

Henryk Sławiński

Homilia synagogałna jako prototyp homilii chrześcijańskiej

Studia Włocławskie 5, 294-310

2002

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. HENRYK SŁAWIŃSKI

HOMILIA SYNAGOGALNA JAKO PROTOTYP HOMILII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

1. Pierwotne znaczenie słowa „homilia”

Wyraz „homilia” wywodzi się z greckiego czasownika ὁμιλέω, które posiada zupełnie świeckie znaczenie i wskazuje na czynność związaną z przebywaniem ludzi we wspólnocie ze sobą: rozmawianie, mówienie do kogoś, a w znaczeniu rzeczownikowym – na towarzyszenie, bycie razem, relacje społeczne, wspólnotę, komunię.¹ Homer² (IX-VIII w. przed Chr.) używał słowa ὁμιλέω? na oznaczenie dużego zgromadzenia ludzi, również w kontekście wojennym. Platon (ok. 437-347 przed Chr.) w swoim dziele *Uczta*³ stosuje słowo „homilia” w celu wskazania relacji pomiędzy bogami i ludźmi: „Bóstwo nie przychodzi, aby skontaktować się z ludźmi: to przez miłość każda relacja (ὁμιλία) i każda rozmowa powstaje i trwa pomiędzy nieśmiertelnymi i śmiertelnikami”. Arystoteles ze Stagiry (384-322 przed Chr.) używa tego słowa w odniesieniu do relacji seksualnych.⁴ Istnieje silny związek treściowy pomiędzy ὁμιλέω i συνείναι, a Filon Aleksandryjski (ok. 30 przed Chr. – ok. 45) stosował zamiennie συνουσία i μῆξις w celu określenia relacji seksualnych.⁵ Tak więc w pierwotnym znaczeniu czasownik ὁμιλέω i pochodzący od niego rzeczownik ὁμιλία mają nie tyle związek z mówieniem, co wskazują na aspekt wspólnotowy, rodzinną relację, interakcję społeczną, której jednym z komponentów jest konwersacja, kolokwium, rodzinna rozmowa.⁶ W hellenistycznej grece ὁμιλέω „bycie razem” oznaczało często rozmowę i dlatego przede wszystkim wskazywało na myśl o spotkaniu umysłów i serc. Dominantą są więc relacje osobowe, wyrażające się w odniesieniu „ja” do „ty”; otwarcia na drugą osobę i jej słowa; mówienie całym sobą, aby przekazać innej osobie część siebie, swojej tajemnicy, swego wewnętrznego bogactwa. „Dzielę się tym, co jest dla mnie wartością niezbywalną; co mnie określa i co chcę, by innych określało”.⁷ W ten sposób słowo „homilia” zyskało znaczenie rodzinnej rozmowy z kimś albo rozprawy wewnątrz zgromadzenia. Ten grecki wyraz może znaczyć

także tyle co „instrukcja”, „pouczenie”, „wykład” i stanowić desygnat pouczenia, jakiego w przyjaznej, rodzinnej atmosferze udziela filozof swoim uczniom. Charakterystyczną cechą tego przemówienia był widoczny brak kunsztu, co pozwalało odróżnić homilię od wystylizowanych i uroczystych wystąpień retorów.⁸

2. Słowo „homilia” w Nowym Testamencie

Samo słowo „homilia” występuje w Nowym Testamencie trzykrotnie w formie czasownikowej oraz jednokrotnie w formie rzeczownikowej. Warto zauważyć nowotestamentowy kontekst użycia tego słowa.

a) Po raz pierwszy występuje ono w formie czasownikowej w perykopie o spotkaniu uczniów z Jezusem w drodze do Emaus (Łk 24, 13-35). Wydarzenia męki i zmartwychwstania tworzyły treść rozmowy: ‘ὁμιλεῖν προς ἀλλήλους „rozmawiali oni o tym wszystkim, co się wydarzyło” (24, 14). Na określenie rozmów między nimi św. Łukasz stosuje więc słowo ‘ὁμιλεῖν (Łk 24, 14). Rozmowa była konsekwencją bycia razem w przyjacielskiej atmosferze, w klimacie życzliwości, który usposabiał do dzielenia się najgłębszymi przeżyciami istotnymi w danym momencie. Zachowane są więc cechy greckiego rozumienia terminu, albowiem w greckim źródłosłowie uwypuklony jest głównie klimat spotkania i rozmowy oraz osobowe odniesienie „ja” do „ty”.⁹

b) Po raz drugi w formie czasownikowej ‘ὁμιλέω występuje w sekcji Dz 20, 7-12. Pojawia się ono w wierszu 11 w typowym tylko dla Łukasowego stylu zestawieniu z διαλεγομαι (wiersz 7): „Paweł przemawiał do nich i przedłużył mowę aż do północy” (Dz 20, 7). Pawłowe przemówienie w Troadzie miało miejsce w kontekście łamania chleba (wiersze 7, 11). Przyjmując, iż jest to określenie Wieczery Pańskiej, ‘ὁμιλέω może mieć znaczenie przepowiadania słowa Bożego, które to przyjęło się w erze patrystycznej, począwszy od św. Ignacego.¹⁰

c) Trzeci raz w formie czasownikowej termin ‘ὁμιλέω pojawia się w Dz 24, 26 w kontekście spotkań i rozmów prokuratora Feliksa ze św. Pawłem oskarżonym przez Sanhedryn (Dz 24, 24-26). Termin ‘ὁμιλέω występuje w tym kontekście w połączeniu z διαλεγομαι (wiersz 25) Na uwagę zasługuje tu klimat rozmowy, choć motywy zaangażowania ze strony Feliksa nie były zbyt wzniosłe: „Spodziewał się przy tym, że dostanie od Pawła pieniądze, i dlatego częściej posyłał po niego i rozmawiał z nim” (Dz 24, 26).

d) Rzeczownik ‘ὁμιλία, ας, ή nie służy jeszcze w Nowym Testamencie do określenia jednej z form proklamacji i wyjaśniania Pisma Świętego. Występuje co prawda w 1 Kor 15, 3, jednak nie na określenie głoszenia

dobrej nowiny, ale w cytowanym przez św. Pawła przysłowiu znanego greckiego poety, komediopisarza, gnostyka Menandra: „Nie łudźcie się! Wskutek złych rozmów ὁμιλῖαι κακαὶ psują się dobre obyczaje” (1 Kor 15, 33).¹¹ W przytoczonym fragmencie rzeczownik ὁμιλῖαι występuje w liczbie mnogiej ὁμιλῖαι i odnosi się do społecznych relacji w szerszym kontekście. W tym znaczeniu, jak na to wskazują apokryficzne Dzieje Tomasza, termin ὁμιλία może być niemalże substytutem określenia κοινουῖα.¹²

Najstarsze w literaturze patrystycznej świadectwo zastosowania terminu ὁμιλία w sensie przepowiadania wobec zgromadzenia stanowi List św. Ignacego z Antiochii (zm. ok. 110) do Polikarpa 5.1: ὁμιλίαν ποιησθαι.¹³ D. Grasso¹⁴ uważa, że to właśnie etymologia słowa mogła zasugerować Orygenesowi (185-253)¹⁵ nazwanie homiliami jego komentarzy do Ewangelii według św. Łukasza oraz św. Atanazemu (295-373) wykorzystanie tej nazwy na oznaczenie komentarzy do Starego i Nowego Testamentu napisanych przed nim.¹⁶ To właśnie Orygenes dokonał rozróżnienia pomiędzy *logos* czy *sermo* i *homilia* czy *tractatus*. *Logos* kształtowany był według reguł retoryki, natomiast *homilia* zachowała bezpośrednią i swobodną formę, stanowiąc popularne wyjaśnienie i aplikację Biblii.¹⁷

Przetłumaczenie terminu „homilia” nie było łatwe dla łacińskich pisarzy i Ojców Kościoła. Na oznaczenie komentarzy do Pisma Świętego używano w łacinie określeń: *tractare* i *tractatus*. W ten sposób św. Cyprian (ok. 200/210-258), mówiąc o sobie samym, przyznał, iż najpierw czytał, a później poznał biskupa nauczającego *episcopo tractante*, że sługa Boży nie powinien składać ofiar bóstwom ani oddawać im czci.¹⁸ W ciągu czwartego wieku przepowiadanie we wszystkich formach było określane terminem *sermo*, podczas gdy na przepowiadanie duszpasterskie, skierowane do ludu używano wyrażenia *sermo popularis*. Św. Augustyn (354-430) stwierdził, że wiele kazań/homilii pochodzi od greckich *homiliae*.¹⁹ W historii obie formy często współistniały w harmonii, czasami w napięciu.²⁰

Choć sam termin „homilia” ma pochodzenie greckie, swój prototyp znajduje w synagogałnych komentarzach do tekstów świętych głoszonych żywym słowem w kontekście nabożeństw liturgicznych. Podobnie jak cała liturgia chrześcijańska, również homilia chrześcijańska sięga korzeniami do szlachetnego źródła liturgii i homilii synagogałnej.

3. Homilia jako element liturgii synagogałnej

Po zniszczeniu świątyni w Jerozolimie przez króla Nabuchodonozora, w 586 r. przed Chr., centrami tygodniowych spotkań modlitewnych dla Żydów w diasporze stały się synagogi. Żydzi mieli świadomość, iż Bóg

w szczególny sposób związał swą obecność ze świątynią na Syjonie, a po jej zniszczeniu On sam w pewnym sensie stał się wygnańcem. Nie przestał jednak przemawiać do swego ludu wybranego poprzez Prawo. W ten sposób sposobem komunikacji z Bogiem i odpowiedzi na Jego obecność *shekhinah* było rozważanie i proklamowanie Jego słowa. Budowa drugiej świątyni po powrocie z niewoli babilońskiej w 520 r. przed Chr. i jej odnowienie przez króla Heroda Wielkiego, nie pomniejszyło w żaden sposób znaczenia synagog.²¹ W czasie Imperium Rzymskiego stały się one nawet znaczącymi instytucjami zarówno w diasporze, jak i Palestynie. Do zainicjowania działalności synagogi wystarczyło dziesięciu Żydów i chociaż przewodzili w niej starsi, każdy pełnoletni Żyd mógł odprawiać proste nabożeństwa.²²

Wewnątrz budynku znajdowało się zwykle prostokątne pomieszczenie z ławkami; wśród nich wyróżnione były miejsca dla starszych. Niska zasłona oddzielała kobiety od mężczyzn. W pomieszczeniu nie było ołtarza, a centralną pozycję zajmowała okryta zasłoną arka, zawierająca święte zwoje Tory, oraz płonące światło symbolizujące Prawo. Ponadto wyróżnione miejsce zajmował pulpit, ambona *béma* oraz siedzenie, katedra Mojżesza. Architektonicznie synagoga dominowała nad otoczeniem, znajdując się na wzgórzu, albo przynajmniej posiadała maszt na dachu wznoszący się ponad okolice budynki, co miało symbolizować transcendencję Bożego słowa.²³ Nabożeństwa odbywały się zawsze bez składania ofiar. Czytanie i wyjaśnianie Pisma w synagodze w dniu szabatu jest poświadczane przez Nowy Testament (Łk 4, 16-27; Dz 13, 15.27; 15, 21), Filona Aleksandryjskiego oraz Józefa Flawiusza (ok. 38-100). Ponadto nazwa *proseuche*, jaką na określenie synagogi posługiwał się Filon Aleksandryjski, Józef Flawiusz, papiirusy egipskie i inskrypcje – wskazuje, że odbywały się tam modlitwy. Żadne jednak ze wspomnianych świadectw nie wspomina o nabożeństwach w inne dni tygodnia poza szabatem.²⁴ Według Miszny (Megilla 1.3; 3.6-4.1) w niektórych synagogach nabożeństwa odbywały się trzy razy w tygodniu: w szabat, w poniedziałek i w czwartek, a przez dwa tygodnie w ciągu roku odbywały się codziennie spotkania małych wspólnot *maamad* w wybranej synagodze (Taanith 4.1-5). Według niektórych autorów²⁵ nabożeństwa synagogalne były odprawiane trzy razy dziennie: rano (o godz. 9), w południe i wieczorem (o godz. 15). Poza wspomnianymi wyjątkami, odprawianie nabożeństw synagogalnych w I w. ograniczone było tylko do szabatu i dni świątecznych.

Liturgia synagogalna w dniu szabatu w I wieku, a więc taka, w jakiej aktywnie uczestniczył również Pan Jezus (por. Łk 4, 16-21), składała się z kilku elementów. Miszna (Megilla 4.3) wylicza pięć czynności, których nie można wykonać wspólnie bez udziału dziesięciu mężczyzn: recytacja

Shema, recytacja *Tefillah*, błogosławieństwo kapłańskie, czytanie z Tory i czytanie z Proroków. To były główne elementy składające się na ówczesną liturgię synagogałną w dniu szabatu.²⁶ Nabożeństwo synagogałne było całkowicie skoncentrowane na słowie Bożym, a centrum liturgii słowa stanowił Pięcioksiąg, który Żydzi uważali za nauczanie Boga, „Prawo” *Torah*.²⁷ Wspomniane nabożeństwo rozpoczynało się od recytacji *Shema Izrael*: „Słuchaj, Izraelu, Pan jest naszym Bogiem – Panem jedynym” (Pwt 6, 4). Następnie odmawiano modlitwę *Tefillah*, znaną też jako *Amidah* (stojąc, co wskazywało na postawę przy modlitwie) albo *Shemoneh Esreh* – osiemnaście błogosławieństw (*berakot*). Ponadto czytano psalmy, hymny, fragmenty z Prawa i Proroków z tłumaczeniem dokonany przez tłumacza *meturgeman* na język popularny, aramejski czy grecki. Po czytaniach miał miejsce midrasz albo homilia.²⁸ Filon Aleksandryjski²⁹ (ok. 20 r. p. Chr – ok. 42 r.) tak opisuje te spotkania:

Zawsze się spotykają i siedzą razem,
większość z nich w ciszy
z tym wyjątkiem, że bywa zwyczaj dodania czegoś
na potwierdzenie tego, co zostało odczytane.
Jakiś obecny kapłan albo jeden spośród starszych
czyta im święte prawa i wyjaśnia je punkt po punkcie
mniej więcej aż do późnego popołudnia, kiedy to wychodzą
zdobycy zarówno specjalistyczną wiedzę świętych praw
jak i pewien wzrost w pobożności.

Nabożeństwo kończyło się błogosławieństwem i aklamacją zgromadzonych: „Amen”.

Uczestnicy liturgii zwracali się w stronę Jeruzalem (por. Ez 8, 16; 1Kr 8, 48; Dn 6, 11; Berakot 4, 5.6; Berakot 5, 1; Taanith 2, 2). *Shema* było recytowane przez przedstawiciela zgromadzenia *saliah*, wyznaczonego przez przełożonego synagogi *rosh hakkeneseth*. Wszyscy odpowiadali „Amen”. Następnie *rosh hakkeneseth* wybierał lektora, któremu usługujący *hazzan* podawał zwój Pisma (por. Łk 4, 16; Yoma 7, 1; Sota 7, 7; Megilla 4, 1). Trudno jest ustalić czy był jeden lektor, jak to potwierdza praktyka w diasporze (Jer. Megilla 4, 3, 75a), czy powinno być przynajmniej siedmiu lektorów, z których każdy powinien odczytać nie mniej niż trzy wersety (por. Megilla 4, 2.4).³⁰

Lektura Biblii składała się z dwu momentów. Najpierw odczytywano perykopę z Tory *parashah*, a następnie fragment Proroków *haftara*. Gdy zebrani wysłuchali już Prawa i Proroków, *rosh hakkeneseth* wyznaczał jednego z uczestników zgromadzenia, mężczyznę zdolnego do wygłoszenia

homilii *derasha*, która była wykonywana w postawie siedzącej (por. Łk 4, 20-21). Nabożeństwo kończyło się błogosławieństwem udzielanym przez kapłana, a jeśli go nie było, recytował je *hazzan*.³¹

4. Treść i metoda homilii synagoidalnej

Funkcją homilii było pouczenie prostych chłopów, kobiet i dzieci i zaznajomienie ich przynajmniej z podstawami Tory, a także prowadzenie ludu, umocnienie jego wiary i oddalenie heretyckich poglądów. Kaznodzieja używał aktualnych metod interpretacji, aby dostarczać inspiracji, pomocnych w znalezieniu odpowiedzi na problemy każdego pokolenia. Przez podejmowanie aktualnych wydarzeń i palących spraw, oraz aplikację dawnych tradycji do nowych czasów, rabini zdołali zachować Biblię jako księgę żywotną i pełną znaczenia dla swego pokolenia.³²

Słuchacze przychodzili słuchać homilii *derashah* nie tyle dla pogłębienia znajomości egzegezy testów biblijnych, ale także dla uzyskania współczesnego znaczenia starożytnego tekstu. Innym zaś motywem było oczekiwanie, że homilia będzie swoistym przedstawieniem artystycznym, w którym pozornie niezależne teksty zostaną ukazane jako mające ze sobą wiele wspólnego. Dlatego oczekiwano od kaznodziei znajomości sztuki przemawiania. Słuchacze nie musieli wierzyć egzegezie kaznodziei, ale doznawać przyjemności w słuchaniu wywodu.³³ Dla ożywienia wypowiedzi rabini posługiwali się nie tylko egzegezą, ale też przypowieściami, opowiadaniem ludowymi, dramatyzacją, różnymi środkami retorycznymi. Modulowali głos wprowadzając różne charaktery. Waler homilii jako przedstawienia był bowiem nie mniej istotny niż jej znaczenie dydaktyczne i budujące. Niektórzy porównywali nawet kaznodziejów żydowskich do aktorów teatralnych. Audytorium reagowało czasem śmiechem, a czasem, gdy kaznodzieja nie spełnił oczekiwań – obojętnością.³⁴

Zasadniczym więc zadaniem homilii synagoidalnej była – zgodna z tradycją – interpretacja i uwspółcześnienie, aktualizacja przesłania biblijnego. Technicznym terminem służącym do określenia tego rodzaju procesu hermeneutycznego był „midrasz”³⁵ (hebr. poszukiwania, badania). Ta metoda egzegezy żydowskiej rozwinęła się po powrocie Izraela z niewoli babilońskiej, a jej celem było budujące pouczenie, wykraczające ponad literalne znaczenie tekstu Pisma Świętego. Polegała ona na tworzeniu interpretującego i parafrazującego komentarza do Pisma Świętego. Komentowany tekst biblijny porównywano i kojarzono z innymi fragmentami Biblii, a jego znaczenie aplikowano do ówczesnej sytuacji. W ten sposób, wciąż na nowo odczytywano Torę i Prawo Mojżeszowe, poszerzając interpretację o nowe aspekty. Istotna w tym

procesie była wzajemna relacja pomiędzy osobistym doświadczeniem a tekstem. Tego rodzaju *midraszim* dzielono tradycyjnie na dwa uznane rodzaje: *midrash halachah* przeznaczony do wyjaśniania fundamentalnych zasad prawnych części Tory, oraz *midrash haggada* dostarczający homiletycznego komentarza do pozostałych części Pisma Świętego. *Halachah* (hebr. prowadzić) stanowiła prawo i należało jej przestrzegać w drobnych szczegółach. Celem zaś *haggadah* (hebr. narracja) była instrukcja, zachęta, zbudowanie. Zawierała ona bogactwo różnorodnych opowieści ludowych, opowiadań, przypowieści, a nawet dziwacznych interpretacji i aplikacji Pisma Świętego, które rodziły się w bujnej wyobraźni licznych nauczycieli.³⁶

Poza kilkoma centralnymi dogmatami, jak np. istnienie Boga, który objawił się Izraelowi i dał poznać swoją wolę poprzez Torę, nie było w Izraelu przepisów doktrynalnych, swego rodzaju teologii systematycznej, którą musiałby uznawać wierzący Żyd. Judaizm był zainteresowany bardziej wprowadzaniem w życie wartości etycznych aniżeli rozwijaniem teologicznych sformułowań, a mędrcy żydowscy kładli bardziej nacisk na poprawną interpretację Prawa aniżeli abstrakcyjne spekulacje. W konsekwencji *halachah*, autorytatywna aplikacja woli Bożej do codziennego życia Żydów była rozwinięta w sposób o wiele bardziej usystematyzowany niż dokonywana przez rabinów homiletyczna interpretacja Pisma Świętego w postaci *haggadah*. W obu przypadkach praforma homilii związana była z tekstem biblijnym i posiadała charakter egzegetyczny.³⁷

Interpretacja tekstów świętych nabierała szczególnego znaczenia zwłaszcza wówczas, gdy język hebrajski przestał być językiem stosowanym w potocznej mowie. Wówczas stawała się ona wręcz koniecznym suplementem do czytań, aby udział w liturgii był owocny. Interpretacja ta nie była wszakże obligatoryjna, ale fakultatywna. Mogła być opuszczona, gdy brakowało kogoś, kto potrafiłby udzielić odpowiednich wyjaśnień. Interpretacja Pisma Świętego przybierała zazwyczaj charakter nieformalnego wykładu, pouczenia. Z nich stopniowo rozwinięta się obszerna literatura o charakterze wyjaśniającym Pismo Święte, znana jako: *Targum* (tłumaczenie tekstu hebrajskiego na popularny język aramejski), *Midrasz* i *Haggada*.³⁸

Warto jeszcze zaznaczyć, że zdarzały się homilie głoszone przed odczytaniem tekstów świętych, służące jako wprowadzenie do nich. Były one wówczas stosunkowo krótkie.³⁹

5. Struktura homilii synagoidalnej

Homilia synagoidalna posiadała początek *petihah*, który mógł stanowić niewielką homilię w homilii, oraz zakończenie *hatimah*. Początek homilii mógł

przybierać różne formy. Pierwsza, która może być określona jako *petihah* – *petiht*, tj. prosta, albo o prostym wstępie, polegała na rozpoczęciu homilii od cytatu biblijnego, najczęściej nie pochodzącego z odczytanych uprzednio fragmentów *parashah* czy *haftara*. Chodziło w tym wstępie o zainteresowanie słuchaczy w taki sposób, aby kaznodzieja poprzez umiejętne powiązania mógł przejść od „cytatów zewnętrznych” – tj. nie pochodzących z czytań – do komentarza dotyczącego perykop liturgii dnia. Z tego porządku zrodziło się techniczne powiedzenie midraszowe: „Rabbi XY otwiera...+ cytat fragmentu biblijnego spoza czytań dnia”. Służyło ono stwierdzeniu, iż rabbi XY przepowiadał, wychodząc od określonego cytatu.⁴⁰

Inna forma rozpoczęcia homilii synagoidalnej znana była jako *yelammedenu* – „niech nas pouczy”. Rozpoczynała się ona od prośby skierowanej do kaznodziei w następujących lub podobnych słowach: „Niech nasz nauczyciel pouczy nas...”.

Jeszcze inne rozpoczęcie homilii polegało na wypowiedzianiu odpowiedniego błogosławieństwa, które obejmowało fragment biblijny przydatny do wsparcia tematu homilii.⁴¹

Z kolei zakończenie homilii *hatimah-hatimeta* posiadało na ogół charakter egzorty, pocieszenia o wymiarze eschatologicznym. Chodziło w nim o skłonienie słuchaczy do wytrwałości oraz o ożywienie nadziei dotyczącej przyjścia Mesjasza i nastania przyszłego, nowego świata. W ten sposób *hatimah* stanowi kerygmatyczną i eschatologiczną konkluzję homilii.⁴²

6. Elementy strukturalne homilii synagoidalnej w wystąpieniach Pana Jezusa i Apostołów

Pan Jezus regularnie uczestniczył w nabożeństwach synagoidalnych i nauczał podczas nich. Często bywał w synagodze w Kafarnaum i Nazarecie (Mt 12, 9; 13, 54; Mk 1, 21). Mówiąc o samym sobie, jakby podsumowując swoje życiowe dzieło, Pan Jezus stwierdził wobec Sanhedrynu: „Ja przemawiałem jawnie przed światem. Uczyłem zawsze w synagodze i w świątyni, gdzie się gromadzą wszyscy Żydzi. Potajemnie zaś nie uczyłem niczego” (Jn 18, 20).⁴³ Podobnie na początku czynili apostołowie, próbując zawsze zakładać Kościół zaczynając od wspólnot żydowskich. Gdy Kościół lokalny musiał odłączyć się od synagogi, jak w przypadku opisanym w Dz 19, 8n, nadal uważał się za wspólnotę zwaną synagogą,⁴⁴ ubogaconą wszakże o spotkania w Dniu Pańskim z dodatkami specyficznych dla chrześcijan sakramentów, modlitw i charyzmatów.⁴⁵

Uważna lektura tekstu Nowego Testamentu pozwala dostrzec zarówno w wypowiedziach Pana Jezusa, jak i Apostołów znane z liturgii synagoidalnej

formy wstępu do homilii, „rozpoczęcia homiletyczne”. Występują one bądź to w sposób wyraźny, bądź zawołowany. Niestety zawartość homilii pierwotnych nie została zachowana, ponieważ nie przedstawiała szczególnej wartości dla przepowiadania chrześcijańskiego. Na uwagę zasługują zwłaszcza trzy przykłady: dwa dotyczące wystąpień Pan Jezusa i jedno – św. Pawła.⁴⁶

a) „Wybrał się stamtąd i przyszedł w granice Judei i Zajordania. Tłumy znowu ściągały do Niego i znowu je nauczał, jak miał zwyczaj. Przystąpili do Niego faryzeusze i chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go, czy wolno mężowi oddalić żonę. Odpowiadając zapytał ich: «Co wam nakazał Mojżesz?» Oni rzekli: «Mojżesz pozwolił napisać list rozwodowy i oddalić». Wówczas Jezus rzekł do nich: «Przez wzgląd na zatwardziałość serc waszych napisał wam to przykazanie. Lecz na początku stworzenia Bóg stworzył ich jako mężczyznę i kobietę: dlatego opuści człowiek ojca swego i matkę i złączy się ze swoją żoną, i będą oboje jednym ciałem. A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało. Co więc Bóg złączył, tego człowiek niech nie rozdziela!»” (Mk 10, 1-9).

Tekst Mk 10, 1-9 może zawierać zapis prawdopodobnej homilii synagoidalnej wygłoszonej przez Pana Jezusa z „rozpoczęciem homiletycznym” typu *yelammedenu* (niech nas pouczy). Prośba została zawarta w wierszu Mk 10, 2: „Przystąpili do Niego faryzeusze i chcąc Go wystawić na próbę, pytali Go”. Pan Jezus odniósł się do dwóch różnych fragmentów biblijnych: Rdz 1, 27 i 2, 24. Obydwa stały się podstawą pouczenia oraz postawy, jaką Pan Jezus zajął wobec kwestii rozvodu.

b) Drugi przykład prawdopodobnego „rozpoczęcia homiletycznego” typu „błogosławieństwa” można znaleźć we fragmencie Mt 11, 25, gdzie Pan Jezus błogosławił Boga Ojca: „W owym czasie Jezus przemówił tymi słowami: «Wysławiam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i roztroprnymi, a objawiłeś je prostaczkom»”.

c) Pewniejszy przykład dotyczy działalności św. Pawła. Znajdujemy go w Dz 17, 2-3. W Tesalonikach św. Paweł przez trzy szabaty przychodził do synagogi, rozprawiał *dianoigen*: „Paweł według swego zwyczaju wszedł do nich i przez trzy szabaty rozprawiał z nimi” (Dz 17, 2). Imiesłów *dianoigen* nie oznacza „wyjaśniając”, ale, jak można zauważyć w zastosowaniu tego słowa w innych fragmentach Nowego Testamentu (Mt 7, 34; Łk 2, 23; 24, 31.32.45; Dz 7, 56; 16, 14), oznacza: „otwierając”. To słowo zaś stanowi termin techniczny wskazujący na formę *petihah-petihta* rozpoczęcia homilii. Św. Paweł więc dysputował w synagodze na kanwie biblijnej, „otwierając” i przekonując. Wygłosił homilię synagoidalną, w której uzasadniał, że Chrystus musiał cierpieć i zmartwychwstać. Na szczególną

uwagę zasługuje końcowe stwierdzenie dotyczące wystąpienia św. Pawła, który: „Na podstawie Pisma wyjaśniał i nauczał: «Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać. Jezus, którego wam głoszę, jest tym Mesjaszem»” (Dz 17, 3). W tym podsumowującym stwierdzeniu wyraźnie widać zakończenie homilii synagoidalnej *hatimah-hatimeta*. Jego cechą charakterystyczną jest ewidentne odniesienie do Mesjasza.

Widać z powyższego przeglądu, że struktura homilii synagoidalnej była znana i praktykowana przez Pana Jezusa i przez Apostołów w ich przemówieniach synagoidalnych. Ślady literackiego gatunku homilii znaleźć można w wielu tekstach nowotestamentalnych.⁴⁷

7. Homilie synagoidalne Jezusa

Przegląd wystąpień homiletycznych Jezusa podczas liturgii synagoidalnej może być rozpatrywany na dwu płaszczyznach: na poziomie Jezusa historycznego (*ipsissima verba*) i na poziomie redakcji. W tym fragmencie chodzi o ujęcie redakcyjne. Odpowiedniego materiału na poziomie redakcji dostarczają tylko dwaj ewangelisti: Łukasz i Jan. Przekazują oni zawartość dwóch homilii Jezusa wygłoszonych w synagodze. Chodzi tu o fragmenty: Łk 4, 17-27 i J 6, 25-59.

a) Fragment Janowy (6, 25-59) nie zawiera jasnych stwierdzeń na nasz temat, chociaż w szerszym znaczeniu relacjonuje nauczanie Pana Jezusa o chlebie – mannie z nieba, którą Ojciec niebieski zesłał, aby dać życie. Wiersz 6, 59 stwierdza wyraźnie, że Jezus mówił o tym, nauczając w synagodze w Kafarnaum. Wypowiedź zawiera słowo *didasko*. Chodzi tu więc wyraźnie o nauczanie w zgromadzeniu szabatowym *sinagoge*. Tekst J 6, 25-58 nie zawiera tylko jednego wystąpienia homiletycznego. W rzeczywistości chodzi tu o dwie różne jednostki literackie: J 6, 25-51 i 6, 52-58. W pierwszej (6, 25-51) znajduje się zapis właściwej homilii synagoidalnej Jezusa. *Petihah* stanowi prawdopodobnie Ps 78, 24, a *parashah* może być tekst z Księgi Wyjścia dotyczący manny na pustyni (Wj 16). Najtrudniejsze jest zidentyfikowanie *haftarah*; mógł to być tekst Iz 54 albo inny fragment. W drugiej części (J 6, 52-58) zrelacjonowany został dialog pomiędzy Jezusem i tłumem. Aktualny kształt literacki J 6, 25-58 jest chrześcijańskim opracowaniem homilii Jezusa.⁴⁸

b) Bardziej klarowny jest fragment Łukaszowy (4, 17-27). Pomimo swej zwięzłości fragment ten dostarcza cennych danych liturgicznych. Epizod opisany przez ewangelistę miał miejsce w dniu szabatu w synagodze nazaretańskiej. Przyniesiono Jezusowi zwój proroka Izajasza i Pan Jezus komentował fragment Iz 61, 1-2, stanowiący prawdopodobnie *haftarah* tego dnia.

Stwierdzenie „dziś wypełniły się słowa Pisma, któreście słyszeli” (Łk 4, 21) mogło stanowić *hatimah* homilii. Interesująca jest uwaga ewangelisty Łukasza, który przed zrelacjonowaniem epizodu w synagodze nazaretańskiej, zamieścił krótkie podsumowanie dotyczące nauczania Jezusa: „On zaś nauczał w ich synagogach, wysławiany przez wszystkich” (Łk 4, 15). Tego typu podsumowania lub podobne stwierdzenia znajdują się w wielu fragmentach ewangelicznych. Wiadomo, że Jezus nauczał *didasko* w synagogach (Łk 4, 15; 6, 59; 18, 20) w dniu szabatu (Mk 1, 21, por. Łk 4, 31; Mk 6, 2, por. Mt 13, 54; Łk 4, 16; 6, 6, por. Mt 12, 9 i Mk 3, 1; Łk 13, 10) oraz, że proklamował *kerysso* w synagogach (Mk 1, 39; Mt 4, 23; Łk 4, 44; Mt 9, 35) królestwo Boże.

8. Homilie synagogałne Apostołów

Misja ewangelizacyjna Kościoła została rozpoczęta natychmiast po zesłaniu Ducha Świętego. Dzieje Apostolskie zachowały świadectwa aktywności apostołskiej w podwójnej postaci: rozpraw ewangelizacyjnych oraz informacji o przepowiadaniu. Dla nas ważne są wystąpienia Apostołów w kontekście liturgii.

Informacje dotyczące przepowiadania św. Piotra nie wspominają kontekstu liturgicznego, w którym Apostoł przemawiał. Bardziej szczegółowe są informacje dotyczące wystąpień św. Pawła. Zazwyczaj podczas swoich podróży apostołskich przepowiadał on słowo Boże w synagogach znajdujących się w miejscach, które odwiedzał: w Damaszku (9, 20), Salaminie (13, 5), Antiochii Pizydyjskiej (13, 14.44) Ikonium (14, 1), Tessalonice (17, 1-3), Berei (17, 10), Atenach (17, 17), Koryncie (18, 4), Efezie (18, 19; 19, 8).

Według R. De Zan⁴⁹ w dniu szabatu odbywały się dwa zgromadzenia: rano spotkanie kultyczne, po południu zaś – czytania i dyskusje teologiczne. Wystąpienia św. Pawła miały miejsce najprawdopodobniej podczas porannych spotkań kultycznych. Mamy na ten temat dwie ważne relacje: Dz 13, 15 i 17, 3. Pierwszy fragment stwierdza wyraźnie, iż przełożeni synagogi zwrócili się do Pawła i Barnaby z prośbą, aby przemówili: „Po odczytaniu Prawa i Proroków przełożeni synagogi posłali do nich i powiedzieli: «Przemówcie, bracia, jeżeli macie jakieś słowo zachęty dla ludu»” (Dz 13, 15). Słowa zachęty wypowiedziane zostały bezpośrednio po lekturze Prawa i Proroków. Drugi fragment potwierdzający synagogałne przepowiadanie homiletyczne świętego Pawła znajduje się w enigmatycznym stwierdzeniu: „Na podstawie Pisma wyjaśniał i nauczał: «Mesjasz musiał cierpieć i zmartwychwstać. Jezus, którego wam głoszę, jest tym Mesjaszem»” (Dz 17, 3). Paweł dyskutował „otwierając i wykazując”. To stwier-

dzenie techniczne wskazujące na rozpoczęcie czy wstęp homilii synagogałnej *petihah*. W konsekwencji można powiedzieć, iż pierwotne przepowiadanie chrześcijańskie dokonywało się również w ramach nabożeństw synagogałnych.⁵⁰

9. Homilia jako gatunek literacki występujący w Nowym Testamencie

Zdaniem R. De Zan⁵¹ nie jest trudno dostrzec elementy homiletyczne w pismach nowotestamentalnych. Do rozpoznania homilii we wspomnianych pismach służą dwa kryteria: kryterium zależności i kryterium formy literackiej. Pierwsze dotyczy istniejącego odniesienia danego tekstu do innego albo do kilku innych tekstów skrypturystycznych. Z kolei kryterium literackie opiera się na trzech elementach: 1) występowanie reminiscencji o przemówieniach (por. Hbr 2, 5: „Nie aniołom bowiem poddał przyszły świat, o którym mówimy”; Hbr 11, 32: „I co jeszcze mam powiedzieć? Nie wystarczyłoby mi bowiem czasu na opowiadanie o Gedeonie, Baraku, Samsonie, Jeftem, Dawidzie, Samuelu i o prorokach (...)\"); 2) przekaz treści przy zastosowaniu struktury diatryby i 3) gatunek literacki parenezy. Te elementy pozwalają dostrzec szersze *Sitz im Leben* celebracji. Bez tego kontekstu liturgicznego nie można mówić o homilii, a co najwyżej o katechezie.

W listach św. Pawła można znaleźć liczne teksty o charakterze parenezy, ale tylko niektóre noszą znamiona homilii. R. De Zan⁵² uważa 1 Kor 5, 6-8 za prawdopodobną homilię Pawłową do tekstu Wj 12. Z kolei 1 Kor 15, 20-28 może być homilią do dwu tekstów: Ps 8, 7 i Ps 110, 1b. Wyraźniejszy jest fragment homiletyczny w 1 Kor 15, 45-57 z powodu cytatu Rdz 2, 7 (LXX) wprowadzonego słowami: „Tak też jest napisane: Stał się pierwszy człowiek, Adam, duszą żyjącą, a ostatni Adam duchem ożywiający” (1 Kor 15, 45). Paweł porównuje pierwszego Adama z ostatnim, a to, co zniszczalne z tym, co niezniszczalne dzięki zmartwychwstaniu Chrystusa.

Prawdopodobnie homilię stanowi fragment Ga 3, 6-29. Podstawę homilii stanowi tekst Rdz 12, a za *petihah* służy Rdz 15, 6: Bóg dotrzymuje obietnicy i prawdziwym potomkiem Abrahama jest Jezus. Także Ga 4, 21-31 może być fragmentem o charakterze homilii, która ma jako *parashah* Rdz 16 (z odwołaniem do Rdz 21), a jako *haftarah* Iz 54 (por. Ga 4, 27): chrześcijanie nie są dziećmi niewolnicy, ale kobiety wolnej.

W Liście do Rzymian znajduje się fragment z wyraźnie zaznaczonymi cechami homilii: Rz 4, 3-22, tematycznie zbliżony do Ef 3, 6-29. W tym przypadku *parashah* stanowi Rdz 15, chociaż homilia odwołuje się także do innych tekstów biblijnych (por. Ps 32, 1-2; Rdz 17, 5.11), jak miało to miejsce w przypadku wielu homilii rabinistycznych.

Prawdopodobne teksty homilii chrześcijańskiej znajdują się w Liście do Efezjan. Perykopa Ef 4, 7-16 zawiera schemat homiletyczny oparty na Ps 68, 19, ale z chrześcijańską a nie hebrajską relekturą Psalmu. Homilią może być tekst Ef 6, 10-17. Rozwija on tematy zawarte w 1 Tes 5, 7-8a o potrzebie zmagania z mocami ciemności.⁵³

Trudno uznać cały List do Hebrajczyków za homilię, ponieważ przy bardziej wnikliwej analizie okazuje się, iż jedne fragmenty posiadają cechy homilii, a inne – nie. Istnieją wszakże trzy fragmenty, które posiadają wystarczająco klarowne cechy pozwalające uznać je za materiał homilii: Hbr 3, 7-4, 11 (homilia do Ps 95); 7, 1-28 (homilia o Melchizedeku); 8, 1-10, 18 (homilia o Jeremiaszu).⁵⁴ Homiletyczny charakter pierwszego z tych fragmentów (Hbr 3, 7-4, 11) uwydatniony został poprzez klamrę słowną: *katapausen* – *katapausin*, więz pomiędzy odpoczynkiem Boga (Rdz 2, 2) a odpoczynkiem ludu w ziemi obiecanej (Ps 95, 11). Więz pomiędzy tymi dwoma odpoczynkami daje sposobność widzenia drugiego związku pomiędzy Prawem ogłoszonym i przyjętym przez Hebrajczyków na Synaju, ale zlekceważonym na skutek nieposłuszeństwa oraz Prawem ogłoszonym i nie wzgardzonym, ale przyjętym z posłuszeństwem przez wierzących w Chrystusa.⁵⁵

Fragment homiletyczny dotyczący Melchizedeka, Hbr 7, 1-28 posiada prawdopodobnie jako *petihah* Ps 110, 4, jako *parashah* tekst Rdz 14, a jako tekst uzupełniający – Rdz 7, 1-10: Melchizedek był kapłanem i królem; Dawid jest jego sukcesorem, a Jezus potomkiem Dawida; Jezus jednak posiada kapłaństwo na drodze królewskiej według linii pochodzącej od Melchizedeka, a nie według linii pochodzącej od Aarona, potomka Abrahama. Patriarcha, a przez to i Aaron okazał szacunek wobec Melchizedeka, od którego otrzymał błogosławieństwo. Błogosławiący zaś jest większy od błogosławionego.⁵⁶

Homiletyczny fragment o Jeremiaszu, Hbr 8, 1-10, 18 rozwija temat nowego przymierza zrealizowanego przez ofiarę Chrystusa. We fragmencie tym da się wyróżnić jako *haftarah* Jer 31, 31-34 (por. Hbr 8, 8-12), jako prawdopodobne *parashah* Wj 24, 6-8 (por. Hbr 9, 12-20), a jako *hatimah* Jer 31, 33-34 (por. Hbr 10, 17).⁵⁷

Trudno z dużym prawdopodobieństwem znaleźć fragmenty homilii w pismach Janowych. Dokonane zostały jednak badania nad homilią zapisaną w J 6, 25-58.⁵⁸

Od czasu postawionej przez A. Harnacka w 1897 r. hipotezy, iż Pierwszy list św. Piotra Apostoła stanowi jego homilię rzymską, powstało wiele interesujących studiów nad tym tekstem.⁵⁹ Dziś hipoteza Harnacka nie znajduje akceptacji. Przyjmuje się bowiem, że list odzwierciedla schemat cele-

bracji chrzcielnej. Tekst ten zatem stanowi nie tyle homilię, co świadectwo liturgii chrzcielnej. Niemniej jednak w ramach tego tekstu znajdują się fragmenty, które można określić jako elementy homilii:

1P 1, 13-21 – prawdopodobna homilia paschalna do tekstu Wj 12 i / albo Pwt 19 z Iz 52;

1P 2, 1-10 można potraktować jako homilię o Jezusie, kamieniu węglowym z Ps 34, 9 jako *petihah* z Wj 19 jako *parashah* i z Iz 28 jako *haftarah*;

1P 2, 18-25 – prawdopodobna homilia oparta na chrześcijańskiej lekturze Iz 53 o Chrystusie, który wziął na siebie nasze grzechy.⁶⁰

Niełatwym zadaniem jest poszukiwanie śladów homilii w materiale literackim Listu św. Jakuba ze względu na parenetyczne i mądrościowe cechy tekstu. Jest jednak fragment posiadający cechy wystarczające do przypuszczenia obecności materiału homiletycznego. Chodzi tu o fragment Jk 2, 1-12 poruszający kwestię relacji pomiędzy wiarą i uczynkami. Wydaje się, że *parashah* można znaleźć w Rdz 15, tj. w tym samym tekście biblijnym, jaki wykorzystał św. Paweł do rozwinięcia tematu o usprawiedliwieniu w Rz 4.⁶¹

10. Głosiciel homilii synagoidalnej

Warto jeszcze zamieścić kilka uwag na temat głosiciela słowa Bożego w synagogach. Otóż, lektorem i kaznodzieją mogła być ta sama osoba, ale mogły być też dwie osoby, spełniające poszczególne funkcje.⁶² Przywilej dokonywania interpretacji Pisma Świętego nie był związany z żadnym urzędem. Każdy ze zgromadzonych mężczyzn mógł zostać poproszony o czytanie i – jeśli był uznany za zdolnego – także o skomentowanie czytań danego dnia. Lektor czy kaznodzieja czytał stojąc, a następnie – w odróżnieniu od oratorów hellenistycznych – siadał i wyjaśniał Pismo (por. Łk 4, 20). Zwyczaj ten mógł stać się wzorem dla praktyki stosowanej przez biskupów wczesnochrześcijańskich, którzy wygłaszali homilię siedząc na katedrze.

Wyznaczenie kaznodziei leżało w gestii przełożonego synagogi, natomiast kaznodzieja sam decydował, jaki podjąć temat.⁶³ Mógł korzystać z pomocy *turgemana* albo nawet kilku z nich. Do nich należało głośne przekazywanie słów kaznodziei, tak, aby były słyszane przez całe zgromadzenie. Nie chodziło tu jednak o cel praktyczny, bo niektórzy kaznodzieje mieli wystarczająco silne głosy, ale o wyrażenie respektu dla kaznodziei i głozonego przezeń słowa.⁶⁴

W synagogach rozproszonych w diasporze często proszono wędrujących przybyszów o wygłoszenie pouczenia, aby przekazali świeże myśli. Dlatego

też św. Paweł po nawróceniu: „Jakiś czas spędził z uczniami w Damaszku i zaraz zaczął głosić w synagogach, że Jezus jest Synem Bożym” (Dz 9, 20). Gdy zaś wraz z Barnabą przybyli w dniu szabatu do synagogi w Antiochii Pizydyjskiej, zostali poproszeni przez przełożonego o wygłoszenie „słowa zachęty” (Dz 13, 15). „Wstał więc Paweł i skinąwszy ręką, przemówił” (Dz 13, 16), wykazując, że z potomstwa Dawida, „stosownie do obietnicy, wprowadził Bóg Izraelowi Zbawiciela Jezusa” (Dz 13, 23).⁶⁵

Na zakończenie warto zauważyć, że rabini żydowscy wygłaszali ogromną ilość homilii, a wierni Żydzi znajdowali w nich umocnienie i obietnice, bo towarzyszyło im przekonanie, że: „Kiedykolwiek dziesięciu ludzi wejdzie do synagogi, Boża obecność wchodzi wraz z nimi, jak jest powiedziane «Bóg jest pośrodku zgromadzenia» (por. Ps 82, 1)”.⁶⁶ W sposób realny i substancjalny Boża obecność wypełniła synagogę, gdy znalazł się w niej Jezus Chrystus. On stał się zasadniczym podmiotem i treścią homilii chrześcijańskiej, której zadaniem jest aktualizacja misterium zbawienia, paschalna interpretacja rzeczywistości i wsparcie u słuchaczy gotowości do uwielbienia Boga obecnego w zgromadzeniu świętych. Takie wyzwanie stoi przed współczesnymi głosicielami dobrej nowiny, którzy kontynuują dzieło Pana Jezusa i Apostołów, mające wszakże wiele wspólnego ze szlachetną tradycją nabożeństw synagogalnych.

PRZYPISY

¹ Por. M. Lattke, *ὁμιλία*, w: *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 2, ed. H. Balz, G. Schneider, Grand Rapids, MI 1990, s. 509; M. Brzozowski, *Homilia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 6, k. 1175; T.K. Carroll, *Preaching the Word. Message of the Fathers of the Church*, t. 11, Wilmington, DE 1984, s. 18.

² *Iliada*, XI, 523; *Odysea*, 265; por. G. Autentrieth, *A Homeric Dictionary for School and Colleges*, trans. R.P. Keep, revision I. Flagg, Norman, OK 1958, s. 208.

³ *Symposium*, 203 a, w: *Platonis Opera. Recognovit Brevique Adnotatione Critica Instruxit Joannes Burnet*, t. 2, Oxonii – Londinii 1901.

⁴ *Historia Animalium*, 7-1, w: *Aristotelis Opera*, Berolini 1831, vol. 3, s. 250-314.

⁵ *Corpus Hermeticum*, XII, 19; por. Por. M. Lattke, art. cyt., s. 509.

⁶ Por. M. Lattke, art. cyt., s. 509; D. Grasso (*La predicazione alla comunità cristiana*, Roma 1969, s. 10) zauważa, że ta rozmowa nie musiała być przyjazna: „Il verbo omileo perciò e il sostantivo homilia hanno il senso di conversazione, di colloquio familiare, anche se non necessariamente amichevole”.

⁷ K. Panuś, *Zarys Historii kaznodziejstwa w Kościele katolickim*, cz. 1, Kraków 1999, s. 40.

⁸ J.T. Lienhardt, *Origen as Homilist*, w: *Preaching in the Patristic Age. Studies in Honor of Walter J. Burghardt*, SJ, ed. D.G. Hunter, New York – Mahwah, NJ 1989, s. 36.

⁹ Por. K. Panuś, dz. cyt., s. 40.

¹⁰ *List Ignacego do Polikarpa*, 5.1.

¹¹ Menander, *ΘΑΙΣ*, frag. 218; por. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica*, XVI, 54.4.

¹² *Dzieje Tomasza* 139; por. *Dzieje Jana* 46; przytaczam za: M. Lattke, art. cyt., s. 510.

¹³ Por. M. Lattke, art. cyt., s. 510; Y. Brilioth, *A Brief History of Preaching*, Philadelphia 1965, s. 18; D. Sartore, *The Homily*, w: *Handbook For Liturgical Studies*, vol. III. *The Eucharist*, ed. A.J. Chupungco, Collegeville, MN 1997, s. 189.

¹⁴ D. Grasso, *La predicazione alla comunità cristiana*, dz. cyt., s. 10-11.

¹⁵ *Commentarium in evangel. Secundum Joannem*, 32, 2; MG 14, 741 A.

¹⁶ *Oratio I contra Arianos* 4; MG 26, 20 A.

¹⁷ R.P. Waznak, *Homily*, w: *The New Dictionary of Sacramental Worship*, ed. P.E. Fink, Collegeville, MN 1990, s. 552.

¹⁸ Ep., 55, 14, 1.

¹⁹ „Statui autem per sermones id agere, qui proferuntur in populis, quod Graeci homilias vocant” – Ep. 224, 2; ML 33, 1001; In *Enarr. in Ps 118*, proemium; por. C. Mohrmann, *Praedicare-Tractare-Sermo*, „La Maison Dieu” 39(1954), s. 106.

²⁰ D. Grasso, *La predicazione alla comunità cristiana*, dz. cyt., s. 11-12.

²¹ Por. S. Cavaletti, *The Jewish Roots of Christian Liturgy*, w: *The Jewish Roots of Christian Liturgy*, ed. E.J. Fisher, New York-Mahwah, NJ 1990, s. 7.

²² Por. R.E. Osborn, *A History of Christian Preaching*, vol. 1, St. Louis, MO, 1999, s. 110-111.

²³ Por. R.E. Osborn, dz. cyt., s. 111; zob. *The Synagogue in Late Antiquity. A Centennial Publication of The Jewish Theological Seminary of America*, ed. L.I. Levine, Philadelphia 1987.

²⁴ Por. R.T. Beckwith, *The Jewish Background to Christian Worship*, w: *The Study of Liturgy. Revised Edition*, eds. C. Jones, G. Wainwright, E. Yarnold, P. Bradshaw, London – New York 1992, s. 71.

²⁵ R.E. Osborn, dz. cyt., s. 111; P.F. Bradshaw, *Early Christian Worship. A basic introduction to ideas and practice*, Collegeville, MN 1996, s. 78-79; tenże, *The Search for the Origins of Christian Worship. Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York-Oxford 1992, s. 21. Godziny popołudniowe wspomniane są w Dz 3, 1; 10, 3.30; por. Dn 6, 10; Miszna Ber. 4.1.

²⁶ Por. P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, dz. cyt., s. 17-18.

²⁷ Por. S. Cavaletti, art. cyt., s. 8. Na temat kształtu liturgii żydowskiej i przeobrażenia w kolejnych wiekach zob. S.C. Reif, *The Early History of Jewish Worship*, w: *The Making of Jewish and Christian Worship*, eds. P.F. Bradshaw, L.A. Hoffman London 1991, s. 110-124.

²⁸ Por. P.F. Bradshaw, *The Search for the Origins of Christian Worship*, dz. cyt., s. 17-24; R.E. Osborn, dz. cyt., s. 111; zob. Józef Flawiusz, *Starożytności żydowskie*, 1, 13; M. Simonetti, *Profilo storico dell'esegesi patristica*, Rome 1981, s. 10-11.

²⁹ *Hypothetica*, 7, 13.

³⁰ Por. R. De Zan, *Nuovo Testamento*, w: *Dizionario di Omiletica*, red. M. Sodi, A.M. Triacca, Torino – Bergamo 1998, s. 1004-1005.

³¹ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1005.

³² Por. L. Jacobs, *Preaching*, w: *Encyclopedia Judaica*, vol. 13, k. 994.

³³ „In a sense, then, the congregation did not necessarily „believe” the darashan’s exegesis, but they enjoyed listening to it unfold” – A. Carlebach, *Homiletic Literature*, w: *Encyclopedia Judaica*, vol. 8, k. 950.

- ³⁴ Por. L. Jacobs, art. cyt., k. 994-995.
- ³⁵ T.K. Carroll, dz. cyt., s. 13; ; por. L. Jacobs, art. cyt., k. 998; G.O. Collins, E.G. Farrugia, *A Concise Dictionary of Theology*, New York-Mahwah, NJ 1991, s. 142; C. Perrot, *La Lecture de la Bible dans les synagogues au premier siècle de notre ère*, La Maison-Dieu 126 (1976) 39.
- ³⁶ Por. T.K. Carroll, dz. cyt., s. 14; G.O. Collins, E.G. Farrugia, dz. cyt., s. 142.
- ³⁷ T.K. Carroll, dz. cyt., s. 14.
- ³⁸ Por. Y. Brilioth, dz. cyt., s. 5; L. Jacobs, art. cyt., k.994.
- ³⁹ Por. L. Jacobs, art. cyt., k.995.
- ⁴⁰ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1005.
- ⁴¹ Por. tamże.
- ⁴² Por. tamże.
- ⁴³ Por. S. Cavaletti, art. cyt., s. 8.
- ⁴⁴ Por. *Pasterz Hermasa*, Mandate 11, 14.
- ⁴⁵ Por. R.T. Beckwith, art. cyt., s. 71.
- ⁴⁶ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1005-1006.
- ⁴⁷ Por. tamże, s. 1006.
- ⁴⁸ Por. tamże; zob. A. Guilding, *The Fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960.
- ⁴⁹ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1007.
- ⁵⁰ Por. Y. Brilioth, dz. cyt., s. 6-7; R.E. Osborn, dz. cyt., s. 112.
- ⁵¹ R. De Zan, art. cyt., s. 1008. Obszerniejsze studium tego tematu podjęli: P. Grelot, *Introduction à la Bible. Le Nouveau Testament*, vol. 8, Paris 1989; G. Marconi, *Omelie e catechesi cristiane nel I secolo*, Bologna 1994.
- ⁵² R. De Zan, art. cyt., s. 1008.
- ⁵³ Por. tamże.
- ⁵⁴ Por. tamże.
- ⁵⁵ Por. tamże, s. 1009.
- ⁵⁶ Por. tamże.
- ⁵⁷ Por. tamże.
- ⁵⁸ Por. tamże, s. 1008.
- ⁵⁹ Zob. M.E. Boismard, *Quatre hymnes baptismales dans la première épître de Pierre*, Paris 1961.
- ⁶⁰ Por. R. De Zan, art. cyt., s. 1009.
- ⁶¹ Por. tamże, s. 1009.
- ⁶² Y. Brilioth, dz. cyt., s. 6-7.
- ⁶³ C. Perrot, art. cyt. 40.
- ⁶⁴ Por. L. Jacobs, art. cyt., k. 995.
- ⁶⁵ Por. Y. Brilioth, dz. cyt., s. 6-7; R.E. Osborn, dz. cyt., s. 112.
- ⁶⁶ *Mekhilta Bahoddesch* 11, II, 287, w: R. Hammer, *The Classic Midrash: Tannaitic Commentaries on the Bible*, New York 1995, s. 168.