

RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

ROK LXIII (2010) · NUMER 1 · ISSN 0209-0872

ARTYKUŁY

- MARCIN MAJEWSKI · Troska Boga o słabych i uciśnionych w świetle Ez 34, 16.....5
- ALEKSANDRA NALEWAJ · „Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi
w czwartej Ewangelii13
- PETER CABAN · Scientific approach to the specific liturgical features
in the pontificate of Pope Benedict XVI.....31
- KS. SZYMON FEDOROWICZ · Wawelskie ceremoniały wielkoczwartkowe z XVI wieku.....43
- BOGUSŁAWA FRONTCAK · Liturgia godzin w *Liber officialis* Amalariusza z Metzu.....55

REFLEKSJE · KOMENTARZE

- ANTONI SALM · „Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” – od Pisma Świętego
do codziennej liturgii i modlitwy73
- KS. KRYSZTOF ZIAJA · Wybrane motywy biblijne z Ksiąg Jozuego i Sędziów
w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny79

RECENZJE

93

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

M. MAJEWSKI · God's care about the weak and the poor in the light of Ez 34, 16	5
A. NALEWAJ · The „Mother of Jesus” and „Woman” as Mary's Titles in the Fourth Gospel	13
P. CABAN · Scientific approach to the specific liturgical features in the pontificate of Pope Benedict XVI	31
S. FEDOROWICZ · Maundy Thursday Wawel ceremonials of 16 th century	43
B. FRONTCAK · The liturgy of the hours in <i>Liber officialis</i> by Amalarius of Metz.....	55

REFLECTIONS · COMMENTS

A. SALM · “Do not allow us to give into temptation” – from the Bible to the daily liturgy and prayer.....	73
K. ZIAJA · Biblical motives from the Book of Joshua and Book of Judges in the Hours about the Immaculate Conception of the Most Holy Virgin Mary.....	79

REVIEWS

ARTYKUŁY

MARCIN MAJEWSKI

Troska Boga o słabych i uciśnionych w świetle Ez 34, 16

Werset Ez 34, 16¹ należy do znanej Ezechielowej perykopy o pasterzach (Ez 34, 1–31). Prorok Ezechiel, używając bliskiego słuchaczom obrazu pasterza i jego trzody, nakreśla sytuację ludu Bożego prowadzonego przez złych przywódców. Perykopa więcej niż o złych pasterzach mówi o zbawczym działaniu Boga, dobrego Pasterza, dlatego tytuł perykopy „Dobry Pasterz” jest bardziej adekwatny w nowym polskim tłumaczeniu Biblii opublikowanym przez Edycję Świętego Pawła² niż w tłumaczeniach dotychczasowych.

Nas interesuje zaznaczony w tytule werseł 34, 16 ze względu na całkiem odmienne tłumaczenie pewnego czasownika w różnych wydaniach Biblii. Przytoczę cały werseł za *Biblia Hebraica Stuttgartensia*³, która stała się podstawą wszelkich prac translatorskich i egzegetycznych nad Starym Testamentem:

אֶת־הָאֲבֵרֹת אֶבְקֹשׁ וְאֶת־הַנְּדָחִת אֲשִׁיב וְלִנְשֹׁבֶרֶת אֶחַבֵּשׁ וְאֶת־הַחֹלָה אֶחַזֵּק
וְאֶת־הַשִּׁמְנָה וְאֶת־הַחֹזֶק אֲשַׁמֵּד אֶרְעֶנָּה בַּמִּשְׁפָּט:

Chodzi nam o tłumaczenie zaznaczonego w tekście czasownika שָׁמַד (*šāmad*). Słowo to występuje w Biblii w formie biernej *nifal*, gdzie ozna-

¹ Dziękuję bratu Euzebiuszowi Grądałskiemu OSPPE za zwrócenie uwagi na ten fragment biblijny.

² *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2008.

³ *Biblia Hebraica Stuttgartensia* [Torah, Nevi'im u-Khetuvim], quae antea cooperantibus A. Alt, O. Eissfeldt, P. Kahle, ediderat R. Kittel, adjuvantibus H. Bardtke [et al.], cooperantibus H. P. Rüger et J. Ziegler, ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, textum Masoreticum curavit H. P. Rüger, masoram elaboravit G. E. Weil, Stuttgart 1967–1977.

cza „być zniszczonym, wytępionym, wymordowanym”, oraz w formie sprawczej *hifil*, gdzie oznacza „zniszczyć”, „wytępić”, „zglądzić”, „wygubić”, „zlikwidować”⁴. W omawianym tekście czasownik *šāmad* występuje w pierwszej osobie liczby pojedynczej *imperfectum* w *hifil*, zatem oznacza „zniszczyć”, „wytępię”, „zglądzę”. Cały więc wers w tłumaczeniu w miarę dosłownym brzmiałby tak: „Zaginioną odszukam, wygnaną sprowadzę z powrotem, zranioną opatrzę, słabą wzmocnię, natomiast tłustą i mocną z n i s z c z ę . Będę paść sprawiedliwie”.

Zarówno Septuaginta (LXX) jak i Wulgata (Wlg.), a za nimi wiele przekładów współczesnych, dokonują pewnej poprawki w tekście masoreckim (TM), zmieniając jedną bardzo podobną literę hebrajską w omawianym czasowniku, dzięki czemu otrzymują czasownik שמר (*šamar*), który w formie podstawowej *qal* oznacza „chronić”, „doglądać”, „opiekować się”, „strzec”⁵. Tłumaczą go więc odpowiednio jako φυλάξω („będę strzegł”, „ochronię” – LXX) i *custodiam* („będę strzegł”, „będę miał w opiece” – Wlg.). W Polsce za tradycją Wulgaty idą m.in. *Biblia Jakuba Wujka* i wszystkie przekłady współczesne. Rzeczywiście spółgłoski ר (*r*) i ד (*d*) są bardzo do siebie podobne i z praktyki nauczania języka hebrajskiego mogę powiedzieć, że często przez studentów mylone – stąd poprawka ta nie wydaje się duża. Cały werset w przekładzie Biblii Tysiąclecia brzmi tak: „Zagubioną odszukam, zabłąkaną sprowadzę z powrotem, skaleczoną opatrzę, chorą umocnię, a tłustą i mocną b ę d ę o c h r a n i a ł . Będę paść sprawiedliwie”.

Niektóre jednak przekłady współczesne powstrzymują się od korekty tekstu hebrajskiego i pozostają przy TM w obecnym kształcie. Tak czyni np. wiekowy angielski przekład *King James Version*, gdzie czytamy: „I will seek that which was lost, and bring again that which was driven away, and will bind up that which was broken, and will strengthen that which was sick: b u t I w i l l d e s t r o y the fat and the strong; I will feed them with judgment”.

⁴ Zob. L. Koehler, W. Baumgartner, J. J. Stamm, *Wielki Słownik Hebrajsko-polski i Aramejsko-polski Starego Testamentu*, t. 2, Warszawa 2008, 525; F. Brown, S. R. Driver, Ch. A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Based on the Lexicon of W. Gesenius*, tłum. E. Robinson, Oxford 1966, 509; P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski i aramejsko-polski Starego Testamentu*, Warszawa 1999², 363.

⁵ Zob. np. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, dz. cyt., 365.

Podobnie tłumaczy *New King's James Version* (1982) czy amerykańskie tłumaczenia takie jak *The New American Bible* czy *New American Standard Bible with Codes* (1995). שָׁמַד (*šāmad* – „zniszczyć”, „wytracić”) jako podstawę tłumaczenia przyjmuje również np. przekład francuski *Traduction Oecuménique de la Bible* (1988), włoski *La Nuova Diodati* (1991) i *La Sacra Bibbia Nuova Riveduta* (1994), niemiecki *Luther Bibel* (1912) i *German Schlachter Version* (1951) oraz żydowska Biblia Hebrajska *Tanak* wydawnictwa Jewish Publishing Society (1985).

Nie trzeba zaznaczać, że różnica w obu tłumaczeniach jest niebagatelna, gdyż sens sformułowań jest przeciwny, a działanie JHWH względem owiec tłustych i mocnych w obu tłumaczeniach krańcowo różne. Zapytajmy więc, co usprawiedliwia tłumaczenia współczesne pozostające przy czasowniku שָׁמַד (*šāmad*) oraz czym kierowali się tłumacze LXX i Włg., i wielu nowożytnych przekładów (w tym wszystkich przekładów polskich), dokonując poprawki TM na czasownik שָׁמַר (*šāmar*). Kto ma rację? Która lekcja, które tłumaczenie jest bliższe myśli autora natchnionego?

Pozostawienie TM bez poprawki w omawianym miejscu ma za sobą argumenty z krytyki tekstu oraz egzegetyczno-teologiczne. Po pierwsze, tekst krytyczny *Biblia Hebraica Stuttgartensia* zawierający czasownik „zniszczyć” bazuje na tzw. Kodeksie Leningradzkim (L – Leningrad Codex B19^A). Jest to manuskrypt przygotowany przez Mosze ben Aszera na przełomie roku 1008 i 1009 po Chrystusie, który stanowi najpełniejsze świadectwo tekstu masoreckiego, a zdaniem wydawców *Biblia Hebraica Stuttgartensia* pozostaje wciąż najstarszym i najlepiej zachowanym manuskrytem całej Biblii hebrajskiej⁶. Na Kodeksie Leningradzkim opierają się też oprócz wydawców stuttgartarskich tacy wydawcy Biblii hebrajskiej, jak Hendrickson Publishers⁷ czy Wm. B. Eerdmans i Brill Academic Publishers⁸.

Również Kodeks z Aleppo (A) – drugi najbardziej znaczący manuskrypt tekstu masoreckiego – przekazuje w Ez 34, 16 lekcję שְׁמַד⁹. Po-

⁶ Zob. *Prolegomena*, [w:] *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, dz. cyt., s. XI.

⁷ *Biblia Hebraica Leningradensia. Prepared according to the vocalization, accents, and Masora of Aaron ben Moses ben Asher in the Leningrad Codex*, ed. by A. Dotan, Peabody 2001.

⁸ *The Leningrad Codex. A fascimile edition*, general editor D. N. Freedman, Grand Rapids-Leiden-New York 1998.

⁹ *The Hebrew University Bible. Ezekiel*, red. M. H. Goshen-Gottstein, Jerusalem 2004 oraz Jewish Publication Society, *JPS Hebrew-English Tanakh: The Traditional Hebrew Text and the New JPS Translation*, Philadelphia 1999².

dobnie czyni trzeci z niezwykle ważnych kodeksów – Kodeks Kairski (C) zawierający jedynie proroków większych i mniejszych¹⁰.

Po drugie, kiedy przejdziemy do egzegezy perykopy, to zauważamy, że owce tłuste w wersecie 34, 16 wydają się być wyraźnie przeciwstawione owcom słabym, wygnanym, poranionym (symbol Izraela w niewoli) – a nie stojące w jednym rzędzie z nimi jako pokrzywdzone. Wskazuje na to czasownik חָזַק (*hāzaq*) – „umocnić” w stosunku do owcy słabej naprzeciwko przymiotnika חָזָק (*hāzāq*) – „mocny” opisującego owce tłustą – przeciwstawienie wzmocnione przez pointę wersetu: „Będę paś sprawiedliwie” (אֶפְשֶׁרְךָ בְּמִשְׁפָּט *b'mišpāt*). Owo hebrajskie מִשְׁפָּט *mišpāt* wskazuje na kontekst sądowniczy – rozsądzania pomiędzy jedną stroną sporu a drugą, pomiędzy owcami biednymi i słabymi a owcami mocnymi i tłustymi. Rzeczownik *mišpāt* bowiem tak trudny do scharakteryzowania jednym słowem pochodzi od czasownika שָׁפַט *šāpāt* określającego czynność sądenia, rozsądzania, rozstrzygania, bycia sędzią, oddawania sprawiedliwości czy ukarania¹¹.

Takie rozumienie wersetu oraz samego rzeczownika *mišpāt* – że Pan Bóg będzie paś sprawiedliwie, czyli rozsądzi pomiędzy dwoma stronami sporu – potwierdzają następne wersety perykopy o pasterzach: „Do was zaś, owce moje, tak mówi Pan Bóg: Oto Ja będę rozsądział (אֶפְשֶׁרְךָ *šōpēt*) pomiędzy jedną owcą a drugą, między baranami a kozłami. Czyż to wam może mało, że pasiecie się na dobrym pastwisku, by resztę swego pastwiska deptać swoimi stopami, że pijecie czystą wodę, by resztę mącić stopami? A owce moje muszą paść się tam, gdzie wy zdeptaliście waszymi stopami, i pić to, coście zmacili waszymi stopami. Dlatego Pan Bóg tak mówi do nich: Oto Ja sam rozsądzę (אֶפְשֶׁרְךָ *šāpattī*) pomiędzy owcą tłustą a owcą chudą. Ponieważ wszystkie zwierzęta słabe odpychaliście boki i plecami i popychaliście je swoimi rogami, tak że je przepędzaliście, dlatego chcę pomóc moim owcom, by już więcej nie stawały się waszym łupem; rozsądzę (אֶפְשֶׁרְךָ *šāpattī*) między jedną owcą a drugą” (Ez 34, 17–22).

Wersety 17–22 wydają się kluczowe dla pozostawienia czasownika *šāmad* bez poprawki w w. 16, gdyż jeśli dotąd mowa była tylko o owcach poszkodowanych przez zaniedbanie ze strony złych pasterzy, tak tu mówi

¹⁰ C. F. Pérez, *El código de profetas de el Cairo*, Madrid 1979–1992 (Textos y estudios Cardenal Cisneros, 20, 26, 30–31, 36–37, 44, 51).

¹¹ Zob. np. P. Briks, *Podręczny słownik hebrajsko-polski*, dz. cyt., 369.

się również o „złych” owcach. Wersety te wskazują już na wyraźny podział, jaki istnieje pomiędzy owcami słabymi a mocnymi i tłustymi, które wypasły się kosztem tych pierwszych. Owce tłuste występują w perykopie w kontekście wyraźnie negatywnym obok baranów i kozłów (symbol obcych narodów), z którymi razem depczą dobre pastwisko, mącą czystą wodę oraz odpychają i przeganiają zwierzęta słabe (ww. 18–21). W wersetach tych trzy razy występuje czasownik *šāpaṭ*, który jest rdzeniem rzeczownika *mišpāṭ* z wersetu 16¹². Wersety 20–22, gdzie zapowiedziany jest Boży sąd i rozdzielenie owiec tłustych od chudych, nie pozostawiają tu wątpliwości.

Podobne rozwinięcie motywu: „słabą umocnię, a mocną osłabię” znajdujemy np. w kantyku Anny: „Łuk mocarzy się łamie, a słabi przepasują się mocą, za chleb najmują się syści, a głodni już odpoczywają, niepełodna rodzi siedmioro, a wielodzietna wędnie” (1 Sm 2, 4–5) czy w bardzo podobnej, wyśpiewanej po wiekach pieśni Maryi: „Strąca władców z tronu, a wywyższa pokornych. Głodnych nasycą dobrami, a bogatych z niczym odprawia” (Łk 1, 52–53).

W przekładach poprawiających czasownik wersetu 16 na *šamar* („strzec, ochraniać”) tekst wydaje się sobie zaprzeczać: Pan Bóg będzie chronił owce tłuste, które za chwilę są osądzone i potępione za cierpienia tych słabych.

Z kolei poprawa tekstu masoreckiego, jak czyni to LXX i Włg., również ma za sobą pewne argumenty z krytyki tekstu i egzegetyczne. Po pierwsze, w aparacie krytycznym *Biblia Hebraica Stuttgartensia* znajdujemy wskazanie na manuskrypt, który przekazuje wersję *šamar* („strzec, ochraniać”), oraz na propozycję *עֲשֹׂמוֹר* (*ešmōr*) pochodzącą od tego czasownika. Manuskrypt ów to tzw. *Codex Manuscriptus Hebraicus* wydany przez B. Kennicotta¹³; nie cieszy się on jednak takim uznaniem jak Kodeks Leningradzki czy Kodeks z Aleppo. Po drugie, przechodząc do argumentów egzegetycznych, pięć pozytywnych (?) czynności Jahwe jako pasterza wobec owiec w wersecie 16 staje wobec pięciu pozytywnych czynności zaniedbanych przez złych pasterzy w wersecie 4. Co

¹² J. Homerski nazywa fragment 17–22 „słowem sądu” z wiodącym czasownikiem *שָׁפַט* *šāpaṭ* – zob. J. Homerski, *Umiłowany przez Boga Pasterz czasów mesjańskich*, [w:] *Mesjasz w biblijnej historii zbawienia*, red. S. Łach, M. Filipiak, Lublin 1974, s. 140, przypis 1.

¹³ Kodeks wydany jako *Vetus Testamentum Hebraicum*, secundum B. Kennicott, t. 1–2, Oxonii 1776–1780.

ciekawe, cztery pary (przymiotnik plus czynność) z wersetu czwartego są dokładnie powtórzone w wersecie 16, ale w odwrotnym porządku; zamiast owcy słabej, którą należy wzmocnić, pojawia się owca tłusta i mocna. Porównajmy oba wersety:

w. 4

A Słabej nie wzmacnialiście,

o zdrowie chorej nie dbaliście, [człon bez pary]

B skaleczonej nie opatrywaliście,

C zabłąkanej nie sprowadzaliście z powrotem,

D zagubionej nie odszukiwaliście,

a z siłą (חֵזֶק – *ḥoṣqā(h)*) i okrucieństwem obchodziliście się z nimi.

w. 16

D' Zagubioną odszukam,

C' zabłąkaną sprowadzę z powrotem,

B' skaleczoną opatrę,

A' słabą wzmocnię,

a tłustą i mocną (חֵזֶק – *ḥāzāq*) zniszczę | będę strzegł. Będę paść sprawiedliwie.

Kontekst poprzedzający wersetu 16 (w. 1–15) jest pozytywny – owce występują zawsze jako słabe i krzywdzone; Jahwe bierze ich stronę i deklaruje, że to On sam będzie pasterzem w miejsce złych pasterzy – sam będzie czynił to, czego nie uczynili pasterze.

Gdyby jednak autor natchniony chciał wyrazić w w. 16 tylko pozytywne czynności względem owiec, to piąta para również powinna być analogiczna – przed słabą powinna znaleźć się owca chora, o którą Bóg zadba. Autor natomiast mówi na końcu o owcy tłustej i mocnej, czyniąc jakby wprowadzenie do tego, co nastąpi za chwilę – do rozsądzenia pomiędzy owcami chudymi a tłustymi i negatywnego osądu zwierząt mocnych i tłustych (ww. 17–22). Wiersz 16 jawi się więc jako konkluzja, podsumowanie w. 1–15 i jednocześnie wprowadzenie do fragmentu 17–22.

Dodatkowy argument za pozostawieniem czasownika *šmd* („zniszczyć”) znajdujemy w wersecie Ez 25, 7, gdzie w wyroczni skierowanej przeciw Ammonitom, czytamy: „Dlatego wyciągam rękę przeciwko tobie; wydam cię na łup narodów, wypienię cię spośród ludów, usunę cię spośród krajów. Gdy cię w y n i s z c z e (אֶשְׁמִדְכָּא *’ašmîd’kā*), przekonasz się, że Ja jestem Pan”. Niszczycielskie działanie Boga (*šmd*) skierowane jest tu przeciw narodowi obcemu. Podobny tekst, z tym że już skierowany przeciw Izraelowi, znajdujemy u wcześniej przepowiadającego proroka Amosa: „Oto

oczy moje, Pana Boga, zwrócone są na królestwo grzeszne i zgładzę (שְׁמַדְתִּי *w^ehišmadtī*) je z powierzchni ziemi. Nie zgładzę jednak zupełnie (אֶשְׁמִיד *hašmēd 'ašmīd*) domu Jakuba – wyrocznia Pana” (Am 9, 8). Ciekawe, że w wyroczni tej niewierny Izrael jest przyrównany do narodów obcych: Kuszytów, mieszkańców odległej Etiopii, czy Filistynów i Aramejczyków, odwiecznych wrogów Izraela (zob. Am 9, 7). Podobnie u Ezechiela los owiec tłustych i mocnych wypasionych kosztem tych słabych jest ten sam co baranów i kozłów symbolizujących w w. 17–22 narody obce.

Wydaje się więc, że tłumaczenie „zniszczyć” znajduje swoje uzasadnienie na tyle, by nie ingerować w tekst *Biblia Hebraica Stuttgartensia* czy innych wydań TM. Takie tłumaczenie („destroy”) daje w swym komentarzu do Księgi Ezechiela R. E. Clements¹⁴, podobnie tłumaczy I. M. Duguid¹⁵. J. Blenkinsopp, przytaczając tradycyjne tłumaczenie („watch over”), zwraca uwagę na możliwość poprawki („destroy”), która zapowiada osąd owiec tłustych w ww.17–22. D. I. Block tłumaczy lekcję „to police” (utrzymać porządek, regulować), wskazując, że czytanie lekcji *šmr* ma w świetle następnych wersetów sens ironiczny i wskazuje na stanowcze okiełznanie owiec mocnych wykorzystujących swą siłę i pozycję społeczną¹⁶.

*

Ezechiel więc w imieniu Boga wstawia się za owcami uciskanymi – wiernymi i pobożnymi Izraelitami przeciw ich przywódcom i pasterzom i zapowiada rychłą interwencję samego Boga dla ich ratunku. Sens wersetu Ez 34, 16 można streścić w następujących słowach: Pan Bóg będzie działał na korzyść swego ludu w czasie i po niewoli, będzie obdarzał go potrzebnymi łaskami, umacniał, chronił i bronił, szczególnie wobec opieszałości i przewrotności jego przywódców religijnych i politycznych oraz wobec prześladowania ze strony narodów i ludów pogańskich.

Język tego rozdziału przypomina nam język Jer 23, 1–6¹⁷, gdzie również mowa jest o złych pasterzach i działaniu Boga na korzyść owiec,

¹⁴ Zob. R. E. Clements, *Ezekiel*, Louisville 1996, 154 (Westminster Bible Companion).

¹⁵ Zob. I. M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, Leiden 1994, 39–40; 121–122 (Vetus Testamentum. Supplements Series, 56).

¹⁶ Zob. D. I. Block, *The Book of Ezekiel*, t. 2: *Chapters 25–48*, Grand Rapids 1998, 286–293; zwł. 292 (The New International Commentary on the Old Testament).

¹⁷ I. M. Duguid, *Ezekiel and the Leaders of Israel*, dz. cyt., s. 39, przypuszcza, że obraz Ezechielowy został zaczerpnięty z Jer 23.

oraz język Ps 23, gdzie owce, nawet przechodząc przez ciemną dolinę, nie lękają się, gdyż Bóg, Dobry Pasterz, jest z nimi. Troska Boga o los owiec słabych w Ez 34, 16 jest bardzo podobna także do działania pasterza z pięknej przypowieści ewangelicznej o zagubionej owcy (zob. Łk 15, 4–7). Jezus, opowiadając tę przypowieść, podjął znany słuchaczom obraz z Ezechielowej perykopy o „dobrym Pasterzu” i pięknie go rozwinął.

Kraków

MARCIN MAJEWSKI

Słowa kluczowe

Księga Ezechiela, krytyka tekstu, perykopa o pasterzach, pasterz, owca

Summary

God's care about the weak and the poor in the light of Ez 34, 16

In all polish translations of Ez 34, 16 there appears a statement about God's „watching over” (*šmr*) of fat and strong sheep. This rendering derives not from masoretic text but from tradition (LXX, Vulgate, Jakub Wujek Bible). But is this rendering justified? This article attempts to convince that we should stay with hebrew *šmd* (“to destroy”).

Keywords

Book of Ezekiel, textual criticism, pericope of shepherds, shepherd, sheep

ALEKSANDRA NALEWAJ

„Matka Jezusa” i „Niewiasta” jako tytuły Maryi w czwartej Ewangelii

W czwartej Ewangelii Maryja, Matka Jezusa, nie występuje imieniem. W komentarzu ewangelisty odnoszącym się do Niej pojawia się tytuł ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ (J 2, 1. 3), zaś w ustach Jezusa termin ἡ γυνή (J 2, 4; 19, 26). Oba określenia występują obok siebie dwukrotnie: pierwszy raz w scenie zaślubin w Kanie Galilejskiej (por. 2, 1–12) i po raz wtóry u stóp krzyża Jezusa na Golgocie (por. 19, 25–27)¹.

Anonimowość Maryi w księdze Janowej zdaje się zawierać głębszą treść, co w połączeniu z brakiem lekcji zamiennych w świadectwach tekstualnych skłania egzegetów do naukowej debaty.

Próby rozwiązania Janowego określenia ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ

Termin ἡ μήτηρ pojawia się w czwartej Ewangelii 11 razy, w tym 9 razy odnosi się do Matki Jezusa (2, 1. 3. 5. 12; 6, 42; 19, 25a–b. 26a–b)². Pełny tytuł ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ jest użyty przez ewangelistę dwukrotnie (2, 1 i 2, 3), forma skrócona ἡ μήτηρ αὐτοῦ pojawia się czterokrotnie (2, 5; 2, 12; 19, 25) i trzykrotnie występuje najkrótsza forma ἡ μήτηρ (6, 42; 19, 25. 26).

T. W. Martin³, analizując dotychczasowe próby wyjaśnienia anonimowości Maryi w Janowej Ewangelii, zauważa, że opinie egzegetów

¹ Raz jeszcze Matka Jezusa jest przywołana przez Żydów rozprawiających na temat tożsamości Jezusa po cudownym rozmnożeniu chleba (por. J 6, 42).

² Ewangelista stosuje termin „matka” 1 raz w znaczeniu ogólnym, odnosząc się do ludzkiej matki (3, 4) i 1 raz do Maryi jako Matki umiłowanego ucznia (19, 27).

³ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, „The Catholic Biblical Quarterly” 60 (1998), s. 63–73.

można sprowadzić do trzech rozwiązań, a mianowicie do znaczenia symbolicznego, znaczenia historycznego bądź znaczenia polemicznego.

Znaczenie symboliczne, historyczne i polemiczne

Janowego tytułu ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ

1) Przedstawiciele interpretacji symbolicznej sugerują, że Matka Jezusa w czwartej Ewangelii nie występuje imiennie, ponieważ reprezentuje Ona chrześcijaństwo żydowskie lub chrześcijaństwo pojmowane całościowo. Jako przedstawiciela pierwszego rozwiązania Martin⁴ wskazuje R. Bultmanna. Niemiecki egzegeta nie jest zainteresowany rolą Maryi w Kanie Galilejskiej, natomiast w scenie pod krzyżem rozpoznaje w Niej symbol żydowskiego chrześcijaństwa, które w śmierci Chrystusa przezwycięża zgorzenie krzyża. Umiłowany uczeń reprezentuje zdaniem Bultmanna chrześcijaństwo narodów. Chrześcijaństwo to jest zobowiązane do szacunku wobec żydowskich chrześcijan i wobec Maryi, która pod krzyżem staje się Matką umiłowanego ucznia i którą zabiera on do swojego domu. W ten sposób chrześcijaństwo żydowskie znajduje „swoje mieszkanie” wewnątrz chrześcijaństwa narodów, by stanowić nierozzerwalną część jednej wielkiej wspólnoty Kościoła.

Drugi aspekt znaczenia symbolicznego, to znaczy postrzeganie Matki Jezusa jako symbolu całego chrześcijaństwa, reprezentuje R. E. Brown⁵. Jego zdaniem, obraz Maryi obecnej na godach w Kanie Galilejskiej wiedzie do obrazu Niewiasty z Ap 12, która reprezentuje „lud Boży”. Dramat apokaliptycznej Niewiasty rozciąga się na czas obu Testamentów. Jako Izrael rodzi Ona Mesjasza, którego nie jest w stanie zniszczyć wąż. Jako Kościół kontynuuje zbawczą misję na ziemi i ochrania swoje dzieci przed prześladowaniami.

Obok krzyża Jezusa pojawiają się razem dwie symboliczne postacie czwartej Ewangelii, a mianowicie Matka Jezusa i umiłowany uczeń. Nie otrzymują imion, gdyż pełnią funkcje reprezentacyjne. Zdaniem Browna⁶ Jan nie tyle jest zainteresowany historycznym aspektem sce-

⁴ Por. tamże, s. 64; R. E. Brown, *The Gospel According to John*, t. 2, New York 1970, s. 924 (The Anchor Bible, 29a).

⁵ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 65; R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 107–108, t. 2, s. 922–927.

⁶ Por. R. E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, New York 1979, s. 196–197.

ny, ile raczej zaakcentowaniem macierzyńskiej roli Maryi, a w osobie umiłowanego ucznia pragnie zaprezentować model ucznia Jezusa.

2) Interpretację historyczną w ocenie anonimowości Maryi reprezentuje C. K. Barrett⁷. Jego zdaniem poza sceną w 19, 25–28 czwarty ewangelista ujmuje Matkę Jezusa historycznie, bez zamiaru zawołowanej aluzji do Izraela, z którego pochodzi Mesjasz. Wcześniejsze teksty, a mianowicie 2, 1–12 i 6, 42, wiodą do sceny przy krzyżu. Także tę scenę Barrett przedstawia zdaniem Martina w aspekcie historycznym, nawet jeśli nie myśli on o obecności Maryi w tej samej historycznej pewności jak o Jej obecności na godach w Galilei⁸.

3) Interpretacja polemiczna jawi się jako próba ominięcia trudności interpretacji symbolicznej i historycznej⁹. Jej przedstawicielem jest H. Preisker. Egzegeta ten suponuje, że zamiarem ewangelisty nie jest przedstawienie Matki Jezusa jako symbolu chrześcijaństwa żydowskiego czy symbolu Kościoła powszechnego, ale że jego zainteresowanie osobą Maryi koncentruje się na Jej miejscu we wspólnocie założonej przez Chrystusa. Matka Jezusa otrzymuje rolę na godach w Kanie Galilejskiej, a dopełnienie tej roli dokonuje się w scenie pod krzyżem. Maryja, stając się z woli Syna Matką umiłowanego ucznia, nie jest już Matką bóstwa, a co za tym idzie, Jej miejscem nie jest sfera Syna Bożego, ale raczej ziemską wspólnota. Tam wespół z innymi matkami pełni funkcję macierzyńską. Przemilczanie imienia Matki Jezusa Preisker wyjaśnia wzrostem chrześcijańskiej pobożności do Niej, co w konsekwencji czyni większym imię Boga. W ten sposób autor Ewangelii Jana znajduje dla Matki właściwe miejsce, jakim jest wspólnota Jej Syna.

⁷ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 66–67; C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, 2 ed., London 1978, s. 158–159.

⁸ Por. B. Olsson, *Structure and Meaning in the Fourth Gospel. A Text-Linguistic Analysis of John 2:1–11 and 4:1–42*, Lund 1974, s. 29–30. Co prawda Martin nie wspomina w swym artykule Olssona, jednak warto zaznaczyć, że w opinii tego egzegety nawet jeśli Matka Jezusa pełni w czwartej Ewangelii rolę symbolu, to w 2, 12 i 6, 42 Jan przedstawia Ją w historycznym aspekcie.

⁹ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 67–68. Martin nie podaje argumentów, jakich użył H. Preisker, odrzucając symboliczną interpretację Matki Jezusa, ale odsyła do jego artykułu: *John 2, 4 und 19, 26* zamieszczonego w „Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche” 42 (1949), s. 210–211.

Konkludując, Martin zwraca uwagę, że każde z proponowanych rozwiązań ma swoich zwolenników i jednocześnie każde z nich napotyka na trudności. Interpretacja symboliczna bowiem całkowicie ignoruje historyczny wymiar sceny w Kanie Galilejskiej. Interpretacja historyczna nie znajduje oparcia w przekazach synoptycznych. Z kolei spojrzenie na Matkę Jezusa według interpretacji polemicznej może się wydawać anachroniczne. Chociaż rozwój kultu Maryi jest bez wątpienia zjawiskiem wczesnym (na poparcie swojej opinii Preisker przytacza kilka ważnych dokumentów), to prawdopodobnie tenże kult jest późniejszy niż redakcja czwartej Ewangelii.

Anonimowość Matki Jezusa w dziele Janowym na tle przekazów synoptycznych może się wydawać oryginalną praktyką autora natchnionego. Inaczej jest, gdy wskazany problem śledzimy na tle pism autorów antycznych, współczesnych czwartemu ewangelistcie. Martin¹⁰ zauważa, że tytuł „matka N” w dziełach Józefa Flawiusza czy Plutarcha był częstym zjawiskiem¹¹.

Janowy tytuł ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ a tytuł ἡ μήτηρ
w pismach autorów greckich

W *Thesaurus Linguae Graecae* termin μήτηρ na przestrzeni dwóch pierwszych wieków po Chrystusie pojawia się 1 087 razy. Pomijając zastosowanie tego terminu w znaczeniu ogólnym i metaforycznym w odniesieniu do rodzicielek bogów i zwierząt, w 577 przypadkach ma on zastosowanie do matki znanej postaci¹². Pisarze starożytni określenie „matka N” stosują w trzech sytuacjach, a mianowicie:

- gdy imię matki jest nieznanne,
- gdy imię matki nie jest pewne,
- gdy imię matki jest dobrze znane.

¹⁰ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 68–73.

¹¹ Z kolei R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 98, zaznacza, że do dziś wśród Arabów tytuł „matka N” jest szacownym tytułem dla kobiety, która miała szczęście porodzić syna.

¹² Martin poddał badaniu 179 przypadków zastosowania epitetu „matka N”, ale w studium podaje tylko kilka wybranych przykładów, by zobrazować, że ten zwyczaj w starożytnych pismach był powszechnie obowiązujący.

1) Jeśli chodzi o pierwszy przypadek, Martin zaznacza, że Flawiusz, opisując w *Dawnych dziejach Izraela* znane postacie z historii biblijnej czy świata grecko-rzymskiego, wielokrotnie pomija milczeniem imię matki¹³. Rodzicielkę synów Noego określa po prostu ἡ μήτηρ τῶν πᾶ ἰδῶν, gdyż zdaniem Martina jej imię nie zawierało się w źródle, jakim dysponował Flawiusz (*Dzieje* 1, 3, 2 i 77). Rebeka, przedstawiając się słudze Abrahama, mówi: „Zwę się Rebeka, ojcem moim był Betuel, ale już umarł, więc teraz brat nasz Laban wraz z moją matką (σὺν τῇ μητρὶ) zarządza całym domem i roztacza opiekę nad moim dziewictwem” (*Dzieje* 1, 16, 2 i 248). Podobnie imienia nie otrzymuje matka Jeftego, o którym Flawiusz mówi, że był krzywdzony przez swoich braci z powodu pochodzenia od innej matki (τῇν μητέρα – *Dzieje* 5, 7, 8 i 259).

Plutarch, przedstawiając żywoty sławnych mężów, nie wymienia imion ich matek, gdyż zdaniem Martina najprawdopodobniej ich nie zna. Tak jest w przypadku matki Epaminondasa, wodza i polityka z Teb, którą autor określa τῇν Ἐπαμεινώνδου μητέρα¹⁴, a także odnośnie do matki Izokratesa (ἡ μήτηρ αὐτοῦ) i Metrodorusa (Μητροδώρου μητέρα).

2) Wyrażenie „matka N” pojawia się także, gdy imię matki nie jest pewne. Plutarch w *Żywocie Romulusa*, wspominając matkę legendarnego założyciela Rzymu, nie podaje jej imienia, ale dwukrotnie stosuje frazę τῇ μητρὶ τοῦ Ῥωμύλου. Wcześniej autor omawia różne tradycje odnoszące się do jej imienia: „Ci zaś, którzy bardzo słusznie uważają, że Romulus jest eponimem miasta, nie zgadzają się w sprawie jego pochodzenia. Jedni z nich utrzymują, że był synem Eneasza i Deksithei, córki Forbasa [...]. Inni natomiast przekonują, że to Roma, córka owej wyżej wspomnianej Trojanki, wyszła za mąż za Latynusa, syna Telemacha, i urodziła potem Romulusa, a według jeszcze innych jego matką miała być Emilia, córka Eneasza i Lawinii, żona Marsa” (2, 2–3)¹⁵. W dalszej

¹³ Por. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, red. E. Dąbrowski, Poznań 1962.

¹⁴ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 69–70. Plutarch, *Moralia* (wybór II), tłum. Z. Abramowiczówna, Warszawa 1988, 1098B, wspomina świadectwo Epaminondasa mówiące, że największą dlań rozkoszą było, iż jego rodzice za życia oglądali trofeum w Leuktrach za jego dowództwa. Dalej autor powiada: „porównajmy radość matki Epaminondasa z radością matki Epikura patrzącej, jak syn zagrzebał się w tym swoim ogródku”. Matka Epaminondasa jest anonimowa w tym i w innych miejscach, zaś imię matki Epikura jest Plutarchowi dobrze znane.

¹⁵ Plutarch, *Romulus*, [w:] *Żywoty równoległe*, t. 1, tłum. K. Korus, Warszawa 2004.

części dzieła Plutarch przytacza jeszcze imiona Illi, Rei lub Sylwii (3, 3), jako możliwe imiona matki swego bohatera. Opisując okoliczności narodzin założyciela Rzymu, autor wspomina, że matka poczęła Romulusa w pierwszym roku drugiej olimpiady, to jest 23 dnia egipskiego miesiąca *Choiák* o godzinie trzeciej podczas całkowitego zaćmienia słońca (12, 5)¹⁶. Imienia nie otrzymuje również matka Temistoklesa, ateńskiego męża stanu z przełomu VI i V wieku przed Chrystusem, chociaż Plutarch mówi o jej samobójczej śmierci wywołanej udręką z powodu rozwiązłego stylu życia jej syna w czasach młodości (2, 8)¹⁷.

3) Trzecim przypadkiem anonimowości matki jest sytuacja, gdy jej imię było powszechnie znane. Martin ponownie przytacza w tym miejscu przykład Flawiusza, który kilkakrotnie wspomina w *Wojnie żydowskiej* matkę Heroda Wielkiego bez podania jej imienia¹⁸. Jednocześnie historyk odnotowuje fakt, że król zadedykował swej matce zamek położony powyżej Jerycha, nazywając go Kypros, a takie właśnie było jej imię: καὶ κάλλει διάφορον τευχίσας ἀνέθηκεν τῇ μητρὶ προσειπὼν Κύπρον (*Wojna* 1, 21, 9 i 418)¹⁹. Z kolei Plutarch nie podaje imienia matki Kleobisa i Bitona, których dzieje były dobrze znane w starożytnym świecie mitów²⁰. Mówiąc o Epikurze, Plutarch przytacza słowa jego brata Neoklesa, który od dzieciństwa głosił, że nie ma i nie było większego mędrca nad Epikura oraz że „matka ich miała w sobie takie właśnie atomy, które połączywszy się, musiały wydać mędrca”²¹. Podobnie w pismach innych autorów

¹⁶ Obliczenia dokładnej daty narodzin Romulusa podjął się astrolog Tarutius na polecenie swego przyjaciela, filozofa i historyka rzymskiego Warrona. Uczynił to na podstawie analizy życia i dokonań Romulusa w połączeniu z wpływem gwiazd na ludzkie przeznaczenie.

¹⁷ Por. Plutarch, *Temistokles*, [w:] *Żywoty równoległe*, t. II, tłum. K. Korus, L. Trzcionkowski, Warszawa 2005.

¹⁸ Por. Józef Flawiusz, *Wojna żydowska*, tłum. J. Radożycki, Warszawa 2001.

¹⁹ W *Dawnych dziejach Izraela* (15, 6, 5 i 184) Flawiusz nadaje imię matce Heroda Wielkiego (Kypros), gdy mówi o odesłaniu jej (τὴν μητέρα Κύπρον) wraz z siostrą i dziećmi króla do Masady.

²⁰ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 70; Plutarch, *Solon* (27), [w:] *Żywoty sławnych mężów* (z żywotów równoległych), tłum. M. Brożek, Wrocław 1996. Ci dwaj bracia sami ciągnęli wóz swojej matki zdążającej do świątyni Hery, której była kapłanką, gdy opóźniało się przybycie zaprzęgu.

²¹ Plutarch, *Moralia*, dz. cyt., 1100B.

tego okresu nie słyszymy imion matek Aleksandra Wielkiego, Juliusza Cezara czy Alcybiadesa.

Tak więc zarówno w stosunku do matek postaci znanych z mitologii, jak i wobec matek osób historycznych starożytni pisarze nader często stosowali określenie „matka N”, gdy ich imię było dla nich nieznane, nie byli go pewni czy też było powszechnie znane czytelnikom²². Na tej podstawie Martin wysuwa wniosek, że imię Matki Jezusa było dobrze znane wspólnocie Janowej, dlatego autor natchniony na wzór współczesnych mu pisarzy antycznych pomija je w swojej Ewangelii²³.

Studia nad rolą Matki Jezusa w czwartej Ewangelii i specyfika Janowego określenia wiodą do drugiego tytułu Matki Jezusa: „Niewiasta”.

Tytuł ἡ γυνή dla Maryi w Ewangelii Janowej

W czwartej Ewangelii termin ἡ γυνή pojawia się 22 razy, w tym dwukrotnie odnosi się do Maryi i takim właśnie tytułem zwraca się Jezus do swojej Matki (2, 4; 19, 26)²⁴.

τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; (J 2, 4a)

Tytuł ἡ γυνή Matka Jezusa otrzymuje po raz pierwszy na godach w Kanie Galilejskiej, gdy powiadamia Syna o braku wina. Nie jest łatwo rozstrzygnąć, dlaczego Maryja zwraca się z tą sprawą do Jezusa, który podobnie jak Ona był gościem weselnym. Egzegeci spekulują, czy Matka prosi Syna o cud bądź oczekuje cudu, czy może zakłada, że Jezus jest

²² R. de Vaux, *Instytucje Starego Testamentu*, t. 1–2, Poznań 2004, s. 130–132, zaznacza, że w królestwie judzkim matka króla nosiła zaszczytny tytuł *gebirah*, który według etymologii i używania można przetłumaczyć jako „Wielka Pani” (por. Jr 13, 18; 1 Krl 2, 19). Tytuł *gebirah* niósł ze sobą godność i szczególne uprawnienia, ale mógł być z powodu nadużyć odebrany matce władcy (por. 1 Krl 15, 13). Autor podkreśla, że Księgi Królewskie we wprowadzeniu do każdego panowania w Judzie wymieniają zawsze imię matki króla (poza królami Joramem i Achazem, przy których nie wspomina się żadnej kobiety, oraz Asą, w przypadku którego imię matki zastąpiono imieniem babki), podczas gdy w opisach panowania królów izraelskich imion ich matek się nie odnotowuje.

²³ Por. T. W. Martin, *Assessing the Johannine Epithet „the Mother of Jesus”*, art. cyt., s. 72–73.

²⁴ Termin γυνή pojawia się 13 razy w opowiadaniu o spotkaniu z Samarytanką (4, 7. 9a. b, 11. 15. 17. 19. 21. 25. 27. 28. 39. 42), 4 razy w perykopie o kobiecie przyłapanej na cudzołóstwie (8, 3. 4. 9. 10), 1 raz w sensie ogólnym o kobiecie rodzącej dziecko (16, 21) i 2 razy w odniesieniu do Marii Magdaleny (20, 13. 15).

w stanie w jakikolwiek sposób zaradzić kłopotliwej sytuacji, czy wreszcie tylko dzieli się z Synem zaistniałym problemem?

Brown zaznacza²⁵, że oczekiwanie nadnaturalnej interwencji byłoby uzasadnione, gdyby wcześniejszy materiał Ewangelii opisywał Jezusa czyniącego cuda. Tymczasem do opisu zaślubin w Kanie ewangelista nic nie mówi o cudotwórczej czy mesjańskiej działalności Jezusa. Zatem wydaje się, że Matka, zwracając się do Syna, nie oczekuje od Niego jakiegoś nadzwyczajnego działania²⁶.

Sens odpowiedzi Jezusa τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; stanowi od lat przedmiot dyskusji egzegetów. Brown podkreśla, że to wyrażenie jest semityzmem, a semityzmy w czwartej Ewangelii częściej pojawiają się w dialogach niż w narracji²⁷. W Starym Testamencie hebrajski zwrot: „Co mnie i tobie?” może przyjmować dwa odcienie znaczeniowe, a mianowicie:

1) w sytuacji, gdy jedna strona niesłusznie niepokoi drugą stronę, niepokojony może zapytać: Co mnie i tobie (do tego)? Jaka jest między nami niezgoda? (por. Sdz 11, 12; 2 Krn 35, 21; 1 Krl 17, 18);

2) gdy ktoś jest proszony o zaangażowanie się w sprawę, która w jego mniemaniu go nie dotyczy, może zapytać: Co mnie i Tobie? To nie jest moja sprawa (por. 2 Krl 3, 13; Oz 14, 8).

W obu przypadkach mamy do czynienia z jakąś formą odmowy, by nie uwikłać się w niewygodną sytuację, innymi słowy: istnieje rozbieżność pomiędzy punktem spojrzenia dwóch osób, których ta sprawa dotyczy. Nadto pierwszy odcień znaczeniowy sugeruje wrogość, drugi – prostą niezależność. Obydwa znaczenia spotykamy w Nowym Testamencie: pierwsze w odpowiedzi, jaką demony kierują do Jezusa (por. Mk 1, 24; 5, 7), drugie w omawianej Janowej perykopie. Brown zauważa²⁸, że niektórzy

²⁵ Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 98–99.

²⁶ Innego zdania jest G. R. Beasley-Murray, *John*, Colombia 1999, s. 34–35 (Word Biblical Commentary, 36). Autor suponuje, że uczniowie zaproszeni na wesele wraz z Jezusem są postrzegani jako Jego rodzina, za którą, jako przyłączającą się do uroczystości weselnych, jest On odpowiedzialny. Żydowskie gody trwały siedem dni i miały charakter składkowy, to znaczy goście byli zobowiązani do dostarczenia wina. Uwaga Matki o braku wina wydaje się jak najbardziej naturalna. Ona zdaje sobie sprawę, że Jezus, który właśnie rozpoczął z uczniami żebraczą działalność, nie jest zdolny do wypełnienia obowiązku gościa.

²⁷ Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 98–99.

²⁸ Por. tamże.

ojcowie greccy interpretowali słowa Jezusa z J 2, 4 w sensie zakładającym skarcenie Matki, podczas gdy należy je raczej traktować w formie reprezentowanej przez wariant b. Jako dowód autor przytacza przykład z 2 Sm 16, 10, gdzie wypowiedź Dawida: „Co mnie i Tobie?” zdaje się oznaczać: „To [ta sprawa] nie jest naszą troską”. W ten sposób można przypuszczać, że Jezus usiłuje przekonać Matkę, iż brak wina nie jest ani Jego, ani Jej problemem. Jednakże dalsza wypowiedź o „godzinie”, która jeszcze nie nadeszła, pozwala zakładać, że Jezus odrzuca tylko swoje własne zaangażowanie.

W opinii Barretta pytanie: „Co mnie i Tobie?” jest szorstkie i powoduje rozdział między Jezusem i Jego Matką. Jako że te same słowa adresują do Jezusa demony (por. Mk 1, 24; 5, 7 i Mt 8, 29), pytanie należy rozumieć w sensie: „Co Tobie do tego? Jaki Ty masz z nami [ze mną] interes?”. Podobny ton wydaje się mieć odpowiedź Jezusa, którą można odczytać jako: „Ty nie możesz żądać ode mnie [...], jeszcze”²⁹.

²⁹ Por. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, dz. cyt., s. 159. T. Okure, *Ewangelia świętego Jana*, [w:] *Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, Warszawa 2001, s. 1326–1327, podkreśla, że Matka Jezusa odgrywa decydującą rolę w dokonaniu pierwszego znaku Jezusa w czwartej Ewangelii. Problemатyczny zwrot: „Co mnie i tobie?” może być interpretowany w sensie odrzucenia ingerencji Matki w misję Jej Syna. Wyrażenia tego rodzaju użyte przez demony w Mk pokazują, że one mają świadomość, iż Jezus ma rzeczywiście coś z nimi do czynienia i lękają się Jego działania, to znaczy wyrzucenia ich z ludzi, których opętali. Dla duchów nieczystych to jest pretekst, by Jezus ich oszczędził. W świetle tej analogii słowa Jezusa są pośrednim przyznaniem, że Matka Jezusa ma coś z Nim do czynienia lub że Jej sprawy są także Jego sprawami. W ten sposób być może mimo niechęci Jezusa Matka niejako nie zostawia Mu wyboru, chociaż to, co On czyni, jest zdecydowanie po Jego myśli (w. 5). Jednocześnie na początku opowiadania Matka Jezusa oraz Jezus ze swymi uczniami zdają się występować osobno. Tekst sprawia wrażenie, że na gody przyszli niezależnie od siebie. Po uroczystości odchodzą razem jako jedna rodzina do Kafarnaum (w. 12). Zdaniem autorki można w tym fakcie widzieć zapowiedź Jezusowego znaku *omega*, który gromadzi w jedno rozproszone dzieci Boże (11, 52). Z kolei P. Perkins, *Ewangelia według świętego Jana*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, Warszawa 2004, s. 1126 (Prymasowska Seria Biblijna, 17), sugeruje, że wyrażenie: „Co mnie i tobie?” w świetle tekstów Starego Testamentu (por. Sdz 11, 12; 1 Krl 17, 18; 2 Krl 3, 13; Oz 14, 7) zawiera w podtekście odmowę lub przynajmniej brak chęci spełnienia prośby. Element wytrwałego zabiegania po wyraźnej odmowie uczynienia cudu pojawia się również w opowiadaniu o innym znaku dokonanych w Kanie (por. 4, 47–50). Przypomina on czytelnikom, że żaden człowiek nie kierował tym, co Jezus czynił podczas swej publicznej działalności, jedynie wola Ojca.

Zdaniem T. L. Brodiego³⁰ enigmatyczna wypowiedź Jezusa mogła sugerować pomieszanie ról, czyli oznaczać pytanie, kto w rzeczywistości podejmuje inicjatywę. Jezus pamięta o swojej misji i jej istocie oraz o fakcie, że znak musi poczekać na Jego „godzinę” i Jego słowo.

J. C. O'Neill³¹ frazę *τί ἐμοὶ καὶ σοί*; tłumaczy jako: „Co jest między mną i między tobą?”. Autor sugeruje, że użycie pytania wskazuje zarówno na całkowitą zgodę, jak i na całkowitą niezgodę. To pytanie jest najczęściej pojmowane jako wyraz niechęci, by spełnić przedstawione żądanie czy prośbę. A zatem można je rozumieć jako: „Czy jest [możliwość zgody] między mną i między tobą?” lub „Czy jest [możliwość niezgody] między mną i między tobą?”. Wydaje się, że Matka rozumie pytanie Jezusa w drugim sensie, gdyż zwraca się do sług, by zrobili to, co powie im Jej Syn. Starotestamentalnym przykładem takiego rozumienia pytania Jezusa może być opis zaczerpnięty z Rdz 23, 15–16, który nawiązuje do śmierci i pogrzebu Sary. Abraham jako „obcy” prosi mieszkańców Hebronu Hetytów o możliwość zakupu kawałka ziemi, by mógł pochować swoją zmarłą żonę. Transakcja dokonana zostaje wobec świadków. Właścicielem groty i pola, na którym się ona znajduje, jest Efron. Hetyci zgadzają się na oddanie lub użyczenie grobu, ale nie na jego sprzedaż, gdyż stanowi on skrawek ich ziemi. Wówczas Abraham ponawia prośbę, przystając bez targu na wysoką cenę, której domaga się właściciel. W rozmowie pojawia się pytanie Efrona: „Co między mną i między tobą?”, które zdaniem O'Neilla można zinterpretować jako: „Czy jest możliwa niezgoda między mną, który przynajmniej jestem chętny, by sprzedać, a tobą, który jesteś zapewne chętny, by nabyć?”³².

³⁰ Por. T. L. Brodie, *The Gospel According to John: A Literary and Theological Commentary*, New York-Oxford 1993, s. 174–175.

³¹ Por. J. C. O'Neill, *Jesus' Reply to his Mother at Cana of Galilee (John 2, 4)*, „Irish Biblical Studies” 23 (2001), s. 28–35.

³² Por. tamże, s. 29–30. S. Mędała, *Chrystologia Ewangelii św. Jana*, Kraków 1993, s. 206, zauważa, że wśród egzegetów interpretacja wyrażenia *τί ἐμοὶ καὶ σοί* oscyluje między odrzuceniem interwencji a wyrażeniem dezaprobaty, w zależności od tego, czy *καὶ* jest traktowane jako łączne czy rozłączne. Zdaniem komentatora obydwa znaczenia mogą funkcjonować na różnych poziomach, a mianowicie na poziomie narracji i na poziomie teologicznym. W pierwszym przypadku zdaje się funkcjonować znaczenie łączne, które wskazuje na niezadowolenie Jezusa spowodowane ingerencją Matki w sprawie braku wina. Syn nie życzy sobie interwencji, bowiem Jego *godzina* jeszcze nie nadeszła. Z kolei na poziomie teologicznym w nawiązaniu do tekstów starotestamentalnych

To wyrażenie zdaje się także występować w wiadomości, którą przesłała Piłatowi jego żona podczas procesu Jezusa (por. Mt 27, 19). Zdaniem O’Neilla tłumaczenie: „Nic tobie przeciw temu sprawiedliwemu” jest nieadekwatne. Czy rzeczywiście Piłat mógł nie mieć nic do czynienia z człowiekiem, którego sądził i którego los całkowicie spoczywał w jego rękach?

Wracając do pytania Jezusa w J 2, 4, O’Neill interpretuje je w sensie: „Jaka możliwa niezgoda może być pomiędzy tobą a mną, moja droga?”. Tytuł „Niewiasta” jest honorowym tytułem wyrażającym wielkie przywiązanie i nie zaprzecza właściwie pojmowanej relacji syna do matki. Ewangelista, stosując ten tytuł, pragnie wyrazić, że Syn jest w stanie zaradzić problemowi, z którym zwraca się do Niego Matka. Jednocześnie autor pyta, w jaki sposób wyjaśnić następne stwierdzenie: „Moja godzina jeszcze nie przyszła” (w. 4b). Ta wypowiedź zawiera w sobie przeszkodę wobec chęci Jezusa, by spełnić prośbę Matki. Niemniej jednak w. 5 pozwala przypuszczać, że przeszkoda została przewyciężona³³.

R. Schnackenburg³⁴ zwraca uwagę, że właściwa interpretacja odpowiedzi Jezusa jest możliwa tylko w łączności z następną częścią wypowiedzi dotyczącą „godziny” Jezusa. Autor zauważa, że egzegeci nie są zgodni co do formy wypowiedzi, to znaczy, czy to jest oświadczenie, czy pytanie retoryczne? Czy „godzinę” należy rozumieć w sensie bezpośredniego objawienia chwały Jezusa w znaku na godach w Kanie,

z analogiczną frazą zdaje się funkcjonować znaczenie rozłączne, które wyraża odcięcie się Syna od Matki, aby ukazać całkowitą nowość, którą On przynosi w swojej osobie.

³³ Por. J. C. O’Neill, *Jesus’ Reply to his Mother at Cana of Galilee (John 2, 4)*, art. cyt., s. 32. D. H. Stern, *Komentarz żydowski do Nowego Testamentu*, Warszawa 2004, s. 275 (Prymasowska Seria Biblijna, 23), zaznacza, że ze słów Matki skierowanych do sług jasno wynika, iż Ona nie była rozczarowana czy urażona reakcją Syna. Przyjęła Jego odpowiedź z właściwym nastawieniem. Ponadto Jezus nie zlekceważył Jej prośby, ale rozwiązał problem i uczynił znacznie więcej, aniżeli mogła sobie wyobrazić czy oczekiwać. Ponadto w. 12 zaprzecza pewnym tendencjom podkreślającym istnienie rozłamu między Jezusem i Jego Matką.

³⁴ Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, t. 1, New York 1982, s. 327–331 (Herder’s Theological Commentary on the New Testament). Odpowiedź Jezusa jest znacząca dla ewangelisty przede wszystkim ze względu na przedstawienie Go jako Mesjasza, ale to nie jest łatwe do interpretacji. Chodzi mianowicie o to, czy Jezus odmawia cichej prośbie Maryi, czy daje Jej do zrozumienia, że Jej nie wolno się mieszać w Jego mesjańską działalność. Należy jednak pamiętać, że w. 5 wskazuje wyraźnie, iż Matka niezrażona postawą Syna kontynuuje swoje zabiegi prowadzące do cudu. Zatem Ona nie może rozumieć odpowiedzi Jezusa w sensie całkowitej odmowy.

czy też chodzi o „godzinę” śmierci i uwielbienia Jezusa, uwielbienia, które nierozzerwalnie łączy się z Jego śmiercią?

Komentator niemiecki i wielu egzegetów, zwłaszcza katolickich, utrzymuje dzisiaj, wzorem starożytnych teologów Grzegorza z Nysy, Teodora z Mopsuestii i być może Efrema, że słowa Jezusa w w. 4b mają formę pytania. Z punktu widzenia gramatyki jest to możliwe, a wypowiedź należałoby tłumaczyć w sensie: „Co chcesz, bym zrobił? Ostatecznie moja godzina wreszcie przyszła [godzina, która jest moim mesjańskim dziełem]”. Jednocześnie pytanie retoryczne zdaje się zakładać, że Matka w jakiś sposób jest wtajemniczona w misję Syna, stąd z Jego strony drobny wyrzut: „Ostatecznie Ty powinnaś to wiedzieć”. Schnackenburg zauważa, że w czwartej Ewangelii nie ma najdrobniejszej aluzji dotyczącej rozpoczęcia mesjańskiego dzieła Jezusa. Nie wiadomo, czy Jezus powiadomił Matkę o nim i o zamiarze opuszczenia swego domu. W ten sposób pytanie retoryczne wprowadza swoiste trudności³⁵.

Jezus w dialogu z Matką najpierw czyni uwagę, by wyjaśnić dystans, jaki dzieli ich oboje, a następnie wskazuje, że prawo, którym On się kieruje, pochodzi od kogoś innego. Ta idea jest zgodna z relacjami synoptyków odnoszących się do Matki i braci Jezusa (por. Łk 2, 49; Mk 3, 33–35; Łk 11, 28). Nawet Matka Jezusa musi ustąpić miejsca Jego mesjańskiemu posłannictwu³⁶.

„Godzina”, która jeszcze nie przyszła, nie jest jakimś punktem na osi czasu, ustaloną i wymierną datą, jak to pojmowali ojcowie Kościoła. „Godzina” to dzieło, ku któremu jest zwrócone całe życie Jezusa; „godziną” rozporządza tylko Ojciec. Matka Jezusa nie zlekceważyła tego faktu, gdy udzieliła sługom rozważnych instrukcji, po czym zeszła ze sceny wydarzeń, nie uczestnicząc w dziele Syna. Autor dalej zastanawia się, czy mówienie Jezusa o swej „godzinie” u progu publicznej działalności nie jest tajemniczym napomknięciem, oczywiście niezrozumiałym dla Matki, prowadzącym do pełni objawienia Jego chwały w krzyżu

³⁵ Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 329.

³⁶ P. Ellis, *The Genius of John. A Compositional Commentary on the Fourth Gospel*, Collegeville 1984, s. 42, zaznacza, że odkąd Ojciec w jedności z Jezusem określił godzinę śmierci Syna, zdawać by się mogło, iż negatywna odpowiedź nie oznacza, że On teraz nic nie uczyni. On idzie naprzód i wprowadza w ruch znaki swej mocy, ale czyni też wyraźnym, że ciało i krew nie mogą rozporządzać dziełem zbawczym czy go ograniczać (por. J 10, 17–18; 12, 27).

i zmartwychwstaniu. „Godzina”, o której mowa w J 7, 30 i 8, 20, odnosi się niewątpliwie do momentu śmierci Jezusa, ale ta perspektywa jest bardzo odległa od sceny zawartej w J 2, 4, gdzie Jezus mógł tylko nieco się obawiać, że Jego dzieło przyspieszy godzinę Jego śmierci. Jednakże dla Jana teologa śmierć Jezusa jest także godziną uwielbienia Syna Człowieczego (por. J 12, 23. 27. 31; 13, 31; 17, 1), momentem, gdy On powraca z tego świata do Ojca (Por. J 13, 1) i do pierwotnej chwały, jaką dzieli z Ojcem odwiecznie.

Co do tytułu „Niewiasta”, Brown zauważa, że nie stanowi on precdensu zarówno w użyciu hebrajskim, jak i greckim³⁷. Nie jest też próbą odrzucenia rodzinnej relacji matka–syn. To kieruje uwagę na przypuszczenie, że w tytule „Niewiasta” zawiera się niezwykle ważna symbolika. Zatem tytuł „Matka” mógłby zaciemnić możliwość odkrycia osobliwości tego tytułu. Według opinii Schnackenburga termin „Niewiasta” użyty wobec matki jest niecodzienny i zadziwiający, ale z pewnością nie oznacza nonszalancji i jakiegoś rodzaju chłodu³⁸. Beasley-Murray³⁹ suponuje, że Janowy termin „Niewiasta” spowodował niepotrzebnie trudne położenie. Z jednej strony jest to niecodzienny sposób zwracania się do matki, ale z drugiej może być także wyrazem szczególnej tkliwości. Jako przykład pisarstwa pozabiblijnego autor przytacza użycie formy ὦ γύναι w *Dawnych dziejach Izraela* (17, 4, 1 i 74). Flawiusz opisuje rozmowę żony Ferorasa z Herodem Wielkim, w której ona poświadcza, że jej mąż, będąc w chorobie, „kazał mnie przywołać i rzekł: «Droga niewiasto!»” (καὶ μετακαλέσας με ὦ γύναι φησίν). Ten przykład jest istotny zważywszy, że Feroras kochał ogromnie swoją żonę i odmówił zdecydowanie poleceniu Heroda, by oddalić ją, jako że nie wyobrażał sobie życia bez ukochanej kobiety. Nieposłuszeństwo wobec króla doprowadziło do zerwania więzi między obu mężczyznami.

³⁷ Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 99. Jezus w ten sposób wielokrotnie zwraca się do kobiet, np. w Mt 15, 28; Łk 13, 12; J 4, 2; 8, 10; 19, 27; 20, 15. C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John*, dz. cyt., s. 159, zaznacza, że termin „Niewiasto” (w wołaczcu) nie jest szorstki, na co wskazują najbardziej znacząco słowa Jezusa z krzyża w J 19, 26.

³⁸ Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 1, s. 328.

³⁹ Por. G. R. Beasley-Murray, *John*, dz. cyt., s. 34–35.

γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου (J 19, 26)

Brodi zauważa⁴⁰, że w Kanie Galilejskiej Matka Jezusa jest tą, która podejmuje inicjatywę. Przed nadejściem decydującej godziny, Ona przygotowuje drogę dla interwencji Syna. Kiedy jednak Jej rola przygotowawcza jest skończona, Matka opuszcza scenę (por. J 2, 6–11), by pojawić się ponownie pod krzyżem. Chociaż obecność Matki przywołuje scenę zaślubin w Kanie, to przywołuje również kobietę zasmuconą, gdy nadchodzi jej godzina wydania na świat potomstwa (por. J 16, 21). „Godzina” jest zatem czasem narodzin, pojawienia się czegoś nowego. To nowe narodziny Jezusa i tworzenie się Kościoła. Matka zostaje włączona w nowy, określony porządek, w którym jest również miejsce dla macierzyńskiego Kościoła.

Wielu egzegetów jest zdania, że w słowach Jezusa: γύναι, ἴδε ὁ υἱός σου (J 19, 26) słycać echo formuły adopcyjnej zawartej w Ps 2, 7, gdy Pan mówi do króla Dawida: „Ty jesteś moim synem, Ja cię dziś zrodziłem”. Jest oczywiste, że Jezus jako głowa rodziny winien się zatroszczyć o przyszłość Matki po swojej śmierci. Umiłowany uczeń zajmie miejsce samego Jezusa⁴¹. Bassley-Murray zauważa⁴², że krótka wypowiedź Jezusa skierowana do Jego Matki i ucznia nie jest sugestią czy rozkazem, ale ma bardziej charakter rozporządzenia testamentowego. Autor przywołuje opinię Stauffera, wedle której człowiek skazany na ukrzyżowanie miał prawo nawet z krzyża uczynić rozporządzenie o charakterze testamentu. Jezus w chwili śmierci korzysta z tego prawa i w oficjalnej formule starego żydowskiego prawa rodzinnego powierza swoją Matkę opiece umiłowanego ucznia.

Co do frazy: „Oto twoja Matka” Brown sugeruje, że J 19, 26–27 należy odczytywać w łączności z J 2, 4. Autor stwierdza, że jeśli odmówiono roli Matce Jezusa na początku działalności Syna w Kanie, Ona ostatecznie przyjmuje tę rolę w godzinie męki, śmierci i uwielbienia Jezusa, stając się Matką nie tylko umiłowanego ucznia, ale wszystkich chrześcijan⁴³.

W zgodzie z długą tradycją Maryję należy postrzegać jako nową Ewę, która naśladowując swój prototyp niewiasty z Rdz 2–4, może powiedzieć:

⁴⁰ Por. T. L. Brodi, *The Gospel According to John...*, dz. cyt., s. 549–550.

⁴¹ Por. P. Ellis, *The Genius of John...*, dz. cyt., s. 271–272.

⁴² Por. G. R. Beasley-Murray, *John*, dz. cyt., s. 349–350.

⁴³ Por. R. E. Brown, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 2, s. 922–927.

„Z pomocą Pana porodziłam mężczyznę”. Podobnie jak większość katolickich egzegetów Brown rozumie to ostatnie rozporządzenie Jezusa jako punkt szczytowy Jego dzieła na ziemi⁴⁴. Schnackenburg podziela pogląd Browna i łączy J 19, 26–27 z 2, 4. Matka z Jej ufnym zachowaniem na weselu reprezentuje tych, którzy oczekują zbawienia od Jezusa. Ona stoi u początku daru, jaki ofiaruje Jej Syn. Jeśli Jej prośba w tamtym czasie była spełniona w taki sposób, że dar wina wskazywał symbolicznie na przyszłość, zatem w rozstrzygającej godzinie Jezusa Matce pozostaje przyjmując ucznia, którego Jezus miłował w miejsce Syna i z nim pozostać⁴⁵. Ellis suponuje, że jeśli jesteśmy zgodni, by w Janowym odniesieniu do niepodzielnej tuniki Jezusa widzieć symbol jedności Kościoła zgromadzonego przez śmierć Syna Bożego, to fraza: „zabrał Ją do siebie” (εἰς τὰ ῥῆμα – por. J 1, 11; 16, 32) może ilustrować tę szczególną jedność chrześcijan, którzy otrzymują w obecnym czasie domy, braci, siostry, matki, ojców, dzieci i pola porzucone dla Jezusa i Jego Ewangelii (por. Mk 10, 30). Naśladowcy Jezusa stają się bowiem Jego braćmi i siostrami, a w ten sposób synami i córkami tego samego Ojca⁴⁶.

Jako konkluzję naszych rozważań na temat tytułów Maryi w czwartej Ewangelii proponujemy opinię J. Klinkowskiego⁴⁷, który w obecnej debacie zwraca uwagę na niezmiennie istotny fakt, jakim jest czas (koniec I wieku) i miejsce (Efez) ostatecznej redakcji księgi Janowej. Zdaniem komentatora zwrot „Niewiasto” zastosowany dwukrotnie przez Jezusa wobec Matki (2, 4; 19, 26), podczas gdy ewangelista w komentarzu używa formy „Matka Jezusa”, określa Jej pozycję teologiczną w czwartej Ewangelii. Redaktor nie wkłada w usta Jezusa tytułu „Mamo”, który wydaje się najbardziej właściwy w relacji syn–matka, by przypadkiem nie sugerować czytelnikom równości Matki Jezusa i Jego Ojca. Ta teologiczna subtelność była szczególnie aktualna w środowisku mieszkańców Efezu z rozwiniętym od wieków kultem bogini Artemidy. Zatem dla wielu

⁴⁴ Por. tamże, s. 926. Także P. Ellis, *The Genius of John...*, dz. cyt., s. 271, zauważa analogię między Matką Jezusa a niewiastą z Rdz 3, 15. Bóg zwraca się tam do węża z potępieniem i zapowiedzią walki z niewiastą i jej potomstwem. Jezus jako potomek Ewy zwycięża „Władcę tego świata” (J 12, 31; 14, 30; 16, 33) i powierza swoim braciom i siostram, czyli Kościołowi, kontynuację swego zwycięskiego dzieła (por. J 17, 20–26).

⁴⁵ Por. R. Schnackenburg, *The Gospel According to John*, dz. cyt., t. 3, s. 278–279.

⁴⁶ Por. P. Ellis, *The Genius of John...*, dz. cyt., s. 272.

⁴⁷ Por. J. Klinkowski, *Analiza dramatyczna Ewangelii św. Jana*, Legnica 2007, s. 112–114.

ówczesnych słuchaczy postawienie na tej samej płaszczyźnie relacji między synem i matką oraz między synem i ojcem mogłoby stanowić niebezpieczeństwo przeniesienia prerogatyw przynależnych tylko niebieskiemu Ojcu na ziemską matkę.

Zdaniem autora⁴⁸ pozycji teologicznej Matki Jezusa zawartej w Jej tytule „Niewiasta” należy szukać w Rdz 3, 15, gdzie pojawia się hebrajski termin *hā'iššā(h)* przetłumaczony przez autora LXX na ἡ γυνή. Termin ten odnosił się w pierwszej kolejności do Ewy jako reprezentantki rodzaju ludzkiego, ale jest w nim również ukryta nadzieja przyszłego zwycięstwa nad złem. Dlatego to właśnie pojęcie najlepiej oddawałoby pozycję teologiczną Maryi w czwartej Ewangelii. W poleceniu skierowanym do sług: „Co wam powie, uczynicie” (J 2, 5) Matka przypomina Mojżesza pośredniczącego między Jahwe a ludem wybranym w przekazaniu Prawa („Uczynimy wszystko, co Jahwe rozkazał” – Wj 19, 8; por. 23, 3. 7). A zatem jest to echo formuły przymierza zawartego między Bogiem a ludem. Matka Jezusa symbolizuje w ten sposób cały rodzaj ludzki począwszy od Ewy aż po dzień dzisiejszy.

W scenie pod krzyżem (J 19, 25–27) w komentarzu narratora znów słyszymy o „Matce Jezusa”, dzięki czemu przypomina on, jaka jest naturalna relacja pomiędzy Nią a Synem. Z kolei pojęcie „Niewiasta” mówi nam o relacji teologicznej, w której Matka Jezusa nie może być postawiona na równi z Ojcem. Słowa skierowane do ucznia: „Oto twoja Matka” ukazują relację między Matką Jezusa a ludźmi wierzącymi. Ona jest naszą Matką i reprezentuje nas przed Jezusem, ale tylko dlatego, że jest Jego Matką. Ta subtelna gra słów świadczy o wielkiej trosce środowiska Janowego, aby przedstawić właściwy obraz Maryi⁴⁹. Nie przypadkiem właśnie tutaj w Efezie w 431 roku po Chrystusie przedstawiciele Kościołów ogłosili dogmat o Maryi Bożej Rodzicielce (*Theotokos*).

*

Kościół czci Maryję z Nazaretu jako Matkę Pana (Łk 1, 43) i Bożą Rodzicielkę. W czwartej Ewangelii Matka Jezusa pojawia się tylko na początku i przy końcu księgi i w obu przypadkach w kontekście „godziny” Jezusa

⁴⁸ Por. tamże, s. 113.

⁴⁹ Por. tamże, s. 114.

(J 2, 1–12; 19, 25–27). W komentarzach ewangelisty Maryja jest określona tytułem „Matka Jezusa”, zaś w ustach Syna pojawia się jako „Niewiasta”.

W debacie na temat pomijania imienia Matki Bożej w Ewangelii Jana egzegeci w większości zwracają uwagę na symboliczny wymiar księgi i połączony z tym prawdopodobnie zamiar autora, by w narracji ukazać pewne osoby jako typy. Oprócz Matki Jezusa imion nie otrzymują: kobieta z Samarii (4, 7), urzędnik królewski z Kafarnaum (4, 46), ślepy od urodzenia (9, 1), a wreszcie uczeń, którego Jezus miłował (13, 23; 19, 26; 20, 2; 21, 7. 20). Zatem rola tych osób wydaje się być szczególna.

Według tradycji Ewangelia Janowa, która stanowi owoc rozwiniętej chrystologii, została zredagowana w Efezie pod koniec I wieku. Był to czas ścierania się różnych nurtów religijnych i filozoficznych oraz początek błędów chrystologicznych. W takich okolicznościach krystalizowała się chrześcijańska ortodoksja.

Czwarta Ewangelia ma zdecydowanie chrystocentryczny charakter. Wydaje się, że autor księgi zadbał z dużą pieczołowitością, by nie przeakcentować pozycji Matki Jezusa, ale dzięki wskazanym tytułom ukazać Jej właściwą rolę w historiozbawczym dziele Syna. Maryja jest Matką Jezusa, ale nie sytuuje się Ona na tej samej płaszczyźnie co Jego Ojciec niebieski, dlatego bywa też określana jako Niewiasta. Dla uczniów Jezusa Maryja jest Matką i nową Ewą. Obydwa tytuły Maryi: „Matka Jezusa” i „Niewiasta” wyrażają Jej specyficzną pozycję wobec Boga, Jezusa i Jego uczniów.

Olsztyn

ALEKSANDRA NALEWAJ

Słowa kluczowe

Ewangelia Jana, Matka Jezusa, Niewiasta, Maryja, nowa Ewa

Summary

The „Mother of Jesus” and „Woman”
as Mary’s Titles in the Fourth Gospel

The Church worships Mary of Nazareth as the Lord’s Mother (Luc 1, 43) and the Mother of God. In the Fourth Gospel the Mother of Jesus appears only at the beginning and at the end of the book and in both cases in the context of the „hour” of Jesus

(John 2, 1–12; 19, 25–27). In the Evangelist's comments she is referred to as the „Mother of Jesus” and her Son calls her a „Woman”.

In the debate about the omission of the name of the God's Mother in the Gospel of John most exegetes emphasize the symbolic meaning of the book and probably in connection with it the author's intention to depict some persons as types in the narration. Besides Jesus' Mother the names are not given to the woman of Samaria (4, 7), the royal official of Capernaum (4, 46), the man blind from birth (9, 1), and finally the disciple whom Jesus loved. Therefore the role of these people seems to be special.

According to tradition John's Gospel, being the product of well-developed Christology, was created in its final shape in Ephesus at the end of the 1st century. It was the time of various religious and philosophical trend clashes and the beginning of Christological errors. In these circumstances, Christian orthodoxy crystallized.

The Fourth Gospel can be characterized as decidedly Christocentric. It seems that the author of the book was particularly careful not to overemphasize the importance of the Mother of Jesus, but to present her true role in the historical-salvific work of her Son by means of the indicated titles. Mary is Mother of Jesus, but she isn't situated on the same level with his heavenly Father, therefore she is also defined as a “Woman”. For the disciples of Jesus she is Mother and new Eve. Both titles: „Mother of Jesus” and „Woman” express her specific position before Jesus and his disciples.

Keywords

John's Gospel, Mother of Jesus, Woman, Mary, new Eve

PETER CABAN

Scientific approach to the specific liturgical features in the pontificate of Pope Benedict XVI

In the social and Church life of this age questions regarding the head of the Catholic Church, Pope Benedict XVI, and his relationship to the liturgy are often discussed in the media. There is discussion on whether the behavior of the current Pope is sealed liturgical progress or regress. In many countries these questions have been asked by some journalists but even clergymen have varying opinions regarding these questions. Therefore, I chose this topic as the theme of my study, desiring also to write something concerning the great Pope Benedict XVI. Pope Benedict XVI deals with the liturgy personally, celebrating it accurately through his published works which have helped renew the current liturgy.

The development of the liturgy exists in some historical traditions. The history of the development of each liturgical rite is marked by many years of liturgical enculturation and efforts by individuals in the field of liturgy. Liturgy is deeply rooted in the faith of the Church and its theological understanding. Many current journalists have forgotten this fact. The external forms of the liturgy which may have changed over centuries are really something new, more closely related to its fuller experience than in former times. The Pope contributes significantly in this area. He published several works related to the liturgy during his academic years. Let us go to the particularities which occurred during the pontificate of the Pope Benedict XVI.

Accuracy of the Pope in the following of liturgical precepts

To start, we must state that Pope Benedict XVI is the right shepherd for observing precepts and the respect of norms in the field of liturgy. This is highly praiseworthy and we must appreciate it in today's world, especially when pluralistic individuals often inaccurately understand such precepts in the field of liturgy while some choose not to follow them at all. Even in our parishes we witness that people are often asking for explanations of some rites or rubrics, allowing for some liturgical acts to be interpreted falsely. Today's world needs clarity in liturgy and we witness this clarity in the pontificate of Pope Benedict XVI. Accurately following rubrics and liturgical precepts is the medicament and condition of the liturgical renewal in current times.¹ Today we witness that some priests celebrate the liturgy according to their will. It is not the right thing to do. In liturgy there should be unity when it is needed and variability where the precepts of the Church allow for doing so. Unfortunately sometimes we are variable in the opposite way: we are variable where unity is prescribed and we are static, where lovable free style is recommended. The specific feature of the current Pope is the praiseworthy renaissance, renewal of the Latin language in the liturgy as the mother language of the Church and the unifying principle. Several papal documents encouraged this process in the past.

Exhortation *Sacramentum caritatis*

On the feast of the Chair of St. Peter (February 22, 2007) Pope Benedict XVI issued the postsynodal apostolic exhortation titled *Sacramen-*

¹ Even today there are some parishes where parishioners have not been instructed accurately or due to their indifference they have not been educated to follow the precepts of the Church in the field of liturgy. Some of these "feast" parishioners complain and make the life of other priests much more difficult because they wonder why some new things have been introduced by other priests when it had not been done in the past. Liturgy is the time-proven practice of the Church and each priest is obliged to respect the liturgical precepts regardless of the preference of the people. It is the struggle of some priests who want to truthfully follow the liturgical precepts, recommendations and norms within the spirit of fidelity to the Church. I would like to thank many brothers in priestly ministry because they are the hand of the Church through which the liturgy should be performed authentically under the influence of the Holy Spirit.

tum caritatis?² On Eucharist – source and climax of the life and mission of the Church. This new exhortation brings many dogmatic as well practical liturgical and pastoral directions for the believers of the Church. It emphasizes that it is necessary to live Eucharist as the mystery of the faith. The liturgy should be celebrated authentically with clear understanding that *intellectus fidei* has been related to liturgical actions of the Church since the very beginning. We see here that the teaching of Benedict XVI on indivisible unity of the confessed faith, liturgical actions and new spiritual cult is the expansion of the Constitution of the Second Vatican Council *Sacrosanctum Concilium* which says that “every liturgical celebration, because it is an action of Christ the priest and of His Body which is the Church, is a sacred action surpassing all others; no other action of the Church can equal its efficacy by the same title and to the same degree.”³ The teaching of Benedict XVI is an example of acceptance of the Council documents in the spirit of hermeneutical continuity. The Pope referred to it as the necessary key for the understanding and acceptance of the Second Vatican council.⁴ Benedict XVI confirmed that difficulties and many violations of liturgical precepts cannot overshadow positive aspects and validity of the Council reform.⁵ The history of Christianity and Christian thought are formed by the God’s grace and promise of salvation since the beginning. It is valid not only for extraordinary history of Old and New Testaments but the history

² It was published on March 13, 2007. As the title for this exhortation the Pope chose the term which was used by St. Thomas Aquinas for Christ in bread and wine: *Sacramentum caritatis* – *The Sacrament of Love*.

³ Second Vatican Council, *Sacrosanctum Concilium*, 7.

⁴ In this place we can clearly confirm that the document is the continuation of the Council reform in the area of liturgy and it confirms its validity. It was confirmed by the Cardinal Angelo Scola, the patriarch of Venice who has presented this document to journalists. To their question regarding the return of the missal of Pius V which was used in the liturgy for four centuries until the Second Vatican Council the cardinal replied that the key for the using of this missal stands on the fact that motives of the division in the Church should not be proposed. He explained that it would be a contradiction in terms if the liturgical acts would become the beginning of the division in the Church; cf. J. Dubina, Zamyslenie nad posynodálnou apoštolskou exhortáciou Svätého Otca Benedikta XVI. *Sacramentum caritatis*, <http://www.knazi.sk/liturgia/litvysvetold.php> [March 13, 2008].

⁵ Cf. J. Dubina, Zamyslenie nad posynodálnou apoštolskou exhortáciou Svätého Otca Benedikta XVI. *Sacramentum caritatis*, op. cit.

of humankind in general as well which is filled and directed by God's will. For Christian theologians this is the basis and substantiation of the experiment so that we could understand liturgy from anthropology and theological science. Liturgy is the climax of the celebration of the Church, the right and duty of the faithful to actively participate in the liturgy comes from the baptism which we have accepted. According to the teaching of Thomas Aquinas, the faithful are appointed for the liturgy by the baptismal character.⁶ Christian people are the royal and priestly nation which should take part in Christ's priesthood according to their status.⁷ This participation is fully implemented in the liturgy. *Ars celebrandi* is the best condition for the real *participatio actuosa*.⁸

We may conclude that Christian liturgy possesses a uniqueness which distinguishes it from the pagan cults of ancient times and through the celebration of liturgy arises a whole new type of construction of the liturgical community: liturgical gathering is not an assembly as public as in the ancient theatre; in liturgy there is no "viewer," but everyone is a "co-actor."

Even here we can see that the Pope wants to emphasize and clarify some liturgical acts which have been used in the Church but they are performed rather automatically. He emphasizes that the Liturgy of the World should be prepared and experienced appropriately by the speakers and priests. The Pope challenges speakers to be prepared before the reading and he asks that the priests improve the quality of their homilies. The Pope also recommends the Liturgy of Hours for lay persons especially Lauds, Vespers, Compline and celebrations of vigils. Furthermore, we would like to say that the Pope discusses some important questions

⁶ „Laici autem participationem liturgicam actuosam praestant, et quidem vi characteris baptismalis” – T. Akvinský, *Summa theologica*, III, q. 63a, 6.

⁷ Cf. J. Lécuyer, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ*, Paris 1957, p. 171–228.

⁸ Each liturgical community is the response to God's offer so that God's people would actively communicate with God and among themselves as well. This is the real communication in the liturgy in the participation in divine life and being. The process *participationis actuosae* between free God and liberated human person has its special conditions and structures: A human person in the liturgy is always endowed by God (God's grace) sooner than he may endow. Therefore the earthly existence of the human persons is decisive for the modality of this exchange which is embodied in the emphasis formed by the liturgy because God is the associate and main actor of the liturgy. He is the main initiator in the liturgical community, Christ is the first liturgic who offers sacrifice to his Father.

in the document such as the usage of Latin in the liturgical celebrations, education of the faithful for the Gregorian chant and knowledge of some basic Mass prayers in Latin in parishes as well,⁹ enculturation, participation in the liturgy via mass media, possibility of unity of the community with the sick persons who are at home or in hospitals, presence of non-Catholic in the liturgy and so on. In the exhortation Benedict XVI pays attention to the imprisoned, migrants or small communities.¹⁰ Next he speaks about Church art: Religious iconography must be oriented to sacramental mystagogy (art. 41) and deeper knowledge of forms of sacral art is needed. Liturgical celebrations in small groups should be harmonized with the pastoral offer of the diocese and they must not be in contradiction or as a parallel to the life of the local Church. Small groups should serve for unity of the community in the liturgy. In article 69 the exhortation talks about the site of the shrine in the church and the exhortation is concluded by themes such as the Eucharist as the new evangelization, centre of the priestly spirituality and transformation or unity. The goal of the participation in the liturgy (emphasized in the exhortation) is inner unanimity which is expressed outwardly in the unity of gestures, responses and common elements of the liturgical celebration. This participation is not limited by the freedom of the faithful but it is the fruit of the Spirit and fulfilment of the community.

Motu proprio *Summorum pontificum*

An important milestone in the field of the liturgy for the Pope is motu proprio *Summorum pontificum* issued in Rome on July 7th, 2007 regarding the celebration of liturgy according to the Missal of the blessed John XXIII.¹¹ Despite the fact that this motu proprio is related to liturgy and liturgical affairs, it is not a liturgical but rather legal precept of the Ro-

⁹ Sometimes parishioners ask for the Mass with Latin parts because they view transmission of Holy Mass from Rome for example and they can actively answer.

¹⁰ J. Dubina, Zamyslenie nad posynodálnou apoštolskou exhortáciou Svätého Otca Benedikta XVI. *Sacramentum caritatis*, <http://www.knazi.sk/liturgia/litvysvetold.php> March 13th, 2008.

¹¹ This motu proprio came into force in the Fests of the Exultation of the Holy Cross on September 14, 2007.

man high priest.¹² Let us notice some important aspects of this *motu proprio*. “The best way for appropriate understanding of the importance of the new document is by reading of the papal letter which accompanies the document,” said the spokesperson of the Holy See Federico Lombardi. The accompanying letter¹³ was addressed by Benedict XVI to the bishops of the whole world in order to clarify his motives and remove unsubstantiated fears from the Latin liturgy. He emphasizes that his document is “the fruit of much reflection, numerous consultations and prayer.” He does not conceal that there have been very divergent reactions ranging from joyful acceptance to harsh opposition, about a plan whose contents were in reality unknown. Before clarifying his intention the Pope decided to remove two main fears which he considers unfounded. In the first place, there is the fear that the document detracts from the authority of the Second Vatican Council and in the second place, the fear was expressed in discussions about the awaited *motu proprio*, that the possibility of a wider use of the 1962 Missal of blessed John XXIII would lead to disarray or even divisions within parish communities.¹⁴ The possibility of celebrations of Holy Masses according to so called Tridentine rite was given by the letter *Quattuor abhinc annos* from 1984. It was published before issuing of this *motu proprio*. This document is the legal directive of the Congregation for divine cult and discipline

¹² Cf. J. Duda, *Komentár k motu proprio Summorum pontificum*, “Tribunál” 2 (2007), op. cit.

¹³ *Motu proprio* was written in Latin, the accompanying letter was written in Italian.

¹⁴ The theme of the Latin rite in the Catholic Church was discussed by the Cardinal Castrillon Hoyos at the conference in Aparecida in May 2007. He is the chairperson of the Vatican commission *Ecclesia Dei* which takes care of the Traditionalist faithful. He explained the Catholic Church does not concentrate on known schismatic situations and “it wants to maintain the previous Latin liturgy alive in the celebration of the Eucharist as well as administration of the sacraments.” The commission should become an independent organ of the Holy See with its own specific goal focused on maintaining the value of the traditional Latin liturgy. He emphasized that it is not the return to the past or negation of the reform from 1970 but “it is the grandanimous offer of the Pope who wants to make all the treasures of the Latin liturgy available. These treasures nourished the spiritual life of many generations and Catholic faithful for many centuries.” Cardinal Hoyos mentioned the “intention” of the Holy Father to “extend the possibility of celebration of Holy Mass and sacraments for the whole Latin church according to liturgical books issued by the blessed John XXIII in 1962.” He stated: “Holy Father is interested in this liturgy which was never abolished and he thinks that now it is the time to facilitate the access to this liturgy and establish it as the extraordinary form of one Roman rite.”

of sacraments which was addressed to all the chairpersons of national bishop's conferences of the whole world.¹⁵ In 1988 John Paul II by his apostolic letter *motu proprio Ecclesia Dei* encouraged bishops to use widely this indult for the wellbeing of all the faithful who request it.

What new does the new *motu proprio Summorum pontificum* bring? The main new thing is the permission to celebrate Mass according to the Roman Missal issued by the blessed Pope John XXIII in 1962 which was never totally abolished. This Mass is an extraordinary form of liturgy.¹⁶ Missal issued by Paul VI is the ordinary form of the celebration of the Eucharist.¹⁷ Therefore it is not correct to talk about "two rites" because the Pope emphasizes that it is a dual form of one and the same rite.¹⁸ For Masse celebrated without people in any day except for Paschal Triduum any Catholic priest of the Latin rite (diocesan or religious) may use either Roman Missal of the blessed Pope John XXIII issued in 1962 or the Roman Missal declared by the High Priest Paul VI in 1970. A priest does

¹⁵ The Pope desiring to help these groups offered diocesan bishops the possibility to use the indult which allows the priests and the faithful who are mentioned in the submitted request to celebrate Holy Mass using Roman Missal from 1962 under the following conditions:

- Priests and the faithful who are interested in this indult must publicly and clearly declare that they do not doubt legitimacy and accuracy of the teaching of the Roman Missal declared by the Pope Paul VI;
- Tridentine Mass may be celebrated only for groups of the faithful who request it;
- Mass in the Tridentine rite may be celebrated only in a church or chapel determined by the bishop (it cannot be a parish church, exception is possible in extraordinary cases), a bishop determines the day and conditions of the celebration;
- Mass may be celebration only in Latin according to 1962 Missal;
- It is forbidden to combine texts from various Missals;
- A bishop must inform the Congregation for divine cult and discipline of sacraments about priests and the faithful who were given indult for the celebration of the Mass in Tridentine rite.

The letter is found in "Acta apostolicae sedis" 76 (1984), p. 1088–1089; P. Caban, *Medzi Tridentom a Druhým Vatikánom*, "Impulz" 3 (2007) nr 1, p. 130–131.

¹⁶ Cf. Benedict XVI, *Summorum pontificum*, 1.

¹⁷ The 1962 Missal differed from the current Missal of Paul VI because there is a Missal and lectionary in one book, it has only one Eucharistic prayer (so called Roman canon corresponding to the current First Eucharistic prayer), and a part of the canon and various prayers are recited by the priest silently. The Missal of blessed John XXIII does not presuppose concelebrated Masse and it uses a different liturgical calendar.

¹⁸ Cf. Benedict XVI, *Summorum pontificum*, 1.

not need any special permission of the Apostolic See or his bishop for such celebration according to one or the other Missal.¹⁹

Benedict XVI was gnerous to the faithful who prefer Tridentine liturgy.²⁰ He permitted them to celebrate Holy Mass according to the

¹⁹ Cf. *ibidem*, 2, 3: Regarding the religious persons: “Communities of Institutes of consecrated life and of Societies of apostolic life, of either pontifical or diocesan right, wishing to celebrate Mass in accordance with the edition of the Roman Missal promulgated in 1962, for conventual or ‘community’ celebration in their oratories, may do so. If an individual community or an entire Institute or Society wishes to undertake such celebrations often, habitually or permanently, the decision must be taken by the Superiors Major, in accordance with the law and following their own specific decrees and statutes.”

²⁰ For example on the internet there were some appeals from so called Circle of Leo XIII for the faithful to send requests for celebration of the Masses according to blessed John XXIII to their bishops. I will cite the text in full according to the website: “Request for the archbishop to provide celebration of the Trident liturgy. Your Excellence, Mons. Jan Sokol, archbishop of Bratislava-Trnava, Laudetur Iesus Christus! The most reverend father archbishop, dear father! We, members of the Slovak circle of Leo XIII – faithful sons of one, true, holy, Catholic and apostolic Church with our brothers and sisters appeal to you with the humble request to allow access – from your kind bishop’s grace – to the most Holy Christ’s sacrifice, Holy Mass, in the traditional rite of the Holy Church according to *Ordo Missae* dated in 1962, promulgated by blessed John XXIII, in harmony with Motu proprio of the Holy Father, the Pope Benedict XVI dated July 7th, 2007. We submit our request because we realize beauty, power and sanctity of Latin, the language of Christian centuries, angelic language with inexpressible value (cf. Holy Father Paul VI in the address during general audience on November 26th, 1969) and in harmony with the apostolic letter motu proprio *Ecclesia Dei* of the Holy Father, late John Paul II from 1988 where the Highest priest encourage pastors of the Church to be grandanimous toward sheep inclined to ancient Latin liturgical tradition in which they want to deeply experience the most noble sacrifice and adore really and substantially present Christ in the Sacrament (cf. John Paul II, *Ecclesia Dei*, 7. c). Similarly we appeal to you according to the accompanying letter to Motu proprio *Summorum pontificum* of the current Pope, Holy Farther Benedict XVI. According to him celebration of the “Tridentine” liturgy “will bring goodness to all if the richness will be preserved and this richness grew in faith and prayer of the Church and if it is given the appropriate place.” (cf. Benedict XVI). Holy Mass is the central point of our lives and we consider it the true and appropriate sacrifice to God – therefore we desire to adore God in Holy Mass vested in the habit of the mystery of the language of general Church according to words of the Constitution of the Second Vatican Council *Sacrosanctum Concilium* – On sacred liturgy: “... in faithful obedience to tradition, the sacred Council declares that the Holy Mother Church holds all lawfully acknowledged rites to be of equal right and dignity; that she wishes to preserve them in the future and to foster them in every way.” (cf. Second Vatican Council, *Sacrosanctum concilium*, 4). We hope, dear farther, that you will fulfill our request. We thank you in advance for your bishop’s kindness and we remain

1962 Missal without any difficulties,²¹ they may receive the sacraments of baptism, matrimony, repentance and the anointment of the sick as well as a confirmation according to pre-Council liturgical precepts²² and clergy may use prayers of pre-Council breviary.²³ He entrusted judgment of the pastoral situation for the appropriateness of use of pre-Council rite to parish priests.²⁴ A parish priest will solve any difficulties with his diocesan bishop who may consult the commission *Ecclesia Dei*. Benedict XVI in his *motu proprio* allowed freedom in the celebration of the liturgy according to pre-Council liturgical books. Diocesan bishops and parish priests have the task to be prepared to fulfill the requests of the faithful regarding the liturgy according to Missal of the blessed John XXIII. Some of them will have to learn the ancient pre-Council liturgy according to ancient liturgical precepts.²⁵

Motu proprio is accompanied by the papal Letter to bishops where the Pope clarifies the *motu proprio* and mentions possibilities how to implement Tridentine liturgy in practice.²⁶ He speaks that not only did older generations like the ancient Latin liturgy but in the meantime it had clearly been demonstrated that the youth too had discovered this liturgical form, felt its attraction and found in it a connection with the Mystery of the most Holy Eucharist was particularly suited to them. The Pope writes that there is no need to fear and the missal should unite the faithful and not to separate them. The celebration of Mass according to Missal of blessed John XXIII is the ministry to minor groups of the faith-

in respect, love, commitment and prayers for you and the whole Holy Church. OMNES AD MAIOREM DEI GLORIAM! Members of the Circle committed to you in Christ." <http://www.sacrumimperium.sk/node/97> [March 7, 2008].

²¹ Cf. Benedict XVI, *Summorum pontificum*, 2.

²² Cf. *ibidem*, 9, 1–2.

²³ Cf. *ibidem*, 9, 3.

²⁴ Cf. *ibidem*, 9, 1.

²⁵ Cf. J. Duda, *Komentár k motu proprio Summorum pontificum*, "Tribunál" 2 (2007), <http://tribunal.kapitula.sk/2007-2/komentar.htm> [March 14, 2008].

²⁶ In the letter accompanying *motu proprio* the Pope mentioned serious deformation of the liturgy which occurred in the past: "In many places celebrations were not faithful to the prescriptions of the new Missal, but the latter actually was understood as authorizing or even requiring creativity, which frequently led to deformations of the liturgy which were hard to bear." Benedict XVI, *Letter of His Holiness Benedict to the bishops on the occasion of the publication of the apostolic letter "Motu proprio data" Summorum Pontificum*, Trnava 2007, p. 24–25.

ful which results from the real situation where the communities of the faithful are living: the use of the old Missal presupposes some liturgical formation and knowledge of Latin language as Benedict XVI emphasizes. According to Benedict XVI the relationship to the liturgy is more important than various fears. According to the Pope the relationship to the liturgy is developed and has progressed in history but has never been broken. The Pope wrote: "What earlier generations held as sacred, remains sacred and great for us too, and it cannot be all of a sudden entirely forbidden or even considered harmful." Both form of the Roman rite may enrich each other. New saint persons and some new prefaces must be inserted into the old Missal so this Missal should be developed.²⁷ As Vatican radio informed *motu proprio* means that priests may use the 1962 Missal of blessed John XXIII without any special permit in Masses without people and the faithful who request it may participate in such liturgies. In parishes where there is a constant group of the faithful interested in such liturgy priests should fulfill their request. In Holy Masses celebrated with the participation of the people readings should be read in local language and it is recommended for the people to recite some parts of the Holy Mass alongside with the priest such as *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei*, and a priest should not recite the whole Mass silently. It is possible to administer the sacraments of matrimony, baptism, repentance, anointing of the sick and confirmation according to the Tridentine rite. The clergy may pray the breviary issued by John XXIII in 1962. Bishops may establish so called personal parishes or they may even anoint chaplains for the faithful who are interested in the old liturgy. However, a group of lay persons interested in the liturgy according to the Missal of the Pope John XXIII should ask the local priest first. If he refuses, they should then ask the bishop and if he does not provide such celebration, they should ask the papal commission *Ecclesia Dei*. This commission was established by John Paul II in 1988 to control the fulfillment of the precepts of this *motu proprio*. Bishops are asked by the Holy Father to write about their experiences with new precept to the Holy See after 3 years so it would be possible to find solutions of some difficulties.²⁸

²⁷ Cf. <http://www.vaticanradio.org/slo/Articolo.asp?c=144010> [March 12, 2008].

²⁸ Cf. *ibidem*.

*

There is nothing to reproach the current Pope in the field of innovation of liturgy but we must state that the Pope is consistent and conscientious in observing of liturgical precepts. It should be so and the Pope is the example for the world. Let us not expect that the liturgy is going through some revolutions. It is a living organism just like the Church. It is the living mystical body of Christ which is living in flow of history and encounters many cultures where it lives. We may be thankful for such progressive attitudes of the current Pope Benedict XVI because they unify the liturgy and emphasize accuracy and fidelity to the precepts of the Church which are much needed today.

Bratislava

PETER CABAN

Keywords

Benedict XVI, Tridentine rite, Latin rite, renewal of liturgy, Latin language, Missal of Pope John XXIII

Streszczenie

Naukowe spojrzenie na wybrane zagadnienia liturgiczne w pontyfikacie papieża Benedykta XVI

Artykuł dotyczy pontyfikatu papieża Benedykta XVI i jego wkładu w dziedzinie liturgii. Zwraca uwagę na różne fakty rozwijające się w duchu autentyczności i wierności względem liturgii rzymskokatolickiej, na możliwości liturgicznej formy rytów, na nowe motu proprio i na użycie języka łacińskiego w liturgii zachodniej. Artykuł pragnie dać obraz pontyfikatu obecnego papieża w relacji do duszpasterskiej posługi w parafiach. Chce ukazać, że liturgia w jej różnorodności nie jest nigdy krokiem wstecz, ale przejawem autentyczności i wierności względem orędzia Chrystusa.

Słowa kluczowe

Benedykt XVI, ryt trydencki, ryt łaciński, odnowa liturgii, język łaciński, mszał Jana XXIII

KS. SZYMON FEDOROWICZ

Wawelskie ceremoniały wielkoczwartkowe z XVI wieku

Katedralne Archiwum Kapituły Krakowskiej posiada dwa niezwykle kodeksy liturgiczne. Nie posiadają własnej nazwy¹. Ich zawartość to wyłącznie przebieg wielkoczwartkowej mszy świętej, która wówczas łączyła Mszę Wieczerzy Pańskiej z elementami dzisiejszej Mszy Krzyżma Świętego. W księgach tych znajdują się zarówno teksty odpowiednich formuł, jak i opis poszczególnych obrzędów, wśród których – poza liturgią Eucharystii – występują błogosławieństwa olejów². Z natury rzeczy księgi te były przeznaczone dla biskupa, który tę mszę z urzędu raz do roku celebrował.

Rękopis KP 15³

Księga pochodzi z początków XVI wieku. Nie posiada strony tytułowej, a pierwsze zapisane w niej słowa od razu wskazują na jej treść: „Officium feria quinta magna”. I chociaż zawartość jej jest szczupła, to jednak rozmiary tego egzemplarza są pokaźne. Na oprawę składają się dwie

¹ I. Polkowski stosuje określenie: „ceremoniał biskupi na wielki czwartek”, *Katalog rękopisów katedry krakowskiej*, Kraków 1884, s. 36. W innym miejscu pisze o „pontyfikałach, czyli ceremoniarzach biskupich”, a nadto w odniesieniu do naszych rękopisów stwierdza, że są one „częstkowe”, s. 32. B. Miodońska i B. Przybyszewski natomiast nazywają ten rodzaj księgi liturgicznej „pontyfikałem wielkoczwartkowym” – zob. *Miniatury Stanisława Samostrzelnika*, Warszawa 1983, s. 9; *Polski Słownik Biograficzny*, t. 34/3, z. 142, Wrocław-Warszawa-Kraków 1993, s. 427.

² Zawartość tych ksiąg została wyodrębniona z pontyfikału i mszału, a zabieg ten miał wyłącznie cel praktyczny – łatwiejsze i wygodniejsze posługiwanie się nimi przed i w trakcie celebracji.

³ Zob. I. Polkowski, *Katalog rękopisów*, dz. cyt., s. 36; J. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 178–179.

Officiu[m] scilicet quinta
magna Introitus.

Nos autem glori
amur in domino nostro ihesu
christi in quo est salus
nostra et resurrectio nostra
per quem saluati et li
berati sumus. Deus
misericorditer nostri et bene
dicat nobis illuminet
vultum suum super nos
et misereatur nostri per
gloriam patris et filii et

Gloria in excelsis
Deo. Et in terra
pax hominibus bonae
voluntatis laudamus
te benedicimus adora
mus te et glorificamus
te. Gratias agimus
tibi propter magnas
gloriam tuam. Vñ
Deus rex celestis Deus
pater omnipotens do
mine fili vniuerse
ihesu xpe altissime do

mine deus agnus dei
filius patris Qui
tolles peccata mundi
miserere nobis Qui
tolles peccata mundi
suscipe deprecatione[m]
nostram Qui sedes ad
dexteram patris mi
serere nobis Quo
manu tu solus sanc
tus tu solus domi
nus tu solus altissi
mus ihesu christe. i
Cum sancto spiritu
in gloria dei patris
Amen Collecta. i

Deus a quo et in
quo creatus sum
penam et confessionis
sue latro pecuniam
sumpsit concede no
bis tue propitiationis
effectum ut in passio
ne sua ihesus xpus
dominus noster di
uinitusque intulit sa
pendia meritorum

deski o rozmiarach 295×397×9 mm oraz również drewniana listewka pełniąca funkcję grzbietu. Całość od zewnątrz obłożona jest dwoma sklejonymi ze sobą warstwami skórzanych obwolut. Wierzchni płat skóry jest brudny, porysowany i lekko podziurawiony przez korniki (podobnie jak użyte do oprawy drewno), nosi ślady ośmiu czterokątnych okuć na wszystkich narożnikach oraz dwa na środku przedniej i tylnej strony książki, a także po dwóch klamrach spinających na zewnętrznych krawędziach oprawy. Pozginane do wewnętrznej strony oprawy płyty skóry od góry, z boku i od dołu zostały zaklejone poważnie zniszczonym papierem. Natomiast warstwa spodnia obwoluty jest niedostępna. Spięte sznurkiem składki przytwierdzono do grzbietu rzemieniami, które utworzyły po zewnętrznej jego stronie sześć charakterystycznych garbów.

Kodeks liczy tylko 19 pergaminowych kart (280×380 mm) tworzących cztery składki (poszyty) o nierównej ich liczbie. Pierwsza i ostatnia składka mają po jednej karcie, gdyż z obydwu wycięto również po jednej, w drugiej składce brakuje dwóch kart (pomiędzy 4 i 5 oraz 8 i 9), dlatego choć ma sześć arkuszy (sexternion) liczy 10 kart, a składka trzecia posiada pięć arkuszy (quinternion), ale aż trzy karty zostały z niej wycięte, więc posiada ich 7. Pergamin kart pierwszej i ostatniej jest wyraźnie gorszej jakości – pomięty, pofałdowany, podziurawiony, posiada ślad zszycia naturalnego pęknięcia. Karty te prawdopodobnie od początku nie były przeznaczone do zapisania – pozostają zupełnie czyste. Natomiast pergamin pozostałych kart jest gładki, bez jakichkolwiek usterek, tylko w paru miejscach lekko pofałdowany (k. 4, 7, 13–15), przy czym dwie karty od strony krawędzi bocznej mają takie samo wycięcie w kształcie kilkunastocentymetrowego łuku (14 i 15). Foliację wykonano współczesną ręką.

Kodeks jest liniowany, zapis na każdej stronie tworzy dwie identyczne kolumny (75×277 mm, na k. 5r – 284 mm), w których liczba wierszy jest różna w zależności od wielkości liter zastosowanego pisma, bowiem w księdze występują dwa jego kroje. Pierwszy to ładna, staranna gotycka tekstura z naleciałościami bastardy, a drugi to większych rozmiarów elegancka fraktura zastosowana tutaj tylko do zapisu tekstu kanonu rzymskiego, obrzędów komunijnych i modlitwy końcowej. W pierwszym przypadku kolumna liczy 27 wierszy mierzących około 10 mm szerokości, a litery w nich mają 6 mm, a większe – 9 mm, natomiast w drugim przypadku wierszy jest 19 po około 15 mm szerokości każdy, stąd litery

odpowiednio mają 10 mm i 13 mm. Pismo większe znajduje się na kartach 5r–9v, 11v–13r, 17r–17v i 18r. Ale na niektórych stronach i w niektórych kolumnach występują obydwa rodzaje pisma, dlatego ilość wierszy jest wtedy nieregularna (11r – kolumna lewa liczy 27 wierszy, prawa 19; 13r – lewa 19, prawa 27; 17v – lewa 5 wierszy większego pisma i 18 mniejszego, prawa 25 większego; 18r – lewa 11 mniejszego i 11 większego). Ponadto niektóre kolumny posiadają mniejszą ilość zapisanych wierszy (9r – kolumna prawa 8 wierszy, 9v – kolumna prawa 26, 16r – obie kolumny po 26 wierszy, 16v – kolumna prawa 25, a lewa 26, 17r – obie kolumny po 18 wierszy, 18r – kolumna prawa 6 wierszy, 18v w ogóle nie jest zapisana). Znaczącą przestrzeń rękopisu wypełniają niezbędne rubryki. Pismo czasem nieznacznie wychodzi poza prawy margines kolumn.

W kodeksie znajdują się ozdobne inicjały, ale ich walor dekoracyjny jest raczej skromny. Są jednokolorowe (czerwone lub niebieskie), zajmują przestrzeń dwóch linii bądź tylko jednej, mniejsze czasem umieszczone są również w środku wiersza. Niektórym z tych większych dołączono elementy bardziej wyszukane, fantazyjne, w postaci swobodnie prowadzonych różnych linii, które przesadnie rozciągają się wzdłuż kolumn (6v, 7r, 8r, v, 9r, 11v, 12r, 18r). Ponadto wiele liter w tekście zostało podcieniowanych kolorem żółtym, a niektóre z nich ozdobione wypustkami – delikatnymi, cienkimi i krętymi liniami. Czerwonego i niebieskiego koloru użyto również do zaznaczenia w tekście krzyżyków informujących o konieczności wykonania gestu błogosławienia we wskazanym w ten sposób momencie obrzędu.

Pewną ilość poprawek i uzupełnień, które wkradły się do rękopisu, należy tutaj odnotować. Najwięcej jest uzupełnień (k. 3v – na marginesie dopisano „et terre”, a nad „quisnam qui” napisano „esset”, k. 4r – na marginesie dopisano „iudicare”, a przy „facta” dopisano „(e)st”, k. 4v – na marginesie uzupełniono brakujące w tekście „so – exul – con”, co oznacza „solia exultatione concelebrant”, k. 11v – na marginesie dopisano „sciant” wobec błędnego „scient”, dopisano brakujące „honor”, do „expec” dopisano „tat”, skreślając „tat” przeniesione do następnego wiersza, k. 13v – nad „opcionem” dopisano „ad”, a na marginesie „quam” w miejsce przekreślonego skrótu „qm”, do „ill” dopisano „is”, k. 14r – na marginesie dopisano „humi” oraz „contra” (częściowo w wierszu), k. 15v – na marginesie dopisano słowa „tuus” i „filii”, k. 16r – na marginesie dopisano „ac”, k. 16v

– na marginesie wpisano „miserere”, k. 17v – na marginesie zapisano „scitis quid” w miejsce przekreślonego „qui”), a wśród innych uchybień są następujące: k. 5r – pozostawiono puste miejsce prawdopodobnie dla dużego inicjału „T” rozpoczynającego kanon, gdyż tekst rozpoczyna się w tym miejscu od samotnej litery „e”, k. 8v – ozdobiona litera „B” na końcu ostatniego wiersza nie została wykorzystana, gdyż w dalszym ciągu tekstu na stronie 9r w pierwszym wierszu występuje pełne „Barnaba”, k. 11r – wykreślono podwójnie wpisane słowo „domine”.

Księga rozpoczyna się słowami: „Officium feria quinta magna. Introitus” (2r). Tym introitem jest antyfona o krzyżu świętym „Nos autem gloriari oportet in cruce domini nostri Jesu Christi” wraz z werselem psalmu „Deus misereatur nostri” (66, 2). Jest to początek mszy świętej, która tego dnia w ten sposób się wtedy rozpoczynała. Następnie podano hymn „Gloria in excelsis Deo” i kolektę. Po niej lekcję z Pierwszego listu św. Pawła do Koryntian: „Convenientibus vobis in unum” (11, 20–32), gradual „Christus factus est pro nobis” i fragment Ewangelii św. Jana: „Ante diem festum pasche sciens Jesus” (13, 1–15) oraz wyznanie wiary „Credo”. Potem obrzędy mszalne według zwykłego porządku: „offertorium”, „secreta”, „prephacio” i kanon rzymski (5r–11v), w którym modlitwy: „Communicantes”, „Hanc igitur”, „Qui pridie” mają własne wielkoczwartkowe teksty. Po modlitwie „Nobis quoque” przed zakończeniem Kanonu rozpoczyna się obrzęd błogosławieństwa oleju chorych (9v), w którym można posłużyć się również inną formułą zwaną „benedictio Ambrosiana”. Podano również „alia benedictio olei”, po której zaznaczono „non concludatur” (10r–11v). Następnie są obrzędy komunii świętej, poczynając od „Pater noster” (12r–17v), ale przerwane zostają po pierwszym „Agnus Dei”. W tym momencie dokonuje się obrzędu błogosławieństwa oleju katechumenów (13r–14r) i krzyżma świętego (14r–16v). Potem podejmuje się znów dwa kolejne „Agnus Dei” i następuje komunია święta. Po niej natychmiast rozpoczynają się nieszpory antyfoną „Calicem salutaris accipiam” z psalmem „Credidi” (115), następnie antyfona „Cum his” i psalm „Ad Dominum” (120), antyfona „Ab hominibus iniquis libera” i psalm „Eripe me” (139), antyfona „Custodi” i psalm „Domine clamaui” (140), antyfona „Considerabam” i psalm „Voce mea” (141) oraz Magnificat z antyfoną „Cenantibus illis

accepit Jesus". Na zakończenie (po błogosławieństwie, którego tekstu nie podano) modlitwa „Placeat tibi sancta trinitas” (18r).

Nie wiemy, kto jest autorem kodeksu, choć prawdopodobnie szukać go należy w kręgu duchowieństwa katedralnego w Krakowie, gdzie znajdowało się szereg osób znających się na sztuce pisarskiej.

Rękopis KP 16⁴

Ten kodeks również pochodzi z XVI wieku, a roku jego powstania należy szukać pomiędzy 1524 a 1536. Wtedy biskupem krakowskim był Piotr Tomicki, który – jak można przeczytać na ostatniej karcie rękopisu – „opus hoc fecit”⁵. O przynależności dzieła do tego biskupa świadczy jeszcze kilka innych szczegółów, o czym niżej. Podobnie jak poprzedni kodeks także i ten nie posiada strony tytułowej, ale pierwsze zapisane w nim słowa wyczerpująco informują o jego zawartości: „Ordo in feria quinta Cene Domini quomodo conficitur sanctum Chrisma”. Oprawę stanowią dwie deski obleczone gładko wyprawioną ciemnobrązową skórą (230×342 mm), na której zarówno z przodu, jak i z tyłu wytłoczono ornament biegnący wzdłuż wszystkich krawędzi i w ten sposób tworzący ozdobną ramkę oraz na środku – herb Łódzia z infułą, a wskazujący właśnie na osobę biskupa Tomickiego. Tłoczenia w skórze zachowały pierwotne złocenia. Kodeks zaopatrzony został w zamykające klamry, z których w całości zachowała się tylko jedna. Wewnętrzna strona oprawy zaklejona została papierem. Składki pergaminowe przymocowano do oprawy przy pomocy pięciu rzemyków, które utworzyły pięć charakterystycznych garbków na grzbiecie.

Kodeks składa się z 48 kart (230×333 mm) złożonych w 12 poszytów po cztery karty każdy, powiązanych ze sobą sznurkiem. Pergamin jest dobrze wyprawiony, czasem lekko pofałdowany, a karty równo przycięte. Foliacja wykonana została współcześnie, częściowo długopisem. Każda strona zapełniona jest jedną kolumną bardzo starannego i estetycznego

⁴ Por. I. Polkowski, *Katalog rękopisów*, dz. cyt., s. 36; w tym przypadku autor również używa określenia „częstka pontyfikału”; J. Boguniowski, *Rozwój historyczny ksiąg liturgii rzymskiej do Soboru Trydenckiego i ich recepcja w Polsce*, Kraków 2001, s. 178–179.

⁵ „Biskup krakowski Piotr Tomicki cały ceremoniał, jaki należy do biskupa w Wielki Czwartek, tak przy mszy świętej jak i przy poświęceniu olejów, kazał w jedną spisać książkę, jak to poświadcza herb Łódzia umieszczony na ostatniej karcie” (I. Polkowski, *Katalog rękopisów*, dz. cyt., s. 36).

Ordo inferia quinta
Cene Dñi quomodo cō-
ficitur sanctū Chrisma.
Preparantur enim primo
in sacrario tres ampul-
le: vna ad oleum infir-
morum: altera ad oleū
cathecuminorū: tertia
vero ad oleū Crismale.
Et sciendum qd' secun-
dum consuetudinem
aliquarum ecclesiarum
ea die assistere debent
episcopo missam celebrā-
ti duo canonici sacerdo-
tes induti solennibus



pisma (rotundą włoską) sporządzonego czarnym inkaustem i w przypadku rubryk – czerwoną farbą. Ponieważ kodeks jest liniowany (choć niekonsekwentnie), przestrzeń przeznaczona do zapisania jest wyraźnie określona: kolumna ma rozmiar 128×235 mm, natomiast każdy z 16 wierszy mierzy 15 mm szerokości, przy czym litery małe sięgają 6 mm, a duże do 10 mm. Prawa krawędź kolumny na ogół nie zachowuje granicy wyznaczonej pionową linią i wychodzi na margines. Tylko dwie strony odbiegają od pozostałych, mianowicie k. 24v liczy tylko 15 wierszy zaś 48v jest w ogóle niezapisana. W tekście występują również czerwone krzyżyki wskazujące moment wykonywania gestu błogosławienia.

Rękopis jest bardzo bogato zdobiony. Cała strona artystyczna księgi jest dziełem Stanisława Samostrzelnika, o czym przekonują jego drobniutkie inicjały S. C. pozostawione na pierwszej stronie: Stanislaus Claratumbensis⁶. Najpierw na uwagę zasługują dwa kolorowe rysunki na pierwszej i przedostatniej stronie, przedstawiające biskupi herb, którego godło umieszczone jest albo na granatowym, albo na czerwonym tle. W obu przypadkach rysunki posiadają bądź całkowicie skrócony napis P. T. E. C. R. P. V., bądź częściowo R. D. P. T. E. C. R. P. V. FIERI. OPUS HOC FECIT, co znaczy: Reverendissimus Dominus Petrus Tomicki Episcopus Cracoviensis Regni Poloniae Vicecancellarius... Kolorowych ozdobnych inicjałów ujętych w prostokąt jest 51. Są różnej wielkości, największy mierzy 54×65 mm (11r). Dwa spośród nich wyróżniają się, albowiem oprócz litery zawierają dodatkowe elementy dekoracyjne. W pierwszym („Nos autem”, 1v) wrysowano krzyż przedstawiony jako drzewo życia oraz atrybuty męki Pańskiej: włócznię, hizop, różgi i napis INRI, w drugim („Te igitur”, 11r) wpisano monogramy IHS i CRS. Pozostałe inicjały posiadają delikatny ornament roślinny wykonany złotą farbą na kolorowym tle (najczęściej niebiesko-zielono-czerwonym). Niektóre z nich, już wyraźnie mniejsze, znajdują się w środku wiersza. Początkowy szereg liter w tekście wyróżniono rubrem. Ponadto kodeks zdobią występujące na marginesach obok większości tych inicjałów liczne urozmaicone i wielobarwne ornamenty roślinno-kwiatowe. Dla

⁶ Zob. B. Przybyszewski, *Samostrzelnik Stanisław*, [w:] *Polski Słownik Biograficzny*, dz. cyt., s. 427: „iluminację zlecił Tomicki Samostrzelnikowi”. Nie wyklucza to udziału współpracowników mistrza z jego warsztatu.

ich wykonania użyto wielu farb: czerwonej, niebieskiej, zielonej, żółtej, różowej, popielatej, pomarańczowej i złotej.

Rubryki w tym rękopisie są bardziej rozwinięte, zawierają znacznie więcej informacji niż w poprzednim. Podają dokładne opisy obrzędów błogosławieństwa olejów z licznymi szczegółami, a wskazówki dotyczące przebiegu liturgii eucharystycznej są wyczerpujące, choć jako powszechnie przez celebransów znane mogłyby poprzestawać na zapisach absolutnie niezbędnych, jak to ma miejsce w kodeksie KP 15. Widać w tym troskę autora lub zlecniodawcy o estetykę księgi i rzetelność jej wykonania. Rubryki sporządzone zostały oczywiście czerwoną farbą, natomiast pismo w nich zastosowane w niczym nie różni się od tego, którym zapisano tekst zasadniczy.

O staranności wykonania księgi świadczy niemal zupełny brak jakichkolwiek poprawek i uzupełnień dokonanych po zakończeniu nad nią pracy. Wyjątek stanowią dwa dostrzeżone błędy: w nagłówku k. 25v nad słowem „omnipotenti” zaznaczono pominięty w tekście czerwony krzyżyk, a na marginesie k. 35v dopisano „humi”. Ponadto słowa „Oremus” (2r) i „O redemptor” (35v) zapisano rubrem, choć powinien być tutaj użyty czarny inkaust. W wielu miejscach księgi – głównie na marginesach – wstawiono odręczne znaki w kształcie małych krzyżyków, niewiadomego przeznaczenia.

Na zawartość rękopisu składają się te same liturgiczne obrzędy z ich formułami, które znajdują się w zaprezentowanym wcześniej, a dostrzegane różnice są niewielkie. Księga rozpoczyna się jednak innymi słowami: „Ordo in feria quinta Cene Domini quomodo conficitur sanctum Crisma” (1r). Ten sam introit „Nos autem gloriari oportet in cruce” wraz z werselem psalmu „Deus misereatur nostri” (66, 2) stoją u początku mszy świętej. Następnie podano tylko incipit hymnu „Gloria in excelsis Deo” i kolektę. Po niej tekst lekcji z 1 Listu św. Pawła do Koryntian: „Convenientibus vobis in unum” (11, 20–32), gradual „Christus factus est pro nobis” i fragment Ewangelii św. Jana: „Ante diem festum pasche sciens Jesus” (13, 1–15) oraz znów tylko incipit wyznania wiary „Credo”. Potem obrzędy mszalne według zwykłego porządku – „offertorium”, „secretum”. „Prephatio” (8r–10v) posiada zapis nutowy (po pięć czterolinii i wierszy na stronie, na 8r i 10v tylko po dwie). Trzy modlitwy kanonu rzymskiego (11r–25v) mają własne sformułowania

stosowane tylko tego dnia: „Communicantes”, „Hanc igitur”, „Qui pridie”. W modlitwie za Kościół jest zwrot: „et me indigno seruo tuo, et rege nostro S”, za którym kryje się imię króla Zygmunta Starego. Po modlitwie „Nobis quoque” rozpoczyna się obrzęd błogosławieństwa oleju chorych (17v) z również fakultatywną „benedictio Ambrosiana” oraz z „alia benedictio olei eiusdem ad omnem languorem quocumque tempore sine conclusionem” (20v–24v). „Pater noster” (25v–27r) także wyposażono w zapis nutowy (25v i 27r mają po trzy czterolinie z wierszami, pozostałe po pięć). W trakcie obrzędów komunijnych ma miejsce uroczyste błogosławieństwo biskupa (28v–29v), a po pierwszym „Agnus Dei” obrzęd błogosławieństwa oleju katechumenów (31r–34r) i krzyżma świętego (34r–44v). Po dwóch kolejnych „Agnus Dei” następuje komunie święta. „Finita communione mox incipiat in choro ad vespas” (46v) według znanego już porządku z KP 15. Zakończenie celebracji dokonuje się błogosławieństwem i odmówieniem modlitwy „Placeat tibi sancta trinitas” (48r).

Autor tego kodeksu nie jest znany. Można jednak ostrożnie przypuszczać, że mógł nim być Stanisław Górski, który sporządził dla biskupa Tomickiego w 1534 roku ewangeliarz również ozdobiony przez Stanisława Samostrzelnika⁷. Pismo obydwu ksiąg jest tak dalece do siebie podobne, że powyższa hipoteza jest w pełni uzasadniona.

*

Jak łatwo zauważyć, obydwie omawiane tutaj kodeksy są w swojej treści niemal identyczne. Dotyczą tej samej wielkoczwartkowej celebracji liturgicznej, dla której posiadają takie same teksty formuł. Istotniejsza różnica kryje się tylko w objętości rubryk, które zestawione razem nie wykazują jednak rozbieżności w sprawowaniu poszczególnych obrzędów. Kodeksy różnią się natomiast niemal wszystkim w zewnętrznym wymiarze. Dzięki obfitości informacji rubrycystycznych ceremoniał biskupa Tomickiego jest bardziej przydatny dla próby odtworzenia przebiegu sprawowanej wówczas liturgii wielkoczwartkowej.

Kraków

KS. SZYMON FEDOROWICZ

⁷ Zob. tamże.

Słowa kluczowe

Liturgia, Wielki Czwartek, kodeksy liturgiczne, błogosławieństwo olejów

Summary

Maundy Thursday Wawel ceremonials of 16th century

The two liturgical codexes of the first half of the 16th century, preserved in the cathedral archives in Krakow and presented above, are nearly identical in their contents. They both refer to the same Maundy Thursday episcopal celebration, for which they contain identical formulas. The more essential difference lies only in the amount of rubrics, which when set together, don't reveal any discrepancies in celebrating particular rites.

However the books differ almost in everything as far as their external appearance is concerned, that is: their size, cover, edition, „breaking text”, writing and decoration. Owing to the great number of peculiar rubricistic information both ceremonials constitute a precious source for reconstructing the Maundy Thursday liturgy of the past, which apart from the Mass of the Last Supper contained the rites of blessing of the oil of the sick, the oil of catechumens and the chrism.

Keywords

Liturgy, the Maundy Thursday, liturgical codex, blessing of the oils

BOGUSŁAWA FRONTCZAK

Liturgia godzin w *Liber officialis* Amalariusza z Metzu

Przy próbie przedstawienia liturgii godzin wieku IX na podstawie *Liber officialis* Amalariusza z Metzu staje się przed problemem braku możliwości odwołania się do zrekonstruowanych elementów liturgii godzin tego czasu, ponieważ okres od VII do XII wieku stanowi znaczącą lukę w historii liturgii godzin. Drugim problemem jest brak zainteresowania dziełami Amalariusza, mimo że uważa się go za tego, który „do perfekcji doprowadził metodę alegorycznej wykładni mszy świętej”¹ i w ten sposób stał się wzorem dla takiej interpretacji. Należy zauważyć, że wykładni alegorycznej nie stosuje Amalariusz tylko do Eucharystii, ale także do roku kościelnego czy właśnie liturgii godzin. Do budowania swojej interpretacji Amalariusz stosuje symbole, obrazy biblijne, metafory, teksty ojców Kościoła.

Można się tylko domyślać, że oficjum wieku dziewiątego na terenie Państwa Franków wyrasta z *cursus* katedralnego², na co wskazywałyby takie cechy jak responsoria, antyfony, selektywnie wybierane psalmy, okadzenie, modlitwy wstawiennicze. Widoczne są również wpływy liturgii godzin obszarów wschodnich – obraz liturgii godzin w Palestynie, Syrii, Azji Mniejszej jest raczej jasny już pod koniec IV wieku. Dwie główne modlitwy dnia to oficjum poranne (*matutinum*) i nieszpory. Widać wyraźnie, że inaczej wyglądało oficjum w niedziele, inaczej w dni powszednie. Próbuje się również rekonstruować elementy tych dwóch godzin oficjum i podstawowym źródłem jest tu świadectwo Egerii dotyczące

¹ B. Nadolski, *Alegoryczna wykładnia liturgii Mszy św.*, [w:] *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

² Powstanie *cursus* katedralnego wraz ze źródłami do tego okresu podaje R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, Minnesota 1993, s. 32–55.

liturgii w Jerozolimie³. Można zauważyć, że pewne cechy tego oficjum pojawiły się później w opisie Amalariusza. Należy wziąć jednak pod uwagę wzajemne przenikanie się *cursus* katedralnego i *cursus* monastycznego miejskiego⁴ i dlatego w dziele Amalariusza pojawią się również elementy zaczerpnięte właśnie z tego drugiego oficjum. Kolejny wpływ na kształt liturgii godzin w *Liber officialis* miała reforma Karola Wielkiego, który polecił sprawowanie liturgii *secundum ritum Romanorum*⁵.

Liturgii godzin Amalariusz poświęca czwartą księgę swojego dzieła *Liber officialis*⁶. Wymienia w niej następujące godziny kanoniczne: pryma (*prima*), tercja (*tertia*), seksta (*sexta*), nona (*nona*), oficjum wieczorne, czyli nieszpory (*vesperae*), kompleta (*completorium*), oficjum poranne (*matutinale officium*).

Układ poszczególnych godzin kanonicznych przedstawiony w tym artykule będzie opierał się na następującym schemacie: na pierwszym miejscu przedstawiony zostanie czas odmawiania danej godziny i argumentacja Amalariusza, kolejno będzie pokazane uzasadnienie odmawiania danej godziny podane przez Amalariusza, na trzecim miejscu zostanie wskazany układ modlitw w danej godzinie. Taki układ nie będzie jednak możliwy przy omawianiu każdej godziny. Problem, który pojawia się przy próbie takiego przedstawienia tematu, dotyczy ilości informacji podawanych przez Amalariusza – autor przedstawia temat w sposób, który być może dla współczesnego mu czytelnika był jasny, zatem dodaje tylko pewne informacje do spraw już znanych, skupiając się raczej na wyjaśnieniach przyczyn, biblijnych odniesieniach, metaforycznych obrazach i interpretowaniu ich. W związku z tym niestety nie można podać szczegółowo przebiegu każdej godziny, a przy próbie ich rekonstrukcji pojawią się braki i niedopowiedzenia. Dlatego nie przy każdej godzinie zostanie zachowany podany powyżej schemat opisu.

Amalariusz na początku swoich rozważań dotyczących liturgii godzin podaje przede wszystkim cel jej odmawiania. Píše: „przez ile godzin słońce oświeca ziemię, tyle razy my samych siebie ofiarujemy Bogu

³ Por. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, dz. cyt., s. 55.

⁴ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, Poznań 1991, s. 188.

⁵ Por. B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., t. 2, s. 195.

⁶ Wydane przez J. M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, t. 2, Watykan 1958.

w nieustannych modlitwach w ciągu dnia i nocy”⁷. Zatem dla autora modlitwy zostają wpisane w cykl dnia; każda pora, dzień czy noc staje się odpowiednim czasem dla odmawiania modlitwy – dzień jako czas pracy, noc jako czas odpoczynku i wdzięczności, natomiast ilość odmawianych modlitw powinna odpowiadać ilości godzin pracy i odpoczynku: „Ponieważ nasz ojciec usłyszał kiedyś «W pocie czoła będziesz spożywał swój chleb», więc kiedyś oddaliśmy się doczesnej pracy. Ale abyśmy z powodu konieczności pracy nie zaniedbali służby, którą jesteśmy winni okazywać Bogu w duszy, nasi ojcowie postanowili, aby tyle było modlitw psalmami, ile godzin dano nam do pracy, by utrzymać ciało. A ponieważ nie możemy nieustannie pracować, jeśli nie nastąpi potem spoczynek, to następuje noc, w której nie pracujemy, lecz odpoczywamy. Aby więc za ten spoczynek oddać Bogu służbę, śpiewamy dwanaście psalmów za dwanaście godzin nocy”⁸. Jednak w oficjum niedzielnym Amalariusz pisze o jeszcze jednym celu modlitwy, którym ma być świętowanie wraz z mieszkańcami niebieskiego Jeruzalem i dlatego modlitwa niedzielna ma być odmawiana z większą radością niż w ciągu tygodnia⁹.

Pryma

Amalariusz nie podaje konkretnej godziny odmawiana prymy, ale z tekstu wynika, że był to świt. Pisząc o tym, autor powołuje się na dwa obrazy biblijne, mianowicie pisze o czasie, w którym gospodarz zwołuje robotników do swojej winnicy: „Ponieważ dzięki Bożej litości mamy zamiar zacząć dzienne oficjum od tej godziny, w której gospodarz zwoływał

⁷ „Quot horis sol orbem illustra, totidem repetitionibus nosmet ipsos offerimus Deo interdiu noctuque” (*Liber officialis*, IV 1, 1).

⁸ „Et quia pater noster audivit «In sudore vultus tui vespere pane tuo», convertimur nos aliquando ad opera temporalia, atque ut propter haec necessaria non omittamus servitutem, quam Deo debemus in anima exhibere, statuerunt patres nostri ut tot orationes psalmodiarum fierent, quo orae sunt nobis datae ad laborandum pro sustentatione corporis” (*Liber officialis*, IV 1, 6).

⁹ „Quoniam in praesenti saeculo sumus, necesse est nobis ut muniamur orationibus sanctorum presbyterorum, et, quia quodammodo recolimus festivitatem civium caelestis Hierusalem, oportet nos illam celebrare cum maiore laetitia et securitate, quam cum celebamus nostram peregrinationem” (*Liber officialis*, IV 7, 29).

robotników do swojej winnicy”¹⁰, w czym nawiązuje wyraźnie do tekstu z ewangelii¹¹. Drugi obraz to obraz wychodzących z zagrody owiec: „tak bowiem jak owce, których w nocy strzeże się w owczarni, a po porannej straży wychodzą z zagrody na rozległe pola pastwisk, potrzebują pasterza, który będzie ich bronił przed atakującymi wilkami, tak i my, gdy wstajemy o świcie, by wypełniać polecenia Pana, potrzebujemy pasterza i nauczyciela, który przekaze nam te polecenia i będzie bronił przed wilkami”¹².

Dla Amalariusza głównym celem odmawiania prymy jest wyproszenie Bożej obrony przed zakusami szatana: „On sam albo przez swoje służby czyha na nas, albo i otwarcie prześladowa, aby wydać nas na wieczną śmierć”¹³. Już na początku oficjum przełożony prowadzący modlitwę prosi za powierzonych mu wiernych¹⁴. Autor ten temat rozwija we wspomnianych już metaforach owiec, winnicy i najszerzej – arki. Owce wychodzące z zagrody potrzebują ochrony i pasterza, aby strzegł ich przed wilkami czy innymi dzikimi zwierzętami. Winnica, która dla Amalariusza jest obrazem Kościoła, powinna być obwarowana murem, który również będzie strzegł jej przed dzikimi zwierzętami: „Ogrodzeniem jest opieka Pana wokół jego wybranych. [...] Taki mur strzegł Dawida, gdy otoczyli go mieszkańcy pustyni Zif, dlatego też został ocalony i zaśpiewał psalm: «Boże, ocal mnie w swoimi imieniu»”¹⁵. Najszerzej przedstawianą metaforą jest metafora arki przymierza: „w duchowy sposób i my jesteśmy tą arką”¹⁶

¹⁰ „Quia, Domino miserante, inchoaturi sumus diurnalia officia ab hora, qua pater familia vocavit operarios in vineam suam” (*Liber officialis*, IV 2, 7).

¹¹ Mt 20, 1.

¹² „Sicut enim ovibus quae nocte custodiuntur in ovilibus et post matutinam custodiam exeuntibus de vico ad pascua in latitudinem camporum, necesse est, ut ilico habeant opilionem, qui eas defendat a lupis irrentibus, ita nobis necesse est, mane surgentibus ad mandata Domini, ut habeamus pastorem et doctorem, qui nos introducat ad eadem mandata et defendat ab lupis” (*Liber officialis*, IV 2, 8).

¹³ „Ipse enim, sive per se sive per membra sua, insidiatur nobis vel aperte persequitur, ut trasat aeternae morti” (*Liber officialis*, IV 2, 6).

¹⁴ Por. *Liber officialis*, IV 2, 11. Według Amalariusza jest to nawiązanie do słów Mojżesza, gdy nakazał nieść arkę, z Lb 10, 35.

¹⁵ „Sepes enim custodia Domini est circa electos suos [...]. Illa sepe circumdatus erat David, quando Zyphei eum circumdederunt, ac ideo salvatus est et cecinit psalmum «Deus in nomine tuo salvum me fac»” (*Liber officialis*, IV 2, 6). Obraz winnicy spotykamy np. w Iz 5, 2; Mt 21, 33.

¹⁶ „Nos enim spiritaliter sumus illa arca” (*Liber officialis*, IV 2, 12).

– pisze Amalariusz. Według niego podobnie jak arkę codziennie otaczali wrogowie, tak i Kościół codziennie jest otaczany przez prześladowców¹⁷. Według Amalariusza w każdej części prymy podkreśla się to wołanie o pomoc i ochronę w nowym dniu¹⁸. Jednym z psalmów, o którym wspomina Amalariusz, jest psalm 119, „który zaśpiewał Dawid, gdy mieszkańcy pustyni Zif chcieli go porwać i przekazać w ręce Saula”¹⁹. Autor uważa, że ten właśnie psalm należy śpiewać o świcie, ponieważ on zawiera prośbę o Bożą opiekę: „Powinniśmy go śpiewać o świcie, prosząc o Bożą opiekę przez wszystkie godziny dnia przeciw podstępom chytrości diabelskiego oszustwa, o którym mówi psalm 53, i błagając, aby Bóg wyrwał nas z każdego ucisku, a nasze oczy spoglądały z góry na naszych nieprzyjaciół”²⁰. Drugim celem odmawiania prymy jest oddanie się Bogu i prośba o kierowanie działaniem i wszystkimi pracami w danym dniu: „pasterz indywidualnie modli się za całą trzodę, mówiąc: «Kieruj Panie serca, tj. myśli, zmysły, tj. oczy, uszy i nozdrza, i nasze rozmowy, które przez usta zanosimy, oraz dzieła rąk naszych, abyśmy mogli podobać się Tobie przed twoim obliczem». I tak zabezpieczeni spieszymy do koniecznych prac”²¹.

Jeżeli chodzi o układ modlitw, pryma należy do najlepiej opisanych u Amalariusza godzin kanonicznych. Rozpoczyna ją modlitwa prowadzącego: „Boże, wejrzyj ku wspomózeniu memu”, a kolejnym elementem jest odmówienie *Chwała Świętej Trójcy*, któremu towarzyszy refren *Alleluja* lub w zależności od okresu roku liturgicznego *Chwała Tobie, Panie, królu wiecznej chwały*. Głównym elementem prymy są trzy psalmy: Psalm 53, który jest psalmem prośby o Bożą opiekę, i dwa razy

¹⁷ „Sicut enim cotidie circumdabatur ipsa ab inimicis, sic et sancta ecclesia usque in finem circumdabitur a persecutoribus” (*Liber officialis*, IV 2, 12).

¹⁸ Dla porównania motywacji odmawiania danej godziny można podać argumentację wcześniejszych autorów – Klemens Rzymski w następstwie dnia i nocy widzi zmartwychwstanie Chrystusa (*List do Koryntian*, 24), podobnie Cyprian zachęca do porannej modlitwy, aby w ten sposób celebrować zmartwychwstanie Pana – por. B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., t. 2, s. 184.

¹⁹ *Liber officialis*, IV 2, 14.

²⁰ „Quem nobis necesse est cantare in articulo diei, deprecando tuitionem divinam per omnes horas diei contra machinationes et versutias diabolicae fraudis” (*Liber officialis*, IV 2, 14).

²¹ „Ac dein singularis opilio pro toto grege precatur dicendo «Dirige Domine, corda, sensus, sermones nostros, et opera manuum nostrarum, ut possimus placere in conspectu tuo»” (*Liber officialis*, IV 2, 26).

powtórzony Psalm 119. Kolejny element to werset „Powstań, Panie, pomóż nam i wyzwól nas przez wzgląd na swoje imię”, który pochodzi z Psalmu 79²². Błaganie o miłosierdzie Boga wyrażają powtórzone wezwania *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison*²³. Dalej znajdujemy wzmiankę o Modlitwie Pańskiej oraz wyznaniu wiary. Jako kolejny element Amalariusz wymienia jeden werset z Psalmu 38, nie wiadomo jednak, czy odmawiano cały psalm, czy tylko ten jeden werset. Ostatnim etapem tej godziny jest indywidualna modlitwa pasterza wspólnoty, który modli się za powierzony mu lud: „Kieruj, Panie, serca, zmysły, nasze rozmowy, które przez Ciebie zanosimy i dzieła rąk naszych, abyśmy mogli się podobać przed Twoim obliczem”²⁴.

W czasie prymy nie czyta się czytania oraz nie ma responsorium, co Amalariusz wyjaśnia w charakterystyczny dla siebie sposób – zwyczajem Kościoła, „który najpierw stara się czynić, a potem nauczać. [...] Czytania należą do nauki. [...] Najpierw działajmy, a potem się uczmy – w czasie tercji”²⁵. Aby jednak zachować przepisaną liczbę ośmiu czytań w ciągu całego dnia i nocy, Amalariusz podaje informację o pewnym zwyczaju stosowanym w niektórych klasztorach (choć nie wymienia ich nazw) – czytanie czytane w kapitulniku (nie wiemy jednak kiedy), „aby ci, którzy dzień i noc zajęci są służbą Panu, nie byli pozbawieni czytania lekcji”²⁶.

²² Ps 79, 9.

²³ Warto zauważyć, że odmawianie *Kyrie* do oficjum dodał drugi synod w Vasio (529). Nie wiadomo jednak, w jaki sposób było odmawiane – czy w formie litanijnej, czy powtarzano je trzy razy – por. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, dz. cyt., s. 148. Jednak w oficjum monastycznym miejskim takie potrójne *Kyrie* rozpoczynało tercję w zwykłe dni – por. B. Nadolski, *Liturgika*, dz. cyt., t. 2, s. 189. Jak widać, w wieku IX *Kyrie* odmawiano trzy razy i w tej liczbie Amalariusz odnajduje pewną szczególną symbolikę.

²⁴ *Liber officialis*, IV 2, 26.

²⁵ „Morem sanctae ecclesiae tenet cursus iste, ut primo operami student et postea docere” (*Liber officialis*, IV 2, 27).

²⁶ „quatinus hi qui diebus ac noctibus occupati sunt in servitio Domini, non sint sine lectione” (*Liber officialis*, IV 2, 28).

Tercja²⁷

Jak wynika ze słów Amalariusza, tercja odmawiana była trzy godziny po prymie: „Te trzy powtórzenia [psalmu] podtrzymują arkę Pana aż do pełnej tercji, tj. przez pierwszą, drugą godzinę”²⁸. Amalariusz konieczność odmawiania tej godziny, jak i dwóch kolejnych, tj. seksty i nony, znów uzasadnia danymi biblijnymi – tym razem odwołuje się do danych ze Starego Testamentu, mianowicie do praktyki Daniela: „Trzy godziny dnia są nam wyznaczone, by chwalić Pana, przez proroka Daniela, o których tak jest napisane w jego księdze: «Gdy Daniel poznał ustanowione prawo, wszedł do swojego domu i otwartszy okna w swojej izdebce w kierunku Jerozolimy, trzy razy na dzień padał na kolana»”²⁹. Czas tercji ma odniesienie także do pory zesłania Ducha Świętego³⁰.

Całe oficjum wpisuje się według Amalariusza również w praktykę modlitewną opisaną w księdze Ezdrasza. Pobożność ludu izraelskiego stała się wzorem dla modlitw chrześcijańskiej³¹. To odwołanie pozwala Amalariuszowi wyprowadzić kolejne porównanie: jak Izrael budował mury Jerozolimy, tak i chrześcijanie stawiają mury Kościoła i muszą

²⁷ Wprowadzenie do dziennego oficjum tercji i seksty przypisuje się Grzegorzowi, biskupowi Tours (538–594), na podstawie źródła *Historia Franków* – por. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, dz. cyt., s. 146. W dziele Vita I, 15 Cezarego z Arles można również znaleźć informację, że wybrany biskupem (503) wprowadził zwyczaj, że duchowni w bazylice świętego Stefana codziennie śpiewają tercję, sekstę i nonę – por. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, dz. cyt., s. 202.

²⁸ „Iste tres repetitiones sustentant et defendunt Arcam Domini usque ad plenam tertiam, id est per horam primam et secundam” (*Liber officialis*, IV 2, 15).

²⁹ „Tres orae diei nobis initiae sunt ad adorandum Deum ab Danihele propheta. De quibus ita scriptum est in libro eius «Quod cum Danihel comperisset, id est constituta legum, ingressus est in domum suam, et, fenestris apertis in caenaculo suo contra Hierusalem, tribus temporibus in die flectabat genua sua»” (*Liber officialis*, IV 3, 1; por. Dn 6, 10).

³⁰ Taki argument pojawia się już u Tertuliana i Cypriana – por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, dz. cyt., s. 184. Potem godziny tercji, seksty i nony wiązano ze wspomnieniami męki Chrystusa. To znaczenie pasyjne rozwija przede wszystkim Hipolit: godzina trzecia to przybijanie Chrystusa do krzyża, szósta – umieszczenie na krzyżu, dziewiąta – otwarcie boku Chrystusa, z którego wypłynęła krew i woda. Jako pierwszy eschatyczny charakter modlitwy określa Klemens Rzymski, który w modlitwie o godzinie trzeciej, szóstej i dziewiątej widzi „trzy stopnie mieszkań niebieskich” (*Pedagogos* 2, 9). Dla Tertuliana te trzy godziny są najbardziej znaczące w życiu człowieka, dzielą dzień i nadają rytm sprawom (*De oratione* 25) – por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, dz. cyt., s. 184.

³¹ Por. *Liber officialis*, IV 3, 3.

ich bronić przed nieprzyjacielem. Dla autora metafora jest jasna – bazując na biblijnej metaforze Chrystusa-fundamentu³², wyjaśnia, że kamieniami w murze są członkowie Kościoła: „My dzisiaj znajdujemy się w strukturze tego muru, który będzie budowany zawsze, aż do skończenia świata”³³. Każdy element w tym duchowym murze ma według Amalariusza duchowy sens: czy to sam proces stawiania budowli („kamień kładzie się na kamieniu, gdy nauczyciele Kościoła biorą młodszych, aby ich uczyć, korygować, ustanawiać w świętym Kościele”³⁴), czy układ kamieni w murze („Większe i gładzsze kamienie czy też kwadratowe, które kładzie się z obu stron na zewnątrz, na których leżą w środku mniejsze kamienie – tamte kamienie to doskonali mężowie, którzy utrzymują słabszych uczniów czy braci w świętym Kościele swoimi upomnieniami i modlitwami”³⁵), a także zaprawa, która składa się z wapna (według Amalariusza to „płonąca miłość”³⁶), piasku („ziemska praca”³⁷), wody („Duch Święty”³⁸), broń do obrony muru – metafora zaczerpnięta od świętego Pawła („tarcza wiary, hełm zbawienia, miecz słowa”³⁹).

Rekonstrukcja formy tej godziny kanonicznej na podstawie tekstu Amalariusza nie jest możliwa, ponieważ podane przez niego informacje są zbyt ubogie. Amalariusz wspomina o wezwaniu „Boże, wejrzyj ku wspomżeniu memu”, które odmawia przełożony, który także „poczuca nas przez czytania i obwarowuje nas przez modlitwę”⁴⁰. Z tego fragmentu można wnioskować zatem o jeszcze jakichś modlitwach i czytaniu w tercji. Amalariusz cytuje również wersety stosowane w tercji z Psalmu 118.

³² Por. 1 Kor 3, 11.

³³ „Nos sumus hodierna die in structura huius muri, qui semper aedificabitur usque ad finem mundi” (*Liber officialis*, IV 3, 4).

³⁴ „Lapis enim super lapidem politur, quando magistra ecclesiae assumunt iuniores in proprium studium, ad docendum, ad corrigendum et ad stabiliendum in sancta ecclesia” (*Liber officialis*, IV 3, 4).

³⁵ „Grosiores lapides ac politi seu quadrati, qui ponuntur altrinsecus foris, quorum in medio iacent lapides minores, perfectiores viri sunt, qui continent infirmiores discipulos sive fratrem in sancta ecclesia suis monitis atque orationibus” (*Liber officialis*, IV 3, 5).

³⁶ „Calx enim fervens caritas est” (*Liber officialis*, IV 3, 6).

³⁷ „Sabulum, id est terrenum opus” (*Liber officialis*, IV 3, 6).

³⁸ „Aqua Spiritus Sanctus est” (*Liber officialis*, IV 3, 7).

³⁹ Na podstawie Ef 6, 17.

⁴⁰ *Liber officialis*, IV 3, 4.

Tak jak w prymie Amalariusz podaje, że celem odmawiania tercji jest uproszenie Bożej obrony przez kolejne trzy godziny dnia aż do seksty. „W tercji werset mówi: «Bądź moim współzycielem, nie opuszczaj mnie, nie porzucaj mnie Boże mojego zbawienia». [...] Jeszcze nie dotarliśmy tam, dokąd dążymy, tj. do południa, gdy ty dasz odpocząć”⁴¹. Pisząc o sekście, dodaje jeszcze, że o ile w prymie znajdują się początki cnoty, o tyle w tercji dochodzi do jej wzrostu.

Seksta

Amalariusz opisując tę godzinę bardzo krótko. Wyraźnie podaje tylko, że momentem odmawiania seksty jest południe, „kiedy słońce jest na środku nieba i udziela ziemi największego żaru”⁴². Tak jak przy uzasadnianiu czasu poprzednich godzin i tu znajdujemy uzasadnienie biblijne – o godzinie szóstej Piotr wszedł do wieczernika, aby jeść⁴³. Południe to równocześnie czas „doskonałości umysłów”, które są rozpalone żarem i oświecone słońcem. Ta doskonałość prowadzi do przyszłej radości i wiecznej chwały.

Motywacja tej godziny jest taka jak w tercji – modlitwa ma strzec od zasadzek nieprzyjaciół przez kolejne trzy godziny, a także kierować ku służbie Panu. Z elementów seksty wymienia tylko trzy wersety z Psalmu 119.

Nona

Podobnie jak w sekście także przy tej godzinie autor *Liber officialis* nie podaje wielu informacji. Nona, podobnie jak tercja i seksta, jest odmawiana, aby wyprosić Bożą opiekę na kolejne trzy godziny dnia – dziesiątą, jedenastą i dwunastą. Modlitwa w tej godzinie jest szczególnie ważna, ponieważ jest to czas stopniowego zachodzenia słońca, co dla Amalariusza jest obrazem kuszenia, a przez modlitwę umysł ma łatwiej wznosić się ku cnotom. Ma o tym przypominać jeden z wersetów tego

⁴¹ „in tertia dicit versus: «Adiutor meus est, ne derelinquas me; neque despicias me, Deusa salutaris meus». [...] nondum pervenimus ad id quotendimus, id est meridiem, in quo tu pascis” (*Liber officialis*, IV 3, 31).

⁴² Por. Dz 10, 9. „Status temporis est meridies, quando sol in centro caeli est et ferrentissimum ardorem praestat tervis” (*Liber officialis*, IV 5, 1).

⁴³ Taka argumentacja podawana była już przez Tertuliana i Cypriana – por. B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2, dz. cyt., s. 184.

oficjum: „Oczyść mnie z błędów, które są skryte przede mną i od pychy ocal swojego sługę”⁴⁴. Wersety nony przypominają o narażeniu na pokusy i o ufności w Bożą pomoc. Z elementów nony można wymienić poza wspomnianym werselem także psalm, który był odmawiany w tej godzinie, mianowicie Psalm 118⁴⁵.

Oficjum wieczorne (nieszpory)

Według przekazu Amalariusza modlitwa wieczorna stanowiła pierwszą część oficjum nocnego. Pisząc o czasie jej odmawiania, nawiązuje on do rzymskiego liczenia czasu w nocy – mianowicie dzielenia jej na cztery „straże nocne”. W takim ujęciu oficjum wieczorne odmawia się w czasie pierwszej straży, którą nazwano *vespertinum*⁴⁶.

Wiecór jest czasem smutku i świadomości własnej grzeszności, dlatego celem modlitwy w tej godzinie jest opłakiwanie grzechów i prośba o Bożą opiekę w nocy oraz oddanie Panu siebie i swoich zmysłów⁴⁷.

Amalariusz wyraźnie pisze tylko o pięciu psalmach poprzedzonych antyfoną, następującym po nim czytaniu oraz hymnie Maryi. Inne wersety stosuje się w dni powszednie („Wzniesienie rąk moich jak ofiara wieczorna; Niech wzniesie się moja modlitwa, jak dym kadzidła przed oblicze Twoje – Ps 140, 2”), inne w niedziele. Odmawianiu wersetu towarzyszy zapalanie kadzidła⁴⁸, choć autor nie precyzuje, czy dotyczy to każdego dnia, czy tylko niedzieli. W niedziele również odmawia się inne psalmy niż w ciągu tygodnia, ponieważ psalmy niedzielne mają pokazywać zwycięstwo Boga i jego wybranych, niedziela jest bowiem dniem zwycięstwa⁴⁹.

⁴⁴ Ps 18, 13–14.

⁴⁵ Ten psalm w nonie pojawia się także w układzie psalmów zrekonstruowanym na podstawie reguły Benedykta – por. R. Taft, *The Liturgy of Hours in East and West*, dz. cyt., s. 182.

⁴⁶ „Ex ethimologia vespertini nominis addiscere possumus vespertinum officium ad octem pertinere” (*Liber officialis*, IV 7, 2).

⁴⁷ Por. *Liber officialis*, IV 7, 3.

⁴⁸ „Cum ipso versu offertur incensum, quod Dominus praecepit offerri” (*Liber officialis*, IV 7, 19).

⁴⁹ „Sicut dominica nox victrix extitit dominica resurrectione, ita psalmi qui in ea cantantur, victoriam electorum domini et laudem eius resonant” (*Liber officialis*, IV 7, 21).

Magnificat ma być odmawiany codziennie, ma bowiem przypominać wcielenie Syna Bożego i zapalać dusze wiernych do pobożności, a przykład Bożej Rodzicielki ma umacniać w cnotach⁵⁰.

Po *Magnificat* w niedzielę może zdarzyć się *Kyrie eleison* oraz kolekta – według relacji Amalariusza tak właśnie było w Rzymie⁵¹.

Kompleta

Z relacji Amalariusza wynika, że kompleta odmawiana była wieczorem, choć nie podaje konkretnej godziny. Podaje jednak ciekawą informację, że jeśli dzieli się noc na siedem części, to kompletę odmawia się w trzeciej części: „Ci, którzy dzielą noc na siedem części, pierwszą nazywają zmierzchem [*crepusculum*], drugą wieczorem [*vesper*], a trzecią – ciszą [*conticinium*], o której teraz mówimy”⁵². Amalariusz nazywa tę godzinę ciszą, ponieważ kończy ona dzienną pracę i rozmowy⁵³.

Amalariusz pisze o czterech psalmach odmawianych przed wersestem⁵⁴. Na podstawie pojedynczych wersestów możemy wnioskować o ich rodzajach: pierwszym jest Psalm 4 („W pokoju zasną i odpocznę”), drugim jest prawdopodobnie Psalm 22⁵⁵; trzeci to Psalm 90 („Kto przebywa w pieczy Najwyższego”), czwarty natomiast to Psalm 133 („W nocy wzniesie wasze ręce ku świątyni”). Werset odmawiany po psalmach pochodzi z Psalmu 16 („Strzeż mnie, Panie, jak źrenicy oka, w cieniu twych skrzydeł mnie ukryj”). Kolejnym elementem komplety jest kan-

⁵⁰ „Nam et optimus et saluberrimus in sancta ecclesia mos inolevit, ut ymnus ipsius cotidie cum psalmodia vespertinae laudis ab omnibus cantatur, quatinus ex hoc animos Fidelium et frequentior dominicae incarnationis memoria ad affectum devotionis accendat, et recogitata saepius exempla genetricis illius in virtutum soliditate confirment” (*Liber officialis*, IV 7, 26).

⁵¹ Por. *Liber officialis*, IV 7, 28–29. Być może jest to nawiązanie do reformy karolińskiej i obowiązku sprawowania liturgii *secundum ritum Romanorum*.

⁵² „Apud eos, qui noctem dividunt in septem partibus, prima pars vocatur crepusculum, secunda vesperum, tertia conticinium, de qua nunc agimus” (*Liber officialis*, IV 8, 1).

⁵³ Por. *Liber officialis*, IV 8, 1.

⁵⁴ „In eo officio quattuor psalmi recoluntur usque ad versum” (*Liber officialis*, IV 8, 1).

⁵⁵ „Secundus psalmus transit usque ad illum versum in quo Christus spiritus suum posuit in cruce” (*Liber officialis*, IV 8, 5).

tyk Symeona⁵⁶. W czasie komplety nie ma czytania, jednak jak zauważa Amalariusz, „zakonnicy zwykli przed obecnym oficjum czytać czytanie”⁵⁷.

Celem odmawiania komplety jest po pierwsze oddanie się Bogu – cztery psalmy w tym oficjum Amalariusz interpretuje jako oddanie Bogu części naszego ciała, ponieważ według autora więcej niebezpieczeństw czyha na człowieka w czasie snu niż w ciągu dnia. Oddanie się Bogu we śnie jest obrazem śmierci: „To oficjum odnosi się w jakiś sposób do oddania się Bogu, które dokonuje się, gdy odchodzi się z życia doczesnego. [...] Bowiemy tak jak umysł człowieka martwego jest daleki od spraw doczesnych i nie pamięta o nieszczęściach tego świata, tak i w jakiś sposób duch śpiącego jest daleko od zwykłych myśli i wszystkich zadań doczesnych”⁵⁸. Również psalmy odmawiane w czasie komplety wyrażają to powierzenie się Bogu, także w ucisku czy prześladowaniu⁵⁹. Tej myśli podporządkowane jest zresztą całe oficjum – cytowany już werset po psalmach oraz kantyk Symeona: „Jakiego pokoju pragnie dusza tego, który się modli, pokazuje [...] hymn Symeona, tj. aby odpocząć od wszelkiego zgiełku tego świata. [...] Ten hymn jasno nas poucza, że w tym oddaniu stajemy się podobni do tych, którzy w Panu umarli”⁶⁰.

Oficjum nocne

Mówiąc o oficjum nocnym przedstawionym przez Amalariusza, stajemy się po raz kolejny przed niemożliwością podania typowych dla każdej godziny elementów. Amalariusz nie wspomina ani o konkretnej porze

⁵⁶ Por. *Liber officialis*, IV 8, 8.

⁵⁷ *Liber officialis*, IV 8, 10.

⁵⁸ „Aptatur quodammodo hoc officium commendationi qua se commendat homo Deo, quando transit de saeculo. [...] Sicut enim alienatur mens mortui hominis ab istis mortalibus, et miseriae humus saeculi oblivioni traduntur; ita quodammodo animus dormientis alienatur a cogitationibus consuetis, et ab omni officio temporalni” (*Liber officialis*, IV 8, 3).

⁵⁹ „Ammonet nos per hunc psalmum compositor officii ut in omnibus periculis et tribulationibus, secundum verba eius, mens nostra intenta sit ad deprecandum Deum” (*Liber officialis*, IV 8, 6).

⁶⁰ „quam pacem desiderat anima orantis, sequens ymnus sancti Symeonis, hoc es ut ab omni tumultu huius saeculi quiescat. [...] Ex praesenti ymno manifesto edocemur quod in praesenti commendatione conformemur illis qui in Domino mortui sunt” (*Liber officialis*, IV 8, 8).

nocy odmawiana tej godziny, ani o jej szczegółowym układzie. Interesuje go przede wszystkim interpretacja ilości i układu psalmów. Pierwszym elementem oficjum nocnego jest wezwanie „Panie, otwórz wargi moje, a usta moje będą głosić Twoją chwałę”. Następnie Amalariusz podaje *Gloria*. Jest to prośba o otwarcie warg i pobudzenie ust. Przypomina tylko, że na początku tej godziny prosimy o otwarcie ust, gdyż w komplecie zostały one zamknięte⁶¹. Dalej Amalariusz wspomina o *invitatorium*, którego celem jest zwołanie całej wspólnoty braci, by czcić Boga. Jako *invitatorium* stosowany był prawdopodobnie Psalm 94, skoro Amalariusz pisze, że ta zachęta jest szczególnie widoczna właśnie w drugim wersecie tego psalmu⁶². Nie zajmując się kolejnymi szczegółami układu tego oficjum, Amalariusz krótko stwierdza, że potem następuje dwanaście psalmów bez antyfony z trzema uwielbieniami Trójcy (*glorificationes sanctae trinitatis*) podzielone na trzy części po cztery psalmy⁶³. Bardziej zainteresowany jest raczej własną interpretacją liczby psalmów i ich podziału. Dwanaście psalmów najpierw odnosi do dwunastu godzin nocy i Bożej opieki w tym czasie⁶⁴, a potem do dwunastu patriarchów: „powtarzamy dwanaście psalmów na wzór dobrych zwyczajów dwunastu patriarchów”, a ich podział na trzy grupy po cztery psalmy – do trzech wieków: pod prawem naturalnym, pod prawem Mojżesza i pod prawem łaski ewangelii⁶⁵. To natomiast staje się przyczynkiem do porównania do kolejnego obrazu – nieurodzajnego drzewa figowego z ewangelii⁶⁶. Psalmy śpiewa się, aby nie być nieurodzajnym⁶⁷. Wśród śpiewanych psalmów trzy śpiewa się z antyfoną, a trzy z Alleluja, co również ma według Amalariusza głębsze znaczenie i przyczynę. Psalmy z antyfoną mają oznaczać tych, którzy zawarli przymierze, które mogło się zmienić, a psalmy z Alleluja – tych,

⁶¹ „At nunc, quia iterum convenimus ad confitendum Domino, precamur eum, ut sua directione labia nostra aperiat, et ad suam laudem os nostrum fatiscat” (*Liber officialis*, IV 9, 1).

⁶² Por. *Liber officialis*, IV 9, 2.

⁶³ „Deinde sequuntur duodecim psalmi sine antiphona, cum tribus glorificationibus sanctae trinitatis per ternas divisiones quattuor psalmodum” (*Liber officialis*, IV 9, 2).

⁶⁴ „Et quia duodecim horae sunt notis, in quibus necesse habemus custodia Domini muniri, duodecim psalmos cantamus” (*Liber officialis*, IV 1, 1).

⁶⁵ Por. *Liber officialis*, IV 9, 2.

⁶⁶ Por. Łk 13, 6–9.

⁶⁷ Por. *Liber officialis*, IV 9, 8.

którzy zawarli przymierze niezmiennie. To wyjaśnienie dotyczy jednak tylko oficjum nocnego w niedzielę. Amalariusz dodaje do tego interpretację oficjum nocnego w ciągu tygodnia. Niedzielną noc ma przypominać miasto Jeruzalem od początku świata aż do końca. Wydaje się, że autorowi chodzi o cel ziemskiej wędrówki oraz pobytu na obczyźnie, którą mają odzwierciedlać noce dni powszednich. Dodaje także, że w tygodniu do psalmów dołącza się sześć antyfon ze względu na Bożą opiekę w sześciu wiekach świata⁶⁸. Nie wyjaśnia jednak szerzej, skąd bierze się taki podział i na czym polega. W odróżnieniu od oficjum w niedzielę podaje tu również informacje o trzech czytaniach i trzech responsoriach, które także mają odzwierciedlać trzy okresy w dziejach świata – czas prawa naturalnego, prawa litery (*lex litterae*) oraz prawa łaski. Wydaje się zatem, że zarówno w oficjum nocnym w niedzielę, jak i w oficjum nocnym w ciągu tygodnia odmawiano dwanaście psalmów (niektóre z antyfonami, inne bez), czytano trzy czytania i śpiewano trzy responsoria.

Oficjum poranne

Do próby rekonstrukcji czasu odmawiania tej godziny posłużyć mogą dwie kwestie, do których odnosi się Amalariusz. Po pierwsze pisze, że „w tym czasie, tj. poranku, synowie Izraela zostali zanurzeni w morzu Czerwonym”⁶⁹, po drugie odwołuje się do rzymskiego sposobu podawania czasu, mianowicie pisze o „straży porannej”. Jego wyjaśnienia opierają się na komentarzu Bedy Czcigodnego – przypomina, że „wojskowe straże dzielą się na okresy trzygodzinne”. Straż poranna jest czwartą, ostatnią strażą nocną i jest to czas, gdy na niebie pojawia się Gwiazda Poranna. Oficjum poranne rozpoczyna nowy dzień i tym samym wprowadza w czas nowego przymierza, które zaczyna się od chrztu, a równocześnie prowadzi ku „pełnej nagrodzie”⁷⁰. Tak interpretując oficjum poranne, Amalariusz pokazuje kilka biblijnych obrazów, które mają ten czas ilustrować. Głównym obrazem jest arka

⁶⁸ „Et quia haec custodia seria est per sex aetates mundi, sex antiphonis coniungimus psalmos” (*Liber officialis*, IV 11).

⁶⁹ *Liber officialis*, IV 10, 1.

⁷⁰ „Matutinale officium tempus novi testamenti mentibus nostris intimat, hoc est ab initio baptismi usque ad plenam remurationem, quam promisit Deus” (*Liber officialis*, IV 10, 1).

Noego. Potraktowana metaforycznie staje się figurą chrztu, w czym Amalariusz idzie za słowami z 1 Listu św. Piotra⁷¹. Jednak dalsza interpretacja jest już oryginalnym wkładem Amalarego – osiem osób, które ocalały w arce, Amalariusz interpretuje jako osiem grup wybranych⁷².

Układ modlitw w tej godzinie jest możliwy do zrekonstruowania tylko w niewielkim stopniu. Amalariusz wspomina dwa psalmy odmawiane w tej godzinie w niedzielę: Psalm 92 oraz Psalm 62⁷³. Jednak zapewne w tej godzinie odmawiano trzy psalmy, a poprzedzała je jedna antyfona⁷⁴. Kolejnym elementem jest czytanie, lecz nie ma wzmianki o jego charakterze, a tylko o przeznaczeniu – *pro admonitione fraterna*⁷⁵, oraz werseł „Pan królował” z Psalmu 92. Ostatni wspomnianym elementem jest kantyk Zachariasza, „który przypomina obietnicę daną Abrahamowi”⁷⁶.

Szerzej pisze o psalmach odmawianych w porannym oficjum w dni powszednie. Zmiana psalmów i pieśni w ciągu tygodnia ma przypominać czas Kościoła od czasów apostoelskich do „doskonałości wybranych”⁷⁷. Podaje informacje o Psalmie 50 jako wzywającym do pokuty, o Psalmie 63 oraz 66, a także o czytaniu i następującym po nim wersecie z Psalmu 89: „Rano zostaliśmy napełnieni twoim miłosierdziem”. Oficjum tak jak w niedzielę kończy hymn Zachariasza, który w dni powszednie, jak pisze Amalariusz, ma przypominać o dobrach, które grzesznicy mogą osiągnąć dzięki pokucie⁷⁸.

⁷¹ 1 P 3, 20–21.

⁷² „Sicut tunc octo animae fuerunt in arca, ita possumus invenire octo ordines electorum sub tempore baptismi” (*Liber officialis*, IV 10, 4).

⁷³ Warto zauważyć, że o odmawianiu Ps 62 w oficjum porannym wspomina już Egeria jako jednym z elementów oficjum w Jerozolimie – por. R. Taft, *The Liturgy of the Hours in East and West*, dz. cyt., s. 55.

⁷⁴ Por. *Liber officialis*, IV 10, 5.

⁷⁵ *Liber officialis*, IV 10, 17.

⁷⁶ „At hymnus Zachariae renumerationem regolit promissam Abraham, id est, ut serviamus Domino sine timore in sanctitate et iustitia omnibus diebus” (*Liber officialis*, IV 10, 18).

⁷⁷ „In dominicis noctibus per quinque antiphonas recolimus statum ecclesiae ab initio apostolicae stabilitatis usque ad perfectionem electorum, qui in fine mundi venturi sunt; At cotidianis noctibus altero modo eundem statum recolimus, per mutationem psalmorum et canticorum a secunda feria usque in sabbato” (*Liber officialis*, IV 12, 1).

⁷⁸ „[Hymnus Zachariae] nos introducit per resurrectionem corporum in aeternam vitam, oratio consueta, hoc annuit, quod omnia illa bona peccatores per poenitentiam

*

Na podstawie tekstu czwartej księgi *Liber officialis* nie można niestety zrekonstruować szczegółowego przebiegu poszczególnych godzin oficjum, ponieważ Amalariusz nie jest zainteresowany przekazaniem takich informacji. Jak się wydaje, jego celem jest wyjaśnienie elementów liturgii. Dokonuje tego, podając własne interpretacje układu modlitw w oficjum lub ich przebiegu. Na podstawie podanych informacji można stwierdzić, że oficjum tego okresu na pewno wyrasta z tradycji wcześniejszej – Amalariusz odwołuje się do początków liturgii godzin⁷⁹. Znajdujemy tu cechy *cursus* katedralnego, monastycznego, wpływy reguły Benedykta, jednak sposób wyjaśniania poszczególnych elementów jest oryginalnym pomysłem Amalariusza. Można w jego interpretacji poszczególnych elementów dostrzec cechy alegorezy – doszukiwanie się głębszego sensu w układzie, kolejności czy ilości modlitw.

Kraków

BOGUSŁAWA FRONT CZAK

Słowa kluczowe

Liturgia godzin, interpretacja, alegoreza, symbolika, Amalariusz z Metz

Summary

The liturgy of the hours in *Liber officialis* by Amalarius of Metz

The paper analyzes the 9th century liturgy of the hours on the basis of the *Liber officialis* by Amalarius of Metz. The main issue is focused on reconstruction of order and prayers that may be found there. In each hour described by the author of the *Liber officialis* it is possible to find identical elements: explanation of prayer time, listing psalms, verses or other prayers, aim of each prayer and behavior of priest and congregation. Amalarius gave to all mentioned elements the allegorical interpretation.

Keywords

The liturgy of the hours, allegorical interpretation, symbolism, Amalarius of Metz

sperant” (*Liber officialis*, IV 12, 12).

⁷⁹ Píše między innymi, że oficjum zostało tak ułożone przez „ojców” – por. *Liber officialis*, IV 1, 6.

REFLEKSJE · KOMENTARZE

ANTONI SALM

„Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” – od Pisma Świętego do codziennej liturgii i modlitwy

W wyniku odnowy biblijnej zmieniono polski tekst wezwania Modlitwy Pańskiej w Piśmie Świętym (Mt 6, 13 i Łk 11, 4) „i nie wódź nas na pokuszenie” na „i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie”. Współczesna wersja, poprawna teologicznie i językowo, zadomowiła się już w każdym wydaniu Biblii. Włączono ją nadto do lekcjonarza mszalnego, gdzie pojawia się kilka razy. Obecnie puka do drzwi modlitw codziennych, zarówno w Eucharystii, jak i w książeczkach do nabożeństwa. Przyczyny tego są ważne, o czym starają się przekonać poniższe refleksje.

Od „nie wódź” do „nie dopuść”

Gdy w tej samej mszy świętej (np. we wtorek po I niedzieli wielkiego postu) słyszymy w czytaniu Ewangelii: „i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie”, a wkrótce po tym „i nie wódź nas na pokuszenie” w obrzędach komunii świętej, zastanawiamy się, dlaczego te teksty się różnią. Sięgając do różnych edycji Pisma Świętego, np. do *Biblii Tysiąclecia* od wydania II (1971) do V (najnowszego, 2002), jak i do edycji pod redakcją Mariana Wolniewicza (tzw. *Biblii Poznańskiej*), poczynając od I wydania (1984), znajdujemy tam: „i nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie” albo „i nie pozwól nam ulec pokusie”. Wersja ta ma zatem lat blisko 40, co oznaczałoby wiek dojrzały.

Historia i ocena poprzedniego sformułowania

Pisma biblijne nie zostały skomponowane w języku współczesnym. Zdanie: „nie wódź nas na pokuszenie” jest prośbą wypowiedzianą

na sposób semicki¹. W czasach biblijnych powszechne było przekonanie, że Bóg jest bezpośrednią przyczyną wszystkiego, co dzieje się na świecie², i zgodnie z tym sformułowano szóstą prośbę modlitwy *Ojcze nasz*.

Na podstawie rozważań filologicznych i teologicznych ks. Jan Drozd wyraził w swojej monografii przypuszczenie, że autor tłumaczenia Ewangelii św. Mateusza z języka hebrajskiego na język łaciński dokonanego w II wieku „nie rozumiał właściwego sensu tego zdania o składni na wskroś semickiej i przetłumaczył je dosłownie. Św. Hieronim przy rewizji przekładu starołacińskiego (*Vetus Latina*) nie poprawił tego zdania i w takim brzmieniu wprowadził je do swojej Wulgaty: *et ne nos inducas in tentationem*”³.

Wulgata zaś była podstawą tłumaczeń na język polski do lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku. Słowa „i nie wódź nas na pokuszenie” są dosłownym tłumaczeniem z łaciny (kalką). Popularny przekład *Ewangelie i Dzieje Apostolskie* dokonany z Wulgaty przez ks. Eugeniusza Dąbrowskiego miał 25 wydań, ostatnie w roku 1974.

Czy Bóg nas kusi? Sformułowanie: „i nie wódź nas na pokuszenie” musi wzbudzić zdumienie, a nawet zgorszenie. Bo jak można przyjąć, że Bóg, nasz dobry Ojciec, który nikogo nie kusi, może nas wprowadzać w pokusę, a więc w bezpośrednie niebezpieczeństwo popełnienia grzechu⁴. To, że Bóg może dopuścić pokusę, nie oznacza, że On jest twórcą pokus. Wyraża to jasno List św. Jakuba: „Kto doznaje pokusy, niech nie mówi, że Bóg go kusi. Bóg bowiem ani nie podlega pokusie ku złemu, ani też nikogo nie kusi. Każdego wystawia na pokusę i nęci własna pożądliwość” (1, 13).

Problem jednak w tym, że niewielu zna te słowa listu, każdy jednak zna na pamięć fragment *Ojcze nasz* w wersji zaniechanej w przekładach Pisma Świętego: „i nie wódź nas na pokuszenie”. Nie jest to prośba o to, abyśmy nie doznawali pokus, ale byśmy pokusom nie ulegali. Dawny przekład

¹ Por. *Ewangelia według św. Mateusza. Wstęp – przekład z oryginału – komentarz*, oprac. J. Homerski, Poznań 2004, s. 149–150 (Pismo Święte Nowego Testamentu, 3.1).

² Por. przypisy do Łk 11, 4 w: *Pismo św. Nowego Testamentu i Psalmy. Najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy Towarzystwa Świętego Pawła, Częstochowa 2005.

³ J. Drozd, *Ojcze nasz – Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, Katowice 1983, s. 180 (Attende lectioni, 9).

⁴ Por. tamże, s. 175.

trzymający się niewolniczo tekstu oryginalnego prowadzi do nieporozumień⁵. Czy kojarzymy sobie tę prośbę z tekstem czytany na początku wielkiego postu o tym, że Jezusa kusił diabeł? Kuszą zatem: diabeł, własna pożądlliwość, złe przykłady, słowa i namowa ze strony bliźnich.

„I nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie”

Wątpliwości i zarzuty dotyczące pierwotnego tłumaczenia łacińskiego powstawały od najdawniejszych czasów (np. Tertulian, około 200 roku) i podnoszono je niemal w każdym wieku aż do naszych czasów włącznie. Trafne rozwiązanie wszystkich trudności lingwistycznych i teologicznych występujących przy ustalaniu sensu szóstej prośby Modlitwy Pańskiej podał dopiero J. Heller w roku 1901⁶. Komentatorzy szczególnie cytują łączące się z tym tekstem słowa Pana Jezusa w Getsemani zapisane u synoptyków: „Czuwajcie i módlcie się, abyście nie ulegli pokusie”.

Powszechna odnowa biblijna, która wynika m.in. z głodu prawdy szukanej u źródeł, przypada szczególnie na wiek XX. Zaznaczyła się zwiększonym zainteresowaniem tekstami w językach oryginalnych: hebrajskim, aramejskim i greckim i rozwojem teologii biblijnej. Już w XIX wieku powstała teoria gatunków literackich. W wyniku tego pojawiły się na całym świecie nowe katolickie przekłady Pisma Świętego z języków oryginalnych na języki współczesne. W Polsce były nimi i są *Biblia Tysiąclecia* i inne wspomniane wyżej.

„Nie dopuść, abyśmy ulegli pokusie”
w codziennych modlitwach

Jan Paweł II, przemawiając na audiencji, na której przedstawiono dokument Papieskiej Komisji Biblijnej *Interpretacja Biblii w Kościele*, powiedział między innymi: „Jeśli bowiem «słowa Boże [...] upodobniły się do ludzkiego języka» (*Dei Verbum*, 13), to dlatego, by wszyscy je zrozumieli. Nie powinny one pozostać dalekie, zbyt wysokie dla ciebie, ani zbyt od ciebie «oddalo-

⁵ Por. przypisy do Mt 6, 13 w: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, oprac. zespół pod red. M. Petera i M. Wolniewicz, t. 4: *Nowy Testament*, Poznań 2004.

⁶ Por. J. Drozd, *Ojciec nasz – Modlitwa Pańska według współczesnej egzegezy*, dz. cyt., s. 176–177.

ne». [...] Trzeba zatem stale przekładać myśl biblijną na język współczesny, aby została ona wyrażona w sposób dostosowany do słuchaczy”⁷.

Kard. Francis Arinze w swoim przesłaniu napisał: „Język liturgii w obrządku rzymskim opiera się na Biblii. [...] Tłumacze powinni zawsze być uwrażliwieni na biblijną jakość tekstów liturgicznych, zarówno w sensie bezpośrednim w czytaniach i antyfonach wybieranych do liturgii słowa, jak i w sensie pośrednim, gdy język danej modlitwy przypomina słowa lub wyrażenia z Biblii”⁸.

Korzyści z wprowadzenia do codziennych modlitw czterdziestoletniej prawie formuły w wersji ze słowem „abyśmy” lub bardziej potocznej są wielorakie. Jeśli od dziecka będziemy mieć jasny obraz tego, że zaczęła się i że po wielokroć czeka nas walka z pokusą, i będziemy mieć świadomość tego, że Bóg daje siłę, aby nie ulegać pokusie, to wartość tę zachowamy przez całe życie. Najlepiej zacząć przyswajając sobie tę formułę w nauce codziennego pacierza i kontynuować to w obrzędach mszy świętej, różańcu i innych modlitwach.

Czy wprowadzanie dziecka w świat starych wyrażen jest potrzebne? Czy będziemy mu tłumaczyć, że to prośba wyrażona w sposób semicki, oraz zachęcać, aby w swoim umyśle przechodziło od wyrażenia semickiego do języka polskiego? To obciąża je niepotrzebnie. U wielu osób takie „przejście” jest zbyt trudne, nie doprowadza do celu, bo słowa, choć wielokroć wymawiane, ale przez dzieci i dorosłych nieuświadomione, ulatują.

O rozpatrzenie prosi się również wersja „i nie daj nam ulec pokusie”. Ma ona tyle samo sylab, co „i nie wódź nas na pokuszenie”, zatem można zachować rytm odmawiania modlitwy bez zmian. Ma ona pierwowzór językowy w Piśmie Świętym: „Nie daj Boże, bym się miał chlubić z czego innego, jak tylko z krzyża Pana naszego Jezusa Chrystusa” (Ga 6, 14). Słowa te zostały również włączone do liturgii w antyfonie na wejście z uroczystości św. Teresy Benedykty od Krzyża z 9 sierpnia.

⁷ Jan Paweł II, *Przemówienie na temat interpretacji Biblii w Kościele w: Interpretacja Biblii w Kościele. Dokument Papieskiej Komisji Biblijnej z komentarzem biblistów polskich*, przekł. i red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1999, nr 15.

⁸ A. Francis, *Promowanie kultu Bożego. Przesłanie do Sekretarzy Komisji Liturgicznych Europejskich Konferencji Biskupów, Dobogökö [Węgry], 23 czerwca 2003, „Anamnesis” 9 (2003) nr 4 (35), s. 15–20.*

Modlitwę Pańską w Piśmie Świętym poprzedza wezwanie Jezusa: „Wy zatem tak się módlcie” (Mt 6, 8) i „Kiedy się modlicie, mówcie” (Łk 11, 2), zaś w tekstach mszalnych poprzedza ją wezwanie: „Pouczeni przez Zbawiciela i posłuszni Jego słowu, ośmielamy się mówić”. W szóstej jednak prośbie *Ojcze nasz* do tego się nie stosujemy. Drobnie bowiem różnice w innych prośbach tej modlitwy wynikają z bardziej lub mniej potocznego języka, jednak to, co mówimy w szóstej prośbie, jest niepoprawne teologicznie i niezgodne z tym, czego uczył Jezus. Można żywić uzasadnioną nadzieję, że „wyprostowanie” modlitwy w codziennym użyciu wzbudzi więcej ufności w pomoc Bożą i siły w opieraniu się pokusom.

Łódź

ANTONI SALM

Słowa kluczowe

Modlitwa Pańska, Ewangelia według św. Mateusza, Ewangelia według św. Łukasza, Eucharystia, przekład

Summary

“Do not allow us to give into temptation” – from the Bible to the daily liturgy and prayer

As the result of a biblical revival, the Polish text of the petition of the Lord's Prayer in the Bible (Matt 6:13 and Luke 11:4) was changed from “Lead us not into temptation” to “Do not allow us to give into temptation”, which was also included in the Lectionary. This text is correct in respect to theology and language, and it is waiting for its place in the Eucharistic liturgy and daily prayer.

Keywords

Lord's Prayer, Gospel According to Luke; Gospel According to Luke, Eucharist, translation

KS. KRYSTIAN ZIAJA

Wybrane motywy biblijne z Ksiąg Jozuego i Sędziów w Godzinkach o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny

Jednym z nabożeństw paraliturgicznych, z którym spotykamy się w życiu Kościoła, są Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny. Za twórcę Godzinek w dzisiejszej formie uważa się Alfonsa Rodrigueza SI (1531–1617). Hymn tworzący rdzeń Godzinek, który wykorzystał Rodriguez, pochodzi z 1476 roku¹. W 1615 roku Godzinki zostały zatwierdzone przez Stolicę Apostolską, a w 1616 roku wydano je w Rzymie. Przekładu na język polski dokonał nieznanemu jezuita z krakowskiego kościoła św. Barbary około 1620 roku, a w 1625 roku ukazały się one drukiem². J. Domański pisze: „choć były one pochodzenia obcego, to przyswoiła je sobie dusza polska. Śpiewano je bardzo często i to nie tylko przed prymarią, ale też w pałacach i chatach, za pługiem i na polu bitwy”³. Zwyczaj śpiewania Godzinek jest kultywowany w wielu kościołach również w dobie współczesnej. Aktualnym problemem pozostaje więc kwestia rozumienia zawartych w tym nabożeństwie obrazów biblijnych⁴. Wydaje się bowiem, że są one nieczytelne dla współczesnego człowieka. Próba ich wyjaśnienia ma wobec tego charakter nie tylko teoretyczny, ale i praktyczny, duszpasterski. Celem niniejszego opracowania jest podkreślenie biblijnego bogactwa Godzinek oraz przy-

¹ Por. A. Klawek, *Biblijne symbole maryjne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 4–6 (1956), s. 224; J. Kopeć, *Godzinki*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 5, Lublin 1989, k. 1238–1240.

² Por. J. Kopeć, *Godzinki*, dz. cyt., k. 1239.

³ J. Domański, *Niepokalanie Poczęcie Najśw. Maryi Panny*, [w:] *Gratia Plena. Studia teologiczne o Bogurodzicy*, pr. zb. pod red. B. Przybylskiego, Poznań 1965, s. 212.

⁴ Por. A. Klawek, *Biblijne symbole maryjne*, art. cyt., s. 225.

bliżenie czytelnikowi ich treści. W tym przedłożeniu ograniczono się do omówienia trzech motywów: światło z Gabaon (Joz 10, 10–13); runo Gedeona (Sdz 6, 36–40); plastr miodu Samsona (Sdz 14, 1–11).

Światło z Gabaon (Joz 10, 10–13)

¹⁰ A Pan nappełnił ich strachem na sam widok Izraela i zadał im wielką klęskę pod Gibeonem. Ścigano ich w stronę wzgórza Bet-Choron i bito aż do Azeki i Makkedy. ¹¹ Gdy w czasie ucieczki przed Izraelem byli na zboczu pod Bet-Choron, Pan zrzucił na nich z nieba ogromne kamienie aż do Azeki, tak że wyginęli. I więcej ich zmarło wskutek kamieni gradowych, niż ich zginęło od miecza Izraelitów. ¹² W dniu, w którym Pan podał Amorytów w moc Izraelitów, rzekł Jozue w obecności Izraelitów: «Stań słońce, nad Gibeonem! I ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu!»¹³ I zatrzymało się słońce, i stanął księżyc, aż pomścił się lud nad wrogami swymi. Czyż nie jest to napisane w Księdze Sprawiedliwego: «Zatrzymało się słońce na środku nieba i prawie cały dzień nie spieszyło do zachodu?».

Wędrowka Izraelitów po pustyni zakończyła się wejściem do ziemi Kanaan. Na czele narodu izraelskiego stał wybrany przez Boga na następcę Mojżesza Jozue⁵. Głęboko wierzył w to, że Bóg opiekuje się Izraelem i pomoże zdobyć ziemię obiecaną – Kanaan⁶. Z wyraźnego rozkazu Boga Mojżesz wkłada ręce na Jozuego, proklamując go przez ten gest swoim następcą⁷. Jozue staje na czele wojsk izraelskich i odnosząc sukcesy militarne, zdobywa Kanaan⁸. W wielu z nich można zauważyć cudowną ingerencję Boga. Do jednej z takich interwencji nawiązują Godzinki. Mowa o wydarzeniach, które miały miejsce w czasie zdobywania Gibeonu⁹. W czasie walki o to miasto doszło do zjawiska zwanego popularnie „zatrzymaniem słońca” przez Jozuego. Zdarzenie to przedłużyło dzień i dało zwycięstwo Izraelitom. Autor Godzinek nawiązuje do niego poprzez zwrot: „Witaj światło z Gabaon, coś zwycię-

⁵ Por. K. Pauritsch, *Josua*, [w:] *Praktisches Bibel Lexikon*, hrsg. von A. Grabner-Haider, Freiburg-Basel-Wien 1977, s. 593; J. Nelis, *Josue*, [w:] *Bibel Lexikon*, hrsg. von H. Haag, Leipzig 1969, s. 882–886; *Jozue*, [w:] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 81.

⁶ Por. S. Łach, *Księga Liczb*, Poznań-Warszawa 1970, s. 150 (Pismo Święte Starego Testamentu, 2.2).

⁷ Por. tamże, s. 241–243; M. Navarro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, tł. P. Rak, Kraków 1998, s. 45–50 (Rozumieć Stary Testament).

⁸ Por. *Jozue*, [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, przekł. D. Irmińska, Warszawa 2001, s. 329–331 (Prymasowska Seria Biblijna).

⁹ W LXX „Gabaon”.

stwo dało”¹⁰. Gdy mieszkańcy Gibeonu dowiedzieli się o klęsce Jerycha i Aj – pierwszych zdobytych przez Izraelitów miast na ziemi Kanaan, postanowili użyć podstępu. Przebrali się w zniszczone szaty i udając przybyszów z dalekiej krainy, przybyli do Jozuego, prosząc o zawarcie przymierza. Podstęp się udał i przymierze zostało zawarte. Jozue przysięgą zapewnił bezpieczeństwo ich życia i mienia. Poselstwo wróciło do Gibeonu, nie obawiając się klęski, którą mogli im zadać Izraelici. Wkrótce cała sprawa się wydała – okazało się, że przybysze „byli ludem sąsiednim i mieszkali wśród Izraela” (Joz 9, 16). Jozue pozostał jednak wierny złożonej przysiędze. Mieszkańcy Gibeonu zostali przeznaczeni do określonych posług, m.in. w świątyni „uczynił ich Jozue drwałami i noszącymi wodę dla całej społeczności i dla ołtarza Pańskiego” (Joz 9, 27). Kiedy książęta kanaanejscy dowiedzieli się o tym, że Gibeonici zawarli przymierze i pokój z Izraelitami, zorganizowali koalicję przeciw Gibeonowi i zaatakowali miasto. Mieszkańcy Gibeonu wezwali na pomoc Izraelitów, a ci od razu przystąpili do ataku i stoczyli bitwę w dolinie Ajjalon z wojskami pięciu królów. W czasie walki rozpętała się nadzwyczaj silna burza gradowa, która spowodowała straszliwy pogrom wśród uciekających wojsk amoryckich, „i więcej ich zmarło wskutek kamieni gradowych, niż ich zginęło od miecza synów Izraela” (Joz 10, 11b). Bóg jako Pan natury jest sprzymierzeńcem wojsk izraelskich¹¹. Natchniony redaktor, opisując przebieg bitwy, przytoczył cytaty z zaginionej poetyckiej Księgi Sprawiedliwego¹², zbioru pieśni sławiących zwycięstwa bohaterów¹³: „Wstań słońce nad Gibeonem. I ty, księżycu, nad doliną Ajjalonu! I zatrzymało się słońce, i stanął księżyc, aż pomścił się lud nad wrogami swymi” (Joz 10, 12–13). Wiersze te stanowią poetycki opis bitwy pod Gibeonem i są powtórzeniem przedstawionego wcześniej opisu walki w dolinie Ajjalon.

Prawie współczesny autorowi Księgi Jozuego Homer podobnie opisuje w *Odysei*, jak Pallas przedłuża noc Odyseuszowi i Penelopie: „I byłiby

¹⁰ Tekst Godzinek zob. J. Siedlecki, *Śpiwnik kościelny*, Kraków 2005⁴⁰, s. 704–710.

¹¹ *Das Buch Josua*, [w:] *Echter Bibel. Altes Testament*, hrsg. von F. Nötscher, t. 3, Würzburg 1955, s. 582.

¹² *Księga Sprawiedliwego* cytowana jest jeszcze w 2 Sm 1, 18.

¹³ E. S. Cetina, *Księga Jozuego*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego. Komentarz katolicki i ekumeniczny na XXI wiek*, red. nauk. wyd. oryg. W. R. Farmer, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2000, s. 444.

kwilili do Jutrzenki złotej, lecz Pallas przedłużyła dla nich te pieszczoty. Bo okres nocy przeciągała i rydwan Eosy z Lampem i Faetonem nie wbiegł na niebiosy. Od brzegu oceanu ona go wstrzymała; I Eos blaski swoje nieprędko rozsiała” (23, 184–188)¹⁴. W *Iliadzie* można znaleźć opis cudownej interwencji Zeusa, który „przy kitach ciemne rozciągał obłoki”, aby Grecy mogli uratować siebie i wynieść z pola walki poległych¹⁵. Nikt nie bierze tych słów dosłownie. Również i poezję biblijną musimy inaczej oceniać i nie brać jej obrazowych wyrażenń jednoznacznie.

Do zwrotów, których nie należy rozumieć dosłownie, zalicza się wyrażenia: „zatrzymało się słońce” i „stał się księżyc”¹⁶. Mogą one być użyte w odniesieniu do słońca i księżyca w znaczeniu „zaćmiec się”, „przestać świecić” (por. Ha 3, 11; Ps 18, 8–16). Tego rodzaju zjawisko mogło mieć miejsce podczas silnej burzy gradowej, co z kolei dawało złudzenie zatrzymania się słońca. Dzięki tej specjalnej ingerencji Boga Jozue zyskał czas, bo dzień stał się jakby dwukrotnie dłuższy¹⁷. Były jeszcze inne próby tłumaczenia tego zjawiska. Sądono, że zdarzyło się szczególnego rodzaju załamanie promieni słońca, tak że mogło ono już faktycznie zejść, lecz długo jeszcze trwały bardzo jasne wieczorne zorze. Mógł też przytrafić się upadek meteorytu połączony z nadzwyczajnym rozjaśnieniem nocy. Szukanie jednak wyjaśnień naukowych tekstu o zatrzymaniu się słońca nie jest rzeczą najważniejszą¹⁸. Nie wolno lekceważyć intencji autora, który chciał wyłącznie zaakcentować fakt, że Jahwe pomagał Izraelitom w walce¹⁹. Historyczna jest w tym opisie walka i zwycięstwo, a wzmianka o zatrzymaniu się słońca i księżyca ma charakter ekspresji literackiej²⁰.

¹⁴ Homer, *Odyseja*, Wrocław 1965, s. 368–369.

¹⁵ Homer, *Iliada*, Wrocław 1950, s. 268.

¹⁶ Z. Ziółkowski, *Spotkanie z Biblią*, Poznań 1971, s. 620–621

¹⁷ S. Stańczyk, *Księga Jozuego. Wstęp – tłumaczenie – komentarz*, [w:] *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu [Biblia Poznańska]*, oprac. zespół pod red. M. Petera, M. Wolniewicza, Poznań 1973, s. 386.

¹⁸ M. Peter, *Wykład Pisma Świętego Starego Testamentu*, Poznań 1959, s. 225.

¹⁹ Por. M. D. Coogan, *Księga Jozuego*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, red. nauk. wyd. oryg. R. E. Brown, J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2001, s. 195 (Prymasowska Seria Biblijna, 17).

²⁰ Por. H. W. Hersberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, Göttingen 1973, 73–74 (Das Alte Testament Deutsch, 9); R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, Paris 1971, 582.

Postać Jozuego przypomina nam Zbawiciela. Imię Jozue oznacza „Jahwe zbawia”. Po śmierci Mojżesza Jozue zostaje wyznaczony przez Boga na wodza narodu wybranego (Lb 27, 11–23). Jozue był postacią wyróżniającą się, był wodzem w walce z Amalekitami (Wj 17, 8–16), wyszedł wraz z Mojżeszem na górę Synaj: „Wstał więc Mojżesz i Jozue, jego pomocnik, i wystąpił Mojżesz na górę Bożą” (Wj 24, 13). Zawsze pozostawał przy boku Mojżesza, dlatego zwany był „sługą Mojżeszowym” (Wj 17, 9; Lb 11, 28). W ten sposób przygotowywał się do przyszłych zadań, które powierzył mu Bóg. Zasadniczym zadaniem było zdobycie ziemi Kanaan. Kiedy Mojżesz zgodnie z poleceniem Jahwe: „Weź Jozuego, syna Nuna, męża, w którym prawdziwie mieszka Duch i włóż na niego swoje ręce”, włożył na niego ręce – Jozue otrzymał Ducha Bożego (Lb 27, 18).

Jozue jako wódz i głowa narodu wybranego wprowadził Izraelitów do ziemi Kanaańczyków, by ją wziąć w dziedzictwo. Aby ją zdobyć, musiał stoczyć wiele walk z książętami tej ziemi. Izraelici nie walczyli jednak sami – pomagał im Bóg. Jego działanie było widoczne, kiedy siły przyrody stanęły na usługi Izraela, jak np. w bitwie pod Gibeonem. Dzięki interwencjom Boga Jozue „zbawił wybranych Bożych” z ręki Kanaańczyków. Jest on jednak tylko bladym cieniem przyszłego Wybawcy, który też będzie nazwany tym samym imieniem „Jahwe zbawia”. Jezus Chrystus przez swoją śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie dał prawdziwe zbawienie ludowi Bożemu.

Najświętsza Maryja Panna tak blisko związana z Chrystusem od chwili, gdy stanął przed Nią wysłannik Boży i oznajmił Jej, że została wybrana na Matkę Zbawiciela, była „światłem”; „światłem”, które wskazywało ludziom, że Ten, którego ona jest Matką, dokona zbawienia – prawdziwego zwycięstwa, na które ludzkość z utęsknieniem oczekiwała od czasów Adama i Ewy. Pozwoliła zabłysnąć pełnym blaskiem temu „Światłu z Gabon, co zwycięstwo dało”²¹.

W zwycięstwie Jozuego dużą rolę odegrało przedłużenie dnia. W zwycięstwie Chrystusa nad szatanem i grzechem zasadniczą rolę odegrała Maryja – ona była Jego Matką, brała udział w misteriach odkupieńczych Chrystusa²². Sobór Watykański II uczy, że Maryja przy krzyżu „najgłębiej ze swym Jednorodzoným współcierpiała i z ofiarą Jego złączyła się

²¹ Por. A. Tronina, *Zawitaj, Pani świata*, Niepokalanów 1995, s. 81.

²² Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, t. 1, Lublin 1972, s. 503.

matczynym duchem, z miłością godząc się, aby doznała ofiarniczego wyniszczenia żertwa z Niej zrodzona”²³.

Runo Gedeona (Sdz 6, 36–40)

³⁶ Rzekł więc Gedeon do Boga: «Jeżeli naprawdę chcesz przeze mnie wybawić Izraela, jak to powiedziałeś, ³⁷ pozwól, że położę runo wełny na klepisku; jeżeli rosa spadnie tylko na runo, a cała ziemia dokoła będzie sucha, będę wiedział, że wybawisz Izraela przeze mnie, jak powiedziałeś». ³⁸ Tak uczynił. Kiedy rano wstał i ścisnął wilgotne runo, wycisnął z runa pełną czaszę wody. ³⁹ I rzekł Gedeon do Boga: «Nie gniewaj się na mnie, jeżeli przemówię jeszcze raz do ciebie. Pozwól, że jeszcze raz powtórzę doświadczenie z runem: niech rano będzie suche tylko samo runo, a niech na ziemi dokoła będzie rosa». ⁴⁰ I Bóg sprawił to tej nocy: samo runo pozostało suche, a na ziemi była rosa.

Po długoletnich walkach pod przewodnictwem Jozuego Izraelici zdobyli ziemię Kanaan. Będący już w podeszłym wieku Jozue otrzymał wtedy polecenie od Boga, by podzielić kraj między poszczególne plemiona Izraela (Joz 13–19). Posłuszny Bogu wykonał to zadanie. Jozue, czując swoją bliską śmierć, nawoływał do wierności wobec Boga. Zwołał cały lud, aby mu przypomnieć o tym, co Izrael zawdzięcza swemu Panu. Po raz drugi Jozue przemówił w Sychem – tam zwołał lud i jego przełożonych, by im przedstawić dzieje Izraela poczynawszy od czasów Abrahama. Ponownie napominał wszystkich, by pozostali wierni Bogu. Niedługo potem Jozue umarł (Joz 23–24).

Przez pewien czas lud był wierny Bogu, pamiętał o wielkich dobrodziejstwach, jakie mu On uczynił (Sdz 2, 6–9). Wkrótce jednak synowie Izraela zaczęli czynić to, co „złe w oczach Jahwe i służyli Baalom” (Sdz 2, 11). Przez to sprowadzili na siebie gniew Boga, zostali wydani na ucisk i na łup nieprzyjaciół. Bóg nie odszedł od swego narodu, któremu dał ziemię Kanaan, a wcześniej wyzwolił z Egiptu. Powołał specjalnych mężów zwanych „sędziami”, których zadaniem było rządzić ludem izraelskim, bronić czystości wiary i wolności politycznej²⁴.

²³ Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium*, 58.

²⁴ Por. *Sqđ*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej. Obrazy, symbole, motywy, metafory, figury stylistyczne i gatunki literackie w Piśmie Świętym*, przekł. Z. Kościuk, Warszawa 2003, s. 892 (Prymasowska Seria Biblijna, 20).

Jednym z „sędziów” rządzących narodem izraelskim był Gedeon²⁵. Każdego „sędziego” Bóg powoływał osobiście. Gedeon upewnił się o swym posłannictwie przez cud z runem owczym (ὁ πόκος) zwanym inaczej „runem Gedeona”²⁶. W Księdze Sędziów jest mowa o 12 „sędziach”. Otoniel, Ehud, Borah, Gedeon, Jefte i Samson zwani byli „sędziami większymi”, natomiast Tola, Jair, Szamgar, Ibson, Elon i Abdon są nazywani „sędziami mniejszymi”.

Do grupy wybitnych „sędziów” należy Gedeon, który pochodził z pokolenia Manasses²⁷. Po zwycięstwie Debory nad Kanaanitami (Sdz 4, 1–22) Izrael pozostał przez pewien czas wierny Bogu. Wkrótce jednak na nowo popadł w bałwochwalstwo, tak że Bóg zesłał nań nowy ucisk. Madianici, z którymi walczyli Izraelici już za życia Mojżesza (Lb 31, 1–12), zaczęli napadać na ziemie Izraela. Wypasali swoimi wielbłędami i owcami pastwiska oraz zasiewy izraelskie, zagarniali także ich trzody. To spustoszenie kraju spowodowało wzmożenie błagalnych modlitw do Jahwe. Bóg, wysyłając Anioła, powołał Gedeona²⁸: „I ukazał mu się Anioł Pański. Pan jest z tobą – rzekł mu – dzielny wojownik” (Sdz 6, 12). Ten prosi o znak, aby upewnić się o boskiej tożsamości swego rozmówcy i pomocy Bożej podczas toczonych walk²⁹. Pewność taką daje Bóg albo poprzez sny (Sdz 7, 9–15), albo przez namacalne znaki, jak te, o które poprosił Gedeon³⁰. Tym podwójnym znakiem były runo i rosa³¹. Runo wełniane, które służyło ludziom Wschodu za ubranie lub przykrycie (Sdz 4, 18), miało nasiąknąć wodą bardziej niż ziemia. Rosa przychodzi „z nieba” (Pwt 33, 13), daje ulgę ciałom i duszom w gorącym okresie żniw.

Pierwszy znak polega na tym, że runo jest nasyczone rosą, podczas gdy ziemia pozostaje sucha, a Gedeon wyciska wodę z runa i napełnia nią

²⁵ Por. G. Herrgott, *Gideon-Jerubbaal*, [w:] *Praktisches Bibel Lexikon*, dz. cyt., s. 420–421; A. van den Born, *Gideon*, [w:] *Bibel Lexikon*, dz. cyt., s. 589–590; *Gideon*, [w:] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, dz. cyt., s. 61.

²⁶ Por. M. Navarro Puerto, *Księga Jozuego, Sędziów i Rut*, dz. cyt., s. 115–117.

²⁷ Por. *Gedeon*, [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 244–245.

²⁸ Por. F. Nötscher, *Das Buch der Richter*, [w:] *Echter Bibel, Altes Testament*, hrsg. von F. Nötscher, t. 3, Würzburg 1955, s. 648–649; por. Łk 1, 28.

²⁹ Por. *Wełna*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej...*, dz. cyt., s. 1075.

³⁰ Por. M. O'Connor, *Księga Sędziów*, [w:] *Katolicki komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 224.

³¹ Por. H. W. Hersberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, dz. cyt., s. 194.

czaszę³². Po krótkim namyśle prosi o jeszcze jeden znak, bardziej przekonujący, gdyż wschodzące słońce mogło bardzo dobrze wysuszyć ziemię, a gęste runo wełniane pozostało nadal przesycone rosą. Gedeon zwraca się z wielkim szacunkiem do Boga, prosząc by zaszło zjawisko przeciwne: runo suche, a ziemia pokryta rosą. Tym razem będzie to znak niewątpliwy, dostrzegalny dla wszystkich – Jahwe chce przez Gedeona uwolnić Izrael. Bóg wysłuchuje modlitwy Gedeona, udziela mu swojej łaski³³. Gedeon prosi Boga w dobrej woli, jego zachowanie jest zgodne z mentalnością ówczesnych, nie zachodzi więc potrzeba usprawiedliwienia go z tego, że kusił Boga³⁴. Gedeon posłuszny Bogu ogranicza do trzystu liczbę swoich żołnierzy mających walczyć z Madianitami. Z tą garstką uderza na Madianitów i odnosi zwycięstwo. Madianici w popłochu opuszczają ziemię izraelskie. To wydarzenie ukazuje, że zwycięstwa nad wrogami odnosi się nie tyle przy pomocy ludzkich sił, strategii, ile dzięki temu, że Bóg błogosławi naszym, choćby najmniejszym wysiłkom³⁵. Zwycięstwo Gedeona było jednym z najwspanialszych w historii Izraela. Ofiarowano mu godność królewską, której jednak nie przyjął, mówiąc: „Nie ja będę panował nad wami ani też mój syn, Jahwe będzie panował nad wami” (Sdz 8, 23). Gedeon spełniał władzę sędziowską przez czterdzieści lat.

Autor Godzinek, nawiązując do znaku, o który prosi Gedeon, porównuje Maryję do „runa Gedeona”³⁶. Cudowność wyjątku, jakiego dokonał Bóg z runem, nasycając go rosą, to znów zostawiając go suchym, jest obrazem Najświętszej Maryi Panny. Jest symbolem jej niepokalanego poczęcia, czyli również cudownego wyjątku dokonanego przez wszechmoc Bożą. Spośród wszystkich ludzi tylko Maryja nie została splamiona grzechem. Nazywa się Ją „Bezgrzeszną”, a św. Łukasz w swojej Ewangelii notuje słowa wysłannika Bożego, które potwierdzają Jej bezgrzeszność: „Bądź pozdrowiona, pełna łaski, Pan z Tobą” (Łk 1, 28)³⁷.

³² Por. F. Nötscher, *Das Buch der Richter*, dz. cyt., s. 651.

³³ Por. *Wełna*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej...*, dz. cyt., 874–875.

³⁴ Por. A. Gelin, *Le livres des Juges*, Paris 1949, s. 207–208 (Le Saint Bibie, 3).

³⁵ T. L. J. Mafico, *Księga Sędziów*, [w:] *Międzynarodowy komentarz do Pisma Świętego*, dz. cyt., s. 465.

³⁶ Por. A. Tronina, *Zawitaj, Pani świata*, dz. cyt., s. 46–47.

³⁷ Por. F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989, s. 73–74 (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, 3.1); W. Radl, *Das*

Plastr miodu Samsona (Sdz 14, 1–11)

¹ Samson zstąpił do Timny i ujrzał tam kobietę wywodzącą się z córek filistyńskich. ² Wróciwszy, tak oznajmił swemu ojcu i matce: «W Timnie ujrzałem wśród córek filistyńskich pewną kobietę. Weźcie mi ją teraz za żonę!» ³ Rzekł mu jego ojciec i matka: «Czyż nie ma kobiety pomiędzy córkami twoich braci i w całym twoim narodzie, żeś poszedł szukać żony wśród nieobrzezanych Filistynów?» Samson odpowiedział swemu ojcu: «Weźcie mi tę, gdyż spodobała się moim oczom». ⁴ Rodzice jego nie wiedzieli, że to pochodziło od Pana, który szukał słusznego powodu do sporu z Filistynami, albowiem Filistyni panowali w tym czasie nad Izraelitami. ⁵ Udał się więc Samson wraz z ojcem swoim i matką do Timny, a gdy się zbliżał do winnic Timny, oto młody lew, rycząc, stanął naprzeciw niego. ⁶ Wówczas opanował go duch Pana, tak że lwa rozdarł, jak się koźle rozdziera, chociaż nie miał nic w ręku. Jednak nie zdradził się wobec swego ojca i matki z tego, co uczynił. ⁷ Kiedy przyszedł na miejsce, rozmawiał z ową kobietą i spodobała mu się. ⁸ Gdy po jakimś czasie Samson wracał, by wziąć ją za żonę, zboczył, by obejrzeć padlinę lwa, a oto rój pszczoł i miód znalazły się w padlinie. ⁹ Wziął go więc do ręki i jadł, a gdy przyszedł do swego ojca i matki, dał im także, aby jedli, nie mówiąc im jednak, że miód zebrał z padliny lwa. ¹⁰ Następnie jego ojciec poszedł do owej kobiety i sprawiono Samsonowi wesele, które trwało siedem dni, bo taki mieli zwyczaj młodzieńcy. ¹¹ Ponieważ jednak obawiano się go, wybrano trzydziestu towarzyszy, którzy przy nim byli.

Samson podobnie jak Gedeon był jednym z „sędziów” izraelskich³⁸. Pochodził z pokolenia Dan, z miejscowości Sorea (Sdz 13, 1–25). Wsławił się w walkach przeciw Filistynom (Sdz 15, 1–16). Władzę „sędziego” sprawował dwadzieścia lat (Sdz 15, 20). Jego biografia obfituje w cudowne wydarzenia. Już narodzenie poprzedzone było nadzwyczajnymi okolicznościami – zwiastowaniem, ofiarą złożoną przez Manoacha, ojca Samsona (13, 1–23). Żona Manoacha była kobietą nieplodną, nie wydała na świat potomka. Gdy Izraelici wskutek swego złego postępowania popadli w niewolę filistyńską, Jahwe wysłał swego anioła do Sorei, żony Manoacha, by jej oznajmić, że choć dotychczas nie rodziła, stanie się matką chłopca³⁹. Chłopiec ten będzie Bożym nazirejczykiem obdarzonym przez Boga niezwykłą siłą fizyczną, sprytem i przebiegłością (Sdz 13,

Evangelium nach Lukas, t. 1, Freiburg-Basel-Wien 2003, s. 60–61.

³⁸ Por. L. Thum, *Samson*, [w:] *Bibel Lexikon*, dz. cyt., s. 1593–1594; A. Baum, *Samson*, [w:] *Praktisches Bibel Lexikon*, dz. cyt., s. 1011; *Samson*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej...*, dz. cyt., 890–891; *Samson*, [w:] F. Rienecker, G. Maier, *Leksykon biblijny*, dz. cyt., s. 720–721; *Samson*, [w:] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, dz. cyt., s. 104.

³⁹ Por. T. L. J. Mafico, *Księga Sędziów*, dz. cyt., s. 468.

5)⁴⁰. Zewnętrzną oznaką wyboru przez Boga były nieobcinane od urodzenia włosy. W tych nieobcinanych włosach tkwiła jego nadzwyczajna siła: „Głowy mojej nie dotknęła nigdy brzytwa, albowiem od łona matki jestem Bożym nazirejczykiem. Gdyby mnie ogolono, siła moja odejdzie, osłabnę i stanę się zwykłym człowiekiem” (Sdz 16, 17).

Gdy Samson podrośł, spodobała mu się kobieta filistyńska, którą zobaczył w Timnie. Zwrócił się do rodziców z prośbą, by pozwolili mu pojąć ją za żonę. Ci początkowo sprzeciwiali się, bo nie chcieli ożenić syna z kobietą filistyńską wywodzącą się z wrogiego narodu, potem jednak ulegli synowi i udali się z nim do opanowanej przez Filistynów Timny (Sdz 14, 3). W drodze Samson stoczył walkę z lwem, z którym rozprawił się, jakby miał do czynienia z koźlęciem. Dokonał tego wyczynu dzięki „duchowi Jahwe” (Sdz 14, 6), który napęlił go nadzwyczajną siłą⁴¹. Następnie Samson spotkał się z ową kobietą i ponownie wrócił do domu rodzinnego. Po pewnym czasie, idąc ponownie do Timny, aby poślubić ukochaną przez siebie kobietę, Samson zboczył z drogi i poszedł zobaczyć padlinę lwa. Tam znalazł już tylko jego szkielet.

Słońce, szakale i ptactwo przyczyniło się do szybkiego zniknięcia ciała. W wysuszonym szkielecie lwa osiadł dziki rój pszczoł. Może to trochę dziwne miejsce osiedlania się tych owadów, ale nie wydaje się niemożliwe. W starożytności w Izraelu nie prowadzono hodowli pszczoł, jak to robili Hetyci, ale miód dzikich pszczoł był ogromnie ceniony i łącznie z mlekiem charakteryzował bogactwo kraju⁴². O miodzie mówią również

⁴⁰ Nazirejczyk (hebr. *nazir* – poświęcony, wybrany) – człowiek wybrany przez Boga, zobowiązany do przestrzegania dodatkowych przepisów określonych w Prawie (Sdz 13, 5.14; 1Sm 1, 11). Nazireat – nazwa ślubu składanego przez niektórych Izraelitów, który polegał na powstrzymywaniu się przez pewien określony czas od strzyżenia włosów, picia wina i na spełnianiu określonych w Księdze Liczb (6, 1–21) praktyk religijnych.

⁴¹ Por. F. Nötscher, *Das Buch der Richter*, dz. cyt., s. 678.

⁴² Por. *Miód*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej...*, dz. cyt., 527–528; *Miód*, [w:] *Słownik tła Biblii*, red. nauk. wyd. oryg. J. I. Packer, M. C. Tenney, red. nauk. wyd. pol. W. Chrostowski, Warszawa 2007, s. 399–400 (Prymasowska Seria Biblijna, 26); F. H. Wight, *Obyczaje krajów biblijnych*, tł. R. Piotrowski, Warszawa 1998, s. 45–46; *Miód*, [w:] H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 104; K. Pauritsch, *Milch u. Honig*, [w:] *Praktisches Bibel Lexikon*, dz. cyt., s. 755; H. Haag, *Das Land der Bibel*, Stuttgart 2000, s. 43. 52.

inne księgi Pisma Świętego⁴³. Występuje on jako środek do słodzenia pokarmów, stąd pochodzą powiedzenia: „Słodki jak miód” (Ez 3, 3); „Pamięć o mnie jest słodsza nad miód, a posiadanie mnie – nad plaster miodu” (Syr 24, 20); „Cenniejsze niż złoto, niż złoto najczystsze, a słodsze od miodu płynącego z plastra” (Ps 19, 11)⁴⁴. Miód uważany jest także za wyjątkowy przysmak: „Śmietanę i miód spożywać będzie” (Iz 7, 15a)⁴⁵.

Samson, gdy zobaczył miód (τὸ μέλι), zaczął go jeść. Zaniósł go też swoim rodzicom, aby i oni zjedli (Sdz 14, 9)⁴⁶. Nie powiedział im nic o pochodzeniu miodu. Milczenie to było podyktowane późniejszą zagadką zadaną Filistynom w trakcie trwania wesela. Zagadka brzmiała: „Z tego, który pożera wyszło to, co się spożywa; a z mocnego wyszła słodycz” (Sdz 14, 14). Filistyni nie potrafili jej rozwiązać⁴⁷. Poprosili żonę Samsona, aby ta dowiedziała się, jakie jest jej rozwiązanie. Samson uległ jej natrętnym pytaniom i zdradził rozwiązanie zagadki. Ona z kolei podała to rozwiązanie synom swego narodu, którzy przekazali je Samsonowi: „Cóż słodsze niż miód, a coś mocniejszego niż lew” (Sdz 14, 18)⁴⁸. Samson zrozumiał, że został zdradzony przez swoją żonę, opuścił ją i udał się do domu swego ojca. Gdy po kilku dniach przyszedł odwiedzić żonę, dowiedział się od jej ojca, że już została oddana innemu mężczyźnie za małżonkę⁴⁹. Od tej chwili Samson rozpoczął walkę z Filistynami.

Filistyni zamieszkiwali urodzajną, wydającą obfite plony ziemię Szefela. Gdy przygotowywali się do zebrania dojrzałego zboża ze swoich pól, Samson postanowił zniszczyć ich zasiewy. Nałapał trzysta lisów (Sdz 15, 4) i przy ich pomocy pochodniami podpalił zboże, winnice i gaje oliwne. Taki był wówczas zwyczaj prowadzenia wojny – bez miłosierdzia pustoszo no ziemię nieprzyjacielską, żeby wygłodzić jej mieszkańców (Sdz 6, 3–4)⁵⁰.

Samson udał się następnie do groty w Etam, Filistyni zaś wkroczyli na ziemię pokolenia Judy, aby go pojmać. Wtedy mieszkańcy Judy

⁴³ Por. J. J. Pilch, *Słownik kultury biblijnej*, tł. M. Zamora, B. Śliwińska, Częstochowa 2004, s. 101; A. Born, *Honig*, [w:] *Bibel Lexikon*, dz. cyt., s. 759–760.

⁴⁴ Por. Syr 49, 1; Ps 119, 103; Ap 10, 9–11.

⁴⁵ Por. 1 Sm 14, 25–27; 2 Sm 17, 29.

⁴⁶ Por. Pwt 32, 13; 1 Sm 14, 25–27; Ps 81, 17; Mt 3, 4 i paralelne.

⁴⁷ Por. H. W. Hersberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth*, dz. cyt., s. 229–230.

⁴⁸ Por. A. Tronina, *Zawitał Pani świata*, dz. cyt., s. 48–49.

⁴⁹ Por. tamże, s. 230–231.

⁵⁰ Por. F. H. Wight, *Obyczaje krajów biblijnych*, dz. cyt., s. 254–255.

przyszli licznie do groty w Etam, aby wydać Samsona Filistynom. Samson dał się im związać i zaprowadzono go przed wojska filistyńskie. Gdy usłyszał triumfalne okrzyki Filistynów, uwolnił się, potargawszy powrozy, którymi był związany i znalezionej oślą szczęką rozgromił Filistynów⁵¹. Po tym czynie Samson sprawował sądy nad Izraelem przez okres dwudziestu lat (Sdz 15, 8–20).

Sukcesy, które odnosił nad Filistynami, zostały zahamowane przez miłość do kobiety imieniem Dalila, która mieszkała w dolinie Sorek (Sdz 16, 4). Przychodzili do niej władcy filistyńscy, prosząc ją, by dowiedziała się, w czym tkwi siła Samsona, ponieważ chcieli go zgładzić. Samson trzykrotnie wprowadzał Dalilę w błąd, w końcu jednak zdradził jej tajemnicę swej siły, oznajmiając, że pochodzi ona z jego niestrzyżonych włosów (Sdz 16, 5–21)⁵². Dalila, gdy dowiedziała się o tym, kazała ostrzec głowę śpiącego Samsona i wydała go w ręce Filistynów, którzy zwiąawszy go łańcuchem, wyłupili mu oczy i zamknęli w więzieniu. Samsonowi przebywającemu długi czas w więzieniu włosy zaczynały odrastać. Przyprowadzony z więzienia na salę biesiadną, gdzie miał zabawiać uczujących, prosił Boga, by mu jeszcze raz przywrócił dawną moc⁵³. Samson ujął słupy, na których wspierał się dom, zatrzęsł nim i dom runął, grzebiąc Samsona oraz zebranych Filistynów. Zemsta była więc przyczyną śmierci Samsona⁵⁴.

Z opowiadań związanych z Samsonem wypływa głęboki religijno-moralny sens: niepohamowana namiętność niszczy największą siłę, a niekwestionowanemu bohaterowi, który jako poświęcony Bogu do wielkich rzeczy był powołany, przynosi śmierć i upadek⁵⁵. To, co stało się z Samsonem, było nauką i zachętą dla Izraelitów, by porzucili grzechy i trwali przy Bogu jako przy jedynym prawdziwym wybawcy i królu⁵⁶.

⁵¹ Por. M. O'Connor, *Księga Sędziów*, [w:] *Katolicki Komentarz biblijny*, dz. cyt., s. 230.

⁵² Por. *Włosy*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej...*, dz. cyt., s. 1108–1109.

⁵³ Por. M. O'Connor, *Księga Sędziów*, dz. cyt., s. 231.

⁵⁴ Por. *Zemsta*, [w:] L. Ryken, J. C. Wilhoit, T. Longman, *Słownik symboliki biblijnej...*, dz. cyt., s. 624.

⁵⁵ Por. T. L. J. Mafico, *Księga Sędziów*, dz. cyt., s. 468; J. Jelito, *Historia czasów Starego Testamentu*, Poznań-Warszawa 1961, s. 180–181.

⁵⁶ Por. M. Peter, *Wykład Pisma Świętego*, Poznań 1959, s. 233–234.

Autor „Godzinek”, nawiązując do jednej ze scen z życia Samsona – zabicia lwa i znalezienia po pewnym czasie w jego szkielecie miodu (Sdz 14, 5–11), dokonał porównania Maryi do „plastra miodu”. Biorąc to pod uwagę, można prawdopodobnie widzieć w plastrze symbol Maryi, w miodzie – Chrystusa. Z Maryi dzięki wszechmocy Boga narodził się Jezus, który jest najlepszym pokarmem, jakby pewnego rodzaju „słodyczą”, bo pozostał w Eucharystii. Maryja karmi Jezusem, który jest Zbawicielem. Przyjście Jezusa na świat było zagadką dla ludzi oczekujących Jego narodzenia. Maryja przez swoje „tak” rozwiązała ją dla wszystkich pokoleń ludzkich. „Tyś plastr miodu Samsona” – jest to obraz Matki Najświętszej, który autor „Godzinek” nakreślił na tle życia jednego z „sędziów” Izraela.

*

Trzy scharakteryzowane teksty biblijne pozwalają dostrzec wielkie bogactwo teologiczne Godzinek. Można stwierdzić, że ich autor trafnie odniósł je do Najświętszej Maryi Panny. Maryja jest „światłem z Gabaon”, które wskazywało ludziom, że Ten, którego ona jest Matką, dokona zbawienia – prawdziwego zwycięstwa oczekiwanego od czasów Adama i Ewy. Maryja jest też „runem Gedeona”, bo Bóg dokonał w niej cudownego wyjątku – spośród wszystkich ludzi tylko ona nie została splamiona grzechem. Maryja jest „plastrem miodu”, gdyż z niej narodził się Ten, który jest naszym najlepszym pokarmem, który jest Zbawicielem⁵⁷.

Opole

KS. KRYSZTOF ZIAJA

Słowa kluczowe

Godzinki o Niepokalanym Poczęciu Najświętszej Maryi Panny, Najświętsza Maryja Panna, Eucharystia, Jozue, Gedeon, Samson, sędzia, światło, runo, wełna, miód, zwycięstwo, pokarm

⁵⁷ Maryja jest także „tęczą” (Rdz 9, 8–17); „krzakiem Mojżesza” (Wj 3, 2); „Arką Przymierza” (Wj 25, 10); „różdżką Aarona” (Lb 17, 16–26); „gwiazdą z Jakuba” (Lb 24, 17).

Summary

Biblical motives from the Book of Joshua and Book of Judges in the Hours about the Immaculate Conception of the Most Holy Virgin Mary

The aim of the article is better understanding of the Hours concerning the Immaculate Conception of the Most Holy Virgin Mary. Following motives from the books of Joshua and Judges were taken into consideration: The light from Gabaon (Joshua 10, 10–13), Gedeon's fleece (Judges 6, 36–40), Samson's honeycomb (Judges 14, 1–11). After the discussion of the above mentioned three texts we may ascertain that the author of Hours about the Immaculate Conception of the Most Holy Virgin Mary with accurate aim refers the texts to the Most Holy Virgin Mary. Mary is the light from Gabaon, which showed people that he, whose mother she is, will make a salvation, the real victory that had been expected since Adam and Eve's times. Moreover, she is the fleece of Gedeon because God made her a wonderful exception as among people only she was not stained by a sin. Furthermore, she is Samson's honeycomb as inside her the one who is our Savior and our best food was born.

Keywords

Hours about the Immaculate Conception of the Most Holy Virgin Mary, The Most Holy Virgin Mary, Eucharist, Joshua, Gedeon, Samson, judge, light, fleece, wool, honeycomb, victory, food

KS. GRZEGORZ GODAWA, *Przemiany w postawach religijnych rodziców uczniów przygotowujących się do Pierwszej Spowiedzi i Komunii Świętej – próba diagnozy (na podstawie badań przeprowadzonych w parafiach krakowskich)*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 2008, 156 s.

Duszpasterstwa dzieci i młodzieży nie można ograniczyć do samej tylko katechezy szkolnej. Działania duszpasterskie muszą iść jeszcze dalej. Bowiem bez wierzącego i praktykującego środowiska rodzinnego i wspólnotowego katecheza szkolna z dziećmi i młodzieżą skazana jest na niepowodzenie, zagrożona „zaprogramowaną bezskutecznością”, jak to zauważył J. Spölgén¹. Wsparciem i nadzieją dla katechezy szkolnej pozostaje dobrze ustawiona katecheza dorosłych.

Niestety brak systematycznej katechezy dorosłych jest czynnikiem osłabiającym katechetyczne oddziaływanie wśród dzieci i młodzieży. Wśród nich na czoło wysuwa się mała świadomość potrzeby religijnego kształcenia dorosłych. Pogłębia ją także fakt, iż katecheza zasadniczo kojarzona jest ze szkołą. Oznacza to, że rodzice coraz mniej się angażują w religijne wychowanie dziecka, zwalniają się z odpowiedzialności za nie. Upowszechnił się pogląd, że jak obowiązkiem szkoły jest nauczyć dziecko czytać i pisać, tak obowiązkiem katechety jest nauczyć dziecko dobrze żyć i wierzyć. Mentalność społeczeństwa nie jest jeszcze wystarczająco otwarta na inicjatywy katechezy dla dorosłych; panuje przeświadczenie, że katechizacja to sprawa tylko dzieci, młodzieży i katechizujących. Pionier odnowy katechezy w kierunku równowagi kerygmatyczno-antropologicznej francuski sulpicjanin Joseph Colomb (1902–1979), który jako pierwszy wypracował i podał zasadę wierności Bogu i człowiekowi w katechezie, słusznie mawiał: „Kościół, w którym nie będzie katechezy dorosłych, nie będzie nigdy na ludzki sposób dorosły”².

¹ *Theologischer Durchblick. Wohin geht die Katechese? Option für eine Erwachsenen Katechese*, „Theologie der Gegenwart” 42 (1999) z. 4, s. 279.

² *Un lieu actuel de la catéchèse dans l'ensemble de l'Église*, „Concilium” 6 (1970) z. 3, s. 22.

Wiele wskazuje na to, iż jedną z wielkich szans przeciwdziałania tej tendencji jest katecheza okolicznościowa związana z przygotowaniem do sakramentów świętych. Niepowtarzalną szansę ożywienia relacji z Kościołem stwarza przygotowanie dzieci do Pierwszej Komunii Świętej. W polskiej rzeczywistości jest to najpoważniejsza, okazjonalna i zarazem systematyczna katecheza dorosłych.

W przygotowaniu do Pierwszej Komunii Świętej w archidiecezji krakowskiej uczestniczy ok. 95 proc. dzieci i ich rodziny, a sama uroczystość jest wielkim dniem w życiu dziecka, rodziny i całej wspólnoty parafialnej, a często także i szkoły. Od roku 2003 przygotowanie to zyskało nowe ramy poprzez pewną spójną koncepcję opartą o materiały opracowane przez katechetów i teologów archidiecezji, zatwierdzone przez kard. Franciszka Macharskiego (*Pierwsza Komunia Święta wielkim świętem rodziny*, red. K. Panuś, T. Panuś, S. Szczepaniec, Kraków 2003).

Dobrze się stało, że właśnie temat szeroko rozumianej Pierwszej Komunii Świętej stał się przedmiotem zainteresowań naukowych ks. Grzegorza Godawy, który na seminarium naukowym z pedagogiki pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Janusza Mastalskiego przygotował rozprawę doktorską, której duże fragmenty opublikował w omawianej książce.

Recenzowana książka liczy 156 stron i poza wykazem skrótów (s. 141), wstępem (s. 5–13), zakończeniem (s. 131–139), bibliografią (s. 142–151), spisem treści całości pracy doktorskiej (s. 152–153) oraz spisem treści publikacji (s. 155–156), składa się z trzech rozdziałów.

W rozdziale pierwszym pt. *Analiza krytyczna literatury przedmiotu* autor w oparciu o dostępną sobie literaturę omawia psychologiczne i doktrynalne aspekty podstawowych pojęć religijności oraz założeń wychowawczych. Wiele uwagi poświęca psychologicznym aspektom religijności. Dalej omawia psychologiczne podstawy działań wychowawczych, przybliżając nauczanie Kościoła na temat wychowania. W związku z tym, iż kluczowymi środowiskami wychowawczymi są rodzina, szkoła i parafia, ukazuje ich znaczenie dla wychowania religijnego, a zwłaszcza przygotowania dziecka i jego rodziców do uroczystości pierwszokomunijnej.

Rozdział drugi pt. *Tendencje zmian postaw religijnych badanych* stanowi swoiste połączenie początku i końca przygotowań pierwszokomunijnych, gdyż ks. Godawa prezentuje w nim tendencje, które pojawiły się w wybranej grupie badanych w przeciągu kilku miesięcy. Dzięki

analizie wypowiedzi zebranych metodą ankiety określa trendy obejmujące elementy postaw religijnych badanych. W ten sposób czyni zadość założeniom powziętym na użytek swej dysertacji, dotyczącym przemian zachodzących w postawach religijnych. Analiza ilościowa otrzymanych danych została przedstawiona graficznie i w tabelach.

W rozdziale trzecim pt. *Implikacje pastoralne dotyczące formacji rodziców* ks. Godawa prezentuje implikacje pastoralne odnoszące się do formacji katechetycznej rodziców drugoklasistów. Obejmuje on płaszczyznę intelektualną dotyczącą przede wszystkim rozumienia istoty sakramentów i płynących stąd imperatywów moralnych. Prezentuje jakoś postaw religijnych respondentów, która wynika z udzielonych przez nich wywiadów. W rozdziale tym zostały opisane konkretne zmiany, jakie zaszły w świadomości religijnej badanych oraz ich zachowaniach. Ciekawym aspektem wydaje się przedstawienie moralności respondentów dotyczącej korzystania z sakramentów.

Plan pracy jest bardzo dobrze przemyślany. Rozdziały są logicznie zbudowane, adekwatne do treści. Ks. Godawa wykorzystał liczną literaturę (207 pozycji).

Ksiądz Godawa, szukając odpowiedzi na problem badawczy swojej rozprawy, którym jest pytanie, jakie przemiany postaw religijnych rodziców dzieci pierwszokomunijnych zachodzą w kontekście przygotowań do spowiedzi i Pierwszej Komunii Świętej (por. s. 7), nakreślił znakomite tło dla swych rozważań oparte o psychologiczne aspekty religijności i ich wpływ na skuteczność działalności wychowawczej Kościoła, rodziny i szkoły. Należy wyrazić uznanie dla autora za zastosowaną w pracy metodę badawczą, która opiera się na analityczno-krytycznej kwerendzie wybranej literatury przedmiotu oraz na metodach badań empirycznych wykorzystywanych w naukach pedagogicznych.

Praca napisana jest precyzyjnym językiem, co nie odbija się na jego komunikatywności, stąd sprawia wrażenie bardzo wartościowego dokonania naukowego. Zawiera pionierskie kompendium wiedzy na temat przemian, jakie dokonują się w rodzicach dzieci pierwszokomunijnych pod wpływem przygotowań do Pierwszej Komunii Świętej ich dzieci, a więc katechezy dorosłych. Bezsprzecznie należy uznać, iż autor opanował w najwyższym stopniu umiejętność wyciągania prawidłowych wniosków, które mogą być podstawą do podniesienia na wyższy poziom posługi ka-

techetycznej w Kościele krakowskim. Wart zauważenia jest także fakt, że poszczególne rozdziały omawianej rozprawy odznaczają się dobrze zrobionymi wprowadzeniami i równie dobrze skonstruowanymi podsumowaniami zamykającymi całe rozdziały, jak i poszczególne kwestie.

Uważna lektura omawianej publikacji uprawnia do zauważenia pewnych niedociągnięć. Wydaje się, że dla pracy na temat „przemian w postawach religijnych rodziców uczniów przygotowujących się do pierwszej spowiedzi i Komunii Świętej, realizowanej na podstawie badań przeprowadzonych w parafiach krakowskich” dekret Metropolity Krakowskiego w sprawie organizacji i funkcjonowania katechezy parafialnej w archidiecezji krakowskiej należy do źródeł, nie zaś do literatury przedmiotu (s. 143). Trudno nie zauważyć również błędów popełnionych na etapie redakcji publikacji i przygotowania jej do druku. Brak na przykład numerów stron (6–14), zdarzają się niekonsekwencje w redakcji przypisów (s. 99). Niemniej należy polecić wszystkim zainteresowanym przygotowaniem do Pierwszej Komunii Świętej lekturę recenzowanej książki jako cennego przyczynku do poznania możliwości katechezy rodziców przy okazji katechizacji dzieci.

Kraków

KS. TADEUSZ PANUŚ