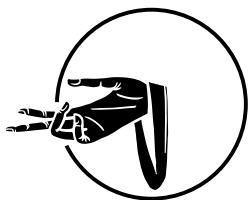


Kościół w stanie epiklezy



Myśl Teologiczna to kolekcja książek prezentujących wyniki najnowszych badań z różnych dziedzin chrześcijańskiej teologii. Czytelnik znajdzie w niej zarówno monografie dotyczące dziejów teologii, jak i systematyczne opracowania jej szczegółowych problemów. Kolekcja jest próbą wyjścia naprzeciw wierze, „która szuka zrozumienia”: jej ambicją jest zarówno wysoki poziom akademicki, jak i przydatność dla życia duchowego i pastoralnego. Symbolem serii jest *dextera Dei*, wyciągnięta prawica Boga, który przekracza granice swojej niedostępności, aby wyjść człowiekowi na spotkanie z ofertą zbawienia.

Marek Blaza SJ

Kościół
w stanie epiklezy

© Wydawnictwo WAM, 2018

© Marek Blaza SJ, 2018

Konsultacja naukowa: ks. dr hab. Robert Woźniak

Opracowanie indeksu: Artur Czesak, Anna Kopec-Śledzikowska

Korekta: Artur Czesak, Dariusz Godoś

Projekt okładki i opracowanie graficzne: Studio Graficzne Punkt Widzenia

Skład: Edycja

ISBN 978-83-277-0803-8

Za zgodą Przełożonego Prowincji Wielkopolsko-Mazowieckiej

Towarzystwa Jezusowego, ks. Tomasza Ortmanna SJ

Warszawa, dnia 16 października 2017 r.,

l.dz. 2017/14/NO/P

WYDAWNICTWO WAM

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 62 93 200 • faks 12 42 95 003

e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

KSIĘGARNIA WYSYŁKOWA

tel. 12 62 93 260

www.wydawnictwowam.pl

druk: K&K • Kraków

Spis treści

Wykaz skrótów	17
Wstęp	25
1. Podstawy biblijne dla teologii epiklezy	37
1.1. Początki epiklezy w Septuagincie i Biblii Hebrajskiej	38
1.1.1. Pra-epikleza w Rdz 4,26b	39
1.1.2. Anty-epikleza proroków Baala a epikleza proroka Eliasza (LXX 3 Krl 18,20–40)	48
1.1.3. Anty-epikleza jako grzeszna zatwardziałość i brak wysłuchania przez Boga	49
1.1.4. Epikleza onomastyczna, czyli wzywanie imienia Bożego	50
1.1.5. Epikleza jako wołanie Boga o pomoc, o nawrócenie i miłosierdzie	52
1.1.6. Zapowiedzi wylania Ducha	54
1.2. Początki epiklezy w Nowym Testamencie	58
1.2.1. Epikleza onomastyczna, czyli przyzywanie imienia Bożego (imienia Jezus)	60
1.2.2. Epikleza w scenie zwiastowania (Łk 1,26–38)	65
1.2.3. Epikleza przy chrzcie Jezusa w Jordanie (Łk 3,21–22; por. Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; J 1,29–34)	70
1.2.4. Epikleza w Modlitwie Pańskiej (Łk 11,2–4; por. Mt 6,9–13)	72
1.2.5. Załączki epiklezy konsekracyjnej w opisie ustanowienia Eucharystii (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Łk 22,19–20; 1 Kor 11,23b–25)	78
1.2.6. Epikleza w Modlitwie Arcykapłańskiej Jezusa (J 17,1–26; por. Mt 26,36–46; Mk 14,32–42; Łk 22,39–46)	90
1.2.7. Epikleza w momencie śmierci Jezusa na krzyżu (J 19,30.34) i po Jego zmartwychwstaniu (J 20,22)	97

1.2.8.	Epikleza w zesłanie Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,1–41)	99
1.2.9.	Epikleza po Pięćdziesiątnicy w Kościele nowotestamentowym	105
1.3.	Podsumowanie	113
2.	Kształtowanie się teologii epiklezy w okresie patrystycznym	117
2.1.	Epikleza u wybranych wschodnich Ojców Kościoła i we wschodnich tekstach liturgicznych	118
2.1.1.	<i>Didaché</i> (przełom I i II w.)	118
2.1.2.	Justyn Filozof i Męczennik († ok. 167)	120
2.1.3.	Ireneusz z Lyonu (†202)	125
2.1.4.	<i>Dzieje Tomasza</i> (I poł. III w.)	128
2.1.5.	Kościół aleksandryjski	134
2.1.6.	Kościół kapadocki	145
2.1.7.	Kościół palestyński	151
2.1.8.	Kościół Edessy i Nisibis	155
2.1.9.	Kościół antiocheński	157
2.1.10.	<i>Konstytucje Apostolskie</i> (ok. 380)	163
2.1.11.	Pseudo-Dionizy Areopagita (V/VI w.)	170
2.1.12.	Tak zwani uczniowie Jana Chryzostoma i/lub jego następcy na stolicy konstantynopolitańskiej	178
2.1.13.	Jan Damasceński († ok. 749)	183
2.2.	Ojcowie zachodni	196
2.2.1.	Kościół afrykański	196
2.2.2.	Kościół mediolański	203
2.2.3.	Izydor z Sewilli (†636)	208
2.3.	Podsumowanie	213
3.	Geneza doktrynalnego sporu o epiklezę	219
3.1.	Pierwotne umiejscowienie epiklezy konsekracyjnej – przed czy po opisie ustanowienia?	221
3.1.1.	Argumenty mające przemawiać za pierwotnym miejscem epiklezy konsekracyjnej przed opisem ustanowienia we wschodnich anaforach	221
3.1.1.1.	Argument z treści AnDB	221
3.1.1.2.	Argument opierający się na dogmatycznych sporach pneumatologicznych	227

3.1.1.3.	Kontrargumenty opierające się na umiejscowieniu wschodnich epiklez niebizantyjskich	231
3.1.2.	Argumenty mające przemawiać za pierwotnym miejscem epiklezy konsekracyjnej po opisie ustanowienia w zachodnich modlitwach eucharystycznych	236
3.1.2.1.	Pneumatologiczna epikleza konsekracyjna po opisie ustanowienia w <i>Tradycji Apostolskiej</i>	236
3.1.2.2.	Pneumatologiczna epikleza konsekracyjna w KRz – przed czy po opisie ustanowienia, i czy w ogóle?	239
3.1.2.2.1.	Epikleza pneumatologiczna istniała w pierwotnym KRz	240
3.1.2.2.2.	Nigdy nie było epiklezy pneumatologicznej w KRz lub trudno cokolwiek pewnego wyrokować w tej kwestii	259
3.1.2.3.	Epikleza konsekracyjna po opisie ustanowienia we mszy galijskiej i hiszpańskiej	265
3.2.	W kierunku ekskluzywizmu: teologia epiklezy od IX wieku aż do czasów przed Soborem Ferraro-Florenckim	271
3.2.1.	Teologia epiklezy w Kościele bizantyjskim do początku XIV wieku	271
3.2.2.	Rola i znaczenie Ducha Świętego podczas przemiany eucharystycznej w nauczaniu wybranych teologów zachodnich do XIII wieku	279
3.2.3.	Epikleza konsekracyjna a punktowe rozumienie momentu konsekracji darów eucharystycznych: Tomasz z Akwinu OP (†1274) i Mikołaj Kabasilas († ok. 1391)	284
3.2.3.1.	Nauka Tomasza z Akwinu przyczynkiem do powstania punktowo-instantywnej teorii konsekracji oraz rozwoju skrajnego werbinstytucjonizmu	285
3.2.3.2.	Nauczanie Mikołaja Kabasilasa jako istotny przyczynek rozwoju skrajnego epiklezyzmu	292
3.2.4.	Teodor Meliteniota (†1393) i Symeon z Tesaloniki (†1429)	308
3.2.5.	Wątek pneumatologiczny w modlitwie <i>Supplices te rogamus</i> w polskich przekładach KRz z XV wieku	311
3.3.	Podsumowanie	313

4.	Czasy dominacji ekskluzywistycznego podejścia do epiklezy w teologii i liturgii	323
4.1.	Sprawa epiklezy na Soborze Ferraro-Florenckim (1438–1442)	324
4.1.1.	Juan de Torquemada OP (1388–1468), Bessarion OSBM (1408–1472), Izydor, metropolita kijowski (†1463), Marek z Efezu (†ok. 1444) i Jerzy Scholariusz († po 1472)	326
4.1.2.	Epikleza jako przedmiot obrad Soboru Ferraro-Florenckiego	333
4.2.	Wprowadzenie embolizmów do epiklezy konsekracyjnej AnBAZ i AnCHR	343
4.3.	Teologia epiklezy w XVI wieku: Reformacja (od 1517), Sobór Trydencki (1545–1563) i unia brzeska (1596)	355
4.4.	Oficjalne stanowisko Kościoła prawosławnego w sprawie epiklezy od XVI do XIX wieku	366
4.5.	Oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie epiklezy od wydania <i>Katechizmu Rzymskiego</i> (1566) do pontyfikatu Piusa X (1903–1914)	376
4.6.	Konsekwencje ekskluzywistycznego rozumienia formy sakramentu Eucharystii na podstawie wybranych ksiąg liturgicznych	384
4.7.	Wybrane opinie teologiczne na temat epiklezy i/lub momentu przemiany darów eucharystycznych od zakończenia Soboru Trydenckiego (1563) do rozpoczęcia II Soboru Watykańskiego (1962)	391
4.8.	Podsumowanie	407
5.	Epikleza w teologii i liturgii od II Soboru Watykańskiego	417
5.1.	Epikleza w teologii i liturgii od czasów II Soboru Watykańskiego w Kościele katolickim	418
5.1.1.	Pierwsze zwiastuny zmian w podejściu do rozumienia momentu konsekracji darów eucharystycznych	418
5.1.2.	Kwestia epiklezy w ramach reformy liturgicznej po II Soborze Watykańskim	422
5.1.2.1.	Kwestia epiklezy w skorygowanej wersji KRz	428
5.1.2.2.	Kwestia epiklezy w nowych modlitwach eucharystycznych zredagowanych przez Grupę Studyjną X	430

5.1.2.3.	Kwestia epiklezy w redagowaniu kolejnych modlitw eucharystycznych w rycie rzymskim	434
5.1.3.	Epikleza w <i>Katechizmie Kościoła Katolickiego</i> (1992)	438
5.1.4.	Teologia epiklezy w nauczaniu zwyczajnym Jana Pawła II (1978–2005) i Benedykta XVI (2005–2013)	444
5.1.5.	Epikleza w katechizmach UKGK	449
5.1.6.	Istotne zniekształcenie epiklezy konsekracyjnej w słowackim <i>Liturgikonie greckokatolickim</i> z 1986 roku	455
5.1.7.	Opinie teologiczne na temat epiklezy u wybranych współczesnych teologów katolickich	459
5.2.	Współczesna teologia epiklezy w Kościele prawosławnym	474
5.2.1.	Teologia epiklezy w wybranych katechizmach i podręcznikach do teologii prawosławnej	474
5.2.2.	Wybrane opinie teologiczne w Kościele prawosławnym na temat epiklezy	481
5.3.	Teologia epiklezy w dialogu ekumenicznym z udziałem Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego	487
5.3.1.	Dialog katolicko-prawosławny	488
5.3.2.	Dialog Kościoła katolickiego i prawosławnego z innymi Kościołami i Wspólnotami kościelnymi	498
5.3.2.1.	Dialog Kościoła katolickiego z Asyryjskim Kościołem Wschodu	498
5.3.2.2.	Dialog katolicko-luterański	504
5.3.2.3.	Dialog Kościoła prawosławnego z anglikanami, starokatolikami i luteranami	506
5.3.2.4.	Epikleza anaforalna w Nabożeństwie Spowiedzi i Wieczery Pańskiej w UKL	508
5.4.	Podsumowanie	511
6.	<i>Epiclesis semper relegenda</i> – w poszukiwaniu nowych dróg interpretacji teologii epiklezy w świetle bizantyjskiej i rzymskiej tradycji liturgicznej	521
6.1.	Epikleza ontologiczna – od pra-epiklezy do epiklezy eschatologicznej	522
6.1.1.	<i>Epiclesis ab Enos</i> – pra-epikleza (Rdz 4,26b)	523
6.1.2.	Epikleza eschatologiczna a anty-epikleza	532
6.2.	Epikleza a Duch Święty	543
6.3.	Epikleza a słowa konsekracji	555

6.3.1.	Od starożytności chrześcijańskiej do XIII wieku	556
6.3.2.	Werbinstytucjonistyczna teoria punktowo-instantywna Tomasza z Akwinu oraz epiklezystyczna teoria punktowa Mikołaja Kabasilasa	561
6.3.3.	Sobór Ferraro-Florencki	563
6.3.4.	Od Soboru Trydenckiego do XIX wieku	565
6.3.5.	Od pontyfikatu Piusa X do czasów współczesnych	568
6.3.6.	Ku reinterpretacji kwestii współzależności epiklezy, słów ustanowienia i momentu konsekracji darów eucharystycznych	575
6.4.	Skutki epiklezy	585
6.4.1.	Skutki epiklezy w kontekście misterium Eucharystii	585
6.4.1.1.	Skutki epiklezy komunijnej	585
6.4.1.2.	Epikleza a ważność (<i>validitas</i>) i owocność (<i>fructuositas</i>) Eucharystii	599
6.4.2.	Skutki epiklezy w innych sakramentach oraz w sakramentaliach	612
	Zakończenie	631
	Bibliografia	637
	Summary	665
	Indeks osób	681

Table of Contents

List of abbreviations	17
Introduction	25
1. Biblical Basics of Theology of Epiclesis.	37
1.1. The origins of epiclesis in the Septuagint and the Hebrew Bible.	38
1.1.1. Proto-epiclesis in Gen 4,26b.	39
1.1.2. Anti-epiclesis of the prophets of Baal and the epiclesis of the prophet Elijah (LXX 3 K 18,20–40).	48
1.1.3. Anti-epiclesis as sinful obduracy and the fact of not being heard by God.	49
1.1.4. Onomastic epiclesis i.e. invoking the God's name.	50
1.1.5. Epiclesis as God's call for help, for repentance and mercy.	52
1.1.6. Announcement of the Pouring of the Holy Spirit.	54
1.2. The origins of the epiclesis in the New Testament.	58
1.2.1. Onomastic epiclesis, or invoking the God's name (the name of Jesus).	60
1.2.2. Epiclesis at the scene of the Annunciation (Lk 1,26–38).	65
1.2.3. Epiclesis at Jesus' baptism in the Jordan (Lk 3,21–22; cf. Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; Jn 1,29–34).	70
1.2.4. Epiclesis in the Lord's Prayer (Lk 11,2–4; cf. Mt 6,9–13).	72
1.2.5. The beginnings of consecratory epiclesis in the Institution narrative of the Eucharist (Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Lk 22,19–20; 1 Cor 11,23b–25).	78
1.2.6. Epiclesis in the High Priestly Prayer of Jesus (Jn 17,1–26; cf. Mt 26,36–46; Mk 14,32–42; Lk 22,39–46).	90

1.2.7.	Epiclesis at the moment of Jesus' death on the cross (Jn 19,30.34) and after His resurrection (John 20:22).	97
1.2.8.	Epiclesis in Descending of the Holy Spirit on the day of Pentecost (Ac 2,1–41).	99
1.2.9.	Epiclesis after Pentecost in the Church of the New Testament.	105
1.3.	Summary of Chapter 1.	113
2.	Development of Theology of Epiclesis during the Patristic Period.	117
2.1.	Epiclesis in the works of selected Eastern Fathers of the Church and the Eastern liturgical texts.	118
2.1.1.	Didaché (the turn 1st and 2nd century).	118
2.1.2.	Justin, Philosopher and Martyr († c. 167).	120
2.1.3.	Irenaeus of Lyons (†202).	125
2.1.4.	Acts of Thomas (the first half of 3rd century).	128
2.1.5.	Church of Alexandria.	134
2.1.6.	Church of Cappadocia.	145
2.1.7.	Church of Palestine.	151
2.1.8.	Church of Edessa and Nisibis.	155
2.1.9.	Church of Antioch.	157
2.1.10.	Apostolic Constitutions (c. 380).	163
2.1.11.	Pseudo-Dionysius the Areopagite (5/6th century).	170
2.1.12.	The so-called disciples of John Chrysostom and/or his successors at the See of Constantinople.	178
2.1.13.	John of Damascus († c. 749).	183
2.2.	Western Fathers.	196
2.2.1.	African Church.	196
2.2.2.	Church of Milan.	203
2.2.3.	Isidore of Seville († 636).	208
2.3.	Summary of Chapter 2.	213
3.	The Origins of Doctrinal Dispute over Epiclesis.	219
3.1.	The original location of the epiclesis of consecration – before or after the Institution narrative?	221
3.1.1.	Arguments intended to speak for the original place of the consecratory epiclesis before the Institution narrative in the Eastern anaphora.	221
3.1.1.1.	The argument from the content of Dêr Balyzeh Anaphora.	221

3.1.1.2.	The argument based on dogmatic pneumatological disputes.	227
3.1.1.3.	Counterarguments based on the location of the epicleses in the Eastern non-Byzantine anaphoras.	231
3.1.2.	Arguments intended to speak for the original place of consecratory epiclesis after the Institution narrative in the western Eucharistic prayers.	236
3.1.2.1.	Pneumatological consecratory epiclesis after the Institution narrative in the Apostolic Tradition.	236
3.1.2.2.	Pneumatological epiclesis of consecration in the Roman Canon – before or after the Institution narrative, if at all?	239
3.1.2.2.1.	Pneumatological epiclesis existed in the original Roman Canon.	240
3.1.2.2.2.	There was never pneumatological epiclesis in the Roman Canon or very little can be said in this matter.	259
3.1.2.3.	Consecratory epiclesis after the Institution narrative in the Gallican and Mozarabic Mass.	265
3.2.	Towards exclusivism: theology of epiclesis from the 9th century to the era before the Council of Ferrara-Florence.	271
3.2.1.	Theology of epiclesis in the Byzantine Church until the beginning of the 14th century.	271
3.2.2.	The role and importance of the Holy Spirit during the Eucharistic transformation in the teaching of some Western theologians up to the 13th century.	279
3.2.3.	Consecratory epiclesis and the punctal understanding of the moment of the consecration of the Eucharistic gifts: Thomas Aquinas, OP (†1274) and Nicholas Cabasilas († c. 1391).	284
3.2.3.1.	Teaching of Thomas Aquinas as a contribution to the formation of the punctal- instantaneous theory of consecration and the development of extreme verbinstitutionism.	285
3.2.3.2.	Teaching of Nicholas Cabasilas as an important contribution to the development of extreme epiclesism.	292
3.2.4.	Theodore Meliteniotes (†1393) and Symeon of Thessalonica (†1429).	308

3.2.5.	Pneumatological motif in the prayer Supplices te rogamus in Polish translations of the Roman Canon from the 15th century.	311
3.3.	Summary of Chapter 3.	313
4.	The times of domination of the exclusivist approach to the epiclesis in theology and liturgy.	323
4.1.	The case of epiclesis at the Council of Ferrara-Florence (1438–1442).	324
4.1.1.	Juan de Torquemada, OP (1388–1468), Bessarion OSBM (1408–1472), Isidore, the Metropolitan of Kiev (+1463), Mark of Ephesus († c. 1444) and Georgios Scholarios († after 1472).	326
4.1.2.	Epiclesis as the subject of discussion at the Council of Ferrara-Florence.	333
4.2.	Insertion of embolisms into the consecratory epiclesis of the Anaphora of St. Basil the Great and the Anaphora of St. John Chrysostom.	343
4.3.	Theology of epiclesis in the 16th century: the Reformation (since 1517) the Council of Trent (1545–1563) and the Union of Brest (1596).	355
4.4.	The official position of the Orthodox Church concerning the epiclesis from the 16th to the 19th century.	366
4.5.	The official position of the Catholic Church concerning the epiclesis of the issuance of the Roman Catechism (1566) to the pontificate of Pius X (1903–1914).	376
4.6.	The consequences of the exclusivist understanding of the form of the sacrament of the Eucharist on the basis of chosen liturgical books.	384
4.7.	Selected theological opinions on epiclesis and/or the moment of mutation of the Eucharistic gifts from the end of the Council of Trent (1563) to start of the Second Vatican Council (1962).	391
4.8.	Summary of Chapter 4.	407
5.	Epiclesis in the theology and liturgy since the Second Vatican Council.	417
5.1.	Epiclesis in theology and liturgy since the Second Vatican Council in the Catholic Church.	418

5.1.1.	First signs of changes in the approach to the understanding of the moment of consecration of the Eucharistic gifts.	418
5.1.2.	The question of epiclesis in the context of the liturgical reform after the Second Vatican Council.	422
5.1.2.1.	The question of epiclesis in the corrected version of the Roman Canon.	428
5.1.2.2.	The question of epiclesis in the new Eucharistic prayers edited by the <i>Cætus X</i> of the Consilium.	430
5.1.2.3.	The question of epiclesis in the drafting of the next Eucharistic Prayers in the Roman Rite.	434
5.1.3.	Epiclesis in the Catechism of the Catholic Church (1992).	438
5.1.4.	Theology of epiclesis in the ordinary teaching of John Paul II (1978–2005) and Benedict XVI (2005–2013).	444
5.1.5.	Epiclesis in catechisms of the Ukrainian Greek Catholic Church.	449
5.1.6.	Significant distortion of the consecratory epiclesis in the Slovak Greek Catholic Liturgikon 1986.	455
5.1.7.	Theological opinions on epiclesis in the works of selected contemporary Catholic theologians.	459
5.2.	Modern theology of epiclesis in the Orthodox Church.	474
5.2.1.	Theology of epiclesis in the selected catechisms and textbooks for Orthodox theology.	474
5.2.2.	Selected theological opinions on the epiclesis in the Orthodox Church.	481
5.3.	Theology of epiclesis in ecumenical dialogue with the participation of the Catholic and the Orthodox Church.	487
5.3.1.	Catholic-Orthodox dialogue.	488
5.3.2.	Dialogue of the Catholic Church and the Orthodox Church with other Churches and Ecclesial Communities.	498
5.3.2.1.	Dialogue of the Catholic Church with the Assyrian Church of the East.	498
5.3.2.2.	Catholic-Lutheran dialogue.	504
5.3.2.3.	Dialogue of the Orthodox Church with the Anglicans, Old Catholics and Lutherans.	506

5.3.2.4.	Anaphoral epiclesis in the Service of Confession and Lord's Supper in the Ukrainian Lutheran Church.	508
5.4.	Summary of Chapter 5.	511
6.	<i>Epiclesis semper relegenda</i> – in search of new ways of interpreting the theology of epiclesis in the light of the Byzantine and Roman liturgical tradition.	521
6.1.	Ontological Epiclesis – from proto-epiclesis to eschatological epiclesis.	522
6.1.1.	<i>Epiclesis ab Enos</i> – proto-epiclesis (Gen. 4,26b).	523
6.1.2.	Eschatological epiclesis and anti-epiclesis.	532
6.2.	Epiclesis and the Holy Spirit.	543
6.3.	Epiclesis and the Words of Consecration.	555
6.3.1.	From Christian antiquity to the 13th century.	556
6.3.2.	Verbinstitutional theory of punctal-instantaneous theory of Thomas Aquinas and epiclesistic punctal theory of Nicholas Cabasilas.	561
6.3.3.	Council of Ferrara-Florence.	563
6.3.4.	From the Council of Trent to the 19th century.	565
6.3.5.	From the pontificate of Pius X to modern times.	568
6.3.6.	Towards a reinterpretation of the issue of interdependence of epiclesis, Words of Institution and the moment of the consecration of the Eucharistic gifts.	575
6.4.	The effects of epiclesis.	585
6.4.1.	The effects of epiclesis in the context of the mystery of the Eucharist.	585
6.4.1.1.	The effects of the communion epiclesis.	585
6.4.1.2.	Epiclesis and validity (<i>validitas</i>) and fruitfulness (<i>fructuositas</i>) of the Eucharist.	599
6.4.2.	The effects of epiclesis in other sacraments and sacramentals.	612
	Conclusion	631
	Bibliography	637
	Summary	665
	Index of persons	681

Wykaz skrótów

- AAS – *Acta Apostolicæ Sedis*. Roma 1909–
- abp – arcybiskup
- AnAM – Anafora Addaja i Mariego
- AnBAZ – Anafora św. Bazylego Wielkiego
- AnCHR – Anafora św. Jana Chryzostoma
- AnCYRYL – Anafora Cyryla Aleksandryjskiego
- AnDB – Anafora z Dêr Balyzeh
- Anthologion* – *Ανθολογιον των ιερων ακολουθιων του ολου ενιαυτου*, Θεσσαλονικη 1992–1993, t. 1–2
- AnUKL – Anafora Ukraińskiego Kościoła Luterńskiego
- ang. – język angielski
- AnJAK – Anafora św. Jakuba, Brata Pańskiego
- AnMARK – Anafora św. Marka Apostoła i Ewangelisty
- art. – artykuł
- BF/1997 – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, S. Głowa SJ, I. Bieda SJ, [J.M. Szymusiak] (oprac.), Poznań 1997
- BF/2007 – *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007
- BHS – *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Stuttgart 1977
- BJ – *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006
- BLBW – *Boska Liturgia świętego Ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawa 2005
- BLJAK – *Boska Liturgia świętego Jakuba Apostoła, Brata Pańskiego w: Liturgie Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (tłum.), Warszawa 2003, s. 171–203
- BLJCH – *Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001

- BLUPD – *Boska Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów*, Warszawa 2006
- BRKGK – Białoruski Kościół Greckokatolicki
- bp – biskup
- BRum – *Biblia sau Sfânta Scriptură tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod*, București 2008
- BT – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, wydanie V, Poznań 2000
- BUkr – *Біблія. Святе Письмо Старого та Нового Завіту*, перекл. І. Хоменко 3-го ЧСБВ, Мінськ 2007
- CCL – *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953–
- Consilium – *Consilium ad exsequendam Constitutionem de Sacra Liturgia*, czyli Rada do Wykonania postanowień Konstytucji o Liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* II Soboru Watykańskiego, działająca w latach 1964–1969
- Corrigenda – *Katechizm Kościoła Katolickiego. Corrigenda*, Poznań 1998
- CS – *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами*, Москва 1997
- cs. – język cerkiewnosłowiański
- CSEL – *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Wien 1865–
- Cyryl/Jan II – Cyryl Jerozolimski i Jan II Jerozolimski
- DB – Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* II Soboru Watykańskiego
- DE – Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* II Soboru Watykańskiego
- DH – H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Bologna 1996
- dist. – distinctio (rozróżnienie)
- DKW – Dekret o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* II Soboru Watykańskiego
- DM – Dekret o działalności misyjnej Kościoła *Ad gentes divinitus* II Soboru Watykańskiego
- DMon – Dokument Międzynarodowego dialogu teologicznego katolicko-prawosławnego z Monachium (1982 r.), zaty-

- tułowany *Mysterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*
- dosł. – dosłownie
- DP – Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* II Soboru Watykańskiego
- DRN – Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich *Nostra aetate* II Soboru Watykańskiego
- DSP – *Dokumenty soborów powszechnych*, układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras, Kraków 2001–2005, t. I–IV
- DV – Jan Paweł II, encyklika *Dominum et Vivificantem* (1986)
- DzTm – *Dzieje Tomasza*
- Euchologion* – *Ευχολογιον* [*Euchologion*] sive *Rituale Græcorum complectens ritus et ordines divinæ liturgiæ, officiorum, sacramentorum, consecrationum, benedictionum, funerum, orationum, etc. cuilibet personæ, statui, vel tempori congruos, iuxta usum orientalia ecclesiæ*. Wydanie drugie poprawione: Venetiis 1730
- GOARA – *Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri* (Bractwo Kapłańskie św. Piotra)
- gr. – język grecki
- Hieratikon* – *Ἱερατικὸν περιέχον τὰς Ἀκολουθίας τοῦ Ἑσπερινοῦ καὶ τοῦ Ὁρθρου, τὰς θείας καὶ ἱερὰς Λειτουργίας Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου, Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ τῶν Προηγιασμένων, μετὰ τῶν συνήθων προσθηκῶν*, Roma 1950
- kard. – kardynał
- KDK – Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* II Soboru Watykańskiego
- KK – Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego
- KKK – *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994
- KKKK – *Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego*, Kielce 2005
- KKKW – Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich (z 1990 r.)
- KL – Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* II Soboru Watykańskiego
- KO – Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei verbum* II Soboru Watykańskiego
- KonstApost – *Konstytucje Apostolskie*
- KPK/17 – Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.
- KPK/83 – Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.

- KRumZRz – Kościół Rumuński Zjednoczony z Rzymem (Greckokatolicki)
- KRz – Kanon Rzymski
- ks. – ksiądz
- LEW – *Liturgies Eastern and Western*, F. E. Brightman (red.), Oxford 1967, reprint z 1896, t. I, *Eastern Liturgies*
- LKP – *Liturgie Kościoła prawosławnego*, H. Paprocki (tłum.), Warszawa 2003
- LitBAZ – Boska Liturgia św. Bazylego Wielkiego
- LitCHR – Boska Liturgia św. Jana Chryzostoma
- LitJAK – Boska Liturgia św. Jakuba Apostoła, Brata Pańskiego
- LitMARK – Boska Liturgia św. Marka Apostoła i Ewangelisty, ucznia św. Piotra
- LitPRÆS – Liturgia Uprzednio Poświęconych Darów (*Liturgia Præsanctificationum*)
- Liturghier KRumZRz – *Liturghier. Dumnezeieștile și sfintele Liturghii ale celor dintre sfinți Părinților noștri Ioan Gură-de-aur, Vasile cel Mare și Grigorie Dialogul precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, ca și altele de trebuință la sfintele Slujbe*, Roma–Blaj 1996
- Liturghier RumKP – *Liturghier cuprinzând Dumnezeieștile Liturghii ale sfinților noștri părinți: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare și Liturghia Darurilor mai înainte sfințite precum și rânduiala Vecerniei, Utreniei, Dumnezeieștii Proscomidii, Liturghiei cu arhieru, ca și altele de trebuință la sfânta slujbă în Biserică*, București 2000
- Liturgikon/1952 – *Літургіконъ сієсть Служебникъ*, Римъ 1952
- Liturgikon HR – *Bizantsko-hrvatski Liturgikon*, Zagreb 1999
- Liturgikon UAKP – *Літургікон або служебник*, Київ–Харків–Львів 2005
- LXX – Septuaginta
- łac. – łacina
- Mabillon MissGoth – Mabillon J., *Missale Gothicum seu Gothico-Gallicanum* w: tenże, *De Liturgia gallicana*, Parisiis 1729, liber III

- Mansi – J. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio*, Florentiæ 1759
- ME – Modlitwa eucharystyczna
- MPRÆS – Msza Uprzednio Poświęconych Darów w Wielki Piątek do reformy Triduum Paschalnego z 1955 r.
- MR/1931 – *Mszał Rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, Bruges 1931
- MR/[1952] – *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pont. Max. iussu editum aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum*, editio XXVIII, Ratisbonæ [1952]
- MR/1958 – *Mszał Rzymski z dodaniem nabożeństw nieszpornych*, Bruges 1958
- MR/1963 – *Mszał Rzymski*, Warszawa 2012, reprint z: Poznań 1963
- MR/2008 – *Missale Romanum*, Romæ 2008
- MR/2012 FSSP – *Missale Romanum ex decreteto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio iuxta typicam, Thalwil–D–Nördlingen 2012 wydany z inicjatywy Bractwa Kapłańskiego św. Piotra (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri* – FSSP).
- MR/2012 PL – *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2012
- NFRRz – nadzwyczajna forma rytu rzymskiego
- niem. – język niemiecki
- NMP – Najświętsza Maryja Panna
- NTinterlin – *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, R. Popowski, M. Wojciechowski (tłum.), Warszawa 1994
- NTPsEkum – *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001
- OB – *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikału Rzymskiego*, Katowice 1975
- ObSM – *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2006
- OWMR – *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego z trzeciego wydania Mszału rzymskiego*, Rzym 2002, Poznań 2004
- PAKP – Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny

- PE – *Prex Eucharistica. Textus e variis liturgiis antiquioribus selecti*, A. Hänggi, I. Pahl (red.), Fribourg 1968
- Perspektywa – [K. Sakowicz], *Επανορθοσις [Epanorthosis] abo Perspektywa y objaśnienie błędów, herezey i zabobonów w Grekoruskiej cerkwi Dyzunieckiej, tak w artykułach wiary, jako w administrowaniu Sakramentów y w inszych obrzędach znajdujących się...*, Kraków 1642
- PG – *Patrologiæ cursus completus. Series Græca*, J.P. Migne (wyd.), t. 1–161, Paris 1857–1866
- Pi – Księga Pieśni w Septuagincie
- pkt – punkt
- PL – *Patrologiæ cursus completus. Series Latina*, J.P. Migne (wyd.), t. 1–221, Paris 1841–1864
- PO – *Patrologia orientalis*, Paris–Roma 1903–
- przekł. – przekład
- przyp. – przypis
- q. – quæstio (kwestia)
- qc. – quæstiuncula (mała kwestia)
- Renaudot – E. Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*, Paris 1847, t. I–II
- RM – Jan Paweł II, encyklika *Redemptoris missio* (1990)
- ros. – język rosyjski
- rozdz. – rozdział
- RR/1936 – *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D.N. Pii Papæ XI ad normam codicis iuris canonici accomodatum*, Turonibus 1936
- rum. – język rumuński
- RumKP – Rumuński Kościół Prawosławny
- SCh – *Sources Chrétiennes*, H. de Lubac, J. Daniélou (wyd.), Paris 1941–
- SCL – *Synodi et collectiones legum/Synody i kolekcje praw*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2006–
- Septuaginta – *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, R. Popowski SDB (tłum. i oprac.), Warszawa 2013
- Sim – *Przypowieści (Similitudines) (I–X) w Pasterzu Hermasa*
- Służebnik/1907 – *Служебникъ*, Київ 1907

Służebnik/1983	– <i>Служебникъ</i> , Римъ 1983
Służebnik UKGK	– <i>Священна і Божественна Літургія Святого отця нашого Йоана Золотоустого і Святого отця нашого Василя Великого</i> , Львів 2007
Służebnik UKPPK	– <i>Служебник</i> , Київ 1999
tłum.	– tłumaczenie
TOB	– <i>Traduction Œcuménique de la Bible comprenant l'Ancien et le Nouvelle Testament</i> , Paris 2004
UAKP	– Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny
UKGK	– Ukraiński Kościół Greckokatolicki
UKL	– Ukraiński Kościół Luterński
UKPPK	– Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego
ukr.	– język ukraiński
Vlg	– Wulgata (łaciński tekst Pisma Świętego)
w.	– wers (po numerze strony)
<i>Wielki Euchologion</i>	– <i>Ευχολογιον το μεγα</i> , Αθηναι 1986
WM	– <i>Wieczerja mistyczna. Anafory eucharystyczne chrześcijańskiego Wschodu</i> , H. Paprocki (wybór, wstęp, przekł. i przypisy), Warszawa 1988
ZFR Rz	– zwyczajna forma rytu rzymskiego

Skróty nazw zakonów, zgromadzeń zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego podawane są za: B. Łoziński, G. Polak, M. Preciszewski, *Leksykon zakonów w Polsce. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Warszawa 2009.

Wstęp

„Kościół jest ustawicznie w stanie epiklezy” (*L'Église est perpétuellement en état d'épiclese*) – te słowa, w skróconej wersji stanowiące tytuł niniejszej dysertacji, zaczerpnięte zostały z dokumentu zatytułowanego *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej*¹ (I,5c), oficjalnie przyjętego w ramach międzynarodowego dialogu katolicko-prawosławnego w Monachium w 1982 roku. I to właśnie te słowa stały się bezpośrednią inspiracją do podjęcia kwestii rozwoju teologii epiklezy w świetle bizantyjskiej i rzymskiej tradycji liturgicznej.

To twierdzenie, będące rezultatem dialogu katolicko-prawosławnego, każe zastanowić się nad rolą i znaczeniem epiklezy w szerszym sensie niż tylko w kontekście sporów odnoszących się do Eucharystii, a właściwie do próby określenia momentu konsekracji chleba i wina. Przypomina o tym chociażby współczesna definicja epiklezy:

Epikleza (gr. „wezwanie”). Ogólnie rzecz biorąc, każde wezwanie skierowane do Boga, aby pobłogosławił lub uświęcił rzecz stworzoną (por. 1 Tm 4,1–5). W anaforze, czyli kanonie mszalnym, epikleza jest modlitwą z prośbą, żeby Duch Święty albo Logos zstąpił na dary ofiarne i zamienił je w Ciało i Krew Chrystusa dla duchowego pożytku tych, którzy je przyjmują².

1 Dalej dokument z Monachium *Misterium Kościoła i Eucharystii w świetle tajemnicy Trójcy Świętej* będzie oznaczany w skrócie DMon, po którym będzie podawany numer rozdziału (cyfrą rzymską) oraz numer punktu (cyfrą arabską). W Polsce DMon ukazał się m.in. w: „Ateneum Kapłańskie” 99 (1982) 442, s. 448–457; „Znak” 34 (1982) 337, s. 1500–1510; „Biuletyn Ekumeniczny” 12:1983, nr 1, s. 28–41; „Communio” 3(1983)2, s. 79–89; „Więź” 26 (1983) 1, s. 51–58; A. POLKOWSKI, *Jan Paweł II w dialogu miłości z Kościołem wschodnim*, Warszawa 1983, s. 280–290; W. HRYNIEWICZ, *Kościół siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993, s. 35–44; M. BLAŻA, *Jak wierzyć? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Kraków 2005, s. 377–389; Z. GLAESER, *Eucharystia w dialogu. Wokół bilateralnych uzgodnień doktrynalnych Kościoła prawosławnego na temat Eucharystii*, Opole 2007, s. 196–205. Z oryginału francuskiego przetłumaczył ten dokument W. HRYNIEWICZ. Oryginał, zatytułowany *Le mystère de l'Eglise et de l'Eucharistie à la lumière du mystère de la Sainte Trinité*, ukazał się m.in. w: „Istina” 28: 1983, s. 241–244; „Irenikon” 55: 1982, s. 350–362 oraz na stronie: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/ch_orthodox_docs/rc_pc_chrstuni_doc_19820706_munich_fr.html (dostęp 24 I 2017).

2 G. O'COLLINS, E.G. FARRUGIA, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, przekł. J. Ożóg, Kraków 2002, s. 83.

Chociaż z jednej strony epikleza najczęściej wciąż kojarzona jest z Eucharystią, to z drugiej powyższa definicja wskazuje, że ma ona znacznie szersze znaczenie. I tak też będzie właśnie rozumiana w niniejszej pracy. Punktem wyjścia jest więc tutaj definicja epiklezy, która obecnie jest przyjmowana.

Jednak nie będzie możliwe pominięcie kwestii sporu o moment przemiany darów eucharystycznych. W najbardziej ostrej formie spór ten toczył się między bizantyjskim Wschodem a łacińskim Zachodem. Dlatego właśnie z tego powodu te dwie wielkie tradycje – bizantyjska (a właściwie nowo-rzymska³) i rzymska – staną się przedmiotem badań w tej pracy.

W kontekście sporu o moment konsekracji chleba i wina podczas Eucharystii na użytek niniejszej pracy zostały utworzone trzy terminy teologiczne, mające jednocześnie charakter neologizmów:

1. Epiklezyzm – jest to opinia teologiczna, według której to epikleza, zawierająca prośbę o przemianę darów eucharystycznych, stanowi właściwy moment ich przemiany. Słowa ustanowienia Eucharystii, wypowiedziane przez Chrystusa (por. Mt 26,26–28; Mk 14,22–24; Łk 22,19–20; 1 Kor 11,23b–25), choć są obecne w samej anaforze lub modlitwie eucharystycznej, to mają raczej charakter anamnetyczny, komemoracyjny („wspomnieniowy”). To stanowisko związane jest przede wszystkim z teologią prawosławną i może przybierać bardziej umiarkowane lub skrajne formy.
2. Werbinstylucjonizm (od łac. *verba institutionis* – „słowa ustanowienia”) – pogląd teologiczny głoszący, że do przemiany chleba i wina są konieczne tylko i wyłącznie słowa ustanowienia Eucharystii. W skrajnej odmianie tego poglądu wszystkie inne modlitwy i gesty nie mają większego znaczenia i są jedynie ozdobą, otoczką słów ustanowienia, które – nawet gdyby zostały wypowiedziane przez kapłana poza Eucharystią – dokonują przeistoczenia. W umiarkowanej formie pogląd ten każe jednak umieszczać słowa ustanowienia w ramach modlitwy eucharystycznej, która zawiera także epiklezę konsekracyjną.

3 Konstantynopol, jako stolica Cesarstwa Bizantyjskiego, nazywany jest Nowym Rzymem, Bizantyjczycy nazywali siebie Rzymianami (*Ρωμαίοι*). Zob. G. OSTROGORSKI, *Dzieje Bizancjum*, przekł. pod red. H. EVERT-KAPPESOWEJ, Warszawa 1968, s. 50; C. MANGO, *Historia Bizancjum. Narody i cywilizacje*, przekł. M. DĄBROWSKA, Gdańsk 2004, s. 6; M. SALAMON, *Nowy Rzym chrześcijański w oczach Bizantyńczyków*, w: J. DRABINA (red.), *Prawosławie*, Kraków 1996, s. 11–23. R.G. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, przekł. K. BIELAWSKI, D. MIONSKOWSKA, Kraków 2005, s. 49–54.

Owa umiarkowana odmiana tego poglądu jest reprezentatywna przede wszystkim dla teologii katolickiej.

3. Benedykcjonizm (od łac. *benedicere* – „błogosławić”) – pogląd teologiczny, zgodnie z którym chleb i wino stały się Ciałem i Krwią Pańską, gdy Chrystus je pobłogosławił, czyli tuż przed wypowiedzeniem przez Niego słów ustanowienia. W Kanonie Rzymskim (dalej: KRz) miałyby to następować podczas odczytywania przez kapłana opisu ustanowienia, w momencie wymówienia słowa *benedixit*, czyli „pobłogosławił”⁴. Według tej koncepcji słowa ustanowienia mają charakter jedynie informacyjny, a nie konsekracyjny. Do tego poglądu skłaniali się przede wszystkim niektórzy Ojcowie Kościoła oraz średniowieczni teolodzy scholastyczni⁵.

Zasadniczym celem niniejszej pracy jest jak najrzetelniesze i dogłębne prześledzenie rozwoju teologii epiklezy po to, by następnie dokonać oceny, wyciągnąć wnioski oraz przedłożyć propozycje i postulaty. W tym kontekście należy znaleźć odpowiedzi m.in. na następujące pytania: Jaka jest geneza, a także rola, znaczenie oraz skutki epiklezy w świetle bizantyjskiej i rzymskiej tradycji liturgicznej? Czy obie te tradycje liturgiczne udzielają odpowiedzi na powyższe pytania w sposób konkurencyjny wobec siebie, czy też raczej komplementarny?

Przez pojęcie bizantyjskiej tradycji liturgicznej rozumieć będziemy Kościół prawosławny, w skład którego wchodzi autokefaliczne i autonomiczne Kościoły prawosławne o statusie kanonicznym⁶, jak również Ukraiński Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego (dalej: UKPPK), Ukraiński Autokefaliczny Kościół Prawosławny (dalej: UAKP) niemające statusu kanonicznego⁷ oraz katolickie Kościoły wschodnie rytu bizantyjskiego, zwane też greckokatolickimi lub

4 Zob. *Mszal Rzymski*, Warszawa 2012, reprint z: Poznań 1963, s. 614, 615 (dalej: MR/1963).

5 Więcej na ten temat zob. w pierwszym rozdziale tej pracy: 1.2.5. *Zalążki epiklezy konsekracyjnej w opisie ustanowienia Eucharystii*.

6 Chodzi tutaj o Patriarchat Ekumeniczny Konstantynopola i Nowego Rzymu, Patriarchat Aleksandrii i całej Afryki, Patriarchat Antiochii i całego Wschodu, Patriarchat Jerozolimy i całej Palestyny; Rosyjski Kościół Prawosławny wraz z podlegającym mu formalnie Ukraińskim Kościołem Prawosławnym, cieszącym się znaczną autonomią, oraz będący w jedności kanonicznej z Moskwą od 2007 roku Rosyjski Kościół Prawosławny poza granicami Rosji; Gruziński Kościół Prawosławny, Serbski Kościół Prawosławny, Rumuński Kościół Prawosławny, Bułgarski Kościół Prawosławny; Cypryjski Kościół Prawosławny, Grecki Kościół Prawosławny, Albański Kościół Prawosławny; Polski Autokefaliczny Kościół Prawosławny i Kościół Prawosławny Ziemi Czeskich i Słowackich oraz autonomiczne Kościoły Góry Synaj, Finlandii, Japonii, Chin i Estonii. Zob. R.G. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 45–137.

7 Zob. R. G. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 145–148; por. W. PAWLUCZUK, *Kościół prawosławny na postkomunistycznej Ukrainie*, w: J. DRABINA (red.), *Prawosławie*, s. 135–148; M. BŁAZA SJ, *Katolicy i prawosławni na Ukrainie*, „Przegląd Powszechny” 3 (1051): 2009, s. 25–30.

bizantyjsko-katolickimi⁸. Do tej tradycji zaliczane są także inne prawosławne Kościoły niekanoniczne, które nie będą stanowiły tu bezpośredniego przedmiotu badań. Co do kwestii epiklezy nie zajmują one radykalnie odmiennego stanowiska od pozostałych Kościołów prawosławnych⁹.

W niniejszej pracy w odniesieniu do bizantyjskiej tradycji liturgicznej zostanie ponadto uwzględniona liturgia epiklezy w Ukraińskim Kościele Luteranckim (dalej: UKL). Chodzi tu o Wspólnotę luterancką, zachowującą ryt bizantyjski, która oficjalnie została założona w 1926 roku na południowo-wschodnich terenach II Rzeczypospolitej. Założycielem był Teodor Jarczuk (1896–1941), który jako kleryk greckokatolicki ukończył studia teologiczne w Rzymie, po czym przeszedł na luteranizm i kontynuował naukę w Tybindze i Erlangen. Później, już jako pastor, współtworzył struktury UKL z główną siedzibą w Stanisławowie (dzisiejszy Iwano-Frankiwsk). UKL działał aż do 1939 roku, kiedy to wschodnią część II Rzeczypospolitej zajął Związek Radziecki. Wówczas Jarczuk został aresztowany, a dwa lata później rozstrzelany. UKL przetrwał jedynie w diasporze amerykańskiej, a na Ukrainie wznowił swoją działalność w 1993 roku¹⁰. Uwzględnienie w tej dysertacji liturgii epiklezy UKL wpisuje się niejako w 500-lecie Reformacji obchodzone w 2017 roku.

Przez rzymską tradycję liturgiczną rozumiemy tę część Kościoła rzymskokatolickiego (łacińskiego), której liturgia opiera się bezpośrednio na tradycji Kościoła rzymskiego. Innymi słowy, w tej pracy nie będą dogłębnie badane inne tradycje liturgiczne Kościoła łacińskiego. Z drugiej strony będziemy się odwoływać do rytu mediolańskiego (ambrożyjańskiego), hiszpańskiego i galijskiego, jednak raczej po to, by spróbować wyjaśnić pewne problematyczne lub kluczowe

8 Chodzi tutaj o Grecki Melchicki Kościół Katolicki, Ukraiński Kościół Greckokatolicki, Greckokatolicką Eparchię Mukaczewską na Ukrainie Zakarpackiej, Rumuński Kościół Katolicki Zjednoczony z Rzymem (Greckokatolicki), Grecki Kościół Greckokatolicki, Bułgarski Kościół Greckokatolicki, Słowacki Kościół Greckokatolicki, Węgierski Kościół Greckokatolicki, Greckokatolicką Eparchię Križevci (Chorwacja), Białoruski Kościół Greckokatolicki, Rosyjski Kościół Greckokatolicki, Gruzijński Kościół Greckokatolicki i Albański Kościół Greckokatolicki. Zob. R. G. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 187–219; por. M. BLAZA, *Katolicy i prawosławni na Ukrainie*, s. 30–32.

9 Chodzi tutaj o staroobrzędowców (starowierców), którzy zachowali strukturę episkopalną i tym samym wszystkie sakramenty (tzw. popowcy), Białoruski Autokefaliczny Kościół Prawosławny, Macedoński Kościół Prawosławny oraz Kościoły Prawosławne Starego Kalendarza. Zob. R. G. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły wschodnie*, s. 138–141, 149–157.

10 Zob. O. WAGNER, *Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus*, Erlangen 1991, s. 35–47, *Український Лютеранський Службник. За дорученням Єпископату Української Лютеранської Церкви. Підготовлений літургійним комітетом Української Лютеранської Церкви*, Київ 2003, *Вступ до „Українського Євангельського службника“* (Д.Д. Веббер), s. 3–4; В. Мороз, *Лютерани Східного обряду: Такі є лише в Україні*, <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/kaleidoscope/63352/> (dostęp: 26 I 2017).

kwestie w samym rycie rzymskim. Nie będziemy też odnosić się do liturgii tych Kościołów lub Wspólnot kościelnych na Zachodzie, które zachowały wiele elementów liturgii rzymskiej. Chodzi tu zwłaszcza o starokatolików czy mariawitów¹¹. Jedynie sporadycznie pojawi się wzmianka o tych Kościołach lub Wspólnotach kościelnych, jak również o epiklezie w KRz w liturgii polskokatolickiej¹².

W niniejszej pracy weźmiemy pod uwagę nie tylko zwyczajną formę rytu rzymskiego (dalej: ZFRRz), ale również nadzwyczajną formę rytu rzymskiego (dalej: NFRRz), zgodnie z tym, jak obydwie te formy zdefiniował papież Benedykt XVI (ur. 1927) w art. 1 listu apostolskiego motu proprio *Summorum Pontificum* z 7 lipca 2007 roku:

Mszał Rzymski ogłoszony przez Pawła VI¹³ jest zwyczajnym wyrazem zasady modlitwy (*Lex orandi*) Kościoła katolickiego ob-
rządku łacińskiego. Jednakże Mszał Rzymski ogłoszony przez św.
Piusa V i wydany po raz kolejny przez bł. Jana XXIII¹⁴ powinien
być uznawany za nadzwyczajny wyraz tej samej zasady modlitwy
(*Lex orandi*) i musi być odpowiednio uznany ze względu na czci-
godny i starożytny zwyczaj. Te dwa wyrazy zasady modlitwy (*Lex
orandi*) Kościoła nie mogą w żaden sposób prowadzić do podziału
w zasadach wiary (*Lex credendi*). Są to bowiem dwie formy tego
samego Rytu Rzymskiego. Jest przeto dozwolone odprawiać Ofia-
rę Mszy zgodnie z edycją typiczną Mszału Rzymskiego ogłoszoną
przez bł. Jana XXIII w 1962 i nigdy nieodwołaną, jako nadzw-
yczajną formą Liturgii Kościoła¹⁵.

Materiałem źródłowym do niniejszej kwerendy jest przede wszystkim tekst Pisma Świętego. I to nie tylko dlatego, że dla chrześcijan jest to tekst natchniony, ale też z tego powodu, że jego fragmenty stanowią integralną część każdej liturgii. Ponadto znaczna część

11 Starokatolicy i mariawici posługują się wciąż KRz. Jednak na podobieństwo reformy liturgicznej po II Soborze Watykańskim starokatolicy zaczęli wprowadzać do użytku nowe modlitwy eucharystyczne.

12 Zob. w szóstym rozdziale niniejszej pracy: *Epikleza a Duch Święty*.

13 Obecnie już błogosławionego Pawła VI, który został beatyfikowany 19 października 2014 roku.

14 Obecnie już św. Jana XXIII, który został kanonizowany 27 kwietnia 2014 roku.

15 BENEDYKT XVI, list apostolski motu proprio *Summorum Pontificum*, art. 1, tłumaczenie polskie za: <http://sanctus.pl/index.php?podgrupa=226&doc=160> (dostęp: 26 I 2017). Tekst łaciński w: AAS 99:2007, s. 779; „Missale Romanum a Paulo VI promulgatum ordinaria expressio »Legis orandi« Ecclesiae et ob venerabilem et antiquum eius usum debito gaudeat honore. Hæ duæ expressiones »legis orandi« Ecclesiae, minime vero inducent in divisionem »legis credendi« Ecclesiae; sunt enim duo usus unici ritus romani. Proinde Missæ Sacrificium, iuxta editionem typicam Missalis Romani a beato Ioanne XXIII anno 1962 promulgatum et numquam abrogatum, uti formam extraordinariam Liturgiae Ecclesiae, celebrare licet”.

hymnów i innych modlitw liturgicznych została ułożona właśnie na podstawie tekstów biblijnych. Dlatego też Pismo Święte będzie w tej pracy traktowane w dużej mierze jako tekst liturgiczny. A to w praktyce oznacza, że Biblia Hebrajska będzie spełniała tutaj tylko rolę pomocniczą, ponieważ nie stanowi ona bezpośredniego źródła dla tekstów liturgicznych w tradycji bizantyjskiej i rzymskiej. Tymi źródłami są bowiem odpowiednio tekst grecki (w tym Septuaginta, czyli grecki tekst Starego Testamentu) i łaciński (Wulgata). Ponadto będziemy się również odwoływać do tłumaczeń Pisma Świętego używanych w liturgii bizantyjskiej (cerkiewnosłowiańskiego, rumuńskiego, ukraińskiego) oraz rzymskiej (w tym przypadku najczęściej polskiego)¹⁶.

Oprócz samego tekstu Pisma Świętego do materiału źródłowego zaliczamy w niniejszej pracy księgi liturgiczne tradycji bizantyjskiej i rzymskiej. Dla tradycji bizantyjskiej są to księgi prawosławne¹⁷, greckokatolickie¹⁸ oraz używane w UKL¹⁹, jak również wybrane

16 Dlatego z zasady cytaty Pisma Świętego będą podawane za V wydaniem Biblii Tysiąclecia (BT), ponieważ teksty czytań w drugim wydaniu lekcjonarzy mszalnych są podawane właśnie za tym wydaniem. Zob. *Mszał Rzymski dla diecezji polskich. Lekcjonarz mszalny*, t. I: Okres Adwentu. Okres Narodzenia Pańskiego, Poznań 2015, s. 4.

17 Dla Greckiego Kościoła Prawosławnego są to: *Ανθολογιον των ιερων ακολουθιων του ολου ενιαυτου, Θεσσαλονικη* 1992–1993, t. 1–2 (dalej: *Anthologion*); *Ευχολογιον το μεγα*, Αθηναι 1986 (dalej: *Wielki Euchologion*). Dla Patriarchatu Moskiewskiego: *Служебникъ*, Київ 1907 (dalej: *Służechnik/1907*); *Требникъ*, Москва 1992. Dla Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego poza granicami Rosji dodatkowo: *Божественная Литургия Ставръ Ангъла Іакъва брата бжїа*, Римъ 1970. Dla Rumuńskiego Kościoła Prawosławnego (RumKP): *Liturghier cuprinzând Dumnezeieştile Liturghiei ale sfinţilor noştri părinţi: Ioan Gură de Aur, Vasile cel Mare şi Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite precum şi rânduiala Vecerniei, Utreniei, Dumnezeieştii Proscomidiei, Liturghiei cu arhieru, ca şi alte de trebuinţă la sfânta slujbă în Biserică*, Bucureşti 2000 (dalej: *Liturghier RumKP*); *Molitfelnic*, Bucureşti 1998. Dla Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (PAKP): *Boska Liturgia świętego Ojca naszego Bazylego Wielkiego*, Warszawa 2005 (BLBW); *Boska Liturgia świętego Ojca naszego Jana Chryzostoma*, Warszawa 2001 (BLJCH); *Boska Liturgia Upřednio Poświęconych Darów*, Warszawa 2006 (BLUPD); *Wieczernia, Jutrznia, Prokimenony, Alleluja, Rozesłania, Kalendarz liturgiczny*, Warszawa 2006; *Часословъ*, Варшава 1925. Dla UKPPK: *Служебник*, Київ 1999 (dalej: *Służechnik UKPPK*). Dla UAKP: *Літургеїкон або служебник*, Київ–Харків–Львів 2005 (dalej: *Liturgikon UAKP*).

18 Dla Greckiego Melchickiego Kościoła Katolickiego jest to: *Ιερατικον περιεχον τας Ακολουθιας του Έσπερινου και του Όρθρου, τας θείας και ιερὰς Λειτουργίας Ιωάννου του Χρυσοστόμου, Βασίλειου του Μεγάλου και των Προγυασιμένων, μετά των συνήθων προσθηκών*, Εν Ρωμη 1950 (dalej: *Hieratikon*). Dla Ukraińskiego Kościoła Greckokatolickiego (UKGK): *Священна і Божественна Літургія Святого отця нашого Іоана Золотоустого і Святого отця нашого Василя Великого*, Львів 2007 (dalej: *Służechnik UKGK*); *Требник*, Львів 2001; *Вечірня і утрєня та інші богослужєння на всі неділі і свята цілого року*, [bmw] 1993, reprint z: Жовква 1937, t. 1–3. Dla greckokatolickiej wersji ruteńskiej: *Літургіконъ сїестъ Служебникъ*, Римъ 1952 (dalej: *Liturgikon/1952*). Dla greckokatolickiej wersji synodalnej: *Служебникъ*, Римъ 1983 (dalej: *Służechnik/1983*). Dla Kościoła Rumuńskiego Zjednoczonego z Rzymem (Greckokatolicki) (KRumZRz): *Liturghier. Dumnezeieştile şi sfintele Liturghii ale celor dintre sfinţi Părinţilor noştri Ioan Gură-de-aur, Vasile cel Mare şi Grigorie Dialogul precum şi rânduiala Vecerniei, Utreniei, ca şi alte de trebuinţă la sfintele Slujbe*, Roma–Blaj 1996 (dalej: *Liturghier KRumZRz*). Dla Białoruskiego Kościoła Greckokatolickiego (BRKGK): *Госпаду памолімся. Малітаўнік, Лёндан–Полацк* 2002. Dla Greckokatolickiej Eparchii Križevci (Chorwacja): *Bizantsko-hrvatski Liturgikon*, Zagreb 1999 (dalej: *Liturgikon HR*).

19 Są to: *Служебник для україн. Євангельських громад Авсбурзького Віроповідання (головні богослужєння)*, Станіславів 1933; *Український Лютеранський Служебник*. За дорученням Єпископату Української Лютеранської Церкви. Підготовлений літургійним комітетом Української Лютеранської Церкви, Київ 2003.

teksty Boskich Liturgii będące wspólnym źródłem liturgicznym dla tych Kościołów²⁰. W niniejszej dysertacji w ramach tradycji bizantyjskiej przede wszystkim poddamy analizie dwie najbardziej reprezentatywne Liturgie, mające swoje antiocheńskie (zachodniosyryjskie) pochodzenie, czyli Boską Liturgię św. Bazylego Wielkiego (dalej: LitBAZ) oraz Boską Liturgię św. Jana Chryzostoma (dalej: LitCHR)²¹. Nie omieszkamy jednak zająć się treścią Boskiej Liturgii św. Jakuba Apostoła, Brata Pańskiego, mającej pochodzenie jerozolimskie²². Ponadto nawiązywać będziemy do Boskiej Liturgii św. Marka Apostoła, ucznia św. Piotra (dalej: LitMARK), która w bizantyjskim Kościele aleksandryjskim była sprawowana aż do czasów średniowiecza. Potem została wyparta przez formularze konstantynopolańskie²³. Wreszcie uwzględnimy typową dla tradycji bizantyjskiej Liturgię Uprzednio Poświęconych Darów (dalej: LitPRÆS), która stanowi celebrację pośrednią między pełną Eucharystią a zwyczajnym, uroczystym obrzędem Komunii św.²⁴

Dla rzymskiej tradycji liturgicznej materiałem źródłowym są przede wszystkim księgi liturgiczne ZFR Rz²⁵ i NFRR Rz²⁶. Gdy zaistnieje taka potrzeba, będziemy się odwoływać również do tekstów liturgii

20 Teksty te podawane są przede wszystkim za: *Liturgies Eastern and Western*, F. E. BRIGHTMAN (red.), Oxford 1967, reprint z Oxford 1896, t. I, *Eastern Liturgies* (dalej: LEW); por. *Liturgie Kościoła prawosławnego*, H. PAPROCKI (przekł.), Warszawa 2003 (dalej: LKP).

21 Krótka charakterystyka LitBAZ i LitCHR zob. w: LKP, s. 63–69, 129–137.

22 Krótka charakterystyka LitJAK zob. w: LKP, s. 165–169.

23 Zob. LKP, s. 269–271.

24 Zob. więcej na temat LitPRÆS w: LKP, s. 217–236; M. BŁAZA, *Dogmatyczne i praktyczne znaczenie Liturgii Uprzednio Poświęconych Darów (Missa Praesantificatorum)*, „*Studia Bobolanum*” 1: 2003, s. 29–56.

25 Wydanie typiczne Mszału Rzymskiego: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Œcumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, editio typica tertia, Romæ 2008 (dalej: MR/2008). W Polsce są to dwa wydania Mszału Rzymskiego: *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986 oraz *Mszal Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2012 (dalej: MR/2012 PL). W niniejszej pracy z zasady będziemy odwoływać się do wydania 2, gdyż jest ono „poszerzone i uzupełnione” (zob. tamże, s. [3]). Z drugiej strony, wydanie 2 Mszału Rzymskiego „jest przedrukiem wydania z 1986 roku. Uzupełniono w nim »Msze własne o świętych« przez dodanie tekstów o nowych świętych i błogosławionych oraz zamieszczono »Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego« wydane w 2004 roku i aktualny kalendarz liturgiczny” (zob. MR/2012 PL, s.[4]). Dla krajów anglojęzycznych: *The Roman Missal Renewed by Decree of the Most Holy Second Œcumenical Council of the Vatican, Promulgated by Authority of Pope Paul VI and Revised at the Direction of Pope John Paul II. English Translation According to the Third Typical Edition*, London 2010. Wydanie typiczne dla liturgii bierzmowania: *Ordo Confirmationis*, Città del Vaticano 2003; wydanie polskie: *Obrzędy bierzmowania według Pontyfikatu Rzymskiego*, Katowice 1975 (dalej: OB). Wydanie polskie dla liturgii sakramentu święceń: *Pontyfikał Rzymski. Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów*, Katowice 1999. Wydanie typiczne dla liturgii sakramentu małżeństwa: *Ordo celebrandi Matrimonium*, Città del Vaticano 1991; wydanie polskie: *Obrzędy sakramentu małżeństwa dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2006 (dalej: ObSM). Wydanie polskie liturgii sakramentu chorych: *Sakramenty chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 2007.

26 *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum Summorum Pontificum cura recognitum*, editio iuxta typicam, Thalwil–D–Nördlingen 2012 wydany z inicjatywy Bractwa Kapłańskiego św. Piotra (*Fraternitas Sacerdotalis Sancti Petri* – FSSP) (dalej: MR/2012 FSSP); *Mszal Rzymski*, Warszawa 2012, reprint z: Poznań 1963 (dalej: MR/1963).

rzymskiej sprzed wydania Mszału Rzymskiego Jana XXIII z 1962 roku, a zwłaszcza sprzed reform liturgicznych dotyczących zwłaszcza Wielkiego Tygodnia, dokonanych za pontyfikatu papieża Piusa XII²⁷.

Oprócz tekstów liturgicznych ważnym źródłem w tej dysertacji będą komentarze wschodnich i zachodnich Ojców i Doktorów Kościoła oraz innych wybitnych pisarzy kościelnych, nieraz nieznanych z imienia. Wreszcie do materiału źródłowego należeć będą także oficjalne orzeczenia Kościoła katolickiego oraz Kościoła prawosławnego dotyczące tematu epiklezy.

Ponadto ważne miejsce w niniejszej dysertacji zajmą niektóre opracowania. W tym miejscu wymienimy najważniejsze, do których będziemy się najczęściej odwoływać. I tak, na pierwszym miejscu należy wspomnieć o pracy doktorskiej rumuńskiego diakona prawosławnego, Nicolae Popoviciu (1903–1960), późniejszego biskupa Oradei²⁸, w całości poświęconej epiklezie eucharystycznej²⁹. Warto w tym miejscu podkreślić, że choć od jej opublikowania minęło już ponad 80 lat, to wiele badań w niej zawartych nie tylko nie straciło na aktualności, ale wręcz niemało wnosi od strony naukowej do naszych badań przeprowadzanych w naszej kwerendzie. Dodajmy przy tym, że sam Popoviciu był zagorzałym zwolennikiem epiklezyzmu.

Kolejne opracowanie, do którego niejednokrotnie sięgniemy w naszej pracy, to dzieło zatytułowane *Spór o epiklezę między Zachodem i Wschodem*³⁰, którego autorem był ks. Gabriel Kostelnýk (1886–1948)³¹,

27 Między innymi: *Missale Romanum ex decreto SS. Concilii Tridentini restitutum S. Pii V Pont. Max. iussu editum aliorum Pontificum cura recognitum a Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum*, editio XXVIII, Ratisbonae [1952] (dalej: MR/[1952]); *Mszał Rzymski z dodaniem nabożeństw niespornych*, Bruges 1931 (dalej: MR/1931); *Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum aliorumque Pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D.N. Pii Papae XI ad normam codicis iuris canonici accomodatum*, Turonibus 1936 (dalej: RR/1936). Mszał wydany po reformach liturgicznych Piusa XII: *Mszał Rzymski z dodaniem nabożeństw niespornych*, Bruges 1958 (dalej: MR/1958).

28 Nicolae Popoviciu był prawosławnym biskupem w Oradei od 1936 do 1950 roku, kiedy to został wysłany na emeryturę i trzymany w areszcie domowym w monasterze Cheia z powodu wrogiego stosunku do reżimu komunistycznego. Zob. S. GOMBOȘ, *Episcopul Nicolae Popoviciu al Oradei* w: <http://www.crestinortodox.ro/religie/episcopul-nicolae-popoviciu-oradei-121667.html> (dostęp: 31 I 2017).

29 N.I. ПОПОВИЦИУ, *Epicleza euharistică*, Sibiu 1933.

30 Г. Костельник, *Спор об эпиклезе между Западом и Востоком*, Львов 1928 w: <http://refdb.ru/look/1532565.html> (dostęp: 31 I 2017).

31 Ks. Gabriel (ukr. Hawryjil) Kostelnýk w latach 1920–1928 był wykładowcą Grekokatolickiego Seminarium Duchownego we Lwowie, a od 1928 roku profesorem Grekokatolickiej Akademii Teologicznej we Lwowie. W 1944 roku, po nastaniu władzy radzieckiej we Lwowie, został przewodniczącym Grupy Inicjatywnej przygotowującej tzw. sobór lwowski mający na celu likwidację UKGK przez włączenie go do Patriarchatu Moskiewskiego. Na soborze tym, obradującym od 8 do 10 marca 1946 roku za pełną aprobatą władzy radzieckiej, Kostelnýk jako jeden z głównych jego inicjatorów przeszedł na prawosławie. Dwa lata później został zastrzelony we Lwowie przez nieznanego sprawcę. Zob. *Хресною дорогою. Функціонування і спроби ліквідації Української Греко-Католицької Церкви в умовах СРСР у 1939–1941 та 1944–1946 роках. Збірник документів і матеріалів, упорядкування Михайла Гайковського*, Львів 2006. Православный пункт видения на діяльність Г. Костельника і tegoż собору zob. R. JAREMA, *Lwowski Sobór Cerkiewny 1946 roku. Przyczyny i konsekwencje*, Warszawa 2015.

również zagorzały epiklezystą. Innym ważnym badaczem teologii epiklezy jest przedstawiciel UKGK, ks. Stepan Chabursky³² (1898–1972), który napisał dysertację: *Epikleza. Przyczynki do rozwiązania kwestii epiklezy*³³, próbując ukazać komplementarność epiklezy i słów ustanowienia w odniesieniu do momentu przemiany darów eucharystycznych.

Na gruncie polskim w czasach powojennych bardzo ważnym opracowaniem jest książka prawosławnego teologa ks. Jerzego Klingera (1918–1976)³⁴, zatytułowana *Geneza sporu o epiklezę*³⁵. Ponadto odwoływać się będziemy do innych jeszcze opracowań, spośród których wspomnimy tutaj takich autorów, jak maronicki duchowny o. Jean Corbon (1924–2001)³⁶, Robert Taft SJ (ur. 1932)³⁷, znawca liturgii bizantyjskiej, czy polski teolog prawosławny ks. Henryk Paprocki (ur. 1946)³⁸. Wreszcie nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu polskiego teologa katolickiego, członka Międzynarodowej Komisji Mieszanej ds. Dialogu Teologicznego między Kościołem rzymskokatolickim i Kościołem prawosławnym w latach 1980–2005, Wacława Hryniewicza OMI (ur. 1936)³⁹.

W tym miejscu należy nadmienić, że spora część tłumaczeń tekstów stanowiących materiały źródłowe (w tym po grecku i po łacinie), jak również znaczna część tłumaczeń z opracowań, jest mojego autorstwa,

32 Do 1944 roku pracował jako kapłan greckokatolicki na terytorium dzisiejszej zachodniej Ukrainy. Potem wyemigrował do Kanady, gdzie dalej pełnił posługę duszpasterską w UKGK.

33 С. Хабурський (S. CHABURSKY), *Епikleза (De epiclesi). Причинки до розв'язки питання епikleзи*, Їорктон/Yorkton 1968.

34 Zob. P. MAKAL, O. Jerzy Klinger (1918–1976) w: <http://cerkiew.info/pl/biblioteka/artykuly/34,840> (dostęp: 31 I 2017).

35 J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969.

36 Zob. J. CORBON, *Liturgia – źródło wody życia*, przekł. A. FOLTAŃSKA, Poznań 2005.

37 Zob. R. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, t. II: *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, Roma 1978; tenże, *Mass Without Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist Between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001* w: http://www.americancatholicpress.org/Father_Taft_Mass_Without_the_Consecration.html (dostęp: 31 I 2017); tenże, *Problems in Anaphoral Theology: „Words of Consecration” versus „Consecratory Epiclesis”*, „St Vladimir's Theological Quarterly” 1(57):2013, s. 37–65; tenże, *The Epiclesis Question in the Light of the Orthodox and Catholic “Lex Orandi” Tradition*, w: B. NASSIF (red.), *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, Cambridge 1996, s. 210–237. Por. M. BLAZA, *Wkład o. Roberta Tafta SJ w naukę o momencie przemiany chleba i wina w Eucharystii*, w: Š. MARINČAK, R. NEMEC (red.), *Jezuiti a Východné Cirkvi: Niektoré osobitosti. Súbor štúdií*, Košice 2015, s. 9–29.

38 Zob. H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001; tenże, *Misterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010.

39 Zob. W. HRYNIEWICZ, *Dar Zmartwychwstałego. Pneumatologia prawosławna i jej znaczenie dla ekumenii* w: M. MARCZEWSKI (red.), *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, Lublin 1998, s. 211–232; tenże, *Ekumenia żyje nadzieją. Medytacje ekumeniczne*, Poznań 2011; tenże, *Kościoły siostrzane. Dialog katolicko-prawosławny 1980–1991*, Warszawa 1993; tenże, *Mądrość nadziei. Boży dar zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2010; tenże, *Nasza Pascha z Chrystusem*, Lublin 1987, t. 2; tenże, *Oczekuję życia w przyszłym świecie. Wydarzenia ostateczne w dialogu chrześcijan*, Poznań 2013; tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, Lublin 1991, t. 3; tenże, *Sakrament Paschy i Pięćdziesiątnicy. Tajemnica Eucharystii w świetle dialogu katolicko-prawosławnego* w: *Eucharystia i posłannictwo*, Warszawa 1987, s. 30–69.

chyba że wyraźnie będzie zaznaczone inaczej. Dane o autorach oraz inne informacje mające charakter uzupełniający, nie dotyczące bezpośrednio badanego przez nas zagadnienia, podawane są za ogólnodostępными słownikami lub encyklopediami.

W niniejszej pracy zastosowana zostanie metoda historyczno-dogmatyczno-analityczno-syntetyczno-ireniczna. Dzięki tej metodzie zostanie przybliżony rozwój i kontekst historyczny teologii epiklezy i umiejscowiony w ramach katolickiej i prawosławnej teologii dogmatycznej. Z kolei bogata treść materiałów źródłowych zostanie przeanalizowana i zweryfikowana w świetle dotychczasowych opracowań badanego przez nas zagadnienia, by następnie w sposób syntetyczny przedstawić wnioski i sformułować postulaty. Wreszcie podejście ireniczne w samej kwerendzie pozwoli uniknąć tonu apologetycznego i polemicznego, jak również pomoże w uwolnieniu się od ewentualnych uprzedzeń i stereotypów.

Metoda zastosowana w niniejszej pracy ma odpowiadać standardom zawartym w Dekrecie o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* II Soboru Watykańskiego, w którym jest mowa o tym, by zmierzać „do usunięcia słów, opinii i czynów, które w świetle sprawiedliwości i prawdy nie odpowiadałyby sytuacji odłączonych braci i z tej przyczyny utrudniały wzajemne stosunki z nimi” (DE 4)⁴⁰. W ten sposób można uzyskać bliższe prawdy poznanie nauki i życia Kościoła katolickiego i Kościoła prawosławnego, w tym ich teologii i liturgii, i wypracować sprawiedliwszą ich ocenę (por. tamże). W rezultacie chodzi zatem o stworzenie rzetelnego studium o charakterze dogmatyczno-ekumeniczno-liturgicznym.

Niniejsza praca składa się z sześciu rozdziałów. W pierwszym jest mowa o podstawach biblijnych teologii epiklezy. Drugi traktuje o kształtowaniu się teologii epiklezy w okresie patrystycznym (II–VIII w.). W trzecim rozdziale zostanie poruszone zagadnienie genezy doktrynalnego sporu o epiklezę. Rozdział ten będzie podzielony na dwie części. W pierwszej zostanie omówiona kwestia umiejscowienia epiklezy konsekracyjnej w kanonie eucharystycznym (anaforze), w drugiej zaś próby precyzyjnego określenia momentu konsekracji od IX wieku do I połowy XV wieku. W tym miejscu zostaną także przedstawione poglądy Tomasza z Akwinu OP (†1274) i bp. Mikołaja Kabasilasa († ok. 1391), które przyczynią się do zaostrenia stanowisk

40 Wszystkie teksty z dokumentów II Soboru Watykańskiego cytowane za: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje, tekst polski – nowe tłumaczenie*, M. PRZYBYŁ (red.), Poznań 2002.

w kwestii epiklezy między łacińskim Zachodem i bizantyjskim Wschodem.

O ile pierwsze trzy rozdziały będą opisywać rozwój teologii epiklezy niejako oddzielnie w tradycji bizantyjskiej i rzymskiej, o tyle od czwartego rozdziału pojawia się nowa jakość w uprawianiu tej teologii. Jest nią dyskusja prowadzona bezpośrednio przez obie strony, niejednokrotnie na płaszczyźnie oficjalnej, nawet na najwyższym szczeblu. I tak w czwartym rozdziale zostaną przybliżone czasy dominacji ekskluzywistycznego podejścia do epiklezy w teologii i liturgii, obejmujące okres od Soboru Ferraro-Florenckiego (1438–1442) do II Soboru Watykańskiego (1962–1965). Piąty rozdział będzie poświęcony epiklezie w teologii i liturgii od II Soboru Watykańskiego.

Natomiast szósty rozdział, zatytułowany *Epiclesis semper relegenda* (*Epikleza na nowo odczytywana, odkrywana*) ma na celu poszukiwanie nowych dróg interpretacji teologii epiklezy w świetle bizantyjskiej i rzymskiej tradycji liturgicznej. Sam ten tytuł nawiązuje w sposób oczywisty do 500-lecia Reformacji przypadającej na rok 2017 i znanego hasła reformatorów: *Ecclesia semper reformanda* („Kościół stale się reformujący”). W rozdziale tym w sposób syntetyczny zostaną przedstawione najważniejsze wnioski i postulaty na przyszłość dotyczące rozwoju teologii epiklezy w świetle bizantyjskiej i rzymskiej tradycji liturgicznej.

Wnioski i postulaty przedstawione w szóstym rozdziale niniejszej pracy nie będą jednak jedynie powtórzeniem wniosków, które zostały wcześniej sformułowane. Temu będą służyć przede wszystkim podsumowania umieszczone na końcu poszczególnych rozdziałów. Ponadto niejednokrotnie w samej treści analizowanego materiału wewnątrz rozdziałów wnioski będą wyciągane na bieżąco, by można było od razu ocenić ich zasadność na podstawie przedstawionych argumentów.

Ze względu na taki układ niniejszej pracy jej zakończenie nie będzie zawierało wniosków ani postulatów, lecz będzie stanowiło jedynie krótki, podsumowujący komentarz do tematu dysertacji. Na zakończenie należy tu wyjaśnić, że ze względów ekumenicznych będziemy unikać posługiwania się tytułem „święty” lub „błogosławiony” wobec poszczególnych osób. Zwłaszcza ze względu na to, że niemała część z nich nie cieszy się danym tytułem jednocześnie w Kościele katolickim lub Kościele prawosławnym. Wyjątkiem od tej zasady będą jedynie cytaty, w których taki tytuł został komuś przypisany, nazwy własne oraz postaci biblijne występujące w Nowym Testamencie.

Podstawy biblijne dla teologii epiklezy

Greckie słowo „epikleza” (ἡ ἐπίκλησις), używane obecnie w teologii i liturgii jako termin techniczny, w greckich tekstach klasycznych i biblijnych było słowem pospolitym, oznaczającym „nazywanie”, „przydomek”, „przezvisko”, „wzywanie”, „przyzywanie”, „wzywanie na pomoc”, „sława”, „reputacja”, a także terminem prawniczym: „odwoływanie się do kogoś”, „apelacja”¹. Dlatego konieczne będzie odwołanie się najpierw do Septuaginty, czyli greckiego tekstu Starego Testamentu, choć tekst Biblii Hebrajskiej również będzie uwzględniony w niniejszej refleksji. Trzeba jednak zaznaczyć, że dla teologii i liturgii bizantyjskiej Septuaginta ma większe znaczenie niż Biblia Hebrajska. Następnie zaś zwrócimy uwagę na początki epiklezy w Nowym Testamencie.

Przedstawiając genezę biblijną dla teologii epiklezy, będziemy odwoływać się również do tłumaczeń tekstów biblijnych, zwłaszcza na te języki, które są reprezentatywnymi językami liturgicznymi tradycji bizantyjskiej. A są nimi: cerkiewnosłowiański, rumuński czy ukraiński. Dla tradycji rzymskiej jest to oczywiście łacina. Jeśli będzie to potrzebne, będziemy się też odwoływać do innych tłumaczeń na języki współczesne.

W niniejszej refleksji na temat podstaw biblijnych dla teologii epiklezy posługiwać się będziemy przede wszystkim tzw. egzegezą kanoniczną. Bierze ona „pod uwagę treść i jedność całego Pisma oraz czytanie Pisma w kluczu chrystologicznym”². Joseph Ratzinger (ur. 1927), późniejszy papież Benedykt XVI (2005–2013), dodał jeszcze dwie kolejne zasady do tej egzegezy: „Trzeba uwzględniać także żywą Tradycję całego Kościoła i analogię wiary (wewnętrzną harmonię prawd wiary)”³.

1.1. Początki epiklezy w Septuagincie i Biblii Hebrajskiej

W celu przybliżenia początków epiklezy w Septuagincie i Biblii Hebrajskiej rozważymy używanie tego słowa w Starym Przymierzu, a także na innych tekstach biblijnych, zwłaszcza zapowiadających wyłanie Ducha.

1 Por. *A Greek-English Lexicon*, H. G. LIDDEL, R. SCOTT (red.), New York 1897, s. 535, 538; T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain-Paris-Walpole 2009, s. 273–274; R. POPOWSKI, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 1997, s. 123–124; *Древнегреческо-русский словарь*, составил И.Х. Дворецкий, под ред. С.И. Соболевского, Москва 1958, т. I, s. 615.

2 S. ZATWARDNICKI, *Egzegeza kanoniczna i analogia wiary w ujęciu Josepha Ratzingera (Benedykta XVI)*, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/T/TB/sz_analogia-wiary2014.html (dostęp: 2 VII 2016).

3 J. RATZINGER, *Jezus z Nazaretu*, cz. 1: *Od chrztu w Jordanie do Przemienienia*, przekł. W. SZYMONA, Kraków 2007, s. 10.

W Septuagincie termin „epikleza” występuje około dwustu razy, najczęściej jako czasownik (ἐπικαλεῖν) w dwóch zasadniczych znaczeniach: „przyzywać” (ἐπικλεῖσθαι) i „nazywać”⁴. Odpowiednikiem greckiego czasownika ἐπικαλεῖν w Biblii Hebrajskiej odnośnie do znaczenia są trzy czasowniki. Najważniejszym z nich jest קָרָא (*qārā*)⁵, który oznacza „wołać”, „wywołać”. Czasownik ten niejednokrotnie wskazuje na konkretnego adresata, od którego oczekuje się odpowiedzi (np. Ps 147,9; Iz 34,14⁶). Czasownik ten może także oznaczać nazywanie, nadawanie imienia (np. Rdz 1,5). Wreszcie słowo to może oznaczać powołanie osoby do konkretnego zadania (np. Wj 2,7). Dwa kolejne czasowniki, קָאָל (*Qal*) (*zā‘aq*)⁷ oraz פִּיֵּשׁ (*Piel*) (*šiwwa*)⁸, będące synonimem pierwszego, również znaczą „wołać”, zwłaszcza w kontekście wołania na pomoc w trudnej sytuacji. Jednak dla początków epiklezy interesujące są przede wszystkim te fragmenty Septuaginty i Biblii Hebrajskiej, w których czasownik ἐπικαλεῖν lub jego hebrajski odpowiednik stanowi wołanie do Boga albo zwrócenie się do Niego o pomoc.

1.1.1. Pra-epikleza w Rdz 4,26b

W tej sytuacji wydaje się, że za punkt wyjścia dla teologii epiklezy, a zwłaszcza jej początków, winien posłużyć następujący tekst zawarty w Księdze Rodzaju: „Adam raz jeszcze zbliżył się do swej żony i ta urodziła mu syna, któremu dała imię Set, »gdyż – jak mówiła – dał mi Bóg innego potomka w zamian za Abła, którego zabił Kain«. Setowi również urodził się syn; Set dał mu imię Enosz. W t e d y z a c z ę t o w z y w a ł i m i e n i a P a n a” (wyróżn. – M.B.) (Rdz 4,25–26)⁹. Natomiast w Septuagincie ostatnie zdanie brzmi: „Z a c z ą ł o n

4 Por. H. PAPROCKI, *Obietnica Ojca. Doświadczenie Ducha w Kościele Prawosławnym*, Bydgoszcz 2001, s. 111; tenże, *Mysterium Eucharystii. Interpretacja genetyczna liturgii bizantyjskiej*, Kraków 2010, s. 253; И. Карабинов, *Евхаристическая молитва (анафора): опыт историко-литургического анализа*, Санкт-Петербург 1908, s. 107.

5 Zob. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, L. KOEHLER, W. BAUMGARTNER, J.J. STAMM (red.), t. II, Warszawa 2008, s. 189–192.

6 Jeśli nie zaznaczono inaczej, skróty ksiąg biblijnych i polskie cytaty biblijne w niniejszej pracy pochodzą z: *Biblia Jerozolimka*, Poznań 2006 (dalej: BJ), w której sam tekst ksiąg biblijnych pochodzi z V wydania BT: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych. Biblia Tysiąclecia*, Poznań 2000. Natomiast wstępy, przypisy, komentarze i marginalia to tłumaczenie ALFREDA CHOLEWIŃSKIEGO i ZBIGNIEWA KIERNIKOWSKIEGO *La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. Nouvelle édition entièrement revue et augmentée*, Paris 1996. Jeżeli dany polski cytat biblijny będzie pochodził z innego tekstu Pisma Świętego, to będzie to wyraźnie zaznaczone.

7 Zob. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 264.

8 Zob. tamże, t. II, s. 442.

9 W *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (dalej: BHS), Stuttgart 1977, *Genesis*, 4,26b: אֱנוֹשׁ הָאֶחָד לְקַרְא בִּשְׁם יְהוָה

przyzywać imienia Pana, Boga” (wyróżn. – M.B.) – „οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ” (LXX Rdz 4,26b¹⁰)¹¹.

Zdanie to odnosi się w greckim tekście do Enosa, syna Setha (w BJ do Enosza, syna Seta). O tej różnicy między tekstem hebrajskim i greckim traktuje komentarz w Biblii Tysiąclecia: „Zdanie różnie objaśniane. Sens prawdopodobny: wtedy zaczęto sprawować regularnie służbę Bożą”¹². Z kolei w *Katolickim komentarzu biblijnym* czytamy: „Wtedy zaczęto wzywać imienia Pana: Najważniejsza instytucja cywilizacji – autentyczny kult – nie została ustanowiona przez synów pełnego gniewu Kaina, lecz przez człowieka, który zastąpił wybrane-go przez Boga Abla”¹³.

Kardynał Gianfranco Ravasi (ur. 1942), nawiązując do tekstu LXX Rdz 4,26b, pisze tak w swoim komentarzu:

[O Enoszu] mówi się, że „zaczął wzywać imienia Pana”. Tekst hebrajski po raz pierwszy używa w tym miejscu świętego i niewymawialnego imienia Pana Boga, *JHWH*, czyli tego, które na Synaju zostanie później objawione Mojżeszowi oraz Izraelowi, a które my wymawiamy dziś jako „Jahwe”¹⁴. Dla Tradycji Jahwistycznej, której przypisuje się ten wers, osobiste imię Pana Boga jest dostępne wszystkim ludziom, a nie jedynie synom Izraela. Istnieje zatem pewnego rodzaju objawienie kosmiczne otwarte na wszystkie stworzenia, które przyczynia się do powstania uniwersalnego kultu i duchowości oraz rodzi „świętych pogan”, jak w jednej ze swych ksiąg kard. Daniélou nazywa właśnie Enosza, Henocha, Noego, Hioba, Rut i innych, którzy nie mając hebrajskiego pochodzenia, są w Biblii ukazywani jako wzorce do naśladowania.

10 Wszystkie polskie cytaty zaczerpnięte z Septuaginty pochodzą z: *Septuaginta, czyli Biblia Starego Testamentu wraz z księgami deuterokanonicznymi i apokryfami*, R. POPOWSKI (tłum. i oprac.), Warszawa 2013. Natomiast skrót księgi to ogólnie przyjęty na oznaczenie Septuaginty liczebnik rzymski LXX. Cytowane fragmenty ksiąg deuterokanonicznych z Biblii Jerozolimskiej nie będą poprzedzone liczebnikiem LXX. Wszystkie cytaty greckie z Septuaginty za: *Η Παλαια Διαθήκη κατά τους ο' (Septuaginta)/ Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpreter edidit Alfred Rahlfs. Duo volumina in uno*, Αθήνα 1979.

11 Wulgata (dalej: Vlg) poszła tutaj za tekstem greckim: „Iste cœpit invocare nomen Domini” („Zaczął on przyzywać imienia Pana” – przekł. M.B.). Zob. *Bibliorum sacrorum iuxta vulgatam clementinam nova editio*, A. GRAMATICA (red.), Romæ 1951, *Liber Genesis*, 4,26b. Jednak w Nowej Vlg tłumaczenie idzie za wersją hebrajską: „Tunc coeperunt invocare nomen Domini” („Odtąd zaczęli przyzywać imienia Pana” – przekł. M.B.). Zob. *Nova Vulgata Bibliorum sacrorum editio*, Romæ 1979, *Liber Genesis*, 4,26b.

12 BT, komentarz do Rdz 4,26; s. 28.

13 *Katolicki komentarz biblijny*, R.E. BROWN, J.A. FITZMYER, R.E. MURPHY O'CARM (red.), W. CHROSTOWSKI (red. wyd. pol.), Warszawa 2001, komentarz do Rdz 4,26b; s. 20.

14 Zob. *Katolicki komentarz biblijny*, komentarz do Rdz 4,26b; s. 20: „Według źródła E [tzn. elohisty] imię Jahwe zostało po raz pierwszy objawione Mojżeszowi na Synaju (Wj 3,13–15); tradycja P [tzn. kapłańska] umieszcza również objawienie tego imienia w czasach Mojżesza (Wj 6,2–8)”.

Sprzeciwiając się jakimkolwiek integralizmowi, Biblia zaprasza nas do podjęcia tego nieogarnionego westchnienia wiary, które wznosi się ku Bogu od wszystkich ludów i religii¹⁵.

Również teolog ewangelicki Claus Westermann (1909–2000) uważał, że Rdz 4,26b nie odnosi się do kultu Jahwe w sensie ścisłym, lecz do kultu w bardziej ogólnym znaczeniu. Natomiast samo przyzywanie imienia Boga nie powinno być rozumiane na sposób magiczny, ale jako kładące nacisk raczej na relację z Bogiem niż na samo Jego imię. W Rdz 4,26b kult stanowi istotę tego, co się dokonuje między Bogiem a oddającym Mu cześć człowiekiem. A owym punktem styczności między nimi staje się właśnie przyzywanie, inwokacja – podkreśla Westermann¹⁶.

A zatem Rdz 4,26b daje do zrozumienia, że właściwie od samego początku istnienia ludzkości mamy do czynienia z kultem i liturgią, którego istotną rysą jest epikleza, bo chodzi przecież o przywoływanie, wzywanie Boga. Mamy tu więc rzeczywiście do czynienia właściwie z pra-epiklezą czy też, innymi słowy, epiklezą ontologiczną, która pojawia się u zarania dziejów ludzkości. Nie jest tu ona jeszcze związana z żadną konkretną religią.

Teolog i liturgista niemiecki Odo Casel OSB (1886–1948), poszukujący w kultach pogańskich załączków i pierwiastków chrześcijańskiej Prawdy objawionej, wskazał, że już poganie posługiwali się epiklezą, której skutkiem miała być epifania wzywanego bóstwa¹⁷. Sama zaś epikleza była traktowana jak magiczne zaklęcie, a nie jak prośba. W tym kontekście Casel odwołuje się do kultu Apollona, Mitry czy Dionizosa. W przypadku tego ostatniego była wypowiedziana formuła: „ἐλθεῖν ἡρῶ Διόνυσσε – Przyjdź, bohaterski Dionizosie!”. Jej skutkiem miało być zjawienie się tego boga wśród świętujących, które stawało się źródłem upojenia i ekstazy¹⁸. Z kolei boga Mitrę przywoływano, wymieniając jego liczne imiona, które były nieśmiertelne, żywotne i wielce czczone („ἐπικαλοῦμαι... τὰ... ἀθάνατα ζῶντα καὶ ἔντιμα ὀνόματα”)¹⁹.

15 G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1–11)*, przekł. M. BRZEZINKA, Kraków 1997, s. 124–125.

16 Por. C. WESTERMANN, *Genesis 1–11. A Commentary*, Minneapolis 1984, s. 340. Westermann ukazuje także inne interpretacje tłumaczenia Rdz 4,26b. Na przykład Marcin Luter oddał ów tekst tak: „Odtąd zaczęto przepowiadać w imię Pana”; zob. tamże, s. 341.

17 Por. O. CASEL, *Zur Epiklese*, „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft” 3: 1923, s. 100; W. PAŁĘCKI, *Epikleza – czy tylko modlitwa do Ojca o zesłanie Ducha Świętego? Pojęcie epiklezy w pismach Odo Casela OSB*, „Roczniki Teologiczne”, t. LIII (2006) z. 8, s. 326.

18 Por. O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium. Zur Morphologie und Theologie des eucharistischen Hochgebetes*, Graz 1968, s. 506–507; W. PAŁĘCKI, *Epikleza*, s. 326–327.

19 Por. O. CASEL, *Zur Epiklese*, s. 100; W. PAŁĘCKI, *Epikleza*, s. 327.

Niemiecki teolog podkreślił ponadto, że tego rodzaju epiklezie towarzyszyły tzw. hymny przywołujące (ὑμνοὶ παρακλητικοί – *herbeirufenden Hymnen*). Na skutek tego miała dokonać się epifania (ἐπιφάνεια), odwiedziny (ἐπιδημία), teofania (θεοφάνεια), przyjście (*adventus*). W tych wezwaniach przyjścia bóstwa pojawiały się najczęściej czasowniki „przyjdź” (ἐλθέ, ἔρχου²⁰, μόδε, ἰκοῦ, *veni*), „idź” (ἶθι), „bądź tu” (*adesto*), „ukaz się”, „ukażcie się” (φάνηθι, προφάνετε)²¹. Natomiast dla słowa ἐπικαλεῖν w kultach tych posługiwano się ponadto słowami παρακαλεῖν – „przyzywać”, „zapraszać”, κατακαλεῖν – „przyzywać z wysokości”, ἀνακαλεῖν – „przyzywać z głębi”. Ponadto trzeba zaznaczyć, że w podobny sposób przywoływano nie tylko bóstwa, ale i zmarłych na pogańską ucztę ofiarną²².

A zatem owa pierwotna epikleza w kultach pogańskich była jeszcze raczej anaklezą (ἀνάκλησις), przywoływaniem „z głębi”. Tego rodzaju przywoływanie nie dopuszczało możliwości nieprzybycia bóstwa. Ono na to wezwanie musiało przyjść. Dlatego ten typ pierwotnej epiklezy, choć zawiera w sobie jakiś element prawdy, jednak ma jeszcze charakter magiczny²³.

Wróćmy raz jeszcze do pra-epiklezy w Rdz 4,26b. Otóż należy zwrócić uwagę na jej umiejscowienie w Księdze Rodzaju, a mianowicie tuż po grzechu pierwotnym prarodziców Adama i Ewy (Rdz 3,1–24) i bratobójczej zbrodni Kaina (Rdz 4,1–16). W tym kontekście owa pra-epikleza staje się wzywaniem Boga na pomoc, wołaniem do Boga o ratunek, aby człowiek mógł zostać uwolniony spod panowania grzechu, który go opanował. A wzywają tej pomocy, zgodnie z opisem Księgi Rodzaju, osoby blisko spokrewnione z prarodzicami i Kainem.

Według Septuaginty, Enos (BJ: Enosz), który zaczął przyzywać imienia Pana Boga, jest wnukiem Adama i Ewy oraz bratankiem Kaina. W tym sensie Enos niejako ukazuje, że każdy człowiek, jako krewny prarodziców, nie może sam uwolnić się spod wpływu ich grzechu, a także spod wpływu zbrodni ich syna, Kaina. Dlatego uosabia on każdego grzesznego człowieka i poucza, że każdy człowiek powołany jest do wzywania Boga na ratunek, czyli do epiklezy.

W tym kontekście wydaje się, że owa pra-epikleza może być odczytywana jako reakcja na uprzedni brak epiklezy czy wręcz na anty-

20 Ten czasownik Casel łączy z wezwaniem zawartym w Apokalipsie: „Przyjdź, Panie Jezu” (ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ) (Ap 22,20). Zob. O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, s. 518; W. PAŁĘCKI, *Epikleza*, s. 327.

21 Por. O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, s. 518; W. PAŁĘCKI, *Epikleza*, s. 327.

22 Por. O. CASEL, *Das christliche Opfermysterium*, s. 519; W. PAŁĘCKI, *Epikleza*, s. 327.

23 Por. W. PAŁĘCKI, *Epikleza*, s. 327–328.

-epiklezę, w historii grzechu prarodzciców. Punktem kulminacyjnym owej anty-epiklezy zdają się być następujące słowa:

Gdy zaś mężczyzna i jego żona usłyszeli kroki Pana Boga przechadzającego się po ogrodzie w porze powiewu wiatru, skryli się przed Panem Bogiem wśród drzew ogrodu. Pan Bóg zawołał (LXX: ἐκάλεσεν) na mężczyznę i zapytał go: „Gdzie jesteś?”²⁴. On odpowiedział: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie, przestraszyłem się, bo jestem nagi, i ukryłem się” (Rdz 3,8–10)²⁵.

Analizując grzech prarodzciców, John Polkinghorne (ur. 1930), fizyk teoretyczny, teolog i duchowny anglikański, stwierdził, że „źródłem grzechu jest odmowa uznania, że jesteśmy istotami potrzebującymi naszego Stwórcy. Myślę, że chwila, gdy nasi przodkowie zyskali samoświadomość i świadomość Boga, była upadkiem w górę, ale potem odwrócili się oni od Boga, zwrócili się ku sobie – i to był błąd”²⁶. Wydaje się zatem, że istota anty-epiklezy polega przede wszystkim na pysze ludzkiego stworzenia, uważającego się za samowystarczalne i niepotrzebujące Stwórcy.

Owa anty-epikleza związana z grzechem prarodzciców rozciągnęła się dalej na zbrodnię Kaina. Tym razem punktem kulminacyjnym tej anty-epiklezy zdają się następujące słowa skierowane przez Boga do Kaina po popełnieniu przez niego zbrodni: „Gdzie jest brat twój, Abel?» On odpowiedział: »Nie wiem. Czyż jestem stróżem brata mego?» Rzekł Bóg: »Cóżeś uczynił? Krew brata twego głośno woła (LXX: βοᾷ) ku mnie z ziemi!«” (Rdz 4,9–10).

W kontekście obu tych anty-epiklez z początku Księgi Rodzaju warto zwrócić uwagę na to, że pierwsza z nich, a zwłaszcza zawarte w niej pytanie Boga skierowane do Adama: „Gdzie jesteś?”, wiąże się z grzechem przeciw Bogu. Natomiast druga anty-epikleza z pytaniem skierowanym przez Boga do Kaina: „Gdzie jest brat twój, Abel?”, dotyczy grzechu przeciw bliźniemu. Dodatkowo w tej drugiej anty-epiklezie ważne jest owo wołanie²⁷ krwi Abła. Tu już nie tylko Bóg pyta mordercę-bratobójcę, ale i sam zamordowany brat upomina się o sprawiedliwość.

24 W *Septuaginta*, Rdz 3,9: „Adamie, gdzie jesteś?”.

25 Zob. W. HRYNIEWICZ, *Mądrość nadziei. Boży dar zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 2010, s. 60: „Nie kryjmy się jak Adam i Ewa (zob. Rdz 3,8–10) przed obecnością Boga i nie uciekajmy od Niego”.

26 *Upadek w górę. Rozmowa z Johnem Polkinghornem*, „Polityka” nr 51/52, 9–26 XII 2009, s. 106.

27 W LXX Rdz 2,10 nie pojawia się co prawda czasownik ἐπικαλέω, ale jego synonim βοάω, który również oznacza „wołam” lub „krzyczę”. Zob. R. POPOWSKI, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 57–58; por. LXX Rdz 2,10: „φωνὴ αἱματος τοῦ ἀδελφοῦ σου βοᾷ πρὸς με ἐκ τῆς γῆς”.

Dlatego tuż po tej zbrodni w Księdze Rodzaju (4,26b) pojawia się epikleza, którą można nazwać epiklezą ontologiczną. Kieruje ją bowiem do Boga grzeszny człowiek jako istota epikletyczna (przywołująca). W ten sposób epikleza ontologiczna łączy się ściśle z nawróceniem się ku Bogu, co najbardziej obrazuje modlitwa zawarta w Psalmie 4,2: „Kiedy Cię wzywam, odpowiedz mi, Boże, co sprawiedliwość mi wymierzysz”²⁸.

Również w Psalmie 42 (LXX 41),8 pojawia się np. szczególny rodzaj epiklezy ontologicznej, mianowicie: „Głębia przyzywa głębię hukiem wodospadów” (w LXX: „ἄβυσσος ἄβυσσον ἐπικαλεῖται εἰς φωνὴν τῶν καταρρακτῶν σου”). Ciekawy jest fakt, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* odwołuje się do tego tekstu biblijnego przy wprowadzeniu do siedmiu prośb zawartych w Modlitwie Pańskiej: „Trzy pierwsze [prośby], bardziej teologalne, kierują nas do chwały Ojca, cztery kolejne, będące jakby drogami do Niego, p o d d a j ą n a s z ą n ę d z ę J e g o ł a s c e [wyróżn. – M.B.]. »Głębia przyzywa głębię« (Ps 42,8)” (KKK 2803).

Na temat epiklezy ontologicznej i człowieka jako istocie epikletycznej wypowiada się dosyć obszernie Wacław Hryniewicz:

Człowiek jest istotą pneumatoforyczną²⁹ i epikletyczną, skazaną na przyzywanie. Przyzywaniu człowieka towarzyszy wezwanie idące od wewnątrz – od Bożego Ducha, przenikającego nie tylko głębokości Boga (por. 1 Kor 2,10), ale również to wszystko, co kryje się w głębi człowieka. Odpowiedzią na wezwanie pochodzące od Boga jest przyzywanie skierowane ku Niemu ze strony człowieka. Tylko wówczas zamyka się żywy krąg dwustronnego przyzywania. Samym swoim istnieniem, choćby upadłym i zmarniałym, człowiek ustawicznie przyzywa Ducha-Stwórcę, często nie zdając sobie z tego sprawy. Istnieje pewien rodzaj epiklezy ontologicznej, bezgłosnej, bezsłownej, ale nie mniej rzeczywistej. Doświadczają tego ludzie, którzy otrzymali łaskę nawrócenia, do której bezwiednie zdążali i której podświadomie przyzywali. Jako istota epikletyczna, człowiek jest zdolny do wołania z głębi zgubienia i duchowej nędzy: „z głębokości wołam do

28 W Septuagincie psalmista nie zwraca się już bezpośrednio do Boga: „Kiedy Go wzywałem, Bóg mej sprawiedliwości wysłuchał mnie” (LXX Ps 4,2), choć w następnych wersach w greckim tekście adresatem jest Bóg.

29 Słowo „pneumatoforyczny” oznacza „noszący Ducha” i wywodzi się z dwóch greckich słów: τὸ πνεῦμα („duch/Duch”) i φέρω („noszę”).

Ciebie, Panie” (Ps 130). Wołaniem tym może być samo rozdarte życie, naznaczone doświadczeniem pustki i bezsensu, świadomością zniweczonych nadziei, cierpienia, zagubienia i śmierci³⁰.

W innym miejscu Hryniewicz podkreśla, że „Boża ikoniczność nigdy nie ginie w człowieku, pomimo jego upadku i złości. Nie ma istoty ludzkiej całkowicie pozbawionej dobra i będącej całkowitym wcieleniem zła. Pozostaje zawsze w człowieku coś, co woła o ocalenie bezgłosną epiklezą – przyzywaniem Zbawiciela”³¹.

Epikleza ontologiczna, jako reakcja na anty-epiklezy skierowane przeciw Bogu i człowiekowi, konkretyzuje się najpierw w przykazaniu miłości Boga: „Słuchaj Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Pan jedynie. Będziesz więc miłował Pana, Boga twojego, z całego swego serca, z całej duszy swojej, ze wszystkich swych sił. Pozostaną w twym sercu te słowa, które ja ci dziś nakazuję” (Pwt 6,4–6). A potem także w przykazaniu miłości bliźniego: „Nie będziesz szukał pomsty, nie będziesz żywił urazy do synów twego ludu, ale będziesz miłował bliźniego jak siebie samego. Ja jestem Pan!” (Kpł 19,18).

Na ciągłą aktualność realizacji epiklezy ontologicznej przez te przykazania wskazuje zwłaszcza nauczanie Jezusa Chrystusa. O przykazaniu miłości Boga i bliźniego powiedział On bowiem, że na nich „zawisło całe Prawo i Prorocy” (Mt 22,40), a także to, że „nie ma innego przykazania większego od tych [dwóch]” (Mk 12,31). Z kolei uczonemu w Prawie, który wyrecytował te przykazania, Jezus odpowiedział: „To czyń, a będziesz żył” (Łk 10,28).

Gwoli istotnego uzupełnienia powyższej refleksji na temat epiklezy ontologicznej należy podkreślić, że nie może być ona traktowana jedynie jako remedium na anty-epiklezę. Byłoby to bardzo uproszczone rozumienie natury tej epiklezy. To nie anty-epikleza, czyli coś złego moralnie, stanowi jej podstawę. To nie jest tak, że dopiero człowiek po grzechu pierwotnym jest w stanie wzywać Boga na pomoc. To nie grzech jest źródłem epiklezy ontologicznej, choć przez grzech nabrała ona nowego wymiaru, w którym człowiek woła Boga, prosząc Go o pomoc, o zbawienie.

30 W. HRYNIEWICZ, *Dar Zmartwychwstałego. Pneumatologia prawosławna i jej znaczenie dla ekumenii*, w: *Duch, który jednoczy. Zarys pneumatologii*, M. MARCZEWSKI (red.), Lublin 1998, s. 223; por. tenże, *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata*, t. 3, Lublin 1991, s. 100–101; tenże, *Mądrość nadziei*, s. 55.

31 Tenże, *Dramat nadziei zbawienia. Medytacje eschatologiczne*, Warszawa 1996, s. 61.

Epikleza ontologiczna, jak sama jej nazwa wskazuje, ma bowiem pierwotne źródło w tajemnicy stworzenia, które ze swej natury jest dobre (por. Rdz 1,4.10.12.18.21.25.31). Co więcej, podczas stwarzania świata Bóg nazywa (καλεῖν) rzeczy przez siebie stworzone (por. Rdz 1,5.10), by następnie tę władzę przekazać nowo stworzonemu człowiekowi, który nazywa zwierzęta (por. Rdz 2,19–20). Wreszcie Adam nazywa swą żonę „niewiastą”, bo z mężczyzny została wzięta (por. Rdz 2,23)³² i „Ewę”, bo stała się matką wszystkich żyjących (por. Rdz 3,20)³³.

A zatem epikleza ontologiczna, która pokazuje się w Rdz 4,26b, to odpowiedź stworzenia skierowana do Boga-Stwórcy. O ile stwarzanie i nazywanie stworzeń przez Stwórcę jest darem, o tyle epikleza ontologiczna staje się dla stworzenia zadaniem. W ten sposób nazywanie (καλεῖν) przechodzi w przyzywanie (ἐπικαλεῖν). Jednak człowiek, choć jest stworzeniem, ma swój udział zarówno w nazywaniu, jak i przyzywaniu. Wynika to bowiem z nakazu samego Stwórcy, który błogosławi pierwszych rodziców, mówiąc: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali [wyróżn. – M.B.] nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28; por. Rdz 1,26).

Człowiek z jednej strony sam jest stworzeniem, z drugiej zaś strony – ma nad stworzeniem panować. W ten sposób człowiek staje się rozumnym pośrednikiem między stworzeniem a Stwórcą. Epikleza zaś ma stanowić gwarancję skuteczności misji, do której został powołany człowiek na tym świecie. Dlatego w tym kontekście wydaje się, że epiklezę ontologiczną z Rdz 4,26b można by, za Jeanem Corbonem, nazwać epiklezą serca:

To w epiklezie serca rozstrzyga się cała chrześcijańska świętość – u jej źródła: ubogi, ufny i zdecydowany dar ofiarny grzesznika, który składa swoją wolę w ręce Ojca, przyciąga przeobfity dar miłości, który rozlewa się w sercu. A im bardziej serce jest wolne od wszelkiego przywiązania, tym bardziej jest napełnione przez Ducha; im bardziej milczenie jest pokorne i ufne, tym bardziej imię Jezusa poszerza je swoją obecnością.

32 Zob. komentarz BT do Rdz 2,23; s. 26: „Hebr. ma grę słów: *isz* (mąż) i *isza* (niewiasta), nie do oddania w dzisiejszym języku polskim; por. *vir* – *virago* w Vlg, a u Wujka: »mąż« – »mężyna«”.

33 Zob. komentarz BJ Rdz 3,20; s. 17: „Ewa. *Chawwah* [ħawwāh] – to imię zostało wyprowadzone z hebr. rdzenia *chajah* [ħjh] – »żyć«”. Por. *Wielki słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. I, s. 282, 293–294.

To tej świętości się obawiamy, kiedy stary człowiek w nas ucieka przed modlitwą; porzucając ołtarz serca, próbujemy kompensować sobie swoje „królewskie” kapłaństwo, pracując nad strukturami tego świata, tak jakby jakieś struktury mogły spowodować nadejście „Królestwa”! Ta podstawowa pokusa odsłania nam też misterium modlitwy – w rzeczywistości boimy się w niej stawić czoło śmierci. Dramat śmierci – jak widzieliśmy – tkwi u podłoża misterium epiklezy. Tak więc kiedy serce decyduje się na modlitwę, wchodzi w kenozę Ducha i Oblubienicy, uczestniczy w epiklezie Kościoła i nie ustaje jako straż przednia w walce – wielkiej walce paschalnej³⁴.

S. Adelajda Sielepin CHR (ur. 1959), komentując powyższą myśl o. Corbona, nazywa ten typ epiklezy epiklezą egzystencjalną³⁵. Epikleza serca należy zatem do istoty powołania człowieka. Innymi słowy, bez zanoszenia tej epiklezy zbawienie będzie wręcz nieosiągalne. Epikleza ta nie jest jedynie dobrodziejstwem jakiejś określonej wspólnoty wierzących, stanowi dobro całego rodzaju ludzkiego. W tym miejscu warto przytoczyć słowa z Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* II Soboru Watykańskiego (dalej: KK), inspirowane nauczaniem Augustyna z Hippony (†430)³⁶: „Nie dostępuje jednak zbawienia, chociażby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprowadzie w łonie Kościoła ciałem (*corpore*), ale nie sercem (*sed non corde*)” (KK 14).

A zatem na podstawie tych słów wyjętych z Konstytucji *Lumen gentium* można wyciągnąć wniosek, że anty-epikleza to karykatura epiklezy, bo jest ona bez serca i bez miłości. I wówczas nawet przynależność do Kościoła Chrystusowego sama z siebie nie gwarantuje zbawienia. Człowiek niemający miłości staje się miedzią brzęczącą, cymbałem brzęącym, jest niczym i nic mu nie pomoże (por. 1 Kor 13,1–3). Z tego należy wyciągnąć wniosek, że epikleza Rdz 4,26b, zwana pra-epiklezą, epiklezą ontologiczną, epikleżą serca lub epiklezą egzystencjalną, stanowi konstytutywne narzędzie do bezpośredniego nawiązania relacji z Bogiem, za pomocą którego człowiek może prosić Go o pomoc, o zbawienie. Zanieść taką epiklezę może do Boga każdy człowiek, niezależnie od pochodzenia, światopoglądu, religii czy kondycji psychicznej.

34 J. CORBON, *Liturgia – źródło wody życia*, przekł. A. FOLTAŃSKA, Poznań 2005, s. 201.

35 A. SIELEPIN, *Rola Ducha Świętego w kształtowaniu nowego człowieka. Studium liturgiczne wybranych tekstów Mszału Pawła VI*, Kraków 2008, s. 33.

36 POR. AUGUSTYN, *Bapt. c. Donat.*, V,28,39; PL 43,197; tenże, *In Io.*, tr. 61,2; PL 35,1800.

1.1.2. Anty-epikleza proroków Baala a epikleza proroka Eliasza (LXX 3 Krl 18,20–40)

Z kolei w sposób bezpośredni czasownik ἐπικαλεῖν w greckim tekście Biblii raz oznacza anty-epiklezę, raz epiklezę, w scenie konfrontacji proroka Eliasza (w LXX Eliu) z prorokami Baala na górze Karmel (1 Krl [LXX 3 Krl] 18,20–40). Zgodnie z treścią Septuaginty prorok Boga prawdziwego, zwracając się do fałszywych proroków, oznajmia im, że po przygotowaniu ofiary „wy będziecie wzywać po imieniu waszych bogów, a ja będę przywoływał imię Pana, mojego Boga” („βοᾶτε ἐν ὀνόματι θεῶν ὑμῶν καὶ ἐγὼ ἐπικαλέσομαι ἐν ὀνόματι κυρίου τοῦ θεοῦ μου”). I okaże się, że Bogiem jest ten, który usłyszy i ześle ogień. „Cały lud odpowiedział: »Dobrą rzecz odpowiedziałeś«” (LXX 3 Krl 18,24)³⁷.

Warto zwrócić uwagę, że w odniesieniu do fałszywych bogów w tym wersie nie jest użyte słowo ἐπικαλέω, ale βοάω, które również oznacza „wołam” lub „krzyczę”³⁸. Ta różnica słów nie ma jednak na celu pokazania, że czasownik ἐπικαλεῖν zarezerwowany jest dla Boga prawdziwego, choć z drugiej strony mamy tu do czynienia z rzeczywistą epiklezą, która przeciwstawiona jest czczemu wołaniu do bogów fałszywych. W następnym wersie zachęta proroka Boga prawdziwego zostaje ponowiona: „Eliu zwrócił się do proroków hańby: »Wybierzcie sobie jednego cielca i przygotujcie go pierwsi, bo jest was wielu. Potem wywołajcie imię waszego boga [ἐπικαλέσασθε ἐν ὀνόματι θεοῦ ὑμῶν], fałszywego boga»”.

Podobnie dalej, gdy mimo usilnych modłów Baal nie daje żadnego znaku: „Kiedy nastąpiło południe, Eliu Thesbita wyśmiewał się z nich, mówiąc: »Wołajcie głośniejsze, bo to jest bóg [ἐπικαλεῖσθε ἐν φωνῇ μεγάλῃ ὅτι θεός ἐστιν]. Może się zamyśli? Może naradza się z kimś? A może śpi i dopiero wstanie?» Wtedy wołali głośniejsze [καὶ ἐπεκαλοῦντο ἐν φωνῇ μεγάλῃ]” (LXX 3 Krl 18,27–28a)³⁹.

Wreszcie po uprzednim przygotowaniu ofiary „Eliu skierował swój głos ku niebu [ἀνεβόησεν ἑλίου εἰς τὸν οὐρανὸν]” (LXX 3 Krl 18,36)⁴⁰. Po jego modlitwie ogień z nieba strawił całą ofiarę, a „wtedy

37 Por. BJ 1 Krl 18,24: „Wy będziecie wzywać imienia waszego boga, a następnie ja będę wzywać imienia Pana, aby się okazało, że ten Bóg, który odpowie ogniem, jest [naprawdę] Bogiem». Cały lud, odpowiadając na to, zawołał: »Dobry pomysł!«”.

38 Por. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 57–58.

39 Por. BJ 1 Krl 18,27–28a: „Kiedy zaś nastąpiło południe, Eliasz szydził z nich, mówiąc: »Wołajcie głośniejsze, bo to bóg! Wtedy może jest zamyślony albo zajęty, albo udaje się w drogę. Może on śpi, więc niech się obudzi!«. Potem wołali głośniejsze”.

40 Por. BJ 1 Krl 18,36: „Następnie w porze składania ofiary pokarmowej prorok Eliasz wystąpił i rzekł...”.

cały lud padł na twarz i mówił: »Naprawdę Pan jest Bogiem. On jest Bogiem!« (LXX 3 Krl 18,39).

A zatem prorok Elias (w LXX Eliu) udowodnił, że wzywał Boga prawdziwego, a jego epikleza spowodowała całkowite przyjęcie jego ofiary przez Pana. Z drugiej strony, w tekście LXX 3 Krl 18,36 nie pojawia się czasownik ἐπικαλέω, ale ἀναβοάω, który oznacza „wykrzyknąć”, „głośno wołać”⁴¹. Jednak z uwagi na integralność całego opowiadania o ofierze Eliasza na górze Karmel czasowniki ἐπικαλέω, βοάω i ἀναβοάω mają raczej charakter synonimiczny. Istotnym dowodem na to jest także fakt, że w tekście hebrajskim we wszystkich tych wyrażeniach użyty jest jeden i ten sam czasownik, a mianowicie קָרָא (*qārā* – „wołać”, „wywołać”)⁴².

Istotą przesłania tej historii z punktu widzenia teologii epiklezy jest to, że oprócz wzywania Boga prawdziwego istnieje także fałszywa epikleza czy wręcz anty-epikleza, która oznacza wzywanie fałszywych bogów, a tym samym ściśle związana jest z grzechem. A reakcją na grzeszną anty-epiklezę ze strony proroków Baala staje się odważna epikleza proroka Eliasza. W dużej mierze przypomina to anty-epiklezę prarodzciców (Rdz 3,8–10) i zbrodni Kaina (Rdz 4,1–16) przeciwstawioną epiklezie Enosa (w BJ: Enosza) (LXX Rdz 4,26b).

1.1.3. Anty-epikleza jako grzeszna zatwardziałość i brak wysłuchania przez Boga

Kilka razy w Septuagincie słowo ἐπικαλεῖν występuje jedynie w negatywnym kontekście, jako anty-epikleza. Chodzi bowiem o to, że zatwardziali grzesznicy, nawet jeśli wzywają Boga, to ich modlitwa nie zostanie wysłuchana. I tak w greckim tekście Księgi Przysłów Mądrość w takich słowach zwraca się do gardzących nią: „I wtedy, gdy wy wołać mnie będziecie, nie wysłucham was [ἔσται γὰρ ὅταν ἐπικαλέσησθέ με ἐγὼ δὲ οὐκ εἰσακούσομαι ὑμῶν]” (LXX Prz 1,28a)⁴³.

Jeśli przyjąć interpretację, że Mądrość Boża jest synonimem Ducha Świętego⁴⁴, wówczas powyższe słowa mogłyby wręcz wskazywać, iż mamy tu do czynienia z tym, co w Ewangelii nazywa się grzechem

41 Por. R. POPOWSKI, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 21.

42 Por. BHS, *Regum I*, 18,20–40.

43 Por. BJ Prz 1,28a: „Wtedy będą mnie prosić, a nie odpowiem”.

44 Por. B. STUBENRAUCH, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, przekł. P. LISAK, Kraków 1999, s. 24; Z.J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: *Dogmatyka*, E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), t. 4, Warszawa 2007, s. 330.

przeciw Duchowi Świętemu (por. Mt 12,31–32; Mk 3,29–29; Łk 12,10). Chodziłoby tu zatem o stan zatwardziałości, mogący prowadzić do braku pokuty i do wiecznej zguby⁴⁵.

Podobne słowa znajdziemy w Księdze Jeremiasza, gdzie Bóg zwraca się do tegoż proroka: „A ty nie módl się za ten lud, nie prosz za nimi w błaganiach i wołaniach, bo w owym czasie, w porze swego udręczenia, choć wzywać mnie będą, nie wysłucham” (LXX Jr 11,14)⁴⁶.

W Trito-Izajaszu zaś zanoszona jest modlitwa pokutna, utożsamiająca grzech z zapomnieniem o imieniu Bożym i odwróceniem się człowieka od Boga: „Nie ma nikogo, kto by wzywał Twojego imienia [οὐκ ἔστιν ὁ ἐπικαλούμενος τὸ ὄνομά σου] ani kto by pamiętał, że trzeba się Ciebie trzymać. Odwróciłeś od nas swoje oblicze i oddałeś nas z powodu naszych grzechów” (LXX Iz 64,6)⁴⁷.

Również w Księdze Ozeasza sam Bóg utożsamia oddalenie człowieka od Stwórcy z brakiem przyzywania Go: „Wszyscy rozgrzali się jak garnek do pieczenia⁴⁸. Pożarli nawet swoich sędziów. Wszyscy ich królowie upadli. Nie było nikogo, kto by wśród nich wołał do mnie [οὐκ ἦν ὁ ἐπικαλούμενος ἐν αὐτοῖς πρὸς με]” (LXX Oz 7,7)⁴⁹.

1.1.4. Epikleza onomastyczna, czyli wzywanie imienia Bożego

Najczęściej w Septuagincie i Biblii Hebrajskiej pojawia się epikleza onomastyczna, czyli wzywanie, przywoływanie imienia Pańskiego (ἐπικαλεῖν τὸ ὄνομα κυρίου), na wzór pra-epiklezy z Rdz 4,26b; przy czym należy zaznaczyć, że więcej tego typu wyrażeń występuje w Septuagincie niż w Biblii Hebrajskiej⁵⁰. Imię Boże przywoływane jest na pomoc. Spośród tych wezwań najbardziej znaczącym tekstem jest nauka zawarta w Księdze proroka Joela, gdyż pojawia

45 Por. KKK 1864; JAN PAWEŁ II, encyklika *Dominum et Vivificantem* (dalej: DV), nr 46.

46 Por. BJ Jr 11,14: „Ty zaś nie wstawiaj się za tym narodem i nie zanoś za niego błagalnych modlitw, bo ich nie wysłucham, gdy będą do Mnie wołać w czasie swego nieszczęścia”.

47 Por. BJ Iz 64,6: „Nikt nie wzywał Twojego imienia, nikt się nie zbudził, by się chwycić Ciebie. Bo skryłeś Twoje oblicze przed nami i oddałeś nas w moc naszej winy”.

48 *Septuaginta*, komentarz do LXX Oz 7,7; s. 1298, przyp. 5: „Garnkiem do pieczenia chleba nazwane tu są gliniane przenośne piece”.

49 Por. BJ Oz 7,7: „Wszyscy się żarzą jak piec rozpalony i pożerają swoich sędziów. Upadli wszyscy ich królowie, żaden z nich nie wołał do Mnie”.

50 Zarówno w Septuagincie, jak i w Biblii Hebrajskiej: Pwt 28,10; 1 Krl (LXX 3 Krl) 8,43; 18,24; 1 Krn 16,8; 2 Krn 6,33; 7,14; Jdt 16,1; Ps 75 (LXX 74), 2; Ps 80 (LXX 79), 19; Ps 105 (LXX 104), 1; Ps 116 (LXX 114), 4; Jr 7,10–11.14.30; 14,9; 15,16; Dn 9,18–19; Jl 3,5; Am 9,12; So 3,9; Za 13,9; tylko w Biblii Hebrajskiej: 2 Krl 5,11; tylko w Septuagincie: LXX Rdz 48,16; LXX Pwt 12, 5.11.21.26; 14,23–24; 16,2.6.11; 17,8.10; 26,2; LXX 2 Krn 6,20; BJ i LXX 2 Mch 8,15; LXX Psalm Salomona (dalej: PsS) 2,36; BJ i LXX Ba 3,7.

się ona tuż po obietnicy wylania Ducha (Jl 3,1–2): „Każdy jednak, kto wezwie imienia Pańskiego, będzie zbawiony” (Jl 3,5). Ta formuła została bowiem później powtórzona w Nowym Testamencie (Dz 2,21; Rz 10,13).

W tym kontekście samo imię Boga staje się synonimem zbawienia. Ale ma ono także charakter wspólnototwórczy, a docelowo eklezjotwórczy. Wzywanie imienia Pańskiego ma na celu tworzenie, gromadzenie wspólnoty. W przypadku Starego Testamentu chodzi tu o naród wybrany, czyli Izrael. Takie przesłanie niosą zwłaszcza słowa Deutero-Izajasza: „Nie lękaj się, bo jestem z Tobą. Przywiodę ze wschodu twe plemię i z zachodu cię pozbię. Północy powiem: »Oddaj!« i południowi: »Nie zatrzymuj!«. Przywiedź moich synów z daleka i córki moje z krańców ziemi. Wszystkich, którzy noszą me imię i których stworzyłem dla mojej chwały, ukształtowałem ich i moim są dziełem” (Iz 43,5–7).

Komentujący grecki tekst tego fragmentu Biblii ks. Remigiusz Popowski SDB (1936–2014) wskazuje, że słowo Izrael „zawiera dwa człony: *izra* i *el*. Owo *el* znaczy Bóg, a obydwa człony razem: »zmagający się z Bogiem« (zob. Rdz 32,25–29). Tak zatem mając prawo noszenia z nadania samego Boga imienia Izrael, jest się nosicielem Jego samego”⁵¹. A zatem można powiedzieć, że przywołujący imienia Pańskiego Izraelici stawali się onomatoforami⁵², czyli „nosicielami imienia Bożego”.

Jednak bycie onomatoforem łączy się z kultem, liturgią, o czym przypomina chociażby tekst pra-epiklezy (Rdz 4,26b), który zaproponowaliśmy jako punkt wyjścia do refleksji nad teologią epiklezy, a zwłaszcza jej genezę. Ponadto liturgiczne przyzywanie imienia Bożego właściwie prowadzi też do jego kultu, o czym mogą świadczyć słowa proroka Malachiasza: „Albowiem od wschodu słońca aż do jego zachodu wielkie będzie imię moje między narodami, a na każdym miejscu dar kadzielnny będzie składany imieniu memu i ofiara czysta. Albowiem wielkie będzie imię moje między narodami – mówi Pan Zastępów” (Ml 1,11). Tekst ten może być odczytany wręcz jako prafigura Eucharystii. Co więcej, również termin „onomatofor” może być rozumiany jako zapowiedź stanu określanego zwłaszcza we wschodniej teologii mianem christofora⁵³ („nosiciela Chrystusa”) i pneumatofora.

51 *Septuaginta*, komentarz do LXX Iz 43,6; s. 1418, przyp. 5.

52 Słowo „onomatofor” oznacza dosłownie „noszący imię” i wywodzi się z dwóch greckich słów: *τό ὄνομα* („imię”) i *φέρω* („nosić”).

53 Słowo „christofor” wywodzi się z dwóch greckich słów: *ὁ χριστός* („Chrystus”, ale też jako rzeczownik pospolity: „namaszczonec”, „pomazaniec”) i *φέρω* („nosić”). Por. P. EVDOKIMOV, *Kobieta i zbawienie świata*, przekł. E. WOLICKA, Poznań 1991, s. 107–108.

fora („nosiciela Ducha”). Z drugiej strony, zdaniem kard. Gianfranca Ravasiego, Ml 1,11 dotyczy wszystkich ludzi wierzących i oddających kult Bogu, niezależnie od religii, jaką wyznają⁵⁴.

1.1.5. Epikleza jako wołanie Boga o pomoc, o nawrócenie i miłosierdzie

Kolejną grupą wyrażen, w której występuje słowo ἐπικαλεῖν w Biblii Greckiej i jego odpowiedniki w Biblii Hebrajskiej, są te, kiedy bezpośrednio wzywany lub przywoływany jest Bóg. Część z nich wiąże przyzywanie Boga z prośbą o nawrócenie lub o miłosierdzie⁵⁵, część zaś z wezwaniem Boga na pomoc, np. w walce albo w obronie przed wrogami⁵⁶. Oprócz tego analizowane przez nas słowo ἐπικαλεῖν pojawia się kilkakrotnie w specyficznych wyrażeniach, które nie odpowiadają powyższym. Dwa takie fragmenty znajdują się w Księdze Hioba. W pierwszym z nich Elifaz z Temanu zwraca się do swego przyjaciela Hioba: „Krzycz [ἐπικάλεσαι], czy ktoś się odezwie? Czy zobaczysz któregoś ze świętych aniołów?” (LXX Hi 5,1)⁵⁷.

W komentarzu do tego fragmentu Popowski stwierdza: „ten wiersz poucza, że gdy się jest w grzechu, o ratunek trzeba wołać do Boga, a nie do stworzeń”⁵⁸. Z kolei w komentarzu Biblii Jerozolimskiej czytamy, że „pytanie Elifaza zostało sformułowane w ironicznym tonie: jeśli samych aniołów sądzi Bóg, to liczenie na ich wsparcie przeciw Niemu nic nie znaczy. Jednak pytanie to zakłada właśnie istnienie zwyczaju uciekania się do tego rodzaju wstawiennictwa, zwyczaju mogącego mieć dalekie związki z politeizmem: czyjś bóg interweniował w zgromadzeniu bogów, by chronić swego podopiecznego”⁵⁹. A zatem jest to zachęta, by kierować swoje wołanie o pomoc wyłącznie do Boga.

Drugi fragment to słowa samego Hioba: „Czy znajdzie życzliwy dostęp do Niego? Czy Pan go wysłucha, gdy będzie Go przyzywał

54 Por. G. RAVASI, *Księga Rodzaju (1–11)*, s. 125.

55 Zarówno w Septuagincie, jak i w Biblii Hebrajskiej: 1 Sm (LXX 1 Krl) 12,17; Ps 86 (LXX 85), 5; Iz 55,6; tylko w Septuagincie: LXX Wj 29,45–46; LXX 2 Mch 7,37; LXX 3 Mch 1,27; LXX 4 Mch 12,17; LXX PsS 9,6; LXX Am 4,12.

56 Zarówno w Septuagincie, jak i w Biblii Hebrajskiej: Pwt 4,7; 2 Sm (LXX 1 Krl) 22,4; 1 Krl (LXX 3 Krl) 8,52; Ps 18 (LXX 17), 4; Ps 20 (LXX 19), 10; Ps 56 (LXX 55), 10; Ps 89 (LXX 88), 27; Ps 91 (LXX 90), 15; Ps 99 (LXX 98), 6; Ps 102 (LXX 101), 3; Ps 116 (LXX 114), 2; Ps 138 (LXX 137), 3; Ps 145 (LXX 144), 18; Jon 1,6; tylko w Septuagincie: BJ i LXX Jdt 8,17; BJ i LXX 2 Mch 3,31; 12,6. 36; 14,46; 15,22; LXX Hi 5,8; LXX PsS 5,5; PsS 6,1; PsS 7,7.

57 Por. BJ Hi 5,1: „Wołaj! Czy ktoś ci odpowie? Do kogo ze świętych się zwrócisz?”

58 *Septuaginta*, komentarz do LXX Hi 5,1; s. 1100; przyp. 1.

59 BJ, komentarz do Hi 5,1; s. 666.

[ἐπικαλεσάμενου αὐτοῦ]?” (LXX Hi 27,10)⁶⁰. Komentatorzy Biblii Jerozolimskiej twierdzą, że w tej wypowiedzi „Hiob podejmuje niektóre słowa Elifaza dotyczące karania bezbożnych, ale odrzuca możliwość odniesienia ich do samego siebie”⁶¹. Z kolei tekst Septuaginty przedstawia wątpliwość Hioba dotyczącą skuteczności wołania Boga na pomoc.

Kolejnym ciekawym sformułowaniem, w którym występuje czasownik ἐπικαλεῖν, jest Ps 50 (LXX 49), w którym sam Bóg zachęca człowieka do wzywania Go: „Wtedy wzywaj Mnie w dniu utrapienia, Ja cię uwolnię, a ty Mnie uwielbisz” (wers 15). Słowa te w połączeniu z wersem 14 tego psalmu „Złóż Bogu ofiarę dziękczynną i wypełnij swe śluby złożone Najwyższemu” również mogą być odczytane jako prafigura Eucharystii.

Ponadto dwukrotnie w 2 Księdze Machabejskiej słowo „epikleza” (ἐπίκλησις) występuje jako rzeczownik. Oznacza ono wtedy modlitwę w ogólności⁶². I tak, raz słowo „epikleza” związane jest z imieniem Boga, na podobieństwo wyżej omawianego, istotnego dla naszej refleksji zwrotu z czasownikiem „przyzywać imię Pańskie” (ἐπικαλεῖν τὸ ὄνομα κυρίου):

Inni zaś sprzedawali wszystko, a jednocześnie błagali Pana, aby wyratował sprzedanych przez bezbożnego Nikanora przed bitwą. Jeżeli już nie ze względu na przymierza zawarte z ich ojcami i ze względu na wzniosłe i pełne majestatu Jego imię, wzywane nad nimi [ἐνεκα τῆς ἐπ’ αὐτοὺς ἐπικλήσεως τοῦ σεμνοῦ καὶ μεγαλοπρεποῦς ὀνόματος αὐτοῦ] (2 Mch 8,14–15)⁶³.

A w drugim fragmencie słowo „epikleza” oznacza modlitwę błagalną lub usilną: „A żołnierze Judy wśród błagań modlitewnych [μετὰ ἐπικλήσεως καὶ εὐχῶν] starli się z nieprzyjaciółmi” (2 Mch 15,26)⁶⁴.

60 Por. BJ Hi 27,10: „Czy może się cieszyć Wszechmocnym, przez cały dzień wzywać Boga?”

61 BJ, komentarz do Hi 27,10; s. 683.

62 Zob. H. PAPROCKI, *Mysterium Eucharystii*, s. 253; M. BŁAZA, *O przywoływaniu Ducha Świętego w Eucharystii*, „Roczniki Teologiczne KUL”, t. LII (2005) z. 2, s. 72.

63 R. POPOWSKI oddaje ów tekst następująco: „Inni sprzedawali wszystko, co tam im jeszcze zostało, a równocześnie błagali Pana, aby uratował tych, którzy zostali sprzedani przez bezbożnego Nikanora, zanim ich ujęto, jeśli już nie ze względu na nich samych, to ze względu na przymierza zawarte z ich przodkami i z powodu ich nazwy, wziętej od Jego świętego i dostojnego imienia”; *Septuaginta*, 2 Mch 8,14–15. W tłumaczeniu interlinearnym grecko-polskim ksiąg deuterokanonicznych Starego Testamentu czytamy: „Ci zaś pozostałe wszystko sprzedając, zarazem zaś Pana prosili, (by ocalił) tych przez bezbożnego Nikanora przed spotkaniem sprzedanych. I jeśli nie z powodu ich, ale z powodu z ojcami ich przymierzy i ze względu na nad nimi przywołanie czcigodnego i wspaniałego imienia jego”; zob. *Grecko-polski Stary Testament. Księgi greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form gramatycznych*, przekł. M. WOJCIECHOWSKI, Warszawa 2008; 2 Mch 8,14–15.

64 R. POPOWSKI oddaje ów tekst następująco: „Wtedy ludzie Judy z okrzykiem i modlitwą uderzyli na wrogów”; *Septuaginta*, 2 Mch 15,26. W tłumaczeniu interlinearnym grecko-polskim ksiąg deuteroka-

1.1.6. Zapowiedzi wylania Ducha

Oprócz tych fragmentów w Septuagincie, w których występuje słowo ἐπικαλεῖν, dla początków teologii epiklezy ważne są również te fragmenty, które odnoszą się do działania Ducha Bożego, który co prawda w Starym Testamencie nie został jeszcze objawiony jako Trzecia Osoba Boska Trójcy Świętej⁶⁵, ale stanowi zapowiedź Jego wylania, zwłaszcza w wydarzeniu Pięćdziesiątnicy.

Duch w opisie stworzenia świata jawi się jako siła kosmiczna: „Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność była nad powierzchnią bezmiaru wód, a Duch Boży – רִיחַ אֱלֹהִים – *rûah 'ēlōhîm*⁶⁶ (w LXX πνεῦμα θεοῦ) – unosił się nad wodami” (Rdz 1,2). Do narracji o stworzeniu nawiązują słowa Psalmu 104 (LXX 103),30, które w tradycji bizantyjskiej mają niemałe znaczenie dla modlitwy epiklezy: „Stwarzasz [dzieła], gdy ślesz swego Ducha i odnawiasz oblicze ziemi”⁶⁷. Ponadto Duch ożywia, o czym świadczą słowa Psalmu 33 (LXX 32),6: „Przez słowo Pana powstały niebiosa i wszystkie ich zastępy przez tchnienie [w LXX τῷ πνεύματι] ust Jego”. Z kolei słowa „Boże, ukształtuj we mnie serce czyste; odnów w mym wnętrzu ducha prawego. Nie odrzucaj mnie sprzed swego oblicza; nie zabieraj ode mnie swojego świętego ducha” (LXX Ps 50,12–13)⁶⁸ w tradycji bizantyjskiej zostaną ściśle powiązane z Duchem Świętym i staną się nawet elementem embolizmu

nonicznych Starego Testamentu czytamy: „Ci zaś przy Judzie z wezwaniami i modlitwami zwarli się (z) wrogami”. Zob. *Grecko-polski Stary Testament. Księgi greckie. Przekład interlinearny z kodami gramatycznymi i indeksem form gramatycznych*; 2 Mch 15,26.

65 Por. B. STUBENRAUCH, *Pneumatologia – traktat o Duchu Świętym*, s. 28.

66 Zob. BHS, *Genesis*, 1,2.

67 Por. M.M. Соловій, *Божественна Літургія. Історія, розвиток, пояснення*, Львів 1990, s. 362–363. W LXX Psalm 103 stanowi swego rodzaju *invitatorium* („wezwanie”) w bizantyjskich nieszpórach, a w teologii alegorycznej symbolizuje stworzenie świata: „I tak upłynął wieczór i poranek – dzień pierwszy” (Rdz 1,5). Por. P. Головацький, *Пояснення богослужень. Вечірня-Повечір'я-Північна-Утреня-Часи Українського обряду*, Львів 1998, s. 22–26; E. BRANIȘTE, *Liturgica specială pentru facultățile de teologie*, București 2002, s. 33; P. VINTILESCU, *Liturgiul explicat*, București 1998, s. 43, 46; K. BONDARUK, *Nauka o nabożeństwach prawosławnych*, Białystok 1987, s. 72. Tłumaczenie cerkiewnosłowiańskie Biblii (dalej: CS), a za nim niektóre księgi liturgiczne w tym języku (zwłaszcza prawosławne) w słowach Ps 103,30 widzi Ducha Świętego. Świadczy o tym tytuł (”) użyte nad słowem „duch”: „послеші дѣха твоего, и созиждутся, и обновіши лице земли”. Wszystkie cytaty biblijne w języku cerkiewnosłowiańskim pochodzą z: *Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами*, Москва 1997. Por. *Часословъ*, Варшава 1925, s. 59. Natomiast w niektórych grekokatolickich księgach liturgicznych słowo „duch” napisane jest bez tytuła, co implikowałoby, że nie chodzi tu o Ducha Świętego. Zob. *Вечірня і утренняя та інші богослуження на всі неділі і свята цілого року*, [bmw] 1993, reprint z: Жовква 1937 (dalej: *Вечірня і утренняя та інші богослуження*), t. 1, s. 7.

68 Por. BJ Ps 51,12–13: „Stwórz, o Boże, we mnie serce czyste i odnów w mojej piersi ducha niezwyčajnego! Nie odrzucaj mnie od swego oblicza i nie odbieraj mi świętego ducha swego!”; CS Ps 50,12–13: „Сердце чисто созижди во мнѣ, бже, и дѣхъ правъ ѡбнови во оутробѣ моеѣ. Не ѡтвержи мене ѡ лица твоего и дѣха твоего старго не ѡими ѡ мене”. Tytuł (”) użyte przy słowie „duch” i „święty” w CS Ps 50,13 wskazuje, że chodzi tu o Ducha Świętego.

epiklezy konsekracyjnej w anaforach bizantyjskich, co zostanie niżej obszernie przedstawione.

Warto zwrócić uwagę także na scenę objawienia się Boga Elia-szowi na górze Horeb w szmerze łagodnego powiewu (1 Krl 19,12)⁶⁹. W swojej analizie francuski teolog René Laurentin (1917–2017) wskazuje, że hebrajski tekst szmeru łagodnego wiatru: קוֹל דְּמָמָה דַּקָּה (*qôl d'māmāh daqqāh*)⁷⁰ najlepiej można by oddać jako „przenikający głos ciszy, ponad słowami”⁷¹. To sformułowanie bardzo rzetelnie zdaje się przybliżać naturę działania Ducha.

Wreszcie dla początków teologii epiklezy poczesne miejsce zajmują te fragmenty Starego Testamentu, które dotyczą wylania Ducha. I tak w Księdze Wyjścia czytamy:

Trzeciego dnia rano rozległy się grzmoty z błyskawicami, a gęsty obłok rozpostarł się nad górą i rozległ się głos potężnej trąby, tak że cały lud przebywający w obozie drżał ze strachu. Mojżesz wyprowadził lud z obozu naprzeciw Boga i ustawił u stóp góry. Góra zaś Synaj była spowita dymem, gdyż Pan zstąpił na nią w ogniu i unosił się z niej dym jak z pieca, i cała góra bardzo się trzęsła. Gdy głos trąby się przeciągał i stawał się coraz donioślejszy, Mojżesz mówił, a Bóg odpowiadał mu wśród gromów (Wj 19,16–19)⁷².

W Księdze Liczb zaś mowa jest o siedemdziesięciu starszych Izraela, których gromadzi Mojżesz, aby pomagali mu w jego misji. Bóg mówi najpierw do Mojżesza:

Wtedy ja zstąpię i będę z tobą mówić; wezmę z ducha, który jest w tobie, dam im, i będą razem z tobą dźwigać ciężar ludu, ty go sam już więcej nie będziesz musiał dźwigać. (...) I wyszedł Mojżesz, by oznajmić ludowi słowa Pana. Następnie zwołał siedemdziesięciu starszych ludu i ustawił ich wokół namiotu. A Pan zstąpił w obłoku i mówił z nim. Wziął z ducha, który był w nim, i przekazał go owym siedemdziesięciu starszym. A gdy spoczął na nich duch, wpadli w uniesienie prorockie. Nie powtórzyło się to jednak⁷³. Dwóch mężów pozostało w obozie. Jeden nazywał się

69 Por. С. Булгаков, *Утешитель*, Москва 2003, s. 206–207.

70 Zob. BHS, *Regum I*, 19,12.

71 „On traduira donc au mieux: la voix d'un silence pénétrant, au-delà des mots”. Zob. R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint cet inconnu. Découvrir son expérience et sa personne* [Paris] 1997, s. 56–57.

72 Perykopa z Wj 19,3–8a.6–20b może posłużyć jako pierwsze czytanie na Mszy Wigilii Zesłania Ducha Świętego w ZFR Rz; por. *Mszal z czytaniami*, Katowice 1993, s. 602.

73 *Septuaginta*, Lb 11,25c: „Ale potem przestali [prorokować]”.

Eldad, a drugi Medad. Na nich też zstąpił duch, bo należeli do wezwanych, tylko nie przyszli do namiotu. Wpadli więc w uniesienie prorockie. Przybiegł młodzieniec i doniósł Mojżeszowi: „Eldad i Medad wpadli w uniesienie prorockie”. Jozue, syn Nuna, który od młodości swojej był w służbie Mojżesza, zabrał głos i rzekł: „Mojżeszu, panie mój, zabroń im!”. Ale Mojżesz odparł: „Czyż zazdrosny jesteś o mnie? Oby tak cały lud Pana prorokował, oby mu dał Pan swego ducha!” (Lb 11,17.24–29)⁷⁴.

Również Samuel zapowiada nowo namaszczoneму królowi Saulowi: „Gdy wejdiesz do miasta [Gibe], napotkasz gromadę proroków zstępujących z wyżyny. Będą mieli z sobą harfy, flety, bębny i cytry, a sami będą w prorockim uniesieniu. Ciebie też opanuje duch Pański i będziesz prorokował wraz z nimi, i staniesz się innym człowiekiem” (1 Sm 10,5b-6; por. LXX 1 Krl 10,5b-6). Wnet zapowiedź Samuela urzeczywistnia się:

Gdy tylko [Saul] odwrócił się i miał odejść od Samuela, Bóg przemienił jego serce na inne i w tym dniu spełniły się wszystkie owe znaki. Skoro przybyli stamtąd do Gibe, spotkał się z gromadą proroków i opanował go duch Boży. Prorokowali też wśród nich. A kiedy wszyscy, którzy go znali przedtem, spostrzegli, że on prorokuje razem z prorokami, pytali się nawzajem: „Co się stało z synem Kisz? Czy i Saul między prorokami?” (...) Kiedy przestał prorokować, udał się na wyżynę (1 Sm 10,9–11. 13; por. LXX 1 Krl 10,9–11.13.).

Natomiast w Księdze Ezechiela Bóg daje obietnicę Izraelowi:

Zabiorę was spośród ludów, zbiorę was ze wszystkich krajów i przyprowadzę was z powrotem do waszego kraju, pokropię was czystą wodą, abyście się stali czystymi, i oczyszczę was od wszelkiej zmazy i od wszystkich waszych bożków. I dam wam serca nowe i ducha nowego tchnę do waszego wnętrza, zabiorę wam serca kamienne, a dam wam serca z ciała. Ducha mojego chcę tchnąć w was i sprawić, byście żyli według moich nakazów i przestrzegali przykazań, i według nich postępowali (Ez 36,24–27)⁷⁵.

74 Perykopa z LXX Lb 11,16–17. 24–29 jest czytana w wigilię Zesłania Ducha Świętego na niesporach w tradycji bizantyjskiej; por. *Anthologion*, Θεσσαλονικη 1992, t. 2, s. 1161–1162; *Трівдъ цвѣтнаа*, Москва 2002, s. 238–239; *Вечірня і утрєня та інші богослужєння*, t. 2, s. 368–369.

75 Perykopa z LXX Ez 36,24–28 jest czytana w wigilię Zesłania Ducha Świętego na niesporach w tradycji bizantyjskiej. Por. *Anthologion*, t. 2, s. 1163; *Трівдъ цвѣтнаа*, s. 239; *Вечірня і утрєня*, t. 2, s. 370.

Wnet po tej obietnicy Ezechiel doznał wizji ożywienia (zmartwychwstania) wyszłych kości, przed którymi zwraca się Bóg do proroka:

Prorokuj nad tymi kośćmi i mów do nich: Wyszłe kości, słuchajcie słowa Pana! Tak mówi Pan Bóg: „Oto ja wam daję ducha, byście ożyli”. (...) Prorokuj do ducha, prorokuj, synu człowieczy, i mów do ducha: Tak powiada Pan Bóg: z czterech wiatrów przybądź, duchu, i tchnij na tych pobitych, aby ożyli. (...) Udzielę wam mego ducha, byście ożyli (Ez 37,5.9.14a)⁷⁶.

W Księdze Joela również znajdujemy obietnicę wylania Ducha: „I wyleję potem Ducha mego na wszelkie ciało, synowie wasi i córki wasze prorokować będą, starcy wasi będą mieć sny, a młodzieńcy wasi będą mieć widzenia. Nawet na sługi i służebnice wyleję Ducha mego w owych dniach” (Jl 3,1–2)⁷⁷. Ów tekst wyjęty z Księgi Joela (Jl 3,1–5) zacytuje Piotr w swojej mowie w dniu Pięćdziesiątnicy (Dz 2,17–21).

W kontekście tych tekstów należy również przywołać także scenę biblijną, która może być odczytana jako anty-Pięćdziesiątnica. A jest nią pomieszczenie języków przez Boga budowniczym wieży Babel, tak że budowla nie została skończona, a lud uległ rozproszeniu (Rdz 11,1–9)⁷⁸. Znamienny jest fakt, że słowa jednego wersu z tekstu greckiego tej opowieści biblijnej (LXX Rdz 11,7) podobne są do jednego z wersów opisu zesłania Ducha Świętego w Dziejach Apostolskich (Dz 2,6).

I tak, w LXX Rdz 11,7 czytamy: „Chodźcie, zejdźmy tam i pomieszajmy ich języki, aby żaden nie rozumiał słów swojego bliźniego [δεῦτε καὶ καταβάντες συγχέωμεν ἐκεῖ αὐτῶν τὴν γλῶσσαν ἵνα μὴ ἀκούσωσιν ἕκαστος τὴν φωνὴν τοῦ πλησίον]”. Z kolei w Dziejach Apostolskich św. Łukasz napisał: „Kiedy więc powstał ów szum, zbiegli się tłumnie i zdumieli, każdy słyszał, jak [tamci] przemawiali

76 Perykopa z Ez 37,1–14 może stanowić pierwsze czytanie na Mszy Wigilii Zesłania Ducha Świętego w ZFR Rz; por. *Mszal z czytaniem*, s. 602. Perykopa z LXX Ez 37,1–14 jest czytana na jutrzni Wielkiej Soboty w tradycji bizantyjskiej. Por. *Anthologion*, t. 1, s. 1294; *Трієднь поспінаа*, Москва 2002, s. 485–486; *Вечірня і утрєня та інші богослужєння*, t. 2, 279–280.

77 Perykopa z Jl 3,1–5 może być czytana jako pierwsze czytanie na Mszy Wigilii Zesłania Ducha Świętego w ZFR Rz. Por. *Mszal z czytaniem*, s. 602. Perykopa z LXX Jl 2,23–3,5a jest czytana w wigilię Zesłania Ducha Świętego na nieszpórach w tradycji bizantyjskiej. *Anthologion*, t. 2, s. 1162–1163. Tłumaczenie cerkiewnosłowiańskie Biblii, a za nim księgi liturgiczne w tym języku, fragment z LXX Jl 3,1–5 traktuje jako kontynuację 2 rozdziału Joela (CS Jl 2,28–32), a LXX Jl 4 jest tam oznaczony jako CS Jl 3. Por. *Библия. Книги Священнаго Писания Ветхого и Нового Завета на церковнославянском языке с параллельными местами*, CS Jl 3,28–32; *Трієднь цвєтнаа*, s. 239; *Вечірня і утрєня та інші богослужєння*, t. 2, s. 369. W tym ostatnim źródle w ogóle nie oznaczono, z którego rozdziału księgi ów fragment pochodzi.

78 Perykopa z Rdz 11,1–9 może być pierwszym czytaniem na Mszy Wigilii Zesłania Ducha Świętego w ZFR Rz; por. *Mszal z czytaniem*, s. 601–602.

w jego własnym języku [γενομένης δὲ τῆς φωνῆς ταύτης συνῆλθεν τὸ πλῆθος καὶ συνεχύθη, ὅτι ἤκουον εἰς ἕκαστος τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ λαλοῦντων αὐτῶν]” (Dz 2,6). Bibliści, zestawiając te dwa wersy, zauważają aż siedem wspólnych terminów. Mamy tutaj zatem do czynienia z tzw. paralelizmem antytetycznym⁷⁹.

Zestawienie tych dwóch przeciwstawnych sobie wydarzeń biblijnych bardzo trafnie opisuje jeden z hymnów w nieszpórach Zesłania Ducha Świętego w tradycji bizantyjskiej:

Języki niegdyś zostały pomieszczone z powodu zuchwalstwa budowania wieży, narody (dosł. języki – gr. γλῶσσαι; cs. *языки*) teraz stały się mądre z powodu poznania chwały Boga. Tam Bóg⁸⁰ osądził bezbożnych za grzechy, tu oświecił Chrystus rybaków Duchem. Wtedy w celu ukarania unicestwiona została niemota (gr. ἡ ἀφωνία; cs. *безгласіє*), teraz odnawia się zgoda (gr. ἡ συμφωνία; cs. *согласіє*) ku zbawieniu dusz naszych⁸¹.

Widzimy zatem, że w Starym Testamencie początki epiklezy są już bardzo wyraźne i stanowią przede wszystkim reakcję na anty-epiklezę. Aby jednak wyciągnąć odpowiednie wnioski na podstawie powyższych źródeł starotestamentowych, nieodzowne jest w tym momencie spojrzenie na podobne teksty w Nowym Testamencie. W ten sposób bowiem te powyższe źródła staną się bardziej czytelne w swoim przesłaniu.

1.2. Początki epiklezy w Nowym Testamencie

W Nowym Testamencie czasownik ἐπικαλεῖν pojawia się trzydzieści razy⁸². Jednak nie wszystkie warianty występowania tego słowa będą nas wprost interesowały, gdyż czasownik ten oznacza nie tylko „przywóływać” lub „wzywać”, ale także „nazywać kogoś”, „dawać przydomki”⁸³, „przeżywać”⁸⁴, „nazywać Boga Ojcem”⁸⁵, „wzywać Boga na

79 Por. J. KUDASIEWICZ, *Odkrywanie Ducha Świętego*, Kielce 1998, s. 229–230; K. FĄFARA, „My już posiadamy dary Ducha” (Rz 8,23) w: *Dzisiejszy bierzmowany. Problemy i wyzwania*, J. STAŁA (red.), Kielce 2005, s. 25.

80 W tekście cerkiewnosłowiańskim słowo „Bóg” zostało pominięte, przez co tekst staje się mniej jasny.

81 *Anthologion*, t. 2, s. 1164; *Трїводъ цѣлїи*, s. 240 (przekł. – M.B.).

82 Zob. *Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*. Wydanie z pełną lokalizacją greckich haseł, kluczem polsko-greckim oraz indeksem form czasownikowych, R. POPOWSKI (oprac.), Warszawa 1997, s. 221–222.

83 Dz 1,23; 4,36; 10,5. 18. 32; 11,13; 12,12. 25.

84 Mt 10,25.

85 1 P 1,17.

świadka”⁸⁶, „odwoływać się do kogoś”⁸⁷, „nazywać Boga czyimś Bogiem”⁸⁸, „określić przynależność kogoś do Boga”⁸⁹, „określić przynależność chrześcijanina do Chrystusa”⁹⁰.

Słowo ἐπικαλεῖν oznacza także wzywanie Pana w sensie modlitwy. Tymoteusz zostaje pouczony: „Uciekaj zaś przed młodzieńczymi pożądaniem, a zabiegaj o sprawiedliwość, wiarę, miłość, pokój – wraz z tymi, którzy wzywają Pana czystym sercem” (2 Tm 2,22)⁹¹. Nauka ta wskazuje na owoce żarliwej i szczerzej modlitwy. Takie znaczenie ma również to słowo w scenie kamienowania Szczepana, „który modlił się: »Panie Jezu, przyjmij ducha mego!«” (Dz 7,59). W polskim przekładzie Biblii Jerozolimskiej, pochodzącym wprost z V wydania Biblii Tysiąclecia, słowo „modlił się” oddaje greckie sformułowanie ἐπικαλούμενον („przywołującego”). A zatem, dosłownie ów wers należy przetłumaczyć następująco: „I obrzucali kamieniami Szczepana przywołującego i mówiącego: »Panie Jezu, przyjmij ducha mego!«”⁹². W tej sytuacji widać wyraźnie, że ἐπικαλεῖν oznacza tutaj żarliwą modlitwę konającego męczennika⁹³.

W tym kontekście jako epiklezę można również odczytać stwierdzenie św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian: „Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu, jakże na twoje błogosławienie odpowie »Amen« ktoś niewtajemniczony, skoro nie rozumie tego, co ty mówisz?” (1 Kor 14,16). Wyrażenie „jeśli będziesz błogosławił w duchu” („ἐὰν ἐβλογίσῃς [ἐν] πνεύματι”) dosłownie należałoby oddać „jeśli wysławiałbyś

86 2 Kor 1,23.

87 Św. Paweł jako obywatel rzymski w sprawie wydania na niego wyroku odwołuje się do cezara: Dz 25,11–12. 21. 25; 26,32; 28,19.

88 Hbr 11,16.

89 Dz 15,17. Ów tekst jest cytatem z Am 9,12, dotyczy on również wzywania imienia Bożego.

90 Jk 2,7.

91 Grecki tekst 2 Tm 2,22: „τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεύγε, δίδωκε δὲ δικαιοσύνην, πίστιν, ἀγάπην, εἰρήνην μετὰ τῶν ἐπικαλουμένων τὸν κύριον (wyróżn – M B) ἐκ καθαρὰς καρδίας”. Wszystkie greckie cytaty Nowego Testamentu przytaczane są za: *The Greek New Testament*, K ALAND, M BLACK, C M MARTINI, B M METZGER, A WIKGERN (wyd.), Stuttgart 1983.

92 Zob. tłumaczenie Dz 7,59 w: *Grecko-polski Nowy Testament. Wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi*, R. POPOWSKI i M. WOJCIECHOWSKI (przekł.), Warszawa 1994 (dalej: NTinterlin) s. 550. Por. grecki tekst Dz 7,59: „καὶ ἐλθοῦσιν τὸν Στέφανον ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα [wyróżn – M B] Ὁ κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου”

93 Wskazuje na to bezpośrednio tekst cerkiewnosłowiański, który oddaje ἐπικαλούμενον καὶ λέγοντα jako „modlącego się i mówiącego”: „и каменїем побивах стефана, молящася и глаголюща: гди иїсе, прїими дѣхъ мой” (CS Dz 7,59) (dosłowne tłumaczenie – M B): „I kamieniem obrzucali Szczepana, modlącego się i mówiącego: Panie Jezu, przyjmij ducha mego”) Podobnie tłumaczy te czasowniki tekst Biblii rumuńskiej (dalej: BRum), oficjalnie zaaprobowanej przez Rumuński Kościół Prawosławny: „Și îl băteau cu pietre pe Ștefan, care se ruga și zicea [który się modlił i mówił]: Doamne, Iisuse, primește duhul meu” (dosłowne tłumaczenie – M B): „I rzucali kamieniami w Szczepana, który się modlił i mówił: Panie Jezu, przyjmij ducha mego”) Zob. *Biblia sau Sfânta Scriptură tipărită cu binecuvântarea Preafericitului Părinte Daniel, Patriarhul Bisericii Ortodoxe Române cu aprobarea Sfântului Sinod*, București 2008, Dz 7,59

w duchu”⁹⁴. Z kolei sformułowanie: „jakże na twoje błogosławienie odpowie »Amen« ktoś niewtajemniczony” („ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ἰδιώτου πῶς ἐρεῖ τὸ Ἀμήν ἐπὶ τῇ σῇ εὐχαριστίᾳ”) dosłownie można by przetłumaczyć: „wypełniający miejsce prostaka”⁹⁵, jak po- wie »Amen« na twoje dziękowanie”⁹⁶. Dlatego w odniesieniu do tego wersu zwierzchnik PAKP metropolita Sawa (Hrycuniak) (ur. 1938) stwierdza: „Zatem rację mają ci, którzy twierdzą, że słowa εὐλογῆς [ἐν] πνεύματι (1 Kor 14,16) odnoszą się do późniejszego pojęcia epiklezy”⁹⁷.

Tekst ten nazywa więc epiklezę wysławianiem w duchu (Duchu ?) i nadaje jej kontekst eucharystyczny, choć samo słowo ἡ εὐχαριστία niekoniecznie oznacza tutaj Eucharystię, ale wszelkie dziękczynienie⁹⁸. Tekst ten wskazuje też na to, że w celu uczestniczenia w liturgii (zwłaszcza w Eucharystii) trzeba być wtajemniczonym (ochrzczonym). Niewtajemniczony nie jest bowiem zdolny do wypowiedzenia „Amen”, a tym samym dziękczynienie, w tym Eucharystia, byłaby dla niego bezowocna, zgodnie z następnym wersem tego tekstu: „Zapewne piękne jest twoje dziękczynienie, lecz drugi tym się nie zbuduje” (1 Kor 14,17)⁹⁹.

1.2.1. Epikleza onomastyczna, czyli przyzywanie imienia Bożego (imienia Jezus)

Jeśli chodzi o słowo ἐπικαλεῖν, rozumiane jako przyzywanie imienia Bożego, to w takim sensie pojawia się ono już w mowie Piotra tuż po zesłaniu Ducha Świętego w dniu Pięćdziesiątnicy, kiedy cytuje on słowa proroka Joela: „Każdy, kto wzywać będzie imienia Pańskiego, będzie zbawiony [ἔσται, πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσεται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται]” (Dz 2,21; Jl 3,5).

Jednakże słowa te w Nowym Testamencie mają już inne przesłanie, ponieważ odtąd imię Pańskie odnosi się do Jezusa, a nie do Jahwe. Innymi słowy, należałoby zinterpretować te słowa w ten sposób, że kto

94 Zob. NTinterlin, 1 Kor 14,16.

95 NTinterlin, komentarz do 1 Kor 14,16; s. 818: „W sensie: człowiek prosty, zwykły, nie obdarzony jeszcze łaskami duchowymi”. Zob. R. POPOWSKI, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 153: „ιδιώτης, ὁ; -ου, laik, człowiek prosty, człowiek niewtajemniczony”.

96 Zob. NTinterlin, 1 Kor 14,16.

97 METROPOLITA SAWA (HRYCUNIAK), *Eucharystia w: Prawosławie. Światło ze Wschodu*, K. LEŚNIEWSKI (red.), Lublin 2009, s. 321.

98 Por. J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę. Eschatologiczny a memorialny aspekt Eucharystii w kanonie pierwszych wieków*, Warszawa 1969, s. 93.

99 Dosłownie: „Ty bowiem pięknie dziękujesz, ale (ten) drugi nie jest budowany” (σὺ μὲν γὰρ καλῶς εὐχαριστεῖς, ἀλλ’ ὁ ἕτερος οὐκ οἰκοδομεῖται); zob. NTinterlin, 1 Kor 14,17.

weszie imienia Jezus, będzie zbawiony¹⁰⁰. Dobrze to przesłanie oddaje List do Rzymian, w którym również pojawia się ów cytat z Księgi Jolela, ale w szerszym kontekście, gdzie aż trzykrotnie pojawia się słowo ἐπικαλεῖν:

Nie ma już różnicy między Żydem a Grekiem. Jeden jest bowiem Pan wszystkich. On to rozdziela swe bogactwa wszystkim, którzy Go wzywają. Albowiem każdy, kto weszie imienia Pańskiego, będzie zbawiony. Jakże więc mieli wzywać Tego, w którego nie uwierzyli? Jakże mieli uwierzyć w Tego, którego nie słyszeli? Jakże mieli usłyszeć, gdy im nikt nie głosił? Jakże mogliby im głosić, jeśliby nie zostali posłani? Jak to jest napisane: Jak piękne stopy tych, którzy zwiastują dobrą nowinę (Rz 10,12–15)¹⁰¹.

W preambule Pierwszego Listu do Koryntian Apostoł Narodów zwraca się „do Kościoła Bożego w Koryncie, do tych, którzy zostali uświęceni w Jezusie Chrystusie i powołani do świętości wspólnie ze wszystkimi, co na każdym miejscu wzywają imienia Pana naszego Jezusa Chrystusa, ich i naszego [Pana]” (1 Kor 1,2)¹⁰². W tym kontekście wzywanie imienia Jezusa jawi się jako istota bycia chrześcijaninem. Potwierdzają to także słowa Dziejów Apostolskich, wypowiedziane przez Ananiasza do Jezusa o Szawle tuż po jego nawróceniu: „Słyszałem z wielu stron, jak dużo złego wyrządził ten człowiek świętemu Twoim w Jerozolimie. I ma on tutaj władzę od arcykapłanów, aby więzić wszystkich, którzy wzywają Twego imienia” (Dz 9,10b-11)¹⁰³.

W podobnych słowach już sam Apostoł Narodów opowiada Żydom jerozolimskim historię swego nawrócenia, wiążąc wzywanie imienia Jezusa z chrztem: „[Ananiasz powiedział:] »Dlaczego teraz zwlekasz? Wstań, przyjmij chrzest i obmyj się z twoich grzechów, wzywając Jego imienia«” (Dz 22,16)¹⁰⁴. A kiedy po przyjęciu chrztu Szaweł

100 Por. BJ, komentarz do Dz 2,21; s. 1518.

101 Grecki tekst Rz 10,12–15: „οὐ γὰρ ἔστιν διαστολή Ἰουδαίου τε καὶ Ἑλλήνος, ὁ γὰρ αὐτὸς κύριος πάντων, πλουτὼν εἰς πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους [wyróżn. – M.B.] αὐτόν: Πᾶς γὰρ ὃς ἂν ἐπικαλέσῃται [wyróżn. – M.B.] τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται. Πῶς οὖν ἐπικαλέσονται [wyróżn. – M.B.] εἰς ὃν οὐκ ἐπίστευσαν; πῶς δὲ πιστεύσωσιν οὐ οὐκ ἤκουσαν; πῶς δὲ ἀκούσωσιν χωρὶς κηρύσσοντος; πῶς δὲ κηρύξουσιν ἐάν μὴ ἀποσταλῶσιν; καθὼς γέγραπται, Ὡς ὥραιοι οἱ πόδες τῶν εὐαγγελιζομένων [τὰ] ἀγαθὰ”

102 Grecki tekst 1 Kor 1,2: „τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὓσῃ ἐν Κορίνθῳ, ἡγιασμένον ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, κλητοῖς ἁγίοις, σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ [wyróżn. – M.B.] ἐν παντὶ τόπῳ, αὐτῶν καὶ ἡμῶν:”

103 Grecki tekst Dz 9,14: „καὶ ὁδὲ ἔχει ἐξουσίαν παρὰ τῶν ἀρχιερέων δεῖσαι πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομά σου [wyróżn. – M.B.]”

104 Grecki tekst Dz 22,16: „καὶ νῦν τί μέλλεις; ἀναστὰς βάπτισαι καὶ ἀπόλousαι τὰς ἁμαρτίας σου ἐπικαλεσάμενος τὸ ὄνομα αὐτοῦ [wyróżn. – M.B.]”

zaczyna nauczać w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym, „wszyscy, którzy go słyszeli, mówili w zdumieniu: »Czy to nie ten sam, który w Jeruzalem prześladował wyznawców tego imienia¹⁰⁵ i przybył tu po to, aby ich uwięzić i zaprowadzić do arcykapłana?«” (Dz 9,21). A zatem przytoczone tutaj teksty definiują chrześcijan jako wzywających imienia Jezusa.

W Nowym Testamencie jest mowa nie tylko o wzywaniu imienia Jezus, ale jest ono wprost przyzywane. I tak, w Ewangelii św. Łukasza czytamy, że gdy Jezus wszedł do pewnej wsi, „wyszło naprzeciw Niego dziesięciu trędowatych. Zatrzymali się z daleka i głośno zawołali: »Jezusie, Mistrzu, ulituj się nad nami!« [Ἰησοῦ ἐπιστάτα, ἐλέησον ἡμᾶς]. Na ten widok rzekł do nich: »Idźcie, pokażcie się kapłanom!« A gdy szli, zostali oczyszczeni” (Łk 17,12–14). W tej scenie wezwanie imienia Jezus zakończyło się uleczeniem z trądu, i to w sposób bezwarunkowy. Jeden bowiem tylko spośród tych dziesięciu uzdrowionych, Samarytanin, spostrzegłszy, że został uzdrowiony, chwalił Boga donośnym głosem i podziękował Jezusowi za uzdrowienie (por. Łk 17,15–19). Jednak ostatnie słowa Jezusa skierowane do wdzięcznego Samarytana wskazują, że wzywanie Jego imienia jest skuteczne dzięki osobistej wierze: „Wstań, idź, twoja wiara cię uzdrowiła” (Łk 17,19). Nie wystarczy zatem samo wzywanie imienia Jezusa, gdyż „nie każdy, kto mówi Mi: »Panie, Panie!« wejdzie do królestwa niebieskiego, lecz ten, kto spełnia wolę mojego Ojca, który jest w niebie” (Mt 7,21).

Kolejna scena z wzywaniem imienia Jezus pojawia się również w Ewangelii św. Łukasza. Tym razem niewidomy pod Jerychem, dowiedziawszy się, że przechodzi Jezus, „zaczął wołać: »Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną!« [ἐβόησεν λέγων: Ἰησοῦ, υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με]. Ci, co szli na przędzie, nastawali na niego, żeby umilkł. Lecz on jeszcze głośniej wołał: »Jezusie¹⁰⁶, Synu Dawida, ulituj się nade mną!« [Υἱὲ Δαυίδ, ἐλέησόν με]” (Łk 18,38–39). Warto zwrócić uwagę na to, że słowo βοάω („wołać”) w Łk 18,38 jest w Septuaginie traktowane jako synonim słowa ἐπικαλεῖν w scenie konfrontacji

105 Dosł. „przywołujących imię to”; zob. NTinterlin, Dz 9,21. Por. Grecki tekst Dz 9,21: „ἐξίσταντο δὲ πάντες οἱ ἀκούοντες καὶ ἔλεγον, Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ πορθήσας εἰς Ἱερουσαλὴμ τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦ το [wyróżn – M B], καὶ ὁδε εἰς τοῦτο ἐληλύθει ἵνα δεδωμένους αὐτοὺς ἀγάγῃ ἐπὶ τοὺς ἀρχιερεῖς;”

106 Tylko BJ dodaje tu słowo „Jezusie”, którego nie ma w manuskryptach, tworząc z Łk 18,39 wierną kalkę z zawołania niewidomego w Łk 18,38. Dla porównania *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy. Przekład ekumeniczny z języków oryginalnych*, Warszawa 2001 (dalej: NTPsEkum), Łk 18,39 wiernie oddaje tekst grecki: „Ci, którzy szli z przodu, nakazywali mu, żeby zamilkł, ale on tym głośniej krzyczał: Synu Dawida, zlituj się nade mną”. Równie wiernie oddają to zdanie inne tłumaczenia Nowego Testamentu, do których odwołujemy się w niniejszej pracy.

proroka Eliu (w Biblii Hebrajskiej Eliasza) z prorokami Baala na górze Karmel (LXX 3 Krl 18,20–40). Innymi słowy, wezwanie „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną” stanowi epiklezę, której skutkiem jest to, że „Jezus przystanął i kazał przyprowadzić go do siebie. A gdy się przybliżył, zapytał go: »Co chcesz, abym ci uczynił?« On odpowiedział: »Panie, żebym przejrzał«. Jezus mu odrzekł: »Przejrzyj, twoja wiara cię uzdrowiła«. Natychmiast przejrzał i siedł za Nim, wielbiąc Boga. Także cały lud, który to widział, oddał chwałę Bogu” (Łk 18,40–43).

Wezwanie „Jezusie, Synu Dawida, ulituj się nade mną” z Łk 18,38 to nie tylko modlitwa epiklezy. To także źródło bardzo rozpowszechnionej na chrześcijańskim Wschodzie Modlitwy Jezusowej. W *Centuriach*, czyli *Stu rozdziałach*, przypisywanych kapłanowi jerozolimskiemu Hezychiuszowi († ok. 450), a faktycznie będących dziełem kilku autorów mających pewien związek z monasterem w Bathos na Synaju, pojawia się po raz pierwszy termin „Modlitwa Jezusowa” (ἡ εὐχή τοῦ Ἰησοῦ). Lecz *Centurie* używają także wyrażenia „epikleza Jezusa” (ἡ ἐπίκλησις Ἰησοῦ), czyli wzywania, wołania Jezusa¹⁰⁷. W ten sposób Modlitwa Jezusowa, wzorowana na wezwaniu niewidomego spod Jerycha, nosi cechy epiklezy. W tym kontekście epikleza onomastyczna, wywodząca się jeszcze ze Starego Testamentu, realizuje się w pełni przez przyzywanie imienia Jezus; a epikleza onomastyczna spełnia się w swej nowej formie, czyli epiklezie Jezusowej.

Kolejna modlitwa epiklezy mająca charakter przyzywania imienia Jezus pojawia się na samym końcu Nowego Testamentu, a mianowicie w ostatnim rozdziale Apokalipsy św. Jana: „A Duch i Oblubienica mówią: »Przyjdź!« A kto słyszy, niech powie: »Przyjdź!« [Καὶ τὸ πνεῦμα καὶ ἡ νύμφη λέγουσιν, Ἐρχου. καὶ ὁ ἀκούων εἰπάτω, Ἐρχου] (...) Mówi Ten, który o tym zaświadcza: »Zaiste, przyjdę niebawem«. Amen. Przyjdź, Panie Jezu! [Λέγει ὁ μαρτυρῶν ταῦτα, Ναί, ἔρχομαι ταχύ. Ἀμήν, ἔρχου, κύριε Ἰησοῦ]” (Ap 22,17ab. 20). Choć w Ap 22,17 wprost nie jest przywołane imię Jezus, to jednak kontekst epilogu tej księgi (Ap 22,16–21) wskazuje na jego chrystocentryczność. Zresztą epilog ten zaczyna się od słów: „Ja, Jezus, posłałem mojego anioła...” (Ap 22,16a).

W odniesieniu do wyżej przytoczonych słów Apokalipsy polski teolog prawosławny, ks. Jerzy Klinger (1918–1976), postawił pytanie: „Ale czy mamy prawo »Przyjdź, Panie Jezu« Apokalipsy uważać

107 MNICH KOŚCIOŁA WSCHODNIEGO [ARCHIMANDRYTA LEW (GILLET)], *Modlitwa Jezusowa*, przekł. K. GÓRSKI, Kraków 1993, s. 25–26.

również za epiklezę eucharystyczną?”¹⁰⁸. W odpowiedzi na to pytanie odwołał się do innego prawosławnego teologa, Paula Evdokimova (1901–1970), który napisał następujące słowa:

Jest to najwyższy sens epiklezy, który prowadzi do πνευματικὸν γάμος¹⁰⁹, do zaślubin mistycznych Chrystusa z każdą duszą. Weselny Baranek znajduje się między Oblubienicą-Kościółem i Przyjacielem Oblubienica, aniołowie zaś i apostołowie są asystującymi świadkami. Według określenia Teodoret z Cyru, „spożywając ciało i krew Oblubienica, wchodzimy w *koinonię* weselną”¹¹⁰.

Z kolei sam Klinger, nawiązując do tekstu *Didaché*, stwierdził:

Jeżeli zgodzimy się widzieć w wierszu Ap 22,20: „Przyjdź, Panie Jezu” prawdziwą epiklezę eucharystyczną, wznoszoną już tylko przez usta „proroków”, jak chce *Didaché*, ale wywoławczą mocą Ducha Świętego przez cały Kościół („A Duch i oblubienica mówi: Przyjdź” [Ap 22,17]), to również odpowiedź na nią: „Tak, przyjdę wkrótce” [Ap 22,20b], nabiera znaczenia eucharystycznego, będąc świadectwem gotowości Chrystusa zjawienia się na każde wywołanie mocą Ducha Świętego. Ἐπί-κλησις bowiem (...) znaczy właśnie w y - w o ł a n i e. W ten sposób odpowiedź Chrystusa Ναί, ἔρχομαι ταχύ, „Tak, przyjdę wkrótce” potwierdzona przez „Amen” zgromadzenia jest wspaniałym świadectwem realnej obecności Chrystusa, dokonywanej przez wywoławczą (epikletyczną) moc Ducha Świętego¹¹¹.

Na końcu tego wywodu Klinger zadał ponadto pytanie retoryczne: „A biorąc pod uwagę wyżej wspomnianą liturgiczność całej Apokalipsy, czyż można widzieć w niej inny rodzaj obecności Chrystusa, jak właśnie obecność eucharystyczną?”¹¹² Po zadaniu tego pytania polski teolog prawosławny przytoczył argumenty przemawiające za tezą, że Apokalipsa jest księgą eucharystyczną. Jednym z nich jest

108 J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę*, s. 47.

109 Πνευματικὸν γάμος oznacza duchową ucztę weselną.

110 P. EVDOKIMOV, *Prawosławie*, przekł. J. KLINGER, Warszawa 2003, s. 267–268; zob. TEODORET Z CYRU, *Wyjaśnienie Księgi Pieśni nad Pieśniami*, 2,3,11: „Spożywający zatem członkowie Oblubienica i pijący Jego krew dostępują wspólnoty (komunii) Jego wesela” (przekł. – M.B.); *Explanatio in Canticum Cantorum*, I,3,11 w: PG 81, 128A: „Οἱ τοῖνυν ἐσθίοντες τοῦ νυμφίου τὰ μέλη, καὶ πίνοντες αὐτοῦ τὸ αἶμα, τῆς γαμικῆς αὐτοῦ συγγάμουσι κοινωνίας”. Por. J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę*, s. 47–48.

111 J. KLINGER, *Geneza sporu o epiklezę*, s. 49.

112 Tamże.

sformułowanie zawarte w Ap 1,10a: „Doznałem zachwycenia w dzień Pański [ἐγενόμην ἐν πνεύματι ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ]”.

„Dzień Pański” ma tu wskazywać na niedzielę jako świętowanie zmartwychwstania Chrystusa, ale także na Sąd Ostateczny. Co do tego ostatniego odniesienia Klinger powołał się na opinię innego teologa, bp. Aleksego (van den Mensbrughe¹¹³) (1899–1980), konwertyty z katolicyzmu na prawosławie, który uważał, że do zebrań niedzielnych w Kościele pierwotnym używano bazylik sądowych¹¹⁴.

To wezwanie imienia Jezus w Apokalipsie stanowi w badaniach nad epiklezą przyczynek do genezy eschatologicznego wymiaru modlitwy epiklezy, a także do zbudowania hipotezy, że bardziej pierwotną od epiklezy Ducha Świętego była epikleza Logosu. Imię „Jezus” stanowi bowiem synonim tytułu „Logos”, którym nazywana jest Druga Osoba Trójcy. Hipoteza Logosu w odniesieniu do początków epiklezy stanie się bardziej wiarygodna dopiero po zaprezentowaniu świadectw z okresu patrystycznego.

1.2.2. Epikleza w scenie zwiastowania (Łk 1,26–38)

Po wieści „Oto poczniesz i porodzisz Syna, któremu nadasz imię Jezus” (Łk 1,31) i zapytaniu Maryi „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34), archanioł Gabriel odpowiada Jej: „Duch Święty zstąpi na Ciebie i moc Najwyższego okryje Cię (cieniem)”¹¹⁵. Dlatego też Święte, które się narodzi, będzie nazwane Synem Bożym [Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται, υἱὸς]” (Łk 1,35)¹¹⁶.

Słowa archaniola porównywane są z tekstem wyjętym z Księgi Wyjścia: „Wtedy to obłok okrył Namiot Spotkania, a chwała Pana napełniła przybytek” (Wj 40,34)¹¹⁷. Wiele wskazuje na to, że Gabriel nawiązuje w swojej odpowiedzi właśnie do tych słów. Chodzi tu zwłaszcza o obłok okrywający Namiot Spotkania i Arkę Przymierza,

113 W publikacji Klingera występuje pod nazwiskiem Mensbrugge; zob. tamże, s. 50.

114 Por. tamże.

115 W BJ słowo „cieniem” zostało dodane. W III wydaniu BT tego słowa nie było. Dlatego też w powyższym tekście zostało ono umieszczone w nawiasie, ponieważ w tekście greckim zawarte jest ono jedynie domyślnie w czasowniku *ἐπέρχομαι*, który oznacza „przychodzić do kogoś”, „przychodzić na kogoś”, „przychodzić z góry”, a w połączeniu z przyimkiem *ἐπὶ* oznacza „zstępować na kogoś” Zob. R. Popowski, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 119.

116 Słowa archaniola Gabriela „moc Najwyższego okryje Cię cieniem” staną się podwaliną do tworzenia tzw. epiklez obumbracyjnych (od łac. *obumbratio* – „zacinienie”, „okrycie cieniem”).

117 Por. LXX Wj 40,34: „καὶ ἐκάλυπεν ἡ νεφέλη τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή”.

oznaczający wezwanie do dalszej drogi¹¹⁸. Jednak o ile wówczas Bóg mieszkał wśród swego ludu w Namiocie Spotkania na pustyni, na obozowisku, o tyle Maryja teraz przez słowa archanioła ukazuje się jako nowa Arka Przymierza, bo w Niej Bóg przyjmie pokornie naturę ludzką bez objawiania swej chwały.

Z drugiej strony w tekście z Księgi Wyjścia nie ma wprost wzmianki o Duchu. A zatem w scenie zwiastowania w porównaniu z tekstem starotestamentowym jest to *novum*, aktualizacja o ogromnej wadze dokonana intencjonalnie. W ten bowiem sposób obłok jako symbol obecności Boga w scenie zwiastowania został spersonifikowany i nazwany Duchem Świętym. Wspomnienie o Duchu było w tej scenie konieczne, aby wskazać na Jego specyficzną rolę jako najważniejszego Daru Bożego odnoszącego się do porządku życia i powiązanego z Matką Bożą. Ta wzmianka o Duchu Świętym pojawia się w kontekście trynitarnym, gdyż w scenie zwiastowania mowa jest i o Bogu Ojcu nazwanym tu „Najwyższy”, i o Synu Bożym¹¹⁹.

Z drugiej strony R. Laurentin zauważa, że sformułowanie „Duch Święty zstąpi na Ciebie” (Łk 1,35a) zostało powtórzone w Dziejach Apostolskich w stosunku do apostołów: „Gdy Duch Święty zstąpi na was, otrzymacie Jego moc [λήμψεσθε δύνανται ἐπελθόντος τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐφ’ ὑμᾶς] i będziecie moimi świadkami w Jeruzalem i w całej Judei, i w Samarii, i aż po krańce ziemi” (Dz 1,8). Dłatego Laurentin nazywa zwiastowanie Proto-Pięćdziesiątnicą (*une Pro-pentecôte*)¹²⁰.

Polski ekumeniczny przekład Nowego Testamentu i Psalmów zdanie ze sceny zwiastowania, słowa archanioła Gabriela z Łk 1,35, odnosi do wieści anioła przekazanej we śnie Józefowi: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej Małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło” (Mt 1,20b)¹²¹. Dosłownie jednak ostatnia część tej wypowiedzi brzmi następująco: „Albowiem w niej zrodzone, z Ducha jest Świętego [γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου]”¹²². Tekst ten wskazuje zatem na ścisłe powiązanie wcielenia i zesłania Ducha Świętego.

118 Por. K. FAFARA, „My już posiadamy dary Ducha” (Rz 8,23), s. 25.

119 Por. R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint cet inconnu*, s. 143–144; J. KUDASIEWICZ, *Życie ukryte i działalność Jezusa Chrystusa* w: W. GRANAT, E. KOPEĆ (red.), *Jezus Chrystus*, Lublin 1988, s. 111.

120 Por. R. LAURENTIN, *L'Esprit Saint cet inconnu*, s. 145.

121 Zob. NTPsEkum, przyp. do Łk 1,35. Sam tekst ekumeniczny oddaje te słowa następująco: „Józefie, synu Dawida, nie bój się przyjąć Marii, twojej żony, bo ona za sprawą Ducha Świętego oczekuje Dziecka”; NTPsEkum Mt 1,20.

122 Por. NTinterlin Mt 1,20.

Pewną interpretację epiklezy w scenie zwiastowania może wnieść jeden z hymnów niesporów Święta Zwiastowania Pańskiego w tradycji bizantyjskiej. Hymn ten opisuje dylematy Maryi, które mają się kryć w jej słowach „jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34):

Objawiłeś mi się niczym człowiek, mówi niepokalane Dziewczę do archanioła¹²³. I jak zwiastujesz słowa nadludzkie? Powiedziałeś bowiem, że ze mną jest Bóg i zamieszka w moim łonie. I jak stanę się, powiedz mi, mieszkaniem przestronnym i miejscem świętości przewyższającym Cherubinów? Nie nęć mnie ułudą, albowiem nie poznałam namiętności i niewtajemniczona jestem w małżeństwo. Jak zatem narodzę Dziecię?¹²⁴

Chodzi tu zwłaszcza o słowa Maryi skierowane do Gabriela „Nie nęć mnie ułudą” (gr. „Μή με δολέαζης ἀπάτη”; cs. „да не прельстиши мене лестію”¹²⁵), gdyż nawiązują one do sceny spotkania Ewy z wężem w ogrodzie Eden (Rdz 3,1–7). Tam również upadły anioł „zwiastuje” nieskalanej niewieście, zapewniając ją: „Na pewno nie umrzecie! Ale wie Bóg, że gdy spożyjecie owoc z tego drzewa, otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło” (Rdz 3,5). Po tych słowach prarodzice popełnili grzech, którego skutki odczuwa cała ludzkość.

Teraz zaś znów staje przed niepokalaną Dziewicą anioł i obiecuje, że stanie się Ona Matką Boga. Jednak tym razem Maryja nie od razu daje pozytywną odpowiedź na zwiastowanie Gabriela. W pytaniu bowiem: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34) w świetle powyższego tekstu liturgicznego kryje się proces rozeznawania, czy tę wieść rzeczywiście przynosi anioł posłany przez Boga, czy też znów pojawia się anioł upadły, pragnący zwieść Niepokalaną. To rozeznawanie jest bardzo istotne, wręcz nieodzowne, ponieważ tak jak w przypadku Ewy, odpowiedź Maryi będzie miała konsekwencje dla całej ludzkości.

A zatem, o ile scena z Edenu jawi się w tym kontekście jako anty-epikleza, o czym wyżej już obszerniej pisaliśmy, o tyle scena zwiastowania zawiera w sobie epiklezę. Pozornie wydaje się, że ta epikleza odnosi się wyłącznie do Maryi, ale jednak jej konsekwencje dotyczą

123 Dosł. archistratega (gr. ἀρχιστράτηγος; cs. *Архистратигъ*), czyli wodza wojsk niebiańskich.

124 Zob. *Anthologion*, t. 1, s. 773; *Минелъ праздничнаа*, Moskwa 1993, s. 278; *Вечірна і утрєня та інші богослужєння на всі неділі і свята цілого року*, t. 3, s. 243–244.

125 Dosł. w tekście cs. – „nie zwiedź mnie ułudą”.

całego rodzaju ludzkiego. Podobnie rzecz się miała z anty-epiklezą prarodziców.

Ponadto należy zwrócić uwagę, że epikleza ze sceny zwiastowania ma również zastosowanie w liturgii, zwłaszcza w epiklezie *accessus ad altare*. W tekstach starobizantyjskich, jak również we współczesnych tekstach katolickich Kościołów tradycji bizantyjskiej w LitCHR i LitBAZ, jeśli usługuje diakon, główny celebrans po przeniesieniu darów eucharystycznych na ołtarz (Wielkim Wejściu) zwraca się do niego m.in. z następującą prośbą: „Pomódl się za mnie, mój koncelebransie [Εὔξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, συλλειτουργγέ μου]”. Na tę prośbę diakon odpowiada: „Duch Świąty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego okryje cię (cieniem) [Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι]” (Łk 1,35a). Po tych słowach główny celebrans dodaje: „Tenże Duch niechaj współdziała z nami przez wszystkie dni życia naszego [Αὐτὸ τὸ Πνεῦμα συλλειτουργγήσει ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν]”¹²⁶.

W powyższym dialogu diakon zwraca się do głównego celebransa tymi samymi słowami, które skierował archanioł Gabriel do Maryi (Łk 1,35a). Znaczenie tych słów dialogu między kapłanem a diakonem wyjaśnia Jan Damasceniński (†749). Píše on, że tutaj słowa archanioła stanowią odpowiedź na pytanie, w jaki sposób dokonuje się przemiana chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, na podobieństwo pytania Maryi: „Jakże się to stanie, skoro nie znam męża?” (Łk 1,34). Damascenczyk stwierdza, że owa eucharystyczna przemiana jest skuteczna, ponieważ Duch Świąty zstępuje i dokonuje tego, co wykracza ponad słowo i myśl¹²⁷.

W Kościołach prawosławnych słowa wyjęte z Łk 1,35a wypowiada główny celebrans, adresując je do diakona, po czym to diakon odpowiada: „Tenże Duch niechaj współdziała z nami przez wszystkie dni życia naszego”¹²⁸. Ponadto w niektórych Kościołach prawosławnych

126 Cały ten dialog we współczesnym tekście greckim Greckiego Melchickiego Kościoła Katolickiego: *Hieratikon*, s. 126–127; 184. Por. Liturgikon/1952, s. 235, 345; Służebnik/1983, s. 243–244, 350–351; Służebnik UKGK, s. 50–51, 115–116; Liturghier KRunZRz, s. 72, 113; Liturgikon HR, s. 76. Z kolei w nieoficjalnym tłumaczeniu na język ukraiński i polski LitCHR i LitBAZ wydanym przez greckokatolicką parafię Zaśnięcia Przenajświętszej Bogurodzicy w Warszawie w tekście polskim oddano to zdanie w trybie życzeniowym (*optativus*), na podobieństwo współczesnych tekstów prawosławnych. Ponadto nieadekwatnie przetłumaczono „osłoni cieniem” na „oświeci”: „Duch Świąty niech zejdzie na ciebie i moc Najwyższego cię oświeci”. Zob. *Божественна Літургія з коментарем та змінними частинами/Boska Liturgia z komentarzem i częściami zmiennymi*, Варшава 2004, s. 53.

127 Por. JAN DAMASCENSKI, *Wykład wiary prawdziwej*, 86 (4,13) (przekł. – M.B.); *De fide orthodoxa*, 86 (IV,13) w: SCH 540,208 = PG 94,1141A. Por. R. TAFT, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom*, t. II: *The Great Entrance. A History of the Transfer of Gifts and other Pre-anaphoral Rites*, Roma 1978, s. 288–289. Do tego tekstu powrócimy jeszcze w następnym rozdziale, kiedy będzie omawiana myśl teologiczna Jana Damascenińskiego na temat epiklezy.

128 Zob. LEW, s. 380, w. 14–18; Służebnik/1907, s. 99.

słowa zaczerpnięte ze sceny zwiastowania przekształcono na tryb życzeniowy (*optativus*): „Duch Święty niech zstąpi na ciebie i moc Najwyższego niech cię osłoni”¹²⁹.

W takiej formie zjawily się one również na Zachodzie, w eucharystionie Karola II Łysego (823–877), napisanym ok. 870 roku, gdzie kapłanowi proszącemu o modlitwę, wierni odpowiadali słowami:

Duch Święty niech zstąpi na ciebie i moc Najwyższego niech cię ogarnie swoim cieniem [*Spiritus Sanctus superveniat in te et virtus altissimi obumbret te*]. Niechaj pamięta o wszystkich twych ofiarach i niech mu będzie miłe twoje całopalenie. Niech ci udzieli, czego w sercu pragniesz, i wypełni każdy twój zamiar (por. Łk 1,35¹³⁰; Vlg Ps 19,4–5)¹³¹.

Natomiast w rzadko sprawowanej LitJAK przed anaforą kapłan (i diakon) wychodzi do ludu, wypowiadając słowa: „Uwielbiajcie razem ze mną Pana, wysławiajmy wspólnie wielkość Jego imienia” (*Septuaginta*, Ps 33,4)¹³². Lud zaś odpowiada: „Duch Święty zstąpi na ciebie i moc Najwyższego okryje cię (cieniem)” (Łk 1,35a)¹³³.

Robert Taft w swoich badaniach wskazuje, że pierwotnie główny celebrans przed rozpoczęciem anafory prosił o modlitwę koncelebransów, którzy odpowiadali mu słowami Łk 1,35a¹³⁴. W rycie rzymskim owa epikleza *accessus ad altare* nie ma wprost charakteru obumbracyjnego ani pneumatologicznego, ale zachowała się w dialogu kapłana z ludem w *Orate fratres*¹³⁵.

129 Zob. tekst w RumKP: Liturghier RumKP, s. 154, 219; tekst w UKPPK: Służebnik UKPPK, s. 118, 186; tekst w UAKP: Liturgikon UAKP, s. 206, 249.

130 Zob. Vlg Łk 1,35a: „Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi”.

131 Por. R. TAFT, *The Great Entrance*, s. 286; M. BLAŻA, *Jak wierzyć? Sakramenty inicjacji chrześcijańskiej w dialogu katolicko-prawosławnym*, Kraków 2005, s. 160–161; tenże, *Epikleza w Eucharystii na Wschodzie i Zachodzie*, „*Studia Bobolanum*” 2/2005, s. 140.

132 LXX Ps 33,4: „μεγαλύνετε τὸν κύριον σὺν ἐμοί καὶ ὑψώσωμεν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐπὶ τὸ αὐτό”.

133 LEW, 45, w. 15–19; por. *Божественная Литургия Св. Агла Иаква брата бжїа*, Римъ 1970, s. 45; M. BŁAZA, *O przywoływaniu Ducha Świętego w Eucharystii*, s. 87.

134 Por. R. TAFT, *The Great Entrance*, s. 301–307.

135 MR/2012 PL, s. 16^r: *[u]Kaplan:]* Módlcie się, aby moją i waszą ofiarę przyjął Bóg Ojciec wszechmogący. *[Lud:]* Niech Pan przyjmie ofiarę z rąk twoich na cześć i chwałę swego imienia, a także na pożytek nasz i całego Kościoła świętego. W *Mszach koncelebrowanych bez ministrantów i ludu* *głównie celebrans mówi*: Módlmy się, aby Bóg Ojciec wszechmogący przyjął Ofiarę Kościoła na swoją chwałę i za zbawienie całego świata. *Koncelebransi modlą się przez chwilę w ciszy*. W wydaniu typicznym nie ma oddzielnej modlitwy dla Mszy koncelebrowanych bez ministranta lub bez ludu. Por. MR/2008, s. 515. W NFRz jeśli nie ma usługujących, wówczas sam kapłan odpowiada sobie „Niech Pan przyjmie ofiarę z rąk moich... (*Suscipiat Dominus sacrificium de manibus meis...*)”; zob. MR/2012 FSP, s. 360.

1.2.3. Epikleza przy chrzcie Jezusa w Jordanie (Łk 3,21–22;
por. Mt 3,13–17; Mk 1,9–11; J 1,29–34)

Wydarzenie chrztu Jezusa w Jordanie stanowi zapowiedź zesłania Ducha Świętego na uczniów Chrystusa w dniu Pięćdziesiątnicy. W scenie chrztu pojawia się Duch Święty „w postaci cielesnej niby gołębicą” (Łk 3,22). Ta symbolika nawiązuje do gołębiczy Noego niosącej świeży listek z drzewa oliwnego (por. Rdz 8,9–11). Zarówno po potopie, jak i przy chrzcie Jezusa gołębicą oznacza zapowiedź nowego stworzenia i nowego przymierza. Jednak Jezus przez przyjęcie chrztu jako Mesjasz-Sługa zostaje wyposażony w dary Ducha, które zapowiadali prorocy (por. Iz 11,2; 61,1)¹³⁶.

Co więcej, tekst Ewangelii św. Łukasza zdaje się wskazywać, że samo wydarzenie chrztu Jezusa było poprzedzone pewnego rodzaju epiklezą: „Kiedy cały lud przystępował do chrztu, Jezus także przyjął chrzest. A gdy się modlił [προσευχόμενου], otworzyło się niebo i Duch Święty zstąpił nad Niego” (Łk 3,21–22a). Słowo προσεύχομαι oznacza bowiem „modlić się”, ale także „błagać” lub „prosić”¹³⁷. Ponadto tylko u św. Łukasza Duch Święty zstępuje w momencie chrztu, podczas gdy u św. Mateusza i św. Marka Duch zstępuje dopiero po wyjściu Jezusa z wody (por. Mt 3,16; Mk 1,10)¹³⁸.

A zatem wydarzenie chrztu przyjętego z rąk Jana Chrzciciela staje się dla Jezusa osobistą Pięćdziesiątnicą: otrzymuje On dary Ducha i rozpoczyna publiczną misję jako Mesjasz. W ten sposób chrzest Jezusa to cezura między Jego ukrytym życiem a publiczną działalnością. Dobrze oddają to także słowa św. Piotra wypowiedziane u Korneliusza: „Wiecie, co się działo w całej Judei, poczynawszy od Galilei, po chrzcie, który głosił Jan. Znacie sprawę Jezusa z Nazaretu, którego Bóg namaścił Duchem Świętym i mocą. Dlatego że Bóg był z Nim, przeszedł On, dobrze czyniąc i uzdrawiając wszystkich, którzy byli pod władzą diabła” (Dz 10,37–38)¹³⁹.

Śpośród synoptyków zwłaszcza Łukasz ukazuje w swojej Ewangelii działanie Ducha Świętego w ramach misji mesjańskiej Jezusa. I tak, zaraz po chrzcie „pełen Ducha Świętego, powrócił Jezus znad Jordanu, a wiedziony był przez Ducha” (Łk 4,1; por. Mt 4,1; Mk 1,12).

136 Por. K. FAJARA, „My już posiadamy dary Ducha” (Rz 8,23), s. 22.

137 Por. R. POPOWSKI, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, s. 282.

138 Por. K. McDONNELL, G.T. MONTAGUE, *Inicjacja chrześcijańska a chrzest w Duchu Świętym. Świadectwo z pierwszych ośmiu wieków*, przekł. M. GÓRNICKI, W. KUSTRA, Kraków 1997, s. 40.

139 Por. tamże, s. 41.