funkcjonowanie Zakonu oraz przeznaczenie zgromadzonych środków sprowadza się przede wszystkim do jego celów charytatywnych i asystencji chrześcijan w Ziemi Świętej. To ukazuje jego specyfikę, wręcz jego charyzmat i ostatecznie określa podejmowane działania ukierunkowane ku jak najdoskonalszemu spełnieniu tej posługi dla ziemi Jezusa Chrystusa.

Opieka duchowa, przestrzegając dyrektyw wydawanych przez Wielkiego Mistrza, jest spełniana w terenie, w ramach zwierzchnictw czy delegatur magistralnych. Tu szczególna rola przypada wielkiemu przeorowi, który w lokalnej wspólnocie np. przewodniczy obrzędowi inwestytury oraz obejmuje swą stałą troską rozwój duchowy dam i kawalerów.

Należy wyraźnie wskazać, że pomoc materialna gromadzona przez Zakon (także darowizny) przeznaczona jest dla chrześcijan w Ziemi Świętej. Oni szczególnie potrzebują asystencji, w trudnym procesie bytowym w tym wyjątkowym miejscu. Dramatyzm jeszcze bardziej potęguje np. współczesna sytuacja, jej złożoność historyczna oraz obecna.

Nasi współbracia w Palestynie, a wielu z nich pochodzi od pierwszych wspólnot chrześcijańskich utworzonych przez apostołów, znajdują się w trudnych warunkach religijnych i kulturowych. Z jednej strony wcisnięci między Izraelczyków, którzy ich zbytnio nie kochają, ponieważ w większości są Arabami, a z drugiej między muzułmanami, którzy nie czują się z nimi solidarni, ponieważ są chrześcijanami. Zatem niestety usiłują często emigrować, ponieważ to dyktują im wręcz brutalne realia życia, a z drugiej strony zupełnie rozumiała wola przetrwania oraz chęć rozwoju i lepszego życia, choćby własnych dzieci.

Chrześcijańska diaspora palestyńska (także wielość nurtów oraz obrządków) jest współcześnie faktem szczególnie trudnym i wręcz niebezpiecznym, co do swych perspektyw w tamtejszej wielonarodowej wspólnocie, ponieważ stanowi nieliczną i mało znaczącą mniejszość. Nie prezentuje ona także sobą znaczących walorów ogólnych, zwłaszcza wobec innych dominujących społeczności wyznaniowych (muzułmanie i żydzi). Zatem ich całkowity wyjazd z Palestyny uczyniłby jednak z Ziemi Świętej swoiste puste muzeum, miejsce nagromadzenia tylko wielu obiektów z przeszłości. Tymczasem Ziemia ta pragnie szczególnie świadectwa życia i wiary ludzi tam żyjących oraz dynamiki miejsc świętych ciągle ożywianych znakami wiary, nie tylko pielgrzymów, ale jej stałych mieszkańców.

Wielorakie i w różny sposób zbierane – oczywiście zwłaszcza poza Palestyną – środki finansowe wykorzystywane są przede wszystkim na wsparcie bieżącego bilansu Patriarchatu Łacińskiego Jerozolimy, który obejmuje Jerozolimę, Izrael, ziemie Palestyńskie oraz Jordanię (to ok. 50 proc.). Trzeba tu wymienić także ponad 50 szkół parafialnych, podstawowych i średnich, które zatrudniają ok. 900 nauczycieli i ponad 100 siostr zakonnych, a nauką obejmują ok. 18 tys. uczniów, bez względu na różnice pochodzenia czy wyznania oraz status społeczny czy ekonomiczny.

Zakon wspiera znacznie wielorakie inicjatywy odnoszące się do szerokiej działalności społecznej i kulturalnej patriarchatu, udziela subwencji licznym instytucjom religijnym w Ziemi Świętej, wspiera Uniwersytet w Betlejem, funduje stypendia uniwersyteckie oraz naukę w innych szkołach. To edukacja i podnoszenie poziomu intelektualnego chrześcijan, aby tym samym mogli pełniej i bardziej odpowiedzialnie uczestniczyć w strukturach życia społecznego i politycznego tej Ziemi oraz szerzej korzystać z dóbr kultury.

Bożogrobcy prowadzą także domy dziecka, domy społeczne a zwłaszcza troszczą się o obiekty sakralne, ich funkcjonowanie oraz renowacje a także budowę nowych kaplic czy kościołów, zwłaszcza w płaszczyźnie finansowej. To ostatnie jest wielkim dziełem nie tylko religijnym, ale i kulturowym oraz społecznym, i to w wymiarach nie tylko lokalnych, ale i międzynarodowych oraz ogólnoswiatowych. To niezwykle wkład w zachowanie wielkiego patrimonium kultury ludzkiej.

Wszystkie środki finansowe Zakonu, a więc te, którymi on ostatecznie dysponuje są owocem wyjątkowej hojności poszczególnych członków oraz innych licznych ofiarodawców ufających Zakonowi, a zwłaszcza formom jego gospodarowania posiadаныmi funduszami. Jest to zatem faktycznie zakon zebrzący „mendicante”, na wzór średniowiecznej tradycji. Jedyną własnością jest Palazzo dei Penitenzieri (via Conciliazione) w Rzymie (obok Watykanu), z którego czynszu pokrywane są ogólne wydatki funkcjonowania administracyjnego Zakonu.

## CZŁONKOWIE ZAKONU

Aktualnie liczba członków Zakonu (we wszystkich kategoriach) dochodzi do ok. 19 tys., zorganizowanych w 50 zwierzchnictwach

i delegaturach magistralnych na wszystkich kontynentach (m.in. Australia, Brazylia, USA, Tajwan, Filipiny). Znaczna liczba członków zamieszkuje w USA i Kanadzie.

Zakon tworzą kawalerowi i damy – świeccy i duchowni – podzieleni na trzy klasy, a dwie ostatnie z kolei na stopnie:

I. Klasa kawalerów naszyjnika i dam naszyjnika

II. Klasa kawalerów:

- kawaler wielkiego krzyża
- komandor z gwiazdą
- komandor
- kawaler

III. Klasa dam:

- dama wielkiego krzyża
- dama komandor z gwiazdą
- dama komandor
- dama.

Klasa pierwsza posiada ograniczoną liczbę. Zawsze na jej czele stoi kardynał Wielki Mistrz Zakonu.

W normalnym trybie przyjęcie do Zakonu rozpoczyna się od stopnia kawalera lub damy, podczas obrzędu inwestytury, poprzedzonej czuwaniem, sprawowanej w pontyfikalnej Mszy św. Dokonuje się ono na własną prośbę lub zazwyczaj przez tzw. dokooptowanie, które wymaga rekomendacji członków Zakonu.

Pierwsza formuła występuje tylko we Włoszech, gdzie Zakon jest dobrze znanym. W pozostałych krajach inicjatywa pochodzi od członka rady zwierzchnictwa lub delegatury magistralnej. Prośba o przyjęcie do Zakonu przygotowywana w zwierzchnictwie winna być zaopatrzona w następujące dokumenty: metryka chrztu, dokument ślubu kościelnego i curriculum vitae. Natomiast władze zakonne przygotowują świadectwo proboszcza, „nihil obstat” ordynariusza miejsca i świadectwo zasług dla Ziemi Świętej. W Polsce dodatkowo specjalną rekomendację przygotowuje Prymas Polski.

Gdy idzie o promocję, która może mieć miejsce przynajmniej po trzech latach od poprzedniej nominacji, wymagane są następujące dokumenty: zgoda wielkiego przeora lokalnej struktury, dokument ordynariusza miejsca i nowe świadectwo zasług dla Ziemi Świętej. Jeśli ktoś w międzyczasie zawarł związek małżeński, to oczywiście stosowne świadectwo tego sakramentu.

O obu przypadkach przygotowane materiały po przesłaniu do Rzymu, do Wielkiego Magisterium badane są najpierw przez Komisję do spraw nominacji i promocji, kanclerza Zakonu i Prezydium, zanim zostaną przedstawione Wielkiemu Mistrzowi. Tylko on mianuje i promuje, a dokument nominacyjny czy promocyjny zawiera: podpis i pieczęć Wielkiego Mistrza, pieczęć Zakonu, „Visto” i pieczęć sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej wraz z podpisem Asesora. Łatwo zauważyć, że w procedurę tę zaangażowane są najwyższe dykasteria Stolicy Apostolskiej, tj. Sekretariat Stanu. Kardynał Wielki Mistrz ma także uprawnienie mianowania czy promocji z pominięciem całej przewidzianej prawem procedury.

Istnieje, jak w każdej organizacji – także z różnych przyczyn – praktyka wydalenia lub możliwość indywidualnego opuszczenia Zakonu:

- utracenie zainteresowania Zakonem,
- wstąpienie do Zakonu z błędnymi ideami,
- świadome i trwałe zaniechanie udziału w czynnościach religijnych prowadzonych przez zwierzchnictwo czy delegaturę magistralną,
- utracenie świadomości charytatywnego i służebnego celu Zakonu na rzecz Ziemi Świętej,
- włączenie się w działalność instytucji lub organizacji propagujących cele przeciwne nauczaniu i doktrynie Kościoła katolickiego.

W ostatnich latach średnio rocznie do Zakonu przyjmowane jest ok. tysiąca nowych członków. Mając jednak na względzie umiarkowanie oraz dymisje i dobrowolne odejścia liczba rośnie raczej dość wolno; ciągle zresztą podkreśla się, że liczy się jakość, a nie ilość. Zatem konsekwentna wierność ideałom zakonnym jest pewnym znakiem i mocą trwania dla nowych członków jak i dla dawnych, w duchu ich wierności podjętym kiedyś i ciągle odnawianym zobowiązaniom.

## ZAKON GROBU BOŻEGO W POLSCE

Pierwsi przedstawiciele Zakonu Grobu Bożego w Polsce – w nurcie kanonicznym – a wśród nich przyszły prepozyt Marcin Gall, przybyli w 1163 r. z Ziemi Świętej, sprowadzeni przez Jakśę z Miechowa, który dał im jako uposażenie Miechów, gdzie szybko powstał pierwszy konwent i kościół pod wezwaniem Grobu Bożego, poświęcony ok. 1170 r. Od nazwy tej miejscowości powstała z czasem nazwa miecho-



wici, jako równoległa wobec bożogrobcy. Równolegle rozwijał się nurt rycerski, choć może mało znany w Polsce, szczególnie w swej duchowości, zwłaszcza stając wobec innych zakonów rycerskich.

Wiek XV to czas największego rozkwitu Zakonu w nurcie kanonickim, ale ze względu na bogactwa ziemskie uwikłany był on w rozgrywki władz duchownych i świeckich, co powodowało otwarte konflikty także w obsadzaniu stanowisk w Zakonie, a zwłaszcza prepozyta miechowskiego (tu np. negatywna rola niektórych biskupów krakowskich). Te i inne okoliczności, wewnętrzne oraz zewnętrzne, prowadziły do osłabienia, a w końcu i upadku Zakonu. Z drugiej strony ten okres to także czas ożywienia nurtu rycerskiego, choć już w innej praktycznej realizacji. Ostateczna kasata Zakonu w nurcie kanonickim na ziemiach polskich za sprawą arcybiskupa warszawskiego, przy aprobacie Stolicy Apostolskiej, miała miejsce w 1819 r. Dobra zakonne miały być przeznaczone na zasilenie ubogich diecezji i kapituł (w praktyce nie była to pełna prawda, a tylko pretekst formalny). Choć trzeba przyznać, że jeszcze w 1846 czyniono w Polsce, jednak bezskuteczne, starania o wznowienie Zakonu, żyli bowiem jeszcze niektórzy zakonnicy

Na przestrzeni dziejów, obok Miechowa, istniało w Polsce wiele placówek parafialnych, klasztorów czy szpitali, np. Gniezno, Nysa, Rypin, Wyszogród czy Racibórz, które zapisały się w dziejach polskiego chrześcijaństwa. Warto zauważyć, że ze względu na znaczną ilość domów i zakonników w 1621 r. kongregacja polska podzielona została na cztery prowincje: małopolska, wielkopolska, mazowiecka i ruska. Ich oczywiście los znaczony był specyfiką poszczególnych części ówczesnej Rzeczypospolitej, które przez długi czas wywierały wpływ na postawy ludzkie oraz społeczne ich mieszkańców.

Próba reaktywowania Zakonu, i to w wielu jego nurtach podjęta została w Polsce latach 30 dwudziestego wieku przez hrabiego L. Grocholskiego i jego przyjaciół, w porozumieniu z kard. Augustem Hlondem, prymasem Polski, ale niestety bezskutecznie. W pierwotnej koncepcji istniejące dziś Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej miało wejść w tę tradycję, mając na względzie odzyskanie dóbr materialnych, widzianych jako baza przyszłej działalności zewnętrznej nowego zgromadzenia. Także te zamiary nie doczekały się realizacji.

Polskie zwierzchnictwo Zakonu w nurcie rycerskim ustanowione zostało przez kard. Giuseppe Caprio, Wielkiego Mistrza dekretem

z dnia 8 grudnia 1995 r. Tego samego dnia wielkim przeorem został mianowany kard. Józef Glemp, prymas Polski. Pierwszym zwierzchnikiem ustanowiony został prof. dr hab. Jerzy Andrzej Wojtczak, profesor filologii klasycznej Uniwersytetu Warszawskiego. Natomiast pierwsza inwestytura i czuwanie miało miejsce w dniach 24 i 25 marca 1996 r. w Warszawie. Wówczas włączeni zostali do Zakonu m.in. abp Henryk Muszyński, abp Józef Kowalczyk, ks. prał. Jerzy Gredka, marszałek Alicja Grześkowiak, prof. Anna Świderkówna i inni. Aktualnie Zakon liczy w Polsce ok. 90 członków.

\*

Zakon Grobu Bożego spełnia aktualnie niezwykle twórczo i czytelnie swoją posługę tak świadectwem wiary jak i dzieł czynionych dla Ziemi Świętej i tam żyjących chrześcijan. Jan Paweł II podczas spotkania z władzami Zakonu w dniu 24 kwietnia 1993 r. mówił m.in.: „Zachęcam was do wspierania, z poświęceniem, każdej inicjatywy ku pojednaniu ducha i dzieł Zakonu. Ostatecznie, środki finansowe są na służbie dzieł ludzkich i jedności między nimi, ku ich zbliżeniu oraz współpracy”. To nakreślone na nowo zadania, ale i jednocześnie wyartykułowanie uznania dla podejmowanej działalności.

Pomoc ta przynosi jakąś ulgę w cierpieniu chrześcijanom w Ziemi Świętej, jest dla nich zachętą i dodaniem odwagi w dawaniu świadectwa wiary w tym miejscu, gdzie są wyjątkowo oczekiwani i potrzebni. Obecność członków Zakonu podczas pielgrzymek, wspieranie szkół patriarchatu oraz innych instytucji – do których uczęszczają chrześcijanie i muzułmanie oraz żydzi – a zwłaszcza modlitwa naszych współbraci, poprzez drogi Bożej Opatrzności może przyczynić się do oczekiwanego pokoju oraz pojednania w Ziemi Świętej.

Historyczne zawołanie Zakonu „Deus lo vult”, pozostaje nadal wyzwaniem, które wydobywa znaki miłości, wiary i nadziei wśród dam i kawalerów. Oby one były ku pojednaniu, która wyzwala miłość do Ziemi Świętej i miejsc uświęconych życiem oraz działalnością i nauczaniem Jezusa Chrystusa.

*Warszawa*

*KS. ANDRZEJ F. DZIUBA*

## BIBLIOGRAFIA

- BANDER VAN DUREN P. *Orders of Knighthood and of Merit. The Pontifical, Religious and Secularised Catholic-founded Orders, and their relationship to the Apostolic See*. Gerrards Cross 1995.
- Bożogrobcy w Polsce*. Miechów-Warszawa 1999.
- CARDINALE H. E. *Orders of Knighthood, Awards and the Holy See*. Ed. and rev. by P. Bander van Duren. Gerrards Cross 1985.
- DZIUBA A. F. Apostolstwo i solidarność. Zakon Rycerski Grobu Bożego w Jerozolimie. „Prawo Kanoniczne” 39 (1996) nr 3-4 s. 199-214.
- DZIUBA A. F. *Starania o utworzenie Zwierzchnictwa Zakonu Rycerskiego Bożogrobców w Polsce*. „Prawo Kanoniczne” 41 (1998) nr 1-2 s. 173-200.
- Militia Sancti Sepulcri. Idea e istituzioni a cura di K. Elm e C. D. Fonseca. Atti del Colloquio Internazionale tenuto presso la Pontificia Università del Laterano. 10-12 aprile 1996*. Città del Vaticano 1998.

## T E K S T Y I D O K U M E N T Y

---

### STATUT STOWARZYSZENIA BIBLISTÓW POLSKICH<sup>1</sup>

#### ROZDZIAŁ I. POSTANOWIENIA OGÓLNE

##### Artykuł 1

1. Stowarzyszenie jest organizacją zrzeszającą biblistów polskich.
2. Nazwa Stowarzyszenia posiada brzmienie: Stowarzyszenie Biblistów Polskich.
3. Siedzibą Stowarzyszenia jest Warszawa.

---

<sup>1</sup> Z radością i nadzieją RBL publikuje statut Stowarzyszenia Biblistów Polskich, zatwierdzony 1 grudnia 2000 roku przez zebranie plenarne Konferencji Episkopatu Polski, obradujące w Częstochowie na Jasnej Górze. Inicjatorem utworzenia stowarzyszenia jest ks. prof. dr hab. Ryszard Rubinkiewicz SDB, przewodniczący Sekcji Biblistów Polskich, członek Papieskiej Komisji Biblijnej. Dzięki jego staraniom bibliści polscy doczekali się prawnego zatwierdzenia ich statutu.

## **Artykuł 2**

1. Stowarzyszenie jest stowarzyszeniem prywatnym, uznanym przez Konferencję Episkopatu Polski, działającym pod nadzorem kompetentnej władzy kościelnej (kan. 305 KPK).
2. Stowarzyszenie działa na terenie Polski.

## **Artykuł 3**

Stowarzyszenie posiada osobowość prawną w Rzeczypospolitej Polskiej.

## **Artykuł 4**

Do Stowarzyszenia mają zastosowanie odpowiednie przepisy ustawy o stosunku Państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17.05.1989 (DzU nr 29, poz. 154 z późniejszymi zmianami) oraz ustawy Prawo o stowarzyszeniach z dnia 7 IV 1989 (DzU nr 20, poz. 104 z późniejszymi zmianami).

## **Artykuł 5**

Dla realizacji swoich celów statutowych Stowarzyszenie może nawiązywać współpracę z innymi organizacjami o podobnych celach – krajowymi i zagranicznymi.

## **ROZDZIAŁ II. CELE I ŚRODKI DZIAŁANIA**

### **Artykuł 6**

Celem Stowarzyszenia jest pogłębianie znajomości Pisma Świętego poprzez badania naukowe i rozpowszechnianie Słowa Bożego zgodnie ze wskazaniem Kościoła, wyrażonymi w sposób szczególny przez Sobór Watykański II.

### **Artykuł 7**

Stowarzyszenie podejmuje zadania popierające badania biblijne poprzez publikacje, sympozja i tygodnie biblijne organizowane na szczeblu lokalnym i krajowym. W tym celu współpracuje ono z innymi stowarzyszeniami biblijnymi oraz ze stowarzyszeniami innych

dyscyplin teologicznych i pokrewnych dyscyplin naukowych, tak krajowymi jak i zagranicznymi, którym przyświeca podobny cel.

### **Artykuł 8**

Celem lepszego wykorzystania badań naukowych w duszpasterstwie Stowarzyszenie współpracuje z Katolickimi Ośrodkami Apostolatu Biblijnego, oraz ze stowarzyszeniami również niekatolickimi, które rozwijają swoją działalność na polu duszpasterstwa biblijnego.

### **Artykuł 9**

1. Oficjalnym spotkaniem Stowarzyszenia jest coroczne Sympozjum Biblistów Polskich.
2. Czasopismem naukowym Stowarzyszenia są Zeszyty Naukowe Stowarzyszenia Biblistów Polskich.

## **ROZDZIAŁ III. CZŁONKOWIE STOWARZYSZENIA**

### **Artykuł 10**

Stowarzyszenie obejmuje trzy kategorie członkostwa:

- 1) członkowie zwyczajni,
- 2) członkowie honorowi,
- 3) członkowie stowarzyszeni.

### **Artykuł 11**

Członkami zwyczajnymi mogą zostać wykładowcy Pisma Świętego pracujący w uniwersytetach, akademiach, w instytutach lub wyższych seminariach duchownych, którzy posiadają co najmniej stopień licencjata teologii biblijnej lub analogiczny tytuł naukowy w pokrewnej dziedzinie. Habilitowani pracownicy naukowi w zakresie biblistyki uzyskują członkostwo zwyczajne w Stowarzyszeniu na podstawie indywidualnie składanego pisemnego akcesu. Pozostali pracownicy naukowo-dydaktyczni zostają przyjęci w poczet członków na podstawie rekomendacji udzielonej przez dwóch członków zwyczajnych Stowarzyszenia.

## **Artykuł 12**

Członkami honorowymi są osoby szczególnie zasłużone dla bibliistyki polskiej a także dla działalności Stowarzyszenia. W poczet członków honorowych przyjmuje, na wniosek Zarządu, Walne Zebranie Stowarzyszenia Bibliistów Polskich zwyczajną większością głosów.

## **Artykuł 13**

Członkami stowarzyszonymi mogą być bibliści innych wyznań chrześcijańskich oraz osoby wspierające działalność i cele statutowe Stowarzyszenia. Członkostwo stowarzyszone uzyskuje się na mocy uchwały Zarządu, potwierdzonej przez Walne Zebranie względną większością głosów.

## **Artykuł 14**

Członkowie zwyczajni i stowarzyszeni wnoszą opłatę z tytułu wpisowego w wysokości ustalonej przez Walne Zebranie.

## **Artykuł 15**

1. Członek zwyczajny ma prawo:
  - 1) głosu czynnego i biernego,
  - 2) udziału w kongresach, sympozjach, konferencjach itp.,
  - 3) korzystania z pomocy i środków Stowarzyszenia w realizowaniu jego celów statutowych.
2. Członek zwyczajny ma obowiązek:
  - 1) brać czynny udział w działalności Stowarzyszenia,
  - 2) przestrzegać postanowień statutu, regulaminów i uchwał władz Stowarzyszenia,
  - 3) regularnie opłacać składki członkowskie.

## **Artykuł 16**

1. Przynależność do Stowarzyszenia ustaje w razie:
  - 1) dobrowolnego wystąpienia zgłoszonego na piśmie Zarządowi,
  - 2) skreślenia z listy członków z powodu zalegania w opłacaniu składek członkowskich lub uchylania się od pracy w Stowarzyszeniu,
  - 3) wykluczenia ze Stowarzyszenia.

2. Uchwały o skreśleniu lub wykluczeniu członka podejmuje Zarząd.
3. Od uchwały o skreśleniu lub wykluczeniu członka przysługuje odwołanie do Walnego Zebrania w terminie 30 dni od daty doręczenia uchwały na piśmie. Uchwała Walnego Zebrania jest ostateczna.

## ROZDZIAŁ IV. WŁADZE STOWARZYSZENIA

### Artykuł 17

Władzami Stowarzyszenia są:

- 1) Walne Zebranie,
- 2) Zarząd.

### Artykuł 18

Walne Zebranie Stowarzyszenia zwoływane jest każdego roku przez przewodniczącego przy okazji sympozjum biblijnego. W skład Walnego Zebrania Stowarzyszenia wchodzi jedynie członkowie zwyczajni. Do quorum na Walnym Zebraniu wystarczy obecność 20 proc. wszystkich zwyczajnych członków Stowarzyszenia, pod warunkiem, że wszyscy członkowie Stowarzyszenia otrzymali zawiadomienie o Walnym Zebraniu przynajmniej z miesięcznym wyprzedzeniem.

### Artykuł 19

1. Pracami Stowarzyszenia kieruje Zarząd powoływany przez Walne Zebranie zwykłą większością głosów. W skład Zarządu wchodzi: przewodniczący, wiceprzewodniczący i pięciu członków Zarządu. W przypadku wakatu w Zarządzie, jego skład uzupełniany jest na najbliższym Walnym Zebraniu Stowarzyszenia.
2. Do zadań przewodniczącego, a w przypadku jego nieobecności – wiceprzewodniczącego, należy zwoływanie i kierowanie pracami posiedzeń Zarządu i Walnego Zebrania Stowarzyszenia oraz jego reprezentowanie, w tym składanie oświadczeń woli.
3. Pracę Zarządu wspomaga, powołany przez Zarząd na wniosek przewodniczącego, sekretarz – do zadań którego należy redagowanie protokołów z posiedzeń Zarządu i Walnego Zebrania oraz gromadzenie dokumentacji dotyczącej Stowarzyszenia.

## **Artykuł 20**

Zarząd wybierany jest na okres pięciu lat przez Walne Zebranie, zwykłą większością głosów. Przewodniczący i wiceprzewodniczący mogą pełnić nieprzerwanie swoją funkcję przez dwie kolejne kadencje.

## **Artykuł 21**

Do zadań Zarządu należy organizacja dorocznego Sympozjum Bibliotek Polskich oraz podejmowanie inicjatyw zgodnych z działalnością statutową Stowarzyszenia.

## **Artykuł 22**

Posiedzenia Zarządu odbywają się co najmniej dwa razy w roku, a decyzje podczas posiedzeń zapadają zwykłą większością głosów.

# **ROZDZIAŁ V. MAJĄTEK STOWARZYSZENIA**

## **Artykuł 23**

1. Stowarzyszenie ma prawo nabywania, posiadania i rozporządzania majątkiem ruchomym, nieruchomym i funduszami – zgodnie ze statutem i obowiązującym prawem .
2. Fundusze Stowarzyszenia pochodzą z:
  - 1) opłaty wpisowej i składek członkowskich,
  - 2) zapisów i darowizn,
  - 3) dotacji i subwencji,
  - 4) wpływów z działalności statutowej.
3. Dobrami materialnymi Stowarzyszenia administruje skarbnik wybierany przez Zarząd spośród członków Zarządu. On też każdego roku na Walnym Zebraniu zdaje sprawozdaje ze stanu dóbr materialnych Stowarzyszenia.
4. W sprawach finansowych Stowarzyszenie reprezentuje przewodniczący i skarbnik lub wiceprzewodniczący i skarbnik.



## ROZDZIAŁ VI. PRZEPISY KOŃCOWE

### Artykuł 24

Walne Zebranie Stowarzyszenia ma prawo dokonywania zmian w statucie, jak również podejmowania uchwał o samorozwiązaniu się Stowarzyszenia. Uchwały takie Walne Zebranie podejmuje większością 2/3 głosów przy obecności co najmniej połowy członków. Uchwały o zmianach w statucie oraz o samorozwiązaniu się Stowarzyszenia muszą mieć aprobatę Konferencji Episkopatu Polski.

### Artykuł 25

W przypadku rozwiązania Stowarzyszenia całość jego dóbr materialnych przechodzi na własność Konferencji Episkopatu Polski.

### Artykuł 26

Szczegółowe przepisy wykonawcze do niniejszego statutu zostaną zawarte w regulaminie działania Zarządu i Walnego Zebrania Stowarzyszenia Biblistów Polskich, zatwierdzonym do użytku przez Walne Zebranie Stowarzyszenia.

## R E C E N Z J E I P R Z E G L Ą D Y

**BOGDAN PONIŻY, *Motywy Wyjścia w Biblii. Od historii do teologii*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny, Poznań 2001, ss. 147.**

Jednym z głównych tematów w całym Piśmie Świętym, który stanowi jakby główną linię znaczeniową, jest teologiczne przesłanie Wyjścia Izraelitów z niewoli egipskiej. Dlatego też ks. prof. Bogdan Poniży daje nam do rąk kunsztowną pozycję książkową pod ekspresyjnym tytułem. Praca składa się z IV rozdziałów. Rozdział I jest najobszerniejszy, bowiem choćby dlatego, że stanowi treściową bazę tak dla rekonstrukcji okoliczności pobytu Izraelitów na Nilem, zmagania z faraonem, oraz interesująco wyeksponowane dane dotyczące itinerarium wyjścia, które pomagają wyznaczyć ramy chronologiczno – topograficzne.

Na szczególną uwagę zasługuje wątek pobytu Izraelitów na pustyni. Bardzo plastycznie B. Poniży zaznacza, że opowiadanie o pobycie Izraelitów na pustyni utrzymane jest w konwencji tzw. legendy kultycznej. Struktura kształtu opisu zawiera dwie rzeczywistości: samo historyczne wydarzenie oraz jego aktualizacja kultyczna, która wyraźnie przesłania relacje w wymiarze chronologicznym. Tutaj rysuje się redakcyjna perspektywa przejścia z tego wszystkiego co stanowi topos pustyni na płaszczyznę teologii pustyni.

W rozdziale II autor podejmuje bardzo ciekawą notę, że Izrael każdej epoki i każdego czasu, w kontekście wydarzeń związanych z historycznym Wyjściem może stawiać swoje pytania i znajdować na nie odpowiedzi dotyczące egzystencjalnego „Tu i teraz”. To właśnie przywoływana postać Deuteroizajasza jest przykładem charakterystycznej różnicy między „rzeczami pierwszymi a rzeczami nowymi”. Ale autor, całkiem słusznie w tym miejscu, przywołuje tych wybitnych egzegetów, którzy twierdzą, że Deuteroizasz nie stworzył jednego tematycznie zamkniętego dzieła pt. „Nowe Wyjście”, ale pojedyncze jednostki literackie mogą przecież przybliżyć wizję Nowego Wyjścia. Czyli wizja obrazu jeszcze doskonalszego wyzwolenia, podjętego przez Nowego Mojżesza- Sługę Jahwe.

Rozdział III to charakterystyczna reinterpretacja Wyjścia w oczach mędrca około 12 wieków po tych historycznych wydarzeniach. Wydarzenia przypomniane przez Mędrca są dla wierzących w Jahwe dowodem działania Boga w historii. Nie tylko przez charakter wydarzeń, ale ciągle przypominanie unikania grzechów i kroczenia drogą Pańską. Wyakcentowana aktywna dynamika Bożego działania w historii zauważalna jest w dwóch zasadach Bożej pedagogii. Mianowicie: *ta sama rzecz może być narzędziem nagrody lub kary, czym kto grzeszy, tym bywa karany* (por. Mdr 11, 16). W literackim pięknie i psychologicznej głębi przedstawia autor ideę Opatrzności Bożej, która jawi się w Księdze Mądrości na sposób semicki (posługując się obrazami), jak i na sposób grecki (stosując pojęcia), oraz dość kontrastowe ukazanie odmienności losu wierzących w Boga i bałwochwalców. Ideologicznie opozycyjne grupy: Izraelici i Egipcjanie doświadczają przedziwnej pedagogii Bożej: ta sama rzecz może być narzędziem nagrody i przekleństwa. Tutaj ks. B. Poniży podaje klarowny schemat Bożego działania w historii i jego czytelność dla Żydów i pogan (s. 124).

Pozycję zamyka IV rozdział: „Nowotestamentalne echa Wyjścia z Egiptu”. Autor znakomicie przedstawia wspólną typologię Wyjścia dla całego Kościoła apostołskiego. Jezus – Zbawca to Nowy Izrael, w Nim bowiem dokonało się Nowe Wyjście – Prawdziwy Exodus; definitywne przejście z niewoli do wolności dzieci Bożych. Klucz interpretacji Misterium Paschalnego Chrystusa w świetle wydarzeń exodusu, pojawia się we wszystkich nurtach nowotestamentalnej tradycji. Jezus sam niejednokrotnie sugerował uczniom, że Jego misję należy rozumieć jako wypełnienie typów Wyjścia.

Dotychczas nie było takiego syntetycznego ujęcia problematyki Wyjścia i tak wystarczająco pogłębionej analizy historyczno – teologicznej zagadnienia. Stąd można z satysfakcją stwierdzić, że rozprawa ks. B. Ponizęgo, dzięki podjęciu wielu wątków tematyki biblijnego Exodusu, jest syntetycznym kompendium na temat motywu Wyjścia w Biblii.

Poznań

KS. STANISŁAW ORMANTYTCH

**LORENZO ALVAREZ VERDES CSSR, *Caminar en el Espiritu. El pensamiento etico de S. Pablo*, Editiones Academiae Alphon-sianae, Roma 2000, ss. 544.**

Autor jest profesorem teologii moralnej biblijnej w Akademii Alfonsjańskiej w Rzymie. Jest członkiem Hiszpańskiego Towarzystwa Biblijnego. Obok wielu artykułów jest m.in. autorem książki „El imperativo cristiano en S. Pablo. La tension indicativo-imperativo en Rom 6. Analisis estructural” (Valencia 1980).

Całość książki otwiera schematyczny spis zawartości treściowej (s. 5) oraz motto z Listu do Galatów 5, 25 (s. 6). Natomiast całość treściową otwiera wprowadzenie autora, które przybliży także liczne elementy historyczne jego badań nad teologią Nowego Testamentu oraz ważne elementy formalne całości publikacji (s. 7-21). Autor dobrze ukazał konstrukcję całego studium. Wyjaśnił przekonująco zamierzenia formalne oraz metodologiczne i treściowe.

Pierwsza część prezentowanego studium nosi tytuł: „Metoda i hermeneutyka w etyce biblijnej” (s. 23-127). Natomiast pierwszy z jej rozdziałów poświęcony został aktualnej panoramie etyki Nowego Testamentu (s. 25-60). Autor podaje tutaj dość schematyczne dane o kryteriach metodologiczno-strukturalnych oraz hermeneutycznych. Z ko-

lei drugi rozdział opatrzone tytułem: „Etyka biblijna i hermeneutyka” (s. 61-88). Kolejny rozdział dotyczy metody socjologicznej w badaniach biblijnych (s. 89-127). Zdaniem autora, okazuje się, że odniesienia socjologiczne, metoda i swoista egzegeza socjologiczna odgrywają bardzo ważną rolę w badaniach biblijnych.

Druga część studium L. Alvarez Verdes koncentruje się wokół tematu: „Etyka pawłowa” (s. 129-513), który podzielony został na trzy zróżnicowane objętościowo bloki.

Pierwszy, stosunkowo obszerny z bloków nosi tytuł: „Imperatyw chrześcijański” (s. 131-328). Rozdział czwarty poświęcono tzw. etyce wskazującej czy zapowiadającej (s. 131-156). Dotknięto tu oczywiście także etyki imperatywnej, m.in. w jej wyrazach radykalnych jak i bardziej praktycznych. Natomiast piąty rozdział koncentruje się na racjach etycznych chrześcijańskiego imperatywu (s. 157-187). To m.in. znakomita analiza wybranych tekstów Pawłowych: Rz 7, 23; 12, 1-2; 1 Kor 2, 16. „Sumienie moralne” to tematyka kolejnego rozdziału (s. 188-225). Apostoł narodów pozostaje w tej kwestii pod pewnym wpływem swojej kultury. Jednak analiza semantyczna terminu „syneidesis” pozwala autorowi na wydobycie wielu nowych i interesujących kwestii.

Ta sama część druga zawiera i dalsze kolejne rozdziały. Według kolejności rozdział siódmy poświęcony został Prawu Chrystusa (s. 226-251). Chrystus wyzwala z prawa i to ukazane zostało zwłaszcza w oparciu o Ga 5-16-6, 10. Z kolei ukazano etyczne aspekty sprawiedliwości w oparciu o rozdział 6 Listu do Rzymian (s. 252-279). Stanowi on bowiem klasyczny tekst w tej tematyce. Podjęto temat: „Charyzmat i moralność” (s. 280-311). Ostatni rozdział w tym bloku, a jako dziesiąty w całości studium, nosi tytuł: „Wymiar charyzmatyczny apostołatu Pawła” (s. 312-328). Autor analizuje tu pismienictwo Łukasowe, tzw. post-pawłowe oraz pierwszych autorów chrześcijańskich.

Kolejny, mniej obszerny blok tej części, nosi ogólny tytuł „Projekcja społeczna imperatywu chrześcijańskiego” (s. 329-456). Otwiera go rozdział pt. „Solidarność chrześcijańska” (s. 329-356). To znakomita wieloaspektowa analiza zwłaszcza greckiego terminu „koinonia”. Z kolei ukazano dom jako Kościół, zwłaszcza w powiązaniach socjologicznych (s. 357-382). To ciekawe spotkanie tradycji prepaulińskiej oraz paulińskiej. Jakby idąc dalej, podjęto społeczną tematykę dotyczącą rodziny (s. 383-406). To rola kobiety oraz niewolników w rzeczywistości domu. Ważnym tematem jest kolejny rozdział: „Nierozę-

rwalność i rozwód w małżeństwie chrześcijańskim” (s. 407-436). To zwłaszcza kontekstualny oraz literacki komentarz do 1 Kor 7, 1-16. Ostatni rozdział tego bloku części drugiej poświęcono tematowi: „Etyczny imperatyw pokoju” (s. 437-456). To refleksja nad tym zagadnieniem w Starym oraz Nowym Testamencie.

Trzeci blok drugiej części nosi tytuł: „Soteriologia i etyka chrześcijańska” (s. 457-513). Najpierw ukazano liczne modele soteriologiczne (s. 457-486). To m.in. model jurydyczny, kulturowy, społeczny i biologiczny. „Zmartwychwstanie, centrum chrystologii Pawłowej (Rz 1, 1-7)” to tytuł kolejnego rozdziału prezentowanego studium (s. 487-513).

Po zasadniczych treściach zamieszczono jeszcze indeksy, na które składa się indeks autorów (s. 519-527), indeks biblijny (s. 528-537) i szczegółowy spis treści (s. 538-544).

W indeksie nazwisk znalazło się tylko dwóch polskich autorów; J. M. Bocheński i M. Nalepa. Z treści można sądzić, iż ich obecność jest raczej przypadkowa, i niekoniecznie wynika z motywów merytorycznych. Natomiast indeks biblijny jest bardzo ważnym elementem, zważywszy, iż rozprawa ma znamiona studium z zakresu teologii biblijnej z ukierunkowaniem teologiczno-moralnym.

Z pewnością znaczący i zarazem twórczy wpływ na proponowane treści teologiczno-moralne w pracy prof. L. A. Verdesa ma ukierunkowanie biblijne autora. Okazuje się on bowiem znakomitym biblistą, tak egzegetą jak i teologiem. Łącząc te możliwości proponuje niezwykle ciekawy tekst, ważny dla bardziej pogłębionego teologa moralisty.

W całości studium udało się prof. L. A. Verdesowi umiejętnie, ukazać chodzenie w Duchu, jako swoiste znamię moralności chrześcijańskiej, zwłaszcza w obrazie św. Pawła. To przesłanie nauczania moralnego Apostoła narodów pozostaje szczególnie aktualnym i twórczym, tak teoretycznie jak i zwłaszcza praktycznie. W jego rozeznaniu ważną pomocą może być prezentowane studium.

Warszawa

KS. ANDRZEJ F. DZIUBA

**SCOTT HAHN, *The Lamb's Supper. The Mass as Heaven on Earth. Doubleday. New York-London-Toronto-Sydney-Auckland 1999, ss. XVIII + 174.***

W środowisku północnoamerykańskim ukazała się praca, która zawiera w sobie wiele znamion interdyscyplinarności. Jej autorem jest profesor Pisma Świętego i teologii w Franciscan University in Stenbenville w Stanie Ohio w USA. Jest on jednocześnie fundatorem oraz dyrektorem „The Institute of Applied Biblical Studies”, nowej jednostki naukowej działającej w ramach tego uniwersytetu, szczególnie skoncentrowanej wokół badań biblijnych. Warto dodać, iż do roku 1985 był protestanckim ministrem. Natomiast przeszedł na katolicyzm w roku 1986. S. Hahn jest także jednocześnie przewodniczącym „The Missionaries of Faith Foundation”. Natomiast w życiu osobistym jest mężem i ojcem sześciorga dzieci, niezwykle zaangażowanym w realia postaw chrześcijańskiego życia. Bardzo obecnym w mediach oraz wykładach i gościnnym konferencjach.

Część pierwsza prezentowanej książki nosi tytuł: „Dar Mszy” (s. 1-57). Składa się na nią wprowadzenie oraz cztery rozdziały.

Druga część studium S. Hahn nosi tytuł: „Objawienie nieba” (s. 59-112). Składają się na nią także cztery rozdziały. Autor wskazuje najpierw na prawdę widzenia, czy raczej powrotu, aby widzieć, zwłaszcza w kontekście czegoś dziwnego i niespodziewanego (s. 61-71). Kto jest kim w niebie pyta z kolei, zwłaszcza w kontekście tysięcy rzeszy (s. 72-89). Tu przywołuje także inne teksty z Apokalipsy św. Jana nawiązujące do bitwy objawienia oraz ostatecznej broni w tej walce (s. 90-103). Część tę zamykają interpretacje wskazań dotyczących sądu ostatecznego, który widziany jest w kontekście miłosierdzia (s. 104-112).

„Objawienie dla Mszy” to tytuł ostatniej części omawianej książki (s. 113-163). Zawiera ona także kolejne cztery rozdziały. Jak zatem widzieć niewidzialnego, pyta autor, wskazując jakby jednocześnie na odrzucenie osłaniającego welonu (s. 115-129). Z kolei, wręcz poetycko, a może prowokacyjnie i wykorzystując angielską grę słów, stawia pytanie, czy latać czy walczyć. To kwestia wyboru jednej z dwóch propozycji, to ciągle zmaganie się, czy wręcz walka (s. 130-145). Trzeci rozdział tej części podejmuje pytanie o parafię i jej relacje z obrazem rodziny.

Więcej, staje tu cała prawda objawienia (146-154). W końcu autor wychodzi jeszcze bardziej ku perspektywom dzieła, obrazu i spełniania Mszy św., także w kontekście osobowym (s. 155-163).

Od strony formalnej oraz metodologicznej w końcu książki zamieszczono także wykaz źródeł oraz przypisy (s. 164-174).

Dla autora prezentowanej książki swoistym wyzwaniem i hasłem wywoławczym oraz także inspiracją, które ma swe odzwierciedlenie w podtytule, jest myśl papieża Jana Pawła II, który m.in. opisuje Mszę św. jako niebo na ziemi. To jest celebracja na ziemi, w pielgrzymiej rzeczywistości czasu, niezwyklego misterium, które jest jednocześnie udziałem w misterium niebieskim, a więc jest to faktyczna partycypacja w niebieskiej liturgii. Taka teologiczna wizja papieska nie jest czymś zupełnie nowym, ale ma swe szerokie osadzenie w bogatej historii i tradycji wiary, zwłaszcza wschodniego nurtu chrześcijaństwa, tak katolickiego jak i prawosławnego.

Zdaniem autora, jednym z podstawowych kluczy dla poprawnego i pełniejszego zrozumienia Mszy św. zawsze było, a i powinno być nadal całe przesłanie Objawienie św. Jana. Ta księga Nowego Testamentu niesie bowiem w sobie niezwykle bogactwo treści teologicznych odnoszących się do Eucharystii, co może wydawać się czasem szokującym czy wątpliwym. Trzeba jednak pamiętać, iż są to niekiedy trudne zapisy, zwłaszcza w sensie interpretacyjnym, ale nie mniej stanowią one wyjątkowe przesłanie Bożego spojrzenia na Najświętszy Sakrament Ciała i Krwi Chrystusa.

Warto tu wskazać na słowo wstępne B. J. Groeschela, w którym podkreśla, że współcześnie tylko niewielu chrześcijan dostrzega i uświadamia sobie ścisły związek między Eucharystią a końcem świata, który na kartach Pisma św. obok innych pism najpełniej ukazuje właśnie Apokalipsa św. Jana. Wydaje się, że prawdę tę o wiele lepiej przeżywało wczesne chrześcijaństwo, a obecnie Kościoły o tradycji wschodniej, m.in. w praktyce tzw. Bożej liturgii (por. s. XII). Kościół zachodni niejednokrotnie przeintelektualizował żywą rzeczywistość wiary. Wydaje się, że w zrozumienie tej prawdy teologicznej, tj. relacji Eucharystia – koniec świata, dobrze wpisuje się właśnie prezentowane opracowanie.

## PRZEGLĄD BIBLIOGRAFICZNY

### BIBLIA O ODKUPIENIU (Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2000)

KONDRACKI A., SDB, *Wspólnotowy wymiar odkupienia (Ps 130)*, 99-110; KUDASIEWICZ J. ks., *Biblia księgą zbawienia*, 7-40; LANGKAMMER H., OFM, *Świadomość zbawczego posłannictwa Jezusa Chrystusa*, 129-142; ORDON H., SDS, *Dzieło odkupienia w nauczaniu św. Pawła*, 177-186; PACIOREK A. ks., „*Patrzmy na Jezusa, który przecierpiał krzyż*” (*Hbr 12, 2*). *Znaczenie śmierci według Listu do Hebrajczyków*, 187-200; RAKOCY W., CM, *Mesjasz Pan – odkupiciel Izraela. Refleksje na temat pytania uczniów o przywrócenie królestwa Izraela (Dz 1, 6)*, 143-162; RUBINKIEWICZ R., SDB, *Zbawienie w poglądach wczesnego judaizmu*, 113 – 128; SZYMIK St., MSF, *Chrystopologiczna perspektywa interpretacji historii Izraela w mowie św. Szczepana (Dz 7, 2-53)*, 163-176; SZWARC U., *Oczekiwany Odkupiciel. Znaczenie sjhh w Rdz 49, 8-12; 85-98*; TRONINA A. ks., „*Zbawienie – odkupienie*” w *świecie onomastyki hebrajskiej*, 41-52; WITASZEK G., CSsR, *Zbawienie i nowe stworzenie według Deuteroizjasza*, 69-84; WITCZYK H. ks., „*Ja jestem Jahwe*” (*Wj 6, 6*). *Bóg wybawiający z niewoli i obdarzający wolnością*, 53-68.

### COLLECTANEA THEOLOGICA

#### 1999, z. 1

BARDSKI K. ks., *Księga Koheleta w przekładzie św. Hieronima. Diachroniczne aspekty pracy translacyjnej*, 33-46; BIENKOWSKA D., *Językowy obraz wspólnoty (na marginesie Nowego Testamentu w przekładzie ks. J. Wujka)*, 9-20; GADECKI St. bp, *Trudności związane z tłumaczeniem Pisma Świętego na przykładzie 2. Księgi Machabejskiej*, 63-98; HAREZGA St. ks., *W obronie Słowa Bożego. Krytyczne uwagi na temat projektu końcowego dokumentu II Polskiego Synodu Plenarnego pod tytułem „Posługa Słowa”*, 97-104; KACZMARSKI H., *Humanissimus Auctor. Na 50-lecie przekładu Pisma Świętego Nowego Te-*



stamentu dokonanego przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego, 105-111; TRONINA A. ks., *Najstarsze tłumaczenia Pięcioksięgu*, 47-62; WARZECHA J., SAC, *Uwagi i refleksje na marginesie przekładu Starego Testamentu w Biblii Warszawsko-Praskiej*, 21-32.

### 1999, z. 3

DZIUBA A. ks., *Orędzie ewangelizacyjne Ducha Świętego*, 49-70; GIENIUSZ A., CR, *Cierpienie obecnego czasu „nie stanowią zagrożenia dla chwały, która ma się w nas objawić”*, 27-48; MIKOŁAJCZAK M. ks., *Hebrajskie pojęcie boskiego królowania*, 5-22; PAWŁOWSKI Zdz., *Forma i struktura literacka księgi Wjścia 19-24*, 13-26.

### 1999, z. 4.

CHROSTOWSKI W. ks., *Godność człowieka umierającego – potrzeby duchowe*, 97-115; KIEDZIK M., *Ewangelia i Dzieje Apostolskie św. Łukasza – bibliografia publikacji w Polsce za lata 1986/1985–1997*, 117-138; KIEJZA A., *Hermeneutyka, Apokalipsy. Kilka przydatnych uściśleń*. 23-38; KOŚCIELNIAK K. ks., *Sąd Ducha Świętego – egzegeza i teologia J 16, 8. 11, 5-22*.

### 2000, z. 1

BRIKS P. ks., *Multimedialny świat Biblii*, 215-222; CHROSTOWSKI W. ks., *Asyryjska diaspora Izraelitów – wyzwania i perspektywy badawcze*, 7-24; KOWALCZYK A. ks., *Próba nowej interpretacji niektórych liczb w Ewangeliach*, 37-50; KRASIŃSKI J. ks., *Bóg Ojciec w refleksji teologicznej. Pokłosie roku Boga Ojca*, 87-108; MICHNIEWICZ W. ks., *Czy „wypełnienie się Pism” jest właściwym znaczeniem zwrotu „hetaire ef’ ho parei” u Mt 26, 50a?, 51-62*; MIELCAREK K., *Interpretacja frazy „bogami jesteście” (J 10, 34) w świetle tradycji Starego Testamentu i literatury międzytestamentalnej*, 63-86; NOWOGÓRSKI P., *Biblijna Betsaida w świetle współczesnych badań*, 25-36; PISAREK St. ks., *XLVII Colloquium Biblicum Lovaniense (28-30 VII 1999)*, 205-210.

### 2000, z. 2

BARANOWSKI M., OFMConv, *Starożytne wyobrażenia „góry bogów” a biblijna tradycja Bożej góry Syjon*, 66-77; BARDSKI K. ks., *Świą-*

*tynia Salomona w targumie do Pieśni nad pieśniami 3, 7 – 5, 1, 79-92; CHROSTOWSKI W. ks., „Czy Żydzi podobają się Bogu i są wrodzy wszystkim ludziom” (1 Tes 2, 15)? Niewiara w Jezusa Chrystusa a wrogość wobec Niego i jego wyznawców, 47-68; CZAJKOWSKI M. ks., „Czyż Bóg odrzucił lud swój” (Rz 11, 1). Teologia odrzucenia i zastąpienia Izraela, 35-45; MĘDAŁA St., CM, „Królestwo Boże będzie wam zabrane (Mt 21, 34). Przypowieść o sprzeniewierczych dzierżawcach (Mk 12, 1-12 i par.), 7-34; MISIARCZYK L. ks., Midraszyczne korzenie chrystologicznej interpretacji Prz 8, 22 w Dialogu Justyna Męczennika, 93-106.*

### **2000, z. 3**

MACHINEK M. ks., „Klauzula Mateuszowa” (Mt 5,32; 19,9) jako problem pastoralny, 5-21; MIKOŁAJCZAK M. ks., *Królewskie wyznanie Chrystusa przed Sanhedrynem (Łk 22, 66-71), 23-30.*

### **2000, z. 4**

BIELECKI St. ks., *Tło polityczne, kulturowe i społeczne perykopy o obowiązkach chrześcijanina względem społeczności świeckiej (Rz 13, 1-10), 31-51, CHROSTOWSKI W. ks., Ludzka cielesność jako obraz Boga, 5-19; MĘDAŁA St., CM, *Kontemplacja Boga w Jezusie według czwartej Ewangelii, 37-53; WARZECHA J., SAC, Personifikacja słowa i mądrości jako przygotowanie wcielenia, 21-35.**

### **2001, z. 1**

ARENDRT M., OFM, *Gadara i Madaba – raport z wykopalisk, 77-81; CHMIEL J. ks., Ugarit a Stary Testament, 41-49; DĄBEK T., OSB, *Teksty eschatologiczne w Listach do siedmiu Kościołów (Ap 2-3), 19-30; JĘDRZEJEWSKI S., SDB, Jom Jahwe jako kategoria eschatologiczna, 51-59; OSTAŃSKI P. ks., Elenchus biblicus polonus 1945-1999 na ukończeniu, 129-134; PISAREK St. ks., 55. Kongres Studiorum Novi Testamenti Societas – Tel Awiw 2000, 129-208; RAKOCY W., CM, *Entos hymon (Łk 17, 21). Królestwo Boże „w was” czy „pośród was”?, 31-40; SUSKI A. bp, Przekaz świadectwa Jana Chrzciciela w czwartej Ewangelii, 91-102; TKACZ M., Z badań nad retoryką w Listach św. Pawła, 103-112; WARZECHA J., SAC, *Kilka uwag o V wydaniu Biblii****

*Tysiąclecia*, 113-123; ZAŁĘSKI J. ks., *Paruzja a sytuacja zmarłych w Chrystusie według 1 Tes 4, 13-18*, 61-76.

### **2001, z. 2**

GADECKI St. bp, *Wkład pielgrzymki Jana Pawła II do Ziemi Świętej w dzieło dialogu chrześcijańsko-żydowskiego*, 7-18; KOŚCIELNIAK K. ks., *Modlitwa Pańska w tradycji muzułmańskiej. Egzegetyczno-teologiczne studium porównawcze*, 119-128.

## **COMMUNIO**

### **1999, z. 5**

DUMOULIN P., *Męstwo kobiety w Starym Testamencie*, 14-21; REBIĆ A., *Ludzie „silni” i „mężni” w Starym Testamencie*, 3-13.

### **1999, z. 6**

AMATO A., *Jezus Chrystus centrum jubileuszu 2000*, 20-34; GARRIGUES J. M., *Wiara i posłannictwo Kościoła Chrystusowego*, 35-49.

### **2000, z. 1**

BESSIRARD M. T., *Zaparcie się Piotra*, 20-26; COUTO A., *Nie kłam! Sens przykazania w Starym Testamencie*, 15-19.

### **2000, z. 2**

MONCHANIN J. ks., *„Żyję, ale już nie ja żyję”*, 126-130.

### **2000, z. 3**

MICKIEWICZ Fr., SAC, *Biblijne podstawy cnoty gościnności*, 61-72; SZENKER A., *Czy obcym wolno kraść? O obrazie obcego w Starym Testamencie*, 73-77.

### **2000, z. 4**

MICKIEWICZ Fr., SAC, *Wizja nowego nieba i nowej ziemi w Ap 21, 1-22, 5; 20-37*; PENNA R. ks., *Pelnia czasów a chrześcijańska te-*

ologia historii, 3-19; SKIBIŃSKI T., SAC, *Miejsce i rola Apokalipsy św. Jana w początkach milenaryzmu chrześcijańskiego*, 40-53.

**2000, z. 5**

CARRON J. ks., „*Błogosławieni, którzy łakną i pragną sprawiedliwości, albowiem będą nasyceni*” (Mt 5, 6), 26-47.

**2000, z. 6**

BALTER L., SAC, *Boże macierzyństwo Maryi*, 39-81; KAPKIN D., *Rodzina Jezusa. Studium nad Mk 3, 20-21. 31-35; 82-97*; de la POTTIERE J., SJ, *Zapowiedź Maryi w Starym Testamencie*, 3-20; RATZINGER K. kard., „*Ty jesteś pełna łaski*”, 138-151.

**2001, z. 1**

HENTSCHEL G. ks., *Prawo bliźniego do normalnego życia. Refleksja nad dziewiątym i dziesiątym przykazaniem Dekalogu*, 3-34.

**2001, z. 2**

RABIČ A. ks., *Muzyka w Starym Testamencie*, 11-19.

**CZĘSTOCHOWSKIE STUDIA TEOLOGICZNE**

**1999, t. 27**

MIKOŁAJCZAK M. ks., *Powołanie Maryi wyrazem centralnego poselstwa Królestwa Jezusowego (Łk 1, 26-38)*, 157-174; SZLAGA J. bp, *Objawienie ojcostwa Bożego przez Jezusa Chrystusa*, 85-94.

**2000, t. 28**

GANCAREK J. ks., *Problematyka teologiczna powołania na podstawie Mt 9, 9-13; 37-47*; MOLKA J. ks., *Mesjańska interpretacja tekstu Rdz 49, 10 w qumrańskim zwoju 4 Q P Bless (błogosławieństwa patriarchów 4 Q 252 – frag. 1 kol. 5, 1-7)*, 25-35; TRONINA A. ks., *Apokryfy Starego Testamentu. Historia publikacji i obecny stan badań*, 7-25.

## HOMO DEI

**1997, z. 1-2**

ROMANIUK K. bp, *Kapłan jako sługa pojednania*, 23-34.

**1997, z. 4**

RYSZKA Cz., „*Jezus z Nazaretu*” *Romana Brandstaettera*, 83-97.

## HOMO ORANS (PRACA ZBIOROWA, LUBLIN 2000)

GÓZDŹ K. ks., „*Ojciec nasz*” – *Ojciec wszystkich*, 135-146; MISIUREK J. ks., *Modlitwa Pańska*, 147-160; PACIOREK A. ks., *Zagrożenia i ratunek chrześcijanina według Modlitwy arcykapłańskiej Jezusa (J 17)*, 59-68; POPŁAWSKI J. ks., *Magnificat – modlitwa Maryi*, 161-171; TRONINA A. ks., *Psalmy modlitwą Kościoła*, 47-58; WITASZEK G., CSsR, *Modlitwa siłą powołania prorockiego*, 33-46.

## JASNA GÓRA

**1995, z. 11**

TRONINA A. ks., *Wspomnienie ofiarowania NMP*, 7-8.

**1998 z. 10**

TRONINA A. ks., *Wspomnienie NMPanny Różańcowej (Dz 1, 12-14, Łk 1, 26-38)*, 10-11.

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS

## SPIS TREŚCI

ks. KAZIMIERZ PANUŚ, Wprowadzenie do materiałów z sym- pozjum „Teologia słowa, obrazu, kształtu” .....	1
---	---

### ARTYKUŁY

ks. EDWARD STANIEK, Teologia jest sztuką .....	2
ks. TOMASZ JELONEK, «Biblia pauperum» katechezą średniowiecza .....	16
ks. WINCENY MYSZOR, Św. Efreem – przedstawiciel „mariologii śpiewanej” .....	22
ks. ANTONI REGINEK, Hymnodia – teologia dźwięku .....	31
ks. WASYL TUCHAPETS, Teksty modlitw liturgicznych katechezą Kościoła prawosławnego .....	41

### KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

ks. TARSYCJUSZ SINKA, Środa Popielcowa .....	49
ks. ANDRZEJ F. DZIUBA, Zakon Rycerski Grobu Bożego – powstanie i dzieje .....	54

### TEKSTY I DOKUMENTY

Statut Stowarzyszenia Bibliistów Polskich.....	67
--	----

RECENZJE I PRZEGLĄDY .....	73
----------------------------	----

Przegląd bibliograficzny.....	80
-------------------------------	----

## INDEX

K. PANUŚ, Introductio ad acta ex symposio “Theologia verbi, imaginis, figurae” .....	1
--	---

### ARTICULI

E. STANIEK, Theologia ut ars.....	2
T. JELONEK, Biblia pauperum ut catechesis Medii Aevi .....	16
W. MYSZOR, S. Ephraem et “mariologia cantans” .....	22
A. REGINEK, Hymnodia – theologia soni .....	31
W. TUCHAPETS, Textus liturgici ut catechesis Ecclesiae Orientalis.....	41

### COMMENTARII – REFLEXIONES – PASTORALIA

T. SINKA, De Feria IV Cinerum .....	49
A. F. DZIUBA, De origine et historia Custodum S. Sepulchri .....	54

### TEXTUS ET DOCUMENTA

Statuta Associationis Biblistarum Polonorum.....	67
--	----

RECENSIONES ET REPERTORIA .....	73
Repertorium bibliographicum (T. Matras) .....	80