

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

---

ROK LXIV (2011) · NUMER 1 · ISSN 0209-0872

---

## ARTYKUŁY

---

- ZDZISŁAW J. KAPERA · Modlitwa w tekstach qumrańskich. Zwięzłe wprowadzenie  
w problematykę.....5
- KS. JAN DYDUCH · Posługi liturgiczne świeckich w posoborowym  
prawodawstwie polskim.....21
- WITOLD SADOWSKI · Od litanii Gertrudy do litanii Nawojki.....33

## REFLEKSJE · KOMENTARZE

---

- ANDRZEJ J. OBIDOWICZ · Przywódca-budowniczy sanktuarium Izraela według nar-  
racji starotestamentalnej.....57
- DARIUSZ ADAMCZYK · Cytaty z pieśni o Słudze Jahwe w Ewangeliach synoptycznych.....65

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

---

- KRZYSZTOF POROSŁO · Międzywydziałowe sympozjum i warsztaty „koinonia  
– communio – wspólnota” (Kraków, 29 kwietnia 2010) .....83
- KS. STANISŁAW WRONKA · 7. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich  
i 48. Sympozjum Biblistów Polskich (Tarnów, 7–9 września 2010).....86

## RECENZJE

---

89

## TABLE OF CONTENTS

### ARTICLES

---

ZDZISŁAW J. KAPERA · Prayer in Qumran texts. A brief introduction .....	5
JAN DYDUCH · Ministry of the laity in the Polish post-Vatican II liturgical legislation.....	21
WITOLD SADOWSKI · From Gertruda's litany to Nawojka's litany .....	33

### REFLECTIONS · COMMENTS

---

ANDRZEJ J. OBIDOWICZ · The leader-builder of the Israel's sanctuary according to the Old Testament narrative .....	57
DARIUSZ ADAMCZYK · Quotations from the songs about Servant of Yahwe in Synoptic Gospels.....	65

### REPORTS · NEWS

---

KRZYSZTOF POROŚŁO · Symposium and workshop on „koinonia - communion - community” (Krakow, 29 April 2010) .....	83
STANISŁAW WRONKA · 7 <sup>th</sup> General Meeting of the Polish Biblical Scholars Association and 48 <sup>th</sup> Polish Biblical Scholars Symposium (Tarnow, 7-9 September 2010).....	86

### REVIEWS

---

ARTYKUŁY

---



ZDZISŁAW J. KAPERA

## Modlitwa w tekstach qumrańskich. Zwięzłe wprowadzenie w problematykę

W latach 1948–1956 w grotach nad Morzem Martwym poniżej Jerycha odkryto tzw. bibliotekę qumrańską: teksty biblijne, fragmenty literatury judaistycznej okresu Drugiej Świątyni i pisma własne nieznaney wspólnoty podejrzewanej o pochodzenie esseńskie<sup>1</sup>. Dopiero po opublikowaniu w roku 2009 ostatniego tomu naukowego z tekstami z Qumran<sup>2</sup> możemy rzetelnie przedstawić ogólną charakterystykę zbioru i spróbować określić bliżej jego naturę i zakres<sup>3</sup>.

### Dokumenty modlitewne w zbiorze manuskryptów znad Morza Martwego

Wszystkie manuskrypty pochodzą z lat od około 250 przed Chrystusem do 135 po Chrystusie. Odnalezione rękopisy ukryte były w 11 grotach. Grota 1 dostarczyła 80 manuskryptów, w tym najważniejsze teksty wspólnoty qumrańskiej: Regułę Zrzeszenia, Regułę Całego Zgromadzenia, Regułę

---

<sup>1</sup> Por. przekład niemal wszystkich tekstów na język polski: P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego. Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, Kraków 2000<sup>2</sup> i komentarze do poszczególnych manuskryptów: P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, Poznań 2005<sup>2</sup>. W niniejszym artykule zasadniczo cytuję przekłady P. Muchowskiego. Nieliczne wyjątki zaznaczono. Oryginalne wydania tekstów znajdują się m.in. w tomach 7, 11 i 29 serii Discoveries in the Judaean Desert.

<sup>2</sup> Discoveries in the Judaean Desert, 40

<sup>3</sup> Por. Z. J. Kapera, *Qumrańskie odkrycia z perspektywy ponad półwiecza (1947–2007)*, „Studia Franciszkańskie” 18 (2008), s. 59–82, a zwłaszcza s. 62–64 z sumarycznym opisem tzw. biblioteki z Qumran.

Wojny, Księgę Hymnów (*Hodajot*), Komentarz do księgi Habakuka<sup>4</sup>. Grota 2 dała nam już tylko 33 rękopisy. Grota 3 jeszcze mniej, bo 15, ale za to z cennym Zwojem Miedzianym uważanym za listę skarbów. Grota 4 była najcenniejsza. Niestety zawierała około 15 tysięcy bardzo uszkodzonych skrawków zwojów, z których złożono 681 tekstów w postaci bardzo fragmentarycznej, w tym znany uprzednio Dokument Damasceński. To w niej natrafiono na największą liczbę modlitw i hymnów. Groty małe (5 do 10) wniosły niewiele nowych rękopisów, ale ostatnia grota 11 – aż 31 sztuk, w tym cenny Zwój Świątyni i nieoczekiwany zbiór Psalmów, w tym wielu nieznanymi, apokryficznych.

### Modlitwa końca okresu Drugiej Świątyni

Do niedawna tak naprawdę niewiele wiedzieliśmy o modlitwie okresu Drugiej Świątyni<sup>5</sup>. Znamy tylko nieliczne jej przykłady poza oczywiście powszechnym użyciem Księgi Psalmów. Z nowych modlitw tego okresu powstałych dla celów kultowych i pobożności indywidualnej wyliczyć można m.in. takie modlitwy jak modlitwa Syracha o wyzwolenie Izraela (Syr 36, 1–17), lamentacja ludu z ksiąg Daniela i Barucha (Dn 9, 4–19 i Ba 1, 14–3, 8), modlitwa Azariasza (grecki Dn 3, 26–45), lamentacja z księgi Judyty (9, 2–14), które weszły do kanonu greckiego, i takie, które się w nim nie znalazły, jak modlitwy z 3 Księgi Machabejskiej: modlitwy Manassesy, arcykapłana Szymona czy kapłana Eleazara oraz Psalm Salomona<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> Bardzo dobrą prezentację zawartości groty 1 przedłożył jeszcze w roku 1963 W. Tyloch. Przedruk tomu jego tłumaczeń ukazał się ze wstępem i konsultacją naukową Stanisława Mędali: W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1997.

<sup>5</sup> Literatura polska na temat modlitwy biblijnej (poza psalmami) jest zaskakująco uboga. Jedyne znane mi opracowanie interesującego nas okresu znajdujemy we *Wprowadzeniu do literatury międzytestamentalnej* Stanisława Mędali, Kraków 1994, s. 298–326. Nawet w opracowaniu *Życie religijne w Biblii*, red. G. Witaszek, Lublin 1999, modlitwie nie poświęcono należytej uwagi. Z kolei A. Strus, *Śpiewajcie nam pieśni Syjonu... (Księga Psalmów)*, [w:] *Pieśni Izraela: Pieśń nad Pieśniami, Psalmi, Lamentacje*, oprac. A. Strus, J. Warzecha, J. Frankowski, Warszawa 1988 (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 7), pomija problematykę modlitwy okresu międzytestamentalnego, relacjonując jedynie modlitwy Chrystusa i wczesnego Kościoła. Dopiero ostatnio do przedstawianej tu problematyki nawiązał P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny: Modlitwy społeczności*, „Scripta Biblica et Orientalia” 1 (2009), s. 201–213, dołączając przykłady modlitw w przypisach.

<sup>6</sup> S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 298.

Właściwie do niedawna poza pewnymi przekazami literatury klasycznej i Nowego Testamentu nie było wiadomo, jak ani jakimi słowami modlili się mieszkańcy Judei w dobie Chrystusa. Nasze pokolenie ma to szczęście, że może je poznać z utworów nie tylko zapisanych w oryginalnym języku, ale nawet pochodzących z oryginalnych zwojów. Wiele z tych przepięknych tekstów jest jednak zachowanych tylko fragmentarycznie, budząc w nas rzeczywisty niedosyt. Ten duży zbiór pochodzący z okolic Chirbet Qumran liczy ponad dwieście utworów i odzwierciedla wczesny okres żydowskiej modlitwy w dobie narodzin chrześcijaństwa. Jest z pewnością w znacznej mierze jednostronny, gdyż odbija wzniosłą eschatologię z oczekiwaniem interwencji Mesjaszy Aarona i Izraela, dualizm dobra i zła, wykorzystuje sekciarski kalendarz słoneczny, ale z drugiej strony wiele tekstów nie ma wyznaczników, tj. terminów właściwych tzw. sekcie qumrańskiej, i najprawdopodobniej wyraża po prostu wspólne dziedzictwo judaizmu doby przełomu er<sup>7</sup>.

### Liczebność manuskryptów zawierających teksty modlitewne

Na ogólną liczbę ponad 900 rękopisów znalezionych w 11 grotach w rejonie Chirbet Qumran wyróżniono około 300 utworów literackich. W obręb tego zbioru wchodzi 23 manuskrypty z księgami Biblii, które zaliczono do kanonu, z wyjątkiem księgi Estery (choć mamy tekst paraczy proto-Estery)<sup>8</sup>, 30 tłumaczeń biblijnych lub kompozycji podobnych do tekstów biblijnych oraz około 250 utworów literackich pozabiblijnych. W całym zbiorze mamy 56–57 odrębnych utworów poetyckich i liturgicznych oraz około 10 tekstów magicznych<sup>9</sup>. Do tego należy dodać biblijne modlitwy i psalmy<sup>10</sup>. Naukowcy wyróżniają od 200 do 300 jednostek modlitewnych (w różnych postaciach zbiorów, utworów

<sup>7</sup> Zob. J. H. Newman, *Prayer at Qumran and in Early Jewish Literature*, [w:] *The New Interpreter's Dictionary of the Bible*, ed. by K. D. Sakenfeld, t. 4: Me-R, Nashville 2009, s. 586.

<sup>8</sup> Por. J. T. Milik, *Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân*, „Revue de Qumran” 1992 nr 59, s. 321–399.

<sup>9</sup> Por. E. Tov, *Hebrew Bible, Greek Bible, and Qumran. Collected Essays*, Tübingen 2008, s. 429, 434.

<sup>10</sup> Por. przegląd tego typu utworów w: E. M. Schuller, *Prayer, Hymnic, and Liturgical Texts from Qumran* [w:] *The Community of the Renewed Covenant. The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, ed. by E. Ulrich, J. VanderKam, Notre Dame 1994, s. 153–171.

pojedyńczych czy też w postaci biblijnej Księgi Psalmów) w literaturze z Qumran<sup>11</sup>. Np. Księga Psalmów zachowała się aż w 35 egzemplarzach (czasem z dodatkiem psalmów apokryficznych)<sup>12</sup>. Biorąc pod uwagę wskazaną rolę psalmów w życiu społeczeństwa Judei, była to również najbardziej ukochana księga qumrańczyków. Naśladowali ją własnymi kompozycjami poetyckimi i modlili się jej słowami<sup>13</sup>.

## Klasyfikacja modlitw qumrańczyków

Zwykle w studiach nad modlitwą qumrańską przyjmuje się najprostszą definicję modlitwy: każda forma komunikacji człowieka z Bogiem, a tekst modlitwy wyraża tę łączność<sup>14</sup>. Jak jednak wyróżnić tego typu utwór i jak określić zakres jego użycia?<sup>15</sup> Przypomnijmy, że uczeni znaleźli około 15 tys. fragmentów tylko z groty 4. Nic dziwnego, że badania modlitw grupy religijnej znad Morza Martwego szły opornie. Wraz z postępem publikacji oxfordzkiej serii Discoveries in the Judaean Desert wyróżniono siedem grup tekstów modlitewnych: 1. Liturgia na określone pory dnia i określone dni, 2. Liturgia na określone ceremonie wspól-

---

<sup>11</sup> E. G. Chazon, *Prayers from Qumran and Their Historical Implications*, „Dead Sea Discoveries” 1 (1994), s. 267. Klasyfikację tę akceptuje E. M. Schuller w artykule *Petitionary Prayer and Religion of Qumran*, [w:] *Religion in the Dead Sea Scrolls*, ed. by J. J. Collins, R. A. Kugler, Putnam-New York 1994, s. 29–30.

<sup>12</sup> Por. wykaz rękopisów Księgi Psalmów w: A. Tronina, *Biblia w Qumran*, Kraków 2001, s. 51. Pełniejszą informację znaleźć można w: A. Lange, *Handbuch der Textfunde vom Toten Meer*, t 1: *Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten*, Tübingen 2009, s. 373–450; tamże obszerna bibliografia.

<sup>13</sup> Por. A. Steudel, *Les manuscrits psalmiques de la mer Morte et la réception du psautier à Qumran*, „Revue des sciences religieuses” 77 (2003), s. 529–543.

<sup>14</sup> W badaniach nad modlitwą przyjmuje się dwie klasyczne definicje: wzniesienie serca do Boga (św. Jan Damasceński) lub rozmowa z Bogiem (św. Augustyn). Modlitwa ma strukturę dialogu. Może być wypowiedziana głośno lub w myśli, ale też wyrażona gestem lub tańcem. Ma charakter zbiorowy lub indywidualny, zwykle nadaje sens ofierze kultowej. Może mieć wymiar profetyczny lub mistyczny; por. J. T. Maciuszko, *Modlitwa* [w:] *Encyklopedia Religii PWN*. Inne definicje w nawiązaniu do studium tekstów qumrańskich podaje M. McDowell, *Prayers of Jewish Women*, Tübingen 2006, s. 215.

<sup>15</sup> E. Chazon słusznie zauważyła, że liturgiczna funkcja tekstu nie zawsze jest oczywista i nie w każdym wypadku może być wydedukowana – por. *Prayers from Qumran and Their Historical Implications*, art. cyt., s. 266.



noty, 3. Modlitwa eschatologiczna, 4. Magiczne zaklęcia<sup>16</sup>, 5. Kolekcje psalmów, 6. Hymny dziękczynne i 7. Modlitwy prozą<sup>17</sup>.

## Jak modlili się qumrańczycy?

Przede wszystkim należy uzmysłwić sobie, kim byli posiadacze zbioru rękopisów z grot w sąsiedztwie osiedla Chirbet Qumran. Zwykle uważa się, że byli to znani z pism Józefa Flawiusza<sup>18</sup> esseńczycy, jedno z ugrupowań ówczesnego judaizmu. Ważną informacją przekazaną przez niego jest fakt oddzielenia się esseńczyków od kultu świątynnego w Jerozolimie<sup>19</sup> oraz nacisk na modlitwę w ich życiu codziennym i odmawianie jej o różnych porach dnia<sup>20</sup>. Podobny obraz odnajdujemy w tekstach qumrańskich.

Wspólnota znad Morza Martwego była przekonana, że krwawe ofiary składane w świątyni jerozolimskiej dokonywali niewłaściwi kapłani, według złej praktyki halachicznej (co wyraźnie podkreśla dokument zwany MMT – Niektóre z nakazów Prawa) i co najgorsze, według złego kalendarza, tzn. kalendarza księżycowego zamiast kalendarza słonecznego. Nie mogąc brać udziału w kulcie świątynnym, czcić Boga i prosić go o wybaczenie grzechów, pragnęły osiągnąć ten sam cel przez odseparowanie się, życie modlitwą i rygorystycznym przestrzeganiem praw Tory. Ich modlitwa nie miała na celu zastąpienia wiecznego kultu ofiarniczego wymaganego przez Boga, jak to jest objawione w Piśmie Świętym, gdyż reaktywacja składania ofiar miała być pierwszym celem po oczekiwanej wojnie Synów Światłości z Synami Ciemności (1QM 2, 1–6). Sam jednak fakt przyznania, że można „w czasie Beliala” żyć w świętości, nie uczestnicząc w kulcie świątynnym, było ewenementem niezwykłym,

<sup>16</sup> Tutaj pominięte – zob. P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 207–208.

<sup>17</sup> Podział według klasyfikacji E. Chazon, *Prayers from Qumran and Their Historical Implications*, art. cyt., s. 267–268.

<sup>18</sup> Por. Józef Flawiusz, *Wojna Żydowska*, z gr. przeł. J. Radożycki, Poznań 1980, s. 161–164 (BJ II, viii, 119–161) i *Dawne Dzieje Izraela*, Poznań-Warszawa-Lublin 1962, s. 836–837 (Ant XVIII, i, 5).

<sup>19</sup> Por. Ant XVIII, i, 5.

<sup>20</sup> Por. BJ II, viii, 131.

podobnym do tego, przed którym stanął wczesnochrześcijański Kościół, a po roku 70 po Chrystusie – faryzejski judaizm<sup>21</sup>.

Nie ulega wątpliwości, że modlitwa – „ofiara warg” (*terumat sefa-tajim*) – odgrywała centralną rolę w życiu codziennym zrzeszenia<sup>22</sup>. Jak mówi Reguła Wspólnoty, „ofiara warg według prawa jest jak wonność sprawiedliwości, a doskonale postępowanie jest jak dobrowolna, miła ofiara” (1QS IX, 5)<sup>23</sup>.

Mieszkańcy Chirbet Qumran najprawdopodobniej modlili się w sali zgromadzeń<sup>24</sup> zbudowanej na osi wschód–zachód<sup>25</sup>. Czy jednak mogli się w niej pomieścić wszyscy mieszkańcy osiedla? Czy była to świątynia zastępcza, czy realna?<sup>26</sup> Nie wiemy. Dyskusje archeologów i teologów trwają nadal. W dobie herodiańskiej modlono się w synagogach. Odnaleziono już pierwsze obiekty tego typu, np. na Masadzie, ale nie tylko. Pamiętamy z Ewangelii, że Chrystus czytał księgę Izajasza w synagodze i tam nauczał (por. np. Mk 1, 21–28). Mieli też członkowie zrzeszenia coś, co sami nazywali „domem zgromadzenia”<sup>27</sup>, „domem czci”<sup>28</sup> (dosłownie *bet hisztachut*, CD 11, 21–22). Przyjmuje się aktualnie, że jest to „esseński termin na określenie lokalnych miejsc kultu”<sup>29</sup>.

<sup>21</sup> Por. E. M. Schuller, *The Dead Sea Scrolls. What Have We Learned?*, Louisville-London 2006, s. 60–61; A. P. Jassen, *Religion in the Dead Sea Scrolls*, „Religion Compass” 1 (2007) nr 1, s. 5–6.

<sup>22</sup> Por. E. M. Schuller, *Prayer in the Dead Sea Scrolls*, [w:] *Into God's Presence. Prayer in the New Testament*, ed. R. N. Longenecker, Grand Rapids-Cambridge 2001, s. 71. Kilka uwag na ten temat poczyniła M. Kardis, *Modlitwa i jej znaczenie w literaturze apokryficznej*, [w:] *Qumran. Pomiędzy Starym a Nowym Testamentem*, red. H. Drawnel, A. Piwowar, Lublin 2009, s. 157.

<sup>23</sup> Przekład W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, dz. cyt., s. 107; por. P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 209.

<sup>24</sup> Por. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999, plan osady w Chirbet Qumran na wklejce nr 12 oraz s. 49; H. Stegemann, *Esseńczycy z Qumran, Jan Chrzciciel i Jezus*, Kraków-Mogilany 2002, s. 57–58.

<sup>25</sup> Por. M. i K. Lönnqvist, *Archaeology of the Hidden Qumran. The New Paradigm*, Helsinki 2002, plan na s. 290.

<sup>26</sup> Pogląd wyrażony przez o. J.-B. Humberta w roku 2003 relacjonuje bliżej P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, dz. cyt., przypis 167 na s. 45–46.

<sup>27</sup> W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, dz. cyt., s. 166.

<sup>28</sup> P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego...*, dz. cyt., s. 208.

<sup>29</sup> E. M. Schuller, *Prayer in the Dead Sea Scrolls*, art. cyt., s. 73. Na temat „domu zgromadzenia” zob. P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 210.

Qumrańczycy modlili się wspólnie. Tak wskazywała Reguła Wspólnoty: „Wspólnie będą spożywać, wspólnie będą się modlić i wspólnie będą obradować” (1QS 6, 2–3). I dalej: „Wielcy zaś będą czuwać wspólnie przez trzecią część wszystkich nocy, aby czytać Księgę i zgłębiać Prawo oraz wspólnie odmawiać błogosławieństwa” (1QS 6, 7–8). Modlitwy formułowano w pierwszej osobie liczby mnogiej. Znajdujemy w nich ślady dialogu i odzewu typu antyfonowego. Powszechną odpowiedzią czy zakończeniem modlitwy było np. „Amen, amen”. Domyślamy się, że musiały także istnieć spontaniczne modlitwy indywidualne, odmawiane w nieszczęściu czy radości, ale nie rozpoznano ich jak dotąd w literaturze qumrańskiej. Nie znaleziono też czegoś, co dziś nazwalibyśmy brewiarzem.

Qumrańczycy modlili się regularnie w wyznaczonych dniach i o oznaczonych porach<sup>30</sup>. Ich rytm liturgiczny pozostawał w zgodzie z porządkiem przyrody: rankiem i wieczorem, na początku miesiąca, w święta, w lata szabatowe i lata jubileuszowe. Pozostawali w harmonii z wszechświatem i ze światem aniołów, którzy wielbili Boga w tym samym rytmie: „[Jahwe] oddzielił światło od zmroku, zorzę ustanowił dzięki wiedzy swego serca. Zobaczyli go wówczas aniołowie i wielbili go, gdyż pokazał im to, czego nie znali” (11QPs a 26, 11–12).

## Modlitwa poranna i wieczorna

Podstawowymi godzinami zwracania się do Boga był wschód słońca (o brzasku) i zachód słońca (późne popołudnie czy wieczór). Kosmiczna zmiana od ciemności ku światłu i na odwrót odgrywała wielką rolę w życiu wspólnoty. „Z nadejściem dnia i nocy wchodzić będę do Przymierza Bożego i kiedy nadchodzi wieczór i ranek, będę odmawiać jego przykazania” – mówi Księga Reguły (1QS 10, 10). Prawdopodobnie więc głównym elementem tych modłów była recytacja Dziesięciu Przykazań z Księgi Powtórzonego Prawa poprzedzona i zakończona wychwalaniem Boga.

Zachowały się dwa zbiory modlitw porannych i wieczornych w rękopisach zwanych Modlitwy codzienne (4Q503) i Słowa ciał świecących (4Q504). Pierwszy manuskrypt zawiera błogosławieństwa na każdy dzień miesiąca. Rubryki na wieczór czy na początek dnia brzmią dość stan-

<sup>30</sup> Porządek modlitw odtwarza bliżej P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 209–210.

dardowo, na przykład: „Szesnastego tegoż miesiąca wieczorem będą błogosławić. Zaczną mówić: Niech będzie błogosławiony Bóg Izraela, który uświęcił sobie [noc?]” (4Q503 fragm. 29, kol. 8, 2–3), czy też słowami: „,[Kiedy] słońce [wschodzi], aby oświetlić ziemię, będą błogosławić” (fragm. 10, 1) itp. Cytowany rękopis 4Q503 ma potrójne znaczenie dla studiujących problemy liturgii judaizmu. Typowa księga modlitw żydowskich rozpoczyna je zawsze słowami *baruk 'atta 'adonaj 'elohenu melech ha'olam* („Błogosławiony jesteś Panie Boże nasz, Królu Wszechświata”). Rękopis Modlitw codziennych zaświadcza, że kompozycja tej modlitwy przybierała stopniowo postać zwyczajowego zwrotu już w I wieku przed Chrystusem. Po drugie, zwroty mówiące o wspólnej modlitwie na ziemi z równoczesną modlitwą aniołów w niebiosach wyjaśniają, dlaczego tak bardzo ważnym elementem liturgii tzw. wspólnoty qumrańskiej był kalendarz, ten właściwy według nich, czyli słoneczny. Po trzecie, długotrwały spór, jak dawne jest użycie Qeduszah w modlitwie żydowskiej, otrzymał nowe argumenty. Zwrot z rozdziału 6 Księgi Izajasza: „Święty, święty, święty jest Pan zastępów” pojawia się dwa razy w Modlitwach codziennych. Dziś już wiemy, że modlitwa z aniołami jest bardzo wczesnym motywem religijnego życia mieszkańców Judei. Była popularna już za życia Chrystusa. Odmawiano ją nie tylko w szabat, ale i w pozostałe dni tygodnia<sup>31</sup>.

Modlitwy z manuskryptu Słów światła czy też Słów ciał świecących<sup>32</sup> były także odmawiane codziennie, ale nie wiemy, czy rankiem, czy wieczorem, czy też o innej porze dnia. Każda modlitwa rozpoczyna się tytułem, np. modlitwa na czwarty dzień. Nie głosi uwielbienia, lecz zawiera imperatyw: „Pamiętaj, o Panie”, przypominając w zachowanych fragmentach modlitw od niedzieli do piątku wydarzenia związane z historią narodu wybranego od stworzenia Adama (to w niedzielę), poprzez wyjście i nadanie Praw po czasy powygnaniowe (to w piątek). Każda sekcja narracji kończy się dziękczynieniem Bogu w związku z opisanym fragmentem dziejów ludu Bożego i podwójnym: „Amen, amen!”. Jest

<sup>31</sup> Por. E. M. Schuller, *Prayer In the Dead Sea Scrolls*, art. cyt., s. 64–66; zob. też P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, dz. cyt., s. 183–184; tenże, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 203.

<sup>32</sup> W literaturze nadal dyskutuje się, co oznacza metafora „światła”: świeczniki niebieskie czy kapłanów; zob. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 108. Wydaje mi się jednak, że może chodzić po prostu o świecące gwiazdy zanikające o brzasku i coraz jaśniejsze po zachodzie słońca.

rzeczą interesującą, że tekst ten jest starszy niż okres działalności Mistrza Sprawiedliwości, bowiem rękopis datowany jest na lata 175–150 przed Chrystusem. Brak w nim terminologii sekciarskiej. Tak więc jeszcze przed powstaniem wspólnoty qumrańskiej pobożni Żydzi recytowali modlitwy codzienne. Warto dodać, że modlitwa sobotnia z tego rękopisu opiewa językiem poetyckim stworzenie i przymierze, nie zawiera prośb czy suplikacji w przeciwieństwie do późniejszych żydowskich modlitw, tzw. Osiemnastu Błogosławieństw i sobotniej modlitwy, czyli Amida, z siedmioma błogosławieństwami<sup>33</sup>.

### Modlitwa sobotnia

Aż w trzech miejscach: w grocie 4, 11 i na Masadzie odkryto fragmenty utworu zwanego Pieśni ofiary szabatowej<sup>34</sup>. Może to wskazywać na jego wyjątkowe znaczenie dla wspólnoty qumrańskiej. Jest to kompozycja o nietypowym, hipnotycznym języku, niby jakaś pieśń powtarzająca motywy i formuły z licznymi rzeczownikami i przymiotnikami, czasem nie do przełożenia. Typowa modlitwa rozpoczyna się zwrotem: „[Dla] Maszkila [instruktora wspólnoty]. Pieśń ofiary szabatowej szóstej na dziewiąty dzień miesiąca drugiego. Wysławiajcie Boga boskich istot, mieszkańcy niebiańskich wysokości. [...] święte, świętych wynoście chwałę Jego”<sup>35</sup>. Końcowe pieśni nr 9–13 stanowią wymyślny opis niebiańskiej świątyni, w tym tronu Boga na rydwaniu (*merkawah*) i ubiorów anielskich kapłanów. Czytając go, odnosi się wrażenie, że recytujący uczestniczą w kulcie na niebiosach, mimo iż jako kapłani zostali odsunięci od świątyni ziemskiej. Wiele debatowano nad tym tekstem, porównując go do dużo późniejszych żydowskich hymnów zwanych *helachot*, pochodzących z kręgów mistycznego judaizmu<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup> Por. E. M. Schuller, *Prayer In the Dead Sea Scrolls*, art. cyt., s. 66–68; S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 107–108; P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, dz. cyt., s. 184–185; tenże, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 203–204.

<sup>34</sup> P. Zdun, *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady*, Kraków 1996; J. H. Charlesworth, C. A. Newsom, *Angelic Liturgy: Songs of the Sabbath Sacrifice*, Tübingen 1999 (*The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, 4B).

<sup>35</sup> Tłumaczenie P. Zdun, *Pieśni Ofiary Szabatowej z Qumran i Masady*, dz. cyt., s. 55.

<sup>36</sup> Por. E. M. Schuller, *Prayer In the Dead Sea Scrolls*, art. cyt., s. 68–69.

## Liturgia na doroczną ceremonię przyjęcia do Nowego Przymierza<sup>37</sup>

Członkowie ugrupowania qumrańskiego co roku na wiosnę piętnastego dnia trzeciego miesiąca w trakcie święta Tygodni (Pięćdziesiątnicy) gromadzili się razem celem przyjęcia przysięgi nowych członków, podziału przynależności i wyznaczenia rang w obrębie zgromadzenia, a także ewentualnego wyrzucenia łamiących dyscyplinę wspólnoty. Program uroczystości podaje Księga Reguły (1QS 1, 18–2, 18). Najpierw kapłani i lewici wielbili „Boga zbawienia i wszystkie czyny jego prawdy”. Wstępujący do zgromadzenia odpowiadali im „amen, amen”. Następnie kapłani cytowali „wielkie dzieła potęgi i sprawiedliwości Boga”, głosili „wszystkie łaski jego miłosierdzia wobec Izraela”. Z kolei lewici wyliczali „przestępstwa synów Izraela i wszystkie ich zawinione wykroczenia oraz grzechy za panowania Beliala” (czyli dokonywane współcześnie). W dalszej części uroczystości nowo wybrani członkowie przyznawali się do błędów, grzechów i bezbożności, wielbiąc miłosierdzie Boga. Potem kapłani błogosławili wiernych Bogu, a lewici przeklinali grzeszników – „mężów działu Beliala”<sup>38</sup>, którzy chcieliby przystąpić nieszczerze do zgromadzenia. Analizując ten ceremoniał, Eileen Schuller zauważyła, iż połączenie tradycyjnego materiału biblijnego (Dn 9; Ne 9; Ez 9, 1; Pwp 27–28; Lb 6) ze specyficznymi wierzeniami qumrańczyków pozwoliło stworzyć nową liturgiczną ceremonię<sup>39</sup>. W jej trakcie nowi adeptki dokonywali odpowiednich ślubów. Dopuszczeniu do wspólnoty towarzyszyły obrzędy, których niestety odtworzyć nie potrafimy. Wiemy jedynie od Józefa Flawiusza, że esseńczycy składali „straszliwe przysięgi”<sup>40</sup>, które musiały mieć związek z opisaną ceremonią.

<sup>37</sup> Por. P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 205.

<sup>38</sup> Cytowane fragmenty w tłumaczeniu: W. Tyloch, *Rękopisy z Qumran nad Morzem Martwym*, Warszawa 1963, s. 71–72.

<sup>39</sup> Por. E. M. Schuller, *Prayer In the Dead Sea Scrolls*, art. cyt., s. 71.

<sup>40</sup> BJ II, viii, 142.

## Modlitwa poezją<sup>41</sup> – Psalmy Dziękczynne (Księga Hodajot)<sup>42</sup>

Najbardziej znanym rękopisem modlitwy qumrańskiej jest księga Psalmów Dziękczynnych, w której wyodrębniono dwadzieścia niemal kompletnych pieśni napisanych według wolnego rytmu, zwykle zaczynających się od słów: „Dzięki Ci, o Panie, albowiem...”<sup>43</sup>. Znanym z Biblii gatunkom literackim nadano nową, oryginalną formę. O ile w biblijnych psalmach dziękczynnych osoba jest ukryta, tutaj na pierwszy plan wysuwa się Mistrz Sprawiedliwości i jego osobiste odniesienie do Boga oraz cała wspólnota, która wykorzystywała (śpiewała lub recytowała) psalmy w trakcie dorocznych świąt Odnowienia Przymierza lub ceremonii przyjęcia nowych członków<sup>44</sup>. Czymś niezwykle jest wyraźnie wyeksponowana samoświadomość autora, Mistrza Sprawiedliwości, jako pośrednika objawienia i jego osobiste wyznania. Treścią hymnów jest konflikt między Bogiem a Belialem, między „Synami Światłości” (członkami wspólnoty) a „Synami Ciemności” (resztą Izraela). Wiara we wszechmocnego Boga, który wszystko przewidział i wyznaczył miejsce wybranym, w nieuniknione przeznaczenie nie pozbawiła członków zrzeszenia wiary w nagrodę lub karę za popełnione czyny<sup>45</sup>. Po większej części hymny stanowią wyraz wdzięczności Bogu za przebaczenie grzechów i pomoc w trudach życia. Człowiek jest słaby i grzeszny, Bóg zaś łaskawie dźwiga go z upadku i wybiera do uczestnictwa w swej łasce<sup>46</sup>. Przyjmuje się zwykle, że autorem hymnów o charakterze osobistym był bliżej nieznaną Mistrz Sprawiedliwości, założyciel wspólnoty qum-

<sup>41</sup> Por. P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 206–207.

<sup>42</sup> Por. najpełniejsze wydanie krytyczne: H. Stegemann, E. Schuller, *Qumran Cave 1.III.1QHodayot<sup>a</sup> with Incorporation of 1QHodayot<sup>b</sup> and 4QHodayot<sup>a-f</sup>*, Oxford 2009 (*Discoveries in the Judean Desert*, 40).

<sup>43</sup> Por. J. T. Milik, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, Kraków 1999<sup>2</sup>, s. 39.

<sup>44</sup> Por. E. M. Schuller, *Prayer in the Dead Sea Scrolls*, art. cyt., s. 82–85.

<sup>45</sup> Por. A.-M. Denis, *La prière dans les Hymnes de Qumran*, [w:] *L'expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, édités par H. Limet, J. Ries, Louvain-la-Neuve 1980, s. 313–324.

<sup>46</sup> Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 104–105; Z. Kaznowski, *Hodayoth*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) nr 6, s. 436–444; P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 206; P. Dec, *Zwoje Hymnów dziękczynnych znad Morza Martwego [Megillot ha-Hodayot] 1QHa (1QHb/4QH427-4QH440)*, Kraków 1994 (mps w Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II).

rańskiej, przez ks. Jeana Carmignaca uważany za ostatniego proroka Starego Testamentu<sup>47</sup>. Z drugiej strony nie można wykluczyć, że sam termin nie określa konkretnej osoby, ale funkcję w obrębie wspólnoty z Qumran. Hymny, w których Mistrz mówi o sobie „ja”, są bardzo osobiste, prezentują kogoś o wysokiej pozycji społecznej, który pełni rolę pośrednika względem Boga, a zarazem nauczyciela wyjaśniającego objawienie. Co więcej, nie waha się on opisać swych nieprzyjaciół i własne prześladowanie. Z drugiej strony w hymnach wspólnotowych „ja” zdaje się być głosem zrzeszenia. Te utwory w sposób oczywisty wyrażają zaufanie do zbawczej mocy Boga i Jego sprawiedliwości. Czasem grzeszna natura człowieka i jego słabość wyrażana jest retorycznym pytaniem, np. „Kimże jest zrodzony z kobiety...?” (1QH<sup>a</sup> 5, 31–33).

### Psalmy apokryficzne

W grocie 11 natrafiono na zwój biblijnej Księgi Psalmów (11QPs a) rozszerzony o psalmy apokryficzne zwykle nieodbiegające formą i treścią od pozostałych, tj. kanonicznych. Dwa z nich, Ps 151 i 154, znane były dotąd w przekładzie syryjskim. Szereg biblistów uważa, że pochodzą one od chasydejszczyków, ruchu religijnego poprzedzającego powstanie esseńczyków. Z drugiej strony takie terminy jak „wielcy”, „synowie Przymierza”, „doskonali” zdają się tej wizji przeczyć<sup>48</sup>.

Ps 151 składa się z dwóch strof po siedem wierszy i jest poetycką przeróbką opowiadania biblijnego o namaszczeniu Dawida na króla Izraela<sup>49</sup>. Pierwsza strofa przedstawia czyny Dawida, druga opiewa działalność Boga nazwanego słowem Eloah, co ciekawe, określonego w liczbie pojedynczej<sup>50</sup>. Kolejny Psalm 154 jest dłuższy, formalnie złożony z pięciu strof, stanowi rodzaj pieśni o rozbudowanych wezwaniach do oddawania czci Bogu. Głównym motywem psalmu jest opiewanie uosobionej Mądrości. Otrzymali ją sprawiedliwi i pobożni, aby wychwalać majestat

<sup>47</sup> J. Carmignac, *Mistrz Sprawiedliwości sam o sobie*, „Filomata” 410 (1992), s. 347–372 (fragment przekładu książki Carmignaca, *Le Docteur de Justice et Jésus Christ*, Paris 1957).

<sup>48</sup> Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 300.

<sup>49</sup> Por. R. Pytel, *Psalm 151* [w 11QPs], „Sprawozdania z posiedzeń komisji naukowych PAN Oddział w Krakowie” 13 (1970) nr 1, s. 479–481.

<sup>50</sup> Por. S. Mędała, *Psalmy apokryficzne*, „Filomata” 410 (1992), s. 333.



Boski. Wezwania skierowane są do trzech grup ludzi: pobożnych, opornych i prostych. To oni powinni usilnie wychwalać Boga<sup>51</sup>.

Trzeci z psalmów apokryficznych, Pochwała Syjonu<sup>52</sup> czy też Apostrofa do Syjonu (11Q5 22, 1–15), miał prawdopodobnie na celu podkreślić w świadomości chasydów (*chasideim*) znaczenie świętego miasta Jerozolimy i jego najstarszej części – Syjonu na wzgórzu Ofel, gdzie ongiś było miasto Dawida. W utworze tym Syjon odgrywa szczególną rolę: miejsca jako takiego i samych pobożnych, do których poeta zaliczył także samego siebie. Pisząc ten utwór, autor czerpał przymiotniki z Księgi Izajasza (rozdz. 54, 60, 62, 66). Członkowie wspólnoty lubili ten psalm, albowiem zachował się nie tylko w grocie 11, ale również w grocie 4<sup>53</sup>.

### Modlitwy eschatologiczne

Ostatni z omówionych psalmów apokryficznych, Pochwała Syjonu, bywa też klasyfikowany pośród tzw. modlitw eschatologicznych<sup>54</sup>. Do tych utworów zalicza się także modlitwy odmawiane przed i po ostatecznym boju oczekiwanym przez członków wspólnoty między „Synami Światłości” a synami Beliala, tj. „Synami Ciemności”. Znane są one z tzw. Reguły Wojny, w której opisano siedem etapów wojny obu ugrupowań – przy zmiennym szczęściu dopiero w siódmym uderzeniu zwyciężają ostatecznie Synowie Światłości<sup>55</sup>. Fragmenty modlitewne Reguły Wojny chwala Pana przed bitwą jako jedyne źródło zwycięstwa i proszą o nie, powołując się na Jego postępowanie znane z przeszłości (1QM 1, 1–12, 18), a z kolei po ostatecznym zwycięstwie wychwalają Go za pokonanie zastępów Beliala (1QM 13, 1–14, 15)<sup>56</sup>.

Innym rodzajem modlitwy eschatologicznej były utwory takie jak „Reguła Błogosławieństw” (1QSb) czy „Berachot”. Pierwszy tekst, 1QSb, dzieli się na trzy części, z których każda rozpoczyna się formułą: „Słowa błogosławieństwa dla człowieka mądrego [nauczyciela] do błogo-

<sup>51</sup> Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 302–303.

<sup>52</sup> Por. S. Mędała, *Psalmy apokryficzne*, art. cyt., s. 336.

<sup>53</sup> Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, dz. cyt., s. 189.

<sup>54</sup> Por. E. Chazon, *Prayers from Qumran and Their Historical Implications*, art. cyt., s. 267.

<sup>55</sup> Por. A. Kubik, „Wojna Synów Światłości z Synami Ciemności”, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) nr 6, s. 428–435.

<sup>56</sup> Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 98.

sławienia”. Same błogosławieństwa skierowane są do wiernych Nowego Przymierza, do arcykapłana i do kapłanów oraz do księcia Zgromadzenia<sup>57</sup>. Natomiast Berachot (4Q 286), czyli tzw. Błogosławieństwa i przekleństwa, były przeznaczone do liturgii Odnowy Przymierza. Znajdziemy w nich zbiorowe wyznanie win, błogosławieństwa Boga, aniołów, ziemskiej natury, królestwa Bożego, Przymierza i wybranego ludu, a następnie przeklęcia Beliala i duchów jego działu oraz przeciwników zreszczenia. Wreszcie w utworze tym zawarty jest także opis ceremonii Odnowy Przymierza i rytuału wykluczenia ze wspólnoty<sup>58</sup>.

\*

Zdaniem Eileen Schuller mimo ponad półwiecza studiowania tekstów z Qumran nadal nie dostrzega się ich wartości źródłoznawczej dla badania „religii zwojów znad Morza Martwego”<sup>59</sup>. Oczywiście istnieje jej zdaniem niebezpieczeństwo wydzielenia abstrakcyjnych wierzeń z odczytanych rękopisów modlitewnych. Język dogmatów jest z natury inny niż religijnych utworów poetyckich, ale według niej należy taką próbę podjąć, aby odtworzyć dystynktywną teologię qumrańskiego zreszczenia (jej zdaniem esseńczyków)<sup>60</sup>.

Prezentowane tu modlitwy grają ważną rolę w studiach nad historycznym rozwojem liturgii żydowskiej<sup>61</sup>. Sprawa ta jest skomplikowana, gdyż nie ma bezpośredniej łączności między wspólnotą qumrańską

<sup>57</sup> Por. S. Mędała, *Błogosławieństwa (IQSb), „Filomata” 410* (1992), s. 338–340; tenże, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 106–107.

<sup>58</sup> Por. P. Muchowski, *Komentarze do rękopisów znad Morza Martwego*, dz. cyt., s. 166–168.

<sup>59</sup> Jednym z pierwszych uczonych, który podjął próbę syntezy teologii qumrańczyków był H. Ringgren, *The Faith of Qumran. Theology of the Dead Sea Scrolls*, Crossroad, New York 1995. Jednak autor niewiele miejsca poświęcił modlitwie, właściwie pisze tylko o godzinach modlitwy członków zreszczenia (s. 222–223). Tamże omówienie teologii qumrańskich pióra J. H. Charleswortha (*The Theologies in the Dead Sea Scrolls*, s. XV–XXI) i pożyteczna bibliografia (J. H. Charlesworth, H. W. L. Rietz, *Theologies at Qumran: Selected and Annotated Bibliography*, s. 286–305). W najnowszej rzeczowej bibliografii odkryć qumrańskich nie ma nawet wydzielonego osobnego paragrafu poświęconego modlitwie; por. J. A. Fitzmyer, *A Guide to the Dead Sea Scrolls and Related Literature*, Grand Rapids–Cambridge 2008 (zob. s. 241–243 poświęcone qumrańskiej teologii).

<sup>60</sup> Por. E. M. Schuller, *The Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 76.

<sup>61</sup> Zob. np. M. G. Abegg, *Liturgy: Qumran*, [w:] *Dictionary of New Testament Background*, eds C. A. Evans, S. E. Porter, Downer Grove–Leicester 2000, s. 648–650; P. Muchowski, *Esseński ryt liturgiczny...*, dz. cyt., s. 202–203 i 212.

a ugrupowaniami judaizmu, który przetrwał zniszczenie Świątyni Jerozolimskiej w roku 70 po Chrystusie i rozwinął kult Boga bez świątyni. Tym niemniej dzięki rękopisom z Qumran pewne elementy modlitwy i jej żydowskiej historii możemy prześledzić wstecz, poczynając od II wieku przed Chrystusem. Korpus qumrańskiej modlitwy odsłonił najstarsze żydowskie liturgie na określone pory dnia, miesiąca, na czas szabatu i dorocznych świąt. Nad Morzem Martwym znaleziono także rękopisy nie pochodzące z kręgów wspólnoty qumrańskiej i to dzięki nim poznaliśmy bliżej także modlitwy okresu Drugiej Świątyni<sup>62</sup>.

Wreszcie bibliści stają przed problemem przebadania relacji liturgii qumrańskiej do liturgii chrześcijańskiej. Niezwykle łatwo dostrzegamy liczne punkty styeczne, jak wzory błogosławieństw<sup>63</sup> czy dziękczynień, kosmiczny wymiar modlitw<sup>64</sup>, podobne psalmodie, modły przeciw demonom<sup>65</sup> i wiele innych. Ważne jest też porównanie rytuałów liturgii qumrańskiej i wczesnochrześcijańskiej<sup>66</sup>. Studia takie już pozwalają dostrzec wspólną liturgiczną tradycję i poznawać żydowskie tło modlitwy chrześcijańskiej. Nim uczeni jeszcze bliżej przestudiują tę problematykę, warto samemu posłuchać głosu samych qumrańczyków i poznać ich modlitwy w dostępnych nam tłumaczeniach Witolda Tylocha, Piotra Muchowskiego, Stanisława Mędała i Pawła Zduna<sup>67</sup>.

Kraków

ZDZISŁAW J. KAPERA

---

<sup>62</sup> Por. S. Mędała, *Wprowadzenie do literatury międzytestamentalnej*, dz. cyt., s. 298–299; L. H. Schiffman, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, New York 1994, s. 311–312; R. S. Sarason, *Communal Prayer at Qumran and among the Rabbis. Certainties and Uncertainties*, <http://orion.huji.ac.il/symposiums/5th/sarason00.html>.

<sup>63</sup> Por. np. H. Lichtenberger, *Qumran a Nowy Testament*, [w:] „Przeznaczyłeś nas dla Twojej prawdy” (4Q 495). *Studia dla Dr. Dżdzisława J. Kapery w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 215–224.

<sup>64</sup> Por. E. Schuller, *Modlitwa*, [w:] *Słownik Wiedzy Biblijnej*, red. B. M. Metzger, M. D. Coogan, Warszawa 1997, s. 523–524.

<sup>65</sup> Por. H. Lichtenberger, *Qumran a Nowy Testament*, art. cyt., s. 224–231.

<sup>66</sup> Por. E. M. Schuller, *The Dead Sea Scrolls*, dz. cyt., s. 77.

<sup>67</sup> Por. odpowiednie miejsca cytowane w niniejszym tekście lub podane w przypisach. Interesujące antologie modlitwy qumrańskiej można znaleźć w publikacjach niemieckich: K. Berger, *Psalmen aus Qumran, Gebete und Hymnen vom Toten Meer*, Frankfurt a. M.-Leipzig 1997, i G. Molin, *Das Geheimnis von Qumran. Wiederentdeckte Lieder und Leben, neu herausgegeben und erweitert von O. Betz und R. Riesner*, Freiburg-Basel-Wien 1994.

## Słowa kluczowe

Modlitwy, psalmy, apokryfy, Qumran, zwoje, Druga Świątynia, judaizm

## Summary

### Prayer in Qumran texts. A brief introduction

Of some three hundred literary texts found in the caves of the Judaean Desert and those close to Khirbet Qumran, 56 are various pieces of poetry and liturgy. Seven specific groups have been distinguished among them: 1. Liturgy on sunshine and sunset and on specific days; 2. Liturgy on specific ceremonies of the community; 3. Eschatological prayers; 4. Magic texts; 5. Collections of psalms (including pseudepigrapha); 6. Thanksgiving hymns; 7. Prose prayers. The issue of how the Qumranians were praying is here briefly touched upon. Then there is a description of morning and evening prayers, Sabbath prayers, specific liturgy of the annual ceremony of entering the New Covenant, the Hodayot (Thanksgiving Hymns), pseudepigraphic Psalms (like Ps 151), and the eschatological prayers. The introduction ends with a summary evaluation of the role of the texts in reconstructing the historical development of the Jewish prayer of the late Second Temple period. The need to study the relationship of the Qumran prayers with the early Christian prayers is also briefly discussed.

## Keywords

Prayers, psalms, pseudapocrypha, Qumran, scrolls, Second Temple, Judaism

KS. JAN DYDUCH

## Posługi liturgiczne świeckich w posoborowym prawodawstwie polskim

Szczególnym wyrazem dowartościowania świeckich w nauczaniu Vaticanum II jest podkreślenie ich udziału w potrójnej misji Chrystusa i Kościoła. Wezwanie świeckich do świętości jest równocześnie zwróceniem uwagi na ich uczestnictwo w misji kapłańsko-uświęcającej. Wiodącym sposobem wykonywania tej misji jest spełnianie różnorodnych posług liturgicznych, do których zostali świeccy dopuszczeni przez prawodawstwo posoborowe oparte o wskazania soboru.

Także prawodawstwo polskie, wprawdzie z pewną zwłoką, dopuściło świeckich do posług liturgicznych. Wśród nich na uwagę zasługują posługi lektora i akolity oraz nadzwyczajnego szafarza komunii świętej. Warto zatem prześledzić, co spowodowało tę zwłokę i jak aktualnie prawodawstwo polskie rozwiązuje sprawę wykonywania posług liturgicznych przez wiernych świeckich.

### Rola świeckich w posłudze uświęcania

Sobór Watykański II naucza: „Ochrzczeni bowiem stanowią przez odrodzenie i namaszczenie Duchem Świętym dom duchowy i święte kapłaństwo, aby przez wszystkie uczynki właściwe chrześcijaninowi składać duchowe ofiary i głosić moc Tego, który wezwał ich z ciemności do przedziwnego swego światła”<sup>1</sup>. Przywołane nauczanie soborowe akcentuje prawdę o wspólnym kapłaństwie wiernych. W kapłaństwie tym uczestniczą wszyscy ochrzczeni wezwani do składania duchowych

---

<sup>1</sup> Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10, [w:] tenże, *Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002.

ofiar, bowiem zawsze do istoty kapłaństwa należało ofiarnictwo, czyli złożenie ofiary. Tekst soborowy wyjaśnia, że chodzi tu o ofiary duchowe polegające na spełnianiu uczynków właściwych ochrzczoneму, to znaczy takich, do których zobowiązuje przyjęcie sakramentu chrztu. Celem składanych ofiar jest głoszenie chwały Jezusa Chrystusa. Tak postrzegane kapłaństwo wspólne wiernych niezwykle dowartościowuje świeckich.

Nauczanie soborowe precyzuje następnie rolę kapłaństwa wspólnego, nauczając o różnicy między kapłaństwem wspólnym a kapłaństwem hierarchicznym: „Kapłaństwo zaś wspólne wiernych i kapłaństwo służebne, czyli hierarchiczne, chociaż różnią się istotą, a nie tylko stopniem, są sobie jednak wzajemnie przyporządkowane, jedno i drugie bowiem we właściwy sobie sposób uczestniczy w jedynym kapłaństwie Chrystusa”<sup>2</sup>. Trzeba zauważyć, że kapłaństwo służebne i kapłaństwo wspólne różnią się zasadniczo, a więc są to byty odrębne, bo chodzi nie o różnicę stopnia, natężenia, ale różnicę istotną. Niemniej jednak nie są to rzeczywistości przeciwstawne, ale zachodzi między nimi ściśle powiązanie i stosunek współzależności<sup>3</sup>.

Te relacje powiązań określa termin „przyporządkowane”. Wyjaśnia je nauczanie soborowe, podkreślając, iż kapłaństwo służebne polega na spełnianiu posługi opartej o władzę świętą (*unica sacra potestas*) upoważniającą kapłana obdarowanego darem kapłaństwa służebnego do kierowania ludem kapłańskim i sprawowania ofiary eucharystycznej w jego imieniu oraz składania jej Bogu *in persona Christi*. Poniekąd uzupełnieniem tego działania jest współdziałanie wiernych świeckich w ofiarowaniu Eucharystii na mocy wspólnego kapłaństwa<sup>4</sup>.

Zwornikiem i siłą sprawczą zarówno kapłaństwa służebnego, jak i kapłaństwa wspólnego jest jedyne i najwyższe kapłaństwo Chrystusa. Jezus Chrystus przez swoją ofiarę krzyżową stał się jedynym i najwyższym kapłanem Nowego Przymierza. Dzięki temu kapłaństwo staje się skuteczne i owocne. Zarówno kapłaństwo służebne, jak i wspólne

<sup>2</sup> Tamże, 10.

<sup>3</sup> Por. E. Szafranski, *Kapłaństwo wspólne*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) nr 1–2, s. 170–171.

<sup>4</sup> Por. Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 10.

uczestniczy w kapłaństwie Chrystusowym w różny sposób (*suo modo*) – ono jest źródłem ich mocy i skuteczności<sup>5</sup>.

Udział świeckich w kapłaństwie wspólnym pozwala im uczestniczyć w potrójnej misji Chrystusa i Kościoła: kapłańsko-uświęcającej, prorocko-nauczycielskiej i królewsko-pasterskiej. Idąc za wskazaniem *Vaticanum II*, naucza II Polski Synod Plenarny: „Posłannictwo Chrystusa, Kapłana, Proroka-Nauczyciela i Króla – trwa w Kościele. Wszyscy: cały Lud Boży, jesteśmy tego potrójnego posłannictwa uczestnikami”<sup>6</sup>. Tak więc cała wspólnota ludu Bożego uczestniczy w potrójnej misji Chrystusa, która ustawicznie aż do skończenia wieków trwa w Kościele. To uczestnictwo różni się od szczególnego uczestnictwa kapłanów naznaczonych sakramentem kapłaństwa, którzy biorą udział zarówno w kapłaństwie wspólnym, jak i w kapłaństwie służebnym przekazywanym przez sukcesję apostołską w sakramencie święceń. Inaczej udział ten jawi się u pozostałych wiernych, czyli świeckich. Określa go ich „świecki charakter”. Naucza dalej Synod Plenarny: „Udział w potrójnej misji w przypadku katolików świeckich realizuje się zgodnie z ich świeckim charakterem”<sup>7</sup>.

Warto przywołać nauczanie soborowe o tejże świeckości, która nie ma nic wspólnego z określeniem „świecki” narzucanym współcześnie przez laickie, ateistyczne środowiska. „Świecki charakter”, który jest specyficzną właściwością wiernych świeckich, określa *Vaticanum II* w sposób następujący: „Żyją oni w świecie, to znaczy pośród wszystkich razem i poszczególnych spraw i zadań świata, i w zwyczajnych warunkach życia rodzinnego i społecznego, z których utkana jest ich egzystencja. Tam powołuje ich Bóg, aby pełniąc właściwą sobie misję, kierowani duchem ewangelicznym, jako zaczyn, od wewnątrz niejako przyczyniali się do uświęcania świata, i tak przede wszystkim świadectwem życia, promieniując wiarą, nadzieją i miłością, ukazywali innym Chrystusa”<sup>8</sup>. Zatem „świecki charakter” wiernych wynika z ich powołania Bożego do kształtowania świata, jego urzędzeń i spraw według Ewangelii Jezusa

<sup>5</sup> Por. J. Dyduch, *Instytucjonalne formy współdziałania hierarchii z laikatem w powszechnym ustawodawstwie posoborowym*, Warszawa 1980 (mps), s. 21–22.

<sup>6</sup> *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 146.

<sup>7</sup> Tamże, s. 146.

<sup>8</sup> Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 31.

Chrystusa. Ta działalność inspirowana zasadami Ewangelii, zdążająca do uświęcania świata, polega przede wszystkim na świadectwie życia.

Inspirowany wskazaniem *Vaticanum II* Polski Synod Plenarny naucza, że posługa uświęcająco-kapłańska wykonywana przez świeckich polega na odnowie świata i rzeczywistości doczesnych zmierzającej do oddania go Bogu-Stwórcy i Jezusowi Odkupicielowi przez uświęcenie w Duchu Świętym. Świeccy dokonują tego przez swoje uczynki, modlitwy, apostołskie inicjatywy, życie małżeńskie i rodzinne, codzienną pracę, odpoczynek, utracenia życia, cierpienia znoszone w cierpliwości. Wszystko to powinno stać się duchową ofiarą miłą Bogu przez Jezusa Chrystusa i włączone w eucharystyczną ofiarę<sup>9</sup>.

Uczestnicząc w misji uświęcającej, świeccy mogą spełniać liczne, właściwe im posługi liturgiczne. Nie można jednak ich udziału w tej misji ograniczyć jedynie do tych posług, chociaż są one ważnym przejawem zaangażowania świeckich w misję kapłańsko-uświęcającą. Tym bardziej, iż *Kodeks prawa kanonicznego*, inspirowany nauczaniem soborowym, otwiera im takie możliwości: „Mężczyźni świeccy, posiadający wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęci, przepisany obrzędem liturgicznym, do posługi lektora i akolity, udzielenie jednak tych posług nie daje im prawa do utrzymania czy wynagrodzenia ze strony Kościoła” (kan. 230 § 1). To postanowienie kodeksowe zostało zaczerpnięte z motu proprio *Ministeria quaedam*<sup>10</sup>. Stwierdza ono: „Święcenia, nazwane dotychczas niższymi, należy nazwać odtąd posługami” oraz „Posługi te mogą być powierzane wiernym świeckim, a więc nie są już więcej zarezerwowane kandydatom do sakramentu kapłaństwa”<sup>11</sup>.

## Posługa lektora i akolity

Konferencja Episkopatu Polski nie zajęła wyraźnego stanowiska odnośnie do przywołanej normy zawartej w motu proprio Pawła VI *Mi-*

<sup>9</sup> Por. *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, dz. cyt., s. 146.

<sup>10</sup> Paweł VI, Motu proprio *Ministeria quaedam*, 15 VIII 1972, „Acta Apostolicae Sedis” 64 (1970), s. 529-534.

<sup>11</sup> Tamże, s. 531.



nisteria quaedam. W swojej instrukcji z 23 I 1973<sup>12</sup> postanowiła ona, że w Polsce będą udzielane jedynie posługi lektoratu i akolitu jako stopnie na drodze do kapłaństwa podczas formacji w wyższych seminariach duchownych: „Studia teologiczne są również okresem, w którym kandydat stopniowo dochodzi do święceń kapłańskich poprzez posługę lektora i akolity, kandydaturę do diakonatu i kapłaństwa, a wreszcie przez udzielenie mu święceń diakonatu”<sup>13</sup>. Instrukcja nie zajmuje się tematem udzielania na stałe posług lektoratu i akolitu.

Kolejna instrukcja Episkopatu Polski na ten temat z 4 V 1982 zajmuje się głównie posługami lektoratu i akolitu jako stopniami przygotowującymi do kapłaństwa<sup>14</sup>. Wspomina o możliwości powierzenia posług lektoratu i akolitu wiernym świeckim niezamierzającym przystąpić do sakramentu kapłaństwa<sup>15</sup>. Wyraźnie o udzielaniu na stałe posług świeckim mówi II Polski Synod Plenarny. Postanawia on: „Mężczyźni świeccy, którzy ukończyli przynajmniej 25 lat, cieszą się dobrą opinią, posiadają odpowiednie przymioty i są przygotowani do swych zadań poprzez odpowiednią formację, mogą być przyjęci do posługi stałego akolity. Posługę lektora można udzielać w wieku wcześniejszym”<sup>16</sup>. To postanowienie synodu otworzyło niejako drzwi do powierzenia posług lektora i akolity na stałe w Kościele Polskim. Wprawdzie dyspozycja synodalna jest jeszcze ogólna i wydaje się nie określać w pełni wymogów, o których mówi *Kodeks prawa kanonicznego* w kan. 230 § 1. Dokładnie synod określił tylko wiek, brakowało jeszcze określenia przymiotów kandydujących do przyjęcia posług i programu formacyjnego, co zresztą nie należało do synodu, lecz do Konferencji Episkopatu. Niemniej jednak był to znaczący krok zmierzający do ustanowienia w Kościele polskim stałych posług lektora i akolity.

Zwieńczeniem tej ścieżki legislacyjnej była *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom*<sup>17</sup>. W in-

<sup>12</sup> Episkopat Polski, *Instrukcja w sprawie posług oraz święceń udzielanych w Seminarfach Duchownych*, „Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie” 55 (1973), s. 260–264.

<sup>13</sup> Tamże, 4.

<sup>14</sup> Episkopat Polski, *Zmodyfikowana instrukcja w sprawie posług udzielanych w seminarfach duchownych*, „Notificationes” 120 (1982), s. 211–215.

<sup>15</sup> Por. tamże, 25.

<sup>16</sup> II Polski Synod Plenarny (1991–1999), dz. cyt., s. 205.

<sup>17</sup> Uchwalona 2 X 2007 na 341 Zebraniu Plenarnym Konferencji Episkopatu Polski (mps).

strukcji tej stwierdzono, że posiada ona rolę wykonawczą w stosunku do postanowień II Synodu Plenarnego. Zawiera omówienie znaczenia posług lektora i akolity, podaje wymagania od kandydatów do ich przyjęcia, zadania oraz program formacji<sup>18</sup>.

Posługa lektora i akolity jawi się najwyraźniej w celebrowaniu Eucharystii. Jednak jedynym szafarzem ofiary eucharystycznej jest ważnie wyświęcony kapłan. W żadnej sytuacji wierny świecki, również naznaczony posługą lektora czy akolity, nie może zostać jej szafarzem ani przez nikogo nie może być do takiej funkcji delegowany. Tę tradycyjną zasadę powtarza *Kodeks prawa kanonicznego* w kan. 900<sup>19</sup>. Lektor jest powołany w szczególny sposób do dawania świadectwa wiary poprzez słowo, akolita powinien życiem zgodnym z tajemnicą ołtarza ukazywać żyjącego w Kościele Chrystusa<sup>20</sup>. Eucharystia celebrowana w Kościele składa się z dwóch części, mianowicie z liturgii słowa i z liturgii eucharystycznej, które ściśle łączą się ze sobą, tak że tworzą jeden akt kultu. W tej nauce o Eucharystii ma podstawę praktyka wyróżnienia dwóch posług: lektora, który posługuje przy stole słowa, i akolity, który posługuje przy stole chleba<sup>21</sup>.

Funkcje lektora są następujące:

- a) czyta teksty Pisma Świętego podczas liturgii z wyjątkiem Ewangelii,
- b) podaje intencje modlitwy powszechnej i wykonuje psalm między czytaniem,
- c) kieruje śpiewem oraz uczestnictwem wiernych podczas funkcji liturgicznych,
- d) podaje potrzebne wyjaśnienia i zachęty,
- e) przygotowuje komentarze do czytania przez innych,
- f) przygotowuje wiernych do godnego przyjęcia sakramentów oraz do czytania Pisma Świętego podczas czynności liturgicznych.

Do zadań akolity należy:

- a) usługiwanie przy ołtarzu,

---

<sup>18</sup> Szerzej instrukcję omawia Z. Janczewski, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom z 2007 roku jako forma realizacji postanowień Kodeksu Prawa Kanonicznego 1983*, „Prawo Kanoniczne” 52 (2009) nr 1–2, s. 139–153.

<sup>19</sup> Por. J. Dyduch, *Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 38 (1985), s. 17.

<sup>20</sup> Por. *Instrukcja w sprawie udzielania posługi lektora i akolity...*, dz. cyt., 9.

<sup>21</sup> Por. tamże, 4.

- b) pomaganie kapłanowi i diakonowi podczas liturgii,
- c) przygotowanie ołtarza i naczyń liturgicznych,
- d) udzielanie komunii świętej i wystawianie Najświętszego Sakramentu do adoracji w roli szafarza nadzwyczajnego.

Gdy nie ma kapłana, lektor i akolita mogą prowadzić wigilię przy zmarłym, a przy pogrzebie stacje w domu zmarłego i na cmentarzu. Mogą oni także przygotowywać nabożeństwa oraz przewodniczyć niektórym z nich (np. różaniec, droga krzyżowa)<sup>22</sup>.

Od posługi lektora należy odróżnić praktykę błogosławienia chłopców do czytania słowa Bożego. Nie otrzymują oni posługi lektora, lecz błogosławieństwo do wykonywania funkcji czytania słowa Bożego podczas liturgii. Zaleca się, aby było ono udzielane przez prezbitera. Gdy jest udzielane przez biskupa, to według formuły, która wyraźnie zaznacza, że jest to tylko błogosławieństwo do funkcji, a nie udzielenie posługi<sup>23</sup>. Przywołane błogosławieństwo jest w pełni zgodne z przepisami prawa, a praktykowanie czytania Pisma Świętego przez takie osoby godne aprobaty. Dopuszczeni do tego obrzędu młodzieńcy, zazwyczaj po odpowiednim przygotowaniu, nazywani są lektorami. Trzeba dodać, że jeśliby później wstąpili do seminarium duchownego, to są zobowiązani przyjmując posługę lektora<sup>24</sup>.

Kandydaci do posługi lektora i akolity powinni charakteryzować się wzorowym życiem moralnym, apostołską gorliwością, bezinteresownością, zdrową pobożnością, intensywnym życiem sakramentalnym, umiłowaniem Pisma Świętego i Eucharystii. Winni cieszyć się dobrą opinią u wiernych w tej parafii, w której mają wypełniać powierzone im zadania. Powinni posiadać odpowiednie przymioty intelektualne, które by im umożliwiły zdobycie potrzebnego wykształcenia, a także cechy charakteru predysponujące do zgodnej współpracy<sup>25</sup>. Ocena postawy religijno-moralnej

---

<sup>22</sup> Por. tamże, 6.

<sup>23</sup> Por. tamże, 10.

<sup>24</sup> Por. J. Dyduch, *Posługa lektora i akolity w świetle obowiązujących przepisów kościelnych*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 40 (1987), s. 136.

<sup>25</sup> Por. Episkopat Polski, *Instrukcja w sprawie udzielania posługi lektora i akolity...*, dz. cyt., 11.

kandydata należy do jego proboszcza, który w razie potrzeby powinien zasięgnąć opinii rzetelnych i wiarygodnych parafian<sup>26</sup>.

Osoby zamierzające przyjąć posługę lektora lub akolity są zobowiązane przejść stosowną formację. Szczegółowy program tej formacji ma opracować Komisja Episkopatu ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. Program formacyjny ma uwzględnić ewentualne ukończone studia teologiczne, formację w ruchach kościelnych, spełnianie wieloletniej posługi w zespole służby liturgicznej. Kandydat do lektoratu lub akolitu winien przedstawić biskupowi diecezjalnemu własnoręcznie podpisaną prośbę, czyniąc to w porozumieniu z własnym proboszczem. Odrębną sprawę stanowi wynagrodzenie za spełnianą posługę. Norma *Kodeksu prawa kanonicznego* stwierdza, iż z racji spełnianej posługi nie przysługuje prawo do wynagrodzenia (kan. 230 § 1). Prawodawstwo polskie dopuszcza pewne wynagrodzenie ze strony parafii, szczególnie wówczas, gdy wypełnianie zadań jest związane z ponoszeniem kosztów<sup>27</sup>.

Posoborowe prawodawstwo powszechne, realizując wskazania *Vaticanum II*, zezwoliło już w roku 1972 na udzielanie posług lektora i akolity na stałe mężczyznom świeckim. Ta zasada została potwierdzona w *Kodeksie prawa kanonicznego* z 1983 roku. Rodzi się więc pytanie, dlaczego ta możliwość została zrealizowana w Polsce z dużym opóźnieniem, bo ostatecznie dopiero w roku 2007. Wydaje się, że w okresie tym Konferencja Episkopatu Polski wiele uwagi musiała poświęcić trudnym sprawom społecznym, politycznym, kulturalnym i ekonomicznym. Natomiast stosunkowo duża liczba powołań kapłańskich, liczne zespoły liturgiczne, liczne zastępy młodzieży spełniającej funkcje lektora, schole kościelne, ożywiony ruch oazowy wystarczająco rekompensowały brak stałych lektorów i akolitów.

## Świecki szafarz komunii świętej

Szczególnym wyrazem dowartościowania wiernych świeckich w prawodawstwie posoborowym jest powołanie ich do funkcji nadzwyczaj-

<sup>26</sup> Por. Z. Janczewski, *Instrukcja Episkopatu Polski w sprawie udzielania posługi lektora i akolity świeckim mężczyznom...*, art. cyt., s. 146.

<sup>27</sup> Por. Episkopat Polski, *Instrukcja w sprawie udzielania posługi lektora i akolity...*, dz. cyt., 12–13.

nych szafarzy komunii świętej. Postanawia *Kodeks prawa kanonicznego*: „Szafarzem nadzwyczajnym Komunii świętej jest akolita oraz wierny, wyznaczony zgodnie z kan. 230, § 3” (kan. 910 § 2). Idąc za wskazaniem motu proprio *Ministeria quaedam*, Konferencja Episkopatu Polski wprowadziła posługę lektoratu i akolitu jako stopień formacji do kapłaństwa, o czym już wspominaliśmy. W instrukcji na ten temat zaznaczono: „Z uwagi na charakter naszego duszpasterstwa, biskupi polscy nie zezwalają akolitom na wykonywanie powyższych uprawnień dotyczących Eucharystii”<sup>28</sup>. Chodziło o udzielanie przez akolitów komunii świętej i wystawianie Najświętszego Sakramentu do adoracji.

Przywołane postanowienie (zakaz) zostało anulowane przez Konferencję Episkopatu Polski w zmodyfikowanej instrukcji z 4 V 1982. Tym razem postanowiono: „Z uwagi na rosnące potrzeby duchowe wiernych, biskupi uchylają klauzulę wprowadzoną przez 134 Konferencję Plenarną i pozwalają akolitom na wykonywanie uprawnień przysługujących im w dziedzinie Eucharystii w określonych niżej przypadkach”<sup>29</sup>. Akolita może udzielać komunii świętej:

a) podczas mszy świętej – jeśli z powodu wielkiej liczby przystępujących do komunii świętej jej rozdzielanie przez samego celebransą przedłużyłoby znacznie mszę świętą, chyba że może temu zapobiec pomoc innego kapłana lub diakona; jeśli rozdzielanie komunii świętej sprawia celebransowi trudności z powodu wieku lub choroby i nie ma innego kapłana, który by go zastąpił;

b) poza mszą świętą wiernym obecnym w kościele, a także chorym i starszym odpowiednio przygotowanym, pozostającym w domu, w szpitalu czy innym podobnym zakładzie, jeśli kapłanom, na których spoczywa ten obowiązek, trudno go spełnić z powodu innych zajęć duszpasterskich lub choroby, albo podeszłego wieku, a nie mogą ich w tym wyręczyć diakoni.

Akolita może także dokonać wystawienia Najświętszego Sakramentu do adoracji wiernych, a następnie repozycji, bez prawa do udzielania błogosławieństwa, jeśli nie ma kapłana lub diakona albo jeśli kapłanowi byłoby trudno spełnić tę posługę z racji choroby, podeszłego wieku lub innej funkcji duszpasterskiej.

<sup>28</sup> Episkopat Polski, *Instrukcja w sprawie posług...*, 23 I 1973, dz. cyt., 15.

<sup>29</sup> Episkopat Polski, *Zmodyfikowana instrukcja w sprawie posług...*, dz. cyt., 16.

Właściwy duszpasterz miejsca świętego, a więc proboszcz czy rektor kościoła osądza, czy w danej sytuacji są spełnione warunki, aby akolita podjął funkcję szafarza nadzwyczajnego odnośnie do Eucharystii<sup>30</sup>. Stosownie do *Instrukcji w sprawie udzielania posług lektora i akolity świeckim mężczyznom* może akolita ustanowiony na stałe w podobnych okolicznościach udzielać komunii świętej i wystawiać Najświętszy Sakrament do adoracji. Uprawnienia te może zawiesić biskup diecezjalny<sup>31</sup>.

Funkcję nadzwyczajnego szafarza komunii świętej mogą spełniać także wierni świeccy powołani przez kompetentną władzę kościelną. Zezwala na to *Kodeks prawa kanonicznego*: „Tam, gdzie doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu a także rozdzielać Komunię Świętą, zgodnie z przepisami prawa” (kan. 230 § 3). Sprawę powołania świeckich szafarzy komunii świętej w Kościele polskim podjęła Konferencja Episkopatu Polski 2 V 1990<sup>32</sup>. Biskupi diecezjalni mogą powoływać świeckich mężczyzn do funkcji nadzwyczajnych szafarzy komunii świętej w wieku od 35–65 lat. Braci zakonnych można powoływać od skończonych lat 30. Kandydat powinien posiadać przynajmniej wykształcenie średnie, znać podstawowe prawdy teologiczne, w szczególności odnoszące się do Kościoła i Eucharystii. Biskup może zażądać od kandydata udziału w kursie teologicznym lub egzaminu z wiedzy religijnej<sup>33</sup>.

Kandydaci winni prezentować odpowiedni poziom życia moralnego, odznaczać się pobożnością i uznaniem wśród duchowieństwa i wiernych. Kandydata poleca biskupowi proboszcz i dwóch kapłanów. Otrzymuje on upoważnienie do rozdawania komunii świętej zarówno w kościele, jak i do zanoszenia Najświętszego Sakramentu osobom chorym i starym do ich mieszkań za wiedzą proboszcza. Posługa nadzwyczajnego

<sup>30</sup> Por. tamże, 17, 18, 19.

<sup>31</sup> Por. Episkopat Polski, *Instrukcja w sprawie udzielania posługi lektora i akolity...*, dz. cyt., 6 i 17.

<sup>32</sup> *Postanowienie Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii Świętej*, [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1968–1998*, Lublin 1999, s. 64–65.

<sup>33</sup> Por. tamże, s. 64.

szafarza jest bezinteresowna. Wynagrodzenie może dotyczyć kosztów przejazdu lub rekompensaty za uszczerbek w dochodach w pracy zawodowej spowodowanej spełnianiem posługi. Szafarz nadzwyczajny, spełniając posługę, winien być ubrany w albę i przepasany cingulum<sup>34</sup>.

W przywołanym dokumencie niezrozumiałe jest ograniczenie wiekowe 35–65 lat życia. Często mężczyźni przechodzą na emeryturę w wieku 65 lat. Taki emeryt, nieraz bardzo sprawny, byłby odpowiednim kandydatem do tej funkcji. Wydaje się, że również wykluczenie kobiet z tej funkcji jest nieuzasadnione, gdyż zezwala na to prawodawstwo powszechne<sup>35</sup>. W konsekwencji postanowienia Konferencji Episkopatu Polski nie mogą być do funkcji nadzwyczajnego szafarza dopuszczone zakonnice.

Przed powołaniem do funkcji nadzwyczajnego szafarza kandydat powinien odprawić trzydniowe rekolekcje, jak również przed każdym kolejnym przedłużeniem upoważnienia<sup>36</sup>. Komisja Episkopatu do spraw Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego przygotowała *Instrukcję w sprawie formacji i sposobu wykonywania posługi nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej*, która została zatwierdzona przez Konferencję Plenarną 22 VI 1991<sup>37</sup>.

## Zakończenie

Skutkiem dowartościowania świeckich przez *Vaticanum II* było dopuszczenie ich do różnorodnych posług liturgicznych przez posoborowe prawodawstwo powszechne. Zostało ono odwzorowane w prawodawstwie polskim z pewnym opóźnieniem i zmianami. Mężczyźni świeccy zostali dopuszczeni na stałe do sprawowania posług lektora i akolity. Konferencja Episkopatu, zgodnie ze swymi uprawnieniami, ustaliła zadania oraz warunki przyjęcia i sprawowania tych posług. Ustaliła także wymagania dla świeckich pragnących zostać nadzwyczajnymi szafarzami komunii świętej. Dotyczy to tylko mężczyzn. Sprawa speł-

<sup>34</sup> Por. tamże, s. 64–65.

<sup>35</sup> Por. Kongregacja ds. Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Immensae caritatis* [29 I 1973], 1, „Acta Apostolicae Sedis” 65 (1973), s. 265–267.

<sup>36</sup> Por. *Postanowienie Konferencji Episkopatu Polski odnośnie do nadzwyczajnego szafarza Komunii Świętej*, dz. cyt., s. 64.

<sup>37</sup> *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1968–1998*, dz. cyt., s. 65–72.

niania omawianych posług liturgicznych przez kobiety jest w Kościele w Polsce nadal otwarta.

Kraków

KS. JAN DYDUCH

## Słowa kluczowe

Posługa, lektor, akolyta, komunія święta, prawodawstwo, Sobór Watykański II, Konferencja Episkopatu Polski

## Summary

### Ministry of the laity in the Polish post-Vatican II liturgical legislation

The Second Vatican Council raised the status of the lay Christian faithful by organizing their participation in the common priesthood of the faithful. Taking these indications, the conciliar legislation and decrees of the Bishops' Conference of Poland admitted the laity to liturgical ministries: lay people can be admitted on a stable basis to the ministries of lector, acolyte and extraordinary ministry of Holy Communion. Performing cited ministries in decrees of the Bishops' Conference of Poland is granted only to men.

## Keywords

Ministry, lector, acolyte, Holy Communion, decree, Second Vatican Council, Bishops' Conference of Poland



WITOLD SADOWSKI

## Od litanii Gertrudy do litanii Nawojki

Litanie zaistniały w kulturze polskiej u zarania państwowości, być może jeszcze w X wieku. „W roku 965 jakieś kodeksy liturgiczne, przypuszczalnie pochodzenia południowoniemieckiego, miała przywieźć do kraju Dobrawa”<sup>1</sup>. Nie znamy zawartości tych rękopisów. Badacze uważają, że uległy zniszczeniu 70 lat później przy okazji nawrotu pogaństwa. O rozmaitych *laetaniae* wspomina dopiero *Kodeks Matyldy* ofiarowany Mieszkowi II przez Matyldę Szwabską<sup>2</sup>. *Laetania* wiąże się tu z parokrotnym odmawianiem formuł „Kyrie eleison”, „Christe eleison”, „Christe audi nos”, „filii Dei te rogamus” bądź „Agnus Dei qui tollis peccata mundi”<sup>3</sup>. Z manuskryptu dowiadujemy się również, że łacińskimi odpowiednikami terminu „laetania maior” były „deprecatio”, „rogatio” i „rogationes”<sup>4</sup>. Jednakże kodeks stanowi jedynie XI-wieczny odpis objaśnień do liturgii rzymskiej zebranych na początku X stulecia. W żaden sposób nie odnosi się zatem do faktycznych warunków polskich<sup>5</sup>.

Na temat modlitw litanijnych będących u nas w użyciu można się co nieco dowiedzieć z manuskryptu, który około 1013 roku przywiozła do Polski Rycheza. Badacze domniemują, że wnuczka cesarza Ottona II otrzymała *Codex Egberti* w posagu z okazji małżeństwa z Mieszkiem II. W kodeksie znajduje się psalterz ufundowany w X wieku przez Egberta,

<sup>1</sup> T. Michałowska, *Średniowiecze*, Warszawa 1995, s. 212.

<sup>2</sup> Por. B. Kürbis, *Adresat i przekaz historyczny Listu*, [w:] *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, oprac. i edycja B. Kürbis, Kraków 2000, s. 77.

<sup>3</sup> Por. tamże, s. 200.

<sup>4</sup> Por. tamże, s. 205.

<sup>5</sup> Por. B. Boltz, B. Kürbis, *Tradycja tekstowa*, [w:] *Kodeks Matyldy. Księga obrzędów z kartami dedykacyjnymi*, dz. cyt., s. 110n; P. Sczaniecki, *Służba Boża w dawnej Polsce. Studia o Mszy św.*, Poznań 1962, s. 17n.

arcybiskupa Trewiru, i wykonany prawdopodobnie w klasztorze benedyktyńskim na wyspie Reichenau<sup>6</sup>. Klasztor ten pojawił się już w historii litanii na początku IX stulecia, gdy uciekający biskup wenecki Christofor, zatrzymawszy się w benedyktyńskich murach, dokonał prawdopodobnie ostatnich szlifów przekładu Wielkiego Akatysty na łacinę<sup>7</sup>. Teraz po blisko dwustu latach klasztor powraca jako domniemane miejsce spisania ważnego dla nas zbioru psalmów. Ponieważ kariera duchowna Egberta była ściśle związana z panowaniem dziadka Rychezy, kodeks naturalną drogą trafił do domu cesarskiego, a stamtąd do Polski, stając się od tej pory wyposażeniem wiana kolejnych księżniczek piastowskich.

Do psalterza dołączona była *Litania do wszystkich świętych* zapisana być może nieco później niż psalmy już nie w Reichenau, lecz w Trewirze i nie za posługi Egberta, lecz po jego śmierci na przełomie X i XI wieku<sup>8</sup>, czyli na krótko przed dostarczeniem księgi na dwór Mieszka. Była to pierwsza modlitwa tego typu, o której wiemy, że znalazła się na ówczesnych terenach państwa polskiego. Nie wymieniała jeszcze św. Wojciecha ani też imion świętych braci męczenników, którzy zostali kanonizowani przed rokiem 1013. Wszystko wskazuje na to, że przy spisywaniu litanii myśłano jeszcze o wykorzystaniu kodeksu w Trewirze, co podkreśla między innymi wezwanie czternastu świętych biskupów tego miasta. Gdyby potwierdziło się przypuszczenie, że prace nad kodeksem ciągnęły się nadal na początku XI wieku, wysłanie go na dwór piastowski oznaczałoby nagłą zmianę planów. Oto Rycheza, która miała być mieszkanką na wpół pogańskiego kraju, została zaopatrzona w modlitewnik nie tylko w celach religijnych, ale także po to, by miniatury przedstawiające trewirskich świętych oraz litania z ich imionami pozwoliły jej zachować pamięć o ziemi, z której wyrosła, i kulturze, w której się wychowała. Z tego też powodu nie można uważać litanii z kodeksu Egberta za dowód przyswojenia tego typu modlitwy w Polsce. Dowód na to znajduje się w innych miejscach poszytu i mówi o czymś więcej niż o pojawieniu się w naszym kraju *Litanii do wszystkich świętych*.

<sup>6</sup> Por. A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkówna i jej modlitewnik*, Warszawa 2006, s. 122–123.

<sup>7</sup> Por. G. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, Freiburg 1958, t. 1, s. 50–51.

<sup>8</sup> Por. B. Kürbis, *Opracowanie, [w:] Modlitewnik księżnej Gertrudy z Psalterza Egberta z Kalendarzem*, wyd. M. H. Malewicz, B. Kürbis, oprac. B. Kürbis, Kraków 2002, s. 12.

Przekonują nas argumenty filologiczne, że pierwsza zachowana książka polskiego autora znanego z imienia była dziełem kobiety. Tej książki nie stanowił oczywiście sam *Codex Egberti*, ale składało się na nią to wszystko, co zostało na tym kodeksie napisane: około setki modlitw zapewniających wolne miejsca na kartach psalterza bądź też dołączonych osobno i poprzedzających *Codex Egberti* w ramach jednego poszytu. Badacze nie są zgodni w ocenie, kto sporządził ten dodatek, ale wiadomo, że nie uczyniła tego Rycheza. Składają się nań modlitwy związane z córką Rychezy i Mieszka II Gertrudą, która w roku 1043 wyszła za mąż za księcia ruskiego Izjasława i boleśnie doświadczyła ciężarów panowania.

Według Teresy Michałowskiej prace nad „aneksem” do psalterza Egberta rozpoczęły się na początku 1075 roku, a ich koniec wypadł już po śmierci Izjasława, czyli najwcześniej w listopadzie 1086<sup>9</sup>. Przesadą byłoby twierdzenie Małgorzaty Malewicz, że rękopis jest „pięknym dziełem literackim”<sup>10</sup>. Można się jednak posłużyć tym zbiorkiem do ustalenia kontekstu, na jaki natrafiły pierwsze polskie litanie.

Mediewiści mają różne opinie w sprawie autorstwa. Bierze się pod uwagę warianty, że Gertruda osobiście układała i spisywała teksty, że je komuś dyktowała lub że autorstwo należy do jej spowiednika lub kogoś z książęcego dworu<sup>11</sup>. Naszym zdaniem kwestię procesu twórczego można postawić jeszcze inaczej. Można zawęzić pole obserwacji, nie pytając o genezę całego modlitewnika lecz jego wybranych utworów o wspólnym jądrze gatunkowym. Na zbiorku zostały ślady różne gatunki modlitewne. My skupimy uwagę tylko na jednym gatunku – litanii. Miał on wpływ na budowę dziesięciu tekstów z *Kodeksu Gertrudy* rozpoczynających się incipitami:

- A Verte cor regis ab odio ab indignatione et ira...
- B Deus qui sedes super thronos et iudicas aequitate...
- C Ave sancta et gloriosa Dei genitrix...
- D Ad te Domine misera et peccatrix confugio...

<sup>9</sup> Por. T. Michałowska, *Ego Gertruda. Studium historycznoliterackie*, Warszawa 2001, s. 52.

<sup>10</sup> M. H. Malewicz, *Rękopis Gertrudy Piastówny*, „Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce” 1972, s. 54.

<sup>11</sup> Najbardziej zachowawcze stanowisko prezentuje Brygida Kürbis, która jednocześnie wycofuje swoje wcześniejsze poparcie dla tezy o autorstwie Gertrudy; por. B. Kürbis, *Opracowanie*, dz. cyt., s. 7 (na s. 44 przegląd stanowisk w tej sprawie).

- E Domine Deus qui sedes super thronos cherubin...  
F Ave Maria gratia plena Dominus tecum...  
G Sancta Maria Virgo perpetua...  
H Domine labia mea aperies...  
I Ut me miseram famulam Tuam Gertrudam custodire digneris...  
J Christe Filii Dei vivi...

Nie trzeba chyba wyjaśniać, że wybór litanijsnego sposobu wypowiedzi z natury ogranicza zakres możliwości dostępnych autorowi. Nie ominęło to także osoby, która układała podaną wyżej dziesiątkę. Niektóre obszary decyzji autorskich możliwe do zagospodarowania w pozostałych gatunkach kodeksu przestały być tutaj otwarte. W związku z tym, że decyzja o strukturze tych obszarów była już przesądzona w samym zespole reguł kompozycyjnych litanii, automatycznie podniosła się ranga ograniczonego zakresu czynności twórczych pozostawionych jeszcze do dyspozycji piszącego. Każda operacja na tekście przeprowadzona w granicach prerogatyw autora musiała w sobie skumulować większy niż gdzie indziej ładunek semantyczny. W warunkach głęboko sformalizowanego przekazu nawet najmniejszy przejaw samodzielności stawał się wyrazisty.

Rozpatrzmy tę sprawę na przykładzie utworu oznaczonego w tabeli symbolem „I”. Jakie aspekty tego tekstu zostały apriorycznie „napisane przez gatunek”, jakie zaś można uznać za wytwór autora pracującego w drugiej połowie XI wieku?

Pozycja „I” rozpoczyna się od spójnika „ut”, co samo w sobie czyni tę modlitwę nacechowaną stylistycznie. W gatunkach komunikatu nastawionego na przekaz informacji byłby to sygnał rozspójnienia tekstu wskazujący na to, że wypowiedź została pozbawiona wstępu. W gatunku litanii ten sam wykładnik przyjmuje wszakże funkcję odwrotną. Powtarzany w anaforzach 35 zdań oznacza związek z modelem *Litanii do wszystkich świętych*. Litanijny schemat podkreślają także inwokacje-suplikacje „Domine Iesu Te rogo audi me” zamykające poszczególne wezwania. Przy niektórych wezwaniach ręka piszącego pomija te zwroty (zapewne z oszczędności miejsca), w innych zaś zostają one podane w zapisie skróconym („Te rogo audi me”, „T. r. a. m.”, „Domine Iesu”). Jeszcze gdzie indziej znikają na rzecz wyrażen ekwiwalentnych:

- „Domine Iesu Te precor, sancte Pater audi me” („Panie Jezu, Ciebie błagam, święty Ojcze, wysłuchaj mnie”);
- „deprecamur” („błagamy”) lub „deprecor” („błagam”);
- „Te preco” lub „Te precor” („Ciebie błagam”);
- „Te precor Deus” („Ciebie błagam, Boże”);
- „Domine Iesu Te precor” („Panie Jezu, Ciebie błagam).

Inwokacje-suplikacje występują zatem w rozmaitej postaci, nigdy jednak nie odbiegając od formy apostroficznej i od tonu błagalnego. Nawet gdy zostają pominięte w manuskrypcie, ich wspólne pole semantyczne utrzymuje się w domyśle, tak że wszystkie razem stanowią realizację typowej litanijnej odpowiedzi, która wespół z anaforą nadaje modlitwie rytmiczność i spójność (wiersze 15–22<sup>12</sup>):

Ut miserum famulum Tuum Petrum visitare et consolari digneris.	Abyś nędznego sługę Twego Piotra nawiedzić i pocieszyć raczył.
Ut ei victoriam donare digneris.	Abyś mu zwycięstwo dać raczył.
Ut omnes laqueos adversariorum Te adiuvante illesus mereatur evadere. Domine Iesu Te rogo – udi m.	Aby z wszystkich siideł przeciwników z Twoją pomocą zasłużył wymknąć się nietknięty. Panie Jezu, proszę Cię – wysłuchaj mnie.
Ut qui eum in aliquo adversari querunt Tua dextera primantur. Domine Iesu T. r.	Aby ten, który szuka z nim w czymś zwady, został pognębiony przez prawicę Twoją. Panie Jezu, proszę Cię.
Ut eis omnem locum ei nocendi obstituere et aditum quodlibet in eum impediendi concludere digneris. Te pre –	Abyś zagroził im wszelką drogę do wyrządzenia mu krzywdy i raczył zamknąć jakiegokolwiek dojście do czynienia mu szkody. Błagam Cię.
Ut eum ab omnibus adversitatibus liberare digneris. Te preco – Deus	Abyś go od wszelkich przeciwności uwolnić raczył. Błagam Cię, Boże.
Ut eum in vindictam inimicorum eius incidere non permittas. Domine Iesu Te precor.	Abyś mu nie pozwolił ulec zemście nieprzyjaciół. Panie Jezu, Ciebie błagam.
Ut inimici eius de eius ruina letari amplius non valeant. Domine Iesu.	Aby jego nieprzyjaciele nie mogli więcej cieszyć się z jego upadku. Panie Jezu.

Innym zjawiskiem charakterystycznym dla litanii jest zasada kończenia niektórych wezwań za pomocą słowa „digneris” („raczył”), co było widać w podanym wyżej cytacie. Litanijną genezę mają też radykalne

<sup>12</sup> Cytat i przekład na podstawie: A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkówna i jej modlitewnik*, dz. cyt., s. 362 (graficzny podział na wezwania, ich numeracja oraz interpunkcja W. S.).

kwantyfikatory, których największe skupienie znalazło się w suplikacji „Ut eum in omnibus et ubique protegere digneris” („Abyś go we wszystkim i wszędzie osłaniać raczył”), lecz które w mniejszym natężeniu występują także gdzie indziej. Za sprawą tych rozwiązań stopień sformalizowania tekstu przedstawia się wysoko. Poczynając od składni z anaforą „ut”, przez zwroty „Domine Iesu Te rogo audi me” (i podobne), ektenialne słowa „digneris” i kwantyfikatory „omnes”, „omnem”, „omnibus” itd. docieramy do szablonu, który wdarł się daleko w głąb tekstu, zwalniając osobę piszącą z obowiązku panowania nad kształtem wypowiedzi we wszystkich jej płaszczyznach.

Obojętnie, czy modlitwę spisywała Gertruda, czy ktokolwiek inny, główna rola piszącego nie polegała na wymyśleniu tekstu od zera, lecz na łączeniu ze sobą zastanych elementów. Za *gros* schematów syntaktycznych, rytmicznych, intonacyjnych oraz wydatny procent wyrażeń brała odpowiedzialność tradycja gatunku. W takich okolicznościach bycie autorem oznaczało jakiś udział w selekcjonowaniu wezwań, ich adaptację stosownie do celu modlitwy, dodanie pewnej liczby fraz uzupełniających, głównie zaś wiązało się z wyznaczeniem intencji.

Nikt z badaczy zajmujących się kodeksem nie podważa faktu, że intencje włączone w tok litanijnych zdań wyrażone w języku intymno-kameralnym, o charakterze niekiedy krótkich, urywanych, osobistych wynurzeń mogła sformułować jedynie Gertruda. W chwili powstawania cytowanej wyżej modlitwy mniej więcej od 1085 roku owdowiała już wtedy księżna przebywała w areszcie domowym uwięziona przez Włodzimierza Monomacha (później wielkiego księcia kijowskiego). W tym samym czasie jej syn, wspomniany w modlitwie Piotr, udał się do Polski, by daremnie zabiegać o posiłki u Władysława Hermana<sup>13</sup>. Wezwania litanii odzwierciedlają wszystkie rodzące się w związku z tym obawy matki o dziecko. Niezależnie od faktów procesu twórczego tekst tych wezwań został napisany z jej perspektywy, a wewnętrzny obraz autora jest tak skonstruowany, by wskazywał na kobietę. Czytając ten utwór ma się wrażenie, jakby zawarto w nim własne określenia Gertrudy wygłaszane w gronie najbliższych osób z dworu książęcego i następnie powtórzone po łacinie jako słowa skierowane do Boga.

<sup>13</sup> Por. T. Michałowska, *Średniowiecze*, dz. cyt., s. 197–198.

Na podstawie cytatu wyżej można się domyślić, jakie to były rozmowy. Oby tylko Piotr „z wszystkich sideł przeciwników zasłużył wymknąć się nietknięty”. Oby tylko „ten, który szuka z nim w czymś zwady, został pogiębiony”. Oby Bóg „go od wszelkich przeciwności uwolnić raczył”. Warstwa leksykalna musiała być oczywiście nieco inna, co nie zmienia faktu, że łatwo było tym westchnieniom nadać formę litanii. Nawet jeżeli opracowanie samej modlitwy przypadło spowiednikowi, dostrzega się wyraźne starania, by zostało to uznane przez Gertrudę za przekaz jej myśli wyrażonych językiem, który byłaby skłonna uważać za osobisty. W takim ujęciu tekst okazuje się nasycony autorstwem księżnej w stopniu większym niż każdej innej osoby, która mogła przyłożyć do niego rękę.

Powiedzieliśmy przed chwilą, że warstwa leksykalna modlitwy musiała być nieco inna niż warstwa leksykalna rozmów prowadzonych w otoczeniu księżnej. Z tego pobieżnie rzuconego sądu wypada się teraz szerzej wytłumaczyć. Nie chodzi nam o naturalne różnice między łaciną i językami, których używano na co dzień. Chodzi o to, że zanim własne wyrażenia Gertrudy zawędrowały do litanii, zostały przetrawione przez gatunek i wpisane w ramy przewidywanych przez niego formuł. Jeżeli tylko Piastówna w porywach lęku sama nie mówiła w trybie przypominającym litanijny (niech się Czytelnik nie uśmiecha – było to możliwe), należało ten szablon odpowiednio sprofilować, tak by zarazem nie uchybić gatunkowi, a jednocześnie uzyskać stopień konkretyzacji formuł akceptowany przez użytkowniczkę modlitewnika. Dowód, że zostało to zrobione kompetentnie, stanowią zaimki deiktyczne, których listę otwiera incipitowe „me” („Ut me miseram famulam Tuam Gertrudam custodire digneris”). Pod powłoką tych niepozornych wyrazów kryje się rozwiązanie rewolucyjne na tle dorobku epoki.

Teresa Michałowska błyskotliwie pokazała różnicę między rolą zaimków typu „ja” u Gertrudy a konwencją obowiązującą w XI wieku. Konwencja przewidywała dla *oratio singularis* ściśle określoną funkcję: „Za formą tą – pisze Michałowska – kryła się osoba ludzka w o g ó l e . Homo lub raczej Christianus. *Ego* było kliszą słowną pozbawioną jednostkowych konotacji, mogło więc występować także w obrządku wspólnotowym,

kiedy to kapłan odmawiał modlitwę w imieniu zbiorowości wiernych, z łatwością przechodząc od «ja» do «my»<sup>14</sup>.

W cytowanej wyżej modlitwie wyrażenia pierwszej osoby znalazły się jednak w obrębie formuł wyselekcjonowanych w taki sposób, by skojarzenia z wydarzeniami rozgrywającej się naocznie historii nasuwały się same. Tego rodzaju tendencja w sięganiu do zasobu gatunkowego musiała doprowadzić do rozmontowania ramy modalnej interpretującej do tej pory *oratio singularis*. W dalszej części rozprawy Michałowska pisze o tym następująco: „Takiej formy indywidualizacji modlitwy nie napotkaliśmy w żadnym z analizowanych *libelli precum* IX–XI w., wypada więc uznać ją za zdarzenie bezprecedensowe. Wprowadzenie imienia modlącej się pociąga za sobą daleko idące konsekwencje. Forma *ego* przenosi się z Chrześcijanina (potencjalnego błagalnika, Każdego) na pojedynczą, historycznie uchwytną osobę. [...] Wydobyte z tradycji stereotypowe teksty zyskują w tej sytuacji funkcję świadectwa jednostkowych emocji, lęków oraz pragnień, doznawanych i zapisywanych «tu i teraz»<sup>15</sup>.

W analogicznym sprzężeniu między strategią korzystania z szablonu gatunkowego a kontekstem okoliczności zewnętrznych na nowe tory zwekslowano również tradycyjne formuły. Litanie do XI wieku często prosiły o uwolnienie od wszystkich *inimicis* i *adversaris*, ale zgodnie z przestrzenią hermeneutyczną gatunku słowa te funkcjonowały przede wszystkim jako synonimy czy peryfrazy *diabolis*. Taka postać modlitwy pozwalała na jej wykorzystanie w tej samej formie w różnych odniesieniach sytuacyjnych. U Gertrudy natomiast trudno się oprzeć wrażeniu, że znaczenie skonwencjonalizowane obu tych rzeczowników schodzi na drugi plan, a klucz do ich odczytania leży po prostu w okolicznościach 1085 lub 1086 roku. Nie da się wręcz wykluczyć, że ta i podobne modlitwy powstawały na zasadzie osobistego dziennika, zaś z braku w zasobach epoki takiego gatunku jak dziennik, inspiracje chwili musiały być negocjowane z regułami tekstu oferowanymi przez jedną z najbardziej pojemnych i ekspansywnych form tego czasu, mianowicie z formą litanii.

Odpowiedź na pytanie o twórcę modlitwy oznaczonej w zestawieniu symbolem „I” powinna więc zawierać dwa stwierdzenia:

<sup>14</sup> Tamże, s. 28.

<sup>15</sup> Tamże, s. 80.



– elementy przeważającej części warstwy tekstowej zostały dostarczone przez gatunek;

– autorska intencja, która przełożyła się na kryterium wyboru tych elementów, ich przekształcenie i uzupełnienie, a co za tym idzie – interpretację, pochodziła od Gertrudy, choć nie musiała być przez Gertrudę sfinalizowana w technicznych czynnościach komponowania i zapisu modlitwy.

Tak zbudowaną odpowiedź można przyłożyć do innych litanii z zestawienia, ale nie do wszystkich. Co najmniej jedna prowokuje wątpliwości, czy księżna w jakikolwiek sposób uczestniczyła w czynnościach twórczych. Mowa tu o modlitwie oznaczonej symbolem „F” i rozpoczynającej się słowami Pozdrowienia Anielskiego: *Ave Maria gratia plena Dominus tecum...* O ile dla poprzedniego tekstu podstawowy układ odniesienia stanowiła *Litania do wszystkich świętych*, o tyle tutaj skojarzenie czytelnika idzie w kierunku litanii maryjnych. Przypomnijmy, że znajdujemy się w okresie poprzedzającym najstarszy zapis *Litanii loretańskiej* o jakieś sto lat. Modlitwa Gertrudy wygląda następująco<sup>16</sup>:

Ave Maria gratia plena Dominus tecum, quae es solae pulcherrima super solem.	Zdrowaś Maryjo, łaski pełna, Pan z Tobą, która jesteś sama piękniejsza nad słońce.
Ave cuius speciem rex caeli et terrae concupivit.	Zdrowaś, której piękności Król nieba i ziemi pożądał.
Ave ab angelo salutata.	Zdrowaś, przez anioła pozdrowiona.
Ave obumbrata a Spiritu Sancto.	Zdrowaś, zacieniona Duchem Świętym.
Ave pregnans Deum.	Zdrowaś, brzemienna Bogiem.
Ave quae Filium Dei ex Tuis visceribus meruisti generare.	Zdrowaś, która Syna Bożego ze swego łona zasłużyłaś porodzić.
Ave quae Filium Dei in cunabulis revinxisti.	Zdrowaś, która Syna Bożego w kolebce owinęłaś.
Ave quae Filium Dei in balneum misisti.	Zdrowaś, która Syna Bożego do kąpieli złożyłaś.
Ave quae Filium Dei in presepium declinasti.	Zdrowaś, która Syna Bożego w żłóbek uniżyłaś.
Ave quae Filium Dei in templum praesentasti.	Zdrowaś, która Syna Bożego w świątyni przedstawiłaś.

<sup>16</sup> Cytat i przekład na podstawie: A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkoźna i jej modlitewnik*, dz. cyt., s. 332–333. Graficzny podział na wezwania, ich numeracja oraz korekta przekładu wezwań 7–10 i 24 W. S. Przywrócono również łaciński szyk wyrazów w przekładzie polskim.

Ave quae Filium Dei genuisti secundum carnem.	Zdrowaś, która Syna Bożego zrodziłaś wedle ciała.
Ave quae Filium Dei audisti predicantem nostram salutem.	Zdrowaś, która Syna Bożego usłyszałaś głoszącego nasze zbawienie.
Ave gloriosa et nimis gloriosa.	Zdrowaś, chwalebna i bardzo chwalebna!
Ave quae Filium Dei vidisti in cruce pro nostra redemptione suspensum.	Zdrowaś, która Syna Bożego widziałaś na krzyżu dla naszego odkupienia zawieszono- go.
Ave quae Filium Dei vidisti resurgentem a mortuis per gloriam Patris.	Zdrowaś, która Syna Bożego widziałaś powstającego z martwych dla chwały Ojca.
Ave quae Filium Dei vidisti ad caelos ascendentem cum illa carne quam ex Te sancta et immaculata virgine suscepit.	Zdrowaś, która Syna Bożego widziałaś na niebiosa wstępującego w tym ciele, które od Ciebie, święta i niepokalana Dziewico, otrzymała.
Ave Domina angelorum.	Zdrowaś, Pani aniołów.
Ave Regina caelorum.	Zdrowaś, Królowo niebios.
Ave laus omnium sanctorum.	Zdrowaś, Chwalo wszystkich świętych.
Ave exultatio iustorum.	Zdrowaś, Rozradowanie sprawiedliwych.
Ave recuperatio perditorum.	Zdrowaś, Odzyskanie utraconych.
Ave spes nostra.	Zdrowaś, Nadziejo nasza.
Ave salus nostra.	Zdrowaś, Uzdrawienie nasze.
Ave gloriosa Mater Domini, Sancta Maria, angelorum laude dignissima et a cunctis veneranda.	Zdrowaś, chwalebna Matko Pana, święta Maryjo, aniołów chwalby najgodniejsza i przez wszystkich czczona.
Amen.	Amen.
P[er Dominum nostrum Iesum Christum. Amen].	Przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Amen.

Od razu zauważamy, że modlitwa (cytowana w całości) przynależy do pierwotnego etapu w historii litanii maryjnych. Występują tu dwa charakterystyczne wyrazy wycofane potem w XII wieku z *Litanii weneckiej*, *Litanii loretańskiej* oraz *Litanii w potrzebie*. Pierwszy to anafora typu *χαίρε* świadcząca o przejęciu przez kulturę średniowiecza modelu kompozycyjnego z Wielkiego Akatysty, a wyrażona tu łacińskim odpowiednikiem „ave”. Gdy około sto lat po Gertrudzie pojawiła się *Litania loretańska*, na miejsce tej anafory weszło już słowo „sancta” z *Litanii do wszystkich świętych*. Drugi element, który zaniknął w późniejszych litaniiach maryjnych, to spójnik „quae”, również związany z konstrukcją składniową pochodzącą (pośrednio?) z bizantyjskiego arcydzieła. Użycie wyrazów „ave” i „quae” wskazuje zatem, że modlitwa Gertrudy

ani nie odbiega od stadium rozwoju litanii, które obowiązywało w XI wieku na Zachodzie, ani tego stadium nie wyprzedza.

Żałóśmy przez chwilę, że albo księżna, albo jej anonimowy literacki plenipotent byli autorami cytowanego tekstu. Hipoteza taka miałaby nawet uzasadnienie w związku z pobytem Gertrudy na terenach dzisiejszej Ukrainy. Według obecnego stanu wiedzy słowiańska wersja Wielkiego Akatysty była znana w Kijowie już na początku X wieku<sup>17</sup>. Wprawdzie w symbolicznym roku 1054 nastąpiła schizma wschodnia, a badana przez nas litania powstała przeszło 30 lat po tym fakcie (w okolicach lat 1085–1086), to jednak ani państwo Władysława Hermana, ani też ówczesna Ruś Kijowska nie oddzieliły się od siebie murem międzywyznaniowej wrogości. Trudno też domniemywać, by księżna nie знаła form kultu, które obowiązywały jej męża, dzieci i poddanych. Wolno wręcz przypuszczać, że sama była uczestniczką nabożeństw odprawianych według rytu wschodniego. Ale nawet gdyby całkowicie odcięła się od kultury w Kijowie, to z liturgią spełnianą na podstawie ksiąg pisanych gładolicą mogła się spotkać po prostu w rodzinnej Polsce, o ile przystaniemy na tezę, której liczba zwolenników kurczy się z roku na rok, o sprawowaniu liturgii metodiańskiej w Krakowie<sup>18</sup>. Paradoksalnie jednak im mocniejsza pewność, że Gertruda znała litanijne modlitwy Wschodu, tym większy znak zapytania przy autorstwie cytowanego wyżej utworu. Rozważmy dwa fakty kwestionujące związek między modlitwą Gertrudy a wzorcem Wielkiego Akatystu dostarczanym od strony wschodniej.

---

<sup>17</sup> Пор. акафист, [w:] *Православная Энциклопедия*, под общ. ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II, т. 1, Москва 2000.

<sup>18</sup> Teza ta wymaga założenia, że liturgia metodiańska przyszła do Polski za pośrednictwem czeskim w drugiej połowie X stulecia (por. G. Labuda, *Jakimi drogami przyszło do Polski chrześcijaństwo?*, „*Nasza Przeszłość*” 1988, s. 52), co by oznaczało, że jej świadkiem mógł być Bolesław Chrobry, który przejął panowanie w Krakowie po Czechach (por. B. Kürbis, *Krąg czesko-morawski a pierwsza chrystianizacja Polski*, [w:] *Cyryl i Metody. Apostołowie i nauczyciele Słowian*, red. J. S. Gajek, L. Górka, t. 1, Lublin 1991). Do grona zwolenników tej tezy należy na przykład Aleksandr Władimirowicz Lipatow – por. *Wzajemne oddziaływanie łacińskiego Zachodu i bizantyjskiego Wschodu (Tradycja Cyryla i Metodego, źródła literatury polskiej a problemy słowiańskiej wspólnoty)*, przeł. J. Aulak, M. Dobrogoszcz, „*Przegląd Humanistyczny*” 1996 z. 3, s. 40–43. Ostatnio jednak traci ona zwolenników, o czym pisze G. Labuda, *Szkice historyczne X i XI wieku. Z dziejów organizacji Kościoła w Polsce we wczesnym średniowieczu*, Poznań 2004, s. 452–454.

Po pierwsze, główny rdzeń Wielkiego Akatystu polega w ogólnym zarysie na współwystępowaniu 24 zwrotek kontakionów, 12 refrenów Χαῖρε, νύμφη ἀνύμφευτε, 12 refrenów Ἀλληλοῦῖα oraz 12 serii chairetyzmów po 12 wersów w każdej serii. Ten matematyczny, nieledwie fraktalny porządek nie znajduje odzwierciedlenia w naszym kodeksie. Strofy kontakionu nie ma tu wcale. Rymy gramatyczne nie dzielą tekstu parzyście. Modlitwa niemal całkowicie obejmuje 24 wezwania z anaforycznym „ave”, co z jednej strony daje liczbę dwukrotnie większą niż w każdej części pozdrowieniowej Wielkiego Akatystu, z drugiej zaś – daje liczbę sześciokrotnie mniejszą niż ogólna suma chairetyzmów bizantyjskiego wzorca.

Po drugie, nie wiadomo dokładnie, w jaki sposób powinniśmy traktować incipitowe pozdrowienie anielskie. W innych modlitwach „aneksu” powtarzalne składniki wypowiedzi zamieniały się w zapisie na skrótowce lub ulegały graficznej elipsie, zachowując jednakowoż pełną, rozwiniętą formułę w domyśle. Tutaj zdanie „Ave Maria gratia plena Dominus tecum” znalazło się tylko na początku tekstu. Czy dlatego, że wskazuje na oczywistą ewangeliczną inspirację tekstu? Czy raczej dlatego, że była to zapowiedź powtarzalnej formuły, którą należało wypowiadać (wspominać) przy okazji każdego „ave”? Chairetyzmiczne peryfrazy stanowiłyby wtedy coś w rodzaju załączku dla późniejszych klauzul różańcowych na Zachodzie.

To są fakty bardzo znamienne. Jeżeli Gertruda spotkała się z obrzędami Wschodu, to dlaczego nie napisała swej modlitwy w taki sposób jak ci, którzy na Słowiańszczyźnie układają „ikosy podobne do Akatystu”? Dlaczego nawiązała tylko do części chairetyzmicznych, skoro wiedziała, że liturgia wschodnia nie oddziela ich od kontakionów? Dlaczego znajdujemy w tym tekście przesłankę pozwalającą snuć przypuszczenia na temat stosunku między modlitwą Gertrudy do tradycji poetyckiej, która na ostatek doprowadzi na Zachodzie do wykształcenia różańca? Czyżby w naszej stronie Europy na tak wczesnym etapie wystąpiła już tendencja do ignorowania wpływów ze Wschodu nawet w wypadku przedstawicielki dworu kijowskiego? Czy nie wydaje się bardziej prawdopodobna hipoteza, że ani Gertruda, ani ktokolwiek z jej otoczenia nie byli wcale autorami badanego tekstu?

W antologii dołączonej do książki Gillesa Meerssemana figuruje modlitwa o incipicie „Ave, Maria, gratia plena, dei genitrix, que es su-

per solem et lunam pulcherrima”, której najstarszy rękopis znajduje się w Paryżu<sup>19</sup>. Jej obszerny fragment jest niemal identyczny z tekstem Gertrudiańskim. Przeważającą część modlitwy stanowią 23 wezwania, które można podzielić na 16 plus 7, biorąc za podstawę rozróżnienia stopień ich podobieństwa do badanego przez nas polskiego przekazu.

Tak więc 16 wezwań uważamy za tożsame w przekazie paryskim i polskim. Jeśli nie liczyć jednego wyjątku, zapisano je w tej samej kolejności. W ramach tej liczby dziewięć wezwań pokrywa się całkowicie (z czego siedem w końcowej części tekstu Gertrudy), trzy wezwania różnią się formą fleksyjną wyrazów (np. forma „Deum” zamiast „a Deo”), a cztery pozostałe – zmianą szyku. Tak drobne rozbieżności uważamy za nieistotne. Abstrahujemy także od różnic między parami słów znajdującymi się równocześnie w stosunku synonimii, izosylabizmu oraz paronomazji („restrinxisti” zamiast „revinxisti” oraz „reclinasti” zamiast „declinasti”). Tego rodzaju drobiazgi mogły wynikać z błędu kopisty. Wolno je zmarginalizować i mówić generalnie o 16 wezwaniach tożsamyh, które stanowią dowód, że mamy przed sobą dwa przekazy jednego utworu.

7 innych wezwań uważamy za bardzo bliskie, lecz nie identyczne. Poza doraźną zmianą szyku rozbieżność między przekazami sprowadza się w tym wypadku do trzech rodzajów różnic polegających na przeróbce peryfrazy, dodatkowym epitecie lub krótszej wersji wezwania.

nr wezwania u Gertrudy	bardziej zmodyfikowana postać wezwania	zmiana szyku	rodzaj różnicy w przekazie paryskim
1	Ave Maria, gratia plena, dei genitrix, que es super solem et lunam pulcherrima.	✓	przeróbka peryfrazy
2	Ave, cuius speciem sanctam rex celi et terre concupivit.		dodatkowy epitet
11	Ave, que filium dei secundum carnem crescere vidisti.		przeróbka peryfrazy
13	Ave, gloriosa		krótsza wersja wezwania
15	Ave, que filium dei mortuum et sepultum vidisti.		krótsza wersja wezwania

<sup>19</sup> Por. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, dz. cyt., t. 2, s. 162–163.

16	Ave, que filium dei ascendentem ad celos vidisi.	✓	krótsza wersja wezwania
24	Ave, virgo gloriosa Maria, angelorum et omnium sanctorum laude dignissima et ab omnibus hominibus veneranda.		przeróbka peryfrazy

23 wezwania, które określamy jako tożsame lub bardzo bliskie, nie wyczerpują całego tekstu ani w jednym przekazie, ani w drugim. U Gertrudy dochodzi jeszcze wezwanie 24 (ósmie, licząc od początku) w ogóle nieobecne w przekazie paryskim. Z kolei wersja podana przez Meerssemana zawiera aż dziewięć wezwań spoza wariantu polskiego, którymi poprzepłatano wezwania znane nam do tej pory. 24 – 1 + 9 daje w rezultacie utwór zbudowany z 32 wezwań, o  $\frac{1}{3}$  dłuższy od naszego tak pod względem rozpiętości, jak pod względem liczby zgromadzonych wątków.

Meersseman datuje rękopis przechowywany w Paryżu na wiek XII, z czego wynika, że zapis powstał mniej więcej sto lat później niż nasza modlitwa. Można z tego wyciągnąć dwa konkurencyjne wnioski: albo litania Gertrudy stanowiła utwór wzorcowy dla późniejszego przekazu paryskiego, albo istniał jakiś wariant pierwotny powstały przed rokiem 1085, gdzie znajdowało się owych 16 wezwań identycznych oraz 7 podobnych i który pośrednio lub bezpośrednio, na piśmie lub przez zapamiętanie znany był redaktorom obu wersji modlitwy.

Hipoteza pierwsza – o polskim wkładzie w rozwój litanii zachodniej – ma swoje argumenty związane z dalszymi losami kodeksu Gertrudy. Jeszcze za życia księżnej około 1103 roku modlitewnik wrócił do Polski w posagu Zbysławy, wnuczki Gertrudy, która wychodziła za mąż za Bolesława Krzywoustego. Gdy po dziesięciu latach Zbysława umarła, zbiorek stał się własnością drugiej żony księcia Salomei z Bergu. Pierwsza córka Bolesława i Salomei także dostała na imię Gertruda. Wstępując do benedyktynek, zabrała kodeks do klasztoru w Zwiefalten. Po niej odziedziczyła go jej ciotka Gizela z Andechs-Meran, następnie bratanica Gizeli – kolejna Gertruda, siostra św. Jadwigi Śląskiej, zaś po Gertrudzie z Andechs-Meran – jej córka św. Elżbieta Węgierska<sup>20</sup>. Tak więc po pierwszych kilkudziesięciu latach XII wieku manuskryptu znowu nie było w Polsce, tym razem na zawsze. Nie można więc wykluczyć, że skryptor modlitwy z rękopisu paryskiego miał okazję do zapozna-

<sup>20</sup> Por. A. Andrzejuk, *Gertruda Mieszkówna i jej modlitewnik*, dz. cyt., s. 41–42.

nia się z litanią Gertrudy i że dokonał przeróbek zgodnie z panującym ówczesnie kierunkiem ewolucji tej formy.

Hipoteza druga – o istnieniu pierwowzoru sprzed 1085 roku – wynika z porównania obu tekstów w tych obszarach, gdzie dostrzegamy rozbieżności. Oto dziewięć wezwań, które w rękopisie paryskim różnią się od naszej wersji:

Po wezwaniu 9 następuje:

Ave, que filium dei tribus magis ad adorationem exposuisti;

Zdrowaś, która Syna Bożego trzem magom do uwielbiania pokazałaś.

Po wezwaniu 10 następują kolejno:

Ave, que filio dei vagienti ut mater blandiri meruisti,

Zdrowaś, która Syna Bożego kwilącego jak matka pieścić zaszłużyłaś.

Ave, que filium dei in gremio tuo collocare meruisti,

Zdrowaś, która Syna Bożego w łonie twoim złożenia zaszłużyłaś.

Ave, que filium dei in carne osculari meruisti,

Zdrowaś, która Syna Bożego w ciele całować zaszłużyłaś.

Ave, que filium dei fovere et calere meruisti;

Zdrowaś, która Syna Bożego rozgrzewać i rozpalać załużyła.

Po wezwaniu 14 następuje:

Ave, que filium dei mortuum et sepultum vidisti;

Zdrowaś, która Syna Bożego martwego i pogrzebanego zobaczyłaś.

I po wezwaniu 23:

Ave, omnium bonorum recuperatrix,

Zdrowaś, wszelkie dobro odzyskująca.

Ave, mater misericordie,

Zdrowaś, matko miłosierdzia.

Ave, medicina totius mundi.

Zdrowaś, lekarstwo całego świata.

Tylko trzy ostatnie wezwania z wymienionych nie odnoszą się do wydarzeń z życia Jezusa i Maryi. Wszystkie pozostałe rozszerzają zakres narracji litanijnej, a co za tym idzie, pogłębiają rys epicki u Gertrudy znacznie mniej wyrazisty. Przy proporcjach zachowanych w polskim przekazie większy nacisk spoczywał na cnotach Maryi, które przejawiały się także w jej czynach. W opracowaniu późniejszym z rękopisu paryskiego zwiększa się frekwencja peryfraz czasownikowych otwieranych spójnikiem „que” (znanym także z *Litanii do wszystkich świętych*), co wynika z przełożenia ciężaru na świętą historię. W przekazie podanym przez Meerssemana szczególnie konkretyzują się antropocentryczne

wątki macierzyńskie związane ze złożeniem Syna Bożego w łonie Maryi, ogrzewaniu Go ciepłym jej ciałą, kojeniu kwilącego Dzieciątka i obsypywaniu pocałunkami, a w mniejszym stopniu wątki związane z przyjściem i odejściem Zbawiciela.

Pewną logikę można też zaobserwować w korektach szyku. W przekazie paryskim czasowniki zostały konsekwentnie przesunięte do klauzul piętnastu wezwań znajdujących się w jednolitym ciągu przerwanych tylko raz przez krótkie „Ave, gloriosa”.

numeracja według układu w kodeksie paryskim	6.	Ave, quae filium dei ex tuis visceribus generare meruisti.	6.	numeracja według układu w Kodeksie Gertrudy
	7.	Ave, quae filium dei in cunabulis restrinxisti.	7.	
	8.	Ave, quae filium dei in presepe reclinasti.	9.	
	9.	Ave, quae filium dei tribus magis ad adorandum exposuisti.	—	
	10.	Ave, quae filium dei in templo presentasti.	10.	
	11.	Ave, quae filio dei vagienti ut mater blandiri meruisti.	—	
	12.	Ave, que filium dei in gremio tuo collocare meruisti.	—	
	13.	Ave, que filium dei in carne osculari meruisti.	—	
	14.	Ave, que filium dei fovere et calere meruisti	—	
	15.	Ave, quae filium dei secundum carnem crescere vidisti.	11.	
	16.	Ave, gloriosa.	13.	
	17.	Ave, quae filium dei salutem nostram predicantem audisti.	12.	
	18.	Ave, quae filium dei pro nostra redemptione in cruce suspensum vidisti.	14.	
	19.	Ave, quae filium dei mortuum et sepultum vidisti.	—	
	20.	Ave, quae filium dei resurgentem a mortuis vidisti.	15.	
	21.	Ave, quae filium dei ascendentem ad celos vidisti.	16.	

W porównaniu z tym cytatem składnia litanii Gertrudiańskiej wydaje się nieco spolonizowana. Czasowniki występują w różnych pozycjach wezwania. Ich rola sensotwórcza nie zawsze przedstawia się tak jasno jak w przekazie paryskim. Niby to zawierają te same treści, lecz wyrażają je odrobinę słabiej i z mniejszą konsekwencją. A tymczasem właśnie klauzulowy układ czasowników miał do zakomunikowania ważną treść. Sądzimy, że potrafimy ją zwerbalizować.

Jak wiadomo, żaden z czterech Ewangelistów nie wspomina o nikiem, kto by zobaczył moment zmartwychwstania Jezusa. Maria Magdalena widzi już Zbawiciela poza grobem. Apostołowie przybiegają po fakcie. Według litanii z obu przekazów takiego zaszczytu dostąpiła wła-



śnie Maryja. W świetle wersji Gertrudiańskiej, która powtarza w tym względzie opinię kilku starożytnych autorów (między innymi św. Jana Chryzostoma i św. Ambrożego)<sup>21</sup>, Matka Boża widziała kolejno: mękę, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie Jezusa. Przedtem słyszała Go „głoszącego nasze zbawienie”. Była świadkiem wszystkich najważniejszych wydarzeń przez czynnici poznawcze wzroku i słuchu. Dotykała historii własnymi zmysłami.

W porównaniu z polskim opracowaniem tego doniosłego stanowiska mariologicznego w przekazie paryskim wątek empirycznego doświadczenia Bogurodzicy zostaje nie tylko utrzymany, ale wręcz dodatkowo podkreślony. Dopiero tutaj wychodzą na jaw pożytki z postpozycji orzeczeń. Zgodnie z ogólną zasadą obowiązującą w cytowanym wyżej wariantcie paryskim do klauzuli trafiają wszystkie użycia czasowników „sensorycznych”: „audisti” i „vidisti”. Ponadto zwiększa się liczba tych czasowników, tak z uwagi na większe rozmiary zachodniego wariantu, jak i ze względu na różnice w doborze wyrazów. Czasownik „vidisti” trafił więc do klauzuli wezwania 19, którego w ogóle nie ma u Gertrudy, a wezwaniu 15 nadano szatę słowną pozwalającą na użycie tego samego czasownika („vidisti”) w tym gramatycznie miejscu, gdzie w litanii Gertrudiańskiej (pod numerem 11) występował czasownik „genuisti”.

Poprzez pięciokrotną epiforę „vidisti”, na dodatek zrymowaną pod względem brzmienia i morfologii z całą serią wcześniejszych czasowników, przekaz paryski zbliża się do homoioteleutonów Wielkiego Akatystu, czego nie było widać w przekazie z kodeksu Gertrudy. Dzięki temu klauzulowe słowa definiują się nawzajem w obrębie tekstu. Określenia „revinxisti”, „misisti”, „declinasti”, które w naszej wersji wydawały się mówić o uniżeniu Syna Bożego, przy okazji opowiadając o betlejemsko-nazaretańskim epizodzie z życia Maryi, stanowią teraz wykres jej zmysłowego rezonansu z wielkimi wydarzeniami uzyskanego poprzez dotyk, za pomocą rąk. Empiryczne doświadczenie Maryi nie zostało zarezerwowane tylko dla niej. W kontekście pozostałych wyrazów klauzulowych czasowniki „exposuisti”, „presentasti” zdają się sugerować, że Matka Boża przed pozostałymi ludźmi dokonuje prezentacji dowodów autentyczności orędzia o przyjściu Zbawiciela na świat, co z jed-

<sup>21</sup> Por. T. Dobrzeniecki, *Legenda średniowieczna w piśmiennictwie i sztuce - chrystofania Marii, [w:] Średniowiecze. Studia o kulturze*, red. J. Lewański, t. 2, Wrocław 1965.

nej strony wzmaga przekonanie o „całkowitej pewności nauk, których im udzielono” (Łk 1, 4), z drugiej zaś potwierdza szczególne wybranie Maryi jako pośredniczki na drodze objawienia. Zaznacza to pięciokrotnie powtórzone klauzulowe „meruisti” – za pierwszym razem przesunięte ze środka wezwania na koniec, w czterech ostatnich sytuacjach wprowadzone pomimo jego braku w kodeksie Gertrudy.

Nie o samą logikę przekazu paryskiego tu chodzi. Szczególne znaczenie ma to, że wszystkie wyeksponowane wątki (empiryzm, pośrednictwo, wybranie Maryi) w postaci zamaskowanej występowały już w polskim przekazie. W porównaniu z zachodnim odpowiednikiem sprawia on wrażenie utworu zanotowanego z pamięci. Utrata niektórych wezwań, przestawione wyrazy, poprzekręcane czasowniki („revinxisti” i „declinasti” zamiast „restrinxisti” i „reclinasti”), a jednocześnie własna pomysłowość redaktora odpowiadałyby za osłabienie poetyckiego efektu, bo nie ulega wątpliwości, że modlitwa w przekazie paryskim zasługuje na uznanie od strony artystycznej. Biorąc pod uwagę aspekt filologiczny, trzeba więc powiedzieć, że litania *Ave Maria gratia plena Dominus tecum...* z kodeksu Gertrudy ma ważne miejsce w historii jako dowód występowania gatunku na ziemiach polskich, ale być może nie jest utworem oryginalnym i być może nie należy jej uważać za wytwór naszej rodzimej literatury religijnej.

Jak już powiedzieliśmy, *Kodeks Gertudy* krótko przebywał w Polsce, a od XII wieku znajdował się już stale na Zachodzie. Razem z nim powinna zniknąć z naszych oczu litania *Ave Maria gratia plena Dominus tecum...* Tymczasem nie znikła. Uderzająco podobną modlitwę, lecz tym razem już w języku polskim zanotowano pod koniec średniowiecza w tzw. modlitewniku Nawojki z przełomu XV i XVI wieku:

„Zdrowa bądź Maryja, miłości pełna, Boża porodicielko, jażeś nad słońce i nad miesiąc cudniejsza.

Zdrowa bądź, gospodzie chwalebna i barzo wyśmienita, jeś namienita, jeś oblicza krol nieba i ziemie pożądał jest.

Zdrowa bądź, gospodzie Anijołem zawitana.

Zdrowa bądź, gospodzie ogarniona duchem świętym.

Zdrowa bądź, pani nosząca Boga.

Zdrowa bądź, pani, iżeś z twego świętego żywota zasłużyła jeś Syna Bożego porodzić.

Zdrowa bądź, gospodziej, żeś Syna Bożego doiła i jegożeś kamblała.  
Zdrowa bądź, krolewno, ty Syna Bożego pieluchami powijała, tyś  
ji w jaśłkach pokładała.

Zdrowa bądź, krolewno, tyś Syna Bożego w kościele offijerowała,  
ktoregoś w ciele oglądała i obezrzała, i słyszałaś przepowiadając zba-  
wienie nasze.

Zdrowa bądź, dziewko chwalebna, korażeś Syna Bożego widziała  
na krzyżu rozbitego za nasze odkupienie.

Zdrowa bądź, koraś syna Bożego widziała umarłego i za nas po-  
grzebionego.

Zdrowa bądź, pani, ktoregoś żeś widziała wstając z martwych.

Zdrowa bądź, jaś widziała Syna Bożego wstępując na niebiosa do Boga  
ojca s ciałem onym, jeś z niepokalonej dziewice przyjąć raczył<sup>22</sup>.

Jako spójniki peryfrazy czasownikowej zostają wprowadzone roz-  
maite sygnały parataksy: „żeś”, „iżeś”, „jażeś”, „jeś”, „jaś”, „koraś”,  
„ktoregoś”, „korażeś”. W modlitewniku Nawojki występuje też dwu-  
krotnie składnia syntagmatyczna, która jednak nie zaburza przyjętego  
porządku. W obu tych zdaniach wyrażenia dołączone współrzędnie  
do anafory „Zdrowa bądź, krolewno” awansują do rangi litanijnych pe-  
ryfraz, ponieważ rozpoczynają się od zaimków osobowych „ty” i „tyś”,  
które podają się niejako za ekwiwalenty łacińskiego „quae”. Ta sama  
co w spójnikach parataksy druga osoba liczby pojedynczej oraz instru-  
mentacja głoskowa z wymienionymi wyżej spójnikami „żeś”, „jeś” i „jaś”  
gwarantują, że gramatyczne odstępstwo może być tolerowane w ramach  
gatunku. Innymi słowy, wezwania w tych modlitwach są równoważne  
wezwaniom z inicjalnym „ave”.

Podobieństwo polskich spójników do spójników litanii maryjnej z ko-  
deksu Gertrudy obecnych również w przekazie paryskim nie ogranicza się  
jednak do anafory. W połączeniu z tymi spójnikami znajdujemy powyżej  
znane sobie sformułowania. Już pierwsze zdanie w cytacie z modlitew-  
nika Nawojki wypada uznać za dosłowny przekład całego pierwszego  
zdania występującego w przekazie paryskim. Analogia ciągnie się także  
w zdaniu drugim. Dowiadujemy się z niego o tak szczególnych cnotach  
Maryi, że jej oblicza – podobnie jak w litanii zanotowanej w XI wieku

<sup>22</sup> *Książeczka do nabożeństwa Jadwigi, księżniczki polskiej, według pierwotnego wydania z roku 1823 powtórnie wydał S. Motty, Poznań-Warszawa 1875, s. 27–31.*

– „krol nieba i ziemie pożądał jest” (*rex caeli et terrae concupivit*). Na obu zdaniach paralele się nie kończą. Gdyby pominąć wołacze „gospodzie” i „pani”, okazałyby się, że również trzy kolejne wezwania u Nawojki to interlinearne tłumaczenie starodawnego tekstu, a następujące po nich wezwanie szóste różni się od łacińskich odpowiedników tylko pod względem kolejności słów. Niemal dosłowny przekład wraca w czterech laudacjach następujących po epitecie „chwalebna” (*gloriosa*). Dowiadujemy się z nich, że Maryja „Syna Bożego widziała” (*Filium Dei vidisti*):

- „na krzyżu rozbitego za nasze odkupienie” (*in cruce pro nostra redemptione suspensum*),
- „umarłego i za nas pogrzebionego” (*mortuum et sepultum*),
- „wstając z martwych” (*resurgentem a mortuis*)
- „wstępując na niebiosa do Boga ojca s ciałem onym, jeś z niepokalanej dziewicy przyjąć raczył” (*ad caelos ascendentem cum illa carne quam ex Te sancta et immaculata virgine suscepit*).

Wezwania te, choć spisane pod koniec średniowiecza, rzucają nieco światła na pochodzenie wersji XI- i XII-wiecznych. Drugie z tych wezwań nie występuje w wersji Gertrudy, spotykamy je natomiast w przekazie paryskim. Bliższe przekazowi paryskiemu jest również wezwanie trzecie pozbawione zakończenia „per gloriam Patris”. Z kolei wezwanie czwarte z wymienionych zawiera cały długi dopisek (od słów „do Boga ojca...”), którego przekaz paryski nie podaje, a który odnajdujemy w kodeksie Gertrudy. Za sprawą tych niekonsekwencji analogie zbliżają polskojęzyczną modlitwę raz do jednego wariantu łacińskiego, raz do drugiego. Albo więc redaktor modlitewnika Nawojki miał przed oczyma (lub w pamięci) oba starodawne przekazy (lub ich odpisy), albo korzystał z jeszcze innego przekazu pochodzącego jednak (pośrednio lub bezpośrednio) ze wspólnego wszystkim źródła powstałego przed rokiem 1085.

Oczywiście, w zapisie z przełomu XV i XVI wieku mamy także wezwania oryginalne lub głęboko przetworzone. Wezwania siódmego nie było w żadnej z poprzednio badanych wersji. Wezwanie dziewiąte to jakby zjednoczenie trzech rozmaitych wezwań w *Kodeksie Gertrudy* następujących zaraz po sobie pod numerami 10–12. Odstępstwo wyraża się także w postaci mniejszych rozmiarów tekstu. Jednakże jak na czasy głównie pamięciowego przechowywania modlitw różnice wydają się nad podziw małe.

Przekaz Nawojki zamyka klamrę polskiego średniowiecza. Przez blisko pół tysiąclecia udało się zachować schemat tej samej modlitwy. A przecież nie była to modlitwa pochodząca z pacierza. Nie wchodziła w skład stałych elementów liturgii mszy świętej. Nie było jej w brewiarzu. Była modlitwą prywatną, być może kobiecą, skoro znajdujemy ją w książeczkach używanych przez kobiety. Jakże wielkim musiała się cieszyć uznaniem wśród wiernych, skoro w samej Polsce znajdujemy dwa przekazy tak oddzielone w czasie. Przecież w ciągu tych prawie pięciu wieków pobożność Kościoła ulegała zmianie. Co przyciągało ludzi do tego samego tekstu?

Niewątpliwie, do sukcesu modlitwy przyczyniło się szerokie wykorzystanie tematyki bożonarodzeniowej, tak bliskiej człowiekowi. Jakąś rolę odegrała również ranga dogmatu Bożego Rodzicielstwa Maryi. W utworze pomieszczono całą historię odkupienia – od Betlejem po Kalwarię. To także musiało mieć znaczenie. Ale istotną funkcję spełniał przede wszystkim sam gatunek litanii, który gwarantował cały zasób narzędzi mnemotechnicznych zapewniających zachowanie tekstu mniej więcej w tej samej postaci. Pozwalał na jego łatwe powtórzenie, a zarazem umożliwiaił coś dokładnie odwrotnego: dawał środki do wypowiedzania utworu za każdym razem nieco inaczej, lecz przy zachowaniu świadomości, że jest to nadal jedna modlitwa.

Warszawa

WITOLD SADOWSKI

## Słowa kluczowe

Litania, modlitewnik, *Kodeks Gertrudy*, *Psalterz Egberta*, *Modlitewnik Nawojki*, historia, modlitwa, gatunki języka religijnego, Gertruda Mieszkówna, średniowiecze

## Summary

### From Gertruda's litany to Nawojka's litany

The 11<sup>th</sup>-century *Codex of Gertruda*, the daughter of Mieszko II the King of Poland, contains ten prayers in the form of litany. The article analyses two of them: 'Ut me miseram famulam Tuam Gertrudam custodire digneris...' and 'Ave Maria gratia plena dominus tecum...'. The stylistic features of the first litany indicate that the text was intended to be accepted by the duchess as her individual prayer reflecting her point of view, and perhaps containing quotations from her own utterances. Therefore Gertruda may

be regarded as the author of the text, although somebody else probably fulfilled the act of writing. The second litany is a prayer similar to the text from the 12<sup>th</sup>-century Paris manuscript, edited by G. G. Meersseman. It might be the basis for the later western copy, or both records originated (directly or indirectly) from the same source. Some sentences from both versions repeat in the 15<sup>th</sup>-century Polish prayer 'Zdrowa bądź Maryja, miłości pełna...' from *Nawojka Prayer Book*.

## Keywords

Litany, prayer book, *Codex of Gertruda*, *Egbert Psalter*, *Nawojka Prayer Book*, history, prayer, genres of religious language, Gertude of Poland, Middle Ages

## REFLEKSJE · KOMENTARZE

---





ANDRZEJ J. OBIDOWICZ

## Przywódca-budowniczy sanktuarium Izraela według narracji starotestamentalnej

Tekst Starego Testamentu w wielu miejscach odnosi się do budowlanej działalności człowieka. Notuje ją już pierwsza księga biblijna (Rdz 4, 17b; 6, 14–16. 22; 8, 20), a obszerna narracja Księgi Wyjścia (Wj 36–38) podejmuje szczegółowo problematykę robót rzemieślniczo-budowlanych. Działalność budowlana skupia się na takich (według gradacji wielkości) obiektach jak miasto (np. Wj 1, 11b), jego fortyfikacje (np. 2 Sm 5, 9b; 2 Krn 26, 9), świątynia (np. 1 Krl 9, 10), pałac (tamże), Przybytek (np. Wj 40, 17–19), dom (np. Rdz 33, 17). Ta działalność budowlana była skutkiem rozwoju cywilizacyjnego ludów, których dzieje podejmowała narracja biblijna. Przejście z wędrownego na osiadły tryb życia stymulowało budowę miast z takimi obiektami jak świątynie, budynki urzędowe, fortyfikacje. Wzrost liczby ludności oraz postęp techniki i technologii budowlanej pociągał za sobą zarówno przyrost (tzw. współcześnie) „masy mieszkaniowej”, jak i zmianę standardów wykonawczych. Zastąpienie struktury plemiennej hierarchiczną stymulowało rozwój ekskluzywnych budowli kubaturowych: rezydencji, pałaców.

Przedstawiona na kartach Starego Testamentu działalność budowlana to nie tylko wznoszenie nowych obiektów, lecz także remont lub odbudowa istniejących, jeśli uległy destrukcji wskutek działania czynników atmosferycznych (np. Syr 50, 1) lub katastroficznych (trzęsienia ziemi, zniszczenia wojenne, np. Neh 3; Syr 49, 13). Wielokrotnie działalność ta była podejmowana przez człowieka w wyniku Bożej inspiracji – tak powstała arka (Rdz 6, 14–16. 22), ołtarz (np. 2 Sm 24, 18n. 25a), a także sanktuarium Izraela. Tylko tę ostatnią spośród wymienionych sytuacji

obrano za przedmiot analizy, w wyniku której nakreślona zostanie sylwetka starotestamentalnego budowniczego sanktuarium Izraela<sup>1</sup>.

Należy mieć jednak na względzie, iż działalność budowlana przypisana budowniczemu sanktuarium Izraela nie odnosi się do jego bezpośrednich czynności budowlanych, lecz do działań sprawczych. Taka zastosowana w Biblii konstrukcja literacka odpowiada ówczesnemu kanonowi w kręgu kulturowym Bliskiego Wschodu; narracja literacka eksponuje funkcję władcy w procesie budowlanym oraz tytułuje go budowniczym monumentalnego obiektu. Jako przykłady można wymienić inskrypcje Nabonida oraz Warad-Sina<sup>2</sup>.

Każdy starotestamentalny budowniczy sanktuarium Izraela pozostaje w szczególnej relacji do Boga, którą znamionuje: posłuszeństwo, zawierzenie oraz pietyzm. Wykazuje ponadto walory osobowe niezbędne przy wielkich przedsięwzięciach budowlanych: roztropność, solidność, męstwo. Owe znamienne cechy budowniczych sanktuariów Izraela przedstawiono poniżej w syntetycznym omówieniu.

## Sylwetka starotestamentalnego budowniczego sanktuarium Izraela

Budowniczego dla każdego starotestamentalnego sanktuarium Izraela wybiera sam Bóg, w szczególności do budowy Przybytku (Wj 25, 8n), Pierwszej Świątyni (1 Krn 17, 12; 22, 9n; 28, 5n), Drugiej Świątyni (Ag 2, 2–4). Budowniczym sanktuarium Izraela ustanawia Bóg każdorazowo zwierzchnika wspólnoty: rodowej – Mojżesz, narodowej – Dawid i Salomon, społecznej – Zorobabel. Owego wybrańca wyróżniają następujące cechy:

### Posłuszeństwo Bogu

Mojżesz podejmuje nakaz Boga dotyczący daniny na budowę Przybytku (Wj 25, 1nn) i ogłasza go wspólnocie rodów Izraela (Wj 35, 4nn).

<sup>1</sup> Tak rozbudowane określenie (tytuł) owego budowniczego zastosowano tutaj celem pominięcia Heroda Wielkiego.

<sup>2</sup> Transliterację i transkrypcję inskrypcji Nabonida oraz Warad-Sina zamieszczono w: A. T. Clay, *Miscellaneous Inscriptions in the Yale Babylonian Collection*, Yale 1915 (Yale Oriental Series. Babylonian Texts, 1).

Dawid posłuszny woli Boga (2 Sm 7, 12n) zrezygnował z budowania świątyni w Jerozolimie, natomiast podjął wielorakie przygotowania dla celu tej budowy (1 Krn 22, 5), następnie „zawołał syna swego, Salomona, i nakazał mu zbudować świątynię dla Pana, Boga Izraela” (1 Krn 22, 6)<sup>3</sup>.

Zorobabel podejmuje nakaz Boga przekazany przez proroka Aggeusza (Ag 1, 1–8; Ezd 5, 1 wymienia również proroka Zachariasza) i wraz z arcykapłanem Jozuem przystępują „do rozpoczęcia budowy domu Bożego [Drugiej Świątyni] w Jerozolimie” (Ezd 5, 2b).

### Zawierzenie Bogu

W narracji biblijnej cecha ta jest wielokrotnie poświadczana w różnych sytuacjach z udziałem Mojżesza (np. Wj 4, 19n; 7, 1nn; Lb 16, 4, 8; 16–26). Stanowi to istotny argument dla przypisania jej temu przywódcy również w zakresie oraz czasie pełnienia funkcji budowniczego Przybytku.

W przypadku Dawida jego zawierzenie obietnicy Boga wyraża kilka fragmentów zapisu biblijnego:

– 1 Krn 22, 13b: ufny Bożej obietnicy (2 Sm 7, 12n; 1 Krn 22, 8–10) zachęca Salomona do odwagi w realizacji monumentalnego przedsięwzięcia budowlanego – Świątyni Jerozolimskiej;

– 1 Krn 22,14: przygotowuje dla zapowiedzianej przez Boga inwestycji budulec oraz kruszce;

– 1 Krn 28, 11. 19n: ufny Bożej obietnicy (2 Sm 7, 12n; 1 Krn 22, 8–10) przekazuje swemu następcy Salomonowi plany budowlane świątyni.

Zapowiedź budowy świątyni ogłoszona z woli Boga Dawidowi stanowi zasadniczy argument przedstawiony przez Salomona Hiramowi, królowi Tyru, gdy zwraca się z prośbą o dostawę materiałów oraz kooperację na rzecz budowy świątyni w Jerozolimie: „Wtedy Salomon przesłał Hiramowi takie słowa: [...] zamierzam budować świątynię Imieniu Pana, Boga mego, stosownie do tego, co Pan rzekł Dawidowi, memu ojcu: «Twój syn, którego ci dam jako następcę na twoim tronie, on właśnie będzie budował świątynię dla mego Imienia». [...] Teraz więc każ naścinać mi cedrów z Libanu” (1 Krl 5, 16–20a). Słowa te wskazują zawierzenie Bożej obietnicy przez młodego władcę Izraela.

<sup>3</sup> Cytaty biblijne za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami* [Biblia Tysiąclecia], oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńieckich, Poznań 1984; Ezd 5, 2b z uzupełnieniem autora.

Budowniczy Drugiej Świątyni Jerozolimskiej Zorobabel zawierzył prorocctwom ogłoszonym przez Aggeusza (Ag 2, 4) oraz Zachariasza (Za 4, 6–9) i pomimo zakazu Artakserksesa (Ezd 4, 17–22), władcy babilońskiego sprawującego zwierzchnictwo polityczne nad Jerozolimą, kontynuował (Ezd 4, 24–5, 2) wstrzymane dekretem tegoż władcy prace przy odbudowie Pierwszej Świątyni.

### Pietyzm (religijność)

Ta cecha przywódcy-budowniczego przejawia się w postawie czci wobec Boga, co odnośnie do Mojżesza wyraża np. Wj 34, 8, a odnośnie do Dawida np. 1 Krn 29, 10–20a.

Pietyzm wybrańców-budowniczych znajduje wyraz również w sprawowaniu obrzędów religijnych wieńczących ukończenie budowy sanktuarium:

- Mojżesz namaszcza Przybytek wraz z wyposażeniem i w ten sposób dokonuje nakazanego przez Boga poświęcenia (Wj 40, 9–11. 16);

- Salomon po przeniesieniu Arki Pańskiej do świątyni przeznaczając na ofiarę wielką liczbę zwierząt; w akcie poświęcenia świątyni i dziedzińca składa ofiarę biesiadną oraz całopalną i pokarmową, następnie uczestniczy w obchodach święta z okazji ukończenia budowy (1 Krł 8, 62–65);

- Zorobabel składa Bogu ofiarę całopalną po wzniesieniu ołtarza całopalenia na dziedzińcu odbudowywanej świątyni; zapis Za 4, 8 oraz Ag 2, 2nn pozwala zasadnie domniemywać, iż ten przywódca społeczności repatriantów izraelskich uczestniczył w ceremonii poświęcenia (opisanej w Ezd 6, 16n) Drugiej Świątyni, a także sprawowanych wówczas obrzędach ofiarniczych.

### Roztropność

Tę cechę wykazuje Mojżesz, usilnie zabiegając o osobiste, nieustanne uczestnictwo Boga w etosie Wyjścia (Wj 33, 16n). Przejawia ją również poprzez zlecenie wykonawstwa Przybytku oraz wyposażenia wyłącznie grupie wyspecjalizowanych rzemieślników, których wyróżnia osobiste zaangażowanie w to dzieło: „Następnie wezwał Mojżesz Besaleela, Oholiaba i wszystkich biegłych w rzemiośle, których serce obdarzył Pan mądrością, wszystkich tych, których serce skłaniało, aby pójść do pracy nad wykonaniem dzieła” (Wj 36, 2).

Dawid jest świadom, iż ten przymiot winien cechować budowniczego Świątyni Jerozolimskiej (1 Krn 22, 11n). Wykazał on roztropność, dokonując właściwej oceny wydatków oraz nakładów materiałowych związanych z procesem budowy świątyni (1 Krn 22, 5), a także przygotowując Salomonowi poparcie społeczne (1 Krn 22, 17nn) oraz kadre specjalistów (1 Krn 22, 15) dla tej monumentalnej inwestycji.

W osobie Salomona roztropność przejawiała się w takich działaniach, jak zorganizowanie administracji (1 Krl 4, 1nn), ustanowienie nadzoru budowlanego (2 Krn 2, 17c) oraz kierownictwa i organizacji placu budowy (1 Krl 5, 30; 2 Krn 2, 17b), staranie o niezbędnego kooperanta (1 Krl 5, 16–20) oraz wykwalifikowanych specjalistów (1 Krl 7, 13n; 2 Krn 2, 6). Ten władca-budowniczy nadał budowie świątyni rygor robót publicznych – co spowodowało rozłożenie wysiłku budowlanego zarówno na całą społeczność Izraela (1 Krl 5, 27), jak i na obcoplemieńców osiedlonych w jego królestwie (2 Krn 2, 16n). Wprowadził zmianowość zatrudnienia (1 Krl 5, 28), co zapobiegło przeciążeniu robotników. Zapewnił realizację właściwego harmonogramu, podejmując w pierwszej kolejności roboty o wydłużonym okresie realizacji (1 Krl 5, 22n. 31n; 2 Krn 2, 6–8). Cechy umysłu tego króla-budowniczego były tak wyjątkowe, iż stały się dla następnych pokoleń wzorem mądrości; „Salomonowa mądrość” znajduje się wśród biblicyzmów języka polskiego<sup>4</sup>.

### Solidność

Ta cecha przejawia się w dążeniu przywódcy-budowniczego do uzyskania wysokich parametrów techniczno-budowlanych oraz walorów estetycznych (kunsztowny wystrój) wznoszonego sanktuarium.

Mojesz wykazał solidność poprzez osobisty nadzór prac przy wznoszeniu Przybytku. Tekst biblijny (Wj 40, 16–33) przypisuje temu przywódcy całokształt prac rzemieślniczo-budowlanych. Jest to jednak figura literacka zastosowana przez hagiografa, bowiem wykonanie tych czynności przez jednego człowieka nie jest możliwe nawet przy zaangażowaniu współczesnej techniki. Autor biblijny poprzez taką figurę

---

<sup>4</sup> Biblicyzmy języka polskiego podaje M. Wojciechowski, *Biblical Phraseology in Polish and English*, „The Polish Journal of Biblical Research” 4 (2004) nr 1 (7).

literacką wyraża zwierchnictwo, osobisty nadzór oraz głębokie zaangażowanie Mojżesza w całokształt prac przy wznoszeniu Przybytku.

Dawid wykazuje solidność, gromadząc znaczne środki w kruszczach oraz klejnотach (1 Krn 29, 2–5a), a także kosztowne wówczas surowce: brąz i żelazo.

Cecha ta najwyższy wyraz osiągnęła w osobie Salomona, który zadbał zarówno o doskonałą jakość budulca (1 Krl 5, 24. 31; 6, 7n), jak i niezwykle bogactwo wystroju świątyni oraz jej otoczenia (1 Krl 6, 15–36; 7, 15–22; 2 Krn 3, 4b–4, 9). Przejawem tej cechy są również starania Salomona o wykwalifikowaną kadrę budowlaną.

Solidność prac wykonywanych pod kierunkiem Zorobabela przy budowie Drugiej Świątyni wskazuje fragment raportu babilońskiego namiestnika Transeufratei: „Ta robota jest starannie wykonywana” (Ezd 5, 8c).

### Autorytet

Na ten przymiot Mojżesza, budowniczego Przybytku, wskazuje wypełnienie przez Izraelitów (Wj 35, 21nn) jego nakazu dotyczącego daniny na cel budowy (Wj 35, 4–9). Na autorytet Dawida potwierdzają działania jego syna Salomona stanowiące realizację woli ojcowskiej (1 Krn 22, 6–16). Autorytet Salomona jako tytularnego budowniczego wskazuje informacja, iż to właśnie on ustalił wymiary świątyni do realizacji przez bezpośrednich wykonawców (2 Krn 3, 3). Narracja biblijna czyni również odniesienia do autorytetu Zorobabela (np. Ezd 3, 8c).

Istotny wpływ na uznanie przez społeczność autorytetu budowniczego sanktuarium Izraela wywarło wcześniejsze wyróżnienie go przez Boga poświęcone szczególnym zdarzeniem (w tym prorocstwem): Mojżesza np. w Wj 14, 15n. 21; 34, 29, Dawida np. w 1 Sm 16, 1c. 12n; 1 Krn 11, 1nn, Salomona np. w 1 Krn 22, 8–11, Zorobabela np. w Za 4, 4nn. Autorytet przywódcy-budowniczego sanktuarium Izraela wiązał się również z jego pozycją społeczną: Mojżesza jako charyzmatycznego przywódcy religijnego, Dawida oraz Salomona jako obranych przez społeczność władców, Zorobabela jako osobistości o królewskim rodowodzie.

### Męstwo

To cecha wspólna wszystkim starotestamentalnym przywódcom-budowniczym sanktuarium Izraela, szczególnie akcentowana w przy-

padku osoby Mojżesza (np. Wj 2, 16n; 5, 1) oraz Dawida (np. 1 Sm 17, 22nn; 19, 8; 26, 7; 2 Sm 8, 1nn). Wykazuje ją również Zorobabel (Ezd 3, 3). Salomona do zachowania takiej postawy zachęca Dawid (1 Krn 22, 13c).

## Wnioski

W wyniku dokonanej powyżej analizy narracji biblijnych podejmujących tematykę budowy starotestamentalnego sanktuarium Izraela, wskazano następujące okoliczności tej budowy:

- Bożą inspirację budowy,
- Boży wybór budowniczego<sup>5</sup>,
- uprzedni status budowniczego jako przywódcy społeczności Izraela,
- walory osobowe przywódcy-budowniczego, które przynależą do kategorii cnót naturalnych oraz nadprzyrodzonych.

Wyeksponowanie tych okoliczności ujawnia jeden z fenomenów Bożego planu zbawienia.

Kraków

ANDRZEJ J. OBIDOWICZ

## Słowa kluczowe

Stary Testament, natchnienie, przymioty, przywódca, budowniczy, budowa, sanktuarium, Izrael

## Summary

### The leader-builder of the Israel's sanctuary according to the Old Testament narrative

Many books of the Old Testament deal with the theme of human building activity. Among Old Testament narratives it is possible to distinguish the special ones which present a special kind of activity undertaken as a result of divine inspiration addressed to the leader of the Israel community. This way the leader becomes the leader-builder of Israel's sanctuary (Herod the Great is omitted here because he is not mentioned in

---

<sup>5</sup> Sylwetkę pierwszego biblijnego wybrańca Bożego-budowniczego Noego przedstawiono w: A. Obidowicz, *Potop w wersji biblijnej i pozabiblijnej. Porównanie biblijnego opisu potopu z literaturą babilońską*, praca magisterska napisana na seminarium z egzegezy biblijnej pod kierunkiem ks. dra hab. S. Hałasa SCJ, Kraków 2001 (mps w Archiwum Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II).

the text of the Old Testament). One can specify a few special attributes of the leader-builder of the sanctuary: the obedience and the trust in God, the piety, the prudence, the solicitude, the authority and the courage. The essential goal of the analysis in this paper is to expose those attributes.

## Keywords

Old Testament, inspiration, attributes, leader, building, builder, sanctuary, Israel



DARIUSZ ADAMCZYK

## Cytaty z pieśni o Słudze Jahwe w Ewangeliach synoptycznych

Księgi Izajasza nie można przypisać jednemu autorowi. Można w niej wyodrębnić trzy części. Z prorokiem z ósmego wieku przed Chrystusem łączy się tylko pierwsza część Księgi, czyli rozdziały 1–39. Nazwano ją Księgą Proto-Izajasza<sup>1</sup>. Drugą część, obejmującą rozdziały 40–55, łączy się wspólnie z innym prorokiem, zwanym Deutero-Izajaszem. Żył on w czasie niewoli babilońskiej<sup>2</sup>. Trzecia część, rozdziały 56–66, przypisuje się nieznanemu prorokowi z okresu perskiego. Nazwano go Trito-Izajaszem<sup>3</sup>.

Pieśni o Słudze Jahwe to cztery fragmenty, które znajdują się w drugiej części Księgi Izajasza (42, 1–9; 49, 1–7; 50, 4–9; 52, 13–53, 12). Działalność

---

<sup>1</sup> Por. L. Stachowiak, *Geneza Księgi Izajasza 1–39*, „Roczniki Teologiczne” 1 (1996), s. 43–53; A. Salas, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego*, Częstochowa 1999, s. 75nn.

<sup>2</sup> Por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi. Mesjasz w pismach Starego Przymierza*, Kraków 1992, s. 126n; tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, Kraków 1995, s. 154nn, 261nn; S. Gądecki, *Wstęp do Ksiąg prorockich Starego Testamentu*, Gniezno 1993, s. 167nn; H. Langkammer, *Historia czasów Starego i Nowego Testamentu*, Wrocław 1995, s. 38n; G. Witaszek, *Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42, 1–7; 49, 1–7; 50, 4–9; 52, 13–53, 12)*, [w:] *Homo meditans XIX: „Do kogoś pójdziemy? Ty masz słowa życia wiecznego”*, red. J. Misiurek, A. J. Nowak, W. Słomka, Lublin 1998, s. 117n; A. Salas, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego*, s. 125nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, Warszawa 2004, s. 179nn.

<sup>3</sup> Por. A. Läpple, *Od Księgi Rodzaju do Ewangelii*, Kraków 1983, s. 322; T. Jelonek, *Prorocy Starego Testamentu*, Kraków 1993, s. 60nn; J. S. Synowiec, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 303; L. Stachowiak, *Księga Izajasza I. 1–39. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań 1996, s. 5; tenże, *Księga Izajasza II–III. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz – Ekskursy*, Poznań 1996, s. 24nn, 47nn; A. Salas, *Prorocy. Zwiastuni Boga żywego*, dz. cyt., s. 147n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza i ich zastosowanie w aktualnych polskich podręcznikach do katechizacji. Studium biblijno-katechetyczne*, Kielce 2006, s. 137.

proroła Deutero-Izajasza przypada na okres między zburzeniem Jerozolimy w 586 roku przed narodzeniem Chrystusa a zajęciem Babilonu przez króla perskiego Cyrusa w roku 538. Jego działalność przypada na okres wygnania. Głosił on ludziom w niewoli babilońskiej orędzie pocieszenia. W Księdze Deutero-Izajasza oprócz zasadniczej części (40, 12–55, 9) można wyróżnić wstęp (40, 1–11) i zakończenie (55, 10–13). W rozdziałach 40–48 zawarta jest zapowiedź bliskiego wyzwolenia z niewoli babilońskiej. Natomiast rozdziały 49–55 dotyczą odbudowy Syjonu<sup>4</sup>.

Pieśni o Słudze Jahwe należą do najtrudniejszych w całej księdze. Nasuwają problemy natury literackiej, krytycznej i egzegetycznej. Kompozycja literacka i jedność czterech pieśni o cierpiącym Słudze Jahwe nastroją znaczne trudności. Trudno także o jednoznaczną odpowiedź, kim jest postać Sługi Bożego. Określenie *'ebed Jahwe* jest znane w Starym Testamencie już z czasów przed niewolą babilońską. Jest to określenie pełne pokory, a jednocześnie zaszczytny tytuł, którym Bóg określa wybitne postacie: Abrahama (Rdz 26, 24), Mojżesza (Wj 14, 31) czy Dawida (2 Sm 7, 8)<sup>5</sup>.

Z treści tych pieśni nie dowiadujemy się, kim jest ów Sługa Jahwe. Zagadnienie to pozostaje ciągle otwarte. Postać Sługi Jahwe może mieć sens indywidualny lub zbiorowy. W sensie indywidualnym chodzi o jakąś postać historyczną lub ponadhistoryczną. Natomiast w sensie zbiorowym Sługą Jahwe jest cały naród Boży lub wybrana jego część<sup>6</sup>. Pomijając te trudności interpretacyjne, w czterech pieśniach o Słudze Jahwe zawarty jest obraz jego misji. Ma ona charakter szczególny i uniwersalny. Sługa

<sup>4</sup> Por. S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 171; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 180n.

<sup>5</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III...*, dz. cyt., s. 97n; E. Zawiszewski, *Księgi proroków. Wstęp szczegółowy i analiza wybranych fragmentów*, Pelplin 1995, s. 98nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 185.

<sup>6</sup> Por. S. Gądecki, *Wstęp do Ksiąg prorockich Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 173n; E. Beck, *Sługa Pański*, [w:] *Praktyczny słownik biblijny*, red. A. Grabner-Haider, Warszawa 1994, kol. 1211n; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 145; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III...*, dz. cyt., s. 343; E. Zawiszewski, *Księgi proroków...*, s. 99n; G. Witaszek, *Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42,1–7; 49,1–7; 50,4–9; 52,13–53,12)*, s. 125n; C. Stuhlmüller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55)*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2001, s. 646n; J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, „*Verbum Vitae*” 1 (2002), s. 76n; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 185; W. Pikor, *Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze. Analiza kontekstualna Iz 42, 1–9*, „*Zeszyty Naukowe KUL*” 2 (2006), s. 24n.

Jahwe będzie ustalał prawo Boże na ziemi. Musi wiele wycierpieć, a nawet ponieść śmierć. W utworach tych znajdują się także pewne oznaki, że postać ta powstanie z martwych. Dopiero jednak w świetle Nowego Testamentu można odczytać pełniejszy sens zapowiedzi dotyczących Sługi Jahwe. Autorzy Nowego Testamentu w Izajaszowym Słudze Jahwe widzą zapowiedź proroczą i typ samego Jezusa Chrystusa, Mesjasza i Zbawiciela. Potwierdza to sam Jezus Chrystus (Łk 22, 37; J 1, 29; Dz 8, 35). Jednakże w Nowym Testamencie znajdują się także teksty, które Sługę Jahwe dostrzegają w uczniach Jezusa (Mt 5, 14. 16. 39), w świętym Pawle (Dz 13, 47), a także w samym ludzie izraelskim (Łk 1, 54)<sup>7</sup>.

W pierwszej pieśni o Słudze Jahwe została podkreślona rola pośrednictwa Sługi Bożego. To On przyniesie narodom Prawo. Jest to rodzaj mandatu misyjnego. Bóg przedstawia swojego wybranego. Dotyczy to zwłaszcza jego powołania, które ma polegać na umocnieniu religii<sup>8</sup>. W drugiej pieśni Sługa sam mówi o swoim powołaniu, o trudnościach w jego wypełnieniu oraz o nawracaniu pogan. W trzeciej pieśni Sługa podkreśla swoją gorliwość. Mówi o trudnościach, ale wyraża ufność w pomoc Boga. Czwarta pieśń ukazuje jego cierpienie i śmierć. Miało się to dokonać dla zbawienia ludzi<sup>9</sup>. W Ewangeliach synoptycznych zawarte są cytaty z pierwszej i czwartej pieśni o Słudze Jahwe.

### Łagodny Sługa Jahwe (Iz 42, 1–4 i Mt 12, 18–21)

Słowa o łagodnym Słudze Jahwe zamieszcza spośród synoptyków tylko Mateusz. Cytat dotyczy słów z Iz 42, 1–4: „Oto mój Sługa, którego podtrzymuję. Wybrany mój, w którym mam upodobanie. Sprawilem, że Duch mój na Nim spoczął; On przyniesie narodom Prawo. Nie będzie wołał ni podnosił głosu, nie da słyszeć krzyku swego na dworze. Nie złamię trzciny nadłamanej, nie zagasi knotka o nikłym płomyku. On niezachwia-

<sup>7</sup> Por. S. Gądecki, *Wstęp do ksiąg prorockich Starego Testamentu*, dz. cyt., s. 174; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 185n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 152; S. Mędała, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, [w:] *Ewangelie synoptyczne*, red. J. Frankowski, Warszawa 2006, s. 136n (Wprowadzenie w Myśl i Wezwanie Ksiąg Biblijnych, 8).

<sup>8</sup> Por. H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, Legnica 2007, s. 189n.

<sup>9</sup> Por. S. Mędała, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, dz. cyt., s. 133n; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 186.

nie przyniesie Prawo. Nie zniechęci się ani nie załamie, aż utrwali Prawo na ziemi, a Jego pouczenia wyczekują wyspy”. W Księdze Izajasza słowa te znajdują się w ramach pierwszej pieśni o Słudze Jahwe (Iz 42, 1–9).

Myśl przewodnia tego fragmentu dotyczy ugruntowania prawa Bożego na ziemi. Ma tego dokonać Sługa Jahwe. Jest to wypowiedź Boga o swoim Słudze. Jahwe kieruje te słowa do słuchaczy. W ten sposób przedstawia swojego Sługę. Wyrażenie „mój sługa” w Starym Testamencie miało znaczenie bardzo pochlebne. Jahwe zaznacza, że ma upodobanie w swoim Słudze i nazywa go swoim wybranym. Dokonuje tej prezentacji Sługi w sposób uroczysty. Z treści Iz 42, 1–4 dowiadujemy się, że Sługa jest wybranym i ulubieńcem Jahwe. Bóg podtrzymuje swojego Sługę. Oznacza to, że opiekuje się nim, aby ten mógł wypełnić wyznaczone mu zadania. O jego mocy świadczą słowa Jahwe, który zapewnia, że położył na nim swojego Ducha (por. Iz 42, 1). Bóg wyposażył go w swojego Ducha i okazuje mu wsparcie. Taka moc towarzyszyła sędziom, królom i prorokom. Dzięki tej mocy miało nastąpić odrodzenie narodu<sup>10</sup>.

Sługa ma do spełnienia określone zadanie. Ma ogłaszać i rozpowszechniać prawo Boże. Odnosi się to nie tylko do narodu izraelskiego, ale i do narodów pogańskich. Zadaniem Sługi Jahwe jest pouczanie narodów dotyczące postępowania człowieka. Wydawanie pouczeń należało do kompetencji kapłanów i proroków. Jego słów pouczenia oczekują wyspy. Chodzi tu o kraje pogańskie. Wynika stąd, że prawo, jakie zanieśie im Sługa Jahwe, nie będzie dla nich ciężarem. Ludzie oczekują na te pouczenia i potrzebują ich. Będzie to dla nich stanowić cenną wartość (por. Iz 42, 1. 4). Sługa przywróci sprawiedliwy porządek. Prawo Boże, które dotąd było własnością samego Izraela, zostanie dane innym narodom<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Por. A. Kowalczyk, *Motywy zmian w Mateuszowych cytatach Starego Testamentu niezgodnych z tekstem masoreckim i Septuagintą*, „Studia Gdańskie” 8 (1992), s. 7n; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 147nn; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, Tarnów 1994, s. 179; E. Zawiszewski, *Księgi proroków...*, dz. cyt., s. 99; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III...*, dz. cyt., s. 99n; G. Witaszek, *Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42, 1–7; 49, 1–7; 50, 4–9; 52, 13–53, 12)*, dz. cyt., s. 119; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, red. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 870; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 186n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 151.

<sup>11</sup> Por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 140nn; tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 290n; G. Witaszek, *Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42, 1–7; 49, 1–7;*

Sługa ma działać z wyjątkową delikatnością, cichością i wytrwałością. Będzie występował z wielką pokorą. Z treści Iz 42, 2 wynika, że ów Sługa nie będzie krzyczał, nie będzie stosował siły wobec słabych. Jego postawa będzie pełna łagodności. Nie będzie usiłował zastraszyć swoich słuchaczy. Te cechy autor kryje pod obrazami niezgniecionej trzciny i knotka o nikłym płomyku (por. w. 3). Celem misji Sługi nie jest niszczenie, lecz ocalenie tego, co ma jeszcze możliwość przeżycia. Sługa będzie więc łagodny w swoim działaniu, w szczególności w odniesieniu do słabych. Bóg przymierza będzie Bogiem miłosierdzia i przebaczenia. Ludzką słabość Sługa napęlni mocą. Inną ważną cechą Sługi Jahwe będzie Jego niezłomność. Nie zniechęci się pomimo trudności. Doprowadzi do tego, aby Boże prawo, dotychczasowa własność Izraela, dotarło do pogan (por. w. 4). Sługa Jahwe ma spełniać rolę herolda Bożego i głosić wszystkim narodom posłannictwo o zbawieniu<sup>12</sup>.

W wersetach 5–6 następuje rozwinięcie myśli historiozbowczej. Sługa Jahwe stanie się „światłością dla narodów” (w. 6b). Owa myśl zostaje rozwinięta w wersecie 7: „abyś otworzył oczy niewidomym, ażebyś z zamknięcia wypuścił jeńców, z więzienia tych, co mieszkają w ciemności”. Jest to zapowiedź o charakterze przyszłościowym. Potwierdza to treść wersetu 9: „Pierwsze wydarzenia oto już nadeszły, nowe zaś Ja zapowiadam, zanim się rozwiną, już wam je ogłaszam”<sup>13</sup>.

---

50, 4–9; 52, 13–53, 12), s. 119; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 187; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 146; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 189.

<sup>12</sup> Por. T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., s. 181; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 149n; tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 291; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III...*, dz. cyt., s. 100n; E. Zawiszewski, *Księgi proroków...*, dz. cyt., s. 100; S. Potocki, *Wybrane zagadnienia z historii zbawienia Starego Testamentu. Studium katechetyczne*, Przemyśl 1999, s. 189nn; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, s. 872; C. Stuhlmüller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55)*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 647; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 187; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 151n; W. Pikor, *Izajaszowy Sługa Jahwe a nowe przymierze...*, dz. cyt., s. 24n; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 189.

<sup>13</sup> Por. E. Zawiszewski, *Księgi proroków...*, dz. cyt., s. 102nn; G. Witaszek, *Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42, 1–7; 49, 1–7; 50, 4–9; 52, 13–53, 12)*, dz. cyt., s. 120; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 872; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 189.

Synoptycy odnoszą to prorocstwo do Jezusa (Mt 3, 13–17; Mk 1, 11; Łk 3, 22). W Ewangeliach następuje tylko zmiana rzeczownika „Sługa” na „Syn”. Motyw światła podejmuje zaś św. Jan. Odnosi go do Chrystusa, którego nazywa „światłością świata” (J 8, 12)<sup>14</sup>. Cytat z Iz 42, 1–4 znajdujemy w Mt 12, 18–21: „Oto mój Sługa, którego wybrałem; Umiłowany mój, w którym moje serce ma upodobanie. Położę ducha mego na Nim, a On zapowie prawo narodom. Nie będzie się spierał ani krzyczał, i nikt nie usłyszy na ulicach Jego głosu. Trzciny zgniecionej nie złamie ani knota tlejącego nie dogasi, aż zwycięsko sąd przeprowadzi. W Jego imieniu narody nadzieję pokładać będą”<sup>15</sup>.

Mateusz umieszcza te słowa po relacji o uzdrowieniu w szabat (por. Mt 12, 9–14). Po tym wydarzeniu faryzeusze chcą pojmać Jezusa. Jezus jednak nie pozwala się pojmać, ponieważ nie nadeszła jeszcze Jego godzina. Dowiedziawszy się o zamiarach faryzeuszy, oddał się stamtąd (w. 15a). Idzie za Nim wielu chorych, których uzdrawia (w. 15b). Jednocześnie nie pozwala na to, aby były rozgłaszane cuda przez Niego czynione. Mateusz podkreśla, że Jezus surowo tego zabrania (w. 16). Nie chce, aby postrzegano Go wyłącznie jako ziemskiego uzdrowiciela. Jezus pragnie, aby widziano w Jego życiu i posłudze urzeczywistnienie prorocstwa z Księgi Izajasza o cierpiącym Słudze Jahwe. Tak rozumie to Ewangelista, cytując w tym miejscu dłuższy fragment z tej starotestamentowej księgi<sup>16</sup>.

W przekonaniu Mateusza to Jezus jest cierpiącym Sługą Jahwe wybranym przez Boga i umiłowanym. To w Nim Bóg sobie upodobał. Jezus, na którym spocznie Duch Boży, ogłosi narodom nowe prawo. Cała Jego

<sup>14</sup> Por. H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 189.

<sup>15</sup> Por. C. L. Blomberg, *Matthew, [w:] Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, red. G. K. Beale, D. A. Carson, Grand Rapids 2007, s. 42nn.

<sup>16</sup> Por. J. Schmid, *L'Evangelo secondo Matteo*, Brescia 1976, s. 275n; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1979, s. 206; O. da Spinetoli, *Matteo. Il vangelo della chiesa*, Assisi 1983, s. 358nn; S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo*, Roma 1995, s. 312n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, Poznań-Kraków 1999, s. 75; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1172; A. Paciorek, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1-13, Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Częstochowa 2005, s. 499n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangeli według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 152; C. L. Blomberg, *Matthew, [w:] Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, dz. cyt., s. 42.

działalność będzie nacechowana dobroczynnością. Sława doczesna ani rozgłos nie będą głównymi motywami Jego działania. Nie będzie prowadził sporów. Nie będzie krzyczał. Jego cechą charakterystyczną będzie łagodność i dobroć. Nadejdzie jednak chwila dokonania sprawiedliwości. Będzie to czas pełnego tryumfu Jezusa. Narody będą pokładać nadzieję w Jego imieniu<sup>17</sup>.

Cytat z Iz 42, 1–4 w Ewangelii Mateusza jest uwypukleniem powołania Jezusa przez Boga i Jego misji. Ta misja polega na głoszeniu zbawienia narodom pogańskim. Nie jest to waleczny Mesjasz, na którego wielu oczekiwało. Łagodność Jezusa doprowadzi Jego misję do szczęśliwego końca. Jezus jest tu przedstawiony jako Zbawiciel wszystkich narodów. Mateusz zgodnie z założeniem swojej Ewangelii ukazuje uniwersalizm królestwa Bożego. Wskazuje też na cechy uniwersalizmu posłannictwa Mesjasza-Jezusa<sup>18</sup>.

### Obarczony naszymi słabościami (Iz 53, 4 i Mt 8, 17)

Kolejny tekst z Księgi Izajasza, który wykorzystuje tylko Mateusz, to słowa z Iz 53, 4: „Lecz On się obarczył naszym cierpieniem, On dźwiگاł nasze boleści”. Są to słowa z czwartej pieśni Sługi Pańskiego, która dotyczy Jego cierpienia, śmierci i chwały (por. Iz 52, 13–53, 12).

Treść czwartej pieśni o Słudze Jahwe nawiązuje do tematu cierpienia zawartego w poprzedniej pieśni. Fragment ten jest dialogiem między Jahwe a wspólnotą Izraela. Autor natchniony wylicza najpierw prerogatywy Sługi. Skupiają się one wokół motywu wywyższenia. Bóg przedstawia ziemską drogę Sługi i zapowiada jego wywyższenie określone aż przez cztery terminy: „powiedzie się”, „wybije się”, „wywyższy”, „wyrośnie bardzo” (Iz 52, 13). Będzie to zatem najpełniejsze wywyższe-

<sup>17</sup> Por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 251; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 75n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 152n.

<sup>18</sup> Por. W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo*, t. 1, Roma 1968, s. 235nn; J. Schniewind, *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, s. 279n; J. Homerski, *Ewangelia według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 206; R. Fabris, *Matteo*, Roma 1982, s. 274n; A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg 1986, s. 258nn; J. Radermakers, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, Bologna 1997, s. 205; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, t. 1 (1–13), Bologna 1999, s. 229nn; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 153.

nie. Dalej następuje przejście do motywu uniżenia. Owo wywyższenie będzie konsekwencją wielkiego upokorzenia Sługi: „Nieludzko został oszepecony Jego wygląd i postać Jego była niepodobna do ludzi” (w. 14). Mimo, że będzie bardzo oszepecony i sponiewierany, to wzbudzi on podziw wśród narodów i ich władców (52, 13–15). W wersecie 15 zawarta jest wzmianka o powszechnym niezrozumieniu tajemnicy cierpienia<sup>19</sup>.

Środkowa część pieśni (53, 1–11b) to zbiorowa lamentacja nad losami Sługi Jahwe. Wspólnota Izraela podnosi lament nad jego cierpieniami, które zniósł on z niezwykłą równowagą ducha<sup>20</sup>. Ta część zawiera opis zdumienia, które wyrażają pytania retoryczne: „Któż uwierzy temu, cośmy usłyszeli? Na kimże się ramię Pańskie objawiło?” (w. 1). Jednak społeczność ludu Bożego dostrzega w Słudze spełnienie się Bożych zamiarów. Mogą je przysłonić zewnętrzne znaki Sługi (w. 2). Sługa został najpierw zlekceważony i wzgardzony przez ludzi. Stał się symbolem cierpienia. Określenie „mąż boleści” (53, 3) wskazuje na człowieka, z którego naturą związane jest cierpienie. Ta sama myśl jest uwypuklona przez metaforę zakrywania twarzy, aby nie patrzeć na cierpienie Sługi. Ci, którzy patrzą, uważają go za przeklętego przez Boga i pogardzają Nim<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1978, s. 555; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 160nn; tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 296; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., s. 186n; E. Zawiszeński, *Księgi proroków...*, dz. cyt., s. 117nn; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III...*, dz. cyt., s. 219nn; G. Witaszek, *Pieśni Sługi Jahwe (Iz 42, 1-7; 49, 1-7; 50, 4-9; 52, 13-53, 12)*, dz. cyt., s. 122nn; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 874; J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, dz. cyt., s. 79nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 193; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 146n; S. Mędała, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, dz. cyt., s. 133n; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 190.

<sup>20</sup> Por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 160nn; tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, s. 296; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., s. 187; E. Zawiszeński, *Księgi proroków...*, dz. cyt., s. 119nn; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II-III...*, dz. cyt., s. 219nn; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 146n.

<sup>21</sup> Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 874; C. Stuhlmueller, *Deutero-Izajasz (Iz 40-55)*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 665; J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, dz. cyt., s. 83nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 194; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 190.



Od wersetu 53, 4 lud Boży zdaje się już rozumieć sens cierpienia Sługi. Lud ten dostrzega, że cierpi on nie za osobiste grzechy, lecz za grzechy całego ludu. Sługa jest niewinny. Cierpi dobrowolnie. Zawarta jest tu idea cierpienia zastępczego, która została po raz pierwszy tak wyraźnie ujęta. Cierpienie ma tu charakter ściśle soteriologiczny. Niewinny Sługa jest ofiarą zastępczą za grzeszny naród w wymiarze o wiele większym niż ofiary ze zwierząt<sup>22</sup>.

Sługa wykazuje się ogromną cierpliwością podczas wszelkich cierpień. Uwypuklają tę prawdę użyte dwa porównania: baranka prowadzonego na rzeź oraz owcy niemej podczas strzyżenia: „Dręczono Go, lecz sam się dał gnębić, nawet nie otworzył ust swoich. Jak baranek na rzeź prowadzony, jak owca niema wobec strzygących ją, tak On nie otworzył ust swoich” (53, 7). Zawarta jest tu również idea dobrowolności ofiary. Sługa bowiem podczas cierpienia nie otworzył ust swoich (por. J 1, 29)<sup>23</sup>.

W pieśni jest również zawarta treść o śmierci Sługi Jahwe. Została mu ona zadana po niesprawiedliwym wyroku (por. Iz 53, 8n). W wersecie 9 czytamy, że został pochowany w grobie między bezbożnymi. Zostaje w ten sposób uwypuklony kontrast pomiędzy pogardliwym pochowaniem Sługi a jego niewinnością. W dalszej części pieśni autor pisze o uwielbieniu Sługi. Nagle w wersetach 10–12 występuje on jako osoba żyjąca, ciesząca się potomstwem, pomyślnością, która otrzyma od Boga tłumy. Sługę czeka specjalna nagroda: „ujrzy potomstwo, dni swe przedłuży” (w. 10). Są to w Starym Testamencie oznaki Bożego błogosławieństwa za życia oraz uwielbienia po śmierci<sup>24</sup>. Zakłada się tu zmartwychwsta-

<sup>22</sup> Por. E. Zawiszeński, *Księgi proroków...*, dz. cyt., s. 122n; C. Stuhlmüller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55)*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 665; J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, dz. cyt., s. 86n; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 194; S. Mędała, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, dz. cyt., s. 135; H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 190n.

<sup>23</sup> Por. *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 874; J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, dz. cyt., s. 89nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 194.

<sup>24</sup> Por. E. Beck, *Sługa Pański*, dz. cyt., kol. 1212; T. Brzegowy, *Prorocy Izraela*, dz. cyt., s. 189; C. Stuhlmüller, *Deutero-Izajasz (Iz 40–55)*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 666; J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, dz. cyt., s. 86nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, dz. cyt., s. 194n; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 147.

nie Sługi jako początek jego wyniesienia i uszczęśliwienia. Zaznaczono też, że wstawia się za występnyymi przed Bogiem<sup>25</sup>. Sługa Jahwe wzrastał jako niepozorny, był wzgardzony, cierpiał, został zabity, a następnie wywyższony przez Boga. Całe to zadanie i sposób, w jaki Sługa je realizuje, odpowiada wyznaniu wiary pierwotnej gminy chrześcijańskiej o Jezusie Chrystusie. Nasuwa to interpretację chrystologiczną tekstów pieśni o Słudze Jahwe w świetle jego śmierci i zmartwychwstania<sup>26</sup>.

Interesujący nas werset 4 zawiera myśl o cierpieniu za innych (zastępczym). Okazuje się, że ów Sługa, którego wykluczono ze społeczności, był najbardziej reprezentatywnym jej przedstawicielem. On wziął na siebie choroby i cierpienia innych. Przez ten jego czyn ludzie wyznają swoje grzechy (por. 53, 5). Zgodnie z tradycyjną koncepcją następstwem grzechów są cierpienia i choroby członków owej mówiącej w tej pieśni społeczności<sup>27</sup>.

Evangelista odwołuje się do słów z Iz 53, 4 w odniesieniu do Jezusa uzdrawiającego chorych i wyrzucającego duchy nieczyste z opętanych. Ten cytat Mateusz umieszcza we fragmencie Mt 8, 14–17. Czytamy tam: „On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby” (w. 17). Po uleczeniu teściowej Piotra Jezusowi przyprowadzono wielu opętanych i chorych (por. Mt 8, 14–16a). Opętani stanowili specjalną kategorię ludzi wśród chorych przyprowadzanych do Jezusa. Warto jednak zauważyć, że autorzy Nowego Testamentu pojęciem opętania określają również niemal wszystkie choroby psychiczne. Zasadniczo każdą chorobę uważano za naturalne następstwo grzechu. Chory pozostaje we władaniu szatana. Przywrócenie mu zdrowia to uwolnienie go spod władzy szatana<sup>28</sup>.

<sup>25</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III...*, dz. cyt., s. 226nn; E. Zawiszeński, *Księgi proroków...*, dz. cyt., s. 126nn; J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 163nn; tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 296.

<sup>26</sup> Por. E. Beck, *Sługa Pański*, dz. cyt., kol. 1212; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>27</sup> Por. L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III...*, dz. cyt., s. 222; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 147.

<sup>28</sup> Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 51; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, dz. cyt., t. 1, s. 135nn; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 147; C. L. Blomberg, *Matthew, [w:] Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, dz. cyt., s. 30.

Wiadomości o cudownych uleczeniach rozeszły się szybko po okolicy. Przychodziło więc wielu ludzi. Jezus uzdrawiał ich swoim wszechmocnym słowem: „On słowem wypędził złe duchy i wszystkich chorych uzdrowił” (w. 16b). W ten sposób, jak podaje Mateusz, urzeczywistniło się proroctwo Deutero-Izajasza: „On wziął na siebie nasze słabości i nosił nasze choroby”<sup>29</sup>.

Werset 17, w którym Ewangelista cytuje Iz 53, 4, stanowi podsumowanie nie tylko sekcji Mt 8, 1–17, ale całej uzdrowicielskiej działalności Jezusa. Jest to potwierdzenie tezy, że Mateusz wszędzie dopatruje się spełnienia zapowiedzi Starego Testamentu. Także uzdrowienia jako przejaw cudownej działalności Jezusa, są dla autora Ewangelii okazją do odwołania się do proroctwa z Księgi Izajasza<sup>30</sup>. Cytat dotyczy wszystkich cudów dotychczas wspomnianych. Jezus przynosi Izraelowi uzdrowienie i odnowę. Tym samym urzeczywistnia powołanie Izraela jako Sługi Bożego<sup>31</sup>.

Jednak związek tego cytatu z kontekstem ewangelicznym nie jest jasny. Cytat pochodzi z czwartej pieśni o Słudze Jahwe (por. Iz 52, 13–53, 12). W Iz 53, 4 prorok mówi o Słudze Jahwe. Cierpi on za swój lud. Przejmuje na siebie cierpienia i dolegliwości, na jakie zasłużył jego lud przez swoje grzechy. Mateusz, powołując się na Iz 53, 4, chce uzasadnić fakt, że Jezus

---

<sup>29</sup> Por. A. Sand, *Das Evangelium nach Matthäus*, dz. cyt., s. 182n; S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo*, dz. cyt., s. 230nn; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 52; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 147n.

<sup>30</sup> Por. T. Hergesel, *Adoracja Cudotwórcy – Mateuszowa interpretacja cudów Jezusa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 32 (1979) nr 2–3, s. 114; O. da Spinetoli, *Matteo. Il vangelo della chiesa*, dz. cyt., s. 260nn; P. R. Gryziec, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, Kraków 1998, s. 111n.

<sup>31</sup> Por. W. Trilling, *Vangelo secondo Matteo*, dz. cyt., t. 1, s. 166n; J. Schmid, *L'Evangelo secondo Matteo*, dz. cyt., s. 221n; J. Schniewind, *Il Vangelo secondo Matteo*, dz. cyt., s. 199n; R. Fabris, *Matteo*, dz. cyt., s. 201n; S. Grasso, *Il Vangelo di Matteo*, dz. cyt., s. 232; J. Radermakers, *Lettura pastorale del vangelo di Matteo*, dz. cyt., s. 168; S. Fausti, *Una comunità legge il Vangelo di Matteo*, dz. cyt., t. 1, s. 137n; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 1162; A. Paciorenk, *Ewangelia według świętego Mateusza, rozdziały 1–13...*, dz. cyt., s. 350; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 148; C. L. Blomberg, *Matthew, [w:] Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, dz. cyt., s. 30.

przyszedł z pomocą ludziom cierpiącym, pomimo że pieśń o Słudze Jahwe zapowiada cierpienia wybawiciela ludu<sup>32</sup>.

Evangelista natomiast nie mówi o cierpieniach Jezusa, lecz o uwolnieniu przez Niego chorych z ich dolegliwości. Luźno powiązany z kontekstem cytat wynika prawdopodobnie z ukrytego rozumowania. Mateusz oddaje tu pewien klimat żydowskiej egzegezy. Chodzi o regułę zwaną *gezerah szawah*, czyli o taki sposób interpretacji Pisma Świętego, gdzie następuje odwołanie się do tekstów paralelnych, ale nie na zasadzie zgodności treści, tylko ze względu na występowanie tego samego terminu w różnych tekstach i w różnych kontekstach<sup>33</sup>.

Tekst z Iz 53, 4 występuje w kontekście uzdrowienia ze zniszczenia spowodowanego grzechem (por. Iz 53, 5n i Oz 14, 4)<sup>34</sup>. Jezus przyjął na siebie karę za grzechy wszystkich. Uzyskał władzę gładzenia grzechów oraz ich następstw, jakimi są choroby i cierpienia. Jednocześnie uzdrawiając ludzi z chorób i dolegliwości fizycznych, Jezus daje dowód, że przyjął na siebie ich grzechy. Działalność terapeutyczna Jezusa była zapowiedzią pełnego duchowego uleczenia ludzi. Miała ona więc od samego początku charakter zbawczy<sup>35</sup>.

### W poczet złoczyńców został zaliczony (Iz 53, 12 i Mk 15, 28; Łk 22, 37)

Słowa: „policzony został pomiędzy przestępców” z Iz 53, 12 zamieszczają dwaj synoptycy: Marek i Łukasz. W Ewangelii Marka słowa

<sup>32</sup> Por. J. S. Synowiec, *Oto twój król przychodzi...*, dz. cyt., s. 160–175; tenże, *Prorocy Izraela, ich pisma i nauka*, dz. cyt., s. 294–302; L. Stachowiak, *Księga Izajasza II–III...*, dz. cyt., s. 216–228; P. R. Gryziec, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, dz. cyt., s. 112; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 148; C.L. Blomberg, *Matthew, [w:] Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, dz. cyt., s. 30nn.

<sup>33</sup> Por. P.R. Gryziec, *Według świętego Mateusza. Stary Testament ukryty w Nowym*, dz. cyt., s. 112; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 148.

<sup>34</sup> Por. C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, Warszawa 2000, s. 26.

<sup>35</sup> Por. K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 52; D. Adamczyk, *Starotestamentalne cytaty w Ewangelii według świętego Mateusza...*, dz. cyt., s. 148n.

te znajdują się w ramach perykopy o ukrzyżowaniu Jezusa (Mk 15, 23–28), natomiast w Ewangelii Łukasza są one zamieszczone w perykopie o decydującej walce (Łk 22, 35–38).

Słowa te w Księdze Izajasza zawarte zostały w końcowej części czwartej pieśni o Słudze Jahwe. W ramach drugiej wyroczni Jahwe zawartej w tej pieśni sam Bóg mówi o dobrodziejstwach, które przyniesie śmierć Sługi: „Po udrękach swej duszy ujrzy światło i nim się nasyci. Zacny mój Sługa usprawiedliwi wielu, ich nieprawości On sam dźwigać będzie. Dlatego w nagrodę przydzielę Mu tłumy i posiadzie możnych jako zdobycz za to, że siebie na śmierć ofiarował i policzony został pomiędzy przestępców. A On poniósł grzechy wielu i oręduje za przestępcami” (Iz 53, 11n). Cierpliwie znoszone krzywdy ludzkie zostaną wynagrodzone. Podjęty tu zostaje motyw światłości. Światłość (*or*) jest symbolem radości, szczęścia, chwały i wieczności. Warto zauważyć, że Sługa złożony w grobie nagle ogląda wielką światłość. Oznacza to, że zwyciężył śmierć i powrócił do życia. Poznanie światłości odnosi się tu do całkowitego przeniknięcia Bogiem<sup>36</sup>. Bóg wymienia także dobrodziejstwo usprawiedliwienia wielu. Słowo *caddiq* („sprawiedliwy”) zostało użyte najpierw w odniesieniu do Sługi, a następnie w odniesieniu do ludzi. Oznacza to, że Sługa udzieli ludziom tej sprawiedliwości, którą sam posiada. Rozciąga się ona na wielu bez żadnych ograniczeń<sup>37</sup>.

Tekst „policzony został pomiędzy przestępców” (Iz 53, 12) Marek przytacza w wersji: „W poczet złoczyńców został zaliczony” (Mk 15, 28), zaś Łukasz jako: „Zaliczony został do złoczyńców” (Łk 22, 37). Łukasz przytacza te słowa w ramach perykopy o godzinie decydującej walki Jezusa (Łk 22, 35–38). Rozpoczyna się ona od słów Jezusa skierowanych do Apostołów: „«Czy brak wam było czego, kiedy was posyłałem bez trzośa, bez torby i bez sandałów?» Oni odpowiedzieli: «Niczego»” (w. 35). Jezus nawiązuje tu do słów z Łk 10, 4, które odnoszą się do uczniów.

<sup>36</sup> Podobny sens zawarty jest w słowach: „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” (Mt 11, 27).

<sup>37</sup> Por. E. Zawiszewski, *Księgi proroków...*, s. 133nn; G. Witaszek, *Pieśni Sługi Jahwe* (Iz 42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13-53,12), dz. cyt., s. 123n; *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 874; J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, dz. cyt., s. 97nn; R. Rumianek, *Prorocy okresu niewoli babilońskiej*, s. 195; S. Mędała, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, dz. cyt., s. 136.

Przypomina wyprawę misyjną. Nie pozwolił na nią zabrać nawet niezbędnych rzeczy. Dzięki Bożej Opatrzności gościnność tych, którym uczniowie głosili ewangelię, wystarczyła do zaspokojenia ich potrzeb. Dzięki Bożej troskliwości niczego im nie brakowało z rzeczy koniecznych do codziennego życia<sup>38</sup>.

Teraz sytuacja jest trudniejsza. Nadchodzą czasy Kościoła i sytuacja ulegnie zmianie. Trzeba zatem we wszystko się zaopatrzyć (w. 36). Jezus wylicza, co uczniowie mają ze sobą zabrać. Wskazuje przy tym na pieniądze i torbę podróżną. Trudne do zrozumienia w tym kontekście jest Jezusowe polecenie sprzedania niezbędnego płaszcza i zakupienie miecza. Być może jest to symboliczne określenie powagi sytuacji. Jezus podaje bowiem wolę Bożą, która jest wyrażona słowami: „musi się spełnić na Mnie”. Następnie cytuje słowa z Iz 53, 12 o Słudze Jahwe: „Zaliczony został do złoczyńców” (Łk 22, 37a). O powadze sytuacji świadczą również słowa: „To bowiem, co się do Mnie odnosi, dochodzi kresu” (w. 37b). Kończy się ziemskie życie Jezusa. Wraz z tym osiągają cel wszystkie odnoszące się do Niego przepowiednie. Zmiana sytuacji zaznaczy się przez śmierć Jezusa. Apostołowie bardzo mało zrozumieli z tych słów Jezusa. Zapamiętali jedynie wzmiankę o mieczu. Mówią bowiem: „Panie, tu są dwa miecze” (w. 38a). Jezus jednak przerywa rozmowę słowem: „Wystarczy” (w. 38b)<sup>39</sup>.

Treść wypowiedzi Jezusa dotyczy nie tylko rozpoczynającej się właśnie Jego męki. Dotyczy także sytuacji apostołów oraz Kościoła po Jego śmierci. W związku z tym słowo „teraz” (w. 36) nabiera znaczenia głównie dla czasów, w których Łukasz pisał swoją Ewangelię. W omawianej perykopię nie ma wzmianki o zmartwychwstaniu Jezusa. Jest natomiast

---

<sup>38</sup> Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, Poznań-Warszawa 1974, s. 331n; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, Wuppertal 1974, s. 506nn; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, Poznań 1990, s. 160; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 397n; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2005, s. 495n.

<sup>39</sup> Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 332; F. Rienecker, *Das Evangelium des Lukas*, dz. cyt., s. 507n; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 160; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 398; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 176; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 496.

wypowiedź dotycząca miecza. W ten sposób Łukasz wywołuje u czytelnika podobne wrażenie grozy, jaka ogarnęła Apostołów w tym czasie, gdy Jezus wychodził z wieczernika<sup>40</sup>.

Rozpoczynające się czasy Kościoła to czasy niepokoju i wrogości względem wyznawców Chrystusa. Jest to epoka bezwzględnej walki. Stąd wynika potrzeba zabrania ze sobą najpotrzebniejszych rzeczy oraz potrzeba zaopatrzenia się w miecz. Chodzi tu jednak przede wszystkim o uzbrojenie duchowe. Kościół bowiem nie jest „królestwem z tego świata”. Bronią wyznawców Chrystusa jest modlitwa, wytrwałość i gotowość pójścia nawet na śmierć. To właśnie tego rodzaju broń należy zdobyć za wszelką cenę. Tej tajemnicy nie pojmowali Apostołowie. Prześladowania Kościoła i wrogość wobec chrześcijan to proste następstwo nienawiści do Chrystusa. To On właśnie będzie uznany za złoczyńcę. Jezus urzeczywistnia proroczą rolę Sługi Jahwe. Słowa z Iz 53, 12 o cierpiącym Słudze Jahwe, na które powołuje się Jezus, oznaczają, że nadaje On swoim cierpieniom ten sam sens. Swoją mękę i śmierć Jezus uważa za zadośćuczynienie za grzechy ludzkości. W tych wydarzeniach Jego życia spełnia się to, co było o Nim zapowiedziane<sup>41</sup>.

Marek cytuje tekst z Iz 53, 12 w perykopie o ukrzyżowaniu (Mk 15, 23–28). Unika w niej rozwlekłości. Podaje, że przybitemu do krzyża Jezusowi podano do picia wino zmieszane z mirrą (w. 23). Taka mieszanina miała właściwości otępiające wrażliwość cierpiącego. Jezus nie przyjmuje tego napoju. Chce do końca wypełnić wolę Ojca w pełnej świadomości. W kolejnym wersecie Marek wskazuje, że gdy już ukrzyżowano Jezusa, żołnierze poprzez losowanie rozdzielili między siebie Jego szaty (w. 24). Następnie podjęta zostaje kwestia godziny śmierci Jezusa: „A była godzina trzecia, gdy Go ukrzyżowali” (w. 25). W rozdziale 15 Marek swoje relacje dzieli chronologicznie na trzygodzinne odcinki (por. 15, 1. 25. 33. 34). Stąd wydaje się, że godzina trzecia u Marka nie jest dokładnym określeniem czasu. Stwierdzenie to jest raczej użyte w znaczeniu szerszym. Chodzi o czas między naszą godziną dziewiątą a południem. Godzina trzecia u Marka posiada także głęboką, symbo-

<sup>40</sup> Por. F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 332.

<sup>41</sup> Por. E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 160; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 398; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Łukasza...*, dz. cyt., s. 496.

liczną wymowę teologiczną. Oznacza tu przesilenie się grzechu świata, jego godziny. Marek podaje również, że powód ukrzyżowania brzmiał: „Król Żydowski” (w. 26)<sup>42</sup>.

W końcowej części perykopy o ukrzyżowaniu Jezusa Marek podaje: „Razem z Nim ukrzyżowali dwóch złoczyńców: jednego po prawej, drugiego po lewej Jego stronie. Tak wypełniło się słowo Pisma: W poczet złoczyńców został zaliczony” (15, 27n). W ten sposób Marek cytuje słowa z Iz 53, 12. W fakcie, że razem z Jezusem zostali ukrzyżowani dwaj inni złoczyńcy, Marek dostrzega spełnienie się Deutero-Izajaszowego proroctwa. Warto zauważyć, że nie ma tego cytatu w paralelnych perykopach u Mateusza i Łukasza (por. Mt 27, 33–38; Łk 23, 33n). Mateusz, tak bardzo zatroskany o cytowanie Starego Testamentu, którego proroctwa wypełniły się w życiu i działalności Jezusa z Nazaretu, pominął cytat z Iz 53, 12 o zaliczeniu cierpiącego Sługi Jahwe pomiędzy złoczyńców. W Ewangelii Marka Jezus jest Synem Bożym, a równocześnie uniżonym Sługą. Tradycja Deutero-Izajaszowa jest bardziej znana Markowi niż Mateuszowi<sup>43</sup>.

W czwartej pieśni o Słudze Jahwe został przepowiedziany sposób dokonania się zbawienia ludzkości. To Jezus Chrystus dokonał zadośćuczynienia poprzez cierpienie i ekspiacyjną śmierć za grzechy świata. Po zmartwychwstaniu Jezusa Jego słowa i postawa zostały zinterpretowane w perspektywie chrystologicznych myśli o ekspiacyjnej Jego ofierze. To w Jezusie Chrystusie wypełnia się w sposób doskonały i ostateczny wszystko, co w Starym Testamencie zostało zapowiedziane o Słudze Jahwe<sup>44</sup>.

\*

<sup>42</sup> Por. R. Bartnicki, *Ewangeliczne opisy męki w aspekcie literackim, teologicznym i kerygmaticznym*, [w:] *Studia z biblistyki*, t. 3: *Grzech - odkupienie - miłość*, red. J. Łach, Warszawa 1983, s. 188n; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, t. 1, s. 252n; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 119; H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Tłumaczenie, wstęp i komentarz*, Lublin 2004, s. 140n.

<sup>43</sup> Por. H. Langkammer, *Ewangelia według św. Marka. Wstęp - przekład z oryginału - komentarz*, Poznań-Warszawa 1977, s. 345; E. Szymanek, *Wykład Pisma Świętego Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 189; P. R. Gryziec, *Według świętego Marka*, Kraków 1995, s. 136; K. Romaniuk, A. Jankowski, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, dz. cyt., t. 1, s. 252n; C. S. Keener, *Komentarz historyczno-kulturowy do Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 119.

<sup>44</sup> Por. H. Langkammer, *Teologia biblijna Starego i Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 191.



Dla autorów Ewangelii synoptycznych treść przesłania Deuterotajaszasa o Słudze Jahwe najpełniej historycznie zrealizowała się w osobie Jezusa Chrystusa. W cytowanych fragmentach pieśni o Słudze Jahwe u synoptyków następuje identyfikacja tej zapowiadanej postaci z Jezusem Chrystusem. Ewangeliczny kontekst tych cytatów pozwala dostrzec w pieśniach o cierpiącym Słudze Bożym zapowiedź odkupieńczej męki, śmierci i zmartwychwstania Jezusa<sup>45</sup>.

Dopiero jednak w świetle zmartwychwstania Chrystusa Jego świadkowie w nowy sposób zinterpretowali starotestamentalne teksty. Sens działalności Jezusa i wydarzeń paschalnych ukazany został w świetle pieśni o Słudze Jahwe. Synoptycy uwydatnili kwestię odkupienia grzechów przez Jezusa Chrystusa. Tekst o łagodnym Słudze Jahwe z Iz 42, 1–4 zamieszcza tylko Mateusz w perykopie Mt 12, 15–21 po relacji o uzdrowieniach. W świetle Iz 42, 1–4 uwydatniony został motyw uniwersalizmu zbawienia przyniesionego przez Chrystusa jako zapowiadanego, łagodnego i umiłowanego przez Jahwe Sługę<sup>46</sup>. Mateusz ukazuje uniwersalizm królestwa Bożego, a Jezusa jako urzeczywistniającego prorocstwo z pierwszej pieśni o Słudze Jahwe.

Tylko Mateusz spośród synoptyków przywołuje również słowa o Słudze obarczonym naszymi słabościami z Iz 53, 4. Odwołuje się do nich w ramach perykopy dotyczącej uleczenia teściowej Piotra oraz licznych uzdrowień (Mt 8, 14–17). W kontekście przywrócenia przez Jezusa zdrowia chorym Mateusz według reguły żydowskiej egzegezy zwanej *gezeraš szawah* dostrzega realizację zapowiedzi z czwartej pieśni o Słudze Jahwe. Uzdrowienia fizyczne jako uwolnienie spod władzy szatana są zapowiedzią pełnego duchowego uleczenia ludzi. Działalność Jezusa od samego początku ma zatem charakter zbawczy.

Motyw wywyższenia w Iz 53, 11n pozwala na dostrzeżenie związku postaci cierpiącego Sługi Jahwe z obrazem Mesjasza jako króla z rodu Dawida<sup>47</sup>. Słowa dotyczące zaliczenia Sługi Jahwe w poczet złoczyńców z Iz 53, 12 znajdują się u Łukasza w perykopie o decydującej walce Jezusa (Łk 22, 35–38), zaś u Marka we fragmencie o ukrzyżowaniu (Mk 15, 23–28).

<sup>45</sup> Por. J. Lemański, *Cierpienia „sługi Boga” typem zbawczej Pasji Chrystusa*, dz. cyt., s. 100n.

<sup>46</sup> Por. S. Mędała, *Dobra Nowina (Wprowadzenie ogólne do Ewangelii synoptycznych)*, dz. cyt., s. 137.

<sup>47</sup> Por. tamże.

Według relacji Łukasza Jezus sam wypowiada te słowa z czwartej pieśni o Słudze Jahwe. Urzeczywistnia w ten sposób proroczą rolę cierpiącego Sługi. Sam Jezus potwierdza, że w wydarzeniach Jego męki i śmierci spełnia się to, co było o Nim zapowiedziane. Marek zaś, przytaczając słowa z Iz 53, 12 w relacji o ukrzyżowaniu Jezusa, również chce uwydatnić fakt realizacji na osobie Jezusa zapowiedzi Deutero-Izajasza. W ten sposób Jezus Chrystus dokonuje zadośćuczynienia za grzechy ludzkości.

Kielce

DARIUSZ ADAMCZYK

## Słowa kluczowe

Sługa Jahwe, Jezus Chrystus, Ewangelie synoptyczne, Deutero-Izajasz

## Summary

### Quotations from the songs about Servant of Yahwe in Synoptic Gospels

We don't get to know from Isaiah's songs, who is the Servant of Yahwe. In Synoptic Gospels quotations are contained from the first and fourth songs about the Servant of Yahweh. Synopticians interpreted in a new way Old Testament texts in light of Christ's resurrection. They see prophetic announcement and the same type of Jesus Christ, Messiah and Saviour in Isaiah's Servant. In Jesus Christ is filled out in a perfect and final way everything the Old Testament has announced about the Servant of Yahweh. The evangelical context of these quotations allows one to see in the suffering of the Servant of God, announcement of the redemptive fatigue, death and resurrection of Jesus.

## Keywords

Servant of Yahwe, Jesus Christ, Synoptic Gospels, Deutero-Isaiah

KRZYSZTOF POROSŁO

## Międzywydziałowe sympozjum i warsztaty „koinonia – communio – wspólnota”

(Kraków, 29 kwietnia 2010)

Katedra Historii Dogmatu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II oraz Fundacja im. św. Jadwigi dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II zorganizowały jednodniową sesję naukową poświęconą zagadnieniu „koinonia – communio – wspólnota”, która odbyła się we czwartek 29 kwietnia 2010 przy ul. Franciszkańskiej 1 w Krakowie. Sesja składała się z dwóch części: sympozjum z wykładami (przedpołudnie) i warsztatów w grupach tematycznych (popołudnie).

Sympozjum rozpoczęło się o 9.30 słowem wstępnym ks. prof. dra hab. Jana Macieja Dyducha, rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II. Następnie zostały wygłoszone cztery referaty, a po przerwie – trzy kolejne. Pierwszy nt. „*Koinonia*” *chrześcijańska u początków* został przedstawiony przez s. dr Sylwię Kaczmarek, główną organizatorkę sympozjum. Referentka w swoim przedłożeniu przedstawiła kilka znaczeń słowa *koinonia*, aby następnie przyjrzeć się rozumieniu tego terminu w pismach Platona i Arystotelesa oraz Filona Aleksandryjskiego, ukazując rozwój znaczeniowy tego terminu. Podsumowując te rozważania można powiedzieć, że *koinonia* w starożytności oznaczała relację między dwiema osobami, boską przyjaźnią, która łączyła podobieństwa, lecz nie znosiła widocznych różnic.

Kolejny referat – tym razem z zakresu nauk biblijnych – wygłosił ks. dr Wojciech Węgrzyniak. Przyjrzał się on tematowi „*Koinonia*” w *1 Liście św. Jana*. Prelegent wykazał, że chociaż mamy duży problem z zakresem pojęciowym terminu *koinonia*, to jednak bez wątpienia możemy powiedzieć, iż *1 List św. Jana* został napisany ze względu na *koinonia*. *List ten* mówi bezpośrednio o *koinonia* z Bogiem Ojcem, który jest jej źródłem i celem, a także z Synem, który jest jej osią, centrum. *Koinonia* dokonuje się w dwóch wymiarach: horyzontalnym (między ludźmi) i wertykalnym (między Bogiem a ludźmi). Aby taka *koinonia* mogła mieć miejsce, trzeba słuchać Bożego słowa, trzeba w nie wierzyć i trzeba wypełniać je w swoim życiu. Podsumowaniem tego referatu było podanie zwyciężkiej definicji pojęcia *koinonia* w rozumieniu *1 Listu św. Jana*: *koinonia* to ścisła i dynamiczna więź łącząca Boga z ludźmi, której pełnią jest uczestnictwo w życiu Bożym.

Trzeci referat nt. *Człowiek pomiędzy samotnością a wspólnotą* zaprezentował o. prof. dr hab. Andrzej Kłoczowski OP. Prelegent próbował pochylić się nad fenomenem i tajem-

nicą człowieka, który jest bytem o wymiarze zarówno jednostkowym, jak i wspólnotowym. W wymiarze osobowym pojawia się u człowieka samotność, którą może przezwyciężyć wymiar wspólnotowy. Rodzą się wtedy oczywiste pytania: kim jest człowiek, „ja” czy „my”? Czy jest możliwe „ja” bez „ty”? Czy „my” to rozumienie mojego indywidualnego „ja”? O. Kłoczowski mówił dalej, że nie należy swojego indywidualnego „ja” roztopić w zbiorowym „my”. Jednakże nie można także zamknąć się w swoim „ja”, gdyż prawdy o sobie nie dowiemy się, patrząc w lustro, ale w twarz drugiego człowieka (E. Lévinas). Dalej prelegent, przyglądając się dzisiejszemu światu, zauważył, że relacja między osobą a wspólnotą coraz częściej jest zachwiana – osoba roztapia się w masie, która jest modna, ale nie jest indywidualna. Ów paradoks świetnie ilustruje zdanie, którym zakończył swój wywód o. Kłoczowski: „Bądź sobą, pij pepsi”.

Ostatnie przedłożenie przed przerwą należało do ks. dra hab. Jana Szczurka, który zaprezentował temat: *Trójca Święta i wspólnota człowieka z Bogiem*. Referent, wychodząc od stwierdzenia, że człowiek jest istotą społeczną, pokazał, że znajduje to swoje potwierdzenie w fakcie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, który jest *communio* trzech Osób. Człowiek posiada zdolność obcowania z Bogiem na sposób osobowy na zasadzie „ja” i „Ty”. Bóg zaprasza człowieka do wspólnoty ze sobą, gdyż bytuje na sposób daru: każda z osób w Trójcy jest darem dla drugiej (perychoreza), ale również do tej wspólnoty jest zaproszony człowiek. Najlepszym sposobem budowania wspólnoty między ludźmi, ale przede wszystkim między człowiekiem a Bogiem jest Eucharystia, która antycypacyjnie daje uczestnictwo w wewnętrznym życiu Trójcy Świętej, które jest celem życia człowieka.

Po przerwie zaprezentowano jeszcze trzy przedłożenia. Pierwsze wygłosił ks. prof. dr hab. Jan Wal. W referacie *Udział communicatio w budowaniu i pogłębianiu kościelnej communio* pokazał on, że nie można mówić o zaistnieniu dobrej *communio*, jeśli nie istnieje *communicatio* między osobami mającymi tworzyć tę wspólnotę. *Communicatio* cechuje się trzema wymiarami: kerygmat, anamneza i apologia. Kiedy w dialogu z drugim głosimy Chrystusa zmartwychwstałego, mając w pamięci Boże działanie i historię zbawienia, a równocześnie mając świadomość swojej chrześcijańskiej tożsamości, wtedy *communio*, którą budujemy, opiera się na trwałych fundamentach, gdyż jedność budowana na cechach drugorzędnych nigdy nie może być jednością stałą.

Kolejny referat nt. „*Dar jedności w Duchu Świętym*” – aspekt liturgiczny wygłosiła s. dr hab. Adelajda Sielepin CHR. Autorka pochyliła się nad wymiarem komunijnym liturgii, w których podkreśla się jednoczące działanie Ducha Świętego. W czasie mszy świętej takim momentem jest epikleza komunijna występująca w każdej z modlitw eucharystycznych. Innymi omawianymi modlitwami liturgicznymi były euchologie mszy obrzędowych sakramentu chrztu św. i małżeństwa, gdzie występują epikletyczne formuły podkreślające jednoczące działanie Ducha Świętego czy użyczenie przez Ducha Świętego daru nowej komunii. Innymi euchologiami mszalnymi, w których można odnaleźć formuły mówiące o darze jedności w Duchu Świętym, są m.in. kolekta wigilijnej mszy uroczystości Zesłania Ducha Świętego, prefacja i kolekta mszy o jedność chrześcijan oraz kolekta mszy o ewangelizację ludów. Wszystkie te teksty podkreślają jednoczącą moc Ducha Świętego, który łączy to, co podzielone, przywraca utracony porządek, łącząc różnorodność. Warto jednak zauważyć, że nie jest wiele takich formularzy mówiących

o jedności mocą Ducha Świętego, a w większości są to formularze opcjonalne. Zatem pasterskim wskazaniem jest częstsze stosowanie tych tekstów, szczególnie dotyczących modlitwy o jedność chrześcijan.

Ostatnim prelegentem był ks. dr hab. Grzegorz Ryś, który zatrzymał się nad zagadnieniem *Wspólnota christianitas*. Dla ukazania zasadniczych cech jedności średniowiecznej Europy zwanej *christianitas* referent przedstawił bullę Marcina V z 1423 roku skierowaną do Zbigniewa Oleśnickiego, a dotyczącą dyspensy potrzebnej do uzyskania wyższych święceń. Bulla ta fenomenalnie pokazuje, że owa jedność *christianitas* obejmowała zarówno sprawy doczesne, jak i duchowe. Marcin V w swej bulli, wspominając o wojnie pomiędzy Polską a zakonem krzyżackim, obie strony konfliktu nazywa umiłowanymi braćmi, co pokazuje, że wojna nie odbywała się pomiędzy obcymi sobie państwami, ale dotyczyła niejako jednego ciała, jakim była średniowieczna Europa. Pomimo panującego wtedy kryzysu papieżstwa decyzje papieża pozostawały całkowicie niepodważalne. Papieństwo było zatem klamrą spinającą istnienie całej chrześcijańskiej wspólnoty średniowiecznej Europy. Paganie, heretycy i Żydzi nie należeli do społeczności *christianitas*.

Na zakończenie pierwszej części sympozjum samorząd studencki i duszpasterstwo akademickie Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II przygotowały poczęstunek dla wszystkich uczestników.

Po przerwie o godzinie 14 rozpoczęły się warsztaty tematyczne w grupach prowadzone przez wykładowców, którzy w pierwszej części sesji wygłaszali swoje referaty. Warsztaty odbyły się w następujących grupach: filozoficznej, dogmatycznej, biblijnej, liturgicznej, pastoralnej i historycznej. W każdej z grup 2-4 studentów prezentowało kilkunastominutowe referaty, które stały się materiałem do prowadzenia warsztatów. Równocześnie była to okazja do pogłębienia treści głównych referatów wygłoszonych w części przedpołudniowej. Na zakończenie sympozjum ponownie wszyscy uczestnicy zebrali się razem, aby zaprezentować owoce wspólnej pracy w czasie warsztatów. Przedstawiciel każdej z grup referował w kilka minut wyniki pracy, po czym rozpoczęła się otwarta dyskusja między wszystkimi wykładowcami i uczestnikami sympozjum. Dyskusja została zdominowana przez problem języka przepowiadania, którego rola jest niebagatelna w budowaniu prawdziwej wspólnoty.

Sympozjum zakończyło się uroczystą Eucharystią sprawowaną w katedrze na Wawelu przez kard. Stanisława Dziwisza z okazji rozpoczynającej się nowenny ku czci św. Stanisława BM.

KS. STANISŁAW WRONKA

## 7. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich i 48. Sympozjum Biblistów Polskich (Tarnów, 7–9 września 2010)

Tegoroczne spotkanie biblistów polskich miało miejsce w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Tarnowie, dokąd powrócili po 25 latach. W spotkaniu uczestniczyło prawie 150 osób, głównie członkowie Stowarzyszenia Biblistów Polskich, ale także paręnaście osób nienależących do niego.

7 września wieczorem odbyło się 7. Walne Zebranie Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Rozpoczęto je hymnem *O Stworzycielu Duchu, przyjdź*. Pod nieobecność ks. prof. Waldemara Chrostowskiego, przewodniczącego Stowarzyszenia Biblistów Polskich, prowadził je ks. prof. Henryk Witczyk, zastępca przewodniczącego stowarzyszenia. Wspomnił on najpierw zmarłych w minionym roku biblistów: ks. dr. hab. Stanisława Pisarka (18 września 2009) i ks. prof. Ryszarda Rumianka (10 kwietnia 2010), a następnie przedstawił sprawozdanie przygotowane przez ks. prof. Waldemara Chrostowskiego. Zawierało ono informacje nt. stanu stowarzyszenia (liczyło ono w tym dniu 262 członków), strony internetowej wzbogaconej przez *liber defunctorum* i dostępnej teraz także w wersji angielskiej oraz pól aktywności biblistów polskich w ostatnim roku: udział w obchodach 100-lecia Papieskiego Instytutu Biblijnego w Rzymie, Niedziela Biblijna w 3. niedzielę Wielkanocy i następujący po niej Tydzień biblijny (przeżywany niestety w cieniu katastrofy samolotu rządowego pod Smoleńskiem), sympozja o charakterze lokalnym i ogólnopolskim, jak np. wiosenne i jesienne sesje biblijne organizowane przez Instytut Nauk Biblijnych Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, których pokłosie ukazuje się w serii „Analecta Biblica Lublinensia”, liczne publikacje. Przedstawił też wniosek zarządu Stowarzyszenia Biblistów Polskich o nadanie członkostwa stowarzyszonego biblistom niekatolickim: dr. Elżbiecie Bednarz, ks. mgr. Grzegorzowi Stanisławowi Boborykowi i dr. Leszkowi Jańczukowi z Kościoła Zielonoświątkowców oraz dr. Jerzemu Ostapczukowi z Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego. Po przedstawieniu sylwetek tych osób przez ks. dr. hab. Artura Malinę zostały one przyjęte w głosowaniu jako pierwsi członkowie stowarzyszeni Stowarzyszenia Biblistów Polskich. Również wniosek zarządu o nadanie członkostwa honorowego bp. prof. Zbigniewowi Kiernikowskiemu i o. prof. Hugolinowi Langkammerowi OFM został przyjęty w tajnym głosowaniu. Laudacje dla wyróżnionych biblistów przygotowali ks. prof. Józef Kudasiwicz i o. dr hab. Ryszard Sikora OFM. Tę drugą pod nieobecność autora odczytał ks. dr hab. Dariusz Dziadosz. Z kolei ks. dr hab. Malina przedstawił sprawozdanie finansowe o. dr. hab. Ryszarda Sikory, skarbnika Stowarzyszenia Biblistów Polskich, które zostało przyjęte przez zebranych. Informacja o projekcie dwóch ksiąg pamiątkowych dedykowanych bp. prof. Zbigniewowi Kiernikowskiemu z okazji 65. urodzin i ks. prof. Waldemarowi Chro-

stowskiemu z okazji 60. urodzin oraz wymiana zdań dotycząca głównie uaktywnienia niektórych członków Stowarzyszenia Bibliistów Polskich zakończyło zebranie.

48. Sympozjum Bibliistów Polskich rozpoczęło się w środę 8 września w Święto Narodzenia Matki Bożej będące patronalnym dniem katedry i diecezji tarnowskiej od porannej mszy świętej, której przewodniczył bp pomocniczy Wiesław Lechowicz. W homilii postawił Maryję za wzór przyjmowania, wypełniania i przekazywania słowa Bożego, które jest ziarnem przynoszącym życie światu.

Obrazy rozpoczął ks. prof. Waldemar Chrostowski. Na I sesję prowadzoną przez ks. dr. hab. Michała Bednarza złożyły się dwa referaty. W pierwszym *Czy już nadeszła IV faza naukowych poszukiwań Jezusa historycznego?* ks. prof. Roman Bartnicki przedstawił ostatnie badania przybliżające Jezusa historii, którego tajemnica wyjaśnia się jednak ostatecznie w Chrystusie wiary. Natomiast w wystąpieniu *Ukrzyżowany Mesjasz - od tekstu biblijnego do odpowiedzi człowieka XXI wieku* ks. dr hab. Mirosław Wróbel ukazał, jak krzyż będący narzędziem najokrutniejszej kary stał się w wypadku Jezusa znakiem najwyższej miłości, która zbawia i wyznacza drogę każdemu człowiekowi.

W czasie II sesji pod przewodnictwem ks. dr. hab. Józefa Kozyry najpierw o. dr Piotr Gryziec OFMConv wygłosił referat *„Jesteśmy dziećmi Bożymi” (Rz 8, 16). Czy przybranymi?*, w którym przekonywał, że wyrażenie „przybrane synostwo” nie oddaje w pełni naszej relacji z Trójcą Świętą, bo istotą tej relacji jest udział w naturze Boga i w synostwie Chrystusa. Następnie ks. dr Piotr Łabuda w komunikacie *Specyfika Łk 23, 43 w Łukasowym opisie męki Jezusa* zastanawiał się, czy scena Jezusa wprowadzającego dobrego łotra do raju nie jest inspirowana obrazem Eliasza pełniącego w judaizmie podobną funkcję wobec zmarłych.

Po dyskusji wręczono księgi pamiątkowe ks. prof. Janowi Załęskiemu *Trud w Panu nie jest daremny* pod red. W. Linkego i ks. prof. Antoniemu Troninie *Ex Oriente lux* pod red. W. Chrostowskiego oraz zrobiono wspólną fotografię. Po obiedzie uczestnicy sympozjum mogli zwiedzić katedrę i muzeum diecezjalne (najstarsze w Polsce – istnieje od 1888 roku) pod przewodnictwem księdza pracującego w muzeum.

Popołudniu odbyła się III sesja, której przewodniczył ks. dr Henryk Drawnel SDB. W jej ramach ks. prof. Tadeusz Brzegowy wygłosił referat *Ewangelia w Apokalipsie Izajasza (Iz 24-27)*, w którym podkreślił uniwersalny wymiar sądu i zmartwychwstania oraz możliwość zbawienia dla każdego. Z kolei ks. dr Mariusz Szmajdziński w referacie *Kompozycja i zależności literackie w zbiorze XII Proroków* argumentował, że zbiór ten stanowi całość, jest rodzajem antologii ukazującej historię Izraela w perspektywie deuteronomistycznej: grzech, kara, odnowa.

Po dyskusji i kolacji można było skorzystać z oferty wydawniczej. Z zainteresowaniem przyjęto kolejne pozycje Nowego Komentarza Biblijnego i powstające na ich bazie opracowania w ramach Podręcznego Komentarza Biblijnego, wznowienie Materiałów Pomocniczych do Wykładów z Bibliistyki oraz nowe serie: Zeszyty Biblijne publikujące ciekawe prace magisterskie i *Życie Jezusa Chrystusa w Egzegezie i Ikonografii Chrześcijańskiej Europejskiej*. Można też było dostać kolejne tomy Prymasowskiej Serii Biblijnej: poszczególne części Starego Testamentu w wydaniu interlinearnym, *Onomastykon Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu* oraz *Słownik teologii św. Pawła*. Ponadto zaprezentowano czasopismo popularno-naukowe „Biblia krok po kroku” i zapowiedziano „Annales Biblicae”, które będą kontynuować biblijny numer „Roczników KUL”, ale zamieszczają

także artykuły w językach obcych. Uwagę wzbudził również nowy film biblijny *Paweł z Tarsu – pojednanie światów*, który ma być zaprezentowany w najbliższym czasie. Dzień zakończył się spotkaniem towarzyskim w refektarzu seminaryjnym.

Drugi dzień sympozjum rozpoczął się również od mszy świętej, której przewodniczył bp tarnowski Wiktor Skworec. W homilii przypominał o różnych drogach prowadzących do Boga. Wśród nich najprostszą jest Pismo Święte. To dzięki niemu urodzony w Tarnowie Roman Brandstaetter (1906–1987) doszedł po latach do Chrystusa. Bibliści służą słowu Bożemu, szukają klucza do jego zrozumienia, aby nim żyć i przybliżyć je innym. Muszą starać się, by zachować wierność temu słowu i łączyć wiedzę z miłością.

IV sesję prowadził ks. prof. Tomasz Jelonek. W referacie *Małżeństwo jako własność wzajemna* prof. Michał Wojciechowski wy dobył z tekstów biblijnych mówiących o relacji małżonków aspekt wzajemnego posiadania, który klóci się z obecnym pragnieniem nienależenia do nikogo. Z kolei s. dr Natanaela Zwijacz OSU w komunikacie *Problematyka ludu Bożego w Księdze Liczb* ukazała strukturę i instytucje ludu Izraela, które miały strzec jego świętości, przynależności do Boga. W drugim komunikacie *Funkcja retoryczna eulogii w procesie pojednania Pawła z Kościołem korynckim* ks. dr hab. Zdzisław Żywica zwrócił uwagę, że Paweł rozpoczyna 2 Kor nie jak pozostałe listy dziękczynieniem za adresatów, lecz uwielbieniem Boga za to, co zdziałał przez niego, by w ten sposób podkreślić swój autorytet apostołski i przekonać koryntian do siebie.

W czasie ostatniej V sesji, której przewodniczył ks. prof. Stanisław Hałas, zostały wygłoszone dwa referaty. W pierwszym *Dwa czy trzy przykazania miłości?* ks. dr Stanisław Wronka argumentował, że Jezus zaleca nie tylko miłość do Boga i bliźniego, ale także do siebie samego. Naturalnie trzeba tę miłość do siebie dobrze rozumieć i zintegrować z pozostałymi dwiema. Natomiast ks. dr hab. Jan Klinkowski w referacie *Analiza dramatyczna Ewangelii według św. Jana – interpretacja i proklamacja orędzia Jezusa* porównał Ewangelię Janową do dramatu starożytnego wypracowanego przez Arystotelesa. Celem tak widzianej Ewangelii jest stać się umiłowanym uczniem Jezusa.

Po dyskusji głos zabrał ks. prof. Waldemar Chrostowski. Podziękował tarnowskim Gospodarzom spotkania, zarządowi Stowarzyszenia Biblistów Polskich, prelegentom i wszystkim uczestnikom. Zachęcił do jeszcze większej aktywności i współpracy w ramach stowarzyszenia. Poprosił o przysłanie wygłoszonych referatów i komunikatów do „Zeszytów Naukowych Stowarzyszenia Biblistów Polskich”, o zgłaszanie wystąpień na kolejne 49. Sympozjum Biblistów Polskich, które wraz z poprzedzającym je 8. Walnym Zebraniem Stowarzyszenia Biblistów Polskich odbędzie się w gmachu Wyższego Seminarium Duchownego w Katowicach w dniach 20–22 września 2011, i o nadsyłanie wszelkich materiałów dotyczących minionych sympozjów biblijnych, by na 50. sympozjum mieć pełną dokumentację tych spotkań. W wolnych wnioskach postulowano, by w trakcie sympozjów więcej czasu przeznaczyć na dyskusję i organizować panele na poszczególne tematy, lepiej informować się nt. spotkań i konferencji biblijnych w różnych ośrodkach, zamieszczać w „Zeszytach Naukowych Stowarzyszenia Biblistów Polskich” wspólne zdjęcia i aktualizować w nich swoje dane i publikacje.



SEBASTIAN BROCK, *An Introduction to Syriac Studies*, revised second edition, Piscataway 2006, 78 s. (Gorgias Handbooks, 4)

Sebastian Brock należy obecnie do najbardziej wykształconych syrologów w świecie, który opanował i studiował wszystkie dziedziny wiedzy związane z językiem i kulturą syryjską. Zaczął swoją karierę nauczaniem syryjskiego i aramejskiego na Uniwersytetach w Birmingham i Cambridge, a w latach 1974–2003 był docentem w Instytucie Orientalnym w Oxfordzie. Pod koniec swego bogatego życia naukowego odpowiedział studentom na pytanie: po co i jak studiować syrologię?

Pierwsze wydanie omawianej broszury ukazało się w roku 1980 jako publikacja Wydziału Teologicznego w Birmingham pod tytułem *Horizons in Semitic Studies. Articles for the Student (Horyzonty studiów semickich. Artykuły dla studenta)*. Po 25 latach zaszła potrzeba ubogacenia rozdziału V o nowe tematy i zmiany tytułu na aktualny i odpowiadający treści książki *Wprowadzenie do studiów syrologicznych*. Zadaniem omawianej broszury wprowadzącej jest uzasadnienie dzisiaj studiów języka i kultury syryjskiej na poziomie uniwersyteckim.

W rozdziale pierwszym *Dlaczego studiować syryjski* (s. 3–12) autor uzasadnia potrzebę znajomości języka syryjskiego dla studiów biblijnych, liturgicznych, patrystycznych, poezji i kultury syryjskiej. Autor ukazuje bogactwo przekładów biblijnych Starego i Nowego Testamentu: Peszitta, Syrohexapla, przekłady harkleńskie i filokseniańskie, Diatessaron, versio sinaitica i curetoniana.

W rozdziale trzecim *Zarys literatury syryjskiej* (s. 13–18) autor przypomina o trzech etapach literatury syryjskiej: 1) złoty okres literatury syryjskiej do VII wieku (Bardesan, Afrahat, Efrem, Filoksen, Babai, Jakub Sarug), 2) okres arabski do roku 1300 (Izodad z Merw, Dionizy Bar Salibi, Barhebraeus), 3) okres od roku 1300 do dnia dzisiejszego.

W rozdziale czwartym *Miejsce języka syryjskiego wśród aramejskich dialektów* (s. 19–22) Sebastian Brock zalicza język aramejski do „centralnych języków semickich”, ukazuje historię języka aramejskiego od VIII wieku przed Chrystusem aż po współczesny aramejski. Klasyczny język syryjski jako niezależny aramejski dialekt jest poświadczony przez inskrypcje z I wieku naszej ery.

W rozdziale piątym *Działy* (s. 25–60) autor wymienia poszczególne kierunki syrologii i podaje dokładne dane bibliograficzne, aby ukazać z punktu historycznego bogactwo dokonań. Warto wymienić poszczególne kierunki syrologiczne: a) gramatyki podstawowe i kompletne; b) chrestomatia tekstów syryjskich; c) słowniki; d) Biblia syryjska: Peszitta, Syrohexapla, Biblia chrześcijańsko-palestyńska; e) historia literatury syryjskiej; f) syryjska tradycja wschodnia i zachodnia; g) pomoce bibliograficzne; h) serie naukowe: Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Patrologia Orientalis. Orientalia Christiana Periodica, Syriac Patrimony; i) czasopisma: „Analecta Bollandiana”,

„Aram”, „The Harp”, „Orientalia Christiana Periodica”, „Hugoye”, „Journal of Eastern Christian Studies”, „Le Museon”, „Orientalia Lovaniensia Periodica”, „Oriens Christianus”; j) encyklopedie: *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, *Dictionnaire de Spiritualité*, *Kleines Wörterbuch des christlichen Orients*, *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, *Lexikon für Theologie und Kirche*, *Theologische Realenzyklopädie*.

W rozdziale szóstym (s. 61–65) autor omawia rękopisy syryjskie znajdujące się w wielu bibliotekach świata. Na koniec przedstawia w apendyksach liturgię kościołów syryjskich.

Mimo swej szczupłości omawiane skondensowane dzieło wybitnego brytyjskiego syrologa Sebastiana Brocka zawiera wiele informacji o języku i kulturze syryjskiej i jest bardzo przydatne dla studentów i osób pragnących się zapoznać z tą elitarną dyscypliną. Jako powiększone dzieło mogłoby być również użyteczne dla wielu polskich studentów.

Poznań-Bydgoszcz

JERZY WOŹNIAK CM

SEBASTIAN BROCK, *The Bible in the Syriac Tradition*, second revised edition, Piscataway 2006, 178 s. (Gorgias Handbooks, 7)

Prezentowana książka znanego syrologa o światowej renomie Sebastiana Brocka z Oxfordu składa się z dwóch różnych wstępów do Biblii syryjskiej.

Część I (s. 3–102) została napisana w formie wykładów, które odbyły się dla studentów w Saint Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI) w Kottayam (Kerala, Indie) i była opublikowana w roku 1988 przez instytut SEERI pod tym samym tytułem. Obecnie ta część została przerobiona i dodano do niej bibliografię.

Część II (s. 103–178) była opublikowana jako ostatni rozdział trzeciego tomu *The Hidden Pearl: The Syrian Orthodox Church and its Ancient Aramaic Heritage*. Dzieło poświęcone aramejskiemu dziedzictwu zostało wydane przez firmę TransWorld Film, Roma 2001, a następnie w internetowym czasopiśmie syrologicznym „Hugoye” 5 (2002) nr 1, s. 63–112.

Część I została podzielona na osiem rozdziałów. W rozdziale pierwszym autor zastanawia się, jak Biblia może nas ubogacić, jakie problemy wynikają z przekładów i jakie rodzaje tłumaczeń Biblii występują w kościele syryjskim. W rozdziale drugim Sebastian Brock prezentuje przekład Starego Testamentu z języka hebrajskiego zwany Peszittą oraz przekład z języka greckiego zwany Syro-Hexapłą. Następnie omawiane są przekłady syryjskie Nowego Testamentu: Diatessaron, przekład starosyryjski, Peszitta, przekład filokseniański i przekład harkleński. W rozdziale trzecim autor omawia syryjskie rękopisy dotyczące syryjskich tradycji biblijnych Starego i Nowego Testamentu oraz podaje ich wydania książkowe. W rozdziale czwartym analizuje biblijną interpretację obecną w tradycji syryjskiej, podkreślając metodę historyczną i duchową. Rozdział piąty dotyczy biblijnych komentarzy, a szósty stosowania Biblii syryjskiej w kaznodziejstwie. Ostatnie dwa rozdziały siódmy i ósmy omawiają użycie Biblii syryjskiej w liturgii oraz w duchowości.

Część II zatytułowana *The Syriac Bible (Biblia syryjska)* dotyczy tych samych prawie problemów, które są omawiane w części pierwszej, ale podejmowane są one trochę inaczej, a mianowicie po dziennikarsku.

Na uwagę zasługuje bibliografia w wyborze złożona z siedmiu rozdziałów, która ukazuje bogactwo syryjskich tradycji biblijnych, lekcjonarzy zawierających perykopy

biblijne, komentarzy biblijnych ważniejszych pisarzy i recepcji Biblii w literaturze. Omawiana książka dotycząca Biblii syryjskiej zasługuje na polski przekład lub opracowanie w języku polskim, aby przybliżyć polskiemu czytelnikowi ważny dział syrologii.

Poznań-Bydgoszcz

JERZY WOŹNIAK CM

MICHAEL SOKOLOFF, *A Syriac Lexicon. A translation from the Latin. Correction, expansion, and update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Eisenbrauns, Gorgias Press, Winona Lake-Piscataway 2009, 1688 s.

Niestrudzony semitolog Michael Sokoloff z Izraela, który rozpoczął swoją karierę naukową wydaniem dysertacji o targumie do księgi Hioba z Qumran w roku 1974, a następnie opublikował dwa monumentalne słowniki do aramejszczyzny palestyńskiej (DJPA) i babilońskiej (DJBA), obecnie dołączył do swej kolekcji wielkie dzieło do języka syryjskiego.

Chociaż semitology do swoich badań używają monumentalnego słownika R. Payne'a Smitha (*Thesaurus Syriacus*, t. 1–2, Oxford 1879–1901 i w wersji skróconej *A Compendious Syriac Dictionary*, Oxford 1903), to jednak nie można pominąć słownika Carla Brockelmannia *Lexicon Syriacum*. Pierwsze wydanie tego słownika miało miejsce w roku 1895, a drugie w roku 1928 (Halis Saxonum, s. 930).

Carl Brockelmann (1868–1956) obronił pracę doktorską z arabistyki w Strasburgu w roku 1890 pod kierunkiem prof. Th. Nöldekego, mając 22 lata, a następnie przeniósł się do Wrocławia i ukończył pracę nad słownikiem języka syryjskiego w ciągu niecałych trzech lat w roku 1895, mając 27 lat. Tę pracę uczony dalej kontynuował i nastąpiło drugie wydanie *Lexicon Syriacum* w roku 1928.

Dlaczego słownik Brockelmannia przetrwał stulecie i znalazł zainteresowanie w oczach współczesnego profesora semistyki Michaela Sokoloffa? Ponieważ Carl Brockelmann studiował wszystkie języki semickie i w swoim słowniku przeprowadzał gruntowne etymologie słów syryjskich, porównując dany rdzeń syryjski z wszystkimi językami semickimi. Pod tym względem przewyższył dzieło anglikańskiego kapłana R. Payne'a Smitha. Według Michaela Sokoloffa słownik Brockelmannia jest najlepszym słownikiem języka syryjskiego, jaki kiedykolwiek napisano (por. *Preface*, s. VII).

Prof. Sokoloff pragnął jednak uwspółcześnić leksykon Brockelmannia, gdyż był to słownik syryjsko-laciński, a łacina wyszła już z użycia, i nanieść konieczne korekty w cytowaniu starożytnych autorów. Poza tym Michael Sokoloff chciał zmienić układ haseł, tak aby łatwiej było znaleźć każde słowo, gdyż w słowniku Brockelmannia wszystkie formy derywowane były ułożone pod rdzeniem podstawowym.

Projekt prof. Sokoloffa został przez 3 lata wsparty przez Israel Science Foundation oraz przez kilka bogatych bibliotek, takich jak: The National Library of Israel, The library of Leiden University, The library of the University of Pennsylvania, The library of the University of Toronto, The interlibrary loan department of Bar Ilan University Library.

Poza tym w tak wielkim przedsięwzięciu udział wzięli i z pomocą przyszły następujące osoby: Anton Rubenstein, który napisał program komputerowy, prof. A. Kaufman, który dużą część słownika przeczytał i naniósł korekty, dr Lisa Maurice, która poprawiła tekst

angielski, prof. E. Birnbaum i dr D. Shapiro, którzy sprawdzali zapożyczenia tureckie, asystent Jonathan Loopstra, bibliotekarz dr Monica J. Blanchard (CUA).

Spis treści omawianego słownika jest następujący: wstęp (s. VII–VIII), wprowadzenie (s. IX–XXII), wykaz skrótów (s. XXIII–XLIX), słownik syryjsko-angielski (s. 1–1676), apendyksy: wstęp Brockelmana i Th. Nöldekego do pierwszego wydania, prospekt do pierwszego wydania i wstęp Brockelmana do drugiego wydania, elektroniczne indeksy: indeks miejsc cytowanych i angielsko-syryjski indeks znaczeń.

Projekt nowego słownika na bazie słownika Brockelmana prof. Sokoloff zrealizował, podejmując kolejne etapy: przekład łacińskiej części słownika, dodanie bibliografii za ostatnie stulecie, poprawienie cytatów w tekście, przepracowanie etymologii, korekta wyrażen z języka akkadyjskiego, aramejskiego, irańskiego, greckiego i hebrajskiego rabinicznego, uporządkowanie haseł i ich treści, homografy, wokalizacja słów syryjskich pisanych w estrangelo i z innych języków.

Zadaniem Michaela Sokoloffa nie było napisanie nowego słownika syryjskiego, gdyż to wiązałyby się z przeglądaniem całej literatury i bibliografii syryjskiej, ale danie uczonym i studentom przystępnego i współczesnego narzędzia pracy. Wydaje się, że jego monumentalne dzieło będzie aktualne przez następne stulecie, podobnie jak dzieło Carla Brockelmana pozostawało aktualne przez ubiegły wiek.

Poznań-Bydgoszcz

JERZY WOŹNIAK CM

STANISŁAW KOZIARA, *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego (ujęcie filologiczno-normatywne)*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2009, 382 s.

Recenzowana monografia *Tradycyjne biblizmy a nowe polskie przekłady Pisma Świętego* stanowi dojrzały owoc badań dra hab. Stanisława Koziary nad językiem religijnym, a zwłaszcza frazeologią biblijną. Wcześniejsza praca tego pracownika naukowo-dydaktycznego Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie na temat ostatniego zagadnienia (*Frazeologia biblijna w języku polskim*) miała dwa wydania (2001 i 2009), co najlepiej świadczy o jej walorach i zainteresowaniu czytelników.

Monografia o tradycyjnych biblizmach nawiązuje do wcześniejszych ustaleń autora, dokonanych we wspomnianej pracy na temat frazeologii biblijnej. S. Koziara omawia w niej wszystkie tłumaczenia tekstów biblijnych na język polski z ostatnich sześćdziesięciu lat, ustalając losy utrwalonych już w języku polskim biblizmów. Bada przy tym zarówno tłumaczenia konfesyjne, jak i ekumeniczne, naukowe i adresowane do szerokiego kręgu odbiorców, translacje całości Biblii, a także większe lub mniejsze części kanonu czy wręcz pojedyncze księgi. Uczony świadomie pomija takie przedsięwzięcia, które stanowią jedynie adaptacje istniejących już translacji lub zwykłe trawestacje (tzw. Biblię Śląską czy transpozycję Nowego Testamentu z Biblii Tysiąclecia na gwara podhalańską).

Na całość rozprawy składa się partia wstępna oraz dwie części zawierające uporządkowane rezultaty badań. Partia wstępna zawiera kilkunastonicowe wprowadzenie metodologiczne z określeniem założeń do prowadzonych badań o wymownym tytule *Tradycyjne biblizmy jako wyznaczniki stylowe języka religijnego* (s. 21–31). Następnie autor

– w sposób syntetyczny i po części wartościujący – omawia współczesne przekłady Pisma Świętego na język polski (s. 33–69).

W części pierwszej monografii (*Tradycyjna frazeologia biblijna a nowe tłumaczenia Pisma Świętego*) po koniecznym *Wprowadzeniu do opisu* (s. 73–75) czytelnik może śledzić, jak bardzo zróżnicowany jest status poszczególnych, ustalonych wcześniej frazeologizmów pochodzenia biblijnego (w liczbie 98) w materiale, który stanowią tłumaczenia pism natchnionych dokonanych w Polsce po II wojnie światowej. Autor bierze pod uwagę los: (1) wyrażeń nominalnych; (2) zwrotów werbalnych i (3) fraz w materiale, który stanowi 6 pełnych tłumaczeń kanonu katolickiego lub protestanckiego, 10 translacji samego Nowego Testamentu oraz 22 częściowe tłumaczenia ksiąg Starego bądź Nowego Testamentu (s. 73). Zwraca uwagę rozmach badań (praktycznie całość dokonań tłumaczy polskojęzycznych) oraz ich źródłowy charakter, nie mówiąc o wcześniej dokonaniach ustaleniu przez autora samego kanonu frazeologizmów pochodzenia biblijnego (*Frazeologia biblijna w języku polskim*).

Kolejno omawiane frazeologizmy zostały przedstawione według przejrzystego schematu: (a) utrwalona postać hasłowa w postaci wyrażenia, zwrotu lub frazy (np. „arka przymierza”); (b) odnośne sigła biblijne z podziałem na Stary i Nowy Testament (nierzadko kilkadziesiąt); (c) warianty tekstowe wraz z podaniem źródeł (samych wariantów bywa nawet kilkadziesiąt); (d) część opisowa. Już to wskazuje na iście benedyktyńską pracę nad badaną materią, bo w tłumaczeniach zespołowych, co oczywiste, ekwiwalenty są bardzo różne, zwłaszcza zwrotów i fraz hebrajskich i greckich. W części opisowej autor z jednej strony korzysta z wcześniejszych własnych ustaleń na temat frazeologii biblijnej, z drugiej zaś zmuszony jest dokonywać selekcji i syntezy w omawianiu tendencji charakterystycznych dla współczesnych translacji (s. 74–75). Niezwykle cenne, przynajmniej z punktu widzenia językoznawstwa, są wnioski wynikające z przeprowadzonych badań, które dają zróżnicowany obraz swoistej żywotności frazeologii biblijnej w różnych przedsięwzięciach translacyjnych ostatnich sześćdziesięciu lat w Polsce (s. 188–205).

Część druga (*Utrwalone formuły, przysłowia i perykopy biblijne a współczesne przekłady Nowego Testamentu*) podobnie jak pierwsza omawia, analizuje tego typu biblizmy, jak formuły (18), przysłowia i sentencje (w sumie 47) oraz tradycyjnie określone w swoich granicach perykopy (17), wszystkie pochodzące jedynie z ksiąg Nowego Testamentu (s. 209). W tym przypadku jest to jedynie wybór z wielu możliwych tego typu biblizmów, który „nie jest wolny od subiektywizmu”, jak zaznacza sam autor (s. 209). On też zwraca uwagę na fakt, że przynajmniej część materiału przeanalizowanego w pierwszej części pracy mogłaby być badana także w drugiej i na odwrót (s. 209–210). Inny charakter badanego materiału sprawia, że przyjęty schemat postępowania w pierwszej części opracowania (punkty: a, b, c, d) został wzbogacony o wprowadzenie, którego celem jest „osadzenie” formuły, przysłowia czy perykopy w kontekście biblijnym oraz tradycji translatorskiej. Autor śledzi przy tym m.in. powody upowszechnienia niektórych formuł, takich jak „Nie lękajcie się” (tytuł książki zawierającej wywiad z Janem Pawłem II). Przywołuje rezultaty badań innych językoznawców, wskazując m.in. nieoczekiwane poparcie w młodszym pokoleniu Polaków dla zachowania w nowych tłumaczeniach „miłować”, gdy czasownik ten występuje „w tradycyjnych połączeniach wyrazowych pochodzenia biblijnego” (s. 237, przyp. 38).

Jak na pracę naukową przystało, autor konfrontuje własne ustalenia badawcze z opiniami autorów, którzy zajmują inne stanowisko w danej kwestii, choćby w ramach aktualnej

dyskusji na temat stylu biblijnego czy wymogów stawianych współczesnym tłumaczeniom Biblii. Wnioski z prowadzonych analiz osadza na szerokim tle źródłowym od literatury polskiej inspirowanej tekstami biblijnymi aż po obecność biblizmów we współczesnym języku polskim poświadczoną przez frekwencję danej frazy czy sentencji w popularnych wyszukiwarkach internetowych. W tych ostatnich okazuje się, że wersja: „kto nie pracuje, niech nie je” jest poświadczona częściej niż biblijna: „kto nie chce pracować, niech nie je” (2 Tes 3, 10). Tym samym okazuje się, że w potocznym języku utrwała się bardziej wersja pochodząca od jednego z klasyków marksizmu niż biblijna (s. 298, przyp. 103).

Na końcu pracy znalazły się nie tylko syntetyczne wnioski z przeprowadzonych analiz, ale także ocena różnych tłumaczeń Biblii ostatnich 60 lat pod kątem występowania biblizmów. Podsumowanie zainteresuje przede wszystkim językoznawców i badaczy kultury. Całość stanowi obowiązkową lekturę dla tłumaczy i biblistów. Dla tych ostatnich wielką pomocą będą sporządzone indeksy. Ostatecznie lektura recenzowanej pracy przekonuje o konieczności oraz owocności interdyscyplinarnych badań, zwłaszcza takich, które respektują odrębność metod oraz kompetencje specjalistów w danej dziedzinie. Takie badania i rezultaty zawiera recenzowana monografia.

Kraków

KS. ROMAN PINDEL

JAN SŁOMKA, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2009, 230 s.<sup>1</sup>

Refleksja nad samoświadomością Kościoła, w tym nad świeckimi w Kościele, wciąż nie traci swej aktualności. Łatwo jednak w spojrzeniu na nich o pułapkę negatywnego definiowania: „świecki to ten, któremu czegoś brakuje (święceń, ślubów...)”. Potrzeba więc ujęcia akcentującego obdarowanie każdego chrześcijanina. Stąd refleksja nad sakramentem chrztu, pierwszym i podstawowym darem, winna być fundamentem w budowaniu chrześcijańskiej tożsamości. Jak wiadomo, w nauczaniu ojców Kościoła refleksja ta zajmowała istotne miejsce, o wiele ważniejsze niż dziś i szła w dwóch kierunkach. Chrztost od początku rozumiano jako sakrament tworzący więź z Chrystusem, a jednocześnie wszczepiający w Kościół. Patrystyczna myśl o nim ukazuje starożytną samoświadomość chrześcijan oraz ich rozumienie tajemnicy Kościoła. Temat ten podejmuje w swojej najnowszej publikacji ks. prof. Jan Słomka.

Autor (urodzony w 1959 roku) jest księdzem archidiecezji łódzkiej, wykładowcą na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Śląskiego i kierownikiem Zakładu Teologii Dogmatycznej. Doktorat obronił w Instytucie Patrystycznym Augustinianum (będącym częścią Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Laterańskiego) w 1993 roku, zaś w 2008 otrzymał nominację profesorską. Wśród książek jego autorstwa, które mogą zainteresować liturgistów, należy wymienić dwa tytuły: *Chrzest i pokuta w starożytności chrześcijańskiej. Antologia tekstów*, Kraków 2004 oraz *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000.

Omawianie teologii chrztu według nazw jest metodą stosowaną już przez kilku najważniejszych ojców greckich podejmujących refleksje na ten temat (Klemens Aleksandryjski, Bazyli z Cezarei, Grzegorz z Nazjanzu, Grzegorz z Nyssy, Cyryl Jerozolimski czy Jan Chry-

<sup>1</sup> Książka dostępna w całości na stronie Śląskiej Biblioteki Cyfrowej [www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl).

zostom). Ojcowie łacińscy z kolei chętniej odwołują się do historii zbawienia i typologii starotestamentalnej, jednak i oni używają różnych nazw chrztu. Wczesnochrześcijańskie terminy przetrwały w systematycznym nauczaniu, w modlitwach czy też jako nazwy poszczególnych obrzędów celebracji chrzcielnej. Zachowują więc nadal swoją aktualność.

Choć takie ujęcie ma swoje słabości (brak całościowego spojrzenia na poszczególnych autorów, powracanie do tych samych autorów przy różnych okazjach), to omówienie nazw jest przydatnym uzupełnieniem syntetycznych spojrzeń na obrzędy chrzcielne zwykle ukazujących je w rozwoju historycznym (w pracach liturgicznych) czy też w świetle pojawiających się sukcesywnie kwestii dogmatycznych (w pracach z sakramentologii).

Autor odwołuje się do pism pierwszych trzech wieków: w tradycji łacińskiej do Augustyna (ale bez uwzględniania go), w greckiej natomiast do Cyryla Aleksandryjskiego. Poszczególne nazwy chrztu omówione zostały w ujęciu historycznym, począwszy od biblijnych korzeni, ze szczególnym uwzględnieniem czasu i okoliczności pojawienia się terminów.

Autor wyodrębnia cztery główne nazwy (czy też grupy nazw). Nazwa „obmycie” lub „oczyszczenie” mówi o powszechnym przekonaniu ojców, że chrzest jest sakramentem oczyszczającym z grzechów, którego potrzebuje każdy człowiek (jedynie Hermas twierdzi, że sprawiedliwi Starego Testamentu nie potrzebują oczyszczenia). Ten wymiar chrztu nie jest dla nich jedyny, ale zawsze pierwszy, otwierający drogę do innych. Oczyszczenie zdolne zmyć każdy grzech to dar jednorazowy. Od Orygenesusa zaś pochodzi idea rozwijana później na Zachodzie o obmyciu z grzechu sprzed narodzenia.

„Chrzest w imię Jezusa” (wyrażenie znane w Nowym Testamencie, a później głównie w literaturze judeochrześcijańskiej) mówi o przyjęciu imienia z przeświadczeniem, że z imieniem związana jest moc. Pada tu więc akcent na bezpośrednie działanie Jezusa.

Użycie nazwy „pieczęć” we wcześniejszych tekstach wskazuje na chrzest jako więź z Jezusem, w późniejszych zaś – na naznaczenie przez Boga w Trójcy Jedyne. W tradycji judeochrześcijańskiej „pieczęć” znaczy „przyjąć na własność”, a w późniejszej – „zaangażowanie, zobowiązanie moralne”. W tradycji łacińskiej staje się odrębnym obrzędem chrzcielny.

„Nowe narodzenie – nowe stworzenie – odrodzenie”. Te określenia związane są z ideą śmierci i zmartwychwstania, ale dopiero Orygenes podejmuje Pawłowy (Rz 6, 1–13) wątek uczestnictwa przez chrzest w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Wcześniejsza refleksja nad „nowym narodzeniem” milczała na ten temat mimo powszechnego udzielania chrztu w noc Paschy. Dopiero z czasem rozwijają się dwie interpretacje: „dogmatyczna” dostrzegająca w nowym narodzeniu wyraz głębokiej przemiany dokonującej się w samej naturze ludzkiej oraz „moralna” koncentrująca się na wezwaniu, by po chrzcie pozostać bez grzechu.

Termin „oświecenie” w Nowym Testamencie nie jest odniesiony do chrztu. Pojawia się dopiero w II wieku tak w łacińskiej, jak i greckiej tradycji. Chrzest jest misterium, które oświeca, czyli daje prawdziwe poznanie Boga (Klemens Aleksandryjski). W przeciwieństwie do Wschodu, na Zachodzie pojęcie to nigdy nie stało się dominującym określeniem, a obrzędy związane z symboliką światła pojawiły się późno (XI–XII wiek).

Oprócz tych nazw autor wymienia też inne, ale już jako posiadające mniejsze znaczenie: „namaszczenie” – termin powiązany z nazwą chrześcijan (namaszczeni), a także z obrzędem towarzyszącym chrztowi; „obrzezanie” – rzadka nazwa będąca przykładem wyjaśniania nowotestamentalnej rzeczywistości przez typologię Starego Testamentu;

„zawarcie przymierza” – określenie odwołujące się do nowego przymierza przyniesionego przez Chrystusa lub też podkreślające, że chrzest ma zaangażować wolną włość chrześcijanina; „przysięga wojskowa” – wyrażenie akcentujące zobowiązanie moralne lub też wyzwolenie z niewoli szatana; „wpisanie do niebieskiej księgi” – formuła odwołująca się do przywilejów związanych z obywatelstwem (np. rzymskim); „zaślubiny” oraz „ubranie szaty” – terminy biblijne, ale rzadko używane.

Praca Słomki zawiera również krótkie informacje o omawianych autorach i dziełach, a także indeks cytatów biblijnych oraz cytatów pisarzy patrystycznych i innych autorów starożytnych. Pewną trudność stanowi orientacja w skrótach, które nie są ujęte w odrębnym wykazie, lecz zawarte w bibliografii. Jeśli skrót nie odsyła w sposób oczywisty do konkretnego dzieła, by go odszyfrować, przejrzeć trzeba całą bibliografię.

W zakończeniu pracy autor stwierdza, że studium nazw wprowadza w metodę rozważania chrztu przez ojców Kościoła, którzy nie próbowali go wytłumaczyć, a jedynie zgłębiać jego tajemnicę. Owo zgłębianie dokonuje się nie tylko poprzez samo rozumienie nazw (np. poprzez powiązanie terminu „oświecenie” z symboliką światła czy „namaszczenie” z symboliką oleju). Autor zatem ukazuje ich „koleje”, kontekst, w jakim się pojawiają i funkcjonują, oraz osobiste preferencje (lub motywy unikania jakiejś nazwy) u różnych pisarzy. I tak na przykład starą tradycją jest udzielanie chrztu w noc paschalną. Do Orygenesu jednak – jak zaznacza Słomka – nie pojawia się nauka o chrzcie jako udziale w śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa, prawdopodobnie z tego względu, że śmierć i narodziny to główny motyw misterium pogańskich.

Autor trafnie też zauważa, iż użycie wobec chrztu określenia „nowe przymierze” każe pytać właśnie o nowość przymierza chrześcijańskiego (zerwanie starego i zawarcie nowego przymierza czy też wypełnienie jedyngo?). Ciekawa jest uwaga dotycząca percepcji nazwy „oświecenie”. Choć rozpowszechniona na Wschodzie, Orygenes nie odnosi jej do chrztu. Dla niego oświecenie jest kresem drogi chrześcijanina, a chrzest – początkiem. Ta sama nazwa może wskazywać także na różne aspekty. I tak motyw przysięgi wojskowej według interpretacji Słomki podkreśla zarówno zobowiązujący, jak i wyzwalający charakter chrztu (przysięgę wojskową mogli składać tylko ludzie wolni). Interesujące jest też spostrzeżenie dotyczące nazw („zaślubiny” czy „ubranie szaty”) wykorzystywanych wcześniej przez gnostyków, które z tych właśnie powodów nie stały się przedmiotem refleksji pisarzy chrześcijańskich pomimo ich wyraźnego biblijnego pochodzenia.

W monografii tej widzimy wzajemne powiązania myśli teologicznej i liturgii. Razem z autorem obserwujemy, jak refleksja nad chrztem czerpie z obrzędów, a celebracja zostaje ubogacona o nowe ryty (namaszczenia, użycie światła, założenie białej szaty, formuła: „zawieram przymierze z Chrystusem”). Właśnie dzięki temu tłu powstaje ciekawy obraz pozwalający zgłębiać tajemnicę, choć ta przecież wymyka się i wciąż jest przed nami.

Wszyscy zainteresowani duchowością chrzcielną: liturgiści, patrologowie, historycy duchowości, katecheci czy też po prostu osoby poszukujące fundamentów chrześcijańskiej formacji znajdą w tej pracy rzetelne kompendium wiedzy nie tylko na temat percepcji nazewnictwa „chrzcielnego”, ale też zmagają ludzkiego geniuszu (umysłu, wrażliwości ducha) z powierzoną mu Bożą mądrością i miłością przekraczającą wszelkie pojęcie.