

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

RBL 69 (2016) NR 4 · ISSN 0209-0872

THE BIBLICAL AND LITURGICAL MOVEMENT

ARTYKUŁY

KS. PIOTR ROSZAK

Obrzędy chrztu świętego w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej 293

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

„Oni torowali pierwsze drogi”. Wkład kaznodziejstwa
w podwaliny kultury polskiej..... 313

KS. JAROSŁAW SUPERSON SAC

Miejsce proklamacji słowa Bożego 333

KS. STANISŁAW WRONKA

Pismo Święte narzędziem dialogu z Bogiem 355

SPRAWOZDANIA

ANNA MARIA WAJDA

XII Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz 53. Sympozjum
Biblistów Polskich (Toruń, 22–24 września 2015) 379

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

KS. PIOTR ROSZAK Baptism in the Hispanic-Mozarabic Liturgy	293
KS. KAZIMIERZ PANUŚ “The First Roads Were Paved by Them”: The Contribution of Preaching to the Foundations of Polish culture.....	313
KS. JAROSŁAW SUPERSON SAC The Place of the Proclamation of the Word of God.....	333
KS. STANISŁAW WRONKA Sacred Scripture as a Means of Dialogue with God.....	355

REPORTS

ANNA MARIA WAJDA 12 th General Meeting of the Polish Biblical Scholars Association and the 53 rd Polish Biblical Scholars Symposium (Torun, September 22–24, 2015)	379
--	-----

ARTYKUŁY · ARTICLES

KS. PIOTR ROSZAK

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

piotrroszak@umk.pl

Obrzędy chrztu świętego w liturgii hiszpańsko-mozarabskiej

Liturgia sprawowana na półwyspie Iberyjskim pozostaje cennym świadectwem wiary wielu pokoleń chrześcijan, niosąc na sobie doświadczenie tradycji liturgicznych pierwszych wieków chrześcijaństwa, rozkwitu wizygockiego i zmagania o zachowanie dawnego rytu po okresie dominacji islamskiej (począwszy od XI wieku) i odzyskaniu wolności po zakończeniu rekonkwisty. Nie uległa całkowicie romanizacji, choć zarówno wpływ liturgii rzymskiej, jak i afrykańskiej o korzeniach egipsko-etiopskich wraz z bizantyjsko-syryjskimi z całą pewnością ukształtowały jej celebracje¹. Niemniej najistotniejszym okresem dla rozwoju rytu hiszpańskiego pozostał czas soborów toledońskich i działalności św. Izydora z Sewilli († 636), a także wielu innych autorów euchologii hiszpańskiej związanych nie tylko z Toledo, ale także z Tarragoną czy Saragossą. Szczególne znaczenie ma tu traktat św. Ildefonsa z Toledo († 667) *De cognitione baptismi*²,

¹ Por. J. P. Rubio, *Introducción del rito romano y reforma de la Iglesia hispana en el siglo XI: De Sancho III el Mayor a Alfonso VI*, [w:] J. M. Magaz, N. Alvarez, *La reforma gregoriana en España*, Madrid 2011, s. 55–76. Więcej o historii rytu: P. Roszak, *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015.

² Por. J. M. Hormaeche, *La pastoral de la iniciación cristiana en la España Visigoda: estudio sobre el De cognitione baptismi de san Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983, s. 48.

który wyjaśnia głębokie znaczenie wielu rytów oraz dzieła wcześniejszych autorów epoki późnorzymskiej: św. Grzegorza z Elwiry († 392), Hozjusza z Kordoby († 359) i św. Pacjana z Barcelony († 391).

W niniejszym artykule zostanie przedstawiony przebieg celebracji chrzcielnej w odnowionym rycie hiszpańsko-mozarabskim, rozpoczynając od sposobu przeżywania katechumenatu i teologicznego rozumienia chrztu świętego wyrażanego w euchologii rytu, z równoległym skupieniem się na wątkach historycznych związanych z kształtowaniem się sakramentalnego *ordo baptismi*. Nie bez znaczenia dla zrozumienia pewnych praktyk hiszpańsko-mozarabskich pozostaje przebieg sporów z arianizmem (a właściwie jego iberyjską odmianą, jaką był adopcjanizm³) dominującym w pierwszym okresie panowania Wizygotów, który wywarł wpływ na konkretne decyzje Kościoła na Półwyspie Iberyjskim dotyczącej sprawowania sakramentu chrztu świętego.

1. Ogólna charakterystyka hiszpańskiego *ordo baptismi*

Szczególnym źródłem poznania sposobu sprawowania sakramentów w rycie hiszpańskim pozostaje bez wątpienia *Liber ordinum* wydany przez Mariusa Férotina w 1904 roku⁴, który według Jordiego Pinella uformował się wokół pierwotnego załączka będącego asymilacją pierwotnych formuł rzymskich pod koniec VI i na początku VII wieku, pozostając jednak głęboko wpisanym w ramy rytu hiszpańskiego i poddając

³ J. McWilliam, *The Context of Spanish Adoptionism: A Review*, [w:] *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. by M. Gervers, R. Bikhazi, Toronto 1990, s. 75–88. Por. J. F. Rivera, *El adopcionismo en España, siglo VIII: historia y doctrina*, Toledo 1980.

⁴ Por. *Le Liber ordinum en usage dans l'église wisigothique et mozarabe d'Espagne du cinquième au onzième siècle. Publié pour la première fois, avec une introduction, des notes, une étude sur neuf calendriers mozarabes, etc.* par M. Férotin, Paris 1904 (*Monumenta Ecclesiae Liturgica*, 5).

się adaptacji do jego stylu euchologicznego⁵. To w pierwszej części *Liber ordinum*, który wydaje się być najstarszą i fundamentalną częścią tej księgi, znajdują się obrzędy chrztu wraz z pozostałymi sakramentami oraz błogosławieństwami.

Co do wieku osób przyjmujących chrzest przyjmuje się, że zasadniczo obejmował dorosłych, aczkolwiek przystępowały do chrztu również dzieci, choć miało to miejsce głównie w przypadku zagrożenia życia, jak to wyraźnie precyzuje synod z Gerony z 517 roku, który dopuszczał chrzest dzieci, gdy te rodziły się chore (czego znakiem była niechęć spożywania pokarmu z piersi matki, jak to precyzują kanony synodu), aczkolwiek, co znamienne, nie nakazywał tego⁶. Jak wiadomo, znaczący rozwój doktryny dotyczącej chrztu dzieci nastąpił w kontekście sporu z pelagianizmem i znalazł swój wyraz w dziełach św. Augustyna⁷. Początkowo dla liturgii hiszpańskiej w okresie wizygockim chrzest był decyzją, którą dokonywała zmiany życiowej, nowej konfiguracji egzystencjalnej, stąd nierzadkie były przypadki odwlekania decyzji o chrzcie do późnych lat. Wyraźną zmianę nastawienia dostrzec można od połowy VI wieku, i to do tego stopnia, że obrzędy właściwie zakładają obecność dzieci. Wyrazem tego są postanowienia II Soboru w Bradze (572), który w całości zajmuje się chrztem dzieci i precyzuje między innymi, aby nie pobierać za niego opłat, a dzieci nie powinny być przyjmowane do chrztu wcześniej niż na trzy tygodnie przed Wielkanocą. Niemniej należy założyć, że praktyka doby wizygockiej obejmowała przypadki zarówno dorosłych, jak i dzieci, choć teksty soborów wspominają głównie o dzieciach. Katechumenat w postaci, w jakiej jest opisany w obrzędach, zakładał przecież świadomość przyjmujących ten sakrament.

W kwestii właściwego czasu sprawowania tego sakramentu trzeba zwrócić uwagę na zwyczaje wizygockie, wedle których odpowiednim dniem była wigilia paschalna (stąd zalecenie, aby w czasie wielkiego

⁵ J. Pinell, *Liturgia hispánica*, Barcelona 1998, s. 255.

⁶ G. Ramis, *Iniciación cristiana en la liturgia hispana*, Bilbao 2001. Jest to podstawowa publikacja w ostatnich latach dotycząca sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego w rycie hiszpańskim.

⁷ Por. D. Borobio, *La Iniciación Cristiana*, Salamanca 1996.

postu nie chrzcić nikogo) oraz uroczystość Zesłania Ducha Świętego⁸. W tym kontekście zyskuje jeszcze bardziej na czytelności zwyczaj zamykania na czas wielkiego postu i pieczętowania chrzcielnicy przez biskupa jego własną pieczęcią. Poza tymi dwiema datami można było sprawować chrzest jedynie w przypadku zagrożenia życia, a regulacje w tej sprawie zazwyczaj odnoszą się do starożytnej praktyki Kościoła, którą w czasach Wizygotów potwierdzał list papieża do biskupa Tarragony Himeriona. Pytał on o rozpowszechniającą się wówczas praktykę udzielania chrztu w Boże Narodzenie, Objawienie Pańskie lub święta męczenników, na co papież Syrycjusz (384–399) odpowiedział wezwaniem do sprawowania chrztu jedynie w te dwa dni roku liturgicznego wcześniej wspomniane.

Tym, co wyróżnia hiszpańskie obrzędy chrzcielne, jest praktykowanie pojedynczego polania wodą lub zanurzenia w przeciwieństwie do potrójnego w innych rytach. Tradycyjnie wiązało się to z przekonaniem badaczy, iż korzeniem tej praktyki jest jej antyariański rys, ale w ostatnim czasie niektórzy opowiadają się również za tym, że taki mógł być zwyczaj Kościoła hiszpańskiego, który potem znalazł uzasadnienie teologiczne. Śladem tej praktyki jest choćby korespondencja biskupa Bragi o imieniu Profuturo z papieżem Wigiliuszem (537–555), w której wprost pada pytanie, czy w Rzymie również praktykuje się chrzest przez pojedyncze (*semel*) zanurzenie, na co papież odpowiedział negatywnie⁹. Jej symbolicznym uzasadnieniem jest nie troistość osób, ale jedność natury boskiej, boska *simplicitas* oraz *unitas fidei*, jak podaje św. Izydor z Sewilli w *De ecclesiasticis officiis* (rozdział 25), odwołując się do tego, że Chrystus, powstawszy z martwych, już więcej nie umiera. Uzasadnieniem zaś potrójnego

⁸ C. McConnell, *Baptism in Visigothic Spain*, University of Notre Dame 2005.

⁹ J. Pinell, *Liturgia hispanica...*, dz. cyt., s. 123. Jak zauważyła Pinell, było to spowodowane również polityczną sytuacją Bragi pod rządami Swedów i tendencjami do unifikacji liturgicznej, którą podjął IV Sobór Toledański. Wielkie znaczenie dla decyzji soborowej miała dyskretna konsultacja Leandra z papieżem Grzegorzem, w której ten ostatni wypowiedział się pozytywnie na rzecz wyjątkowej formy sprawowania sakramentu chrztu świętego na Półwyspie Iberyjskim. Por. R. González Ruiz, *La obra de unificación litúrgica del concilio IV de Toledo*, [w:] *Hispania Gothorum. S. Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo 2007.

immersio stosowanego w innych częściach chrześcijaństwa było przebywanie Chrystusa w grobie przez trzy dni, jak wyjaśnia papież Grzegorz w korespondencji z biskupem Leandrem z Sewilli.

Znamienne jest także, że obrzędy chrztu zapisane w *Liber ordinum*, przy rozbieżnościach, czy były sprawowane przez biskupa, czy kapłana, były traktowane jako całość i nawet jeśli kapłan sprawował chrzest, to jednocześnie wiązało się to z tym, że dokonywał namaszczenia oraz udzielał komunii świętej nowo ochrzczoneym.

Warto również wskazać na symboliczne znaczenie rytu smakowania soli, który przekazuje św. Izydora z Sewilli, choć księgi liturgiczne hiszpańskie, które dotrwały do naszych czasów, nie wspominają o tej liturgicznej degustacji. Obrzęd ten stanowi jednak szczególną charakterystykę hiszpańskich celebracji sakramentów wtajemniczenia. Sól, którą przyjmowali i smakowali ochrzczeni, miała przypominać i zachęcać, aby nie wracać do dawnego życia (przez skojarzenie z historią żony Lota) i pokazywać, jak nauka Chrystusa impregnuje życie katechumena. Ponadto ów „ryt soli” chce wyrazić prawdę o tym, że życie chrześcijanina w kontakcie ze słowem Chrystusa nabiera nowego smaku¹⁰. To także przypomnienie, że tak jak solą posypywano składane Bogu ofiary, tak chrześcijanin z Chrystusem oddaje swe życie na miłą Bogu ofiarę¹¹. Znaczący jest przy tym fakt, że w rycie hiszpańskim początek i koniec życia chrześcijanina naznaczone były rytualną obecnością soli: podczas chrztu i podczas obrzędów pogrzebowych, w których posypywano przygotowany grób właśnie solą¹².

¹⁰ Szczególnie podkreśla to św. Izydor w *De ecclesiasticis officiis* (PL 96), odwołując się do symboliki soli, podobnie św. Grzegorz z Elwiry, który w homilii o wybitnie chrześcijańskim charakterze podkreśla jej moc oczyszczającą (w tradycji afrykańskiej mówiło się nawet o *sacramentum salis*).

¹¹ M. González López-Corps, *Apuntes para la historia de la iniciación cristiana en los primeros siglos de Hispania*, „Toletana” 16 (2007), s. 67–95.

¹² Por. G. Ramis, *La liturgia exequial en el rito hispano-mozárabe*, Roma 1996.

2. Katechumenat hiszpański według Antyfonarza z Leon

Według decyzji soboru w Elwirze (303) katechumenat powinien trwać około dwóch lat¹³. Wiemy, że w rycie wizygockim obrzędy zaczynały się w niedzielę nazywaną *in vicesima* (ze względu na to, że stanowiła połowę wielkiego postu) albo określaną również jako *in mediante* (w nawiązaniu do ewangelii czytanej tego dnia J 7, 14, w której mowa, że Chrystus stanął pośrodku świątyni), podczas której przystępowano do formalnego „zapisu” kandydata do chrztu i włączenia go w stan katechumenów¹⁴. Opisu tego rytu dostarcza nam Antyfonarz z Leon, który precyzuje, że w wigilię tej niedzieli, a więc w sobotni wieczór, publicznie ogłaszano, że wszyscy posiadający dzieci do chrztu powinni następnego dnia przyprowadzić je do świątyni, aby przyjęły pierwsze rytury katechumenalne¹⁵. Takie ogłoszenie związane z zapisywaniem do chrztu odbywało się po proklamacji Ewangelii, a przed kazaniem.

Sam ryt zapisania do stanu katechumenów odbywał się natomiast już w niedzielę: po odczytaniu Ewangelii trzej diakonii wzywają do zapisu. Następnie biskup odczytuje kazanie *Homo ille quem Dominus*¹⁶, po czym w procesji z krzyżem i Ewangeliarzem udają się do miejsca, gdzie znajdują się dzieci. Biskup siada, zaś diakoni podchodzą do katechumenów lub rodziców z dziećmi, i pytając o imiona, zapisują je i przekazują biskupowi. Następnie subdiakoni, otrzymawszy od biskupa księgę z egzorcyzmami (przyniesioną mu przez *thesaurarius*), zbliżają się do dzieci trzymanyh na prawej ręce przez swe matki: z dziewczynkami stoją one

¹³ M. S. Gros, *Liturgia y legislación conciliar en la Hispania visigoda*, „Phase” 241 (2001), s. 29–45.

¹⁴ W opisie katechumenatu mozarabskiego bazuję głównie na obszernej analizie Antyfonarza z Leon, którą zamieścił J. M. Ferrer Grenesche, *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo 1995, 64nn.

¹⁵ *Antifonario visigótico mozárabe de la Catedral de León*, dirs. L. Brou, J. Vives, Barcelona–Madrid 1959 (Monumenta Hispaniae Sacra. Serie litúrgica 5.1).

¹⁶ Tamże, 203

po lewej stronie, zaś z chłopcami – po prawej. W tym czasie zadaniem diakonów jest czuwać nad tym, aby dzieci nie spały, a matki trzymały swe dzieci na właściwej, czyli prawej ręce. Sama modlitwa z egzorcyzmem polegała na dmuchnięciu w czoło dziecka i wypowiedzeniu przez subdiakona formuły przeciw szatanowi (*Liber ordinum*, 24). Następnie inny subdiakon zbliżał się do dziecka, prosił o podanie imienia i znaczył go znakiem krzyża, wypowiadając jego imię.

Po tym następuje włożenie rąk i dwie modlitwy subdiakonów: *Deus Pater omnipotens* oraz *Deus autor universae*¹⁷. Obrzęd kończy błogosławieństwo biskupa (z miejsca przewodniczenia), które obejmuje dzieci mające przyjąć chrzest w najbliższą paschę. W ten sposób następowało w rycie hiszpańskim włączenie do „stanu” katechumenów, do pierwszego etapu przygotowania w przypadku dorosłych, który polegał na włączeniu do grupy nazywanej *audientes*, z której potem w niedzielę palmową (jak w liturgii ambrojańskiej), poprzez ryt *traditio symboli* przechodziło się do *competentes*¹⁸. Ci ostatni w tym czasie przygotowania bezpośrednio poczynawszy od niedzieli *in vicesima* po modlitwie *sacrificium* wzywani byli do modlitwy, zbliżali się, aby przyjąć błogosławieństwo i byli żegnani. Wzorem dla obu grup, jak zaznacza św. Ildefons, ale zwłaszcza dla *competentes*, była biblijna postać Nikodema, w którym ukazany został wzór otwarcia wszystkich zmysłów i całej inteligencji na integralne rozumienie sensu słów Pisma Świętego, model katechumena zasłuchanego w orędzie Jezusa, który dzięki tej umiejętności słuchania staje się człowiekiem wiary. Z tego zasłuchania rodzi się druga charakterystyka katechumena podkreślana w tradycji mozarabskiej, czyli świadomość grzechu i potrzeba Zbawiciela, które prowadzą do odkrycia konieczności wiary.

Warto zaznaczyć za ks. Juanem Miguelem Ferrerem Greneschem, że opisane rytury powtarzały się codziennie aż do niedzieli palmowej i to, że znamy praktycznie tylko dwie wskazówki chronologiczne: egzorcyzmy rozpoczynały się na 20 dni przed przyjęciem chrztu, a przekazanie

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Przekazanie Credo (*traditio symboli*) dokonywało się w rycie hiszpańskim po proklamacji Ewangelii: katechumeni będą musieli publicznie powtórzyć je z pamięci w obecności biskupa w Wielki Czwartek: będzie to tzw. *redditio symboli*.

symbolu następowało zawsze w niedzielę palmową¹⁹. Jej celebracje rozpoczynały się od wigilii dnia poprzedniego (dla tych, co mieli przyjąć chrzest w danym roku), a podczas jutrzni niedzieli palmowej błogosławiono olej, który miał zostać później wykorzystany w obrzędzie *epheta*. Biskup dmucha na olej, wypowiadając egzorcyzmy i błogosławieństwo, po czym katechumeni otaczają ołtarz, aby wysłuchać trzykrotnej serii egzorcyzmów, które tym razem wypowiadają diakoni, a odpowiada im chór. Następnie biskup kieruje się w stronę zachodnią, która w chrześcijańskiej symbolice (ale nie tylko, bo jest to motyw obecny również w kulturze greckiej, która na zachodzie sytuowała bramy Hadesu) była wyrazem panowania grzechu i zła, aby wypowiedzieć trzykrotne formuły wypędzające szatana przerywane krótkim milczeniem, a po nich wykonuje znak krzyża w kierunku zachodnim. Owe formuły (przypominające zaklęcie, odżegnywanie, po hiszpańsku *conjuros*) wyrażają prośbę, aby Pan, Lew Judy, który wybrał Jeruzalem na swoją siedzibę, skarcił szatana i sprawił, aby się oddalił z drogi aspirujących do chrztu. Co ciekawe, teksty egzorcyzmów mozarabskich eksponują wątek duchowej walki z szatanem w czasie przygotowania, rysując jasny kontrast: podczas gdy on zamyka drogę wierzącym, Pan jest tym, który ją otwiera.

Następnie chór duchownych wykonuje ponownie serię trzech egzorcyzmów, w trakcie których naznacza się krzyżem katechumenów. Potem ma miejsce obrzęd *epheta*, podczas którego trzykrotnie namaszcza się ucho i usta katechumena wcześniej pobłogosławionym olejem, a następnie dokonuje się obrzęd włożenia rąk, który kończy jutrznię.

3. Obrzęd udzielenia sakramentu w odnowionym rycie hiszpańsko-mozarabskim

Szafarzem sakramentu zasadniczo był biskup – wiele norm liturgicznych związanych z celebracją wigilii paschalnej wprost to zakłada. Zalecano, aby kandydaci do chrztu pochodzący ze wspólnot bliskich

¹⁹ J. M. Ferrer Grenesche, *Curso de liturgia hispano-mozárabe...*, dz. cyt., s. 66.

stolicom biskupim przyjmowali chrzest z rąk swoich pasterzy, ale dopuszczano także udzielanie tego sakramentu przez kapłanów i diakonów.

Obrzędy Wigilii Paschalnej w odnowionym rycie hiszpańskim przewidyują po ostatnim czytaniu ze Starego Testamentu procesyjne przy śpiewie *Psallendum* przejście biskupa, katechumenów z rodzicami chrzestnymi do baptysterium²⁰. Nie musi się to dokonywać na oczach zgromadzenia, choć przy jego udziale²¹. Natomiast w czasach wizygockich, jak zauważa Jordi Pinell, dokonywało się to podczas odczytywania przez zgromadzenie czytań przewidzianych na liturgię wigilii paschalnej²². Ponieważ zgodnie z tradycją hiszpańską na czas wielkiego postu zamykana jest chrzcielnica, dokonując jej otwarcia Biskup wypowiada następującą modlitwę: „Zbliżając się ożywym krokiem do czcigodnego źródła wiecznego zbawienia, przyzywamy Twej wielkości, wszechmogący, potężny Boże, abys nakazał, by to zapieczętowane źródło zostało dla nas otwarte kluczami Twego przebaczenia i byś udostępnił je spragnionym słodkiego kubka wody. Niech nad tymi wodami zabrmi głos Twej boskości i Duch Twego uświęcenia, który w nich zamieszkuje [...]. To, co wypływa z rajy, niech teraz hojnie wypływie z tego źródła, aby nowe dzieci, zachęczone przez Ciebie, otrzymały dary łask niebieskich”²³. Następnie celebrans, zwróciwszy się ku zachodowi, dokonuje

²⁰ Warto zwrócić uwagę, że po każdym z czytań Wigilii diakon wzywa obecnych do przyklęknienia i chwili modlitwy w podawanych intencjach: za pokutujących, pielgrzymów i podróżnych, o pokój dla ludu i króla, a ostatnie wezwanie, bezpośrednio przed rozpoczęciem procesji do chrzcielnicy, jest już za *competentes* (*Pro competentibus flectamus genua* zachęca dosłownie diakon), dla których prosi się o obmycie z grzechów w wodach chrztu.

²¹ Rubryki współczesnego MHM tak precyzują: „Post lectionem ultimam Veteris Testamenti cum sua oratione, ordinatur processio episcopi, ministrorum et baptizandorum, comitantibus parentibus et patrinis, ad baptisterium sive fontem, ibique incipit pars tertia, seu Liturgia baptismalis. Haec autem non habet per se locum in conspectu totius populi; potest tamen uno vel alio modo ita ordinari, ut populus eam participare possit”. Szczegółowy opis celebracji: P. Beitia, *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du IIIe au VIIe siècle*, Paris 2010, s. 170nn.

²² J. Pinell, *Liturgia hispanica...*, dz. cyt., s. 257.

²³ „Ad venerabilem salutis aeternae fontem græssibus concitis properantes, obsecramus magnificentiam tuam, dominator omnipotens Deus, ut fontem signatum clavibus indulgentiae

egzorcyzmu przez trzykrotne dmuchnięcie w powierzchnię wody. Gest to niezwykle wymowny i symboliczny, nawiązujący do tchnienia Ducha Świętego²⁴. W słowach egzorcyzmu przywołuje się moc Boga silniejszą od szatana, a także pokorę zbliżających się do chrztu, niepokładających ufności w swoich zasługach. Wzmiankuje się także wodę – do niej skierowane są wprost słowa, aby „użyczyła radośnie swej płynnej natury do posługi” chrzcielnej i odrzuciła wszelki bród i niegodziwości złego.

Natomiast jej pozytywną moc wyraża już modlitwa błogosławieństwa, która następuje bezpośrednio po egzorcyzmie, w której przywołuje się jej moc nade wszystko obecną w tajemnicy stworzenia (o czym świadczą nawiązania do kosmowizji biblijnej, zbiorników oceanu etc.). Po błogosławieństwie celebrans olejem świętym czyni znak krzyża na chrzcielnicy, wlewając tym samym odrobinę krzyżma do źródła chrzcielnego. Gdy powstaje taka *conmixto*, kapłan wypowiada kolejną modlitwę błogosławieństwa: „Choć brudni parchem wad i targani wyrzutami winy, [to jednak] uniżeni i pokorni błagamy i prosimy Ciebie, wszechmogący Boże, abyś w Twej dobroci był obecny przy nas i łaskawie nam sprzyjał, błogosławiąc przez dar Twego Ducha tę wodę zmieszaną z świętym olejem i od Twego tronu rozlewał na nią Twoją świętą łaskę. Niech ci, którzy będą zstępować do tego strumienia, wzywając imienia najwyższej Trójcy, zostaną uwolnieni od winy grzechu pierwородnego i uposażeni w Twe wieczne błogosławieństwa, czyści od wszelkich wad i umocnieni darami duchowymi zostali zapisani do księgi niebiańskiej”²⁵.

tuæ nobis reserári præcipias et dulcissimum aquæ póculum sitiéntibus impértias. Íntonet super aquas has vox tuæ divinitátis, et Spíritus tuæ sanctificatiónis inhábitans in eis medélam valetúdinibus cónferat univérsis. Emissiões quoque paradísi nunc ex eo largiénter prófluant; ut caeléstium gratiárum múnera novi infántes, te propitiánte, percípiant”.

²⁴ Por. F. M. Arocena Solano, *Tajemnica Pięćdziesiątnicy w Mszałe Hiszpańsko-Mozarabskim*, [w:] *Veritas con Caritate – intellegentia cum Amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 47–65.

²⁵ „Quamvis flagitiórum squalóre sordétes et consciéntia mordénte facínorum, abiécti et húmiles te, Deus omnípotens, deprecámur et quæsumus, ut pro tua miseratióne adsis benígnus, et libens aspíres, atque propítius has aquas óleo sanctificatiónis admíxtas virtútis tuæ múnere benedícas, atque eis ex tuis sédibus grátiam sanctitátis infúndas. Ut

Warto zwrócić uwagę, że w wielu przypadkach do chrzcielnicy hiszpańskiej prowadziły trzy stopnie zejścia i trzy wejścia, co wraz z podłożem dawało liczbę siedem, tak istotną dla symboliki wizygockiej²⁶. Św. Izydor widział w tych stopniach odniesienie do potrójnego wyrzeczenia, trzykrotnego wyznania wiary i środkowej części, która była swoistym „piecem Pasji”, na który wskazywać miał już piec ognisty z Księgi Daniela (por. Dn 3, 11). Znamienne w kontekście tradycji zamykanego na czas postu źródła chrztu jest zarysowanie analogii do uderzenia przez Mojżesza laską w skałę, z której wypłynęła woda (por. Lb 20, 11): odpowiednikiem tego uderzenia jest właśnie uczynienie wspomnianego znaku krzyża na chrzcielnicy, a więc „uderzenie” krzyżem, który otwiera moc wody. Woda, którą katechumen będzie ochrzczony, pochodzi teologicznie z tej samej wody, która wypłynęła z przebitego boku Jezusa na krzyżu (bez wątpienia jest to zapożyczenie, które tradycja hiszpańska przejmuje od św. Augustyna)²⁷.

Po tej modlitwie katechumeni są przedstawiani celebransowi i dokonują najpierw wyrzeczenia się zła w formie odpowiedzi na trzy pytania:

C. Czy wyrzekasz się *N* szatana i jego aniołów?

K. Wyrzekam się.

C. I jego dzieł?

K. Wyrzekam się.

C. I jego panowania?

K. Wyrzekam się.

Nieco rozbudowane jest wyznanie wiary, które przebiega w formie następującego dialogu:

C. Jak chcesz być nazywany?

K. *N*.

quicúmque, summo invocáto nómine Trinitátis, in hæc fluénta descénderint, origináli noxa solvántur et benedictióne perpétua condonéntur, cuntísque emundáti a vitiis et confirmáti spirituálibus donis, cæléstibus annoténtur in páginis”.

²⁶ Więcej nt. baptysteriów hiszpańskich i ich historii por. C. Godoy Fernández, *Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII): arqueología y liturgia*, [w:] *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21–28 septembre 1986*, Rome 1989, s. 607–634.

²⁷ M. González López-Corps, *Apuntes para la historia...*, dz. cyt., s. 90.

C. Czy wierzysz *N* w Boga Ojca wszechmogącego?

K. Wierzę.

C. I w Jezusa Chrystusa, Jego Syna jedyne, Boga i Pana naszego?

K. Wierzę.

C. I w Ducha Świętego?

K. Wierzę.

Następnie dokonuje jednokrotnego zanurzenia (katechumen zbliża się bez szat po okresie postu) lub pojedynczego polania głowy wcześniej pobłogosławioną wodą, wypowiadając formułę chrztu: „I ja Ciebie chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego, abyś miał życie wieczne”. Wyróżnikiem rytu hiszpańskiego jest więc dodawanie do formuły sakramentalnej obecnej we wszystkich liturgiach (*Et ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti*) wspomnianych słów o wymiarze soteriologicznym: „abyś miał życie wieczne” (*ut habeas vitam aeternam*), co zresztą jest wspólne dla rytu hiszpańskiego i gallikańskiego.

W dalszej części celebracji udzielano sakramentu bierzmowania, który składał się z dwóch części: przy odsłoniętej głowie ochrzczonego i stojącym obok rodzicu chrzestnym szafarz czyni krzyżmem świętym znak krzyża na czole, wypowiadając formułę: „To jest znak życia wiecznego, który Bóg, Ojciec Wszechmogący, dał wierzącym przez Jezusa Chrystusa, Syna swego, ku zbawieniu”²⁸. Następnie dokonuje gestu włożenia rąk na neofitę, któremu towarzyszy długa modlitwa do Ducha Świętego, aby pozwolił odrodzonym wytrwać w łasce chrztu, sprawił umocnienie w wierze (*A te fides exóritur, in te fides exténditur, et ex te fides armátur*) oraz udzielił swoich darów. Uderza w tej modlitwie niezwykle bogactwo tytułów, którymi określa się Ducha Świętego (*pastus animárum, dulcédo credéntium, invisibilis pinguédo iustórum*), a także powiązanie wyznania wiary z życiem wiecznym. To wyznanie Boga Trójjedynego: *Deum trinum, non trípticem, sed unum, non solitárium*²⁹. Znamienne, że w tej modlitwie przekazanej w wersji z *Liber ordinum* uwaga skupia się nie

²⁸ „Signum vitæ atérnæ, quod dedit Deus Pater omnípotens per iesum Christum, Filium suum, credéntibus in salútem”.

²⁹ J. Colomina Torner, *Los textos litúrgicos trinitarios y la identidad del pueblo mozárabe en la historia*, Toledo 2000, s. 39–52 (Anales Toledanos, 37).

na osobie Ducha Świętego, ale na samym świętym oleju. Warto przypomnieć, że dla św. Izydora namaszczenie pochrzcielne było nawiązaniem do samej nazwy „chrześcijanin”, która oznacza namaszczonego, choć Ildefons w ogóle zdaje się nie wiązać tych dwóch gestów (namaszczenia oraz modlitwy z wyciągniętymi rękoma) jako odnoszących się do przekazania Ducha Świętego: raczej wiąże to z błogosławieństwem (nawiązując do Mk 10, 13) i dlatego nie łączy go z obecnością biskupów.

Następnie ma miejsce nałożenie białych szat, znak czystości życia, które niesplamione ma ukazać się przed trybunałem Chrystusa: „Przyjmij białą szatę, szatę godową, którą masz przedstawić nieskażoną przed trybunałem Chrystusa na życie wieczne”³⁰. Nowo ochrzczeni noszą ją aż do wtorku po Wielkanocy, gdy po mszy świętej odmawiana jest specjalna modlitwa, udzielane błogosławieństwo przy murze stanowiącym granice chóru i nawy, po którym ochrzczeni pozostawiają swoje szaty chrzcielne.

Św. Ildefons wspomina o przekazaniu neofitom w tym miejscu celebracji modlitwy *Ojcze nasz* jako właściwej tym, którzy stali się dziećmi Ojca Niebieskiego. Po tym obrzędzie celebrans procesyjnie udaje się z powrotem do chóru, gdzie sprawuje kolejne części wigilii paschalnej. W tym czasie wykonywany jest śpiew antyfony opartej na tekstach Pnp 4, 2 („Oto stado owiec wychodzące z kąpieli: każda z nich ma [owcę] bliźniaczą, a nie ma wśród nich niepłodnej”³¹) oraz psalmów 23, 6 i 106, 2–3, podkreślających wolność ochrzczonych i program ich nowego życia: szukanie oblicza Bożego i nową płodność duchową, która polega na przyniesieniu owoców Ducha.

Dopełnieniem tego jednolitego momentu celebracyjnego, jakimi są sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, jest przyjęcie Eucharystii pod dwiema postaciami, nawet jeśli chodzi o małe dzieci. Trzeba pamiętać, że była to pierwsza możliwość pełnego uczestnictwa w całej mszy świętej. Została tym samym spuszczonej niejako zasłona, stąd niejednokrotne podkreślenia u pisarzy hiszpańskich oczarowania liturgią, jej częstymi aklamacjami, składanymi darami i śpiewem, które cechowały

³⁰ „Áccipe tibi vestem candidam, vestem nuptialem, quam immaculato corde feras ante tribunal Dómini nostri Iesu Christi in vitam ætérnam”.

³¹ „Ecce grex quæ ascéndit de lavácro, omnes geméllis foetibus, et stérilis non est in eis”.

nowo ochrzczonych. Mężczyźni z otwartymi dłońmi, a kobiety z welonem zbliżali się do muru oddzielającego ich miejsce od *chorus*, aby przyjąć komunię świętą. W ten sposób wypełniała się prawda o stole, który Pan zastawia „na oczach mych wrogów”, gdzie kielich jest „pełny po brzegi” (Ps 23, 5) i gdzie nowo ochrzczony może doświadczyć owocu – kontrapunktu tego z raję.

Wedle zwyczaju hiszpańskiego okres bezpośredniej mistagogii pochrzcielnej trwał do wtorku w oktawie Wielkanocy, obejmując swoje „Triduum” (niedziela wielkanocna, poniedziałek i wtorek), tym razem po nocy paschalnej. Kończył się złożeniem białych szat otrzymanych podczas wigilii paschalnej i katechezach mistagogicznych wygłaszanych w tym czasie. Przypominano w nich o wadze nowego życia, którego nie można splamić kolejnymi grzechami i *lex agendi*, która polega na tym, aby przejść od znaku do znaczenia, to znaczy, aby żyć według tego, co się wyznało i w co się wierzy. Bez wątpienia szczególną rolę w tym procesie odgrywać będzie pogłębione rozumienie Eucharystii, w którym ochrzczony spotyka się z żyjącym Panem: dla niego wody chrzcielniczy były źródem łaski, która wypływa z Krzyża, na którym ukrzyżowano Baranka bez skazy ofiarującego się teraz na ołtarzu.

Tradycja hiszpańska wyróżnia się właśnie tym rysem duszpasterskim i troską o mistagogię, którą kultywowały obrzędy przewidziane w rycie hiszpańskim dla dzieci i młodzieży w różnych okresach ich życia³². Warto wymienić niektóre z nich: *Oratio super eum qui capillos in sola fronte tondere vult* (gdy pojawia się rozbudzenie religijne), *Benedictio super parvulum, quem in ecclesia ad ministerium Dei detonditur* (gdy przyjmuje katechezy i pogłębioną znajomość doktryny chrześcijańskiej), *Ordo super eum qui barbam tangere cupit* (wejście w dorosłe życie) – wszystkie one świadczą o duchowości towarzyszenia ochrzczonym nie tylko w dniu celebracji sakramentu, ale przez całe życie³³.

Warto podkreślić, że *ordo baptismi z Liber ordinum* było przygotowane z myślą o celebracji nie w Wigilię Paschalną, ale w ciągu roku

³² J.-M. Ferrer, *La iniciación cristiana y otros ritos en los rituales hispanos*, „Toletana” 16 (2007), s. 113–127.

³³ J. Sancho, *Ritos de la infancia y la adolescencia en el antiguo rito hispánico*, Roma 1992.

liturgicznego. Stąd określenie *ordo baptismi celebrandus quolibet tempore* i podkreślenie, że wszystkie opisane obrzędy sprawuje ten sam kapłan. Niemniej jednak, jak sugeruje Jordi Pinell, dbano o więź ochrzczonych w ciągu roku z nocą paschalną, gdyż ze względu na te osoby sformułowano rozbudowaną modlitwę z wyciągnięciem rąk (*oratio manus impositionis in vigilia Paschae*)³⁴.

Euchologia chrzcielna

Analizując wątki teologiczne nawiązujące do sakramentu chrztu świętego obecne w euchologii hiszpańskiej, warto zwrócić uwagę na pewne szczególne cechy, które dopełniają i wyjaśniają opisane wcześniej obrzędy. Dla mentalności hiszpańskiej wyjątkowe znaczenie symboliczne posiada woda i jej moc, która nie tylko oczyszcza z brudu grzechu, ale nade wszystko jest środowiskiem, w którym rodzi się nowe życie. Wyraża to modlitwa wypowiedzana podczas poświęcenia chrzcielnicy, gdy na nowo zostaje otwarta w noc paschalną (wspominana już *benedictio fontis*): „Niech będą przyprowadzeni do pokoju, aby odnowieni w mistycznych strugach, poczuli się odkupionymi i odrodzonymi”³⁵. W wodach trzeba się „rozpoznać”, bo one służą za lustro, w którym dostrzega się zło wcześniejszego życia z dala od Chrystusa, prawdziwego źródła. Symbolika wody nawiązuje więc nie tylko do jej funkcji zbawczej opisanej w Piśmie Świętym, ale jej życiodajnego charakteru niezbędne do codziennego funkcjonowania człowieka. Nie może więc dziwić, że już u Grzegorza z Elwiry († 394) znajdujemy uwypuklenie znaczenia wody w obrazie garncarza – Boga, który zanurzywszy ręce w wodzie (chrztu), lepi na nowo naczynie (metafora duszy), które pękło przez grzech, skleja je na nowo w ciepłe Ducha Świętego, a dzięki „zwarłości” przyrzeczeń i „więzom” dyscypliny zbiera je w całość. Dusza dopiero po

³⁴ J. Pinell, *Liturgia hispánica...*, dz. cyt., s. 257.

³⁵ „Surgant ad réquiem, producántur ad véniam; ut mýsticis innováti liquóribus, et redémpptos se nóvierint, et renátos”.

takiej kąpeli w basenie chrzcielnym (*piscina lavacri*) staje się zdolna do przyjęcia łaski³⁶.

Ponadto znamienne jest, że ryt *epheta* mający charakter egzorcyzmu zawiera bezpośrednie wezwanie do Ducha Świętego. Ten akcent pneumatologiczny połączony z częstym przywoływaniem obrazu chrztu samego Jezusa w wodach Jordanu stanowi o specyfice praktyki chrztu w relacji z *Liber ordinum*. Jednocześnie odsyła do bogatej euchologii adwentu i uroczystości *Apparitio Domini*, w których wybrzmiewa rola chrztu Janowego, który otrzymał sam Chrystus³⁷. Jak wiadomo, typologia jest jednym z preferowanych przez ryt hiszpański sposobów wyrazu, ale nie tylko w kontekście figur starotestamentalnych, lecz również ewangelicznych. Euchologia wielkopostna dostrzega zapowiedź mocy chrztu w cudzie dokonany przez Jezusa nad sadzawką Betesda³⁸.

Jednocześnie wsłuchując się w treść błogosławieństwa wypowiedzianego nad przyjmującym chrzest, dostrzegamy, że zawiera nie tyle odniesienie do śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, ile do nowych narodzin dokonujących się w wodach chrztu, dzięki którym zostaje odzyskana niewinność Adama z raju. Chodzi o odzyskanie Bożego podobieństwa, które wycierpiało z powodu złościwości węża, a więc w konsekwencji grzechu człowieka, jego nieposłuszeństwa. Wody chrztu jawią się jako „mystyczny strumień”, w którym dokonuje się odrodzenie człowieka i przywrócenie mu pierwotnego blasku związanego z byciem *ad imaginem Trinitatis*, jak precyzuje euchologia niedzieli palmowej. W tych akcentach, jak zauważają badacze, jest wyczuwalne nawiązanie do tradycji liturgii syryjskiej³⁹.

³⁶ Grzegorz z Elwiry, *Tractatus [Origenis] de libris sanctarum Scripturarum*, cap. XXIV, 26.

³⁷ A. Ivorra Robla, *San Juan Bautista en el Rito Hispano-Mozárabe*, „Hispania Sacra” 62 (2010), s. 375–405.

³⁸ Modlitwa *post nomina* z III niedzieli wielkopostnej: „sicut abluti sumus originali peccato per tinctionem baptismatis, cuius significationem habuit piscine illa quae oculis lumen praestitit caecis, ita quoque nos secundo lacrimarum baptismate purifices a delictis”.

³⁹ M. Jonson, *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 1999, s. 234.

Podsumowanie

Przedstawiony przebieg celebracji sakramentu chrztu świętego w rycie hiszpańsko-mozarabskim z uwzględnieniem kontekstu historycznego i genezy wielu obrzędów towarzyszących drodze wtajemniczenia chrześcijańskiego pozwala na uchwycenie kilku wątków szczególnie istotnych dla rytu i jego teologicznego przekazu.

Jedną z cech charakterystycznych mozarabskiej duchowości chrzcielnej jest akcent położony na walkę z szatanem i złem, która rozpoczyna się wraz z decyzją o zapisaniu się do chrztu i trwa do chwili udzielenia samego sakramentu. Jak zauważa Ferrer⁴⁰, można wskazać na analogię i powiązanie teologiczne z ważnym dla rytu hiszpańskiego przesłaniem kryjącym się za teologią męczeństwa i rolą świadków (*confesores*). Katechumen przyjmuje wsparcie duchowe w tych wewnętrznych zmaganiach, aby wyswobodzić się ostatecznie z więzów grzechu, nie tkwić w marazmie życia na wpół wyswobodzonego. Dlatego ryt hiszpański w okresie przygotowania do chrztu stawał na częste uczestnictwo katechumenów w liturgii, w czasie której zbliżali się wielokrotnie do celebransa, aby otrzymać specjalne błogosławieństwo. Wiara prowadzi do sakramentu, bez niego jest bowiem narażona na słabości. Sakrament zaś „pieczętuje” wiarę, czyniąc ją podstawą nowej egzystencji ochrzczonych.

Było to także podkreślenie dokonującej się w przyjmowanym sakramencie przemiany: z głuchego na słyszącego, z ślepego duchowego na widzącego w pełnym świetle, ze skażonego na czysty obraz Boga. A jednocześnie przekaz eucharystii rytu nie pozostawiał wątpliwości co do zobowiązania ciągłego nastrajania czy współbrzmienia między przyjętym sakramentem a wiarą. To świadomość konieczności karmienia wiary, aby osiągnęła pełnię misterium Chrystusa, w którego zostali włączeni.

⁴⁰ J. M. Ferrer Grenesche, *Curso de liturgia hispano-mozárabe...*, s. 67.

Abstrakt

Celebracja sakramentu chrztu w rycie hiszpańsko-mozarabskim, podobnie jak w pozostałych rodzinach liturgicznych, poprzedzona jest katechumenatem, do którego kandydaci byli włączani poprzez specjalny ryt w niedzielę *in vicesima*. Artykuł analizuje przebieg celebracji sakramentów wtajemniczenia wedle norm obecnych w odnowionym rycie i z odniesieniem do wcześniejszych tradycji zapisanych w hiszpańskim *Liber Ordinum* i Antyfonarzu z Leon. Podkreśla się korzenie wizygockiej praktyki pojedynczego zanurzenia w wodzie podczas udzielania sakramentów, a także sens poszczególnych obrzędów wyjaśniających, Triduum pochrzcielnego i aklamacji typowo hiszpańskich. Rozbudowana euchologia dostarcza cennych informacji na temat teologii sakramentalnej, która zdradza wpływy afrykańskie i została przekazana przez św. Grzegorza z Elwiry, św. Ildefonsa z Toledo czy św. Izydora z Sewilli. Na podkreślenie zasługuje duszpasterski wymiar procesu wtajemniczenia widoczny w rozbudowanych formułach, licznych błogosławieństwach otrzymywanych przez katechumenów oraz obrzędach sprawowanych w czasie mistagogii pochrzcielnej.

Słowa kluczowe

Ryt hiszpańsko-mozarabski; sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego; katechumenat; Izydor z Sewilli; Ildefons z Toledo; błogosławieństwa

Abstract

Baptism in the Hispanic-Mozarabic Liturgy

Celebration of the sacrament of baptism in the Hispanic-Mozarabic Rite, as in other liturgical families, was preceded by a period of the catechumenate to which the candidates were introduced by the special rite celebrated on Sunday *in vicesima*. This article analyzes the course of the celebration of the sacraments of initiation according to the norms from a revised rite and with reference to the earlier tradition reflected in the *Liber Ordinum* and Antiphony of Leon. It explains the Visigoths' practice of single immersion in water during the administration of the sacrament and various other rites, post-baptismal Triduum and acclamations typical for the Hispanic liturgy. Extensive euchology of this

rite provides valuable information on sacramental theology, which betrays the African influences (in particular the reference to St. Augustine) and has been transmitted by St. Gregory of Elvira, St. Ildefonsus of Toledo and St. Isidore of Seville. It is worth emphasizing the pastoral dimension of the process of initiation visible in complex formulas and the variety of blessings received by catechumens and rituals celebrated in post-baptismal mystagogy.

Keywords

Hispanic-Mozarabic Rite; sacrament of Christian initiation; catechumenate; Isidore of Seville; Ildefonsus of Toledo; blessings

References

- Arocena Solano F. M., *Tajemnica Pięćdziesiątnicy w Mszałe Hiszpańsko-Mozarabskim*, tłum. P. Roszak, [w:] *Veritas con Caritate – intellegentia cum Amore*, red. C. Rychlicki, I. Werbiński, Toruń 2011, s. 47–65.
- Beitia P., *Le baptême et l'initiation chrétienne en Espagne du IIIe au VIIe siècle*, Paris 2010.
- Borobio D., *La Iniciación Cristiana*, Salamanca 1996.
- Colomina Torner J., *Los textos litúrgicos trinitarios y la identidad del pueblo mozárabe en la historia*, Toledo 2000, s. 39–52 (*Anales Toledanos*, 37).
- Ferrer Grenesche J.-M., *Curso de liturgia hispano-mozárabe*, Toledo 1995.
- Ferrer Grenesche J.-M., *La iniciación cristiana y otros ritos en los rituales hispanos*, „Toletana” 16 (2007), s. 113–127.
- Godoy Fernández C., *Baptisterios hispánicos (siglos IV al VIII): arqueología y liturgia*, [w:] *Actes du XIe congrès international d'archéologie chrétienne. Lyon, Vienne, Grenoble, Genève, Aoste, 21–28 septembre 1986*, Rome 1989, s. 607–634.
- González López-Corps M., *Apuntes para la historia de la iniciación cristiana en los primeros siglos de Hispania*, „Toletana” 16 (2007), s. 67–95.
- Gonzálvez Ruiz R., *La obra de unificación litúrgica del concilio IV de Toledo*, [w:] *Hispania Gothorum. S. Ildefonso y el reino visigodo de Toledo*, Toledo 2007.
- Gros M. S., *Liturgia y legislación conciliar en la Hispania visigoda*, „Phase” 241 (2001), s. 29–45.

- Hormaeche J. M., *La pastoral de la iniciación cristiana en la España Visigoda: estudio sobre el De cognitione baptismi de san Ildefonso de Toledo*, Toledo 1983.
- Ivorra Robla A., *San Juan Bautista en el Rito Hispano-Mozárabe*, „Hispania Sacra” 62 (2010), s. 375–405.
- Jonson M., *The Rites of Christian Initiation: Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 1999.
- McConnell C., *Baptism in Visigothic Spain*, University of Notre Dame 2005.
- McWilliam J., *The Context of Spanish Adoptionism: A Review*, [w:] *Conversion and Continuity. Indigenous Christian Communities in Islamic Lands. Eighth to Eighteenth Centuries*, ed. by M. Gervers, R. Bikhazi, Toronto 1990, s. 75–88.
- Pinell J., *Liturgia hispánica*, Barcelona 1998.
- Ramis G., *Iniciación cristiana en la liturgia hispana*, Bilbao 2001.
- Ramis G., *La liturgia exequial en el rito hispano-mozárabe*, Roma 1996.
- Rivera J. F., *El adopcionismo en España, siglo VIII: historia y doctrina*, Toledo 1980.
- Rozsak P., *Mozarabowie i ich liturgia. Chrystologia rytu hiszpańsko-mozarabskiego*, Toruń 2015.
- Rubio J. P., *Introducción del rito romano y reforma de la Iglesia hispana en el siglo XI: De Sancho III el Mayor a Alfonso VI*, [w:] J. M. Magaz, N. Alvarez, *La reforma gregoriana en España*, Madrid 2011, s. 55–76.
- Sancho J., *Ritos de la infancia y la adolescencia en el antiguo rito hispánico*, Roma 1992.

KS. KAZIMIERZ PANUŚ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

kazimierz.panus@upjp2.edu.pl

„Oni torowali pierwsze drogi”. Wkład kaznodziejstwa w podwaliny kultury polskiej

Jubileusz 1050-lecia chrztu Polski zachęca do spojrzenia na różne aspekty chrystianizacji naszego kraju. Jednym z nich jest kaznodziejstwo. To poprzez nie w dużej mierze „Kościół przyniósł Polsce Chrystusa”¹. Niniejszy artykuł stawia sobie za cel ukazanie wkładu kaznodziejstwa w podwaliny kultury polskiej w pierwszym okresie chrystianizacji Polski. Przyjmując podział wprowadzony przez Jana Długosza, był to okres od chwili chrztu Mieszkowego do roku 1400. Kronikarz Królestwa Polskiego uważał bowiem słusznie, że dopiero odnowienie Akademii Krakowskiej sprawiło, że znacznie wzrosła liczba osób zdolnych do głoszenia kazań².

1. Kazania najstarszą księgą przechowywaną w Polsce

Mało kto wie, że najstarszą księgą przechowywaną w Polsce jest homiliarz pochodzący z końca VIII wieku (Ms 140). Jego posiadaniem szczyści

¹ Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św. odprawionej na placu Zwycięstwa, Warszawa 2 czerwca 1979*, [w:] tenże, *Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Kraków 2005, s. 22.

² Zob. J. Długosz, *Liber beneficiorum dioecesis cracoviensis*, t. I, Kraków 1863, s. 261–262.

się Biblioteka Kapitulna w Krakowie. Ten pergaminowy, oprawiony w skórę kodeks o wymiarach 165×228 mm, liczy 107 kart. Zapisany jest w całości jednolitym duktem jeszcze przedkarolińskim z licznymi relikami kursywy i półuncjały, kilkoma bardzo sobie bliskimi rękami. Jedynie wpis na karcie 3r, rozpoczynający się wyraźną mimo zamalowania intytulacją ARON EPS, jest młodszej, bo jedenastowiecznej ręki³. Ten wpis stał się podstawą twierdzenia, że rękopiśmienny homiliarz trafił do Krakowa w XI wieku, przywieziony przez Arona (arcy)biskupa krakowskiego w latach 1046–1059. Przybył on do Polski z Kazimierzem Odnowicielem z benedyktyńskiego opactwa w Brauweiller niedaleko Kolonii⁴.

Ten najstarszy w zbiorach polskich rękopiśmienny homiliarz zawiera 27 anonimowych kazań od adwentu do końca okresu wielkanocnego⁵. Komentują one najczęściej Ewangelię według św. Mateusza, co może oznaczać, iż sam tekst należy do łacińsko-irlandzkiej tradycji egzegetycznej, która z predylekcją komentowała tegoż ewangelistę. Tekst 27 kazań pisany jest w dwóch kolumnach po 22–23 linie każda. Kolekcję otwiera tytuł i nagłówek (karta 4–4v), od którego cały manuskrypt bierze nazwę: *Praedicationes que sancti patres tractaverunt secundum evangelium dic-tante Spiritu Santo per diversa ie(iu)nia compositas*. Kazania te czytano we wspólnocie benedyktyńskiej w ramach jej przygotowania do pracy misyjnej. Wszystkie dociekania krytyczno-erudycyjne nad pismami, które wykazują jakieś zbieżności tekstowe z zabytkiem krakowskim, prowadzą do Salzburga drugiej połowy VIII wieku, do kręgu Wirgiliusza, mnicha wspólnoty św. Piotra i arcybiskupa zmarłego w 784 roku⁶. Dekorację

³ B. Kürbis, *Aron episcopus w rękopisie z VIII wieku*, [w:] *Benedyktyni tynieccy w średniowieczu. Materiały z sesji naukowej Wawel-Tynec 13–15.10.1994*, Kraków 1995, s. 47–58; też, «*Ecclesia Christi*» w egzegezie kazań krakowskich, „*Studia Warmińskie*” 34 (1997), s. 87–109.

⁴ *Źródła kultury duchowej Krakowa*, Kraków 2007, s. 86–89.

⁵ Zob. *Kazania na różne dni postne i inne teksty z kodeksu krakowskiego 140 (43)*, oprac. B. Kürbis, M. Sobieraj, Kraków 2010 (*Monumenta Sacra Polonorum*, 4).

⁶ B. Kürbis, *Kazanie na Górze w katechezie najstarszego rękopisu katedry krakowskiej*, [w:] «*Benedyktynska praca*». *Studia historyczne ofiarowane o. Pawłowi Sczanieckiemu OSB*, Kraków 1997, s. 32.

kodeksu stanowi 26 inicjałów plecionkowych o motywach zoomorficznych i roślinnych. Na karcie 100v znajduje się jedyna całostronicowa miniatura, której tematem jest krzyż wypełniony plecionką. W polach wyznaczonych ramionami krzyża umieszczone są przedstawienia symboli czterech ewangelistów. Ta kompozycja została wpisana w dekoracyjne obramowanie wypełnionym ornamentem plecionkowym⁷.

2. Ewangelizacja metodą *verbo et exemplo*

Przybyli do nas kaznodzieje pochodzili przede wszystkim z Cesarstwa Rzymskiego, Czech, Francji i Italii. Pracowali oni przy pierwszym biskupie Polski Jordanie (zm. ok. 984), wywodzącym się z któregoś z krajów romańskich, i jego następcy biskupie Ungerze pochodzącym z Saksonii lub Turyngii. Z chwilą utworzenia w roku 1000 metropolii gnieźnieńskiej arcybiskupem został Radzim Gaudenty, przyrodni brat św. Wojciecha, a biskupami trzech powstałych wówczas diecezji również osoby pochodzenia obcego: Reinbern w Kołobrzegu, Poppon w Krakowie i Jan we Wrocławiu. Ich następcy często też byli obcokrajowcami, by wymienić tylko Aarona i Lamberta III z archidiecezji kolońskiej oraz Baldwina i Maurusa z północnej Francji. Tworzyli oni w owym czasie elitę umysłową społeczeństwa.

Nie zachował się materiał dowodowy służący rekonstrukcji scenariusza polskiego kazania średniowiecznego. Z okrucich informacji rozsiaanych po różnorodnych źródłach wynika, że pierwsze kazania na ziemiach polskich były wygłaszane pod gołym niebem, zazwyczaj w miejscu większych skupisk ludności. Żywoty św. Wojciecha (*Vita prior* i *Vita alterior*)⁸ podają, że przemawiał on na targowiskach, a podczas podróży misyjnych

⁷ M. Sobieraj, *Dekoracja malarska karolińskiego rękopisu w Bibliotece Kapitulnej na Wawelu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historii Sztuki” 9 (1976) nr 12, s. 9–56; M. Straszewicz, *Homiliarze polskie*, [w:] *Encyklopedia katolicka* t. 6, Lublin 1993, s. 1180.

⁸ Zob. H. Chłopocka, *O żywotach św. Wojciecha*, [w:] *W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, red. nauk. J. A. Spież, Kraków 1997, s. 28.

– na placach wiecowych. Ta naturalna sceneria połączona z obecnością wielu różnych osób towarzyszących misjonarzowi, głównie chroniącej go drużyny rycerskiej, stwarzała dodatkowe bodźce dla odbioru żywego słowa. Po przeprowadzonym w danej miejscowości lub okręgu kilkutygodniowym przygotowaniu misjonarze odbierali od słuchaczy słowne wyrzeczenie się dawnych bóstw i wierzeń (*abrenuntiatio diaboli*) oraz wyznanie wiary chrześcijańskiej (*confessio fidei*), po czym udzielali im chrztu świętego⁹. Nieznane są metody i techniki przekonywania pogan nawracanych przez pierwszych kaznodziejów. Z *Kazań gnieźnieńskich* i innych wynika, że formą adresatywną stosowaną powszechnie w kaznodziejstwie do ludu był zwrot: „Dziatki miłe”. Tego typu bezpośrednie odniesienia do słuchaczy służyły nawiązaniu bliskiego, serdecznego kontaktu i skłonieniu ich do recepcji głoszonego słowa.

Przyjęcie chrześcijaństwa w Polsce dokonywało się dobrowolnie. Piszący w ciepłych słowach o pracy misyjnej biskupa gnieźnieńskiego Jordana kronikarz niemiecki Thietmar z Merseburga zaznacza, że po chrzcie Mieszka biskupowi udało się nakłonić jego otoczenie „słowem i czynem do uprawiania winnicy Pańskiej”¹⁰. Warto podkreślić to sformułowanie: „nakłonił ich słowem i czynem” (*verbo et exemplo*), gdyż wskazuje ono, że akcja misyjna biskupa Jordana prowadzona była metodą nauczania i przekonywania, a więc metodą praktykowaną już przez pierwsze pokolenia apostołów, nie zaś metodą przymusu – *compelle intrare*¹¹, w której miecz wyprzedzał krzyż.

⁹ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2016, s. 116.

¹⁰ *Kronika Thietmara*, przeł. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953, s. 222.

¹¹ W IV wieku, od czasu, gdy religia chrześcijańska stała się panującą w imperium rzymskim, a państwo wspierało ją swoim „ramieniem świeckim” (*brachium saeculare*), wykształciła się druga doktryna misyjna (obok metody nauczania i przekonywania słowem i przykładem) nawiązująca do ewangelicznych słów Pana zapraszającego poprzez swego sługę na ucztę: „Wyjdź na drogi [...] i zmuszaj do wejścia, aby dom mój był wypełniony” (Łk 14, 23). Już św. Augustyn, zwalczając heretyków, uznał słuszne przywrócenie ich na łono Kościoła z użyciem przymusu: *compelle intrare*. Od tej chwili obie te doktryny występowały w działalności misyjnej Kościoła, znajdując swoich rzeczników w praktycznym zastosowaniu, np. w krzyżackiej misji w Prusach. Por. H. D. Kahl, *Compelle*

Przyjęcie chrześcijaństwa przez pogan nie było zwykłą zmianą wyznania, zastąpieniem jednego boga (czy bogów) innym – chrześcijańskim, lecz ogromną, rewolucyjną przemianą całego systemu dotychczasowych wierzeń i wartości, jakim hołdowali od pokoleń, i jaki na ogół odpowiadał ich potrzebom i oczekiwaniom. O powodzeniu misji chrystianizacyjnej w dużej mierze decydowała komunikatywność nauczania w języku narodowym.

Istnieją dowody, że duchowni niemieccy, włoscy czy nawet czescy przygotowujący się do pracy misyjnej uczyli się najpierw języka polskiego. Według tradycji biskup praski Wojciech, udając się na dwór księcia Bolesława Chrobrego, swobodnie nauczał w Krakowie. Otto z Bambergu (według świadectwa Ebbona) biegle opanował język polski na dworze Władysława Hermana. Bruno z Kwerfurtu wspomina o przygotowaniach językowych włoskich zakonników: Benedykta i Jana udających się w 1001 roku do Polski, skąd mieli wyprawiać się w celach misyjnych śladami św. Wojciecha¹². Jeśli kaznodzieja nie potrafił głosić w języku ludu, posługiwał się tłumaczami.

Poziom wygłaszanych kazań i ich częstotliwość zależały od wielu czynników. Dużą rolę w kształtowaniu kręgu umysłowego odegrał dwór Piastów, który od czasów Kazimierza Odnowiciela obrał Wawel za swoją główną siedzibę. Przyciągał on ludzi wykształconych, którzy wspomagali swoją wiedzą kolejnych władców w rządzeniu państwem. Wykształceni książęta, jak Kazimierz Odnowiciel i Kazimierz Sprawiedliwy, czynili z dworu krakowskiego promieniujący ośrodek kultury umysłowej¹³. Rodziło to zapotrzebowanie

intrare. Die Wendenpolitik des Bruns von Querfurt im Lichte des hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts, [w:] Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalter, hrsg. von H. Beumann, Darmstadt 1963, s. 177–274; G. Labuda, Inspiracje misyjne Kościoła magdeburgskiego w działalności chrystianizacyjnej św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu, [w:] Chrześcijańskie korzenie – misjonarze, święci, rycerze zakonnici, red. S. Sterna-Wachowiak, Poznań 1997, s. 35–50.

¹² T. Michałowska, *Literatura polskiego średniowiecza*, Warszawa 2001, s. 427.

¹³ Zob. M. Plezia, *Dzieje środowiska umysłowego w Krakowie przed założeniem uniwersytetu*, [w:] tenże, *Od Arystotelesa do «Złotej Legendy»*, Warszawa 1958, s. 408–429; W. Korta, *Rola kulturalna średniowiecznej kancelarii*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii*, Wrocław 1968, s. 63–78.

na wysokiej jakości kazania, wzmacniało też – w przypadku duchownych – miejscowe środowisko kaznodziejskie wybitnymi osobistościami. Poziom i częstotliwość wygłaszanych kazań zależał także od rangi kościoła, a więc czy była to katedra, kolegiata, kościół miejski, wiejski czy zakonny, odległości od miast i środowisk szkolnych. Im bliżej siedziby biskupa, tym chryścianizacja, a tym samym kaznodziejstwo stało na wyższym poziomie¹⁴.

Kazanie oddziaływało na wszystkie warstwy społeczne. Słuchał go król i książę, uczone i prostak, mieszczanin i chłop, bogaty i żebrak. Dla ogromnej większości Polaków było ono jedynym źródłem wiary i inspiracji do życia chrześcijańskiego¹⁵.

3. Zapoczątkowanie polskiego języka literackiego

Przekazując słowo zbawienia na ziemiach polskich pierwsi kaznodzieje musieli się zmierzyć z wieloma przeszkodami. Jedną z nich była trudność wyrażenia skomplikowanych prawd wiary chrześcijańskiej w ubogim w słownictwo i surowym języku, którym posługiwał się lud. Szczególnie dotkliwie odczuwano to w początkowej fazie chrystianizacji Polski, gdy brakowało nie tylko misjonarzy słowiańskiego pochodzenia, lecz także terminologii ułatwiającej porozumienie między kaznodziejami i katechumenami, gotowych tekstów modlitw i przekładów Pisma Świętego na język polski. Pierwsi kaznodzieje musieli wykuć podstawowe pojęcia religijne, przy pomocy których otwierali horyzonty wiary u swych niepiśmiennych słuchaczy. Pokonując wielkie trudności w zakresie słownictwa i ortografii, zapoczątkowali oni powstawanie polskiego języka literackiego¹⁶.

O stopniu trudności, z jakimi borykali się ci kaznodzieje z pierwszych wieków chrześcijaństwa w Polsce świadczy uwaga odnotowana w jednym z rękopisów zachowanych w Bibliotece Jagiellońskiej. Nieznany

¹⁴ J. Wolny, *Linie rozwojowe kaznodziejstwa w Kościele zachodnim*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, Lublin 1974, s. 296.

¹⁵ J. Pasierb, *Miejsce kaznodziejstwa w kulturze polskiej*, [w:] *tenże, Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 92.

¹⁶ J. Wolny, *Linie rozwojowe...*, dz. cyt., s. 275.

kaznodzieja stwierdza w niej, że jakkolwiek nie jest łatwo ująć myśl w kazaniu łacińskim, to jednak znacznie trudniej jest wyrazić ją w kazaniu głoszonym w języku ludu¹⁷.

Jest coś paradoksalnego – podkreśla ks. prof. Janusz Stanisław Pasierb (zm. 1993) – w fakcie, że łaciński, międzynarodowy i ponadnarodowy Kościół stał się doskonałym propagatorem polskości. Dzięki niemu bowiem dokonała się promocja języka polskiego: z mówionego języka analfabetów do rangi prymitywnego początkowo języka literackiego¹⁸. Właśnie chrześcijaństwo postawiło przed tym ubogim i surowym językiem ogromne, trudne, ale niesłychanie pobudzające zadanie: wyrażenia w sposób zrozumiały dla szerokiego ogółu skomplikowanych treści religijnych. Kazania spisywane po łacinie, glosowano i wygłaszano jednak po polsku¹⁹.

Ma więc pełną rację prof. Aleksander Brückner, gdy stwierdza z uznaniem, że z tej gleby, „niby z ziarna gorczycznego, wyrosło olbrzymie drzewo naszej literatury narodowej; tu łamano się najpierw z trudnościami języka i pisowni, korzystano z dawniejszych zasobów obcych, tworzone język literacki. Szło to dosyć powoli; nieraz cofano się widocznie, ale postępu nie zaprzeczymy. Zasługa utworzenia piśmiennictwa krajowego to nie zasługa Reja czy Kochanowskiego, zasługa to tych skromnych, najczęściej nie nazwanych wcale kaznodziei i spowiedników, mistrzów i żaków; oni torowali pierwsze drogi”²⁰.

4. Treść pierwszych kazań

Chryścianizację zaczynano od pamięciowego opanowania i wykładu dwóch głównych modlitw: *Symbolu apostołskiego* i *Ojcze nasz*. Te dwa teksty, uznane za *fundamenta fidei christianae*, zawierały minimum

¹⁷ Biblioteka Jagiellońska rkps 188, f. CCI: „Difficilius tamen est concepta exprimere per sermonem, sed difficilimum est aliquid dicere in vulgari sermone”.

¹⁸ J. Pasierb, *Miejsce kaznodziejstwa w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 95–96.

¹⁹ A. Brückner, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 1, Warszawa 1902, s. 5–9.

²⁰ Tenże, *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 3: *Legends i modlitewniki*, Warszawa 1904, s. 185.

doktryny chrześcijańskiej, jaką zobowiązany był poznać i zachować w pamięci każdy chrześcijanin²¹. Ucząc i wyjaśniając *Credo*, mówiono o Bogu Stwórcy, Jezusie Chrystusie Zbawicielu, Duchu Świętym, zbawieniu, nieśmiertelności duszy, zmartwychwstaniu i życiu wiecznym. Z kolei wykładając *Pater noster* wskazywano, o co należy prosić Boga. Do tego zestawu tekstów uczonych na pamięć dołączano jeszcze dekalog i modlitwę do Matki Najświętszej *Zdrowaś Maryja*. Realizowano w ten sposób model ewangelizacji sięgający czasów karolińskich²².

Gall Anonim (zm. po 1116), autor *Kroniki polskiej*, wspomina, że po kościołach czytano także żywoty świętych i martyrologium. Wielką pomocą w przekazie prawd wiary spełniały również pieśni religijne, które utrwały katechezę ustną i zapisywały się w pamięci słuchaczy. Najślawniejsza z nich *Bogurodzica*, niegdyś błędnie przypisywana św. Wojciechowi, powstała w XIII lub w XIV stuleciu i odegrała ogromną rolę katechizacyjną. Jakub Wujek nazywa ją „starym katechizmem polskim”, a Długosz pieśnią ojczystą (*carmen patrium*).

Jeśli chodzi o wykład moralności chrześcijańskiej, to skupiał się on na cnotach, które należało praktykować i na wadach, których trzeba było unikać. Kładziono przy tym duży nacisk na praktykę dzieł miłosierdzia i zachowywanie przykazań. O tym, że dziesięcioro przykazań Bożych należeć musiało do tekstów najczęściej omawianych w Kościele polskim, świadczy także fakt, że słowo „kaznodzieja” oznaczało w języku staropolskim duchownego, który głosi przykazania²³. Dekalog wraz z modlitwami codziennymi należał przypuszczalnie do pierwszych tekstów przekładanych na język polski. Trudno bowiem sobie wyobrazić bez niego jakąkolwiek działalność kaznodziejską i katechetyczną.

Wyliczania uczynków ciała, jak też owoców Ducha Świętego i cnót dokonywano według Listu św. Pawła do Galatów (Ga 5, 19–24). Także

²¹ K. Panuś, *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007, s. 101.

²² J. Wolny, *Tematy z nauczania religijnego w pierwszym okresie chrystianizacji Polski*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1973, s. 193; S. Bylina, *Kazania w Polsce średniowiecznej*, „Kieleckie Studia Historyczne” 10 (1992), s. 23–27; K. Ożóg, dz. cyt., s. 116.

²³ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 224; F. Sławski, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 2, Kraków 1952, s. 112–113.

7 grzechów głównych koniecznych do uniknięcia i 7 uczynków miłosierdzia, które należało praktykować, weszły w krąg zasadniczych tematów kaznodziejskich. Walcząc z obyczajowością pogańską, kaznodzieje starali się wyeliminować z życia ochrzczonych poligamię, zabijanie niemowląt, pogański obrządek pogrzebowy oraz inne praktyki społeczne uznawane za barbarzyńskie i przeciwne chrześcijaństwu²⁴.

Te tematy nauczania religijnego z pierwszego okresu chrystianizacji Polski zmieniały się bardzo wolno. W XIII wieku wciąż najczęściej zamiast kazania wykładano po polsku podstawowe modlitwy, a tylko zdolniejszych kaznodziejów synody zachęcały do wykładania Ewangelii z zastosowaniem moralnym²⁵. W swej praktyce kaznodziejskiej posługiwali się oni zbiorami łacińskich kazań sprowadzonymi z Zachodu, zwłaszcza z Francji²⁶. Były to kolekcje: *sermones de tempore* (*sermones dominicales*) – na niedziele i święta Pańskie, oraz *sermones de sanctis* (*sermones festi- vales*) – kazania o świętych czczonych w roku liturgicznym²⁷.

Postanowienia IV Soboru Laterańskiego z 1215 roku, zawierające doniosły program chrystianizacji masowej poprzez kazania i spowiedź, sprawiły, że do grupy tekstów uczonych na pamięć weszła jeszcze recytacja *Confiteor*. W Polsce wprowadził ją synod łęczycki w 1287 roku. Incipit tej spowiedzi powszechnej *Kaję się Bogu* jest jednym z najstarszych i najpiękniejszych zdań zapisanych w języku polskim. Jeśli przyjmie się, że pierwszym polskim zdaniem jest „Daj, *ać ja pobruszę, a ty poczywaj” zapisane w *Księdze henrykowskiej* w 1270 roku, to *Kaję się Bogu* zostało umieszczone w *Kodeksie dyplomatycznym Wielkopolski* zaledwie 15 lat później²⁸.

²⁴ K. Ożóg, 966. *Chrzest Polski*, dz. cyt., s. 116.

²⁵ T. Lewandowski, *W poszukiwaniu tożsamości polskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Szkice o teologii polskiej*, pod red. S. C. Napiórkowskiego, Poznań 1988, s. 79.

²⁶ S. Bylina, *Kazania w Polsce średniowiecznej*, dz. cyt., s. 13–14.

²⁷ Ich szczegółowy wykaz zob. J. B. Schneyer, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, Münster 1971 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 43).

²⁸ L. Bednarczuk, *Najstarsze polskie słowa. Słownik chronologiczny języka polskiego do końca XIII wieku*, [w:] *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 17.

5. Szata łacińska – jądro polskie

Każdy kaznodzieja wędrowny starał się posiadać własny zbiór kazań łacińskich, którym posługiwał się w razie potrzeby. Pierwsze zapisane słowa polskie to glosy umieszczone na marginesie lub między werse-
tami tekstu łacińskiego. W ten sposób kaznodzieje starali się utrwalić formę, której nie rozumieli lub bali się zapomnieć. Tych glos nie ma zbyt wiele²⁹.

Początki rodzimej twórczości kaznodziejskiej na ziemiach polskich przypadają na przełom XIII i XIV wieku. O ile wątpliwości budzi zaliczanie do niej wcześniejszego zbioru kazań dominikanina Marcina z Opawy (Martinus Polonus, zm. 1279) powstałego poza granicami Polski i niefunkcjonującego na jej terenach, o tyle jest z nią ściśle związana działalność Peregryna z Opolą (zm. po 1333). Ten śląski dominikanin w latach 1297–1304 zredagował po łacinie zbiór kazań obejmujący dwa cykle kalendarzowe: *de tempore* i *de sanctis*. Była to zapewne odpowiedź na zachętę arcybiskupa Jakuba Świnki. Wzywał on bardziej wykształconych księży, by nie tylko głosili, ale także spisywali kazania, które mogłyby później służyć pomocą innym kaznodziejom. W kolekcji *de sanctis* Peregryna znajdują się pierwsze znane kazania o polskich świętych: Stanisławie, Wojciechu i Jadwidze Śląskiej³⁰. Łacińskie kazania Peregryna odznaczają się nie tylko poprawną teologicznie treścią i celnością kaznodziejskich przykładów, ale też piękną formą literacką. Można do nich odnieść słowa prof. Aleksandra Brücknera (1856–1939), który w obrazowy sposób pisał, iż „szata łacińska tych kazań to tylko twarda łupina kryjąca smaczne jądro polskie”³¹.

²⁹ Wykaz pojedynczych polskich słów zapisanych do końca XIII wieku zajmuje Leszkowi Bednarczukowi zaledwie 3 strony. Zob. tenże, *Najstarsze polskie słowa...*, dz. cyt., s. 27–29.

³⁰ K. Panuś, *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005, s. 14–15.

³¹ Cyt. za: A. Borowski, *Aleksander Brückner, [w:] Nieśmiertelni: Krypta Zasłużonych na Skałce*, pod red. F. Ziejki, Kraków 2010, s. 421.

6. Kazania pierwszymi tekstami literackimi w języku polskim

Pierwszymi tekstami literackimi w języku polskim były kazania. Najstarsze z nich *Kazania świętokrzyskie* pochodzą z początku XIV stulecia i mają fundamentalne znaczenie dla dziejów polskiego języka i piśmiennictwa. Odkrył je 25 marca 1890 roku wspomniany już profesor Aleksander Brückner w Cesarskiej Bibliotece Publicznej w Petersburgu w postaci paszków pergaminowych użytych przez intrologatora do wzmocnienia oprawy łacińskiego kodeksu Lat. I Q.281 z tekstami Nowego Testamentu³². Udało się z nich odtworzyć całe kazanie o świętej Katarzynie (II) oraz różnej wielkości fragmenty pięciu innych kazań: *Na dzień św. Michała* (I), *Na dzień św. Mikołaja* (III), *Na Narodzenie Pańskie* (IV) *Na Objawienie Pańskie* (V), *Na Oczyszczenie Najświętszej Marii Panny* (VI). Brückner nazwał je świętokrzyskimi, gdyż kodeks, z którego te paski zostały wyjęte, pochodził z biblioteki benedyktyńskiego klasztoru Świętego Krzyża na Łysej Górze w Kieleckiem, skąd zostały zrabowane przez zaborcę rosyjskiego³³. Ten najstarszy zabytek artystycznej prozy polskiej należał do większego nieznanego dziś zbioru kazań o świętych. Prawdopodobnie nie dowiemy się nigdy, ile on liczył kazań. Co więcej, *Kazania świętokrzyskie* są niewątpliwie kopią wcześniejszego, trzynastowiecznego rękopisu³⁴.

W dotychczasowych badaniach nad *Kazaniami świętokrzyskimi* uwaga skoncentrowana była przede wszystkim na fragmentach polskich. W wielu opracowaniach obecność łacińskich partii w tekście była zupełnie pomijana lub marginalizowana. Czynią to dopiero badania podjęte w ostatnim czasie. Dowodzą one, że w *Kazaniach świętokrzyskich* tekst polski i łaciński przenikają się i uzupełniają³⁵. Nie przeczy to niezwykłości

³² W. Wydra, *Wokół fenomenu „Kazań świętokrzyskich”*, [w:] *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, pod red. P. Stępnia, Warszawa 2009, s. 45.

³³ I. Winiarska-Górska, *Z dziejów badań nad „Kazaniami świętokrzyskimi”*, [w:] *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja*, dz. cyt. s. 16.

³⁴ W. Wydra, *Wokół fenomenu „Kazań świętokrzyskich”*, dz. cyt., s. 46.

³⁵ T. Mika, *„Kazania świętokrzyskie” – od rękopisu do zrozumienia tekstu*, Poznań 2012, s. 54.

tych kazań. Warto bowiem pamiętać, że w początkach XIII wieku, kiedy to prawdopodobnie powstał oryginał zbioru, nawet popularne homilie dla wiernych były zapisywane wyłącznie po łacinie. Język polski pojawiał się tylko w akcie mowy. Tymczasem w *Kazaniach świętokrzyskich* zarówno dobór materii kaznodziejskiej, jak intelektualizm jej ujęcia oraz abstrakcyjno-erudycyjny tok wykładu, przy jednoczesnym ograniczeniu elementu narracyjno-obrazowego świadczą wymownie o tym, iż pisarz świadomie tworzył dzieło elitarne, adresowane do uczonego audytorium odznaczającego się dużą wrażliwością artystyczną³⁶.

Współczesny stan wiedzy o rozwoju polskiej prozy kaznodziejskiej pozwala usytuować na drugim chronologicznie miejscu po *Kazaniach świętokrzyskich* 10 polskich homilii nazwanych od miejsca przechowania – Biblioteki Katedralnej w Gnieźnie – *Kazaniami gnieźnieńskimi*. Zostały napisane na początku XV wieku, zapewne krótko po roku 1409. Oprócz wspomnianych już 10 kazań w języku polskim rękopis ten zawiera 95 kazań w języku łacińskim oraz kilka wyjątków z *Legenda aurea* bł. Jakuba z Voragine³⁷.

Pośród kazań polskich cztery są na Boże Narodzenie, dwa o św. Janie Ewangelistcie i po jednym o świętych: Janie Chrzcicielu, Marii Magdalenie, Wawrzyńcu i Bartłomieju. Kazania te reprezentują popularny nurt wymowy kościelnej dostosowany do możliwości intelektualnych i potrzeb duchowych słuchaczy niewykształconych. Przyświeca im właściwa dla kazań głoszonych do ludu troska o prostotę treści, unikanie zawilosci teologicznych oraz retorycznej ozdobności stylu. Jedynie *Kazanie o św. Bartłomieju* ułożone zostało według rygorów *artis praedicandi*, ale i ono wolne jest od uczonego balastu cytatów, często wypełniających znaczną część kazań średniowiecznych³⁸.

Trzecim cennym zabytkiem średniowiecznego kaznodziejstwa w języku polskim, na który warto zwrócić uwagę, jest *Kazanie na dzień Wszech Świętych*. Zostało ono zapisane na kartach 220v–226v powstałego około połowy XV wieku kodeksu Biblioteki Kapitulnej w Pradze, zawierającego łacińskie kazania i traktaty teologiczne. Kazanie polskie jest obszernym wykładem

³⁶ Tamże, s. 27–33.

³⁷ *Kazania gnieźnieńskie. Podobizna, transliteracja, transkrypcja*, wyd. S. Vrtel-Wierczyński, Poznań 1953.

³⁸ S. Bylina, *Kazania w Polsce średniowiecznej*, dz. cyt., s. 16–17.

przeznaczonego na uroczystość Wszystkich Świętych fragmentu Ewangelii według św. Mateusza (5, 1–12), zawierającego osiem błogosławieństw³⁹.

7. Kaznodziejstwo kształtuje polską religijność pasyjną, maryjną i hagiograficzną

Od chwili przyjęcia chrześcijaństwa kaznodziejstwo miało ogromny wpływ na kształtowanie się religijności polskiej. Jest w niej wyraźnie obecny nurt chrystologiczny z dominującym rysem pasyjnym. Znany badacz filozofii i myśli współczesnej Józef Maria Bocheński OP (zm. 1995) przyznawał, że zapatrzony w duchowe i intelektualne dokonania Kościoła francuskiego w ślad za innymi nie dostrzegął istnienia specyficznego katolicyzmu polskiego. W młodości – jak sam pisze – „chciał zastąpić «grubiański zabobon polski» przez cywilizacyjną religijność Gallów. Zrozumienie, że się mylił, zawdzięcza przypadkowi, odkryciu, że figury tzw. Chrystusa frasośliwego istnieją na całym obszarze Rzeczypospolitej i tylko na nim”⁴⁰.

Przedmiotem „przypadkowego odkrycia” ojca Bocheńskiego był nie tyle fenomen z zakresu historii sztuki sakralnej, jakim są figury Chrystusa frasośliwego, ile wyrażająca się w nich pobożność pasyjna. W jej centrum znajduje się osoba Chrystusa, i to ukrzyżowanego (por. 1 Kor 1, 23), manifestującego swoje człowieczeństwo poprzez cierpienie i przez to szczególnie bliskiego człowiekowi⁴¹. Tę pobożność pasyjną głoszono w kazaniach od zarania chrześcijaństwa. Wiele też mówi o tym fakt, że najstarszym polskim sanktuarium – na długo przed Jasną Górą – był Święty Krzyż w Górach Świętokrzyskich, do którego pielgrzymowali Piastowie i Jagiellonowie. Kaznodziejstwo pasyjne, przybliżające Chrystusa Ukrzyżowanego i kontemplujące Jego Mękę

³⁹ R. Mazurkiewicz, P. Stepień, *Źródła i konteksty „Kazania praskiego”*, [w:] *Amoenitates vel lepores philologiae*, dz. cyt., s. 202–221.

⁴⁰ J. M. Bocheński, *Co to znaczy być Polakiem?*, [w:] tenże, *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993, s. 105–106.

⁴¹ W. Pawlak, *Bł. Stanisław Papczyński wśród barokowych kaznodziejów*, [w:] *Błogosławiony Stanisław Papczyński, Pisma pasyjne*, Warszawa 2008, s. 15.

podjętą dla nas i dla naszego zbawienia, dotyczyło spraw najbliższych człowiekowi, takich jak życie, ból, cierpienie, śmierć oraz perspektywa szczęśliwego życia wiecznego. Stąd też brała się jego doniosłość.

Obok Jezusa Chrystusa, jedyne Pośrednika między Bogiem a ludźmi, szczególnym rysem religijności polskiej jest cześć oddawana Maryi, Matce Pana. Opiewa ją *carmen patrium* – najstarsza pieśń maryjna *Bogurodzica*, ale także niezliczone kazania maryjne. Wyjaśniały one na różne sposoby „zarówno oficjalnie zatwierdzone przez Kościół prawdy dogmatyczne (*Theotokos* – Boże macierzyństwo, niepokalane poczęcie, wniebowzięcie), jak i ugruntowane w tradycji prawdy teologiczne (pośrednictwo, współudział w odkupieniu, macierzyństwo duchowe), coraz bardziej zróżnicowane jej godności, tytuły i funkcje (m.in. Matka miłosierdzia, Matka łaski Bożej, Królowa nieba i ziemi, Matka Kościoła, Matka pocieszenia, patronka poszczególnych zakonów i bractw, patronka dobrej śmierci, królowa Polski), kult «naśladowczy» jej cnót i przymiotów (świętość, niewinność, czystość, pokora, łaskawość, piękno), wreszcie rozmaite rodzaje nabożeństw i praktyk dewocyjnych (modlitwy, pieśni, antyfony, litanie, różaniec, szkaplerz, pasek)⁴². „Zestaw i hierarchia motywów teologicznych w polskich kazaniach maryjnych aż do naszych czasów nie odbiega w sposób zasadniczy od modelu ukształtowanego w kaznodziejstwie średniowiecznym⁴³. Czołowe miejsca wśród „racji kultu” Najświętszej Maryi Panny zajmują nadal macierzyństwo, dziewictwo, pośrednictwo, świętość i współodkupienie.

Za najwyższych orędowników grzesznej ludzkości u Boga uznawano nie tylko Bogarodzicę, „błogosławioną między niewiastami” (Łk 1, 42), ale i św. Jana Chrzciciela, „największego między narodzonymi z niewiast” (Łk 7, 28). Wraz z Chrystusem stanowią oni triadę najważniejszych postaci w historii zbawienia, tzw. *déesis*⁴⁴.

⁴² R. Mazurkiewicz, K. Panuś, *Wprowadzenie*, [w:] *Kazania maryjne*, wyd. i oprac. R. Mazurkiewicz, K. Panuś, Kraków 2014, s. 12 (Kazania w Kulturze Polskiej. Edycja Kolekcji Tematycznych, 1).

⁴³ J. Wojtkowski, *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, „Studia Warmińskie” 3 (1966), s. 293–297.

⁴⁴ R. Mazurkiewicz, *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzciciela w kulturze średniowiecznej*, Kraków 2012, s. 285.

Kaznodziejstwo polskie propagowało także ważny dla religijności polskiej kult wielu innych świętych. Wygłaszane po polsku *sermones de sanctis* przybliżały wiernym szczegóły życia osób otaczanych instytucjonalnym kultem, rozwijały zbiorową wyobraźnię, przesycając ją poprzez *miracula* elementami cudowności, wyjaśniając religijny sens ubóstwa i ascezy oraz męczeństwa za wiarę. Materiał żywotopisarski napływał do Polski wraz z popularnymi w całym świecie zachodniochrześcijańskim zbiorami hagiograficznymi⁴⁵. Do najbardziej znanych i cieszących się ogromną popularnością już od końca XIII wieku należała *Legenda aurea* bł. Jakuba z Voragine OP, uzupełniana żywotami świętych narodowych, przede wszystkim Wojciecha, Florianiana, Stanisława, Wacława i Jadwigi⁴⁶.

8. Kaznodziejstwo buduje polską świadomość i obyczajowość chrześcijańską

Kolejnym rysem religijności polskiej jest jej nastawienie praktyczne i społeczne. Jak podkreśla wspomniany już historyk i znawca kultury ks. Janusz Stanisław Pasierb, widać to nawet na przykładzie sakramentu pokuty, gdyż jako uczynki pokutne zadawano często budowę dróg, szpitala lub mostu⁴⁷. Tak samo praktyczne jest polskie kaznodziejstwo. Ziarno słowa Bożego zasiane w kazaniu miało wydawać dobre żniwo w codziennym życiu. Niezaprzeczalna oryginalność polskiego kaznodziejstwa leży więc w powiązaniu przekazywanych treści z rodzimą problematyką, z uwzględnieniem życia narodu.

Polskie kaznodziejstwo średniowieczne budowało świadomość chrześcijańską, walcząc z wszelkimi przejawami pogaństwa: potępiając bóstwa, ich kult, występując ostro przeciw tańcom i widowiskom, zabobonom

⁴⁵ T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1997, s. 631.

⁴⁶ M. Plezia, *Wstęp*, [w:] Jakub de Voragine, *Złota legenda*, przeł. J. Pleziowa, Warszawa 1955, s. L–LI.

⁴⁷ J. S. Pasierb, *Miejsce kaznodziejstwa w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 97.

i przesądom⁴⁸. Co więcej, ta namiętna polemika ocaliła często od zapomnienia to, co zwalczała. Stąd też obok wykopalisk kaznodziejstwo pozostaje wciąż cennym źródłem do poznania przedchrześcijańskiej przeszłości ziem polskich⁴⁹. Kształtując duchowe oblicze swoich czasów, ambona średniowieczna nie szczędziła słów krytyki wszystkich warstw społecznych, nie wyłączając także duchowieństwa.

9. „Ten stary dąb [ojczysty] tak urósł...”

Podsumowując, należy stwierdzić, że rola polskiego kaznodziejstwa w chrystianizacji Polski jest ogromna. Pierwsi kaznodzieje w ubogim i surowym języku pogan wykuwali pojęcia, przy pomocy których przekazywali w sposób zrozumiały dla szerokiego ogółu skomplikowane treści religii Chrystusowej. Łaciński i ponadnarodowy Kościół stał się doskonałym propagatorem polskości. Dzięki niemu dokonała się bowiem promocja języka polskiego: z mówionego języka analfabetów do rangi prymitywnego początkowo języka literackiego. Kazania zawiera najstarsza rękopiśmienna księga przechowywana w Polsce. Co więcej, także najstarsze zabytki artystycznej prozy polskiej to *Kazania świętokrzyskie*, *Kazania gnieźnieńskie* i *Kazanie na dzień Wszech Świętych*.

„Kościół przyniósł Polsce Chrystusa – to znaczy klucz do rozumienia tej wielkiej i podstawowej rzeczywistości, jaką jest człowiek” – podkreślił św. Jan Paweł II. Dzięki temu zmieniało się oblicze tej ziemi. Kaznodziejstwo polskie, także to najstarsze, jest zwierciadłem życia religijnego i narodowego, świadectwem dynamicznym, mówiącym o przemianie polegającej na łagodzeniu obyczajów i cywilizowaniu. Jest to kaznodziejstwo na wskroś praktyczne i moralizatorskie. Trwałym jego dziedzictwem jest też uczuciowość, działanie na wyobraźnię i wiele ludzkiego ciepła, związane go z kultem człowieczeństwa Chrystusa, jego Matki i świętych. Te cechy nadal są obecne w religijności polskiej i ją kształtują.

⁴⁸ M. Kowalczykówna, *Tańce i zabawy w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 34–35 (1984–1985), s. 71–89.

⁴⁹ J. Pasierb, *Miejsce kaznodziejstwa w kulturze polskiej*, dz. cyt., s. 94.

Ziarno zasiane przez pierwsze pokolenia kaznodziejów wydawało i wciąż wydaje dorodne owoce, gdyż jak podkreślał już ks. Piotr Skarga SJ, „ten stary dąb [ojczysty] tak urósł, a wiatr go żaden nie obalił, bo korzeń jego jest Chrystus i kapłani jego, i nabożeństwo ku Bogu katolickie”⁵⁰.

Abstrakt

Wpływ kaznodziejstwa na religijność polską i kulturę narodową jest ogromny. Kazanie docierało do wszystkich warstw społecznych. Słuchał go król, uczonec i prostak, mieszczanin i chłop, bogaty i żebrak. Dla ogromnej większości Polaków było ono jedynym źródłem wiary i inspiracji do życia chrześcijańskiego. Pierwsi kaznodzieje ograniczali się w swoim przekazie do recytowania i prostego wykładu: *Credo*, dekalogu, Modlitwy Pańskiej i *Zdrowaś, Maryja*. Oddali nieocenione usługi w kształtowaniu polskiego języka religijnego i literackiego. Poziom wygłaszanych kazań i ich częstotliwość zależała od rangi kościoła (katedra, kolegiata, kościół miejski, wiejski, zakonny), odległości od miast i środowisk szkolnych. Czytano żywoty świętych i martyrologium. Wielką pomocą w przekazie wiary służyły pieśni religijne (doniosła rola *carmen patrum – Bogurodzicy*), które utrwały katechezę ustną i zapisywały się w pamięci słuchaczy. W wykładzie moralności chrześcijańskiej skupiano się na cnotach, o które należało zabiegać, i na wadach, których trzeba było unikać; kładziono nacisk na praktykę dzieł miłosierdzia i zachowywanie przykazań; kształtowano kult człowieczeństwa Chrystusa, Jego Matki i świętych.

Słowa kluczowe

Kaznodziejstwo; kultura polska; chrystianizacja; Polski; pierwsi kaznodzieje; pierwsze kazania w języku polskim

⁵⁰ P. Skarga, *Kazania czwarte: O trzeciej chorobie Rzeczypospolitej, która jest naruszenie religii katolickiej przez zarazę heretycką*, [w:] tenże, „*Kazania sejmowe*” i „*Wzywanie do pokuty obywateli Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*”, wstęp, oprac. tekstu i przypisy M. Korolko, Warszawa 1999, s. 94–95.

Abstract

“The First Roads Were Paved by Them“: The Contribution of Preaching to the Foundations of Polish Culture

The impact of preaching on Polish religiousness and national culture is enormous. Sermons reached all the social classes. They were listened to by the king, by scholars and by the unlearned, by burghers and by peasants, and by the rich and by beggars. For the vast majority of Poles, sermons were the only source of faith and inspiration to live the Christian life. The first preachers limited themselves in their messages to reciting and simple lecturing: the *Credo*, the Ten Commandments, the *Pater noster* and the *Ave Maria*. They made an invaluable mark in forming Polish religious and literary language. The quality and frequency of the sermons depended on a church's rank (i.e., if it was a cathedral, a collegiate church, a town church, a village church, a monastic church, etc.), the distance from cities and the educational environment. Hagiography and martyrology were read. Religious songs (a significant role was given to *carmen patrum – Bogurodzica*) played a great role to help with the transfer of faith as they strengthened the oral catechesis and were remembered by the listeners. The Christian moral lectures concentrated on virtues to be sought and vices to be avoided; emphasis was placed on the practice of merciful work and keeping the commandments, while devotion to Christ's humanity, His Mother and the saints was cultivated.

Keywords

Preaching; Polish culture; Christianization of Poland; first preachers; first sermons in Polish

References

- Bednarczuk L., *Najstarsze polskie słowa. Słownik chronologiczny języka polskiego do końca XIII wieku*, [w:] *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 17–29.
- Bocheński J. M., *Sens życia i inne eseje*, Kraków 1993.
- Borowski A., *Aleksander Brückner*, [w:] *Nieśmiertelni: Krypta Zasłużonych na Skalce*, pod red. F. Zięjki, Kraków 2010, s. 401–423.

- Brückner A., *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 1, Warszawa 1902.
- Brückner A., *Literatura religijna w Polsce średniowiecznej*, t. 3: *Legendy i modlitewniki*, Warszawa 1904.
- Brückner A., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1957.
- Bylina S., *Kazania w Polsce średniowiecznej*, „Kieleckie Studia Historyczne” 10 (1992), s. 13–37.
- H. D. Kahl, *Compelle intrare. Die Wendenpolitik des Bruns von Querfurt im Lichte des hochmittelalterlichen Missions- und Völkerrechts*, [w:] *Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalter*, hrsg. von H. Beumann, Darmstadt 1963, s. 177–274.
- Kazania gnieźnieńskie. Podobizna, transliteracja, transkrypcja*, wyd. S. Vrtel-Wierczyński, Poznań 1953.
- Kazania na różne dni postne i inne teksty z kodeksu krakowskiego 140 (43)*, oprac. B. Kürbis, M. Sobieraj, Kraków 2010 (Monumenta Sacra Polonorum, IV).
- Korta W., *Rola kulturalna średniowiecznej kancelarii*, [w:] *Studia z dziejów kultury i ideologii*, Wrocław 1968, s. 63–78.
- Kowalczykówna M., *Tańce i zabawy w świetle rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, „Biuletyn Biblioteki Jagiellońskiej” 34–35 (1984–1985), s. 71–89.
- Kronika Thietmara*, przeł. M. Z. Jedlicki, Poznań 1953.
- Kürbis B., *Aron episcopus w rękopisie z VIII wieku*, [w:] *Benedyktyni tymieccy w średniowieczu. Materiały z sesji naukowej Wawel-Tyniec 13–15.10.1994*, Kraków 1995, s. 47–58.
- Kürbis B., «*Ecclesia Christi*» w egzegezie kazań krakowskich, „Studia Warmińskie” 34 (1997), s. 87–109.
- Labuda G., *Inspiracje misyjne Kościoła magdeburskiego w działalności chrystianizacyjnej św. Wojciecha i św. Brunona z Kwerfurtu*, [w:] *Chrześcijańskie korzenie – misjonarze, święci, rycerze zakonnicy*, red. S. Sterna-Wachowiak, Poznań 1997, s. 35–50.
- Lewandowski T., *W poszukiwaniu tożsamości polskiego kaznodziejstwa*, [w:] *Szkice o teologii polskiej*, pod red. S. C. Napiórkowskiego, Poznań 1988, s. 74–86.
- Mazurkiewicz R., *Deesis. Idea wstawiennictwa Bogarodzicy i św. Jana Chrzcziciela w kulturze średniowiecznej*, wyd. 3, Kraków 2012.
- Mazurkiewicz R., Panuś K., *Wprowadzenie*, [w:] *Kazania maryjne*, wyd. i oprac. R. Mazurkiewicz, K. Panuś, Kraków 2014, s. 5–22 (Kazania w Kulturze Polskiej. Edycje Kolekcji Tematycznych, 1).
- Mazurkiewicz R., Stępień P., *Źródła i konteksty „Kazania praskiego”*, [w:] *Amoenitates vel lepores philologiae*, red. R. Laskowski, R. Mazurkiewicz, Kraków 2007, s. 202–221.

- Michałowska T., *Literatura polskiego średniowiecza*, Warszawa 2001.
- Mika T., „Kazania świętokrzyskie” – od rękopisu do zrozumienia tekstu, Poznań 2012.
- Ozóg K., 966. *Chrzest Polski*, Kraków 2016.
- Panuś K., *Wielcy mówcy Kościoła w Polsce*, Kraków 2005.
- Panuś K., *Historia kaznodziejstwa*, Kraków 2007.
- Pasierb J. S., *Miejsce kaznodziejstwa w kulturze polskiej*, [w:] tenże, *Pionowy wymiar kultury*, Kraków 1983, s. 90–103.
- Pawlak W., *Bł. Stanisław Papczyński wśród barokowych kaznodziejów*, [w:] Błogosławiony Stanisław Papczyński, *Pisma pasyjne*, Warszawa 2008, s. 7–53.
- Plezia M., *Od Arystotelesa do «Złotej Legendy»*, Warszawa 1958.
- Schneyer J. B., *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150–1350*, Münster 1971 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 43).
- Skarga P., „Kazania sejmowe” i „Wzywanie do pokuty obywatelów Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego”, wstęp, oprac. tekstu i przypisy M. Korolko, Warszawa 1999.
- Sławski F., *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 2, Kraków 1952.
- Sobieraj M., *Dekoracja malarska karolińskiego rękopisu w bibliotece kapitulnej na Wawelu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace Historii Sztuki” 9 (1976) nr 12, s. 9–56.
- Winiarska-Górska I., *Z dziejów badań nad „Kazaniami świętokrzyskimi”*, [w:] *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, pod red. P. Stępnia, Warszawa 2009, s. 13–40.
- W kręgu żywotów świętego Wojciecha*, red. nauk. J. A. Spież, Kraków 1997.
- Wojtkowski J., *Kult Matki Boskiej w polskim piśmiennictwie do końca XV wieku*, „Studia Warmińskie” 3 (1966), s. 293–297.
- Wolny J., *Tematy z nauczania religijnego w pierwszym okresie chrystianizacji Polski*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 1973, s. 187–198.
- Wolny J., *Linie rozwojowe kaznodziejstwa w Kościele zachodnim*, [w:] *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*, t. 1, Lublin 1974, s. 275–307.
- Wydra W., *Wokół fenomenu „Kazań świętokrzyskich”*, [w:] *Kazania świętokrzyskie. Nowa edycja. Nowe propozycje badawcze*, pod red. P. Stępnia, Warszawa 2009, s. 41–58.
- Źródła kultury duchowej Krakowa*, Kraków 2007.

KS. JAROSŁAW SUPERSON SAC

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

jaroslaw.superson@upjp2.edu.pl

Miejsce proklamacji słowa Bożego

29 sierpnia 1946 roku pewien człowiek z Międzynarodowego Czerwonego Krzyża brał udział w porządkowaniu obozu koncentracyjnego w Auschwitz. W pomieszczeniu, gdzie więźniowie byli eliminowani gazem, znalazł stronę hebrajskiej biblii. Strona ta była nadpalona i pognieciona. Widniał na niej tekst Psalmu 133 (132): „Oto jak dobrze i jak miło, gdy bracia mieszkają razem”. Ernesto Manichelli, mnich ze wspólnoty w Camaldoli, który przypomina o tym wydarzeniu, widzi w słowie Bożym zaproszenie do życia wspólnoty braterskiej wraz ze słowem Bożym. Życie to trwa nawet wtedy, gdy zewnętrzne warunki tej wspólnoty ludzkości i słowa Bożego są przeciwne. Pomimo że ciało i kości wspólnoty ludzkiej ulegają zniszczeniu, a nawet stają się dymem unoszącym się nad krematorium, staje się cud. Oto żywe Słowo wraz z kolejnymi pokoleniami pisze historię życia – tajemnicę życia¹.

1. Bóg rozmawia z człowiekiem

Czytelnik pism Starego Testamentu z łatwością znajdzie fragmenty, które opisują spotkanie Boga proklamującego swoje słowo człowiekowi.

¹ Por. E. Menichelli, *La Parola genera la chiesa e la chiesa custodisce la Parola*, „Vita Monastica” 39 (1985) nr 163, s. 9.

Bóg rzekł do Noego i jego synów: „Oto ja zawieram przymierze z wami i z waszym potomstwem, które po was będzie” (Rdz 9, 8). Zapis ten nie przedstawia paktu bilateralnego, ale zadanie, która sam Bóg przyjął i zdecydował się realizować. Bóg „wziął na swoje barki” realizację zadania zawartego w swoim słowie. Warto podkreślić, że zawarcie przymierza Boga z Noem i wszelką istotą żywą ma miejsce po wybudowaniu dla Pana ołtarza i złożeniu na nim ofiar całopalnych. Ale w tej biblijnej scenie nie dominuje ołtarz i złożona na nim ofiara, lecz monolog, proklamowane słowo Boga, które jest błogosławieństwem dla ludzkości i przymierzem z nią. Łuk położony na obłokach – tęcza, rozpostarty między niebem a ziemią, oglądany przez ludzkość przypomina także Bogu o Jego słowach, o Jego wiecznym przymierzu². Można odnieść wrażenie, że natura, przestrzeń stworzona przez Boga, ma być naturalnym bodźcem pobudzającym pamięć Boga co do słowa – proklamowanego przez Niego przymierza.

Bóg, powołując Abrama z Ur chaldejskiego, rozmawia z nim. Słowo Boga podczas tego powołania dotyczy przyszłości narodu, którego Abram ma być protoplastą (por. Rdz 12, 1–2). Potwierdzenie tego słowa Bożego – przymierza – dokonuje się w formie rytualnej ustalonej przez Boga w najmniej odpowiedniej porze dnia, „kiedy słońce zaszło i nastał mrok nieprzenikniony” (Rdz 15, 17). Gdy brak naturalnego światła, gdy lęk i przerażenie ogarnęły Abrama z powodu słowa Boga do niego (por. Rdz 15, 13–16), dym i ogień przeszły między rozpołowionymi ofiarami ze zwierząt, które sam Bóg wybrał i polecił przygotować Abramowi³.

W tym miejscu warto przypomnieć, że w noc paschalną podczas wyjścia Hebrajczyków z Egiptu, gdy Bóg kazał zabić baranka i jego krwią oznaczyć hebrajskie domostwa, tenże Bóg przeszedł przez Egipt, upominając się o respektowanie swojego słowa. Słowo Boga jako prawo do przestrzegania zostaje ofiarowanie Izraelitom w czasie ich exodusu z niewoli. Podczas tej wędrówki Mojżesz jest tym, który referuje słowo Boże narodowi wybranemu (por. Wj 24, 3), ale i zapisuje jego treść (por. Wj 24, 4).

² Por. *Pięcioksiąg*, oprac. S. Wypych, Warszawa 1987, s. 65 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 1).

³ Por. T. Żychiewicz, *Stare Przymierze*, Kraków 1985, s. 99.

Sam zaś zapis słowa Bożego – prawa Bożego – w formie księgi jest oddany lewitom i złożony obok Arki Przymierza Pana (por. Pwt 31, 24–26).

Prawo to – słowo Boże (Tora) – ma być odczytywane wszystkim Izraelitom w Świątyni Namiotów co siedem lat w miejscu, które sam Bóg sobie obierze (por. Pwt 31, 10–11). A może należy ten zapis z Księgi Powtórzonego Prawa rozumieć jako siedmioletni cykl lektury prawa? Z biegiem czasu, prawdopodobnie w jakichś chwilach szczególnie bolesnych doświadczeń, słowo Boże jest proklamowane coraz częściej. W Izraelu pojawia się i upowszechnia „celebracja starotestamentalna słowa Bożego”⁴.

O formie lektury słowa – Prawa – wspomina Księga Nehemiasza. Kapłan Ezdrasz, stojąc na podium z drewna wykonanym specjalnie do sprawowania tej czynności, czytał wszystkim zebranim na placu mężczyznom i kobietom. Zadaniem zaś lewitów było podczas tej lektury podanie objaśnień do poszczególnych usłyszanych fragmentów (por. Ne 8, 1–8). Lektura ta nie była wykonywana w dzień szabatu⁵, ale miała związek z uroczystością sprawowaną w świątyni w Jerozolimie i była dobrana specjalnie, a nie przypadkowo⁶. Trudno jest odpowiedzieć na pytanie, co należy rozumieć przez wyrażenie „lektura Prawa”, czyli co czytano⁷. Niemniej jednak przywołany fragment z Księgi Nehemiasza wskazuje na wypracowaną rytualność, która towarzyszy lekturze. Księga Prawa została umieszczona na podwyższeniu. Zanim zaczęto z niej czytać, wszyscy zgromadzeni widzieli moment jej otwarcia, na który odpowiedzieli, powstając. Lekturze towarzyszy wyrażone przez Ezdrasza błogosławieństwo, na które lud odpowiada: Amen. Odpowiedzi tej towarzyszy gest wzniesionych rąk ze strony zebranych. Następnie zgromadzeni oddają pokłon

⁴ C. Capomaccio, *Monumentum resurrectionis. Ambone e candelabro per il cero pasquale. Iconografia e iconologia del monumento nella cattedrale di Sessa Aurunca (Caserta)*, Città del Vaticano 2002, s. 6 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 22).

⁵ Por. I. Cardellini, *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, s. 350 (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente, 5).

⁶ Por. N. Bonneau, *Il lezionario domenicale. Origine struttura teologia*, trad. R. Fabbri, Bologna 2012, s. 19 (Studi i Ricerche di Liturgia, 40).

⁷ Por. C. Balzaretti, *Neemia 8: una comunità che legge*, „Parola Spirito e Vita: Quaderni di Lettura Biblica” (2001) nr 1 (43), s. 84.

i padają na kolana twarzą ku ziemi. W ten sposób wyznają swoją wiarę, że stoją przed Panem. Opis ten wskazuje na rozpoznanie obecności Boga pośród zwołałych⁸. „Tradycja rabinistyczna dostrzegła w owym zgromadzeniu początek samego kultu synagogałnego do dziś praktykowanego”⁹.

Ponownie przywołując ucztę paschalną sprawowaną w najważniejsze święto Izraelitów, naród wybrany ma nie tylko przygotować baranka do spożycia, ale tak spożywać – celebrować tę wieczerzę – aby *mirabilia Dei* wyartykułowane przez Boga w historii tego narodu i okazane przez Niego znalazły fundament w sercu spożywającego ten posiłek. Celem przepowiadania słowa Bożego – haggady – podczas tej wieczerzy jest pamięć o zbawczych interwencjach Boga. Ucztujący ma tak uczestniczyć w paschalnej wieczerzy tak, jakby sam wychodził z Egiptu ku wolności i doświadczał prawdy opiekuńczego działania Boga¹⁰.

Odnotowane zostały opisy ze Starego Testamentu, gdzie słowu Bożemu towarzyszy jakaś ofiara. Pomimo tak wyraźnego zespolenia tych dwóch rzeczywistości w religii hebrajskiej nie mamy do czynienia z jednością stołu słowa i ofiary w naszym chrześcijańskim rozumieniu. W synagodze kult opiera się na proklamacji słowa i jego komentowaniu. Dominuje w niej komentarz do słowa Bożego i modlitwa zanoszona ku Jerozolimie. Natomiast w świątyni sprawowany kult opierał się na składaniu ofiar codziennych, przypadających w święta, okazjonalnych i prywatnych¹¹. Czy była jakaś wypracowana i określona liturgia słowa w świątyni w Jerozolimie w czasach Jezusa Chrystusa z Nazaretu?¹² Jedno jest

⁸ Por. G. Boselli, *Lambone tavola della Parola di Dio*. „Apri il libro alla presenza di tutto il popolo” (Ne 8, 5), [w:] *Uno spazio per celebrare il mistero. Costruiti come edificio spirituale per un sacerdozio santo* (1 Pt 2, 5), Roma 2012, s. 80–81 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Sussidi Liturgico-Pastorali, 23).

⁹ L. Bouyer, *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, tłum. A. Janik, [w:] *Eucharystia*, red. P. Góralczyk et al., Poznań–Warszawa 1986, s. 129 (Kolekcja Communio, 1).

¹⁰ Por. J. Drozd, *Ostatnia Wieczerza Nową Paschą*, Katowice 1977, s. 41 (Attende Lectioni, 4); J. Janicki, *U początków liturgii Kościoła*, Kraków 2002, s. 112.

¹¹ Por. I. Cardellini, *I sacrifici dell'antica alleanza*, dz. cyt., s. 249–480.

¹² Johann Maier wskazuje na psalmy śpiewane przez śpiewaków lewickich z wieży usytuowanej między dziedzińcem mężczyzn i kobiet. Śpiewy te towarzyszyły składanym

pewne: Jezus Chrystus naucza w synagodze i świątyni. Zapewne nie był to przypadek odosobniony.

Badacze od pewnego już czasu chcą zrekonstruować hebrajski lekcjonarz, którym posługiwano się w czasach Jezusa Chrystusa¹³. Czy jesteśmy w stanie wykazać jakąś formę uregulowanej szabatowej liturgii, którą charakteryzowałyby się synagoga przed III wiekiem?¹⁴ Żadna z dokonanych rekonstrukcji nie satysfakcjonuje badaczy, a współczesny hebrajski lekcjonarz, który ma wiele wersji, ukształtował się w VI wieku¹⁵.

2. Nauka o Królestwie Bożym Jezusa Chrystusa

Jezus Chrystus, głosząc Królestwo Boże, sam wybiera miejsca, gdzie proklamuje swoje słowo. Czyni to, będąc na górze (por. Mt 5, 1), w synagodze (por. Mk 1, 21), świątyni (por. Mt 21, 23), wieczerniku (por. Łk 22, 14–38). Jego słowo jest adresowane do pospolitych Żydów, mężczyzn i kobiet, elit – jak faryzeusze czy uczeni w Piśmie, członkowie Sanhedrynu, ale i powołanych przez Niego uczniów. Można powiedzieć, że według Jezusa Chrystusa każde miejsce jest dobre do proklamacji słowa o zbawieniu, jak i każdy człowiek może być jego adresatem. Tylko Herod, przed którego obliczem stał Jezus Chrystus przed swoją egzekucją, nie otrzymał żadnego

ofiarom. Por. J. Maier, *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002, s. 269–272 (Myśl Teologiczna, 36).

¹³ Por. W. Chrostowski, *Synagoga i liturgia w czasach Jezusa Chrystusa*, „Przegląd Powszechny” 105 (1988) nr 7–8 (803–804), s. 123–138; M. Rosik, *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003, s. 136 (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Rozprawy Naukowe, 46).

¹⁴ Por. P. F. Bradshaw, *Alle origini del culto cristiano. Fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli*, Città del Vaticano 2007, s. 46 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 46).

¹⁵ Por. T. Federici, *La Bibbia diventa lezionario. Storia i criteri attuali*, [w:] *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e liturgia*, a cura di R. Cecolin, t. 1, Padova 1991, s. 194–195 (Caro salutis cardo. Contributi, 6).

słowa (por. Łk 23, 9). W czasie swojego procesu Mistrz z Nazaretu wykazuje swoją otwartość i dostępność głoszonej przez siebie nauki. Mówi: „Ja przemawiałem jawnie przed światem. Nauczałem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą wszyscy Żydzi. Potajemnie zaś nie nauczałem niczego” (J 17, 20).

Wyjątkowa jest obecność Jezusa Chrystusa w synagodze w Nazarecie, do której udał się zgodnie ze swoim zwyczajem (por. Łk 4, 16). Synagoga stała się miejscem, gdzie Jezus Chrystus proklamuje słowo – Ewangelię o królestwie, leczy chorych i wyrzuca złe duchy (por. Mt 4, 23; Mk 1, 39). W synagodze można wyróżnić dwa punkty – bieguny. Pierwszy z nich to katedra Mojżesza. Miejsce zajmowane przez kogoś, kto był uważany za autentycznego depozytariusza żywej tradycji słowa Bożego¹⁶. Był to *hazzan* czy *archisynagogus* rozumiany nie jako przewodnik miejscowej żydowskiej wspólnoty, ale jako przewodniczący zgromadzenia kulturowego¹⁷. Wielu gromadziło się wokół krzesła przewodniczącego, gdyż u niego szukano żywego słowa obecnego w tradycji. Ten przewodniczący zapewne zaprosił Jezusa Chrystusa, by powstał i zbliżył się do podium, aby odczytać lekturę. Drugim punktem było podium – *bema*. Był to rodzaj trybuny usytuowanej w centrum, do której był przytwierdzony pulpit¹⁸. Lektor czytający z podium miał być słyszany przez wszystkich. Miejsce to wyrażało obecność słowa Bożego pośród jego ludu.

Wraz z obecnością Jezusa Chrystusa w synagodze w Nazarecie pojawia się nowa jakość. Po odczytaniu przez Niego fragmentu z Księgi Izajasza i opatrzeniu go komentarzem zgromadzeni dziwili się „pełnym łaski słowom” (Łk 4, 22), w jakich uczestniczyli. Tu widziałbym trzeci punkt, który objawił się w czasie tej cotygodniowej synagogałnej służby Bożej. Nastąpiła aktualizacja słowa Bożego, które realizuje się dzięki obecności Namaszczonego i Posłanego. Paweł Apostoł w Liście do Tytusa powie: „Ukazała się bowiem łaska Boga, która niesie zbawienie wszystkim

¹⁶ Por. L. Bouyer, *Architektura i liturgia*, przekł. P. Włodyga, Kraków 2009, s. 16.

¹⁷ Por. E. Mazza, *La basilica cristiana contemporanea. Progetti e plastici*, Ancora, 2007, s. 21 (Strumenti, 1); C. Capomaccio, *Monumentum resurrectionis. Ambone e candelabro per il cero pasquale*, dz. cyt., s. 9.

¹⁸ L. Bouyer, *Architektura i liturgia*, dz. cyt., s. 20.

ludziom i poucza nas” (Tt 2, 11–12). To już nie przewodniczący zgromadzeniu zasiadający na katedrze Mojżesza jest gwarantem żywego słowa Bożego w historii, ale Logos – Mądrość Boża, sam Syn Boży, Słowo, które stało się Ciałem. To Słowo Wcielone, jak widzimy w perykopie Łukaszewej, ma moc nawet sprowokowania uczestniczących w synagogałnym oficjum i w pierwszej chwili pełnych podziwu słuchaczy do odebrania życia Jezusowi. Jezus Chrystus – Słowo pełne łaski – który miał zostać strącony z urwiska, oddała się od zgromadzonych w synagodze w Nazarecie. W tym miejscu uwidacznia się niepowodzenie synagogi, jej dramat. Miejsce, w którym odczytywano słowo Boże, komentowano je i czekano na jego aktualizację – pełną realizację w osobie Mesjasza, nie rozpoznało obecności pośród siebie czasu łaski i słowa łaski – Chrystusa. Słowo, które przyszło do swojej własności, nie zostało przyjęte (por. J 1, 11).

3. Pierwotny Kościół

Karty Nowego Testamentu są nie tylko świadectwem życia i działalności Słowa Wcielonego, Słowa Boga, które stało się ciałem i zamieszkało wśród nas (por. J 1, 4; konst. *Dei Verbum*, 17–18). Nowy Testament wskazuje także momenty, kiedy popaschalna apostołska wspólnota udaje się do synagog. To właśnie w synagogach Damaszku jest proklamowana przez nawróconego Szawła dobra nowina o zbawieniu, prawda o Jezusie Chrystusie Synu Bożym (por. Dz 9, 19–20). Paweł i jego towarzysze zostali zaproszeni przez przełożonych synagogi w Antiochii Pizydyjskiej do wyrażenia słowa zachęty dla ludu (por. Dz 13, 15). Czynią to po odczytaniu fragmentu Prawa i Proroków, mówiąc o wskrzeszonym z martwych przez Boga Jezusie. Dzieje się tak również w synagodze w Ikonium, gdzie „wielka liczba Żydów i pogan uwierzyła” (Dz 14, 1). Synagoga wraz ze swoją amboną jest wówczas dogodnym, gotowym miejscem do proklamacji słowa Bożego przez wyznawców Jezusa Chrystusa. Po wykluczeniu wspólnoty chrześcijan przez hebrajczyków i zwolenników synagogi prywatne domostwa stają się miejscem ich gromadzenia się i proklamacji słowa. *Ecclesia* domowa jest odnotowana w Koryncie w domu Gajusa (por. Rz 16, 23), w Jerozolimie w domu Marii, matki Jana zwanego Markiem (por. Dz 12, 12), w Laodycei

w domu Nimfasy (por. Kol 4, 15). Brakuje nam wiadomości na temat wykorzystywania przez proklamujących słowo Boże w tych *Ecclesiae* jakiejś formy ambony czy podniesienia. Niemniej jednak domostwa te mogły być wyposażone w jakiś rodzaj stołu do sprawowania liturgii eucharystycznej i w jakąś formę pulpitu do sprawowania liturgii słowa¹⁹.

W *1 Apologii* Justyna znajdujemy dwa opisy sprawowania Eucharystii. W pierwszym opisie Eucharystię poprzedza chrzest (por. *1 Ap* 65–66). W drugim opisie jest mowa o niedzielnej Eucharystii (por. *1 Ap* 67). Opis sprawowanej Eucharystii autorstwa Justyna według Enrica Mazzy tak został oddany, jakby Eucharystia była w ten sposób sprawowana w całym rzymskim imperium²⁰.

W dniu zaś zwanym Dniem Słońca odbywa się w jednym miejscu spotkanie wszystkich mieszkających w miastach i wsiach. Czyta się wtedy Pamiętniki Apostolskie albo Pisma prorockie, dopóki czas na to pozwala. Potem, gdy lektor skończy czytać, przełożony wspólnoty słowem upomina i zachęca nas do naśladowania tych pięknych nauk. Następnie wszyscy wspólnie powstajemy z miejsc i modlimy się²¹.

Prawdopodobnie jakieś zewnętrzne przeciwności, jak twierdzi Willy Rordorf, wpływają na niemożność czytania do woli pamiętników apostołów albo proroków podczas tych zgromadzeń. Przeciwnością taką może być konieczność powrotu na czas do pracy²². W pierwszych wiekach chrześcijanie bardzo często gromadzą się na łamanie chleba rankiem²³.

¹⁹ Por. C. Capomaccio, *Monumentum resurrectionis. Ambone e candelabro per il cero pasquale*, dz. cyt., s. 10.

²⁰ Por. E. Mazza, *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996, s. 134 (Liturgia. Studi e sussidi, 11).

²¹ Justyn Męczennik, *1 Apologia*, [w:] *Pierwsi apologeci greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pelli, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, z jęz. grec. przeł., wstępami i koment. opatrzył L. Misiarczyk, wyd. pol. oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 256 (Biblioteka Ojców Kościoła, 24).

²² Por. W. Rordorf, *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, Torino 1979, s. 137–139 (Traditio Christiana, 2).

²³ Por. J. A. Superson, *Pora Mszy św. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Liturgia Sacra” 15 (2009) nr 1, s. 10–13.

Niestety nie mamy dokładniejszych informacji na temat struktury i przebiegu liturgii słowa niż to, co odnotowano w *1 Apologii* napisanej w drugiej połowie II wieku. Czy do tej liturgii używano jakiegoś pulpitu czy ambony? Wszystko wskazuje na czytanie ze Starego Testamentu lub z Ewangelii²⁴. Ich lektura nie odbywała się w sposób współcześnie nam znany. Kościół nie miał jeszcze ustalonego lekcjonarza²⁵ i była pewna dowolność w wyborze lektur. Justyn nie wspomina nic o śpiewie psalmu.

Domus ecclesiae z Dura Europos dokumentuje chrześcijańską obecność w pierwszej połowie III wieku. Kościół domowy z czasem stał się *Domus ecclesiae*. Jego specjalnie już przygotowane pomieszczenia mogły pomieścić około sześćdziesięciu osób. Na parterze zachowało się miejsce udzielania chrztu pod baldachimem oraz aula dla zgromadzenia. Niektórzy w zachowanych w auli architektonicznych pozostałościach dopatrują się elementów ołtarza²⁶, inni natomiast twierdzą, że resztki te to pozostałości po miejscu przewodniczenia (tronie biskupa)²⁷. Niestety nie wiemy, jak organizowano czynność łamania chleba w tym miejscu, jak przebiegała liturgia słowa, czy dla tej liturgii słowa korzystano z jakiejś ambony.

Teksty biblijne stosowane w Kościele od początku II wieku przybrały formę kodeksu papirusowego, adaptacji notesu pergaminowego²⁸. „Jednak przeniesienie Prawa z jego uświęconej postaci do formatu nietradycyjnego i niecieszącego się szacunkiem musiało być uważane w świecie judaistycznym za czyn świętokradzki”²⁹. Z formy homilii autorstwa

²⁴ Por. M. Metzger, *Storia della liturgia eucaristica. Origine ed evoluzione della più importante celebrazione della vita cristiana*, trad. da O. Mendolia Gallino, P. Ambrosino, Torino 2003, s. 46.

²⁵ Por. W. Dudzik, *Liturgia słowa pierwszych chrześcijan*, „Teofil” (2007) nr 1 (25), s. 126.

²⁶ Por. J. A. Íñiguez Herrero, *Archeologia cristiana*, trad. di E. Zaira Merlo, Cinisello Balsamo 2003, s. 149 (Universo Teologia, 75).

²⁷ Por. J. C. Kałużny, *Miejsca spotkań eucharystycznych Kościoła w świetle źródeł pierwszej połowy II wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, red. J. C. Kałużny, t. 2, Kraków 2010, s. 37.

²⁸ Por. G. Liccardo, *Architettura e liturgia nella Chiesa antica*, Milano 2005, s. 32.

²⁹ M. Campatelli, *Lektura Pisma z Ojcami Kościoła*, przekł. I. Burchacka, Warszawa 2009, s. 132–133 (Ichtis).

Orygenes (zm. 254) wynikałoby, że w jego czasach istniał system lektury, który nazywamy *lectio continua*³⁰.

4. Synod w Laodycei

Laodycea jest miastem wzniesionym przez Antiocha II (zm. 246 przed Chrystusem), w którym dość wcześnie powstała chrześcijańska wspólnota³¹. Do tej wspólnoty został skierowany list, który znamy z Apokalipsy św. Jana Ewangelisty (por. Ap 3, 14–22). Ma on charakter pokutny. Dominuje w nim gorąca prośba o przemianę jego adresatów, aby nawiązać głęboką relację z Chrystusem³².

W drugiej połowie IV wieku odbył się w tej wspólnocie synod, którego kanon 15 stanowił: „Poza ustanowionymi kantorami, którzy wchodzą na ambonę i śpiewają z księgi, nikt inny nie ma prawa śpiewać psalmów w Kościele”³³. W kanonie tym widnieje termin *ἄμβων*. Chodzi o miejsce dla kantora, którego struktura nie została opisana. Lektura kanonu 15 przynagla do postawienia pytań, które oczekują odpowiedzi ze strony specjalistów historyków liturgii i chrześcijańskiej kultury antycznej. Czy wyżej przedstawiony zapis jest pierwszym świadectwem stosowania przez chrześcijan terminu „ambona” na określenie miejsca, skąd ma rozbrzmiewać psalm, a może psalm i lektura? Czy kanon 15 dotyczy śpiewu psalmu podczas liturgii kanonicznych godzin, czy też w czasie liturgii mszy świętej, a może ich obu?

³⁰ Por. T. Federici, *La Bibbia diventa lezionario*, dz. cyt., s. 196.

³¹ Por. K. Zisler, *Laodycea*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, pod red. A. Grabner-Haidera, przekł. i oprac. T. Mieszkowski, P. Pachciarek., Warszawa 1994, kol. 642.

³² Por. C. Manunza, *L'Apocalisse come „actio liturgica” cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1, 9–16; 3, 14–22; 13, 9–10; 19, 1–8*, Roma 2012, s. 163–283, 531 (*Analecta Biblica*, 199).

³³ *Kanony synodu w Laodycei*, tłum. S. Kalinkowski, [w:] *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 113–113* (Synody i Kolekcje Praw, 4).

5. Kościoły syryjskie

Po czasach przesładowań prywatny dom, jak twierdzi Noël Duval, uległ transformacji i stał się chrześcijańskim kościołem³⁴ lub też „kościółami stały się domy, do których wstąpiła bazylika”³⁵, za czym opowiada się Jean Lassus.

Na Bliskim Wschodzie bardzo szybko pojawia się budowla zwana kościołem syryjskim. Jest to najstarszy typ kościoła chrześcijańskiego. Przypomina chrześcijańską wersję synagogi. W synaksie biorą udział mężczyźni i kobiety – ci, którzy otrzymali sakramenty inicjacji. Biegunami tej przestrzeni są: absyda z ołtarzem i bema z miejscem przewodniczenia, miejscami dla służby liturgicznej, dwoma pulpitemi (ambonami) dla lektury i tronem dla Ewangelii zwanym arką. Na początku liturgii sprawowanej w tym kościele odbywał się obrzęd intronizacji Ewangelii. Naprzeciwko Ewangelii, po zachodniej stronie bemy zasiadał przewodniczący zgromadzenia, który po swojej lewej i prawej stronie miał współuczestniczących. Przewodniczący zanosił modlitwy ku wschodowi, co wiąże się z ukierunkowaniem ku miejscu intronizacji Ewangelii i ku ołtarzowi znajdującymi się za kotarą. Lektura słowa Bożego odbywała się z dwóch ambon. Z ambony umieszczonej po południowej stronie odczytywano pierwszą lekturę, a Ewangelię z drugiej ambony, tej po północnej stronie bemy³⁶.

6. Bazylika

Historyk liturgii Enrrico Cattaneo podkreśla, że przestrzeń chrześcijańskiej bazyliki została podzielona według potrzeb (atrium, narteks, wejście, nawy, absyda, prezbiterium, transept, pulpit) i miała jako całość

³⁴ Por. C. Capomaccio, *Monumentum resurrectionis. Ambone e candelabro per il cero pasquale*, dz. cyt., s. 11.

³⁵ Cyt. za: F. Debuyst, *Il genius loci cristiano*, trad. di L. Servadio, Milano 2000, s. 24 (L'Architettura e l'Ideale, 3).

³⁶ Por. L. Bouyer, *Architektura i liturgia*, dz. cyt., s. 26–38.

służyć porządkowi sprawowanej w niej liturgii³⁷. Na podstawie treści umieszczonych w *Liber pontificalis* przypisanych do hasła dotyczącego papieża Sylwestra i mówiących o bazylikach wybudowanych dzięki aktywności cesarza Konstantyna znajdziemy informacje o ołtarzach, umieszczonych nad nimi baldachimach, przepięknych i bogatych żyrandolach i o pieczołowitym zabezpieczeniu relikwii świętych, nad którymi zazwyczaj stał główny ołtarz³⁸. Niestety brak informacji o ambonach, które także zapewne były umieszczone w nowych chrześcijańskich bazylikach. Ambona, miejsce skąd proklamowano słowo Boże w bazylikach paleochrześcijańskich, jak twierdzi Giuliano Zanchi, nie była ulokowana tak, jak to miało miejsce w kościołach bizantyjskich i syryjskich, tzn. na osi nawy głównej. Ambona na Zachodzie nie znajdowała się na osi nawy głównej, ale owszem, była umieszczona w nawie głównej, lecz nieco odsunięta w stronę prawą. Nadto bardzo często w bazylikach były dwie ambony w nawie głównej oddalone od siebie, była między nimi przestrzeń, a ponadto wokół nich jedno ogrodzenie z marmuru. *Cancelli* – ogrodzenie z ambonami – tworzyło miejsce dla scholi. To tak, jakby proklamowane słowo zostało wpisane w miejsce, skąd wydobywał się śpiew. Można by rzec, że śpiewem miało się stać proklamowane słowo³⁹.

Frederic Debuyst zauważa, że w chrześcijańskiej bazylice często korzystano z ruchomego miejsca do lektury, a biskup swoją homilię wygłaszał z katedry⁴⁰. Zarazem badania archeologiczne bazylik z V i VI wieku wskazują na *soleae* odkryte na antycznych posadzkach. Na podstawie ich obecności uczeni mówią o istnieniu ambon⁴¹. Holenderski historyk Sible de Blaauw opublikował pod koniec XX wieku swoje badania dotyczące liturgii i architektury trzech rzymskich bazylik większych. Z jego badań wynika, że ambona pojawiła się w środowisku greckim

³⁷ Por. E. Cattaneo, *Arte e liturgia dalle origini al. Vaticano II*, Milano 1982, s. 26, 32–35.

³⁸ Por. *Księga Pontyfików 1–96 (do roku 772)*, tłum. P. Szewczyk, M. Jesiotr, oprac. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2014, s. 60–82* (Synody i Kolekcje Praw, 9).

³⁹ Por. G. Zanchi, *La forma della Chiesa*, Magnano 2005, s. 62.

⁴⁰ Por. F. Debuyst, *Il genius loci cristiano*, dz. cyt., s. 26.

⁴¹ Por. F. Leto, *L'ambone*, [w:] *Evangeliaro. Il libro della buona notizia*, a cura A. Vela, Padova 2013, s. 137–138 (Ascoltare, Celebrare, Vivere. Formazione, 13).

na początku VI wieku. Była to wzniesiona platforma oparta na jednej lub kilku kolumnach. Struktura ta była wyposażona w schody i barierę. Jako taka właśnie struktura pojawiła się w Italii także już w VI wieku. Sam zaś termin *ambona* do kultury języka łacińskiego wprowadził Kasjodor (zm. ok. 580)⁴².

W tym miejscu warto odnotować, że posiadamy sporą ilość świadectw datowanych na okres od IV do VI wieku, w których księga chrześcijan jest przedstawiona jako księga otwarta. Dopiero w VI wieku coraz częściej pojawia się wizualizacja księgi zamkniętej w bogatej oprawie⁴³. W *Liber pontificalis* czytamy o Pelagiuszu I (zm. 561).

W tym czasie Narses i papież Pelagiusz umówili się i w procesji od świętego Pankracego z hymnami i pobożnymi pieśniami doszli do świętego Piotra apostoła. Pelagiusz, trzymając ewangelię i krzyż Pana nad swoją głową, wszedł na ambonę i w ten sposób usprawiedliwił się wobec całego ludu i tłumu, że żadnego zła nie wyrządził Wirgiliuszowi⁴⁴.

Z tego fragmentu wynikałoby, że ewangeliarz był już wówczas przedmiotem kultu i symbolem chrystologicznym. Czy tych kilka zdań nie może być podstawą hipotezy o istniejącym już obrzędzie intronizacji ewangeliarza w rzymskiej liturgii?⁴⁵

W najstarszym z *ordines* – *Ordo Romanus I* opisującym liturgię mszy świętej w bazylice Matki Bożej Większej w Rzymie ewangeliarz – znak proklamacji słowa Pańskiego – ma swoje miejsce na ołtarzu, zanim na tym samym ołtarzu zostaną złożone dary ofiarne⁴⁶. Należy przypuszczać, że księga ta była na nim składana w sposób uroczysty. Ewangeliarz złożony

⁴² Por. S. de Blaauw, *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, t. 2, Città del Vaticano 1994, s. 484 (Studi e Testi, 356).

⁴³ Por. A. Petrucci, *Scrittura e libro nell'Italia altomedievale. La concezione Cristiana del libro fra VI e VII secolo*, „Studi Medievali” Serie 3 vol. 14 (1973) fasc. 2, s. 968, 970.

⁴⁴ *Księga Pontyfików 1–96 (do roku 772)*, dz. cyt., s. 165–165*.

⁴⁵ Por. R. Tichý, *La Procession de l’Evangile – un ponit faible de la liturgie?*, „Ecclesia Orans” 32 (2015), s. 156–157.

⁴⁶ Por. M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen age*, t. 2: *Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1960, s. 87 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 23).

na ołtarzu i ołtarz przygotowany do sprawowania mszy świętej tworzą węzeł jedności zbudowany ze słowa Bożego i Eucharystii⁴⁷.

7. Święty Augustyn – Afryka Północna

Augustyn przybył do Rzymu po wzniesieniu już w nim wspaniałych chrześcijańskich budowli: bazyliki memorialnej św. Piotra na Watykanie i bazyliki Najświętszego Zbawiciela na Lateranie. Pomimo ogromnej spuścizny literackiej zostawionej przez św. Augustyna nie mamy wiele informacji na temat przestrzeni liturgicznej, w której sprawował on mszę świętą.

Pierwsza część liturgii mszy świętej – liturgia słowa była sprawowana w miejscu, które umieszczone było w absydzie. Pasquale Testini wskazuje, że ta architektoniczna struktura znana już była przed powstaniem chrześcijaństwa⁴⁸. W bazylice Augustyna absyda była podniesiona w stosunku do płaszczyzny posadzki nawy. U jej szczytu w absydzie była katedra, także podniesiona w stosunku do posadzki znajdującej się u jej podstawy. Wokół katedry dla biskupa były miejsca dla prezbiterów i służby liturgicznej. Sam Augustyn, jak się zdaje, nie wspomina nic o ambonie i nie używa terminu prezbiterium, ale mówi o *exedra* – podwyższeniu. Z *exedra* padają słowa napomnienia i nauki, ale i jest to miejsce, gdzie czyta się lektury. *Exedra* Augustyna nie nawiązuje do bemy kościołów syryjskich. Z hipotetycznej rekonstrukcji Angelo Mariniego wynika, że na tym podwyższeniu były umieszczone dwa pulpity – ambony, służące do lektury. Zaś między *exedra* a ołtarzem było kamienne ogrodzenie. Ojciec Kościoła posługiwał się „lekcjonarzem” opartym na *lectio continua*, ale

⁴⁷ Por. E. Borsotti, *Il libro dissigilato per una fenomenologia cerimoniale dell'evangelario*, [w:] V. Asacani et al., *L'Evangelario nella storia e nella liturgia*, Magnano 2011, s. 121 (Liturgia e Vita).

⁴⁸ Por. P. Testini, *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Propedeutica – topografia cimiteriale, epigrafia – edifici di culto*, Bari 1980, s. 582.

bardzo często korzystał z wyboru fragmentów, które były związane ze sprawowaną tajemnicą, czasem czy tematem święta⁴⁹.

Na uwagę zasługuje fakt, że często proklamowane przez niego słowo Boże kończyło się modlitwą zachęcającą do zwrócenia się ku wschodowi i rozpoczynało się słowami: *Conversi ad Dominum*⁵⁰. Proklamowane słowo nadaje kierunek dla rozumienia prawd objawionych. Co więcej, zwracanie się wszystkich w tym samym geograficznym kierunku, ku któremu jest już zwrócony przewodniczący zgromadzeniu biskup Augustyn, który także przecież podąża za objawionym słowem, kreśli obraz całej wspólnoty – Eklezji – zorientowanej sercem i ciałem ku Wszechmogącemu. Ale równocześnie wielu zgromadzonych w jego bazylice obracało się plecami do miejsca proklamacji słowa na czas modlitwy *Conversi ad Dominum*. Czy takie zachowanie na wysłuchanie słowa Bożego nie budziło zastrzeżeń? Giorgio Malherbe zauważa, że wykonywanie przez zgromadzonych ruchu zwrócenia się ciałem w tym samym kierunku musiał wywoływać jakiś nieporządek w zgromadzeniu⁵¹. Dostrzegając ten brak porządku, a może nawet i hałas, Stephan Beissel stwierdza, że to był powód, dla którego biskupi ukierunkowali absydy ku wschodowi⁵².

8. Hagia Sophia

Hagia Sophia (kościół Świętej Mądrości) w Konstantynopolu należy do kościołów, które cesarz Konstantyn zaczął wznosić pod koniec

⁴⁹ Por. A. Marini, *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino. La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della parola e al Sacrificio Eucaristico*, Brescia 1989, s. 110–111, 118.

⁵⁰ *Sermo LXVII*, [w:] *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia*, accurate J. P. Migne, t. 5.1, Lutetiae Parisiorum 1865, kol. 437 (*Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, 38). Pełny tekst modlitwy w polskim tłumaczeniu: J. A. Superson, *Ołtarz, krzyż i kierunek zanoszonych modlitw*, Kraków 2014, s. 38–39.

⁵¹ Por. G. Malherbe, *L'orientazione delle Chiese*, „*Rivista Liturgica*” 19 (1932), s. 296.

⁵² Por. S. Beissel, *Bilder aus der Geschichte der alterchristlichen Kunst und Liturgie in Italien*, Friburgo in Brisgovia 1899, s. 82.

swojego panowania⁵³. Podczas pożaru, który miał miejsce w 404 roku, kościół ten spłonął. Z zachowanych resztek ówczesnej ambony wykonano nową ambonę i przedmiot ten możemy oglądać w ogrodach otaczających Hagia Sophia w Stambule⁵⁴. Trzęsienie ziemi w latach 553 i 557 naruszyło konstrukcję budynku, tak że w 558 roku runęła jego kopuła. Paweł Silencjariusz opisuje w utworze poetyckim odbudowaną już świątynię i oddaną na nowo dla kultu w 562 roku⁵⁵. Ten autor to dygnitarz dworski mający godność senatorską, który był przełożonym silencjariuszy, wysoko postawionych ceremoniarzy odpowiedzialnych za zgromadzenia konsystorza cesarskiego⁵⁶. To dzięki zachowanemu jego poetyckiemu utworowi wiemy, jak wyglądało miejsce proklamacji słowa Bożego w nowo odbudowanej Hagia Sophia.

Opisywana przez niego struktura architektoniczna znajdująca się w przestrzeni centralnej kościoła nosi nazwę wieży lub ambony, która jest nieco przesunięta ku wschodowi. Miejsce to jest zarezerwowane dla księgi. Do platformy tej wieży prowadzą dwa ciągi schodów. Jedne schody rozciągają się po stronie nocy, a drugie po stronie jutrzeńki. Są one wykonane z marmuru. Sama zaś platforma przypomina regularny krąg. Jest ona otoczona także marmurowymi płytami ozdobionymi drogocennymi materiałami. Cała ta konstrukcja, skąd proklamuje się boskie przykazania, jest oparta na ośmiu cętkowanych kolumnach. Dwie z nich są zwrócone ku wiatrowi boreaszowi (na północ), dwie ku wiatrowi notosowi (na południe), dwie ku słońcu (na wschód) i dwie ku miejscu, gdzie zamieszkuje noc (na zachód). Dolny poziom wieży zajmował chór

⁵³ Por. R. Krautheimer, *Architettura sacra paleocristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco*, trad. G. Scattone, Torino 2008, s. 32 (Universale Bollati Boringhieri, 558).

⁵⁴ Por. C. Valenziano, *Ambone e candelabro. Iconografia e iconologia*, [w:] *Gli spazi della celebrazione rituale*, a cura di S. Maggiani, Roma 2005, s. 69 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 133).

⁵⁵ Por. M. Smorąg Różycka, *Dziedzictwo Bizancjum*, „Białostockie Teki Historyczne” 6 (2008), s. 35–36.

⁵⁶ Por. M. L. Fobelli, *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005, s. 9.

młodych kapłanów. Prawdopodobnie była to specjalna grupa kantorów, której zadaniem była animacja śpiewu w całym zgromadzeniu⁵⁷. Nad nimi był sufit w kształcie skorupy żółwia. Na poziom górny wieży wchodziło się przez lekko zaokrąglone drzwi. Były one po stronie wschodniej i zachodniej. Przez nie wchodził tylko człowiek odpowiedzialny za księgę. Na ozdobnych kapitelach ośmiu kolumn położono belki. Dawało to taki efekt, jakby wieża miała koronę. Na belkach tych umieszczono lampy, które żywo migotały. Na nich także umieszczono dwa srebrne krzyże. Wieża znajdująca się w przestrzeni kościoła, którego posadzka była marmurowym trawnikiem, wyglądała jak wyspa otoczona przez morze⁵⁸.

Zakończenie

Żyjemy w społeczności, która nieustannie zmienia i modyfikuje znaki, która sama je wytwarza i otacza się nimi. Także Kościół modyfikuje swoje znaki i ich symbolikę. Kościół nie opublikował kanonu zasad tworzenia miejsca proklamacji słowa Bożego w przestrzeni budynku kościoła, który byłby zgodny z nauczaniem ostatniego soboru i jego kontynuacją. A szkoda. Może wówczas udałoby się wypracować taką wizualizację miejsca słowa Bożego, która pozwalałaby wchodzącym do budynku kościoła od razu uzmysłwić, jaka Dobra Nowina chce być tutaj proklamowana. Miejsce, z którego proklamowane jest słowo Boże, wzmacnia tożsamość słuchacza. Crispino Valenziano z Papieskiego Instytutu Liturgicznego zmierzającym się z zagadnieniem wpisania teologii w przestrzeń celebracji przypomina, że ambona nie służy wyłącznie godnemu traktowaniu świętych pism, ale najważniejszym wydarzeniem, a zarazem słowem, jakie ma do oznajmienia ambona w kościele, jest to, że grób Jezusa Chrystusa jest pusty i że grób ten, przy którym świeci paschalne światło, jest ciągłym zaproszeniem do odkrywania tajemnicy stołu słowa Bożego obficie zastawionego w życiu człowieka⁵⁹.

⁵⁷ Por. tamże, s. 170.

⁵⁸ Por. tamże, s. 98–117.

⁵⁹ Por. C. Valenziano, *Lambone: aspetti storici*, [w:] *Lambone. Tavola della parola di Dio. Atti del 3. Convegno liturgico internazionale, Bose, 2–4 giugno 2005*, a cura di G. Boselli,

Abstrakt

Niniejszy artykuł w sposób chronologiczny przedstawia ewolucję miejsca proklamacji słowa Bożego. Na podstawie perykop ze Starego Testamentu zostały wskazane miejsca, które sam Bóg wybrał na rozmowę z człowiekiem, a następnie miejsca, które wybrał Jezus Chrystus i Kościół w swoich pierwszych wiekach. Termin „ambona” (ἄμβων), który pojawił się w Kościele prawdopodobnie od koniec IV wieku, upowszechnił się i z biegiem czasu przyjął jako nazwa miejsca sprawowania liturgii słowa i przechowywania księgi.

Słowa kluczowe

Stary Testament; Jezus Chrystus; pierwotny Kościół; synod w Laodycei; kościoły syryjskie; chrześcijańska bazylika na Zachodzie; św. Augustyn; Hagia Sophia

Abstract

The Place of the Proclamation of the Word of God

This article presents a chronological evolution of the place of the proclamation of the Word of God. On the basis of pericopes from the Old Testament, the places that God chose to speak with the man and then places chosen by Jesus Christ and the Church in its early centuries were indicated. Use of the term “ambo” (ἄμβων), which appeared in the Church probably at the end of the fourth century, became widespread, and over time it was adopted as the name of the place for the Liturgy of the Word and for the book.

Keywords

Old Testament, Jesus Christ, the early Church, the Synod of Laodicea, Syrian churches, Christian basilica in the West, St. Augustine, Hagia Sophia

References

- Andrieu M., *Les Ordines Romani du haut moyen age*, t. 2: *Les textes (Ordines I–XIII)*, Louvain 1960 (Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et Documents, 23).
- Balzaretti C., *Neemia 8: una comunità che legge*, „Parola Spirito e Vita: Quaderni di Lettura Biblica” (2001) nr 1 (43), s. 75–88.
- Beissel S., *Bilder aus der Geschichte der alterchristlichen Kunst und Liturgie in Italien*, Friburgo in Brisgovia 1899.
- Bonneau N., *Il lezionario domenicale. Origine struttura teologia*, trad. R. Fabbri, Bologna 2012 (Studi i Ricerche di Liturgia, 40).
- Borsotti E., *Il libro dissigilato per una fenomenologia cerimoniale dell'evangelario*, [w:] V. Asacani et al., *L'Evangelario nella storia e nella liturgia*, Magnano 2011, s. 23–184 (Liturgia e Vita).
- Boselli G., *L'ambone tavola della Parola di Dio. „Aprì il libro alla presenza di tutto il popolo” (Ne 8, 5)*, [w:] *Uno spazio per celebrare il mistero. Costruiti come edificio spirituale per un sacerdozio santo (1 Pt 2, 5)*, Roma 2012, s. 67–91 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Sussidi Liturgico-Pastorali, 23).
- Bouyer L., *Architektura i liturgia*, przekł. P. Włodyga, Kraków 2009.
- Bouyer L., *Od liturgii żydowskiej do liturgii chrześcijańskiej*, tłum. A. Janik, [w:] *Eucharystia*, red. P. Góralczyk et al., Poznań–Warszawa 1986, s. 127–139 (Kolekcja Communio, 1).
- Bradshaw P. F., *Alle origini del culto cristiano. Fonti e metodi per lo studio della liturgia dei primi secoli*, Città del Vaticano 2007 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 46).
- Campatelli M., *Lektura Pisma z Ojcami Kościoła*, przekł. I. Burchacka, Warszawa 2009 (Ichtis).
- Capomaccio C., *Monumentum resurrectionis. Ambone e candelabro per il cero pasquale. Iconografia e iconologia del monumento nella cattedrale di Sessa Aurunca (Caserta)*, Città del Vaticano 2002 (Monumenta Studia Instrumenta Liturgica, 22).
- Cardellini I., *I sacrifici dell'antica alleanza. Tipologie, rituali, celebrazioni*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001 (Studi sulla Bibbia e il suo Ambiente, 5).
- Cattaneo E., *Arte e liturgia dalle origini al. Vaticano II*, Milano 1982.
- Chrostowski W., *Synagoga liturgia czytań w czasach Jezusa Chrystusa*, „Przegląd Powszechny” 105 (1988) nr 7–8 (803–804), s. 123–138.

- De Blaauw S., *Cultus et decor. Liturgia e architettura nella Roma tardoantica e medievale. Basilica Salvatoris, Sanctae Mariae, Sancti Petri*, t. 2, Città del Vaticano 1994 (Studi e Testi, 356).
- Debuyst F., *Il genius loci cristiano*, trad. di L. Servadio, Milano 2000 (L'Architettura e l'Ideale, 3).
- Drozd J., *Ostatnia Wieczera Nową Paschą*, Katowice 1977 (Attende Lectioni, 4).
- Dudzik W., *Liturgia słowa pierwszych chrześcijan*, „Teofil” (2007) nr 1 (25), s. 123–134.
- Federici T., *La Bibbia diventa lezionario. Storia i criteri attuali*, [w:] *Dall'esegesi all'ermeneutica attraverso la celebrazione. Bibbia e liturgia*, a cura di R. Cecolin, t. 1, Padova 1991, s. 192–222 (Caro Salutis Cardo. Contributi, 6).
- Fobelli M. L., *Un tempio per Giustiniano. Santa Sofia di Costantinopoli e la Descrizione di Paolo Silenziario*, Roma 2005.
- G. Liccardo, *Architettura e liturgia nella Chiesa antica*, Milano 2005.
- Íñiguez Herrero J. A., *Archeologia cristiana*, trad. di E. Zaira Merlo, Cinisello Balsamo 2003 (Universo Teologia, 75).
- Janicki J., *U początków liturgii Kościoła*, Kraków 2002.
- Justyn Męczennik, *1 Apologia*, [w:] *Pierwsi apologeti greccy. Kwadratus, Arystydes z Aten, Aryston z Pell, Justyn Męczennik, Tacjan Syryjczyk, Milcjades, Apolinary z Hierapolis, Teofil z Antiochii, Hermiasz*, z jęz. grec. przeł., wstępami i koment. opatrzył L. Misiarczyk, wyd. pol. oprac. J. Naumowicz, Kraków 2004, s. 207–270 (Biblioteka Ojców Kościoła, 24).
- Kałużny J. C., *Miejsca spotkań eucharystycznych Kościoła w świetle źródeł pierwszej połowy II wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, red. J. C. Kałużny, t. 2, Kraków 2010, s. 17–46.
- Kanony synodu w Laodycei*, tłum. S. Kalinkowski, [w:] *Dokumenty synodów od 381 do 431 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2010, s. 110–120* (Synody i Kolekcje Praw, 4).
- Krautheimer R., *Architettura sacra paleocristiana e medievale e altri saggi su Rinascimento e Barocco*, trad. G. Scattono, Torino 2008 (Universale Bollati Boringhieri, 558).
- Księga Pontyfików 1–96 (do roku 772)*, tłum. P. Szewczyk, M. Jesiotr, oprac. M. Ożóg, H. Pietras, Kraków 2014 (Synody i Kolekcje Praw, 9).
- Leto F., *Lambone*, [w:] *Evangelionario. Il libro della buona notizia*, a cura A. Vela, Padova 2013, s. 135–168 (Ascoltare, Celebrare, Vivere. Formazione, 13).
- Maier J., *Między Starym a Nowym Testamentem. Historia i religia w okresie drugiej świątyni*, przekł. E. Marszał, J. Zakrzewski, Kraków 2002 (Myśl Teologiczna, 36).

- Malherbe G., *L'orientazione delle Chiese*, „Rivista Liturgica” 19 (1932), s. 294–300, 331–335.
- Manunza C., *L'Apocalisse come „actio liturgica” cristiana. Studio esegetico-teologico di Ap 1, 9–16; 3, 14–22; 13, 9–10; 19, 1–8*, Roma 2012 (Analecta Biblica, 199).
- Marini A., *La celebrazione eucaristica presieduta da sant'Agostino. La partecipazione dei fedeli alla Liturgia della parola e al Sacrificio Eucaristico*, Brescia 1989.
- Mazza E., *La basilica cristiana contemporanea. Progetti e plastici*, Ancora 2007 (Strumenti, 1).
- Mazza E., *La celebrazione eucaristica. Genesi del rito e sviluppo dell'interpretazione*, Cinisello Balsamo (Milano) 1996 (Liturgia. Studi e sussidi, 11).
- Menichelli E., *La Parola genera la chiesa e la chiesa custodisce la Parola*, „Vita Monastica” 39 (1985) nr 163, s. 9–19.
- Metzger M., *Storia della liturgia eucaristica. Origine ed evoluzione della più importante celebrazione della vita cristiana*, trad. da O. Mendolia Gallino, P. Ambrosino, Torino 2003.
- Petrucchi A., *Scrittura e libro nell'Italia altomedievale. La concezione Cristiana del libro fra VI e VII secolo*, „Studi Medievali” Serie 3 vol. 14 (1973) fasc. 2, s. 961–1002.
- Pięcioksiąg*, oprac. S. Wypych, Warszawa 1987 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Książ Biblijnych, 1).
- Rordorf W., *Sabato e domenica nella Chiesa antica*, Torino 1979 (Traditio Christiana, 2).
- Rosik M., *Judaizm u początków ery chrześcijańskiej*, Wrocław 2003 (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu. Rozprawy Naukowe, 46).
- Sermo LXVII*, [w:] *Sancti Aurelii Augustini, Hipponensis episcopi, opera omnia*, accurante J. P. Migne, t. 5.1, Lutetiae Parisiorum 1865, kol. 433–437 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 38).
- Smoraż Różycka M., *Dziedzictwo Bizancjum*, „Białostockie Teki Historyczne” 6 (2008), s. 31–51.
- Superson J. A., *Ołtarz, krzyż i kierunek zanoszonych modlitw*, Kraków 2014.
- Superson J. A., *Pora Mszy św. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa*, „Liturgia Sacra” 15 (2009) nr 1, s. 5–15.
- Testini P., *Archeologia cristiana. Nozioni generali dalle origini alla fine del sec. VI. Propedeutica – topografia cimiteriale, epigrafia – edifici di culto*, Bari 1980.
- Tichý R., *La Procession de l'Evangile – un ponit faible de la liturgie?*, „Ecclesia Orans” 32 (2015), s. 133–165.
- Valenziano C., *Ambone e candelabro. Iconografia e iconologia*, [w:] *Gli spazi della celebrazione rituale*, a cura di S. Maggiani, Roma 2005, s. 67–125 (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae. Subsidia, 133).

Valenziano C., *Lambone: aspetti storici*, [w:] *Lambone. Tavola della parola di Dio. Atti del 3. Convegno liturgico internazionale, Bose, 2–4 giugno 2005*, a cura di G. Boselli, Magnano 2006, s. 87–100 (Liturgia e Vita).

Zanchi G., *La forma della Chiesa*, Magnano 2005.

Zisler K., *Laodycea*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny. Opracowanie zbiorowe katolickich i protestanckich teologów*, pod red. A. Grabner-Haidera, przekł. i oprac.

T. Mieszkowski, P. Pachciarek., Warszawa 1994, kol. 642.

Żychiewicz T., *Stare Przymierze*, Kraków 1985.

KS. STANISŁAW WRONKA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

stanislaw.wronka@upjp2.edu.pl

Pismo Święte narzędziem dialogu z Bogiem

Pismo Święte jest podstawową księgą chrześcijaństwa – źródłem wiary, liturgii, teologii i duszpasterstwa¹. Stanowi też ważny kod w literaturze i całej kulturze świata². Dlatego jesteśmy zachęcani i wręcz przynaglani do jak najczęstszego czytania i studiowania tekstów biblijnych, indywidualnie i grupowo. Częste obcowanie z Biblią rodzi jednak problem, bo ciągle słyszymy te same słowa, wiele z nich znamy na pamięć, wskutek czego popadamy w rutynę i pytamy, jaki jest sens ciągłego wracania do tych tekstów. Problem ten wyraziła kiedyś dobrze uczennica II klasy szkoły podstawowej w czasie katechezy. Gdy przeszliśmy do omawiania sceny zwiastowania Maryi przedstawionej w podręczniku na rysunku opatrzonym krótkim tekstem, podniosła rękę i oznajmiła, że była już o tym mowa w ubiegłym roku. Chodziło jej o to, że nie ma sensu zatrzymywać się jeszcze raz na dobrze znanym tekście. Niemało dorosłych dochodzi chyba do podobnego wniosku. Jaki jest zatem sens ciągłego

¹ Por. Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 21–26.

² Por. N. Frye, *Wielki Kod. Biblia i literatura*, Bydgoszcz 1998; D. Fouilloux [et al.], *Dictionnaire culturel de la Bible*, Paris 1990; M. Starowieyski, *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, wyd. 2, Kraków 2015; G. Ravasi, M. Gallarani, *Bibbia, arte e musica*, Cinisello Balsamo 1992 (Supplemento di „Jesus”); G. Ravasi, *Przykazania w Piśmie Świętym i w sztuce*, Kielce 2003.

czytania Pisma Świętego? Czy poznawszy raz księgi święte, nie można by ich odłożyć na półkę?

1. Trzy funkcje słowa

Aby odpowiedzieć na te dylematy, należy przypomnieć funkcje, jakie pełni ludzkie słowo, a więc także i słowo Boże, bo ono w Biblii ma postać słowa ludzkiego. „Boże bowiem słowa wyrażone ludzkimi językami upodobniły się do ludzkiej mowy, podobnie jak niegdyś Słowo Wiekuistego Ojca, przyjąwszy słabe ludzkie ciało, upodobniło się do ludzi”³. Według językoznawców słowo ludzkie pełni trzy podstawowe funkcje: informacyjną, ekspresyjną i apelacyjną.

Słowo jest przede wszystkim nośnikiem informacji o ludziach, rzeczach, faktach, wydarzeniach. Ma ono wtedy charakter obiektywny, wykorzystuje najczęściej tryb oznajmujący w trzeciej osobie. Spotykamy je głównie w nauce i dydaktyce, ale także w życiu codziennym, aby przekazać wiadomości na różne tematy. Jest określane w tej funkcji jako symbol – przedstawienie rzeczywistości.

Słowo może także wyrażać człowieka, jego wnętrze, emocje, stany, postawy. Jest zabarwione wówczas subiektywnie i korzysta najczęściej z trybu oznajmującego w pierwszej osobie. Występuje przede wszystkim w wyznaniach, wspomnieniach, listach, poezji. Otrzymuje tutaj nazwę symptomu – ekspresji wnętrza.

Wreszcie słowo może zawierać apel skierowany do drugiego człowieka, od którego czegoś oczekujemy, pragniemy, którego o coś prosimy, któremu coś polecamy, rozkazujemy. Przyjmuje wtedy postać interpersonalną i używane jest zwykle w trybie rozkazującym. Tego typu słowo jest obecne w prośbach, wnioskach, apelach, powołaniach, przykazaniach, rozkazach i bywa nazywane sygnałem – znakiem skierowanym do drugich.

Rozróżnienie tych trzech funkcji w słowie jest trochę teoretyczne, bo w praktyce każde słowo spełnia te funkcje w różnych proporcjach. Stanowią one pewną całość, dopełniają się wzajemnie. Nawet sucha informacja

³ Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 13.

wyraża coś z człowieka i kieruje apel do drugich. Podobnie osobiste wurnurzenia zawierają też jakąś informację i apel do drugich. Z kolei apel nie jest do końca pozbawiony obiektywnych treści i subiektywnych emocji⁴.

Język jest bogatą rzeczywistością, określa człowieka, bez niego nikt nie byłby w pełni człowiekiem. Jedna z definicji człowieka opiera się właśnie na fakcie języka: człowiek to zwierzę, które mówi⁵. Potrzebujemy słowa, by zdobywać i przekazywać informacje, mieć wiedzę o świecie i dobrą w nim orientację, móc tworzyć, ale także by wyrażać siebie, swoje nadzieje i bóle oraz apelować do drugich, nawiązywać z nimi kontakt. Słowo służy komunikacji między ludźmi, jest najbardziej pomocnym narzędziem w dialogu z innymi. Przedmioty, znaki, gesty, mowa ciała są czasem bardzo cenne i jedynie dostępne w porozumiewaniu się z innymi, ale nie zastąpią one języka, jego precyzji i głębi. Dlatego czytamy dzieła naukowe i popularnonaukowe, poradniki i gazety, dyskutujemy na różne tematy, ale również zwierzamy się, żalimy, wykrzykujemy radość i rozpacz, zwracamy się do innych z prośbami i apelami. Obok języka naukowego, technicznego, który jest suchy i jednoznaczny, używamy także języka nacechowanego emocją, wieloznacznego, w którym treść schodzi na dalszy plan, bo pragniemy raczej wylać swą duszę, zwrócić na siebie uwagę drugich. Czasem rozmawiamy o „niczym”, o pogodzie i kwiatach, aby nawiązać i podtrzymać kontakt z drugą osobą, zbliżyć dystans do niej, zapełnić wspólnie spędzany czas.

Słowo ludzkie pełni więc różne zadania, nie wyczerpuje się w samej treści, ale służy także wyrażaniu siebie i dialogowi z innymi. Najbogatszym słowem jest to, w którym trzy funkcje dochodzą najpełniej do głosu. Nie jest nim język ściśle naukowy skoncentrowany na obiektywnej prawdzie ani też czysta liryka wyrażająca wewnątrz autora, ani sam apel kierowany do drugich. Takim pełnym słowem jest język przyjaźni i miłości, w którym trzy aspekty znajdują swą najwyższą syntezę. Mamy wówczas pełną ekspresję człowieka, pełną jedność z drugim przy zachowaniu własnej

⁴ Por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, Kraków 1983, s. 100–102; V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, seconda edizione, Brescia 1981, s. 14–17 (Strumenti, 17).

⁵ Por. M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, s. 189.

indywidualności oraz pełną informację, bo aby kochać, trzeba poznać, i na odwrót⁶.

2. Przyjacielskie słowo Boże

Słowo Boże zapisane w Piśmie Świętym pełni również te trzy funkcje. Przekazuje ważne informacje na temat Boga, człowieka i świata, które ukierunkowują nasz sposób widzenia i postępowania. Trzeba coraz lepiej poznawać treści ksiąg świętych, co wymaga uważnej lektury i pogłębio-nego studium. Zważywszy na sporą objętość Biblii, na którą w kanonie katolickim składają się 73 pisma zajmujące przeciętnie około 1300 stron, jest to zadanie dość wymagające, nawet jeśli skupimy się tylko na najważniejszych prawdach. Ponadto dzieli nas od tych pism czas 2–3 tysiący lat i duża różnica języka i kultury. Aby zrozumieć treść Pisma Świętego, trzeba przekroczyć tę przepaść. Chyba niewielu mogłoby powiedzieć, że zna już dobrze księgi biblijne i nie potrzebuje do nich zaglądać. Bibliści wciąż pochyłają się nad nimi i ciągle mają co robić. Zatem nawet na poziomie informacji nie możemy stwierdzić, że znamy już dobrze Pismo Święte i nie musimy go czytać i zgłębiać, wystarczy co najwyżej odświeżyć sobie od czasu do czasu prawdę w nim zawartą.

Tym bardziej nie można odłożyć Biblii, gdy się uwzględni pozostałe funkcje języka. Słowo Boże nie jest tylko suchą informacją, którą mamy przyjąć do wiadomości, w którą powinniśmy uwierzyć. Ono także wyraża Boga, odsłania Jego zamysły i pragnienia, mówi o Jego miłości i radości, ale również o Jego smutku i gniewie. Odkrywa Jego życie i serce, Jego nastawienie do człowieka i świata. To słowo jest równocześnie nieustannym apelem skierowanym do człowieka. Tych wymiarów słowa Bożego nie da się załatwić raz na zawsze jedną lekturą całej Biblii i nawet jej dogłębnym przestudiowaniem. Domagają się one stałego sięgania do niej, aby podjąć dialog z Bogiem, który chce nie tylko poinformować nas

⁶ Por. V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio*, s. 17–20. Oprócz wspomnianych trzech funkcji język posiada też inne funkcje, np. estetyczną i etyczną; por. L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione*, s. 110–112.

o czymś, ale nawiązać z nami kontakt. „Przez to objawienie niewidzialny Bóg (por. Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17) w swojej wielkiej miłości przemawia do ludzi jak do przyjaciół (por. Wj 33, 11; J 15, 14n) i przestaje z nimi, aby zaprosić i przyjąć ich do wspólnoty ze sobą”. „W świętych bowiem księgach Ojciec, który jest w niebie, z wielką miłością wychodzi swoim dzieciom naprzeciw i rozmawia z nimi”⁷.

Pismo Święte jest zapisem dialogu Boga z ludźmi, który Bóg chce ciągle kontynuować. Czytając je, wchodzimy w ten wielowiekowy nurt, uczymy się słuchać Boga i odpowiadać Mu, jak pokazali nam to ludzie Biblii. „Św. Hieronim był w pełni świadomy, że Biblia jest narzędziem, «za którego pomocą Bóg codziennie przemawia do wiernych» [Epistula 133, 13]”⁸. Dzięki Pismu możemy poznać Chrystusa. „Nieznajomość Pisma świętego jest bowiem nieznajomością Chrystusa” [Hieronim, *Commentariorum in Isaiam libri*, prologus]⁹. To poznanie umożliwi nawiązanie z Nim więzi. Bez Pisma Świętego nasz dialog z Bogiem będzie ubogi, narażony na subiektywizm tworzący własne obrazy Boga, a z czasem rozplynie się w ogólnikach lub całkowicie zaniknie. Wiara w Boga rodzi się ze słuchania słowa Chrystusa (por. Rz 10, 17). Odpowiada ona bardzo dobrze na oczekiwania człowieka, jego najgłębsze pragnienia sensu i życia, daje odpowiedzi na podstawowe pytania, ale nie wypływa z nas, nie wyrasta z ziemi, lecz przychodzi z wysoka.

Św. Grzegorz Wielki (ok. 540–604) nazwał Pismo Świętem listem Boga do ludzi. Trzeba po nie sięgać, jak się wraca do listu drogowej osoby, nieobecnej fizycznie, aby ją sobie przypomnieć, przybliżyć, uobecnić, „ułyścić”. Nie zastąpi osobistej lektury listu jego streszczenie przez kogoś.

⁷ Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 2 i 21.

⁸ Benedykt XVI, adhort. apost. *Verbum Domini*, 72. W tekście niemieckim Papież użył słowa „Mittel” („środek, sposób”), który został dosłownie oddany w wersji angielskiej („means”). Natomiast podobnie jak w wersji polskiej spotykamy „narzędzie” w tłumaczeniu włoskim („strumento”), francuskim („instrument”), hiszpańskim („instrumento”) i portugalskim („instrumento”).

⁹ Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 5; Benedykt XVI, adhort. apost. *Verbum Domini*, 30.

Podobnie bezpośredniego obcowania z tekstem biblijnym nie zastąpi streszczenie zawartych w nim prawd w suchych tezach.

Pismo Święte nie jest tylko zbiorem neutralnych prawd, ale pulsuje emocjami i wzywa do odpowiedzi. Można przyjąć do wiadomości, że Bóg nas miłuje, ale stwierdzenie to nie zapali nas ani nie porwie tak jak żywe słowo Boga pełne pasji i tkliwości względem człowieka, przekazane nam choćby przez proroka Ozeasza (11, 1–9):

¹ Miłowałem Izraela, gdy jeszcze był dzieckiem,
i syna swego wezwałem z Egiptu.

² Im bardziej ich wzywałem,
tym dalej odchodzili ode Mnie,
a składali ofiary Baalom
i bożkom palili kadzidła.

³ A przecież Ja uczyłem chodzić Efraima,
na swe ramiona ich brałem;
oni zaś nie rozumieli, że przywracałem im zdrowie.

⁴ Pociągnąłem ich ludzkimi więzami,
a były to więzy miłości.
Byłem dla nich jak ten, co podnosi
do swego policzka niemowlę –
schyliłem się ku niemu i nakarmiłem je.

⁵ Nie wróci do ziemi egipskiej,
Aszszur będzie ich królem,
bo się nie chciał nawrócić.

⁶ Miecz będzie szalał w ich miastach,
wyniszczy ich dzieci,
a nawet pożre ich twierdze.

⁷ Mój lud jest skłonny odpaść ode Mnie –
wzywa imienia Baala,
lecz on im nie przyjdzie z pomocą.

⁸ Jakże cię mogę porzucić, Efraimie,
i jak opuścić ciebie, Izraelu?
Jakże cię mogę równać z Admą
i uczynić podobnym do Seboim?

Moje serce na to się wzdryga
i rozpalają się moje wnętrzności.
⁹ Nie chcę, aby wybuchnął płomień mego gniewu,
i Efraima już więcej nie zniszczę,
albowiem Bogiem jestem, nie człowiekiem;
pośrodku ciebie jestem Ja – Święty,
i nie przychodzę, żeby zatracac¹⁰.

Podobnie blado wypada zdanie: człowiek przeżywa wewnętrzny dramat spowodowany uległością wobec zła, który znajduje swoje rozwiązanie w Chrystusie, gdy porównamy je z tekstem Pawłowym w Rz 7, 14–25 dorównującym czy nawet przewyższającym ekspresją podobne teksty starożytne i współczesne.

¹⁴ Wiemy przecież, że Prawo jest duchowe. A ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. ¹⁵ Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię. ¹⁶ Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, to tym samym przyznaję Prawu, że jest dobre. ¹⁷ A zatem już nie ja to czynię, ale mieszkający we mnie grzech.

¹⁸ Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciele, nie mieszka dobro; bo łatwo przychodzi mi chcieć tego, co dobre, ale wykonać – nie. ¹⁹ Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę. ²⁰ Jeżeli zaś czynię to, czego nie chcę, już nie ja to czynię, ale grzech, który we mnie mieszka. ²¹ A zatem stwierdzam w sobie to prawo, że gdy chcę czynić dobro, narzuca mi się zło. ²² Albowiem wewnętrzny człowiek [we mnie] ma upodobanie zgodne z Prawem Bożym. ²³ W członkach zaś moich spostrzegam prawo inne, które toczy walkę z prawem mojego umysłu i bierze mnie w niewolę pod prawo grzechu mieszkającego w moich członkach. ²⁴ Nieszczęsny ja człowiek! Któż mnie wyzwoli z ciała, [co wieździe ku] tej śmierci? Dzięki niech będą Bogu

¹⁰ Teksty biblijne za: *Biblia Tysiąclecia. Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich, wyd. 5, Poznań 2002.

przez Jezusa Chrystusa, Pana naszego!²⁵ Tak więc umysłem służę Prawu Bożemu, ciałem zaś – prawu grzechu.

Przykłady te pokazują, że w tekście biblijnym nie same informacje są ważne, ale również zawarte w nim ekspresja i apel. Żadne streszczenie nie odda całej wymowy tekstu, jego bogactwa, siły i piękna. Słowo Boże jest słowem przyjaźni i miłości, które skierowane jest do całego człowieka, a nie tylko do jego rozumu. Trzeba na nie odpowiedzieć całym sobą, trzeba je czynić (por. Wj 24, 3. 7; Łk 6, 46), nim żyć, abyśmy weszli w dialog z Bogiem i stali się „uczestnikami Jego natury” (2 P 1, 4)¹¹.

3. Potrzeba integralnej lektury Biblii

W świetle tego, co powiedzieliśmy dotychczas, konieczność ciągłego czytania Pisma Świętego staje się oczywista. Potrzebne jest także systematyczne studium z wykorzystaniem wszystkich narzędzi i metod wypracowanych i udostępnianych przez egzegetów, aby coraz lepiej rozumieć księgi święte¹². Sama naukowa lektura jednak nie wystarczy, bo ona zatrzymuje się tylko na wymiarze informacji. „Czytaniu Pisma świętego powinna towarzyszyć modlitwa, aby stało się ono rozmową pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Wszak «z Nim rozmawiamy, kiedy się modlimy, i Jego słuchamy, gdy czytamy Boże słowa»” [Ambroży, *De officiis ministrorum*, I, 20, 88]¹³. Obok „starannego studium” potrzebne jest zatem „duchowe czytanie”, „pobożne czytanie”¹⁴, znane w Kościele od starożytności pod nazwą *lectio divina* („Boże czytanie”).

¹¹ Por. Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 2–6; L. Alonso Schökel, *Słowo natchnione*, s. 102–114; V. Mannucci, *Bibbia come Parola di Dio*, s. 21–34.

¹² Różne metody i podejścia w interpretacji Pisma Świętego prezentuje Papieska Komisja Biblijna, *Interpretacja Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).

¹³ Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 25.

¹⁴ Tamże.

Duchowa lektura Pisma Świętego ma charakter integralny i obejmuje kilka etapów. Najpierw mamy *lectio*, czyli czytanie wybranego tekstu biblijnego, aby go zrozumieć. Szukamy tutaj odpowiedzi na pytanie, co ten tekst mówi. Wyjaśniamy znaczenie poszczególnych słów i obrazów, zatrzymujemy się nad występującymi w nim postaciami, ich postawami i działaniami, staramy się określić czas, miejsce i okoliczności opisanej akcji. Możemy skorzystać z dostępnej literatury i materiałów audiowizualnych, które objaśniają czytany przez nas tekst, z całego aparatu naukowego. W przypadku innych książek nasza lektura kończy się na tym etapie, gdy rozumiemy już tekst. Przy lekturze Biblii jest to dopiero początek.

Drugim etapem jest *meditatio*, czyli medytacja, refleksja nad przeczytanym tekstem, aby odpowiedzieć sobie na pytanie, co mówi on do mnie. Odnosimy słowo Boże do siebie, do swojego życia: na co zwraca mi uwagę, o czym mi przypomina, do czego zachęca i wzywa, przed czym przestrzega? Ten etap wymaga bardzo osobistej konfrontacji siebie ze słowem Bożym, które może ukazać mi drogę wyjścia z jakiejś załości duchowej, ukazać nowe perspektywy, ale także skorygować moje myślenie i postępowanie.

Trzeci etap to *oratio*, czyli modlitwa. Przeczytany i przemyślany tekst staje się inspiracją do zwrócenia się do Boga. Czasem słowa biblijne mogą być wprost użyte jako uwielbienie, wyrażenie wdzięczności czy prośba, zawsze motywują do rozmowy z Bogiem na skutek lepszego rozeznania swojej sytuacji w czasie lektury. Przedmiotem modlitwy może być radość z odkrycia na nowo troski i darów Bożych, skrucha za popełnione zło, prośba o przezwyciężenie lęku i wypełnienie poznanych zadań. Słowo nie zatrzymuje nas na sobie, lecz kieruje do Boga, umożliwia z Nim dialog.

Ostatnim etapem duchowej lektury Pisma Świętego są *contemplatio vel actio*, czyli kontemplacja lub działanie. Ostatecznie lektura Pisma Świętego ma prowadzić do doświadczenia Boga, Jego obecności, do zjednoczenia z Nim, do uczestnictwa w Jego życiu i chwale. Taki jest cel słowa skierowanego przez Boga do człowieka. Słowo to powinno nas też prowadzić do mądrego i skutecznego działania w świecie. Po dobrej lekturze Pisma Świętego – oczywiście rozwijając także ogólną wiedzę i kompetencje zawodowe – człowiek wie, kim jest i co ma robić, oraz ma siłę,

aby być i działać zgodnie ze swą najgłębszą tożsamością, aby wykonać to, co powinien¹⁵.

Widzimy, że *lectio divina* nie zatrzymuje się tylko na poziomie informacji, ale prowadzi do dialogu z Bogiem i do życia wynikającego ze spotkania z Nim. Jest to lektura niezwykle bogata, angażująca całego człowieka, umożliwiająca dialog z Bogiem, uczestnictwo w Jego rzeczywistości. Słowo Boże kształtuje go i wciąż na nowo stwarza¹⁶. W tej lekturze z jednej strony my czytamy Pismo Święte, a z drugiej ono czyta nas, przeświebla, odnawia¹⁷. Widać tu wyraźnie, jak czytanie Pisma Świętego jest ważne i życiodajne i dlatego nie można z niego zrezygnować, jeśli chcemy wzrastać jako ludzie.

Duchowe czytanie nie powinno stronić od naukowej lektury Biblii, nie można rozdzielać egzegezy w Kościele (duchowej) od egzegezy na Sorbonie (naukowej)¹⁸, choć w praktyce nie jest to łatwe. Duchowa czy mistyczna lektura musi korzystać ze zdobyczy i wyników egzegezy naukowej, aby nie popaść w subiektywizm, fideizm czy fundamentalizm,

¹⁵ Por. Benedykt XVI, *adhort. apost. Verbum Domini*, 86–87; J. Kudasiewicz, *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie w lectio divina*, Kielce 2000; S. Wronka, *Osiemdziesiąta rocznica założenia Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie*, „Collegium Polonorum” 10 (1989/1990), s. 246–256; C. M. Martini, *Lud w drodze. Medytacje*, Kraków 1992, s. 11–19 (Duc in altum – Wyptyń na głębie, 7); I. Gargano, *Lectio divina. Wprowadzenie. Wskazania metodologiczne z wyjaśnieniem niektórych fragmentów zaczerpniętych z Ewangelii św. Mateusza*, Kraków 2001 (Lectio divina, 1); M. Masini, *Iniziazione alla «lectio divina». Teologia, metodo, spiritualità, prassi*, Padova 1989; K. Wons, *Jak żyć Słowem Bożym na co dzień?*, Kraków 2010 (Modlitwa Słowem Bożym).

¹⁶ Por. Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987, s. 24: „Słowo Boże, mocą którego został stworzony świat, stwarza także wewnętrzny świat każdego człowieka wierzącego”.

¹⁷ Por. R. Huning, E. Ballhorn, B. Eltrop, *Wasser Licht Leben. Die Lesungen der Osternacht*, Stuttgart 2012 (Dem Wort auf der Spur. Das Lectio-Divina-Leseprojekt des Bibelwerks, 7).

¹⁸ Por. F.-P. Dreyfus, *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise. Esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu*, Les Plans-sur-Bex 2006 (Sagesse et cultures). Często używał tego sformułowania o. Augustyn Jankowski OSB.

które wypaczają sens tekstów biblijnych. Z kolei lektura naukowa musi znajdować swoje dopełnienie w życiowych konkluzjach i osobistej aplikacji słowa, aby nie poprzestać na teoretycznych analizach¹⁹.

Przypominał o tym nie raz Jan Paweł II. W słowach skierowanych do członków Papieskiej Komisji Biblijnej 7 kwietnia 1989 mówił: „W Kościele wszystkie metody powinny być, bezpośrednio lub pośrednio, na służbie ewangelizacji. W ostatnim czasie wielu chrześcijan uskarżało się na fakt, że egzegeza stała się wyrafinowaną sztuką, bez odniesienia do życia ludu Bożego. Krytyka ta może być na pewno kwestionowana; w wielu wypadkach nie jest usprawiedliwiona. Jednak istnieją motywy, aby być uważnym. Sama wierność swemu zadaniu interpretacji wymaga od egzegety, żeby nie zadowalał się studiowaniem drugorzędnych aspektów tekstów biblijnych, ale żeby uwydatnił ich centralne orędzie, które jest orędziem religijnym, apelem do nawrócenia i dobrą nowiną zbawienia, zdolną przekształcić każdą osobę i całą społeczność ludzką, wprowadzając ją w komunię Bożą”²⁰.

W czasie prezentacji dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele* 23 kwietnia 1993 Papież zwracał uwagę na to, aby egzegeci nie zatrzymywali się tylko na ludzkich aspektach tekstów biblijnych, ale dostrzegali w nich słowo Boże dzięki otwarciu na Ducha Świętego, modlitwie, wierności magisterium Kościoła i aby przybliżali to słowo wiernym w kontaktach duszpasterskich. „W ten sposób unikną zagubienia się w labiryncie abstrakcyjnych badań naukowych, które oddaliłyby ich od prawdziwego sensu Pisma Świętego. A przecież ten sens jest

¹⁹ Por. Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, 3–5, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 11–13 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4); R. Laurentin, *Come riconciliare l'esegesi e la fede*, Brescia 1986 (Universale Teologica, 16); *Schriftauslegung im Widerstreit*, hrsg. von J. Ratzinger, Freiburg-Basel-Wien 1989 (Quaestiones Disputatae, 117); I. de la Potterie i inni, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991; W. Wink, *The Bible in human transformation. Toward a new paradigm for biblical study*, Philadelphia 1988.

²⁰ Giovanni Paolo II, *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica, 7 aprile 1989*, „L'Osservatore Romano”, 8 aprile 1989, s. 5.

nieodłączny od jego celowości: doprowadzić wierzących do osobistego kontaktu z Bogiem²¹.

Podobne słowa Jana Pawła II znajdujemy we wstępie do tomów Nowego Komentarza Biblijnego: „egzegeza jest taką dyscypliną nauki, która wymaga z jednej strony zastosowania właściwych jej metod badawczych niezwiązanych bezpośrednio z teologią, a z drugiej domaga się głębokiej wiary w Chrystusa, Syna Bożego, w którym Objawienie dokonało się w pełni. Wówczas studium Pisma Świętego nie jest tylko suchą analizą historyczną, literacką czy strukturalną tekstu, ale odkrywaniem najgłębszych treści, jakie dzięki natchnieniu Ducha Świętego zechciał Bóg przekazać człowiekowi. Jak mówiłem podczas spotkania z Papieską Komisją Teologiczną w 1991 roku, «Lud Boży potrzebuje takich egzegetów, którzy z jednej strony bardzo uczciwie będą wykonywać swą pracę naukową, z drugiej, nie zatrzymają się w połowie drogi, lecz przeciwnie, będą kontynuować swe wysiłki aż do pełnego ukazania skarbów światła i życia zawartych w świętych Pismach, tak aby pasterze i wierni mieli do nich łatwiejszy dostęp i obficie korzystali z ich owoców» (11 kwietnia 1991)²².

Sam Jan Paweł II dobrze łączył różne wymiary w lekturze Pisma Świętego, którą rozpoczął w dzieciństwie i kontynuował przez całe życie. W jego podejściu do Biblii można wskazać cztery wymiary. Pierwszym jest wymiar intelektualny, wyrażający się w studium słowa z wykorzystaniem osiągnięć egzegezy, teologii, filozofii, nauk szczegółowych, aby uchwycić orędzie biblijne i osadzić je w dzisiejszych realiach. Wymiar duchowy (religijny, mistyczny) uwidacznia się w modlitwie, otwarciu na działanie Ducha Świętego i tradycję wiary, aby nawiązać kontakt z Bogiem przemawiającym w świętych księgach. Wymiar egzystencjalny (moralny) zaznacza się wysiłkiem wprowadzania słowa Bożego w czyn, kierowaniem się nim w całym życiu. Wreszcie wymiar pastoralny (duszpasterski) polega na dzieleniu się poznanym i przyjętym słowem, głoszeniu go innym, dawaniu świadectwa o jego pięknie, prawdzie i mocy. Papież

²¹ Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, 11, s. 17.

²² Jan Paweł II, *[Słowo wstępne]*, [w:] A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1: Rozdziały 1–13, Częstochowa 2005, s. 7 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 1.1).

miał od młodości niezwykle wycucie tajemnicy i magii słowa ludzkiego, i tym bardziej Bożego. Starał się je zgłębiać i docierać do rzeczywistości, o której mówi. Lektura Pisma świętego prowadziła go do Boga, który go kształtował i posyłał do innych. Słowo Boże głoszone przez niego zmieniało rzeczywistość, jak choćby to mocne przyzywanie Ducha Świętego w Warszawie 2 czerwca 1979: „Niech zstąpi Duch Twój! Niech zstąpi Duch Twój! I odnowi oblicze ziemi. Tej Ziemi!”²³.

Lektury Biblii nie zastąpi znajomość podręczników teologii biblijnej i ogólnej czy katechizmu. One streszczają prawdy zawarte w Piśmie Świętym, układają je w całość, konfrontują ze współczesną wiedzą. Gubią natomiast ekspresję i apel obecny w Biblii, jej poetykę. Są przemyślaną syntezą orędzia biblijnego. Taka synteza jest potrzebna, aby nie zagubić się w szczegółach ksiąg biblijnych, które nie są gotowym podręcznikiem, ale zbiorem wypowiedzi o różnej treści wyrażonej przy pomocy różnych gatunków literackich: narracji, poezji, przypowieści, alegorii, przysłowia, pouczenia, normy prawnej, objawienia, ewangelii... Czytając Biblię, powoli dochodzi się do pewnej syntezy, bo Pismo wyjaśnia Pismo (teksty wzajemnie się oświetlają) i „słowa Boże wzrastają z tym, kto je czyta” [Grzegorz Wielki, *Homiliae in Ezechielem* I, VII, 8]²⁴. Sięgnięcie do katechizmu i dzieł teologicznych²⁵ pomoże dopełnić tej syntezy, bez której rozumienie przesłania Pisma Świętego będzie chaotyczne, niespójne, wybiórcze, co może prowadzić do zafałszowania naszej relacji z Bogiem i z innymi.

²³ Por. S. Wronka, *Od słowa do rzeczywistości – Jana Pawła II integralna lektura Biblii*, [w:] *Ioannes Paulus II – In Memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 425–456.

²⁴ Benedykt XVI, adhort. apost. *Verbum Domini*, 30.

²⁵ Najbardziej przydatny może być *Katechizm Kościoła katolickiego* wraz z *Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, ale istnieją też inne opracowania współczesne. Wśród dzieł teologicznych można wykorzystać w pierwszym rzędzie np. słowniki biblijne i teologiczne.

4. Wezwania do zażyłości z Pismem Świętym

Lud Izraela i potem pierwsi chrześcijanie mieli wielką świadomość znaczenia pism świętych. Daje temu wyraz św. Paweł w słowach skierowanych do Tymoteusza: „¹⁴ Ty natomiast trwaj w tym, czego się nauczyłeś i co ci powierzono, bo wiesz, od kogo się nauczyłeś. Od lat bowiem niemowlęcych znasz Pisma święte [Starego Testamentu], ¹⁵ które mogą cię nauczyć mądrości wiodącej ku zbawieniu przez wiarę w Chrystusie Jezusie. ¹⁶ Wszelkie Pismo [jest] przez Boga natchnione i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do wychowania w sprawiedliwości – ¹⁷ aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (2 Tm 3, 14–17). Autor 2 Listu św. Piotra zachęcał: „Mamy jednak mocniejszą, prorocką mowę, i dobrze zrobicie, jeżeli będziecie przy niej trwali jak przy lampie, która świeci w ciemnym miejscu, aż dzień zaświta, a gwiazda poranna wzejdzie w waszych sercach” (2 P 1, 19). Zwracał przy tym uwagę, że Pisma nie są jednak „do prywatnego wyjaśniania” (2 P 1, 20), bo przynieśli je ludzie „kierowani przez Ducha Świętego” (2 P 1, 21). Odwoływał się też do listów Pawłowych i ksiąg Starego Testamentu, przypominając, że Apostoł wyjaśniał sytuację chrześcijan w obliczu paruzji, która nastrocza trudne do zrozumienia problemy. „¹⁴ Dlatego, umiłowani, oczekując tego, starajcie się, aby [On] was znalazł bez plamy i skazy – w pokoju, ¹⁵ a cierpliwość Pana naszego uważajcie za zbawienną, jak to również umiłowany nasz brat, Paweł, według danej mu mądrości napisał do was, ¹⁶ jak też we wszystkich [innych] listach, w których mówi o tym. Są w nich trudne do zrozumienia pewne sprawy, które ludzie niedouczeni i mało utwierdzeni opacznie tłumaczą, tak samo jak i inne Pisma, na własną swoją zgubę” (2 P 3, 14–16). Autorzy przytoczonych listów zachęcali, aby sięgać po Pismo Święte i trwać przy nim, bo jest ono jak lampa w ciemności, uczy mądrości i prowadzi do doskonałości.

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa przypominano często o potrzebie czytania Pisma Świętego. Świadczą o tym m.in. wskazania św. Hieronima (347–420), autora przekładu Biblii na język łaciński *Wulgaty*, oficjalnego tekstu w Kościele Zachodnim, i wielu dzieł egzegetycznych i teologicznych. Kapłanowi Nepocjanowi przypominał: „Czytaj często

Boskie Pisma; co więcej, nie wypuszczaj nigdy świętej Księgi z rąk. Naucz się tutaj tego, czego powinienś nauczać” [*Epistula* 52, 7]²⁶. Natomiast rzymskiej matronie Lecie doradzał odnośnie do wychowania jej córki: „Upewnij się, że codziennie uczy się jakiegoś fragmentu Pisma Świętego. [...] Po modlitwie niech oddaje się czytaniu, a po czytaniu modlitwie. [...] Niech zamiast klejnotów i szat jedwabnych umiłuje Boże Księgi” [*Epistula* 107, 9, 12]²⁷. Książę egzegetów zalecał częstą lekturę Pisma Świętego duchownym i świeckim, dorosłym i młodym. Każdy bowiem potrzebuje tego pokarmu, aby mógł wzrastać w wierze.

Z biegiem wieków ograniczano indywidualną lekturę Biblii ze względu na „gorszące” teksty i obawę przed błędnymi interpretacjami. Pismo Święte rozbrzmiewało w czasie liturgii i było studiowane w szkołach i na uczelniach. Nie brakowało jednak prostych dusz, które miały bardzo żywy kontakt z Biblią. Na pewno trzeba do nich zaliczyć karmelitankę św. Teresę od Dzieciątka Jezus i Świętego Oblicza (1873–1897). Dość szybko odkryła piękno i głębię Biblii, której lektura dawała jej więcej niż wszystkie książki ascetyczne, z których korzystała. Przez jakiś czas *Naśladowanie Jezusa Chrystusa* było jej pierwszą lekturą, znała tę książkę prawie na pamięć. W Karmelu rozsmakowała się w Piśmie Świętym, odnalazła w nim skarb w wieku 19 lat. „Gdy otwieram duchową książkę (choćby i najpiękniejszą, najbardziej wzruszającą), czuję zaraz, że moje serce się kurczy, i czytam, by tak rzec, nie rozumiejąc. A jeśli już coś rozumiem, to umysł staje zaraz w miejscu, nie potrafiąc nad tym rozmyślać. W tym stanie bezsilności Pismo Święte i *Naśladowanie* przychodzi mi na ratunek; w nich znajduję pożywienie solidne i czyste. Lecz przede wszystkim podtrzymuje mnie w modlitwie *Ewangelia*, w niej znajduję wszystko, co konieczne dla mojej małej, biednej duszy. W niej odkrywam wciąż nowe światła, ukryte i tajemne znaczenia...” [*Rękopis A* 83 r^o/v^o]²⁸. „Zaledwie skieruję spojrzenie na Ewangelię świętą, natychmiast oddycham wonią

²⁶ Benedykt XVI, adhort. apost. *Verbum Domini*, 72.

²⁷ Tamże, 72.

²⁸ Teresa z Lisieux, *Biblia z Teresą*, t. 1: Stary Testament, Kraków 2002, s. 32 (*Żywa Wiara*, 40).

życia Jezusa i wiem, w którą biec stronę” [*Rękopis C 35 vº*]²⁹. Na koniec, według świadectwa matki Agnieszki, stwierdziła: „Co do mnie, to nie znajduję już nic w żadnych książkach poza Ewangelią. Ta książka mi wystarczy” [*Żółty zeszyt 15, 5, 3*]³⁰.

Ewangelie były jej tak drogie, że wyjęła cztery Ewangelie z *Podręcznika chrześcijanina* i spięte w całość nosiła zawsze na sercu. Potem dołączyła do nich najcenniejsze dla niej teksty przepisane ze Starego Testamentu. Dostępu do całej Biblii raczej św. Teresa nie miała, chyba że sporadycznie. Wiele urywków Pisma Świętego знаła z liturgii i dzieł ascetycznych. Czytała z pasją teksty biblijne, powtarzała je, przepisywała, roztrząsała, modliła się nimi, one urzeczywistniały się w jej życiu, wyznaczały kolejne etapy jej drogi. Zdarzało się, że pracowała nad nimi, porównując np. przekłady czy próbując pogodzić różne świadectwa ewangeliczne dotyczące zmartwychwstania Jezusa. W pewnym momencie wyraziła niezwykle w owym czasie i w jej sytuacji pragnienie: „Gdybym była księdzem, dogłębnie studiowałabym hebrajski i grekę, aby poznać Bożą myśl, taką, jaką Bóg raczył wyrazić w naszym ludzkim języku” [*Rady i wspomnienia 80*]³¹. Chciała czerpać słowo Boże z bezpośrednich źródeł, mając świadomość, że przekład nie potrafi dokładnie oddać tekstu oryginalnego (por. Syr Prolog 20–27).

Młoda karmelitanka z Lisieux zdobyła niezwykłą znajomość Pisma Świętego i umiejętność jego aplikacji do konkretnych sytuacji, w których znajdowała się sama lub inni, co zdumiewało nie tylko współsiostry, ale także księży. Oto zeznanie siostry Teresy od św. Augustyna w czasie procesu beatyfikacyjnego: „Służebnica Boża rozkoszowała się Pismem świętym, nigdy nie miała kłopotu z doborem fragmentów najbardziej odpowiednich dla dusz, widać było, że każdego dnia czyni z nich pokarm

²⁹ Benedykt XVI, adhort. apost. *Verbum Domini*, 48.

³⁰ Teresa z Lisieux, *Biblia z Teresą*, t. 1, s. 33.

³¹ Tamże, s. 13. „Si j'avais été prêtre, j'aurais étudié à fond l'hébreu et le grec, afin de connaître la pensée divine telle que Dieu daigna l'exprimer en notre langage humain”; Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Paris 1979, s. 10 (Foi Vivante).

swego życia wewnętrznego” [*Proces Apostolski* 330]³². Natomiast kanonik Maupas, przełożony Karmelu, wyznał: „Uderzyła mnie także jej rozległa znajomość Pisma świętego i nader trafne zastosowanie, jakie potrafi z niego czynić niemal na każdej stronicy (*Dziejów duszy*). Jej biegłość znacznie przerasta to, czego można by się spodziewać po tak młodej zakonnicy. [...] uważałbym się za bardzo szczęśliwego, gdybym umiał tyle samo” [*Proces Apostolski* 399]³³. W jej pismach znaleźć można około 440 cytatów i parafraz ze Starego Testamentu i 650 z Nowego. Słowa Pisma Świętego rozbrzmiewały ciągle w jej sercu i na ustach, nimi myślała i przy ich pomocy się wyrażała. Stały się jej słowami, nie powtarzanymi mechanicznie, lecz odnoszonymi twórczo do życia własnego i drugich.

Św. Teresa chciała przy pomocy Ewangelii dotrzeć do rzeczywistego Jezusa, Jego usłyszeć, z Nim się zjednoczyć w miłości. By ją wyrazić, często sięgała do Pieśni nad Pieśniami. Doświadczała, że to Jezus sam ją poucza. „Nigdy Go nie słyszałam, lecz czuję, że jest we mnie, w każdej chwili; prowadzi mnie i podpowiada, co winnam powiedzieć lub uczynić. Dokładnie wtedy, kiedy tego potrzebuję, odkrywam światło, którego dotąd nie widziałam” [*Rękopis A 83 v^o*]³⁴. Na progu śmierci czyni własnymi słowa Jezusa, wykorzystuje długi fragment J 17, używając rodzaju żeńskiego i dopasowując tekst do swojej sytuacji. Świadczy to o tym, jak bardzo utożsamiała się z Jezusem. Doszła do takiego stanu, przestrzegając głównego zalecenia Reguły Karmelu: „dniami i nocą rozważać Prawo Pańskie” (por. Ps 1, 2)³⁵.

Zażyłość św. Teresy z Pismem Świętym może być dla nas zachętą i wzorem. Wzywali do niej ojcowie Soboru Watykańskiego II w pierwszym rzędzie duchownych: „Jest przeto rzeczą konieczną, aby wszyscy duchowni, zwłaszcza kapłani Chrystusowi i inni, którzy jako diakoni lub katechiści zgodnie z otrzymaną misją zajmują się posługą słowa, pozostawali w zażyłości z Pismem świętym przez pilne czytanie duchowe oraz staranne studium, aby nikt z nich nie stał się «bezużytecznym głosicielem słowa

³² Teresa z Lisieux, *Biblia z Teresą*, t. 1, s. 15.

³³ Tamże, s. 16.

³⁴ Tamże, s. 39.

³⁵ Tamże, s. 11–49.

Bożego na zewnątrz, wewnątrz nie będąc jego słuchaczem» [Augustyn, *Sermones* 179, 1], gdy w rzeczywistości powinien z powierzonymi sobie wiernymi dzielić się obfitym skarbem Bożego słowa, zwłaszcza podczas świętej liturgii³⁶. Podobną zachętę kierują ojcowie soborowi do wszystkich wiernych. „Święty Sobór szczególnie usilnie wzywa też wszystkich wiernych, a zwłaszcza członków wspólnot zakonnych, aby przez częste czytanie pism Bożych osiągnęli «najwyższą wartość poznania Jezusa Chrystusa» (Flp 3, 8) [...]. Niech więc ochotnie przystępują do świętego tekstu czy to za pośrednictwem świętej liturgii obfitującej w Boże słowa, czy też poprzez pobożne czytanie, czy wreszcie przez odpowiednie instytucje i inne pomoce, które za przyzwoleniem i pod opieką pasterzy Kościoła chwalebnie upowszechniają się w naszych czasach³⁷. Sobór uważał za rzecz „niezbędną, aby wierni Chrystusowi mieli szeroki dostęp do Pisma świętego”, które jest „umocnieniem wiary, pokarmem duszy, czystym i trwałym źródłem życia duchowego³⁸”.

Zachęty soborowe, powtarzane przez papieży i synody³⁹, znalazły odzwierciedlenie w Kościele. Powstały liczne kręgi i grupy biblijne, nowe ruchy, jak oaza, focolarini, neokatechumeni, karmią się obficie słowem Bożym, nie brak też wiernych podejmujących indywidualną lekturę Pisma Świętego. Nie można zaniedbywać czytania Biblii ani nużyć się słowem Bożym. Jest ono ciągle aktualne, ponieważ nie tylko przekazuje ważne informacje, ale ponadto wyraża serce Boga i kieruje do nas apel. Poprzez Pismo Święte Bóg chce ciągle wchodzić w dialog z nami. Gdy zatem usłyszymy po raz kolejny perykopę o zwiastowaniu Maryi, nie mówmy, że to już znamy, lecz starajmy się włączyć w ten zbawczy dialog Boga z ludźmi, który trwa przez wieki i nadaje sens historii i życiu każdego człowieka.

³⁶ Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*, 25.

³⁷ Tamże, 25.

³⁸ Tamże, 21–22.

³⁹ Por. np. Benedykt XVI, adhort. apost. *Verbum Domini*, 121–124.

Abstrakt

Pismo Święte jest podstawą chrześcijaństwa i kodem całej kultury, dlatego jego znajomość jest nieodzowna dla każdego chrześcijanina i człowieka. Jednak ciągle powracanie do tych samych tekstów wydaje się pozbawione sensu. Autor artykułu pokazuje, że takie przekonanie jest niesłuszne, gdyż słowo, a więc i Biblia, Pismo Święte jest podstawą chrześcijaństwa i kodem całej kultury, dlatego jego znajomość jest nieodzowna dla każdego chrześcijanina i człowieka. Ma nie tylko funkcję informacyjną, ale także ekspresyjną i apelacyjną. Prawdy zawarte w Piśmie Świętym można opanować, chociaż przy sporej objętości ksiąg biblijnych i przepaści czasowo-kulturowej, która nas od nich dzieli, nie jest to zadanie łatwe. Natomiast wyrażanie siebie i apel kierowany przez Boga do człowieka wymagają ciągłej odpowiedzi ze strony człowieka. Pismo Święte jest narzędziem dialogu Boga z człowiekiem i dlatego musi być ciągle czytane, jeśli ten dialog ma trwać i prowadzić do komunii z Bogiem, do uczestnictwa w Jego naturze. Ta lektura nie może zatrzymywać się na wymiarze informacji, ale musi objąć wszystkie funkcje słowa, musi być integralna. Przykładem takiej lektury jest *lectio divina* podejmowana przez wieki.

Słowa kluczowe

Pismo Święte; Bóg; dialog; narzędzie; *lectio divina*; integralna lektura Biblii; św. Hieronim; św. Teresa z Lisieux; Sobór Watykański II; św. Jan Paweł II; Benedykt XVI

Abstract

Sacred Scripture as a Means of Dialogue with God

Sacred Scripture is the basis of Christianity and the code of the whole culture; therefore this knowledge is essential for every Christian and human. However, continuous returning to the same texts seems pointless. The author of the article shows that such a belief is wrong because the word, and therefore also the Bible, has not only informative function but also expressive and directive one. Truths contained in Sacred Scripture can be mastered, even though the large volume of books of the Bible and the gap of time and culture that divides us from them makes this a difficult task. By contrast, self-expression and appeal led by God to man require a constant response from the man. Sacred

Scripture is the means of dialogue between God and man and therefore it must be constantly read if this dialogue has to continue and lead to communion with God and to share in His nature. This reading cannot keep only the informative dimension but must include all the functions of the word, must be integral. An example of such a reading is *lectio divina* taken for centuries.

Keywords

Sacred Scripture; God; dialogue; means; *lectio divina*; integral reading of the Bible; St. Jerome; St. Therese of Lisieux; Second Vatican Council; St. John Paul II; Benedict XVI

References

- Giovanni Paolo II, *Discorso ai membri della Pontificia Commissione Biblica, 7 aprile 1989*, „L'Osservatore Romano”, 8 aprile 1989, s. 5.
- Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele*, [w:] *Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekład i oprac. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, s. 9–20 (Rozprawy i Studia Biblijne, 4).
- Jan Paweł II, *[Słowo wstępne]*, [w:] A. Paciorek, *Ewangelia według Świętego Mateusza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz*, t. 1: Rozdziały 1–13, Częstochowa 2005, s. 7 (Nowy Komentarz Biblijny Nowy Testament, 1.1).
- Jan Paweł II, *Wierzę w Boga Ojca Stworzyciela*, Città del Vaticano 1987.
- Benedykt XVI, *adhort. apost. Verbum Domini*.
- Sobór Watykański II, konst. *Dei verbum*.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994.
- Kompendium Katechizmu Kościoła katolickiego*, Kielce 2005.
- Alonso Schökel L., *Słowo natchnione. Pismo Święte w świetle nauki o języku*, Kraków 1983.
- Dreyfus F.-P., *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise. Esquisse d'une théologie de la Parole de Dieu*, Les Plans-sur-Bex 2006 (Sagesse et cultures).
- Fouilloux D. [et al.], *Dictionnaire culturel de la Bible*, Paris 1990.
- Frye N., *Wielki Kod. Biblia i literatura*, Bydgoszcz 1998.

- Gargano I., *Lectio divina. Wprowadzenie. Wskazania metodologiczne z wyjaśnieniem niektórych fragmentów zaczerpniętych z Ewangelii św. Mateusza*, Kraków 2001 (Lectio divina, 1).
- Heidegger M., *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973.
- Huning R., Ballhorn E., Eltrop B., *Wasser Licht Leben. Die Lesungen der Osternacht*, Stuttgart 2012 (Dem Wort auf der Spur. Das Lectio-Divina-Leseprojekt des Bibelwerks, 7).
- Kudasiewicz J., *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie w lectio divina*, Kielce 2000.
- Laurentin L., *Come riconciliare l'esegesi e la fede*, Brescia 1986 (Universale Teologica, 16).
- Mannucci V., *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, seconda edizione, Brescia 1981 (Strumenti, 17).
- Martini C. M., *Lud w drodze. Medytacje*, Kraków 1992, s. 11–19 (Duc in altum – Wypłyn na głębię, 7).
- Masini M., *Iniziazione alla «lectio divina». Teologia, metodo, spiritualità, prassi*, Padova 1989.
- Potterie I. de la i inni, *Lesegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991.
- Ravasi G., *Przykazania w Piśmie Świętym i w sztuce*, Kielce 2003.
- Ravasi G., Gallarani M., *Bibbia, arte e musica*, Cinisello Balsamo 1992 (Supplemento di „Jesus”).
- Schriftauslegung im Widerstreit*, hrsg. von J. Ratzinger, Freiburg-Basel-Wien 1989 (Quaestiones Disputatae, 117).
- Starowieyski M., *Tradycje biblijne. Biblia w kulturze europejskiej*, wyd. 2, Kraków 2015.
- Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, *La Bible avec Thérèse de Lisieux*, Paris 1979 (Foi Vivante); tłum. pol. Teresa z Lisieux, *Biblia z Teresą*, t. 1–2, Kraków (Żywa Wiara, 40–41).
- Wink W., *The Bible in human transformation. Toward a new paradigm for biblical study*, Philadelphia 1988.
- Wons K., *Jak żyć Słowem Bożym na co dzień?*, Kraków 2010 (Modlitwa Słowem Bożym).
- Wronka S., *Od słowa do rzeczywistości – Jana Pawła II integralna lektura Biblii*, [w:] *Ioannes Paulus II – In Memoriam. Księga Pamiątkowa Stowarzyszenia Biblistów Polskich ku czci Ojca Świętego Jana Pawła II*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2006, s. 425–456.
- Wronka S., *Osiemdziesiąta rocznica założenia Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie*, „Collegium Polonorum” 10 (1989/1990), s. 246–256.

SPRAWOZDANIA · REPORTS

ANNA MARIA WAJDA

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

anna.wajda@upjp2.edu.pl

XII Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich oraz 53. Sympozjum Biblistów Polskich (Toruń, 22–24 września 2015)

W dniach 23–24 września 2015 roku odbyło się w Toruniu 53. Sympozjum Biblistów Polskich. Poprzedziło je XII Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich, które miało miejsce wieczorem we wtorek 22 września. Miejscem walnego zebrania i sympozjum były gościnne progi kampusu Wyższej Szkoły Kultury Społecznej i Medialnej w Toruniu.

Walnemu zebraniu przewodniczył ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, przewodniczący Stowarzyszenia Biblistów Polskich, dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, przewodniczący Dzieła Biblijnego im. św. Jana Pawła II oraz jedyny Polak obecnie zasiadający w Papieskiej Komisji Biblijnej. Po krótkiej modlitwie i powitaniu zebranych wskazał on na potrzebę jeszcze większej integracji środowiska biblistów polskich. Zaapelował też o umocnienie współpracy pomiędzy poszczególnymi ośrodkami naukowo-badawczymi prowadzącymi w naszym kraju działalność na polu nauk biblijnych, co jest warunkowane zasadniczo przez *genius saeculi*.

Następnie wdzięczną pamięcią i modlitwą objęto zmarłego 12 maja 2015 roku ks. dr. Henryka Lempę – biblistę, lektora języka greckiego, wieloletniego wykładowcę Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu.

Ks. prof. Henryk Witczyk złożył także gratulacje tym członkom stowarzyszenia, którzy w okresie od ubiegłorocznego walnego zebrania w Łodzi z rąk prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej otrzymali nominacje profesorskie. W gronie tym znaleźli się następujący bibliści: ks. prof. dr hab. Dariusz Kotecki (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), ks. prof. dr hab. Janusz Kręcidło (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Franciszek Mickiewicz (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Marek Parchem (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. prof. dr hab. Zdzisław Pawłowski (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu), ks. prof. dr hab. Wojciech Pikor (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu) oraz ks. prof. dr hab. Mirosław Wróbel (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II). Przewodniczący życzył nowo mianowanym profesorom dalszych sukcesów w pracy naukowej oraz satysfakcji z opieki nad młodymi naukowcami.

Następnie przewodniczący stowarzyszenia przedstawił wniosek zarządu o nadanie ks. prof. dr hab. Antoniemu Troninie (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II) członkostwa honorowego w stowarzyszeniu. Laudację wierszem dla nominowanego wygłosił jego uczeń ks. dr Mariusz Szmajdziński. W przeprowadzonym głosowaniu przyjęto jednogłośnie zgłoszony wniosek. Przyznanie wspomnianego tytułu stało się ponadto doskonałą okazją do wręczenia ks. prof. Antoniemu Troninie książki pamiątkowej z okazji 70. rocznicy urodzin. Z tej też okazji swe listy gratulacyjne dla Czcigodnego Jubilata przesłali m.in. kard. Gerhard Müller – przewodniczący Papieskiej Komisji Biblijnej, kard. Gianfranco Ravasi – przewodniczący Papieskiej Rady Kultury oraz autor licznych książek poruszających zagadnienia biblijne, bp Stanisław Gądecki – przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, abp Wacław Depo – metropolita częstochowski, a także przedstawiciele władz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Ks. prof. Henryk Witczyk poinformował następnie, że od ubiegłorocznego sympozjum biblistów do stowarzyszenia przyjęto pięciu nowych członków, zatem na dzień 22 września 2015 roku łącznie zrzeszało ono 312 osób.

Kolejnym punktem obrad walnego zebrania było sprawozdanie finansowe za miniony rok, które przedstawił ks. prof. dr hab. Wojciech

Pikor, pełniący funkcję skarbnika stowarzyszenia. Sprawozdanie przyjęto bez zastrzeżeń.

W ramach wolnych wniosków poddano natomiast pod dyskusję kwestię aktualizacji danych personalnych członków stowarzyszenia zamieszczanych w „Zeszytach Naukowych Stowarzyszenia Bibliistów Polskich”. Postanowiono wykorzystać do tego aplikację Google Drive, która daje możliwość wygodnego odczytu i zapisu danych na wirtualnym dysku.

Wspólnie odśpiewany Apel Jasnogórski zakończył bogaty program XII Walnego Zebrania Stowarzyszenia Bibliistów Polskich.

Pierwszy dzień 53. Sympozjum Bibliistów Polskich rozpoczęła wspólna Eucharystia, której przewodniczył i homilię wygłosił bp Andrzej Suski, pasterz Kościoła toruńskiego. W swoim słowie skierowanym do zgromadzonych zwrócił on m.in. uwagę na zachodzącą obecnie coraz częściej konieczność prowadzenia przez bibliistów wspólnych projektów naukowych oraz badań w zespołach eksperckich, których pokłosiem są różnego rodzaju publikacje na temat Pisma Świętego.

Dwie pierwsze sesje sympozjum koncentrowały się wokół tematyki jubileuszu pięćdziesiątej rocznicy pierwszego wydania Biblii Tysiąclecia (1965–2015). Pierwszą sesję wypełniły dwa wystąpienia: ks. dr. hab. Rajmunda Pietkiewicza z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu pt. *Znaczenie Biblii Tysiąclecia dla kultury biblijnej w Polsce* i ks. Zbigniewa Rembisza SAC, dyrektora Wydawnictwa Pallottinum, pt. *Edycja Biblii Tysiąclecia – historia i perspektywy*.

Sesja ta przypomniała, że *Biblia Tysiąclecia*, wydana do tej pory w 8 mln egzemplarzy i będąca oficjalnym tekstem liturgicznym Pisma Świętego w języku polskim, niekwestionowanie od 50 lat kształtuje liturgię, życie duchowe i kulturę biblijną w Polsce, choć w tym czasie przygotowano także inne przekłady będące owocem pracy naukowej i pogłębionego studium nad tekstem biblijnym. Była ona pierwszym tłumaczeniem całej Biblii na język polski od wydania *Biblii ks. Jakuba Wujka*, czyli od ponad 350 lat. Poza tym był to przekład z języków oryginalnych, a nie z Wulgaty. Prace nad nim rozpoczęto już w 1959 roku, a nad realizacją tego projektu w zakresie redakcji naukowej czuwał o. Augustyn Jankowski OSB.

Za dzień ukazania się *Biblii Tysiąclecia* przyjmuje się 2 sierpnia 1965 roku, wtedy bowiem pierwszy egzemplarz *Biblii Tysiąclecia* został wręczony

kard. Stefanowi Wyszyńskiemu przez ks. Piotra Granatowicza, ówczesnego dyrektora Wydawnictwa Pallottinum. Jak zaznaczył w swym wystąpieniu ks. dr hab. Rajmund Pietkiewicz, fenomen wydania tego polskiego przekładu Pisma Świętego tkwi w tym, że był on owocem ruchu biblijnego rozwijającego się równoległe do działań Soboru Watykańskiego II, a nie inicjatyw będących pokłosiem tego ostatniego, jak to miało miejsce w przypadku innych krajów, w których podjęto podobne prace translacyjne i edytorskie.

Swoją nazwę *Biblia Tysiąclecia* zawdzięcza ks. Kazimierzowi Dynarskiemu SAC, redaktorowi tego przekładu ze strony Wydawnictwa Pallottinum. Początkowo tłumaczenie to nazwano bowiem *Biblią Tyniecką* ze względu na źródło inicjatywy, którym było Opactwo Benedyktynów w Tyńcu. Jednak fakt, iż ukazało się ono na rok przed milenijną rocznicą chrztu Polski, sprawił, że zaczęto je ostatecznie określać mianem *Biblii Tysiąclecia*.

Jak niejednokrotnie zaznaczali w swych przedłożeniach wspomniani prelegenci, z pewnością wydanie *Biblii Tysiąclecia* było wydarzeniem opatrnościowym dla odnowy Kościoła katolickiego w Polsce i kształtowania kultury biblijnej, rozwijającej się pod wpływem recepcji tego przekładu i jego kolejnych pięciu wydań: I w 1965, II w 1971, III w 1980, IV w 1983, V w 2000. Trzeba zaznaczyć, że pomiędzy wydaniem III i IV nie ma istotnej różnicy. Niemalże zasługi na tym polu położył także sługa Boży ks. Franciszek Blachnicki, założyciel Ruchu Światło-Życie, który przyczynił się do tego, że w latach osiemdziesiątych XX w. wydano *Biblię Tysiąclecia* w małym, tzw. oazowym formacie.

Podkreślano także znaczenie pracy zespołowej przy powstawaniu tego przekładu, zwłaszcza jeśli chodzi o kompetencje tłumaczy oraz wagę licznych konsultacji w zakresie języka polskiego, które sprawiły, że *Biblia Tysiąclecia* stała się złotą kartą edytorstwa Wydawnictwa Pallottinum. Równocześnie zasygnalizowano potrzebę powołania nowej rady naukowej, która czuwałaby nad przygotowaniem kolejnego jej wydania, wychodzącego naprzeciw potrzebom współczesnego odbiorcy tekstu biblijnego.

W ramach drugiej sesji głos zabrali: ks. prof. dr hab. Jacek Nowak SAC (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), który wygłosił referat pt. *Biblia Tysiąclecia w liturgii*, oraz dr hab. Grzegorz Kubski z Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, który mówił nt. *Tyniecki przekład Ewangelii wobec koniunktur kultury religijnej*.

Pierwszy z prelegentów przypomniał, że zgodnie z dekretem Prymasa Polski z 7 marca 1966 roku *Biblia Tysiąclecia* jest tłumaczeniem używanym do dnia dzisiejszego w liturgii Kościoła katolickiego w Polsce. Ukazał on rolę i recepcję tego przekładu w liturgii. Przedstawił także zakres i niektóre szczegóły prac nad drugim wydaniem *Lekcjonarzy mszalnych* przygotowywanych przez Wydawnictwo Pallottinum. Komplet 5 tomów ukaże się do końca br.

Drugi z prelegentów tej sesji, dr hab. Grzegorz Kubski z UAM w Poznaniu, odniósł się z kolei do przekładu *Biblia Tysiąclecia* z punktu widzenia literaturoznawcy, pochylając się zwłaszcza nad tekstami Ewangelii. Poruszył on m.in. niektóre kwestie szczegółowe związane z językiem biblijnym, jak np. *praesens historicum* czy postpozycja przydawki.

Z dużym zainteresowaniem zebranych spotkała się także trzecia sesja przewidziana na ten dzień sympozjum. Obejmowała ona następujące przedłożenia: ks. dr. Adama Węgrzyna SDB (Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie) pt. *Kim jest ten, który grzechy odpuszcza? Analiza narracyjna Łk 7, 36–50*, ks. dr. hab. Stanisława Wronki (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) *Pozycja kobiety w małżeństwie w świetle tablic domowych Nowego Testamentu (Kol 3, 18–19; Ef 5, 21–33; 1 P 3, 1–7; Tt 2, 4–5)* oraz ks. prof. dr. hab. Bogdana Poniżego (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu) pt. *Uosobiona Mądrość w Sophia Salomonos*.

Zwieńczeniem obfitującego w wydarzenia dnia była uroczysta kolacja, w czasie której grono polskich bibliistów w mniejszych grupach kontynuowało sympozjalne dyskusje. Spotkanie towarzyskie było także doskonałą okazją do złożenia gratulacji ks. prof. dr. hab. Waldemarowi Chrostowskiemu – pierwszemu Polakowi uhonorowanemu w br. prestiżową Nagrodą Ratzingera.

W pierwszej sesji drugiego dnia sympozjum głos zabrali: ks. prof. dr. hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), który przedłożył temat *Problem historyczności Księgi Jonasza: „kompozycja wyobrażona”?* oraz ks. dr. Mariusz Szmajdziński, który przedstawił temat *Dzień Pański w nauczaniu Dwunastu Proroków*.

Ks. prof. Waldemar Chrostowski nie tylko zwrócił uwagę na wagę Księgi Jonasza w kanonie Pisma Świętego, do której odsyła w swym

przepowiadaniu sam Jezus (Mt 12, 40; por. 16, 4; Łk 11, 29), ale także na konieczność poznania dziejów powstania i funkcjonowania tzw. diaspory asyryjskiej jako tła pozwalającego na pogłębioną interpretację przesłania teologicznego tej księgi. Takie spojrzenie na Księgę Jonasza rodzi oczywiście pytania i przynosi odpowiedzi. Każę się zastanowić, do kogo kierował swe orędzie Jonasz, a także czy odbiorcami tego przesłania Bożego w Niniwie mogli być przede wszystkim rodacy proroka? Odpowiedzi na te pytania z kolei prowadzą do namysłu nad przedmiotem wezwań Jonasza – czy jest nim wezwanie do uwierzenia w Boga, czy apel o właściwy sposób życia, zgodny z wiarą przodków, będący kwestią priorytetową w aspekcie funkcjonowania i zachowania swego dziedzictwa religijno-kulturowego na obczyźnie.

Ks. dr Mariusz Szmajdziński przypomniał, że „dzień Pański” to ciągle bardzo żywa i bogata w znaczenia idea teologiczna, stanowiąca przejście z rzeczywistości ziemskiej do eschatologicznej. Zaprezentował on także obecny stan badań nad tą kwestią, których wspólny mianownik sprawdza się zasadniczo do następujących stwierdzeń: 1) panuje powszechna nadzieja, że „dzień Pański” nastąpi, 2) nastąpi on rychło, 3) Bóg panuje nad wszystkim.

Podczas drugiej sesji w drugim dniu sympozjum swoje tematy zaprezentowali dr hab. Krzysztof Mielcarek z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II pt. *Ewangelie dzieciństwa. Między Scyllą faktografii i Charybdą mitu* oraz prof. dr hab. Krzysztof Pilarczyk z Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie pt. *Dzieje a początki Kościoła: wokół problemu datacji dzieła Łukasza*.

Na zakończenie spotkania głos zabrał przewodniczący stowarzyszenia ks. prof. Henryk Witczyk. Zapowiedział, iż kolejne spotkanie polskich biblistów odbędzie się w dniach 19–21 września 2016 roku w Rzeszowie.