

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

RBL · Volume 71 · Number 1 · 2018

---

## The Biblical and Liturgical Movement

### ARTYKUŁY

---

- Responsoria Triduum Sacrum w polskich benedyktyńskich źródłach  
officium divinum w epoce przedtrydenckiej  
Debora Wiąckiewicz OSB ..... 5
- Archetyp liturgii słowa w liturgii synagogałnej  
Jacek Nowak SAC ..... 25
- Datowanie Apokalipsy w świetle głosów tradycji  
Leszek Jańczuk ..... 37
- Samodyscyplina jako warunek nowego życia w Chrystusie.  
Idea ἐγκράτεια Pawła z Tarsu  
Anna Rambiert-Kwaśniewska ..... 53
- Szafarze sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego.  
Aktualne normy kanoniczne  
ks. Jan Dyduch..... 73

### SPRAWOZDANIA

---

- XXIX Sympozjum Liturgiczne *Dawne i współczesne rozumienie  
sakramentu pokuty i pojednania* (Łąd nad Wartą, 16 października 2015)  
Radosław Błaszczyk SDB..... 89
- Digitalizacja i umiędzynarodowienie kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny”  
2016–2017  
Sebastian Wojnowski..... 95

# Table of Contents

## ARTICLES

---

The Triduum Sacrum Responsive Prayers in Polish Benedictine officium divinum Sources in the Pre-Tridentine Age Debora Wiąckiewicz OSB .....	5
The Archetype of the Liturgy of the Word in the Synagoga Liturgy Jacek Nowak SAC .....	25
Dating the Book of Revelation in Light of Tradition Leszek Jańczuk .....	37
Self-Discipline as a Condition for Life in Christ: Paul of Tarsus' Notion of ἐγκράτεια Anna Rambiert-Kwaśniewska .....	53
Ministers of the Sacraments of Christian Initiation: Current Canonical Norms ks. Jan Dyduch .....	73

## REPORTS

---

The Twenty-Ninth Liturgical Symposium <i>Historic and Contemporary Understanding of the Sacrament of Penance and Reconciliation</i> (Łądz and Warta, October 16, 2015) Radosław Błaszczak SDB .....	89
The Digitalization and Internationalization of the Academic Journal <i>The Biblical and Liturgical Movement, 2016–2017</i> Sebastian Wojnowski .....	95

ARTYKUŁY

ARTICLES



## Responsoria Triduum Sacrum w polskich benedyktyńskich źródłach officium divinum w epoce przedtrydenckiej

Debora Wiąckiewicz OSB

Uniwersytet Jagielloński w Krakowie  
[deborahosb@gmail.com](mailto:deborahosb@gmail.com)

U schyłku średniowiecza, zanim na ziemiach polskich pojawiły się pierwsze zwiastuny reformacji, nowych form pobożności wyznaczanych przez *devotio moderna* i zapowiedzi mającego się niebawem rozpocząć Soboru Trydenckiego, czarni mnisi i mniszki w swych klasztorach rozsianych na obszarze całej Polski wiernie sprawowali *laus perennis*. W roku 1530 funkcjonowało w Polsce, a także na Śląsku i Pomorzu Zachodnim 8 opactw męskich (Tyniec, Lubiń, Mogilno, Płock, Orłowa, Stare Troki, Łysiec, Sieciechów), każde z kilkoma prepozyturami<sup>1</sup> i 9 klasztorów mniszek benedyktynek<sup>2</sup> (Staniątki, Chełmno, Toruń, Szynwałd, na Śląsku: Gubin, Lubomierz, Strzegom, Legnica, na Pomorzu Zachodnim: Kołobrzeg). Żyjący w nich mężczyźni i kobiety poświęcali czas, jak tradycja nakazuje, na studium Pisma Świętego i „ksiąg Świętych katolickich Ojców” (św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 73, 4)<sup>3</sup> oraz realizowali lapidarny nakaz świętego zakonodawcy: „Nic nie może być ważniejsze od Służby Bożej” (św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 43, 3)<sup>4</sup>. Wypełnianie tego zadania wyznaczonego im przez św. Benedykta było od samego początku istnienia monastycyzmu benedyktyńskiego jego cechą charakterystyczną. „Wszędzie życie monastyczne charakteryzowało się wielkim szacunkiem dla kultu publicznego; całe upływało pod znakiem liturgii, płynęło w rytmie jej godzin, okresów i świąt”<sup>5</sup>. Sercem sprawowanej w klasztorach benedyktyńskich liturgii były uroczyste obchody największych tajemnic zbawienia: męki,

---

1 Por. P. Sczaniecki, *Zakony benedyktyńskie w Polsce*, Tyniec 1980, s. 39–77; tenże, *Benedyktyńscy. Zbiór szkiców i opowiadań*, Kraków 1989; M. Derwich, *Monastycyzm benedyktyński w średnio-wiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*, Wrocław 1998.

2 Por. M. Borkowska, *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*, Tyniec 1989.

3 Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, przekł. A. Świderkówna, Kraków 1997, s. 245.

4 Tamże, s. 163.

5 J. Leclercq, *Miłość nauki a pragnienie Boga*, Kraków 1997, s. 277.

śmierci i zmartwychwstania Chrystusa. Duchowi synowie i córki założyciela „szkoły służby Pańskiej” przez całe swoje życie, a zwłaszcza w czasie wielkiego postu, mieli „wyglądać świętej Paschy pełni duchowej radości i tęsknoty” (św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 49, 7). Szczytem tego „wyglądania” i oczekiwania było Triduum Paschalne i celebrowane w tych dniach *officium divinum*<sup>6</sup>.

Każde opactwo, zachowując z założenia autonomię wobec innych klasztorów, sprawowało jednak modlitwę chórową według własnych, utrwalonych przez tradycję zwyczajów. Owa różnorodność w praktyce sprawowania kultu nie była właściwością ściśle benedyktyńską czy w ogóle zakonną. Była po prostu cechą liturgii średniowiecznej. W Kościele zachodnim od IX do XVI wieku istniało wiele lokalnych tradycji liturgicznych, dostrzegalnych zarówno w repertuarze mszalnym, jak i *officium divinum*. Odmienne zwyczaje funkcjonowały w ramach liturgii w każdej niemal diecezji na terenie cesarstwa<sup>7</sup>. O ile repertuar mszalny dość wcześnie uległ częściowej stabilizacji, a jego oficjalnym źródłem stał się sakramentarz papieski, o tyle antyfonarz, a potem brewiarz z tekstami oficjum nigdy nie uzyskał statusu oficjalnej, wzorcowej księgi liturgicznej ze względu na niemożliwość ujednoczenia tak zróżnicowanego repertuaru<sup>8</sup>. W księgach służących do celebracji *officium divinum* każdy z poszczególnych formularzy reprezentował odmienną konfigurację tekstów i melodii ukształtowaną przez lokalną tradycję<sup>9</sup>. Owa różnorodność w układzie i doborze antyfon i responsoriów przetrwała w niezmienionej formie aż do reformy potrydenckiej<sup>10</sup>.

Tak oryginalna zawartość kodeksów przekazujących teksty oficjum stwarza szczególną okazję do zbadania zależności i powiązań między różnymi tradycjami. Pozwala także, przynajmniej w pewnej mierze, odpowiedzieć na pytanie o proveniencję tradycji lokalnych i określenie filiacji między nimi<sup>11</sup>.

6 Łaciński termin *officium divinum* (pol. oficjum) w szerokim sensie określa „wspólną modlitwę Kościoła jako wyraz publicznego kultu” (B. Nadolski, *Liturgika*, t. 2: *Liturgia i czas*, Poznań, 1991, s. 179). W niniejszym opracowaniu używany będzie jednak jako synonim określenia „liturgia godzin”, „godziny kanoniczne”, etc.

7 Por. D. Hiley, *Post-Pentecost Alleluias in Medieval British Liturgies*, [w:] *Music in the Medieval English Liturgy. Plainsong and Medieval Music Society centennial Essays*, ed. by S. Rankin, D. Hiley, Oxford 1993, s. 145–174.

8 Por. C. Dondi, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources*, Turnhout 2004, s. 29.

9 M. Huglo, *Les livres de chant liturgique*, Turnhout 1988, s. 86n.

10 D. Hiley, *Western Plainchant. A Handbook*, Oxford 1993, s. 307.

11 Por. J. Kubieniec, *Secundum consuetudinem. Śpiew godzin kanonicznych w średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej*, Kraków 2013, s. 8.

## 1. Metoda

Pracę nad identyfikacją lokalnych wariantów liturgicznych w poszczególnych diecezjach bądź zakonach podjęli na początku ubiegłego stulecia francuscy liturgiści, zwłaszcza benedyktyni. Znaczące są przede wszystkim wyniki badań o. Gabriela Beyssaca<sup>12</sup>, który wykazał, iż większość lokalnych tradycji wyodrębnić można na podstawie układu responsoriów matutinum przeznaczonych na określone obchody liturgiczne: cztery niedziele adwentu, Narodzenie Pańskie, Triduum Paschalne, Wielkanoc, uroczystość Wszystkich Świętych i dzień zaduszny, a także formularz *In Dedicatione Ecclesiae*. Aby ukazać związek między różnymi tradycjami, Beyssac opracował tzw. „metodę numeryczną”, przypisując każdemu responsorium inną liczbę. Pozwoliło to stworzyć sekwencje dziewięciu (*cursus romanus*) lub dwunastu (*cursus monasticus*) responsoriów, z których każde występuje w określonej relacji do pozostałych. Powstałe w ten sposób układy responsoriów zostały ułożone według porządku numerycznego, stwarzając tym samym możliwość dokonania porównań między nimi<sup>13</sup>.

Victor Leroquais, autor wydanego w latach 1924–1943<sup>14</sup> katalogu rękopisów liturgicznych zebranych w bibliotekach francuskich, wykorzystując metodę Beyssaca, sporządził wykaz responsoriów na niedziele adwentu, Triduum Paschalne i oficjum za zmarłych<sup>15</sup>.

W drugiej połowie XX wieku badania nad identyfikacją lokalnych tradycji liturgicznych podjął Rene-Jean Hesbert. V i VI tom jego monumentalnego dzieła *Corpus Antiphonarium Officii* zawiera zbiór responsoriów i wersetów matutinum na niedziele i suche dni adwentu<sup>16</sup>.

W roku 1979 na łamach XVIII tomu „Etudes Gregoriennes” wyniki swoich badań nad responsoriami w oficjum *Triduum Sacrum* opublikował o. Raymond Le Roux. Autor przedstawił układ i dobór responsoriów dla ponad 400 średniowiecznych źródeł z całej Europy przekazujących teksty *officium divinum*<sup>17</sup>.

---

12 Por. F. Combaluzier, *In memoriam Gabrielis Beyssac*, „Ephemerides Liturgicae” 82 (1968), s. 47–53.

13 Opis metody Beyssaca przytoczony za: C. Dondi, *The Liturgy of the Canons Regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A Study and a Catalogue of the Manuscript Sources*, Turnhout 2004, s. 30.

14 V. Leroquais, *Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 1–5, Paris 1934.

15 Listy responsoriów Leroquais dostępne w formie notatek autora w Bibliothèque Nationale de France, ms. nouv. acq. lat. 3160–3164.

16 R.-J. Hesbert, *Corpus Antiphonarium Officii*, t. 1–6, Roma 1963–1979.

17 R. Le Roux, *Répons du Triduo Sacro et de Pâques*, „Etudes Gregoriennes” 18 (1979), s. 157–176.

W polskich badaniach nad liturgiczną tradycją benedyktyńską nie stosowano dotąd na szerszą skalę tego typu metod<sup>18</sup>. Komparatystyczna metoda Beyssaca wydaje się szczególnie skuteczna i niemal niezawodna w odniesieniu do badania zależności między różnymi wariantami poszczególnych formularzy oficjum.

Ustalenia Le Roux zostały w niniejszej pracy wykorzystane do identyfikacji tradycji polskich benedyktynów w okresie przedtrydenckim, wskazania łączących owe tradycje zależności i porównania ich ze źródłami obcymi. Pochodzenie liturgicznych zwyczajów polskich opactw nie było jak dotąd przedmiotem szczegółowych badań, toteż wnioski będące wynikiem przeprowadzonych porównań mogą stać się przyczynkiem do szerszych studiów historycznych nad proveniencją i wzajemnymi zależnościami tradycji liturgicznych pierwszych wspólnot benedyktyńskich na terenach Polski.

## 2. Źródła

Do naszych czasów zachowało się zaledwie osiem rękopiśmiennych kodeksów zawierających teksty *officium divinum* celebrowanego w polskich klasztorach benedyktyńskich w okresie przedtrydenckim. Są to:

1. Antyfonarz Mćcisława (Biblioteka Narodowa, AKC 10 808 [Rps 12720 V], proveniencja: opactwo Benedyktynów w Tyńcu).
2. *Antiphonale iuxta constitutionem Ordinis Patris sancti Benedicti. De tempore* (Archiwum Benedyktynek w Staniątkach, ms. 1, 2, 4, proveniencja: opactwo Benedyktynek w Staniątkach).
3. *Breviarium monasticum* (Staatsbibliothek zu Berlin, Theol. Lat. Qu. 149, proveniencja: opactwo Benedyktynów w Lubiniu).
4. Breviarz benedyktyński (Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie, rps BUW 184, proveniencja: opactwo Benedyktynów w Sieciechowie lub na św. Krzyżu).
5. *Breviarium* (Biblioteka Narodowa, rps BOZ 65, proveniencja: opactwo Benedyktynów w Tyńcu, zawiera jedynie formularze *de sanctis*)

---

18 Z metody Beyssaca korzysta Jakub Kubieniec w rozprawie *Secundum consuetudinem. Śpiew godzin kanonicznych w średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej*, Kraków 2013.



6. *Breviarium de tempore et de sanctis, pars aestivalis* (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, IF 466, proveniencja: opactwo Benedyktynek w Legnicy).
7. *Breviarium de tempore et de sanctis* (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, I O 95, proveniencja: opactwo Benedyktynek w Legnicy, zawiera teksty godzin dziennych z wyjątkiem formularza o św. Marii Magdalenie).
8. *Hymnarius* (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, I O 96, proveniencja: opactwo Benedyktynek w Legnicy).

Jedynie cztery pierwsze z wymienionych kodeksów przekazują teksty matutinum, w tym responsoria przeznaczone na poszczególne dni Triduum Paschalnego.

### 3. Opis źródeł

Najstarszym polskim rękopisem o proveniencji benedyktyńskiej z repertua-rem godzin kanonicznych jest Antyfonarz Mściśława z Tyńca datowany na rok 1409<sup>19</sup> lub lata wcześniejsze<sup>20</sup>. Z zapisu w kolofonie<sup>21</sup> wynika, iż wykonawcą antyfonarza jest katedralis Przybysław<sup>22</sup>, a kompilatorem zawartości – Mściśław, opat klasztoru benedyktynów w Tyńcu w latach 1386–1410<sup>23</sup>. Ogólną charakterystykę manuskryptu znaleźć można w opracowaniach Barbary Miodońskiej<sup>24</sup>,

19 *Notae musicae artis. Notacja muzyczna w źródłach polskich XI–XVI wieku*, red. E. Witkowska-Zaręba, Kraków 1999, s. 229.

20 *Antyfonarz opata Mściśława*, [w:] *Tyniec. Sztuka i kultura benedyktynów od wieku XI do XVIII. Katalog wystawy na Zamku Królewskim na Wawelu, październik–grudzień 1994*, red. nauk. K. Żurowska, oprac. M. Podlodowska-Reklewska i E. Pycińska, Kraków 1994, s. 34.

21 Kolofon umieszczony na karcie 352v: „Explicit liber de Tempore per manus Przbisłai Cathedralis, compilatus per reverendum in christo patrem divina providentia Mstislaum, abbatem tinciensem. Orate pro eis”.

22 Por. T. Miazga, *Skrypcyzy ksiąg choralnych w Polsce*, „Studia Sandomierskie” 3 (1982), s. 306, 321.

23 P. Szczaniecki, *Katalog opatów Tynieckich*, Tyniec 1978, s. 76–83; M. Derwich, *Monastycyzm benedyktyński...*, dz. cyt., s. 77.

24 B. Miodońska, *Kodeksy iluminowane Benedyktynów tynieckich. Wiek XIV–XV. Uwagi historyka sztuki*, [w:] *Benedyktyni Tynieccy w średniowieczu. Materiały z sesji naukowej Wawel-Tyniec 13–15 października 1994*, red. nauk. K. Żurowska, Kraków 1995, s. 243–260.

Władysława Podlacha<sup>25</sup>, Feliksa Koperę<sup>26</sup>, Klementyny Żurowskiej<sup>27</sup>, Gabrieli Klimeckiej<sup>28</sup>, a wzmianki o notacji zastosowanej w kodeksie tynieckim – w pracach Janki Szendrei<sup>29</sup> i Tadeusza Miazgi<sup>30</sup>. Rozległe studium źródłoznawcze na temat antyfonarza przeprowadził ks. Tadeusz Bratkowski<sup>31</sup>, który zestawiał także repertuar rękopisu Przybysława z zawartością innych benedyktyńskich antyfonarzy powstałych na przestrzeni XV–XIX wieku<sup>32</sup>. Zgodnie z treścią kolofonu rękopisu to *liber de Tempore*, który zawiera śpiewy oficjum niedzieli i świąt całego roku liturgicznego<sup>33</sup>.

Z Antyfonarzem Mćcisława reprezentującym tradycję tyniecką powiązany jest najstarszy z zachowanych rękopiśmiennych antyfonarzy w Archiwum Benedyktynek w Staniątkach *Antiphonale iuxta constitudinem Ordinis Patris sancti Benedicti. De tempore. Z explicitu*<sup>34</sup> zapisanego na ostatniej karcie trzeciego tomu manuskryptu wynika, iż został on sporządzony w Tyńcu w roku 1535 przez Tomasza, tamtejszego organistę<sup>35</sup>, na życzenie Doroty Szreniawskiej, dwunastej ksieni staniąteckiego klasztoru, i składał się z dwóch tomów. Ze względu na spory ciężar pierwszy z dwóch tomów w 1800 roku został podzielony na dwie części<sup>36</sup>, a poszczególnym księgom nadano numery

25 W. Podlacha, *Miniatury tynieckich ksiąg liturgicznych w Bibliotece Uniwersyteckiej we Lwowie*, [w:] *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza*, t. 2, Lwów 1916, s. 195–204.

26 F. Kopera, *Dzieje malarstwa w Polsce. Średniowieczne malarstwo w Polsce*, t. 1, Kraków 1918, s. 46.

27 *Antyfonarz opata Mćcisława*, [w:] *Tyniec. Sztuka i kultura benedyktynów od wieku XI do XVIII...*, dz. cyt., s. 34.

28 G. Klimecka, *Tynieckie rękopisy iluminowane w zbiorach Biblioteki Narodowej przykładem benedyktyńskiej kultury piśmienniczej w XIV–XV wieku*, [w:] *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym*, red. M. Derwich, A. Pobóg-Lenartowicz, Opole 1995, s. 289–297.

29 J. Szendrei, *Notacja liniowa w polskich źródłach chorałowych XII–XIV wieku*, [w:] *Notae musicae artis...*, dz. cyt., s. 270–277.

30 T. Miazga, *Notacja gregoriańska w świetle polskich rękopisów liturgicznych*, Graz 1984.

31 T. Bratkowski, *Antyfonarz Mćcisława z Tyńca. Studium źródłoznawcze*, Przemyśl 2009.

32 T. Bratkowski, *Officium divinum de tempore w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku*, Rzeszów 2013.

33 Por. przypis 5.

34 „Explicit pars antiphonarii de Tempore. Quod Jesu Christo: Salvatori nostro in laudem suae quam Genitrici Beatae Mariae Virgini et honorem. Venerabilis religiosa quam Virgo Dorothea Szreniawska, Abbatissa Sancti monialium ordinis patris Sancti Benedicti: in Staniasty propris impensis exstruxit. Anno Domini Millesimo quinguentissimo tricesimo quinto – 1535. Quare vos praesens future quam religionis eiusdem sorores domino psallentes hoc in codice lecte canite. Praefate quam abbatis memores Deus illi miserere, semper dicite. Operarius quoque nomen cuius est Thomas verba praedicta sibi dici humiliter precatur”.

35 Por. notka na wklejce ms. 4, karta 16v; według Barbary Miodońskiej był to katedralis Tomek.

36 Barbara Miodońska mylnie podaje, iż antyfonarz składa się z czterech tomów – por. B. Miodońska, *Małopolskie malarstwo książkowe 1320–1540*, Warszawa 1993, s. 80, 241.

katalogowe ms. 1, 2, 4<sup>37</sup>. Tom pierwszy nazwany został *Księgą Adwentową*, drugi – *Księgą Postną*, a trzeci – *Księgą Wielkanocną*. W połowie XVII wieku przystosowano zawartość antyfonarza do liturgii potrydenckiej, dodając dopisy, całe karty lub nawet składki z aktualnymi formularzami, które spisała najprawdopodobniej Zofia Borowińska, kopistka staniąteckiego graduaułu z 1651 roku<sup>38</sup>. Pokrewieństwo kodeksu staniąteckiego i antyfonarza Mściśława z Tyńca jest widoczne zarówno w warstwie układu repertuaru, jak i jego treści tekstowej i muzycznej<sup>39</sup>.

Trzecim źródłem jest ręcznie pisany brewiarz z 1476 roku<sup>40</sup> pochodzący z opactwa benedyktynów w Lubiniu, przechowywany obecnie w Staatsbibliothek w Berlinie<sup>41</sup>. Według kolofonu zapisanego na karcie 258w jego autorem jest Albert, syn Bartłomieja ze Środy<sup>42</sup>. Kodeks zawiera teksty formularzy *de tempore, commune sanctorum* i *de sanctis* na cały rok liturgiczny. Dwadzieścia osiem początkowych kart spisanych w 1516 roku inną ręką stanowi *Hymnarium de tempore et de sanctis*, którego teksty według Achtena wskazują na proveniencję krakowską<sup>43</sup>.

Czwartym rękopisem przedtrydenckim zawierającym teksty matutinum przeznaczone na poszczególne dni Triduum Paschalnego jest

---

37 Notka dopisana w kodeksie ms. 1 na karcie tytułowej: „Adwentowa ta księga. Sprawiedliwie myśleć można, że ta księga jest pierwsza z owych, o których katalog Ksień Staniąteckich wspomina, że były staraniem i kosztem panny Doroty szreniawski, Ksieni sprawione, i odtąd były używane w chórze. Patrzej o tym w Księdze nazwanej Wielkanocna na ostatniej karcie. Taż Ksieni pełna świętobliwości zasnęła w Panu R.P. 1536, dnia 21 maja. Sprawowała urząd przełożenstwa lat osiemnaście. Ta księga miała w sobie nieco ciężaru, więc teraz rządząca Najprzewielebniejsza w Bogu Panna Ksieni Apolonia Wizanna Szmidowiczówna mająca wzgląd na słabość sił młodzieży terażniejszej rozdzielić na dwie kazala. Było to w roku 1800. Za przełożenstwa Panny Franciszki Lochmanówny. Cantorstwa P. Zofii Madeyskiej. A ta co pisz – Anna. Od tych ksiąg płacono od każdej po złotych osiemnaście. Ta część zaczęta od niedzieli pierwszej Adwentu. Kończy się między oktawą SS. Trzech Króli obacz 330. A czego tu nie masz, szukaj gdzie indziej. Osobliwie w Księdze, którą mówią Ecce Sacerdos”.

38 J. Kubieniec, *Muzyka liturgiczna*, [w:] *Monografia zespołu muzycznego oraz katalog muzykaliów klasztoru ss. Benedyktynek w Staniątkach*, pod red. M. Konika, Kraków 2016, s. 20.

39 Por. tamże, s. 22.

40 M. Skibniewski, *Opactwo benedyktynów w Lubiniu. Perła wśród niziny*, Poznań 1988, s. 28.

41 G. Achten, *Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin*, Teil 1: Ms. theol. lat. qu. 141-266, Wiesbaden 1979, s. 50–52.

42 Treść kolofonu: „Expliciunt dominice per circulum anni per me Albertum Bartolomei filium nacione de Sroda et sunt finite post nativitatem domini nostri Jesu Christi anno domini milesimo quadricentesimo septimo sexto et hoc scripsit albertus vere quia pro eo cantaverunt unum miserere etc.”.

43 Por. G. Achten, *Die theologischen lateinischen...*, dz. cyt., s. 50.

benedyktyński brewiarz z drugiej połowy XVI wieku przechowywany w Bibliotece Uniwersyteckiej w Warszawie. Proweniencja kodeksu jest nieznaną. Przypuszcza się, że pochodzi on z opactwa benedyktynów w Sieciechowie, na św. Krzyżu lub w Tyńcu<sup>44</sup>. Według dokumentacji konserwatorskiej z 1987 roku „brewiarz napisany został na papierze czerpanym czarnym atramentem z licznymi inicjałkami i tytułkami rubrowanymi. [...] Interesujący tekst był bardzo często czytany. Przewracanie kart spowodowało ich zniszczenie. [...] Na kilku kartach widać przyklejone resztki świec”<sup>45</sup>. Podobnie jak w przypadku rękopisu z Lubinia kodeks warszawski obejmuje komplet formularzy na cały rok liturgiczny. Pochodzenie kodeksu ze środowiska małopolski potwierdzają formularze o świętych typowych dla kalendarza krakowskiego<sup>46</sup>.

### Zestawienie responsoriów na poszczególne dni Triduum Sacrum<sup>47</sup>

Feria V in Cena Domini

	Antyfonarz Mściława	Antyfonarz Staniątecki ms. 2	Brewiarz Lubiński	Brewiarz benedyktyński rps BUW 184
N1/r1	Seniores populi consilium	-	Seniores populi consilium	Seniores populi consilium
N1/v1	Collegerunt ergo pontifices	-	Collegerunt ergo pontifices	Collegerunt ergo pontifices
N1/r2	In monte Oliveti	-	In monte Oliveti	In monte Oliveti
N1/v2	Verumtamen non sicut	-	Verumtamen non sicut	Verumtamen non sicut
N1/r3	Tristis est anima mea	-	Tristis est anima mea	Tristis est anima mea
N1/v3	Ecce appropinquabit hora	-	Vigilate et orate ne intretis	Ecce appropinquabit hora
N2/r1	-	-	Ecce vidimus eum	Ecce vidimus eum
N2/v1	-	-	Vere languores nostros	Vere languores nostros
N2/r2	-	-	Unus ex discipulis meis tradet me	Unus ex discipulis meis tradet me
N2/v2	-	-	Qui intingit mecum manum	Qui intingit mecum manum

44 *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie*, t. 1, oprac. H. Kozerska i W. Stummer, Warszawa 1963, s. 229. Według rozpoznania ks. Wojciecha Danielskiego i Krzysztofa Brachy brewiarz pochodzi z opactwa św. Krzyża na Łyścu – por. W. Danielski, *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich*, Lublin 1997, s. 347; K. Bracha, *Dziedzictwo duchowe benedyktynów świętokrzyskich w średniowieczu*, „Debaty świętokrzyskie” 1 (2014), s. 67.

45 Dokumentacja konserwatorska sporządzona przez Witomiłę Wołk-Jeziorską, wykonawczynię konserwacji obiektu, dostępna jest w Gabinetie Rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie.

46 Por. *Katalog rękopisów...*, dz. cyt., s. 229.

47 W tabeli zastosowano następujące skróty: N – nokturn, r – responsorium, v – werset. W przypadku Antyfonarza Mściława i Antyfonarza Staniąteckiego, w których to źródłach występują tylko 3 responsoria nie przyporządkowane do określonego nokturnu, umieszczono je we wskazanych miejscach, kierując się analogią ich występowania w pozostałych kodeksach.

	<b>Antyfonarz Mścislawa</b>	<b>Antyfonarz Staniątecki ms. 2</b>	<b>Brewiarz Lubiński</b>	<b>Brewiarz benedyktyński rps BUW 184</b>
<b>N2/r3</b>	-	-	Ecce turba et qui vocabatur Judas	Ecce turba et qui vocabatur Judas
<b>N2/v3</b>	-	-	Filius quidem hominis vadit	Filius quidem hominis vadit
<b>N3/r1</b>	-	Amicus meus osculi me tradidit signo	Amicus meus osculi me	Revelabunt caeli iniquitatem Judae
<b>N3/v1</b>	-	Bonum illi erat ei si natus	Melius illi erat	In die perditionis servabitur
<b>N3/r2</b>	-	Revelabunt caeli iniquitatem Judae et terra	Revelabunt caeli iniquitatem Judae	Amicus meus osculi me
<b>N3/v2</b>	-	In die perditionis servabitur	In die perditionis servabitur	Melius illi erat
<b>N3/r3</b>	-	O Juda qui dereliquisti consilium pacis	O Juda qui dereliquisti consilium pacis	O Juda qui dereliquisti consilium pacis
<b>N3/v3</b>	-	Juda osculo filium hominis	Juda osculo filium hominis	Juda osculo filium hominis

## Feria VI in Parasceve

	<b>Antyfonarz Mścislawa</b>	<b>Antyfonarz Staniątecki ms. 2</b>	<b>Brewiarz Lubiński</b>	<b>Brewiarz benedyktyński rps BUW 184</b>
<b>N1/r1</b>	Omnes amici mei dereliquerunt me	-	Omnes amici mei dereliquerunt me	Omnes amici mei dereliquerunt me
<b>N1/v1</b>	Et dederunt in escam meam	-	Et dederunt in escam meam	Et dederunt in escam meam
<b>N1/r2</b>	Caligaverunt oculi mei a fletu meo	-	Caligaverunt oculi mei a fletu meo	Caligaverunt oculi mei a fletu meo
<b>N1/v2</b>	O vos omnes qui transitis	-	O vos omnes qui transitis	O vos omnes qui transitis
<b>N1/r3</b>	Tradiderunt me in manus impiorum	-	Tamquam ad latronem	Tradiderunt me in manus impiorum
<b>N1/v3</b>	Astiterunt reges terrae	-	Filius quidem hominis	Astiterunt reges terrae
<b>N2/r1</b>	-	-	Jesus tradidit impius	Tamquam ad latronem
<b>N2/v1</b>	-	-	Et ingressus Petrus in atrium	Cumque injecisset manus
<b>N2/r2</b>	-	-	Tradiderunt me in manus	Jesus tradidit impius
<b>N2/v2</b>	-	-	Alieni insurrexerunt in me	Adduxerunt autem ad Caipham principem
<b>N2/r3</b>	-	-	Barabbas latro dimittitur	Barabbas latro dimittitur
<b>N2/v3</b>	-	-	Ecce turba et qui vocabatur Judas	Ecce turba et qui vocabatur Judas
<b>N3/r1</b>	-	Vinea mea electa ego te plantavi	Velum templi scissum est	Vinea mea electa ego te plantavi
<b>N3/v1</b>	-	Saepivi te et lapides elegi ex te	Amen dico tibi hodie mecum	Saepivi te et lapides elegi ex te
<b>N3/r2</b>	-	Velum templi scissum est et omnis	Vinea mea electa ego te plantavi	Velum templi scissum est
<b>N3/v2</b>	-	Petrae scissae sunt et monumenta aperta	Saepivi te et lapides elegi ex te	Amen dico tibi hodie mecum
<b>N3/r3</b>	-	Tenebrae factae sunt dum crucifixisset Jesus	Tenebrae factae sunt	Tenebrae factae sunt
<b>N3/v3</b>	-	Exclamans Jesus voce magna ait pater	Cum ergo accepisset acetum	Cum ergo accepisset acetum

## Sabbato Sancto

	<b>Antyfonarz Mćcisława</b>	<b>Antyfonarz Staniątecki ms. 2</b>	<b>Brewiarz Lubiński</b>	<b>Brewiarz Benedyktyński rps BUW 184</b>
<b>N1/r1</b>	Sepulto domino signatum est monumentum	-	Sepulto domino signatum est monumentum	Sepulto domino signatum est monumentum
<b>N1/v1</b>	Ne forte veniant discipuli ejus	-	Ne forte veniant discipuli ejus	Ne forte veniant discipuli ejus
<b>N1/r2</b>	Jerusalem luge et exue	-	Jerusalem luge et exue	Jerusalem luge et exue
<b>N1/v2</b>	Deduc quasi torrentem lacrimas	-	Deduc quasi torrentem lacrimas	Deduc quasi torrentem lacrimas
<b>N1/r3</b>	Sicut ovis ad occisionem ductus est	-	Plange quasi virgo plebs mea	Plange quasi virgo plebs mea
<b>N1/v3</b>	Tradidit in mortem animam	-	Ululate pastores et clamate	Ululate pastores et clamate
<b>N2/r1</b>	-	-	Recessit pastor bonus fons aquae vivae	Recessit pastor bonus fons aquae vivae
<b>N2/v1</b>	-	-	Ante cuius conspectum mors fugit	Ante cuius conspectum mors fugit
<b>N2/r2</b>	-	-	O vos omnes qui transitis	O vos omnes qui transitis
<b>N2/v2</b>	-	-	Attendite universi populi	Attendite universi populi
<b>N2/r3</b>	-	-	Ecce quomodo moritur justus	Ecce quomodo moritur justus
<b>N2/v3</b>	-	-	In pace factus est locus ejus	In pace factus est locus ejus
<b>N3/r1</b>	-	Aestimatus sum cum descendentibus in lacum	Aestimatus sum cum descendentibus in lacum	Aestimatus sum cum descendentibus in lacum
<b>N3/v1</b>	-	Posuerunt me in lacu inferiori in	Et sicut vulnerati dormientes	Et sicut vulnerati dormientes
<b>N3/r2</b>	-	Agnus dei Christus immolatus est pro	Agnus dei Christus immolatus est pro	Agnus dei Christus immolatus est pro
<b>N3/v2</b>	-	Christus factus est pro nobis oboediens	Christus factus est pro nobis oboediens	Christus factus est pro nobis oboediens
<b>N3/r3</b>	-	Sicut ovis ad occisionem ductus est	Sicut ovis ad occisionem ductus est	Sicut ovis ad occisionem ductus est
<b>N3/v3</b>	-	Tradidit in mortem animam suam et	Tradidit in mortem animam suam et	Tradidit in mortem animam suam et

## Dominica Resurrectionis

	<b>Antyfonarz Mćcisława</b>	<b>Antyfonarz Staniątecki ms. 4</b>	<b>Brewiarz Lubiński</b>	<b>Brewiarz Benedyktyński rps BUW 184</b>
<b>N1/r1</b>	Angelus domini descendit de caelo	Angelus domini descendit de caelo	Angelus domini descendit de caelo	Angelus domini descendit de caelo
<b>N1/v1</b>	Et introeuntes in monumentum	Angelus domini locutus est mulieribus dicens	Angelus domini locutus est mulieribus dicens	Angelus domini locutus est mulieribus dicens
<b>N1/r2</b>	Angelus domini locutus est mulieribus	Angelus domini locutus est mulieribus	Angelus domini locutus est mulieribus	Angelus domini locutus est mulieribus
<b>N1/v2</b>	Jesum quaeritis Nazarenum	Sicut dilexit me pater et ego	Ecce praecedet vos in Galilaeam	Jesum quaeritis Nazarenum
<b>N1/r3</b>	Maria Magdalena et altera Maria	lacuna	Maria Magdalena et altera Maria	Maria Magdalena et altera Maria

	<b>Antyfonarz Mściława</b>	<b>Antyfonarz Staniątecki ms. 4</b>	<b>Brewiarz Lubiński</b>	<b>Brewiarz Benedyktyński rps BUW 184</b>
<b>N1/v3</b>	Et valde mane una sabbatorum	lacuna	Cito euntes dicite discipulis ejus	Cito euntes dicite discipulis ejus
<b>N1/r4</b>	Si consurrexistis cum Christo	Si consurrexistis cum Christo	Surgens Jesus dominus noster	Si consurrexistis cum Christo
<b>N1/v4</b>	Mortui enim estis et vita vestra	Mortui enim estis et vita vestra	Surrexit dominus de sepulcro	Mortui enim estis et vita vestra
<b>N2/r1</b>	Expurgate vetus fermentum	Expurgate vetus fermentum	Expurgate vetus fermentum	Expurgate vetus fermentum
<b>N2/v1</b>	Mortuus est propter delicta nostra	Non in fermento malitiae et nequitiae	Christus resurgens ex mortuis	Non in fermento malitiae et nequitiae
<b>N2/r2</b>	Christus resurgens ex mortuis	Christus resurgens ex mortuis	Virtute magna reddebant apostoli	Christus resurgens ex mortuis
<b>N2/v2</b>	Mortuus est enim propter delicta nostra	Mortuus est enim propter delicta nostra	Repleti quidem spiritu sancto	Mortuus est enim propter delicta nostra
<b>N2/r3</b>	Virtute magna reddebant apostoli	Virtute magna reddebant apostoli	Tulerunt dominum meum et nescio	Virtute magna reddebant apostoli
<b>N2/v3</b>	Repleti quidem spiritu sancto	Repleti quidem spiritu sancto	Cito euntes dicite discipulis ejus	Repleti quidem spiritu sancto
<b>N2/r4</b>	Surgens Jesus dominus noster	Surgens Jesus dominus noster	Si consurrexistis cum Christo	Surgens Jesus dominus noster
<b>N2/v4</b>	Una ergo sabbatorum cum fores	Una ergo sabbatorum cum fores	Mortui enim estis et vita vestra	Una ergo sabbatorum cum fores
<b>N3/r1</b>	Surrexit pastor bonus qui posuit	Surrexit pastor bonus qui posuit	Ecce vicit leo de tribu Juda	Surrexit pastor bonus qui posuit
<b>N3/v1</b>	Etenim pascha nostrum	Etenim pascha nostrum	Et unus de senioribus dixit mihi	Surrexit dominus de sepulcro
<b>N3/r2</b>	Ecce vicit leo de tribu Juda	Ecce vicit leo de tribu Juda	Isti sunt agni novelli	Ecce vicit leo de tribu Juda
<b>N3/v2</b>	Dignus est agnus qui occisus est	Dignus est agnus qui occisus est	In conspectu agni amicti stolis albis	Et unus de senioribus dixit
<b>N3/r3</b>	Data est mihi omnis potestas in caelo	Data est mihi omnis potestas in caelo	De ore prudentis procedit mel alleluia	Data est mihi omnis potestas in caelo
<b>N3/v3</b>	Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus	Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus	Quam dulcia faucibus meis eloquentia tua	Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus
<b>N3/r4</b>	Dum transisset sabbatum Maria Magdalena	lacuna	Dum transisset sabbatum Maria Magdalena	Dum transisset sabbatum Maria Magdalena
<b>N3/v4</b>	Et valde mane una sabbatorum veniunt	Et valde mane una sabbatorum veniunt	Et valde mane una sabbatorum veniunt	Et valde mane una sabbatorum veniunt

Jak wynika z powyższych zestawień, rodzime oficjum monastyczne *Triduum Sacrum* ma wyjątkowo identyczny układ jak oficjum katedralne z dziewięcioma czytaniem i responsoriami, po trzy dla każdego nokturnu. Wyjątek stanowią Antyfonarz Mściława i antyfonarz staniątecki, które podają jedynie trzy responsoria. Responsoria z Tyńca odpowiadają pierwszemu, staniąteckie zaś trzeciemu nokturnowi formularza 3-nokturnowego.

	Feria V in Cena Domini			Feria VI in Parasceve			Sabbato Sancto			Dominica Resurrectionis		
	N 1	N 2	N 3	N 1	N 2	N 3	N 1	N 2	N 3	N 1	N 2	N 3
Antyfonarz Mściława	IAB			AJH			ABI			ABDS	IOGE	MJUC
Antyfonarz Staniątecki ms. 4			DJL			CBE			GHI	AB_S	IOGE	MJU_
Brewiarz Lubiński	IAB	CFK	DJL	AJD	IHG	BCE	ABC	DEF	GHI	ABDE	IGHS	JKLC
Brewiarz Benedyktowski rps BUW 184	IAB	CFK	JDL	AJH	DIG	CBE	ABC	DEF	GHI	ABDS	IOGE	MJUC

Układ responsoriów matutinum Triduum Sacrum według oznaczeń literowych zastosowanych w wykazie Le Roux

W odróżnieniu od trzech pierwszych formularzy Triduum Paschalnego, czwarte oficjum niedzieli Zmartwychwstania zachowuje układ formalny zgodny ze wskazaniami podanymi w *Regule* św. Benedykta wyznaczającymi po 4 czytania i responsoria w każdym z trzech nokturnów, czyli w sumie 12 (św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, 11)<sup>48</sup>.

Układ responsoriów w formularzu *feria V in cena Domini* jest zbliżony we wszystkich opisanych źródłach. Kodeks lubiński i warszawski powtarzają trzy responsoria zawarte w antyfonarzu z Tyńca oraz te zapisane w rękopisie staniąteckim.

W przypadku formularza dla *feria VI in Parasceve* jedynie warszawski kodeks zawiera responsoria tynieckie i staniąteckie w identycznym układzie. Brewiarz lubiński reprezentuje inny ich dobór.

W Wielką Sobotę układ responsoriów matutinum jest identyczny w źródle lubińskim i warszawskim z takimi samymi responsoriami trzeciego nokturnu jak w Staniątkach, natomiast kodeks tyniecki przewiduje odmienne trzecie responsorium *Sicut ovis ad occisionem ductus est*, które w pozostałych manuskryptach umieszczone jest jako ostatnie (dziewiąte).

Układ responsoriów w formularzu na niedzielę wielkanocną jest identyczny w kodeksie tynieckim i warszawskim, być może również w rękopisie staniąteckim, w którym nie zachowały się responsoria trzecie i ostatnie. Brewiarz lubiński przewiduje odmienny dobór i układ responsoriów.

Podsumowując, trzy spośród czterech opisanych źródeł przechowujących formularze matutinum *Triduum Sacrum* wykazują znaczne podobieństwa w doborze i układzie responsoriów. Są to kodeksy: tyniecki, staniątecki

48 Św. Benedykt z Nursji, *Reguła*, dz. cyt., s. 97–98.



i warszawski. Dwa pierwsze podają tylko jeden nokturn z trzema responsoriami na trzy kolejne dni Triduum. Wiąże się to być może z wpływem tradycji cysterskiej, która przewiduje na te dni jedynie trzy responsoria w matutinum<sup>49</sup>. Trudno stwierdzić, w jaki sposób cysterskie zwyczaje liturgiczne przeniknęły do środowiska benedyktynów tyńieckich. Wiadomo, że opat Mściśław utrzymywał kontakt z opatem jędrzejowskim, jednak na temat jakichkolwiek zmian w liturgii sprawowanej w Tyńcu pod wpływem cystersów brak wzmianek w literaturze. Co do kodeksu staniąteckiego, nie wiadomo czy był kopią ksiąg tyńieckich, czy wcześniejszych antyfonarzy używanych w opactwie benedyktynek. Być może kopista, wspomniany Tomasz, wzorował się na tradycji utrwalonej w Antyfonarzu Mściśława i zapisał tylko trzy responsoria, jednak nie identyczne z tyńieckimi. Responsoria z obu wzmiankowanych kodeksów zdają się pochodzić z wcześniej funkcjonującego archetypicznego układu responsoriów matutinum, przypominającego swym następstwem wzór zachowany w brewiarzu „warszawskim”. Rękopis lubiński zdaje się reprezentować odmienną, od pozostałych, tradycję.

#### 4. Polskie źródła na tle porównawczym

Raymond Le Roux w pracy *Répons du Triduo Sacro et de Pâques* zestawił ze sobą serie responsoriów na *Triduum Sacrum* z ponad czterystu rękopisów i druków reprezentujących zarówno tradycję monastyczną, jak i diecezjalną. Sporządzony wykaz przedstawia obraz ogromnego zróżnicowania w kwestii doboru tekstów na poszczególne dni Triduum. Autor wyodrębnił 117 odmiennych układów responsoriów na Wielki Czwartek, 127 na Wielki Piątek, 53 na Wielką Sobotę i 128 na niedzielę Zmartwychwstania. Tym bardziej uderzające jest, że układ responsoriów w kodeksach tradycji tyńieckiej zbieżny jest tylko z dwoma wymienionymi przez Le Roux rękopisami, mianowicie brewiarzami z żeńskiego opactwa benedyktyńskiego św. Maura w Verdun. Pierwszy z nich to XIV-wieczny kodeks przechowywany w Bibliothèque Nationale w Paryżu

---

49 Por. układ responsoriów matutinum w źródłach cysterskich w zestawieniach opracowanych przez o. Le Roux: R. Le Roux, *Répons du Triduo Sacro et de Pâques*, dz. cyt., s. 168–173. Por. także indeksy kodeksów o proveniencji cysterskiej w bazie danych Cantus. A Database for Latin Ecclesiastical Chant: <http://cantusdatabase.org>.

o sygnaturze ms. lat. 1029 A<sup>50</sup>, drugi to pochodzący z drugiej połowy XIII wieku brewiarz z Bibliothèq̃ue Municipale w Epinal (sygnatura ms. 97)<sup>51</sup>.

Brewiarz lubiński wykazuje zgodność pod względem zawartych w nim reponsoriów matutinum *Triduum Sacrum* z następującymi rękopisami umieszczonymi w wykazie o. Le Roux:

1. XIII-wieczny kodeks z Akwizgranu (Aix-la-Chapelle) zawierający teksty oficjum tradycji katedralnej<sup>52</sup>.
2. XII-wieczny brewiarz niewiadomego pochodzenia, Bruksela, Bibliothèq̃ue Royale (ms. 510)<sup>53</sup>.
3. XV-wieczny brewiarz z opactwa benedyktyńskiego w Altdorf, przechowywany w Bibliothèq̃ue Municipale w Colmar (sygn. ms. 461)<sup>54</sup>.
4. Brewiarz z 1332 roku pochodzący z benedyktyńskiego opactwa św. Arnulfa w Metz, obecnie w Bibliothèq̃ue Municipale w Metz (sygn. ms. 333)<sup>55</sup>.
5. Drukowany brewiarz z Kolonii z 1495 roku.
6. XIV-wieczny brewiarz kolegiaty z Saint-Dié, obecnie w Bibliothèq̃ue Municipale w Saint-Dié (sygn. ms. 59)<sup>56</sup>.
7. Brewiarz z 1580 roku pochodzący z opactwa św. Pawła w Senones, przechowywany w Bibliothèq̃ue Municipale w Epinal (sygn. ms. 76)<sup>57</sup>.
8. XIII-wieczny brewiarz z Metz (*pars hiemalis*) przechowywany w Bibliothèq̃ue Municipale w Metz (sygn. ms. 461)<sup>58</sup>.
9. XV-wieczny brewiarz z Metz, obecnie w Bibliothèq̃ue Municipale w Metz (sygn. ms. 588)<sup>59</sup>.
10. XIV-wieczny brewiarz z benedyktyńskiego opactwa św. Symforiana w Metz, obecnie w prywatnej kolekcji.

Przedstawione powyżej zależności odnoszą się do trzech oficjów *Triduum Sacrum*: Wielkiego Czwartku, Wielkiego Piątku i Wielkiej Soboty. Dobór tekstów na uroczystość Zmartwychwstania Pańskiego jest w polskich źródłach

50 V. Leroquais, *Les Bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 3, Paris 1934, s. 10.

51 Tamże, t. 2, s. 88.

52 Indeks kodeksu (D-AAm G 20) umieszczony w bazie Cantus. A Database for Latin Ecclesiastical Chant: <http://cantusdatabase.org>.

53 J. van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, t. 1, Bruxelles 1901, s. 323. Le Roux podaje starą sygnaturę manuskryptu ms. 353.

54 V. Leroquais, *Les Bréviaires...*, dz. cyt., t. 2, s. 9.

55 Tamże, s. 226.

56 Tamże, t. 4, s. 133.

57 Tamże, t. 2, s. 82.

58 Tamże, s. 231.

59 Tamże, s. 252.

oryginalny i nie znajduje dokładnego odpowiednika w kodeksach przebadanych przez Le Roux. Obydwa wymienione źródła z opactwa św. Maura nie zawierają responsoriów na niedzielę Zmartwychwstania, co uniemożliwia porównanie tekstów tradycji tyńieckiej z tamtejszą. Natomiast zestawienie tekstów na Wielkanoc z brewiarza lubińskiego i wymienionych wyżej pokrewnych źródeł zachodnich przedstawia się następująco:

Brewiarz Lubiński	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.	10.
A	A	A	–	A	A	–	–	A	A	–
B	B	B		B	B			B	B	
D	C	C		C	C			C	C	
E	D	D		D	D			D	D	
I	E	E		E	E			E	E	
G	F	I		I	I			I	I	
H	G	G		G	G			G	G	
S	H	H		H	H			H	H	
J	I	S		S	S			S	S	
K	J	J		J	J			J	J	
L	K	K		K	K			K	K	
C	L	L		L	L			L	L	
	M	O		F	F			F	F	
		M		O	O			O	O	
		U		M	M			M	M	
				U	U			U	U	
	I	II		III	III			III	III	

Układ responsoriów matutinum niedzieli Zmartwychwstania według oznaczeń literowych zastosowanych w wykazie Le Roux

Jak wynika z powyższego wykazu, wśród źródeł zbliżonych do tradycji lubińskiej wyróżnić można trzy różne modele doboru responsoriów. Model II i III obejmuje wszystkie responsoria lubińskie, choć w nieco innej kolejności, co pośrednio potwierdza wykazane wcześniej zależności między tradycją lubińską i wyszczególnionymi kodeksami.

Wszystkie z wymienionych powyżej źródeł pochodzą z ośrodków diecezjalnych lub monastycznych położonych na obszarze historycznego regionu Lotaryngii lub w jego pobliżu, np. Kolonia. Lokalizacja ta potwierdza hipotezy historyków co do nadmozańskiego pochodzenia pierwszych grup mnichów przybyłych na ziemię polskie<sup>60</sup>. Jednakże zagadnienie wzajemnych zależności i pokrewieństwa tradycji utrwalonych w polskich źródłach oraz ich związków

60 Por. L. Génicot, *Polska i kraj nadmozański w średniowieczu. Krótkie podsumowanie i sugestie dalszych badań*, [w:] *Belgia–Polska. Bilans i perspektywy badawcze*, red. J. Rebeta, Lublin 1988, s. 12n. Por. także: U. Berlière, *Bénédictins liégeois en Pologne au XIIe siècle*, „Revue Bénédictine” 13 (1896) nr 1–4, s. 112–117, <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.04531>; G. Labuda, *Kto i kiedy ufundował klasztor w Tyńcu?*, [w:] *Benedyktyni tyńieccy w średniowieczu...*, dz. cyt., s. 23–39.



ze zwyczajami liturgicznymi ośrodków europejskich domaga się przeprowadzenia bardziej gruntownych badań. Rezultat dokonanych powyżej porównań może stać się inspiracją do przeprowadzenia podobnych zestawień uwzględniających inne formularze, np. niedziel i suchych dni adwentu, uroczystości Wszystkich Świętych, Poświęcenia Kościoła, oficjum za zmarłych, w których pojawiają się najliczniejsze i charakterystyczne warianty dotyczące doboru i kolejności responsoriów<sup>61</sup>. Porównanie większej ilości formularzy ukaże szerszy obraz omawianego zagadnienia. Należy także przeprowadzić bardziej rozległe i wnikliwe badania dotyczące wzajemnych zależności między polskimi tradycjami sprawowania *officium divinum* z uwzględnieniem pozostałych zachowanych średniowiecznych źródeł benedyktyńskich, zwłaszcza kodeksów z Legnicy, aby wykazać wpływy w obrębie oficjum zachodzące pomiędzy poszczególnymi konwentami i wyodrębnić, na ile to możliwe, ich pierwotne wzorce liturgiczne.

61 Wyszczególnione formularze wymienia w swoich badaniach o. Gabriel Beyssac. Materiały zawierające jego prace przechowywane są w opactwie Saint-Benoit de Port-Valais w Bouveret w Szwajcarii.

## Abstrakt

### Responsoria Triduum Sacrum w polskich benedyktyńskich źródłach officium divinum w epoce przedtrydenckiej

Niniejszy artykuł prezentuje polskie przedtrydenckie księgi do sprawowania liturgii godzin pochodzące z klasztorów benedyktyńskich i zawarte w nich teksty responsoriów matutinum przeznaczone na kolejne dni *Triduum Sacrum*. Wymienione responsoria przedstawiono na tle innych europejskich źródeł oficjum, wykazując jednocześnie związki polskiej benedyktyńskiej tradycji liturgicznej ze zwyczajami kultywowanymi w różnych ośrodkach diecezjalnych i monastycznych Europy Zachodniej.

**Słowa kluczowe:** responsorium; oficjum; benedyktyni; Triduum Sacrum; średniowiecze; brewiarz; antyfonarz

## Abstract

### The Triduum Sacrum Responsive Prayers in Polish Benedictine officium divinum Sources in the Pre-Tridentine Age

This article presents the Polish pre-Tridentine books for the celebration of the Divine Office originating in Benedictine monasteries and the texts of the responsories' matutinum contained within them intended for consecutive days of the Sacred Triduum. The mentioned responsive prayers are presented in relation to other European sources of the office, at the same time demonstrating the relationship between the Benedictine liturgical traditions and the customs cultivated in different diocesan and monastic centers in Western Europe.

**Keywords:** Responsive Prayers; Holy Office; Benedictines; Sacred Triduum; middle ages; Breviary; antiphonary

## References

- Achten, G. (1979). *Die theologischen lateinischen Handschriften in Quarto der Staatsbibliothek Preussische Kulturbesitz Berlin. Teil 1 Ms. theol. lat. qu. 141-266*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Benedykt z Nursji. (1997). *Reguła*. (A. Świderkówna, Trans.) (2nd ed.). Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.
- Berlière, U. (1896). Bénédictins liégeois en Pologne au XIIIe siècle. *Revue Bénédictine*, 13(1–4), 112–117. <https://doi.org/10.1484/J.RB.4.04531>
- Borkowska, M. (1989). *Słownik mniszek benedyktyńskich w Polsce*. Tyniec.
- Bracha, K. (2014). Dziedzictwo duchowe benedyktynów świętokrzyskich w średniowieczu: stan i potrzeby badawcze. *Debaty Świątokrzyskie*, 1.
- Bratkowski, T. (2009). *Antyfonarz Mściława z Tyńca. Studium źródłoznawcze*. Przemysł: Bonus Liber.
- Bratkowski, T. (2013). *Officium divinum de tempore w rękopiśmiennych antyfonarzach zakonów benedyktyńskich w Polsce od XV do XIX wieku*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Combaluzier, F. (1968). In memoriam Gabrielis Beyssac. *Ephemerides Liturgicae*, 82, 47–53.
- Danielski, W. (1997). *Kult św. Wojciecha na ziemiach polskich w świetle przedtrydenckich ksiąg liturgicznych*. (J. J. Kopeć, Ed.). Lublin: TN KUL.

- Derwich, M. (1998). *Monastycyzm benedyktyński w średniowiecznej Europie i Polsce. Wybrane problemy*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Dondi, C. (2004). *The liturgy of the Canons regular of the Holy Sepulchre of Jerusalem. A study and a catalogue of the manuscript sources*. Turnhout: Brepols.
- Génicot, L. (1988). Polska i kraj nadmozański w średniowieczu. Krótkie podsumowanie i sugestie dalszych badań. In J. Rebeta (Ed.), *Belgia-Polska. Bilans i perspektywy badawcze. Kolokwium belgijsko-polskie w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim 7-8 października 1977*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Gheyn, J. van den, Wagemans, É., Lyna, F., & Bacha, E. (1901). *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque royale de Belgique. T. 1*. Bruxelles; Renaux: H. Lamertin; Des presses de J. Leherre Coutin. Retrieved from <http://archive.org/details/cataloguedesmanu01brusuoft>
- Hesbert, R.-J. (Ed.). (1963). *Corpus antiphonalium officii*. Roma: Herder.
- Hiley, D. (1993a). Post-Pentecost Alleluias in Medieval British Liturgies. Plainsong & Mediaeval Music Society centennial essays. In S. Rankin & D. Hiley (Eds.), *Music in the medieval English liturgy : Plainsong & Mediaeval Music Society centennial essays*. Oxford: Clarendon Press.
- Hiley, D. (1993b). *Western plainchant. A handbook*. Oxford: Clarendon Press.
- Huglo, M. (1988). *Les livres de chant liturgique*. Turnhout: Brepols.
- Klimecka, G. (1996). Tynieckie rękopisy iluminowane w zbiorach Biblioteki Narodowej przykładem benedyktyńskiej kultury piśmienniczej w XIV-XV wieku. In M. Derwich & A. Pobóg-Lenartowicz (Eds.), *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym: materiały z konferencji naukowej zorganizowanej w Turawie w dniach 8-11 V 1996 przez Instytut Historii Uniwersytetu Opolskiego i Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego* (pp. 289-297). Opole; Wrocław: Pracownia Badań nad Dziejami Zakonów i Kongregacji Kościelnych (LARHCOR). Instytut Historyczny Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Kopera, F. (1918). *Dzieje malarstwa w Polsce. Średniowieczne malarstwo w Polsce. T. 1*. Kraków.
- Kubieniec, J. (2016). Muzyka liturgiczna. In M. Konik (Ed.), *Monografia zespołu muzycznego oraz katalog muzykantiów klasztoru ss. Benedyktyn w Staniątkach*. Kraków: Musica Iagellonica.
- Kubieniec, Jakub. (2013). *Secundum consuetudinem. Śpiew godzin kanonicznych w średniowiecznej metropolii gnieźnieńskiej*. Kraków: Musica Iagellonica.
- Labuda, G. (1995). Kto i kiedy ufundował klasztor w Tyńcu? Kto i kiedy ufundował klasztor w Tyńcu? In K. Żurowska (Ed.), *Benedyktyni tynieccy w średniowieczu. Materiały z sesji naukowej, Wawel-Tyniec 13-15 października 1994* (pp. 23-39). Kraków: Tyniec.
- Le Roux, R. (1979). Répons du Triduo Sacro et de Pâques. *Etudes Gregoriennes*, 18, 157-176.
- Leclercq, J. (1997). *Miłość nauki a pragnienie Boga*. (J. A. Spież, Ed., M. Borkowska, Trans.). Kraków: Tyniec - Wydawnictwo Benedyktynów.
- Leroquais, V. (1934). *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*. Paris.
- Miazga, T. (1982). Skryptorzy ksiąg choralnych w Polsce. *Studia Sandomierskie*, 3, 305-342.
- Miazga, Tadeusz. (1984). *Notacja gregoriańska w świetle polskich rękopisów liturgicznych*. Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt.
- Miodońska, B. (1995). Kodeksy iluminowane Benedyktynów tynieckich. Wiek XIV-XV. Uwagi historyka sztuki. In K. Żurowska (Ed.), *Benedyktyni tynieccy w średniowieczu. Materiały z sesji naukowej, Wawel-Tyniec 13-15 października 1994* (pp. 243-260). Kraków: Tyniec.
- Miodońska, Barbara. (1993). *Małopolskie malarstwo książkowe 1320-1540*. Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.
- Nadolski, B. (1991). *Liturgika. T. 2: Liturgia i czas*. Poznań: Pallottinum.
- Podlacha, W. (1916). Miniatury tynieckich ksiąg liturgicznych w Bibliotece Uniwersyteckiej we Lwowie. In R. Longchamps de Berier (Ed.), *Księga pamiątkowa ku czci Bolesława Orzechowicza. T. 2* (pp. 195-204). Lwów.

- Sczaniecki, P. (1978). *Katalog opatów tynieckich*. Kraków: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.
- Sczaniecki, P. (1980). *Zakony benedyktyńskie w Polsce*. Tyniec.
- Sczaniecki, P. (1989). *Benedyktyni polscy. Zbiór szkiców i opowiadań*. Tyniec.
- Skibniewski, M. (1988). *Opactwo benedyktyńców w Lubiniu. Perła wśród niziny*. Poznań: Księgarnia Świętego Wojciecha.
- Stummer, W., & Kozerska, H. (Eds.). (1963). *Katalog rękopisów Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie. T. 1*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szendrei, J. (1999). Notacja liniowa w polskich źródłach chorałowych XII–XIV wieku. In E. Witkowska-Zaremba (Ed.), *Notae musicae artis: notacja muzyczna w źródłach polskich XI–XVI wieku. Studia*. Kraków: Musica Iagellonica.
- Witkowska-Zaremba, E. (Ed.). (1999). *Notae musicae artis: notacja muzyczna w źródłach polskich XI–XVI wieku. Studia*. Kraków: Musica Iagellonica.
- Żurowska, K., Reklewska, M., & Pycińska, E. (Eds.). (1994). Antyfonarz opata Męcislawa. In *Tyniec. Sztuka i kultura benedyktyńców od wieku XI do XVIII. Katalog wystawy w Zamku Królewskim na Wawelu, październik–grudzień 1994*. Kraków.





## Archetyp liturgii słowa w liturgii synagogałnej

Jacek Nowak SAC

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
[j.nowak@uksw.edu.pl](mailto:j.nowak@uksw.edu.pl)

Genezy liturgii chrześcijańskiej należy upatrywać w liturgii hebrajskiej. Podstawą jest Biblia. Nie chodzi tu tylko o Stary Testament, ale także o zapożyczoną z literatury apokryficznej chociażby znaną modlitwę *Wieczny odpoczynek* (4 Ezd 2, 34n). Ta księga napisana w I wieku po Chrystusie w języku semickim została przetłumaczona na język grecki, a następnie na łacinę, i włączono ją do dodatku Wulgaty<sup>1</sup>.

Kiedy Kościół rozszerzył się poza Palestynę, zaczęły mieć wpływ inne kultury: hellenistyczne, rzymskie lub lokalne. Zachowała się jednak struktura liturgii synagogałnej w oparciu o zapisy biblijne. Nie można jednak twierdzić, że niektóre obrzędy liturgii chrześcijańskiej powstały z niczego, ale miały swoje pewne początki w liturgii judaistycznej.

### 1. Liturgia słowa

Nie można dokładnie zrekonstruować celebracji szabatu w synagodze, ponieważ ona ewoluowała. Służba synagogałna rozpoczynała się w sobotę, około

---

1 Por. *Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam. Divisionibus, summariis et concordantiis ornata. Denuo ediderunt complures Scripturae Sacrae Professores Facultatis theologiae Parisiensis et Seminarii Sancti Sulpitii*, Romae 1947, s. 135\*; Sobór Florencki na sesji 11 z 4 lutego 1442 (8, 3) wymienia tylko Księgę Ezdrasza i Księgę Nehemiasza – *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 3, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 585; Sobór Trydencki na sesji 4 z 8 kwietnia 1546 (1, 3), podaje 1 i 2 Ezdrasza (zwaną Nehemiasza) – *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 4, oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2005, s. 211. Z tej racji tłumaczenie ks. Jakuba Wujka z 1596 roku nie zawiera 4 Ezd, nawet w dodatku – por. *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, w przekładzie polskim Jakuba Wujka, Kraków 1962.

godziny 9, a także w poniedziałek i czwartek w tym samym czasie, w którym w świątyni składano ofiarę poranną (por. Kpł 6, 5. 13)<sup>2</sup>.

W synagodze czytano Torę i Proroków, przede wszystkim w szabat. Zaświadczają o tym teksty Nowego Testamentu: Łk 4, 16; Dz 15, 21; 13, 14. Na poszczególne dni i święta była wybierana odpowiednia liczba lektorów: w szabat rano – 7 lektorów, w święta – 5 (w Yom Kippur – 6), w tygodniu i szabat wieczorem – 3 lektorów. Pierwszy i ostatni lektor odmawiał błogosławieństwo (por. Ne 9, 5b)<sup>3</sup>.

Celebracja w synagodze rozpoczynała się odmówieniem *Shema* (*Słuchaj*). Obejmowała ona dwie formuły błogosławieństwa połączone z recytowaniem: Pwt 6, 4–9; 11, 13–21 oraz Lb 15, 37–41 i końcowym błogosławieństwem. Pierwsza część zaleca miłość Boga, druga mówi o zachowaniu przykazań Bożych, a trzecia nakazuje, aby frędzle ubioru przypominały przykazania Boże. Należy zauważyć, że już *Didache* (przełom I i II wieku) w miejsce *Shema* wprowadza Modlitwę Pańską: „Nie módlcie się jak obłudnicy, lecz jak Pan rozkazał w Ewangelii swojej. Tak się módlcie: «Ojciec nasz, który jesteś w niebie...» [...] Tę modlitwę powtarzajcie trzy razy dziennie”<sup>4</sup>.

Następnym momentem są czytania. Modelem synagoidalnej liturgii słowa jest Ne 8, 1–8. Gdy Ezdrasz otworzył księgę Prawa, cały lud powstał (w. 5), aby wyrazić cześć względem słowa Bożego, a zarazem swoją gotowość do spełniania poleceń Boga. Ezdrasz przed odczytaniem Prawa odmówił krótką modlitwę pochwalną: „Niech będzie uwielbiony Pan, wielki Bóg”, a lud potwierdzając ją, dwukrotnie wołał: „Amen” (w. 6). Odpowiedzi towarzyszyło podnoszenie rąk, co prawdopodobnie oznaczało wołanie o pomoc do Boga, szczególnie w rozpaczliwych sytuacjach (por. Ezd 9, 5). Po tym lud upadł na kolana, twarzą do ziemi (w. 7)<sup>5</sup>. W synagodze na początku czytanie Tory (czyli Pięcioksięgu) traktowano jako *lectio continua*, a jej zakończenie zależało od przewodniczącego. Chodziło o to, aby Izraelici mogli usłyszeć całą Torę. Z Talmudu wynika, że w Palestynie obowiązywał cykl trzyletni. Dzieleno

2 Por. A. Nocent, *Storia della celebrazione dell'Eucaristia*, [w:] *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*, a cura di S. Marsili, A. Nocent, M. Augé, A. J. Chupungo, Casale Monferrato 1983, s. 194 (Anàmnesis, 3.2).

3 J. Chmiel, *Żydowskie korzenie chrześcijańskiej liturgii*, „Ateneum Kapłańskie” 82 (1990) z. 1 (485), s. 56.

4 *Nauka Dwunastu Apostołów*, 8, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, opr. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 18.

5 *Księga Ezdrasza–Nehemiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, oprac. H. Langhammer, Poznań 1971, s. 253.

zatem Torę na 154–158 części (*sedarim*), a każda z nich musiała zawierać co najmniej 21 wierszy. Ten podział wynikał z 50 lub 51 dni szabatowych w ciągu roku (mając na uwadze rok księżycowy). W dni świąteczne, które przypadały w szabat, czytano perykopy dotyczące święta<sup>6</sup>.

Wybrani lektorzy gromadzili się przed Torą i odczytywali kolejno wyznaczone fragmenty ze zwoju. Wiadomą jest rzeczą, że język hebrajski zawierał tylko spółgłoski. W związku z tym czytanie to było nie tylko uroczystą deklamacją, ale też śpiewem wypowiedzanego tekstu, co sprawiało uroczystą recytację. Czytający był zobowiązany do skrupulatności, dlatego wskazywał sobie słowo po słowie. Nie mógł tego czynić palcem, ale używał małego pręta zakończony w kształcie dłoni z wysuniętym palcem wskazującym<sup>7</sup>.

Po lekturze Tory były czytania z proroków, czyli od Księgi Jozuego do Księgi Proroków Mniejszych włącznie. Długość i część tych ksiąg była dowolna<sup>8</sup>. Nie stosowano *lectio continua*. Były to czytania krótkie, obejmujące po 4–5 wersów, a nawet tylko jeden. W święta odczytywano inne księgi: w święto Purim – Księgę Estery, w Pięćdziesiątnicę – Księgę Rut, w siódmym dniu Paschy – Pieśń nad Pieśniami, a w dniu pamięci zburzenia Świątyni – Lamentacje<sup>9</sup>. Proroków czytała tylko jedna osoba. Przed czytaniem Proroków należało zwinąć zwój Tory. Oznaczało to mniejszą rangę czytań prorockich. Błogosławieństwa towarzyszące temu czytaniu podkreślały teologiczną jedność Tory i Proroków<sup>10</sup>. Zwyczaj lektury Proroków pochodzi z okresu prześladowań religijnych za królów syryjskich, kiedy to czytanie Tory było zabronione. Po ustaniu prześladowań nie zaniechano jednak czytań z Proroków<sup>11</sup>. Ten zwyczaj poświadcza także Łk 4, 16b–17a oraz Dz 13, 14–15.

Warto w tym miejscu dostrzec znaczenie Tory, która jak widać, miała większą wartość aniżeli Prorocy. Pięcioksiąg powstał z sakralnego kultu i jest czymś innym niż literatura historyczna. Przedstawia historię zbawienia w kulcie. Stanowi realne wyobrażenie zbawczego wydarzenia, w którym zgromadzenie bierze bezpośredni udział. W związku z tym Tora otrzymuje charakter sakralny, rzec by można, iż zyskuje wymiar „sakramentalny”, ponieważ odróżnia

6 Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 1494; Nocent, *Storia della celebrazione...*, dz. cyt., s. 194; S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, Kraków 1999, s. 38.

7 Por. S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 38–41.

8 G. Ricciotti, *Życie Jezusa Chrystusa*, słowo wstępne napisał E. Dąbrowski, tł. z jęz. wł. J. Skowroński, Warszawa 1956, s. 91.

9 B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1494.

10 Por. S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole Żydów*, dz. cyt., s. 42.

11 Por. B. Nadolski, *Leksykon liturgii*, dz. cyt., s. 1494–1495.

się od każdego innego historycznego przekazu. Zostaje zatem umieszczona w pośrodku religijnego życia ludu. Dzięki temu liturgia synagogałna stała się „starotestamentalnym żywym Kościołem”<sup>12</sup>.

Kolejnym momentem liturgii synagogałnej było wygłaszanie homilii. Jej wzór znajduje się u Ne 8, 7–8. Według Nehemiasza tekst Tory był wyjaśniany przez trzynastu lewitów. Trudniejsze miejsca wyjaśniano tak, aby je lud zrozumiał. Lewici mieli obowiązek w sposób przystępny przyswoić ludowi zasady Prawa<sup>13</sup>. Wyjaśnianie Tory następowało po każdym wersecie, natomiast przy czytaniu Proroków – co trzy wiersze. Różnica była także w liczbie osób objaśniających. Według Ne 8, 7 Prawo wyjaśniało kilka osób, a Proroków tylko jedna. Widać to chociażby na przykładzie Łk 4, 16–30<sup>14</sup> lub Dz 13, 14–16. W czasach wczesnochrześcijańskich św. Justyn (zmarły około 165 roku) mówił o homilii podczas ówczesnej mszy świętej: „Czyta się wtedy pamiętniki apostołskie lub pisma prorockie, jak długo na to czas pozwala, gdy zaś lektor skończy, przełożony żywym słowem upomina i zachęca do naśladowania tych wzniosłych nauk”<sup>15</sup>.

Śpiew psalmów był włączony w całą liturgię synagogałną. Na początku szabatu śpiewano Ps 95–99 (94–98) i 29 (28). Były to psalmy reprezentujące sześć dni tygodnia. Następnie śpiewano Ps 113–118 (112–117) i 136 (135) z alleluja. Dla tych psalmów stosowany był śpiew responsoryjny wykonywany przez lud w postaci refrenu alleluja po każdym wersecie odczytywanym przez lektora. Następowało po nich osiemnaście krótkich modlitw – *Shemone'esre* (Osiemnaście), nazywanych także *amidah* (czyli odmawiane w postawie stojącej) albo po prostu *Tefillah* (modlitwa). Należy jednak zauważyć, że później zostały przeniesione bezpośrednio po *Shema*. Można tu zatem dostrzec archetyp chrześcijańskiej modlitwy wstawienniczej<sup>16</sup>. Również śpiewy psalmów połączone z alleluja występują w *Tradycji Apostolskiej*: „Następnie diakon weźmie kielich z mieszaniną przeznaczoną do ofiarowania i będzie odmawiał

12 C. Schedl, *Historia Starego Testamentu*, t. 2: *Lud Bożego Przymierza*, przeł. S. Stańczyk, Tuchów 1995, s. 195.

13 H. Langkammer, *Księga Ezdrasza...*, dz. cyt., s. 254–255.

14 Odwołuje się do tego tekstu: Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, nr 4.

15 Justyn, *Apologia*, I, 67, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, opr. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 97.

16 Por. A. Nocent, *Storia della celebrazione...*, dz. cyt., s. 194–195.; J. Chmiel, *Żydowskie korzenie...*, dz. cyt., s. 59.

psalmy opatrzone «Alleluja», przed każdym zaś nowym psalmem prezbiter będzie go wzywał słowami: «Ponownie z tychże psalmów»<sup>17</sup>.

Zgromadzenie w synagodze kończyło się błogosławieństwem udzielanym przez kapłana z podniesioną prawą ręką. Wypowiadał wtedy błogosławieństwo dane Aaronowi: „Niech cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad tobą, niech cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku tobie oblicze swoje i niech cię obdarzy pokojem” (Lb 6, 24–26). Należy zauważyć, że kapłan, chociaż używał zaimka osobowego w liczbie pojedynczej, to jednak zwracał się w pierwszym rzędzie do całego narodu wybranego jako całości, a dopiero w drugim rzędzie do poszczególnych Izraelitów. Wyjaśnienie błogosławieństwa znajduje się w Pwt 28, 1–14, natomiast w Pwt 28, 15–68 przedstawia nieszczęścia, przed którymi Bóg ma strzec swój lud i poszczególnych ludzi. Rozjaśnienie oblicza oznacza łaskawość Boga. Jej znakiem są oczy Boga podniesione ku swemu narodowi i ku poszczególnym Izraelitom, co wyraża uśmiechanie przez Pana. Prośba o obdarowanie pokojem zawiera prawdę, że w nim mieści się najwyższe Boże dobro<sup>18</sup>.

Warto w tym miejscu zauważyć, że Mszał rzymski Pawła VI przyjął pełen tekst Lb 6, 24–26 jako jedną z formuł uroczystych błogosławieństw<sup>19</sup>. Została tylko zmieniona liczba pojedyncza na mnogą.

Na zakończenie liturgii w synagodze odbywała się kolekta dla ubogich. O tej praktyce wspomina również św. Justyn: „Kogo stać na to, a ma dobrą wolę, ofiaruje datki, jakie chce i może, po czym całą zbiórkę składa się w ręce przełożonego. [a ten] spieszy z pomocą wszystkim potrzebującym”<sup>20</sup>.

## 2. Aklamacje

W tym miejscu warto wyjaśnić dwie aklamacje, które wypowiedziano w tradycji hebrajskiej, a które występują w chrześcijańskiej liturgii słowa.

---

17 Hipolit Rzymski, *Tradycja Apostolska*, III, 3, [w:] *Antologia literatury patrystycznej*, t. 1, opr. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 313.

18 S. Łach, *Księga Liczb. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*, Poznań 1970, s. 108.

19 *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli pp. VI promulgatum Ioannis Pauli pp. II cura recognitum* (editio typica tertia), Typis Vaticanis 2002, s. 610; *Mszal rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 2010, s. 387\*.

20 Justyn, *Apologia*, I, 67, dz. cyt., s. 97.

## 2.1. Amen

W Starym Testamencie pojawia się zazwyczaj w kontekście kultowo-sakralnym i stanowi akceptację słowa Bożego („Niech się tak stanie” – Jr 11, 5; por. Jr 28, 6), a także przysięgi przekleństwa (Lb 5, 22; Ne 5, 13). W Pwt 27, 15–26 znajduje się liturgiczna odpowiedź ludu na słowa lewitów. Po każdym z dwunastu przekleństw lud wypowiada aklamację „amen”. W 1 Krn 16, 36 stanowi odpowiedź na doksologię wypowiedianą przed Arką Przymierza w Jerozolimie. Podobnie u Ne 8, 6 jest odpowiedzią na modlitwę błogosławieństwa wypowiedianą przez Ezdrasza. W Ps 106 (105), 48 „amen” stanowi także odpowiedź na doksologię. Ta aklamacja występuje również w czterech psalmach: Ps 41 (40), 14; Ps 71 (70), 19; Ps 89 (88), 53; Ps 106 (105), 48. Była też odpowiedzią na zakończenie psalmu, który jest modlitwą. W Nowym Testamencie oprócz mów Jezusa (por. Mt 5, 18; J 5, 19. 24. 25; 6, 32)<sup>21</sup> „amen” stanowi formułę kończącą doksologię lub błogosławieństwo, zaczerpniętą z kultu hebrajskiego (por. Rz 1, 25; 9, 5; 11, 36; 16, 27; Ga 1, 5; Ef 3, 21; Flp 4, 20; 1 Tm 1, 17; 6, 16; 2 Tm 4, 18; Hbr 13, 21; 1 P 4, 11; 5, 11; Jud 25; Ap 1, 6). Pojawia się także jako formuła kończąca modlitwę lub życzenie (Rz 15, 33; Ga 6, 18; 2 Tm 4, 22; Hbr 13, 25)<sup>22</sup>.

Aklamacja „amen” zakorzeniła się w liturgii rzymskiej i kończy modlitwy euchologicjne celebriansa. Jedyne wyjątek we mszy świętej stanowi Modlitwa Pańska, ponieważ jej temat końcowy zostaje przedłużony w embolizmie „Wybaw nas, Panie...”. Tak samo jest w liturgii godzin podczas jutrzni i nieszpórów. Modlitwa Pańska łączy się z modlitwą dnia. Natomiast jeśli ta modlitwa nie jest połączona z embolizmem, również kończy się aklamacją „amen”.

## 2.2. Alleluja

Alleluja (hebr. *hall<sup>l</sup>lujah*) znaczy „wysławiać Jahwe (Pana)” i stanowi radosne wezwanie do sławienia Boga. W synagodze „alleluja” było stosowane przy psalmach jako forma inicjująca: Ps 111 (110); 112 (111); 113 (112); 117 (116); 136 (135); 146 (145); 147 (146–147); 148; 149; 150, bądź jako formuła końcowa:

21 W polskich tekstach formuła „amen” jest oddawana przez „zaprawdę”.

22 Por. S. Marsili, *Dalle origini della Liturgia cristiana alla caratterizzazione rituale*, [w:] *La Liturgia, panorama storico generale*, a cura di S. Marsili, J. Pinelli, et al., Casale Monferrato 1978, s. 36–37 (Anamnesis, 2); K. Winiarski, *Amen*, I, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. M. Krąpiec, Lublin 1985, k. 418.

Ps 105 (104); 106 (105); 113 (112); 146 (145); 147 (146–147); 148; 149; 150. Pojawia się także jako akklamacja w hymnie dziękczynnym Tobiasza (Tb 13, 18) nie w formie odpowiedzi, ale wyraża radość ze zbawczej opieki Boga<sup>23</sup>.

W Nowym Testamencie występuje w jednym fragmencie czterokrotnie (Ap 19, 1. 3. 4. 6). W liturgii chrześcijańskiej pojawia się już w *Tradycji apostoelskiej*, o czym była mowa wyżej. W obecnej liturgii słowa występuje przy akklamacji przed Ewangelią, aby wysławiać Boga za zbawienną prawdę i moralny porządek podany w Dobrej Nowinie<sup>24</sup> oraz podaje fundamentalne prawo chrześcijańskiej ekonomii zbawienia<sup>25</sup>. Alleluja może występować również jako refren psalmu responsoryjnego, szczególnie w okresie Wielkanocy.

### 3. Ambona

W synagodze znajduje się ambona (*bima*). Swą genezę sięga czasów Ezdrasza, który chcąc czytać księgę Prawa, „stanął na drewnianym podwyższeniu” (Ne 8, 4). W synagodze *bima* służyła do odczytywania Tory i Proroków oraz do wyjaśniania tych tekstów<sup>26</sup>. Zwój Tory znajdował się w specjalnej szafie (*Aron ha-Kodesz*), która była zakryta zasłoną (*parochet*). Z szafy brano Torę i zanoszono ją na *bimę*. Procesja wnoszenia i odnoszenia miała charakter uroczysty. Wszyscy stali, a kantor w asyście rabina niósł Pięcioksiąg, wtedy zgromadzony lud śpiewał lub recytował wersety biblijne<sup>27</sup>.

Praktykę przemawiania z podwyższenia dostrzega się także w nauczaniu samego Chrystusa (Mt 5, 1; 15, 29; Mk 3, 13). Wydaje się również, że kiedy Jezus był w synagodze w czasie szabatu i powstał, aby czytać Księgę proroka Izajasza (Łk 4, 16–20), prawdopodobnie musiał udać się na podwyższone miejsce, czyli na *bimę*. Z niej przecież odczytywano Torę i Proroków.

---

23 Por. L. Stachowiak, *Alleluja*, I, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. M. Krąpiec, Lublin 1985, k. 377–378.

24 Por. Sobór Watykański II, konst. *Dei Verbum*, 7.

25 Por. Sobór Watykański II, konst. *Gaudium et spes*, 41.

26 H. Langkammer, *Księga Ezdrasza...*, dz. cyt., s. 252–253.

27 Por. S. P. De Vries, *Obrzędy i symbole...*, dz. cyt., s. 43–44; B. Kalfas, *Tkaniny i hafty synagoidalne oraz męski strój modlitewny*, „Liturgia Sacra” 5 (1999) nr 1 (13), s. 133–134, 138.

Pierwsze świadectwa chrześcijańskie mówiące o podwyższonym miejscu są w *Listach św. Cypriana* (ok. 200–258)<sup>28</sup>. Wspominają to również *Konstytucje Apostolskie*<sup>29</sup>.

Obecnie ambona jest miejscem do odczytywania tekstów biblijnych oraz służy do momentów liturgii, które wynikają z Pisma Świętego, a więc do homilii i modlitwy powszechnej<sup>30</sup>.

## Zakończenie

Modele kultu Starego Testamentu posłużyły we wczesnym chrześcijaństwie do kształtowania liturgii, która jest uczestnictwem ludu Bożego w dziele Bożym<sup>31</sup>. Obecna liturgia słowa w Kościele rzeczywiście czerpie swój kanon z synagogi. Należy stwierdzić, że czytanie lektur biblijnych, recytacja psalmów, homilia, modlitwy i aklamacje biorą swój schematyczny układ z kultu Starego Przymierza.

O wielkim duchowym dziedzictwie zachodzącym między żydami a chrześcijanami mówi także Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Soboru Watykańskiego II: „Kościół Chrystusowy uznaje bowiem, że początki jej wiary i wybrania, stosownie do zbawczego misterium Boga, znajdują się już u patriarchów, Mojżesza i Proroków. [...] Dlatego Kościół nie może zapomnieć, że poprzez ten lud, z którym Bóg w swoim niewysłowionym miłosierdziu zechciał zawrzeć dawne przymierze, otrzymał Objawienie Starego Testamentu i czerpie pokarm z korzenia szlachetnej oliwki [...]. Kościół zawsze też ma przed oczyma słowa apostoła Pawła o jego rodakach, «do których należy przybrane synostwo i chwała, przymierza i nadania Prawa, pełnienie służby Bożej i obietnice. Do nich należą praojcowie, z nich również jest Chrystus według ciała» (Rz 9, 4n), Syn Maryi Dziewicy. Pamięta również, że z narodu żydowskiego wywodzili się Apostołowie, fundamenty i filary

---

28 Cyprian, *List 38*, 2, [w:] Cyprian, *Listy*, Warszawa 1969, s. 113 (Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy, 1).

29 *Konstytucje Apostolskie*, II, 5, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 70 (Synody i Kolekcje Praw, 2).

30 Por. Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego, 309.

31 *Katechizm Kościoła katolickiego*, 1069.



Kościół, oraz bardzo liczni pierwsi uczniowie, którzy głosili światu Ewangelię Chrystusa<sup>32</sup>.

Biorąc pod uwagę tylko schemat chrześcijańskiej liturgii słowa, można śmiało powiedzieć, że niewiele różni się on od kultu synagoidalnego. Czy zatem istnieje różnica? Na to pytanie udziela odpowiedzi św. Paweł (2 Kor 3, 13–18). Na liturgię Kościoła, w której jest proklamowane słowo Boże, również Starego Testamentu, nie można patrzeć z zakrytą twarzą (w. 13). To właśnie zwrot do Chrystusa powoduje opadnięcie zasłony (w. 16), ponieważ Panem jest Duch (w. 17), a On ożywia. Innymi słowy, nawet pierwsi chrześcijanie, odczytując Stary Testament, rozumieli go poprzez pryzmat Chrystusa zmartwychwstałego. Stare Prawo było tylko cieniem „spraw przyszłych, a rzeczywistość należy do Chrystusa” (Kol 2, 17). Dzięki temu tekst Hbr 1, 1–2 nie stanowi tylko historycznego opisu chronologii biblijnej, ale wskazuje wprost na rzeczywistość aktualizowaną w celebracji liturgicznej, w której Chrystus „podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi” (Hbr 1, 3).

Chrześcijańska liturgia słowa posiada swój archetyp w liturgii synagoidalnej, ale tylko w zewnętrznej formie. Różni się jednak istotą. W czasach Starego Testamentu w synagodze zwracano się tylko do Boga. W liturgii Kościoła podczas proklamacji słowa Bożego jest obecny Chrystus<sup>33</sup>, który „w dalszym ciągu głosi Ewangelię”<sup>34</sup>. Odpowiedzi ludu na usłyszane słowo tworzą żywy dialog, ponieważ Panem jest Duch (2 Kor 3, 17), który wszystkich i wszystko ożywia (por. 2 Kor 3, 6). Tak więc w chrześcijańskiej liturgii słowa człowiek odnajduje ducha i życie (por. J 6, 63).

## Abstrakt

### Archetyp liturgii słowa w liturgii synagoidalnej

Genezy chrześcijańskiej liturgii słowa należy upatrywać w Biblii, ponieważ z niej wywodzi się liturgia synagoidalna. Artykuł jest podzielony na trzy części: (1) Liturgia słowa, (2) Aklamacje, (3) Ambona. Pokazane są zestawy czytań w zależności od święta, a także zachowania lektorów i wiernych. Największe znaczenia miała Tora. Mniejsze znaczenie miało czytanie proroków. Do istotnych momentów liturgii słowa należy w synagodze także homilia i śpiew psalmów. Zgromadzenie kończyło się udzieleniem błogosławieństwa. Liturgia chrześcijańska przyjęła również aklamacje: Amen i Alleluja. W synagodze znajduje się także ambona, która bierze swoją podstawę biblijną z Ne 8, 4. Te synagoidalne elementy przechodzą do chrześcijaństwa. Biorąc pod uwagę 2 Kor 13–18, widać różnicę pomiędzy

32 Sobór Watykański II, dekl. *Nostra aetate*, 4.

33 Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7.

34 Tamże, 33.

liturgią synagogałną a liturgią chrześcijańską. O archetypie można mówić tylko w zewnętrznej formie. W czasach Starego Testamentu zwracano się tylko do Boga. W liturgii Kościoła podczas proklamacji słowa Bożego jest obecny Chrystus (por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium*, 7, 33). Tak więc w chrześcijańskiej liturgii słowa człowiek odnajduje ducha i życie (por. J 6, 63).

**Słowa kluczowe:** aklamacja; ambona; liturgia słowa; liturgia synagogałna

## Abstract

### The Archetype of the Liturgy of the Word in the Synagogal Liturgy

One should look for the roots of the Christian liturgy of the word in the Bible, as this is where the synagogal liturgy comes from. This paper consists of three parts: (1) The Liturgy of the Word, (2) Acclamations, and (3) The Ambo. It shows sets of readings for different holidays as well as the gestures and responses of lectors and the faithful. In the liturgy of the word, the Torah was the most important book; the prophets' texts were of a lesser importance. The homily and the singing of psalms were also crucial elements of the liturgy. The gathered assembly ended with a blessing. Acclamations: Amen and Alleluia have also been adopted into the Christian liturgy. In a synagogue there is an ambo, whose Biblical roots can be found in Neh 8 : 4. These synagogal elements have been adopted into Christianity. Taking into consideration 2 Cor 13–18, some differences between the synagogal liturgy and the Christian liturgy can be noticed. The archetype of the liturgy of the word refers only to the external characteristics of the liturgy. In times of the Old Testament, people addressed only God, whereas in the liturgy of the Church, Christ is also present during the proclamation of the word of God (cf. Vatican Council II, *Sacrosanctum Concilium*, 7, 33). Therefore, in the Christian liturgy of the Word, man finds the Spirit and life (cf. J 6 : 63).

**Keywords:** acclamation; ambo; liturgy of the word; synagogal liturgy

## References

- Baron, A., & Pietras, H. (Eds.). (2003). *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski. T. 3: (1414–1445): Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym*. Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuitów.
- Baron, A., & Pietras, H. (Eds.). (2005). *Dokumenty Soborów Powszechnych: tekst łaciński i polski. T. 4: (1511–1870): Lateran V, Trydent, Watykan I (Wznowienie 1)*. Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża Jezuitów.
- Baron, A., & Pietras, H. (Eds.). (2007). *Konstytucje apostołskie oraz Kanony Pamfilosa z apostołskiego synodu w Antiochii. Prawo kanoniczne świętych Apostołów. Kary świętych Apostołów dla upadłych. Euchologion Serapiona*. (S. Kalinkowski & A. Caba, Trans.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam*. (1947). Romæ: Typis Societatis S. Joannis Evang.
- Catechism of the Catholic Church. (1992, October 11).
- Chmiel, J. (1990). Żydowskie korzenie chrześcijańskiej liturgii. *Ateneum Kapłańskie*, 82(1), 51–62.
- Congregation for Divine Worship and the Discipline of the Sacraments. (2014, June 29). *Homiletic Directory*.
- Cyprian. (1969). *Listy*. (M. Michalski & E. Stanula, Eds., W. Szoldrski, Trans.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- General Instruction of the Roman Missal. (1969).

- Gryglewicz, F., Łukaszyk, R., & Sułowski, Z. (Eds.). (1985). *Encyklopedia katolicka. T. 1* (1st ed.). Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kalfas, B. (1999). Tkaniny i hafty synagogałne oraz męski strój modlitewny. *Liturgia Sacra*, 5(1), 133–142.
- Łach, S. (Ed.). (1971). *Księga Liczb. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań; Warszawa: Pallottinum.
- Langkammer, H. (Ed.). (1972). *Księgi Ezdrasza–Nehemiasza. Wstęp, przekład z oryginału, komentarz, ekskursy*. Poznań; Warszawa: Pallottinum.
- Marsili, S. (1992). Dalle origini della Liturgia cristiana alla caratterizzazione rituale. In S. M. Marsili (Ed.), *La liturgia, panorama storico generale* (Ristampa). Genova: Marietti.
- Michalski, M. (1975). *Antologia literatury patrystycznej. T. 1*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Missale romanum: ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*. (2002) (3rd ed.). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Mszal rzymski dla diecezji polskich*. (2010) (2nd ed.). Poznań: Pallottinum.
- Nadolski, B. (2006). *Leksykon liturgii*. Poznań: Pallottinum.
- Nocent, A. (1983). Storia della celebrazione dell'Eucaristia. In S. M. Marsili (Ed.), *Eucaristia. Teologia e storia della celebrazione*. Casale Monferrato: Marietti.
- Ricciotti, G., & Dąbrowski, E. (1956). *Życie Jezusa Chrystusa*. (J. Skowroński, Trans.) (3rd ed.). Warszawa: PAX.
- Schedl, C. (1995). *Historia Starego Testamentu. T. 2: Lud Bożego Przymierza*. (S. Stańczyk, Trans.). Tuchów: s.n.
- Vatican Council II. (1965a, October 28). *Nostra aetate*.
- Vatican Council II. (1965b, November 18). *Dei Verbum*.
- Vatican Council II. (1965c, December 7). *Gaudium et spes*.
- Vries, S. P. D. (1999). *Obrzędy i symbole Żydów*. (A. Borowski, Trans.). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wujek, J., Styś, S., & Lohn, W. (Eds.). (1962). *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (3rd ed.). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.



## Datowanie Apokalipsy w świetle głosów tradycji

Leszek Jańczuk

Wyższa Szkoła Teologiczno-Społeczna w Warszawie  
[lesjanc11@gmail.com](mailto:lesjanc11@gmail.com)

Głosy tradycji dotyczące czasu powstania Apokalipsy św. Jana są niejednorodne i odnoszą czas powstania tej księgi do czterech różnych rzymskich cesarzy: Klaudiusza, Nerona, Domicjana i Trajana. Niektóre głosy są nieprecyzyjne i nie określają cesarza imiennie. We współczesnej bibliistyce dominuje pogląd, że Apokalipsa powstała w końcu I wieku jako jedna z ostatnich ksiąg Nowego Testamentu. Przekonanie to bardziej opiera się na danych wewnętrznych Apokalipsy niż na głosach tradycji, niemniej zwolennicy późnego datowania zazwyczaj przekonują, że głosy tradycji również przemawiają na rzecz późnego datowania tej księgi. Tylko nieliczni badacze opowiadają się dziś za wczesnym datowaniem ostatniej księgi Nowego Testamentu.

### 1. Cytowanie Apokalipsy

Co najmniej kilka wspólnych motywów zachodzi pomiędzy Apokalipsą a *Wojną żydowską* Józefa Flawiusza, dziełem powstałym około roku 75. Jednak wzajemna zależność tych dzieł jest raczej wątpliwa, ponieważ nie ma żadnych wzajemnych cytatów, a podobieństwa co do motywów można wytłumaczyć tym, że obaj autorzy wykorzystali motywy obecne w żydowskiej literaturze apokaliptycznej. Apokalipsa stosuje siódmkowe serie plag, a dzieło Flawiusza liczy siedem ksiąg, przy czym dwie ostatnie plagi i dwie ostatnie księgi Flawiusza mają nieco wspólnych cech<sup>1</sup>. Apokalipsa stosuje też serię siedmiu grzmotów, które nawiązują do siedmiu głosów, a według Flawiusza zniszczenie świątyni miało poprzedzić sześć głosów (*De bello Judaico*, VI, 301).

---

1 Szósta księga *De bello Judaico* opowiada o zburzeniu Jerozolimy, siódma o triumfie i uroczystości w świątyni boga grzmotu; szósta plaga Apokalipsy mówi zawsze o wielkich zniszczeniach, a siódma o grzmotach i triumfie.

Dla Flawiusza siódemka wyrażała kompletność i nieodwracalność, szóstka natomiast była liczbą niekompletną – niepełną siódemką. Toteż stosując serię sześciu głosów, dał wyraz przekonaniu, że dzieło zniszczenia dokonane przez Rzymian nie jest nieodwracalne, a świątynia zostanie jeszcze odbudowana<sup>2</sup>. Zachodzi więc szereg wspólnych motywów, ale o innym zastosowaniu.

Deane James Woods zwrócił uwagę na podobieństwa, jakie zachodzą pomiędzy zbiorem wierszy *Silvae* autorstwa Publiusza Papiniusza Stacjusza (zm. 96) a Apokalipsą. Woods wyliczył jedenaście wspólnych motywów łączących oba dzieła. Woods był zdania, że autor Apokalipsy zapoznał się z twórczością Stacjusza i wykorzystał to w swoim dziele<sup>3</sup>. Są to zbyt daleko idące wnioski, ponieważ *Silvae* powstały pod koniec życia Stacjusza, datowane są zwykle na lata 89–96, a pierwsze trzy księgi opublikowane zostały dopiero po roku 93<sup>4</sup>. Tak późna data wyklucza całkowicie możliwość wykorzystania tego dzieła przez autora Apokalipsy, nie tylko w czasach Nerona, ale także i Domicjana. Stacjusz pisał w Neapolu, a Jan w Efezie. Jediną możliwą do przyjęcia datą powstania Apokalipsy byłaby wtedy końcówka Trajana. Ponadto autor Apokalipsy korzysta przede wszystkim z ksiąg Starego Testamentu i bardzo niechętnie korzysta z dzieł sobie współczesnych. Dlatego bardziej prawdopodobnym jest wykorzystanie Apokalipsy przez Stacjusza, zwłaszcza że wspólne motywy są bardziej czytelne i wyraziste właśnie w Apokalipsie. Być może obaj, niezależnie od siebie, wykorzystali istniejące już wzorce. U Stacjusza nie ma żadnych cytatów z Apokalipsy.

Jednym z pierwszych dzieł, które być może cytuje Apokalipsę, jest powstały w końcu I wieku 1 List Klemensa. Chodzi o tekst 1 Klem 34, 3, który przypomina Ap 22, 12. Oba te teksty są zbyt podobne, by uznać to za dzieło przypadku. Porównując kontekst, jak i sposób wykorzystania cytatu należy uznać, że to raczej tekst z 1 Listu Klemensa nosi cechy cytatu ze względu na poprzedzającą cytat formułę: προλέγει γὰρ ἡμῖν. Tego typu formułami poprzedzane są cytaty biblijne w apokryficznym liście. Zazwyczaj formuły te brzmią następująco: λέγει γὰρ, εἶπεν γὰρ bądź γέγραπται γὰρ. Cytaty te zazwyczaj nie są dosłowne, więc zależność od Apokalipsy jest możliwa. Nie musi to być zależność bezpośrednia, ponieważ oba te teksty wykazują także znaczne podobieństwo do Iz 40, 10 według Septuaginty. Oba jednak pomijają

2 Podobnie jak w Ez 9, 2 pierwszego zniszczenia Jerozolimy dokonuje sześciu niszczycieli.

3 D. J. Woods, *Statius' "Silvae" and John's "Apocalypse": Some Parallel and Contrastive Motifs*, Dallas 1990, s. 321, 324.

4 D. R. Shackleton Bailey, *Statius. Silvae*, Cambridge 2003, s. 5.

informację o silnym ramieniu Pana (ὁ βραχίων μετὰ κυριαίας), co może sugerować ich wzajemną zależność. Jakkolwiek datowanie 1 Listu Klemensa jest niepewne, bardziej jednak prawdopodobnym rozwiązaniem jest, by autor tego listu cytował Apokalipsę niż odwrotnie. Jednak Klemens stosuje cztery cytaty nieznanego pochodzenia i tym samym nie można wykluczyć sytuacji, że Klemens oraz autor Apokalipsy zaczerpnęli ten tekst np. z tradycji targumicznej<sup>5</sup>. Poza tym brak w liście jakichkolwiek innych tekstów zależnych bądź zbieżnych z Apokalipsą, tak więc zależność 1 Klemensa od tej księgi od Apokalipsy nie jest oczywista.

Iz 40, 10 LXX	1 Klem 34, 3	Ap 22, 12
Ἰσοῦ κύριος μετὰ ἰσχύος ἔρχεται καὶ ὁ βραχίων μετὰ κυριαίας, ἰσοῦ ὁ μισθός αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ τὸ ἔργον ἑναντίον αὐτοῦ.	Ἰσοῦ ὁ κύριος, καὶ ὁ μισθός αὐτοῦ πρὸ προσώπου αὐτοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὸ ἔργον αὐτοῦ.	Ἰσοῦ ἔρχομαι ταχύ, καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἔμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον ἐστίν αὐτοῦ.

*Pasterz* Hermasa jest ponad wszelką wątpliwość zależny od Apokalipsy, jednak dokładna data powstania tego dzieła jest nieznaną, a jego datowanie bywa uzależniane od datowania Apokalipsy. Według Fragmentu Muratoriego Hermas był bratem Piusa I, biskupa Rzymu, i tym samym *Pasterz* musiałby powstać po roku 140. Według Orygenesisa autorem jest Hermas wspomniany w Rz 16, 14 i tym samym *Pasterz* nie mógłby powstać później niż koniec I wieku. Zwolennicy wczesnego datowania Apokalipsy preferują zwykle datowanie na koniec I wieku (Schaff<sup>6</sup>, Robinson<sup>7</sup>, Gentry<sup>8</sup>). *Pasterz* może służyć jako argument za wczesnym datowaniem Apokalipsy dopiero po udowodnieniu, że *Pasterz* powstał przed rokiem 100. Brak jednak na to mocnych dowodów.

Apokalipsy nie cytuje *Didache* oraz Ignacy Antiocheński, co może przemawiać na rzecz późniejszego datowania tej księgi. Z drugiej strony może to być wynikiem niedostatecznego rozpowszechnienia Apokalipsy bądź wątplenia w jej kanoniczność. *Didache* porusza eschatologiczną tematykę i opiera się niemal wyłącznie na Mt 24 (16, 1–7). Ignacy pisze listy m.in. do Efezu, Filadelfii i Smyrny, do których zwrócone były trzy spośród siedmiu listów Apokalipsy (Ap 2–3).

5 G. K. Beale, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1999, s. 1137 (The New International Greek Testament Commentary).

6 P. Schaff, *History of the Christian Church*, Grand Rapids 1950, s. 688nn.

7 J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament*, London 1976, s. 319–320.

8 K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation*, Tyler 1976, s. 86–90.

## 2. Od Justyna do Fragmentu Muratoriego

Justyn Męczennik nie podaje nigdzie danych dotyczących czasu powstania Apokalipsy. Autora nazywa Janem, jednym z apostołów (81, 4). Akcja jego *Dialogu z Żydem Tryfonem* została umieszczona w Smyrnie na początku powstania Bar Kochby (1, 3; 9, 3), co może być wzorowaniem się na warunkach, w jakich powstawała w przeszłości Apokalipsa. David E. Aune podaje Justyna jako zwolennika wczesnego datowania Apokalipsy<sup>9</sup>.

Autorem pierwszego komentarza do Apokalipsy jest Meliton z Sades. Komentarz ten zaginął, zachował się tylko zacytowany przez Euzebiusza fragment *Apologii* skierowanej do Marka Aureliusza, w której wymienia dwóch cesarzy prześladowających chrześcijan: Nerona i Domicjana<sup>10</sup>. Można więc przypuszczać, że powstanie Apokalipsy odnosił do któregoś z nich. R. H. Charles uznał jednak Melitona za zwolennika późnej datacji<sup>11</sup>. Brak podstaw do wyciągania tak daleko idących wniosków.

Fragment Muratoriego stwierdza, że apostoł Paweł, pisząc swoje listy do Kościołów, wzorował się na siedmiu listach z Apokalipsy (rozdziały 2–3). Nie oznacza to, że według autora fragmentu Apokalipsa miałyby powstać jeszcze w czasach cesarza Klaudiusza. Chodzi raczej o to, że powstała ona wcześniej niż pełny zbiór Listów Pawła i nie oznacza, że jest starsza od każdego Listu Pawła<sup>12</sup>. Warto zauważyć, że kolejność Listów Pawła jest niepoprawna. Listy do Tesaloniczan wymienione zostały w szóstej kolejności, a za najstarsze uznane zostały Listy do Koryntian.

## 3. Ireneusz z Lyonu

Ireneusz z Lyonu datę powstania księgi odniósł do końca panowania Domicjana (81–96)<sup>13</sup>. Wizjonera nazywa Janem, uczniem Pańskim, a dożył miał czasów Trajana<sup>14</sup>. Nie nazywa go apostołem, ale sposób, w jaki o nim

9 D. Aune, *Revelation*, Dallas 1997, s. LVIII (Word Biblical Commentary, 52).

10 Euzebiusz z Cezarei, *Historia Ecclesiastica*, IV, 26, 7–11.

11 R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, Edinburgh 1920, t. 1, s. XCII (International critical commentary, 44).

12 Por. W. Linke, *Data powstania i temat główny Apokalipsy Jana we wczesnej tradycji kościelnej*, [w:] *Trud w Panu nie jest daremny*, red. W. Linke, Niepokalanów 2010, s. 331.

13 *Adversus Haereses*, V, 30.3.

14 *Adversus Haereses*, II, 22.5; III, 3.4.



mówi, sugeruje apostoła<sup>15</sup>. Wymienia go obok Pawła. Polikarp został wyznaczony na biskupa Smyrny przez apostołów<sup>16</sup>. Ireneusz nie wymienia owych apostołów z imienia<sup>17</sup>. Być może Ireneusz był świadomy, że tradycja dotycząca Jana apostoła została przemieszana z tradycją dotyczącą innego Jana, ale też ucznia Jezusa. Ponieważ nie był w stanie rozwikłać tego problemu, na wszelki wypadek autora Apokalipsy nie nazywa apostołem. Opinia Ireneusza odnośnie czasu powstania Apokalipsy została później powtórzona przez Wiktoryna, Euzebiusza, Hieronima i innych ojców Kościoła, była podzielana przez średniowiecznych komentatorów i nowożytnych egzegetów. Uznano też, że Ireneusz mówi o apostołe Janie. Dopiero w XIX wieku zaczęto mówić o dwóch uczniach o imieniu Jan.

David E. Aune wytknął Ireneuszowi, że bezkrytycznie powoływał się na mało wiarygodne głosy tradycji. Opisując niezwykłą obfitość urodzaju w czasach tysięcletniego królestwa, Ireneusz powołał się na czwartą księgę zaginionego dzieła Papiasza pt. *Wyjaśnienie mów Pańskich* mówiącej o nieprawdopodobnej ilości wina, jaką produkować będzie winna latorośl. Według Ireneusza nauczanie to pochodzi od samego Jezusa, powtórzone przez Jana, ucznia Pana, i zapisane przez Papiasza (*Adversus Haereses*, V, 33.3)<sup>18</sup>. Judasz nie uwierzył Jezusowi i poddał w wątpliwość prawdziwość jego przepowiedni (*Adversus Haereses*, V, 33.4). Tymczasem wątek ten występuje w apokalipsach żydowskich (1 Hen 10, 19; 2 Bar 29, 5) i pochodzi z wczesnego judaizmu. Wątek ten jest również obecny w Apokalipsie Pawła, która mogła korzystać z Papiasza<sup>19</sup>. Cytat z Papiasza nie nazywa jednak Jana apostołem, lecz uczniem Pana. Według Euzebiusza Papiasz nigdy nie widział Jana apostoła.

Papiasz zamieszcza bajeczną i wysoce nieprawdopodobną historię śmierci Judasza: twierdził m.in., że w miejscowości, w której zmarł Judasz, ziemia przestała rodzić i aż po jego czasy nikt tam nie może przejść bez zatkania nosa<sup>20</sup>. Euzebiusz z Cezarei krytykuje Papiasza za przytaczanie przedziwnych i legendarnych opowieści. Zaznacza, że Papiasz cieszył się powagą

15 „Quidam autem eorum non solum Johannem, sed et alios apostolos viderunt” (II, 22.5). Wymienia go też obok Pawła (III, 3.4).

16 *Adversus Haereses*, III, 3.4.

17 Według Tertuliana dokonał tego Jan apostoł.

18 Powszechnie przyjmuje się, że Ireneusz miał na myśli Jana apostoła.

19 D. E. Aune, *Prolegomena to the Study of Oral Tradition in the Hellenistic World*, [w:] H. Wansbrough, *Jesus and the Oral Gospel Tradition*, London: T & T Clark International 2004, s. 82-83.

20 Apolinary z Laodycei, *Fragmenty*; A. W. Zwiep, *Judas and the Choice of Matthias. A Study on Context and Concern of Acts 1 : 15-26*, Tübingen 2004, s. 112-115.

u pisarzy kościelnych, m.in. u Ireneusza, którzy zbyt łatwowiernie przyjmowali Papiaszowe relacje<sup>21</sup>. Euzebiusz ma tu prawdopodobnie na myśli pisarzy przedniejskich. Samego Papiasza nazywa nietęgą głową.

Nietrudno zauważyć, że Ireneusz miesza różne tradycje, jak np. spotkanie apostoła Jana z Kerinthosem wplata w relację o spotkaniu Polikarpa z Marcjonem (*Adversus Haereses*, III, 3.4). Ireneusz nazywa Papiasza uczniem Jana i słuchaczem apostołów<sup>22</sup>. Euzebiusz z Cezarei zarzuca Ireneuszowi niedokładne cytowanie Papiasza i zaznacza, że Papiasz nigdzie nie twierdzi, by widział bądź słuchał apostołów. Papiasz według Euzebiusza jedynie twierdzi, że był słuchaczem prezbiterów<sup>23</sup> (tj. Jana i Arystiona). Być może Ireneusz pomylił prezbitera Jana z apostołem Janem. Jednak cytaty Euzebiusza i sposób, w jaki ocenia Papiasza, jest dość niejednoznaczny. Z cytatu przytoczonego w *Adversus Haereses*, III, 39.3–4 nie wynika w sposób bezdyskusyjny, że Papiasz widział Jana Prezbitera i Arystiona.

Być może pomyłka Ireneusza wynikała stąd, że śmierć autora Apokalipsy nastąpiła niedługo po śmierci Domicjana. Ponadto było dwóch uczniów o imieniu Jan, a Ireneusz ich nie rozróżniał. Według Ireneusza Jan mieszkał w Efezie aż do początku panowania Trajana i odgrywał ważną rolę w Azji Mniejszej. Jednak zarówno Ignacy Antiocheński, jak i Polikarp, biskup Smyrny, powołują się w swoich pismach na apostoła Pawła i jego działalność w Azji Mniejszej, ale całkowicie przemilczają apostoła Jana<sup>24</sup>. Nie przekreśla to pobytu apostoła Jana w Efezie<sup>25</sup>, ale sugeruje, że pobyt ten był albo krótki, albo Jan nie odgrywał aż tak ważnej roli, jaką Ireneusz mu przypisał. Sam Ireneusz przyznaje, że widział Polikarpa jako małe dziecko<sup>26</sup>. Opinia Ireneusza rozpowszechniła się i była szeroko przyjmowana w starożytnym Kościele<sup>27</sup>.

Wartość Ireneuszowego świadectwa obniża to, że umieszcza je w kontekście trudności interpretacyjnych Apokalipsy, próbuje przekonać czytelnika do swoich racji przy pomocy argumentu, iż księga ta powstała niedawno, prawie w jego czasach, a on sam kontaktował się z osobami, które rozmawiały z jej autorem. Dlatego czytelnik winien uwierzyć, że jego stanowisko

21 *Historia Ecclesiastica*, III, 39.2–7.

22 *Adversus Haereses*, V, 33.4.

23 *Historia Ecclesiastica*, III, 39.8–14.

24 Por. C. Sandoval, *Can Christians Prove the Resurrection? A Reply to the Apologists*, Victoria 2010, s. 87.

25 Pobyt Jana apostoła w Efezie potwierdzają również inne źródła.

26 *Adversus Haereses*, III, 3.4; V, 20.4-8.

27 D. Aune, *Revelation*, dz. cyt., s. LIX.

interpretacyjne jest słuszne. W ten sposób Ireneusz kreuje siebie na ucznia apostołskiego. Warto też zauważyć, że od końca panowania Domicjana do narodzenia Ireneusza minęło przynajmniej 40 lat, więc stwierdzenie, iż Apokalipsa powstała prawie w jego czasach jest przesadą.

Wersja Ireneusza została powszechnie przyjęta przez późniejszych łacińskich ojców Kościoła, ponieważ Ireneusz został uznany za ucznia Polikarpa, a Polikarp za ucznia apostoła Jana. Tymczasem jedno i drugie jest wątpliwe. Sam Ireneusz stwierdził jedynie, że widział Polikarpa jako dziecko<sup>28</sup>. Późniejsze legendy uczyniły z niego ucznia. Polikarp prawdopodobnie również nigdy nie widział Jana Apostoła, ale znał Jana Prezbitera. Papiasz, rówieśnik Polikarpa, zaznaczył, że żadnego z apostołów nigdy nie widział. Obaj mieszkali w Azji Mniejszej. Ireneusz myli Jana Apostoła z Janem Prezbiterem i chyba był tego świadom, skoro nazywa go uczniem Pańskim, ale nigdzie nie nazwał go apostołem. Stwierdza, że Polikarp został ustanowiony biskupem przez apostołów, ale nie nazywa ich imiennie. Dopiero Tertulian utrzymuje, że Polikarp został ordynowany przez Jana Apostoła<sup>29</sup>. Nie wiadomo, skąd Tertulian zaczerpnął tę opinię, być może taki wniosek wyciągnął z lektury Ireneusza. Euzebiusz w różnych miejscach swoich dzieł przytacza rozmaite tradycje na temat Apokalipsy i czasu jej powstania, że trudno jest się zorientować, jaki był jego własny pogląd w tej sprawie. Autorstwo tej księgi najprawdopodobniej przypisywał Janowi Prezbiterowi<sup>30</sup>.

#### 4. Od Klemensa Aleksandryjskiego do Wiktoryna

Klemens Aleksandryjski stwierdził, że powrót z Patmos nastąpił po śmierci tyrana, nie sprecyzował jednak, którego<sup>31</sup>. Rzymscy historycy często określali Nerona mianem tyrana, obawiano się też jego powrotu. Żaden inny cesarz z I wieku nie zasługuje na miano tyrana w takim stopniu jak Neron<sup>32</sup>. Neron był też pierwszym cesarzem prześladowującym chrześcijan. Jednak Domicjan

---

28 *Adversus Haereses*, III, 3.4.

29 *De Praescriptione Haereticorum*, 32.

30 Widoczne jest to zwłaszcza wtedy, gdy Euzebiusz przytacza poglądy Dionizego Aleksandryjskiego dotyczące autorstwa Apokalipsy.

31 *Quis dives salvetur*, 42.

32 Por. K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation*, dz. cyt., s. 69nn.

też był określany jako tyran (np. Swetoniusz)<sup>33</sup>. Tym samym termin „tyran” może się odnosić zarówno do Nerona jak i Domicjana.

Klemens, zacytowany przez Euzebiusza, opowiada o działalności Jana w Efezie, rozpoczynając od powrotu z wyspy Patmos. W ogóle nie omawia jego działalności przed zesłaniem. To oznacza, że Klemens Aleksandryjski wskazuje raczej na wczesną datę Apokalipsy, odnoszącą się do czasów Nerona<sup>34</sup>. Euzebiusz cytuje zaginione dzieło Klemensa.

Tertulian utrzymywał, że zesłanie Jana na Patmos nastąpiło w tym samym czasie, co śmierć apostołów Piotra i Pawła<sup>35</sup>. Oznacza to, że Jan został zesłany na Patmos przez Nerona. Hort zauważył ponadto, że gdy Tertulian mówi o Domicjanie, nie czyni żadnych aluzji do Jana<sup>36</sup>.

Hipolit Rzymski stwierdził, że apostoł Jan miał widzenie na wyspie Patmos<sup>37</sup>. Brak jednak jakiegokolwiek wzmianki o cesarzu rzymskim.

Orygenes (185–254) bywa traktowany jako świadek na rzecz późnego datowania Apokalipsy. Tymczasem nigdzie nie nazywa imiennie cesarza, za którego Jan został zesłany. Komentując perykopę o synach Zebedeusza, stwierdził: „Rzymski król – jak poucza tradycja – skazał Jana na wyspę Patmos”<sup>38</sup>. Być może Orygenes znał obie tradycje i nie był pewien, za którego cesarza nastąpiło to zesłanie. Kenneth L. Gentry argumentował, że tytuł król bardziej pasuje do Nerona niż do Domicjana, ponieważ cesarze od Cezara po Nerona mieli arystokratyczne pochodzenie i na Wschodzie byli traktowani jako królowie. Natomiast następcy Nerona byli generałami<sup>39</sup>. Jednak Ekumeniusz nazywa Domicjana królem.

Powstałe w drugiej połowie II wieku i przepisane Prochorusowi apokryficzne *Dzieje Jana* utrzymują, że Jan został zesłany za Nerona. Apokryf nie zachował się w całości, a fragment mówiący o zesłaniu na Patmos przypada

33 Suetonius, *Domitian*, 1, 3.

34 *Historia ecclesiastica*, III, 23.5–19.

35 *De Praescriptione Haereticorum*, 36.

36 F. J. A. Hort, *The Apocalypse of St. John: I-III*, London 1908, ss. xv–xvii.

37 *De antichristo*, 36.

38 Ῥωμαίων βασιλεὺς (ὡς ἡ παράδοσις διδάσκει) κατεδίκασε τὸν Ἰωάννην μαρτυροῦντα διὰ τὸν τῆς ἀληθείας λόγον εἰς Πάτμον τὴν νῆσον διδάσκει δὲ τὰ περὶ τοῦ μαρτυρίου ἑαυτοῦ Ἰωάννης, μὴ λέγων τίς αὐτὸν κατεδίκασε, φάσκων ἐν τῇ Ἀποκαλύψει ταῦτα: «ἐγὼ Ἰωάννης, ὁ ἀδελφὸς ὑμῶν καὶ συγκοινωνὸς ἐν τῇ θλίψει καὶ βασιλείᾳ καὶ ὑπομονῇ ἐν Ἰησοῦ, ἐγενόμην ἐν τῇ νήσῳ τῇ καλουμένῃ Πάτμῳ διὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ» καὶ τὰ ἑξῆς. καὶ εἶοικε τὴν ἀποκάλυψιν ἐν τῇ νήσῳ τεθεωρηκέναι. (*In Matthaem*, 16, 6).

39 K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation*, dz. cyt., s. 99.

na część zaginioną, niemniej kolejność narracji sugeruje, że zesłanie nastąpiło wkrótce po przybyciu Jana do Efezu.

Wiktoryn z Patawii (zm. 304), komentując Ap 10, 11, podał, że Jan zesłany został na wyspę Patmos dla pracy w kopalniach za panowania Domicjana. Komentując 17, 11 napisał, że Apokalipsa została napisana za Domicjana, ale opublikowana za Nerwy<sup>40</sup>. Podobnie uważał Pseudo-Augustinus (*Quaestiones in Vetus et Novum Testamentum*, 76, 2). Obaj komentatorzy sprawiają wrażenie bycia zależnymi od Ireneusza.

## 5. Euzebiusz

Euzebiusz z Cezarei (264–340) w kilku miejscach swej *Historii Kościelnej* stwierdza, że Jan wrócił z zesłania po śmierci Domicjana<sup>41</sup>. W dwóch różnych miejscach tego dzieła powtórzył relację Ireneusza i zasugerował przy tym, że zesłanie mogło nastąpić w 14 roku panowania Domicjana, ponieważ w tym właśnie roku zesłana została na wyspę Poncję Flawia Domitylla, siostrzenica Flawiusza Klemensa, konsula, za to, że została chrześcijanką<sup>42</sup>.

14 rok Domicjana jest tylko przypuszczeniem Euzebusza i dlatego brak podstaw, aby traktować ten rok jako pewną datę. Euzebiusz również i w innych sytuacjach podaje wątpliwe daty i wątpliwe informacje. Data przybycia apostoła Piotra do Rzymu jest odmienna od głosów wcześniejszej tradycji<sup>43</sup>, a Piotr miał się spotkać w Rzymie z Filonem<sup>44</sup>.

40 *Commentarii in Apocalypsin*, [w:] *Victorini Episcopi Petavionensis Opera*, recensvit, commentario critico instrvxit, prolegomena et indices adiecit I. Havvsleiter, Vindobonae–Lipsiae 1916, s. 92 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 49).

41 *Historia ecclesiastica*, III, 20.9; III, 23.1.

42 *Historia ecclesiastica*, III, 18.1–4; V, 8.5–6.

43 Cyryl Jerozolimski (*Catechesis*, 6), Filostratus (*De haereses*, 30), Sulpicjusz (*Historia sacra*, 1.2), Prosper z Akwitanii (*De promissionibus et praedictionibus Dei*, IV, 13), Maksym z Turynu (*Sermones*, 5), Hegezyp Młodszy i Laktancjusz (*De mortibus persecutorum*, 2, 5) odnoszą to wydarzenie do czasów Nerona. Ireneusz nie podaje, za którego cesarza Piotr przybył do Rzymu (*Adversus Haereses*, 3, 3). O pobycie Piotra w Rzymie świadczą także dzieła Tertuliana, Cypriana, Dionizego, Gajusza, Klemensa Aleksandryjskiego, Orygenesza, Familiana, Ignacego z Antiochii, Klemensa Rzymskiego, a także niektóre apokryfy (np. Apokalipsa Piotra). Dionizy Koryncki mówi, że Piotr z Azji przybył do Koryntu, a stamtąd do Rzymu (Euzebiusz, *Historia ecclesiastica*, 2, 25). Euzebiusz podaje, że Piotr przybył jeszcze za Klaudiusza (*Historia ecclesiastica*, II, 14).

44 *Historia ecclesiastica*, II, 17.

Jednak w *Demonstratio Evangelica* Euzebiusz w tym samym zdaniu mówi o śmierci Piotra, Pawła i o zesłaniu apostoła Jana na wyspę (V, 3), co oznacza, że należy je odnosić do tego samego czasu. Nie musi to oznaczać, że Euzebiusz w tym dziele opowiada się za czasami Nerona jako datą powstania Apokalipsy, ponieważ Euzebiusz skłaniał się ku pogładowi, że autorem Apokalipsy mógł być Jan Prezbiter, który został pomyłony z apostołem<sup>45</sup>.

## 6. Hieronim

Hieronim w swym dziele *De viris illustribus* podał, że Jan został zesłany za Domicjana na wyspę Patmos, gdzie napisał Apokalipsę, do której Justyn i Ireneusz napisali komentarze. Wrócił do Efezu za Nerwy, założył wiele kościołów w całej Azji i zmarł w 68 roku, licząc od pasji „naszego Pana”<sup>46</sup>. Włączeniu zesłania z Domicjanem najwyraźniej zależy od Ireneusza, jednak informacja o założeniu licznych kościołów w Azji pochodzi z jakiegoś innego źródła. Gdyby Jan miał wrócić z zesłania za Nerwy, żyłby jeszcze niewiele lat i nie miałby za wiele czasu, by zakładać Kościoły w Azji, nie mówiąc już o zbyt podeszłym wieku dla takiej aktywności. Zupełnie inaczej przedstawiałaby się ta sprawa, gdyby powrót nastąpił po śmierci Nerona.

W dziele *Adversus Jovinianus* Hieronim przytoczył legendę podaną przez Tertuliana o gotowaniu Jana w oleju, a następnie o zesłaniu na Patmos i twierdzi, że nastąpiło to za Domicjana (*Adversus Jovinianus*, 1, 26). Jednak Tertulian łączył zesłanie ze śmiercią apostołów Piotra i Pawła, więc przytoczona legenda bardziej pasuje do Nerona niż jakiegokolwiek innego cesarza<sup>47</sup>.

## 7. Od Epifaniasza do Doroteusza

Epifaniasz z Salaminy (315–403) stwierdza, że wygnanie i powrót Jana Apostoła nastąpiły za panowania Klaudiusza (41–54), natomiast Ewangelia

---

45 *Historia ecclesiastica*, III, 39.6.

46 Hieronimus, *De viris illustribus*, 9.

47 Por. P. Schaff, *History of the Christian Church*, dz. cyt., t. 1, s. 428–429.

Jana została napisana dopiero za Domicjana<sup>48</sup>. Prawdopodobnie Epifaniusz pomylił Klaudiusza z Neronem, który również używał imienia Klaudiusz<sup>49</sup>.

Pseudo-Augustyn opowiadał się za Domicjanem<sup>50</sup>.

Teofilakt, biskup Achrydy (XI wiek), nadmienił, że Apokalipsa powstała 32 lata po wniebowstąpieniu Chrystusa<sup>51</sup>. To by dawało rok 65, czyli czasy Nerona. Na rok 32 po wniebowstąpieniu późnośredniowieczna tradycja datowała Ewangelię Jana<sup>52</sup>. Jednak w komentarzu do Ewangelii Mateusza zesłanie Jana odnosi do czasów Trajana.

Sulpicjusz Sewer (363–420) mówi o zesłaniu Jana apostoła za Domicjana<sup>53</sup>.

Ekumeniusz (pierwsza połowa VI wieku), retor i filozof, w swym komentarzu do Apokalipsy powołuje się na Euzebiusza i utrzymywał, że księga ta powstała w czasach Domicjana<sup>54</sup>.

Andrzej z Cezarei preferował późne datowanie Apokalipsy, a w swoim komentarzu kilkakrotnie polemizuje ze zwolennikami wczesnego datowania. Oznacza to, że w jego czasach byli zwolennicy wczesnego datowania.

Arethas z Cezarei, komentując Ap 1, 9, powołał się na Euzebiusza i stwierdził, że zesłanie miało miejsce za Domicjana<sup>55</sup>, jednak w komentarzu do Ap 7, 4–8 utrzymywał, że Apokalipsa została napisana przed zniszczeniem Jerozolimy (18, 19). Arethas pisał około roku 900. W Ap 1, 9 ewidentnie zależny jest od Ekumeniusza<sup>56</sup>.

48 Epiphanius, *Haeresies*, 51, 13. 33, [w:] *Sancti Patris nostri Epiphanii opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Lutetiae Parisiorum 1857, kol. 909–910, 949–950 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 41).

49 Por. K. L. Gentry, *Before Jerusalem Fell. Dating the Book of Revelation*, dz. cyt., s. 104.

50 Pseudo-Augustine, *Quaestiones Vetus et Novi Testamenti*, 76, 2, [w:] *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Paris 1845 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 35).

51 Theophylactus, *Enarratio in Evangelium Joannis*, 1133–1134, [w:] *Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Opera quae reperiri potuerunt omnia*, accurate et denuo recognoscente J.-P. Migne, Parisiis 1864 (Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, 123).

52 Taką datę podają kolofony w takich rękopisach Nowego Testamentu jak rękopisy rodziny Lake'a (f<sup>3</sup>) i minuskuł 124. Rękopisy rodziny Ferrara (f<sup>3</sup>), za wyjątkiem minuskułu 124, podają rok 30.

53 Sulpicius Severus, *Chronicorum*, II, 31, [w:] *Quinti saeculi scriptorum opera omnia*, accurate J.-P. Migne, Parisiis 1845 (Patrologiae Cursus Completus. Series Latina, 20).

54 Διά τὸν Ἰησοῦν, φησί – τοῦτο γὰρ τὸ ἐν Ἰησοῦ – καὶ διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ καὶ τὴν μαρτυρίαν, ἦν ἐγὼ ἐμαρτύρησα τὸ Εὐαγγέλιον αὐτοῦ κηρύξας, ἐγενόμην φησίν, ἐξόριστος ἐν τῇ Πάτμῳ. τοῦτο δὲ παθεῖν αὐτὸν ὁ Εὐσέβιος ἰστορεῖ ἐν τῷ Χρονικῷ Κανόνι ἐπὶ Δομετιανοῦ τοῦ βασιλέως. (*Oecumenii Commentarius in Apocalypsin*, ed. M. de Groote, Lovanii 1999, s. 74–75).

55 Arethas, *Apocalypsis*, 654.

56 Διά τὸν λόγον τοῦ θεοῦ. Λόγον φησί τοῦ θεοῦ καὶ μαρτυρίαν τὸ Εὐαγγέλιον ο ἔγραψεν. Ἐξόριστον δὲ αὐτὸν γενέσθαι ἐν Πάτμῳ τῇ νῆσῳ ὑπὸ Δομετιανοῦ, Εὐσέβιος ὁ Παμφίλιος ἐν τῷ Χρονικῷ αὐτοῦ

Badacze dawno temu zauważyli, że Arethas opiera się na komentarzach różnych autorów, głównie Andrzeja z Cezarei i Ekumeniusza, których nie uzgadnia z sobą w zadowalającym stopniu i dlatego zawiera sprzeczności w swoim komentarzu. Przykładem jest interpretacja 12 rozdziału Apokalipsy, w której raz idzie za Andrzejem z Cezarei, a raz za Ekumeniuszem.

Doroteusz z Gazy (505–565) był zdania, że apostoł Jan został zesłany na wyspę Patmos za cesarza Trajana ze względu na głoszenie słowa Pana w Azji. Na wyspie Patmos napisał swoją Ewangelię, a po śmierci Trajana wrócił do Efezu, gdzie mieszkał gościnnie u wzmiankowanego przez Pawła Gaiusa i dożył tam wieku 120 lat. Doroteusz przyznaje jednak, że niektórzy są zdania, iż zesłanie nastąpiło za Domicjana. Ze wzmianki Doroteusza wynika raczej, że zesłanie nastąpiło niedługo po przybyciu apostoła do Azji Mniejszej, ponieważ zajmował się głoszeniem Ewangelii („Euangelium Domini Iesu Christi in Asia praedicavit”) i z tego powodu został zesłany („propter verbu Domini exilio damnatus est”)<sup>57</sup>.

Doroteusz jest jednym z lepszych przykładów mieszania tradycji. Na wyspie Patmos powstała Ewangelia, nie Apokalipsa, Gaius z Rz 16, 23 został utożsamiony z Gaiusem z 3 Jana 1, w którego domu zamieszkał Jan apostoł.

## 8. Inne źródła

Powstała w V wieku *Peszitta* pierwotnie nie zawierała Apokalipsy, natomiast powstałe później przekłady Filoksena z Mabbug i Tomasza z Heraklei we wstępie do Apokalipsy zamieszczają wyjaśnienie: „Objawienie, które zostało dane Janowi Ewangeliście przez Boga na wyspie Patmos, na którą został zesłany przez cesarza Nerona”.

Niektóre minuskuły umieszczają Apokalipsę zaraz po Ewangeliach (60, 792, 1006, 1064, 1328, 1551, 2323, 2643), inne po Ewangeliach i Listach Pawła (1772, 1934, 1948, 1955, 1957, 2004), a jeszcze inne po Dziejach Apostolskich (1859, 2186). Większość rękopisów umieszcza Apokalipsę na końcu Nowego Testamentu, głównym tego powodem nie była późna data Apokalipsy, lecz

---

Βιβλίω παρατίθεται.

57 *Dorothei episcopi Tyri qui sub Constantino magno vixit, De vita ac morte Prophetarum, & Apostolorum, Synopsis*, [w:] Sulpiti Severi Aquitani *Sacre Historiae a Mundi Exordio ad sua usq. tempora deductae*, Parisiis 1560, s. 145.



wzorowanie się na porządku ksiąg Septuaginty, w której ostatniej części umieszczono księgi prorockie.

Isaac Newton przypuszczał, że Polikarp otrzymał księgę Apokalipsy w czasie śmierci Domicjana, albo Jan na nowo zredagował wtedy to dzieło. Stąd wynikała pomyłka Ireneusza<sup>58</sup>. Być może pomyłka wynikała stąd, że śmierć autora Apokalipsy zbiegła się ze śmiercią Domicjana<sup>59</sup>.

## Wnioski końcowe

Wiązanie autorstwa Apokalipsy czy to z apostołem Janem, czy z prezbiterem Janem przemawia na rzecz wcześniejszego datowania tej księgi. Każdy z nich, gdyby dożył końca panowania Domicjana, musiałby mieć około 90 lat. Zesłanie na Patmos wiązało się z ciężką pracą w kamieniołomach, należy więc wątpić, by w tak podeszłym wieku zsyłano kogokolwiek do tej pracy. Tradycja przypisująca autorstwo Apokalipsy apostołowi Janowi i datująca jej powstanie na czasy Domicjana najprawdopodobniej powstała w wyniku pomyłki Ireneusza.

W XIX wieku często sięgano po argument, że Ireneusz jest pierwszym autorem, który wypowiada się na temat datowania Apokalipsy, a korzysta z najlepszego możliwego źródła (ucznia apostołskiego)<sup>60</sup>. Dzisiaj stosunek do Ireneusza nie jest już bezkrytyczny, niemniej we współczesnej egzegezie nadal wielkim zaufaniem cieszy się przekaz pochodzący od Ireneusza. O Domicjanie mają także mówić Klemens Aleksandryjski i Orygenes, pomimo iż nie nazywają rzymskiego cesarza imiennie. Henry Barclay Swete z wielkim wysiłkiem przekonuje, że najstarsza tradycja powstania Apokalipsy odnosi do czasów Domicjana<sup>61</sup>. Zostało to bezkrytycznie podjęte przez następne pokolenia biblistów i od tego czasu utrzymuje się przekonanie, że wcześniejsze głosy tradycji przemawiają na rzecz późnego datowania, a opinie na rzecz wczesnego datowania pojawiły się później<sup>62</sup>. Dominuje pogląd, że tradycja

58 I. Newton, *Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse*, ed. W. Whitla, London 1922, s. 295.

59 Hieronim, *Epistola ad Galatas*, 3, 6.

60 „Irenaeus is not only the most ancient writer on this subject, but was a disciple of Polycarp, who was personally acquainted with St. John. Consequently Irenaeus had the very best information on this subject” (J. C. Woodhouse, *The Apocalypse or Revelation of Saint John*, London 1805, s. 19).

61 „Early Christian tradition is practically unanimous in assigning the Apocalypse to the last years of Domitian” (H. B. Swete, *The Apocalypse of St. John*, London 1906, s. XCV).

62 „This evidence almost unanimously assigns to the last years of Domitian” (R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John*, dz. cyt., t. 1, s. xci). „Undoubtedly a strong

przemawia na korzyść późnego datowania. Niestety przekaz Ireneusza jest mało wiarygodny i jest wynikiem pomyłki. Ireneusz myli i miesza tradycje, niedokładnie cytuje dzieło Papiasza, toteż bezkrytyczne przyjmowanie przekazu Ireneusza jest nieuzasadnione.

Bardzo wcześnie doszło do nałożenia dwóch tradycji: związanej z Janem Apostołem i dotyczącej Jan Prezbitera. Przemieszanie tych tradycji jest widoczne u Ireneusza. Porządkując rozmaite nawzajem przeplatające się nurty wczesnej tradycji, należy przyjąć, że nurt tradycji łączący śmierć Piotra i Pawła z zesłaniem Jana na Patmos posiada cechy pierwotności i oryginalności, i prawdopodobnie pochodzi z I wieku. Pojawia się on u Tertuliana, Pseudo-Prochorusa i Euzebiusza. Nawet część autorów datujących Apokalipsę na czasy Domicjana utrzymuje, że została napisana w 32 roku po wniebowstąpieniu bądź w czasach wojny żydowskiej, co dowodzi, że są to pierwotne i oryginalne informacje, i nie zostały całkowicie uzgodnione z całością poglądów zwolenników późnej datacji. Hieronim podaje, że Jan zmarł w 68 roku po pasji Chrystusa.

Na uwagę zasługuje również wątek tradycji mówiący o działalności Jana po powrocie z wyspy Patmos, miał wtedy założyć wiele kościołów w Azji Mniejszej. Głosy tradycji niewiele albo wręcz nic nie mówią o działalności Jana w Efezie przed zesłaniem na Patmos (Klemens Aleksandryjski, Pseudo-Prochorus, Doroteusz). Został tam zesłany zaraz po przybyciu do Efezu.

Innym nurtem tradycji, również godnym uwagi, jest przekaz mówiący, że śmierć Jana nastąpiła na początku panowania Trajana. Prawdopodobnie chodziło o Jana Prezbitera, którego mieli okazję słuchać Papiasz i Polikarp.

---

argument in favour of a Domitianic date is the fact that the earliest and the weightiest external witnesses attest it" (D. Guthrie, *New Testament Introduction*, Downers Grove 1970, s. 956). „While Clement of Alexandria and Origen in the early third century do not actually use the name of Domitian, there is little doubt that he is the emperor they have in mind" (R. H. Mounce, *The Book of Revelation*, Grand Rapids 1998, s. 16). „The testimony of the earliest patristic authors supports a date during the time of Domitian" (G. K. Beale, *The Book of Revelation*, dz. cyt., s. 19). „Though most ancient Christian authors, apparently dependent on Irenaeus, thought that Revelation was written toward the end of the reign of Domitian, a few have suggested it was written earlier, during the reign of Claudius, Nero, or Galba, while others thought that it was written after the death of Domitian, during the reign of Trajan (the ancient evidence summarized in Swete, XCIX–C; Charles, L : XCI–XCIII)" (D. Aune, *Revelation*, dz. cyt., s. LVIII). „Najstarsze z nich mówią o wygnaniu Jana na Patmos i o napisaniu Apokalipsy w ostatnich latach panowania cesarza Domicjana (81–96)" (F. Gryglewicz, S. Mędała, *Apokalipsa św. Jana*, [w:] *Wstęp do Nowego Testamentu*, red. R. Rubinkiewicz, Warszawa 1996, s. 517).

Ireneusz jako małe dziecko mógł pomylić przekaz Polikarpa, co stało się powodem zamieszania.

Przekazy wielokrotnie myliły też Ewangelię Jana z Apokalipsą, a informacje pierwotnie przypisywane jednej księdze później bywały odnoszone do drugiej. Dlatego w jednych źródłach czwarta Ewangelia datowana jest na 32 rok po wniebowstąpieniu, a w innych na czasy Domicjana. Na oryginalną wygląda tradycja odnosząca powstanie Ewangelii Jana do czasów Domicjana. Prawdopodobnie stało się to powodem późniejszej pomyłki dla datowania Apokalipsy, którą niesłusznie uznano za księgę późniejszą.

## Abstrakt

### Datowanie Apokalipsy w świetle głosów tradycji

Głosy tradycji dotyczące daty Apokalipsy są niejednorodne. Według starożytnych źródeł księga ta została napisana za cesarza Klaudiusza, Nerona, Domicjana oraz Trajana. Wśród tych wskazań najsilniejsze wsparcie uzyskuje cesarz Domicjan. Pierwszym zwolennikiem takiego datowania był Ireneusz. Pogląd Ireneusza był cytowany przez Euzebiusza, Wiktoryna, Hieronima i kilku innych Ojców Kościoła, stał się poglądem dominującym ze względu na przekonanie, że Ireneusz był uczniem ucznia Jana Apostoła, autora Apokalipsy. W rezultacie Ireneusz był powszechnie traktowany jako najlepsze źródło informacji na ten temat. Ten pogląd dominuje wśród biblistów po dzień dzisiejszy. Świadectwa na rzecz powstania Apokalipsy w czasach Nerona są nawet starsze, ale nie mają tak silnego oparcia wśród autorytetów. Pogląd ten był odrzucany przez większość ojców Kościoła. Obecnie jedynie niektórzy bibliści opowiadają się za czasami Nerona, jako datą powstania tej księgi.

**Słowa kluczowe:** Apokalipsa; datowanie; Neron; Domicjan; Ireneusz; Euzebiusz; Tertulian; Wiktoryn; Hieronim

## Abstract

### Dating the Book of Revelation in Light of Tradition

Christian tradition has not been consistent with regards to the date of the Book of Revelation. According to ancient sources, the book was written under Claudius, Nero, Domitian, or Trajan. Among these four traditions, the strongest is that associated with Domitian. The first proponent of this view was Irenaeus. He was quoted by Eusebius, Victorinus, Jerome and several other Church Fathers, because they believed he was a disciple of a disciple of John the Apostle, the author of the Book of Revelation. Consequently, Irenaeus was commonly treated as the best source of information on this subject. This view was dominant among Biblical scholars until the present day. Evidence for the earlier date under Nero is even older, but not as strong. This view was rejected by majority of Church Fathers. At the present time, only some scholars prefer the Neronic date.

**Keywords:** Revelation; dating; Nero; Domitian; Irenaeus; Eusebius; Tertullian; Victorinus; Jerome

## References

- Aune, D. E. (1997). *Revelation*. Dallas, Texas: Word Books Publisher.
- Beale, G. K. (1999). *The book of Revelation. A commentary on the Greek text*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Charles, R. H. (1920). *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John. With introduction, notes, and indices; also the Greek text and English translation. Vol. 1*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Epiphanius. (1857). *Sancti Patris nostri Epiphani opera omnia*. Lutetiae Parisiorum.
- Gentry, K. L. (1989). *Before Jerusalem fell. Dating the book of Revelation. An exegetical and historical argument for a pre-A.D. 70 composition*. Tyler, Texas: Institute for Christian Economics.
- Groote, M. de. (1999). *Oecumenii commentarius in Apocalypsin*. Lovanii: Peeters.
- Guthrie, D. (1981). *New Testament introduction* (3rd ed.). Downers Grove: InterVarsity Press.
- Hort, F. J. A. (1908). *The Apocalypse of St. John I–III. The Greek text. With introduction, commentary, and additional notes*. London: Macmillan and Co.
- Linke, W. (2010). Data powstania i temat główny Apokalipsy Jana we wczesnej tradycji kościelnej. In W. Linke (Ed.), *Trud w Panu nie jest daremny (por. 1 Kor 15, 58). Studia ofiarowane Księdzu Profesorowi Doktorowi Habilitowanemu Janowi Załęskiemu w 70. rocznicę urodzin*. Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów.
- Mędała, S., & Gryglewicz, F. (1996). Apokalipsa św. Jana. In R. Rubinkiewicz (Ed.), *Wstęp do Nowego Testamentu*. Poznań: Pallottinum.
- Migne, J.-P. (Ed.). (1845). *Sancti Aurelii Augustini Hipponensis episcopi opera omnia. Tomus tertius, pars altera*. Paris.
- Mounce, R. H. (1998). *The Book of Revelation*. Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans.
- Newton, I. (1922). *Sir Isaac Newton's Daniel and the Apocalypse. With an introductory study of the nature and the cause of unbelief, of miracles and prophecy*. (W. Whitla, Ed.). London: John Murray.
- Robinson, J. A. T. (1976). *Redating the New Testament*. London: S.C.M. Press.
- Sandoval, C. (2010). *Can Christians Prove the Resurrection? A Reply to the Apologists*. Victoria: Trafford Publishing.
- Schaff, P. (1950). *History of the christian church*. Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.
- Severus, S. (1560). *Sulpitii Severi Aquitani Sacrae historiae a mundi exordio ad sua usq. tempora deductae, libri duo. Item Dorothei episcopi Tyri, qui sub Constantino Magno vixit, de vita prophetarum & apostolorum synopsis. Quibus accessit rerum & verborum index copiosus*. (J. Faber, Ed.). Parisiis: Apud G. Guillard & A. Warencore.
- Status, P. P. (2003). *Silvae*. (D. R. Shackleton Bailey, Ed.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Swete, H. B. (Ed.). (1906). *The Apocalypse of St. John. The Greek text, with introduction notes and indices*. London: Macmillan & Co.
- Theophylactus, & Migne, J.-P. (1864). *Theophylacti Bulgariae archiepiscopi Opera quae reperiri poterunt omnia*. Parisiis.
- Woodhouse, J. C. (1805). *The Apocalypse or, the revelation of Saint John. Translated with critical notes, critical and explanatory*. London: Printed for J. Hatchard.
- Woods, D. J. (1990). *Status' "Silvae" and John's "Apocalypse": Some Parallel and Contrastive Motifs*. Dallas Theological Seminary.
- Zwiep, A. W. (2004). *Judas and the choice of Matthias. A study on context and concern of Acts 1 : 15–26*. Tübingen: Mohr Siebeck.

## Samodyscyplina jako warunek nowego życia w Chrystusie. Idea ἐγκράτεια Pawła z Tarsu

Anna Rambiert-Kwaśniewska

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu  
[anna.rambiert@gmail.com](mailto:anna.rambiert@gmail.com)

Historia badań wpływów neostoickich na myśl i pisma Pawła z Tarsu do-  
czekała się już wielu realizacji. Jedną z najstarszych był artykuł Fredericka  
Cliftona Granta, który zwrócił uwagę na bliskie zależności pomiędzy Pawłem  
a m.in. Seneką i Epiktetem, na podobny słownik pojęć, kulturę, w której funk-  
cjonowali, a nawet zbieżny okres ich działalności<sup>1</sup>. Spośród Pawłowych pism  
o najmocniejsze stoickie wpływy podejrzewano List do Rzymian<sup>2</sup>, a w ostat-  
nich dziesięcioleciach również List do Filipian<sup>3</sup>. Choć badacze sumiennie  
podkreślają, że elementy stoickie są w pismach Pawła wyraźnie widoczne,  
to on sam stoikiem nie był, a nawet w swej filozofii (choć należałoby mówić  
tu raczej o teologii) wspinał się o poziom, a nawet dwa poziomy wyżej, o ile  
przed Pawłem<sup>4</sup> ulokować Filona Aleksandryjskiego<sup>5</sup>.

- 1 Por. F. C. Grant, *St. Paul and Stoicism*, „The Biblical World” 45 (1915) nr 5, s. 268–281; D. A. Desilva, *Paul and the Stoa: A Comparison*, „Journal of the Evangelical Theological Society” 38 (1995) nr 4, s. 549–564.
- 2 Ze stoicyzmem Pawła imputowanym mu na podstawie Rz 12 polemizuje m.in. R. M. Thorsteinsson, *Paul and Roman Stoicism: Romans 12 and Contemporary Stoic Ethics*, „Journal for the Study of the New Testament” 29 (2006) nr 2, 139–161, <https://doi.org/10.1177/0142064X06072835>; do tekstu odnosi się T. Engberg-Pedersen, *Paul’s Stoicizing Politics in Romans 12–13: The Role of 13. 1–10 in the Argument*, „Journal for the Study of the New Testament” 29 (2006) nr 2, s. 163172, <https://doi.org/10.1177/0142064X06072836>.
- 3 Por. T. Engberg-Pedersen, *Stoicism in Philippians*, [w:] *Paul in His Hellenistic Context*, ed. by T. Engberg-Pedersen, London–New York 2004, s. 256–290.
- 4 Z czym jednak klócił się przełomowy tekst Pohlenza, w którym utożsamił on Pawła wyłącznie ze światem żydowskim, dowodząc na podstawie Listu do Rzymian, że Paweł ze stoicyzmem niewiele miał wspólnego. Wykorzystywał jedynie greckie pojęcia do przekazania żydowskich idei zhellenizowanemu światu. Doskonalszy konsens pomiędzy światem greckim i żydowskim znalazł tylko Filon – por. M. Pohlenz, *Paulus und die Stoa*, „Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche” 42 (1949) nr 1, s. 69–104, <https://doi.org/10.1515/zntw.1949.42.1.69>.
- 5 Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 4, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 2012, s. 287–288; F. C. Grant, *St. Paul and Stoicism*, dz. cyt., s. 280.

Refleksja nad specyficznym przejawem nowego życia w Chrystusie, które wyraża się w rzeczowniku ἐγκράτεια oraz jego morfologicznej rodzinie, wymaga doprecyzowania, co rozumiemy w tym wypadku poprzez „nowe życie”. Skoro koncentrujemy się na liście pochodzącym bezpośrednio od Pawła, nie sposób ująć idei nowego życia inaczej niż czynił to sam apostoł m.in. w Rz 6, 3–14, gdzie nowe życie rozumie na sposób chrzcielny. Wedle Pawła nowe życie jest tożsamy ze śmiercią dla grzechu na podobieństwo Chrystusa i w jedności z Nim (Rz 6, 5). Choć rodzi się we wnętrzu człowieka, to jego praktyczne realizacje są jawnie demonstrowane w codziennych wyborach świadka Chrystusa (zob. Ef 5, 8–20), który stara się być jak Mistrz (Kol 3, 5–17). Taki opis koncepcji nowego życia jest oczywiście lakoniczny, stanowi jednak odpowiedni punkt wyjścia dla omówienia tak specyficznego i trudnego do właściwego zinterpretowania tematu samokontroli kryjącej się jednak nie pod pojęciem σωφροσύνη, ale ἐγκράτεια. Czym zatem jest ἐγκράτεια i jaką rolę odgrywa w życiu „nowego człowieka”?

Wiele o samym pojęciu mówi nam jego nietrudna do wydedukowania derywacja – ἐγκράτεια jest bowiem terminem złożonym z dwóch elementów: przyimka ἐν („w”, „pośród”) oraz κράτος („siła”, „potęga” i wtórujący im „autorytet”)⁶. Nic więc dziwnego, że ujmowana zostaje w ramy „samokontroli”, której źródłem jest intelektualna i wolitywna władza człowieka nad jego własnymi popędami. Takie spojrzenie na zagadnienie samokontroli prowadzi częstokroć do stawiania Apostołowi Narodów ciężkich zarzutów. Owa ἐγκράτεια może bowiem niepokoić z kilku powodów. Po pierwsze, ponieważ w pierwszym odruchu kojarzona może być z ascezą i jest to skojarzenie poniekąd słuszne. Nie należy jednak tej ascezy rozumieć w duchu gnostyckim pomimo domniemywanej obecności tegoż ducha w gminie Korynckiej⁷. Gdyby połączyć naukę o ascezie z Pawłowym nauczaniem o małżeństwie,

6 Sam termin κράτος etymologicznie wiązany jest z sanskr. *krātu-* niosącym w sobie ideę „siły (magicznej)”, oznaczającym również „wolę” i „myśl”. Gr. ἐγκράτεια byłaby zatem ideą podwójnie wsobną – z jednej strony ukierunkowana na wewnątrz poprzez przyimek ἐν, z drugiej poprzez κράτος skoncentrowaną na władzach wewnętrznych człowieka – por. R. Beeks, *Etymological Dictionary of Greek*, t. 1, Leiden–Boston 2010, s. 772–773 (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, 10.1).

7 Więcej szczegółów: Y. Khiok-khng, *Rhetorical Interaction in 1 Corinthians 8 and 10*, Leiden–New York 1995; W. Deming, *Paul on Marriage and Celibacy. The Hellenistic Background of 1 Corinthians*, Cambridge–New York 1995; choć podejrzenia o panoszącą się w Koryncie gnozę nie zawsze spotykają się z aprobatą – por. T. E. Klutz, *Re-Reading 1 Corinthians after Rethinking 'Gnosticism'*, „Journal for the Study of the New Testament” 26 (2003), nr 2, s. 193–216, <https://doi.org/10.1177/0142064X0302600204>.

choćby w 1 Kor 7, z łatwością można popaść w błąd argumentowania na rzecz protognostycznych zapatrywań apostoła, o czym będzie jeszcze mowa poniżej. Po drugie, pojęciem „samokontrola” chętnie posługiwali się filozofowie greccy, głównie spadkobiercy myśli Zenona z Kition, poświęcający temu zagadnieniu niemało miejsca. Uznawali oni ἐγκράτεια za jedną z cnót podporządkowanych σωφροσύνη – rozumianej jako zdrowy rozsądek czy też umiarkowanie<sup>8</sup>. Czy jednak podobieństwa wystarczą by widzieć w Pawle stoika<sup>9</sup>? Pojęcie ἐγκράτεια, zapewne nie bez wpływu filozofii, funkcjonowało wreszcie w słowniku sportowym i ściśle wiązało się z treningiem, zwłaszcza szczególnie długim i wykańczającym, który poprzedzał święte igrzyska panhelleńskie<sup>10</sup>. Wobec tak różnych koncepcji samokontroli nie można pozostawić tego newralgicznego zagadnienia bez właściwej odpowiedzi na pytanie, co faktycznie kryło się pod pojęciem ἐγκράτεια w Listach Pawła? Czy można uchronić go przed oskarżeniami z jednej strony o uleganie protognostyckim wpływom, z drugiej o związki ze stoicyzmem? Czy może kontekst literacki użycia tego specjalistycznego terminu na tyle determinuje jego znaczenie, że pozwala zinterpretować go bez odwoływania się do meandrów filozofii? Z jakich przyczyn ἐγκράτεια uznawana jest za cechę nowego człowieka, znajdując swoje miejsce choćby w katalogu cnót w Ga 5, 22–23?

## 1. Czy tylko ἐγκράτεια?

Skoro zwróciliśmy już uwagę na obecność ἐγκράτεια w słowniku pojęć filozoficznych stoików, podkreślić musimy, że wyczerpanie tego zagadnienia w niniejszym opracowaniu jest niemożliwe i nie jest jego nadrzędnym celem, dlatego w kręgu naszych zainteresowań pozostaną jedynie te znamiona samokontroli, które pobrzmiwają w Listach Pawła. Na dalszym etapie nie

8 A ich utożsamianie jest kardynalnym błędem. Nie ma racji Thompson, uznając ἐγκράτεια za ekwiwalent σωφροσύνη – por. J. Thompson, *Moral Formation According to Paul. The Context and Coherence of Pauline Ethics*, Grand Rapids 2011, s. 104.

9 O ἐγκράτεια wspominał również słynny aleksandryjczyk Filon, utożsamiając ją z władzą nad rządząmi, co może rzucić nieco inne światło na samą ideę, która okazuje się w świecie filozofów niezwykle żywotna i uniwersalna – niemożliwa do zamknięcia w obrębie jednego tylko systemu filozoficznego.

10 Por. R. Metzner, *Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9, 24–7; Phil 3, 12–16)*, „New Testament Studies” 46 (2000) nr 4, s. 576, <https://doi.org/10.1017/s0028688500000333>.

będzie to również wnikliwe studium egzegetyczne, gdyż celem nadrzędnym jest prześledzenie teologiczno-literackiej realizacji bardzo konkretnej idei, którą jest ἔγκρατεια.

Najłatwieszą drogą do właściwego zgłębienia tematu omawianej cnoty jest sięgnięcie po jej antytezę – wadę, którą w wypadku ἔγκρατεια jest ἀκρασία („niewstrzemięźliwość”). Ἐγκράτεια i ἀκρασία, mówiąc ogólnie, były rodzajem drugorzędnych – odpowiednio – cnoty i wady. Cnoty i wady w myśli stoickiej rozpatrywano natomiast w kategoriach wiedzy i ignorancji – samokontrola czy też wstrzemięźliwość jest zatem racjonalna, ponieważ jest nauką. Również niewstrzemięźliwość (nieopanowanie) jest poniekąd racjonalne, ale w sensie negatywnym, ponieważ jest ignorancją<sup>11</sup>, świadomym sprzeciwem wobec cnotliwego rozumu. Ἀκρασία, którą pokonać można wyłącznie za pomocą ćwiczenia samokontroli, jest więc niczym innym jak ukłonem względem folgowaniu wszelkim podnieciom cielesnym. Postrzegano ją w kategoriach wielkiego zagrożenia prowadzącego do utraty kontroli nad własnym ciałem (czyli nieracjonalności), m.in. tego, o którym pisze Paweł w 1 Kor 7, 5 w kontekście cudzołóstwa.

Ograniczenie ἀκρασία i ἔγκρατεια do polskich ekwiwalentów „samokontrola” i „niewstrzemięźliwość” to zdecydowanie za mało – warto zapytać o definicję ogólną obu tych terminów. W tym celu dobrze odwołać się m.in. do świetnego studium Jeana-Baptiste’a Gourinata, które badacz poświęcił problemowi swoistej dychotomii ἀκρασία i ἔγκρατεια<sup>12</sup>. Ze względu na drugorzędność badań dotyczących samych ἀκρασία i ἔγκρατεια u różnych autorów stoickich, oprę się za Gourinatem na tym, co słynny niemiecki filolog Hans von Arnim określał słowami *doctrina generalis Stoicorum*, czyli formą ustandaryzowanego stoicyzmu<sup>13</sup>. Jest to ta sama forma stoicyzmu, z którą mógł zetknąć się Paweł, w podobny bowiem sposób referują ją podręczniki od I wieku przed Chrystusem do późnej starożytności<sup>14</sup> oraz dzieła takich filozofów, jak Muzoniusz Rufus czy Epiktet.

---

11 Por. J. B. Gourinat, *Akrasia and enkrateia in Ancient Stoicism. Minor Vice and Minor Virtue*, [w:] *Akrasia in Greek Philosophy. From Socrates to Plotinus*, ed. by C. Bobonich, P. Destrée, Leiden–Boston 2007, s. 231 (*Philosophia Antiqua*, 106), <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.1-308.55>.

12 Por. J. B. Gourinat, *Akrasia and enkrateia in Ancient Stoicism...*, dz. cyt., s. 216.

13 Por. *Stoicorum Veteris Fragmenta*, collegit H. F. A. von Arnim, t. 1: *Zeno et Zenonis disciplina*, Stuttgart 1964, s. V.

14 Gourinat część swojego studium poświęca prezentacji poglądów Chryzypa oraz Kleantesa, który zaliczył ἔγκρατεια w poczet cnot kardynalnych. Zaniechanie prezentacji poglądów tych dwóch



## 2. Samokontrola w filozofii

Problem niewstrzemięźliwości doczekał się w filozofii greckiej wielu ujęć, a za punkt wyjścia mogą posłużyć słowa samego Stagiryty, choć stoikiem nie był, z *Etyki Nikomachejskiej*: „kto nie panuje nad sobą (ἀκρατής), popełnia złe czyny pod wpływem namiętności, wiedząc, że są złe, ten natomiast, kto panuje nad sobą (ἐγκρατής), wiedząc, że żądze są złe, nie ulega ich podszepcom dzięki swemu rozumowi” (1145b, 13–14)<sup>15</sup>. Arystoteles zwrócił więc uwagę na to, co już wspomnieliśmy o racjonalności, niewstrzemięźliwości i samokontroli. Choć zagadnienie ἀκρασία nie zajmowało w myśli stoickiej tak poczesnej roli jak w etyce arystotelesowskiej, również było w niej obecne. Choćby współczesny Pawłowi neostoik Muzoniusz Rufus podjął temat, pytając „Jak ktoś miałby stać się powściągliwym, skoro nie postawił sobie za cel poskromienia pragnień, lub jak ktoś niezdiscyplinowany mógłby nauczyć samokontroli innych?” (*Diatr.* VIII, 10, 13–15)<sup>16</sup>. Natomiast Epiktet, uczeń Muzoniusza, komentuje: „Ilekcroć pofolgujesz chuci cielesnej, nie uważaj tego za jednorazową porażkę, lecz wiedz, żeś również niepowściągliwości (τὴν ἀκρασίαν) dostarczył pożywki oraz żeś wzmógł ją na siłach” (*Diatr.* II, 18, 6)<sup>17</sup>. Między innymi na podstawie przywołanych tekstów Gourinat definiuje niepowściągliwość następująco: „jest to wada, na którą składają się obie: niezdolność odmówienia sobie uroków rozkoszy oraz trwała skłonność do ulegania rozkoszy”<sup>18</sup>.

Co do ἐγκράτεια, jej definicja przetrwała w dwóch klasycznych, choć dość późnych względem czasów nowotestamentowych listach stoickich cnót i wad – u Diogenesa Laertiosa (pierwsza połowa III wieku) oraz u Stobajosa (pierwsza połowa V wieku)<sup>19</sup>. Wedle Diogenesa „jest to stanowcze trzymanie się zasad cnotliwego rozumu albo nieustępliwe opieranie się rozkoszom”

---

uczonych stoickich nie ma większego znaczenia dla analizy listów Pawła – por. J. B. Gourinat, *Akrasia and enkrateia in Ancient Stoicism. Minor Vice and Minor Virtue*, dz. cyt., s. 217.

15 Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł., oprac. i wstępem poprzedziła D. Gromska, Warszawa 1956, s. 237.

16 C. E. Lutz, *Musonius Rufus. The Roman Socrates*, New Haven 1947, s. 62 (tłumaczenie własne).

17 Epiktet, *Diatryby: Encheiridion z dodaniem fragmentów oraz gnomologium Epiktetowego*, przeł. i oprac. L. Joachimowicz, Warszawa 1961, s. 169.

18 J. B. Gourinat, *Akrasia and enkrateia in Ancient Stoicism*, dz. cyt., s. 230.

19 Jeśli wierzyć przekazom, tekst Stobajosa jest rekapitulacją doksografii Ariusza Didymosa, aleksandryjskiego stoika żyjącego w I wieku przed Chrystusem – por. J. B. Gourinat, *Akrasia and enkrateia in Ancient Stoicism*, dz. cyt., s. 217.

(VII, 93, 1)<sup>20</sup>, do czego Stobajos dopowiada: „opanowanie jest nieprześcignioną (ἀνυπέρβλητον) nauką o tym, co jest wyraźnie zgodne z cnotliwym rozumem”<sup>21</sup>.

Samokontrola była więc dla starożytnych (od Sokratesa, przez Arystotelesa, po Stobajosa) jedną z najwyższych cnót, bowiem umożliwiała kontrolę nad pożądlivością, która broniła dostępu człowieka do nauki. Różnicą wprowadzoną przez stoicyzm była racjonalność tak niepowściągliwości, jak i wstrzeźliwości. Skoro wiemy już, jak ἐγκράτεια była definiowana, pozostało nam odpowiedzieć, jakich konkretnie sfer życia dotyczyła – co wpisuje się w ową ἡδονή, nad którą starała się zapanować? Autorzy ograniczali ją do dwóch głównych przestrzeni życia: po pierwsze, sfery seksualnej, po drugie, do nieumiarkowania w jedzeniu i picciu. Pierwszy aspekt wdzięcznie nakreśla Epiktet, pisząc w *Encheridionie*:

Pamiętaj, żebyś w każdej przydarzającej się tobie przygodzie zwracał pilnie na siebie uwagę i badał, szukając, jaką też siłę masz w sobie, którą byś przeciwstawił owej przygodzie. I jak zobaczysz pięknego chłopca lub piękną dziewczynę, potrzebną ku temu siłę znajdziesz w powściągliwości (πρός [...] ἐγκράτειαν)<sup>22</sup>.

Podejmuje ją również w swojej krytyce stoików (dając nam tym samym wgląd w myśl neostoicką swoich czasów) sceptyk Sextus Empiryk (przełom II i III wieku), pisząc:

Wstrzeźliwość (ἐγκράτεια) „jest to stanowcze trzymanie się zasad cnotliwego rozumu albo nieustępliwe opieranie się rozkoszom” lub „cnota (ἀρετή), która daje nam przewagę nad rzeczami, którym, jak się wydaje, trudno się oprzeć”. Bycie wstrzeźliwym, jak mówią, nie polega na nieuleganiu wdziękom starej baby<sup>23</sup> stojącej jedną nogą w grobie, ale [wstrzeźliwy jest] ktoś, kto ma możliwość poużywania sobie z Lais i Fryne lub z im podobnymi, i wtedy nie ulega (Sex. Emp. *Adv. math.* IX, 153)<sup>24</sup>.

20 „Τὴν δ' ἐγκράτειαν διάθεσιν ἀνυπέρβλητον τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον ἢ ἔξιν ἀήττητον ἡδονῶν” (tłumaczenie własne za: Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature, <http://stephanus.tlg.uci.edu>, 04.03.2016).

21 Ἐγκράτειαν δὲ ἐπιστήμην ἀνυπέρβλητον τῶν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον φανέντων (za epitomatorem Stobajosa Ariuszem Didymusem, *Liber de philosophorum sectis* 64, 2, 30, tłumaczenie własne).

22 Epic. *Ench.* 10, 1.

23 Gr. γράϋς jest barbaryzmem – por. *Etymological Dictionary of Greek*, dz. cyt., t. 1, s. 285.

24 Ἐγκράτεια γάρ ἐστι διάθεσις ἀνυπέρβρατος τῶν κατ' ὀρθὸν λόγον γιγνομένων, ἢ ἀρετὴ ὑπεράνω ποιοῦσα ἡμᾶς τῶν δοκούντων εἶναι δυσσποσχέτων· ἐγκρατεῦται γάρ, φασίν, οὐχ ὁ θανατώσις

Wydaje się, że podobnie rozumieli wstrzemięźliwość hellenizujący Żydzi. W *Testamencie Dwunastu Patriarchów* Neftali wypowiada słowa: „jest czas obcowania ze swą żoną i czas samokontroli (wstrzemięźliwości) na rzecz osobistej modlitwy”<sup>25</sup>. W podobny sposób Filon wypowiada się o Abrahamie, pisząc, że współżył on z Hagar tylko do momentu, gdy poczęła Izmaela (*De Abr.* 253). Filozof pozwala sobie nawet na pewną stereotypizację, sprowadzając Izraelitów do tych, którzy są ἐγκρατής oraz θεοφιλοί, w przeciwieństwie do pogan – φιλοπαθής i ἄθεοι (*Quis Rerum Divinarum Heres Sit* 203; por. 1 Tes 4, 5; Rz 1, 26), imputując naturalną pożądlivość poganom, a Żydom przypisując wrodzoną wstrzemięźliwość seksualną. Na tej podstawie w swoim pozostawiającym wiele do życzenia opracowaniu Katy E. Valentine poczyniła ciekawe spostrzeżenie nawiązujące do „klasowości” społeczności starożytnych, operując pojęciami wciąż popularnego postkolonializmu. Autorka uważa, że ἐγκράτεια mogła być metodą na podbudowanie własnego prestiżu. W zhellinizowanych bowiem społecznościach starożytnych najwięcej okazji do demonstrowania swojej ἐγκράτεια mieli wolni mężczyźni z wyższych klas, w zasięgu których pozostawało wiele wolnych kobiet, młodzieńców i niewolników obu płci. Odmawianie sobie uciech cielesnych z powyższymi było doskonałą okolicznością do publicznego zademonstrowania samokontroli. Rzecz staje się o tyle istotna, gdy uświadomimy sobie, że na niepowściągliwość narażeni byli mężczyźni z każdego niemal zakątka imperium, czego doskonałym przykładem była również gmina koryncka<sup>26</sup>.

Jak już wspomnieliśmy, ἐγκράτεια nie ograniczała się tylko do seksualności. Choć w literaturze, którą w jakikolwiek sposób – czy to chronologicznie, czy topograficznie – odnieść możemy do rzeczywistości Pawła, niewiele znajdziemy konkretyzacji. Zazwyczaj mówi się o wstrzemięźliwości jako takiej. Złożoności tej idei i jej nieco bardziej uniwersalnego charakteru dowodzi jedynie nauczyciel Epikteta Muzoniusz Rufus, żyjący niemal w tym samym czasie co Apostoł Narodów. Twierdził bowiem, że „początkiem i fundamentem

---

γραὸς ἀπεχόμενος, ἀλλ'ὸ Λαΐδος καὶ Φρύνης ἢ τινος τοιαύτης δυνάμενος ἀπολαῦσαι, εἶτα ἀπεχόμενος (tłumaczenie własne za: Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature, <http://stephanus.tlg.uci.edu>, 04.03.2016).

25 καιρὸς γὰρ συνουσίας γυναικὸς αὐτοῦ καὶ καιρὸς ἐγκρατείας εἰς προσευχὴν αὐτοῦ (tłumaczenie własne za: Thesaurus Linguae Graecae. A Digital Library of Greek Literature, <http://stephanus.tlg.uci.edu>, 04.03.2016).

26 Por. K. E. Valentine, *1 Corinthians 7 in Light of Ancient Rhetoric of SelfControl*, „Review and Expositor” 110 (2013) nr 4, s. 582.

cnotliwości jest wstrzemięźliwość w jedzeniu i picciu” (Mus. Ruf. *Dissert.* XVIII<sup>A</sup>, 5–7<sup>27</sup>), co dla naszych dalszych rozważań również okaże się istotne.

Prezentacja zagadnienia samokontroli ukazuje jej wieloaspektowość. Tym, co szczególnie przykuwa uwagę, jest ideologiczna nośność greckiej ἐγκράτεια, która rzadko jest wolna od skojarzeń natury filozoficznej lub etycznej (wyjątkiem jest Septuaginta). O czym zatem mógł myśleć Paweł, posługując się tym samym terminem, co filozofowie?

### 3. Paweł enkratycznym?

Tym, co wydaje się pewne, jest brak koincydencji w Pawłowym użyciu terminu ἐγκράτεια. Nawiązanie do tak istotnej idei nie mogło być przypadkowe, nawet jeśli jego semantyka została po części oderwana od głębszych zawilosci filozoficznych. Podkreślić jednak należy, że Paweł nie posłużył się tym pojęciem pod wpływem Septuaginty, gdzie ἐγκράτεια wskazywała raczej na „opanowanie” czegoś lub kogoś siłą, i to nie w kategoriach seksualnych czy żywieniowych (Wj 9, 2; 2 Mch 8, 30; 10, 15. 17; 13, 13; 4 Mch 5, 34; Dn 13, 39) – w tym też znaczeniu bliżej mu do filozofów niż pisarzy biblijnych. Na znaczenie ἐγκράτεια w Listach Pawła wskazują bez wątpienia konteksty, ponieważ pojawia się ona przy okazji omawiania tak ważkich tematów, jak małżeństwo (1 Kor 7), *implicite* kwestie pokarmowe (1 Kor 8) oraz apostołat (1 Kor 9). A może jeszcze ważniejszych, skoro wedle Dz 24, 25, w jakiś tajemniczy sposób temat ten dogłębnie poruszył, a nawet przestraszył prokuratora Feliksa<sup>28</sup>.

---

27 Swoją drogą Muzoniusz wydaje się piewą wegetarianizmu, twierdząc, że spożywanie mięsa przystoi raczej dzikim zwierzętom niż człowiekowi – por. C. E. Lutz, *Musonius Rufus...*, dz. cyt., s. 112–113.

28 Jest to jedyny raz w całych Dziejach Apostolskich, gdy Łukasz wspomina o ἐγκράτεια. Zagadnienie to w filozofii moralnej musiało być jednak na tyle żywotne, że powiązanie doczesnej, tak dobrze znanej poganom idei samokontroli z nadchodzącym sądem wywierać musiało na audytorium, które dotąd nie zważało na wieczność, spore wrażenie. Tym mocniejsze, że według *testimonium* Flawiusza (*Ant.* 20, 141–143) Feliks był już w trzecim związku małżeńskim, zaś jego młoda i piękna żona Druzylla, która za jego namową porzuciła męża, w drugim – por. D. L. Bock, *Acts, Grand Rapids* 2007, s. 695. Ponadto ze względu na żydowskie koligacje Feliksowi nieobca była teologia żydowska, która w wydaniu Pawła była zapewne na tyle przekonująca, że wpłynęła na nieudolność rozwiązania konfliktu narosłego wokół postaci apostoła – por. J. R. Edwards, ‘*Public Theology*’ in *Luke-Acts. The Witness of the Gospel to Powers and Authorities*, „*New Testament Studies*” 62 (2016) nr 2, s. 242, <https://doi.org/10.1017/s0028688515000466>.

### 3.1. Seksualność

Do duetu ἀκρασία i ἐγκράτεια Paweł w swoich Listach odwołuje się tylko jeden raz w 1 Kor 7, choć zagadnienie samokontroli obecne jest zarówno w dalszej części tego samego Listu w w. 9, 25, a także w Ga 5, 23. Paweł, zwracając się w do gminy korynckiej, musiał uporać się z dość osobliwymi w kontekście nauki chrześcijańskiej problemami, które zamknąć można w dwóch słowach: ἐπιθυμία oraz wynikającej z niego πορνεία (6, 15–20). Problem niepowściągliwości Koryntian wydaje się Pawłowi palący, ponieważ uleganie ἐπιθυμία jest w jego pojęciu praktyką pogańską, a więc πορνεία wiązać można już nie tylko z nieczystością seksualną czy cudzołóstwem, ale uznać także za formę idolatrii (por. 1 Tes 4, 5). Ponadto niektórzy korynccy chrześcijanie, próbując poradzić sobie ze wdzierającą się do gminy niewstrzeźliwości, popadli w inne błędne przekonanie, mianowicie, że kobiet w ogóle nie należy dotykać (μη ἄπτεσθαι, 1 Kor 7, 1)<sup>29</sup>. Paweł pragnąc rozwikłać problemy gminy formułuje dwa ciekawe zalecenia:

Nie unikajcie jedno drugiego, chyba że na pewien czas, za obopólną zgodą, by oddać się modlitwie; potem znów wróćcie do siebie, aby – wskutek niewstrzeźliwości (διὰ τὴν ἀκρασίαν) waszej – nie kusił was szatan (w. 5).

Nie ulega wątpliwości, że celem całego pouczenia zawartego w wersecie jest wzbudzenie we współmałżonkach potrzeby, a nawet konieczności praktykowania samokontroli. Skoro sytuacja gminy była patowa, a Paweł dodatkowo optował za bezżennością, poszukiwanie równowagi stało się jedynym racjonalnym wyjściem. Apostoł świadomy rozbuchanego w gminie ἐπιθυμία, które od wieków jest problemem nawiedzającym miasta portowe, postanowił w centrum swoich zaleceń postawić umiarkowaną wstrzeźliwość<sup>30</sup>. Rozumienie ἐγκράτεια w tym wypadku można streścić następująco: skoro z natury rzeczy ἐπιθυμία w znaczeniu *stricte* seksualnym nawiedza współmałżonków, ponadto jest ono naturalnie w związek mężczyzny i kobiety wpisane,

29 Por. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek Text*, Grand Rapids–Cambridge 2000, s. 507.

30 Wers ten i idąca za nim intuicja o niemożności całkowitego uwolnienia się spod władzy ἀκρασία były dla Kalwina wystarczającym argumentem, by opowiedzieć się przeciw życiu monastycznemu – por. A. Robertson, A. Plummer, *First Epistle of St Paul to the Corinthians*, Edinburgh 1914, s. 134.

nie należy go tłumić, ponieważ konsekwentne zwalczanie pożądliwości mogłoby prowadzić do ἀκρασία, która ukierunkowuje całe ludzkie istnienie nie tyle na zaspokojenie potrzeb, ile na chęć ciągłego odczuwania przyjemności. Pofolgowanie ἀκρασία, która w wydaniu Pawłowym nie konotuje wyłącznie negatywnie, może stać się przestrzenią działania szatana. Apostoł czyni zatem z małżeństwa „drogę środka”, przywiązując wagę tak do wstrzeźliwości, jak i aktywności seksualnej, podkreślając jednocześnie konieczność wypracowania konsensu, bowiem zarówno ἐγκράτεια, jak i ἐπιθυμία (oraz powiązana z nią ἀκρασία) wymagają wzajemnej zgody współmałżonków: albo na poddanie się im albo na wspólną zeń rezygnację. Zgoda i dyscyplina czasowa są w tym wypadku warunkami koniecznymi do zachowania małżeńskiej równowagi<sup>31</sup>. W dalszej części wywodu za stan najwłaściwszy uznaje beżzenność, by ostatecznie stwierdzić:

Lecz jeśli nie potrafiliby zapanować nad sobą (ἐγκρατεῦντα), niech wstępują w związki małżeńskie! Lepiej jest bowiem żyć w małżeństwie, niż płonąć (w. 9).

Słowa Pawła mają w tym wypadku charakter definitywny. Takie jest brzmienie początkowej frazy – εἰ οὐ, która wespół z czasownikiem tworzy stanowcze zaprzeczenie<sup>32</sup>. Przywołane powyżej tłumaczenie w. 9 w wersji Biblii Tysiąclecia może wprowadzać pewien znaczeniowy dysonans, który wymaga korekty. O ile polski przekład wydaje się traktować seksualność w kategoriach czysto fizjologicznych (tak można zrozumieć słowa „nie potrafiliby zapanować nad sobą”), tekst grecki nawiązuje właśnie do omawianej idei ἐγκράτεια – dobrowolnej samokontroli. Innymi słowy tekst ów powinno tłumaczyć się następująco: „jeśli nie byłiby opanowani (nie praktykowali samokontroli), niech wstępują w związki małżeńskie”.

Słowa te, które niemal powszechnie uchodzą za jawne umniejszanie małżeństwa, są *de facto* doskonałą jego promocją i czynią zeń poniekąd klucz do praktyk enkratycznych dla tych, którzy w innym wypadku nie byłiby do samokontroli zdolni. Nie można przemilczeć również faktu, że Paweł zwraca się do ludzi o odmiennej od naszego wyobrażenia wizji seksualności, która nie należała ani do tematów wstydlivych, ani nader intymnych. Dlatego słowa apostoła trudno uznać za uniwersalne np. dla środowisk bardziej

31 Por. R. F. Collins, *First Corinthians*, Collegeville 1999, s. 259–260 (Sacra Pagina, 7).

32 Bardziej stanowcze niż obecne w w. 5 εἰ μήτι.

purytańskich i rzutuujące na wizję małżeństwa. Wnioskować z nich można jedynie, że ἐγκράτεια nie jest zarezerwowana dla tych, którzy „są jak Paweł” (por. 1 Kor 7, 7–8), ale zalecana jest również do praktykowania w małżeństwie, któremu zapewnia stabilność, a małżonków chroni przed niewiernością<sup>33</sup>. W tym też znaczeniu Paweł posługuje się ideą samokontroli podobnie do wspomnianego wcześniej Epikteta (*Ench.* 10, 1) oraz Stobajosa, choć nie do Muzoniusza Rufusa. Jak argumentuje Ward, mamy tu do czynienia z zasadą „małżeństwo jest pomocne dla jednych, a niekorzystne dla innych”<sup>34</sup>. Taki pogląd na małżeństwo czyni Pawła bliskim niektórym uczonym stoickim.

Tym, co przykuwa w uwagę i domaga się podkreślenia we wspomnianych dwóch powyższych wersach, jest aksjologiczna ambiwalencja terminu tak ἀκρασία, jak i samej ἐγκράτεια, które w wypadku małżonków mogą konotować pozytywnie lub negatywnie. Przykład tej pierwszej jest szczególnie interesujący, gdy weźmiemy pod uwagę sugestię, jakoby ἀκρασία była derywatem czasownika κεράννυμι i przez to pokrewieństwo znaczyła nie tyle „brak samoopanowania”, ile raczej „niedosyt relacji seksualnych”. Trudno jednak znaleźć właściwe poparcie dla propozycji Papodopoulou<sup>35</sup>, ponieważ takiego znaczenia nie sugeruje ani semantyka czasownika κεράννυμι, krążąca wokół tematu mieszania wody z winem, ani etymologia wyprowadzana od indo-europejskiego \**kerh<sub>2</sub>*<sup>36</sup>.

33 W takim ujęciu małżeństwo wydaje się poniekąd drogą środka – leży gdzieś pomiędzy ἐγκράτεια i ἀκρασία. Wnioskowanie na tej podstawie o negatywnej postawie Pawła względem małżeństwa byłoby jednak niewłaściwe, czego dowodem są m.in. dobre relacje apostoła z małżonkami, np. Pryską i Akwilą, parą oddanych towarzyszy Pawła i bez wątpienia enkratyków w biblijnym tego słowa znaczeniu – por. C. J. Roetzel, *Paul. The Man and the Myth*, Edinburgh 1999, s. 147.

34 Paweł żył w czasach, gdy w imperium rzymskim panowały dwa prawa małżeńskie *Lex Iulia de maritandis ordinibus* oraz *Lex Papia Poppea*. Oba „kodeksy prawne” były ukierunkowane na propagowanie małżeństwa i jak największej dzietności. Ci, którzy pozostawali bezzenni i bezdzietni, liczyć się musieli z karami nakładanymi na nich z mocy prawa. W związku z tym budzą się słuszne podejrzenia co do podobnego stanowiska Muzoniusza, który w pełni popierał augustiańskie prawo małżeńskie. Ward argumentuje, że opinia Muzoniusza została przeznaczone już przez Stobajosa, za którym podążyli i współcześni badacze piszący o poglądzie Muzoniusza na małżeństwo – por. R. B. Ward, *Musonius and Paul on Marriage*, „New Testament Studies” 36 (1990) nr 2, s. 281–283, <https://doi.org/10.1017/s0028688500015095>.

35 Por. R. F. Collins, *First Corinthians*, dz. cyt., s. 260; K. N. Παπαδόπουλος, *Η σημασία της λέξεως «ακρασία» εν 1 Κορ. 7, 15*, „Δελτιο Βιβλικων Μελετων” 1979 nr 1, s. 135–136.

36 Por. R. Beekes, L. van Beek, *Etymological Dictionary of Greek*, dz. cyt., t. 1, s. 675.

### 3.2. Pokarmy

Nie sposób w kontekście ἐγκράτεια nie wspomnieć o kwestiach pokarmowych, które choć nie zostały z tą ideą w 1 Liście do Koryntian w sposób bezpośredni powiązane, z pewnością do niej nawiązują. Źródła tego tematu szukać trzeba u wspomnianego Muzoniusza Rufusa, który w krótkich, ale jakże mocnych słowach nawiązał w przywoływanych wcześniej przemyśleniach do problemu jedzenia i picia, które uznał za „początek i fundament cnotliwości”. Może i w Listach Pawła próżno szukać podobnych stwierdzeń, ale ogólna idea z pewnością zawiera się w 1 Kor 8, w którym rozprawia się on z pokarmami składanymi bożkom. Rudolph grupuje okoliczności, w których chrześcijanin z Koryntu mógł natknąć się na podobne pokarmy: w świątyni bożków, na stole bożków (8, 10), na jatkach (10, 25) oraz przy stole niewierzącego (10, 27). Zauważa on jednak, że apostoł zabrania spożywania owych pokarmów wyłącznie w wypadku dwóch miejsc wymienionych w pierwszej kolejności<sup>37</sup>. Zakazu tego, pomimo sugestii badacza, nie należy jednak uznawać za bezwzględny, ale raczej pozostawiony do rozważenia dla tych, którzy kierują się wpojną im ἐγκράτεια. Jeżeli w grę wchodzi zgorzenie brata, Paweł zaleca – ale nie nakazuje – bezwzględną wstrzemięźliwość (8, 12–13), jeżeli jednak takie zagrożenie nie wydaje się uzasadnione, pozostawia rzecz do rozstrzygnięcia sumieniu wierzącego. Wskazują na to imperatyw βλέπετε („baczcie”) oraz wyrażenie ἡ ἐξουσία ὑμῶν („wasz wolny wybór”). Jest to dość niezwykle zabieg retoryczny – uniknięcie bezpośredniego negatywnego imperatywu zmienia bowiem odbiór tekstu, który wydaje się być bardziej wezwaniem do wstrzemięźliwości, czyli ἐγκράτεια, praktykowanej dla dobra wątpiącego, niż nowym prawem ograniczającym ludzką wolność<sup>38</sup>. Paweł wskazuje zatem na konkretną okoliczność, która stanowi doskonałą egemplifikację opinii

37 Por. D. J. Rudolph, *A Jew to the Jews. Jewish Contours of Pauline Flexibility in 1 Corinthians 9:19–23*, Tübingen 2011, s. 93.

38 Komentatorzy zwracają uwagę na bezwzględny zakaz, który pojawił się nie w listach, ale w Dz 15, 29; 16, 4, czyli oficjalną linię nauczania pierwotnego Kościoła. Ciekawie rozwija tę sprawę Alex Cheung, twierdząc, że tekst z 1 Kor 8 jest polemiczną odpowiedzią na przemyślną argumentację przesłaną Pawłowi przez gminę koryncką, która uległa presji społecznej. W takich okolicznościach należałoby zakaz spożywania ofiar uznać za bezwzględny, pomimo pewnej ambivalencji zawartej w słowach Pawła – por. A. T. Cheung, *Idol Food in Corinth. Jewish Background and Pauline Legacy*, Sheffield 1999, s. 108–112 (Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series, 176). Dostrzegają ją również inni autorzy, m.in. *Pierwszy List do Koryntian*, wstęp, przekład z oryginału, komentarz M. Rosik, Częstochowa 2009, s. 284 (Nowy Komentarz Biblijny. Nowy Testament, 7). Wedle niektórych egzegetów w osobach nieposiadających wiedzy



wspomnianego już Muzoniusza Rufusa. Samokontrola w jedzeniu i picciu, bacząca na słabość drugiego, rzeczywiście prowadzić mogła do cnotliwości – i co ciekawe, nie tylko własnej, ale i bliźniego. W tym też kontekście ἔγκρατεα przyczynić się mogła do większego dobra, a zatem konotuje wyłącznie pozytywnie. Nie jest jednak narzucana jako bezwzględnie konieczna do praktykowania przez wyznawców Chrystusa.

### 3.3. Apostolat

Pełniejsze wyobrażenie o tym, czym jest ἔγκρατεα w myśli Pawłowej, daje metafora sportowa z 1 Kor 9, 24–27 – swoją drogą jedna z najstarszych metafor sportowych w literaturze greckiej – która nawiązuje do bardzo konkretnego cyklicznego święta agonistycznego – igrzysk istmijskich. Co do głównego tematu metafory egzegecy są raczej zgodni – jest nim omawiana ἔγκρατεα, która zostaje przywołana *explicite* tylko w w. 25<sup>39</sup>. Pozostaje jednak pytanie, czy metafora ta dotyka tematu walki o czystość wiary *in genere* (co wydaje się sugerować przymiotnik πάντα towarzyszący czasownikowi ἐγκρατεύομαι), czy też zorientowana jest raczej na opanowaniu ἐπιθυμίας (pożądliwości) oraz ἀκρασίας (niewstrzemięźliwości), które w kontekście korynckim dotyczą *ante omnia* sfery seksualnej? Gdyby tak było, wnioski doprowadzić by nas mogły do pewnych spostrzeżeń nie tylko względem passusu biblijnego, ale i całej agonistyki.

Pawłowa metafora należy do obrazów bardzo złożonych, dlatego ograniczymy się do tylko kilku jej elementów, by niepotrzebnie nie analizować całości<sup>40</sup>. Enkratyczną tematykę biblijnej wizji igrzysk zlokalizować można w postaci atlety, który praktykuje ἔγκρατεα (w. 25), oraz słowach Pawła, który stwierdza „kontroluję swoje ciało i zniewalam je” (w. 27). W dwóch tych miejscach apostoł wydaje się nawiązywać do dwóch etapów wszystkich panhelleńskich wydarzeń sportowych. Pierwszym z nich, wspomnianym w w. 25, były okres 10–miesięcznego treningu (ostatni miesiąc treningu w sanktuarium), podczas

---

widzieć należy zgodnie z myślą stoicką tych ludzi, którzy nie są zdolni do samodyscypliny – por. D. E. Garland, *1 Corinthians*, Grand Rapids 2003, s. 379–382.

39 Por. A. T. Cheung, *Idol Food in Corinth...*, dz. cyt., s. 143;

40 Propozycję egzegezy metafory 1 Kor 9, 24–27, reinterpretowanej w prezentowanym tekście, znaleźć można w: A. RambierKwaśniewska, „Walcz w dobrych zawodach o wiarę” (1 Tm 6, 12a). *Relektura metaforyki sportowej w listach proto- i deuteropawłowych*, Wrocław 2014, s. 89–102.

którego zawodnik pozostawał pod opieką gimnasty<sup>41</sup>. Czas ten utożsamiany był często ze szczególną demonstracją ἐγκράτεια i z pewnością był jej najdoskonalszym urzeczywistnieniem w świecie greckim<sup>42</sup>. Dlaczego? Dlatego, że był to czas wyjątkowej próby, która nie pozostawała bez konsekwencji. Jeszcze w czasie treningu sportowiec mógł pożegnać się z zawodami. Mogła mieć na to wpływ choćby niesubordynacja, nieprzykładanie się do treningów, ignorowanie trenera lub słabe wyniki. Zawodnicy w okresie przygotowani poddawani byli zindywidualizowanemu treningowi, który wymagał nie tylko diety, ale i wykonywania całego zestawu ćwiczeń. Ponieważ zawodnik był odizolowany i całe jego życie w tym wykańczającym momencie toczyło się w gimnazjonie i w palestrze, moglibyśmy przypuszczać, że przygotowania zakładały również wstrzemięźliwość seksualną. Źródła, przede wszystkim ikonograficzne, informują jednak, że nagość podopiecznego i zażyła więź z gimnastą nie były nacechowane powściągliwością – choć w tym miejscu oddzielić należy rzeczywistość od wyidealizowanego świata metafor, którego dotyczy przedkładany tekst<sup>43</sup>.

Autorzy starożytni, gdy posługiwali się pojęciem ἐγκράτεια w odniesieniu do sportowców, mieli zatem na myśli przede wszystkim panowanie nad ciałem, pożądlivościami i ograniczanie potrzeb. W grę wchodziło również opanowanie sfery psychicznej, która w sporcie może być w trakcie starcia elementem decydującym. W ujęciu metaforycznym u Pawła wstrzemięźliwość zawodnika wydaje się obejmować każdą sferę jego życia, wyrażoną terminem σῶμα<sup>44</sup>.

Skoro idee ἐγκράτεια należy łączyć z treningiem, co się stanie, gdy w jego kontekście zinterpretujemy również inne Pawłowe obrazy ukryte

41 Por. S. G. Miller, *Starożytni olimpijczycy. Sportowe życie antycznej Grecji*, przekł. I. Żółtowska, Warszawa 2004, s. 109.

42 Por. M. Mello, *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in San Paolo*, Napoli 2011, s. 53–54, 59.

43 Choć i Ajschines uznał w *Przeciw Timarchosowi* wstrzemięźliwość za cechę, którą koniecznie winien się odznaczać choregos – por. S. Miller, *Starożytni olimpijczycy. Sportowe życie antycznej Grecji*, dz. cyt., s. 177.

44 Takiej identyfikacji rzeczownika σῶμα dokonał już Pfitzner i wydaje się ona nad wyraz słuszna. Pfitzner podkreśla, że w żadnym wypadku nie można tego terminu stawiać na równi z σάρξ, głównym antagonistą człowieka duchowego w myśli Pawła. Badacz zauważa, że gdy zestawimy w. 27 z w. 19, dostrzeżemy pewne paralele: pierwszą pomiędzy czasownikami δουλᾶγωγῶ i ἐδούλωσα, drugą zaś między σῶμα i ἐμαυτοῦ. W świetle w. 19 σῶμα nie oznaczałaby zatem wyłącznie ciała, ale całe życie i osobę Pawła, zarówno z jego fizycznością, jak i psychiką – planami, nadziejami, pragnieniami itd. – por. V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, Leiden 1967, s. 92–93.

w omawianej metaforze, choćby te z w. 26, wyrażone słowami: „biegnę nie jak na oślepie (οὐκ ἀδήλωσ) oraz nie biję powietrza (οὐκ ἄερα δέρων)”. Nie sposób znaleźć egzegety, który nie twierdziłby, że ta część metafory jest nacechowana ironią, a jej przedmiotem jest piętnowanie braku koncentracji biegacza na celu, poddawanie się przeszkodom, rozproszeniom, czy może ἐπιθυμία oraz walka z cieniami, z bliżej nieokreślonym czy wręcz wyimaginowanym wrogiem<sup>45</sup>. Czy rzeczywiście jest to jedyna możliwa interpretacja?

Kluczem do innego zrozumienia metafory mogą być słowa Pindara przytoczone przez Dariusza Słapka: „Zły to mistrz, co sam w pierw nie był uczniem”<sup>46</sup>. Wizje biegacza i boksera można bowiem rozumieć dwojako – nie tylko w kategoriach nieudolnej walki, ale i treningu. Nie bez znaczenia jest w w. 26 posłużenie się czasownikami τρέχω i πυκτεύω w 1 os. l. poj., dzięki której staje się jasne, że podmiotem jest sam apostoł. Paweł nie utożsamia się jednak z żadną z dwóch postaci (zob. partykuła οὐκ): ani młodzieńca – być może pankratiasty, który w ramach treningu przebiega wiele okrążeń wokół stadionu lub biega od βαλβίς do βαλβίς<sup>47</sup>, poprawiając prędkość i technikę biegu, ani boksera, który, trenując ciosy, uderza pięściami „jakby w powietrze”. Wydaje się więc, że Paweł odnosząc w formie negatywnej te obrazy do siebie, zwraca uwagę na własną dojrzałość, która każe postrzegać go nie tylko jako doświadczonego zawodnika, ale również jako trenera. Ponadto w myśl przywołanych słów Pindara Pawłowi-gimnastie trening nie mógł być obcy – nie zawsze był mistrzem, sam również musiał trenować i opanować właściwe „techniki życia w Chrystusie”. Oznacza to, że również do Apostoła Narodów odnieść należy wizję z w. 24, w której jest mowa o sztuce samokontroli. Słowami „każdy, który staje do zawodów, ćwiczy się w ἐγκράτεια” Paweł odmalował swój autoportret, wcielając się w postać dojrzałego zawodnika, który choć staje do realnej walki, nadal podejmuje trud samokontroli – nie tylko sam jest aktywny, ale niczym gimnasta<sup>48</sup> trenuje innych, zalecając im metaforyczny trening holistyczny,

45 Choć, jak zaznacza Thiselton, analogiczne użycie można wykazać – por. A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, dz. cyt., s. 714–715; M. Mello, *Atleta di Cristo, Le metafore agonistiche in San Paolo*, dz. cyt., s. 54; V. C. Pfitzner, *Paul and the Agon Motif*, dz. cyt., s. 90–91.

46 D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, Kraków–Warszawa 2010, s. 689.

47 Ten sam termin oznacza zarówno linię startową, jak i metę.

48 Taka była rola gimnastów, których zakres obowiązków zdecydowanie wykraczał poza to, czym zajmowali się dotąd *paidotribes* odpowiedzialni wyłącznie za przygotowanie zawodnika pod kątem czysto kondycyjnym. Wiedza gimnastów obejmowała częstokroć również medycynę, stąd m.in. ich świadomość ogromnego wpływu diety na ogólne przygotowanie sportowców do zawodów – por. D. Słapek, *Sport i widowiska w świecie antycznym*, dz. cyt., s. 691–693.

czyli dietę i ćwiczenia<sup>49</sup>. Wykracza w ten sposób poza granice rzeczywistego stadionu, wcielając się w dwie role.

Powyższe spostrzeżenia spaja zamykający całą metaforę w. 27, w którym Paweł tłumaczy, jaki konkretnie wpływ ma na jego życie ἐγκράτεια. Po pierwsze, polega na „podbijaniu oka” (ὕπωπιάζω) swojemu ciału (σῶμα), po drugie, na „popadaniu w niewolę”. Termin ὑπωπιάζω pochodzi ze specjalistycznego języka sportowego i nie ma nic wspólnego z samookaleczaniem czy źle pojmowaną ascezą. Nawiązuje zaś do treningu i walki boksera oraz, być może, wstrzemięźliwości seksualnej, której trening wymagał. Gdy więc uznamy „ciało” za metonimię „życia codziennego *in genere*”<sup>50</sup> czy też za „integralną osobę żyjącą w świecie”<sup>51</sup>, wówczas możemy odnieść „podbijanie ciała oka” do codziennego treningu całej osoby, nawet kosztem odniesionych ran. Na te bowiem naraża się ten, kto całego siebie oddaje codziennie w niewolę Ewangelii czy też dedykuje swoje życie misji jej głoszenia. Po drugie, na „zniewalaniu” (δουλαγωγῶ) „ciała”. Wydaje się, że użycie czasowników ὑπωπιάζω i δουλαγωγῶ obok siebie jest w tym wypadku semityzmem, znanym z literatury hebrajskiej hendiadysem. Nie bez znaczenia wydaje się bowiem fakt, że pierwszy z czasowników dotyka sfery czysto fizycznej, drugi – nie tylko fizycznej, ale i społecznej, psychicznej czy duchowej. Takie rozumienie wersu implikowane jest zresztą przez szeroką semantykę rzeczownika σῶμα. Nie można więc owej samokontroli ograniczyć wyłącznie do jednej ze sfer ludzkiej egzystencji. Reasumując, w 1 Kor 7, 24–27 mamy do czynienia z rozbudowaną wizją realizacji ἐγκράτεια w życiu każdego, kto angażuje się w apostołat.

Paweł na tej płaszczyźnie tylko pozornie wydaje się bliski stoikom jako człowiek, który nie tyle sam narzuca sobie ograniczenia, ile bez szemrania przyjmuje wszystko, co go spotyka: czy to z jednej strony wszelkie prześladowania, wypadki, uwięzienia, czy z drugiej – wsparcie finansowe od wspólnot. W odróżnieniu bowiem od stoików wszystko, co czynił, czynił dla i ze względu na Ewangelię.

---

49 Możemy przenieść tę wizję na pokarm duchowy, czyli Eucharystię, oraz ćwiczenia duchowe, m.in. wytrwałą modlitwę.

50 A. C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, dz. cyt., s. 217.

51 G. D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids 1988, s. 439; K. L. Yinger, *Paul and Asceticism in 1 Corinthians 9:27a*, „Journal of Religion and Society” 10 (2008), s. 12–13.

## Wnioski

Analiza tekstów stoickich prowadzi do wniosku, że cnota wstrzemięźliwości odnosi się do dwóch niezwykle istotnych sfer życia ciała – do spożywania pokarmów (o czym pisał Muzoniusz Rufus) oraz do ludzkiej seksualności (co podkreślał Epiktet). Pawłowe ujęcie cnoty ἐγκράτεια wydaje się mocno nawiązywać do tych stoickich idei, jednak w oderwaniu od cnoty rozumianej totalnie, a w kontekście nowego życia w Chrystusie w świecie ówczesnym (doczesnym). Praktykujący samokontrolę „nowy człowiek” w ujęciu Pawłowym to ten, który ogranicza się w spożywaniu pokarmów – nie tak jak stoicy, by nie ulegać łakomstwu, ale ze względu na bliźniego, którego w pewnych okolicznościach jedzenie ofiar składanych bożkom mogłoby zgorszyć, a zgodnie z wykładnią ewangeliczną gorszenie bliźniego jest jedną z największych zbrodni (por. Mt 18, 7). Wydaje się jednak, że najsilniej do stoickiej myśli o samokontroli nawiązał Paweł w 1 Kor 7, 5–9. Skoro bowiem rozumiał ἀκρασία w duchu stoickim jako przewlekłą skłonność do pożądlivosti, to słuszną wydaje się zachęta do wchodzenia w związki małżeńskie, w których granica grzechów seksualnych znacznie się przesuwają, choć pewne zagrożenia wciąż małżonków dotyczą. Dlatego mając taką świadomość, również małżonków pouczył, aby nie dopuścili do głosu ἀκρασία w małżeńskiej codzienności poprzez nadmierną wstrzemięźliwość.

Poprzez metaforę sportową w 1 Kor 9, 24–27 Paweł uniwersalizuje ideę wstrzemięźliwości, przenosząc ją na wszystko (πάντα). Wydaje się, że jest to etap „dla zaawansowanego” mistrza, którego całe życie podporządkowane jest treningom i walkom. Ów Boży gimnasta, doświadczony w enkratycznych praktykach (których nie wolno mylić z ascezą), jest uprawniony do tego, aby postawić się w roli mistrza i do samokontroli przysposabiać innych, którzy poprzez chrzest powołani zostali do „nowego życia w Chrystusie”.

## Abstrakt

### Samodyscyplina jako warunek nowego życia w Chrystusie. Idea ἐγκράτεια Pawła z Tarsu

Św. Paweł był człowiekiem swoich czasów. Nieobca mu była myśl filozoficzna, zwłaszcza stoicka, wszak dorastał w mieście na wskroś wielokulturowym, w którym idee wschodnie przenikały się z filozofią grecką, judaizm współistniał z religiami pogańskimi, zaś synagogi działały w bliskości gimnazjonów. Młodemu Pawłowi bliskie zatem były idee świata greckiego oraz związane z nimi pojęcia. Jednym z nich jest pomniejsza cnota, którą bez trudu odnaleźć można w tekstach filozoficznych,

mianowicie ἐγκράτεια. Ten grecki termin tłumaczy się zazwyczaj poprzez „samodyscyplinę” bądź „wstrzemięźliwość”. W Listach Pawła odnaleźć go można w trzech miejscach bezpośrednio (1 Kor 7, 9; 9, 25; Ga 5, 23), choć i pośrednie realizacje tej idei są możliwe do uchwycenia. Okazuje się, że o ἐγκράτεια wspomina Paweł w tych samych kontekstach, co współcześni mu filozofowie, zwłaszcza Muzoniusz Rufus i Epiktet. Analiza tekstów starożytnych dowodzi, że idea samokontroli obecna jest w epistolografii Pawłowej, gdy mowa o pożywieniu, seksualności oraz cnocie *in genere*, którą według Apostoła Narodów powinien cechować się apostołat.

**Słowa kluczowe:** samodyscyplina; ἐγκράτεια; św. Paweł; sport; zakazy pokarmowe; małżeństwo

## Abstract

### Self-Discipline as a Condition for Life in Christ: Paul of Tarsus' Notion of ἐγκράτεια

St. Paul was a man of his time. He was familiar with philosophical thought, especially Stoicism, as he had grown up in a multicultural city in which Eastern ideas were impacted by Greek philosophy. Judaism coexisted alongside pagan religions, while synagogues functioned near gymnasiums. Thus the young Paul appreciated the ideas of the Greek world as well as the concepts related to them. One of these was the minor virtue that can be found in philosophical texts and that is known as ἐγκράτεια. This Greek term is usually translated as “self-discipline” or “restraint.” We can directly find it at three points in the Pauline Epistles (1 Corinthians 7:9, 9:25; Galatians 5:23), although it is also possible to find indirect implementations of this idea. It turns out that Paul mentions ἐγκράτεια in the same contexts as the philosophers who were his contemporaries, especially Gaius Musonius Rufus and Epic-tetus. An analysis of ancient texts shows that the notion of self-control is present in Paul's epistolography, namely when he discusses food, sexuality, and the virtue of *in genere*, which according to the Apostle to the Nations should be a trait of the apostolate.

**Keywords:** self-discipline; ἐγκράτεια; St. Paul; sport; dietary prohibitions; marriage

## References

- Aristoteles. (1956). *Etyka nikomachejska*. (D. Gromska, Trans.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek. Vol. 1*. Leiden; Boston: Brill. Retrieved from <https://brill.com/view/title/17726>
- Bock, D. L. (2007). *Acts*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic.
- Cheung, A. T. (1999). *Idol food in Corinth. Jewish background and Pauline legacy*. Sheffield: Sheffield Academic Press.
- Collins, R. F. (1999). *First Corinthians*. Collegeville: Liturgical Press.
- Deming, W. (1995). *Paul on marriage and celibacy. The Hellenistic background of 1 Corinthians 7*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Desilva, D. A. (1995). Paul and the Stoa: A Comparison. *Journal of the Evangelical Theological Society*, 38(4), 268–281.
- Edwards, J. R. (2016). ‘Public Theology’ in Luke-Acts. The Witness of the Gospel to Powers and Authorities. *New Testament Studies*, 62(2), 227–252. <https://doi.org/10.1017/S0028688515000466>
- Engberg-Pedersen, T. (2004). *Paul in His Hellenistic Context*. T&T Clark.

- Engberg-Pedersen, T. (2006). Paul's Stoicizing Politics in Romans 12-13: The Role of 13.1-10 in the Argument. *Journal for the Study of the New Testament*, 29(2), 163–172. <https://doi.org/10.1177/0142064X06072836>
- Epictetus, & Epictetus. (1961). *Diatryby: Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. (L. Joachimowicz, Trans.). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Fee, G. D. (1988). *The first epistle to the Corinthians*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Garland, D. E. (2003). *1 Corinthians*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Gourinat, J.-B. (2007). Akrasia and Enkrateia in Ancient Stoicism: Minor Vice and Minor Virtue? In C. Bobonich & P. Destrée (Eds.), *Akrasia in Greek philosophy. From Socrates to Plotinus* (pp. 215–248). Leiden; Boston: Brill. Retrieved from <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.55>
- Grant, F. C. (1915). St. Paul and Stoicism. *The Biblical World*, 45(5), 268–281.
- Klutz, T. E. (2003). Re-Reading 1 Corinthians after Rethinking 'Gnosticism.' *Journal for the Study of the New Testament*, 26(2), 193–216. <https://doi.org/10.1177/0142064X0302600204>
- Mello, M. (2011). *Atleta di Cristo. Le metafore agonistiche in San Paolo*. Napoli: Arte Tipografica Editrice.
- Metzner, R. (2000). Paulus und der Wettkampf: Die Rolle des Sports in Leben und Verkündigung des Apostels (1 Kor 9.24–7; Phil 3.12–16). *New Testament Studies*, 46(4), 565–583. <https://doi.org/10.1017/s0028688500000333>
- Miller, S. G. (2006). *Starożytni olimpijczycy. Sportowe życie antycznej Grecji*. (I. Żółtowska, Trans.). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Musonius Rufus, C. (1947). *Musonius Rufus. The Roman Socrates*. (C. E. Lutz, J. P. Maguire, & E. H. Gilliam, Eds.). New Haven: Yale University Press.
- Παπαδόπουλος, Κ. Ν. (1979). Η σημασία της λέξεως «ακρασία» εν 1 Κορ. 7, 15. *Δελτιο Βιβλικων Μελετων*, (1).
- Pfützner, V. C. (1967). *Paul and the agon motif. Traditional athletic imagery in the Pauline literature*. Leiden: Brill.
- Pohlenz, M. (2009). Paulus und die Stoa. *Zeitschrift Für Die Neutestamentliche Wissenschaft Und Die Kunde Der Älteren Kirche*, 42(1), 69–104. <https://doi.org/10.1515/zntw.1949.42.1.69>
- Rambiart-Kwaśniewska, A. (2015). „Walcz w dobrych zawodach o wiarę” (1 Tm 6, 12a). *Relektura metaforyki sportowej w listach proto- i deuteropawłowych*. Wrocław: TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Reale, G. (2012). *Historia filozofii starożytnej. T. 4: Szkoły epoki Cesarstwa*. (E. I. Zieliński & M. Podbielski, Trans.) (2nd ed.). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Robertson, A., & Plummer, A. (1914). *A critical and exegetical commentary on the First Epistle of St Paul to the Corinthians* (2nd ed.). Edinburgh: T. & T. Clark.
- Roetzel, C. J. (1999). *Paul. The myth and the man*. Edinburgh: T. & T. Clark.
- Rosik, M. (Ed.). (2009). *Pierwszy list do Koryntian*. Częstochowa: Edycja Świętego Pawła.
- Rudolph, D. J. (2011). *A Jew to the Jews. Jewish contours of Pauline flexibility in 1 Corinthians 9:19–23*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ślapek, D. (2010). *Sport i widowiska w świecie antycznym. Kompendium*. Kraków; Warszawa: Wydawnictwo Homin; Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Thiselton, A. C. (2000). *The First Epistle to the Corinthians. A commentary on the Greek text*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans.
- Thompson, J. (2011). *Moral formation according to Paul. The context and coherence of Pauline ethics*. Grand Rapids: Baker Academic.
- Thorsteinsson, R. M. (2006). Paul and Roman Stoicism: Romans 12 and Contemporary Stoic Ethics. *Journal for the Study of the New Testament*, 29(2), 139–161. <https://doi.org/10.1177/0142064X06072835>
- Ward, R. B. (1990). Musonius and Paul on Marriage. *New Testament Studies*, 36(2), 281–289. <https://doi.org/10.1017/S0028688500015095>

- Yeo, K.-K. (1995). *Rhetorical interaction in 1 Corinthians 8 and 10. A formal analysis with preliminary suggestions for a Chinese, cross-cultural hermeneutic*. Leiden; New York: E. J. Brill.
- Yinger, K. L. (2008). Paul and Asceticism in 1 Corinthians 9:27a. *Journal of Religion & Society*, 10, 1–21.
- Zeno of Citium, Chrysippus the Stoic, & Cleanthes the Stoic. (1964). *Stoicorum veterum fragmenta*. (H. F. A. von Arnim, Ed.) (2nd ed.). Stutgardiae In aedibus B. G. Tuebneri. Retrieved from <http://archive.org/details/stoicorumveterum01arniuoft>



## Szafarze sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Aktualne normy kanoniczne

ks. Jan Dyduch

Kraków

[atdyduch@cyf-kr.edu.pl](mailto:atdyduch@cyf-kr.edu.pl)

Sobór Watykański II naucza, że ludzie uwolnieni z mocy ciemności przez sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego razem z Chrystusem umarli, razem z nim pogrzebani i zmartwychwstali otrzymują Ducha przybrania za synów i odpowiadają z całym ludem Bożym pamiętkę śmierci i zmartwychwstania Pańskiego<sup>1</sup>. Do tych sakramentów należą chrzest, bierzmowanie i Eucharystia. Ich specyfiką teologiczną jest to, iż człowieka w sposób szczególny włączają w życie nadprzyrodzone, w życie Trójcy Świętej, jednoczą z Jezusem i ze wspólnotą ludu Bożego. Tę sprawę zaprezentujemy w artykule ogólnie. Natomiast specyfiką kanoniczną przywołanych sakramentów jest ich szafarstwo. Każdego z tych sakramentów może udzielać szafarz zwyczajny, a w określonych przez prawo kanoniczne sytuacjach także szafarz nadzwyczajny. Aktualne normy dotyczące tej sprawy omówimy w niniejszym artykule.

### 1. Ogólna charakterystyka sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego

Pojęcie „wtajemniczenie chrześcijańskie”, którym posługiwano się w pierwszych wiekach Kościoła, zostało zaniechane w ciągu wieków. Chodziło o uchronienie religii chrześcijańskiej od różnych wpływów kultów pogańskich i zachowanie integralności i czystości chrześcijańskiego kultu liturgicznego<sup>2</sup>. Nauczanie Soboru Watykańskiego II, sięgając do źródeł, to znaczy do praktyki pierwotnego Kościoła, wprowadza ostrożnie pojęcie „wtajemniczenie

---

1 Por. Sobór Watykański II, dekr. *Ad gentes divinitus* (18 listopada 1965), 14.

2 Por. J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 1, przygot. do druku i uzup. W. Urban, wyd. 4, Opole 1959, s. 65–66.

chrześcijańskie”. Naucza już o tym pierwszy oficjalny dokument soborowy, mianowicie konstytucja o liturgii świętej: „Obrzęd bierzmowania należy tak poprawić, aby w sposób bardziej jasny ukazał ścisły związek tego sakramentu z całym wtajemniczeniem chrześcijańskim”<sup>3</sup>. W tekście łacińskim konstytucji użyto sformułowania „*initiatio christiana*”<sup>4</sup>. Jest ono tłumaczone na język polski jako „wtajemniczenie chrześcijańskie” lub używa się terminu spolszczonego „inicjacja chrześcijańska”. Termin „*initiatio*” wywodzi się od czasownika „*initio, initiare*”, który przetłumaczono jako „wtajemniczyć, przypuścić do udziału, przyjąć do wspólnoty”<sup>5</sup>.

W rozumieniu chrześcijańskim „wtajemniczenie” oznacza wprowadzenie człowieka do udziału w tajemnicy, jaką stanowi plan odwieczny ustanowiony przez Boga, w którym przewidziano, aby wszyscy ludzie doszli do wiary i do zbawienia, uczestnicząc w żywym organizmie, jakim jest mistyczne Ciało Chrystusa, którego głową i elementem zespalającym jest Zbawca – Jezus Chrystus<sup>6</sup>. Wchodzenie w tę tajemnicę dokonuje się przez wiarę rodzącą się przez przyjęcie słowa przepowiadania o planie Bożym, rozwijającym się i realizowanym w dziejach ludzkości, szczególnie zaś w życiu, męce, śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa i zesłaniu Ducha Świętego. Proces wtajemniczenia dokonuje się w dialogu Boga z człowiekiem, który przez swoje słowo i łaskę wzywa człowieka do przyjęcia prawdy, do nawrócenia i do odnowy życia. Wtajemniczenie, realizując się we wspólnocie Kościoła, jest równocześnie wtajemniczeniem w jej życie. Wspólnota ta prowadzi wtajemniczonego, wspiera go modlitwą, opieką i przykładem. We wspólnocie kościelnej chrześcijańskie wtajemniczenie związane jest z wprowadzaniem w liturgię przez nią sprawowaną, będącą źródłem jej życia duchowego i rozwoju<sup>7</sup>.

Przez chrześcijańskie wtajemniczenie stopniowo (etapami) dochodzi człowiek do wspólnoty z Bogiem i do uczestnictwa w Jego naturze. Naucza Paweł VI, odwołując się do Tertuliana: „Przez łaskę Chrystusa ludzie otrzymują udział w Bożej naturze, co w pewnym stopniu przypomina narodzenie się do życia przyrodzonego, jego rozwój i podtrzymywanie. Wierni odrodzeni przez chrzest zostają umocnieni przez sakrament bierzmowania, a w Eucharystii

3 Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963), 71.

4 Tamże, 71.

5 Por. *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3: I–O, Warszawa 1969, s. 172.

6 Por. E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, s. 104–105.

7 Por. S. Czerwik, *Wtajemniczenie chrześcijańskie*, [w:] *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*, pod red. J. Kudasiwicza, Warszawa 1981, s. 9–10.

otrzymują pokarm życia wiecznego. W ten sposób przez sakramenty chrześcijańskiego wtajemniczenia w coraz większym stopniu osiągają skarby życia Bożego. [...] Słusznie napisano słowa: «obmywa się ciało, aby duszę oczyścić ze zmy, ciało namaszcza się, aby uświęcić duszę, [...] ciało karmi się Ciałem i Krwią Chrystusa, aby dusza nasycała się Bogiem»<sup>8</sup>.

Zgodnie z obecną praktyką Kościoła wtajemniczenie chrześcijanie najczęściej rozpoczyna się w wieku niemowlęcym przez chrzest, w wieku rozeznania zostaje dopełnione przez Eucharystię, przeważnie w wieku młodzieńczym ochrzczeni przyjmują bierzmowanie<sup>9</sup>. Przyjęcie sakramentu wtajemniczenia chrześcijańskiego wymaga należytego przygotowania, a także konieczne jest dokładne poinformowanie zamierzających je przyjąć, którymi zazwyczaj będą dzieci i młodzież, oraz ich rodziców lub opiekunów o treści pojęcia „wtajemniczenie chrześcijańskie”. Jest to konieczne dlatego, iż dzisiaj również obrzędowi liturgicznemu zagrażają współczesne praktyki okultystyczne i ideologie neopogańskie. W przeszłości, jak zaznaczyliśmy, dla ochrony obrzędów liturgicznych zrezygnowano z posługiwania się określeniem „wtajemniczenie chrześcijańskie”. Wydaje się, że lepszym rozwiązaniem będzie mądra katecheza na ten temat.

Kodeks prawa kanonicznego określa sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, podając ich istotne elementy. Chrzest stanowi bramę innych sakramentów i jest konieczny do zbawienia, przynajmniej przez pragnienie jego przyjęcia. Czyni człowieka dzieckiem Bożym, upodabnia do Chrystusa, nadaje niezatartym charakterem sakramentalnym i włącza do Kościoła. Ważnie udzielany jest przez obmycie wodą, wypowiedzenie formuły sakramentalnej i odpowiednią intencję szafarza (por. kan. 849). Bierzmowanie wyciska szczególny charakter sakramentalny świadka Chrystusa i sprawia, iż ochrzczeni, postępując na drodze chrześcijańskiego wtajemniczenia, są ubogacani darem Ducha Świętego i łączą się doskonalej z Kościołem. Umocnieni przez ten sakrament są zobowiązani słowem i czynem świadczyć o swojej wierze, szerzyć ją i jej bronić (por. kan. 879). Najczcigodniejszym sakramentem jest Eucharystia, w której sam Chrystus Pan jest obecny, ofiaruje się oraz jest spożywany i dzięki której Kościół ustawicznie żyje i wzrasta. Ofiara Eucharystyczna, pamiątka śmierci i zmartwychwstania Pana, w której uwiecznia się ofiara krzyża, jest szczytem i źródłem całego kultu Bożego oraz życia chrześcijańskiego; oznacza

8 Paweł VI, konst. *Divinae consortium naturae* (15 lipca 1971).

9 Por. E. Szafranski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, dz. cyt., s. 105

ona i sprawia jedność ludu Bożego, przez nią buduje się Ciało Chrystusa (por. kan. 897). Przywołane określenia kodeksowe sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego mają głównie wydźwięk teologiczny i poniekąd stanowią miniaturowe traktaty teologiczne<sup>10</sup>.

## 2. Szafarz chrztu

Kodeks prawa kanonicznego postanawia: „Zwyczajnym szafarzem chrztu jest biskup, prezbiter i diakon z zachowaniem przepisu kan. 530, n. 1” (kan. 861, § 1). Porządek hierarchiczny zwyczajnych szafarzy chrztu przywołany powyżej ma uzasadnienie teologiczne poparte praktyką i tradycją Kościoła<sup>11</sup>. Precedencja ta nie ma wpływu na ważność udzielanego sakramentu. Prawodawca wyróżnia proboszcza jako szafarza chrztu, zaliczając jego udzielanie do funkcji specjalnie powierzonych proboszczowi, gdyż on jest nazywany własnym pasterzem parafii (por. kan. 530, n. 1 i 515, § 1). Prawodawca dokonuje jeszcze jednej rezerwacji w szafarstwie chrztu, mianowicie przy udzielaniu chrztu dorosłym, którzy ukończyli 14 rok życia, wymaga powiadomienia biskupa diecezjalnego, który ma pierwszeństwo, jeśli uzna to za wskazane, w udzieleniu chrztu (por. kan. 863). W takiej sytuacji biskup udziela dorosłemu po zakończeniu katechumenatu wszystkich trzech sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego<sup>12</sup>.

Oprócz szafarzy zwyczajnych mogą sakramentu chrztu udzielać szafarze nadzwyczajni. Wprawdzie w przypadku chrztu prawodawca nie używa terminu „szafarz nadzwyczajny”. Skoro jednak posługuje się terminem „szafarz zwyczajny”, wolno tych, którym zezwala – w określonych okolicznościach – na udzielenie chrztu, nazwać „szafarzami nadzwyczajnymi”<sup>13</sup>. Warto zauważyć, że kodeks kanonów Kościołów wschodnich zalicza diakona do szafarzy nadzwyczajnych (por. kan. 677).

Kodeks prawa kanonicznego postanawia o nadzwyczajnym szafarzu chrztu: „Gdy szafarz zwyczajny jest nieobecny lub ma przeszkodę, chrztu

10 Por. tamże, s. 171.

11 Por. J. Krzywda, *Chrzest*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 3.2, Poznań 2011, s. 35–65.

12 Por. *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1988, 44.

13 Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, dz. cyt., s. 127.

godziwie udziela katechista albo inna osoba wyznaczona do tej funkcji przez ordynariusza miejsca, a w wypadku konieczności każdy człowiek mający właściwą intencję. Duszpasterze, zwłaszcza zaś proboszczowie, powinni zatroszczyć się o to, aby wierni zostali pouczeni o prawidłowym udzielaniu chrztu” (kan. 861, § 2). Szafarz nadzwyczajny jest upoważniony do udzielania chrztu wówczas, gdy szafarz zwyczajny jest nieobecny lub przeszkodzony. Tę normę kodeksową dokładniej precyzuje instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów. Powtarzając normę kodeksową instrukcja zaznacza: „Należy wystrzegać się nazbyt szerokiej interpretacji tego przepisu oraz unikać udzielania takiego upoważnienia na stałe”<sup>14</sup>.

Prawodawca wśród nadzwyczajnych szafarzy chrztu wymienia katechistów. Chodzi tu przede wszystkim o osoby spełniające zadania ewangelizacyjne w krajach misyjnych. Dla nich wskazania soborowe przewidują sporządzenie krótszego obrzędu chrztu<sup>15</sup>. Polskie tłumaczenie kodeksu prawa kanonicznego wprowadza w tym miejscu termin „katecheta”. Osobie katechizującej może ordynariusz miejsca udzielić upoważnienia do udzielania chrztu, tym bardziej że prawodawca mówi „o innej osobie wyznaczonej do tej funkcji” (kan. 861, § 2). Wyznaczania na stałe katechistów, katechetów oraz innych osób jako nadzwyczajnych szafarzy chrztu należy dokonywać wyjątkowo, mając na uwadze przywołane wyżej wskazanie instrukcji *Ecclesiae de mysterio*. Dla sprawowania obrzędu chrztu przez wymienionych wyżej szafarzy nadzwyczajnych rytuał przewiduje odrębne ceremonie<sup>16</sup>.

Szczególne sytuacja włączenia do działania nadzwyczajnego szafarza chrztu ma miejsce w wypadku konieczności. „W wypadku konieczności chrztu godziwie udziela każdy człowiek mający właściwą intencję” (kan. 861, § 2). Typowym przykładem konieczności chrztu jest niebezpieczeństwo utraty życia przez nieochrzczonego. To niebezpieczeństwo śmierci może kształtować się różnorodnie. Może zaistnieć sytuacja, że jest ono bezpośrednie i czas nagli. Wówczas nadzwyczajnym szafarzem może zostać każdy człowiek, nawet nieochrzczone. Musi spełnić trzy zasadnicze warunki, bez których chrzest nie będzie ważny: (1) właściwa intencja, (2) polanie wodą głowy nieochrzczonego, (3) równoczesne poprawne wypowiedzenie formuły sakramentalnej.

14 Instr. *Ecclesiae de mysterio* (15 sierpnia 1997), n. 12, art. 11.

15 Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963), 68.

16 *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, wyd. 2, Katowice 1987, s. 95–106.

Właściwa intencja oznacza szczerą wolę uczynienia tego, co Kościół czyni, udzielając chrztu<sup>17</sup>.

Można postawić pytanie, czy człowiek nieochrzczony, a w dodatku niewierzący, jest zdolny mieć właściwą intencję ochrzczenia. Wydaje się, że całkowicie tego wykluczyć nie można, ale praktycznie należy to do rzadkości. Dlatego nawet w bezpośrednim niebezpieczeństwie śmierci szafarzem nadzwyczajnym chrztu powinien być katolik świecki. Jeśli takiego nie ma, a czas nagli, wówczas zadanie to może wykonać inny człowiek. Takie rozwiązanie przewiduje rytuał chrztu<sup>18</sup>. Tutaj warto przywołać kodeks kanonów Kościołów wschodnich, który postanawia: „W przypadku konieczności chrztu może udzielić diakon, albo w przypadku jego nieobecności lub przeszkody inny duchowny, członek instytutu życia konsekrowanego lub jakiegokolwiek inny chrześcijanin, nie zezwala się jednak na to ojcu lub matce, jeśli jest obecny ktoś inny umiejący udzielić chrztu” (kan. 677, § 2). W przypadku bezpośredniego niebezpieczeństwa śmierci nieochrzczonego, jeśli czas nie nagli, szafarz nadzwyczajny winien wykonać ceremonie przewidziane w rytuale chrztu<sup>19</sup>.

Mając na uwadze konieczność chrztu do zbawienia, prawodawca poleca duszpasterzom, w szczególności proboszczom, aby zatroszczyli się o pouczeniu wiernych na temat prawidłowego udzielenia chrztu (por. kan. 861, § 2). Wśród przygotowanych do funkcji nadzwyczajnego szafarza chrztu powinni się znaleźć rodzice, katechiści, katecheci, lekarze, położne, pielęgniarki, opiekunki społeczne i pomocnice domowe<sup>20</sup>.

### 3. Szafarz bierzmowania

Kodeks prawa kanonicznego postanawia: „Zwyczajnym szafarzem sakramentu bierzmowania jest biskup. Ważnie udziela tego sakramentu również prezbiter posiadający taką władzę na podstawie powszechnego prawa lub szczególnego udzielenia ze strony kompetentnej władzy” (kan. 882). Konstytucja dogmatyczna o Kościele nazywa biskupów: „ministri organarii confirmationis”<sup>21</sup>. Pierwsze polskie oficjalne tłumaczenie tego terminu brzmi:

17 Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, dz. cyt., s. 128.

18 *Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, dz. cyt., s. 109–110.

19 Por. tamże, s. 107–110.

20 Por. tamże, s. 15.

21 Sobór Watykański II, konst. *Lumen gentium* (18 listopada 1964), 26.

„szafarz naturalny”<sup>22</sup>, zaś nowe tłumaczenie: „szafarz właściwy”<sup>23</sup>. Terminy te nie są ze sobą sprzeczne ani się nie wykluczają, bowiem biskup na podstawie wielowiekowej sięgającej czasów apostołskich tradycji Kościoła jest zarówno naturalnym, jak i właściwym szafarzem bierzmowania. Kodeks z 1983 roku nazywa biskupa szafarzem zwyczajnym bierzmowania – „ordinarius minister”. Również to określenie da się pogodzić z poprzednimi, dlatego wolno się posługiwać nimi wszystkimi<sup>24</sup>.

Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku nazywa prezbitera jako szafarza bierzmowania „szafarzem nadzwyczajnym” (por. kan. 782, § 2), nazywając biskupa „szafarzem zwyczajnym” (por. kan. 782, § 1). Aktualny kodeks prawa kanonicznego mówi o prezbiterze jako szafarzu bierzmowania, nie nazywając go „szafarzem nadzwyczajnym”. Wolno jednak tak go nazywać, gdyż prezbiter jest inaczej szafarzem tego sakramentu niż biskup. Dodatkowo termin ten jest od dawna używany w nauce prawa i z pewnością jest lepszy od sformułowania „szafarz niezwykły”<sup>25</sup>. Zgodnie z przywołanym kanonem 882 aktualnego kodeksu prezbiter staje się szafarzem nadzwyczajnym bierzmowania w dwojaki sposób: (1) na podstawie prawa powszechnego, (2) na mocy szczególnego upoważnienia udzielonego mu przez kompetentną władzę kościelną. Na podstawie prawa powszechnego funkcję szafarzy nadzwyczajnych bierzmowania sprawują ci prezbiterzy, którzy są zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym (por. kan. 883, n. 1). Należy do nich: prałat terytorialny, opat terytorialny, wikariusz apostolski, prefekt apostolski i administrator apostolski ustanowiony na stałe (por. kan. 134, 368, 381, § 2). Wymienieni wyżej mogą udzielać bierzmowania jedynie w granicach terytorium (por. kan. 883, n. 1). Poza tym terytorium bierzmują nieważnie, chyba że mają sakrę biskupią, lecz wówczas są szafarzami zwyczajnymi. Szafarzami nadzwyczajnymi bierzmowania są także ordynariusze wojskowi nieposiadający sakry biskupiej. Mogą oni bierzmować tylko tych, którzy podlegają ich jurysdykcji<sup>26</sup>.

Nadzwyczajnym szafarzem bierzmowania zgodnie z prawem powszechnym jest prezbiter, który na mocy urzędu lub zlecenia biskupa diecezjalnego udziela chrztu osobie dorosłej albo osobę już ochrzczoną przyjmuje do pełnej

---

22 Tamże.

23 Tamże.

24 Por. M. Pastuszko, *Szafarz sakramentu bierzmowania*, „Prawo Kanoniczne” 33 (1990) nr 1–2, s. 101–103.

25 Por. tamże, s. 103–104.

26 Por. tamże, s. 104–107.

wspólnoty z Kościołem katolickim (por. 883, n. 2). Jako osobę dorosłą przy przyjmowaniu chrztu uważa się tę, która ukończyła siedem lat życia. Gdy prezbiter chrzci taką osobę na podstawie zezwolenia biskupa diecezjalnego, może jej udzielić bierzmowania, jeśli ona posiada ukończony 14 rok życia. Kodeks prawa kanonicznego nakazuje powiadomić o chrzcie osoby dorosłej po ukończeniu 14 lat biskupa diecezjalnego, aby on, jeśli uzna za wskazane, sam jej chrztu udzielił, o czym pisaliśmy wyżej. Jeśli po takim powiadomieniu biskup zrezygnuje z udzielenia chrztu i zwróci się do prezbitera, aby on go w tym zastąpił, wówczas na mocy kan. 883 n. 2 tenże prezbiter może po chrzcie takiej osobie udzielić bierzmowania. Podobnie prezbiter otrzymujący pozwolenie biskupa na przyjęcie osoby ochrzczonej do pełnej wspólnoty z Kościołem może ją bierzmować (por. kan. 883 n. 2).

Wreszcie prezbiter na podstawie prawa powszechnego może udzielić bierzmowania osobie znajdującej się w niebezpieczeństwie śmierci (por. kan. 883, n. 3). Kodeks podaje tutaj precedencję, wymieniając na pierwszym miejscu proboszcza, a na następnym innych prezbiterów. Proboszczowi daje się precedencję ze względu na jego funkcję (por. kan. 230, n. 2), niemniej jednak przy udzielaniu bierzmowania w niebezpieczeństwie śmierci każdy prezbiter posiada to samo uprawnienie<sup>27</sup>. Z całą pewnością można stwierdzić, że podana przez prawodawcę precedencja nie dotyczy ważności udzielenia tego sakramentu.

Szafarzem nadzwyczajnym bierzmowania na podstawie szczególnego upoważnienia zostaje prezbiter wówczas, gdy udzieli mu go biskup diecezjalny, jeśli domaga się tego konieczność (por. kan. 844, § 1). Z ważnej przyczyny biskup czy prezbiter, który na mocy udzielenia mu kompetencji do bierzmowania, mogą w konkretnych przypadkach dobrać sobie prezbiterów, aby im pomogli udzielać tego sakramentu (por. kan. 844, § 2). Dobór kandydatów na nadzwyczajnych szafarzy bierzmowania należy do biskupa diecezjalnego. Byłoby wskazane, aby byli to kapłani wykonujący specjalny urząd czy zadanie w diecezji. W przypadku dobierania do pomocy nadzwyczajnych szafarzy w konkretnych przypadkach radzi się, aby byli to kapłani związani z przygotowaniem kandydatów do bierzmowania<sup>28</sup>.

---

27 Por. J. Krzywdą, *Sakrament bierzmowania*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 73.

28 Por. *Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 1995, s. 8.



Zupełnie inaczej sprawa szafarza bierzmowania przedstawia się w prawodawstwie Kościołów wschodnich. Kodeks kanonów Kościołów wschodnich postanawia: „Zgodnie z tradycją Kościołów wschodnich chryzmacji udziela prezbiter albo łącznie z chrztem, albo oddzielnie” (kan. 684). Tak więc w Kościołach wschodnich szafarzem bierzmowania, które nosi nazwę „sakrament chryzmacji” („*chrismatio sancti myri*”) jest nie tylko biskup, ale także każdy prezbiter. Kodeks kanonów Kościołów wschodnich stwierdza: „Wszyscy prezbiterzy Kościołów wschodnich ważnie udzielają chryzmacji, zarówno łącznie z chrztem, jak też oddzielnie, wszystkim chrześcijanom każdego Kościoła *sui iuris*, także łacińskiego” (kan. 696, § 1). Jeśli chodzi o godziwe udzielenie tego sakramentu, to prawodawca wprowadza pewne ograniczenia, na przykład prezbiter udziela godziwie chryzmacji jedynie chrześcijanom własnego Kościoła *sui iuris* (por. kan. 696, § 3). Wypada dodać, że w świetle przywołanych norm w Kościołach wschodnich odnośnie do sakramentu chryzmacji nie istnieją terminy „szafarz zwyczajny” i „szafarz nadzwyczajny”, tylko „szafarz chryzmacji”.

#### 4. Szafarz Eucharystii

Mówiąc o szafarzu Eucharystii, trzeba podkreślić, że inaczej przedstawia się sprawa szafarza ofiary eucharystycznej, a inaczej szafarza komunii świętej i wystawienia Najświętszego Sakramentu do adoracji. Szafarzem ofiary eucharystycznej jest tylko ważnie wyświęcony kapłan: „Szafarzem, który może sprawować w osobie Chrystusa sakrament Eucharystii, jest tylko kapłan ważnie wyświęcony (kan. 900, § 1). Przywołana norma powtarza i przypomina tradycyjną naukę Kościoła o szafarzu ofiary eucharystycznej. Tym samym błędne poglądy zacierające różnice między kapłaństwem służebnym a kapłaństwem powszechnym, które tu i ówdzie zaczęły się wkradać w teologię i prawo kanoniczne, zostały odrzucone. Trzeba zauważyć, że ważność odprawiania mszy świętej przez kapłana ujmuje prawodawca w kontekście pełnienia tej funkcji *in persona Christi*<sup>29</sup>. Oczywiście jest, że szafarzem ofiary eucharystycznej jest także ważnie wyświęcony biskup. W świetle tego, co wyżej zaznaczono, można mówić tylko o szafarzu ofiary eucharystycznej

---

29 Por. E. Górecki, *Najświętsza Eucharystia*, [w:] *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 88–89.

bez wprowadzania określenia „zwyczajny”. Konstytucja o liturgii świętej przypominała o koncelebrze, która w Kościele zachodnim przetrwała, można powiedzieć w formie szcątkowej, podczas święceń kapłańskich. Konstytucja ta poszerzyła prawo koncelebrwania<sup>30</sup>. W okresie posoborowym prawodawstwo poszerzało możliwości koncelebry. Kodeks prawa kanonicznego wprowadził ogólne zezwolenie na koncelebrwanie mszy świętej, wyłączając je w przypadku, gdy tego domaga się lub zaleca pożytek wiernych (por. kan. 902). Kapłanom pozostawiono swobodę indywidualnego sprawowania Eucharystii, ale nie podczas koncelebry w tym samym kościele czy kaplicy (por. kan. 902). Koncelebrwanie Eucharystii jest zabronione z kapłanami Kościołów, które nie mają pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim (por. kan. 908). Prawodawca stawia także kapłanom wymagania dotyczące godziwego sprawowania ofiary eucharystycznej. Ta sprawa wymaga odrębnego omówienia.

Już kodeks prawa kanonicznego z 1917 mówił o zwyczajnym i nadzwyczajnym szafarzu komunii świętej. Zwyczajnym szafarzem był kapłan, zaś nadzwyczajnym diakon, który w określonych okolicznościach mógł udzielać komunii świętej (por. kan. 845). Prawodawstwo posoborowe zachowuje podział na zwyczajnego i nadzwyczajnego szafarza komunii świętej, ustanawiając diakona zwyczajnym jej szafarzem i udzielając upoważnienia w tej dziedzinie wiernym świeckim jako szafarzom nadzwyczajnym. Poniekąd uwieńczeniem rozwoju włączenia wiernych świeckich w funkcję nadzwyczajnego szafarza komunii świętej jest kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku. Postanawia on: „Tam, gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy, chociażby nie byli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu a także rozdzielać Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa” (kan. 230, § 3). Przywołana norma dopuszcza świeckich w określonych przez prawo sytuacjach do spełniania kultu liturgicznego<sup>31</sup>.

Wśród tych funkcji wymieniono udzielanie przez wiernych świeckich komunii świętej. Tę sprawę reguluje kodeks prawa kanonicznego jeszcze w innych kanonach: „Zwyczajnym szafarzem Komunii świętej jest biskup, prezbiter i diakon. Szafarzem nadzwyczajnym komunii świętej jest akolita

30 Por. Sobór Watykański II, konst. *Sacrosanctum Concilium* (4 grudnia 1963), 57–58.

31 Szerzej na ten temat J. Dyduch, *Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle kodeksu prawa kanonicznego*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 38 (1985) nr 1, s. 16–28, <https://doi.org/10.21906/rbl.1401>.

oraz wierny, wyznaczony zgodnie z kan. 230, § 3” (kan. 910, § 1–2). „Szafarzem wystawienia Najświętszego Sakramentu i błogosławieństwa eucharystycznego jest kapłan lub diakon. W szczególnych okolicznościach, tylko wystawienia i schowania, jednak bez błogosławieństwa, może dokonać akolita, szafarz nadzwyczajny Komunii świętej lub ktoś inny wyznaczony przez ordynariusza miejsca, z zachowaniem przepisów wydanych przez biskupa diecezjalnego” (kan. 943). Tak więc szafarzem nadzwyczajnym komunii świętej i wystawienia Najświętszego Sakramentu do adoracji jest akolita i wierny świecki. Akolita jest także świeckim, nie należy do stanu duchownego, jego odrębne wymienienie jest podyktowane tym, iż ma on precedencję wśród szafarzy nadzwyczajnych. Wiernym świeckim odpowiednio przygotowanym zezwolenia na spełnianie funkcji szafarza nadzwyczajnego komunii świętej udziela ordynariusz miejsca imiennie zarówno w pojedynczych przypadkach, jak i na stałe w razie konieczności<sup>32</sup>. Ordynariusz ten winien zachować następującą kolejność: lektor, alumn wyższego seminarium duchownego, zakonnik, zakonnica, katechista, wierny świecki: mężczyzna lub kobieta. Tę kolejność może on zmienić według roztropnego uznania<sup>33</sup>. Każdy szafarz nadzwyczajny komunii świętej może podejmować przyznaną mu funkcję, zgodnie z przywołanym już postanowieniem instrukcji *Ecclesiae de mysterio*. Stwierdza ona, że szafarz nadzwyczajny może udzielać komunii świętej zarówno w czasie mszy świętej, jak i poza nią tylko wówczas, gdy szafarz zwyczajny jest nieobecny lub przeszkadzony. Także może tę funkcję spełniać wówczas, gdy z powodu licznie przystępujących wiernych do komunii świętej i braku szafarzy zwyczajnych msza święta nadmiernie by się przedłużyła. Należy unikać poszerzania pojęcia licznie przystępujących do komunii świętej<sup>34</sup>. Obowiązek i prawo udzielania komunii świętej na sposób wiatyku należy do kapłanów odpowiedzialnych za chorych, a w razie konieczności może to uczynić każdy kapłan, a gdy ich brak – diakon lub szafarz nadzwyczajny (por. kan. 911).

Prawodawstwo Kościołów wschodnich, nie używając terminów szafarz „zwyczajny” i „nadzwyczajny”, dopuszcza wiernych świeckich do rozdzielenia komunii świętej zgodnie z prawodawstwem partykularnym Kościołów *sui iuris*: „Eucharystię rozdziela kapłan, lub gdy prawo partykularne własnego Kościoła *sui iuris* tak stanowi, także diakon. Synod Biskupów Kościoła

32 Por. Święta Kongregacja Sakramentów, instr. *Immensae caritatis* (29 stycznia 1973), I.

33 Por. tamże, III.

34 Por. instr. *Ecclesiae de mysterio* (15 sierpnia 1997), art. 8.

Patriarchalnego lub Rada Hierarchów mają prawo ustanowić normy, według których także inni chrześcijanie mogą rozdzielać Boską Eucharystię” (kan. 709).

Posoborowe prawodawstwo kanoniczne w Polsce na ogół przejmując prawodawstwo powszechne o szafarzach Eucharystii, wprowadzając pewną specyfikę, która została odrębnie omówiona<sup>35</sup>.

## Zakończenie

Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego, do których należy chrzest, bierzmowanie i Eucharystia posiadają swoją specyfikę teologiczną, charakteryzującą się tym, iż wprowadzają człowieka do uczestnictwa w życiu nadprzyrodzonym z Jezusem Chrystusem. Ich specyfiką kanonistyczną jest to, że udzielać ich mogą szafarze zwyczajni, a wyjątkowo szafarze nadzwyczajni. Prawodawstwo posoborowe, uwieńczone kodeksem prawa kanonicznego z 1983 roku i kodeksem kanonów Kościołów wschodnich z 1990 roku, określiło kompetencje szafarzy zwyczajnych i nadzwyczajnych wymienionych sakramentów.

Jeśli chodzi o szafarzy nadzwyczajnych, to wydaje się, że proces ich powoływania i formacji nie jest zakończony. Potrzebne są normy kanoniczne, ich omówienia, które by te sprawy regulowały.

## Abstrakt

### **Szafarze sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego. Aktualne normy kanoniczne**

Nauczanie Vaticanum II i okresu posoborowego nadały właściwe rozumienie wtajemniczeniu chrześcijańskiemu, które zasadza się na stopniowym włączaniu człowieka we wspólnotę z Jezusem Chrystusem i Jego mistycznym Ciałem, którym jest Kościół. Do sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego należą chrzest, bierzmowanie i Eucharystia, których mogą udzielać szafarze zwyczajni i nadzwyczajni stosownie do przepisów prawa kanonicznego. Przepisy te ulegają rozwojowi i modyfikacji, pozostawiając niezmiennie fundamentalne zasady pochodzenia Bożego.

**Słowa kluczowe:** wtajemniczenie chrześcijańskie; szafarz zwyczajny; szafarz nadzwyczajny; chrzest; bierzmowanie; Eucharystia

---

35 Por. J. Dyduch, *Posługi liturgiczne świeckich w posoborowym prawodawstwie polskim*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 54 (2011) nr 1, s. 21–32, <https://doi.org/10.21906/rbl.118>.

## Abstract

### Ministers of the Sacraments of Christian Initiation: Current Canonical Norms

The teaching of the Second and the post-conciliar era gave us an adequate understanding of Christian initiation, which is embedded in the gradual inclusion of the person in communion with Jesus Christ and His Mystical Body, the Church. The sacraments of Christian initiation are: baptism, confirmation, and the Eucharist, which can be administered by ordinary and extraordinary ministers in accordance with canon law. These regulations are prone to development and modification, leaving unchanged the fundamental rules of Divine origin.

**Słowa kluczowe:** Christian initiation; ordinary minister; extraordinary minister; baptism; confirmation; Eucharist

## References

- Congregation for the Discipline of the Sacraments. (1973, January 29). *Immensae caritatis*.
- Czerwik, S., Szaftowski, E., & Kudasiewicz, J. (1981). *Sakramenty wtajemniczenia chrześcijańskiego*. (J. Kudasiewicz, Ed.). Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Dyduch, J. (2011). Posługi liturgiczne świeckich w posoborowym prawodawstwie polskim. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 64(1), 21–32. <https://doi.org/10.21906/rbl.118>
- Dyduch, J. M. (1985). Udział świeckich w kulcie liturgicznym w świetle kodeksu prawa kanonicznego. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 38(1), 16–28. <https://doi.org/10.21906/rbl.1401>
- Ecclēsiae de mysterio. (1997, August 15).
- Krukowski, J. (Ed.). (2011). *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. Vol. 3.2: Ks. 4, Cz. 1, Cz. 2, Cz. 3: Uświęcające zadanie Kościoła Sakramenty Pozostałe akty kultu Bożego Miejsca i czasy święte*. Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
- Obrzędy bierzmowania dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. (1995) (2nd ed.). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. (1988). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Obrzędy chrztu dzieci dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. (1987) (2nd ed.). Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Pastuszko, M. (1990). Szafarz sakramentu bierzmowania. *Prawo Kanoniczne*, 33(1–2), 101–132.
- Paul VI. (1971, July 15). *Divinae consortium naturae*.
- Plezia, M. (Ed.). (1969). *Słownik łacińsko-polski. Vol. 3: I–O*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Szaftowski, E. (1986). *Podręcznik prawa kanonicznego. Vol. 3*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Umiński, J. (1959). *Historia Kościoła. Vol. 1*. (W. Urban, Ed.) (4th ed.). Opole: Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża.
- Vatican Council II. (1963, December 4). *Sacrosanctum Concilium*.
- Vatican Council II. (1964, November 18). *Lumen gentium*.
- Vatican Council II. (1965, November 18). *Ad gentes divinitus*.



SPRAWOZDANIA  
REPORTS





## **XXIX Sympozjum Liturgiczne** ***Dawne i współczesne rozumienie sakramentu pokuty i pojednania*** **(Łądz nad Wartą, 16 października 2015)**

Radosław Błaszczki SDB

Wyższe Seminarium Duchowne Towarzystwa Salezjańskiego w Łądz nad Wartą  
[radekb@o2.pl](mailto:radekb@o2.pl)

W dniu liturgicznego wspomnienia św. Jadwigi Śląskiej 16 października 2015 roku w Wyższym Seminarium Duchownym Towarzystwa Salezjańskiego w Łądz nad Wartą odbyło się XXIX Łądzkie Sympozjum Liturgiczne pod patronatem Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego i ks. dra Marka Chmielewskiego SDB, inspektora Polskiej Prowincji Salezjanów. Tegoroczne spotkanie naukowe przebiegało pod hasłem: *Dawne i współczesne rozumienie sakramentu pokuty i pojednania*.

Sympozjum zgromadziło duchownych i świeckich reprezentujących różne ośrodki naukowe oraz kleryków z siedmiu seminariów duchownych. Wzięło w nim udział około 70 osób. Gościem honorowym tegorocznego sympozjum był biskup pomocniczy diecezji świdnickiej dr Adam Bałabuch, od czerwca 2011 roku przewodniczący Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski. Otwarcia konferencji dokonał ks. dr hab. Mariusz Chamarczuk SDB (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), rektor Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Łądz nad Wartą, po którym organizator przywitał wszystkich przybyłych gości, przedstawił sylwetki naukowe prelegentów oraz wprowadził uczestników w tematykę sympozjum.

W dalszej kolejności miała miejsce prezentacja książki upamiętniającej pomysłodawcę i inicjatora tegoż wydarzenia naukowego śp. ks. prof. dra hab. Adama Duraka SDB, wydanej z okazji 10 rocznicy jego śmierci. Została ona opublikowana pod tytułem *Ecce domus mea* pod redakcją ks. dra Dariusza Sztuka SDB, przełożonego wspólnoty salezjanów w Łomiankach. Następnie ks. prof. Henryk Skorowski SDB, były rektor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, wręczył doroczną Nagrodę im. ks. prof. Adama Duraka SDB. W tym roku w kategorii praca magisterska licencjacka lub doktorska

przyznano trzy równorzędne nagrody w wysokości 2 tys. zł każda. Laureatami zostali ks. mgr Mirosław Pudło SDB za pracę magisterską *Pieśni wielkopostne w liturgii Kościoła rzymskokatolickiego*, diakon mgr Artur Kołodziejczyk za pracę magisterską *Etty Hillesum droga do zawierzenia Bogu. Próba rekonstrukcji doświadczenia religijnego autorki zapisków „Przerwane życie”* oraz mgr Leszek Gula za pracę magisterską *Apologia Boskiej Osoby Ducha Świętego w odpowiedzi na antytrynitarną doktrynę świadków Jehowy*. W kategorii publikacja przyznano nagrodę w wysokości 3,5 tys. zł ks. drowi hab. Piotrowi Kulbackiemu za monografię *Liturgia w formacji człowieka ku wolności. Studium w świetle myśli ks. Franciszka Blachnickiego*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 2013, 574 s.

W pierwszej sesji głos zabrali bp dr Adam Bałabuch nt. *Aktualne prace Komisji Liturgicznej przy Konferencji Episkopatu Polski*, ks. dr Radosław Błaszczyk SDB nt. *Istotne zmiany w sprawowaniu sakramentu pokuty i pojednania na przestrzeni wieków* oraz ks. prof. dr hab. Helmut Sobeczko (Uniwersytet Opolski) nt. *Co nowego wnoszą posoborowe obrzędy sakramentu pokuty i pojednania?*

Pierwszy prelegent bp dr Adam Bałabuch zapoznał uczestników z aktualnymi pracami Komisji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów Konferencji Episkopatu Polski. Obecnie jej priorytetowym zadaniem jest trwające już kilka lat tłumaczenie z języka łacińskiego zatwierdzonego przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny i Sakramentów nowego wydania mszału rzymskiego. Prace są już na tyle zaawansowane, że za około pięć lat Kościół w Polsce doczeka się nowego wydania mszału. Następnie bp Bałabuch zaprezentował nowe wydanie lekcjonarza. Do tej pory ukazało się pięć tomów, które są w sprzedaży od 22 października 2015 roku w Wydawnictwie Pallottinum w Poznaniu. Wkrótce ukaże się *Księga posług* (lektoratu i akolitatu), której do tej pory w Polsce nie było, oraz księga *Obrzędów profesji zakonnej*. Ponadto prelegent zapoznał słuchaczy z dwoma dokumentami opracowywanymi przez wspomnianą już komisję: *Wskazaniami odnośnie do sprawowania posługi egzorcysty* oraz *Wskazaniami dotyczącymi mszy świętej sprawowanej w małych grupach*. Kolejnym wyzwaniem stojącym przed komisją jest przygotowanie materiałów formacyjnych dla liturgicznej służby ołtarza oraz wybranie jednego śpiewnika używanego w Polsce i uznanie go za ogólnopolski.

Kolejny prelegent w swoim wykładzie omówił w skrócie historię sprawowania sakramentu pokuty i pojednania od czasów apostoelskich do Soboru Watykańskiego II. Jak sam na początku zauważył, historia ta jest doskonałym przykładem, że przywilej, jakim jest władza odpuszczania grzechów, był

sprawowany na rozmaity sposób. W pierwszych wiekach chrześcijaństwa istniała bardzo żywa świadomość społecznych skutków grzechu i społecznego charakteru pokuty. Wówczas istniało przeświadczenie o konieczności prowadzenia życia bez grzechu. Informacje o praktykach pokutnych z czasów poapostolskich – jak zauważył prelegent – są jedynie fragmentaryczne. Ze źródeł historycznych można się dowiedzieć, że po przyjęciu chrztu świętego można było tylko raz podjąć pokutę. Drugiego przebaczenia nie było. Można tam również odnaleźć informacje o rodzajach grzechów popełnianych przez ówczesnych chrześcijan. Od IV wieku za grzechy ciężkie odprawiano pokutę publiczną. Polegała ona na wyznaniu grzechów, odbyciu pokuty i udzieleniu rozgrzeszenia. W średniowieczu z inicjatywy duchowieństwa irlandzkiego zaczęto rozpowszechniać częste korzystanie z sakramentu pokuty. Sobór Laterański IV wprowadził obowiązkową spowiedź wielkanocną. W końcowej części swojego wystąpienia głoszący referat przedstawił rozumienie i sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania po Soborze Trydenckim oraz zapowiedział kolejnego referenta – ks. prof. dr hab. Helmuta Sobeczko, którego zadaniem miało być omówienie rozumienia sakramentu pokuty po Soborze Watykańskim II.

Ksiądz profesor we wprowadzeniu do swojego wystąpienia przypomniał wszystkim obecnym na sympozjum, że semantyczne znaczenie słowa „pokuta” jest bardzo szerokie. Obejmuje całą ludzką egzystencję. Z tego powodu istnieje potrzeba – powoływał się ksiądz profesor na bł. Pawła VI – permanentnej metanoi, wierności przykazaniom, coraz gorliwszego wypełniania swoich obowiązków oraz cierpliwego znoszenia utrapień życiowych. Sprowadzenie słowa „pokuta” tylko i wyłącznie do określenia sakramentu znacznie by je zubożyło. W dalszej części prelegent zaprezentował wkład Soboru Watykańskiego II w przybliżenie wiernym rozumnego przeżywania sakramentu pokuty i pojednania. Jednym z wielu owoców prac ojców soborowych było opracowanie *Obrzędów pokuty*. Prelegent pokazał tę księgę liturgiczną wszystkim obecnym i zachęcił do korzystania z niej w czasie sprawowania sakramentu pokuty i pojednania w parafiach i wspólnotach seminaryjnych. Ta księga – jak zaznaczył – ukazuje m.in. istotne znaczenie słowa Bożego podczas sprawowania sakramentu pokuty. Na koniec swojego wykładu prelegent, dzieląc się swoim doświadczeniem pastoralnym, zachęcił obecnych na sali duszpasterzy i przyszłych duszpasterzy do celebrowania w parafiach obrzędu pojednania wielu penitentów z indywidualnym wyznaniem grzechów i indywidualną absolucją, które bardzo rzadko jest praktykowane w Polsce.

Centralnym momentem sympozjum liturgicznego była uroczysta Eucharystia koncelebrowana pod przewodnictwem bpa dra Adama Bałabucha, którą odprawił za śp. ks. prof. Adama Duraka SDB w 10. rocznicę jego śmierci. Liturgii towarzyszył śpiew chorału gregoriańskiego w wykonaniu scholi seminarystycznej pod dyrekcją ks. mgra Marcina Balawandra SDB. W drugiej sesji głos zabrali: ks. dr hab. Konrad Glombik (prof. Uniwersytetu Opolskiego) na temat: *Spowiednik w konfrontacji z problemami etycznymi sfery seksualnej* i ks. dr hab. Erwin Mateja (prof. Uniwersytetu Opolskiego) na temat: *Sakrament pokuty i pojednania w mistagogii liturgicznej*.

Pierwszy prelegent II sesji w swoim wystąpieniu ukazał, że obecnie spełnianie posługi spowiednika w Kościele katolickim wiąże się z nowymi wyzwaniem. Każdy kapłan sprawujący sakrament pokuty i pojednania powinien posiadać znajomość następujących kwestii: bioetycznych, ochrony stworzenia, społecznych, życia rodzinnego i małżeńskiego. Referat nie omawiał kwestii szczegółowych, ale jedynie sygnalizował zasadnicze i ogólne kwestie dotyczące seksualności, które są niezbędne i konieczne zarazem dla owocnego przeżywania i sprawowania sakramentu pokuty i pojednania. Następnie ks. dr hab. Glombik omówił praktyczny wymiar dotyczący kwestii stawiania pytań, udzielania nauk i rad penitentom w obszarze etyki seksualnej. Powołując się na wiele wypowiedzi Kościoła, między innymi na encyklikę *Persona humana* bł. Pawła VI i na dokument Papieskiej Rady ds. Rodziny *Vademecum dla spowiedników o niektórych zagadnieniach moralnych dotyczących życia małżeńskiego*, prelegent zachęcał, aby kapłani w konfesjonale w kontekście delikatnej sfery seksualnej podchodzili do penitenta z wielkim szacunkiem i dyskrecją. Należy w praktyce spowiedniczej pamiętać słowa, które wypowiedział papież Franciszek do kapłanów, że „konfesjonał nie powinien być salą tortur, ale miejscem miłosierdzia Pana zachęcającego nas do czynienia możliwego dobra” (adhort. apost. *Evangelii gaudium*, 44). Na koniec swojego wystąpienia prelegent zaznaczył, że kluczem do owocnego sprawowania sakramentu pokuty i pojednania jest postawa polegająca na towarzyszeniu procesowi wzrastania. Taka perspektywa może uchronić spowiednika przed niewłaściwym sprawowaniem, a penitentom może zagwarantować właściwe i godne przeżywanie spowiedzi świętej.

Ostatni prelegent II sesji w swoim wystąpieniu skupił się na ukazaniu mistagogii liturgicznej w kontekście sakramentu pokuty i pojednania. Zaproponowany prelegentowi temat okazał się dobrą okazją do wyjaśnienia znaczenia terminu mistagogii liturgicznej. Jak podkreślił ks. dr hab. Erwin

Mateja, jest on niezrozumiany nie tylko przez wiernych, ale również przez duchownych. Mistagogia ma polegać na sposobie przepowiadania, który ma pomóc uczestnikom liturgii – w tym przypadku liturgii sakramentu pokuty – w głębszym zrozumieniu przeżywanego misterium, zrozumieniu jego treści teologicznych oraz przełożeniu tych tajemnic na codzienne życie. Prelegent przestrzegł słuchaczy, aby nie popełniali błędu pastoralnego polegającego na ograniczaniu mistagogii sakramentalnej tylko i wyłącznie do instrukcji ceremonialnej z całkowitym pominięciem teologii i duchowości. Wtajemniczenie liturgiczne do dobrego i owocnego przeżywania sakramentów świętych powinno być dostosowane do poszczególnych grup wiekowych w duszpasterstwie parafialnym lub specjalistycznym. Wymaga to zaangażowania i wysiłku ze strony duszpasterzy, ale – jak zachęcał ks. dr hab. Erwin Mateja – warto się wysilać. W dalszej kolejności prelegent wymienił tematy teologiczne obecne w liturgii sprawowania sakramentu pokuty i pojednania: rola osób Trójcy Świętej (Boga Ojca, Syna Bożego i Ducha Świętego) w celebrowaniu spowiedzi sakramentalnej, Bóg jest Ojcem miłosierdzia oraz eklezjalny wymiar sakramentu pokuty. Powinny znaleźć swoje miejsce w pastoralno-wychowawczym oddziaływaniu duszpasterzy na wiernych. Doskonałą okazją może być wspólnotowe sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania wielu penitentów z indywidualnym wyznaniem grzechów i rozgrzeszeniem. Wówczas, po odczytaniu perykopy ewangelicznej, następuje nauka dla wszystkich. Wyżej wymienione tematy mogą być ich treścią merytoryczną. Wykład został zakończony przez prelegenta stwierdzeniem, że obecność mistagogii liturgicznej w kontekście sakramentu pokuty może przyczynić się do tego, że wierni nie będą się bali spowiadać, ale będą widzieli w tym sakramencie środek do pojednania się z Bogiem i z drugim człowiekiem.

Po dwóch wykładach II sesji był przewidziany czas na dyskusję, który stworzył uczestnikom sympozjum okazję do poruszenia pewnych kwestii pastoralnych związanych z celebrowaniem sakramentu pokuty i pojednania oraz z pobudzaniem i ożywianiem mentalności pokutnej u wiernych. Pojawiły się między innymi wątki dotyczące spowiedzi u kapłanów starszych i niedoświadczonych, ważności spowiedzi u osoby nieposiadającej ważnie przyjętych święceń kapłańskich, rozumienia nazwy sakramentu oraz kryzysu pastoralnego w Polsce polegającego na lawinowym zmniejszaniu się ilości wiernych korzystających z sakramentu pokuty i pojednania.

Podsumowania obrad dokonał organizator łódzkiego sympozjum liturgicznego. W swoim finalnym wystąpieniu podziękował wszystkim prelegentom za

przybliżenie słuchaczom zaproponowanego tematu. Słowa uznania wyraził wszystkim przybyłym na sympozjum oraz gospodarzom, którzy włożyli wiele wysiłku w przygotowanie tego przedsięwzięcia. Zapowiedział również kolejne spotkanie naukowe, które będzie omawiać sakrament chorych.

## Digitalizacja i umiędzynarodowienie kwartalnika „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2016–2017

Sebastian Wojnowski

Polskie Towarzystwo Teologiczne  
[sebastian.wojnowski@ptt.net.pl](mailto:sebastian.wojnowski@ptt.net.pl)

W roku 2017 ukazał się 70 tom czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny”. Był to zarazem drugi rok realizacji zadań zaplanowanych we wniosku o finansowanie działalności upowszechniającej naukę – działalność wydawnicza złożonym przez Polskie Towarzystwo Teologiczne 31 grudnia 2015. Zostały one zakwalifikowane do finansowania przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego decyzją nr 797/P-DUN/2016 z 30 czerwca 2017 i były realizowane od 1 lipca 2017 do 31 grudnia 2017 na podstawie umowy nr 797/P-DUN/2016 z 30 sierpnia 2017.

Pierwsze zadanie pt. *Digitalizacja archiwalnych numerów kwartalnika Ruch Biblijny i Liturgiczny (1948–2011) i publikacja w otwartym dostępie całej zawartości czasopisma* polegało na digitalizacji i opublikowaniu online wszystkich dotychczas wydanych drukiem numerów czasopisma z lat 1948–2011. Numery z lat 1948–1998 zostały najpierw zeskanowane, a poszczególne strony zapisane do plików graficznych, które następnie oczyszczono i przetworzono za pomocą oprogramowania do rozpoznawania tekstów, by uzyskać dwuwarstwowe pliki PDF umożliwiające odczyt wzrokowy, a także ich przeszukiwanie i kopiowanie zaznaczonych fragmentów. Numery z lat 1999–2011 odtworzono z archiwalnych plików otwartych, które najpierw poddano rewizji, a następnie wyprodukowano z nich pliki PDF. Do publikacji przygotowano zarówno pliki PDF z poszczególnymi numerami czasopisma, jak i zawierające poszczególne teksty. We wszystkich plikach zapisano podstawowe metadane: autora i tytuł. Równoległe do tych prac uruchomiono i skonfigurowano nową stronę czasopisma <https://rbl.ptt.net.pl> w Open Journal Systems (OJS) wersja 2.48, a wydawca czasopisma przystąpił do Publishers International Linking Association (CrossRef) – organizacji wydawców zarządzającej identyfikatorami obiektów cyfrowych (Digital Object Identifiers – DOI). Wszystkie opracowane w ramach realizacji zadania teksty oraz numery z lat 2012–2015 opublikowane online

na dotychczasowej stronie czasopisma zostały wraz metadanymi i identyfikatorami DOI opublikowane na nowej stronie czasopisma przy użyciu OJS. Cała zawartość czasopisma została także udostępniona w kilku bazach danych, m.in. w Directory of Open Access Journals (DOAJ), Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH) oraz w Google Scholar.

Realizację drugiego zadania pt. *Stworzenie anglojęzycznej wersji kwartalnika Ruch Biblijny i Liturgiczny 69 (2016) nr 3–4 i 70 (2017) nr 1–2* rozpoczęto od uruchomienia strony czasopisma w języku angielskim. Na język angielski przetłumaczono nie tylko treści widoczne dla czytelników, ale także narzędzia związane z obiegiem tekstu w redakcji, m.in. formularz recenzji. Od numeru 3 z roku 2016 wszystkie teksty zgłoszone do czasopisma w języku polskim były na bieżąco tłumaczone i publikowane online w języku angielskim równoległe z wersją polską.

Gdy kwartalnik „Ruch Biblijny i Liturgiczny” obchodził 60-lecie swego istnienia, Polskie Towarzystwo Teologiczne zorganizowało 20 listopada 2007 konferencję naukową pt. *Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce*<sup>1</sup>, której materiały zostały wydane w publikacji pod tym samym tytułem<sup>2</sup>. Uczestnicy konferencji podkreślali ogromny wpływ czasopisma na rozwój nauk biblijnych i liturgiki w Polsce oraz życzyli mu dalszego rozwoju. W 70 roku działalności dzięki realizacji przedstawionych powyżej zadań kwartalnik wydawany online w językach polskim i angielskim staje się jeszcze lepszym narzędziem prowadzenia naukowej dyskusji na temat Biblii i liturgii nie tylko dla polskiego, ale także międzynarodowego środowiska naukowego.

---

1 Por. S. Wronka, *Konferencja naukowa Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce (Kraków, 20 listopada 2007)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 61 (2008) nr 1, s. 73–76, <https://doi.org/10.21906/rbl.317>.

2 Por. *Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce*, pod red. S. Wronki, Kraków 2007, <https://doi.org/10.21906/9788376431451>.