

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

ROK LXV (2012) · NUMER 2 · ISSN 0209-0872

---

## ARTYKUŁY

---

ARTUR SANECKI SCJ · „Księga wspólnoty” czy „wspólnota księgi”? Problem lokalizacji autorytetu teologicznego.....	105
ROMAN MAZUR SDB · Jezus Chrystus Arcykapłan.....	117
BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP · „Niewiasta obleczona w słońce” (Ap 12, 1) w interpretacji dominikanów XIII wieku .....	129
KS. TOMASZ BAĆ · Psalmi jutrzni i nieszporów w liturgii godzin – dobór, układ i znaczenie teologiczne .....	147
KS. SZYMON FEDOROWICZ · Oficjum nosalistów.....	165

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

---

KS. STANISŁAW WRONKA · 8. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 49. Sympozjum Biblistów Polskich (Katowice, 20–22 września 2011) .....	187
--	-----

## RECENZJE

---

191

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

---

ARTUR SANECKI SCJ · “The Book of the community” or “the community of the Book”? Location problem of theological authority.....	105
ROMAN MAZUR SDB · Jesus Christ the High Priest.....	117
BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP · The „Woman clothed with the sun” (Rev 12 : 1) in the interpretation of the thirteenth century Dominicans.....	129
TOMASZ BAĆ · The psalms of the morning and evening prayer in the Liturgy of the Hours – selection, distribution and theological meaning.....	147
SZYMON FEDOROWICZ · The office of the college’s priests .....	165

### REPORTS · NEWS

---

STANISŁAW WRONKA · 8 <sup>th</sup> General Meeting of the Polish Biblical Scholars Association and 49 <sup>th</sup> Polish Biblical Scholars Symposium (Katowice, 20–22 September 2012).....	187
--	-----

### REVIEWS

---

ARTYKUŁY

---



ARTUR SANECKI SCJ

## „Księga wspólnoty” czy „wspólnota księgi”? Problem lokalizacji autorytetu teologicznego

W artykule Jonathana R. Wilsona pt. *Canon and Theology: What Is at Stake?* zawartym w jednym z ostatnich opracowań dotyczących pochodzenia Biblii znajdziemy również interesujące, co prowokujące stwierdzenie:

Tak więc w okresie rozwiniętego modernizmu widzimy nowy rodzaj relacji pomiędzy kanonem, kanonicznością i teologią. W tradycji protestanckiej kanon został wyniesiony ponad historię, a praca teologiczna jest nieograniczona czasem. W tradycji katolickiej Kościół jest wyniesiony ponad historię, a praca teologiczna jest nieograniczona czasem. W modernizmie, kanon i Kościół są widziane w perspektywie historycznej, a ludzkość jest wyniesiona ponad historię albo poprzez odniesienie do „koniecznych prawd rozumu”, albo do uniwersalnego doświadczenia religijnego<sup>1</sup>.

W powyższym stwierdzeniu niejednen zauważyć może pewne uproszczenie, niemniej samo rozłożenie akcentów w podejściu do tematu Pisma Świętego i wspólnoty kościelnej wydaje się zgodne z tym, o czym wiemy z historii danych części chrześcijaństwa. Różnica konfesyjna w omawianym temacie jest dobrze znana: protestancki postulat absolutyzujący Biblię czy katolickie zdecydowane podkreślenie autorytetu Kościoła? W obecnym artykule proponuje się przyrzeć tym z ważniejszych wyników współczesnych nauk biblijnych, które mogą pomóc w jak najlepszym

---

<sup>1</sup> Tłumaczenie własne tekstu: „In high Modernity, then, we see a new turn in the relationship between the canon, canonicity, and theology. In the Protestant tradition, the canon is dehistoricized and the work of theology is timeless. In the Catholic tradition, the church is dehistoricized and the work of theology is timeless. In Modernity, the canon and the church are historicized and humankind is dehistoricized, either by an appeal to “the necessary truths of reason” or to universal religious experience” (J. R. Wilson, *Canon and Theology: What Is at Stake?*, [w:] *Exploring the Origins of the Bible. Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective*, Grand Rapids 2008, s. 247).

ustawieniu relacji Pisma Świętego do wspólnoty wiary w perspektywie historyczno-teologicznej. Od prawidłowości tej relacji zależy zarówno sam proces interpretacji tekstu biblijnego, jak i aktualny dziś temat umiejscowienia autorytetu teologicznego.

## Biblia w procesie formacji pism

Pierwszych znaczących cech charakteryzujących relację pomiędzy pismami a wspólnotą wiary doszukiwać się możemy już na etapie tworzenia się poszczególnych pism. Zwróćmy najpierw uwagę na rolę wspólnoty wiary.

Jak wykazuje J. A. Sanders<sup>2</sup>, twórca krytyki kanonicznej, czyli podejścia biblijnego, który poświęcił większość swoich prac badaniom historii formowania się Biblii, w procesie kanonicznym rola wspólnoty wiary była pierwszoplanowa. To w tej wspólnocie (najpierw Izraela, a później młodego Kościoła) dokonywano wyboru, a następnie aktywnego przekazywania wybranych tradycji i tekstów. Mówi się tu o „aktywnym” przekazie, ponieważ był to często proces kreatywny, nie tylko przekazujący dane słowa i wydarzenia, ale próbujący często aktualizować je w nowych okolicznościach, w których lud Boży musiał bronić swej wiary i tożsamości. W procesie tym na przykład słowa wielkich proroków odległych wieków mogły nie tylko zachować swój autorytet i aktualność, ale również odnaleźć nowe znaczenie oparte na treściowym bogactwie tekstów i tradycji, a wydobyte w nowych kontekstach historycznych i literackich. W ten sposób rozrastały się stopniowo poszczególne tradycje i teksty aż po formę danych ksiąg biblijnych.

Cały ten proces odbywał się we wspólnocie, będąc niejako zanurzonym w jej wierze i tradycji. Rola wspólnoty wiary jest więc tu oczywista. To w jej ramach odbywało się formowanie, przekaz i relektura, które napędzały cały proces formowania się pism. W tym znaczeniu wspólnota kształtowała pisma, choć człowiek wiary rozpo-

<sup>2</sup> Jasne przedstawienie wyników badań Sandersa znaleźć można w jego krótkim (78 stron) *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984. Do innych jego ważniejszych pozycji należą: *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; *From Sacred Story to Sacred Text. Canon as Paradigm*, Philadelphia 1987; *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigations and Proposals*, Sheffield 1997; *The Canon Debate*, Peabody 2002.

zna z łatwością, że w tej wspólnotcie działał nie kto inny, jak sam Bóg. W procesie tym, jak zauważa Sanders, do głosu dochodziły wciąż dwie ważne cechy tekstów i tradycji, które mogły aspirować do stania się ostatecznie częścią Biblii. Jedną z nich była *stabilność*, a drugą *zdolność do bycia adaptowanym*. To dzięki owej stabilności dane tradycje były ciągłym punktem odniesienia dla kolejnych pokoleń danej wspólnoty. Otwarcie na adaptację uzdalniało natomiast te tradycje do reinterpretacji i aktualizacji we wciąż nowych sytuacjach, owocując rozwojem całości pism i objawienia.

J. A. Sanders zauważa też kluczową rolę wspólnoty w sposobie interpretowania tekstów i tradycji wchodzącym w skład tzw. hermeneutyki kanonicznej. W ramach tej ostatniej, wszelki materiał docierający do autorów biblijnych był przez nich opracowywany w zgodzie z tradycją wiary, swoistym *credo* wspólnoty<sup>3</sup>. To po raz kolejny opinia wspólnoty jest tu zauważona jako dominująca w określeniu kształtu pism.

Wszystko to zdaje się sugerować, że w relacji wspólnota–pismo w historii formacji biblijnej to wspólnota jest dominująca. To ona w formie i treści zdaje się określać Pismo. Czy tak jest rzeczywiście? Spróbujmy teraz spojrzeć na omawianą kwestię ze strony ewentualnego oddziaływania pism na wspólnotę.

To prawda, że pisma formowane były w łonie ludu Bożego. Nie możemy jednak zapominać, że lud ów odczuwał potrzebę otrzymania wiedzy i praktycznego pouczenia w swym działaniu i poszukiwał ich w autorytecie samego Boga. Konkretnym odniesieniem były natomiast autorytatywne tradycje i pisma, które były nośnikami relacji dotyczących Bożych interwencji w historii, Prawa czy przekazów prorockich. To w ich świetle lud Boży się kształtował, to one pozwalały rozwijać się strukturom religijnym i społecznym narodu, jak również wzrastać w Bożej mądrości poszczególnym jego członkom. Dzięki swemu walorowi teologicznemu poszczególne teksty i tradycje mogły być obiektem i natchnieniem do refleksji dla kolejno przychodzących pokoleń, pomagając we właściwym

---

<sup>3</sup> Wiare czasów starotestamentalnych Sanders opisuje słowami: „monoteizujący pluralizm”. Chodzi tu o dążenie hagiografów do wierności zasadzie monoteizmu z zachowaniem jednak wielości form i ujęć typowych dla danych źródeł i wspólnotowych tradycji. Stąd w Biblii bogactwo odcieni literackich, a nawet różnych ujęć teologicznych z dominującą jednak i wszystko ogarniającą troską o zachowanie czystości wiary w jedyne Boga.

odczytaniu oraz interpretacji poszczególnych etapów dziejów wspólnoty wiary. W takim znaczeniu to pisma kształtowały wspólnotę.

Już na etapie powstawania pism biblijnych zauważyć można wzajemne oddziaływanie pomiędzy nimi samymi a wspólnotą ludu Bożego. To prawda, że pisma są formowane przez członków wspólnoty wiary, ale jednocześnie to w ich świetle ta wspólnota się kształtuje. W następnym punkcie przyjrzymy się temu, w jakim wymiarze ten egzystencjalny i jednocześnie teologiczny dialog był kontynuowany na etapie formowania się poszczególnych ksiąg w zbiór kanonu biblijnego.

### Biblia w procesie formacji kanonu

Powstanie poszczególnych zbiorów ksiąg (Prawa, Proroków, Pism w Starym Testamencie czy też Ewangelii i Listów św. Pawła w Nowym Testamencie), a później powstanie kanonu całej Biblii chrześcijańskiej nie jest zrozumiałe bez przyjęcia aktywnej roli wspólnoty ludu Bożego. To w ramach tej wspólnoty musiał się dokonać ostateczny wybór pism autorytatywnych, które miały wejść w skład kanonu.

Najlepszym przykładem jest tu historia pierwszych wieków chrześcijaństwa z rozwijającym się wtedy dynamicznie procesem formacji kanonu biblijnego. W ramach wspólnoty musiało dojść do aktywnego rozpoznania tych wyjątkowych, obdarzonych boskim autorytetem kanonicznych ksiąg. Kościół nie wypracował w tym czasie formalnego elenchusa kryteriów, które pozwalałyby na pewne rozpoznanie danych ksiąg. Niemniej w praktyce stosował ich wiele bez zbytej troski o formalną systematykę ich użycia. H. Gamble zauważa na przykład:

Winno być jasnym, że kryteria kanoniczności we wczesnym Kościele były liczne, różne i zdefiniowane ogólnie, że ich zastosowanie nie było systematyczne i do końca konsekwentne oraz że były używane w przeróżnych kombinacjach<sup>4</sup>.

Mimo że nie było dopracowanego systemu kryteriów, kryteria jako takie funkcjonowały i były jasnym znakiem działalności wspólnoty wiary. Ich obecność uwidacznia się w pismach ojców Kościoła i pisarzy

<sup>4</sup>Tłumaczenie własne tekstu: „It should be clear that the principles of canonicity in the early church were numerous, diverse, and broadly defined, that their application was not systematic or thoroughly consistent, and that they were used in variety of combinations” (H. Gamble, *The New Testament Canon: its making and meaning*, Philadelphia 1985, s. 71).



starożytności chrześcijańskiej takich jak Ireneusz, Tertulian, Orygenes czy Augustyn. Najważniejszymi wyznacznikami ksiąg kanonicznych były dla nich starożytność i autentyczność danej księgi, powszechne użycie w prawowiernym kościelnym środowisku oraz ortodoksja<sup>5</sup>. Autentyczność księgi zakładała, że pochodzi ona od apostoła lub z kręgu jego najbliższych współpracowników<sup>6</sup>. W przypadku ksiąg starotestamentalnych zasada ta wyrażała się w uznaniu, jakim cieszyły się te księgi w środowisku apostoelskim. Ortodoksja funkcjonowała przede wszystkim na poziomie lektury tekstu w kontekście żywej Tradycji Kościoła, w której uznawano przekazywaną od czasów apostoelskich regułę wiary – istotne *credo* chrześcijańskie<sup>7</sup>. Pismo aspirujące do kanonu nie mogło stać w opozycji doktrynalnej wobec owej reguły, jeżeli samo miało być w Kościele wykładnią owego *credo*. Rola wiary wspólnoty jako czynnika formującego Biblię jest tu ewidentna. Poza tym, zasada ortodoksyjności mogła przyjmować charakter bardziej wewnętrzny dla samej Biblii. Jako że niektóre pisma (w Nowym Testamencie na przykład Ewangelie i Listy Pawłowe) formowały się szybciej w określone zbiory niż inne księgi, te, których autorytatywną wartość z czasem powszechnie już rozpoznano, nie mogły stawać w doktrynalnej sprzeczności z przyjętymi uprzednio.

Według K. H. Ohliga<sup>8</sup> kryteria wymienione powyżej należą do tzw. kryteriów zewnętrznych. Obok już wspomnianych autor ten wymienia również w tej grupie inne, takie jak to, że dane pismo nadawało się do lektury publicznej, a nie tylko prywatnej oraz że uwidaczniała się w nim teologiczna użyteczność dla większej ilości Kościołów lokalnych. Także inna cecha – charakter instrukcyjny danego pisma budujący wiarę wspólnoty – mogła stać się jednym z wyznaczników kanoniczności.

„Kryteria zewnętrzne” kanoniczności dotyczą cech samych pism. Niemniej cechy te były rozpoznawane nie gdzie indziej, jak we wspólnocie wiary. To ona była ich destynatariuszem i to w jej łonie dokonywał

<sup>5</sup> Por. M. Ludlow, „Criteria of canonicity” and the Early Church, [w:] *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons*, hrsg. von J. Barton, M. Wolter, Berlin-New York 2003, s. 73.

<sup>6</sup> Por. Tertulian, *Adversus Marcionem*, IV, 2; Ireneusz, *Adversus Haereses*, III, 10, 5; III, 14, 1.

<sup>7</sup> Por. Tertulian, *De praescriptione haereticorum*, XIX; Ireneusz, *Adversus Haereses*, II, 27, 2.

<sup>8</sup> Por. K. H. Ohlig, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, Düsseldorf 1970; *Die theologische Begründung des ntl. Kanons in der Alten Kirche*, Düsseldorf 1972.

się proces ich „oceny” i selekcji. W temacie formowania się Biblii rola wspólnoty znowu wychodzi więc na pierwszy plan. Staje się to jeszcze bardziej wyraźne, gdy weźmiemy pod uwagę inną grupę kryteriów zwanych przez Ohliga „kryteriami kościelnymi”.

Kryteria te są dla nas szczególnie interesujące, bo dotyczą bezpośrednio praktyki Kościoła. Nie chodzi w nich wprost o same pisma, lecz raczej o relację wspólnoty wiary do owych pism oraz do kryteriów wcześniej wspomnianych. Krótki katalog tych kryteriów powinien dać tego wyjaśniające zobrazowanie.

Do tej grupy wyznaczników kanoniczności zalicza się m.in. rozpoznanie danej księgi przez jak największą liczbę Kościołów lokalnych. Księgi były oczywiście rozpoznawane w oparciu o te cechy pism, które były przedmiotem kryteriów poprzedniej grupy. Niemniej sam fakt powszechnego uznawania i używania poszczególnych ksiąg stawał się z czasem argumentem na tyle ważnym, by dla kolejnych pokoleń chrześcijan stać się rzeczywistym kryterium wyboru<sup>9</sup>. Jeszcze lepiej, gdy księgi uznawane były powszechnie w Kościołach starożytnych, najlepiej zaś apostołskich<sup>10</sup>. Wtedy argument ten nabierał szczególnego odcienia bezpośredniej zależności apostołskiej, o którym mowa była powyżej.

Innym „kryterium kościelnym” okazało się na przykład użycie liturgiczne pism, a nawet cytowanie danej księgi przez osoby cieszące się poważaniem we wspólnocie wiary, jak ojcowie Kościoła. Najbardziej zaś wyrazistym z tej grupy kryteriów, a jednocześnie najbardziej wymiernym w procesie formowania się oficjalnego kanonu było formalne uznanie ze strony autorytetu wspólnoty (jednoosobowego lub kolegialnego).

Znaczenie „kryteriów kościelnych” na etapie formacji kanonu Pisma Świętego dowartościowuje zdecydowanie wspólnotę wiary. Widziana przez pryzmat tych kryteriów wspólnota zdaje się decydować o doborze poszczególnych ksiąg, ich układzie w kanonie i sposobie ich rozumienia. Innymi słowy, wspólnota zadaje się decydować o kształcie Biblii.

Uważniejsza refleksja nad historią formacji kanonu sprzyja jednakże ostrożności w tak zdecydowanym dowartościowaniu roli wspólnoty. Już sam fakt chętniejszego używania w tej dyskusji określenia „uznania” i „rozpoznanie”, a nie prostego „decydowania” sugeruje specyfikę dłu-

<sup>9</sup> Por. Augustyn, *De doctrina christiana*, II, 25.

<sup>10</sup> Por. Euzebiusz, *Historia ecclesiastica*, III, 3, 1; III, 24, 17.

giego procesu formacji kanonicznej. Słowo „rozpoznanie” zdradza chęć poszukiwania tego, co autorytatywne, a nie jego formowanie. Kościół pierwszych wieków miał świadomość objawienia już otrzymanego, reguły wiary przechowywanej na przyszłe pokolenia. Chodzi tu również o stałą wolę tegoż Kościoła poszukiwania tego, co autentyczne, apostołskie. Bez uwzględnienia chęci zachowania łączności z tym objawieniem (kojarzonym z okresem apostołskim) oraz woli wyraźnego podporządkowania się jego autorytetowi trudno zrozumieć wewnętrzną logikę procesu formowania się chrześcijańskiej Biblii. Wystarczy choćby przypomnieć fundamentalną dla całego procesu konfrontację poszczególnych pism z tradycyjną regułą wiary.

Do zauważenia woli starożytnego Kościoła, by raczej „rozpoznać” aniżeli „definiować”, zachęca i to, że Kościół ten „rozpoznawał” w oparciu o konkretne cechy danych pism. Cechy zaś te, których dotyczą „kryteria zewnętrzne” wyżej wspomniane, odnosiły się bezpośrednio do owego fundamentalnego okresu objawienia, któremu Kościół chciał być wierny: starożytność, apostołskość, ortodoksja itd.

Na koniec nie należy również pomijać obecności zauważanego przez ojców „kryterium duchowego”. Polegało ono na wewnętrznym doświadczeniu mocy i świadectwa Ducha Świętego w Piśmie Świętym. Opierało się więc ono na doświadczeniu duchowym w kontakcie z Pismem. I choć z natury swojej trudno było poddać je obiektywnej weryfikacji, jego obecność w pismach ojców Kościoła i pisarzy starożytności chrześcijańskiej potwierdza oddziaływanie, jakie było udziałem Pisma wobec wspólnoty.

Podsumowując, dojsć możemy do podobnych jak w punkcie poprzednim wniosków. Na etapie formowania się danych pism w zbiory, a następnie w pełny kanon, dialog pomiędzy Pismem Świętym a wspólnotą wiary jest kontynuowany. Jest to dialog, w którym rozwija się wzajemne oddziaływanie. Z jednej strony Pismo Święte odnajduje szybko swoją nadrzędną i wyjątkową funkcję we wspólnocie, z drugiej strony to dzięki wspólnocie jest ono sformowane i określone.

## Biblia w procesie aktualizacji

Tak jak na każdym z poprzednich etapów historii Kościoła, tak i obecnie żywotną kwestią dla każdego chrześcijanina pozostaje pro-

blem aktualizacji Pisma Świętego we współczesności. Człowiek wiary chce słuchać słowa Bożego, rozumieć je w sposób zgodny z intencją jego Autora i dostosowywać do niego swoje życie, ufając, że doprowadzi go ono do zbawienia. Jako że chrześcijanin słucha słowa Bożego w Kościele, i na tym etapie historii zbawienia istotną pozostaje kwestia odniesienia autorytetu wspólnoty wiary do autorytetu Pisma Świętego.

Fundamentalny dla współczesnej katolickiej interpretacji biblijnej dokument Kościoła Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym *Dei Verbum* została po Soborze Watykańskim II powszechnie odczytana jako zachęta do ustawienia Biblii w centrum refleksji teologicznej Kościoła. Faktycznie w 24 punkcie tejże konstytucji czytamy znamienne słowa:

Święta teologia opiera się na spisanymsłowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją jakby na trwałym fundamencie. W nim coraz bardziej się ugruntowuje i nieustannie odmładza, zgłębiając w świetle wiary całą prawdę zawartą w tajemnicy Chrystusa. Święte Pisma zawierają bowiem słowo Boga, a jako natchnione rzeczywiście są słowem Boga. Z tego powodu niech studium ksiąg świętych stanie się niejako duszą świętej teologii. Tym samym słowem Pisma skutecznie żywi się oraz święcie umacnia także posługa słowa, to jest kaznodziejstwo, nadto katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie...<sup>11</sup>

Nie ma więc wątpliwości, Pismo Święte zostaje tu wyrażenie rozpoznane jako najwyższy autorytet w Kościele.

Jednakże w samym tym sztandarowym dla ukazania wyjątkowego miejsca Pisma Świętego w Kościele punkcie konstytucji odnajdziemy sygnał napięcia znanego nam już z poszczególnych etapów formacji Biblii, a dotyczącego roli wspólnoty. Dokument soboru mówi o „słowie Bożym w łączności ze świętą Tradycją”. W punkcie 12 konstytucji podkreśla się natomiast, że do prawidłowej lektury Biblii potrzebna jest uwaga na „żywą Tradycję całego Kościoła oraz analogię wiary”. Wszystko zaś to, co „dotyczy wyjaśniania Pisma, podlega ostatecznie osądowi Kościoła, który od Boga otrzymał nakaz i posługę strzeżenia i objaśniania Bożego słowa”. Autorytet Biblii nie jest więc absolutny, musi odnaleźć się w relacji do autorytetu Kościoła. Relacja wzajemnego oddziaływania Pismo–wspólnota wiary znana z historii formacji biblijnej zachowuje swoją wartość.

---

<sup>11</sup> Sobór Watykański II, konst. *Dei Verbum*, § 24.

Jak rozumieć tę relację w kontekście współczesnego poszukiwania pewnego i najwyższego autorytetu dla chrześcijanina, tak by nie narażać się na wewnętrzną sprzeczność i niespójność wykładu? Odpowiedź musi potwierdzać zgodnie ze współczesną wykładnią Soboru Watykańskiego II nadrzędną rolę słowa Bożego. Z drugiej strony nie może też pomniejszać autorytetu Kościoła Chrystusowego. Rozwiązanie typowe dla protestanckiego interpretatora, w którym autorytet Kościoła ogranicza się zasadniczo jedynie do uznania w sobie wiernego odbiorcy słowa Bożego zawartego w Biblii – nawet jeśli teologicznie wnikliwie dopracowane<sup>12</sup> – z oczywistych względów eklezjologicznych nie może być dla strony katolickiej wystarczające.

Bardziej pomocna wydaje się tu być propozycja Karla Rahnera. Ten niemiecki teolog patrzy na Pismo jako będące nie tylko w szczególnej relacji do Kościoła, ale przede wszystkim jako zajmujące szczególne miejsce w samym sercu Kościoła. Kościół i Pismo rodziły się w tym samym tempie i czasie, wzajemnie się określając. Co więcej, zdaniem Rahnera ani Kościół, ani Biblia nie były w pełni kompletne i przygotowane do podróży poprzez wieki aż do momentu, w którym odnalazły wzajemną relację. Relacja ta wypełnia się zaś we wzajemnym pełnieniu roli normy hermeneutycznej: Biblii wobec Kościoła oraz Tradycji Kościoła wobec Biblii. W takim przedstawieniu Biblia jest istotną częścią Kościoła niesioną w Tradycji tegoż Kościoła przez wieki, ale jednocześnie częścią na tyle wyjątkową, by móc pełnić wobec wspólnoty ludu Bożego rolę normy krytycznej. Prawdziwy Kościół w każdym momencie swej historii odnajduje w Piśmie Świętym swoje prawdziwe oblicze<sup>13</sup>.

\*

---

<sup>12</sup> Dobry przykład takiej propozycji prezentuje J. Webster. W decydującej części swego wykładu wyraża się znacząco: „autorytet Kościoła nie jest żadnym innym niż ten związany z uznaniem normy, której jest on podległy” – „authority of the church is nothing other than its acknowledgment of the norm under which it stands” (J. Webster, *A Great and Meritorious Act of the Church? The Dogmatic Location of the Canon*, [w:] *Die Einheit der Schrift...*, dz. cyt., s. 121). W takim ustawieniu problemu, akcent przesuwają się zdecydowanie na stronę Biblii, pozostawiając Kościół w sferze pasywnej recepcji.

<sup>13</sup> Por. K. Rahner, *The Foundations of Christian Faith. An Introduction to the Idea of Christianity*, New York 1978, s. 370–373; J. T. Lienhard, *The Bible, the Church, and Authority*, Collegeville 1995, s. 93–95.

Jaki stąd wniosek? Wydaje się, że podstawowy jest ten, który nawiązał się już podczas refleksji na temat historii formacji kanonicznej. Ważne jest Pismo Święte, ważny jest Kościół, którego istotną częścią jest samo Pismo, ale ważny jest również trzeci trudniejszy do określenia element: odpowiednia relacja jednego do drugiego. Relacja ta zachowuje nieustannie swą wartość, bo Pismo jest konstytucją wspólnoty, współtworzy ją i dopełnia. Wspólnota i Pismo dopełniały się na przestrzeni wieków w procesie formowania się samych pism, a później ich kanonu. Owo szczególne „dopełnianie się” miało miejsce także później, gdy akcent położony został na interpretację tekstów, z „dopełniającą” hermeneutyczną rolą reguły wiary zanurzonej w Tradycji wspólnoty. I o to samo chodzić pewnie powinno w prawidłowym procesie współczesnej aktualizacji. Kościół wraz ze swym magisterium nie może wynosić się ponad autorytet słowa Bożego, a jednocześnie słowo to nie może wiernie wybrzmieć bez środowiska, którego jest nierozdzieloną częścią – Kościoła. Historia formacji kanonicznej uczy nas, że właśnie w podtrzymywaniu tego twórczego „napięcia”, a nie w jego niwelowaniu poszczególne pokolenia wierzących odnajdywać mogą właściwe kierunki interpretacji i aktualizacji słowa Bożego. Prawdziwego źródła bowiem tego „napięcia” szukać możemy w Tym, który był zarówno u początków, jak i w trakcie powstawania Biblii i Kościoła, i którego żywa obecność jest obiecana także Kościołowi naszych czasów.

Kraków

ARTUR SANECKI SCJ

## Słowa kluczowe

Kanon biblijny, krytyka kanoniczna, kryteria kanoniczności, tradycja, wspólnota wiary

## Summary

“The Book of the community” or “the community of the Book”? Location problem of theological authority

The article concerns the relationship between the Holy Scripture and the community of faith. The interaction of the community on the Scripture and that of the Scripture on the community are analyzed. First the elements of interaction during the period of formation of various scriptures are described. Already then we can talk

about a kind of theological and existential dialogue between Scripture and community. Thanks to this dialogue both the community and the Scripture can develop. The same dialogue continues in the second period too, when the biblical canon is formed. At this stage a special role play so called 'criteria of canonicity', which operate within the community. Finally, we can recognize the contemporary modality of this never-ending dialogue in the process of actualization of Bible in the Church. What can be helpful in this contemporary process of actualization is the hermeneutical attitude identified in the previous stages of that dialogue.

## Keywords

Biblical canon, canonical criticism, criteria of canonicity, tradition, community of faith

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądzie

zaprasza na

## XXVI ŁĄDZKIE SYMPOZJUM LITURGICZNE

na temat *Celebracja chrztu świętego a współczesne wyzwania*

pod patronatem ks. dra Marka Chmielewskiego SDB – inspektora, Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego

PIĄTEK 19 października 2012

Sesja I

9<sup>00</sup> Otwarcie sympozjum – ks. dr Ryszard Sadowski SDB, rektor WSDTS w Łądzie

9<sup>05</sup> Słowo wstępne – ks. dr Radosław Błaszczuk SDB, wychowawca i wykładowca liturgiki w WSDTS w Łądzie

9<sup>15</sup> *Wspomnienie o śp. ks. prof. dr hab. Adamie Duraku SDB (1949–2005)* – ks. dr Ryszard Sadowski SDB

9<sup>30</sup> *Łądzkie Sympozja Liturgiczne (1986–2009) – charakterystyka* – ks. dr Radosław Błaszczuk SDB

9<sup>45</sup> *Chrzest sakramentem wtajemniczenia a wychowanie do świadomości chrzcielnej* – ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko, UO

10<sup>15</sup> Dyskusja

10<sup>30</sup> Przerwa na kawę

11<sup>00</sup> *Katecheza przedchrzcielna w rękach laikatu:* ks. dr Szymon Stułkowski, UAM

12<sup>00</sup> Uroczysta eucharystia koncelebrowana w intencji śp. ks. prof. dra hab. Adama Duraka SDB pod przewodnictwem i z homilią bpa dra Stefana Cichego, członka Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski

13<sup>15</sup> Obiad

Sesja II

14<sup>30</sup> *Nowa redakcja (tłumaczeń) ksiąg liturgicznych – aktualne prace Komisji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski* – bp dr Stefan Cichy

15<sup>00</sup> *Miejsce symboliki chrzcielnej w mistagogi liturgicznej* – ks. dr hab. Erwin Mateja, UO

15<sup>30</sup> *Krakowskie doświadczenia katechumenalne* – s. dr hab. Adelajda Sielepin CHR, UPJPII

16<sup>00</sup> Dyskusja

16<sup>30</sup> Podsumowanie obrad – ks. dr Radosław Błaszczuk SDB

Koszt uczestnictwa: 30 zł (z obiadem).

Nocleg: dworek około 300 m od seminarium w cenie 40 zł za dobę hotelową rozpoczynającą się o godz. 16<sup>00</sup> i kończącą o godz. 12<sup>00</sup>, rezerwacja: tel. (602) 66 32 34, (63) 276 33 07, e-mail: poczta@dworlad.pl.

Zgłoszenia do 30 IX 2012, tel. (785) 48 04 76, e-mail: radekb@tlen.pl.



ROMAN MAZUR SDB

## Jezus Chrystus Arcykapłan

Kapłaństwo<sup>1</sup> było związane z dziedziczną klasą żydowską, której przypisane były specyficzne funkcje ofiarnicze. Istotnym zadaniem kapłana (*kohen*) była posługa w rytach świątynnych, w których spełniał on rolę «sługi pałacowego» w ziemskim przybytku boskiego Króla... Zgodnie z tradycją, kapłani wywodzą się z jednego rodu/rodziny pokolenia Lewiego. Według Tory są oni potomkami Aarona; w Księdze Proroka Ezechiela są oni zwani „synami Sadoka”. Jak poświadczają Wj 29 i Kpł 8–9, kapłaństwo zostało ustanowione, gdy budowany był przybytek. Kapłanami zostali Aaron i jego czterej synowie (z czasem także jego wnukowie). Kapłani byli konsekrowani przez siedmiodniową ceremonię inwestytury: przywdziewali szaty kapłańskie, pozostawali w przybytku, Mojżesz zaś składał ofiary, z których otrzymali oni po raz pierwszy należne im przywilejem części (*mattenot kehunnah*)<sup>2</sup>. Przywileje jednak pierwszych kapłanów zostały zmniejszone, gdy dwaj synowie Aarona, Nadab i Abihu, zostali skazani na karę śmierci za ich grzech (Kpł 10, 1–5). Najważniejsze i najświętsze rytury mogły być spełniane jedynie przez arcykapłana.

Po takim wstępie możemy rozpocząć rozważanie funkcji arcykapłańskiej Jezusa Chrystusa, o której informacja po raz pierwszy pojawia się w Nowym Testamencie dopiero w Hbr 2, 17: „Dlatego musiał się upodobnić pod każdym względem do braci, aby stał się miłosiernym i wiernym arcykapłanem [ἀρχιερέυς] wobec Boga dla przebłagania za grzechy ludu”. Brak wcześniejszych informacji (Ewangelie, *Corpus*

<sup>1</sup> Por. B. Schwartz, *Priesthood*, [w:] *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, editors in chief R. J. Werblowsky, R. Wigoder, New York–Oxford 1997, s. 544–545; M. Haran, *Priests and Priesthood*, [w:] *Encyclopedia Judaica*, vol. 16, editor in chief F. Skolnik, executive editor M. Berenbaum, Detroit–London 2007, s. 513–523; por. *Kohanim*, [w:] Sara E. Karesh, Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, New York 2006, s. 277; R. Hayward, *Priesthood, Temple(s), and Sacrifice*, [w:] *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, edited by J. W. Rogerson, J. M. Lieu, Oxford 2006, s. 319–350.

<sup>2</sup> Por. B. Schwartz, *Priestly privileges*, [w:] *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, dz. cyt., s. 545.

*Paulinum*) nakazuje wręcz dokładne przyjrzenie się kontekstowi teologicznemu w Hbr, by zrozumieć istotę i godność kapłaństwa Chrystusa i kapłaństwa Chrystusowego.

## Terminologia

### Stary Testament – Tekst Masorecki

Na kartach Starego Testamentu pojawia się termin hebrajski, który wskazuje na pewną już hierarchiczność, a przynajmniej na rozróżnienie funkcji arcykapłana od innych kapłanów. W rzeczy samej znajdujemy wyrażenie *הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל* np. w Kpł 21, 10; Lb 35, 25<sup>3</sup> czy późniejsze *בֵּהָרֵאשׁ* w 2 Krl 25, 18; 2 Krn 19, 11; Ezdr 7, 5 (o Aaronie)<sup>4</sup>, czy wreszcie rzadkie *הַמְּשִׁיחַ הַכֹּהֵן* np. w Kpł 4, 5<sup>5</sup>. Rzeczownik *כֹּהֵן* występuje w odniesieniu do kapłaństwa lewickiego jedynie w Pwt i kolejnych księgach (463 razy w tekście masoreckim). Pojawia się jednak wcześniej w związku z osobą i posługą Melchizedeka (Rdz 14, 18) i odnosi się do funkcji ofiarniczej. Melchizedek jako kapłan Boga najwyższego (*כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן*) wynosi chleb i wino (*לֶחֶם וַיַּיִן*) i błogosławi (jeszcze wtedy) Abrama. Ważną obserwacją w tym punkcie jest fakt, że nie istnieje jeszcze kapłaństwo lewickie, a Melchizedek nazwany jest właśnie terminem przypisywanym od czasów judaizmu rabinicznego tylko kapłaństwu lewickiemu<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Wyrażenie to występuje 21 razy w tekście masoreckim; kompletna lista w porządku kanonu hebrajskiego: Kpł 21, 10; Lb 35, 25. 28<sup>2</sup>; Joz 20, 6; 2 Krl 12, 11; 22, 4. 8; 23, 4; Ag 1, 1. 2. 14; 2, 2. 4; Za 3, 1. 8; 6, 11; Neh 3, 1. 20; 13, 28; 2 Krn 34, 9.

<sup>4</sup> Wyrażenie to występuje 8 razy w tekście masoreckim; w porządku kanonu hebrajskiego: 2 Krl 25, 18; Jer 52, 4; Ezdr 7, 5; 1 Krn 27, 5; 2 Krn 19, 11; 24, 11; 26, 20; 31, 10.

<sup>5</sup> Wyrażenie to występuje 4 razy w tekście masoreckim i tylko w Księdze Kapłańskiej 4, 3. 5. 16; 6, 15; ostatnia z tych referencji odnosi się do najwyższego kapłana, który ma zastąpić na stanowisku Aarona, wcześniejsze natomiast znajdują się w kontekście składanych ofiar za grzechy samego arcykapłana (pierwsze dwie referencje) oraz za całą społeczność Izraela.

<sup>6</sup> Por. G. Granerød, *Melchizedek in Hebrews 7*, „Biblica“ 90 (2009) s. 188–202.

## Stary Testament – Septuaginta

LXX wprowadziła termin ἀρχιερεύς<sup>7</sup>, który pochodzi od ἱερεύς, początkowo posiadając formę ἀρχιέρεως (por. ἀρχέ-νεως od ναῦς)<sup>8</sup>. Występuje on 44 razy w LXX, ale tylko 3 razy w tekstach mających odpowiedniki w Biblii hebrajskiej (Kpł 4, 3; Joz 22, 13; 24, 33)<sup>9</sup>. Wszystkie pozostałe użycia terminu ἀρχιερεύς (41) zawarte są w księgach deuterokanonicznych. Okazuje się, że LXX posiada inne wyrażenia, które odzwierciedlają mnogość określeń arcykapłana w tekście masoreckim. I tak wyrażeniu הכהן הגדול odpowiada dosłowne greckie tłumaczenie ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας we wszystkich hebrajskich referencjach. Wyrażeniu hebrajskiemu שֶׁרֵף בְּהוֹן odpowiadają aż cztery tłumaczenia greckie: ὁ ἱερεὺς ὁ πρῶτος (2 Krł 25, 18; Jer 52, 24; Ezdr 7, 5; 2 Krn 26, 20), ὁ ἱερεὺς ὁ ἄρχων (1 Krn 27, 5; 2 Krn 31, 10), ὁ ἱερεὺς ἡγούμενος (2 Krn 19, 11) i w końcu ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας (2 Krn 24, 11).

Natomiast הַמְּשִׁיחַ הַכֹּהֵן zostało przetłumaczone dosłownie na grecki i brzmi ὁ ἱερεὺς ὁ κεχρισμένος – „arcykapłan namaszczoney” (jedyne przypadek w Kpł 4, 3 – participium passivum perfectum nom. sing. masc. od χρίω) albo ὁ ἱερεὺς ὁ χριστός (Kpł 4, 5. 16; 6, 15 – adjectivus nom. sing. masc., to tłumaczenie jest gramatycznie równorzędne, gdyż jest przymiotnikiem jak jego hebrajski odnośnik).

W jedynym przypadku, kiedy LXX tłumaczy הַמְּשִׁיחַ הַכֹּהֵן na ὁ ἱερεὺς ὁ κεχρισμένος, czyli kiedy pojawia się desygnat „arcykapłan” (przypomnijmy, że tylko on był namaszczoney), w tłumaczeniu Biblii Tysiąclecia czytamy: „jeżeli ten grzech popełni namaszczoney kapłan, tak że jego wina spada na lud, to złoży Panu jako ofiarę przebłagalną za grzech,

<sup>7</sup> Termin ten pojawia się po raz pierwszy u Herodota na określenie dziedzica lub głównego kapłana starożytnego Egiptu i ma na myśli drugi urząd po faraonie – por. G. Schrenk, ἀρχιερεύς, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, trans. and ed. G. W. Bromiley, t. 3, Grand Rapids 1966, s. 266.

<sup>8</sup> Por. F. Blass, A. Debrunner, *A Greek grammar of the New Testament and other early Christian literature*, Chicago-London 1961, § 44, 1.1; 118. 2; G. Schrenk, ἀρχιερεύς, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, dz. cyt., t. 3, s. 265.

<sup>9</sup> Warto zwrócić uwagę na to, że LXX tłumaczy terminem ἀρχιερεύς różne wyrażenia tekstu masoreckiego: w Kpł 4, 3 הַמְּשִׁיחַ הַכֹּהֵן oddany jest przez ὁ ἀρχιερεύς ὁ κεχρισμένος („arcykapłan namaszczoney”); natomiast w Joz 22, 13 i 24, 33 ἀρχιερεύς tłumaczy הכהן, przy czym w 24, 33 termin hebrajski występuje tylko w kilku manuskryptach hebrajskich oraz w wersji syryjskiej i arabskiej (por. aparat krytyczny do tekstu w *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, editio secunda emendata, Stuttgart 1984, s. 398).

który popełnił, młodego cielca bez skazy”. Posiadamy więc kontekst ofiary i komunikowania winy z arcykapłana na lud. Czy można przypuszczać, że określenie  $\acute{\omicron}$   $\iota\epsilon\rho\epsilon\upsilon\varsigma$   $\acute{\omicron}$   $\kappa\epsilon\chi\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  został wybrany celowo, by przedstawić możliwość komunikowania efektu ofiary wysłużonej przez arcykapłana Jezusa Chrystusa dla ludu?

### Kontekst historyczny zatraty sensu posługi i roli arcykapłana

Od Oniasza II (do 175 roku przed Chrystusem) przez prawowitego Oniasza III, który wyruszył do Egiptu i w Leontopolis otrzymał pozwolenie na budowę świątyni<sup>10</sup>, dopiero w 153 roku przed Chrystusem pojawia się nowy arcykapłan i jest nim Jonatan Hasmoneusz, nie sadokita, ale z rodu kapłańskiego. Do czasów Arystobula w ciągu 116 lat było 8 arcykapłanów. Od 37 roku przed Chrystusem do 70 po Chrystusie (106 lat) było 28 najwyższych kapłanów, z czego 25 nie pochodziło z rodów kapłańskich. Znamy kilka takich rodów: Boethus, Annasz, Fiabi, Kamith. W 67 roku po Chrystusie, gdy zeloci zdobyli Jerozolimę, ogłosili wszystkie te rody jako bezprawnie piastujące urząd, a nakazali wybierać losowo arcykapłanów spośród Sadokitów. W czasach Jezusa powyższy chaos zniszczył rolę i wpływy arcykapłana, uzależniając go od kaprysu politycznego, symonii i współzawodnictwa, dodatkowo wzrost władzy i autorytetu faryzeuszy i skrybów dokończył dzieła pomniejszenia roli arcykapłana, choć pozostawał on najwyższym religijnym przedstawicielem narodu żydowskiego<sup>11</sup>.

Arcykapłan charakteryzuje się stałą świętością ( $\text{קְדוּשַׁת עוֹלָם}$ ), która nawet w przypadku choroby nie odbierała mu możliwości składania ofiar, co było niemożliwe w przypadku zwykłych kapłanów. Śmierć arcykapłana uwalniała zabójców od zemsty: „Społeczność zabezpieczy go przed zemstą mściciela krwi i przyjmie go z powrotem do miasta ucieczki, gdzie się schronił, i będzie tam przebywał aż do śmierci arcykapłana, który jest namaszczoney olejem świętym” (Lb 35, 25).

<sup>10</sup> Przetrwała ona do 73 roku po Chrystusie.

<sup>11</sup> Por. G. Schrenk, ἀρχιερεύς, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, dz. cyt., t. 3, s. 268.

Arcykapłana charakteryzował również specjalny strój składający się z 8 części. Szaty arcykapłana gładzą różne grzechy, w czasach Jezusa były w posiadaniu Rzymian<sup>12</sup>.

Zgodnie z Miszną arcykapłan rozpoczynał liturgię *Jom Kippur* tygodniowym sprawowaniem liturgii, zwracając szczególną uwagę na swą czystość rytualną<sup>13</sup>.

## Strój kapłański i arcykapłański

Kapłani nosili 4-częściowy strój liturgiczny: wykonane z białego lnu tunika, mitra (czapka), pas oraz lniane spodnie (Wj 28, 40–43). Strojom tych nie wolno było nosić na dziedzińcu zewnętrznym (Kpł 6, 4), a po liturgii należało oddać je do świętych pomieszczeń (Ez 42, 14; 44, 19)<sup>14</sup>. Kapłani i arcykapłan nie nosili żadnych butów (Wj 3, 5; Joz 5, 15; ExRb 2, 6) ze względu na świętość miejsca.

Arcykapłan dodatkowo przywdziewał cztery inne symboliczne elementy wymagane przez ofiarę wieczystą (*tamid* – Kpł 28, 6–38), stąd szaty arcykapłańskie posiadały 8 części: cztery wspomniane wyżej oraz efod, pectorał, suknię i diadem. Istnieje również taki nakaz w *Mishnie Joma* 7, 5. Ciekawostką tutaj jest fakt, że jedynie arcykapłan miał szaty wykonane z mieszanki lnu i wełny, czyli włókien roślinnych i zwierzęcych pomieszanych ze sobą – jest to ściśle zabronione innym (Kpł 19, 19; Pwt 22, 9–11). Dodatkowe elementy stroju świadczyć miały o charakterze królewskim (złoto, kolor niebieski, purpura i korona-diadem), a połączone z mitrą i olejem ustanawiającym najwyższego kapłana (Wj 29, 7), nadawały mu królewski wygląd i godność. Inną ciekawostką jest to, że księżde Ezechiela znane są tylko 4 pierwsze elementy wspólne wszystkim kapłanom i wykonane jedynie z lnu, co mogłoby świadczyć

---

<sup>12</sup> Działo się tak od Heroda Archelaosa (około 4 rok przed Chrystusem) do Klaudiusza (45 rok po Chrystusie).

<sup>13</sup> Por. G. Schrenk, ἀρχιερεύς, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, dz. cyt., t. 3, s. 269.

<sup>14</sup> Por. B. Schwartz, *High Priest*, [w:] *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, dz. cyt., s. 322; B. Schwartz, *Priestly Vestments*, [w:] *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, dz. cyt., s. 546; M. Haran, *Priestly Vestments*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, dz. cyt., t. 16, s. 511–513.

przynajmniej o braku wskazówki o istnieniu instytucji najwyższego kapłana w tamtych czasach<sup>15</sup>.

Pierwszym z dodatkowych elementów stroju arcykapłana był efod zewnętrznie prezentujący się jak fartuch, przywdziewany na tunikę, z dwoma kamieniami onyksowymi na ramionach, na kamieniach wyryte były imiona synów Izraela (po sześć imion na ramieniu według porządku urodzenia). Efod wykonany był z bisioru, karmazynu i nici złotych oraz fioletowej i czerwonej purpury. Na efod zakładany był *hoszen*, czyli pektorał (albo ryngraf) decyzji (wyroczni) wykonany z tych samych materiałów co efod, był on jednak kwadratowy o długości jednej piędzi (około 20–22 cm). Zawierał on cztery rzędy drogich kamieni, każdy z wyrytym imieniem synów Izraela. W pektorale zaś znajdowały się kamienie *urim* i *tummim*. Dwoma pozostałymi elementami stroju arcykapłana były: niebieska suknia, której skraj obszyty był ozdobnymi jabłkami granatu oraz złotymi dzwoneczkami, i złoty diadem. Arcykapłan, gdy wchodził i wychodził do Świętego Świętych, miał być słyszany przez Boga, to zaś miało służyć jako skuteczna pomoc w ratowaniu życia arcykapłana przy spotkaniu z Bogiem (Wj 28, 35). Natomiast złoty diadem zakładany na tiarę lub mitrę miał mieć wyryty napis *qodesz le-JHWH* („poświęcony JHWH”) (Wj 28, 36). Celem diadememu było zapewnienie boskiej akceptacji modlitw Izraela oraz możliwości usunięcia grzechów. Kapłani byli konsekrowani do posługi przez nałożenie stroju (Kpł 8). Dziedziczość zaś urzędu kapłańskiego znajduje swą podstawę przy przekazaniu szat Aarona na jego syna Eleazara na górze Hor (Lb 20, 22–29). Termin określający najwyższego kapłana w języku ugaryckim wiele wyjaśnia: *rb khnm*, czyli inaczej jest to skrót od „największy spośród swoich braci (kapłanów)”. Podobną ideę spotykamy w

Kpł 21, 10: הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאֲחָיו אֲשֶׁר-יִצַק עַל-רֹאשׁוֹ. Jedynie najwyższy kapłan – przypomnijmy – dostępował obrzędu namaszczenia olejem (Wj 29, 7; Kpł 8, 12; 21, 10), stąd w jego określeniu pojawia się właśnie taki tytuł: הַכֹּהֵן הַמְּשִׁיחַ (Kpł 4, 3). Pierwszym najwyższym kapłanem poświęconym na takiego jest Aaron, brat Mojżesza (Wj 28, 11nn). W Dzień Prześlągania (Jom Kippur), według Kpł 16, 4 Aaron wchodził do Świętego

<sup>15</sup> Por. M. Haran, *Priestly Vestments*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, dz. cyt., t. 16, s. 512.

Świętych w 4 częściach ubrania ze zwykłego lnu: płaszczu, spodniach, pasie, mitrze, jednak Mishna *Joma* 3, 6 twierdzi, że chodziło o biały len<sup>16</sup>.

Zgodnie z Kpł 21, 10 tylko najstarsi synowie Aarona stanowią linię przyszyłych arcykapłanów. Stąd pozycja w hierarchii świętości i kultu zdeterminowana jest już od dnia narodzin i sam kapłan nie może uwolnić się z takiej swej pozycji.

## Błogosławieństwo kapłańskie

Błogosławieństwo udzielane przez kapłana jest zawarte w Lb 6, 24–27 i brzmi: „Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem. Tak będą wzywać imienia mego nad Izraelitami, a Ja im będę błogosławił”. Jasnym jest tu jednak, że to sam Bóg błogosławi i prawdopodobnie zakończenie błogosławieństwa: „obdarzy pokojem” posiada znaczenie „obdarzy przyjaźnią, przymierzem” na podstawie Sdz 4, 17; Lb 25, 12; Iz 54, 10 (*berit szelomi*). Błogosławieństwo to było częścią kultu świątynnego. Każdego ranka i wieczora przy okazji ofiary wieczystej (*tamid* – w czasach Jezusa były składane dwa baranki: rano za cezara lub króla, po południu za Izraela) kapłan udzielał tego błogosławieństwa ze specjalnej platformy do tego przeznaczonej, wznosząc nad ludem ręce (*Mid.* 2, 6; *Tam.* 5, 1; 7, 2; *Sot.* 7, 6; *Meg.* 18a). W literaturze rabinistycznej to błogosławieństwo zostało nazwane *nesi'at kappajim* („wzniesienie rąk“). Podczas szabatów i świąt dodatkowo takie błogosławieństwo udzielane było podczas dodatkowej na te dni ofiary. Po zburzeniu świątyni i zaprzestaniu kultu ofiarniczego błogosławieństwo pozostało głównym elementem rytuału kapłańskiego. Każdy dorosły kapłan włącza się w to błogosławieństwo, chyba że ze względu na fizyczne lub inne defekty<sup>17</sup> jest pozbawiony takiej funkcji. Zostaje również wykluczony, jeśli posiada jakieś fizyczne deformacje albo

<sup>16</sup> W takim kontekście interesująca staje się prezentacja stroju Jezusa podczas przemienienia: Mt 17, 2: „odzienie zaś stało się białe jak światło”; Mk 9, 3: „Jego odzienie stało się lśniąco białe tak, jak żaden folusznik na ziemi wybielić nie zdoła”; Łk 9, 29: „Gdy się modlił, wygląd Jego twarzy się odmienił, a Jego odzienie stało się lśniąco białe”. To jednak stanowić będzie przyczynek do osobnego opracowania.

<sup>17</sup> Jeśli kapłan zabił kogoś, dopuścił się bałwochwalstwa, poślubił zabronioną mu prawem kobietę albo jest w stanie jakiegokolwiek odurzenia.

nie potrafi wyartykułować słów błogosławieństwa w sposób właściwy (*Ber.* 32b; *Meg.* 24b; *Ta'an.* 26b). W dzisiejszych czasach błogosławieństwo kapłańskie może być wypowiedane podczas publicznej liturgii synagogalnej z obowiązkową liczbą 10 dorosłych mężczyzn i to w taki sposób, że jeśli zebrani to tylko kapłani, jedynie kilku błogosławi, pozostali zaś muszą tworzyć część błogosławionego ludu (*Sot.* 38b). Zwolnieni są jedynie kapłani w czasie żałoby, ale muszą opuścić synagogę, zanim kapłani zostaną wezwani do błogosławieństwa. Dzisiaj w Izraelu takie błogosławieństwo udzielane jest w każdy szabat, w Jerozolimie zaś w każdy dzień. Jeśli zabraknie kapłana, tekst ten odczytuje uroczyście *hazzan*, śpiewak synagogi. Kapłani muszą przed błogosławieństwem ściągnąć buty i umyć ręce w asyście lewitów przed wejściem na bimę, w tym czasie *hazzan* musi wygłosić modlitwę z prośbą o błogosławieństwo. Wtedy kapłani nakrywają swe głowy *talitem*, wyciągają ręce i kierują dłonie w stronę ludu, specjalnie układając palce do błogosławieństwa. Taki właśnie atrybut pojawia się na grobach kapłanów. Zwyczajem zaś ludzi jest nie patrzeć na błogosławiającego kapłana. W wielu wspólnotach ojciec gromadzi pod swym *talitem* własne dzieci na czas błogosławieństwa. Kiedy kapłani wypowiadają błogosławieństwo, odpowiada się „amen” na każdą z trzech części, jeśli wypowiada je *hazzan*, wówczas mówi się tylko „niech się dzieje wola Twoja”. W dzisiejszym judaizmie konserwatywnym błogosławieństwo kapłańskie jest opcjonalne, zaś w judaizmie reformowanym została odrzucona idea specjalnego przywileju kapłańskiego, stąd na koniec liturgii błogosławieństwa takiego udziela rabin przewodniczący liturgii<sup>18</sup>.

## Nowy Testament – nowość kapłaństwa Chrystusa w Liście do Hebrajczyków

Kolejnym etapem będzie zapoznanie się z terminologią kapłańską i arcykapłańską zastosowaną w odniesieniu do Jezusa w Liście do Hebrajczyków. Autor tej książki wybrał dwa terminy, które określają

<sup>18</sup> Por. *Birkat ha-Kohanim*, [w:] *The Oxford Dictionary of Jewish Religion*, dz. cyt., s. 130–131; H. Brichto, *Priestly Blessing*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, dz. cyt., t. 16, s. 510; *Priestly Blessing in the Halakah*, [w:] *Encyclopaedia Judaica*, dz. cyt., t. 16, s. 510–511; *Priestly Blessing*, [w:] Sara E. Karesh, Mitchell M. Hurvitz, *Encyclopedia of Judaism*, dz. cyt., s. 405–406.



nową jakością kapłaństwa ze względu na fakt, że zostały zastosowane do Żyda nienależącego do rodu Aarona ani do pokolenia Lewiego<sup>19</sup>. Mowa naturalnie o Melchizedeku.

Pierwsza referencja w Hbr 2, 17 mówi o podobieństwie do braci, nie ma jednak mowy o podobieństwie do synów pokolenia Lewiego. Użyty tutaj termin ἀρχιερέυς pojawi się jeszcze 16 razy w księdze (3, 1; 4, 14. 15; 5, 1. 5. 10; 6, 20; 7, 26. 27. 28; 8, 1. 3; 9, 7. 11. 25; 13, 11). Każda z tych referencji przynosi jednak nowe aspekty kapłaństwa Chrystusowego:

2, 17 – miłosierny i wierny (ἐλεήμων γένηται καὶ πιστὸς ἀρχιερέυς);

3, 1 – apostoł naszego wyznania (τὸν ἀπόστολον καὶ ἀρχιερέα τῆς ὁμολογίας ἡμῶν);

4, 14 – wielki (ἀρχιερέυς μέγας);

4, 15 – doświadczony we wszystkim (ἔχομεν ἀρχιερέα [...] πεπειρασμένον);

5, 1 – jest to referencja o każdym arcykapłanie (ἀρχιερέυς ἐξ ἀνθρώπων λαμβανόμενος);

5, 5 – Chrystus arcykapłan zrodzony z Boga (ἀρχιερέυς [...] υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε);

5, 10 – wyznaczony (nazwany) arcykapłanem przez Boga (προσαγορευθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀρχιερέυς κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ);

6, 20 – poprzednik, który stał się arcykapłanem na wieki na wzór Melchizedeka (πρόδρομος ὑπὲρ ἡμῶν εἰσηλθεν Ἰησοῦς, κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἀρχιερέυς);

7, 26 – święty, niewinny, nieskalany, oddzielony od grzeszników, wywyższony ponad niebiosy (ὁσῖος ἄκακος ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος);

7, 27 – swą ofiarę spełnił jeden raz na zawsze (ἐποίησεν ἐφάπαξ);

7, 28 – słowo przysięgi czyni Go Synem doskonałym na wieki (ὁ λόγος δὲ τῆς ὀρκωμοσίας τῆς μετὰ τὸν νόμον υἱὸν εἰς τὸν αἰῶνα τετελειωμένον);

8, 1 – zasiada na wieki na tronie w niebie (ὃς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θρόνου τῆς μεγαλωσύνης ἐν τοῖς οὐρανοῖς);

8, 3 – ustanowiony do złożenia daru i ofiary (εἰς τὸ προσφέρειν δῶρά τε καὶ θυσίας καθίσταται);

<sup>19</sup> Por. np. T. Jelonek, *Problem autorstwa*, Kraków 2006, s. 36–38 (List do Hebrajczyków, 1) oraz R. Bogacz, *Misja Chrystusa w świetle hapax legomenów*, Kraków 2006, szczególnie s. 150–163; 183–187 i 434–446 (List do Hebrajczyków, 2).

9, 7 – arcykapłan, który wchodzi do przybytku raz w roku (ἅπαξ τοῦ ἑνιαυτοῦ μόνος ὁ ἀρχιερεύς);

9, 11 – Chrystus arcykapłan dóbr przyszłych (ἀρχιερεύς τῶν γενομένων ἀγαθῶν);

9, 25–26 – raz jeden składa swą ofiarę dla zgładzenia grzechów (εἰς ἀθέτησιν [τῆς] ἀμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται);

13, 11 – ofiary zwykłego arcykapłana (γὰρ εἰσφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἀμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως).

Drugim terminem określającym Chrystusa jest ἱερεύς, który występuje 14 razy w Hbr: 5, 6; 7, 1. 3. 11. 14. 15. 17. 20. 21. 23; 8, 4; 9, 6; 10, 11; 10, 21. Kursywą zostały zaznaczone cytaty ze Starego Testamentu.

Oto kontekst oraz przydawki kwalifikujące ten termin:

5, 6 – Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka (σὺ ἱερεύς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ);

7, 1 – Ten to Melchizedek, król Szalemu, kapłan Boga Najwyższego (Οὗτος γὰρ ὁ Μελχισέδεκ, βασιλεὺς Σαλήμ, ἱερεύς τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου);

7, 3 – Bez ojca, bez matki, bez rodowodu [...] pozostaje kapłanem na zawsze (ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος [...] μένει ἱερεύς εἰς τὸ διηνεκές);

7, 11 – po co było potrzeba ustanawiać jeszcze innego kapłana na wzór Melchizedeka, a nie na wzór Aarona? (τίς ἔτι χρεῖα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ ἕτερον ἀνίστασθαι ἱερέα καὶ οὐ κατὰ τὴν τάξιν Ἀαρῶν λέγεσθαι;);

7, 14 – nasz Pan wyszedł z pokolenia Judy, a Mojżesz nic nie wspomniał o kapłanach z tego pokolenia (ἐξ Ἰουδα ἀνατέταλκεν ὁ κύριος ἡμῶν, εἰς ἣν φυλὴν περὶ ἱερέων οὐδὲν Μωϋσῆς ἐλάλησεν);

7, 15 – na podobieństwo Melchizedeka występuje inny kapłan (κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισέδεκ ἀνίσταται ἱερεύς ἕτερος);

7, 17 – Ty jesteś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka (σὺ ἱερεύς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισέδεκ);

7, 20 – Gdy bowiem tamci bez przysięgi stawali się kapłanami (οἱ μὲν γὰρ χωρὶς ὀρκωμοσίας εἰσὶν ἱερεῖς γεγονότες);

7, 21 – Poprzysiągł Pan, a nie będzie żałował: Ty jesteś kapłanem na wieki (ὥμοσεν κύριος καὶ οὐ μεταμεληθήσεται: σὺ ἱερεύς εἰς τὸν αἰῶνα);

7, 23 – tamtych wielu było kapłanami, gdyż śmierć nie zezwalała im trwać przy życiu (Καὶ οἱ μὲν πλείονές εἰσιν γεγονότες ἱερεῖς διὰ τὸ θανάτῳ κωλύεσθαι παραμένειν);

8, 4 – Gdyby więc był na ziemi, to nie byłby kapłanem, gdyż są tu inni, którzy składają ofiary według postanowień Prawa (εἰ μὲν οὖν ἦν ἐπὶ γῆς, οὐδ' ἂν ἦν ἱερεὺς, ὄντων τῶν προσφερόντων κατὰ νόμον τὰ δῶρα);

9, 6 – do pierwszej części przybytku zawsze wchodzi kapłani sprawujący służbę świętą (εἰς μὲν τὴν πρώτην σκηνὴν διὰ παντὸς εἰσίσσιν οἱ ἱερεῖς τὰς λατρείας ἐπιτελοῦντες);

10, 11 – każdy kapłan staje codziennie do wykonywania swej służby, wiele razy te same składając ofiary, które żadną miarą nie mogą zgładzić grzechów (πᾶς μὲν ἱερεὺς ἔστηκεν καθ' ἡμέραν λειτουργῶν καὶ τὰς αὐτὰς πολλάκις προσφέρων θυσίας, αἵτινες οὐδέποτε δύνανται περιλεῖν ἁμαρτίας);

10, 21 – Mając zaś kapłana wielkiego, który jest nad domem Bożym (καὶ ἱερέα μέγαν ἐπὶ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ).

Referencje 5, 6; 7, 1. 3 odnoszą się do Melchizedeka, zaś 7, 20. 23; 9, 6; 10, 11 odnoszą się do kapłanów porządku lewickiego. W sposób szczególny warto więc zwrócić uwagę na pozostałe referencje, nie zapominając jednak o terminach kwalifikujących „kapłana”. I tak Chrystus jest kapłanem podobnym do Melchizedeka, jeśli chodzi o brak odnośników do rodziców i genealogii koniecznej do wypełnienia prawa w odniesieniu do kapłaństwa lewickiego<sup>20</sup>. Chrystus został ustanowiony kapłanem, a nawet arcykapłanem mocą przysięgi Bożej. Nie potrzebuje składania codziennych ofiar, biorąc pod uwagę fakt, że nie umiera. Nie przebywa on już w przybytku ziemskim, którego już nie ma, ale jest w niebie, które było wzorem dla przybytku ziemskiego. W odróżnieniu od arcykapłana według porządku lewickiego Chrystus nie jest odziany w jakiś szczególny strój, gdy spełnia swą funkcję arcykapłańską na krzyżu. Wręcz przeciwnie, Ewangelie odnotowują, że został pozbawiony wszelkiego odzienia. Jak więc sugerowała czy to Księga Rodzaju (przypadek Melchizedeka), czy też cytowana już Księga Ezechiela (w przypadku arcykapłana lewickiego), czy w końcu zwyczaj wypożyczania szat od Rzymian za czasów Chrystusa, szata nie wydaje się elementem konstytutywnym. Co więcej, zburzona świątynia jerozolimska, a w konsekwencji brak możliwości sprawowania kultu przez arcykapłana podkreślają rolę arcykapłana

<sup>20</sup> Por. G. Granerød, *Melchizedek in Hebrews 7*, „Biblica” 90 (2009), s. 188–202, a także starsze, ale bardzo aktualne studium o Najwyższym Kapłanie w Hbr G. Schrenk, ἀρχιερεὺς, [w:] *Theological Dictionary of the New Testament*, dz. cyt., t. 3, s. 274–282.

Jezusa Chrystusa w wyłączności i możliwości kultycznej w przybytku niebieskim.

## Podsumowanie

Studium terminologii dotyczącej arcykapłana zarówno w tekście masoreckim, jak i w LXX pozwala na wyznaczenie roli, działalności i wyjątkowości arcykapłana. Jest ona postrzegana przez pryzmat specyfiki stroju arcykapłańskiego, któremu przypisane są określone funkcje. Wyrazem godności kapłańskiej jest też specjalne błogosławieństwo. Te elementy zostały przedstawione w kontekście biblijnego judaizmu. Odmienność godności i funkcji arcykapłańskiej Jezusa Chrystusa została zaprezentowana poprzez zestawienie w dwóch grupach tekstów z Hbr. Grupy te utworzone są z dwóch terminów wspólnych z LXX: ἀρχιερεύς i ἱερεύς, posiadających jednak nową konotację teologiczną.

Kraków

ROMAN MAZUR SDB

## Słowa kluczowe

Arcykapłan, kapłan, szaty, błogosławieństwo, Jezus Chrystus

## Summary

### Jesus Christ the High Priest

Study of terms connected with High Priest, both in Masoretic Text and in the LXX, gives the possibility to present the role, activity and exceptionality of High Priest. It is seen through the specific High Priest's vestments, having particular functions. An expression of Priest's dignity is a special blessing. These elements are presented in the context of biblical Judaism. The difference of the dignity and the High Priest's function of Jesus Christ is presented by two groups of texts from Heb. The groups are build with two terms common with the LXX, ἀρχιερεύς and ἱερεύς, both having a new theological connotation.

## Keywords

High Priest, Priest, vestments, blessing, Jesus Christ

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP

## „Niewiasta obleczona w słońce” (Ap 12, 1) w interpretacji dominikanów XIII wieku

Księga Apokalipsy była przez wieki wielkim wyzwaniem dla biblijnych komentatorów i kaznodziejów. Analiza dawnych komentarzy tej księgi pozwoliła współczesnym autorom na sformułowanie twierdzenia, że rozdział dwunasty księgi był interpretowany w podwójnej perspektywie. Starożytność chrześcijańska upatrywała w postaci niewiasty obleczonej w słońce symbolu Kościoła, natomiast wieki średnie tłumaczyły ów fragment w perspektywie mariologicznej, upatrując w apokaliptycznej Niewieście postaci Matki Chrystusa<sup>1</sup>.

Olbrzymia liczba zachowanych średniowiecznych kazań wymogła zawężenie pola naszych poszukiwań do kazań wybranych dominikanów XIII stulecia. Z tego powodu przeanalizowano homilie na różne okoliczności roku liturgicznego: *Sermones de tempore* Peregryna z Opola<sup>2</sup>, kazania wielkopostne oraz *Sermones de sanctis* Jakuba z Voragine<sup>3</sup>, kazania maryjne Mikołaja z Mediolanu<sup>4</sup> czy Bartłomieja z Breganze<sup>5</sup>. Wszystkie wywodzą się z tego samego środowiska religijnego (*Ordo Praedicatorum*). Powstały w tym samym czasie, jednakże były adresowane do różnych środowisk.

---

<sup>1</sup> P. Farkaš, *La Donna di Apocalisse 12. Storia, bilancio, nuove prospettive*, Roma 1997, s. 186–190.

<sup>2</sup> Peregrinus de Opole, *Sermones de tempore et de sanctis*, ed. R. Tatarzyński, Warszawa 1987, s. 1–304.

<sup>3</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones Quadragesimales*, ed. G. P. Maggioni, Firenze 2005; tenże, *Sermones de sanctis per anni totius circulum*, Venetiis 1573.

<sup>4</sup> Nicola de Milano, *Collationes de Beata Virgine*, ed. M. M. Mulchahey, Toronto 1997.

<sup>5</sup> Bartolomeo da Breganze, *I Sermones de Beata Virgine*, ed. L. Gaffuri, Padova 1993.

Celem niniejszej analizy jest prezentacja komentarzy Ap 12, 1 w homiliach wybranych dominikańskich kaznodziejów XIII wieku oraz dokonanie weryfikacji istniejących do tej pory interpretacji. W ostatnim stuleciu powstało wiele komentarzy egzegetycznych na temat Ap 12, 1, wśród których nie sposób nie wymienić prac: J. Ernsta<sup>6</sup>, H. Cazellesa<sup>7</sup>, A. Feuilleta<sup>8</sup>, S. Lyonnet<sup>9</sup>, F. Montagniniego<sup>10</sup>, A. Valentiniego<sup>11</sup>, U. Vanniego<sup>12</sup>. Pomimo zainteresowania badaczy wspomnianym tekstem prac na temat historii egzegezy Ap 12, 1 jest niewiele. Wielotomowa *Bibliografia Mariana* Giuseppe Besuttiego wymienia jedynie dwie pozycje: G. Lobrichona<sup>13</sup> i L. Stefaniaka<sup>14</sup>, do których należy dodać ostatnio opublikowaną pracę zbiorową pod redakcją C. M. Piastry<sup>15</sup>. Ponieważ wymienione opracowania nie uwzględniają egzegezy dominikańskich kaznodziejów, dlatego też niniejsze opracowanie posiada charakter oryginalny, stanowi przyczynek, który uzupełnia istniejące do tej pory luki w literaturze tematu.

<sup>6</sup> J. Ernst, *Die «himmlische Frau» im 12 Kapitel der Apokalypse*, [w:] „Theologie und Glaube” 58 (1968), s. 39–58.

<sup>7</sup> H. Cazelles, *Note d'exégèse sur Apocalypse 12*, [w:] *Mater Fidei et Fidelium. Collected Essays to Honour Theodore Koehler on His 80th Birthday*, Dayton 1985–1991, s. 131–134 (Marian Library Studies. New Series, 17–23).

<sup>8</sup> A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse*, „Revue Biblique” 66 (1959), s. 55–86.

<sup>9</sup> S. Lyonnet, *Maria S.ma nell'Apocalisse*, „Tabor” 26 (1959), s. 213–222.

<sup>10</sup> J. Montagnini, *Le «signe» d'Apocalypse 12 à la lumière de la christologie du Nouveau Testament*, „Nuovelle Revue Théologique” 89 (1967), s. 401–416.

<sup>11</sup> A. Valentini, *Il «Grande segno»*, „Theotokos” 8 (2000), s. 3–15.

<sup>12</sup> U. Vanni, *La figura della donna in Apocalisse*, „Studia Missionalia” 40 (1991), s. 57–94.

<sup>13</sup> G. Lobrichon, *La femme d'Apocalypse 12 dans l'exégèse du haut moyen âge latin (760–1200)*, [w:] *Marie. Le culte de la Vierge dans la société médiévale*, études réunies par D. Iogna-Prat, E. Palazzo, D. Russo, Paris 1996, 407–439.

<sup>14</sup> L. Stefaniak, *Mulier amicta sole (Ap 12, 1–17) w świetle współczesnej egzegezy biblijnej*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 9 (1956), s. 262–283; tenże, *Interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy św. Jana w świetle historii egzegezy*, Poznań 1957.

<sup>15</sup> *Maria, l'Apocalisse e il Medioevo. Atti del III Convegno mariologico della Fondazione Ezio Franceschini con la collaborazione della Biblioteca Palatina di Parma. Parma, 10–11 maggio 2002*, a cura di C. M. Piastra, F. Santi, Firenze 2006.

## Kazania dominikańskich kaznodziejów XIII wieku

Badanie sposobu, w jaki dominikańscy kaznodzieje wyjaśniali tekst Ap 12, 1, domaga się krótkiej prezentacji zbiorów kazań będących przedmiotem analiz. Spośród wielu kolekcji wybrano kazania następujących kaznodziejów.

### Jakub z Voragine *Sermones quadragesimales* oraz *Sermones de sanctis*

Współcześni historycy zgodnie twierdzą, że Jakub z Voragine po ukończeniu redagowania *Złotej legendy* około 1267 roku<sup>16</sup> rozpoczął prace nad zbiorem schematów do kazań<sup>17</sup>. W latach 1277–1281 powstały *sermones de sanctis*. Natomiast w latach 1285–1292 zredagował zbiór 97 *sermones quadragesimales*<sup>18</sup>. Intencją autora było wyposażenie kaznodziejów w materiały pomocne w przygotowywaniu kazań.

### Peregryn z Opola *Sermones de tempore et de sanctis*

Peregryn z Opola napisał swoje *Sermones de tempore et de sanctis* w latach 1297–1304<sup>19</sup>. Pierwsza część zbioru zawiera 64 kazania *de tempore*, natomiast druga część 55 homilii *de sanctis*, rozszerzonych o 9 kazań wydobytych z rękopisów polskich<sup>20</sup>. Kolekcja kazań była przeznaczona na użytek ludowych kaznodziejów.

### Bartłomiej z Breganze *Sermones de Beata Virgine*

Kolekcja 127 *sermones de Beata Virgine* Bartłomieja z Breganze powstała w okresie pełnienia przez niego urzędu biskupiego w Vicenza<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> S. Bertini Guidetti, *I Sermones di Iacopo da Varazze. Il potere delle immagini nel Duecento*, Firenze 1998, s. 32.

<sup>17</sup> „Rogatus, ut post compilatas legendas sanctorum aliquam quoque de ipsis sanctis facerem compilationem” (T. Kaeppli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, t. 2, Romae 1975, 359, n. 2155); por. N. Bériou, *Les sermons latins après 1200*, [w:] *The Sermon*, directed by B. M. Kienzle, Turnhout 2000, s. 513.

<sup>18</sup> Iacopo da Varazze, *Sermones Quadragesimales*, a cura di G. P. Maggioni, Firenze 2005.

<sup>19</sup> A. Podsiad, *Wstęp edytorski*, [w:] Peregrinus de Opole, *Sermones de tempore et de sanctis*, dz. cyt., s. X.

<sup>20</sup> Tamże, s. XXX.

<sup>21</sup> L. Gaffuri, *Introduzione*, [w:] Bartolomeo da Breganze, *I Sermones de Beata Virgine*, Padova 1993, s. XXXVIII.

List dziękczynny papieża Klemensa IV z 22 czerwca 1266 roku za dedykowanie jemu kazań informuje, że czas powstania kazań należy upatrywać przed wymienioną datą. Kazania zostały przypisane do najważniejszych uroczystości: Narodzenia Pańskiego, Zwiastowania, Oczyszczenia i Wniebowzięcia NMP.

Mikołaj z Mediolanu *Collationes de Beata Virgine*

*Collationes de Beata Virgine* Mikołaja z Mediolanu zostały ogłoszone do członków Bractwa Najświętszej Maryi Panny w Imola, które gromadziło się w kościele dominikanów, aby wieczorem śpiewać laudy ku czci Najświętszej Maryi Panny<sup>22</sup>. Kolekcja dwudziestu czterech *collationes* powstała w okresie pomiędzy 1286 a 1287 rokiem<sup>23</sup>. Należy podkreślić, że współczesna edycja M. Mulchahey uwzględnia również inne *collationes* dominikanina z Mediolanu wydobyte z manuskryptu zachowanego Biblioteka Nazionale Centrale we Florencji<sup>24</sup>.

### Nowy typ dominikańskich kazań

Dominikańskie homilie reprezentują nowy typ kazań zwany *sermo modernus*<sup>25</sup>. Jak zauważa XIII-wieczny dominikanin Tomasz Waleys, stary sposób głoszenia polegał na komentowaniu poszczególnych wersetów Ewangelii przepisanej na konkretny dzień roku liturgicznego<sup>26</sup>. Natomiast nowy sposób głoszenia opierał się szczegółowym opracowaniu tematu, który stanowił werset z Pisma Świętego<sup>27</sup>. Znane są również wyjątki od tej zasady. Jak zauważa M. M. Mulchahey, temat mógł także pochodzić z innych źródeł: liturgii, ojców Kościoła, popularnych pieśni. Temat (*thema*) był najistotniejszą kwestią, jaką kaznodzieja musiał wybrać, układając kazanie<sup>28</sup>. Był on następnie dzielony na części. Dokonany podział

<sup>22</sup> M. M. Mulchahey, *Introduction*, [w:] Nicola da Milano, *Collationes de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 9.

<sup>23</sup> Tamże, s. 15.

<sup>24</sup> Tamże, s. 12.

<sup>25</sup> M. M. Mulchahey, «First the Bow Is Bent in Study...» *Dominican Education before 1350*, Toronto 1998, s. 401.

<sup>26</sup> Tamże, s. 402.

<sup>27</sup> Tamże, s. 402.

<sup>28</sup> Tamże, s. 404.



decydował o strukturze, jak i o zawartości kazania<sup>29</sup>. Ustaliwszy schemat kazania, kaznodzieja przechodził do rozwinięcia jego poszczególnych części (*dilatatio*)<sup>30</sup>. W procesie redagowania kazania nie tylko odwoływał się do fragmentów Pisma Świętego, lecz również posługiwał się narzędziami, które umożliwiały odpowiednie skomentowanie tematu homilii.

W rozwinięciu kazania pomagały między innymi listy pojęć biblijnych opatrzonych wielorakimi znaczeniami (sens wyrazowy, alegoryczny, moralny)<sup>31</sup>. Kaznodzieje często powoływali się na *auctoritates* zaczerpnięte z uznanych źródeł. Kolejnym uznanym narzędziem były etymologie ujawniające semantyczne bogactwo biblijnych określeń<sup>32</sup>. Często wykorzystywano w kazaniach przykłady (*exempla*)<sup>33</sup>, aby zachęcić wiernych do przemiany obyczajów, umocnić wiarę<sup>34</sup>.

### Interpretacja Pisma Świętego przez XIII-wiecznych kaznodziejów

Średniowieczni kaznodzieje dokonywali egzegezy Pisma Świętego, skupiając się na dwóch jego sensach: wyrazowym i duchowym. Aby dojść do poznania znaczenia duchowego tekstu, należało najpierw zrozumieć sens wyrazowy tekstu. Dlatego też zwracano uwagę na znaczenie poszczególnych słów<sup>35</sup>. Przywiązywano między innymi dużą wagę do znaczenia biblijnych imion, ponieważ uważano, że zawierały one ukryte przesłanie pozostawione przez autorów natchnionych<sup>36</sup>.

Dzięki zastosowanej typologii postaci biblijne ujawniały sens alegoryczny. W tej perspektywie postaci Starego Testamentu stawały się zapowiedziami postaci Nowego Testamentu<sup>37</sup>.

<sup>29</sup> Tamże, s. 405.

<sup>30</sup> Tamże, s. 407.

<sup>31</sup> Tamże, s. 410.

<sup>32</sup> Tamże, s. 411.

<sup>33</sup> Tamże, s. 409.

<sup>34</sup> Tamże, s. 415.

<sup>35</sup> G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval XIIe-XIVe siècle*, Paris 1999, s. 308.

<sup>36</sup> Tamże, s. 317.

<sup>37</sup> Tamże, s. 345.

Kazania średniowiecznych kaznodziejów ukazują, że dzięki wielorakiej interpretacji można było wydobyć wiele znaczeń samej biblijnej postaci. Na przykład w *Sermones Peregryna z Opola* postać Chrystusa została proroczo zapowiedziana przez Króla Aswerusa<sup>38</sup>, proroka Eliasza<sup>39</sup>, kapłana wchodzącego do Świętego Świętych<sup>40</sup>. Wielość symboli i starotestamentalnych figur, które były zapowiedziami postaci Nowego Przymierza, zależała od przesłania, jakie miało być zawarte w homilii. W tym kontekście pojawia się pytanie: w jaki sposób interpretowano postać Niewiasty obecnej w dwunastym rozdziale księgi Apokalipsy?

### Interpretacja Ap 12, 1 w kazaniach dominikanów XIII wieku

Analiza dominikańskich homilii ukazała różnorodność biblijnej interpretacji. Fragment Apokalipsy był odczytywany w perspektywie eklezjalnej, maryjnej oraz w świetle biografii innych świętych Pańskich. Stwierdzenie to zmienia rozpowszechnioną do tej pory opinię na temat egzegezy Ap 12, 1 w homiliach średniowiecznych kaznodziejów.

#### Niewiasta obleczona w słońce jako symbol Kościoła

Wśród analizowanych komentarzy Ap 12, 1 kazania Peregryna z Opola zawierają eklezjalną interpretację tekstu. Niewiasta obleczona w słońce jawi się jako symbol Kościoła oraz chrześcijaństwa. W kazaniu na święto św. Jadwigi pisze: „«Zostały dane niewieście dwa skrzydła orła, aby uleciała na miejsce pustynne» (Ap 12, 1, 14). Słowa te pisze Jan w Apokalipsie 12 o pewnej kobiecie, które oznaczają święty Kościół i święte chrześcijaństwo”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Peregrinus de Opole, *Sermo in Dominica secunda post Epiphaniam Domini*, [w:] tenże, *Sermones de tempore et de sanctis*, dz. cyt., s. 52.

<sup>39</sup> Peregrinus de Opole, *Sermo in festo Resurrectionis Domini*, [w:] tenże, *Sermones de tempore et de sanctis*, dz. cyt., s. 112.

<sup>40</sup> Peregrinus de Opole, *Sermo in Dominica quarta post Pascha*, [w:] tenże, *Sermones de tempore et de sanctis*, dz. cyt., s. 144.

<sup>41</sup> Peregrinus de Opole, *Sermo in festo sanctae Hedvigis viduae*, [w:] tenże, *Sermones de tempore et de sanctis*, dz. cyt., s. 619: „«Date sunt mulieri duae alae aquilae, ut volaret in desertum locum» (Ap 12, 1, 14). Verba ista scribit Ioannes in Apocalypsi 12 de quadam muliere, quae significant sanctam Ecclesiam et sanctam christianitatem”.

## Niewiasta obleczona w słońce jako symbol innych świętych Pańskich

Kazania Peregryna z Opoła zawierają interesującą interpretację, w której symbol Niewiasty obleczonej w słońce (Ap 12, 1) jest odnoszony do św. Katarzyny. Obraz Niewiasty obleczonej w słońce odniesiony do Katarzyny zostaje wyjaśniony następująco: „W tych słowach św. Jan ukazał stan, jaki posiadała św. Katarzyna, jaki dom, jakie odzienie”. Charakteryzując jej stan, podkreślił dziewictwo jako idealny stan, który wyklucza grzeszność. Opisując jej dom, to znaczy niebo, Peregryn wskazał na jej życie ziemskie, które charakteryzowało się tym, iż św. Katarzyna żyła na ziemi, lecz umysłem była zanurzona w niebie<sup>42</sup>. Obraz Niewiasty obleczonej w słońce został wyjaśniony w swoisty sposób: oznacza pewność św. Katarzyny, że jako przyobleczona w słońce uniknie piekielnych mrozów. Natomiast dwanaście gwiazd na głowie Niewiasty zostało zinterpretowane jako dwanaście radości, jakie dusza Katarzyny doświadcza w niebie, wśród których pierwszą jest radość podczas wprowadzania jej przez aniołów do nieba (ad 6).

Podobną egzegezę można znaleźć w kazaniu na święto św. Jadwigi. Miejsce pustynne, do którego ucieka Jadwiga, to niebo, które jest pustynią dla wszelkiego zła. Dwa skrzydła, na których wznosi się święta, to cnoty miłosierdzia i pobożności<sup>43</sup> (ad 4).

<sup>42</sup> Peregrinus de Opole, *Sermo in festo sanctae Catharinae virginis*, [w:] tenże, *Sermones de tempore et de sanctis*, dz. cyt., s. 552–553: „«Mulier in caelo amicta sole. Et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona duodecim stellarum». In verbis istis ostendit sanctus Ioannes, qualem beata Catharina habuit statum, qualem domum, quales vestes et quale crinale. Si volumus scire, qualem habuit statum, dicit quod virginalem. Mulier – inquit – non a corruptione, sed a sexu femineo. Felix, quae istum statum prae ceteris elegit, quia melior est, qui modo est in sancta Christianitate. Est enim status peccatorum et hic est malus. Est status poenitentium et hic est bonus. Et est status omnino non peccantium et hic fuit optimus et talis fuit status beatae Catharinae. Si volumus scire domum eius, dicit quod caelum. Felix autem, quod habuit tale domum, licet enim corpore habitaverit in terra, tamen mente habitabat in caelo. Si volumus scire, quale habuit vestes, dicit: amicta erat sole et ideo iam secunda est, quia frigus infernale non laedit eam. Si volumus scire, quale sit crinale, dicit, quod habuit coronam stellarum duodecim, id est duodecim gaudiorum, quae sunt in caelo, et istis modo est coronata, quia duodecim sunt gaudia sanctorum in morte. Primum est, quod animae eorum feruntur ab angelis in caelo”.

<sup>43</sup> Peregrinus de Opole, *Sermo in festo sanctae Hedvigis viduae*, [w:] tenże, *Sermones de tempore et de sanctis*, dz. cyt., s. 619: „«Date sunt mulieri duae alae aquilae, ut volaret in desertum locum» (Ap 12, 1, 14). Verba ista scribit Ioannes in Apocalypsi 12 de quadam

### Niewiasta obleczona w słońce jako symbol Najświętszej Maryi Panny

Najczęstszą interpretacją Ap 12, 1 pojawiającą się w homiliach dominikanów jest egzegeza maryjna. Mikołaj z Mediolanu wyjaśnił ów tekst w świetle prawdy o wniebowzięciu Maryi, która dzięki Chrystusowi została wprowadzona do nieba i wywyższona ponad wszystkich świętych<sup>44</sup>. Moment wniebowzięcia Maryi został połączony z Jej ukoronowaniem<sup>45</sup>. Kaznodzieja z Mediolanu zwrócił uwagę na pewne podobieństwo zachodzące pomiędzy tekstem Ap 12, 1 a innym pochodzącym ze Starego Testamentu: „Stoi królowa po twojej prawicy w złocistej szacie” (Ps 44, 10)<sup>46</sup>.

Odmienne wyjaśnienie Ap 12, 1 zawierają *sermones quadragesimales* Jakuba z Voragine. Niewiasta obleczona w słońce to uwielbione ciało Maryi, natomiast szata, jaką było ono odziane, odznaczała się bielą ze względu na Jej dziewictwo, była połączana ze względu na Jej męczeństwo oraz jaśniejąca ze względu na świętość Maryi<sup>47</sup>.

---

muliere, quae significat sanctam Ecclesiam ut sanctam christianitatem. Hoc sumus nos omnes, sed secundum specialem intellectum possunt exponi de beata Hedvige. Per hanc igitur mulierem intelligitur beata Hedvigis, quae hodie volat in desertum locum, id est in caelum, quod est desertum omni malo et hoc duabus alis, id est duabus virtutibus, quae habuit. Et istae duae virtutes sunt in omnibus mulieribus, quae suam naturam nuntiant, videlicet pietas misericordiae et devotione”.

<sup>44</sup> Nicola da Milano, *Collatio 11*, [w:] tenże, *Collationes de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 45: „Sic in convivio celi ostendit Dominus matri suae tamquam nobiliori locum suum, ut quietetur eius desiderium, quia locatum in suo loco quiescit sicut lapis proiectus non quietatur donec veniat ad imum. Ap 12, 1, 4: Date sunt mulieri ale due, etc. Et sic Christus preparavit suae castissime matri immortalitatis locum super omnes alios sanctos, ut congratulans ecclesia dicat Cristo: Ostendisti aurore etc.”.

<sup>45</sup> Nicola da Milano, *Collatio 44*, [w:] tamże, *Collationes de beata virgine*, dz. cyt., s. 92: „Set pulcherima in eius assumptione, quando rex glorie coronavit eam, et ideo ostensum fuit Iohanni in Apoc (12, 1) quod signum magnum apparuit in celo, mulier amicta sole etc.”.

<sup>46</sup> Nicola da Milano, *Collatio 28*, [w:] tenże, *Collationes de beata virgine*, dz. cyt., s. 63: „Si queratur de vestitu, respondetur quod est amicta sole. Et Ps 44, 10: «Astittit regina a dextris tuis in vestitu deaurato». Si queratur ubi debet residere, respondet Ap (12, 1). «Signum magnum apparuit (in coelo)» etc.”.

<sup>47</sup> Jacopo da Voragine, *Sermo 212 in festo Assumptionis*, [w:] tenże, *Sermones de sanctis per anni totius circulum*, dz. cyt., s. 304: „Quarto fuit luminosa a parte exteriori, cum dicitur: Amicta sole, quod est immortalis corpore”. Jacopo de Voragine, *Sermo 219 de Assumptione*, [w:] tenże, *Sermones de sanctis per annis totius circulum*, dz. cyt., 319. „Ista autem est mulier quae volavit cum duabus alis, id est cum glorificatione corporis et animae”.

Kazania włoskiego dominikanina zwracają uwagę na jeszcze jeden szczegół zawarty w obrazie Niewiasty. Dwanaście gwiazd na Jej głowie oznacza 9 zastępów aniołów oraz trzy zastępy świętych: męczenników, wyznawców i dziewic. To oni, a nie Chrystus, koronują Maryję. Symbol księżycy odnosi się do Kościoła. Ponieważ znajduje się on pod stopami Maryi, oznacza to Jej opiekę nad Kościołem<sup>48</sup>.

Dominującą perspektywą w kazaniach Jakuba z Voragine jest wniebowzięcie Błogosławionej Dziewicy. Określenie „Mulier amicta sole” odnosi on do Maryi, która stoi po prawicy Syna, wstawiając się za grzesznikami. Wyrażenie „odziana w złoto” (*amicta sole*) wyjaśnia w świetle Bożej mądrości, która według Pisma Świętego jest prawdziwym złotem. Maryja była odziana Bożą mądrością od momentu wcielenia, ponieważ w Niej przez dziewięć miesięcy zamieszkiwał Jezus – Mądrość Boża. Kolejny element apokaliptycznego obrazu *circumdata varietate* wskazuje na mieszkańców nieba otaczających Maryję, to znaczy zastępy męczenników, aniołów, wyznawców i dziewic<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Jacopo da Voragine, *Sabbato, sermo II*, [w:] tenże, *Sermones quadragesimales*, dz. cyt., s. 186: „Tertio fuit secum quando exivit de mundo, quia ipsam totam gloriosam et luminosam fecit. Hec est enim illa mulier de qua dicitur Apoc XII: «Mulier amicta sole et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim, et in utero habens etc.» Ipsa enim est luminosa a parte superiori, quia habet coronam duodecim stellarum in capite. Duodecim stelle sunt duodecim ordines, scilicet novem ordines angelorum et tres hominum, scilicet martyrum, confessorum et virginum. Isti omnes eam coronant quia eam exornant. Est etiam luminosa a parte inferiori, ideo dicitur: «Et luna sub pedibus eius». Per lunam significatur ecclesia quam sub pedibus habet quia eam sub protectione tenet. Est luminosa a parte exteriori, «quia est amicta sole», id est glorificato corpore. Est luminosa a parte interiori, «quia in utero habens», ipsa enim divinum splendorem in utero habuit et ideo tota luminosa remansit”.

<sup>49</sup> Jacopo de Voragine, *Sabbato, sermo II*, [w:] tenże, *Sermones quadragesimales*, dz. cyt., s. 264: „Ista tria habet nostra advocata, sicut David in spiritu sancto previdens dixit: «Astittit regina a dextris tuis»; ecce quanta diligentia, non enim ad horam recedit, sed a dextris filii semper assistit et pro peccatoribus intercedit; «In vestitu deaurato», ecce quanta sapientia, per aurum enim in scriptura divina sapientia intelligitur. Alii sancti habuerunt aurum, id est sapientiam divinam, sed nullus vestitus fuit auro nisi beata virgo, ideo dicitur: «In vestitu deaurato». Tunc enim divina sapientia ipsam vestivit, quando novem mensibus in eius utero habitavit; hinc ergo colligendum est quanta sapientia cor illius respendit, quando divina sapientia novem mensibus in eius utero habitavit. Ista est illa mulier de qua dicitur Apoc. XII: «Signum magnum apparuit in celo, mulier amicta sole», tunc enim sole amicta fuit, quando sol iustitiae in eam descendit. «Circumdata varietate», ecce quanta gratia coram rege et sua familia, in tantum est

Podobną maryjną interpretację Ap 12, 1 można znaleźć w kazaniach pochodzących z kolekcji *Sermones de sanctis*. Niewiasta jest figurą Błogosławionej Dziewicy, dwanaście gwiazd na Jej głowie symbolizuje dziewięć zastępów anielskich oraz trzy zastępy świętych: męczenników, wyznawców i dziewic<sup>50</sup>. Natomiast korona z gwiazd dwunastu na głowie Maryi oznacza Jej wyniesienie ponad wszystkie zastępy aniołów i świętych. Księżyc znajdujący się pod stopami Niewiasty kojarzy się ze zmiennością<sup>51</sup>. Odczytany w takim kontekście oznacza panowanie Maryi nad wszelką przemijalnością. Taka interpretacja pozwoliła dominikaninowi na wydobycie w kazaniu wątku moralnego. W tym świetle Błogosławiona Dziewica jawi się jako wzór życia chrześcijańskiego. Ponieważ dobra tego świata mogą ofiarować szczęście przemijające, a Maryja nimi wzgardziła, wobec tego także chrześcijanie powinni je odrzucić. Aby uwiarygodnić swoje twierdzenie, kaznodzieja odwołał się do autorytetu Pisma Świętego: „Omnis locus quem calcaverit pes vester, vester erit” (Pwt 11, 24). Zatem jeżeli podepczemy stopami to, co przemijające, jeżeli nie będziemy emocjonalnie związani z tymi dobrami, to dopiero wówczas staną się one prawdziwie naszymi<sup>52</sup>.

Specyficzną egzegezą Ap 12, 1 odznaczają się *Sermones de Beata Virgine* Bartomieja z Breganze. Włoski dominikanin odczytał ów tekst w kontekście zaśnięcia i wniebowzięcia Maryi. Symbol Niewiasty odnosiłby się nie tyle do uwielbionego ciała Maryi, lecz do osoby Błogosławionej Dziewicy, która po śmierci i zmartwychwstaniu została wzięta do nieba. W chwili zaśnięcia dusza Maryi została uwielbiona, a następnie po-

enim in tota curia celestis gratiosa quod omnes eam circumdant. Nam in celo quot sunt ordines tot sunt varietates et tamquam domicelli eam tamquam dominam et reginam semper associant et circumdant; ideo cantat ecclesia: «Sicut dies verni circumdabant eam flores rosarum», id est omnes societates martyrum, «et lilia convallium», id est omnes societates angelorum, confessorum et virginum”.

<sup>50</sup> Jacopo de Voragine, *Sermo CCXII de Assumptione*, [w:] tenże, *Sermones de sanctis per anni totius circulum*, dz. cyt., s. 302.

<sup>51</sup> Jacopo de Voragine, *Sermo CCXII*, [w:] tenże, *Sermones de sanctis per anni totius circulum*, dz. cyt., s. 302: „Per lunam mutabilitas designatur”.

<sup>52</sup> Jacopo de Voragine, *Sermo 212 de Assumptione*, [w:] tenże, *Sermones de sanctis per anni totius circulum*, dz. cyt., s. 303: „Ista etiam lunam sub pedibus habuit, quia omnia terrena calcavit per paupertatem voluntariam quam elegit. Dicitur autem: Omnis locus quem calcaverit pes vester, vester erit. Si enim temporalia calcaremus sub pedibus, et ea non tangeremus affectibus, veraciter nostra essent”.

nownie zjednoczona z ciałem, aby cieszyć się chwałą nieba. Widziana w tej perspektywie *Mulier amicta sole* objawia właściwości uwielbionego ciała: jasność (*claritas*), subtelność (*subtilitas*), dynamizm (*agilitas*) oraz niepodleganie cierpieniom (*impassibilitas*)<sup>53</sup>.

Korona z gwiazd dwunastu na głowie Maryi odnosi się do dwunastu apostołów. Apostołowie jaśnieją dzięki uczestniczeniu w życiu nadprzyrodzonym. Reprezentują porządek Bożej łaski, a nie Prawa<sup>54</sup>.

Bartłomiej z Breganze wyjaśnił również apokaliptyczny fragment w kontekście tajemnicy wcielenia. Niewiasta obleczona w słońce to Błogosławiona Dziewica, która nosiła w swoim łonie Jezusa – Słońce sprawiedliwości<sup>55</sup>. Nie sposób nie zauważyć, że interesujący nas tekst został wykorzystany przez kaznodzieję dla zilustrowania prawdy o wstawienniczej roli Maryi w niebie. Księżyc znajdujący się pod stopami Niewiasty oznacza zaproszenie ludu Bożego do kontemplacji Maryi, a szczególnie Jej miłosierdzia<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 5 in Nativitate*, [w:] tenże, *I Sermones de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 30: „Anima Marie post dormitionem suam glorificata unita est corpori et sicut forma et sicut materia, et tali corpori qualis erat anima ipsa, unde in Apocalypsi XI (1), significatur per *mulierem amictam sole* propter quatuor solis proprietates que fuerunt in corpore glorificato resumpto, *claritas videlicet, subtilitas, agilitas et impassibilitas*. Hec enim forma id est anima formosa post dormitionem corpori formoso unita inseparabiliter adheret ei et movet ipsum iocunde per celum, unde non habet locum in Virgine id quod ait Agag pinguissimus, 1 Rg XI (15, 32): sic ne «separat amara mors?»”.

<sup>54</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 6 in Nativitate*, [w:] tenże, *I Sermones de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 40: „Set et viri signiferi duodecim apostoli multo clariores fuerunt sub gracia quam sub lege, significati per coronam duodecim stellarum quam Maria in capite habuit, Apoc XII (1), quia insignium apostolorum chorea que Christum circumdedit matrem ornavit”.

<sup>55</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 63 in Annuntiatione*, [w:] tenże, *I Sermones de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 430: „Maria post conceptum inductam se reperit quia Christus sol iusticie in ea clausus eam illuminans per omnia ipsius mentis penetralia respexit et gloria Domini plenum Sir XLII (16), fuit cor eius quia totum divinis splendoribus illuminatum, totum ipsius ardoribus inflammatum, unde per mulierem amictam sole que in celo apparuit Apoc XII (1), significatur”.

<sup>56</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 77 in Annuntiatione*, [w:] tenże, *I Sermones de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 510: „Nos stature pigmee sumus et ab arbore siccomori confugimus cum Zacheo. Et quia sub luna sumus, id est sub Ecclesia, et cum luna mutamur que sub pedibus est mulieris amicte sole, genua flectamus ad Patrem Domini nostri Iesu Christi ut det nobis comprehendere cum omnibus sanctis qui sunt in terris que sit longitudo,



Najobszerniejszy komentarz Ap 12, 1 zawiera sermo 78 *De Annuntiatione*. Bartłomiej, wyjaśniając określenie *signum magnum*, stwierdził, że odnosi się ono do osoby, która objawiła się, podkreśla jej jakość, ukazuje miejsce, w którym objawienie dokonało się, oraz podkreśla relację. Jak zaznacza dominikanin, Niewiastą, która objawiła się św. Janowi, była Błogosławiona Dziewica. O Jej wyjątkowych przymiotach świadczy szata, którą została okryta. Natomiast miejscem, w którym się objawiła, jest niebo<sup>57</sup>.

Charakteryzując miejsce objawienia, Bartłomiej przedstawił opis nieba, opierając się na rozpowszechnionej w owym czasie doktrynie o poczwórnym niebie. Jego zdaniem, Błogosławiona Dziewica osiągnęła niebo trynitarnie (*coelum Trinitatis*). Objawiła się również wszystkim zastępom aniołów w niebie empirejskim. W niebie ruchomym (*coelum mobilis*) ukazała się na początku jako gwiazda zaranna, natomiast w niebie eterycznym (*coelum ethereum*) najpierw objawiła się filozofom, a następnie Magom, którym objawiła się gwiazda w formie dziewiczej<sup>58</sup>.

---

latitudo, sublimitas et profundum misericordie ipsius matris, cuius maternitas non minus in celis et in terra nominatur quam experitur”.

<sup>57</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 78 in Annuntiatione*, [w:] tenże, *I Sermones de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 513–514: „«Signum magnum apparuit in celo, mulier amicta sole et luna sub pedibus eius et in capite eius corona stellarum duodecim». Satis ad signi magnitudinem testimonium discipuli quem diligebat Iesus, qui non nisi veritati testimonium perhiberet, facit, quod magnum ipsum signum fuisse dicit. Magnitudo tamen ipsius signi ostenditur ex persona et qualitate persone que apparuit, et ex loco in (514) quo apparuit, et ex situ loci. Persona mulier fuit, cuius qualitas describitur ex amictu et ornatu. Locus in quo apparuit celum fuit. Situs vero quia inter solem et lunam, supra verticem habens solem et sub pedibus lunam”.

<sup>58</sup> Tamże, s. 514 (ad 16): „Locus in quo hec mulier insignis visa est celum est quadruplex. Visa est namque ab eterno in celo Trinitatis quia in speculo et in archetipo omnium creaturarum ordine dignitatis prior resplenduit. Unde ab initio, in Proverbiis, ordinatam se dicit. Hec in celo empireo prior omnium apparuit angelis, quia dignior ipsis et preclarior revelata est eis, quia luci angelice puritatis comparata invenitur prior. Hec in celo mobili apparuit a constitutione mundi, per stellam matutinam significata que diem precedit. Hec in celo ethereo apparuit in figura ostensa primo philosophis, postea Magis quibus stella in virginea forma refulsit habens in gremio filium quem duplici spica lactabat et super filium crucis formam. Signi duplicis sensibilis apparentia et apparitio significavit quod Virgo sacra cogitatione et aviditate tota in celo fuit: reperta quidem est ab archangelo corpore in cubiculo set mente conversabatur in celo”.



Ponadto zauważył, że miejsce Niewiasty pomiędzy słońcem a księżycem zdaje się wskazywać, iż Błogosławiona Dziewica jest pośredniczką pomiędzy Chrystusem a Kościołem<sup>59</sup>.

Gwiazdzistej koronie Maryi został przypisany sens moralny. Dwunastu gwiazdom odpowiada dwanaście darów i łask udzielonych Maryi. Są nimi: *nobilitas generis, singularis custodia, fama et benedictio generalis, affectionis puritas, sinceritas rationis, plenitudo intellectus, pontus auctoritatis, humilitatis recursus*. Płynąca z owych darów chwała obejmuje nie tylko Maryję, lecz również rozciąga się na Józefa, Jej męża, ponieważ, jak argumentuje Bartłomiej, mąż jest głową rodziny<sup>60</sup>.

Bartłomiej opisuje każdy duchowy dar, jaki otrzymała Maryja. Pierwsza gwiazda wskazuje na Jej szlachetne pochodzenie. Ponieważ według genealogii Józef pochodził z rodu Dawida, dlatego również Maryja prawdopodobnie pochodziła z tego pokolenia<sup>61</sup>. Kolejną cnotą Matki Chrystusa była integralność Jej umysłu i ciała. Zdaniem kaznodziei Maryja była dziewicą nie tylko w umyśle oraz w ciele, lecz również przestrzegąca złożonego w momencie zwiastowania ślubu czystości<sup>62</sup>.

Trzecia gwiazda symbolizuje naturalną łagodność. Dominikanin z Breganze, aby wykazać wspomnianą cechę charakteru, posłużył się

---

<sup>59</sup> Tamże, s. 514–515 (ad 17): „Huius mulieris in celo situs fuit inter solem et lunam, et sole quidem induta et ornata fuit, quia eam decore induit et duodecim stellarum coronam ornavit. Luna vero non tam fulcita fuit quam pia ostensa et figurata. Nec enim sub pedibus habebat lunam ut luna sustentaretur, set ut ab ea ei proximior iuaretur et ut ad ipsam recursus facilius haberetur. Nempe, sicut vellus inter rorem et aream, sic Maria inter Christum et Ecclesiam”.

<sup>60</sup> Tamże, s. 515–516 (ad 21): „Corona hec prerogativa est duodecim donorum et graciaram qua Ioseph, caput Marie, coronatus fuit, quia gloria sponse tota sponsi fuit quia, sicut scriptum est, «mulier diligens corona est viro suo» Prov. XII (4), et ab Apostolo scribitur quod «mulier gloria est viri sui». Hec stelle de natura sanctificate Virginis omnium artificis sapientie manu formate fuisse videntur et in unam laudis virginalis impresse coronam. Hec duodecim stelle fuerunt: nobilitas generis, integritas nature, mansuetudo naturalis, maritalis titulus, placentia universalis, singularis custodia, fama et benedictio generalis, affectionis puritas, sinceritas rationis, plenitudo intellectus, pondus auctoritatis, humilitatis recursus”.

<sup>61</sup> Tamże, s. 516 (ad 22): „Prima igitur stella fuit nobilitas generis, quia stella hec orta fuit de Iacob et posterioribus patriarchis et de domo et familia David. Etiam hec stella gloria fuit Ioseph, quia per ipsius genealogie descriptionem regius Marie ortus probatus fuit”.

<sup>62</sup> Tamże, s. 516 (ad 23): „Secunda stella fuit integritas carnis et mentis, quia virgo fuit mente, virgo carne, virgo professione, unde ad virginem Gabriel missus dicitur”.

następującym rozumowaniem: o ile znana była łagodność królów Izraela, a jeszcze bardziej królów Judy, to łagodność matki królów przewyższa wszystkich pozostałych. Łagodność wynika również z prawdy o Bożym macierzyństwie. Syn Boży, który był łagodny, udzielił tego daru swojej Matce w momencie wcielenia<sup>63</sup>.

Kolejną cnotą Maryi była Jej czystość małżeńska<sup>64</sup>. Piąta z kolei gwiazda w koronie symbolizowała powszechną uprzejmość Matki Pana, która wyrażała się w wypowiedzanych słowach, które wskazywały na Jej duchowe piękno<sup>65</sup>.

Maryja posiadała również szczególną ochronę. O ile bowiem pozostałe niewiasty były strzeżone przez matrony bądź przez eunuchów, o tyle stróżem Błogosławionej Dziewicy był anioł oraz Syn Boży<sup>66</sup>.

<sup>63</sup> Tamże, s. 516–517 (ad 24): „Tertia fuit mansuetudo naturalis, quia non solum de domo fuit qui plures filios habuit, set et de familia David, que per Salomonem regina ipsius prolem descendit. Reges autem Israel clementes erant, magis autem reges Iuda, et si reges, maxime regine. David autem omnium regum mitissimus fuit, velud tenerimus ligni vermiculus, quia, etsi zelo mordax, mitis tamen et humilis corde. Et mansuetudinis ipsius in formatione Virginis Dominus memor fuit, iuxta quod ipse propheta rogaverat : memento Domine David et omnis mansuetudinis eius, quia in ipsam Virginem naturaliter paternam mansuetudinem totam transfudit”.

<sup>64</sup> Tamże, s. 517: „Quarta fuit titulus coniugalis et hec fuit gloria Ioseph qui talis et tante sponsus meruit reputari, cuius puritate sue virginitatis propositum foveretur, cuius fecunditate consimili Deo ipse Ioseph paterno nomine fungeretur, propter que ab Ysaia propheta dictum fuerat : «gaudebit sponsus super sponsam et gaudebit super te Dominus Deus tuus»”.

<sup>65</sup> Tamże, s. 517 (ad 26): „Quinta fuit placentia universalis, quia Virgo placibilis fuit non solum facie set et voce, set et moribus, unde gracia plena dicitur, quia vox sua dulcis et facies plena est graciaram et nichil in eius moribus videre potes nisi choros virtutum. Hec placentia gloria Ioseph fuit, quia pulcritudo naturalis Virginis, a spirituali pulchritudine superinfusa et puritatis oculis quasi sepulta, in amorem pulchritudinis interioris animum Ioseph totum attraxit”.

<sup>66</sup> Tamże, s. 517–518: „Sexta fuit custodia singularis. Virgines namque regie aliquando per matronas, aliquando per eunuchos custodiuntur. Hec vero custodita fuit per angelum qui eam stando servavit, qui viam eius in salutis (s. 518) prosperitate disposuit, qui salutarium suorum eundo et dedeundo pro Spiritu iter fecit. Nec solum per angelum sibi Mariam in sponsam custodivit Dei Filius, set, quasi non contentus, alio per semetipsum angelo attestante qui ait: «Dominus tecum, ut custodiat introitum et exitum tuum», introitum tui conceptus, exitum tui partus, et custodiat te in omni statu et tempore, in omni casu et loco ut pupilla oculi”.

Siądma korona oznaczała sławę oraz błogosławieństwo, o czym świadczą słowa pozdrowienia skierowane do Maryi: „błogosławiona jesteś między niewiastami”<sup>67</sup>. Maryja odznaczała się także czystością uczuć. Uczucie obecne w Jej duszy stało na straży pokory i czystości<sup>68</sup>.

Dziewiąta gwiazda wskazywała prawość argumentów. Rozważając zachowanie Maryi podczas zwiastowania, Bartłomiej z Breganze stwierdził, że Jej zmieszanie było wyrazem rozważań<sup>69</sup>.

Kolejną gwiazdą w koronie chwały była potęga intelektu oraz akceptacja argumentów opartych nie na przenikliwości argumentacji, lecz na wierze<sup>70</sup>. Należy dodać, że Jedenasta gwiazda wskazuje na powagę autorytetu Maryi<sup>71</sup>. Natomiast ostatnia symbolizuje integralną pobożność Błogosławionej Dziewicy, która rozplómiła miłosierdzie. Syn

---

<sup>67</sup> Tamże, s. 518: „Septima stella fuit fama et benedictio generalis, propter quam dictum fuit: «Benedicta tu in mulieribus». Sola enim fuit de qua nulla sinistra suspicio haberi potuit, sola tota famosa et ex omni parte laudabilis, et hec stella gloria Ioseph fuit laus sponse laus est sponsi”.

<sup>68</sup> Tamże, s. 518: „Octava est puritas affectionis, scilicet affectio in Maria fuit ad custodiam humilitatis et castitatis talis et tanta quod, probato sermone sue laudis et fecundationis, propter suam nimiam puritatem auditu ipso turbata fuit”.

<sup>69</sup> Tamże, s. 519: „Nona est sinceritas rationis. Etsi enim turbata fuit in sermone ipsius affectio non tamen ratio, set serena permansit. Quod patet ex tenore cogitationis. Quia «cogitabat qualis esset ista salutatio», videbat quod in superficie laudem continebat et conceptum licet occulte promittebat. Set, quia per angelum sanctum a Deo missum fiebat et quia ipsius testimonio Dominum secum habebat, quod non ex sua natura consequi debebat, aut gracie plenitudinem, aut inter mulieres singulariter benedictionem, virginalem silicet fecunditatem, videbat, et ideo racione serena «cogitabat qualis esset ista salutatio»”.

<sup>70</sup> Tamże, s. 519: „Decima est amplitudo intellectus et comprehensio rationis que in Maria non a rationis ipsius perspicacia fuit, set a fide. Fides enim dedit ei latitudinem cordis qua cepit archanum super omnem sensum tante legationis, quod videlicet conciperet inviolata in utero et quod pareret illibata ex utero, quod ipsius cor caperet, quod esset et mater et virgo et quod in ea Deus homo. Hec amplitudo intellectus et comprehensio rationis per hoc quod quesivit: «Quomodo fiet istud?»”.

<sup>71</sup> Tamże, s. 520: „Undecima est pondus auctoritatis et gravitas in puella senilis. Hec stella singulariter radiosa fuit, quia radios regie maiestatis testes multos produxit. Regalis namque auctoritatis et maiestatis est adventu potentis non cedere loco, non paveri aut aspectu aut occurso, blando et adulatorio turbari sermone, dubia examinare querendo et respondendo, uti pacis et hiis cum modestia et prudencia, «humiliari sub potenti Dei manu» et altiora quam promissa sint non postulare”.

Boży, który jest źródłem miłosierdzia, przyjąwszy ludzką naturę w łonie Dziewicy, sprawił, że stała się Ona Matką miłosierdzia<sup>72</sup>.

Miejsce zajmowane pomiędzy słońcem a księżycem ukazuje, że Wniebowzięta przewyższa wszystkich wiernych w Kościele pielgrzymującym, natomiast Chrystus (Słońce) przewyższa Błogosławioną Dziewicę. Maryja przewyższa także Kościół tryumfujący, to znaczy wszystkie zastępy aniołów, cherubinów i serafinów<sup>73</sup>.

W kolejnym kazaniu *de Annuntiatione* Bartłomiej, opierając się na Ap 12, 1, wyjaśnił funkcję pośrednictwa Maryi. Nawiązując do miejsca, jakie zajmuje Niewiasta pomiędzy słońcem a księżycem, stwierdził, że jest Ona pośredniczką pomiędzy Chrystusem a Kościołem<sup>74</sup>. Kaznodzieja podkreślił pośredniczącą rolę Maryi w Kościele. Jako Matka miłosierdzia spełnia pośredniczącą rolę wobec Chrystusa – Słońca sprawiedliwości, wstawiając się za ludem Bożym<sup>75</sup>. Uczestnicząc w niebieskiej chwale,

<sup>72</sup> Tamże, s. 521: „Ultima fuit pietas integralis que omnem integrat pietatem, que omnem accendit misericordiam. Nam super naturalem misericordiam Domini misericordia que in celo erat in uterum Virginis descendit et eam matrem misericordie fecit et misericordiam in pietatem convertit”.

<sup>73</sup> Tamże, s. 522: „Ipsa, ut diximus, inter solem et lunam fuit, inter Christum et Ecclesiam quia, etsi Christum ut hominem aliquando intra se habuit, supra se tamen ut Dominum semper. Porro, Ecclesiam quasi lunam «sub pedibus» suis non ideo habere dicitur quod Ecclesia militans minor ea sit et sub ipsius posita potestate. Nam supragreditur beata Virgo creaturas omnes, ita ut Ecclesia ipsa triumphans sit «sub pedibus eius». Ipsam namque super omnes angelorum choros, super cherubim quoque et seraphym exaltatam nephas est dubitare, set, si pedes eius affectus ipsius sunt quorum vestigia cordibus et corporibus imprimit miserorum, «luna sub pedibus» illis est, quia omnium necessitates amplissimo quodam miseratur affectu, nam et defectus omnis sub ea est, et quicquid fragilitatis seu corruptionis est excellentissima quadam sublimitate excedit, subveniundo tamen et affectus suo miseris misericors admiscendo”.

<sup>74</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 80 in Annuntiatione*, [w:] tenże, s. 526: „Lux solis luce lune nobis est altior, set lux lune nobis vicinior et suavior. Idcirco vellus inter rorem et aream, mulierem amictam solem inter solem et lunam legimus collocatam, quia Mariam mediatricem statutam credimus et gaudemus inter Filium et Ecclesiam”.

<sup>75</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 103 in Annuntiatione*, [w:] tenże, *I Sermones de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 676: „Semen electorum et germen electorum «Verbum caro factum», quia, sicut «mulier amicta sole» ostensa est Iohanni media inter solem et lunam, et vellus medium fuit inter rorem et aream, sic Maria et Christus in Maria inter Deum et Ecclesiam”.

została ozdobiona przez Chrystusa szatą chwały (*stola gloriae*) oraz koroną piękności<sup>76</sup>.

## Zakończenie

Dokonana analiza pozwoliła na sformułowanie następujących wniosków. Interpretacja Ap 12, 1 w kazaniach dominikańskich autorów XIII wieku jest bogatsza, niż do tej pory przypuszczano. Obok egzegezy w perspektywie eklezjalnej i maryjnej ukazuje się nowy sposób interpretacji: odniesienie postaci apokaliptycznej Niewiasty do świętych Pańskich. O takiej interpretacji figury apokaliptycznej Niewiasty milczą biblijne opracowania. Należy również podkreślić szeroki zakres znaczeniowy innych elementów wchodzących w skład analizowanego przez nas obrazu. Słońce i księżyc odczytane w świetle antytezy wieczność, czas i przemijalność, Chrystus i Kościół. Umiejscowiona w tej perspektywie Maryja została ukazana nie tylko w tajemnicy wniebowzięcia, lecz również jako pośredniczka wstawiająca się za ludem Bożym u boku swojego Syna. Szata, w którą została obleczona Niewiasta, objawia bądź to Jej chwalebne ciało, bądź to całą osobę Maryi (dusza i ciało) uczestniczącą w Bożej chwale. Natomiast korona z gwiazd dwunastu odnosi się nie tylko do zastępów aniołów i świętych otaczających Maryję, lecz także do duchowych cnót i darów charakteryzujących postać Matki Pana. Warto także zwrócić uwagę na wyjaśnienia obrazu Niewiasty obleczonej w słońce w świetle tajemnicy wcielenia. Dokonana analiza ujawnia szerokie spektrum interpretacji obrazu Ap 12, 1 zawarte w kazaniach dominikanów XIII wieku. Dobrze to świadczy o teologicznym przygotowaniu, jak i o warsztacie ówczesnych kaznodziejów.

Poznań

BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ OP

<sup>76</sup> Bartolomeo da Breganze, *Sermo 112 in Purificatione*, [w:] tenże, *I Sermones de Beata Virgine*, dz. cyt., s. 745–746: „Nempe, ut preostendimus, vellus est medium inter rorem et aream, mulier inter solem et lunam, mater inter Christum et Ecclesiam constituta. Iam te, mater misericordie, per ipsum tue sincere affectum, tuis iacens pedibus sponsa quasi provoluta luna mediatricem apud solem iusticie constitutam devotis supplicationibus interpellat: ut in lumine tuo videbat lumen et solis graciā, tuo mereatur optentu et de tuis manibus que gestasti recipiat, quam adamavit et adornavit pre omnibus stola glorie induens et coronam pulcritudinis ponens in capite tuo”.

## Słowa kluczowe

Apokalipsa, interpretacja, dominikanie, Średniowiecze, mariologia, kaznodziejstwo

## Summary

### The „Woman clothed with the sun” (Rev 12 : 1) in the interpretation of the thirteenth century Dominicans

The analysis of the Dominican writings of 13th century allowed to formulate the following conclusions. The interpretation of the text Rev 12 : 1 in the Dominican preaching is richer than previously thought. Apart from the ecclesiological and Marian perspectives they reveal a new way of interpretation: the symbol of the apocalyptic woman clothed with the sun is referred to the saints.

It is also necessary to point out a wide range of meanings attributed to the image, the object of our analysis. The symbols of sun and moon had been read in light of the antithesis of the passing of time and eternity or of the other antithetical parallel: Christ and the Church. Reflected in this perspective, Mary has been shown not only in the mystery of the Assumption, but also as a mediatrix interceding for the people of God at the side of his Son. The bright robe, with which was clothed the apocalyptic woman, revealed either glorious body of Mary, either her whole person (the soul and body), participating in God's glory. While the crown of twelve stars refers not only to the legions of angels and saints that surround Mary, but also to the spiritual virtues and the gifts that characterize the figure of Our Lady. Finally, it is necessary to add an unusual interpretation of the image of woman clothed with the sun in the light of the mystery of the Incarnation.

The analysis of the sermons allowed us to discover a wide spectrum of the interpretation of the text Rev 12 : 1 by the thirteenth century Dominicans. Their sermons are witnesses of excellent theological and practical preparation of the medieval preachers.

## Keywords

Revelation, interpretation, Dominicans, Middle Age, Mariology, preaching

KS. TOMASZ BAĆ

## Psalmy jutrzni i niesporów w liturgii godzin – dobór, układ i znaczenie teologiczne

Psalmy stanowią fundament modlitwy liturgicznej. Jako słowo Boże wyrażają one i podkreślają wymiar eklezjalny liturgii godzin, czyniąc ją modlitwą całego Kościoła. Posoborowa reforma tradycyjnego układu psalmów w *officium divinum* opierała się na dwóch fundamentalnych pryncypiach, według których dokonano odnowy treści, struktury i znaczenia liturgicznej modlitwy Kościoła. Pierwszym z nich był całkowicie nowy podział psalterza liturgicznego według cyklu czterotygodniowego (*Psalterium per quattuor hebdomadas distributum*)<sup>1</sup>. Dystrybucja psalmów w liturgii godzin opublikowanej w latach 1971–1972 stała się ogromną nowością w historii oficjum rzymskiego, ponieważ do tej pory starożytną i czcigodną tradycją liturgii łacińskiej, żywą przynajmniej od czasów św. Benedykta, było, aby w ciągu siedmiu dni od niedzieli do soboty odmówione zostały wszystkie ze 150 psalmów<sup>2</sup>. Chociaż przez kilkanaście stuleci zasada recytacji całego psalterza była skrupulatnie przestrzegana we wszystkich wydaniach brewiarza rzymskiego, to jednak z punktu widzenia pastoralnego stanowiła ona poważną przeszkodę w rozumieniu *officium divinum* jako prawdziwej liturgii chwały, w której bardzo ważną

---

<sup>1</sup> Por. J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution de Psautier dans la Liturgia Horarum*, „Ephemerides Liturgicae” 87 (1973), s. 342–345; J. Pascher, *Die Psalmen als Grundlage des Stundengebetes*, „Ephemerides Liturgicae” 85 (1971), s. 260–280; V. Huonder, *Die Psalmen in der Liturgia Horarum*, Freiburg Schweiz 1991.

<sup>2</sup> Por. P. Fernandez, *Elementi verbali della Liturgia delle Ore*, [w:] *La celebrazione nella Chiesa*, ed. D. Borobio, t. 3, Leumann 1994, s. 513.

rolę odgrywa cała wspólnota Kościoła<sup>3</sup>. Drugie pryncypium przyświecające reformie brewiarza rzymskiego po Soborze Watykańskim II dotyczyło lepszego ukazania sensu zarówno literackiego jak i teologicznego, a przede wszystkim chrystologicznego charakteru poszczególnych psalmów<sup>4</sup>. Wierność powyższej zasadzie z jednej strony umocniła tradycyjny dobór psalmów na poszczególne dni i godziny kanoniczne, a z drugiej – doprowadziła do radykalnych zmian, tak że w konsekwencji Kościół rzeczywiście położył większy nacisk na to, aby psalmy odpowiadały lepiej godzinie, konkretnemu świętu czy okresowi liturgicznemu, na jaki zostały wyznaczone. W ten sposób liturgia na nowo dostrzega sens dosłowny i aspekty ściśle literackie psalmów, ukazując jednak jaśniej niż dotychczas ich sens pełny – chrześcijański i chrystologiczny, który od czasów apostołskich stoi u podstaw całej chrześcijańskiej modlitwy kanonicznej, nadaje jej sens i sprawia, że jest ona prawdziwą liturgią, czyli uobecnieniem misterium paschy Jezusa Chrystusa.

### Psalterz w układzie czterotygodniowym

Tradycja odmawiania całego psalterza w ciągu siedmiu dni tygodnia pochodzi z Rzymu i źródła liturgiczne potwierdzają, że była ona zachowywana już w wiekach VI–VII<sup>5</sup>. Żadna z reform *officium divinum* aż do połowy XX wieku nigdy nie podważyła tej zasady<sup>6</sup>. Tuż przed rozpo-

<sup>3</sup> Niemal każda reforma *officium divinum* w ciągu wieków miała podstawy pastoralne i była wołaniem o taką organizację modlitwy liturgicznej Kościoła, w której codzienna recytacja brewiarza nie będzie jedynie przytłaczającym obowiązkiem dla duszpasterzy, ale stanie się pokarmem duchowym dla całego Kościoła.

<sup>4</sup> Por. J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution...*, dz. cyt., s. 345–355; *Institutio Generalis Liturgiae Horarum*, 100–109, 111–113, 121–122, 124–125.

<sup>5</sup> Por. V. Raffa, *La Liturgia delle Ore. Presentazione storica, teologica e pastorale*, Milano 1990, s. 149.

<sup>6</sup> W historii oficjum rytu rzymskiego odnotować można przynajmniej kilka reform brewiarza. Najważniejsze owoce tych reform to: (1) XIII-wieczny brewiarz *secundum usum Romanae curiae* i jego rozpowszechnienie przez franciszkanów; (2) tzw. Brewiarz Świętego Krzyża (*Breviarium Sanctae Crucis*) przygotowany przez kard. Quiñonesa w pierwszej połowie XVI wieku; (3) Brewiarz rzymski opublikowany po Soborze Trydenckim przez Piusa V w 1568 roku; (4) Brewiarz rzymski zreformowany przez Piusa X w 1911 roku – por. E. Mateja, *Powstanie Brewiarza Rzymskiego i próby jego reformy do papieża Piusa X*, [w:] *Mirabile Laudis Canticum. Liturgia Godzin – dzieje i teologia. Księga pamiątkowa dedykowana*



częciem Soboru Watykańskiego II zaczęto jednak mówić o możliwości przedłużenia tradycyjnego czasu jednego tygodnia, tak by można było z jednej strony odciążyć nieco obowiązek „odmawiania brewiarza”, a przez to uwolnić modlitwę Kościoła z ram klerykalnych, w jakich od wieków była zamknięta, i uczynić ją bardziej owocną dla wszystkich wiernych<sup>7</sup>. Ojcowie soboru uznali za uprawnione takie propozycje i w konstytucji o liturgii świętej polecieli przedłużenie przestrzeni czasowej, w której należałoby zamknąć recytacje wszystkich psalmów<sup>8</sup>. W czasie reformy *officium divinum* dokonanej po soborze nad kwestiami związanymi z nową dystrybucją psalmów pracowała intensywnie Grupa studyjna nr 3 *De psalmis distribuendis* pod kierunkiem J. Paschera powołana przez *Consilium ad exequendam Constitutinem de Sacra Liturgia*<sup>9</sup>. Ostateczną decyzję, że najbardziej odpowiednim okresem dla recytacji całego psalterza będą cztery tygodnie, podjęto dopiero po kilku latach pracy. Decyzja ta została przedstawiona ojcom I Synodu Biskupów w 1967 roku, a później zawarta w schemacie z marca 1968 roku przygotowanym przez *Coetus IX Consilium* odpowiedzialny za odnowę brewiarza. Schemat ten przewidywał rozłożenie psalmów na czas czterech tygodni we wszystkich godzinach kanonicznych oprócz komplety<sup>10</sup>.

księdzu biskupowi Stefanowi Cichemu, biskupowi legnickiemu, przewodniczącemu Komisji do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Episkopatu Polski, red. H. J. Sobeczko, Opole 2008, s. 92–98.

<sup>7</sup> Motyw dążeń w tym kierunku opierał się na przekonaniu, iż tradycyjny podział psalmów w brewiarzu był raczej przeszkodą dla duchowości modlących się niż elementem pozytywnym w tej dziedzinie – por. J. Pascher, *Il nuovo ordinamento della Salmodia nella liturgia romana delle ore*, [w:] *Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e studi*, Turin 1972, s. 166.

<sup>8</sup> Konst. *Sacrosanctum Concilium*, 91 stanowi: „aby rzeczywiście można było zachować układ godzin [...], psalmy należy rozłożyć nie na jeden tydzień, lecz na dłuższy okres”. Inne zasady zachowuje liturgia monastyczna – zob. R. M. Leikam, *La Liturgia de las Horas monástica renovada en el directorio del Thesaurus Liturgiae Horarum monasticae*, Romae 1989; R. M. Leikam, *El “Thesaurus Liturgiae Horarum Monasticae” de 1977 y la renovación del Opus Dei Benedictino*, „Cuadernos Monásticos” 86 (1988), s. 299–330; L. Leloir, *Répartition des psaumes et tradition monastique*, „Collectanea Cisterciensia” 41 (1979), s. 254–263.

<sup>9</sup> Por. J. Stefański, *Prace redakcyjne nad posoborową księgą Liturgii godzin. Konspekt historyczny*, [w:] *Mirabile Laudis Canticum...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>10</sup> *Prace consilium* dotyczące liturgii godzin i tekstu liturgicznego psalmów zostały szczegółowo opisane w: A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948–1975)*, Roma 1997, s. 510–558; por. S. Campbell, *From Breviary to Liturgy of the Hours. The Structural Reform of the Roman Office 1964–1971*, Collegeville 1995; J. Stefański, *Reforma Liturgii Godzin według Vaticanum*

Od momentu publikacji *Liturgii godzin* czterotygodniowy układ psalmów obowiązuje w okresie zwykłym, w cyklu paschalnym oraz w cyklu Objawienia Pańskiego. Chociaż same psalmy powtarzają się cyklicznie i w ogromnej większości wypadków nie są bezpośrednio zależne od dynamiki roku liturgicznego, to jednak różnice w sposobie ich interpretacji w zależności od okresu liturgicznego lub dnia świątecznego są ewidentne. W liturgii godzin szczególny charakter misterium celebrowanego danego dnia wyraża się bowiem nie tylko w psalmach, ale także w antyfonach oraz innych elementach oficjum, takich jak hymny, czytania, responsoria, prośby itd. Słowa psalmów pozostają niezmiennie, lecz w różnych momentach roku liturgicznego ich chrześcijański sens objawia się w Kościele inaczej, odnajduje zawsze pełnię w misterium paschy Jezusa Chrystusa<sup>11</sup>.

Analiza czterotygodniowego układu psalmów podjęta w niniejszym opracowaniu dotyczy jednego tylko aspektu problemu: doboru psalmów do oficjum jutrzni i nieszporów stanowiących „główne części codziennej liturgii” (por. konst. *Sacrosanctum Concilium*, 89a). Psalmy modlitwy porannej i wieczornej bowiem doskonale oddają sens chrześcijańskiego uwielbienia Boga w liturgii.

## Układ psalmodii liturgicznej według godzin kanonicznych

Psalterz liturgiczny, na którym opiera się całe *officium divinum*, stanowi bardzo dobrze zorganizowany i przemyślany system doboru konkretnych tekstów. Praktyka Kościoła niemalże od samych początków organizacji modlitwy liturgicznej na Wschodzie i Zachodzie ukazuje, że psalterz liturgiczny dzielono na dwie części, z których pierwsza obejmująca psalmy 1–109<sup>12</sup> i 148–150 recytowana była podczas godzin porannych (*matutinum*

II. *Prace redakcyjne*, [w:] *Liturgia w odnowie*, red. K. Konecki, Gniezno 2000, s. 210–230; J. Stefański, *Dystrybucja psalmów w posoborowej reformie księgi Liturgii Godzin*. *Kwestie redakcyjne*, „Roczniki Liturgiczne” 1 (2009), s. 449–479.

<sup>11</sup> Por. J. Castellano, *La Liturgia de las Horas. Teología y espiritualidad*, Barcelona 2003, s. 97.

<sup>12</sup> Przedstawiona tutaj numeracja psalmów jest zgodna z polską edycją *Liturgii godzin* i oddaje numerację psalterza hebrajskiego. W edycji typicy z 1971–1972 roku psalmy posiadały numerację zgodną z tzw. *Psalterzem gallikańskim*, czyli oficjalnym psalterzem Wulgaty pochodzącym od św. Hieronima, a używanym w oficjum rzymskim od XIII wieku. *Editio typica altera Liturgii godzin* z lat 1985–1987 wraz z tekstem psalterza według

i laudes), a druga, czyli Ps 110–147, należała do oficjum wieczornego. Można więc powiedzieć, że *officium divinum* wyróżniało zawsze psalmy odpowiednie do godzin porannych i wieczornych. W tym podstawowym, a zarazem bardzo schematycznym rozróżnieniu można dostrzec wyraźne korzenie monastyczne, co z kolei prowadzi do wniosku, że jego początków należy szukać w czasach formowania się tzw. *cursus* psalmodycznego rzymsko-benedyktyńskiego, czyli w VIII wieku, stojącego u podstaw rzymskiego *officium divinum* następnych kilkunastu wieków<sup>13</sup>. Rozróżnienie na psalmy poranne i wieczorne jest także w pewnym stopniu konkretnym zastosowaniem wspomnianej już podstawowej zasady recytacji wszystkich 150 psalmów w ciągu jednego tygodnia.

Trzeba jednak podkreślić, że obok tej pierwszej zasady pochodzącej z oficjum monastycznego rzymska tradycja liturgiczna była wierna również innej regule, mianowicie wyznaczania konkretnych psalmów na odpowiadające ich treści godziny kanoniczne. Jest ona świadectwem tzw. oficjum katedralnego, którego źródła sięgają pierwszych wieków i pierwszych prób organizacji liturgicznej modlitwy Kościoła zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie<sup>14</sup>. To z połączenia oficjum monastycznego i katedralnego dokonanego w ostatnich stuleciach pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa zrodziło się oficjum mieszane, którego konkretną realizacją stał się brewiarz. Można więc powiedzieć, że podstawowy podział psalterza liturgicznego wyróżniający w nim psalmy poranne i psalmy wieczorne należy do najbardziej oryginalnej

---

tzw. Neowulgaty posiada już podwójną numerację psalmów odwołującą się zarówno do *Psalterium Gallicanum*, jak i do ich tekstu hebrajskiego.

<sup>13</sup> Pierwsze ślady tego podstawowego podziału psalterza liturgicznego można znaleźć już w mieszanym *cursus* rzymsko-benedyktyńskim z VIII wieku, które odpowiada sposobowi recytacji psalmów według oryginalnego *cursus* rzymskiego z wieku VI. Zasada podziału psalmów na poranne i wieczorne była w późniejszych wiekach bardzo konsekwentnie zachowywana zarówno w oficjum liturgii rzymskiej, jak i ambrożyjskiej, a także monastycznej (benedyktyńskiej) – por. V. Raffa, *L'Ufficio Divino del tempo dei carolingi e il Breviario di Innocenzo III confrontati con la Liturgia delle Ore di Paolo VI*, „Ephemerides Liturgicae” 85 (1971), s. 208; J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution...*, dz. cyt., s. 327.

<sup>14</sup> Por. R. F. Taft, *La liturgia delle ore in oriente e occidente. Le origini dell'ufficio divino e il suo significato per oggi*, Roma 2001, s. 53–54. Autor broni tutaj nazwy „oficjum katedralne” wobec często używanego wyrażenia „oficjum parafialne”, gdyż przez wieki życie liturgiczne Kościołów partykularnych skupiało się wokół biskupa.

tradycji liturgicznej respektowanej zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie chrześcijaństwa.

### Modlitwa o poranku i o zachodzie słońca

Praktyka modlitwy rano i wieczorem jest jednym z powszechnych fenomenów ludzkiej relacji do Boga (bóstwa), wypływa z religijności naturalnej i spotyka się ją oczywiście w tradycjach religijnych poprzedzających doświadczenie Boga w historii Starego Testamentu. O ogromną zasługą biblijnego Izraela było jednak połączenie modlitwy o poranku i modlitwy wieczornej z konkretnymi wydarzeniami historii objawienia się jedynego Boga człowiekowi<sup>15</sup>. Tradycja chrześcijańska odziedziczyła tę praktykę bezpośrednio z kultury i religii Starego Testamentu tak jak wiele innych odniesień kulturowych, nadając jej własną interpretację teologiczną oraz właściwe sobie ramy organizacyjno-praktyczne. Szczególnie ważne jest, iż w chrześcijaństwie każda modlitwa ma wymiar paschalny, tzn. swoje źródło i pełnię odnajduje w męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa Chrystusa. W ten sposób liturgiczna modlitwa poranna oraz wieczorna Kościoła, które z czasem przyjęły „techniczne” nazwy „jutrzni” (łac. *laudes*) oraz „nieszporów” (łac. *vesperae*), stały się „dwoma zawiasami”, na których opiera się kanoniczna modlitwa Kościoła<sup>16</sup>.

W jutrzni i nieszporach nakładają się na siebie dwa fundamentalne tematy teologiczne, które konstytuują strukturę tychże godzin oraz determinują ich strukturę i treść teologiczną. Pierwszym z tych tematów jest symbolika światła i ciemności oraz dnia i nocy. Tematyka ta ma bardzo mocny wydźwięk antropologiczny i wyraża powszechne doświadczenie człowieka, w którym poranek i wieczór, czyli momenty przejścia z nocy w dzień (symbol: wschód słońca) i z dnia w noc (symbol: zachód słońca), determinują bieg całego dnia, mocno wpływając na ludzkie życie zarówno na poziomie osobistym, jak i społecznym. Naturalny bieg ludzkiego życia, codzienna aktywność podejmowana na początku dnia oraz zakończenie pracy w celu wieczornego i nocnego

<sup>15</sup> Por. S. Rosso, *Il segno del tempo nella liturgia. Anno liturgico e Liturgia delle Ore*, Torino 2002, s. 437.

<sup>16</sup> Por. tamże.

wypoczynku z jednej strony w sposób naturalny obrazują formę ludzkiej egzystencji, a z drugiej podporządkowują się prawom natury, przez co tworzą w człowieku wielowymiarowe doświadczenie duchowe<sup>17</sup>.

To bardzo wyraźne ukazanie powiązania człowieka i jego doświadczenia z naturą (kosmosem) zostaje jeszcze mocniej podkreślone poprzez drugi temat teologiczny wypływający z praktyki modlitwy o poranku i o zachodzie słońca. Jest to symbolika soteriologiczno-paschalna ukazująca się już w opisie tajemnicy stworzenia i w jakiś sposób także w całej historii zbawienia. W kontekście chrześcijańskim tematyka paschalna zdecydowanie przewyższa tematykę kosmiczno-antropologiczną. Aspekt paschalny liturgicznej modlitwy o poranku i zachodzie słońca został bardzo wyraźnie podkreślony w odnowionej liturgii godzin (por. *Ogólne wprowadzenie do liturgii godzin*, 38–39)<sup>18</sup>. Można więc powiedzieć, że te dwa podstawowe tematy nieustannie się nakładające i przenikające w jutrzni i nieszpórach tworzyły zawsze fundamenty antropologiczne i teologiczne porannej i wieczornej modlitwy liturgicznej Kościoła. W tym kontekście dobór psalmów do jutrzni i nieszpórów musiał kierować się bardzo konkretnymi zasadami.

## Psalmody jutrzni

Psalmody jutrzni w liturgii godzin tworzą zawsze trzy teksty biblijne, z których dwa pochodzą z Księgi Psalmów, a trzeci umieszczony między dwoma psalmami jest kantykiem zaczerpniętym ze Starego Testamentu<sup>19</sup>. Wszystkie psalmy jutrzni zostały dobrane według dwóch podstawowych kryteriów: (1) dostosowanie do odpowiedniej pory dnia oraz (2) motywy pastoralne umożliwiające celebrację jutrzni we wspólnocie wiernych. Wierne zastosowanie tych czynników zmusiło niejako instytucje przygotowujące reformę *officium divinum* po Soborze Watykańskim II do dość radykalnych innowacji dotyczących dystrybucji

<sup>17</sup> Por. J. Castellano, *La Liturgia de las Horas...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>18</sup> Por. M. Matuszewski, *Jutrznia i Nieszpory*, [w:] *Mirabile Laudis Canticum...*, dz. cyt., s. 229–231.

<sup>19</sup> Niniejsze opracowanie skupia się tylko na psalmach, gdyż kantyki biblijne ze względu na swój charakter i pochodzenie wymagają osobnego studium, które pozwoliłoby na dostateczne ich zgłębienie.

psalmów. Dzięki temu w porannej psalmodii liturgii godzin obok psalmów, które od wieków chrześcijanie odmawiali, modląc się o wschodzie słońca, umieszczono także inne psalmy dobrze odpowiadające znaczeniu antropologicznemu i teologicznemu jutrzni, których jednak tradycja liturgii rzymskiej nigdy w tym miejscu nie lokowała. Ze względów pastoralnych do jutrzni przeznaczone zostały psalmy relatywnie krótkie, bez podziału na sekcje i wybrane spośród tekstów najbardziej znanych, a przez to bliskich wiernym<sup>20</sup>.

Psalmy poranne. Pierwszym psalmem jutrzni jest zawsze jeden z tzw. psalmów porannych (*matutinales*). W tym miejscu oficjum umieszczono 22 testy, z których 4 występują więcej niż jeden raz<sup>21</sup>. Ich cechą charakterystyczną jest bezpośrednie nawiązanie w tekście do przeżytej nocy lub do dnia, który się rozpoczyna. Niektóre teksty zawierają wzmianki o poranku, o wschodzącym słońcu, o mającej się rozpocząć pracy bądź innych zajęciach człowieka. Chociaż wzmianki i aluzje do antytezy światło–ciemności w psalmach porannych są bardzo częste, to jednak należy pamiętać, że nie zawsze chodzi o światło jako fenomen astronomiczny związany z rozpoczynającym się dniem, ale najczęściej motyw światła jest symboliczny i odnosi się bezpośrednio do Boga. W antropologicznym kontekście znaku te dwie rzeczywistości: światło fizyczne i symboliczne w wielu miejscach się nakładają i przenikają, tworząc wyraźną płaszczyznę symboliczną Bóg–światłość<sup>22</sup>.

Wśród psalmów porannych zawartych w jutrzni można wyróżnić cztery grupy: (1) psalmy poranne tradycyjne dla liturgii rzymskiej (np. Ps 63, 5, 51, 118, 43, 92, 93, 90, 142); (2) psalmy poranne pochodzące z tradycji współczesnej, czyli zapoczątkowanej przez Brewiarz rzymski z 1911 roku (por. Ps 36, 85, 101); (3) psalmy poranne pochodzące z innych tradycji łacińskich, czyli mozarabskiej i monastycznej (benedyk-

<sup>20</sup> Por. S. Rosso, *Il segno del tempo...*, dz. cyt., s. 441.

<sup>21</sup> Ps 51 powtarza się w każdy piątek, tzn. czterokrotnie w czterotygodniowym cyklu aktualnego psalterza liturgicznego. Dwa razy recytowane są psalmy 92 (sobota II i IV tygodnia), 118 (niedziela II i IV tygodnia) i 119<sup>xix</sup> (sobota I i III tygodnia).

<sup>22</sup> Por. S. Rosso, *Il segno del tempo...*, dz. cyt., s. 441; V. Raffa, *La Liturgia delle Ore...*, dz. cyt., s. 113.

tyńskiej) (por. Ps 57, 108 i 119<sup>XIX</sup>); (4) „nowe” psalmy poranne (por. Ps 42, 77, 80, 84, 24, 86, 87)<sup>23</sup>.

Powyższy podział ukazuje, że reforma układu psalmów w liturgii godzin dokonana po Soborze Watykańskim II z jednej strony była wierna najbardziej oryginalnej tradycji oficjum rzymskiego, chociaż z drugiej strony nie bała się pewnych innowacji oraz przesunięć motywowanych zarówno teologicznie, jak i duszpastersko. W ten sposób bardzo wyraźnie objawiła się najważniejsza funkcja liturgiczna pierwszego psalmu jutrzni: ma on wprowadzać wiernych w temat dnia oraz zaprosić do porannego chwaleń Pana – stwórcy światła, zwycięzcę nad ciemnościami. Należy jednak zaznaczyć wyraźnie, że sam temat uwielbienia Boga zostanie ukazany o wiele wyraźniej w momencie recytacji trzeciego psalmu porannej psalmodii, który skieruje całość porannej modlitwy Kościoła ku pieśni *Benedictus* – punktu centralnego modlitwy o wschodzie słońca. Psalm poranny ma więc ogromnie ważną rolę w tej wstępującej strukturze chwały i uwielbienia Pana: jest jej początkiem i pierwszym krokiem. Obrzęd okadzenia towarzyszący pieśni *Benedictus* podczas wspólnotowej celebracji jutrzni tę prawdę jeszcze mocniej uzmysławia i podkreśla<sup>24</sup>.

**Psalmy chwały – uwielbienia.** Drugim psalmem jutrzni, zamykającym psalmodię poranną, jest zawsze psalm pochwalny, najczęściej wybrany spośród hymnów biblijnego psalterza. Jeśli psalmodię jutrzni można uznać za pewną całość złożoną z trzech pieśni rozpoczynających nowy dzień od modlitwy, wyraźnie widać, że do psalmu typowo porannego i kantyku dodano jeszcze utwór o tematyce chwały i uwielbienia Boga, mimo że często nie zawiera on żadnego odniesienia do pory dnia, w której ta modlitwa jest recytowana. Jak zostało to już podkreślone wyżej, struktura porannej psalmodii jest bardzo charak-

<sup>23</sup> Termin „psalmy tradycyjne” został użyty na określenie psalmów, które w tradycji rzymskiej zapoczątkowanej we wczesnym średniowieczu były częścią konkretnej godziny kanonicznej. „Psalmy z tradycji współczesnej” lub „psalmy współczesne” to psalmy, które weszły w skład danej godziny kanonicznej wraz z reformą brewiarza dokonaną za pontyfikatu Piusa X. Niektóre psalmy po raz pierwszy recytowane są w jutrzni lub nieszpórach od momentu opublikowania *Liturgii godzin*. Na ich określenie używa się terminu „nowe psalmy” – por. J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution...*, dz. cyt., s. 356–369.

<sup>24</sup> Por. S. Rosso, *Il segno del tempo...*, dz. cyt., s. 445–446. Podobną funkcję posiada okadzenie w czasie *Magnificat* w nieszpórach.



terystyczna: modlitwa rozpoczynająca dzień otwiera się zawierzeniem Bogu dnia, który rozbłyska blaskiem wschodu słońca, a jej punktem szczytowym jest śpiew uwielbienia za dzieło zbawienia podjęte dla człowieka i świata. W ten sposób sama liturgia prowadzi modlącego się od uczucia wdzięczności za kolejny dzień życia do uwielbienia Boga za stworzenie i zbawienie świata. Ten rodzaj chwały oddawanej Bogu jest centrum i sensem całej liturgicznej modlitwy godzin<sup>25</sup>.

*Liturgia horarum* pozostawia w jutrzni klasyczne psalmy pochwalne będące częścią oficjum rzymskiego niemalże od początku, ale wprowadza do modlitwy porannej także inne teksty psalmiczne wyrażające pragnienie uwielbienia Pana. W psalterzu liturgicznym znajduje się 20 psalmów pochwalnych, a wszystkie je można z łatwością rozpoznać już od ich pierwszych słów, w których zachęcają do śpiewania i do uwielbienia Pana<sup>26</sup>. Ważne miejsce wśród nich zajmują trzy klasyczne psalmy chwały 148, 149 i 150. Do początków XX wieku, czyli do reformy brewiarza rzymskiego dokonanej przez papieża Piusa X, były one recytowane w jutrzni każdego dnia, stanowiąc pewnego rodzaju ukoronowanie całej modlitwy porannej (*matutinum* i *laudesów*) oraz nadając jej rys uwielbienia Boga charakterystyczny dla modlitwy kanonicznej<sup>27</sup>. W liturgii godzin psalmy te pozostawiono w jutrzni wszystkich czterech niedziel (Ps 148 – III tydzień, Ps 149 – I tydzień, Ps 150 – II i IV tydzień), przez co w sposób bardzo intensywny wyrażają one radość ze zmartwychwstania, a także ukazują bardzo wyraźnie paschalny wymiar modlitwy liturgicznej. Można więc powiedzieć, że zarówno ich sens dosłowny, jak i zastosowanie liturgiczne w *officium divinum* pozwalają, aby trzy klasyczne poranne psalmy chwały odczytywane były jako najwyższy wyraz radości Kościoła rozpoczynającego nowy dzień, śpiewając hymn uwielbienia Stwórcy i Odkupicielowi.

Dwie kolejne grupy hymnicznych psalmów uwielbienia i chwały umieszczonych w jutrzni liturgii godzin pochodzą z tradycji zapoczątk-

<sup>25</sup> Por. S. Rosso, *Il segno del tempo...*, dz. cyt., s. 442.

<sup>26</sup> Por. J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution...*, dz. cyt., s. 359–360.

<sup>27</sup> W liturgiach wschodnich psalmy 148, 149 i 150 recytowane są do dzisiaj każdego dnia w modlitwie porannej – por. S. Rosso, *Il segno del tempo...*, dz. cyt., s. 442.



kowej przez brewiarz rzymski Piusa X (Ps 117, 135, 145, 146, 147)<sup>28</sup>, bądź po raz pierwszy w historii zostały przeznaczone do tej godziny liturgicznej po *Vaticanum II* (Ps 8, 19A, 33, 48, 81 i 143)<sup>29</sup>. Wszystkie te psalmy dobrze wpisują się w tradycję liturgii rzymskiej, wyrażając te same myśli i uczucia, co tradycyjne psalmy pochwalne. Wprowadzenie nowych psalmów do jutrzni ukazało, że wymiar uwielbienia i chwały śpiewanej Bogu przez Kościół jest podstawowy w porannej modlitwie liturgicznej. W ten sposób oprócz tematów tradycyjnie zajmujących miejsce w jutrzni, takich jak piękno stworzenia i wielkość Boga, na początku dnia uwielbia się Pana także za Jego dzieła zbawcze dokonane w historii Izraela oraz podkreśla się godność człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże.

Ostatnią grupę psalmów zajmujących trzecie miejsce w psalmodii jutrzni stanowią te teksty, które wyrażając uwielbienie i chwałę Pana, zawierają równocześnie bezpośrednie odniesienie do poranka. Liturgia godzin zawiera 9 takich psalmów (65, 67, 100, 29, 47, 96, 97, 98 i 99)<sup>30</sup>.

Psalmy umieszczone na trzecim miejscu psalmodii jutrzni to hymny psalterza, więc można w nich znaleźć styl, terminologię i strukturę typowe dla tej grupy psalmów. Wśród hymnów szczególnego znaczenia dla modlitwy chrześcijańskiej nabrały tzw. kantyki Syjonu i psalmy królewskie zajmujące bardzo ważne miejsce w psalmodii jutrzni. Zdecydowana większość z nich zatrzymuje się na czystym uwielbieniu Boga bez nawiązania do pory dnia, w której recytuje się jutrznię. Stanowi to bardzo wyraźną cechę odróżniającą psalmy poranne od psalmów uwielbienia

<sup>28</sup> Psalmy 117, 143, 145, 146, 147 są hymnami, które uwielbiają Pana w Jego dziełach. Pierwsze słowa każdego z nich zapraszają do uwielbienia Boga, determinując w ten sposób ich charakter i rodzaj literacki. Łaciński tekst liturgiczny powyższych psalmów obfituje w przyimki względne „qui” oraz w konstrukcje przyczynowe ze spójnikami „quoniam” oraz „quia”, ukazując w ten sposób motywy chwalenia Boga. Są nimi: stworzenie, zbawienie, opieka nad Izraelem, Boże królestwo i miłosierdzie. Oto początek każdego z tych psalmów według ich tekstów zawartych w *editio typica Liturgii godzin*: „Laudate Dominum, omnes gentes, collaudate eum omnes populi” (Ps 117); „Laudate nomen Domini, laudate, servi Domini” (Ps 134); „Lauda, anima mea, Dominum, laudabo Dominum in vita mea, psallam Deo meo, quamdiu fuero” (Ps 145); „Laudate Dominum, quoniam bonum est psallere Deo nostro, quoniam iucundum est celebrare laudem” (Ps 146); „Lauda, Ierusalem, Dominum, collauda Deum tuum, Sion” (Ps 147).

<sup>29</sup> Por. J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution...*, dz. cyt., s. 360.

<sup>30</sup> Por. tamże.

i wskazującą na ich zupełnie różny cel. Celem psalmów uwielbienia jest niejako zamknięcie psalmodii w formie wielkiej eksplozji chwały z jednoczesnym otwarciem nowej drogi, która poprzez słowo Boże doprowadzi do szczytu całej porannej modlitwy liturgicznej, jakim jest śpiew kantyku ewangelicznego *Benedictus*.

Kończąc analizę obecności i funkcji liturgicznej psalmów w jutrzni, należy podkreślić, że ich układ oraz schemat całej grupy psalmodycznej respektują dwa bardzo wyraźne kryteria. Pierwsze z nich ukazuje swoistego rodzaju wstępujący charakter samej psalmodii: od psalmu podkreślającego teologiczne znaczenie poranka nowego dnia poprzez kanyk Starego Przymierza dochodzi się do hymnu uwielbienia i chwały koronującego i zamykającego całą poranną triadę psalmodyczną. Drugim bardzo wyraźnym kryterium zastosowanym przy doborze psalmów jutrzni jest wierność tradycji oficjum rzymskiego dotyczącej psalmów uważanych za najbardziej odpowiedni dla jutrzni<sup>31</sup> połączona z odwagą dokonania koniecznych przesunięć lub wprowadzenia takich psalmów, które mimo że nigdy nie były częścią modlitwy porannej, to się do niej najlepiej nadają. Tego rodzaju operacje dokonane w procesie reformy *officium divinum*, trudne do zaakceptowania dla osób przyzwyczajonych do tradycyjnego układu psalmów w brewiarzu rzymskim, pozwalają jednak podkreślić i w wielu przypadkach także po prostu odkryć nowe wymiary chrześcijańskiego znaczenia psalmów, szczególnie jeśli chodzi o ich sens teologiczny. W ten sposób tematyka paschalna, chrystologiczna, soteriologiczna czy eklezjalna – tak bardzo tradycyjna w chrześcijańskiej interpretacji psalmów – może stać się o wiele łatwiej dostrzegalna w celebracji liturgii godzin we wspólnocie Kościoła. Pozostałe zaś elementy *officium divinum*, takie jak antyfony, tytuły czy tzw. kolekty psalmiczne, jeszcze mocniej ukazują wymiary teologiczne zawarte już w samym tekście psalmów. Można więc śmiało stwierdzić, że zarówno tematyka, jak i cechy literackie przedstawionych psalmów jutrzni usprawiedliwiają w sposób pełny miejsce, jakie zajmują one w liturgii godzin odnowionej po Soborze Watykańskim II.

---

<sup>31</sup> Różne metody dystrybucji psalmów w psalterzu liturgicznym w ciągu wieków zostały przedstawione w sposób schematyczny w: V. Raffa, *La Liturgia delle Ore...*, dz. cyt., s. 216–219.

## Psalmodya nieszporów

Struktura liturgicznej modlitwy wieczornej, jej znaczenie, a także dobór psalmów oparte są na tych samych podstawach kosmiczno-antropologicznych, co odpowiednie do nich elementy jutrzni. Do naturalnej symboliki: światło i ciemność oraz dzień i noc należy jednak dodać także tematykę czysto teologiczną. Chrystus – światłość świata, zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią i ciemnościami, wypełnienie się historii zbawienia są to jedynie niektóre wiodące idee od wieków związane z liturgiczną modlitwą Kościoła o zachodzie słońca<sup>32</sup>. W ten sposób tematyka nieszporów koncentruje się wokół następujących idei: antropologiczne i teologiczne napięcie między światłem i ciemnością, przemijanie czasu, ofiarowanie Panu zakończonego właśnie dnia pracy, żal za popełnione grzechy, powierzenie się w ręce Boga wobec rozpoczynającej się nocy, oczekiwanie na kolejny dzień jako pamiątkę zmartwychwstania Chrystusa<sup>33</sup>.

Podobnie jak w jutrzni, psalmodya nieszporów zawiera trzy jednostki psalmodyczne, chociaż sam ich układ jest inny. Pierwsza i druga jednostka to psalmy, a trzecia – kantyk z Nowego Testamentu. Niestety sam schemat doboru poszczególnych psalmów w nieszporach nie jest do końca jasny, gdyż miejsce, jakie konkretne psalmy zajmują w schemacie nieszporów, nie wynika, jak to było w przypadku jutrzni, z ich charakterystyki literackiej lub tematyki zgodnej z wieczorną porą dnia, ale raczej z tradycji modlitwy chrześcijańskiej i z samego układu psalmów w psalterzu biblijnym. W niektórych wypadkach najbardziej charakterystyczny psalm, zwany psalmem wieczornym (*lucernarius*), zajmuje pierwsze miejsce w psalmodii, w innych – drugie, a zdarza się nierzadko, że danego dnia psalmu tego nie ma wcale lub liturgia proponuje aż dwa psalmy tego typu. Niektórzy autorzy uważają, że dla jaśniejszego ukazania struktury i charakteru modlitwy wieczornej by-

<sup>32</sup> Por. R. Taft, *Teologia della Liturgia delle Ore*, [w:] *Scientia Liturgica. Manuale di Liturgia*, direzione di A. J. Chupungco, t. 5, Casale Monferrato 1998, s. 150–165.

<sup>33</sup> Na temat teologii nieszporów w tradycji chrześcijańskiej zob. R. Taft, „*Ringrazimento per la luce*”. *Verso una teologia dei vesperi*, [w:] *Oltre l’oriente e l’occidente. Per una tradizione liturgica viva*, Roma 2001, s. 173–200.

łoby dobrze, aby oficjum nieszporów rozpoczynało się zawsze psalmem wieczornym, tak jak psalm poranny rozpoczyna zawsze oficjum jutrzni<sup>34</sup>.

Psalmy recytowane w nieszporach można podzielić na kilka grup. Pierwsza z nich to klasyczne psalmy wieczorne recytowane w tym miejscu niemalże od początku istnienia psalmodii liturgicznej. Jak zostało to już podkreślone wyżej, liturgia za wieczorne uważała zawsze psalmy, które w biblijnym psalterzu tworzyły ostatnią grupę tekstów, czyli Ps 110–147. Ich tradycyjne miejsce w historii oficjum rzymskiego było praktycznie niezachwiane aż do reformy liturgicznej dokonanej po *Vaticanum II*. W ten sposób przez wieki interpretacja liturgiczna psalmów wieczornych była jednoznaczna i nie przedstawiała większych trudności<sup>35</sup>. Liturgia godzin zachowała tradycję recytowania w nieszporach psalmów należących do grupy wieczornych (w formie odziedziczonej po poprzednim brewiarzu Piusa X), wyłączając spośród nich jedynie pięć tekstów (Ps 120, 128, 129, 133 i 140) i umieszczając je w modlitwie w ciągu dnia czwartego tygodnia. Psalmy 131 i 132 nato-

<sup>34</sup> Por. J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution...*, dz. cyt., s. 362. Jak zostało to ukazane wyżej, pierwszym psalmem jutrzni jest zawsze psalm poranny, a trzecim – psalm uwielbienia. Tak jasnej i konsekwentnej struktury nie ma jednak w nieszporach.

<sup>35</sup> Oficjum monastyczne (benedyktynskie) od czasów reguły św. Benedykta było wierne zasadzie, według której w nieszporach codziennie recytowano cztery psalmy według ich numeracji w psalterzu biblijnym, począwszy od Ps 110 w niedzielę aż do Ps 147 w sobotę. Niektóre jednak psalmy z grupy 109–147 zostały wykluczone z modlitwy wieczornej, gdyż uważane były za bardziej odpowiednie do innych godzin. W ten sposób Ps 118 i 142 umieszczono w jutrzni, Ps 119–128 w *Horae minores*, a Ps 134 stał się klasycznym psalmem komplety. Brewiarze średniowieczne oraz brewiarz Piusa V z 1568 roku zawierające strukturę psalmodyczną uformowaną w czasach karolińskich zwiększyły liczbę psalmów w nieszporach do pięciu. Aby to osiągnąć, dołączono do nieszporów także Ps 119–128. Inne psalmy pozostały na swoim miejscu. Ważną zmianą okazała się reforma organizacji psalterza liturgicznego, której owocem był Brewiarz rzymski opublikowany w 1911 roku. Papież Pius X zdecydował o zmianie miejsca niektórych psalmów w oficjum nieszpornym. Od tego czasu tradycyjnych psalmów 117, 135, 145, 146, 147 nie recytowano więcej podczas liturgicznej modlitwy wieczornej, ale na zakończenie jutrzni. Aby jednak w psalmodii wieczornej pozostała stała liczba pięciu psalmów, reforma Piusa X rozpoczęła nową zupełnie tradycję w liturgii rzymskiej: niektóre psalmy po raz pierwszy zostały podzielone na sekcje i przestały być recytowane w całości. W ten sposób w Brewiarzu rzymskim z 1911 roku psalmy 135, 138 i 143 podzielono na dwie sekcje, a psalm 144 – nawet na trzy – por. V. Raffa, *La Liturgia delle Ore...*, dz. cyt., s. 216–219; V. Raffa, *Dal Breviario di Quignonez alla Liturgia delle Ore di Paolo VI*, [w:] *Liturgia delle Ore. Documenti ufficiali e studi*, dz. cyt., s. 289–362; V. Raffa, *L'Ufficio Divino...*, dz. cyt., s. 206–259.

miast recytowane są zarówno w nieszpórach, jak i w godzinie czytań. Należy także zaznaczyć, że w momencie podjęcia decyzji o dystrybucji psalterza liturgicznego według schematu czterotygodniowego okazało się konieczne dołączenie do grupy klasycznych psalmów wieczornych pewnych psalmów, które w przeszłości były częścią oficjów innych godzin liturgicznych. W tej grupie znajdują się psalmy interpretowane w tradycji jako odnoszące się do Chrystusa (Ps 41, 16, 21, 30, 46, 71, 45 i 62) lub odczytywane w kluczu parenetycznym (Ps 11, 15, 32, 48). Są to również psalmy wieczorne, ale motywem uznania ich za takie nie była tradycja liturgicznej modlitwy Kościoła, lecz ich treść, rodzaj literacki, a nade wszystko znaczenie teologiczne ukazywane przez poprzedzające je tytuły i wersety, a także antyfony.

Wśród tradycyjnej grupy psalmów wieczornych bardzo charakterystyczne są tzw. psalmy *lucernarium*, których śpiew przez wieki towarzyszył obrzędowi rozpalenia światła na początku celebracji nieszpórów. Ślady tego obrzędu zwanego *lucernarium* można znaleźć zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie chrześcijaństwa<sup>36</sup>. Wśród tradycyjnych psalmów z tej grupy można wyróżnić 10 tekstów. Są to psalmy 141, 142, 110, 112, 113, 132, 27, 119<sup>XIV</sup>, 67, 130<sup>37</sup>. W historii oficjum rzymskiego zajmowały one różne miejsca w różnych godzinach kanonicznych, ale w czasie posoborowej reformy brewiarza wszystkie one wróciły do nieszpórów<sup>38</sup>. *Liturgia horarum* jest w tym sensie wierna zarówno swojej własnej tradycji liturgicznej, jak i innym liturgicznym tradycjom chrześcijańskim<sup>39</sup>. Psalmy *lucernarium* zawsze nawiązują do światła: zarówno tego fizycznego w znaku zachodzącego słońca, jak i do

---

<sup>36</sup> Na temat obrzędu *lucernarium* zob. J. Pinell, *Vestigis del lucernari a Occident*, [w:] *Liturgica. Cardinali I. A. Schuster in memoriam*, t. 1, Montserrat 1956, s. 91–148; J. Pinell, *El Mattutinarum en la Liturgia Hispana*, „Hispania Sacra” 9 (1956), s. 61–85. Wydaje się, że jednym z ciekawszych rozwiązań pastoralnych dotyczących uczestnictwa wiernych w nieszpórach mógłby być powrót do obrzędu *lucernarium* w celebracji wspólnotowej. Niektóre wspólnoty żyjące rytmem liturgii godzin obrzęd ten podtrzymują.

<sup>37</sup> Por. J. Gibert Tarruell, *La nouvelle distribution...*, dz. cyt., s. 362–363.

<sup>38</sup> Por. V. Raffa, *La Liturgia delle Ore...*, dz. cyt., s. 216–219.

<sup>39</sup> Wśród liturgii chrześcijańskiego Zachodu obrzęd *lucernarium* miał szczególne znaczenie przede wszystkim w nieszpórach tradycji ambrożyjskiej i mozarabskiej – por. R. M. Leikam, *La Liturgia delle Ore nell'Occidente non romano*, [w:] *Scientia Liturgica...*, dz. cyt., t. 5, s. 141.

symbolicznego – Bożego światła, które świeci i rozwiewa lęk budzący się w ciemnościach, a którego najwyższą manifestacją był poranek Wielkanocy. W ten sposób psalmy *lucernarium* razem z klasycznymi psalmami wieczornymi są świadkami najbardziej oryginalnej teologii nieszpórów ukazującej symbolikę światło–ciemność jako perspektywę kosmiczno-antropologiczną prawdy o zmartwychwstaniu Chrystusa rozumianym jako zwycięstwo światła nad ciemnością. Chrześcijanie mogą być jej pewni, wpatrując się w zachodzące słońce, które o poranku znowu powróci, przynosząc światło. Psalmodya nieszpórów ma więc bardzo wyraźny charakter paschalny. Gdy do samej treści psalmów dołączy się także ich interpretację poprzez antyfony oraz tzw. „tytuły” i „kolekty psalmiczne”, tenże aspekt jest jeszcze wyraźniej widoczny.

Obecny układ psalmodii nieszpórów jest więc rezultatem bardzo odważnej i głębokiej odnowy liturgicznej modlitwy Kościoła dokonanej w czasie reformy po *Vaticanum II*. Przez wieki tradycja rzymska nakazywała recytować w nieszpórach 35 psalmów w ciągu tygodnia. Obecnie w nieszpórach Kościół umieszcza 43 psalmy. Tworzą one 56 jednostek, gdyż tradycyjny wieczorny Ps 110 recytowany jest w II nieszpórach wszystkich czterech niedziel, a 10 psalmów zostało podzielonych na dwie sekcje. Chociaż schematy, według których dokonywano dystrybucji psalmów, w wielu wypadkach są nowe w kontekście historii oficjum rzymskiego, to jednak dzisiaj psalmodia nieszpórów wyraża bardzo jasno podstawową teologię modlitwy w blasku zachodzącego słońca<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Najbardziej kontrowersyjna z punktu widzenia struktury *officium divinum* i dystrybucji psalmów reforma Breviarza rzymskiego dokonana przez kardynała Quiñonesa w pierwszej połowie XVI wieku nie może być uznana za wystarczającą. W opublikowanym przez niego w roku 1535 *Breviarium Sanctae Crucis* każda godzina złożona była z trzech psalmów, lecz w ich podziale na poszczególne dni tygodnia i godziny liturgiczne ważniejsza wydawała się sama liczba psalmów od ich treści i tradycyjnych interpretacji. Można więc powiedzieć, że dobór psalmów w brewiarzu Quiñonesa był arbitralny i sztuczny. Używanie tego brewiarza mimo wielkiego entuzjazmu, z jakim spotkał się w środowiskach duchownych swojej epoki (w latach 1535–1568 ukazało się aż 113 edycji), zostało zakazane przez papieża, a jego miejsce bardzo szybko zajął brewiarz rzymski odnowiony po Soborze Trydenckim, w którym dystrybucja psalmów w pełni odpowiadała kilkusetletniej już tradycji oficjum rzymskiego – por. V. Raffa, *Dal Breviario di Quignonez...*, art. cyt., s. 294.

## Podsumowanie

Układ i dystrybucja psalmów w jutrzni i nieszporach liturgii godzin jest owocem dogłębnej refleksji historycznej, teologicznej i pastoralnej nad chrześcijańskim wymiarem psalterza. W posoborowej odnowie liturgii godzin w doborze odpowiednich psalmów do konkretnych godzin kanonicznych zastosowano podstawowe reguły interpretacji psalterza w modlitwie liturgicznej, respektując ich charakterystyki literackie, ale zdecydowanie stawiając na pierwszym miejscu ich znaczenie teologiczne rozbłyskujące pełnym blaskiem w świetle Jezusa Chrystusa i tajemnicy Jego paschy.

W ten sposób poranna i wieczorna modlitwa Kościoła nie ogranicza się jedynie do recytowania psalmów według ich porządku w psalterzu biblijnym ani do naturalnej symboliki kosmicznej światła dającego siłę, gdy rodzi się nowy dzień, i napełniającego pokojem w obliczu zapadającego zmroku. Psalmy celowo dobrane do jutrzni i nieszporów sprawiają, że poranek i wieczór każdego dnia staje się doskonałą przestrzenią do kontemplacji osoby i zbawczego dzieła Jezusa Chrystusa, który poprzez liturgię jest nieustannie obecny i działa w modlącym się Kościele.

Rzeszów

KS. TOMASZ BAĆ

## Słowa kluczowe

Liturgia godzin, *officium divinum*, *liturgia horarum*, brewiarz, psalmy, jutrznia, nieszpory, Sobór Watykański II, psalmodia liturgiczna

## Summary

The psalms of the morning and evening prayer in the Liturgy of the Hours – selection, distribution and theological meaning

The selection of psalms for the Morning and Evening prayer of the Roman *Liturgy of the Hours* has been profoundly reconsidered on the basis of their clear literary, anthropological and theological criteria. Although both the Morning and the Evening prayers are based on the fundamental cosmic-anthropological symbolism: light and darkness, day and night, their genuine meaning is of theological and paschal nature. The psalms of the Morning prayer express the joy of Church on the threshold of a new day and the veneration of God for his creation of the world and salvation of people. The

psalms of the *Evening prayer* are the song of Church which recognizes the announcement of the rising Jesus Christ in the sign of the declining sun. Thus the basic reference to the selection of the psalms for the *Liturgy of the Hours* is their full significance – paschal and christological.

## Keywords

Liturgy of the Hours, Divine Office, Breviary, psalms, Morning prayer, Evening prayer, Vatican II, liturgical psalmody



KS. SZYMON FEDOROWICZ

## Oficjum nosalistów

Król Kazimierz Jagiellończyk wraz ze swoją żoną Elżbietą ufundował w roku 1473 kolegium, którego zadaniem było krzewienie kultu męki Pańskiej. Grupa ośmiu kapłanów z jednym klerykiem do pomocy przypisana została do kaplicy świętokrzyskiej w katedrze na Wawelu i zobowiązana była do śpiewania codziennie oficjum o świętym krzyżu oraz mszy wotywniej również o świętym krzyżu. *Introit* tej mszy rozpoczynał się od słów: „Nos autem gloriari oportet in Cruce Domini” i stąd też pojawiła się nazwa własna tego kolegium: nosaliści. Istniało ono i pełniło służbę Bożą do 1783 roku, kiedy skasował je biskup Michał Poniatowski.

Archiwum kapitulne przy tejże katedrze posiada piętnastowieczny rękopis<sup>1</sup>, który zawiera wyłącznie brewiarzowe oficjum o świętym krzyżu (albo o męce Pańskiej). Księga prawdopodobnie, zważywszy na czas jej wykonania, jest pierwszą zredagowaną księgą bezpośrednio na potrzeby tylko tego kolegium, które dysponowało nią przez następne dziesiątki, a nawet setki lat. O przynależności tego kodeksu do nosalistów świadczą umieszczone w nim modlitwy: *pro defuncto famulo* – za Kazimierza († 1492) i *pro famula* – za Elżbietę († 1505), czyli właśnie za fundatorów owego kolegium, oraz w rocznicę śmierci króla Kazimierza. Ponadto przewidywano odmawianie podobnej formuły za dobrodziejów bądź też ogólnej za zmarłych (tu podano tylko incipity). Wszystkie te modlitwy zostały dopisane do istniejącego już manuskryptu inną ręką niż pozostałe teksty, piśmem starannym, ale odręcznym i – co oczywiste – po śmierci pary królewskiej<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Archiwum Krakowskiej Kapituły Katedralnej, Ms 233. Rękopis nie posiada ani karty tytułowej, ani pierwszej karty pierwotnego zapisu.

<sup>2</sup> Ostatnia karta 35v. Modlitwy te znajdują się także w *Liber horarum canonicarum secundum veram rubricam siue notulum ecclesie Cracoviensis, Cracoviae 14 VIII 1507–28 I 1508*,

W jaki sposób korzystano z tego egzemplarza, trudno dociec. Zapewne posługiwał się nią kapłan prowadzący wspólne modlitwy w nielicznym przeciw chórze bądź też przekazywano ją sobie z rąk do rąk w zależności od wykonywanego w danym momencie liturgicznego elementu oficjum. Przeznaczony był do śpiewu, albowiem wszystkie formuły – z wyjątkiem czytań – posiadają zapis nutowy. Ale w księdze występują także dopisane później formuły liturgiczne, które dowodzą, że księgą tą posługiwano się również podczas mszy świętej. A mianowicie są to: *graduale* „Requiem aeternam dona eis Domine”, *tractus* „Absolve Domine animas omnium fidelium”, *antiphona* „O sacrum convivium”<sup>3</sup>, a także stałe części mszy *Kyrie*, *Sanctus*, *Agnus Dei* w czterech wersjach melodyjnych, między innymi na msze *de passione Domini* i *infra octavas Corporis Christi et feriis quintis*<sup>4</sup>. Wymienione teksty formuł również wyposażone są w zapis nutowy. Natomiast o trybie i sposobie wykonywania poszczególnych elementów liturgii chórowej i mszalnej w różnych okresach liturgicznych drobiazgowo informuje instrukcja nosząca tytuł: „Notandum ut diversi errores et confusiones evitentur oportet que aliquis ordo fiat in cantando”<sup>5</sup>.

Oficjum nosalistów o świętym krzyżu było oryginalne zarówno w doborze modlitewnych tekstów, jak i w przyjętym zestawie poszczególnych elementów. Istniejące wówczas dwa obchody ku czci krzyża świętego: 3 maja – *Inventione Sancte Crucis* i 14 września – *Exaltatione Sancte Crucis* posiadały własne oficja o przewidzianej dla swojej rangi *duplex* strukturze i na ogół stosowały te same formuły<sup>6</sup>. A tylko w nielicznych przypadkach odnajdujemy je także w oficjum nosalistów. Podobnie rzecz się ma w odniesieniu do tekstów używanych w liturgii godzin w okresie pasyjnym (*tempore passionis*). Zatem oficjum nosalistów zostało zredagowane i ułożone specjalnie dla tego kolegium w celu oddawania szczególniejszej czci męce Pańskiej. Również porządek ich oficjum, mimo zachowania podstawowej struktury, zawiera nietypowe rozwiązania.

k. 211r, 213v, 214r.

<sup>3</sup> K. 1r-v. Tamże widnieje data sporządzenia zapisu dwóch pierwszych formuł: 25 VI 1645.

<sup>4</sup> K. 32v-35r.

<sup>5</sup> Dopisana bardzo drobnym, ale czytelnym odręcznym pismem – k. 33r-33v.

<sup>6</sup> *Liber horarum canonicarum*, dz. cyt., k. 297v-298v, 362r-363r.

Matutinum składa się z trzech psalmów i trzech lekcji, a zatem oficjum posiadało cechy obchodu niskiej rangi *III lectionum*. Każda godzina liturgiczna ma swój własny hymn, który się nigdzie nie powtarza, zaś na nieszpory przewidziano jeszcze dwa inne hymny do zastosowania w zależności od okresu liturgicznego. Własne są również pozostałe elementy: responsoria, wersety, kapitula, oracje oraz psalmy, które w godzinach mniejszych przewidziane są tylko po dwa, natomiast w większych po trzy.

Poniżej przedstawiamy oficjum nosalistów, jakie znajduje się w omawianym rękopisie. Dokonałiśmy nieznacznych poprawek o charakterze edytorskim oraz kilku niezbędnych, ale i narzucających się uzupełnień, korzystając przy tym z innych ksiąg liturgicznych współczesnych omawianemu manuskryptowi.

---

## Matutinum

### INVITATORIUM<sup>7</sup>

#### PSALM 94

Venite exultemus Domino iubilemus Deo salutari nostro praeocupemus faciem eius in confessione et in psalmis iubilemus ei.

Quoniam Deus magnus Dominus et rex magnus super omnes deos quoniam non repellit Dominus plebem suam quia in manu eius sunt omnes fines terrae et altitudines montium ipse conspicit<sup>8</sup>.

Quoniam ipse est mare ipse fecit illud et aridam fundaverunt manus eius venite adoremus et procidamus ante Deum ploremus coram Domino qui fecit nos quia ipse est Domino Deus noster nos autem populus eius et oves pascuae eius.

Hodie si vocem eius audieritis nolite obdurare corda vestra sicut in exacerbatione secundum diem tentationis in deserto ubi tentaverunt me patres vestri probaverunt et viderunt opera mea.

Quadraginta annis proximus fui generationi huic et dixi semper hii errant corde ipsi vero non cognoverunt vias meas quibus iuravi in ira mea si introibunt in requiem meam.

---

<sup>7</sup> Ze względu na brak początkowej karty w kodeksie nie wiadomo, jakie było *invitorium*.

<sup>8</sup> Pierwsza karta (2r) zachowanego tekstu oficjum zaczyna się od fragmentu tego wiersza: „-spicit”. Tekst psalmu uzupełniony został według *Liber horarum canonicarum*, dz. cyt.

Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum. Amen.

## HYMN

1. Pange lingua gloriosi  
Prelium certaminis  
Et super crucis tropheo  
Dic triumphum nobilem  
Qualiter redemptor orbis  
Immolatus vicerit.
2. De parentis prothoplasti  
Fraude factor condolens  
Quando pomi noxialis  
Morsu in mortem corrui  
Ipse lignum tunc notavit  
Damna ligni ut solveret.
3. Hoc opus nostrae salutis  
Ordo depoposcerat  
Multiformis proditoris  
Ars ut artem falleret  
Et medelam ferret inde  
Hostis unde laeserat.
4. Quando venit ergo sacri  
Plenitudo temporis  
Missus est ab arce patris  
Natus orbis conditor  
Atque ventre virginali  
Caro factus prodiit.
5. Vagit infans inter arcta  
Positus praesepia  
Membra pannis involuta  
Virgo mater alligat  
Et pedes manus am crura  
Stricta cingit fascia.

6. Gloria et honor Deo<sup>9</sup>  
Usquequo altissimo una  
Patri Filioque  
Inclito Paraclito  
Cui laus est et potestas  
Per aeterna saecula.

ANTYFONA

Insurrexerunt in me viri iniqui absque misericordia et non perpercerunt animae meae<sup>10</sup>.

PSALMY

2 – Quare firmuerunt gentes  
15 – Conserva me Domine qui speravi  
27 – Ad te Domine clamabo Deus meus ne sileas

ANTYFONA

Insurrexerunt in me viri iniqui absque misericordia et non perpercerunt animae meae.

WERSET

Reliqui domum meam dimisi hereditatem meam. Dedi dilectam animam meam in manus inimicorum meorum<sup>11</sup>.

PATER NOSTER.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO

Jube Domine benedicere per suam sanctam passionem det nobis Dominus gratiam et benedictionem.

LECTIO PRIMA

Apprehendit Pilatus Jesum et flagellavit eum. Et milites plectentes coronam de spinis imposuerunt capiti eius. Et veste purpurea circumdabant eum et veniebant ad eum et dicebant: Ave rex iudeorum. Et

<sup>9</sup> W oryginalne zamiast *Deo* jest *tra*.

<sup>10</sup> Por. Ps 26, 12. Przed psalmami podano zawsze tylko incipit antyfony oraz sposób jej melodyjnego wykonania (*Euouae*).

<sup>11</sup> Jr 12, 7.

dabant ei alapas. Et exspuentes in eum acceperunt arundinem et percubiebant caput eius. Tu autem Domine<sup>12</sup>.

RESPONSORIUM

Seniores populi consilium facerunt, ut Jesum dolo tenerent occiderent. Cum gladiis et fustibus exierunt tanquam ad latronem. Collegerunt pontifices et pharisei concilium. Ut<sup>13</sup>.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO

Jube Domine benedicere, per virtutem sancte crucis perducatur nos Dominus ad gaudia vere lucis.

LECTIO SECUNDA

Susceperunt autem milites Jesum et eduxerunt eum et baiulans sibi crucem exivit Jesus in eum locum qui dicitur Calvarie locus ubi crucifixerunt eum. Et cum eo duos latrones hinc et hinc medium autem Jesum. Jesus autem dicebat: Pater dimitte eis non enim sciunt quid faciunt. Tu autem Domine<sup>14</sup>.

RESPONSORIUM

Tanquam ad latronem existis cum gladiis et fustibus comprehendere me. Quotidie apud vos eram in templo docens et non me tenuistis, et ecce flagellatum ductis ad crucifigendum. Cunque iniecerunt manus in Jesum et tenuerunt cum dixit ad eos. Quotidie<sup>15</sup>.

BŁOGOSŁAWIEŃSTWO

Jube Domine benedicere, gloriosa passio Christi perducatur nos ad gaudia paradisi animae.

LECTIO TERTIA

Postea sciens Jesus qui omnia consummata sunt ut consummaretur scriptura dixit: sicio. Vas ergo positum erat aceto plenum. At illi spongiam plenam aceto isopo circumponentes obtulerunt ori eius. Cum

<sup>12</sup> J 19, 1-3; Mt 27, 30.

<sup>13</sup> Mt 26, 3. 4. 55; J 11, 47.

<sup>14</sup> J 19, 16b-18; Łk 23, 34.

<sup>15</sup> Mt 26, 55; 27, 26; 26, 50.

autem accepisset Jesus acetum dixit: Consummatum est. Et inclinato capita emisit spiritum. Tu autem Domine<sup>16</sup>.

## RESPONSORIUM

Sicut ovis ad occisionem ductus est et dum male tractaretur non aperuit os suum traditus est ad mortem, ut vivificaret populum suum. Tradidit in mortem animam suam et inter sceleratos reputatus est. Ut. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Ut<sup>17</sup>.

HYMN *TE DEUM*<sup>18</sup>

Te ergo quaesumus tuis famulis subveni quos precioso sanguine redemisti.  
Aeterna fac cum sanctis tuis gloria numerari.  
Salvum fac populum tuum Domine et benedic hereditati tuae.  
Et rege eos et extolle illos usque in aeternum.  
Per singulos dies benedicimus te.  
Et laudamus nomen tuum in saeculum et in saeculum saeculi.  
Dignare Domine die isto sine peccato nos custodire.  
Miserere nostri Domine miserere nostri.  
Fiat misericordia tua Domine super nos quemadmodum speravimus in te.  
In te Domine speravi non confundar in aeternum.

## WERSSET

Dederunt in escam meam fel. Et in siti potaverunt mea me aceto<sup>19</sup>.

## Laudesy

Deus in adiutorium meum intende.

## ANTYFONA

Contumelias et terrores passus sum ab eis et Dominus mecum est tamquam bellator fortis<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> J 19, 28–30.

<sup>17</sup> Iz 53, 7 (Dz 8, 32); 53, 12.

<sup>18</sup> Zapisano tylko ten fragment hymnu.

<sup>19</sup> Ps 68, 22.

<sup>20</sup> Por. Jr 20, 11.

## PSALMY

12 – Usquequo Domine oblivisceris me in finem

142 – Domine exaudi orationem meam auribus percipe

150 – Laudate eum in firmamento

## ANTYFONA

Contumelias et terrores passus sum ab eis et Dominus mecum est  
tamquam bellator fortis.

## KAPITULUM

Spiritus oris nostri Christus Dominus captus est pro peccatis nostris  
cui diximus in umbra tua vivemus in gentibus. Deo gratias<sup>21</sup>.

## HYMN

1. Lustris sex qui iam peractis  
Tempus implens corporis  
Se volente natus ad hoc  
Passioni deditus  
Agnus in cruce levatur  
Immolandus stipite.
2. Hic acetum fel arundo  
Sputa clavi lancea  
Mite corpus perforatur  
Sanguis unda profluit  
Terra pontus astra mundus  
Quo lavantur flumine.
3. Crux fidelis inter omnes  
Arbor una nobilis  
Nulla silva talem profert  
Fronde flore germine  
Dulce lignum dulces clavos  
Dulce pondus sustinent.
4. Flecte ramos arbor alta  
Tensa laxa viscera

---

<sup>21</sup> Lm 4, 20.



Et rigor lentescat ille  
 Quem dedit nativitas  
 Ut superni membra regis  
 Miti tendas stipite.

5. Sola digna tu fuisti  
 Ferre saeculi<sup>22</sup> precium  
 Atque portum praeparare  
 Nauta mundo naufrago  
 Quam sacer cruor perunxit  
 Fusus agni corpore.

6. Gloria et honor Deo  
 Usquequo altissimo  
 Una Patri Filioque  
 Inclito Paraclito  
 Cui laus est et potestas  
 Per aeterna saecula. Amen.

WERSET

Dedit percucientibus se maxillam. Fuit saturatus opprobris<sup>23</sup>.

ANTYFONA

Proprio Filio suo non pepercit Deus sed pro nobis omnibus tradidit illum<sup>24</sup>.

BENEDICTUS.

ORACJA

Domine Jesu Christe angelorum decor gaudium et libertas qui hora matutina pro nostra redemptione iniquorum faedari sputis cedi alapis constringi vinculis voluisti da nobis pro tui nominis gloria iniquitatum nostrarum nexus diripere ut propter te humilitatis omnimode virilitatem alacriter amplectentes sublimitatis tue felici collegio mereamur iucundari. Qui vivis et.

<sup>22</sup> W oryginalne *secli* prawdopodobnie dla zachowania rytmu. Tak też w hymnie na nieszpory.

<sup>23</sup> Lm 3, 30.

<sup>24</sup> Rz 8, 32.

## Pryma

## HYMN

1. In passione Domini  
Qua datur salus homini  
Sit nostrum refrigerium  
Et cordis desiderium.
2. Portemus in memoria  
Dolores et opprobria  
Christi coronam spineam  
Crucem clavos et lanceam.
3. Et plagas sanctissimas  
Omni laude dignissimas  
Actum fel arundinem  
Mortis amaritudinem.
4. Haec omnia nos saciant  
Et dulciter inebriant  
Nos repleant virtutibus  
Et gloriosis fructibus.
5. Te crucifixum colimus  
Et toto corde poscimus  
Ut nos sanctorum coetibus  
Coniungas in caelestibus.
6. Laus honor Christo vendito  
Et signo pacis prodito  
Passo mortem pro populo  
In aspero patibulo. Amen.

## ANTYFONA

Faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me<sup>25</sup>.

## PSALMY

21 – Deus Deus meus respice in me quare me dereliquisti

---

<sup>25</sup> Iz 50, 6b.

## 42 – Judica me Deus et discerne causam meam

## ANTYFONA

Faciem meam non averti ab increpantibus et conspuentibus in me.

## KAPITULUM

Fratres recogitate eum qui talem sustinuit a peccatoribus adversum semet ipsos contradictionem ut non fatigemini animis vestris deficientes. Deo gratias<sup>26</sup>.

## RESPONSORIUM

Christe Fili Dei vivi miserere nobis. Qui passus es pro nobis in cruce. Miserere. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Christe Fili Dei.

## WERSSET

Cum malediceretur non maledicebat. Cum pateretur non comminabatur<sup>27</sup>.

## KAPITULUM

Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Pater noster.

Proposito sibi gaudio sustinuit crucem. Confusione contempta. Credo in Deum. Carnis resurrectionem. Adoramus te Christe et benedicimus tibi. Quia per crucem tuam redemisti mundum. Domine exaudi orationem. Et clamor. Dominus vobiscum. Et cum.

## ORACJA

Domine Jesu Christe qui hora diei prima pro nobis peccatoribus contumelis se ad instar latrones iudici impio es praesentatus et sementium contra te crudelissimas voces tamquam agnus mansuetus pro nobis patientissime tolerasti da nobis pro tui nominis gloria ut cum astiterimus tuo terrifico tribunali non damnemur aeterno supplicio sed cum tuis fidelibus consolari mereamur in caelestibus. Qui vivis et regnat.

---

<sup>26</sup> Hbr 12, 3.

<sup>27</sup> 1 P 2, 23.

## Tercja

## HYMN

1. Tu qui velatus facie  
Fuisti sol iustitiae  
Flexis illusus genibus  
Duris caesus verberibus.
2. Hora qui ductus tertia  
Fuisti ad supplicia  
Jesu ferendo humeris  
Crucem pro nobis miseris.
3. Te petimus attentius  
Ut nobis sis propicius  
Et per tuam clementiam  
Perducas nos ad gloriam.
4. Laus honor Christo vendito  
Et signo pacis prodito  
Passo mortem pro populo  
In aspero patibulo. Amen.

## ANTYFONA

Dominus tamquam ovis ad victimam ductus est et non aperuit os suum<sup>28</sup>.

## PSALMY

54 – Exaudi Deus orationem meam et ne despexeris deprecationem meam

63 – Exaudi Deus orationem meam cum deprecor a timore inimici eripe animam meam

## ANTYFONA

Dominus tamquam ovis ad victimam ductus est et non aperuit os suum.

---

<sup>28</sup> Iz 53, 7.

## KAPITULUM

Charissimi. Christus passus est pro nobis vobis relinquens exemplum et sequamini vestigia eius qui peccatum non fecit nec inventus est dolus in ore eius. Deo gratias<sup>29</sup>.

## RESPONSORIUM

Proposito sibi gaudio. Sustinuit crucem. Confusione contempta. Sustinuit. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.

## Werset

Oblatus est quia ipse voluit. Et peccata nostra ipse portavit<sup>30</sup>.

## ORACJA

Domine Jesu Christe Fili Dei vivi qui hora diei tertia ad crucis tormenta pro salute humani generis ductus es te suppliciter deprecamur ut per virtutem sanctissimae passionis omnia peccata nostra deleas et ad tuae beatitudinis gloriam sempiternam misericorditer nos perducas.

## Seksta

## HYMN

1. Christum ducem qui per crucem  
Redemit nos ab hostibus  
Laudet coetus noster laetus  
Exultet caelum laudibus.
2. Poena fortis tuae mortis  
Et sanguinis effusio  
Corda ferant ut te quaerant  
Jesu nostra redemptio.
3. Per felices cicatrices  
Sputa flagella verbera  
Nobis grata sint collata  
Aeterna Christi munera.

---

<sup>29</sup> 1 P 2, 21–22.

<sup>30</sup> Iz 53, 7. 4.

4. Laus honor Christo vendito  
Et signo pacis prodito  
Passo mortem pro populo  
In aspero patibulo. Amen.

## ANTYFONA

Posuerunt super caput eius causam ipsius scriptam Jesus Nazarenus  
rex iudeorum<sup>31</sup>.

## PSALMY

56 – Miserere mei Deus miserere mei quam in te confidet anima mea  
75 – Notus in Judea Deus in Israel magnum nomen eius

## ANTYFONA

Posuerunt super caput eius causam ipsius scriptam Jesus Nazarenus  
rex iudeorum.

## KAPITULUM

Tradebat autem se iudicanti iniuste qui peccata nostra ipse pertulit  
in corpore suo super lignum ut peccatis mortui iustitie vivamus cuius  
livore sanati sumus. Deo gratias<sup>32</sup>.

## RESPONSORIUM

Oblatus est quia ipse voluit. Et peccata nostra ipse portavit. Quia.  
Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Oblatus.

## WERSET

Tradidit in mortem animam suam. Et inter sceleratos reputatus est<sup>33</sup>.

## ORACJA

Domine Jesu Christe qui hora diei sexta pro nobis innocens crucem  
ascendisti in qua durissimis clavis affixus inter latronem pendisti et  
peccatoribus in latrone spem de venia tribuisti praesta ut te crucifixum

---

<sup>31</sup> Por. J 19, 19.

<sup>32</sup> 1 P 2, 23b–24.

<sup>33</sup> Iz 53, 12.

semper in corde tenentes contra omnium peccatorum iacula virtutem tuorum vulnerum sentiamus.

Nona

HYMN

1. Crucem pro nobis subiit  
Et stans in illa sitiit  
Jesus sacratis manibus  
Clavis fossis et pedibus.
2. Beata Christi passio  
Sit mea liberatio  
Ut per hanc nobis gaudia  
Parata sint caelestia.
3. Gloria Christo Domino  
Qui pendens in patibulo  
Clamans emisit spiritum  
Mundumque salvans perditum.
4. Laus honor Christo vendito  
Et signo pacis prodito  
Passo mortem pro populo  
In aspero patibulo. Amen.

ANTYFONA

Cum accepisset Jesus acetum dixit consummatum est et inclinato capite emisit spiritum<sup>34</sup>.

PSALMY

68 – Salvum me fac Deus quoniam intraverunt aquae usque ad animam meam

141 – Voce mea ad Dominum clamavi voce mea ad Dominum deprecatus sum

---

<sup>34</sup> J 19, 30.

## ANTYFONA

Cum accepisset Jesus acetum dixit consummatum est et inclinato capite emisit spiritum.

## KAPITULUM

Decebat enim eum propter quem omnia et per quem omnia qui multos filios in gloriam adduxerat auctorem salutis eorum per passionem consummare. Deo gratias<sup>35</sup>.

## RESPONSORIUM

Tradidit in mortem animam suam. Et inter sceleratos reputatus est. Animam. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto.

## WERSSET

Disciplina pacis nostre super eum. Et livore eius sanati sumus<sup>36</sup>.

## ORACJA

Domine Jesu Christe qui hora diei nona expansis in cruce manibus et inclinato capite Deo Patri spiritum tradidisti et de dulcissimi lateris tui apertione pretium nostre redemptionis sanguinem tuum perfudisti da nobis indigenis famulis tuis ut in hora mortis nostrae animas nostras ad te qui vere paradisos es facis misericorditer pervenire. Qui.

Nieszpory

## ANTYFONA

Dignus es Domine Deus noster accipere librum et solvere signacula eius quoniam occisus es et redemisti nos Deus in sanguine tuo<sup>37</sup>.

## PSALMY

29 – Exaltabo te Domine quoniam suscepisti me

57 – Si vere utique iustitiam loquimini recta<sup>38</sup>

<sup>35</sup> Hbr 2, 10.

<sup>36</sup> Iz 53, 5.

<sup>37</sup> Ap 5, 9.

<sup>38</sup> Brak karty – zapis psalmu 57 kończy się tutaj na słowach: „absorbet eius. Letabitur iustus” (w. -10. 11-), a zapis psalmu 58 zaczyna się już tylko jego końcówką: „deus su-



## 58 – Eripe me de inimicis meis Deus meus

## ANTYFONA

Dignus es Domine Deus noster accipere librum et solvere signacula eius quoniam occisus es et redemisti nos Deus in sanguine tuo.

## KAPITULUM

Videmus Jesum propter passionem mortis gloria et honore coronatum ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem. Deo gratias<sup>39</sup>.

## RESPONSORIUM

Circumdederunt me viri mendaces sine causa flagellis ceciderunt me, sed tu Domine defensor vindica me. Quoniam tribulatio proxima est et non est qui adiuvet. Sed. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Sed. Ingressus Pilatus cum Jesum in pretorium tunc ait illi tu es rex iudeorum respondit tu dicis quia rex sum. Exivit ergo Jesus de pretorio portans coronam et vestem purpuram. Et cum inductus fuisset exclamaverunt omnes crucifigatur quia Filium Dei se fecit. Tunc ait illis Pilatus regem vestrum crucifigam responderunt pontifices regem non habemus nisi cesarem. Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto. Et cum inductus<sup>40</sup>.

## HYMN

1. Qui pressura mortis dura  
Solusti nexus criminum  
Nos ad pacem duc veracem  
Jesu corona virginum.
2. In flagellis potum fellis  
Bibisti amarissime  
Pro peccatis perpetratis  
Aeterne rex altissime.
3. Omni genti recolenti  
Tuae mortis supplicium

---

sceptor meus es deus meus misericordia mea. Gloria patri” (w. 18).

<sup>39</sup> Hbr 2, 9.

<sup>40</sup> Ps 21, 12; J 18, 33. 37; 19, 5. 6. 7b. 15b.

Da virtutem et salutem  
Christe redemptor omnium.

4. In amara crucis ara  
Fudisti rivos sanguinis  
Jesu digne rex benigne  
Consors paterni luminis.
5. Sanguis Christi qui fuisti  
Peremptor hostis invidi  
Fac secure nos venire  
Ad cenam agni providi.
6. Laus honor Christo vendito  
Et signo pacis prodito  
Passo mortem pro populo  
In aspero patibulo. Amen.

*HYMN TEMPORE PASSIONIS*

1. Vexilla regis prodeunt  
Fulget crucis mysterium  
Quo carne carnis conditor  
Suspensus est patibulo.
2. Quo vulneratus insuper  
Mucrone diro lanceae  
Ut nos lavaret crimine  
Manavit unda et sanguine.
3. Impleta sunt quae concinit  
David fideli carmine  
Dicendo nationibus  
Regnavit a ligno Deus.
4. Arbor decora et fulgida  
Ornata regis purpura  
Electa digno stipite  
Tam sancta membra tangere.

5. Beata cuius brachiis  
Secli pependit pretium  
Statera facta corporis  
Praedamque tulit tathari.
6. Crux ave spes unica  
Hoc passionis tempore  
Adauge piis iustitiam  
Reisque dona veniam.
7. Te summa Deus Trinitas  
Collaudat omnis spiritus  
Quos per crucis misterium  
Salvas rege per saecula. Amen.

*HYMN TEMPORE RESURRECTIONIS AD SABBATUM POST PENTECOSTES*

1. Jesu nostra redemptio  
Amor et desiderium  
Deus creator omnium  
Homo in fine temporum.
2. Quae te vicit clementia  
Ut ferret nostra crimina  
Crudelem mortem patiens  
Ut nos ab hoste tollerens.
3. Inferni claustra penetrans  
Tuos captivos redimens  
Victor triumpho nobili  
Ad dextram Patris residens.
4. Ipsa te cogat pietas  
Ut mala nostra superes  
Parcendo et voti compotes  
Nos tuo vultu sacies.
5. Laus honor Christo vendito  
Et signo pacis prodito

Passo mortem pro populo  
In aspero patibulo. Amen.

WERSET

Disciplina pacis nostrae super eum. Et livore eius sanati sumus.

ANTYFONA

Recessit pastor noster fons aquae vivae qui animam suam posuit  
pro ovibus suis et pro suo grege mori dignatus est<sup>41</sup>.

MAGNIFICAT.

ORACJA

Domine Jesu Christe aeternae beatitudinis condimentum qui hora  
vespertina de cruce depositus conditus es aromatibus concede propicius  
ut depositis peccatorum nostrorum sarcinis ante conspectum divinae  
maiestatis tuae praesentati inter sanctos et electos tuos tecum aeter-  
naliter gaudeamus. Qui vivis.

Kompleta

ANTYFONA

Plangent eum quasi unigenitum quia innocens Dominus occisus est<sup>42</sup>.

PSALMY

87 – Domine Deus salutis mea in die clamavi

139 – Eripe me Domine ab homine malo a viro iniquo

ANTYFONA

Plangent eum quasi unigenitum quia innocens Dominus occisus est.

KAPITULUM

Christo igitur in carne passo vos eadem cogitatione armamini. Deo  
gratias<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Por J 10, 11.

<sup>42</sup> Por Za 12, 10.

<sup>43</sup> 1 P 4, 1.

## WERSSET

In pace factus est locus eius. Et habitatio eius in Sion<sup>44</sup>.

## HYMN

1. Qui iacuisti mortuus  
In petra rex innocuus  
Fac nos in te quiescere  
Et te redemptor quaerere.
2. Succurre nobis Domine  
Quos redemisti sanguine  
Et duc nos ad caelestia  
Aeternae pacis gaudia.
3. Laus honor Christo vendito  
Et signo pacis prodito  
Passo mortem pro populo  
In aspero patibulo. Amen.

## ANTYFONA

Salvator mundi salva nos per crucem et sanguinem tuum redemisti nos Deus auxiliare nobis te deprecamur Deus noster.

## NUNC DIMITTIS.

## KAPITULUM

Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison Pater noster. Et ne nos. Adoramus te Christe et benedicimus tibi. Quia. Credo in Deum. Carnis resurrectionem. Adiuvamur Deus salutaris noster. Et propter gloriam nominis tui Domine libera nos. Domine exaudi orationem. Dominus vobiscum.

## ORACJA

Domine Jesu Christe qui hora completorii sepultus es et a mulieribus planctus et lamentatus fac nos quaesumus gementes et lamentantes tuam devotissime deplangere passionem cuius nos memoriam recolentes

---

<sup>44</sup> Ps 75, 3.

de exilio ad patriam de labore ad requiem de moerore ad beatissimae visionis tuae consolationem pervenire concedas. Qui vivis.

Kraków

KS. SZYMON FEDOROWICZ

## Słowa kluczowe

Liturgia godzin, oficjum o świętym krzyżu, rękopisy liturgiczne, katedra wawelska

## Summary

### The office of the college's priests

King Kazimierz Jagiellończyk and his wife Elizabeth founded a priest college in 1473. Its task was to spread the cult of Lord's Passion. The college was attached to the Świętokrzyska Chapel at the Wawel Cathedral and his members were obliged to sing daily office of the Holy Cross, and to say a votive mass of the Holy Cross as well. The Chapter Archive of the Cathedral possesses the XVth century manuscript containing the Divine office prayer of the Holy Cross alone which then belonged to the college. In the text we quote the content of the office which was especially drew up for the college's needs.

## Keywords

Liturgy of the hours, office of the Holy Cross, liturgical manuscripts, the Wawel Cathedral

KS. STANISŁAW WRONKA

## 8. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 49. Sympozjum Biblistów Polskich (Katowice, 20–22 września 2011)

Katowice były miejscem dorocznego spotkania biblistów polskich, którzy obradowali tam już w 1986 roku na 23. sympozjum. Gospodarzami było Wyższe Śląskie Seminarium Duchowne oraz Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Udział w tegorocznym spotkaniu wzięło około 170 osób.

We wtorek 20 września wieczorem odbyło się 8. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Otworzył je modlitwą i prowadził ks. prof. Waldemar Chrostowski, przewodniczący stowarzyszenia. W swoim wystąpieniu wspomniał zmarłego 30 kwietnia 2011 ks. prof. dr. hab. Ryszarda Rubinkiewicza SDB, zwyczajnego i honorowego członka stowarzyszenia, wykładowcę Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wieloletniego prezesa Sekcji Biblistów Polskich Konferencji Episkopatu Polski (1993–2003), a następnie przedstawił sytuację stowarzyszenia. Liczy ono obecnie 278 członków zwyczajnych, w tym 80 samodzielnych pracowników naukowych, posiada stronę internetową w języku polskim i angielskim [www.sbp.net.pl](http://www.sbp.net.pl) i przy tym dużym potencjale zakorzenia się coraz bardziej w środowisku naukowym i kościelnym, współpracując z różnymi uczelniami i instytucjami, najściślej z Dziełem Biblijnym im. Jana Pawła II. Dziękując wszystkim członkom za współpracę w minionym roku, przewodniczący zwrócił uwagę na kwestie wymagające ciągłego zaangażowania wszystkich: dalszy wzrost liczby członków i integrację wewnętrzną, podnoszenie standardów naukowych i dydaktycznych, wzajemną pomoc w awansach naukowych, troskę o dobre publikacje, wykłady i programy, aktualizację danych z ewentualnym pominięciem informacji wrażliwych. Zachęcił też do zgłaszania kandydatur do nagrody stowarzyszenia i członkostwa honorowego oraz do opracowań nt. historii biblistyki polskiej w zakresie całego kraju i w poszczególnych ośrodkach, także na tle biblistyki zagranicznej, która to tematyka powinna się znaleźć w centrum jubileuszowego 50. sympozjum w roku następnym. Na koniec poprosił o nadsyłanie artykułów do ksiąg jubileuszowych dla ks. prof. dr. hab. Jana Łacha i dla ks. dr. hab. Józefa Kozyry z okazji ich 85. i 65. urodzin.

Następnie skarbnik stowarzyszenia o. dr hab. Ryszard Sikora OFM złożył sprawozdanie finansowe przyjęte jednogłośnie w głosowaniu. W kolejnym głosowaniu przyjęto

wniosek zarządu stowarzyszenia o nadanie członkostwa honorowego ks. prof. dr. hab. Stanisławowi Bieleckiemu dotkniętemu utratą wzroku oraz dwa otwarte listy protestacyjne zaprezentowane przez ks. prof. Waldemara Chrostowskiego: do prezesa zarządu Telewizji Polskiej SA Jerzego Brauna w związku z zatrudnieniem w programie *The Voice of Poland* satanisty znanego m.in. z publicznego podarcia Biblii Adama Nergala, ps. Holocausto vel Nergal, i do rektor Uniwersytetu Warszawskiego prof. dr hab. Katarzyny Chałasińskiej-Macukow w sprawie wypowiedzi dr hab. Magdaleny Środy, że ona również chętnie podarłaby Biblię. Dzieło Biblijne wystosowało odrębny protest w sprawie Nergala.

W wolnych wnioskach ks. dr hab. Piotr Ostański poinformował o elektronicznej wersji *Bibliografii biblistyki polskiej za lata 1945–2010/2011*, zawierającej około 50 tys. opisy zebranych w opublikowanych 4 tomach i nadesłanych w ostatnim czasie. Zebrani podziękowali mu za 14-letnią pracę długą owacją i chętnie skorzystali z możliwości nabycia CD. Z kolei ks. dr hab. Krzysztof Bardski zachęcił do starania się o granty badawcze oceniane przez grono ekspertów, w którym zasiada obok innych trzech przedstawicieli dyscyplin teologicznych. Następnie ks. prof. dr hab. Henryk Witczyk, przewodniczący Działa Biblijnego i dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, poinformował o Pierwszym Kongresie Biblijnym pod hasłem *Biblia kodem kulturowym Europy* zorganizowanym przez dwie wspomniane instytucje, który odbędzie się w dniach 28–30 października 2011 w Warszawie i Toruniu z udziałem m.in. kard. Gianfranca Ravasio. Na koniec ks. dr hab. Józef Kozyra poinformował, że 6 września zmarł o. dr Damian Szojda OFM, biblista, wykładowca Pisma Świętego w Wyższym Seminarium Duchownym w Panewnikach, tłumacz 1–2 Tes w *Biblii Poznańskiej* z 1975 roku, dobroczyńca naszego stowarzyszenia. Zebranie zakończono *Apelem jasnogórskim*.

Środę 21 września, święto apostoła i ewangelisty Mateusza, patrona biblistów, rozpoczęła msza święta koncelebrowana pod przewodnictwem abpa Damiana Zimonia, metropolity katowickiego. W homilii ukazał on postawę Jezusa, który szedł także do grzeszników i celników. Podkreślił ważną rolę, jaką pełni istniejący Wydział Teologiczny w zindustrializowanym i zurbanizowanym regionie Górnośląska oraz bogate tradycje apostołatu biblijnego w archidiecezji, którego pionierem był założyciel Ruchu Światło-Życie ks. Franciszek Blachnicki, a w który dzisiaj włączają się aktywnie media: „Gość Niedzielny”, „Mały Gość Niedzielny” i Radio eM.

49. Sympozjum Biblistów Polskich otworzył ks. prof. dr hab. Walde mar Chrostowski, po czym ks. dr hab. Andrzej Żądło, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Śląskiego, przywitał wszystkich uczestników i życzył owocnych obrad. I sesji przewodniczył ks. dr Henryk Drawnel SDB z ks. dr hab. Grzegorzem Szamockim i ks. dr. Wojciechem Michniewiczem. Na początku referat *W poszukiwaniu śladów asyryjskiej diaspory Izraelitów w Księdze Ezechiela* wygłosił ks. dr hab. Wojciech Pikor, opowiadając się raczej przeciw możliwości przetrwania zorganizowanej społeczności wysiedlonych do Asyrii w VIII–VII wieku Izraelitów aż do nowego wysiedlenia babilońskiego w VI wieku przed Chrystusem (za istnieniem takiej diaspory opowiada się ks. prof. dr hab. Walde mar Chrostowski). Po nim dr Wojciech Kosek w komunikacie *Logika „błędnego koła” i jej przewyciężanie w egzegezie naukowej XX wieku* zwrócił uwagę na potrzebę wychodzenia w egzegezie od tekstu, a nie od uprzednich hipotetycznych założeń.



Po dyskusji i przerwie na kawę miała miejsce II sesja pod przewodnictwem s. dr. Jolanty Judyty Pudełko PDDM z dr Iwoną Zieloną i ks. dr. hab. Januszem Kręcidłą MS. W referacie *Bić się czy się nie bić? Biblijne reakcje na przemoc obcych imperiów* prof. dr hab. Michał Wojciechowski ukazał różne zachowania Izraelitów wobec najeźdźców: od walki zbrojnej poprzez opór bierny aż do pewnej współpracy, której granicą była wierność jedynemu Bogu. Z komunikatu ks. dr. Macieja Basiuka *Pięcioksiąg w Qumran. Implikacje teologiczne* można było się dowiedzieć, że spośród ksiąg biblijnych Pięcioksiąg jest najlepiej reprezentowany w Qumran, choć Księga Rodzaju zawiera luki i ma różne wersje, co każe postawić pytanie, czy pierwsza część *Biblii hebrajskiej* miała już definitywną postać na przełomie er.

Po dyskusji nastąpiła uroczystość wręczenia ksiąg pamiątkowych bpowi drowi hab. Zbigniewowi Kiernikowskiemu *Nie wstydź się Ewangelii* i ks. prof. drowi hab. Waldemarowi Chrostowskiemu *Więcej szczęścia jest w dawaniu aniżeli w braniu*, t. I–III. Następnie ks. dr hab. Stanisław Hałas SCJ wygłosił laudację dla ks. prof. dr hab. Stanisława Bieleckiego, który dzień wcześniej otrzymał członkostwo honorowe stowarzyszenia. Przypomnił jego drogę życiową, kapłańską i zwłaszcza naukową: studia w Lublinie i w Rzymie, pobyt w Ziemi Świętej, wykłady na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II i za granicą wschodnią, publikacje egzegetyczne, pedagogiczne i homiletyczne, tłumaczenia na język białoruski i słowacki, funkcja dyrektora Instytutu Pastoralno-Katechetycznego Wydziału Teologicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, założenie czasopisma „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny”. Liczne wydawnictwa i autorzy przedstawili komunikaty nt. najnowszych publikacji, które można było także nabyć. Tradycyjnie zrobiono też wspólne zdjęcie.

Po obiedzie chętni udali się na teren Kopalni Węgla Kamiennego Wujek, gdzie 16 grudnia 1981 roku zginęło 9 górników w czasie pacyfikacji kopalni przez funkcjonariuszy MO i ZOMO oraz żołnierzy. Zapalono znicz przed krzyżem i odmówiono modlitwę za poległych i ich rodziny. Trzech górników biorących udział w tamtych wydarzeniach podzieliło się swymi wspomnieniami i aktualnymi refleksjami, natomiast w Muzeum Izbie Pamięci można było zobaczyć makietę pacyfikacji, autentyczne eksponaty (np. użyte pociski, przestrzelony hełm) oraz film TVP 3 nt. procesu zabójców i obecnej sytuacji rodzin ofiar. Inni bibliści mogli w tym czasie nawiedzić katedrę katowicką.

Po kawie rozpoczęła się III sesja, której przewodniczył ks. dr hab. Józef Kozyra z ks. dr. hab. Krystianem Ziąją i ks. dr. hab. Zdzisławem Żywicą. Złożyły się na nią dwa referaty. Ks. dr Wojciech Węgrzyniak mówił o *Wyzwaniach współczesnej biblistyki na przykładzie Ps 14*. Postulował, aby uwzględnić różne warianty tekstu, kierować się bardziej argumentami niż autorytetami, nie powielać znanych tez, ale dzielić się odkrywczymi wynikami swoich dociekań, interpretować Biblię w kluczu chrystologicznym, odpowiadając na współczesne problemy. Z kolei dr hab. Adam Linsenbarth przedstawił *Rozwój światowej kartografii biblijnej w okresie od XV do XIX wieku*, ilustrując swój wykład zdjęciami licznych map pochodzących z różnych krajów Europy i Ameryki Północnej. Po dyskusji i kolacji miało miejsce spotkanie towarzyskie, które jest zawsze dobrą okazją do lepszego poznania się i wymiany poglądów.

Czwartek 22 września rozpoczął się również od mszy świętej koncelebrowanej, której przewodniczył bp Zbigniew Kiernikowski. Nawiązując do czytań mszalnych o od-

budowie świątyni (Ag 1) i niepokoju Heroda (Łk 9), apelował w homilii, aby nie myśleć tylko o swej stabilizacji, ale budować wspólnotę Kościoła i aby otwierać się w pełni na Chrystusa przemawiającego w Piśmie Świętym i iść za Nim bez wahań.

W czasie IV sesji prowadzonej przez ks. dra hab. Stefana Szymika MSF z o. drem Bernardem Arndtem OFM i ks. drem Stanisławem Wronką najpierw referat *Geneza Prawa Mojżeszowego według teologii Pawłowej* wygłosił ks. prof. dr hab. Waldemar Rakocy CM. Argumentował, że Prawo ma dla Pawła charakter służebny wobec obietnicy danej Abrahamowi i urzeczywistnionej w Chrystusie, bo zostało dane i zarządzane przez aniołów (Ga 3, 19). Natomiast dr Beata Urbanek w komunikacie *Idea przymierza w mowie Jezusa o pasterzu, bramie i owcach (J 10, 1–18. 26–29)* wypunktowała elementy przymierza w tej perykopie, pokazując, że idea przymierza nie jest obca Ewangelii Janowej, mimo że brak w niej samego terminu „przymierze”.

Po dyskusji i kawie rozpoczęła się ostatnia V sesja pod przewodnictwem ks. prof. dra hab. Romana Bartnickiego z ks. drem hab. Dariuszem Koteckim i o. dr. Piotrem Gryźcem OFMConv. Ks. dr hab. Krzysztof Bardski w referacie *Od obrazu biblijnego do kontemplacji tajemnic wiary* ukazał alegoryczno-symboliczną interpretację Biblii rozpowszechnioną w starożytności i średniowieczu i mogącą także dzisiaj pomagać dotrzeć do rzeczywistości wiary, do Chrystusa, wychodząc od sensu dosłownego i uwzględniając jedność Biblii, analogię wiary i autorytet tradycji. W miejsce referatu *Współczesne kierunki w badaniach nad Listem św. Jakuba* nieobecnej dr Doroty Muszytowskiej o. Bernard Arndt OFM przedstawił komunikat archeologiczny nt. ciekawych znalezisk w Magdali, które potwierdzają opisy Józefa Flawiusza dotyczące tej miejscowości, oraz na tellu (wzgórzu) położonym na zachód od Jeziora Genezaret.

Po końcowej dyskusji ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski podsumował całe spotkanie, podziękował gospodarzom i wszystkim uczestnikom oraz zapowiedział, że 9. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 50. Sympozjum Biblistów Polskich odbędą się w Warszawie w dniach 18–20 września 2012. Wspomniał też, że istnieje możliwość wspólnego wyjazdu do Wilna. Zakończył modlitwą *Anioł Pański* w intencjach Benedykta XVI przebywającego w Niemczech z wizytą duszpasterską.

S. ELŻBIETA NATANAELA ZWIJACZ OSU, *Obraz ludu Bożego według Księgi Liczb*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2010, 417 s.

Biblijka polska przeżywa niezwykle rozkwit i włącza się w nurt nauki europejskiej. Świadczą o tym liczne opracowania własne oraz tłumaczenia. Wśród nich Księga Liczb, poza komentarzem ks. prof. Stanisława Łacha wydanym przed 40 laty, nie znalazła nowoczesnego komentarza ani szczegółowych opracowań poruszanych przez nią problemów. Dotychczas nikt w Polsce nie opublikował pracy, która ukazywałaby najnowszy stan wiedzy na temat tej księgi i zawartego w niej przesłania teologicznego, zwłaszcza dotyczącego ludu Bożego.

Książka autorstwa s. Natanaeli Zwijacz stanowi bogate studium, którego przedmiotem jest lud Izraela ukonstytuowany na Synaju i wezwany do szczególnej więzi z Bogiem. Tak wydatnie rozwinięte opracowanie Księgi Liczb wypełnia lukę w polskiej literaturze biblijno-teologicznej, ukazując powszechne i nieodwołalne powołanie człowieka do zażyłej przyjaźni człowieka ze Stwórcą, który jako Pan i Prawodawca z troską prowadzi i karmi naród wybrany w życiowej wędrówce do kraju Kanaan. Zaprezentowany kontekst związku pokoleń Izraela z Bogiem, jakim jest Przymierze, oraz wynikające z niego przywileje i zobowiązania, pozwalają dostrzec prawdę, że wierność Panu jest gwarancją szczęścia, które osiągalne jest we wspólnocie respektującej prawa moralne i religijne.

W rozdziale I zatytułowanym *Księga Liczb jako dzieło literackie* autorka omawia kwestie literackie księgi takie jak struktura tekstu, źródła i tradycje oraz występujące w niej rodzaje i gatunki literackie. Przedstawiając zawartość księgi, autorka zmierza do odsłonięcia zasadniczych idei i wątków, aby w ten sposób wskazać temat księgi, który wiąże się z tematem całego Pięcioksięgu. Na tej bazie s. Natanaela Zwijacz wskazuje na ostatecznego kapłańskiego redaktora księgi.

Rozdział II pod tytułem *Ziemski wymiar ludu Izraela* obejmuje badania dotyczące tożsamości ludu wybranego, jego specyfikę i wewnętrzną organizację oraz pozycję na arenie ówczesnego świata. Jest to lud zjednoczony wokół kultu jedyne Boga Jahwe, związany z określonym *Credo*, a zarazem społeczność dobrze zorganizowana w formacje wojskowe zmierzające na podbój Kanaanu.

Rozdział III noszący tytuł *Boski wymiar społeczności Izraela* ma na celu ukazanie sakralnego charakteru ludu ustanowionego na Synaju. Porządek obozowania pokoleń Izraela odzwierciedla gradację świętości, do której jest wezwany każdy Izraelita zamieszkujący w obozie – przestrzeni uświęconej Bożą obecnością.

W rozdziale IV zostaje przedstawiony *Izrael jako społeczność liturgiczna*. Zasadniczo dotyczy on rytuału ofiarniczego oraz obrzędów, dzięki którym lud może żyć w obecności

Jahwe i doznawać Jego opieki tak podczas postoju, jak i podczas marszu, a szczególnie w związku z kampanią wojenną mającą na celu objęcie w posiadanie Ziemi Obiecanej i sprawowanie w niej przepisanego kultu.

W ostatnim rozdziale V, którego tytuł brzmi *Moralny wymiar ludu Izraela*, autorka ukazuje normy postępowania postrzegane jako dobre i postawy sprzeczne z nimi. Prawo Przymierza odgrywa rolę zasadniczą w ocenie postępowania ludu Izraela. Szemrania i wręcz otwarte bunty wobec rozporządzeń Jahwe stają się okolicznością, w której starsza generacja pokoleń Izraela zostaje skazana na śmierć na pustyni. Spadkobiercą obietnicy daru ziemi staje się młodsza generacja, doskonale wypełniająca polecenia Jahwe wydawane za pośrednictwem Mojżesza.

Ostatecznie zarysowuje się obraz społeczności, którą można określić mianem *qahal JHWH* – „zgrupowanie Jahwe”. Stanowią go synowie Izraela należący do jednego z dwunastu pokoleń Izraela, zachowujący wiernie *Credo* i przestrzegający praw i nakazów Jahwe. Ich troską jest zachowanie dziedzictwa ziemi powierzonego każdemu pokoleniu przez Jahwe. Zachowanie czystości rytualnej ma na celu ustrzeżenie przed profanacją ziemi zamieszkałej przez Niego. Sprawowany kult jest wyrazem wiary i woli podtrzymania więzi Przymierza z Bogiem, którego przychyłość zjednuje miła woń ustawicznych ofiar.

Dynamiczny charakter monografii autorka uzyskuje nie tylko dzięki lekkości stylu literackiego, ale przede wszystkim dzięki umiejętności posługiwania się bogatym warsztatem metodologicznym, a mianowicie:

- analizą źródłową Pisma Świętego, głównie Pięcioksięgu oraz komentarzy biblijnych,
- analizą morfologiczną kluczowych dla pracy terminów,
- analizą narracyjną opracowań dotyczących podjętego zagadnienia,
- niezbędną w badaniach nad kompozycją Księgi Liczb metodą krytyki literackiej,

krytyki gatunków, krytyki źródeł i krytyki tradycji.

Pokaźna bibliografia obejmująca źródłowe teksty biblijne: starożytny tekst hebrajski Księgi Liczb, pisma żydowskie, pisma bliskowschodnie, także filologiczne, krytyczno-literackie i egzegetyczne opracowania i komentarze, liczna literatura pomocnicza (introdukcje i teologie) zarówno rodzima, jak i obcojęzyczna czynią dzieło obszerne pod względem ciężaru właściwego.

Praca jest bardzo wartościowa, tym bardziej że jak dotychczas nikt w Polsce nie opublikował monografii dotyczącej czwartej księgi Pięcioksięgu Mojżesza i zawartego w niej przesłania teologicznego dotyczącego ludu Bożego. Tymczasem Księga Liczb posiada swój specyficzny walor, który warto uwypuklić i uprzystępnic polskiemu czytelnikowi. Niniejsza praca stanowi pierwszy krok w kierunku upowszechniania problematyki Księgi Liczb i zapewne zainspiruje biblistów polskich do dalszych badań na jej kanwie.