

MOR SEVERIUS MOSES (klasztór Mor Gabriel, Leinatal, Niemcy)

MIROSLAW RUCKI (WSD TChr, Poznań)

MICHAEL ABDALLA (UAM, Poznań)

EUCHARYSTYCZNA OBECNOŚĆ CHRYSTUSA W ROZUMIENIU LITURGICZNYM KOŚCIOŁA ANTIOCHEŃSKIEGO¹

Kościół Syriacko-Ortodoksyjny Patriarchatu Antiocheńskiego ma przywilej zachowania języka Chrystusa i Apostołów nie tylko w liturgii, ale też w życiu codziennym. Język syriacki bowiem jest jednym z wielu dialektów rozpowszechnionego niegdyś na całym Wschodzie języka aramejskiego². W okresie od VI w. przed Chr. do VII w. po Chr. aramejski był znany i używany w Egipcie, Arabii, Palestynie, Syrii, Iraku, Iranie, Anatolii, Armenii, Gruzji, Afganistanie i Pakistanie³. Ta sytuacja utrzymywała się w chwili powstania pierwszej nieżydowskiej wspólnoty chrześcijańskiej w Antiochii (Dz 11,26): jeśli nawet dla wielu mieszkańców Antiochii I w. aramejski (syriacki) nie był pierwszym językiem, to większość z nich rozumiała go⁴. Dzięki temu nauczanie Kościoła Antiocheńskiego zachowało wiele pierwotnych cech kulturowych i językowych z czasów działalności Apostołów. Dotyczy to m.in. rozumienia realnej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Eucharystia jest uobecnieniem Osoby Jezusa Chrystusa, który zawsze przebywa w swoim Kościele⁵. Prawda o Eucharystii od samego początku budziła sprzeciw: duża część słuchaczy Jezusa nie chciała tej nauki przyjąć⁶. Zdecydowana reakcja Żydów na słowa Chrystusa potwierdza ich jednoznaczność — usłyszeli oni mowę o realnym spożywaniu realnego ciała (J 6,26-71). Kontekst Ostatniej Wieczerzy oraz aramejskie i hebrajskie słownictwo z nim związane dobitnie ukazują realną rzeczywistość Ciała i Krwi Chrystusa: ofiara raz złożona trwa cały czas.

¹ Część materiału wykorzystanego w artykule przedstawiono w referacie pt. *Eucharistic Presence: Understanding of the Eucharist in the Syriac Orthodox Faith* wygłoszonym na III Międzynarodowej Konferencji Biblijnej *Interpretacja i translatoryka biblijna*, Ostrów Wlkp. 7–8.06.2016 r.

² J.A. FITZMYER, *The phases of the Aramaic Languages*, w: TENŹE, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays*, Chico 1979, s. 57–84.

³ S.E. FASSBERG, *Judeo-Aramaic*, w: A.D. RUBIN, L. KAHN (red.), *Handbook of Jewish Languages*, Leiden 2015, s. 64–108.

⁴ S. HIDAL, *Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers*, w: O. SKARSAUNE, R. HVALVIK (red.), *Jewish Believers in Jesus*, Peabody 2007, s. 568–580.

⁵ KL 7.

⁶ I. PAWLAK, *Wiara w Eucharystię i przez Eucharystię*, LitS 18 (2012), nr 2, s. 331–341.

Eucharystia uobecnia śmierć i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa⁷. Są to wydarzenia, które miały miejsce w konkretnym historycznym czasie i miejscu, a jednocześnie są realizowane wciąż na nowo w każdej Mszy św. Takie rozumienie Eucharystii w Kościele Syriacko-Ortodoksyjnym jest głęboko osadzone w tekście Biblii i całej rzeczywistości obchodów Paschy żydowskiej.

1. Ustanowienie liturgii eucharystycznej w kontekście Paschy żydowskiej

Nie można wykluczyć, że Pan Jezus sformułował pewne przepisy liturgiczne, które nie zostały odnotowane w księgach Nowego Testamentu; tym bardziej nie można wykluczyć, że takie przepisy pozostawili Apostołowie⁸. W ten sposób można wytłumaczyć, dlaczego w całym chrześcijaństwie mamy do czynienia ze zdumiewającą zgodnością rodzajów nabożeństw, a nawet ich układu.

Kościół I w. miał bardzo głębokie związki z judaizmem, zarówno emocjonalne (większość wyznawców Chrystusa w pierwszej połowie I w. wywodziła się z judaizmu), jak i liturgiczne. Dotyczy to nie tylko przebiegu nabożeństwa, ale też wystroju kościołów; jak zauważa Brzeziński, „katedra, podest, pulpit, czy też inne miejsce podwyższone jak *bima* (...) znane były w żydowskiej przestrzeni synagogałnej”⁹. Nie podlega dyskusji, że najważniejsze elementy liturgii chrześcijańskiej są wzięte z judaizmu; niezaprzeczalnie błogosławieństwo chleba i wina, jak i obmycie rąk, nie były nowymi obrzędami wprowadzonymi przez Jezusa w czasie Ostatniej Wieczery. W każdy szabat i święta rodziny żydowskie od wieków wykonywały te czynności¹⁰.

Niewątpliwie największy wpływ na liturgię chrześcijańską wywarła liturgia Paschy odprawiana w domach żydowskich. Jak zaznacza Apostolache, wieczerza paschalna tradycji żydowskiej stanowi najważniejsze połączenie między Starym Testamentem a modlitwą eucharystyczną wczesnego Kościoła¹¹. Nie mogło być inaczej, bo przecież ustanowienie sakramentu Eucharystii i odprawienie przez Jezusa pierwszego nabożeństwa Nowego Przymierza odbywało się właśnie w ramach żydowskiej wieczerzy paschalnej. Jest niemal pewne, że Pan Jezus z uczniami odprawił to nabożeństwo według ściśle określonego żydowskiego porządku,

⁷ D. KWIATKOWSKI, *Paschalny wymiar obrzędu Mandatum podczas Mszy Wieczery Pańskiej Wielkiego Czwartku*, LitS 18 (2012), nr 2, s. 343–355.

⁸ *Wieczerza Mistyczna*, H. PAPROCKI (wybór, wstęp, przekład i przypisy), Warszawa 1988, s. 35.

⁹ D. BRZEZIŃSKI, *Aula liturgiczna: ku ponownemu odkrywaniu teologiczno-liturgicznego sensu*, „Teologia i Człowiek” 23 (2013), nr 3, s. 137–148.

¹⁰ M. RUCKI, M. ABDALLA, A. BENYAMIN, *Jajka wielkanocne w początkach chrześcijaństwa*, „Teologia i Człowiek” 29 (2015), nr 1, s. 295–312.

¹¹ I. APOSTOLACHE, *Eucharistic Christ in the Syriac Tradition: The Anaphora of Addai and Mari in his liturgical and dogmatic context*, LitS 21 (2015), nr 1, s. 19–31.

gdyż jego przebieg nazywany jest po hebrajsku *Seder* (סדר – „porządek”). Od wyrazu *seder* pochodzi np. *sidur*, którym nazywane są modlitewniki — jako porządek modlitw. Interesującym jest fakt, że określony zbiór modlitw w liturgii Kościołów syriackich również nosi nazwę *Sedre* (ܣܕܪܐ – סדרה)¹².

2. Kluczowe wyrazy hebrajskie i aramejskie (syriackie) związane z Ostatnią Wieczerzą

Interesujące z punktu widzenia obecności eucharystycznej słowa, występujące w biblijnej narracji Ostatniej Wieczerzy, zostały zestawione w tabeli 1. Wyrazy hebrajskie podano według tłumaczenia Nowego Testamentu *Sar Shalom*¹³.

Tabela 1. Wyrazy istotne dla ustanowionej liturgii eucharystycznej

Polski	Syriacki	Grecki	Hebrajski
przaśników	ܩܘܠܘܢܐ	ἄζύμων	הַמַּצּוֹת
uczniowie	ܩܘܠܘܢܐ	μαθηταί	הַתּוֹלְדֵי מִידֵי
Paschę	ܩܘܠܘܢܐ	πάσχα	אֶת־הַפֶּסַח
czas	ܩܘܠܘܢܐ	καιρός	עֵתִי
zajął miejsce u stołu	ܩܘܠܘܢܐ	ἀνέκειτο	וַיֹּסֵב
[rękę] zanurza	ܩܘܠܘܢܐ	ἐμβάψας	טָבַל
[gdy oni] jedli	ܩܘܠܘܢܐ	ἔρτον	וּבְאֲכָלָם
odmówiwszy błogosławieństwo	ܩܘܠܘܢܐ	εὐλογήσας ἄκλασεν	וַיְבָרֵךְ
bierzcie	ܩܘܠܘܢܐ	λάβετε	קְחוּ
jedzcie	ܩܘܠܘܢܐ	φάγετε	וְאָכְלוּ
Ciało moje	ܩܘܠܘܢܐ	σῶμα μου	גּוּפִי
będzie wydane	ܩܘܠܘܢܐ	διδόμενον	הַנְּשָׂפָךְ
odmówiwszy dziękczynienie	ܩܘܠܘܢܐ	εὐχαριστήσας	וַיְבָרֵךְ
moja Krew	ܩܘܠܘܢܐ	αἷμα μου	דָּמִי

¹² Zob. np.: *Shhimo: Das Chorgebet der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Leinatal 2014, s. 399.

¹³ <http://www.sarshalom.us/resources/scripture/asv/bible.html> (14.01.2016).

Przymierza	הַבְּרִיתָא	διαθήκης	דְּבֵרֵי הַבְּרִיתָא
będzie wylana	חֲבֵרָא	ἐκχυνόμενον	הַנְּשָׁפָד
na odpuszczenie grzechów	לְעִפְשֵׁי אִימָרְטִיּוֹת	ἄφεσιν ἁμαρτιῶν	לְסִלְיַחַת חַטָּאִים
Nowe Przymierze	בְּרִיתָא נְיָרָא	καινή διαθήκη	הַבְּרִיתָא הַחֲדָשָׁה
we Krwi mojej	בְּדַמִּי	ἐν τῷ αἵματί μου	בְּדַמִּי
czyńcie to	חַבְּבֵי	τοῦτο ποιεῖτε	זֵאת עֲשׂוּ
na moją pamiątkę	לְיָדְעֵי	εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν	לְזִכְרִי
tej nocy	לַלַּיְלָה	ἐν τῇ νυκτὶ	בְּלַיְלָה

Seder — Wieczerza Paschalna Jezusa z uczniami — została opisana dokładnie w Ewangelii Mateusza, która uchodzi na najbardziej „żydowską” księgę Nowego Testamentu¹⁴. Uzupełnieniem relacji Mateusza jest opis Ostatniej Wieczerzy w Ewangelii Łukasza, będącego pod silnym wpływem nauczania Pawłowego¹⁵, a także przekaz św. Pawła (1 Kor 11,23-25), który wprowadzie nie był obecny na Wieczerzy, ale otrzymał konkretny przekaz naocznych świadków. Jest bardzo prawdopodobne, że św. Paweł otrzymał ten przekaz od Apostołów w języku aramejskim¹⁶. Tę tezę zdaje się potwierdzać wyrażenie „tej nocy” (ἐν τῇ νυκτὶ), użyte wyłącznie w 1 Kor 11,23 w odniesieniu do Paschy: w tradycji żydowskiego *Sederu* właśnie „ta noc” odgrywa kluczową rolę w historii zbawienia¹⁷. Poniżej tekst grecki narracji św. Pawła, a także tłumaczenie polskie z wyrazami aramejskimi (syriackimi) w nawiasach.

(23) ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ Κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ Κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδίδοτο ἔλαβεν ἄρτον (24) καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. (25) ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἑμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὅσάκις ἐὰν πίνητε, εἰς τὴν ἑμὴν ἀνάμνησιν. (1 Kor 11,23-25)

¹⁴ Jak podkreśla Rosik, „Ewangelista Mateusz (...) był Żydem i pisał swe dzieło do chrześcijan pochodzenia żydowskiego. W czasie ostatecznej redakcji jego Ewangelii chrześcijanie wciąż trwali w łonie judaizmu”; M. ROSIK, „Kiedy się modlicie, mówcie: Ojcie”. *Modlitwa Pańska (Mt 6,9-13) w ustach chrześcijan i Żydów I stulecia*, „Theofos” 1 (2015), s. 229–246.

¹⁵ Zarówno Dzieje Apostolskie, jak i niektóre stwierdzenia w listach św. Pawła dobitnie świadczą, że Łukasz był współtowarzyszem Pawła w wielu jego podróżach i perypetiach.

¹⁶ Jednym z wielu szczegółów wskazujących na używanie języka aramejskiego w gronie Apostołów jest fakt, że św. Paweł w swoich listach nazywa św. Piotra po aramejsku Kefasem 8 razy (1 Kor 1,12; 3,22; 9,5; 15,5; Ga 1,18; 2,9.11.14), a po grecku Piotrem — tylko 2 razy (Ga 2,7-8).

¹⁷ Por. hymn dotyczący „tej nocy”: *Hagada*, Wien 1927, s. 60–62.

(23) Ja bowiem otrzymałem (قَالَ) od Pana (مَنْ) to, co wam przekazałem (قَالَ), że Pan Jezus tej nocy (لَيْلَى)، kiedy został wydany, wziął (تَوَكَّلَ) chleb (24) i dzięki uczyniwszy (فَعَلَى) połamał i rzekł: [Peszitta zawiera w tym miejscu słowa: bierzcie, jedzcie *أَكْبَلُوا*] To jest Ciało moje za was [wydane *مَنْ*]. Czyńcie to (فَعَلَى) na moją pamiątkę (لِلذِّكْرِ)! (25) Podobnie, skończywszy (فَعَلَى) wieczerzę (عَشِيَّةً), wziął kielich, mówiąc: Ten kielich jest (هَذَا) Nowym (جَدِيدًا) Przymierzem (بُرْهَانًا) we Krwi mojej (دَمِي). Czyńcie (فَعَلَى) to, ile razy (حَتَّى) pić (شَرِبُوا) będziecie, na moją pamiątkę (لِلذِّكْرِ)! (1 Kor 11,23-25)

2.1. „Zajął miejsce u stołu”

Ewangelista Mateusz (26,20) nie mówi nic o stole w dzisiejszym, europejskim rozumieniu, używając wyrazu *ἀνέκειτο* oznaczającego opieranie się na boku. To samo znaczenie ma wyraz aramejski (syriacki) *هَمَّسِب* użyty w *Peszicie*.

W kontekście tradycji żydowskiej taki opis jak najbardziej odpowiada starożytnym wyobrażeniom o zachowaniu przy stole człowieka obdarzonego wolnością. Miszna (*Pesachim* 99b) stwierdza, że nawet najbiedniejszy Izraelita nie powinien spożywać wieczerzy paschalnej inaczej, jak leżąc wspierając się na boku (שׂוֹבֵב). Późniejsza Gemara (*Pesachim* 108a) zawiera wyjaśnienia, że taka pozycja oznacza wolność, i przytacza w związku z tym dyskusję, czy należy wspierać się na boku cały czas, czy tylko podczas wypicia pierwszych dwóch kielichów wina. Stwierdza się, że nie można leżeć na wznak ani wspierać się na prawym boku. Dzisiejsze wydania Hagady zaznaczają, że należy opierać się na lewym boku¹⁸.

Dyskusja rabinów Gemary toczy się również wokół tego, czy tylko pan domu ma przyjmować taką pozycję, czy domownicy również. Wnioski dotyczące synów są takie, że syn musi zawsze leżeć, wspierając się na lewym boku.

Wątpliwości rabinów wzbudzało pytanie, czy uczniowie spożywający Paschę ze swoim mistrzem powinni leżeć na lewym boku, czy też nie. Rabbi Abaje przytoczył dwa przykłady: rabbi Nachman wymagał, by jego uczniowie tak czynili, z kolei rabbi Josef nie wymagał.

Znaczenie pozycji leżącej na lewym boku „tej nocy” jest również wychowawcze: ma sprowokować dziecko do zadawania pytań. Jedno z nich brzmi: „Dlaczego po wszystkie inne noce jeść możemy siedząc lub opierając się, nocy tej zaś wszyscy się opieramy?”¹⁹. W odpowiedzi obecni na wieczerzy dorośli wyjaśniają: „Byliśmy niewolnikami (...), ale wywiódł nas stamtąd Bóg”. Uczestnicy Wieczerzy Paschalnej utożsamiają się z wyprowadzonymi z Egiptu wyzwolencami Boga i spożywając posiłek leżąc na lewym boku, realnie doświadczają wolności. W tych okolicznościach Jezus ustanawia Eucharystię.

¹⁸ *Hagada*, s. 8.

¹⁹ *Tamże*, s. 10.

2.2. Wyraz „przymierze”

Największe zainteresowanie wzbudza wyraz „przymierze” ܡܘܨܘܢܐ pojawiający się w tłumaczeniu *Peszitty*:

- moja Krew (ܡܘܨܘܢܐ) Przymierza (ܡܘܨܘܢܐ) (pismem kwadratowym: ܡܘܨܘܢܐ) (Mt 26,28) oraz
- Ten kielich jest (ܡܘܨܘܢܐ) Nowym (ܡܘܨܘܢܐ) Przymierzem (ܡܘܨܘܢܐ) we Krwi mojej (ܡܘܨܘܢܐ) (1 Kor 11,25).

Jest to ewidentne zapożyczenie z greckiego διαθήκη, które w grece oznacza przymierze lub testament²⁰. Jennings wskazuje również inne wystąpienia tego wyrazu w *Peszicie*: Łk 1,72; Ga 3,15; Hbr 9,16 oraz w l. mn. Ga 4,24. Ten wyraz pojawia się również w syriackim tekście Afrahata (*AphDem* 2.28:11)²¹ i w *Peszicie* Starego Testamentu (Joz 3,3), gdzie chodzi o Arkę Przymierza.

Jastrow odnotowuje ܡܘܨܘܢܐ jako formę wyrazu ܡܘܨܘܢܐ, który oznacza sprawdzanie dokumentów rodzinnych i generalnie te dokumenty²². Z kolei Levy omawia ten wyraz w formie ܡܘܨܘܢܐ, która oznacza „rozporządzenie, dyspozycję, testament”²³, i wskazuje na związek tego słowa z hipoteką: ὑποθήκη, ܡܘܨܘܢܐ. Zamienne stosowanie *diateke/ipotheke* występuje w Targumie Neofiti²⁴ Rdz 24,10. W traktacie talmudycznym *Bawa Mecia* 19a i 19b pojawia się też l. mn. ܡܘܨܘܢܐ.

Jedynie wystąpienie pojęcia „Nowe Przymierze” w Starym Testamencie ma miejsce w Księdze Jeremiasza: „Oto nadchodzą dni — wyrocznia Pana — kiedy zawrę z domem Izraela i z domem judzkim nowe przymierze (:ܡܘܨܘܢܐ)” (Jr 31,31). Tekst aramejski *Peszitty* używa w tym miejscu wyrazu *diateke*.

Tymczasem w Targumie Jonatana wykorzystano inny aramejski odpowiednik pojęcia „przymierze”: ܡܘܨܘܢܐ. Wyraz ten funkcjonował również w języku syriackim, np. Afrahat (*AphDem* 11.210:7) używa tego wyrazu, mówiąc o „znaku przymierza na ciele” Mojżesza, ale też w znaczeniu „święte przyrzeczenie” (*AphDem* 14.251:2) oraz w wyrażeniu „synowie przymierza” (*AphDem* 22.439:18). *Peszitta* również zna ten wyraz i używa go w podobnym znaczeniu: „przyrzeczenie” (np.

²⁰ W. JENNINGS, *Lexicon to the Syriac New Testament (Peshitta)*, Oxford 1926, s. 55.

²¹ W. WRIGHT, *The Homilies of Aphrahates, the Persian Sage*, t. I: *The Syriac Text*, London – Edinburgh 1869.

²² M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, London 1903, s. 297–298.

²³ J. LEVY, *Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim und einen grossen Theil der rabbinischen Schriftums*, Leipzig 1866, s. 173–174.

²⁴ *The Comprehensive Aramaic Lexicon* <http://cal1.cn.huc.edu/showachapter.php?fullcoord=5400112410> (14.01.2016).

Dz 23,13: „ponad czterdziestu mężów złożyło tę przysięgę [مُعَلًّا]”, czyli włączyło się do spisku przeciwko Pawłowi), ale raczej nie w znaczeniu Przymierza z Bogiem.

Do dnia dzisiejszego wśród użytkowników języka syriackiego słowa مَعْلَأ używa się na określenie woli (dyspozycji), która ma trwać do końca życia danej osoby, natomiast مَعْلَأ to testament, który nabiera mocy dopiero po śmierci. Podobnie jak w przypadku Dz 23,13, osoba, która podjęła się czegoś w ramach مَعْلَأ, do końca życia nie może być z tych zobowiązań zwolniona. Takie rozróżnienie w znacznej mierze wyjaśnia, dlaczego Targum w wersecie Jr 31,31 używa właśnie مَعْلَأ (Nowe Przymierze ma zawrzeć Bóg, który przecież żyje i nigdy nie umrze, czyli to przymierze jest wieczne), a Peszitta w Jr 31,31 i w Łk 22,20 ma wyraz مَعْلَأ (Nowe Przymierze jest związanie z przelaniem krwi, czyli zacznie działać po śmierci Jezusa na krzyżu).

2.3. Wyraz „pamiętka”

Drugim niezmiernie ważnym wyrazem jest „pamiętka”, o której wzmianka występuje u Łukasza (22,19) i dwukrotnie u św. Pawła (1 Kor 11,24.25). Greckie ἀνάμνησις jest oddane w *Peszicie* jako حَفْهَ جَب. Wyrazy te odpowiadają hebrajskiemu זִכְרוֹן, którego znaczenie w kontekście obchodów Paschy jest bardzo doniosłe. Martin podkreśla, że tę „pamiętkę” należy rozumieć na tle tradycji Paschy²⁵.

W żydowskich obchodach świąt pojawia się rozróżnienie: *jom tow* oraz *jom hazikaron*. Oprócz sensu świętowania, *jom hazikaron* ma znaczenie na nowo przeżywania, wręcz urzeczywistnienia tego, co się kiedyś wydarzyło. Już w liturgii szabat po odczytaniu fragmentu z Księgi Rodzaju (2,1-3) i pobłogosławieniu kielicha z winem wypowiada się słowa: „i szabat swój święty ustanowił jako pamiętkę (זִכְרוֹן) dzieła stworzenia” oraz „upamiętniając wyjście z Egiptu”²⁶. Sposób, w jaki Żydzi obchodzą szabat, ukazuje ich rozumienie pojęcia *zikaron* jako urzeczywistnienia. W tym dniu Żyd rzeka się władzy nad światem materialnym i ponownie uświadamia sobie, że nie jest stwórcą, tylko „posiadaczem, zarządcą, przetwórcą”²⁷. W mentalności żydowskiej Bóg jest panem wszechświata, który dał ludziom władzę nad Ziemią. Człowiek powinien przekształcać oblicze Ziemi według własnych potrzeb i możliwości, jak napisano: „Niebo jest niebem Pana, synom zaś ludzkim dał ziemię” (Ps 115,16). Szabat natomiast jest dniem, w którym człowiek nie ma władzy nad rzeczami, jakby zwracając tę władzę Bogu. Wyrzekając się nawet takich czynności, jak zdmuchnięcie świec czy usunięcie świecznika ze stołu,

²⁵ R.P. MARITN, *Kult, liturgia*, w: G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN, D.G. REID (red.), *Słownik teologii św. Pawła*, Warszawa 2010.

²⁶ *Sefer habrachot*, Tel-Awiv 2006, s. 18–19.

²⁷ S.PH. DE VRIES MZN., *Obrzędy i symbole Żydów*, tłum. A. Borowski, Kraków 2001, s. 100.

Żyd wyrzeka się wszelkiej władzy nad Stworzeniem, ponieważ jedynym Władcą wszyściego jest Bóg.

Wyraz tym przekonaniom o ciągłej ponownie wykonywanej przez Boga pracy nad stwarzaniem świata dają obszernie fragmenty codziennej modlitwy żydów również w dzisiejszym judaizmie. Przed porannym odczytaniem *Szma Israel* pierwsze błogosławieństwo nosi nazwę „Ten, który stwarza światłość”. Zawarte w nim są m.in. słowa: „[Bóg] ciągle, codziennie odnawia stworzenie świata”, a komentarz stwierdza:

Dla żydowskiego widzenia świata nie do przyjęcia jest koncepcja „pierwotnego impulsu” (...), że Stwórca po stworzeniu świata i ustaleniu praw natury już nie wtrąca się do jego funkcjonowania. Odwrotnie, uważamy, że Bóg nieprzerwanie podtrzymuje istnienie wszechświata, i gdyby przestał to czynić, świat natychmiast obróciłby się wniwecz²⁸.

W dalszej części tejże modlitwy wysławia się Boga, który jako „jedyny czyni wielkie dzieła i stwarza coś nowego (...) i odnawia każdego dnia Dzieło Stworzenia”²⁹.

Sposób zachowywania szabatu, czyli sposób urzeczywistnienia tej prawdy, przez wieki stanowił przedmiot dyskusji rabinicznych, które doprowadziły do sformułowania 1521 zasad szabatowych³⁰. Żyd rzeczywiście żyje szabatem, a nie tylko „wspomina” o nim, co sugerowałoby pojęcie „pamiętka” w naszym kontekście kulturowym.

Dokładnie to samo dotyczy „pamiętki” wyjścia z Egiptu. Pascha jest rozumiana jako *jom hazikaron* i każdy Izraelita „w każdym wieku powinien się tak uważać, jak gdyby sam został wyswobodzony z niewoli egipskiej”³¹. W czasie wieczerzy paschalnej żydzi powtarzają: „Nie naszych ojców wyprowadził Bóg z Egiptu, tylko nas i nasze dzieci”³². Żyd zasiada do stołu paschalnego w butach i z laską, gotowy do wymarszu (Wj 12,11) — nie jest to tylko maskarada i zabawa, to jest urzeczywistnienie wydarzenia, które miało miejsce dawno temu, ale jest rzeczywiste dzisiaj tak samo, jak wtedy.

W ten sam sposób jest rozumiany aramejski (syriacki) wyraz *dochrona*, który oznacza „przypomnienie, urzeczywistnienie i przeżycie na nowo” czegoś, co już kiedyś się wydarzyło. Zatem sens Mszy jako uobecnienia ofiary krzyżowej (nie zaś tylko jako „pamiętki”)³³ jest głęboko zakorzeniony w aramejskiej i hebrajskiej warstwie językowej.

²⁸ *Sidur Sza'arej Tfila (Aszkenaz)*, Jeruzalem – Moskwa 1993, s. 66.

²⁹ *Tamże*, s. 68.

³⁰ V. BUKSBAZEN, *Ewangelia zawarta w świętach Izraela*, Warszawa 2005, s. 75.

³¹ *Hagada*, s. 33.

³² *Sefer habrachot*, s. 81.

³³ Por.: W. MALESA, *Ofiarowanie w modlitwach eucharystycznych*, „Liturgia Sacra” 19 (2013), nr 1, s. 21–38.

2.4. Wyraz „czyńcie”

I trzecim bardzo ważnym wyrazem jest dwukrotnie występujące u św. Pawła ποιείτε „czyńcie (حَبُّوْ)” (1 Kor 11,24-25). Wyraz ten w kontekście Paschy ma niesamowicie ważny wydźwięk liturgiczny, nawiązuje bowiem do pytania zadawanego przez dziecko w czasie wieczerzy paschalnej: הַעֲבוּדָה dośł.: „Co to za służba?”³⁴. W tym pytaniu *Hagada* zwraca też uwagę na to, czy pytające dziecko identyfikuje się z przebiegającą „służbą”, i łączy z tym zbawienie dziecka. Jest zatem wielce prawdopodobnym, że św. Paweł, który przecież jako dziecko zadawał to pytanie co roku, mógł w analogiczny sposób odbierać słowa Pana Jezusa: „Czyńcie to (حَبُّوْ) na moją pamiątkę (حֲזַקוּ)” przekazane potem w 1 Kor 11,24. Takie rozumienie znajduje poparcie w fakcie, że Łukasz, który przecież był towarzyszem św. Pawła, nie będąc żydem, nie powtarza tych słów dwukrotnie w opisie Wieczerzy Pańskiej; pojawiają się one tylko raz w Łk 22,19. Tymczasem sam Paweł w swojej relacji umieszcza te słowa i po błogosławieństwie chleba, i po błogosławieństwie kielicha.

3. Anafory przednicejskie i ich związek z judaizmem

Modlitwa eucharystyczna w liturgii wschodniej nosi nazwę „anafora”, co oznacza dosłownie „modlitwa ofiarowania”³⁵. Aż do połowy II w. nie posiadamy żadnych wzmianek odnośnie do sposobu sprawowania Eucharystii. Za pierwszy obszerny opis sprawowania Eucharystii uważa się działy 65–67 *Apologii I* św. Justyna Męczennika (ok. 100–165)³⁶ napisanej w połowie II stulecia. Sporządzony po grecku tekst zawiera hebrajski wyraz *amen* wraz z wyjaśnieniem jego znaczenia. Nie ma w nim, niestety, przekazanych formuł modlitewnych lub liturgicznych, poza przytoczeniem w skrócie słów Jezusa z Ostatniej Wieczerzy:

Apostołowie bowiem w napisanych przez siebie pamiętnikach zwanych Ewangeliami podali nam, że takie otrzymali przykazanie: Jezus wziął chleb, dzięki składał i mówił: „To czyńcie na moją pamiątkę. To jest ciało moje”. Podobnie wziął kielich, dzięki składał i mówił: „To jest krew moja”³⁷.

Paprocki podkreśla, że „podobną strukturę sprawowania Eucharystii, jak u św. Justyna, odnajdujemy we wszystkich obecnych liturgiach”³⁸.

³⁴ *Sefer habrachot*, s. 83.

³⁵ J. MIAZEK, *Msza święta pierwszych chrześcijan*, w: M. STAROWIEYSKI (oprac.), *Eucharystia pierwszych chrześcijan*, Kraków 1987, s. 31–51.

³⁶ Takie lata podaje *New Advent: Catholic Encyclopedia* <http://www.newadvent.org/cathen/08580c.htm> (14.01.2016).

³⁷ Tekst polski za: *Wieczerza Mistyczna*, s. 53.

³⁸ *Tamże*, s. 21.

O Eucharystii jako doskonałej ofierze ustanowionej przez Boga zamiast ofiar Starego Przymierza wspomina Justyn również w swoim *Dialogu z Żydem Tryfonem* (41,1; 117,1-3). W tym utworze jednak nie ma informacji o przebiegu nabożeństw.

Fragmety modlitw liturgicznych z tego okresu można znaleźć w dziele znanym jako *Didache* (gr. Διδαχή) lub *Nauka dwunastu apostołów*, które jest prawdopodobnie najstarszym pozabiblijnym źródłem dotyczącym liturgii wczesnochrześcijańskiej. Słowa modlitwy eucharystycznej zalecanej przez autorów *Didache* są ogólnie znane również dzisiaj:

A co do Eucharystii, takie odmawiajcie modły dziękczynne. Najpierw za kielich: „Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za święty winny szcep Dawida, sługi Twego, który nam poznać dałeś przez Jezusa, sługę Swego, Tobie chwała na wieki!” Poczem za łamany chleb: „Dziękujemy Ci, Ojcze nasz, za życie i za wiedzę, którą nam poznać dałeś przez Jezusa, sługę Swego, Tobie chwała na wieki!”³⁹.

Didache, napisane na przełomie I i II w. w Syrii zapewne w języku greckim, miało silny wpływ na cały Kościół i znajdowało powszechne uznanie⁴⁰. Ze względu na sugerowaną przez tekst możliwość osobistej wizyty Apostołów, dzieło jest datowane przez niektórych naukowców na lata 65–80⁴¹. Obecnie przyjmuje się, że zostało spisane w pierwszej połowie II w. w Syrii z wykorzystaniem źródeł z I stulecia⁴². Wpływy żydowskie są niewątpliwe; wysuwano nawet hipotezy, że pierwsze 6 rozdziałów *Didache* są pochodzenia żydowskiego⁴³. Pojawiają się w nim wyrazy hebrajskie i aramejskie, np.: *hosanna*, *amen* i *Maran atha*, zaczerpnięte prawdopodobnie z Nowego Testamentu, choć również prawdopodobnym jest, że te słowa były w powszechnym użyciu w środowisku Apostołów i potem chrześcijan syryjskich.

W dziele tym o Eucharystii jest mowa w dwóch krótkich rozdziałach IX–X. Z perspektywy badanego zagadnienia warto zwrócić uwagę na dwa szczegóły. Pierwszy to kolejność błogosławieństw (dziękczynienia): najpierw nad kielichem, a później nad chlebem. Jest to kolejność odwrotna niż wynikałoby to z przytoczonych wyżej tekstów Nowego Testamentu. Można to wytłumaczyć w taki sposób, że autorzy/redaktorzy *Didache*, będąc Apostołami (następcami Apostołów) pochodzenia żydowskiego, byli przyzwyczajeni do liturgii szabatu, gdzie najpierw wypowiedziany jest *kidusz* nad kielichem wina, a potem jest łamany i błogosławiony chleb⁴⁴.

Drugi natomiast to szczegół pośrednio wskazujący na rzeczywistą przemianę chleba eucharystycznego w „świętość”. W wersecie IX,5 jest nakaz, by nie podawać Eucharystii osobom nieochrzczonym, a uzasadnieniem są słowa Jezusa: „Nie

³⁹ Tekst polski za: *tamże*, s. 49.

⁴⁰ *The Apostolic Tradition of Hippolytus*, B.S. Easton (tłum.), Cambridge 1934, s. 9.

⁴¹ *New Advent: Catholic Encyclopedia* <http://www.newadvent.org/cathen/04779a.htm> (14.01.2016).

⁴² J.K. ELLIOT, *Extra-canonical early Christian literature*, w: J. BARTON, J. MUDDIMAN (red.), *The Oxford Bible Commentary*, New York 2001, s. 1308.

⁴³ *Didache czyli nauka Dwunastu Apostołów*, tłum. J. Jankowski, Warszawa 1923, s. 6.

⁴⁴ *Sefer habrachot*, s. 18–19.

dawajcie psom tego, co święte” (Mt 7,6). Do rzeczy świętych zaliczano w judaizmie ofiary składane w świątyni, zatem Eucharystię traktowano w *Didache* podobnie jak mięso złożone w ofierze — nie była już zwykłym chlebem ani „symbolem ofiary”, tylko samą ofiarą złożoną przez Chrystusa.

Jeden z najstarszych hymnów liturgicznych w języku aramejskim, *Lakhou Mara*, pochodzący z II w., zachował się w liturgii chaldejskiej⁴⁵. Do III, a być może nawet do II w. należy odnieść *Anaforę Apostołów Addaja i Mariego* zachowaną w Asyryjskim Kościele Wschodu i Kościele syro-malabarskim. Nie posiadają one słów ustanowienia i są wyłącznie dziękczynieniem, prawdopodobnie pod silnym wpływem liturgii żydowskiej⁴⁶. W pewnym sensie fizyczny (materialny) związek z chlebem Ostatniej Wieczerzy zastępuje w liturgii Kościoła Wschodu „święty zaczyn” pozwalający obchodzić się bez powtarzania słów ustanowienia⁴⁷. Apokryficzne dzieło *Dzieje Tomasza*, napisane przez gnostyków w pierwszej połowie III w. w języku syriackim, zawiera ciekawe opisy liturgii, choć trudno mieć pewność co do ich autentyczności (mogły być celowo zniekształcone przez gnostyków).

Tradycja Apostolska Hipolita Wielkiego ukazuje zasadnicze ramy, które celebrians wypełniał modlitwami — formuły modlitewne III w. są jeszcze płynne i splatają się, zależnie od nadanej im przez autorów formy⁴⁸. Ewidentnie zamiana słów „w górę serca” na „w górę umysłu” lub „umysłu” w kilku anaforach (np. w anaforze *Constitutiones Apostolorum* pochodzącej z IV w. z Syrii) ma związek z semickim rozumowaniem serca (לב) jako ośrodka myślenia. Takie rozumienie słowa „serce” przez Żydów można odnotować np. w Ewangelii Marka, gdzie przykazanie „miłowania Boga całym sercem” zostaje wyjaśnione jako „miłowanie umysłem” (Mk 12,30). Słownik syriacki podaje jedno ze znaczeń wyrazu ܐܘܪܘܚܐ: „rozum, pierś jako ośrodek rozumu i odczuć”⁴⁹.

W następnym okresie III w. została rozbudowana strona chrystologiczna i trynitarna, a pod wpływem greckiego rozumienia modlitwy jako prośby główny akcent przesunął się z dziękczynienia (żydowskie *berachot*) na element prośby (gr. εὐχή). Paprocki wyodrębnia podstawowe części anafory, które ustaliły się w okresie przednicejskim, choć w poszczególnych typach liturgicznych ich kolejność jest różna⁵⁰:

- dialog wstępny,
- modlitwa dziękczynna (prefacja) zwana też *ante-Sanctus*,
- śpiew *Sanctus*,

⁴⁵ *Wieczerza Mistyczna*, s. 19.

⁴⁶ *Tamże*, s. 20.

⁴⁷ Zob. M. POTOCZNY, *Malkā — asyryjski sakrament świętego zaczynu. Refleksje na marginesie dyskusji*, „Teologia i Człowiek” 33 (2016), nr 1, s. 149–165.

⁴⁸ *Wieczerza Mistyczna*, s. 22.

⁴⁹ J. PAYNE-SMITH (red.), *A Compendious Syriac Dictionary*, Winona Lake 1998, s. 233.

⁵⁰ *Wieczerza Mistyczna*, s. 23.

- modlitwa *post-Sanctus*,
- słowa ustanowienia,
- anamneza, czyli wspomnienie zbawczego dzieła Chrystusa,
- epikleza, czyli wezwanie Ducha Świętego,
- intercesja, czyli modlitwa wstawiennicza,
- doksologia końcowa, na którą lud odpowiada śpiewem „Amen”.

Wydaje się, że elementy te, a nawet w pewnym zakresie ich kolejność, mają głębokie powiązanie z liturgią judaizmu. Nawet w dzisiejszym modlitewniku żydowskim w modlitwie codziennej można wyodrębnić:

- błogosławieństwo (w sensie żydowskim — dziękczynienie) przed czytaniem Tory lub fragmentu „Słuchaj Izraelu”⁵¹,
- czytanie Tory,
- błogosławieństwo po odczytaniu Tory.

Rozpatrzmy przykład powiązania z judaizmem liturgicznego śpiewu *Sanctus*. Uświęcenie imienia Bożego stanowi niezmiernie ważny element liturgii żydowskiej i jest reprezentowane w modlitewniku hebrajskim znacznie bogaciej niż tylko w znanej modlitwie *Kadisz*. Np. w codziennej modlitwie porannej znajduje się wołanie: „Uświęć Imię Twoje nad tymi, którzy uświęcają Imię Twoje, i okaż je świętym w Twoim świecie”⁵². Formuła modlitewna kończy się błogosławieństwem: *Baruch hamekadesz szemo barabim* („Błogosławiony, który uświęca swoje Imię wobec wielu”). Nieco dalej⁵³ w modlitwach jest mowa o aniołach, którzy

błogosławią, wychwalają, wysławiają, uświęcają (hebr. *makdiszin*) i koronują imię Boga, króla wielkiego, potężnego i przerażającego, święty On. I wszyscy oni przyjmują na siebie ciężar królestwa niebios (...). I przekazują sobie nawzajem prawo uświęcać (hebr. *lehakdisz*) Stwórcę (...) i ogłaszają świętość (hebr. *k' dusza*) w bojaźni i mówią z drżeniem: Święty, święty, święty Pan, Bóg zastępów!⁵⁴

Można z tego tekstu modlitwy dowiedzieć się, że uświęcanie imienia Boga to prawo i przywilej przede wszystkim aniołów, którzy realizują to zadanie powtarzając słowa przytoczone przez proroka Izajasza. W sobotę ta część modlitwy jest rozbudowana i zawiera wezwanie *nakdisza*: „Będziemy uświęcać i uwielbiać Ciebie, jak serafini (...): Święty, święty, święty”⁵⁵, wyraźnie wskazujące, że Żyd uświęca imię Boga naśladując aniołów i powtarzając te same słowa. Warto zwrócić uwagę

⁵¹ Tora, czyli Prawo Mojżeszowe, jest odczytywane w synagogach według porządku rocznych czytań zawsze w poniedziałki i czwartki, a także szabaty i święta całego roku. Natomiast *Szma Israel* jest recytowane codziennie trzykrotnie, również w modlitwie prywatnej.

⁵² *Sidur szabchej geulim*, Jeruzalem 1995, s. 14.

⁵³ *Tamże*, s. 42.

⁵⁴ *Tamże*, s. 43; są to słowa zaczerpnięte z Iz 6,3. Powtarzają się w każdej anaforze przytoczonej w pracy *Wieczera Mistyczna*.

⁵⁵ *Sidur szabchej geulim*, s. 196.

na fakt, że w myśl tego tekstu również chrześcijańska liturgia powtarzając hymn „Święty, święty, święty...” czyni dokładnie to samo — uświęca imię Boga⁵⁶.

Jeśli natomiast chodzi o modlitwy–prośby obecne w anaforach, to codzienna modlitwa żydowska również zawiera standardowe wezwania wstawiennicze. Jednak z liturgii szabat i świąt usunięte są elementy prośby skierowanej na zaspokojenie potrzeb osobistych, które — w rozumieniu żydowskim — mają charakter „interesów” załatwianych z Panem Bogiem⁵⁷. Talmud Jerozolimski w traktacie *Szabat* 15,3 mówi, że „nie wypada prosić w święto o załatwienie spraw powszednich”. W wyniku tego zamiast 18 błogosławieństw (hebr. *tfila szmone esre*) recytuje się ich 7 (hebr. *tfilat szewa*). M.in. w szabat nie prosi się Boga „o rozum, zrozumienie i wiedzę”, o wybawienie, uzdrowienie, wyżywienie, ustanowienie sprawiedliwości, ustanowienie królestwa Boga nad Izraelem, a nawet o wysłuchanie modlitw. Zatem nawet po oficjalnym oderwaniu się chrześcijaństwa od judaizmu pozostały znaczne wzajemne wpływy liturgiczne.

Po Soborze Nicejskim (325 r.) zaczęto precyzyjnie organizować oficjum i mszę, pojawiły się ustalone teksty modlitw oraz nastąpiła unifikacja formularzy w różnych ośrodkach administracyjnych i liturgicznych, jak: Jerozolima, Antiochia, Aleksandria i Rzym, a później Konstantynopol⁵⁸. O liturgii eremitów zachowały się tylko ogólne informacje: po wspólnym posiłku (*agape*) śpiewano psalmy i hymny, przerywając śpiew czytaniem fragmentów z Nowego i Starego Testamentów, po czym była Eucharystia (*prosfora*), przy czym w celu przyjęcia Komunii mnisi podchodzili do ołtarza⁵⁹.

4. Liturgia w syriackim Kościele zachodnim

„Żaden inny Kościół nie posiada tak wielkiej liczby anafor (modlitw eucharystycznych) jak syryjski”⁶⁰. Na początku XXI w. w praktycznym użyciu można spotkać 4 anafory w Kościele rzymskokatolickim, 2 w koptyjskim, 3 w Asyryjskim Kościele Wschodu i ponad 70 w Antiocheńskim Syriacko-Prawosławnym Kościele. Podstawą wszystkich anafor jest tutaj liturgia św. Jakuba, brata Pańskiego, która niezwykle poważnie traktuje realną przemianę chleba i wina w Ciało i Krew Chry-

⁵⁶ Więcej szczegółów dotyczących uświęcania imienia Bożego w dzisiejszej liturgii żydowskiej można znaleźć w: M. RUCKI, *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza*, Wrocław 2014, s. 61–65.

⁵⁷ *Sidur Sza'arej Tfila*, s. 553, podaje, że właśnie znamiona „interesu” w tych prośbach spowodowały usunięcie ich z liturgii szabasowej.

⁵⁸ *Wieczera Mistyczna*, s. 23.

⁵⁹ A. GUILLAUMONT, *An den Wurzeln des christlichen Mönchtums*, Beuron 2007, s. 21.

⁶⁰ MOR IGNATIUS APHREM I BARSAUM, *Geschichte der syrischen Wissenschaft und Literatur*, Wiesbaden 2012, s. 45.

tusa: „Jak straszliwa jest ta godzina, jaki to moment pełen trwogi, moi najdrożsi, gdy Duch Święty przychodzi z wysokości niebieskich, zstępuje i wnika w tę złożoną tutaj Eucharystię i ją uświęca”⁶¹.

Realna przemiana następuje w konkretnym momencie, kiedy Duch Święty „udoskonala” (مَحْمَلًا) składane na ołtarzu dary. Od tej chwili nikt nie nazywa ich chlebem i winem, ponieważ jest to prawdziwe Ciało i prawdziwa Krew naszego Pana Jezusa Chrystusa.

4.1. Przestrzeń liturgiczna

Wnętrze kościoła stanowi przestrzeń do sprawowania liturgii, dlatego każdy element ma znaczenie symboliczne. Pomieszczenie jest podzielone na trzy obszary: miejsce dla wiernych, miejsce dla chóru (po obu stronach) oraz miejsce, gdzie znajduje się ołtarz. Ołtarz symbolizuje niebo, reszta przestrzeni symbolizuje świat, zaś między niebem a światem jest ikonostas reprezentujący Kościół chwalebny. Do neba nikt nie może wejść, dlatego w przestrzeni ołtarza może przebywać tylko kapłan (كاهنًا) sprawujący liturgię oraz ministranci. Wchodząc za zasłonę, kapłan zmienia obuwie, co przypomina mu o obietnicy dotyczącej deptania po wężach i skorpionach (Łk 10,19). W Kościele Antiocheńskim w Indiach zdejmowanie butów rozumie się jako nawiązanie do Mojżesza, który musiał zdjąć sandały stojąc przed krzakiem gorejącym (Wj 3,5).

Bóg jest suwerenny i autonomiczny, dlatego ikonostas oddziela niebo od ziemi. Jednak w czasie modlitwy zasłona jest odsuwana, ponieważ Bóg jest osiągalny przez modlitwę. Po zakończeniu modłów ołtarz znowu jest zasłaniany, co symbolizuje ukrycie Boga. W czasie świąt i w niedziele zasłona jest otwarta, co ukazuje, że Bóg jest dostępny dla człowieka.

Ikony w Kościołach Wschodu zawsze przedstawiają świętych z poważnym i surowym wyrazem twarzy; nigdy nie zobaczymy ich uśmiechniętych. Powaga zwraca uwagę wiernych na fakt, że moje życie zależy od mojego zbawienia, a zbawienie zależy od tego, czy idę za słowem Jezusa.

Patrząc z perspektywy ołtarza, po prawej stronie kościoła są mężczyźni, a po lewej kobiety. Udział w liturgii przypomina o uczcie eschatologicznej, o weselu Baranka, dlatego panna młoda jest po prawicy pana młodego, jak królowa po prawicy króla.

Chór w Kościołach Antiocheńskich jest umieszczony przed ikonostasem — jeden pulpit po prawej, drugi po lewej stronie. Symbolizują one filary (lub ramiona), na których spoczywa świat: po prawej Apostołowie, po lewej prorocy. Pośrodku znajduje się jeszcze jeden pulpit — z wyłożoną księgą Ewangelii. Wchodząc do kościoła, wierni klękają i całują Ewangelię. Ten pulpit symbolizuje trzeci filar —

⁶¹ Cyt. za: *Wieczera Mistyczna*, s. 158–167.

świętych Ojców Kościoła. Do nauczania Ojców nawiązuje się w czasie świąt, a także w modlitwach codziennych. O znaczeniu utworów Ojców Kościoła świadczy choćby liczba ułożonych przez nich modlitw, wciąż recytowanych w Kościołach Antiocheńskich (tab. 2).

Tabela 2. Teksty Ojców Kościoła recytowane w czasie modlitw codziennych⁶²

Jakub z Sarug († 521)	44 modlitwy
Efrem Syryjski († 373)	26 modlitw
Balaj († 450)	18 modlitw
Szymon Garnarcz (Kukojo) († 514)	15 modlitw
Seweriusz Antiocheński († 538) ⁶³	6 modlitw
Rabbula († 435)	1 modlitwa

Podłoga w kościele jest wykonana w taki sposób, że ołtarz znajduje się najwyżej, a idąc do niego wchodzi się coraz wyżej. Takie usytuowanie symbolizuje górę Synaj — miejsce spotkania Mojżesza z Bogiem. Kapłan jakby rozmawia z Bogiem w imieniu ludu, który nie może wejść na górę. Bierze wszystkie modlitwy wierznych i zanosí je przed oblicze Pana, a potem wraca do ludu. Intencje mszalne są nie tylko odczytywane w czasie liturgii, ale modlitwę kapłan rozpoczyna już wieczorem, wymieniając intencje po kilka razy, zanim zacznie niedzielne nabożeństwo. Podkreślając znaczenie wstawiennictwa kapłana — liturgia nie przewiduje, by wierni czynili znak krzyża w czasie modlitwy — czyni to za nich kapłan przed ołtarzem.

Podobnie jak w przypadku żydowskiej liturgii paschalnej, symbolika ta nie jest rozumiana jako „upamiętnienie” lub „nawiązywanie”, tylko jako urzeczywistnienie i zmaterializowanie doświadczanej rzeczywistości duchowej.

4.2. Księgi liturgiczne

- Księgi liturgiczne zachodniego Kościoła syriackiego można podzielić na 15 grup⁶⁴:
- prosty modlitewnik do użytku codziennego w dni powszednie (*Szhimo*),
 - lekcjonarz zawierający czytania liturgiczne z Pisma Świętego,
 - anafory (teksty liturgiczne — zob. tab. 3),
 - *Panqyotho* (liturgia godzin) na wszystkie niedziele roku,
 - *Panqyotho* na wszystkie święta Pańskie i wspomnienia świętych,

⁶² Na podstawie: *Shhimo: Das Chorgebet*.

⁶³ Jest to data przyjmowana przez Kościół Antiocheński; zob.: http://syrorthodoxchurch.com/english-Dateien/st_severius.html (10.06.2016).

⁶⁴ Na podstawie: MOR IGNATIUS APHREM I BARSAUM, *Geschichte*, s. 38.

- *Panqyotho* na 40 dni Wielkiego Postu i Wielki Tydzień⁶⁵,
- *Husoye* (modlitwa o przebaczenie) na niedziele i wspomnienia świętych w czasie Wielkiego Postu i Wielkiego Tygodnia⁶⁶,
- porządek chrztu, ślubu, namaszczenia chorych oraz nabożeństw pokutnych,
- porządek udzielania święceń kapłańskich,
- *M'ade 'dono* (księga uroczystości świątecznych),
- nabożeństwo pogrzebowe,
- modlitewnik dla kapłanów i mnichów,
- księga melodii kościelnych,
- *Księga żyjących*⁶⁷,
- kalendarze świąt kościelnych.

Bogactwo tradycji liturgicznych wciąż żywych w syriackim Kościele zachodnim wymaga przynajmniej wymienienia z nazwy wszystkich anafor. Pomimo tego, że naukowcy mogą krytycznie podchodzić do kwestii tego, czy anafory przypisywane Apostołom autentycznie od nich pochodzą, uwagi godne jest przywiązanie do tradycji apostoelskiej w tym zakresie: 12 najstarszych anafor jest przypisanych autorom z I w. (pocz. II w.). Oczywiście, w ciągu wieków ulegały one pewnym zmianom. Mor Ignatius Afrem I Barsaum podaje, że najważniejsza anafora św. Jakuba brata Pańskiego była korygowana przez św. Jakuba z Edessy († 708) oraz skracana przez Bar Hebreusa w 1282 r., ale w znacznej części jest pochodzenia apostoelskiego⁶⁸. Anafory zostały zestawione w tabeli 3.

Tabela 3. Anafory używane w syriackim Kościele zachodnim⁶⁹

Lp.	Anafora	Uwagi
1.	Większa (dłuższa) św. Jakuba Apostoła, brata Pańskiego († 61)	Anafora jerozolimiska
2.	Mniejsza (krótsza) św. Jakuba Apostoła	

⁶⁵ Wielki Tydzień jest liczony osobno, a w połączeniu z nim Wielki Post trwa 50 dni; zob. np.: *Kalender der Antiochenisch Syrisch-Orthodoxen Kirche*, Leinatal 2016.

⁶⁶ Nie wszystkie *Husoye* napisane w przeszłości weszły do liturgii; np. ks. Szemun z Amidy († 1450) napisał 17 takich utworów, ale żaden z nich nie został włączony do nabożeństw; MOR IGNATIUS APHREM I BARSAUM, *Geschichte*, s. 398.

⁶⁷ Jest to księga zawierająca krótki traktat o zbawczym dziele Jezusa Chrystusa oraz długą listę proroków, apostołów, uczniów, doktorów Kościoła, ascetów, eremitów, świętych i męczenników. Od XI w. zaniedbano czytania tej księgi w ramach liturgii, ale obecnie do niej się powraca.

⁶⁸ MOR IGNATIUS APHREM I BARSAUM, *Geschichte*, s. 45.

⁶⁹ Na podstawie: *tamże*, s. 45–47.

⁷⁰ Dzieło Łukasza zaczyna się słowami: „Postanowiłem więc i ja zbadać dokładnie wszystko od pierwszych chwil i opisać ci po kolei, dostojny Teofilu” (Łk 1,3; por. Dz 1,1).

⁷¹ Klemens Rzymski, wg Tradycji przekazanej przez Tertuliana, został ordynowany na biskupa Rzymu przez św. Piotra. W swoim liście do Koryntian opisuje przebieg liturgii, choć nie cytuje modlitw dosłownie (*Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/04012c.htm> [9.02.2016]).

⁷² Prawdopodobnie chodzi nie o Rzym, tylko o Ahrun, jak podaje jeden z manuskryptów.

3.	Św. Marka Ewangelisty († 62)	
4.	Większa (dłuższa) św. Piotra Apostoła († 67)	
5.	Mniejsza (krótsza) św. Piotra Apostoła	
6.	Anafora Teofila ⁷⁰ , do którego pisał Łukasz Ewangelista	
7.	Większa (dłuższa) św. Jana Apostoła († 90)	
8.	Mniejsza (krótsza) św. Jana Apostoła	
9.	Św. Dionizego Areopagity († 96)	Tłum. z greckiego
10.	Św. Klemensa Rzymskiego ⁷¹ († 102)	
11.	Druga anafora Klemensa Rzymskiego	
12.	Św. Ignacego Antiocheńskiego († 107)	Tłum. z greckiego
13.	Xystosa († 251), papieża Rzymu ⁷²	
14.	Eustatiego z Antiochii († 338)	Tłum. z greckiego
15.	Druga anafora Eustatiego z Antiochii	Tłum. z greckiego
16.	Juliusza Rzymskiego († 356)	
17.	Św. Atanazego († 373)	Tłum. z greckiego
18.	Bazylego z Cezarei († 379)	Tłum. z greckiego
19.	Cyryla z Jerozolimy († 386)	Tłum. z greckiego
20.	Grzegorza Teologa († 390) [z Nazjanzu]	Tłum. z greckiego
21.	Św. Jana Chryzostoma († 407)	Tłum. z greckiego
22.	Celestynusa († 440)	
23.	Cyryla z Aleksandrii († 444)	Tłum. z greckiego
24.	Proklosa z Konstantynopola († 444)	Tłum. z greckiego
25.	Dioskorosa z Aleksandrii († 457)	Tłum. z greckiego
26.	Tymoteusza II z Aleksandrii († 470)	Tłum. z greckiego
27.	Św. Jakuba z Sarug († 521)	
28.	Druga anafora św. Jakuba z Sarug	
29.	Filoksenosa z Mabug († 523)	
30.	Druga anafora Filoksenosa z Mabug	
31.	Seweriusza z Antiochii († 538)	Tłum. z greckiego
32.	Seweriusza z Antiochii „Poświęcenie kielicha mszalnego”	
33.	Szymona z Beth Arsizam († 540)	
34.	Św. Jakuba Baradeusza († 578)	
35.	Piotra Antiocheńskiego z Kallinikos ⁷³ († 591)	

36.	Tomasza z Harkel († 616)	Tłumacz anafor greckich, akrostych alfabetyczny
37.	Seweriusza († 636), biskupa Samosaty	
38.	Jana III († 648), który opracował <i>Sedre</i>	
39.	Maruty z Tagritu († 649)	
40.	Jana († 650), metropolity Bosry	
41.	Mafriana ⁷⁴ Abrahama as-Sajjada († 685)	
42.	Jakuba z Edessy († 708)	
43.	Jana († 752), metropolity z klasztoru św. Mateusza	
44.	Patriarchy Kyriakosa († 817)	
45.	Bazylego Eleazara bar Sobtho z Bagdadu († 828)	
46.	Jana z Dary († 860)	
47.	Św. Izaaka († X w.)	
48.	Mojżesza bar Kefas († 903)	
49.	Druga anafora Mojżesza bar Kefasa	
50.	Mateusza (X w.), biskupa Hasasy	
51.	Patriarchy Jana bar Szuszan († 1072)	
52.	Druga anafora Jana bar Szuszan	
53.	Mafriana Ignacego († 1164), katolikosa Wschodu	
54.	Większa anafora Jakuba bar Salibi († 1171)	
55.	Średnia anafora Jakuba bar Salibi	
56.	Mniejsza anafora Jakuba bar Salibi	
57.	Anafora Bar Wahbuna († 1193) ułożona z anafor Ojców	
58.	Św. Michała Wielkiego († 1199)	akrostych alfabetyczny
59.	Grzegorza († 1214), mafriana Wschodu	
60.	Michaela Jeszu († 1214) zwanego Uchodźcą	
61.	Patriarchy Jana († 1220) zwanego Obcym	
62.	Jana Jakuba Tszako († 1231), metropolity Mardinu i Habury	
63.	Grzegorza z Bartelli († 1250), metropolity klasztoru Mor Mattai i Azerbejdżanu	
64.	Patriarchy Jana bar Ma'dani († 1264)	
65.	Grzegorza bar Hebreusa († 1286), mafriana Wschodu	
66.	Dioskorosa Gabriela († 1300)	
67.	Patriarchy Ignacego bar Wuhaib († 1333)	
68.	Cyryla Szymona († 1333), biskupa Hah	

69.	Metropolity Jana Butohojo (XIV w.)	
70.	Józefa bar Garib († 1412), metropolity Amidy	
71.	Patriarchy Abrahama bar Garib († 1412)	
72.	Patriarchy Behnama z Hedel († 1454)	
73.	Qaumeo († 1454), patriarchy Tur Abdinu	
74.	Jana Jerzego († 1495), metropolity klasztoru Qartmin	
75.	Druga anafora Jana Jerzego, metropolity klasztoru Qartmin	
76.	Masuda z Zaz († 1512), patriarchy Tur Abdinu	
77.	Zagubiona anafora Masuda z Zaz	
78.	Druga zagubiona anafora Masuda z Zaz	
79.	Bazylego I Abd al-Ghaniego z Mansurii († 1575), mafriana Wschodu	

Z powyższego zestawienia można poczynić ciekawą obserwację: prawie wszystkie anafory od czasów apostołskich do końca V w. były tłumaczone z języka greckiego. Późniejsze źródła informują też o istnieniu innych utraconych anafor: Seweriusza Szekokta, biskupa Kenneszrin (od 665 r.), Seweriusza Jakuba († 1241), metropolity klasztoru Mor Mattai i Azerbejdżanu, oraz Bar Kainojo, który prawdopodobnie jest tożsamy z Jakubem z Hatakh († 1360). Na początku XVIII w. przetłumaczono na łacinę 37 anafor Kościoła syriackiego, przede wszystkim anaforę św. Jakuba, brata Pańskiego. Z kolei ze względu na coraz mniejszą znajomość języka syriackiego wśród wiernych, już od XVII w. opracowywano anafory w języku arabskim wraz z „garszuni” — transkrypcją tekstu syriackiego literami arabskimi. O pierwszym tłumaczeniu syriackich anafor na arabski wspominają dokumenty z 912 r.⁷⁵

5. Rozważania św. Efrema o niekwaszonym chlebie

Urzeczywistnienie eucharystyczne ofiary Jezusa rozumiane przez aramejskojęzyczny (syriacki) Kościół dobrze ilustruje nauczanie św. Efrema Syryjskiego. W swoim poemacie *O niekwaszonym chlebie* św. Efrema mówi o tym, że naród wy-

⁷³ Dziś Raqqa w Syrii, miasto zajęte od 2014 r. przez ISIS; zob. np.: *Raqqa: The Islamic State capital*, <http://www.reuters.com/news/picture/raqqa-the-islamic-state-capital?articleId=USRTR47PBT> (9.02.2016).

⁷⁴ *Mafiriono* (مافريون) dosł. „dający owoce” — godność występująca tylko w Syryjskim Kościele Ortodoksyjnym, odpowiednik kardynała w Kościele rzymskim. Jego jurysdykcji podlega obszar zwany *mafrianatem*.

⁷⁵ Anafora została napisana w połowie IX w. przez Ishoka, biskupa Nisibis, którego data śmierci jest nieznaną; MOR IGNATIUS APHREM I BARSAAUM, *Geschichte*, s. 308.

brany, zabijając Jezusa, złożył nieświadomie w ofierze „prawdziwego baranka”. Od samego początku poeta używa typologicznego porównania symboliki żydowskiej Paschy (wyjścia narodu izraelskiego z Egiptu) do Wielkanocy (wyzwolenia chrześcijan z błędu i piekła). Retoryka i egzegeza typologiczna św. Efrema ma, jak się zdaje, służyć wykazaniu, że symbolika Paschy znalazła swoją realizację w Wielkanocy, i tylko obchody Zmartwychwstania mają cel i sens zbawczy. Sposób prezentowania żydowskich zwyczajów paschalnych sugeruje dobrą ich znajomość w społeczności, w której funkcjonował św. Efrema, i nawet swoistą „konkurencję” chrześcijańskiego i żydowskiego sposobów świętowania Wielkanocy⁷⁶.

Z perspektywy badanego zagadnienia Eucharystii w kontekście żydowskiej Paschy, należy zwrócić uwagę na kilka szczegółów w poemacie św. Efrema *O niekwaszonym chlebie*:

1) Eucharystia jest rzeczywistością, a nie symbolem. „Prawdziwy Baranek wstał i połamał (لَمَسَ) swoje Ciało” (*Hymn 19*, werset 1). Motyw łamania przez Chrystusa własnego Ciała (kiedy przecież łamał On chleb) pojawia się również w anaforach⁷⁷. Dalej św. Efrema podkreśla: „Jadł niekwaszony chleb (قَلْبًا), i w niekwaszonym chlebie Jego Ciało (فِيهِ) stało się dla nas prawdziwym (الْحَقِيقَةُ) niekwaszonym chlebem. Symbol został zrealizowany (wypełniony), który obowiązywał od dni Mojżesza do tego momentu” (19,3-4).

Efrema zachęca: „Porównajmy osiągnięcia baranka symbolicznego i prawdziwego. Zobaczmy, że [baranek] symboliczny jest tylko cieniem, zaś prawdziwy jest wypełnieniem” (3,3-4). Jest to o tyle znamienne, że baranek paschalny zabity w Egipcie był realnym barankiem, który realnie uchronił od śmierci konkretne osoby (pierworodnych Izraela, Wj 12,3-13). Syryjski święty, być może nieświadomie, stosuje znany rabiniczny zabieg retoryczny nazywany *kal wachomer*, wskazując, że skoro realny baranek był tylko symbolem, to ileż bardziej realnym jest osiągnięcie prawdziwego Baranka, Jezusa Chrystusa. Realne zwycięstwo dotyczy zarówno rzeczy widzialnych, jak i niewidzialnych:

Tak samo, jak w sposób widzialny pokonał śmierć,
pokonał On szatana w sposób niewidzialny.
Wielu [bowiem] widziało otwarte groby [Mt 27,52],
ale nikt nie widział pokonanego szatana⁷⁸.

Dla św. Efrema rzeczywistość Eucharystii jest o wiele bardziej realna niż rzeczywistość Paschy, jakiej doświadczył naród żydowski w czasie wyjścia z Egiptu.

⁷⁶ *Ephrem the Syrian's Hymns on the Unleavened Bread*, tłum. J.E. Walters, Piscataway 2012, s. 5.

⁷⁷ Np. w anaforze św. Jakuba, brata Pańskiego są słowa: „To jest Ciało moje, które za was i za wielu jest łamane i wydawane na odpuszczenie grzechów”. Podobne sformułowania można znaleźć w anaforach Bazylego Wielkiego, Dwunastu Apostołów, Nestoriusza, Teodora z Mopsuestii i in.

⁷⁸ *Ephrem the Syrian's Hymns*, s. 28.

Pisze on: „Ten symboliczny baranek został zastąpiony przez spełnienie, które przyszło i zrealizowało symbole. (...) Czy jakikolwiek baranek będzie mógł obalić Baranka Bożego, który obalił symbole?” (5,19-21). W czasie Ostatniej Wieczerzy Apostołowie byli świadkami tej realizacji: „Apostołowie stanęli pomiędzy symbolem a realnością (الله حقه) i widzieli, jak symbol odchodzi ustępując miejsce realności” (6,2). Tą realnością jest żywy chleb, jaki daje nam Kościół (6,6).

2) W czasach św. Efrema jednoczesne uczestnictwo w obrzędach Paschy żydowskiej i w liturgii chrześcijańskiej było na porządku dziennym. Świadczy o tym choćby werset poematu *O niekwaszonym chlebie* (19,22): „Moi bracia, nie jedźmy razem z życiodajnym chlebem niekwaszonego chleba ludu [żydowskiego] zawierającego jad śmierci”. Skoro poeta w swojej gorliwości używa tak mocnych słów, zjawisko, które zwalczał, musiało być powszechne.

Trudno powiedzieć, czy Żydzi chętnie dopuszczali chrześcijan nieżydowskiego pochodzenia do udziału w paschalnym *Sederze*. Z punktu widzenia Tory byłoby to raczej niemożliwe, Prawo Mojżeszowe bowiem jasno nakazuje:

Jeśliby cudzoziemiec przebywający u ciebie chciał obchodzić Paschę ku czci Pana, to musisz obrzezać wpierw wszystkich potomków jego domu, i wtedy dopiero dopuścić go możesz do obchodzenia Paschy” (Wj 12,48).

Talmudyczny traktat *Pesachim* (3b) wspomina o poganinie, który uczestniczył w obchodach Paschy w Jerozolimie, ukrywając swoją tożsamość. Kiedy wyszło na jaw, że nie jest Żydem, został stracony. To świadectwo Talmudu Babilońskiego ma o tyle większą wagę, że był on spisywany i redagowany w czasie i miejscu bardzo bliskim działalności św. Efrema.

Natomiast wydaje się bardzo prawdopodobnym, że wyznawcy Chrystusa pochodzenia żydowskiego nie zrywali więzi ze swoją wspólnotą narodową i uczestniczyli w jej życiu, gdyż nie uważali siebie za odstępców od judaizmu. Pogląd ten zdaje się potwierdzać utwór Epifaniasza (ur. 315) *Panarion*, gdzie autor ten, urodzony w Judei i posługujący się w życiu codziennym językiem syriackim, opisuje żydowskich wyznawców Jezusa Chrystusa. Jedni z nich są „ukrytymi” wiernymi (tak ich odbiera Epifaniasz), prowadzącymi typowo żydowski styl życia, zachowującymi wszystkie żydowskie przykazania i przechowujący wśród świętych pism hebrajskie tłumaczenia ksiąg Nowego Testamentu. Drudzy są znaczącymi członkami Kościoła poganochrześcijańskiego, jak np. niejaki Józef ze Scytopolis, który budował kościoły w miastach dotychczas zamieszkałych przez samych tylko Żydów⁷⁹. Skarsaune uważa, że ci pierwsi, czyli wyznawcy Jezusa, zachowujący wszystkie przykazania i zwyczaje żydowskie, byli o wiele liczniejsi niż ci drudzy.

⁷⁹ O. SKARSAUNE, *Evidence for Jewish Believers in Greek and Latin Patristic Literature*, w: O. SKARSAUNE, R. HVALVIK (red.), *Jewish Believers in Jesus*, s. 217–238.

Efrem nazywa adresatów swoich wypowiedzi braćmi i w trosce o ich zbawienie pragnie, by zerwali z religią i praktykami praojców. Zachęca ich, by „uciekli i usunęli się” (19,28) spośród Żydów. Problem dotyczy nie tylko Paschy, ale wszystkich świąt żydowskich i szabatów:

Bo krew [Chrystusa], o której wołali,
 że będzie na nich i ich dzieciach [Mt 27,25],
 jest wymieszana z ich świątecznymi potrawami
 i szabatami.
 I ktokolwiek bierze udział w ich świętach
 staje się winnym krwi [Chrystusa]⁸⁰.

Dla św. Efrema sprawa jest bardzo poważna i wykracza poza symbolikę czy obrzędowość. Przywołuje on nawet obraz Judasza, który przecież przyjął Komunię z rąk Jezusa, lecz ponieważ uczynił to w sposób niegodny, wstąpił w niego szatan (J 13,26-27). Efrem mówi o tym w następujący sposób: „[Jezus] usunął lekarstwo życia z niekwaszonego chleba i podał Judaszowi jako jad śmierci” (18,16).

Niewykluczone zatem, że św. Efrem zwraca się również do chrześcijan pochodzenia nieżydowskiego, którzy mogli uczestniczyć w obchodach innych żydowskich świąt, szabatów, a nawet w uroczystościach innych niż *Seder* w okresie oktawy Paschy (święta Przaśników).

Bracia moi, nie przyjmujcie chleba niekwaszonego
 z rąk ludu, którego ręce są zbroczone krwią.
 (...)
 Jakże nieczysty jest ten chleb niekwaszony,
 upieczony rękami, które zabiły Syna⁸¹.

3) Sam św. Efrem wykazuje się dobrą znajomością judaizmu. Wydaje się, że wśród dzisiejszych chrześcijan, a nawet teologów, mało kto wie, że obchody żydowskiej Paschy mogą mieć miejsce wyłącznie w Jerozolimie, a baranki paschalne mogą być zabijane jedynie na terenie Świątyni. Efrem wykorzystuje swoją wiedzę w polemice wołając:

Święto [Paschy] nakazano obchodzić na Syjonie,
 a oni [Żydzi] obchodzą je wszędzie, mając [przykazanie] za nic.
 Mojżesz nie pozwolił ludowi
 obchodzić [Paschę] tam, gdzie się znajdują [poza Jerozolimą].
 Mojżesz powiązał Święto z ofiarą,
 a ofiarę powiązał z Miejscem Najświętszym (...).
 Ofiary nie wolno składać byle gdzie,
 ponieważ [Mojżesz] powiązał ją ze świętym ołtarzem.
 Święto [Paschy] nie może się odbywać bez ofiary,
 a ofiary nie można złożyć bez Świątyni.
 (...)

⁸⁰ *Ephrem the Syrian's Hymns*, s. 88.

⁸¹ *Tamże*, s. 86.

Jakże mogą oni dzisiaj przebywając wśród narodów
obchodzić [Paschę] tam, gdzie im się chce?⁸²

Podobna dyskusja jest zanotowana w Talmudzie (*Pesachim* 53a-b). Niejaki Tadeusz, rabin Rzymu, wprowadził zwyczaj pieczenia koźlęcia na Paschę według przepisu zarezerwowanego tylko dla ofiar składanych w Świątyni. Rabini jerozolimscy wysłali do niego list oskarżający go o grzech spożywania świętego mięsa poza Świątynią. Jednak z powodu autorytetu owego Tadeusza ostatecznie uznano, że „tam, gdzie jest zwyczaj spożywania pieczonego mięsa w noc paschalną, jest to dozwolone, ale tam, gdzie nie ma takiego zwyczaju, jest to zabronione”. Z kolei rabin Aha ben Jaakow uważał, że nawet spożywanie chleba niekwaszonego w czasie, kiedy Świątynia jest zburzona, jest jedynie nakazem rabinicznym, a nie biblijnym (*Pesachim* 116b). Przytoczony fragment poematu św. Efrema mógłby z powodzeniem zostać włączony do tej dyskusji talmudycznej i nie wyróżniałby się zbytnio wśród opinii rabinów.

Te spostrzeżenia potwierdzają postawioną tezę o głębokim wewnętrznym związku judaizmu i chrześcijaństwa, szczególnie w aramejskojęzycznych środowiskach pierwszych wieków. I choć wydźwięk niektórych wypowiedzi św. Efrema wydaje się nam dzisiaj (po doświadczeniach Holokaustu) wybitnie antysemickim, to jednak dostarcza wielu cennych wskazówek, które mogą pomóc w odbudowaniu jedności i braterstwa. W końcu ten sam Efrema w tym samym poemacie stwierdza, że Jezus „poprzez swoją miłość dał życie tym, którzy Go zabili” (1,7).

6. Podsumowanie

Umieszczając ustanowienie sakramentu Eucharystii w realiach religijnych, kulturowych i językowych judaizmu, można zauważyć wiele szczegółów wskazujących na rzeczywiste (nie symboliczne) przemienienie chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa. Odpowiedniki aramejskie (syriackie) hebrajskich pojęć odnoszących się do świętowania Paschy zachowały swoje znaczenie w środowisku Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego Patriarchatu Antiocheńskiego i są rozumiane jako realne uobecnienie Chrystusa w każdej sprawowanej Eucharystii. Najstarsze anafory, których źródła sięgają czasów apostołskich, potwierdzają takie właśnie rozumienie zgodne z dokumentami przednicejskimi wzmiankującymi przebieg liturgii.

Dzieło św. Efrema Syryjskiego *O niekwaszonym chlebie* z jednej strony potwierdza głęboki związek liturgii eucharystycznej z żydowskimi obchodami Paschy, ale z drugiej wykazuje, że Eucharystia jest bardziej realną rzeczywistością niż realna

⁸² Tamże, s. 94.

krw zarzniętych w Egipcie baranków. Owa krew, choć uratowała życie pierworodnym Izraela, była jedynie symbolem tego, co urzeczywistnia (uobecnia) Eucharystia.

Powyższa analiza potwierdza, że ustanowiona przez Jezusa Chrystusa Eucharystia w semickim kontekście kulturowym, językowym i religijnym, nie miała być tylko „upamiętnieniem”, ale urzeczywistnieniem (uobecnieniem) Jego ofiary krzyżowej i płynącego z niej zbawienia. Takie jej rozumienie funkcjonuje w Kościele antiocheńskim od samego początku i do dnia dzisiejszego.

STRESZCZENIE

W artykule omówiono liturgię Kościoła Syriacko-Ortodoksyjnego Patriarchatu Antiocheńskiego, której początki sięgają tradycji apostołskiego Kościoła jerozolimskiego i osoby Jakuba, brata Pańskiego. Omówiono głębokie powiązania liturgii eucharystycznej z żydowskimi obchodami Paschy i rozumienia jej jako urzeczywistnienia dawnych wydarzeń. Na podstawie analizy kluczowych aramejskich (syriackich) i hebrajskich pojęć wykazano, że już w momencie ustanowienia Eucharystii Jezus Chrystus wskazywał na swoją rzeczywistą (nie symboliczną) obecność w tym sakramencie. Najstarsze dokumenty chrześcijaństwa potwierdzają takie właśnie rozumienie panujące w środowisku Kościoła, szczególnie aramejskojęzycznego. Omówiono też przestrzeń liturgiczną i anafory używane w Kościele antiocheńskim, potwierdzające ciągłość przekazu tego nauczania i celebracji Eucharystii. Na podstawie argumentacji św. Efrema Syryjskiego wykazano, że głęboki związek z biblijnym judaizmem, a wraz z nim rozumienie Eucharystii jako rzeczywistej obecności Chrystusa, zawsze było charakterystycznym elementem Kościoła syriackojęzycznego, jak to ma miejsce również dziś.

Słowa kluczowe: Eucharystia, język syriacki, Pascha, Kościół antiocheński, judaizm

Eucharistic Presence of Christ in the liturgical understanding of the Church of Antioch

Summary

In the paper, the liturgy of the Syriac-Orthodox Church of the Patriarchate of Antiochia is discussed. It is traced back to the Apostolic Tradition of the Church of Jerusalem and is connected with Jacob the brother of Our Lord Jesus Christ. The profound ties between the Eucharistic liturgy and the Jewish Pesach is presented, and its understanding as a re-experience of old events is emphasized. The analysis of the key Aramaic/Syriac and Hebrew words proves that in the very point of the Last Supper Jesus Christ meant His real presence (not just symbol) in the Eucharist. The oldest documents of Christianity confirm this understanding in the early Church, especially that of the Aramaic background. Moreover, the liturgical space and the variety of anaphoras in the Antiochan Church are the witnesses of the continuous

teaching on the Eucharist kept here. Based on the St Ephrem the Syrian's work, it is also illustrated how the ties with Biblical Judaism and the understanding of the real Eucharistic presence of Christ were always the typical characteristics of the Syriac-speaking Church, like it is today.

Key words: Eucharist, Syriac language, Pascha, Antiochian Church, Judaism.

SEVERIUS MOSES GÖRGÜN, (ur. 1981) Metropolita i Prymas Antiocheńskiego Syriackiego Kościoła prawosławnego. W 2002 r. ukończył prawosławne studia teologiczne w klasztorze św. Efrema Syryjskiego w Holandii, gdzie złożył śluby zakonne w wieku 19 lat. W 2008 r. ukończył studia teologiczne w klasztorze rzymskokatolickim w Einsiedeln, Szwajcaria. Święcenia biskupie otrzymał w 2007 r. w Kerali (Indie). Jest autorem i redaktorem kilku publikacji książkowych, m.in. współredaktorem wydanej w 2006 r. w języku syriackim Kroniki świata św. Michała Syryjskiego i redaktorem wydań ksiąg liturgicznych Kościoła Antiocheńskiego w języku angielskim (2010) i francuskim (2011), a także syriackim i niemieckim (2011). Jest redaktorem naczelnym prawosławnego miesięcznika duszpasterskiego „Heil in Christus”.

MIROSLAW RUCKI (dr hab. inż.), wykładowca WSD Towarzystwa Chrystusowego w Poznaniu. Wcześniej z-ca redaktora naczelnego czasopisma „Miłujcie się!” w wydawnictwie „Agape” oraz wieloletni pracownik Zakładu Metrologii i Systemów Pomiarowych w Instytucie Technologii Mechanicznej (Politechnika Poznańska). Autor lub współautor ok. 130 artykułów naukowych i referatów wygłoszonych na konferencjach z dziedziny budowy i eksploatacji maszyn. Po ukończeniu Podyplomowych Studiów Biblijnych (PWT Wrocław) opublikował dwie książki: *Uczeń Jezusa rozmawia z rabinem* (2012) oraz *Modlitwa Pańska w kontekście mentalności żydowskich adresatów Ewangelii Mateusza* (2014), a także kilka artykułów we „Wrocławskim Przeglądzie Teologicznym”, czasopiśmie „Teologia i Człowiek” oraz w „Scriptura Sacra”. E-mail: mirosław.rucki@gmail.com.

MICHAEL ABDALLA (dr hab.), (ur. 1952 r.), jest natywnym użytkownikiem języka aramejskiego (syriackiego). Studia z dziedziny technologii żywności ukończył w obecnym Uniwersytecie Przyrodniczym w Poznaniu. Pracując w tejże uczelni od 1980 r. opublikował dwie książki i ponad sto artykułów i referatów naukowych z zakresu wiedzy o żywności i kulturze żywienia ludów Bliskiego Wschodu, ze szczególnym uwzględnieniem społeczności asyryjskiej. Jego podstawowym miejscem pracy jest obecnie Uniwersytet im. Adama Mickiewicza (Zakład Badań Porównawczych nad Kulturą), gdzie zajmuje się zagadnieniami z pogranicza historii, literatury, kultury i etnografii społeczności asyryjskiej.

