

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

---

RBL · Volume 73 · Number 4 · 2020

---

## The Biblical and Liturgical Movement

### ARTYKUŁY

---

Od ceremoniału papieskiego do ceremoniału biskupiego.

Wpływ renesansowej *Cappella Papale* na liturgiczny rytm życia stolic biskupich

Bartłomiej Krzysztof Krzych ..... 293

Rola komentatora liturgicznego w ramach posługi słowa i jego formacja biblijna

Beata Stypułkowska ..... 309

### SYLWETKI

---

Ksiądz profesor Jerzy Chmiel a badania rękopisów z Qumran

Zdzisław J. Kapera ..... 325

Wspomnienie o księdzu Jerzym Chmielu jako znawcy judaizmu biblijnego

Maria Kantor ..... 343

Sesja naukowa dla uczczenia śp. ks. prof. Jerzego Chmiela (1935–2016),  
Kraków, 23 marca 2017

ks. Stanisław Wronka ..... 349

# Table of Contents

## ARTICLES

---

From the papal ceremonial to the episcopal ceremonial. The influence of the Renaissance <i>Cappella Papale</i> on the liturgical rhythm of life of episcopal sees Bartłomiej Krzysztof Krzych .....	293
The role of the liturgical commentators in the ministry of the word and their biblical formation Beata Stypułkowska .....	309

## PROFILES

---

Father Professor Jerzy Chmiel and the Research of the Qumran Manuscripts Zdzisław J. Kapera .....	325
Father Jerzy Chmiel as an Expert in Biblical Judaism Maria Kantor .....	343
Conference to Commemorate the late Fr. Prof. Jerzy Chmiel (1935–2016), Krakow, March 23, 2017 Stanisław Wronka .....	349

**ARTYKUŁY**

**ARTICLES**



## **Od ceremoniału papieskiego do ceremoniału biskupiego. Wpływ renesansowej *Cappella Papale* na liturgiczny rytm życia stolic biskupich**

Bartłomiej Krzysztof Krzych

Uniwersytet Rzeszowski

[bartlomiejkk@gmail.com](mailto:bartlomiejkk@gmail.com)  <http://orcid.org/0000-0003-2525-9759>

Liturgia i zwyczaje dworu papieskiego, które zostały skodyfikowane w formie ceremoniału na przełomie XV i XVI wieku, wywarły znaczący wpływ na codzienne życie stolic biskupich w całym chrześcijańskim świecie. Toczyło się ono w rytm roku kościelnego i sprawowanych codziennie liturgii (przede wszystkim msza święta oraz oficjum).

Do dziś głównym źródłem i podstawą liturgii pontyfikalnych jest pontyfikał (*Pontificale Romanum*) oraz właśnie ceremoniał biskupi (*Caeremoniale Episcoporum*). O ile ten pierwszy jest pełnoprawną księgą liturgiczną zawierającą obrzędy (nigryki i rubryki) nadzwyczajnych celebracji związanych z posługą pasterską biskupa (święcenia, konsekracje, etc.), o tyle drugi to księga opisująca wyłącznie ceremonie (dla liturgii całego roku liturgicznego) oraz elementy etykiety przestrzeganej na dawniejszych dworach biskupich, w katedrach i kolegiatach. Przedstawia zatem ich życie codzienne – od wyboru biskupa, przez uroczystości roku kościelnego, po szczegółowe funkcje ministrów.

Ceremoniał biskupi wydany po raz pierwszy w roku 1600 (na polecenie ojców Soboru Trydenckiego) jest w rzeczywistości, jak wskazują badacze i przywoływani dalej znawcy liturgii, dostosowanym do realiów katedralnych ceremoniałem papieskim (*Caeremoniale Romanum* lub *Caeremoniale Apostolicum*). Ceremoniał ten był dziełem tzw. wielkich

mistrzów papieskich ceremonii: Agostina Piccolominiego<sup>1</sup>, Joannesa Burcharda<sup>2</sup>, Paride'a Grassiego<sup>3</sup>). Okazuje się więc, że liturgia rzymska (zwłaszcza w formie pontyfikalnej, ale również w parafialnym wymiarze) przynajmniej do początku drugiej połowy XX wieku była skodyfikowana w papieskim ceremoniale, rozprzestrzeniając się na cały świat katolicki.

Celem tekstu jest omówienie związków ceremoniału biskupiego i ceremoniału papieskiego, zależności między nimi oraz wskazanie kluczowych elementów konstytuujących liturgiczną *praxis* kościołów katedralnych. Przedstawione zostaną następujące zagadnienia: (1) uwagi wstępne wyjaśniające historyczny i aktualny stan liturgicznej praktyki w Kościele rzymskim; (2) liturgia papieska w historii; (3) znaczenie i wpływ liturgii papieskiej na rozwój rytu rzymskiego (liturgii pontyfikalnej); (4) najważniejsze elementy z historii ceremoniału papieskiego; (5) dzieje powstania i źródła opracowania ceremoniału biskupiego; (6) podsumowanie.

## 1. *Caeremoniale Episcoporum* oraz liturgia pontyfikalna dawniej i dziś – uwagi wstępne

W pierwszej kolejności należy sformułować kilka ogólnych uwag odnośnie do liturgii pontyfikalnej (szczególnie ceremoniału biskupiego), zwłaszcza w kontekście generalnej reformy liturgicznej ubiegłego wieku dokonanej z polecenia II Soboru Watykańskiego, a także odnośnie

- 
- 1 Lata życia: 1435–1495. Zob. N. M. Helmy, *Patrizi Piccolomini, Agostino*, [w:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-patrizi-piccolomini\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-patrizi-piccolomini_(Dizionario-Biografico)) (05.01.2019).
  - 2 Lata życia: około 1450–1506. Zob. I. Walter, *Burckard, Johannes*, [w:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/johannes-burckard\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/johannes-burckard_(Dizionario-Biografico)) (05.01.2019).
  - 3 Lata życia: 1470–1528. Zob. M. Ceresa, *Grassi, Paride*, [w:] *Dizionario Biografico degli Italiani*, [http://www.treccani.it/enciclopedia/paride-grassi\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/paride-grassi_(Dizionario-Biografico)) (05.01.2019).

do źródeł kodyfikacji ceremoniału<sup>4</sup>. Trzeba też zaznaczyć, że literatura (zarówno historyczna i liturgiczna) jest względnie uboga, przede wszystkim w porównaniu z tym, ile się pisze na temat ksiąg liturgicznych (mam na myśli głównie rytuał, pontyfikał i mszał), zaś publikowane prace dotyczą najczęściej partykularnych kwestii (np. ciemnych jutrzni)<sup>5</sup>.

Zatem należy mieć na uwadze, że

1. *Caeremoniale Episcoporum* z 1600 roku to – jak wskazują autorzy<sup>6</sup> – całkowicie nowa księga (tj. taka, która w swym układzie, formie i treści jest wyjątkowa), wbrew temu, co mówi oryginalny tytuł (o księdze odnowionej) i bulla promulgacyjna<sup>7</sup>.
2. *Caeremoniale Episcoporum* nie jest wyłącznie kopią istniejącego wcześniej *Caeremoniale Romanum* (*Caeremoniale Romanum* nie było jedynym źródłem *Caeremoniale Episcoporum*<sup>8</sup>), ale wierne zachowuje i oddaje jego ducha, co widać w szczegółowych rozwiązaniach (strój kanoników *parati*, asystencja biskupa przy mszach sprawowanych przez kanoników, cyrkuły, poszczególne rytury, np. ogłaszanie dat najważniejszych świąt kościelnych etc.).
3. Podstawową formą życia liturgicznego nie jest msza kapłana (dzisiaj powiedzielibyśmy „msza parafialna”), ale msza i liturgia wspólnotowa biskupa miejsca. Błędne jest więc rozumienie mszy

4 Z konieczności są one skrótove i niepoparte solidną argumentacją historyczną i porównawczą „przedsoborowego” i „posoborowego” *Caeremoniale Episcoporum* (już samo porównanie spisów treści obu ceremoniałów zasługuje na osobne opracowanie).

5 Z polskiej literatury, jeśli chodzi o tzw. posoborową reformę, należy wspomnieć prace Jerzego Stefańskiego: J. Stefański, *Caeremoniale Episcoporum. Konspekt historyczny*, [w:] *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin*, red. R. Biel, Tarnów 2005, s. 387–403; tenże, *Caeremoniale Episcoporum z roku 1984. Prezentacja księgi*, „Liturgia Sacra” 2006 nr 12, s. 223–236; tenże, *Edycja typiczna Caeremoniale Episcoporum z roku 1984. Prace redakcyjne*, [w:] *Ty jesteś kapłanem na wieki*, red. Z. Kroplewski, A. Offmański, Szczecin 2006, s. 267–296.

6 Zob. dalsze paragrafy i bibliografia.

7 Tytuł brzmi: *Caeremoniale episcoporum iussu Clementis VIII Pontificis Maximi novissime reformatum*. W bulli pojawiają się również stwierdzenia o księdze zreformowanej (*reformatum*) – korzystam z wersji zdigitalizowanych dostępnych w internetowych bazach. Dokładnie sprawę tę wyjaśnia L. Gromier, *Commentaire au Caeremoniale Episcoporum*, Paris 1959, s. 7–13.

8 Zob. dalsze paragrafy.

pontyfikalnej<sup>9</sup> jako rozbudowanej i podstawowej formy mszy kapłana. To msza biskupa jest formą podstawową, zaś pozostałe jej odmiany (uroczysta z diakonem i subdiakonem, śpiewana, cicha, etc.<sup>10</sup>) są jej formami uboższymi<sup>11</sup>.

4. Wydany po II Soborze Watykańskim *Caeremoniale Episcoporum* (1984) stanowi zerwanie pewnej ciągłości, jakkolwiek pewne zmiany wydawały się konieczne, zwłaszcza biorąc pod uwagę kwestie pastoralne i przedrenesansową liturgię papieską (Mikołaj V, 1447–1455)<sup>12</sup>. Widać to nie tylko w przeorganizowaniu układu, ale i diametralnej zmianie treści (przykładowo kilkustronicowy rozdział poświęcony ceremoniarzowi biskupiemu zamienił się w trzyparagrafowy podrozdział<sup>13</sup>). Zmiany widać również w praktyce: dzisiejsza msza biskupa nie różni się praktycznie niczym od mszy kapłana (poza specyficznymi elementami związanymi z osobą biskupa, jak mitra, pastorał i piuska; wiele przepisów pozostaje też martwych, np. mówiące o ubieraniu przez biskupa dalmatyki i tuniki pod ornat lub o używaniu tzw. wielkiej kapy).
5. O sukcesie *Caeremoniale Episcoporum*, o którym wspominają badacze, świadczy liczba edycji wydanych w ciągu mniej więcej 350 lat: ponad 41 (Rzym – 13, Wenecja – 5, Taurini – 6, Paryż – 6, Malines – 4, Ratyżbona – 3, pozostałe miejsca – 5)<sup>14</sup>.

9 Warto zauważyć, że termin „msza pontyfikalna” (*missa pontificalis*) jest nieobecny w *Caeremoniale Episcoporum* wydanym po II Soborze Watykańskim w 1984 roku jako *editio princeps*. Ceremoniał ten używa określenia „msza stacyjna biskupa diecezjalnego” (*missa stationalis Episcopi dioecesani*).

10 Są to określenia odnoszące się do tzw. nadzwyczajnej formy rytu rzymskiego, a więc liturgii sprawowanej według ksiąg sprzed II Soboru Watykańskiego.

11 Zob. J. Nabuco, *La liturgie papale et les origines du Cérémonial des Evêques*, [w:] *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg*, t. 1, Romae 1948, s. 283–284.

12 J. Nabuco, F. Tamburini, *Le cérémonial apostolique avant Innocent VIII. Texte du manuscrit Urbinate Latin 469 de la Bibliothèque Vaticane*, Roma 1966.

13 „Przedsoborowe” *Caeremoniale Episcoporum* – księga 1, rozdział 5, „posoborowe” *Caeremoniale Episcoporum* – część 1, rozdział 2, paragrafy 34–36.

14 J. Nabuco, *Ius Pontificalium. Introductio in Caeremoniale Episcoporum*, Paris 1956, s. XI–XVII. Zob. *Caeremoniale Episcoporum*, <http://caeremonialeepiscoporum.blogspot.com/p/editions.html> (03.01.2018).



6. Obecne realia życia stolic biskupich znacznie różnią się od tych z wieków od XVII do XX, gdy istniał nie dom, ale dwór papieski<sup>15</sup>, zaś każdy z biskupów posiadał własne tzw. rodzinę i świtę – każdy ich członek miał dane funkcje do wypełnienia i określone miejsce w liturgicznym orszaku<sup>16</sup>.

Już kilka pobieżnych informacji pozwala zrozumieć z jednej strony doniosłość historyczną ostatnich kilkudziesięciu lat dla liturgii biskupiej i jej ceremonialnego kształtu, z drugiej – co ważniejsze – znaczenie liturgii papieskiej dla rozwoju chrześcijańskiego (katolickiego) kultu, zwłaszcza w obrębie rytu rzymskiego.

## 2. Historia liturgii papieskiej (do czasów renesansu)<sup>17</sup>

Spojrzenie na początkowe etapy i wpływy (a raczej ich brak) liturgii papieskiej na kult chrześcijański pozwala należycie zorientować się w przełomie, który dokonał się pomiędzy wiekami XIV i XV, a którego owocem było pierwsze wydanie *Caeremoniale Episcoporum* z 1600 roku, co wiązało się z kontrreformacyjną reakcją w postaci Soboru Trydenckiego (1545–1563), który nakazał kodyfikację ksiąg liturgicznych dla całego Kościoła<sup>18</sup>.

Do XII wieku liturgia sprawowana przez biskupa Rzymu nie różniła się zasadniczo od liturgii sprawowanych w innych stolicach biskupich (publikowane od około VII wieku tzw. *Ordines Romani*, mimo iż wspominały bezpośrednio o papieżu, zawierały uwagi ogólne dotyczące

---

15 Zob. Paweł VI, List apostolski w formie motu proprio *Pontificalis Domus*, 28 marca 1968.

16 Szczegóły dla liturgii papieskiej: B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej według usus antiquior*, „Christianitas” 2013 nr 52, s. 178–212.

17 Szersze omówienie tej kwestii w: B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej*, dz. cyt., s. 180–185.

18 Zob. P. Milcarek, *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*, Warszawa 2009, s. 58–80; J. Gręźlikowski, *Trydencka reforma i odnowa Kościoła. Refleksje w 450. rocznicę od zakończenia obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563)*, „Studia Włocławskie” 16 (2014), s. 126–146.

liturgii pontyfikalnej jako takiej)<sup>19</sup>. Nawet liturgia stacyjna nie była „wyłączną własnością” Rzymu<sup>20</sup> – odbywała się również np. w Ziemi Świętej<sup>21</sup>. Do XII wieku, kiedy to zaczęły pojawiać się specyficzne i wyraźnie odrębne elementy ceremonialne związane z osobą i godnością papieską, liturgia biskupa Rzymu miała charakter lokalny i jakkolwiek Rzym z jego biskupem byli uważani za serce chrześcijaństwa (prymat), to liturgia papieska nie miała statusu normatywnej<sup>22</sup>. Dopiero od XIII wieku *Ordines Romani* stają się coraz bardziej szczegółowe i dotyczą obrzędów i ceremonii związanych bezpośrednio z osobą papieża, jak np. konklawe i koronacja<sup>23</sup>.

Przełom nastąpił w XV wieku, zaś jego symbolem stał się ceremonial rzymski (apostolski) Agostina Patriziego Piccolominiego, który stanowił zwieńczenie procesu kodyfikacji zapoczątkowanego w XIII wieku, poprzez ceremoniał awiniońskie, po powrót do Rzymu i ceremonial Piotra Ameliusa<sup>24</sup>.

- 
- 19 F. Cabrol, *La liturgie et les papes*, [w:] *Tu es Petrus. Encyclopédie populaire sur la papauté*, publiée sous la direction de G. Jacquemet, Paris 1934, s. 276. Por. B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej*, dz. cyt., s. 181.
- 20 Zob. J. Mieczkowski, *Rzymska liturgia stacyjna*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 65 (2012) nr 1, s. 29–44, <https://doi.org/10.21906/rbl.81>.
- 21 W szerszym i nieco późniejszym kontekście zob. R. Salvarini, *Il modello gerosolimitano: continuità e trasformazione nella liturgia di Gerusalemme*, [w:] *Liturgie e culture tra l'età di Gregorio Magno e il pontificato di Leone III. Aspetti rituali, ecclesiologici e istituzionali. Atti del Convegno, Università Europea di Roma, 24 e 25 febbraio 2011*, a cura di R. Salvarini, Città del Vaticano 2011, s. 37–55.
- 22 F. Cabrol, *La liturgie et les papes*, dz. cyt., s. 277. Por. B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej*, dz. cyt., s. 181.
- 23 F. Cabrol, *La liturgie et les papes*, dz. cyt., s. 280. Por. B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej*, dz. cyt., s. 182.
- 24 Wszystkie te teksty zebrał i krytycznie opracował Marc Dykmans w dwóch seriach: M. Dykmans, *Le Cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance*, t. 1–4, Bruxelles 1977–1985; tenże, *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*, t. 1–2, Città del Vaticano 1980–1982. Szczegółowe przedstawienie poszczególnych tomów oraz dalsza bibliografia: B. K. Krzych, *Wstępny zestaw literatury źródłowej do badań nad liturgią papieską*, „Liturgia Sacra” 17 (2011) nr 2, s. 333–347.

### 3. Znaczenie liturgii papieskiej i jej wpływ na liturgię biskupią (*Caeremoniale Episcoporum*)<sup>25</sup>

Zdaniem Joachima Nabuco, najwybitniejszego znawcy liturgii papieskiej i pontyfikalnej ubiegłego wieku oraz autora najważniejszych prac dotyczących tej tematyki, *Caeremoniale Episcoporum* jest przystosowaniem ceremoniału papieskiego do liturgii i warunków panujących w kościołach katedralnych i kolegiackich. W artykule poświęconym bezpośrednio tej kwestii analizuje on wpływ ceremonii dworu papieskiego i liturgii wielkich mistrzów ceremonii apostołskich na redakcję *Caeremoniale Episcoporum* i liturgię sprawowaną w stolicach biskupich po Soborze Trydenckim<sup>26</sup>. Wnioski Nabuco są następujące:

1. *Caeremoniale Episcoporum* okazał się dużym sukcesem, poza pewnymi wyjątkami został bowiem zaadaptowany w całym Kościele rzymskokatolickim;
2. *Caeremoniale Episcoporum* jest owocem i przekazicielem liturgii papieskiej z końca XV i początku XVI wieku, której kształt w znacznej mierze nadali tzw. wielcy mistrzowie ceremonii papieskich (Piccolomini, Burchard, Grassi)<sup>27</sup>.

Punkty te zamykają część, w której zebrane zostały ogólne uwagi dotyczące liturgii papieskiej i jej wpływu na liturgię stolic biskupich za pośrednictwem *Caeremoniale Episcoporum*. Należy teraz bliżej przyrzeć się historii *Caeremoniale Romanum* i *Caeremoniale Episcoporum*, zwłaszcza w kontekście powstania tego drugiego.

### 4. Historia *Caeremoniale Romanum*<sup>28</sup>

Historię powstania właściwego *Caeremoniale Romanum*, tzn. tego, który był w użytku od XV wieku (księga Piccolominiego) do reform litur-

25 Por. B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej*, dz. cyt., s. 186–187.

26 J. Nabuco, *La liturgie papale et les origines du Cérémonial des Évêques*, dz. cyt.

27 Tamże, s. 300.

28 Por. B. K. Krzych, *History and Meaning of the Papal Ceremonial in the History of the Liturgy*, „*Caeremoniale Romanum Bulletin*” 2011 nr 2, s. 3–16.

gicznych przeprowadzonych w XX wieku<sup>29</sup>, można podzielić na trzy zasadnicze okresy:

1. okres formowania (XII–XIV wiek);
2. okres przełomu (koniec XV i początek XVI wieku);
3. okres stabilizacji (XVI–XIX wiek).

Za pierwszy ceremoniał papieski w ścisłym znaczeniu można uznać *Ordo Romanus XIII* (według numeracji Jeana Mabillona) znany pod nazwą *Ceremoniału rzymskiego Grzegorza X* (pontyfikat w latach 1271–1276), który został wydany po Soborze w Lyonie (1273). Zawierał on opisy elementów charakteryzujących liturgię apostołską (wybór i koronacja papieża, celebracje w roku liturgicznym etc.). Z późniejszych ceremoniałów należy wymienić księgę kardynała Jacopo Stefaneschiego z 1341 roku (*Ordinarium Sanctae Romanae Ecclesiae*, zawierało m.in. obrzędy wyboru i koronacji biskupa Rzymu, obrzędy soboru, obrzędy kanonizacji i koronacji władców), które było poszerzane w czasie pontyfikatów następnych papieży (Benedykt XII, Klemens VI, Urban V) w latach 1334–1370. Kolejny ceremoniał opracował w czasie pontyfikatu Urbana VI (1378–1389) Pierre Amelius (*Caeremoniale romanum pontificium*). Księga ta była w użytku również w czasie niewoli awiniońskiej, równoległe ze spisywanymi wtedy ceremoniałami, których opracowanie wymuszała sytuacja, a także wprowadzanie zastanych elementów ceremoniału liturgicznego i dworskiego na dwór papieski.

Ceremoniał Piccolominiego (*De caeremoniis Curiae Romanae*) został opracowany w 1488 roku (wcześniej Petrus z Burgos stworzył *Caeremoniale Romanum* w 1455 roku). Do jego powstania przyczynili się Burchard i Grassi (wykorzystano m.in. notatki sporządzone przez nich w dziennikach). Księga powstała z polecenia Innocentego VIII (1484–1492). Ten sam ceremoniał został wydany i – nie bez sprzeciwu i kontrowersji, co wiązało się z tradycją świętego sekretu<sup>30</sup> – upublicz-

<sup>29</sup> Zob. A. Bugnini, *The Reform of the Liturgy 1948–1975*, Collegeville 1990, s. 805–817 (rozdział o reformie tzw. kaplic papieskich czyli *de facto* liturgii papieskiej).

<sup>30</sup> J. Nabuco, F. Tamburini, *Cérémonial Apostolique avant Innocent VIII...*, dz. cyt., dodatek drugi. Szczegółowo historię opublikowania pierwszej powszechnej wersji ceremoniału papieskiego opisuje M. Dykmans, *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*, dz. cyt., t. 1, s. 27\*–42\*.

niony przez Cristofora Marcella w Wenecji w 1516 roku (*Rituum ecclesiasticorum sive sacrarum ceremoniarum S.S. Romanae Ecclesiae libri tres*). Był to więc pierwszy ceremoniał papieski, który nie funkcjonował wyłącznie w kręgach dworu papieskiego. Wydanie Marcellego zawierało pewne błędy, które potem trudno było wyeliminować, jednakże stało się podstawową księgą służącą do sprawowania liturgii na dworze papieskim przez następne pięć wieków (pierwsze wznowienia pojawiły się jeszcze w 1560 i 1582 roku, ostatnie zaś w czasie pontyfikatu Piusa XII).

## 5. Historia powstania i źródła *Caeremoniale Episcoporum*

*Caeremoniale Episcoporum* został promulgowany 14 lipca 1600 roku i pierwotnie składał się z dwóch ksiąg (trzecią, znacznie krótszą, dołączono później, w związku z rozwojem życia dyplomatycznego) – dokonał tego Klemens VIII bullą *Cum novissime*<sup>31</sup>. Jakkolwiek zawarte w *Caeremoniale Episcoporum* przepisy i opisy nie były nowe (opierały się wszakże na dotychczasowej tradycji i praktyce, zwłaszcza z Rzymu i okolic), sama księga – jako pełny opis ceremonii pontyfikalnych – była nowością<sup>32</sup>. Ponadto należy zaznaczyć, że *Caeremoniale Episcoporum* to nie drobiazgowy podręcznik ceremonii (wiele preskrypcji ma charakter ogólny lub dopuszczający pewne interpretacje), ale raczej księga podkreślająca godność biskupa, zwłaszcza otrzymaną przez niego pełnię kapłaństwa, a także władzę, które są zakorzenione w osobie,

---

31 A. P. M. Mutuel, P. Freeman, *Notes sur les textes*, [w:] *Caeremoniale Episcoporum. Le Cérémonial des Évêques du concile de Trente a Vatican II. Traduction intégrale du texte selon l'édition de 1752, établie, révisée et annotée par A. P. M. Mutuel et P. Freeman*, Paris 2006, s. 14. Paragraf ten w znacznej mierze opieram na tym opracowaniu. Jego nieco zmienione i skrócone fragmenty – bez podania autora – zostały umieszczone również w tym miejscu: [https://www.ceremoniaire.net/office\\_divin/caer\\_ep\\_1/](https://www.ceremoniaire.net/office_divin/caer_ep_1/) (04.01.2019). Autorzy szeroko powołują się – również w komentarzach do poszczególnych paragrafów *Caeremoniale Episcoporum* – na pracę L. Gromier, *Commentaire au Caeremoniale Episcoporum*, dz. cyt.

32 Oprócz wcześniej przywołanej literatury zob. również: *Wprowadzenie*, [w:] *Images de la liturgie tridentine. En 49 gravures tirées du Cérémonial des évêques*, Le Barroux 2002.

godności i władzy Najwyższego Pasterza (prymat papieski)<sup>33</sup>. Dzięki *Caeremoniale Episcoporum* liturgia rzymska mogła być zachowywana na całym świecie do tego stopnia, że księgę tę można określić mianem „sztandaru rzymskości”<sup>34</sup>.

Bezpośrednim impulsem dla opracowania *Caeremoniale Episcoporum* było powołanie komisji do prac nad ceremoniałem przez Grzegorza XIII w 1582 roku. Tworzyło ją dwóch kardynałów: Gabriele Paleotti i św. Karol Boromeusz, który wywarł znaczny wpływ na ostateczny kształt *Caeremoniale Episcoporum*<sup>35</sup>. Prace nad księgą przejęła Święta Kongregacja Obrzędów w 1587 roku, tuż po tym jak została utworzona. Redaktorzy, których zadaniem było przygotowanie księgi o rzymskim duchu liturgii do powszechnego użytku w Kościele (biskupstwa, klasztory, kolegiaty), niekiedy wstrzymywali się od podawania ostatecznej wersji niektórych obrzędów, głównie ze względu na ich, wtedy, status: *in statu nascendi*<sup>36</sup>. Źródła *Caeremoniale Episcoporum* były następujące<sup>37</sup>:

1. dodatki do pontyfikałów, z których korzystano w Rzymie zanim pojawił się potrydencki *Pontificale Romanum* Klemensa VIII w 1596 roku;
2. *Caeremoniale Romanum* opracowany przez Piccolominiego (i Burcharda) w 1488 roku i późniejsze wydanie Marcello z 1516 roku;
3. w pewnej mierze *diaria* papieskich mistrzów ceremonii z przełomu XV i XVI wieku – jako uzupełnienie *Caeremoniale Romanum*;
4. praca ceremoniarza papieskiego Paride’a Grassiego z 1564 roku pt. *De caeremoniis cardinalium et episcoporum in eorum dioecesibus libro duo* wydana przez Francesco Mucanzio.

33 *À l'école romaine du Cérémonial des Évêques*, [w:] Institut du Christ Roi Souverain Prêtre, *La Messe pontificale au faldistoire*, Gricigliano 2012, s. 9. Autorzy podają interesujący cytat z konstytucji Innocentego X z 30 lipca 1650 roku odnośnie do obowiązywalności *Caeremoniale Episcoporum*: „Caeremoniale hujusmodi... in universali Ecclesia ab omnibus... perpetuo observandum esse praecipimus...” („Nakazujemy, aby wszyscy nieprzerwanie zachowywali w ten [wierny] sposób ceremonialny”).

34 Tamże, s. 11.

35 Zob. *Instructionum fabricae et suppellectilis ecclesiasticae libri II Caroli Borromei*, dir. scientifica S. della Torre, M. Marinelli, Città del Vaticano 2000.

36 A. P. M. Mutuel, P. Freeman, *Notes sur les textes*, dz. cyt., s. 14.

37 Tamże; por. L. Gromier, *Commentaire au Caeremoniale Episcoporum*, dz. cyt., s. 8.

Ostatnia z wymienionych prac została przygotowana na podstawie ceremoniałów papieskich i w zasadniczych częściach jej plan oraz obfite fragmenty zaadaptowano w *Caeremoniale Episcoporum*. Oprócz wyżej wspomnianych uaktualnień najważniejsze miały miejsce w 1752 roku za pontyfikatu Benedykta XIV i wiązały się z rozwojem niektórych obrzędów. Wtedy też dołączono księgę trzecią z instrukcjami dla kościelnych dyplomatów<sup>38</sup>. W 1886 roku wydano ostatnią edycję typiczną *Caeremoniale Episcoporum*, w której zaprowadzono wiele pomniejszych zmian związanych z upadkiem życia liturgicznego w kolegiatach i postępującym rozkładem rytmu życia liturgicznego w biskupstwach – procesy te były w znacznej mierze następstwem rewolucji francuskiej<sup>39</sup>. Ostatnia edycja typiczna wiernie opisująca ceremonie pontyfikalne, a także – jak zauważają autorzy – oddająca ducha *romanitas* pochodzi z 1752 roku<sup>40</sup>. Układ treści *Caeremoniale Episcoporum* pozostał do XX wieku w zasadzie niezmienny i zgody z kolejnymi etapami święceń episkopatu oraz wynikającymi z nich prerogatywami i obowiązkami (wybór, sprawowane czynności liturgiczne, rok liturgiczny, śmierć i pogrzeb biskupa)<sup>41</sup>.

Raz jeszcze należy podkreślić, że *Caeremoniale Episcoporum* to *Caeremoniale Romanum* przystosowany do warunków panujących w biskupstwach, kolegiatach i klasztorach. Nabuco wymienia m.in. następujące ogólne elementy, które o tym świadczą<sup>42</sup>:

1. kapitułę (*capitulum*) papieża stanowi kolegium kardynałów, zaś kapitułę biskupa kolegium kanoników katedralnych;

---

38 A. P. M. Mutuel, P. Freeman, *Notes sur les textes*, dz. cyt., s. 15.

39 Tamże.

40 Tamże.

41 Dokładny spis treści można znaleźć w wersjach *Caeremoniale Episcoporum* dostępnych w internecie, np. w Google Books lub Archive.org.

42 J. Nabuco, *La liturgie papale et les origines du Cérémonial des Évêques*, dz. cyt., s. 294. Autor wskazuje również na szereg elementów, które zostały niepotrzebnie lub nieoprawnie przeniesione z liturgii papieskiej, jak np. używanie mitry w chórze bez innych szat mszalnych czy inne kwestie związane z ubiorem liturgicznym (tamże, s. 295).

2. każdy z biskupów posiada tron (znajdujący się w kościele katedralnym), który symbolizuje jego władzę i jurysdykcję, wynikającą z uniwersalnej władzy i jurysdykcji papieskiej<sup>43</sup>;
3. papież posiada swój wyłączny ołtarz (ołtarze papieskie w bazylikach większych), biskupi zaś posiadają swoje ołtarze w katedrach, jednak nie na prawach wyłączności<sup>44</sup>;
4. podobnie jak papież, biskupi również posiadają przywilej szat pontyfikalnych, z wyjątkiem kilku szat własnych biskupa Rzymu (np. fanon, mantum, pantofle z krzyżem etc.);
5. porządek mszy pontyfikalnej odpowiada w zasadzie porządkowi solennej mszy papieskiej z wyjątkiem tych elementów, które pozostały wyłącznie w liturgii papieskiej (np. komunია u tronu papieża, ryt pregustacji, śpiew czytań w językach łacińskim i greckim etc.)<sup>45</sup>.

## 6. Podsumowanie

Przedstawione – z konieczności wybiórczo i skrótowo – spostrzeżenia pozwalają stwierdzić bezpośrednią zależność *Caeremoniale Episcoporum* od *Caeremoniale Romanum*, a tym samym znaczny wpływ *de facto* renesansowej liturgii dworu papieskiego na liturgiczny i ceremonialny rytm życia stolic biskupich, który był – wraz z preskrypcjami pontyfikału – „zarządzany” właśnie przez *Caeremoniale Episcoporum* przede wszystkim w tych aspektach, które dotyczyły osoby biskupa oraz celebracji liturgicznych w ciągu roku kościelnego. Wskazane zależności mogłyby zostać

---

43 Każdy biskup posiada jurysdykcję i może sprawować swą władzę na mocy łączności z biskupem Rzymu, która wynika z jednej strony z sukcesji apostolskiej, z drugiej zaś z uznania prymatu papieskiego. Tron papieski był zawsze większy niż trony biskupie (liczba stopni) oraz w większym stopniu uposażony.

44 Tzw. przywilej ołtarza papieskiego (w bazylikach papieskich tylko papież mógł odprawiać mszę świętą na głównym ołtarzu) został ograniczony przez Pawła VI w 1966 roku na mocy motu proprio *Peculiare Ius*, zob. B. K. Krzych, *Przywilej ołtarza papieskiego*, <http://www.caeremonialeromanum.com/2010/05/przywilej-otarla-papieskiego.html> (05.01.2019).

45 Por. B. K. Krzych, *Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej*, dz. cyt., s. 199–200. Tekst zawiera również omówienie wszystkich ważniejszych elementów własnych liturgii papieskiej.



szczegółowo wyartykułowane, gdyby zestawić spisy treści *Caeremoniale Romanum* (szczególnie Piccolominiego i Marcellego), *Caeremoniale Episcoporum* (pierwsze wydanie z 1600 roku) oraz źródeł, z których korzystali redaktorzy *Caeremoniale Episcoporum* (zwłaszcza ceremoniału Paride'a Grassiego dla kardynałów i biskupów z 1564 roku) – jest to jednak zadanie zdecydowanie przekraczające ramy niniejszego studium.

## Abstrakt

### **Od ceremoniału papieskiego do ceremoniału biskupiego. Wpływ renesansowej Cappella Papale na liturgiczny rytm życia stolic biskupich**

Głównym źródłem i podstawą liturgii pontyfikalnych jest Pontyfikał (*Pontificale Romanum*) i Ceremoniał Biskupi (*Caeremoniale Episcoporum*). O ile pierwszy z nich jest pełnoprawną księgą liturgiczną, o tyle drugi jest księgą opisującą jedynie ceremonie (dla liturgii całego roku liturgicznego) oraz elementy etykiety obowiązującej na dawnych dworach biskupich, katedrach i kolegiatach, opisując niejako ich życie codzienne (od wyboru biskupa, przez obchody roku kościelnego, po szczegółowe funkcje ministrów). Ceremoniał Biskupi, wydany po raz pierwszy w 1600 roku (na polecenie ojców Soboru Trydenckiego), jest w istocie – jak podkreślają badacze i znawcy liturgii – ceremoniałem papieskim (*Caeremoniale Romanum* lub *Caeremoniale Apostolicum*) dostosowanym do realiów katedry biskupiej. Ceremoniał ten był dziełem tzw. wielkich mistrzów ceremonii papieskich (Agostino Piccolomini, Joannes Burchard, Paride Grassi). Okazuje się, że liturgia rzymska (zwłaszcza w jej formie pontyfikalnej, ale także w wymiarze parafialnym), przynajmniej w jej kształcie do początku drugiej połowy XX wieku, została skodyfikowana w ceremoniale papieskim, rozprzestrzeniając się na cały świat katolicki.

**Słowa kluczowe:** Caeremoniale Episcoporum, Caeremoniale Romanum, liturgia papieska, liturgia pontyfikalna

## Abstract

### **From the papal ceremonial to the episcopal ceremonial. The influence of the Renaissance Cappella Papale on the liturgical rhythm of life of episcopal sees**

The main source and basis of the pontifical liturgies is the Pontifical (*Pontificale Romanum*) and the Ceremonial of Bishops (*Caeremoniale Episcoporum*). While the

former is a fully-fledged liturgical book, the latter is a book describing only the ceremonies (for the liturgy of the whole liturgical year) and the elements of the etiquette observed at former bishops' courts, cathedrals and collegiates, describing in a way their daily life (from the election of the bishop, through the celebrations of the church year, to the detailed functions of ministers). The Ceremonial of Bishops, published for the first time in 1600 (by order of the Fathers of the Council of Trent), is in fact, as researchers and experts in liturgy point out, a Papal Ceremonial (*Caeremoniale Romanum* or *Caeremoniale Apostolicum*) adapted to the realities of the cathedral. This ceremony was the work of the so-called great masters of papal ceremonies (Agostino Piccolomini, Joannes Burchard, Paride Grassi). It turns out that the Roman liturgy (especially in its pontifical form, but also in its parish dimension), at least in its form until the beginning of the second half of the 20th century, was codified in the papal ceremonial, spreading throughout the Catholic world.

**Keywords:** *Caeremoniale Episcoporum*, *Caeremoniale Romanum*, papal liturgy, pontifical liturgy

## References

- Bugnini, A. (1990). *The reform of the liturgy 1948-1975*. Liturgical Press.
- Cabrol, F. (1934). La liturgie et les papes. In G. Jacquement (Ed.), *Tu es Petrus. Encyclopédie populaire sur la papauté* (pp. 269–291). Bloud et Gay.
- Ceresa, M. (n.d.). *Grassi, Paride*. Dizionario Biografico Degli Italiani. Retrieved January 5, 2019, from [http://www.treccani.it/enciclopedia/paride-grassi\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/paride-grassi_(Dizionario-Biografico))
- Della Torre, S., & Marinelli, M. (Eds.). (2000). *Instructionum fabricae et supellectilis ecclesasticae libri II Caroli Borromei*. Libreria Editrice Vaticana.
- Dykmans, M. (1977). *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance* (Vol. 1). Institut Historique Belge de Rome.
- Dykmans, M. (Ed.). (1980). *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*. Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Dykmans, M. (1981). *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance* (Vol. 2). Institut Historique Belge de Rome.
- Dykmans, M. (Ed.). (1982). *L'oeuvre de Patrizi Piccolomini ou le cérémonial papal de la première Renaissance*. Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Dykmans, M. (1983). *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance* (Vol. 3). Institut Historique Belge de Rome.
- Dykmans, M. (1985). *Le cérémonial papal de la fin du moyen âge à la Renaissance* (Vol. 4). Institut Historique Belge de Rome.

- Gręźlikowski, J. (2014). Trydencka reforma i odnowa Kościoła. Refleksje w 450. Rocznicę od zakończenia obrad Soboru Trydenckiego (1545–1563). *Studia Włocławskie*, 16, 126–146.
- Gromier, L. (1957). *Commentaire du caeremoniale episcoporum*. La Colombe.
- Helmy, N. M. (n.d.). *Patrizi Piccolomini, Agostino*. Dizionario Biografico Degli Italiani. Retrieved January 5, 2019, from [https://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-patrizi-piccolomini\\_\(Dizionario-Biografico\)](https://www.treccani.it/enciclopedia/agostino-patrizi-piccolomini_(Dizionario-Biografico))
- Images de la liturgie tridentine. En 49 gravures tirées du Cérémonial des évêques*. (2002). Aux éditions Saint-Madeleine.
- Krzych, B. K. (2010, May 29). *Przywilej ołtarza papieskiego*. <http://www.caeremonialeromanum.com/2010/05/przywilej-otarza-papieskiego.html>
- Krzych, B. K. (2011a). History and Meaning of the Papal Ceremonial in the History of the Liturgy. *Caeremoniale Romanum Bulletin*, 2, 3–16.
- Krzych, B. K. (2011b). Wstępny zestaw literatury źródłowej do badań nad liturgią papieską. *Liturgia Sacra*, 17(2), 333–347.
- Krzych, B. K. (2013). Historia, źródła i ceremonie Mszy papieskiej według usus antiquior. *Christianitas*, 52, 178–212.
- Mieczkowski, J. (2012). Rzymska liturgia stacyjna. *Ruch Biblijny i Liturgiczny*, 65(1), 29–44. <https://doi.org/10.21906/rbl.81>
- Milcarek, P. (2009). *Historia Mszy. Przewodnik po dziejach liturgii rzymskiej*. Wydawnictwo AA, Wydawnictwo Dębogóra.
- Mutel, A. P. M., & Freeman, P. (Eds.). (2006). *Caeremoniale Episcoporum. Le Cérémonial des Evêques du concile de Trente à Vatican II. Traduction intégrale du texte selon l'édition de 1752*. Institut du Christ roi souverain prêtre ; Hora decima.
- Nabuco, J. (1948). La liturgie papale et les origines du Cérémonial des Evêques. In *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* (Vol. 1, pp. 283–300). Edizioni Liturgiche.
- Nabuco, Joachim. (1956). *Ius pontificalium. Introductio in caeremoniale episcoporum*. Desclée et Socii.
- Paulus PP. VI. (1968). *Pontificalis Domus*.
- Salvarani, R. (2012). Il modello gerosolimitano: Continuità e trasformazione nella liturgia di Gerusalemme. In R. Salvarani (Ed.), *Liturgia e culture tra l'età di Gregorio Magno e il pontificato di Leone III. Aspetti rituali, ecclesiologicali e isti-tuzionali. Atti del Convegno, Università Europea di Roma, 24 e 25 febbraio 2011* (pp. 37–55). Libreria Editrice Vaticana.
- Stefański, J. (2005). Caeremoniale Episcoporum. Konspekt historyczny. In R. Biel (Ed.), *Ku liturgii nadziei. Księdzu dr. Bolesławowi Margańskiemu w sześćdziesiątą piątą rocznicę urodzin* (pp. 387–403). Biblios - Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej.
- Stefański, J. (2006). Edycja typiczna Caeremoniale Episcoporum z roku 1984. Prace redakcyjne. In A. J. Offmański & Z. Kroplewski (Eds.), *Ty jesteś kapłanem na wieki* (pp. 267–296). Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego.

- Stefański, J. (2006). „Caeremoniale Episcoporum” z roku 1984. Prezentacja książki. *Liturgia Sacra. Liturgia - Musica - Ars*, 12(2), 223–236.
- Tamburini, F., & Nabuco, J. (1966). *Le cérémonial apostolique avant Innocent VIII. Texte du manuscrit Urbinate Latin 469 de la Bibliothèque Vaticane*. Edizioni Liturgiche.
- Walter, I. (n.d.). *Burckard, Johannes*. Dizionario Biografico Degli Italiani. Retrieved January 5, 2019, from [http://www.treccani.it/enciclopedia/johannes-burckard\\_\(Dizionario-Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/johannes-burckard_(Dizionario-Biografico))

## Rola komentatora liturgicznego w ramach posługi słowa i jego formacja biblijna

Beata Stypułkowska

Wyższy Instytut Teologiczny w Częstochowie

stypulkowska.czest@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-8978-7190>

W niniejszym artykule zostanie przeprowadzona refleksja nad rolą komentatora liturgicznego w ramach posługi słowa, na którą będą składały się kwestie związane z udziałem osób świeckich w posłudze słowa i pomocniczą rolą świeckich w liturgii słowa (1), homilią i komentarzem liturgicznym przed czytaniem (2) oraz biblijną formacją komentatorów (3).

Wojciech Kosmowski komentatorem liturgicznym nazywa osobę, która czyta komentarz, a nie tę, która go przygotowuje<sup>1</sup>. Ponieważ jednak nie zaproponowano nazwy dla osoby, która pisze komentarz, w niniejszym artykule zarówno ten, kto odczytuje komentarz, jak i ten, kto go przygotowuje zostali określani jednym terminem „komentator liturgiczny”. Tak zdaje się sugerować ks. Franciszek Blachnicki, który wśród zadań komentatora wymienia przygotowanie tekstu komentarza i uczestnictwa wiernych we mszy świętej, co obejmuje dobór pieśni i tekstów do recytacji, przygotowanie tekstów, uzgodnienie programu z organistą, przygotowanie lektora, ministrantów i scholi<sup>2</sup>.

---

1 W. Kosmowski, *Komentator liturgiczny i jego posługa*, Bydgoszcz 1997, s. 20. Jednakże w *Leksykonie liturgii* nie ma takiego zastrzeżenia – por. *Komentator (komentarz)*, [w:] *Leksykon liturgii*, oprac. B. Nadolski, Poznań 2006, s. 656.

2 F. Blachnicki, H. Boliński, *Komentator i komentarz w zgromadzeniu liturgicznym*, 1967 (mps), s. 27–28.

Niniejszy artykuł jest związany z wcześniejszą publikacją na temat lektorów dorosłych<sup>3</sup>, w której skoncentrowano się na formacji. Zarówno formacja lektora, jak i formacja komentatora do czytań mają wiele wspólnego i w zasadniczej części mogą być prowadzone razem. Dlatego też w odniesieniu do komentatora liturgicznego aktualne są propozycje podane we wspomnianym artykule i w niniejszym tekście nie będą one powtarzane. Przygotowanie komentatora, który układa komentarz liturgiczny do czytań, musi być jednak szersze niż przygotowanie lektora, dlatego też poświęcono tej sprawie oddzielną uwagę.

## 1. Świeccy w posłudze słowa

Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi o tym, że wierni świeccy w wykonywaniu posługi słowa mogą być powoływani na współpracowników biskupów i prezbiterów<sup>4</sup>. Pojawiają się pytania o charakter tej współpracy.

W *Leksykonie teologii pastoralnej* przy omawianiu apostołstwa świeckich ks. Wiesław Przygoda mówi o apostołstwie własnym oraz apostołstwie pomocniczym katolików świeckich. To pierwsze odnosi się do odnowy porządku doczesnego, a to drugie związane jest w szczególności z hierarchią. Apostołstwo pomocnicze podzielone zostało na zwyczajne i nadzwyczajne. Przez apostołstwo pomocnicze zwyczajne należy rozumieć działanie oparte na mandacie apostołskim, który łączy to apostołstwo z apostołstwem hierarchii. Mandat apostołski polega na specjalnym poparciu i przyjęciu odpowiedzialności za dzieło apostołskie, dzięki któremu działalność osoby lub zespołu osób świeckich nabiera cech apostołstwa urzędowego. Oprócz mandatu istnieją różne stopnie aprobaty hierarchii dla apostołstwa świeckich: zatwierdzenie statutu organizacji, wyznaczenie asystenta kościelnego, przyjęcie do wiadomości istnienia organizacji, pochwała jej celów. Apostołstwo

---

3 B. Stypułkowska, *Przygotowanie dorosłych do posługi lektora w ramach katechezy biblijnej*, [w:] *Teologiczne refleksje wokół tajemnicy wiary*, red. R. Ceglarek, P. Maciaszek, Częstochowa 2020, s. 105–116.

4 *Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*, Poznań 1984, kan. 759.

pomocnicze nadzwyczajne opiera się na misji kanonicznej i polega na uczestnictwie świeckich w niektórych czynnościach właściwych hierarchii, np. głoszeniu nauki chrześcijańskiej, pełnieniu czynności liturgicznych i opiece duszpasterskiej. Przez misję kanoniczną hierarchia udziela świeckim uprawnień, których na podstawie chrztu i bierzmowania nie posiadają<sup>5</sup>.

Przytoczone hasło słownikowe budzi zastrzeżenia. Misję kanoniczną otrzymują również prezbiterzy, gdy kierowani są do pracy w szkole, a którzy przecież posiadają sakrament święceń. Zatem misja kanoniczna nie jest związana tylko z udzieleniem uprawnień świeckim, których nie mają na podstawie chrztu i bierzmowania. Poza tym głoszenie nauki chrześcijańskiej jest określeniem szerokim, które obejmuje również chrześcijańskie wychowanie swoich dzieci przez rodziców i wprowadzanie ich w zrozumienie prawd wiary, co jest podstawowym obowiązkiem rodziców, do którego nie otrzymują misji kanonicznej. Określenie „apostolstwo pomocnicze” jest niezbyt fortunnym sformułowaniem. Już Pius XI w encyklice o Akcji Katolickiej mówił o współdziale i współpracy laikatu przy apostołacie hierarchicznym, nie nazywając tego apostołstwem pomocniczym<sup>6</sup>. Określenie „apostolstwo pomocnicze” sugeruje rolę podrzędną prowadzonej działalności i kojarzy się z klerykalizmem. Wprawdzie dla osób wyświęconych głoszenie słowa Bożego jest podstawowym obowiązkiem, ale wielu wiernych świeckich odczytuje wezwanie do posługi słowa, która nie musi być związana z sakramentem święceń. Sakrament święceń jest potrzebny do proklamowania Ewangelii podczas liturgii oraz głoszenia homilii. Inne formy posługi słowa, takie jak ewangelizacja, katecheza, nauki rekolekcyjne, wykłady z teologii, nauka religii w szkole mogą być spełniane zarówno przez wyświęconych, jak i wiernych świeckich. Rozróżnienie na apostołstwo hierarchiczne i apostołstwo pomocnicze świeckich w opinii niektórych pastoralistów uważane jest za naukę przedsoborową.

---

5 W. Przygoda, *Apostolstwo świeckich*, [w:] *Leksykon teologii pastoralnej*, red. R. Kamiński, W. Przygoda, M. Fiałkowski, Lublin 2006, s. 72–73.

6 Pius XI, Encyklika o Akcji Katolickiej *Non abbiamo bisogno* (29 czerwca 1931), 2.

Jedynie w odniesieniu do liturgii słowa można mówić o pomocniczej roli świeckich w posłudze słowa. Przejawia się ona w posłudze lektora i komentatora liturgicznego, którzy należą do zespołu liturgicznego. Celem takiego zespołu jest wspieranie duszpasterzy w organizacji liturgii i nabożeństw, w doborze śpiewów oraz w określaniu tematu i treści homilii uwzględniającej potrzeby wspólnoty<sup>7</sup>. Komentator pełni funkcję liturgiczną wykonywaną na mocy zlecenia<sup>8</sup>. Do komentatora należą starannie przygotowane, zwarte i jasne objaśnienia i pouczenia wprowadzające wiernych w liturgię i lepsze jej rozumienie. W przypadku komentarza do czytań biblijnych chodzi o starannie przygotowane krótkie słowo przed czytaniem, które będzie zwracało uwagę na kerygmat i przygotowywało do homilii. Komentator jest bowiem współpracownikiem prezbitera w przygotowaniu homilii, a bez związku homilii z komentarzem nie może być mowy o dobrym komentarzu liturgicznym. Jednakże komentarz nigdy nie będzie słowem Bożym, którym jest homilia. Komentator zachęca do słuchania, natomiast kaznodzieja w czasie liturgii jest sakramentalnym uobecnieniem Chrystusa, Głowy i Pasterza, który przemawia<sup>9</sup>.

## 2. Homilia i komentarz liturgiczny przed czytaniem

Homilia jest częścią liturgii Kościoła, dlatego może być głoszona wyłącznie przez biskupów, prezbitrów lub diakonów, czyli tych, którzy są wyświęceni do przewodniczenia lub asystowania przy ołtarzu<sup>10</sup> i mają

7 *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Poznań 2001, s. 204, 83.

8 *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego. Rzym 2002*, Poznań 2004, 105; C. Krakowiak, *Posługi i funkcje świeckich w liturgii w świetle nowego Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego i instrukcji Redemptionis sacramentum*, [w:] *Liturgia i ewangelizacja. Materiały z Pierwszego Sympozjum Liturgicznego Diecezji Siedleckiej, Siedlce, 16 października 2004 r.*, red. W. Kazimieruk, I. Chłopkowska, Warszawa–Siedlce 2005, s. 37–38.

9 Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Instrukcja Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej* (4 sierpnia 2002), 20.

10 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów *Instrukcja o tym, co należy zachowywać, a czego unikać w związku z Najświętszą Eucharystią Redemptionis sacramen-*



prawo podczas liturgii czytać Ewangelię. Komentarz liturgiczny może być wygłoszony lub odczytany przez celebransa lub wiernego świeckiego. Homilia winna być wyjaśnieniem jakiegoś aspektu czytań Pisma Świętego albo innego tekstu spośród stałych lub zmiennych części mszy danego dnia, z uwzględnieniem zarówno obchodzonego misterium, jak i szczególnych potrzeb słuchaczy<sup>11</sup>. W sytuacji, gdy homilia odnosiłaby się do tekstu liturgicznego spośród stałych lub zmiennych części mszy świętej, wówczas komentarz liturgiczny przed czytaniem winien stanowić ogólną zachętę do uważnego uczestniczenia w liturgii słowa. Jednakże najbardziej pożądana jest sytuacja, gdy głoszone słowo Boże na podstawie tekstu z Pisma Świętego i modlitw liturgicznych wraz z liturgią eucharystyczną staje się przepowiadaniem przedziwnych dzieł Bożych w historii zbawienia, czyli misterium Chrystusa<sup>12</sup>. Modlitwy liturgiczne niosą bowiem hermeneutykę przydatną do interpretacji tekstów biblijnych przez kaznodzieję<sup>13</sup>.

*Dyrektorium homiletyczne* podaje trzy etapy homilii. Pierwszy z nich dotyczy paschalnego misterium Chrystusa, które jest głoszone w czytaniach i homiliach. Kaznodzieja winien mówić o czytaniach i modlitwach z celebracji w taki sposób, że zostanie ukazane ich znaczenie przez pryzmat śmierci i zmartwychwstania Chrystusa<sup>14</sup>. Wprowadzeniem do tego etapu winien być komentarz liturgiczny. Komentarz z jednej strony ma pomóc uczestnikom liturgii w wytworzeniu wewnętrznej dyspozycji do spotkania z Chrystusem przychodzącym w słowie; ma kierować uwagę i czujność na proklamację słowa Bożego<sup>15</sup>. Z drugiej strony wydaje się, że komentarz powinien sygnalizować kerygmat, który będzie głoszony w ramach homilii. Kerygmat jest orędziem o faktach i czynach, przez które Bóg wkroczył w historię ludzkości, powołując ją do wejścia w Jego zbawcze plany. Kerygmat apostołski

---

tum (25 marca 2004), 161.

11 *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 65.

12 Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 35; *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego z 1981 roku*, 24, [w:] *Lekcjonarz mszalny*, t. 1: *Okres Adwentu, okres Narodzenia Pańskiego*, wyd. 2, Poznań 2015, s. 11–55.

13 *Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego z 1981 roku*, 24.

14 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, 12.

15 W. Kosmowski, *Komentator liturgiczny i jego posługa*, dz. cyt., s. 23.

jest odzwierciedleniem kerygmatu Jezusa, rozumianego i interpretowanego w świetle Jego śmierci i zmartwychwstania<sup>16</sup>. Wymaganie nawrócenia wypływa z tego, że treścią kerygmatu jest fakt zbawienia<sup>17</sup>, który dokonał się w misterium paschalnym<sup>18</sup>. Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią sprawia, że teraźniejszość słuchaczy kerygmatu nabiera wymiarów wieczności, a wszelkie nauczanie powinno odnosić się do dzieła zbawienia<sup>19</sup>. W głoszeniu kerygmatu nie chodzi o wyjaśnienie pewnych pojęć i zasad, lecz o przekazanie Bożego wezwania i zaproszenia<sup>20</sup>. Karl Rahner, reprezentant odnowy kerygmatycznej, uściślił, że kerygmat we współczesnym użyciu tego nowotestamentowego terminu oznacza słowo, które w imię Boga i na mocy prawowitej misji zleconej przez Boga i Kościół jest głoszone zarówno wspólnocie wierzących, jak i jednostce jako słowo samego Boga i które skutecznie uobecnia to, co właśnie jest przepowiadane. Ponieważ jest ono historycznie uchwytnym wydarzeniem tego, co przepowiadane, dlatego jest czymś więcej i czymś innym niż wypowiedzi dogmatyczne Kościoła oraz czymś innym niż wypowiedzi będące rezultatem ludzkiej refleksji nad dogmatami (teologią). Najintensywniejsze swe wypełnienie kerygmat znajduje w sakramencie jako manifestacji zbawienia Bożego<sup>21</sup>.

Wskazuje na to drugi etap homilii, który według *Dyrektorium homiletycznego* przygotowuje wspólnotę do celebrowania Eucharystii i łączy paschalne misterium Chrystusa z ofiarą mszy świętej<sup>22</sup>. Natomiast trzeci etap homilii ma podpowiadać na podstawie czytań biblijnych, jak członkowie wspólnoty, przemienieni przez Eucharystię, mogą w swoim

---

16 A. Paciorek, *Kerygmat*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, Lublin 2000, k. 1361.

17 J. Audusseau, X. Léon-Dufour, *Głosić*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, red. X. Léon-Dufour, tłum. i oprac. K. Romaniuk, Poznań-Warszawa 1973, s. 278.

18 J. Audusseau, X. Léon-Dufour, *Głosić*, art. cyt., s. 279.

19 J. Audusseau, X. Léon-Dufour, *Głosić*, art. cyt., s. 279; A. Barucq, P. Grelot, *Nauczać*, [w:] *Słownik teologii biblijnej*, dz. cyt., s. 532.

20 F. Blachnicki, *Kerygmatyczna odnowa katechezy (zorientowanie w problematyce)*, Warszawa 2005, s. 179.

21 *Kerygmat*, [w:] K. Rahner, H. Vorgrimler, *Mały słownik teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, słowo wstępne A. Skowronek, Warszawa 1987, k. 175.

22 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, 13.

powszednim życiu nieść Ewangelię w świat<sup>23</sup>. Komentarz liturgiczny przed czytaniem związany organicznie z etapem pierwszym homilii może już nie odnosić się do drugiego i trzeciego etapu. Należy pamiętać, że komentarz ma być krótki i nie powinien zastępować homilii. Komentator będzie brał pod uwagę kontekst liturgiczny, który jest kluczem do interpretacji tekstów biblijnych proklamowanych w trakcie celebracji<sup>24</sup>, ale nie będzie streszczał homilii.

### 3. Formacja biblijna komentatorów liturgicznych

Niektórzy uważają, że funkcja komentatora jest równorzędna i równoległa w zgromadzeniu liturgicznym do funkcji lektora oraz – powołując się na ks. Franciszka Blachnickiego – że powinno się zachować podział funkcji między chłopcami lub mężczyznami (lektorzy) a dziewczętami lub kobietami (komentatorki)<sup>25</sup>. Zrównanie posługi lektora z posługą komentatora wydaje się niewłaściwe. Lektor czyta słowo Boże, które jest integralną częścią liturgii, komentator zaś czyta komentarz do tego słowa, który jest niekonieczny. Gdy w Kościele czyta się Pismo Święte, wówczas sam Bóg przemawia<sup>26</sup>, gdy czytany jest komentarz, czytane jest ludzkie słowo. Dlatego kryterium wyznaczenia kogoś do posługi lektora czy komentatora nie powinna być płeć danej osoby, lecz umiejętność czytania ze zrozumieniem i dobra dykcja, tak by słuchający mieli z tego pożytek i by słowo Boże było przeczytane w godziwy sposób<sup>27</sup>.

*Wprowadzenie do lekcjonarza mszalnego* wskazuje na dwa rodzaje przygotowania do posługi lektora: przygotowanie duchowe i techniczne. Duchowe przygotowanie zakłada formację biblijną i liturgiczną.

23 Tamże, 14.

24 Tamże, 15.

25 W. Kosmowski, *Komentator liturgiczny i jego posługa*, dz. cyt., s. 21; F. Blachnicki, *Funkcje dziewcząt w zgromadzeniu liturgicznym jako punkt wyjścia pracy wychowawczej*, „Collectanea Theologica” 45 (1975) nr 3, s. 63.

26 Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii *Sacrosanctum Concilium*, 35; *Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego*, 29.

27 Benedykt XVI, Adhortacja apostołska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, 16.

Przygotowanie techniczne dotyczy publicznego czytania tekstu, również przy pomocy współczesnych urządzeń nagłaśniających<sup>28</sup>. Biblijna formacja lektorów zmierza do tego, aby lektor rozumiał czytania w ich własnym kontekście oraz w świetle wiary pojmował istotną treść objawienia. Formacja liturgiczna natomiast winna zapewnić lektorowi znajomość sensu struktury liturgii słowa i jej związku z liturgią eucharystyczną<sup>29</sup>. Poza tym w ramach formacji liturgicznej lektor winien zapoznać się z lekcjonarzami mszalnymi, kalendarzami liturgicznymi, cyklami czytań mszalnych itp.<sup>30</sup> oraz przejść szkolenie praktyczne polegające na ćwiczeniach z emisji głosu oraz czytaniu z ambony i przez mikrofon perykop biblijnych przeznaczonych dla lektora. Wydaje się, że wierny, zanim zacznie podczas liturgii czytać słowo Boże, powinien najpierw odczytywać komentarze lub wezwania modlitwy wiernych. Gdy będzie dobrze spełniał te czynności, wówczas może podjąć posługę lektora. Rubryki w lekcjonarzu podają podtytuł czytania, a tym samym jego główną myśl, co może być cenną wskazówką przy wybraniu zdania do wyakcentowania przez lektora oraz przygotowaniu komentarza. Doświadczony lektor może zostać komentatorem przygotowującym komentarze liturgiczne przed czytaniem, gdyż jest on zarówno współpracownikiem kaznodziei, jak i liderem lektorów, a komentarz winien być przygotowywany nie tylko w porozumieniu z kaznodzieją, ale i we współpracy z lektorami. Jeżeli świecki komentator w przyszłości przyjmie sakrament święceń i zostanie głosicielem słowa Bożego, doświadczenie zdobyte podczas przygotowywania komentarzy liturgicznych będzie dla niego przydatne w pracy nad homiliami.

Podczas formacji biblijnej komentatora warto wprowadzić go w praktykę *lectio divina*<sup>31</sup>, która jest wskazywana jako pomocna w przygo-

28 Wprowadzenie do drugiego wydania *Lekcjonarza mszalnego z 1981 roku*, 55.

29 Tamże, 55.

30 Opis lekcjonarza można znaleźć we *Wprowadzeniu do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego z 1981 roku*, 92–110. Na temat struktury czytań mszalnych zob. W. Świerzawski, *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*, Kraków 1983, s. 40–42; J. Janicki, *Obrzędy liturgii Mszy świętej*, [w:] *Msza święta*, red. W. Świerzawski, współred. J. Boguniowski, S. Koperek, Kraków 1992, s. 231–235.

31 B. Secondin, *Modlitewna lektura Pisma Świętego*, t. 1: *Zasady, przykłady i metoda medytacji lectio divina w grupie i dla osób indywidualnych*, przekł. A. Ryndak-Laciuga, Kraków

towywaniu homilii<sup>32</sup>. Metodę tę zalecał Benedykt XVI jako najlepiej służącą spotkaniu z Chrystusem, żywym Słowem Bożym<sup>33</sup>. Mówi o niej również Franciszek w kontekście przygotowywania się do przepowiedania<sup>34</sup>. Benedykt XVI opisał jej podstawowe cztery etapy: *lectio*, *meditatio*, *oratio* i *contemplatio* oraz wspominał o uzupełniającym *actio*, który sprawia, że życie wierzącego staje się darem dla innych w działaniu<sup>35</sup>. Praktykę *lectio divina* można dostosować do swoich warunków życia. Poszczególne etapy można rozłożyć na cały dzień, można też praktykować tylko dwa pierwsze z nich, bo warto wiedzieć, że św. Benedykt nie określił żadnych etapów, nazywając po prostu tę modlitwę Bożym czytaniem. Przy *lectio divina* należy podjąć wysiłek poprawnego zrozumienia tekstu biblijnego. Można do tego zastosować zasady katechetycznej interpretacji Pisma Świętego<sup>36</sup> lub też ograniczyć się do zasad podanych w *Dyrektorium homiletycznym*, służących interpretacji słowa Bożego w liturgii<sup>37</sup>. Oba ujęcia podają wytyczne soborowe, którymi są: treść i jedność całego Pisma Świętego, czytanie Pisma Świętego w żywej Tradycji całego Kościoła oraz uwzględnienie analogii wiary. Homilista, ale i komentator, którzy są wrażliwi na analogię wiary, starają się interpretować słowo Boże w ramach żywej Tradycji Kościoła i w świetle jedności całego Pisma Świętego, mają

---

2006; B. Secondin, *Modlitewna lektura Pisma Świętego*, t. 2: 27 przykładów, aby nauczyć się medytacji *Lectio divina*, przekł. A. Ryndak-Laciuga, Kraków 2006; „Uważajcie jak słuchacie” (*Lk 8, 18*). *Teoria i praktyka lectio divina*, red. H. Witczyk, S. Haręzga, Kielce 2004; M. Masini, *Wprowadzenie do lectio divina. Teologia, metoda, duchowość, praktyka*, tłum. B. Żurowska, Kraków 2001; J. Kochel, *W szkole słowa Bożego. Medytacje w rytmie lectio divina*, Opole 2001; J. Kudasiewicz, *Modlitwa Biblią. Wprowadzenie do lectio divina*, Kielce 2000; K. Wons, *Jak żyć słowem Bożym na co dzień*, Kraków 2000; W. Zatorski, *Usłyszeć słowo Boże. Praktyka „lectio divina”*, Kraków 1999; E. Bianchi, *Przemodlić słowo. Wprowadzenie do „lectio divina”*, tłum. A. Tronina, Kraków-Tyniec 1998.

32 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, 26–36.

33 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, 87.

34 Franciszek, Adhortacja apostolska o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie *Evangelium gaudium*, 152.

35 Benedykt XVI, Adhortacja apostolska o słowie Bożym w życiu i misji Kościoła *Verbum Domini*, 87.

36 B. Stypułkowska, *Biblijna formacja katechetów*, Częstochowa 2015, s. 279–314.

37 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, 16–25.

nieocenioną pomoc w postaci *Katechizmu Kościoła katolickiego*, który dostarcza wielu przykładów stosowania soborowych zasad interpretacyjnych. *Dyrektorium homiletyczne* oprócz przytoczonych zasad zwraca uwagę na to, że tajemnica paschalna, której skutecznie doświadczamy w celebracji eucharystycznej, nie tylko oświetla proklamowane Pismo Święte, lecz także przemienia życie słuchaczy<sup>38</sup>. Gdy chodzi natomiast o zrozumienie fragmentów biblijnych, podkreślony został sens duchowy Pisma Świętego, którego wielkimi mistrzami są Ojcowie Kościoła<sup>39</sup>.

Komentator w odróżnieniu od lektora medytuje nad wszystkimi tekstami biblijnymi, które występują w liturgii po to, by wydobyć z nich wspólną myśl. Powinien też we współpracy z kaznodzieją sformułować kerygmat, który będzie ukazany w liturgii słowa. Jego formacja biblijna zatem nie może ograniczać się jedynie do czytań lektorskich, ale musi uwzględniać całość liturgii. Komentator oprócz Pisma Świętego winien znać dobrze *Katechizm Kościoła katolickiego* oraz komentarze ojców Kościoła<sup>40</sup>. Komentator jest mistagogiem wprowadzającym w tajemnicę<sup>41</sup>, natomiast lektor używa swojego głosu Bogu przemawiającemu podczas liturgii.

Ze względu na swoją rolę w zespole liturgicznym komentator powinien również poznać katechetyczne metody biblijne służące do pracy w małych grupach, gdyż do niego najczęściej będzie należało prowadzenie spotkań przygotowujących liturgię niedzielną. Zatem jego formacja winna uwzględniać również zdobywanie umiejętności praktycznych z zakresu dydaktyki katechezy.

---

38 Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Dyrektorium homiletyczne*, 22.

39 Tamże, 24–25.

40 Nieocenioną pomocą są komentarze ojców Kościoła do czytań liturgicznych wydane przez ks. prof. Marka Starowieyskiego: *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne*, oprac. M. Starowieyski, rok A, B, C, Kraków 2013–2015; *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła prowadzą przez święta roku kościelnego*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2015.

41 W. Kosmowski, *Komentator liturgiczny i jego posługa*, dz. cyt., s. 22.

## Podsumowanie

Rola komentatora liturgicznego przygotowującego komentarze przed czytaniem jest ważna i odpowiedzialna, a zarazem pomocnicza wobec głoszącego homilię i wręcz niekonieczna. Może się zdarzyć, że komentator świecki będzie kompetentny, biegły w naukach kościelnych i bibliście na równi z kaznodzieją, a nawet będzie go przewyższać. Dlatego też dobro wspólnoty wymaga, by kapłan był gotowy przyjąć pomoc ze strony świeckiego komentatora i z nim współpracować. Należy przy tym pamiętać, że posługa wiernego świeckiego w liturgii słowa będzie miała zawsze charakter pomocniczy.

## Abstrakt

### **Rola komentatora liturgicznego w ramach posługi słowa i jego formacja biblijna**

W niniejszym artykule została przeprowadzona refleksja nad rolą komentatora liturgicznego w ramach posługi słowa, na którą składały się kwestie związane z udziałem osób świeckich w posłudze słowa i pomocniczą rolą świeckich w liturgii słowa (1), homilię i komentarzem liturgicznym przed czytaniem (2) oraz formacją biblijną komentatorów (3). Została ukazana pomocnicza rola komentatora liturgicznego przygotowującego komentarz przed czytaniem wobec kaznodziei głoszącego podczas liturgii homilię, która jest przepowiadaniem misterium Chrystusa. Zwrócono uwagę na kerygmat, który powinien być zasygnalizowany przez komentarz i obwieszczony przez homilię. W formacji biblijnej komentatorów zaproponowano *lectio divina* jako metodę przygotowującą do interpretacji słowa Bożego w liturgii.

**Słowa kluczowe:** komentator liturgiczny, posługa słowa, formacja biblijna

## Abstract

### **The role of the liturgical commentators in the ministry of the word and their biblical formation**

The paper presents a reflection on the role of the liturgical commentator in the ministry of word, comprising the issues related to the participation of lay persons

in the ministry of the word and their auxiliary role in the ministry of word (1), to the homily and the introductory comment before the readings (2), and to the biblical formation of commentators (3). An auxiliary role of liturgical commentator who prepares the commentary to be read before the biblical readings in contrast to the homilist who delivers a homily which is a proclamation of the mystery of Christ was shown. The attention was paid to the kerygma, which should be signalled in the commentary and proclaimed during the homily. *Lectio divina* was proposed as the method of biblical formation which would prepare the commentators to the interpretation of the word of God for the liturgical purposes.

**Keywords:** liturgical commentator, ministry of word, biblical formation

## References

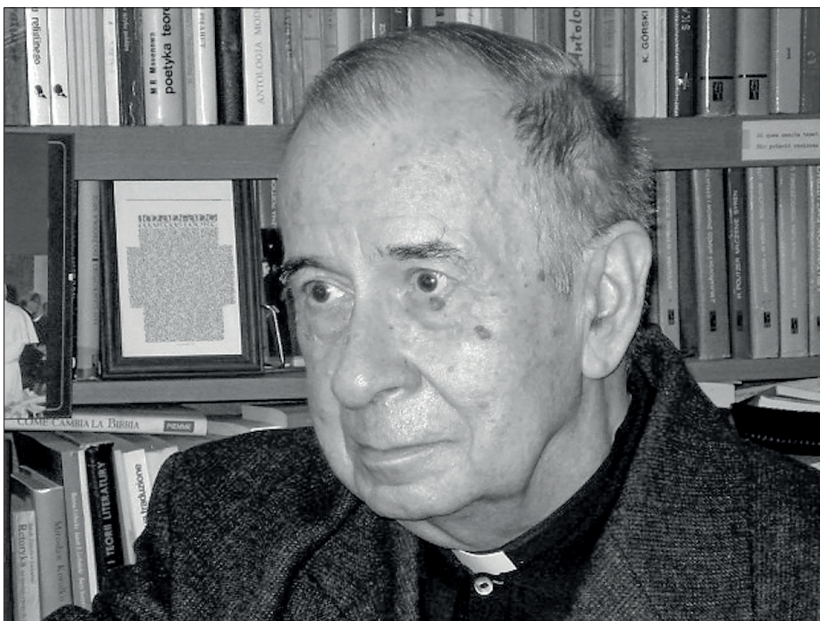
- Audusseau, J., & Léon-Dufour, X. (1973). Głosić. In X. Léon-Dufour (Ed.), & K. Romaniuk (Trans.), *Słownik teologii biblijnej* (p. 279). Pallottinum.
- Barucq, A., & Grelot, P. (1973). Nauczać. In X. Léon-Dufour (Ed.), & K. Romaniuk (Trans.), *Słownik teologii biblijnej* (p. 532). Pallottinum.
- Benedykt XVI. (2010). *Verbum Domini*.
- Bianchi, E. (1998). *Przemodlić słowo. Wprowadzenie w „lectio divina”* (A. Tronina, Trans.). Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.
- Blachnicki, F. (1975). Funkcje dziewcząt w zgromadzeniu liturgicznym jako punkt wyjścia pracy wychowawczej. *Collectanea Theologica*, 45(3), 61–65.
- Blachnicki, F. (2005). *Kerymatyczna odnowa katechezy. Zorientowanie w problematyce*. Wydawnictwo Salezjańskie.
- Blachnicki, F., & Boliński, H. (1967). *Komentator i komentarz w zgromadzeniu liturgicznym*.
- Franciszek. (2013). *Evangelium gaudium*.
- II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*. (2001). Pallottinum.
- Janicki, J. (1992). Obrzędy liturgii Mszy świętej. In W. Świerzawski, J. Boguniowski, & S. Koperek (Eds.), *Msza święta* (pp. 231–235). Polskie Towarzystwo Teologiczne.
- Kochel, J. (2002). *W szkole Słowa Bożego. Medytacje w rytmie lectio divina*. Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Kodeks prawa kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu*. (1984). Pallottinum.
- Kongregacja ds. Duchowieństwa. (2002). *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. (2004). *Redemptionis sacramentum*.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów. (2015). *Dyrektorium homiletyczne*.
- Kosmowski, W. (1997). *Komentator liturgiczny i jego posługa*. Szkoła Animatora „AGAPE” Ruch Światło-Życie Diecezji Bydgoskiej.



- Krakowiak, C. (2005). Posługi i funkcje świeckich w liturgii w świetle nowego Ogólnego Wprowadzenia do Mszału Rzymskiego i instrukcji *Redemptionis sacramentum*. In W. Kazmieruk & I. Chłopkowska (Eds.), *Liturgia i ewangelizacja. Materiały z pierwszego sympozjum liturgicznego diecezji siedleckiej, Siedlce, 16 października 2004 r.* (pp. 21–48). Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Kudasiewicz, J. (2000). *Modlitwa Biblii. Wprowadzenie w lectio divina*. Jedność.
- Masini, M. (2001). *Wprowadzenie do „lectio divina”*. Teologia, metoda, duchowość, praktyka (B. Żurowska, Trans.). Bratni Zew.
- Nadolski, B. (2006). *Leksykon liturgii*. Pallottinum.
- Ogólne wprowadzenie do Mszału rzymskiego. Z trzeciego wydania Mszału Rzymskiego. Rzym 2002.* (2004). Pallottinum.
- Paciorek, A. (2000). Kerygmat. In *Encyklopedia katolicka* (Vol. 8, p. 1361). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pius XI. (1931). *Non abbiamo bisogno*.
- Przygoda, W. (2006). Apostolstwo świeckich. In R. Kamiński, W. Przygoda, & M. Fiałkowski (Eds.), *Leksykon teologii pastoralnej* (pp. 70–76). Towarzystwo Naukowe KUL.
- Rahner, K., & Vorgrimler, H. (1987). *Mały słownik teologiczny* (T. Mieszkowski & P. Pachciarek, Trans.). Pax.
- Secondin, B. (2006a). *Modlitewna lektura Pisma Świętego: Vol. 1: Zasady, przykłady i metoda lectio divina w grupie i dla osób indywidualnych* (A. Ryndak-Laciuga, Trans.). Wydawnictwo Bratni Zew.
- Secondin, B. (2006b). *Modlitewna lektura Pisma Świętego: Vol. 2: 27 przykładów, aby nauczyć się medytacji lectio divina* (A. Ryndak-Laciuga, Trans.). Wydawnictwo Bratni Zew.
- Sobór Watykański II. (1963). *Sacrosanctum Concilium*.
- Starowieyski, M. (Ed.). (2014). *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne. Rok B* (4th ed.). Wydawnictwo WAM Księża Jezuici.
- Starowieyski, M. (Ed.). (2015). *Karmię was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne. Rok C* (2nd ed.). Wydawnictwo WAM Księża Jezuici.
- Stypułkowska, B. (2015). *Biblijna formacja katechetów*. Wydawnictwo Naukowe Wyższego Instytutu Teologicznego.
- Stypułkowska, B. (2020). Przygotowanie dorosłych do posługi lektora w ramach katechezy biblijnej. In R. Ceglarek & P. Maciaszek (Eds.), *Teologiczne refleksje wokół tajemnicy wiary* (pp. 105–116). Częstochowskie Wydawnictwo Archidiecezjalnej Regina Poloniae.
- Świerżawski, W. (1983). *Eucharystia Chrystusa i Kościoła*. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Witczyk, H., & Hareźga, S. (Eds.). (2004). *Uważajcie, jak słuchacie (Łk 8, 18). Teoria i praktyka lectio divina*. Instytut Teologii Biblijnej Verbum.

- Wojdecki, W., Garrone, G. M., & Starowieyski, M. (Eds.). (2013). *Karmię Was tym, czym sam żyję. Ojcowie Kościoła komentują niedzielne czytania biblijne. Rok A* (2nd ed.). Wydawnictwo WAM Księża Jezuitów.
- Wons, K. (2000). *Jak żyć słowem Bożym na co dzień?* Wydawnictwo Salwator.
- Wprowadzenie do drugiego wydania Lekcjonarza mszalnego z 1981 roku. (2015). In *Lekcjonarz mszalny: Vol. 1: Okres Adwentu, okres Narodzenia Pańskiego* (2nd ed., pp. 11–55). Wydawnictwo Pallottinum.
- Zatorski, W. (1999). *Usłyszeć słowo Boże. Praktyka „lectio divina”*. Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów.

**SYLWETKI**  
**PROFILES**



**ks. Jerzy Chmiel (1935–2016)**  
(fot. z archiwum The Enigma Press)

## Książd profesor Jerzy Chmiel a badania rękopisów z Qumran

Zdzisław J. Kaper

Kraków

enigma@post.pl

Książd profesor Jerzy Chmiel wniósł niemały wkład do polskiej i światowej qumranologii, choć zapewne byłby zdziwiony określeniem go dzisiaj mianem qumranologa, ponieważ była to tylko jedna z wielu dziedzin biblistyki, którą się interesował. Chcąc wyjaśnić genezę jego zainteresowania tą wąską dyscypliną biblistyki, trzeba wspomnieć, że wśród jego profesorów w krakowskim seminarium duchownym był w latach pięćdziesiątych XX wieku ks. prof. Aleksy Klawek (1890–1969)<sup>1</sup>, który prezentował odkrycia w Qumran w środowisku krakowskim i na łamach założonego przez siebie czasopisma „Ruch Biblijny i Liturgiczny” od 1949 roku – co prawda nie osobiście, choć ściągał z zagranicy i czytał bieżące publikacje, ale piórem swego ucznia ks. prof. Stanisława Grzybka (1915–1998)<sup>2</sup>, który najpierw pomagał mu, a potem sam redagował krakowski periodyk biblijny. Ks. Jerzemu Chmielowi musiał być znany wydany w 1957 roku numer specjalny tego czasopisma<sup>3</sup> – pierwsza całościowa prezentacja wyników badań na gruncie polskim, zanim wyjechał w roku 1961 do Rzymu celem pogłębienia studiów teologicznych. Studiował w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w latach 1961–1963 oraz w Papieskim Instytucie Biblijnym w latach

---

1 Por. R. Zimny, *Cale życie z Biblią. Aleksy Klawek (1890–1969)*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu Wydział Teologiczny, Poznań 2004.

2 Por. Z. J. Kaper, *Qumranologia polska: dokonania i perspektywy*, „Collectanea Theologica” 75 (2005) fasc. 3, s. 24–25 (na temat ks. Klawka) i s. 26–27 (na temat ks. Grzybka).

3 „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 10 (1957) nr 6: *Odkrycia nad Morzem Martwym (1947–1957)*, <https://rbl.ptt.net.pl/index.php/RBL/issue/view/167>.

1963–1966. W międzyczasie poszerzał swoją wiedzę w Papieskim Instytucie Archeologii Chrześcijańskiej (1962) i w Schola Superior Litterarum Latinarum przy Uniwersytecie Gregoriańskim (1961–1963). Kolejne trzy lata spędził nad przygotowaniem doktoratu z teologii na tym uniwersytecie<sup>4</sup>. W sumie osiem lat pobytu w wiecznym mieście pozwoliło wzmocnić zamiłowanie ks. Chmiela do archeologii i realiów biblijnych, chłonąć klimat Kościoła w dobie *aggiornamento* i poznawać wielu luminarzy nauk biblijnych, wśród których musiał także zwrócić jego uwagę ks. Józef Tadeusz Milik, często podówczas przebywający w Rzymie w związku z przygotowaniem kolejnych publikacji rękopisów qumrańskich<sup>5</sup>. Choć ks. Chmiel nigdy nie chwalił się osobistą z nim znajomością, to jednak jego uwagi na temat pozycji naukowej i sytuacji osobistej ks. Milika w latach sześćdziesiątych, które poruszył w czasie dyskusji po moim referacie nt. Milika jako współtwórcy qumranologii wygłoszonym w roku 2003 w Polskim Towarzystwie Teologicznym<sup>6</sup>, wskazują, że ich drogi w Rzymie musiały się nieraz skrzyżować. W każdym razie ks. Chmiel śledził dokonania naukowe Milika, wysoce je cenił i sam osobiście interesował się na bieżąco nowymi odkryciami nad Morzem Martwym. Świadczy o tym jego bibliografia za rok 1969 tuż po powrocie z Rzymu.<sup>7</sup> W „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym” zamieszcza krótki, pierwszy w języku polskim<sup>8</sup> artykuł informacyjny na temat nowo pozyskanego Zwoju Świątyni<sup>9</sup>. I nawet w tej niewielkiej notce polemizuje z Yigaelem Yadinem, odrzucając jego tezę, że pisownia

4 Por. W. Chrostowski, *Ks. Profesor Jerzy Chmiel*, [w:] *Pan moim światłem. Księga pamiątkowa dla Księdza Profesora Jerzego Chmiela w 65. rocznicę urodzin*, red. W. Chrostowski, Vocatio, Warszawa 2000, s. 9–12.

5 Por. Z. J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik Doyen of the Dead Sea Scrolls*, [w:] Z. J. Kapera, R. Feather, *Doyen of the Dead Sea Scrolls. An in depth biography of Józef Tadeusz Milik (1922–2006)*, The Enigma Press, Kraków–Mogilany 2011, s. 71–74.

6 Z. J. Kapera, *Józef Tadeusz Milik – współtwórca qumranologii*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 56 (2003) nr 1, s. 5–16, <https://doi.org/10.21906/rbl.418>.

7 Por. *Bibliografia prac ks. prof. Jerzego Chmiela*, [w:] *Pan moim światłem...*, dz. cyt., s. 13.

8 Pierwszy artykuł nt. Zwoju Świątyni pióra W. Tylocha, czołowego znawcy problematyki qumrańskiej w Polsce, ukazał się dopiero w roku 1980. Por. W. Tyloch, *Le „Rouleau du Temple” et les Esséniens*, „Rocznik Orientalistyczny” 41 (1980) z. 2, s. 139–143.

9 J. Chmiel, *Nowe rękopisy z Qumran*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 22 (1969) nr 4–5, s. 302–303, <https://doi.org/10.21906/rbl.3228>.

imienia YHWH hebrajskim pismem kwadratowym miałyby świadczyć o kanoniczności rękopisu.

Ks. prof. Jerzego Chmiela poznałem wkrótce po jego powrocie z Rzymu. Zbliżył nas fakt, iż obaj byliśmy uczniami ks. prof. Aleksego Klawka, luminarza nauk biblijnych w Polsce, wyjątkowo utalentowanego hebraisty i teologa, uznanego znawcy i tłumacza psalmów, cenionego onomastyka biblijnego. Obaj uczestniczyliśmy w sesjach poświęconych jego pamięci i obaj pisaliśmy o nim. Ponieważ Komisja Orientalistyczna Krakowskiego Oddziału Polskiej Akademii Nauk utraciła nieszczęśliwie w roku 1969 swego członka ks. prof. Aleksego Klawka, reprezentującego nauki biblijne, a w roku 1972 – ks. doc. Ludwika Stefaniaka<sup>10</sup>, to właśnie ks. prof. Jerzy Chmiel został powołany na członka Komisji, co pozwoliło nam owocnie współpracować w latach siedemdziesiątych, osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego stulecia. Byłem wówczas sekretarzem technicznym Komisji Orientalistycznej i sekretarzem rocznika „Folia Orientalia”. Ks. Chmiel natomiast został sekretarzem, a potem redaktorem naczelnym „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”<sup>11</sup>. Owocem naszej współpracy wydawniczej były dwa zeszyty specjalne tego dwumiesięcznika na temat ks. prof. Aleksego Klawka (w latach 1970 i 1980)<sup>12</sup> oraz zeszyt poświęcony pamięci ks. Ludwika Stefaniaka (w roku 1973)<sup>13</sup>, a także tom *Studia biblica Alexio Klawek oblata* na łamach „Folia Orientalia” (za rok 1980). W związku z tą ostatnią publikacją chciałbym zacytować fragment jej omówienia na łamach „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, gdyż dobrze oddaje on nastawienie

---

10 Por. Z. J. Kapera, *Działalność naukowa ks. Ludwika Stefaniaka, CM (1930–1972)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 26 (1973) nr 2–3, s. 131–138, <https://doi.org/10.21906/rbl.3540>; Z. J. Kapera, *The Rev. Ludwik Walenty Stefaniak, CM (1930–1972) the Promotor of Biblical Archaeology in Poland*, „The Polish Journal of Biblical Research” 6 (2004), s. 99–111.

11 Por. S. Jędrzejewski, *Powstanie i rozwój „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”*, [w:] *Sześćdziesiąt lat „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego” w służbie odnowy biblijnej i liturgicznej w Polsce*, red. S. Wronka, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2007, s. 63–67, <https://doi.org/10.21906/9788376431451>.

12 Por. *Śp. ks. prof. Aleksy Klawek (1890–1969)*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 23 (1970) nr 6, s. 259–266, <https://doi.org/10.21906/rbl.3261>; „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 33 (1980) nr 4, s. 181–232.

13 Por. „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 26 (1973) nr 2–3, s. 57–168.

ks. Jerzego Chmiela do kolejnego etapu naszej współpracy związanej już z badaniami nad Qumran. Otóż pisał on tak:

Prezentowany rocznik „Folia Orientalia” – homagium krakowskiego ośrodka orientalistycznego, wraz z zaproszonymi biblistami, dla śp. ks. profesora Aleksego Klawka, biblisty i orientalisty – jest doskonałym przykładem interdyscyplinarnej współpracy naukowej, kiedy to wspólne poszukiwanie prawdy łączy różnych ludzi ponad kontynenty i trudności techniczne<sup>14</sup>.

Nie zapominajmy, że interdyscyplinarność i międzynarodowa współpraca ludzi nauki w poszukiwaniu prawdy nie była rzeczą łatwą w czasach komunistycznych. Należy tu pamiętać choćby o utrudnieniach paszportowych oraz braku dewiz na przyjazdy specjalistów z zagranicy. Dlatego z wdzięcznością wspominam, że dzięki ks. Chmielowi miałem okazję wziąć udział, chyba jako jedna z nielicznych osób świeckich, w Kongresie Biblijnym w Krakowie w czerwcu 1972 roku, gdzie z referatem na temat papirusów z grotty 7 w Qumran wystąpił kard. Carlo M. Martini<sup>15</sup>. Jeden z tych papirusów hipoteza o. O’Callaghana wiązała z Ewangelią św. Marka, co stało się światową sensacją i – cytując słowa ks. Chmiela – „wywołała zrozumiałe poruszenie i dyskusję”<sup>16</sup>. Dodałbym: burzliwą dyskusję. Nic dziwnego, że już niecały rok później także ks. Jerzy Chmiel zabrał osobiście głos w sprawie papirusów grotty 7. Omówił nie tylko stan badań nad nimi, ale także zastanawiał się nad aspektem paleograficznym, archeologicznym i historyczno-literackim tych tekstów. Trafnie zauważył, że akceptacja hipotezy o. O’Callaghana wiąże się z poszukiwaniem „takiej struktury znaków graficznych, która będzie najlepiej odpowiadać badanym fragmentom”. Zidentyfikował on bowiem „takie struktury tekstowe z Nowego Testamentu, aczkolwiek

14 J. Chmiel, *Studia biblica Alexio Klawek oblata, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1981*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 35 (1982) nr 1, s. 61, <https://doi.org/10.21906/rbl.1836>.

15 C. M. Martini, *I piu antichi documenti sull’origine del cristianesimo*, [w:] *Materiały Kongresu Biblijnego w Krakowie, 6–8 czerwca 1972 r.*, oprac. S. Grzybek, J. Chmiel, Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie, Kraków 1974, s. 85–86.

16 J. Chmiel, *Papirusy grotty 7 z Qumran*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 26 (1973) nr 2–3, s. 95, <https://doi.org/10.21906/rbl.3535>.



nie wolne od pewnych braków”. Jeśli jednak „ktoś znajdzie inne koherentne rozwiązanie, [to] wskaże tym samym lokalizację fragmentów (niekoniecznie biblijną w znaczeniu ksiąg kanonicznych)”. To spostrzeżenie po latach okazało się wyjątkowo prorocze. Dzięki badaniom pism apokryficznych, a poniekąd wprowadzeniu ich w obieg elektroniczny, uważa się dzisiaj, że być może mamy raczej do czynienia z tekstem Księgi Henocha niż z ułamkami pism Nowego Testamentu. Rozważając natomiast datowanie papirusów, ks. Jerzy Chmiel zwrócił uwagę, że materiał (papierus) i forma (zwój) rękopisów groty 7 wskazuje na wczesne datowanie tekstów, „przemawia za bardzo starochrześcijańskim pochodzeniem”. Uwzględniając aspekt archeologiczny ks. Jerzy Chmiel proponował konieczność zbadania, „od kiedy grota [7] nie była użytkowana” i czy istnieje „związek poszczególnych przedmiotów znalezionych w 7Q z papirusami”. I tu, co ciekawe, postawił zgrabną propozycję. Biorąc pod uwagę dobre skomunikowanie z Rzymem i obrotność Żydów, zapytywał, „czy tajemniczy napis na dzbanie RWM nie może wskazywać na proveniencję papirusu – Roma?”. Ks. Chmiel pisze:

Jesteśmy w stanie wyobrazić sobie, że kumrańczycy w jakiś sposób przechwycili (zakupili, otrzymali) nowy papierus o znanym im (przynajmniej w tradycji ustnej) Jezua Ben Josef i zachowali w swoim archiwum, dając mu sigła „katalogowe” ROMA.

Innymi słowy ks. Chmiel nie obawiał się przesunięcia datowania tekstu Ewangelii św. Marka na okres przed rokiem 50 po Chrystusie, akceptując „możliwość wczesnego datowania [jej] ostatecznej redakcji”. Warto podkreślić, jak trafna była propozycja przebadania raz jeszcze groty 7. Podczas jednego z kolejnych międzynarodowych kolekwów qumranologicznych ta sprawa powróciła. W trakcie sympozjum *Christen und Christliches in Qumran* (Eichstätt 1991)<sup>17</sup> m.in. za sprawą prof. Jamesa Charleswortha podjęto inicjatywę sformowania specjalnej ekspedycji archeologicznej.<sup>18</sup> Niestety w międzyczasie grota 7 zsunę-

17 Por. B. Mayer, C. P. Thiede, *Qumran-Tagung in Eichstätt*, „The Qumran Chronicle” 2 (1993) nr 2, s. 97–100.

18 Por. Z. J. Kapera, *The Eichstätt Symposium: „The Texts from Cave Seven. Christians and Christianity in Qumran?”*, „The Qumran Chronicle” 2 (1993) nr 2, s. 91–96.

ła się do wąwozu Wadi Qumran.<sup>19</sup> Można tylko ubolewać, że artykuł z sugestią ks. Chmiela nie ukazał się także w języku obcym.

O poważnym zainteresowaniu sprawą ewentualnego znalezienia papirusu z Ewangelią św. Marka świadczy fakt, że ks. Jerzy Chmiel wrócił do tego problemu raz jeszcze po ponad dwudziestu latach w „Ruchu Biblijnym i Liturgicznym”<sup>20</sup>. Zamieszczony tam kolejny artykuł pokazuje, jak bardzo pasjonował go ten problem i jak celnie wartościował argumenty uczonych wypowiadających się w kwestii identyfikacji i datowania zwoju. Wyliczył argumenty papirologiczno-paleograficzne i krytyki tekstualnej przemawiające za hipotezą o O’Callaghana. Wskazał na obiektywne trudności w datowaniu fragmentu 7Q5, tj. zsuniecie się groty do wąwozu i zbyt małą powierzchnię zachowanego papirusu, aby pobrać próbki do badań węglem radioaktywnym C14. Nie wyraził jednak obiekcji odnośnie wczesnego datowania Ewangelii św. Marka. Podsumowując, odniósł się do zasady falsyfikacji (fallibilizmu) i stwierdził: „można powiedzieć, że w naszym przypadku sprawdzania wiarygodności odczytania 7Q 5 propozycja O’Callaghana zawiera wiele potencjalnych falsyfikatorów, które nadają jej większy stopień prawdopodobnienia, donec contraria demonstrantur”<sup>21</sup>. Jak już wzmiankowałem, dziś nadal papirus 7Q5 budzi zainteresowanie, a kwestia jego identyfikacji nadal pozostaje nierozwiązana<sup>22</sup>.

19 Nie zachowała się nawet fotografia groty 7. Zob. fotografię kłifu z zaznaczonym miejscem groty 7: J. B. Humbert, *Cacher et se cacher a Qumran: Grottes et refuges. Morphologie, fonctions, antropologie*, [w:] *The Caves of Qumran*, ed. by M. Fidanio, Brill, Leiden–Boston 2017, s. 50, fig. 2.14, a także fig. 2.15, <https://doi.org/10.1163/9789004316508>.

20 J. Chmiel, *Zagadka rękopisu Ewangelii św. Marka z groty 7*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 48 (1995) nr 3, s. 182–186, <https://doi.org/10.21906/rbl.3415>.

21 Tamże, s. 186.

22 Do problemu papirusu 7Q5 na polskim gruncie ustosunkowała się po ks. Chmielu również Magdalena Marzec w dwóch artykułach: *Ewangelia św. Marka w Qumran?* oraz *Prezentacja badań nad fragmentem 7Q5*, [w:] *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, t. 4, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2002, s. 197–216 oraz *Metody badawcze 7Q5*, [w:] *Z badań nad Biblią*, red. T. Jelonek, t. 5, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2002, s. 191–202. Nawiązał do niego także Sławomir Stasiak w artykule: *Alcune scoperte bibliche*, [w:] *Żyjemy dla Pana. Księga pamiątkowa dedykowana S. Profesor Ewie Józefie Jezierskiej OSU w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, red. M. Rosik, Papiński Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Wrocław 2005, s. 661–664.

Wracając do wzmiankowanej współpracy ks. Jerzego Chmiela z Komisją Orientalistyczną Polskiej Akademii Nauk w Krakowie chciałbym dodać, że pomimo skromnych możliwości Komisji można było jednak co roku zaprosić do Krakowa dwie osoby z zagranicy. Choć pierwszeństwo mieli orientaliści *sensu stricto*, to jednak wielokrotnie proponowałem, aby zapraszać także biblistów. Sprzyjała temu życzliwość prof. dra hab. Tadeusza Lewickiego, wieloletniego przewodniczącego Komisji, a zarazem kolegi i przyjaciela ks. prof. Aleksego Klawka jeszcze z okresu lwowskiego (sprzed roku 1939). W latach siedemdziesiątych Kraków wizytowali m.in. prof. Edward Lipiński z Uniwersytetu w Lovanium, prof. André Lemaire, prof. Marc Philonenko, ks. prof. Jean Carmignac oraz ks. prof. Mathias Delcor. Wszyscy oni m.in. interesowali się i publikowali prace w zakresie qumranologii. Ks. prof. Chmiel nie tylko bywał obecny na ich wykładach, ale także, np. w przypadku ks. Carmignaca, zapraszał ich z dodatkowym wykładem do seminarium duchownego.

Szczególnie efektywna współpraca Komisji Orientalistycznej i księdza Chmiela jako reprezentanta Papieskiej Akademii Teologicznej miała miejsce podczas międzynarodowych konferencji qumranologicznych organizowanych przeze mnie w oparciu o Komisję Orientalistyczną. Ponieważ pierwsze spotkania odbyły się w Mogilanach pod Krakowem, to w literaturze naukowej są znane jako „Mogilany colloquia”. Miały one miejsce w latach 1987, 1989, 1991, 1993, 1995 i zakończyły się jako jedna z sekcji w ramach 16. Międzynarodowego Kongresu Society of Biblical Literature w Krakowie w roku 1998. Ks. Chmiel wziął czynny udział w czterech kolokwiach mogiłańskich. Wygłosił trzy referaty, które nie tylko wzbudziły zainteresowanie uczestników, ale pośrednio wskazały na kierunki badań, którymi faktycznie podążyła qumranologia.

Zanim omówię wygłoszone przez niego referaty, chciałbym wyrazić wdzięczność za praktyczną pomoc udzieloną mi wtedy przez ks. Chmiela. Otóż prawdziwym i miłym zaskoczeniem dla mnie jako organizatora było przybycie wielu polskich biblistów reprezentujących wszystkie ważniejsze ośrodki w naszym kraju<sup>23</sup>. To niesłychanie wzbo-

---

23 Por. fotografie w „Folia Orientalia” 25 (1988), wklejka po s. 4.

gaciło atmosferę spotkania w roku 1987, ożywiło dyskusje i pozwoliło z ufnością przygotować kolejne spotkania. Przy okazji chciałbym przytoczyć krótką anegdotę. Mogilany, które wówczas wydawały się odległe od Krakowa o wiele bardziej niż dzisiaj, przeżyły dwukrotny szok. Po pierwsze, zobaczyli po raz pierwszy od wojny prawdziwego ortodoksyjnego Żyda (chodzi o prof. Lawrence’a Schiffmana z Nowego Jorku), a na następnego dnia – najliczniejszą koncelebrę w dziejach kościoła św. Bartłomieja w Mogilanach. Tak więc dzięki życzliwej rekomendacji kolokwistów mogiłańskich przez ks. Chmiela w kręgu polskich biblistów mogliśmy się spotkać aż sześciokrotnie.

Podczas kolokwium w roku 1987 ks. Chmiel wygłosił w języku francuskim referat nt. świadomości wspólnoty qumrańskiej i jej sekciarskiej postawy (*La conscience de communauté et l'attitude sectaire à Qumran*)<sup>24</sup>. Wychodząc z definicji hermeneutyki i pojęcia „świata tekstu” Paula Ricoeura, dokonał przeglądu pojęć określających wspólnotę z Qumran: *thiasos* (*mrzħ*), *haburah* i *yahad*. Dla Greków według ks. Chmiela z pewnością społeczność qumrańska była jedną z *tiaz*. Jednakże bractwo qumrańskie miało wewnątrznie inny charakter niż organizacje pogańskie. Qumrańczycy nie spożywali np. posiłków wobec bóstw, lecz według 1QSa II, 8–9 w obecności niewidzialnych aniołów. Ich uczyty sakralne wykształciły się w typ *haburah* – bractwa paschalnego. Świętowanie Paschy izraelskiej musiało wywrzeć znaczny wpływ na mentalność zgromadzenia, ale była to Pascha duchowa. Nie odnaleziono ołtarza w Chirbet Qumran, a znalezione resztki zwierzęce trudno byłoby zinterpretować jako pozostałości wspólnej ofiary<sup>25</sup>. Analogicznie do duchowej Paschy znajdujemy w doktrynie qumrańskiej pojęcie świątyni duchowej jako substytutu świątyni w Jerozolimie. Terminem, który

24 J. Chmiel, *La conscience de communauté et l'attitude sectaire à Qumran. Remarques hermeneutiques*, „Folia Orientalia” 25 (1988): *The first International Colloquium on the Dead Sea Scrolls (Mogilany near Cracow: May 31–June 2, 1987)*, s. 137–142 i anglojęzyczne streszczenie: *The Conscience of the Qumran Community*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Polskiej Akademii Nauk Oddział w Krakowie” 31 (1987) nr 1, s. 82.

25 Aktualnie Jodi Magness próbuje jednak przekonać, że Esseńczycy składali ofiary w Chirbet Qumran. Propozycja ta została przedyskutowana na specjalnej sesji w trakcie międzynarodowego spotkania Society of Biblical Literature w Buenos Aires w roku 2015. Referaty te można znaleźć w „Journal of Ancient Judaism” 7 (2016) nr 1, s. 1–135.

określa wspólnotę, jest *yahad*, słowo oznaczające w Biblii „zbierać się”, co tutaj określa zorganizowane zgromadzenie qumrańczyków w monasterze, wspólnotę cenobitów. Charakteryzuje tę wspólnotę kilka rytuałów: chrzest inicjacyjny integrujący neofitę ze zgromadzeniem, który powtarzany był jako coroczne obmycia rytualne; wspólne posiłki pojmowane jako antycypacja uczty mesjańskiej; ascetyzm gminy (celowa rezygnacja z małżeństwa) i wreszcie apokaliptyczna metoda hermeneutyczna. Dookreślając wspólnotę jako sektę, ks. Chmiel zwraca uwagę na podtrzymanie i wzmocnienie przez nią separatyzmu kapłańskiego oraz wykluczenie z bankietu mesjańskiego wszystkich nieczystych oraz kalek, zarówno fizycznych, jak i psychicznych.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden element rozważań ks. Chmiela. Otóż widział on w ewolucji poglądów zrzeszenia także wpływ rodzącego się chrześcijaństwa. Akcentował tu wzmiankę z Dziejów Apostolskich 6, 7, gdzie jest mowa o wielu kapłanach, którzy przyjęli wiarę. Przypuszczał, że byli to Esseńczycy. I wreszcie na koniec, oceniając dotychczasowe studia nad znaczeniem i treścią teologiczną głównych pojęć doktryny sekty (np. *berit*, *šub* i *hesed*), ks. Chmiel sformułował ważny postulat badawczy. Według niego należało zwrócić większą uwagę na badanie pól semantycznych niektórych pojęć z Qumran. Ponieważ problemem centralnym hermeneutyki jest metafora, to należy pamiętać, że „świat tekstu” z Qumran nie jest językiem potocznym. Jednakże tylko przez ten język możemy poznawać świat esseńskiej wspólnoty<sup>26</sup>. Wskazany postulat badawczy ks. Chmiela został spełniony dopiero w ostatnich kilku latach dzięki publikacji teologicznego słownika tekstów qumrańskich zredagowanego przez Heinz-Josefa Fabry’ego i Ulricha Dahmena<sup>27</sup>.

Również w roku 1989 ks. Chmiel wziął czynny udział w kolejnym mogilańskim spotkaniu poświęconym rękopisom znad Morza Martwego. Zabierał głos w trakcie dyskusji nad przyszłością badań nad zwojami i poparł zaproponowaną przeze mnie, a zredagowaną przez profesorów

26 Streszczenie tego referatu zamieściłem w artykule pt. *Aktualny stan badań nad tekstami z Qumran*, „Euhemer” 30 (1989) nr 2–4, s. 55–56.

27 Por. *Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten*, hrsg. H.-J. Fabry, U. Dahmen, t. 1–3, Kohlhammer, Stuttgart 2011–2016.

Maxa Wilcoxa i Philipa Daviesa tzw. Rezolucję Mogiłańską<sup>28</sup>, nawołującą do szybkiego udostępnienia tekstów groty 4 znajdujących się w rękach zaledwie ośmiu uczonych. Choć nie można zdecydowanie powiedzieć, że podjęcie tej rezolucji miało przełomowe znaczenie dla uwolnienia zwojów, to jednak, jak zauważył ks. prof. Joseph A. Fitzmyer SJ, m.in. ta rezolucja spowodowała wówczas wzrost zainteresowania rękopisami qumrańskimi i zwróciła uwagę na „wzrastającą wszędzie niecierpliwość uczonych z powodu opóźnień edytorskich”<sup>29</sup>. Uważam jednak, że właśnie po mogiłańskiej rezolucji wkrótce przyszło burzliwe spotkanie w Princeton, potem kolejna rezolucja w Long Beach (Kalifornia) i w efekcie nastąpiła lawina zdarzeń<sup>30</sup>, które doprowadziły ostatecznie do ogłoszenia w listopadzie 1991 roku przez prof. Emanuela Tova wolnego dostępu do fotografii zwojów wszystkim zainteresowanym. Jego wystąpienie miało miejsce w trakcie dorocznego spotkania Society of Biblical Literature w Kansas City<sup>31</sup>. Miło to przypomnieć, gdyż w procesie tym swój udział zaznaczył ks. Jerzy Chmiel, zdecydowanie popierając Rezolucję Mogiłańską swoim autorytetem profesora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

Podczas konferencji w 1989 roku ks. Jerzy Chmiel wygłosił kolejny, zwięzły i treściwy referat na temat zwojów qumrańskich w świetle

28 P. Davies, Z. J. Kapera, M. Wilcox, *The Qumran Resolution 1989*, „Folia Orientalia” 26 (1989), s. 229–230. Tekst ten przedrukowano także w „The Qumran Chronicle” 1 (1990–1991) nr 1, s. 10–12 oraz w *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Jean Carmignac*, red. Z. J. Kapera, t. 1, The Enigma Press, Kraków 1993, s. 15–16. Zob. też: H. Shanks, *Polish Conference: Resolution Calls for Release of the Dead Sea Scrolls*, „Biblical Archaeology Review” (1990) nr 1, s. 10 i reprint w „The Qumran Chronicle” 1 (1990–1991) nr 1, s. 13–15.

29 Por. J. A. Fitzmyer, *101 pytań o Qumran*, WAM, The Enigma Press 1997, s. 168–169.

30 Por. Z. J. Kapera, *The Impact of the Qumran Resolution 1989*, [w:] *Mogilany 1989...*, dz. cyt., t. 1, s. 225–228 oraz Z. J. Kapera, *The Unfortunate Story of the Qumran Cave Four*, „The Qumran Chronicle” 1 (1990–1991) nr 2–3, s. 40–53. Zob. także M. Baigent, R. Leigh, *Zwoje znad Morza Martwego. Historia pewnego oszustwa*, Da Capo, Warszawa 1994, s. 143–148; A. J. Palla, *Sekrety Biblii*, Betezda, Rybnik 2002, s. 216–218.

31 E. H. Lovering, *In Dead Sea Scrolls Session SBL Issues a Statement on Access to Ancient Written Materials*, „Religious Studies News” 7 (1992) nr 1, s. 3–5; Z. J. Kapera, *The Scrolls Debates in Kansas City, MO (November 1991)*, „The Qumran Chronicle” 2 (1993) nr 2, s. 108–112.

teorii komunikacji<sup>32</sup>. Uwzględniając ogromny materiał (ponad osiemset zwojów<sup>33</sup>), zwrócił uwagę na fakt, że – stosując terminologię teorii komunikacji – zwoje jako takie są głównym medium przekazywania nauk we wspólnocie qumrańskiej. Fenomen ten jest związany z innym ówczesnym fenomenem, który w nauce znany jest jako „targumizm”. Termin ten wprowadzony został przez Le Déaut’a. W dobie istnienia wspólnoty qumrańskiej powstawały tłumaczenia na język aramejski lub nawet parafrazy Tory dokonywane przez interpretatorów zwanych „meturgemanami”. Owi palestyńscy meturgemani mogli być członkami różnych sekt, także sekty esseńskiej, w tym szczególnie qumrańskiej grupy interpretatorów Biblii. Mogli oni, zgodnie z regułą hermeneutyką, wprowadzać swoje własne idee eschatologiczne, dualistyczne czy mesjanistyczne do tłumaczeń Tory.

Następnie ks. Chmiel zwrócił uwagę na fakt, iż z biegiem czasu zwój jako taki staje się kryterium wyróżniającym Qumran od chrześcijaństwa. Wspólnota qumrańska wybrała zwój jako formę komunikacji swej doktryny, idąc za tradycją biblijnego Izraela, gdzie zwój był podstawowym sposobem pisemnej rejestracji doświadczenia religijnego. Można by więc nazwać członków sekty qumrańskiej „synami zwojów”. Zwoje stały się dla nich kryterium kontynuacji, bo łączyły ze Starym Testamentem, i braku ciągłości, bo kodeks rozpoczyna w nową epokę – epokę Nowego Testamentu<sup>34</sup>.

Ze względu na swoje rozliczne obowiązki służbowe ks. Jerzy Chmiel nie brał udziału w trzecim i czwartym kolokwium qumranologicznym, ale przybył na spotkanie w roku 1995, tym razem w Krakowie na Zakrzówku. Wygłosił wtedy referat na temat, jaki

---

32 J. Chmiel, *Sons of the Scrolls. Some Reflections on the Dead Sea Scrolls from the Aspect of Communication Theory*, [w:] *Mogilany 1989...*, dz. cyt., t. 1, s. 31–35.

33 Dziś ocenia się, że ich liczba zbliżona jest do tysiąca. Zob. D. Dimant, *History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Collected studies*, Mohr Siebeck, Tübingen 2014, s. 1.

34 Por. streszczenie tego wykładu: J. Chmiel, *Sons of the Scrolls. Some reflections on the Dead Sea Scrolls from the viewpoint of communication theory*, „Sprawozdania z Posiedzeń Komisji Naukowych Polskiej Akademii Nauk Oddział w Krakowie” 33 (1989) nr 2, s. 28 i reprint w „The Qumran Chronicle” 1 (1990) nr 1, s. 28–29.

rodzaj hermeneutyki jest przydatny dla interpretacji tekstów z Pustyni Judzkiej<sup>35</sup>. Przypominając praktyczne znaczenie hermeneutyki jako klucza do interpretacji zwojów, ks. Chmiel zaproponował model hermeneutyki o trzech podstawowych elementach-paradygmatach:

1. Hermeneutykę historyczno-krytyczną i wskazywał na dokument Papieskiej Komisji Biblijnej o interpretacji Pisma Świętego w Kościele z 1993 roku, cytując: „Metoda historyczno-krytyczna jest nieodzowna dla naukowych badań nad znaczeniem tekstów starożytnych”. Ten bowiem rodzaj hermeneutyki bierze pod uwagę zarówno ewaluację odkryć archeologicznych, jak i analizę nowych tekstów.
2. Hermeneutykę tekstu obejmującą zarówno elementy filologiczne, jak i jego analizę strukturalną. Idąc za Paulem Ricoeurem, ks. Chmielowi chodzi o „cały świat tekstu” (*le monde du texte*).
3. Hermeneutykę tekstów narracyjnych w badaniach historycznych. Nie ulega wątpliwości, że narracja jest problemem kluczowym w interpretacji tekstów (*herméneutique des rapports entre récit et histoire*)<sup>36</sup>.

Konkludując swoje rozważania, ostrzegął, aby nie wpaść w badaniach nad zwojami w przestrzeń między Scyllą historycyzmu a Charybdą peszaryzmu (tj. rodzaju hebrajskiego komentarza midraszowego)<sup>37</sup>. Patrząc z perspektywy badań nad historią dziejów i teologią wspólnoty z Qumran, nie sposób dziś nie przyznać racji ostrzeżeniom ks. Chmiela. Tę przestrzeń między Scyllą historycyzmu a Charybdą peszaryzmu próbuje się nadal wypełnić, ale trudno stwierdzić, aby qumranologowie doszli do definitywnych wniosków na temat osiedla qumrań-

35 J. Chmiel, *Quelle herméneutique est utile pour interpreter les texts du désert de Juda?*, [w:] *Mogilany 1995. Papers on the Dead Sea Scrolls offered in memory of Aleksy Klawek*, ed. by Z. J. Kapera, The Enigma Press, Kraków 1998, s. 117–121 oraz streszczenie angielskie: *What kind of hermeneutics is useful for the Dead sea Scrolls*, „Sprawozdania z posiedzeń Komisji Naukowych Polskiej Akademii Nauk Oddział w Krakowie” 39 (1995) nr 1, s. 109–110.

36 J. Chmiel, *Quelle herméneutique...*, dz. cyt., s. 120.

37 Por. streszczenie referatu ks. Jerzego Chmiela w artykule: B. Wodecki, *Piąte międzynarodowe colloquium qumranologicum w Krakowie (1995)*, „Komunikaty SVD” 1995 nr 8, s. 206–207 i przedruk: B. Wodecki, *Na początku było słowo*, t. 1, Pieniężno 2005, s. 990–991.



skiego<sup>38</sup> czy odtworzenia doktryny wspólnoty, bo o tym, że pośród setek zwojów bardzo dużo tekstów nie jest wcale autorstwa esseńczyków, wiemy już od dwóch dekad<sup>39</sup>.

Ks. Jerzy Chmiel głosił swoje hermeneutyczne uwagi o zwojach nie tylko w ramach kolokwiiw mogilańskich. W roku 1995 w trakcie ogólnopolskiego sympozjum biblistów w czterdziestopięciolecie odkryć nad Morzem Martwym referował niektóre aspekty dyskusji o stosunku chrześcijaństwa do Qumran. Skoncentrował się na dwóch kluczowych aspektach: na analizie problemu Jezus a Esseńczycy w powieściach biograficznych jako schemacie interpretacyjnym oraz na przedstawieniu propozycji modelu hermeneutycznego dla analizy porównawczej tekstów z Qumran i Nowego Testamentu. W pierwszym przypadku zwrócił uwagę na „ciekawy antecedens wiązania chrześcijaństwa z Qumran jako pewien schemat interpretacyjny” wychodząc od faktu łączenia Jezusa z Esseńczykami od okresu oświecenia, tj. od publikacji sławnej *vies romancées* Jezusa pióra Karla Friedricha Bahrdta (1741–1792), a kończąc na „współczesnej baśni o Jezusie qumrańczyku” Barbary Thiering<sup>40</sup>. Dla ks. Chmiela nie ulega wątpliwości, że te „vies romancées Jezusa tradycji niemieckiej wywarły wpływ na sposób myślenia zwłaszcza badaczy strefy języka niemieckiego”. Tłumaczy, dlaczego wiązano „życie Jezusa z tradycją esseńską”. Ma to związek po pierwsze, z rozwojem filologii klasycznej i znajomości źródeł hellenistycznych i łacińskich. Po drugie, z podziwem dla stylu życia Esseńczyków, imponującemu

38 Por. Z. J. Kapera, *Archeologia Chirbet Qumran (1958–2007)*, „Studia Judaica” 10 (2007), s. 153–183 oraz z najnowsze publikacje: D. Stacey, G. Doudna, *Qumran Revisited: A Reassessment of the Archaeology of the Site and Its Texts*, Archaeopress, Oxford 2013. Finalna publikacja ruin Chirbet Qumran rozpoczęta przez J. B. Humberta w roku 1994 jest daleka od ukończenia, choć ukazał się w roku 2016 tom 3A w serii Khirbet Qumran et Ain Feshkha. Przy aktualnym tempie publikacji pełny materiał będzie dostępny za kilka dekad.

39 Już nawet Devorah Dimant (*History, Ideology and Bible Interpretation in the Dead Sea Scrolls. Collected studies*, dz. cyt., s. 21–23) wyraźnie wyróżnia dwie duże grupy tzw. „the nonsectarian texts”: utwory parabiblijne i pisma aramejskie.

40 Por. B. Thiering, *Jesus and the Riddle of the Dead Sea Scrolls*, Harper, San Francisco 1992. Por. „The Qumran Chronicle” 5 (1995), s. 1–84: Barbara Thiering and recent research on Jesus, w którym pomieszczone jest angielskie tłumaczenie omawianego wykładu ks. Jerzego Chmiela (*Christianity and Qumran*, s. 46–54).

niemieckiemu *Ordnung*. Po trzecie, z tendencją apokryficzną, uzupełniającą brakujące elementy biografii Jezusa. Po czwarte, stwierdzenie związku Jezusa z sektą esseńską dawało „ważny argument w zwalczaniu chrześcijaństwa, które nie jest oryginalne, lecz powieliła wcześniejsze poglądy z łona judaizmu”<sup>41</sup>. Podobną rolę w powielaniu tego poglądu odegrały w Polsce pisma „Euhemer” i „Argumenty” w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Pytanie, czy istniało chrześcijaństwo przed Chrystusem, pojawiało się wtedy nie tylko w tych czasopismach, ale i w prasie codziennej<sup>42</sup>. Zresztą to ogólne spostrzeżenie ks. Chmiela dotyczy zarówno tzw. krajów socjalistycznych, jak i przede wszystkim Zachodu, gdzie niepodzielnie brylowały szczególnie w prasie lat pięćdziesiątych poglądy prof. André Dupont-Sommera i Johna Marco Allegro, a o Qumran mówiło się za Edmundem Wilsonem, że była to prawdziwa kolebka chrześcijaństwa<sup>43</sup>.

Tym razem ks. Chmiel wypowiedział się w kwestii kryteriów właściwego objaśniania tekstów znad Morza Martwego. Przede wszystkim przestrzegał przed wyszukiwaniem i przecenianiem paralel rzeczywistych lub tylko potencjalnych, wskazując, że w żadnym wypadku nie muszą one świadczyć o wspólnym genetycznym pochodzeniu tekstów. Uważał, że „istnienie tekstów podobnych samo z siebie nie przesądza, że tekst B pochodzi od tekstu A. Należy wykazać genetyczne pochodzenie tekstów przy pomocy innych kryteriów, jak: kontekst, środowisko, uwarunkowania zewnętrzne, świadectwo osób trzecich itd.”<sup>44</sup> Nie wykluczał zapożyczeń, ale według niego w grę wchodzi sfera językowa, a nie ideowa. I znów trzeba zaznaczyć, że był to bardzo wybiegający naprzd pogląd, o czym może świadczyć fakt, że w podobnym duchu zdecydowanie wypowiedział się Jörg Frey w oksfordzkim podręczniku do zwojów z roku 2010, a więc piętnaście lat później<sup>45</sup>.

41 Por. J. Chmiel, *Chrześcijaństwo a Qumran*, „Collectanea Theologica” 65 (1995) fasc. 1, s. 69–71.

42 Por. Z. J. Kapera, *Polska bibliografia rękopisów znad Morza Martwego*, „Euhemer” 12 (1968) nr 2, s. 129–140.

43 E. Wilson, *Odkrycia nad Morzem Martwym*, Książka i Wiedza, Warszawa 1963.

44 J. Chmiel, *Chrześcijaństwo a Qumran*, dz. cyt., s. 72.

45 Por. J. Frey, *Critical issues in the investigation of the scrolls and the New Testament*, [w:] *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls*, ed. by T. H. Lim, J. J. Collins, Oxford University

W tym samym wystąpieniu ks. Chmiel poruszył także problem stosunku Jezusa do Qumran, innymi słowy: czy Jezus znał qumrańczyków. Wydawało mu się mało prawdopodobne, aby Jezus nie słyszał o eseneńczykach i o ich osiedlu. Uważał, że „nie powinniśmy się bać tego, że Jezus mógłby mieć kontakty z qumrańczykami, a nawet, że mógłby przebywać czas jakiś w Qumran!”. Dostrzegał ślady kontaktów Jezusa z wspólnotą z Pustyni Judzkiej, zestawiając np. Mt 5, 43 z 1QS 1, 9–10; 9, 21–22) odnośnie do nienawiści nieprzyjaciół; Mt 5, 48 z 1QS 1, 8 czy 1QS 2, 2 i 3, 9 odnośnie do boskiego tytułu „doskonały” czy Mt 7, 13–14 z 1QS 3, 20–21 odnośnie do dwóch dróg. Wreszcie perykopy synoptyków o kuszeniu Jezusa na pustyni mogłyby być według ks. Chmiela „reminiscencją qumrańskiego doświadczenia Jezusa”<sup>46</sup>.

W nawiązaniu do ówczesnych dyskusji ks. Chmiel zwrócił też uwagę „na trzy parametry badań intertekstualnych Q[umran] – N[owy] T[estament]”:

1. Na konieczność „prawidłowego odczytania tekstów qumrańskich”, tzn. „bez supozycji, że w Qumran już były obecne idee chrześcijańskie”.
2. Na niezbędną „nową rewaloryzację odkryć archeologicznych”.
3. Na przywrócenie właściwych założeń metodologicznych<sup>47</sup>.

I obecnie znów stwierdzamy, że dezyderaty ks. Chmiela miały uzasadnienie. Aktualnie naciągane i bazujące na indywidualnej metodologii teorie odnośnie do relacji Qumran–Nowy Testament rzeczywiście wygasają, a ostatnio odnowiła się dyskusja nad obiektami archeologicznymi z Chirbet Qumran. Na koniec ks. Chmiel przypomniał, że „teologiczna zasada synkatabazy ma jak najbardziej zastosowanie do analiz porównawczych Q[umran]–N[owy] T[estament]”<sup>48</sup>. Biorąc pod uwagę

---

Press, Oxford 2010, s. 527–528, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199207237.001.0001>.

<sup>46</sup> J. Chmiel, *Chrześcijaństwo a Qumran*, dz. cyt., s. 74–75.

<sup>47</sup> Tamże, s. 75.

<sup>48</sup> Tamże, s. 76–78. Zob. także krótkie omówienia tego referatu ks. Jerzego Chmiela przez Bernarda Wodeckiego, *Na początku było słowo*, dz. cyt., t. 1, s. 988–989 oraz przez Waldemara Chrostowskiego, *45 Years of Qumranology. 32nd Symposium of Polish Biblical Scholars Częstochowa, September 15–16, 1994*, „Collectanea Theologica” 65 (1995) nr 1, s. 114–115.

ten cykl wykładów na temat hermeneutyki zwojów, można tylko ubolewać, że ks. Chmiel nie kontynuował swoich rozważań teoretycznych po roku 1995.

W roku 1998 miało miejsce ostatnie mogiłańsko-krakowskie kolokwium qumranologów<sup>49</sup>. Odkonano je w trakcie 16. Międzynarodowego Spotkania Society of Biblical Literature w dniach 19–22 września 1998<sup>50</sup>. Towarzystwo to organizuje coroczne spotkanie (tzw. Annual Meeting) w Stanach Zjednoczonych oraz zjazd biblistów w jednym z krajów świata (tzw. International Meeting) mający na celu promocję studiów biblijnych. Kongres krakowski nie miałby miejsca, gdyby nie życzliwa pomoc ks. Jerzego Chmiela<sup>51</sup>. Kiedy bowiem przekazałem mu jako prorektorowi Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie propozycję przygotowania logistycznego takiego zjazdu, ideę tę nie tylko zaakceptował, ale osobiście gorąco poparł<sup>52</sup>. Pełniłem wtedy tylko funkcję Sekretarza Technicznego Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademii Nauk, prof. Tadeusz Lewicki już wtedy nie żył i nie było szans na organizację takiego spotkania w ramach PAN-u. Pomógł nam fakt, że funkcję Dyrektora Instytutu Filologii Orientalnej Uniwersytetu Jagiellońskiego pełnił wówczas dr Przemysław Piekarski zainteresowany judaistyką oraz to, że ks. Chmiel i dr Piekarski znali się od szeregu lat z posiedzeń Komisji Orientalistycznej. W czasie spotkania trójki zainteresowanych ustalono podział zadań. Ks. prof. Chmiel zobowiązał się poprzeć inicjatywę ze strony Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, dr

49 Z. J. Kapera, *Qumran at the SBL in Cracow*, „The Qumran Chronicle” 8 (1998), s. 9–12; *Abstracts of the Qumran Papers from the SBL in Cracow*, „The Qumran Chronicle” 8 (1998), s. 13–19.

50 Por. *Society of Biblical Literature Sixteenth International Meeting Cracow, July 19–22, 1998*, red. Z. J. Kapera, „Folia Orientalia” 34 (1998), s. 5–64.

51 Por. Z. J. Kapera, *SBL at Cracow. The Sixteenth International Meeting of the Society of Biblical Literature, Cracow, July 18–22, 1998*, „Folia Orientalia” 34 (1998), s. 11; Z. J. Kapera, *Rev. Professor Jerzy Chmiel (1935–2016)*, „The Qumran Chronicle” 24 (2016), s. 6–8.

52 Pragnę z naciskiem to podkreślić, gdyż w swoich sprawozdaniach z krakowskiego spotkania SBL ks. Chmiel całkowicie pomija swoją własną rolę w przygotowaniu kongresu. Zob. J. Chmiel, *Międzynarodowy Zjazd Society of Biblical Literature w Krakowie*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 51 (1998), s. 234–236, <https://doi.org/10.21906/rbl.681>; *Międzynarodowy Zjazd Society of Biblical Literature (Kraków 18–22 VII 1998)*, „Studia Judaica” 1 (1998), s. 267–268.

Piekarski ze strony Uniwersytetu Jagiellońskiego, na mnie składając ciężar praktycznego przygotowania kongresu. Jesienią 1996 roku do Krakowa przybył prof. Kent Richards, dyrektor wykonawczy Society of Biblical Literature, który odbył spotkania z władzami obu uczelni. Dzięki życzliwości ich rektorów uzyskano dostęp do odpowiedniej infrastruktury, ks. dr Roman Bogacz umożliwił wykorzystanie Instytutu Jana Pawła II na posiedzenie inauguracyjne, natomiast dyrektor Muzeum Archeologicznego udostępnił piękny ogród na końcowe spotkanie towarzyskie. W krakowskim kongresie biblijnym wzięło udział niemal dwustu uczonych z całego świata, w tym członkowie nie tylko Society of Biblical Literature, ale także American Academy of Religion i rodzącego się European Association of Biblical Studies. Miłym akcentem spotkania inauguracyjnego było wręczenie przez prorektora ks. Chmiela medalu Merentibus Academiae prof. Richardsowi<sup>53</sup>.

Na zakończenie chciałbym dodać, że mówiąc o wkładzie ks. Chmiela w rozwój polskiej qumranologii nie sposób pominąć faktu, że napisano pod jego kierunkiem kilka prac magisterskich<sup>54</sup> dotyczących rękopisów znad Morza Martwego, a dr Przemysław Dec pod jego kierunkiem przygotował i obronił pracę doktorską nt. zwojów Hymnów z Qumran<sup>55</sup>. Wkrótce opublikuje on Księgę Hodajot nie tylko z nowym polskim przekładem, ale przede wszystkim z całkowicie nowatorskim odczytem tekstu przy wykorzystaniu rękopisów groty 4 z Qumran<sup>56</sup>. Będzie to pierwsze tego typu opracowanie wykonane na polskim uniwersytecie. Książd prof. Jerzy Chmiel był też recenzentem pracy doktorskiej

---

53 J. Chmiel, *Opening Address*, „Folia Orientalia” 39 (1998), s. 1–4.

54 M.in. A. Czachor, *Nauka o dwóch duchach w Qumran*, Kraków 1982; F. Tarabuła, *Pojęcie miłosierdzia (hesed) w pismach z Qumran i w wybranych tekstach biblijnych*, Kraków 1987; M. Kulig, *Angelologia w Księdze Tobiasza i w pismach z Qumran*, Kraków 1999. Por. prace dyplomowe napisane pod kierunkiem ks. prof. Jerzego Chmiela: W. Chrostowski, *Pan moim światłem*, dz. cyt., s. 43, 44 i 46.

55 P. Dec, *Zwoje Hymnów Dziękczynnych znad Morza Martwego [Megillot ha-Hodajot] 1QHa [1QHb/4Q427–4Q440]*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Kraków 2004, s. XVII, 301.

56 Por. P. Dec, *Zwój Hymnów Dziękczynnych z Qumran (1QHodajot<sup>a</sup>). Rekonstrukcja – przekład – komentarz*, The Enigma Press, Kraków–Mogilany 2017 oraz część druga: *Hymny Dziękczynne z Qumran*, The Enigma Press, Kraków–Mogilany 2020.

Piotra Muchowskiego na temat Zwoju Miedzianego z Qumran<sup>57</sup>. Warto też wspomnieć, że ks. Chmiel współpracował przy redakcji kilku tomów z serii Biblioteka Zwojów wydawnictwa The Enigma Press, w tym przy przekładzie wszystkich zwojów znad Morza Martwego Piotra Muchowskiego<sup>58</sup>. Warto też przypomnieć, że ks. Chmiel recenzował pracę doktorską Jerzego Ciecieląga z Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. Choć dotyczyła ona politycznej historii Palestyny w okresie herodiańskim<sup>59</sup>, a nie bezpośrednio Qumran, to jednak na jej marginesie powstały unikalne na gruncie polskim publikacje Ciecieląga na temat znalezisk numizmatycznych z Chirbet Qumran<sup>60</sup>.

Na początku moich wspomnień zaznaczyłem, że ks. prof. Jerzy Chmiel nie uważał się za qumranologa, jednak qumranologię uprawiał i znaczny wkład do polskiej i światowej qumranologii wniósł. Trafnie notował jej słabe punkty i bardzo trafnie przewidywał jej ukierunkowanie i rozwój. Dla mnie osobiście było zaszczytem współpracować z nim przez kilka dekad ubiegłego wieku.

---

57 P. Muchowski, *Zwój Miedziany (3Q15). Implikacje spornych kwestii lingwistycznych*, Poznań 1993.

58 P. Muchowski, *Rękopisy znad Morza Martwego Qumran – Wadi Murabba'at – Masada – Nachal Chewer*, The Enigma Press, wyd. 2, Kraków 2000 (wyd. 1 z 1996 roku ukazało się bez tekstów z Nachal Chewer).

59 J. Ciecieląg, *Palestyna w czasach Jezusa. Dzieje polityczne*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2000 oraz *Polityczne dziedzictwo Heroda Wielkiego. Palestyna w okresie rzymsko-herodiańskim*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Pedagogicznej, Kraków 2002.

60 Por. m.in. J. Ciecieląg, *Monety z tzw. osiedli esseńskich nad Morzem Martwym*, [w:] *Studia classica et byzantina Alexandro Krawczuk oblata*, red. M. Salomon, Z. J. Kapera, Uniwersytet Jagielloński Instytut Historii, Kraków 1996.

## Wspomnienie o księdzu Jerzym Chmielu jako znawcy judaizmu biblijnego

Maria Kantor

Kraków

[maria\\_kantor@hotmail.com](mailto:maria_kantor@hotmail.com)

Zazwyczaj każdy u progu swej kariery pragnie mieć kogoś, kogo mógłby nazwać swoim nauczycielem, który byłby dla niego przykładem, na którego dobrą radę mógłby zawsze liczyć. Mówiąc krótko, mieć swojego Mistrza. W swej krótkiej karierze naukowej (1989–1996) miałam wielkie szczęście, bo moim Mistrzem był ksiądz profesor Jerzy Chmiel, w którego szerokim spektrum aktywności pierwsze miejsce zajmowała Biblia.

Księdza Profesora poznałam w październiku 1987 roku, gdy byłam na czwartym roku studium teologii dla świeckich na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Traf chciał (po latach uznałam to za zrzęczenie Opatrzności), że zapisałam się na jego seminarium z hermeneutyki biblijnej i judaistyki. Pamiętam pierwsze zajęcia seminaryjne w budynku przy ul. Szujskiego. Uczestniczyło w nich kilku kleryków, studentów teologii, i ja – osoba świecka, a w dodatku kobieta. Ksiądz Profesor przedstawił mnie jako absolwentkę Uniwersytetu Jagiellońskiego, która zajmuje się poezją biblijną. Rzeczywiście w Instytucie Filologii Angielskiej moja praca magisterska *Parallelism in the Psalms – The Authorized Version of the Bible* (w ramach seminarium magisterskiego Stylistyka lingwistyczna) była analizą biblijnych struktur poetyckich. Pamiętam też, że Ksiądz Profesor wyraził przekonanie, że moja obecność na seminarium z hermeneutyki biblijnej i judaistyki zaowocuje wspaniałą pracą magisterską. To przekonanie i wiara w potencjał każdego studenta były charakterystyczne dla księdza profesora Chmiela. Zawsze zachęcał do podejmowania dalszych studiów i badań naukowych, przekazując jakby swoje pozytywne podejście i wiarę w możliwości każdego człowieka.

Mnie też zachęcił do uczęszczania na zajęcia z języka hebrajskiego prowadzone przez niego w krakowskim seminarium duchownym, a potem do kontynuowania nauki na studiach licencjacko-doktoranckich na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Tak zaczęła się moja przygoda z hermeneutyką biblijną i judaistyką pod kierunkiem ich wielkiego znawcy i pasjonata. Ksiądz Chmiel był promotorem mojej pracy magisterskiej zatytułowanej *Zjawisko paralelizmu w poezji starohebrajskiej na przykładzie Ps 119. Analiza filologiczno-egzegetyczna* (uznanej za licencjacką) oraz doktorskiej pt. *Struktury dośrodkowe i odśrodkowe w poezji biblijnej na przykładzie psalmów pielgrzymów (Ps 120–134)*.

Pierwszym elementem tej przygody była nauka hebrajszczyzny biblijnej. Uczęszczając na wykłady prowadzone przez księdza Chmiela, odkrywałam rzeczywistość przedstawioną w czasach Starego i Nowego Testamentu – judaizm biblijny. Ksiądz Profesor, ucząc języka hebrajskiego, opisywał środowisko, w którym ten język był używany. Wprowadzając alfabet, wyjaśniał każdą literę. Podawał różne słowa i zwroty hebrajskie: *mazel tov, kol tov, toda raba*. Na jednych z pierwszych wykładów napisał hebrajskie słowa najstarszego credo mono-teistycznego. Wprowadzał elementy semantyki biblijnej: aramejskie słowa w Nowym Testamencie, wyjaśniał imiona hebrajskie, podając ich odpowiedniki w Septuagincie.

Wprowadzając zagadnienie czasownika hebrajskiego i czasów gramatycznych, cytował z rozdziału *JEST, czyli historia jednego przekładu* książki pt. *Krąg biblijny* Romana Brandstaettera:

Czasownik hebrajski jest beczasowy. [...] Jahwe nie był i nie będzie. Jahwe jest. Jest, który jest. [...] Lud Izraela pisał i mówił „był”, ale to „był” przeżywał w swojej świadomości jako „jest”.

Ową beczasowość czasownika hebrajskiego przedstawiał Ksiądz Profesor w formie wykresu, który nazywał „zegarem czasów hebrajskich”: schemat *qatal = waiqtol | iqtol = weqatal*, a pośrodku linia z tetragramem. Mówił: „Czymże więc jest czas terazniejszy? To, co powiedziałem, należy do przeszłości, a to, co powiem – do przyszłości. Tylko



Bóg jest”. Innym jego schematem była reguła znajdowania tematu czasownika, która według Księdza Profesora była pewna w 88,6 proc.

Zajęcia z hebrajskiego kończyły się czytaniem i analizą pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, w trakcie których były częste odwołania do słów greckich i łacińskich oraz porównania z tekstem Septuaginty i Wulgaty. Ksiądz Profesor przekazywał też liczne uwagi co do sposobu tłumaczenia tekstu hebrajskiego na język polski. Odwoływał się do literatury rabinicznej, mówiąc na przykład o zapisie słowa „Jezus” w Talmudzie. Ponadto wyjaśniał elementy judaizmu, między innymi koszerność, chleb niekwaszony. Wprowadzał w język jidisz, podając zasady zapisu głosek niemieckich i polskich w tym języku, a jako ciekawostkę objaśniał nazwę „Kraków” w jidisz.

Ksiądz Chmiel był charyzmatycznym wykładowcą. Sposób prowadzenia przez niego wykładów był bardzo interesujący. Umiał mówić pięknie, tak że słuchało się go z wielką przyjemnością. Posiadał sztukę polegającą na zjednywaniu sobie słuchaczy, porywaniu ich w zagadnienia biblijne. Treść jego wykładów łatwo zapadała w pamięć. Na zajęciach przebiegała z jego wypowiedzi fascynacja tym, czym się zajmował w pracy naukowej, która tak inspirująco działała na studentów. Był też prawdziwym opowiadaczem, gawędziarzem, jakich dziś już mało. Niejednokrotnie przeplatał swoje wykłady anegdotami i dowcipami żydowskimi.

Swoją wiedzę o judaizmie biblijnym Ksiądz Profesor przekazywał na seminarium z hermeneutyki biblijnej i judaistyki oraz na konwersatoriach: Symbolika judeochrześcijańska oraz Homilia judeochrześcijańska i jej nowotestamentalny zapis prowadzonych w małej salce nr 025 w budynku przy ul. Franciszkańskiej 1 wypełnionej po brzegi książkami, mapami, ilustracjami, rycinami, obrazami i judaikami. Jedna ze znajdujących się w tej sali szaf miała dumny napis: „Zbiory archeologii biblijnej”, a na jej półkach znajdowały się lampki oliwne, mezuzy, menory, dzbany, kamienie z Masady, Qumran i Morza Martwego, ozdoby, zasuszone rośliny z Ziemi Świętej, figurki, przypalone fragmenty Tory. Druga szafa zawierała judaika: zwoje pergaminowe, szofar, filakterie, jad do czytania Tory, starożytną procę, mirrę, kadzidło, ozdobne pokrowce na Torę, wzory monet z czasów Jezusa. Ponadto na innych półkach były fragmenty macew i figurki bożków egipskich, a w szufladach

mikrofilmy, zdjęcia, filmy wideo oraz bogate zbiory sydonologiczne. Przy biurku Księdza Profesora stała, jak gdyby czuwając nad wszystkim, spora figura Mojżesza. Wszystkie eksponaty odzwierciedlały kręgi tematyczne zainteresowań księdza Chmiela. Dodać należy, iż salkę wypełniała woń drzewa sandałowego i cedru, gdyż Ksiądz profesor zwykł palić kadzidełka – patyczki zapachowe.

W trakcie seminarium hermeneutyki biblijnej omawiał metody badawcze w egzegezie, wyjaśniał, czym jest transliteracja, a czym transkrypcja. Szczególną uwagę zwracał na analizę struktury tekstu i metody lingwistyczne, podkreślając słynną łacińską sekwencję Bengela: *Te totum applica ad textum; rem totam applica ad te* – siebie samego zastosuj do tekstu, a rzecz całą zastosuj do siebie.

Uczestniczyłam w konwersatorium nt. symboliki judeochrześcijańskiej. Ksiądz Profesor podkreślał, że pierwszą podstawą symboliki jest pismo: alfabet hebrajski, grecki i łaciński, objaśniając znaczenie każdej litery. Jako przykład podawał opowiadanie o ukazaniu się Jezusa nad Morzem Tyberiadzkim (J 21): przekaz oparty na symbolice alfabetu greckiego i hebrajskiego. Omawiał symbolikę hebrajskich cyfr oraz symbolikę pieczęci (porównanie Ez 9, Ef 1, Ap 7 – pieczętowanie na czołach). Przedstawiał rodzaje kryptografii w symbolice judeochrześcijańskiej:

- 1) użycie innego języka: mieszane napisy hebrajskie, greckie i łacińskie, pisanie imienia Jahwe alfabetem fenickim, zmianę szyku liter w znanych wyrazach;
- 2) skróty i brahygrafia – pisanie w skrótach;
- 3) tajemnice wiary (INP, FI, RE, NA).

Interesująco omawiał symbolikę w recytacji tekstu (recytacja melodyjna i reguły śpiewania), jak również symbolikę imion i nazw biblijnych czy imion teoforycznych: hebrajskich, aramejskich (Marta, Kefa) i greckich.

Innym zagadnieniem, które go interesowało, była symbolika toralna: elementy związane z Torą; symbolika świątyni jerozolimskiej, symbolika arki; symbolika architektury świątyni, symbolika miasta świętego czy symbolika synagogi. Kolejnym tematem była symbolika antropologiczna (narodziny dziecka, amulety); symbolika obrzezania, symbolika szkoły oraz symbolika uświęcania dnia płynąca z przymierza, która przypominała o zobowiązaniach wobec Boga.

Niezmiernie intrygującymi były zagadnienia omawiane w ramach konwersatorium poświęconego homilii judeochrześcijańskiej i jej nowotestamentalnego zapisu. Podkreślając, że przekazywanie chrześcijańskie opiera się na modelu judaistycznym, Ksiądz Profesor omawiał teksty Nowego Testamentu potwierdzające istnienie homilii synagoidalnej, np. Mk 1, 21 (nauczanie Jezusa w synagodze). Pamiętam jego sformułowania: homilia chrześcijańska wyrosła z homilii judajskiej w wymiarze chrystologicznym, lecz w innym rodzaju literackim, Jezus nie szukał nowej metody; chrześcijanie wzięli homilię, lecz nadali jej inny wymiar argumentowania. Ksiądz Chmiel ukazywał ślady homilii judeochrześcijańskiej poza pismami rabinistycznymi w dziełach Filona Aleksandryjskiego czy w księgach apokryficznych. Przedstawiał strukturę homilii rabinistycznych: *petihta* („otwarcie”) – homilia wychodząca od tekstu Starego Testamentu (np. Dz 17, 3); *jelamedenu* („niech nas pouczy”) – rozważania typu prawniczego i moralnego powiązane z pytaniem o postępowanie (Dz 22, 1; Mt 12, 1–8). Według Księga Profesora odpowiedzi Jezusa na pytania były jakby w formie homilii, która często zbudowana była na antytezie: znieść i wypełnić prawo; mowy w Dziejach Apostolskich opierały się na schematach greckich – akcenty hellenistyczne można dostrzec w Dz 2. Ksiądz Profesor analizował styl homilii synagoidalnej: myślenie kilkupłaszczyznowe i wieloznaczność wypowiedzi. Podkreślał, że żyd nie mógł dać nowego rozwiązania, bo nie było go w Torze, a Jezus głosił homilie synagoidalne w nowy sposób, wychodził poza krąg Prawa, opierając się na Starym Testamencie.

Ksiądz profesor Jerzy Chmiel był człowiekiem niezwykłym. Promieniowała od niego energia twórczości, jakieś mistyczne odczytanie słów Biblii. Posługując się sformułowaniem Brandstaettera, ksiądz profesor Jerzy Chmiel miał „słuch biblijny”, który uczynił go wrażliwym na piękno, głębię i mądrość objawionego słowa. Ten słuch biblijny prowadził go w jego wędrówce do źródeł objawienia.



## **Sesja naukowa dla uczczenia śp. ks. prof. Jerzego Chmiela (1935–2016), Kraków, 23 marca 2017**

ks. Stanisław Wronka

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

[stanislaw.wronka@upjp2.edu.pl](mailto:stanislaw.wronka@upjp2.edu.pl)  <https://orcid.org/0000-0003-1582-8540>

Bibliści Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, który jest spadkobiercą Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego i Papieskiej Akademii Teologicznej, zorganizowali specjalną sesję poświęconą pamięci ks. doc. dra hab. Jerzego Chmiela, który odszedł do Pana 6 sierpnia 2016. Był on najpierw studentem teologii, a później wykładowcą Pisma Świętego na tej uczelni przez ponad czterdzieści lat. Spotkanie odbyło się do południa 23 marca 2017 w budynku Uniwersytetu Papieskiego przy ul. Bernardyńskiej 3 w Krakowie.

Rozpoczęła je msza święta o godzinie 9 w kaplicy, której pod nieobecność bpa Romana Pindla, ordynariusza Diecezji Bielsko-Żywieckiej, przewodniczył ks. dr hab. Stanisław Wronka, wykładowca Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie i redaktor naczelny „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”. Była ona dziękczynieniem Bogu za życie i dzieło ks. Jerzego Chmiela oraz prośbą o jego zbawienie i o kontynuację jego dokonań dla dobra uczelni, środowiska biblijnego i wszystkich zainteresowanych Pismem Świętym. W homilii ks. prof. dr hab. Stanisław Hałas, dyrektor Instytutu Nauk Biblijnych, przypomniał podstawowe etapy drogi naukowej ks. Jerzego Chmiela, która rozpoczęła się na Uniwersytecie Jagiellońskim w Krakowie, przebiegała przez Papieski Uniwersytet Gregoriański i Papieski Instytut Biblijny w Rzymie i realizowała się aż do końca przede wszystkim na Wydziale Teologicznym w Krakowie.

Obrady zgromadziły sporo uczestników, głównie wykładowców i studentów Uniwersytetu Papieskiego. Na początku wszystkich uczestników

powitał ks. prof. dr hab. Wojciech Zyzak, rektor uniwersytetu. Wyraził wdzięczność za zorganizowanie tej sesji poświęconej człowiekowi, dla którego uczelnia była wszystkim. Z nią związał swoje życie, dla niej angażował siły fizyczne i intelektualne, a także środki materialne. Życzył owocnego spotkania oraz by utrwaliło ono na długi czas pamięć o ks. Jerzym Chmielu i przyniosło nowe impulsy do kontynuacji rozpoczętych przez niego badań.

Pierwsza część sesji została zatytułowana *Wkład ks. prof. Jerzego Chmiela w biblistykę*, a przewodniczył jej ks. prof. Stanisław Hałas. Jako pierwszy zabrał głos ks. prof. dr hab. Waldemar Chrostowski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie). Mówił o wkładzie ks. prof. Jerzego Chmiela w hermeneutykę biblijną. Już od końca lat sześćdziesiątych biblista krakowski zwracał uwagę na konieczność podejścia synchronicznego do Pisma Świętego, gdyż mająca charakter diachroniczny metoda historyczno-krytyczna nie docierała do aktualnego sensu tekstu jako całości. Jego intuicja znalazła potwierdzenie w dokumencie Papieskiej Komisji Biblijnej z 1993 roku pt. *Interpretacja Biblii w Kościele*. Prelegent wyznał, że to głównie dzięki ks. Jerzemu Chmielowi poznawał nowe trendy w biblistyce. Dr Zdzisław Kapera (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie) wygłosił referat *Ks. prof. Chmiel a badania Qumran*. Był on podobnie jak ks. Chmiel uczniem ks. Aleksego Klawka. Podkreślił, że ks. Jerzy Chmiel interesował się żywo odkryciami w Qumran, informował o nich i wyrażał w artykułach i wystąpieniach swoje opinie, zwłaszcza w odniesieniu do małego skrawka papirusu 7Q5, który według niektórych badaczy miał stanowić fragment Ewangelii Marka. Ks. Jerzy Chmiel sugerował zbadanie na nowo grotty 7, ale niestety nie zdążono tego zrobić przed jej osunięciem się. Współpracował też z prelegentem przy organizacji kongresów qumranologicznych i publikacji prac poświęconych tej tematyce.

Po przerwie wystąpił ks. dr hab. Stanisław Wronka, który mówił na temat *Ks. prof. Jerzy Chmiel jako redaktor „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”*. Zreferował pokrótce publikacje ks. Jerzego Chmiela w czasopiśmie, które obejmują lata 1962–2004 i liczą prawie 300 pozycji. Były to zazwyczaj krótkie formy, w których stał się mistrzem. Mówca przeszedł potem do prezentacji pracy ks. Jerzego Chmiela w funkcji

sekretarza redakcji (1970–1978), członka redakcji (1979–1981), redaktora naczelnego (1982–2007) i znów członka redakcji (2008–2015) „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”. Ks. Jerzy Chmiel na łamach czasopisma informował o tym, co działo się wokół Biblii w Polsce i za granicą – o tłumaczeniach, badaniach, spotkaniach, wydawnictwach. Jak mówił, w poczynaniach redakcji musi być coś z tytułowego „ruchu”. Nie zaniedbywał przy tym aspektów duszpasterskich, obecnych w czasopiśmie od samego początku. Z powodu nieobecności dr. Przemysława Deca (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie), który miał mówić na temat *Ks. prof. Jerzy Chmiel i językoznawcze badania starożytnych tekstów hebrajskich w kontekście naszej współpracy*, swój referat *Problematyka wiary w Liście do Galatów w perspektywie wspomnień współpracy z Promotorem* przedstawił ks. dr Ryszard Kempniak SDB (Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu). Podzielił się doświadczeniem ciekawej współpracy z ks. Jerzym Chmielem przy doktoracie, a następnie przedstawił główne tezy swej dysertacji dotyczącej wiary tak istotnej dla usprawiedliwienia i zbawienia człowieka.

Na drugą część, którą poprowadził ks. dr hab. Roman Bogacz, prof. UPJPII i prodiakan Wydziału Teologicznego, złożyły się wspomnienia osobiste. Były to luźniejsze wypowiedzi, które naświetlały sylwetkę ks. Jerzego Chmiela z różnych stron. Ks. prof. dr hab. Jan Dyduch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) wspominał głównie współpracę z ks. Jerzym Chmielem, gdy pełnił on funkcję prorektora Papieskiej Akademii Teologicznej (1997–2000), zwłaszcza przy spotkaniach międzynarodowych, w czasie których jego znajomość języków obcych, w tym także łaciny, okazywała się bardzo przydatna. Ks. prof. dr hab. Tomasz Jelonek (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) podkreślił, że ks. Jerzy Chmiel kierował się zasadą pomocniczości w relacjach ze współpracownikami, będąc czy to dziekanem Wydziału Teologicznego (1985–1991), czy prezesem Polskiego Towarzystwa Teologicznego (1978–1987). Pozostawiał współpracownikom wolną rękę w wypełnianiu powierzonego im zadania. Ingerował tylko w wypadkach koniecznych, szukając wspólnie najlepszego rozwiązania. Z kolei ks. prof. dr hab. Łukasz Kamiński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie) wspominał spotkania z ks. Jerzym

Chmielem w czasie rekolekcji dla maturzystów, wykładów w seminarium duchownym i pracy w dziekanacie Wydziału Teologicznego. Zawsze uderzała go erudycja profesora, dzięki której wydobywał z tekstów biblijnych niespodziewane i aktualne treści, oraz szacunek dla człowieka. Pod nieobecność dr Marii Kantor (Uniwersytet Jagielloński) jej wspomnienia odczytała mgr Sylwia Wajner, doktorantka Uniwersytetu Papieskiego. Autorka podkreśliła u ks. Jerzego Chmiela dobrą znajomość języków biblijnych oraz zagadnień dotyczących Pisma Świętego i judaizmu, a także umiejętność przekazywania swojej wiedzy słuchaczom. Niezwykle owocny był również dla niej czas doktoratu pisanego pod kierunkiem profesora.

Każde wystąpienie odkrywało nowe aspekty bogatej, renesansowej osobowości ks. Jerzego Chmiela. Okazało się, że mimo przebywania z nim nie znaliśmy go za wiele. Istnieje potrzeba, aby wydobyć na światło dzienne i ocalić od zapomnienia jego dokonania na różnych polach. Ks. Waldemar Chrostowski zgłosił potrzebę zestawienia pełnej bibliografii prac ks. Jerzego Chmiela, gdyż dotychczasowe są niekompletne. Interesująca wymiana zdań przeniosła się do uczelnianej stołówki, gdzie sesja zakończyła się obiadem.