

# RUCH BIBLIJNY i LITURGICZNY

NUMER 1 (2003) · ROK LVI · ISSN 0209-0872

## ARTYKUŁY

- ZDZISŁAW J. KAPERA · *Józef Tadeusz Milik – współtwórca qumranologii* ..... 5  
JÓZEF WAĆLAW BOGUNIOWSKI SDS · *Przedtrydenckie lekcjonarze mszalne* ..... 17

## KOMENTARZE · REFLEKSJE · MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

- O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB · *Modlitwa apostołska według św. Pawła* ..... 27  
KS. TEOFIL SIUDY · *Odkrywanie różańca z Janem Pawłem II. Przesłanie listu apostołskiego Rosarium Virginis Mariae* ..... 33  
KS. TADEUSZ SYCZEWSKI · *Znaczenie postaw i gestów dla świadomego udziału we Mszy świętej* ..... 43

## SPRAWOZDANIA · WIADOMOŚCI

- ZDZISŁAW J. KAPERA · *Problem datowania i interpretacji tzw. ossuarium Jakuba, syna Józefa, brata Jezusa* ..... 53

## NEKROLOGI

- KS. ZDZISŁAW MAŁECKI · *Śp. ks. prof. Josef Schreiner (1922-2002)* ..... 63  
KS. JAN JÓZEF JANICKI · *Śp. ks. prof. Theodor Maas-Ewerd (1935-2002)* ..... 65

## RECENZJE · PRZEGLĄDY

- Przegląd bibliograficzny* (ks. Tadeusz Matras) ..... 78

# INDEX

## ARTICULI

---

- Z. J. KAPERA · *Józef Tadeusz Milik eiusque opus qumranologicum* ..... 5  
J. W. BOGUNIOWSKI SDS · *De lectionariis antetridentinis* ..... 17

## COMMENTARII · REFLEXIONES · PASTORALIA

---

- A. JANKOWSKI OSB · *De oratione apostolica secundum Paulum* ..... 27  
T. SIUDY · *Rosarium Virginis Mariae cum Ioanne Paulo II* ..... 33  
T. SYCZEWSKI · *De signis ac symbolis ad plenam participationem in S. Missa* ..... 43

## RELATIONES · NOTITIAE

---

- Z. J. KAPERA · *Circa ossuarium Jacobi, filii Joseph, fratris Ješua* ..... 53

## NECROLOGIAE

---

- Z. MAŁECKI · *In memoriam: Josef Schreiner (1922-2002)* ..... 63  
J. J. JANICKI · *In memoriam: Theodor Maas-Ewerd (1935-2002)* ..... 65

## RECENSIONES · REPERTORIA

---

- Repertorium bibliographicum* (T. Matras) ..... 78

ARTYKUŁY

---



Zdzisław J. Kapera

## **Józef Tadeusz Milik – współtwórca qumranologii**

W marcu 2002 roku minęła 80. rocznica urodzin znakomitego uczonego polskiego pochodzenia Józefa Tadeusza Milika, współtwórcy nowej dyscypliny nauk biblijnych – qumranologii. Zapoczątkował on ten kierunek badań jako współautor tzw. hipotezy esseńskiej dotyczącej pochodzenia zwojów znad Morza Martwego. To on własnymi rękami odkopywał grotę 4, 5 i 6 oraz przeszukiwał ruiny osiedla Chirbet Qumran i farmy w Ain Feszcha. On też jest inicjatorem i współautorem dopiero co ukończonej, sławnej, 39-tomowej serii *Discoveries in the Judaean Desert*. Warto więc przypomnieć sylwetkę tego badacza i jego zasługi dla biblistyki. Warto tym bardziej, że jego postać, a zwłaszcza zasługi naukowe są w Polsce mało znane<sup>1</sup>.

Józef Tadeusz Milik pochodzi z Podlasia. Urodził się 24 marca 1922 r. w Seroczynie k. Sokołowa Podlaskiego. Zdał maturę tuż przed wybuchem II wojny światowej. Ukończył Gimnazjum im. Bolesława Prusa w Siedlcach. Wstąpił do seminarium w Płocku. Nie zdołał jednak rozpocząć studiów. Mógł to uczynić dopiero w r. 1940 w seminarium warszawskim. Był wyróżniającym się alumnem. Jego końcowe świadectwo z seminarium w odniesieniu do wszystkich 17 przedmiotów teologicznych i filozoficznych zawiera zawsze tę samą ocenę: „eminenter”. Z końcem października 1944 r. rozpoczął studia teologiczne i polonistyczne w Lublinie jako student Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W lecie 1946 roku został wyświęcony i otrzymał magisterium z teologii, a następnie licencjat. Jego dysertacja dotyczyła terminu „doxazein” w nauczaniu św. Jana Chryzostoma. Jeszcze w trakcie studiów na KUL-u rozpoczął publikację wyników swych badań i obserwacji

---

<sup>1</sup> Polskie Towarzystwo Teologiczne postanowiło uczcić 80. rocznicę urodzin Józefa T. Milika spotkaniem 21 listopada 2002 r. Jestem wdzięczny ks. prof. Jerzemu Chmielowi za powierzenie mi z tej okazji wygłoszenia okolicznościowego referatu o Jubilacie. Niniejszy tekst jest częściowo zmienioną polską wersją mego wykładu *Józef Tadeusz Milik – courte biographie du Champollion des rouleaux de la mer Morte*, wygłoszonego w Paryżu 16 kwietnia 1999 r. (por. *Józef Tadeusz Milik et cinquantenaire de la découverte des manuscrits de la mer Morte de Qumrân*, pod red. D. Długosza, H. Ratajczaka, Varsovie 2000, s. 15-30. Zamieszczono tam obszerną dokumentację źródłową).

językowych. Jego znakomita znajomość łaciny, greki, języka starocerkiewnego, hebrajskiego i aramejskiego upoważniała go do kontynuacji studiów poza granicami kraju. Jako obiecujący filolog i językoznawca został wysłany na dalsze studia do Rzymu, do Papieskiego Instytutu Biblijnego.

W okresie od października 1946 do 1950 r. Milik studiował w Papieskim Instytucie Biblijnym siedem dodatkowych języków starożytnych: arabski, ugarycki, akkadyjski, sumeryjski, egipski, hetycki i gruziński, a także kilka współczesnych języków europejskich. Wyjeżdżając z Rzymu Milik znał aż trzynaście języków starożytnych i sześć współczesnych. Nic dziwnego, że jego praca licencjacka z zakresu nauk biblijnych otrzymała ocenę „summa cum laude”.

Józef Tadeusz Milik od samego początku odkryć nad Morzem Martwym uległ fascynacji znalezionymi tam rękopisami. W roku akademickim 1949/1950 ukazały się jego pierwsze artykuły na temat zwójów. Mając dobre wykształcenie filologiczne swoimi publikacjami od razu zwrócił na siebie uwagę specjalistów. Jego łaćnińskie tłumaczenie Księgi Reguły (IQS) i oryginalny komentarz zauważył nawet o. Roland de Vaux z Francuskiej Szkoły Biblijnej i Archeologicznej w Jerozolimie. Z końcem 1951 roku zaprosił on Milika do wydania wspólnie z dominikaninem o. J. D. Barthélemyem, rękopisów odkopanych przez niego wiosną 1949 r. w pierwszej grocie qumrańskiej.

Milik wybrał się do Jerozolimy przez Bejrut i Damaszek. W muzeum w Bejrucie studiował fenickie i punickie stele, odcyfrowując lub interpretując od nowa niektóre z nich. Według jego własnej relacji, do Jerozolimy dotarł 5 stycznia 1952, a w dwa dni potem już pracował nad fragmentami zwójów z groty pierwszej. Przedmiotem jego publikacji miały być skrawki manuskryptów odkopanych w lutym i marcu 1949 przez o. Rolanda de Vaux i jego partnera, G. Lankester Hardinga, dyrektora Departamentu Starożytności Jordanii. Należy zauważyć, że Milikowi przeznaczono do wydania trudniejszą część znalezisk. O. Barthélemy zajął się łatwiejszą grupą manuskryptów, tzn. rękopisami ksiąg biblijnych oraz niemal kompletnie zachowanym dwukolumnowym uzupełnieniem do Księgi Reguły (IQSa). Miał teksty łatwe do odczytania i interpretacji. Milik otrzymał natomiast całą resztę, a więc dotąd nieznanne rękopisy pozabiblijne: peszery, apokryfy, teksty prawne i liturgiczne, hymny. O ile o. Barthélemy ostatecznie wydał 9 plansz tekstów, to Milik aż 21. Co więcej, z relacji Milika i daty wstępu G. L. Hardinga w pierwszym tomie serii *Discoveries in the Judaean Desert* (= DJD) ewidentnie wynika, że swą pracę Milik wykonał przed końcem 1952 r. mimo licznych innych obowiązków, o których dalej. Tyle tekstów w ciągu jednego roku; cóż za nieprawdopodobne tempo! Nawet Oxford University Press, a więc wyspecjalizowanemu wy-

dawnictwu przygotowanie tego pierwszego tomu serii DJD zajęło pełne trzy lata. Marginalnie należy tu jeszcze zauważyć, że to w związku z wydaniem tomu 1 tej serii Milik zaproponował system identyfikacji rękopisów qumrańskich, który używany jest do dzisiaj.

Niemal natychmiast po przybyciu do Szkoły Biblijnej w Jerozolimie Milik został wciągnięty w wir wydarzeń związanych z kolejnymi odkryciami archeologicznymi. Nie zdołał jedynie wziąć udziału w wykopaliskach grot Wadi Murabba'at, które zaczęły się tuż po jego przyjeździe, tj. 21 stycznia 1952 r. Jednakże po przygotowaniu błyskotliwej publikacji materiałów z Groty 1, otrzymał natychmiast z rąk R. de Vaux i G. L. Hardinga do wydania teksty z Wadi Murabba'at.

W roku 1952 Milik wziął udział w szeregu badań. W marcu 1952, między 10 a 29 został szefem małego zespołu, pod nadzorem R. de Vaux, przeszukującego rejon Qumran między Hedżar e-Asba (na północy) i Ras Feszha (na południu). Razem z kilkoma Beduinami z plemienia Taamire'h odkrył jedną z najbardziej znaczących grot, mimo iż zawierała ona tylko ceramikę. Trochę na wyrost, entuzjastycznie, Milik nazwał ją grota Tymoteusza. Jak bowiem wiadomo z listu nestoriańskiego patriarchy Tymoteusza I, pewne „księgi Starego Testamentu i inne księgi hebrajskie” zostały odkryte w grocie koło Jerycha około roku 785 po Chr. Jest prawdą, że kształt groty znalezionej przez Milika był zaskakująco bliski średniowiecznemu opisowi odkrycia Tymoteusza I, a skorupy w niej znalezione bardzo podobne do dzbanów zawierających zwoje w grocie 1. Uczenni nie zaakceptowali jednak propozycji młodego uczonego odnośnie do groty, która ostatecznie otrzymała w literaturze naukowej numer 29.

Choć poszukiwania powierzchniowe klifu qumrańskiego nie doprowadziły do znalezienia przez Milika nowej groty z rękopisami (odkrył tzw. grota Tymoteusza i zwiedził między innymi grota 2) i tak przypadło mu najcenniejsze z marcowych znalezisk. Wydobyte z groty 3, przez francuskiego archeologa H. de Contensona, dwa sławne zwoje miedziane własnie jemu zostały przydzielone do przyszłej publikacji.

Wydaje się, że Roland de Vaux pokładał wielkie nadzieje w młodym polskim uczonym, który wkrótce stał się jego prawą ręką. Rok 1952 był rokiem wyjątkowym. Przyniósł najwięcej najcenniejszych odkryć. W lipcu Milik obserwował napływ rękopisów z Khirbet Mird, w sierpniu cennych dokumentów z okresu Bar Kochby, a we wrześniu z groty 4. Współt z R. de Vaux Milik dotarł do groty 4 w dniu 22 września tego roku. Był to ostatni moment dla wkroczenia archeologów. Beduini przekopali ją już w większej części. Pisz się czasem, że pozyskano od Arabów w sumie około 14 000 fragmentów. W ciągu tygodnia około 1 000 takich fragmentów z kilkuset

rękopisów zostało znalezionych przez zespół R. de Vaux w jeszcze nie rozkopanej ziemi. Większość z nich, jeśli nie wszystkie, przeszła przez ręce Milika, który je na bieżąco odczytywał stając się z czasem jednym z głównych wydawców groty 4.

W sąsiedztwie groty 4 odkryto grootę 5 i zlokalizowano grootę 6. I znów Milik wziął udział w jednym z najbardziej ekscytujących znalezisk nad Morzem Martwym. Grota 5 była drugą z kolei grototą ze starożytnymi rękopisami odkrytą przez archeologów. (W wypadku odkryć groty 1, 2 i 4 Beduini uprzedzili specjalistów). Milik nie tylko był świadkiem samego momentu wydobywania kawałków rękopisów z ziemi, ale był osobą, która podjęła odpowiednie środki celem uratowania manuskryptów. Wydobywano je z ziemi w gorący dzień, a rękopisy z tej groty były wyjątkowo krucho i niemal rozlatywały się w palcach. Zabezpieczone rękopisy zostały odczytane przez Milika dopiero w roku 1958 i ostatecznie opublikowane w III tomie serii DJD.

Odkrycie groty 5 nie było ostatnią przygodą archeologiczną Milika. Jeszcze w sierpniu 1952 r. wziął udział, wspólnie z przedstawicielami jerozolimskiej Amerykańskiej Szkoły Badań Orientalnych, w krótkim rekoniesansie archeologicznym na Pustyni Judzkiej. W październiku 1952 r. Milik nabył dwa interesujące dzbany z napisami hebrajskimi i pięć talerzy z rejonu Qumran. Przedmioty te znalazł w sklepie handlarza starożytności koło Bramy Damasceńskiej w Jerozolimie.

Ojciec R. de Vaux bardzo wysoko oceniał działalność swego nowego współpracownika. Poczynając od drugiej kampanii wykopaliskowej w Chirbet Qumran Milik został pełnoprawnym członkiem ekspedycji. Brał także udział w czwartym i piątym sezonie badań. W tej ostatniej ekspedycji współodkopywał osiedle w Ain Feszha. W Qumran Milik współpracował z o. M. du Buit (odpowiedzialnym za rysunki i dokumentację architektoniczną). Prace Milika nadzorował także sam Dyrektor Departamentu Starożytności Jordanii, G. L. Harding. W połowie lat 50. zarówno w prasie, jak i licznych publikacjach książkowych spotkać można na fotografiach z Qumran obok de Vaux i Hardinga właśnie Milika.

Jak pisze sam Milik, był on odpowiedzialny za nadzór pewnych sektorów badanych w Chirbet Qumran, za sortowanie skorup i rekonstrukcję naczyń oraz wpis znalezionych obiektów do inwentarza. Jak widać na ówczesnych fotografiach, pociągała go praca własnymi rękami na wykopaliskach. Zdjęcie Milika oczyszczającego stos naczyń kuchennych w qumrańskiej spiżarni jest powszechnie znane.

Szybkość i jakość publikacji materiałów z groty 1, dokonane przez Milika, wzbudziły uznanie specjalistów. Nic dziwnego, że R. de Vaux zde-



cydował już w lutym 1953 roku o zleceniu swemu współpracownikowi publikacji tekstów hebrajskich i aramejskich z Wadi Murabba'at. Kiedy zaś w lipcu 1953 r. powołano międzynarodowy zespół celem wydania tekstów groty 4, Milik otrzymał (jak z zazdrością potem pisał) „łwią część”, aż 70 tablic. W gruncie rzeczy to właśnie Milik przeprowadzał wstępną identyfikację tekstów i klasyfikację rękopisów groty 4. To on, jak poświadcza J. A. Fitzmyer, dyktował odczytane słowa do założonej przez wydawców konkordancji. Wyjątkowa rola Milika w trakcie dziewięcioletniego okresu odcyfrowywania zwojów uznana została nawet przez jego rywali. J. M. Allegro, który jako pierwszy z zespołu wydawców przedstawił własną syntezę zwojów, opowiada w niej zabawną historię o zdolności Milika do odczytywania nawet zakodowanych tekstów starożytnych. Czy można więc dziwić się, że w relacji z Jeruzolimy „Time Magazine” nazwał Milika „fastest man with a fragment” („najszybszym człowiekiem, gdy idzie o fragmenty [zwojów]”). Jeszcze dziś ta opinia jest podtrzymywana przez wybitnego qumranologa, prof. George'a Brooka z Uniwersytetu w Manchester, który w styczniu 1996 r. oceniając prace nad przygotowaniem zwojów do publikacji w latach 50. napisał: „Zręczność oryginalnego zespołu, a zwłaszcza Milika i Strugnella, w złożeniu razem fragmentów (dokumentów) jest naprawdę zdumiewająca”; a potem nawet nazwał ich dzieło „czynem Herkulesa”. Trzeba tu jednak podkreślić, że John Strugnell dołączył późno do zespołu, zaś jego rzeczywisty wkład w przygotowanie ostatecznej publikacji manuskryptów to dopiero koniec lat 80. (nadzór m.in. wydania konkordancji i katalogu manuskryptów).

Już w 1954 roku Milik został oficjalnym przedstawicielem międzynarodowego zespołu wydawców i samego R. de Vaux. Wtedy to, wspólnie z o. J. Starckym, opublikował wstępny raport na temat stanu publikacji zwojów. Ten raport miał okazję przedstawić Académie des Inscriptions et Belles-Lettres w Paryżu J. Starcky, ale obaj autorzy przedstawieni zostali jako współpracownicy tejże akademii. Podobny raport, znacznie szerszemu gronu, przedstawił Milik dwa lata później. Kiedy w r. 1956 miał miejsce prestiżowy kongres Starego Testamentu w Strasburgu, to właśnie Milik wygłosił obszerny i bardzo ważny referat na temat postępu w publikacji przydzielonych mu zwojów z groty 4 i Wadi Murabba'at. I ten tekst został wyselekcjonowany (spośród bardzo wielu innych) do druku w tomie pokongresowym. Będzie może istotnym dodać w tym miejscu, że sam R. de Vaux również brał udział w kongresie z 1956 r., ale to właśnie Milik zapoznał żądnych informacji uczonych z wynikami prac swoich i kolegów. Gdy czytamy ten tekst po ponad czterdziestu latach, widać wyraźnie zaskakujący optymizm odnośnie do rychłego udostępnienia zwojów znad Morza Martwego. Do-

piero w ostatnich latach mieliśmy do czynienia z tempem oczekiwanym przez Milika, tj. publikowaniem jednego lub kilku tomów serii DJD rocznie.

Lata 1955 i 1956 były kluczowe w dziejach studiów qumrańskich. To wtedy ukazały się sławne na cały świat bestsellery E. Wilsona, M. Burrowsa i J. M. Allegro, a także pierwszy tom serii *Discoveries in the Judaean Desert*. Rok 1956 był także rokiem sławnego spięcia w gronie tzw. Scrolle-ry Team, czyli zespołu wydawców rękopisów znad Morza Martwego. Po zaskakującym publicznym, w BBC, oznajmieniu przez J. M. Allegro, że w niepublikowanych rękopisach znaleziono „dobrze zdefiniowany esseński wzór, w który wpisuje się Jezus z Nazaretu”, Milik i jego koledzy nie potwierdzili tego sensacyjnego doniesienia. Wprost przeciwnie, opublikowali w londyńskim „Timesie” korygujące oświadczenie. Ten szeroko komentowany list do redakcji został podpisany przez wszystkich pozostałych członków zespołu, przy czym godny uwagi jest fakt, że nazwisko Milika występuje na drugim miejscu, zaraz po R. de Vaux, szefie zespołu.

Nie wiemy, czy ta przystępna i zwarta, a zarazem naukowa, synteza odkryć nad Morzem Martwym opublikowana przez Milika w kwietniu 1957 roku to błyskawiczna odpowiedź na bardzo życzliwie przyjętą monografię odkryć pióra J. M. Allegro. W każdym jednak wypadku podziw budzi fakt przygotowania przez Milika książki w tym samym 1956 roku. Ukazała się ona w paryskim wydawnictwie Les Éditions du Cerf. Jak zauważył słuźnie R. de Vaux, książka ta dawała mistrzowską prezentację stanu badań nad zwojami z Qumran, wykorzystując rezultaty poszukiwań całego zespołu. Jasne przedstawienie roboczej hipotezy esseńskiej w połączeniu z jej oryginalnym rozwinięciem wywarło znaczący wpływ na większość qumranologów. Należy podkreślić, że Milik po dziś dzień jest przekonany o słuszności swej koncepcji.

Monografia Milika została przedstawiona szerokim rzeszom czytelników. Równocześnie z francuskim ukazało się wydanie włoskie, wkrótce wydanie angielskie (1959), a następnie hiszpańskie (1962) i polskie (1968). Syntetyczną część książki dotyczącą historii Esseńczyków wydrukowano także po niemiecku (1981). Warto zauważyć, że wydanie angielskie wyszło w nowej, „znacznie poprawionej i poszerzonej” wersji dzięki życzliwej współpracy z tłumaczem Johnem Strugnellem, a zarazem kolegą z zespołu. Ten ostatni nie tylko przełożył książkę Milika, ale także przedyskutował jej zawartość „poza normalnymi obowiązkami tłumacza”. Te dyskusje „często prowadziły do znacznych zmian w książce”. Ponadto Milik był w stanie wykorzystać korekty innej książki dotyczącej zwojów. Napisał ją wydawca tekstów biblijnych z Qumran, Frank Moor Cross Junior, a nosiła znamieny tytuł *The Ancient Library of Qumran*, Garden City (New York)

1958 (Starożytna Biblioteka z Qumran). Co jednak najważniejsze, Milik uwzględnił wstępne dane dotyczące groty 11 i wykopalisk w Ain Feszkh. W gruncie rzeczy jego książka została podpisana do druku jeszcze w trakcie wykopalisk w Ain Feszkh, 8 lutego 1958.

Synteza Milika oparta o wstępne odczytanie zwojów od razu zyskała uznanie i nadal pozostaje jedną z najczęściej cytowanych książek o odkryciach nad Morzem Martwym. Dokonał on perfekcyjnej rekonstrukcji i oceny religijnego ruchu esseńskiego na przełomie er. Jego książkę oceniano jako „pracę o najwyższej jakości”, dzieło „najdokładniejsze, znakomicie napisane, najbardziej autorytatywne”, jako „wyjątkowo mile widziany podręcznik” itp. Zauważono, że książka zawierała „konstruktywne elementy, które mogły stymulować dalsze badania”. Ta ostatnia opinia została potwierdzona przez bieg wydarzeń w qumranologii. Dziś nawet zarzuca się Milikowi, że „osiodłał dyscyplinę z rozwiązaniem esseńskim”. Ten zarzut nie jest słuszny. Choć autor nadal broni swojej esseńskiej hipotezy, to zawsze podkreślał, że była ona tylko hipotezą roboczą.

Sławę Milika jako najwybitniejszego znawcy zwojów ugruntowała sprawa sławnego Zwoju Miedzianego (3Q15). Pierwszy z dwóch miedzianych zwojów znalezionych w grocie 3 został wysłany do laboratorium Wydziału Nauk Ścisłych i Technologii przy Uniwersytecie w Manchester w lipcu 1955. Po jego otwarciu i pocięciu na paski, bez uszkodzenia zachowanego tekstu, drugi zwój został wysłany do Manchesteru w styczniu 1956 r. Choć ideę otwarcia Zwoju Miedzianego zawdzięczamy J. M. Allegro i choć to on pierwszy dokonał w Manchesterze szybkiej transliteracji zagadkowego tekstu, to jednak oficjalną publikację tekstu z ramienia jerozolimskiej École Biblique, American Schools of Oriental Research i Departamentu Starożytności Jordanii przydzielono Milikowi. Drugi zwój wrócił z Manchesteru do Ammanu w kwietniu, a już 1 lipca 1956 Milik dokonał szybkiego, wstępnego tłumaczenia 3Q15, które stało się podstawą publicznego ogłoszenia zawartości zwoju. Milik przestudiował zwój w maju 1956 i ponownie w lutym 1959 w Ammańskim Muzeum Archeologicznym. Pierwsze tłumaczenia na język francuski i angielski ukazały się drukiem w latach 1959 i 1960. Oficjalna publikacja wyszła drukiem w roku 1962. Dyskusja nad zwojem trwa nadal, ale każdy docenia jego odcyfrowanie.

Poczynając od r. 1961 łatwo zaobserwować, że chociaż oficjalna publikacja zwojów groty 4 pozostała w kręgu głównych zainteresowań Milika, gwałtownie rośnie w jego bibliografii procent publikacji pozaqumrańskich. Czasami jego odejście od problematyki qumrańskiej jest uzasadnione. Między innymi przygotował on (współ z wybitnym francuskim numizmatykiem) wysoko oceniany przyczynek do mennictwa nabatejskiego. „Opi-

sał najbardziej znaczące z dotychczasowych znalezisk nabatejskich, skarb z (Wadi) Murabba'at". Według Meshorera, opracowanie Milika „uczyniło możliwym określenie chronologii nabatejskiej bardziej nawet dokładnie niż dokonane ustalenia [G.] Hilla”.

Przyczyna zmian była według wszelkiego prawdopodobieństwa prozaiczna. Nakłady Fundacji Rockefellera na wydanie zwojów skończyły się w roku 1960. Międzynarodowy zespół wydawców rozproszył się. Milik pozostał sam w Jerozolimie i Bejrucie. Jest rzeczą zaskakującą, że dostarczył do druku kolejny tekst, swoją pierwszą finalną publikację rękopisów z groty 4 dopiero w styczniu 1973 roku, a więc po śmierci R. de Vaux. Jednakże bardziej zaskakujący jest fakt, że rękopis tomu poświęconego teffilin, mezuzot i targumom został przygotowany jeszcze w sierpniu 1960 roku!

Pobyt Milika w Jerozolimie był finansowany przez rząd francuski, jako że został on mianowany attaché CNRS (tj. Centre National de Recherches Scientifiques). Instytucja ta, prestiżowo analogiczna do Polskiej Akademii Nauk, utrzymywała naszego rodaka na etacie naukowym do czasu przejścia na emeryturę w połowie lat 80. Choć Milikowi ofiarowano kilkakrotnie katedry filologii biblijnej na uniwersytetach europejskich i amerykańskich, pozostał samotnym lwem, publikującym we właściwym dla niego czasie kolejne teksty znad Morza Martwego. W sumie było to ponad 160 tablic, czyli ponad 160 manuskryptów, nie licząc wielu publikacji inskrypcji semickich w języku fenickim, aramejskim, nabatejskim i palmireńskim. Jego dokonania wysoko oceniali uczeni tej klasy co William Foxwell Albright, Paul Kahle czy Yigael Yadin i wielu innych. Nawet dzisiaj, mimo całej krytyki, której mu nie oszczędzono z powodu opóźnienia w publikacji powierzonych mu rękopisów, pozostaje najbardziej chyba podziwianym członkiem oryginalnego zespołu o. Rolanda de Vaux. Hershel Shanks, redaktor wpływowego dwumiesięcznika „Biblical Archaeology Review”, zaprzestał ataków, gdy uzmysłowiono mu, jak wiele Milik dokonał w porównaniu z pozostałymi członkami zespołu oraz jak wielka była różnica zarówno w ilości, jak i jakości jego publikacji w porównaniu z innymi uczonymi. Wydana w 1992 r. rozprawa dotycząca aramejskich prototypów Księgi Estery jeszcze raz udowodniła, że choć zaawansowany wiekiem, sterany przez życie, Milik ciągle jest niezrównany.

Media ignorowały go do połowy lat 80. Kiedy „filologiczny skandal stulecia *par excellence*” zaczął przykuwać uwagę mass mediów, Milika atakowano bezpośrednio (z nazwiska) i niesłusznie. To nie on, lecz jego koledzy z zespołu, profesorowie Uniwersytetu Harvarda, Frank Moore Cross i John Strugnell mieli środki i możliwości, by przyspieszyć publikację zwojów. Milik nigdy nie pracował jako profesor uniwersytecki, nie dyspono-

wał studentami, nigdy nie przyjął żadnej pozycji administracyjnej związanej z wydaniem zwojów. Po powrocie z Jerozolimy i Bejrutu stał się typowym uczonym pracującym przy biurku. Może jego prace wydawnicze biegły wolno, ale za to odpowiedzialnie. Możemy tylko domyślać się rzeczywistych przyczyn w opóźnieniu publikacji otrzymanych w latach 50. rękopisów (tylko z groty 4). Z pewnością stan jego zdrowia był jedną z takich ważnych przyczyn. Dlatego oskarżanie go, że był osobą stojącą w cieniu i celowo opóźniająca wydanie rękopisów to skandal sam w sobie. Kiedy zwrócono się do niego o zwrot nieopublikowanych rękopisów, jako człowiek honoru, oddał bez protestu nie tylko materiały dokumentacyjne z Palestyńskiego Muzeum Archeologicznego, ale także udostępnił następcom własne przygotowane, lecz nieukończone opracowania. Wiosną 1990 roku przekazał „lwią część” rękopisów J. C. VanderKamowi, S. Talmonowi, J. Baumgartenowi i innym. Osobiście mogą poświadczyć, że stan przygotowania publikacji niektórych rękopisów był wówczas naprawdę zaawansowany. Potwierdza to zresztą ewidentnie przykład profesora J. C. VanderKama. Po wstępnych publikacjach wszystkie zachowane fragmenty Księgi Jubileuszów zostały ostatecznie opublikowane przez obu uczonych, Milika i VanderKama, w tomie XIII serii DJD pod numerami 4Q216-4Q228. Do publikacji włączono nie tylko fragmenty Księgi Jubileuszów, ale także 4QpseudoJubilees a-c (teksty Pseudojubileuszy) i 4QText with a Citation of Jubilees (tekst z cytatem Księgi Jubileuszów).

Także profesor Joseph M. Baumgarten potwierdził, że jego publikacja manuskryptów Dokumentu Damasceńskiego bazuje na wkładzie pracy Milika. Zgodnie z oficjalnym stwierdzeniem E. Tova, redaktora naczelnego publikacji zwojów, Baumgarten przygotował publikację 4Q266-4Q273 w XVIII tomie serii DJD „w oparciu o wcześniejszą identyfikację, rekonstrukcję i transkrypcję J. T. Milika”. Zaś prof. Baumgarten sam napisał, że „łaskawa życzliwość J. T. Milika” dała mu, w styczniu 1990 roku, dostęp do „owoców jego ogromnej, choć nieukończonej, pracy przygotowującej edycję fragmentów Dokumentu Damasceńskiego z groty 4”.

Różne jest dziś podejście do wieloletnich wysiłków Milika w przygotowaniu publikacji dokumentów z groty 4. Od niemal uwielbienia (i podkreślenia współudziału w wydaniu tomu), poprzez uznanie wkładu (DJD XXVI), po niemal zapomnienie (jak w przypadku pierwszej połowy tomu DJD XXI).

Należy podkreślić, że dwa ośrodki naukowe, hiszpański i polski, Uniwersytet Complutense w Madrycie i Oddział Krakowski Polskiej Akademii Nauk, niezależnie od siebie, w r. 1991 uhonorowały wkład Milika w publikację zwojów znad Morza Martwego. W r. 1998 doceniły jego zasługi również najwyższe władze Rzeczypospolitej.

W marcu 1991 r. odbył się w El Escorial pierwszy światowy kongres qumranologów. Z tej okazji władze Uniwersytetu Complutense odzna-czyły dwóch wybitnych członków zespołu o. Rolanda de Vaux: J. T. Milika i F. M. Crossa. Niestety, ze względu na stan zdrowia, Milik nie odebrał przyznanego mu specjalnego złotego Medalu Honorowego. Dopiero w paź-dzierniku 1991 r. prorektor prof. Rafael Burgaleta Alvarez przekazał go Milikowi w ambasadzie hiszpańskiej w Paryżu, w obecności przedstawi-cieli licznych francuskich instytucji naukowych oraz przedstawicieli Uni-wersytetu Complutense.

Uczony hiszpański, prof. Julio Trebolle Barrera opisał osiągnięcia Mi-lika tymi słowy: „Nagroda [przyznana] Profesorowi Milikowi honoruje ge-niusz epigrafika i paleografa obdarzonego niezmierzoną erudycją i bly-skotliwą wyobraźnią, którą on wnosi do jego interpretacji pozabiblijnych tekstów z Qumran. Profesor Milik jest nie tylko uczonym, który dotąd opublikował największą liczbę zwojów, ale także ukazał siebie jako wy-trwały i niezmordowany detektyw o niezrównanych zdolnościach, często pracujący nad minimalnymi pozostałościami, aby znaleźć historyczny, li-teracki i religijny kontekst wielu zaginionych utworów, odkrywając je i przy-wracając do światowego dziedzictwa kultury”.

Komisja Orientalistyczna Krakowskiego Oddziału Polskiej Akademii Nauk z kolei zorganizowała na cześć Milika specjalne kolokwium między-narodowe poświęcone rękopisom znad Morza Martwego w lipcu 1991 r. I znów stan zdrowia uniemożliwił jego obecność na spotkaniu w podkra-kowskich Mogilanach, ale z pewnością może być dumny zarówno z liczby, jak i jakości zaprezentowanych wtedy referatów. Wkrótce potem, w r. 1992, ukazał się tom pierwszy Księgi Pamiątkowej pt. *Intertestamental Essays (Studia Międzytestamentalne, The Enigma Press, Kraków)*, stając się od razu najpopularniejszym tomem serii *Qumranica Mogilanensia*.

Jeszcze jeden tom ku uczczeniu Milika został opublikowany przez Emi-la Puecha i Florentino Garcia Martinezę w grudniu 1996 roku. Był to nu-mer specjalny czasopisma „Revue de Qumran” wychodzącego w Paryżu, na który złożyły się artykuły kilkudziesięciu uczonych, przedstawicieli starej i nowej generacji qumranologów oraz przede wszystkim reprezentantów no-wego oficjalnego zespołu wydawców. Tom ten zawiera trzy publikacje doty-czące tekstów biblijnych z Qumran, dziewięć związanych z tekstami pozabi-blijnymi i dwadzieścia o różnych aspektach odkryć nad Morzem Martwym. Tom ten został oficjalnie wręczony Milikowi 16 grudnia 1996 roku.

Profesor Emanuel Tov napisał w nowym tomie dedykowanym Miliko-wi, że jego „Identyfikacje, studia, a przede wszystkim publikacje tekstów nadal mają znaczny wpływ na badania qumranologiczne. Milik doprowa-

dził do perfekcji niemal wszystkie obszary [badawcze] korpusu literackiego i tekstów dokumentalnych z Pustyni Judzkiej stając się jednym z filarów serii DJD”. Trudno nie zgodzić się z tą opinią.

Patrząc wstecz, na półwiecze badań Milika i jego osiągnięcia w qumranologii, możemy powiedzieć, że był współzałożycielem nowej dyscypliny, współtwórcą esseńskiej hipotezy, geniuszem odczytującym zwoje. Bez wahania możemy nazwać go, podobnie jak Farah Mébarki, „Champollionem Zwojów”. Szereg tomów serii *Discoveries in the Judaean Desert* pozostanie na zawsze jego trwałym pomnikiem.

## Krótki przegląd publikacji o Józefie Tadeuszu Miliku

Poprzednio o J. T. Miliku pisałem w języku polskim zaledwie dwukrotnie. Por. Z. J. KAPER, *Józef Tadeusz Milik – Champollion zwojów*, [w:] J. T. MILIK, *Dziesięć lat odkryć na Pustyni Judzkiej*, The Enigma Press, Kraków 1999<sup>2</sup>, s. 189-206 oraz *Józef Tadeusz Milik – pół wieku pracy nad rękopisami z Qumran*, „Studia Judaica” 2 (1999) nr 1 (3), s. 107-114. Zob. jednak także: Z. J. KAPER, *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego*, The Enigma Press, Kraków 1996 (passim) i *45 lat qumranologii*, „Collectanea Theologica” 1 (1995) nr 65, s. 7-30. Natomiast mój referat pt. *Chirbet Qumran w polskich badaniach* wygłoszony w ramach sesji naukowej nt. *Starożytna Palestyna w badaniach polskich* (Łódź, 17.12.1999), zorganizowanej przez UŁ i UKSW ukaże się drukiem w roku 2003. Zawiera on obszernie omówienie działalności archeologicznej Jubilata na s. 47-53.

Oprócz mnie o J. T. Miliku pisał w języku polskim jedynie dr Dariusz Długosz. Por. D. DŁUGOSZ, *75-lecie urodzin Józefa Tadeusza Milika*, „Nowy Filomata” 1 (1997), s. 144-149 i szereg jego tekstów w polskiej prasie emigracyjnej z Francji, z których wymienić należy przede wszystkim artykuł *J. T. Milik – Chwała polskiej humanistyki*, „Głos Katolicki” 40, 29 (16-23.8.1998), s. 16-17.

Po raz pierwszy, ponad 30 lat temu (!) postać Milika przedstawił ks. prof. L. STEFANIAK, *Z polskich badań nad tekstami i doktryną qumrańską*, [w:] J. ŁACH, M. WOLNIEWICZ (red.), *Współczesna biblistyka polska 1945-1970*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1972, s. 438-465 (por. & 3: *Życie i działalność naukowa Józefa Tadeusza Milika*, s. 447-451 i & 4: *Bibliografia prac J. T. Milika 1945-1970*, s. 452-465). Warto dodać, że artykuł ten ukazał się także w języku francuskim: *Les recherches polonaises sur les textes et la doctrine de Qumran*, [w:] M. WOLNIEWICZ (red.), *Les sciences bibliques en Pologne après la guerre (1845-1970)*, ATK, Varsovie 1974, s. 245-274 [por. & 3: *La vie et l'activité scientifique de Józef Tadeusz Milik et la bibliographie de ses travaux*, s. 256-274].

W języku francuskim biogram J. T. Milika napisał É. PUECH (*Józef Tadeusz Milik*, „Revue de Qumran” [17] 1996 nr 65-68, s. 5-10). Omówił on też rolę Milika w publikacji zwojów (*Józef Tadeusz Milik, éditeur des manuscrits de la mer Morte*, [w:] *Józef Tadeusz Milik et cinquantième de la découverte des manuscrits de la mer Morte*, pod red. D. Długosza i H. Ratajczaka, Varsovie 2000, s. 31-36). F. GARCIA MARTINEZ w cy-

towanym tomie RQ opublikował listę publikacji Jubilata. Choć nosi ona tytuł „bibliografii qumrańskiej”, tak naprawdę zawiera obszerny wybór artykułów z zakresu epigrafiki semickiej i qumranologii (por. *Bibliographie qumraniennes de Józef Tadeusz Milik*, s. 11-20). Najpełniejszą bibliografię J. T. Milika za lata 1945-1994 zaprezentował Marek P. PROKOP (anonimowo) w opracowaniu *Józef Tadeusz Milik. 50 lat pracy naukowej (bibliografia)*, „Akta Towarzystwa Historyczno-Literackiego w Paryżu”, t. 3, Nakładem Biblioteki Polskiej, Paryż 1996, s. 237-252. Bazuje ona (podobnie jak bibliografia L. Stefaniaka) na notatkach własnych Jubilata.

Szereg przyczynków zostało zamieszczonych w latach 90. na łamach „The Qumran Chronicle”. Najważniejsze z nich to Z. J. KAPERA, *Józef Tadeusz Milik – Genius of the Scrolls* (3, 1993, ss. 19-23) i *Decoration of the Champollion of Scrolls Józef Tadeusz Milik* (8, 1998, ss. 1-6). Najobszerniejszy biogram Milika w języku angielskim ukazał się na łamach t. 33 (1997) rocznika „Folia Orientalia” (por. Z. J. KAPERA, *Józef Tadeusz Milik: The Scroller's Fastest Man with a Fragment*, s. 5-20).

Ku czci Jubilata wydano dwie księgi pamiątkowe. Pierwsza ukazała się w Polsce, w ramach serii Qumranica Mogilanensia jako tom 6, pod red. Z. J. Kapery: *Intertestamental Essays in Honour of Józef Tadeusz Milik*, The Enigma Press, Kraków 1992. Druga księga ukazała się jako *Hommage a Józef T. Milik*, pod red. F. Garcii Martinezy i Emila Puecha w listopadzie 1996 r. Były to wydane w jednym woluminie, tom 17, cztery zeszyty czasopisma „Revue de Qumran” o numerach 65-68. Ze względu na ilość nadesłanych artykułów Milikowi poświęcono również nr 69 datowany na kwiecień 1997 r.

Milikowi dedykowane były dwa kolokwia międzynarodowe, oba zorganizowane przez Polaków. Pierwsze, przygotowane przeze mnie, odbyło się w Mogilanach w r. 1991. Niestety nie udało się dotąd wydać materiałów z tego spotkania. Wydrukowano tylko streszczenia referatów (por. „The Qumran Chronicle” 3, 1993, ss. 38-75). Drugie, z inicjatywy D. Długosza, odbyło się w Centrum Naukowym Polskiej Akademii Nauk w Paryżu, w r. 1999. Wygłoszone wykłady, a także laurki przygotowane przez profesorów A. Lemaire'a, J. Brienda i E.-M. Laperrousaza, zawiera tom wydany w Warszawie w r. 2000 przez Centrum Upowszechniania Nauki PAN.

Nieliczne dokumenty dotyczące pobytu J. T. Milika na KUL przechowuje archiwum tej uczelni.

Należy żałować, że sam Jubilat nie sięgnął po pióro i nie opublikował dotąd pamiętników. W latach 50. przedstawił kilka wartościowych dla biografa raportów ze swych badań. Ukazały się one w polskich czasopismach emigracyjnych („Duszpasterz Polski Zagranicą” 1954 i 1956 oraz „Antemurale” 1954). Choć za młodu nie stronił od prasy, w latach ostatnich udzielił autobiograficznego wywiadu *Souvenirs de terrain* jedynie Farah Mébarki z „Le Monde de la Bible” (por. nr 107 [listopad/grudzień 1997], s. 11-14, oraz wersja niemiecka w „Welt und Umwelt der Bibel” nr 9 [1998], s. 9-12 i wersja angielska w „Near Eastern Archaeology” 63 [2000], s. 131-135).



Józef Waław Boguniowski SDS

## Przedtrydenckie lekcjonarze mszalne

Złoty wiek rzymskiej liturgii (IV i V) wywarł wielki wpływ na specyfikę czytań. Już w IV wieku ukazują się razem zestawy czytań lekcji i Ewangelii<sup>1</sup>, tzw. *capitularia plenaria*. Ze znanych najstarszych, jednak nie zachowanych, uważa się *Comes św. Hieronima* († 420). Poprzedza go *Epistula ad Constantium*, w której wymienione są czytania ze Starego Testamentu, listy kanoniczne i Ewangelie. Po roku 400 ukazują się pełne teksty lekcji i Ewangelii w jednej księdze, którą nazywa się *lectionarium plenarium* – *lekcjonarzem*. Ojczyzną tej księgi liturgicznej jest Galia i Górna Italia, a miejscem redakcji – zdaniem K. Gambera – miała być Rawenna<sup>2</sup>. Do naszych czasów nie zachowały się z nich kompletne egzemplarze. Nie mniej na uwagę zasługują ich fragmenty pochodzące z Italii i Galii.

### Lekcjonarze mszalne w języku łacińskim

#### Italia

Na terenie Górnej Italii po wydaniu przez cesarza Justyniana I (527-565) w roku 529 tzw. *Codex Justinianus*, zaistniały sprzyjające warunki dla kompilacji tekstów liturgicznych. Już przed pontyfikatem Grzegorza Wielkiego († 604) powstała odrębna księga z perykopami epistoł i Ewangelii, która służyła subdiakonowi i diakonowi w celebracji uroczystej Mszy świętej. Za jej redaktora uważa się Maksymiliana z Rawenny (546-553).

#### MONACHIJSKI FRAGMENT LEKCJONARZA

W Bawarskiej Bibliotece Miejskiej w Monachium znajduje się fragment księgi czytań pod sygn. Clm 29155c. z końca VI wieku. Jest on napisany piśmem uncjalnym ok. 25 wierszy w dwóch kolumnach. Zachował się tekst Ewangelii z Wielkiego Poniedziałku (J 12, 1-36) i lekcja z Wielkiego Wtorku (Jer 11, 18-20). Fragment ten wskazuje na wyłączny rzymski obrzęd.

<sup>1</sup> Zdaniem H. ENGBERDING, *Lektionar*, [w:] *LThK* 1, VI, 478: „Im römischen Ritus enthielt das Lektionar in der Regel die nicht evangelischen Lesungen der Messe. Heute ist hier eine Buchform gebräuchlich, die Epistel und Evangelium in sich vereinigt”.

## FRAGMENTY KSIĘGI PERYKOP EPISTOŁ I EWANGELII Z VIII WIEKU

Alban Dold OSB, słynny „ojciec fragmentów liturgicznych”, znalazł m.in. fragmenty księgi czytań mszalnych w oprawie inkunabułów nr 6769 i nr H 5385 przechowywanych we Württembergische Landesbibliothek w Stuttgarcie. Na kartach pergaminowych formatu 15,6 × 22,2 cm umieszczono w jednej kolumnie tekst liczący po 21 wierszy. Niektóre formularze perykop są oznaczone liczbą porządkową. Tytuły formularzy wypisano pismem uncjalnym, a tytuły ksiąg Pisma Świętego, z których zaczerpnięto perykopy atramentem zielonym, pozostałe teksty napisano minuskułą wczesnokarolińską. Majuskułę mają inicjały nowych fragmentów. Dla zaznaczenia początku nowego formularza zastosowano kolorowe inicjały. Znalazca na podstawie charakterystycznej pisowni i układu treści stwierdził, że księga liturgiczna została zredagowana w okolicy Jeziora Bodeńskiego, może w Reichenau lub w St. Gallen<sup>2</sup>, przed pontyfikatem papieża Grzegorza II (715-731), który wprowadził msze czwartkowe. Fragmenty rękopisu zawierają perykopy ze Starego Testamentu (z ksiąg prorockich) i z Nowego Testamentu (z Listów apostoelskich i z Ewangelii) przeznaczone na poniedziałek, wtorek, środek<sup>3</sup> i piątek po pierwszej niedzieli i na szóstą niedzielę wielkiego postu, na piątek i sobotę Suchych Dni w okresie letnim oraz na czwartą niedzielę po Zesłaniu Ducha Świętego. Księga czytań mszalnych była używana dość wcześnie w kościołach uboższych, ponieważ jedynie bogatsze wspólnoty liturgiczne mogły nabyć cały tekst Pisma Świętego, z którego czytano określone perykopy mszalne.

Studium porównawcze znalezionych fragmentów z listą perykop z Murbach wykazało, że ostatni kodeks jest bogatszy od tekstu pierwszego o jedenaście perykop. Natomiast tekst ze Stuttgartu jest archetypem listy z Murbach i reprezentuje tradycję rzymską przekazaną przez kraje galijskie<sup>4</sup>.

## WATYKAŃSKI FRAGMENT LEKCJONARZA

Fragment księgi czytań znajdujący się w Watykanie jako Cod. Vat. lat 5775 pochodzi z ok. 850 r. Podwójna karta zawiera czytania od piątej do szóstej niedzieli Objawienia Pańskiego z potrójnym systemem lekcyjnym.

## Galia

Spośród lekcjonarzy mszalnych w języku łacińskim pochodzenia galijskiego na uwagę zasługują dwa niekompletne kodeksy z Wolfenbüttel i z Luxeuil.

---

<sup>2</sup> Zob. A. DOLD, *Ein Vorläufer*, 243.

<sup>3</sup> Przed pontyfikatem Grzegorza II czwartek był dniem aliturgicznym.

<sup>4</sup> Zob. A. DOLD, *Ein Vorläufer*, 246-249

#### LECTIONARIUM (PALIMPSEST) Z WOLFENBÜTTEL

Kodeks ten znajduje się w Herzog August Bibliothek w Wolfenbüttel Cod. Weissenburgensis 76. Pochodzi z klasztoru z Weissenburg z początku VI wieku. Charakteryzuje się bogactwem perykop. Na każdy dzień tygodnia ma trzy czytania: jedno ze Starego Testamentu i dwa z Nowego Testamentu, tj. z listów św. Pawła i Ewangelii, dobrane według idei przewodniej określonego dnia liturgicznego. Zbiór perykop rozpoczyna się perykopami na Wigilię Paschalną. Z upływem czasu nieczytelnymi stały się tytuły perykop. Redaktorem tej księgi liturgicznej był prawdopodobnie kapłan, uczonego biblista i liturgista Musaeus z Marsylii († 461)<sup>5</sup>.

#### LECTIONARIUM LUXOVIENSE

W Bibliotece Narodowej w Paryżu pod sygn. ms. lat. 9427 znajduje się niekompletna księga liturgiczna z perykopami Epistoł i Ewangelii pochodząca z przełomu VII i VIII wieku<sup>6</sup>. Odnalazł ją J. Mabillon w klasztorze w Luxeuil. Zagadnienie miejsca jej powstania było przedmiotem studiów liturgistów<sup>7</sup>. Na pochodzenie galijskie tej księgi liturgicznej wskazują czytania na uroczystość św. Genowefy, która była wówczas czczona we Francji, i charakterystyczna cecha merowińska – trzy czytania na każdą Mszę świętą<sup>8</sup>.

Uszkodzony kodeks rozpoczyna się wigilią Bożego Narodzenia, a kończy się na *Lectiones cotidianas*. Poszczególne formularze perykop mają numerację ciągłą i zawierają trzy czytania (Stary Testament, Listy św. Pawła i Ewangelie) na każdą Mszę świętą. Księga ta reprezentuje zupełnie inny typ lekcjonarza niż wyżej wymieniony z Wolfenbüttel. Za redaktora omawianej księgi przyjmuje się Klaudiusza Mamertusa z Vienny († ok. 474), o którym Sidonius Apollinaris powiedział: *Hic sollemnibus annis paravit, quae quo tempore lecta convenirent*<sup>9</sup>. P. Salmon opublikował lekcjonarz z Luxeuil w dwóch tomach<sup>10</sup>.

#### Polska

Do Polski lekcjonarz przedostał się w nieznanym nam bliżej okolicznościach, o czym świadczą fragment kodeksu z Biblioteki Katedralnej we Włocławku, składający się z dwóch kart, formatu A4, o brzegach mocno znisz-

<sup>5</sup> GAMBER, *Codices*, nr 250.

<sup>6</sup> L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, Paris 1903<sup>3</sup>, 113.

<sup>7</sup> Np. EISENHOFER, *Liturgik*, I, 85, przypuszcza, że rękopis ten został napisany w Paryżu; P. SALMON, *Le lectionnaire de Luxeuil. Ses origines et l'Eglise de Langres*, RBén 53 (1941), 89-107.

<sup>8</sup> Zob. S. GALL, *Lekcyonarz gallikański*, [w:] *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, pod red. Z. Chelmskiego, XXIII-XXIV, Warszawa 1911, 260.

<sup>9</sup> Cyt. za GAMBER, *Codices*, nr 037.

<sup>10</sup> Città del Vaticano 1941 i 1953.

czonych. Odnalazł go Władysław Semkowicz w oprawie jednego z kodeksów z XV wieku w Bibliotece Kapitulnej we Włocławku. Na pergaminie widnieje część tekstu perykop wielkiego postu, pisanych w dwóch kolumnach pismem prekarolińskim zachodnim z przełomu VIII i IX wieku. Odkrywca sądzi, że ów fragment był niegdyś własnością katedry kruszwickiej i jako zniszczony, przestarzały i nieczytelny został użyty przy oprawie rękopisu z XV wieku. Fragment ten znajduje się obecnie w zbiorach Zakładu Nauk Pomocniczych Historii Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie<sup>11</sup>.

## Lekcjonarze mszalne w językach narodowych

Jak długo język łaciński w liturgii rzymskiej był rozumiały dla uczestniczących w niej i dopóki języki nowożytne były w stadium ich powstawania, nie było potrzeby ani możliwości tłumaczenia perykop mszalnych na język ojczysty. Sytuacja zmieniła się z chwilą zaistnienia ewangelizacji narodów anglosaskich i słowiańskich. Misjonarze i duszpasterze w nauczaniu prawd wiary posługiwali się językiem zrozumiałym dla ludu<sup>12</sup>. Nowo nawróceni, nie znający języka łacińskiego, domagali się wprowadzenia także języka ojczystego do liturgii. Ponieważ język łaciński, a uprzednio język grecki, uważany był za język sakralny, stąd zrodził się problem wprowadzenia języka narodowego do liturgii. Gorliwi duszpasterze posługiwali się w sprawowaniu Mszy świętych i w szafarstwie sakramentów świętych językiem narodowym, czego dowodem są lekcjonarze i rytuały pochodzące sprzed soboru trydenckiego. Gdy zapytamy o czas wprowadzenia języka ojczystego po raz pierwszy do Liturgii Słowa we Mszy świętej, trudno to stwierdzić. W każdym narodzie, w zależności od różnych czynników twórczych, był on inny. Najprawdopodobniej lekcjonarze z perykopami biblijnymi w językach narodowych nie powstały od razu, lecz poprzedzały je tłumaczenia częściowe, to znaczy najpierw perykopy ewangeliczne na uroczystości i niedziele<sup>13</sup>, później perykopy epistoł dla tych samych celebracji. Po nich niestety nie zachowała się żadna dokumentacja.

Na podstawie dostępnej nam literatury wiemy, że na język angielski przetłumaczono cały tekst Pisma Świętego w latach 1380-1384, a w roku 1560 Biblia ukazała się drukiem<sup>14</sup>. W języku francuskim po raz pierwszy

---

<sup>11</sup> Zob. SEMKOWICZ, *Paleografia*, 297-298; M. SOKOŁOWSKI, dz. cyt., 17-18.

<sup>12</sup> Zob. P. SZCZANIECKI, *Służba Boża w dawnej Polsce*, t. 1, Poznań 1962, 75; W. SCHENK, *Z dziejów*, t. 1, Lublin 1969, 151.

<sup>13</sup> S. ROSPOND, *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985, 61: „Ślady ewangeliarza staropolskiego zachowały się w kazaniach polsko-łacińskich z XV w.”.

<sup>14</sup> Zob. P. SKEHAN, J. SCHMID, *Englische Bibelübersetzung*, [w:] *LThk* 2, II, 404.

ukazała się Biblia po roku 1226, to jest za panowania Ludwika Pobożnego, a drukiem w Antwerpii w roku 1530<sup>15</sup>. W starogórnoniemieckim języku mamy Ewangelie z ok. 830 roku z St. Gallen oparte na *Codex Fuldensis*. Ze średniowiecza zachowały się 43 rękopisy Pisma Świętego w języku niemieckim. Czternaście wydań Pisma Świętego w górnoniemieckim języku ukazało się drukiem w latach od 1461 (1466?) do 1522 (pierwszego wydania Biblii przez M. Lutra). Pierwsze tłumaczenia Pisma Świętego w rękopisach i w inkunabułach oparte były na tekście łacińskiej Wulgaty. Od początku tekstowi perykop towarzyszyły glosy homiletyczne<sup>16</sup>. Otfrid v. Weißenburg OSB (ur. ok. 790 roku) w dialekcie południoworeńskofrankońskim napisał ewangelistarz: *Liber evangeliorum theodisce conscriptus*. Księga ta została zredagowana według systemu perykop z preferencją Ewangelii wg św. Jana<sup>17</sup>. J. A. Jungmann<sup>18</sup> powołuje się na Gerberta<sup>19</sup>, który wymienia m.in. zbiór epistoł w języku niemieckim powstały w roku 1210. Zbiór ten prawdopodobnie był przeznaczony dla kultu publicznego. Wiadomościem na temat lekcjonarzy w języku włoskim pochodzą z publikacji Giuseppe Landottiego CM<sup>20</sup>.

Obok Niemiec najwięcej lekcjonarzy w języku narodowym powstało w Italii. Badania w tej materii wykazały, że do naszych czasów z tego rodzaju ksiąg zachowało się 50 rękopisów i 320 starodruków. Inicjatywa tłumaczenia Biblii na język narodowy wyszła we Włoszech od wiernych, którzy pragnęli doskonalej poznać słowo Boże. Zdaniem Alberto Vaccariego w XIII w. w różnych regionach Italii tłumaczono najpierw fragmenty Biblii na język narodowy dla potrzeb liturgii mszalnej i Liturgii Godzin<sup>21</sup>. Za fragmentarycznym tłumaczeniem Pisma Świętego przemawiały względy ekonomiczne i praktyczne. Były one przeznaczone dla ludności średnich klas społecznych. Najstarsze znane rękopisy lekcjonarzy w języku włoskim pochodzą z XIV w. Jedenaście zachowanych rękopisów pełnych lekcjonarzy z XIV i XV w. cechuje prostota graficzna i zdobnicza<sup>22</sup>. Pod tym względem różnią się one od bogatych rówieśniczych kodeksów francuskich i nie-

<sup>15</sup> Zob. E. BEAUCAMP, J. SCHMID, *Französische Bibelübersetzung*, [w:] *LThk* 2, II, 407.

<sup>16</sup> Zob. W. KÄMPFER, *Plenarium*, [w:] *LThk* 2, VIII, 559-560.

<sup>17</sup> Zob. L. SCHEFFCZYK, *Otfrid v. Weißenburg*, [w:] *LThk* 2, VII, 1298.

<sup>18</sup> Zob. JUNGSMANN, *MS*, I, 522, przypis 26.

<sup>19</sup> GERBERT, *Vetus Liturgia Alemanica*, I, 125nn.

<sup>20</sup> G. LANDOTTI, *I lezionari in lingua italiana nei secoli XIII-XIX*, *EL* 88 (1974), 401-446, które jest częścią tezy doktorskiej: *Le traduzioni del Missale in lingua italiana prima del movimento liturgico moderno*, przedstawionej w Papieskim Instytucie Liturgicznym S. Anselmo w Rzymie.

<sup>21</sup> Za G. LANDOTTI, art. cyt., 403.

<sup>22</sup> G. LANDOTTI, art. cyt., 404, 430-431.

mieckich. Po wynalezieniu druku (1450) od roku 1470 do roku 1500 w Italii ukazało się 35 wydań lekcjonarza w języku narodowym<sup>23</sup>. Gdy rękopisy lekcjonarzy prawie wyłącznie pochodziły z Florencji, to centrum produkcji starodruków znajdowało się w Wenecji<sup>24</sup>. W niej ukazało się 16 wydań tej książki. Z reguły była ona wierną reprodukcją rękopisu będącego w obiegu. W żadnym z wydań lekcjonarza nie podano nazwiska tłumacza. Jedynie z kolofonów znane nam są nazwiska wydawców i drukarzy<sup>25</sup>. Pierwsze starodruki pod względem typograficznym wzorowały się na oficjalnych lekcjonarzach łacińskich. Miały ten sam *incipit* perykop, jednakowy układ tekstu w dwóch kolumnach i ten sam format. Z wymienionych cech nie można wnioskować, że te lekcjonarze w języku włoskim były używane z reguły przez liturgów we Mszy świętej<sup>26</sup>. We Włoszech w przeciwieństwie do Niemiec, w XVI wieku notuje się znaczny wzrost produkcji tego rodzaju książek. W tym wieku pojawiali się nowi tłumacze tekstu, jak np. Antonio Brucioli<sup>27</sup>, a ich nazwiska umieszczano w dawnej publikacji.

W Wenecji w okresie soboru trydenckiego od roku 1546 do 1591 drukowano lekcjonarze dwujęzyczne: łacińsko-włoskie, których format stopniowo zmniejszano, od formatu mszalnego do podręcznego (10,00 × 15,00 cm). Duża ilość wydań lekcjonarza w języku włoskim nie była przeznaczona wyłącznie dla duchowieństwa lub uczonych, lecz służyła szerokiemu kręgowi wiernych<sup>28</sup>.

Pod wpływem uchwał soboru trydenckiego lekcjonarz w języku włoskim został przekształcony w *postyllę*.

W Polsce, podobnie jak w innych krajach, przekłady niektórych ksiąg Pisma Świętego, zwłaszcza Księgi Psalmów, np. Psalterz Floriański (XIV w.), zaczęły się od drugiej połowy XIII w., a tłumaczenia na język polski całej Biblii dokonano w roku 1455. Z pierwszym wykazem perykop ewangelicznych na każdą niedzielę w języku polskim spotykamy się w *Kalendarzu Michała z Wiślicy* z roku 1539<sup>29</sup>. Pierwszy znany *Kapitularz epistoł i Ewangelii* w języku polskim wydał J. Seklucjan w edycji Nowego Testamentu w roku 1551. Dziesięć lat później, kapitularz z początkowymi i końcowymi słowami perykop lekcji i Ewangelii w języku polskim został umieszczony na końcu Biblii

---

<sup>23</sup> Z tych wydań zachowało się w Italii ok. 33 inkunabułów, a za granicą ok. 20. Za G. LANDOTTI, 409.

<sup>24</sup> Tenże, 411.

<sup>25</sup> Wykaz nazwisk drukarzy podał G. LANDOTTI, art. cyt., 411.

<sup>26</sup> Zob. G. LANDOTTI, art. cyt., 416.

<sup>27</sup> Przetłumaczył całą Biblię na język włoski w roku 1532. Zob. C. CRIVELLI, [w:] *ECat*, III, 130.

<sup>28</sup> Zob. G. LANDOTTI, art. cyt., 418, 430.

<sup>29</sup> Zob. J. JANÓW, *Nowy ewangeliarz polski z XVI w.*, Kraków 1949, 5.

Leopolity. Słusznie więc twierdzi Felicjan Kłoniecki, że praktyka czytania perykop biblijnych w języku polskim we Mszy świętej była już znana w okresie soboru trydenckiego<sup>30</sup>. Świadcami następnej fazy rozwojowej lekcjonarza w Polsce są następujące dokumenty: Pierwszym dokumentem jest rękopis zwany *Plenariuszem Krakowskim* z roku 1445, w którym obok kazań łacińskich znajdują się perykopy lekcyjne i ewangeliczne w języku polskim<sup>31</sup>. Drugim dokumentem jest Nowy Testament drukowany u Scharffenberga w Krakowie w roku 1556 i 1568, do którego dołączono perykopy lekcyjne ze Starego Testamentu<sup>32</sup>. Najstarszym lekcjonarzem w ścisłym tego słowa znaczeniu w języku polskim jest tak zwana *Postylla polska*<sup>33</sup>. Jej jedyny egzemplarz pierwszej edycji, która ukazała się w Krakowie w roku 1557 u Wirzbięty, zachował się w Szwecji. Ostatnie wydanie lekcjonarza ukazało się w Królewcu w roku 1581<sup>34</sup>. Na uwagę zasługuje rękopis puławski z roku 1573, chociaż przekracza ramy chronologiczne naszej rozprawy. Przez Jana Janowa został on mylnie nazwanym *Ewangeliarzem*<sup>35</sup>. Tytuł rękopisu: *Ordo epistolarum et evangeliorum*, i jego zawartość przemawiają za tym, żeby go zaliczyć do ksiąg liturgicznych kategorii lekcjonarzy. Kodeks ten przechowywany w Muzeum Czaratoryjskich w Krakowie pod sygn. 2408, został opisany przez Jana Janowa<sup>36</sup>.

## Literatura pomocnicza

- BEAUCAMP E., SCHMID J., *Französische Bibelübersetzung*, [w:] *LThk*, II, Freiburg 1958<sup>2</sup>, 407.  
DOLD A., *Ein Vorläufer des Comes von Murbach*, EL 65 (1951), 237-252.  
DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris 1903<sup>3</sup>.  
EISENHOFER L., *Handbuch der katholischen Liturgik*, I-II, Freiburg i. Br. 1941-1942<sup>2</sup>.  
ENGBERDING H., *Lektionar*, [w:] *LThk*, VI, Freiburg i. Br. 1934, 478-479.  
GALL S., *Księgi liturgiczne*, [w:] *Podręczna encyklopedia kościelna*, red. Z. Chelmiński, XXIII-XXIV, Warszawa 1911, 260.  
GAMBER K., *Codices liturgici latini antiquiores*, Fribourg 1968<sup>2</sup>.  
GAMBER K., *Das Münchener Fragment eines Lectionarium Plenarium*, EL 72 (1958), 268-280.  
JANÓW J., *Nowy ewangeliarz z XVI w.*, Kraków 1949.

---

<sup>30</sup> Zob. F. KŁONIECKI, *Perykopy biblijne w świetle orzeczeń Kościoła*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym*, pod red. E. Dąbrowskiego, Lublin 1958, 125; por. J. STĘPIEŃ, *Przebieg zjazdu i jego znaczenie*, [w:] *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym*, pod red. E. Dąbrowskiego, Lublin 1958, 281.

<sup>31</sup> Zob. F. KŁONIECKI, art. cyt., 126.

<sup>32</sup> Por. tenże, 125.

<sup>33</sup> Nazewnictwo jest niewłaściwe. Nie ma bowiem w niej śladów kazań. Dotąd nie zbadano, z jakiego pochodzi środowiska: katolickiego czy protestanckiego. Zob. J. JANÓW, dz. cyt., 6.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> J. JANÓW, *Nowy ewangeliarz z XVI w.*, Kraków 1949.

<sup>36</sup> Tamże.

- JUNGMANN J. A., *Missarum Sollemnia*, I-II, Wien <sup>5</sup>1962.
- KÄMPFER W., *Plenarium*, w: *LThk*, VIII, Freiburg <sup>2</sup>1963, 559-560.
- KŁONIECKI F., *Perykopy biblijne w świetle orzeczeń Kościoła*, w: *Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym*, pod red. Eugeniusza Dąbrowskiego, Lublin 1958, 121-140.
- LANDOTTI G., *I lezionari in lingua italiana nei secoli XIII-XIX*, *EL* 88 (1974), 401-446.
- ROSPOND S., *Kościół w dziejach języka polskiego*, Wrocław 1985.
- SCHEFFCZYK L., *Otfrid v. Weifßenburg*, w: *LThk*<sup>2</sup>, VII, 1298.
- SCHENK W., *Z dziejów liturgii w Polsce*, w: *Księga tysiąclecia katolicyzmu w Polsce*, pr. zb. pod red. M. Rechowicza, I, Lublin 1969, 142-149.
- SCZANIECKI P., *Służba Boża w dawnej Polsce*, I-II, Poznań 1962-1966.
- SEMKOWICZ, W., *Paleografia łacińska*, Kraków 1951.
- SKEHAN P., SCHMID J., *Englische Bibelübersetzung*, w: *LThk*, II, Freiburg <sup>2</sup>1958, 404.
- SOKOŁOWSKI M., *Rzeźba z kości słoniowej XI wieku i najstarsze książki liturgiczne w Polsce*, Kraków 1896.

*Bielsko-Biała*

*JÓZEF WACŁAW BOGUNIOWSKI SDS*



KOMENTARZE · REFLEKSJE  
MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

---



o. Augustyn Jankowski OSB

## **Modlitwa Apostolska według św. Pawła<sup>1</sup>**

Święty Paweł otrzymał trafne określenie „Pierwszy po Jedynym” (E.-B. Allo), a to ze względu na ilość pouczeń zawartych w Nowym Testamencie. „Jedyny” w tym określeniu – to oczywiście Jezus Chrystus nauczający przede wszystkim w Ewangeliach, po Nim zaś idzie w tym szeregu jako „pierwszy” Apostoł pogan, Szaweł-Paweł w swoich listach, których zostawił nam więcej niż inni apostołowie. Z góry więc można powiedzieć, że warto udać się do św. Pawła, by znaleźć u niego pouczenie także o modlitwie. Kto zaś tego spróbuje, przekona się na podstawie lektury jego listów, że dwa powody zalecają tego właśnie Mistrza w zakresie nauki o modlitwie. Pierwszy powód – to w tym Apostole osiągnięta synteza czynu i modlitwy. Jak wiemy z Dziejów Apostolskich i z listów Pawłowych, nie było w owym czasie drugiego misjonarza-aktywisty tej miary co on. Z tego sam sobie jasno zdawał sprawę porównując siebie – przy całej zresztą pokorze – do pozostałych, tych z grona Dwunastu:

„Jestem bowiem najmniejszy ze wszystkich apostołów i niegodzien zwać się apostołem, bo prześladowałem Kościół Boży. Lecz za łaską Boga jestem tym, czym jestem, a dana mi łaska Jego nie okazała się daremna; przeciwnie, pracowałem więcej od nich wszystkich, nie ja, co prawda, lecz łaska Boża ze mną” (1 Kor 15, 9n).

Dzisiejsze czasy w Kościele wymagają od wielu z nas aktywizmu, ale – jeśli ma on być owocny – właśnie według modelu Pawłowego, tzn. że całą naszą zewnętrzną działalność powinna wyprzedzać szczególna modlitwa, mianowicie modlitwa zapatrzenia się w Jezusa Chrystusa. To jest ten drugi powód, dlaczego idziemy do Pawła po naukę modlitwy. On bowiem nie tylko głosił misterium Chrystusa, ale do głębi nim żył, jak to sam wyznaje w dwóch wynurzeniach bardzo osobistych.

Pierwsze z nich następuje po ostrym oświadczeniu o stosunku jego, dawnego rabina i faryzeusza, do drażliwej kwestii Prawa Mojżeszowego:

---

<sup>1</sup> Niniejszy szkic opieram głównie na monografii: L. MONLOUBOU, *Saint Paul et la priere*, Paris 1982 (LD 110), a także na innych dziełach cytowanych w przypisach.

„Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus. Choć nadal prowadzę życie w ciele, jednak obecne życie moje jest życiem wiary w Syna Bożego, który umiłował mnie i samego siebie wydał za mnie” (Ga 2, 19-20).

W chrześcijaństwie dzięki Duchowi Świętemu (por. Rz 8, 9) narodził się „nowy człowiek, wewnętrzny” (Ef 3, 16), z wolna kształtujący się w nas Chrystus (Ga 4, 19). Proces ten nie jest następstwem dopiero jakichś darów mistycznych, lecz już pierwszej łaski chrztu, a zmierza „do miary wielkości według Pełni Chrystusa” (Ef 4, 13). Wierny chrześcijanin wprawdzie nadal prowadzi „życie w ciele”, a więc w dwóch eonach jednocześnie, jednakże już jego życiem nie kieruje program własnego JA, lecz żywa wiara w Jezusa Odkupiciela, który każdego z osobna „umiłował”.

Drugie oświadczenie pochodzi z listu więziennego. Apostoł licząc się z perspektywą męczeństwa, tak oświadcza Filipianom, najukochańszej swojej wspólnoty:

„Dla mnie bowiem żyć – to Chrystus, a umrzeć – to zysk” (Flp 1, 21).

Często bywa cytowane to krótkie zdanie, ale rzadko wydobywa się z niego pełny sens. A jest ono następujące: *Chrystus*<sup>2</sup> oznacza tu skrótowo trud dla Chrystusa, apostołski trud dla Jego Ciała, tzn. Kościoła, jako jedyny cel życia Apostoła. Paradoksalny zaś *zysk* w śmierci, zwłaszcza męczeńskiej, to niechybna pewność, że osiągnięty zostanie ten cel. Jest nim życie wieczne w nieutralnej bliskości z Chrystusem.

Dla nas ta, na wzór Pawła realizowana, więź modlitwy i życia, jest równie niezbędna. Naszą potrzebą jest całkowite uzależnienie się od Chrystusa. Ono jednak nie od razu się pojawia w życiu duchowym, przeważnie zaś jest kolejnym etapem po jakimś etapie wstępnym. W tym wstępnym etapie na pierwsze miejsce przeważnie wysuwa się u początkujących ich własne planowanie, któremu wprawdzie towarzyszy modlitwa, ale tylko jako prośba o pomoc łaski Bożej, bo własny program (plan) z góry już jest ustalony. Tak zazwyczaj zaczynają z zapalem życie modlitwy i działania ludzie młodzi, szczerze nawet Bogu oddani. Potem jednak często się zniechęcają, gdy ta pomoc Boża nie przychodzi – ich zdaniem – dość prędko i nie zaznacza się wyraźnym sukcesem, jakiego oczekiwali.

A tymczasem modlitwa według św. Pawła ma być przede wszystkim **nieustanna i wytrwała**. Zachęt jego jest kilka. Są to związane w języku greckim hasła – jak rozkazy wojskowe – rzucane pod koniec części moralnej jego listów, które tu wyliczam w porządku chronologicznym napisania:

„**Nieustannie się módlcie!**” (1 Tes 5, 17).

„**Bądźcie w modlitwie wytrwali!**” (Rz 12, 12).

---

<sup>2</sup> Wbrew popularnym przekładom „Chrystus jest dla mnie życiem” trzeba zauważyć, że słowo „Chrystus” nie jest po grecku podmiotem tego zdania, lecz orzecznikiem, jak usiłowałem wiernie wyżej przetłumaczyć.

„Dziękujcie **zawsze** za wszystko Bogu Ojcu w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa!” (Ef 5, 20).

„**Przy każdej sposobności** módlcie się w Duchu!” (Ef 6, 18).

„**Trwajcie gorliwie** na modlitwie, czuwając w niej wśród dziękczynienia!” (Kol 4, 2).

Używane w tych hasłach przez Apostoła greckie wyrazy, czy to specjalnie dobrane czasowniki, czy to dodawane przysłówki, uwypuklają dodatkowo takie cechy modlitwy, jak wysiłek wbrew zmęczeniu i senności oraz nieprzerwaną stałość w każdym czasie.

„Pierwszy po Jednym” powtarza zresztą to wymaganie niemal dosłownie po Chrystusie Panu. Sam Pan bowiem modlitwie prawdziwych „synów królestwa” Bożego poświęcił dwie bliźniacze w treści (ale nie w kolejności zapisu Łukasowego) przypowieści: o natrętnym przyjacielu (Łk 11, 5-8) i o niesprawiedliwym sędzi czyli – jak inni wolą – o wytrwałej wdowie (Łk 18, 1-8)<sup>3</sup>. Wspólną cechą obu przypowieści jest przede wszystkim na zasadzie kontrastu psychologicznego uwydatniona dobroć Boga jako rękojmnia, że będą wysłuchane nasze prośby. Na drugim jednak miejscu u proszących Go wiernych podkreślona została wytrwałość, która nie zniechęca się brakiem prędkiej reakcji ze strony Boga. Tę właśnie cechę dobrej modlitwy wydobyl na jaw św. Łukasz. Mianowicie poprzedził drugą z tych przypowieści własnym redakcyjnym wstępem, pisząc o Panu Jezusie: „Opowiadał im też przypowieść o tym, że zawsze powinni się modlić, a nie ustawać” (Łk 18, 1). Zakończył zaś całość opisu zapewnieniem Pańskim dla tych, którzy „dniami i nocą wołają do Niego”: „prędko ich weźmie w obronę”. Następuje potem zagadkowa refleksja Pana, przedmiot różnych rozwiązań ze stron komentatorów: „Czy jednak Syn Człowieczy znajdzie wiarę na ziemi, gdy przyjdzie?” (Łk 18, 8). Nie zapuszczając się w głąb różnych proponowanych rozwiązań, trzeba na podstawie tego zdania trzeba stwierdzić dwie prawdy: pierwszą, że jest to zdanie pytajne, a nie jakaś pesymistyczna przepowiednia, drugą – że brak wiary osłabia skuteczność naszej modlitwy.

Ze strony Jezusa nie były to tylko wskazania. Wielokrotnie sam w opisach Ewangelii, zwłaszcza w Łukasowej, ukazuje się nam jako przykład modlitwy, gdy się modli długo, nawet w nocy, wytrwale<sup>4</sup>. Podobnie jak Chrystus Pan, tak św. Paweł zachęca do tego także własnym przykładem, gdy parokrotnie pisze o swojej nieustannej za adresatów modlitwie:

„Gorąco modlimy się **we dnie i w nocy**, abyśmy mogli osobiście was zobaczyć i dopełnić tego, czego brak waszej wierze” (1 Tes 3, 10).

„Bogu mojemu dziękuję **wciąż** za was” (1 Kor 1, 4).

<sup>3</sup> Szerzej o nich por. A. JANKOWSKI, *Królestwo Boże w przypowieściach*, Kraków 1997<sup>3</sup>, s. 165-175.

<sup>4</sup> Por. Mk 1, 35; 6, 40 (= Mt 14, 23); Łk 3, 21; 5, 16; 6, 12; 9, 18, 29; 11, 1; 22, 41.

„Bóg... jest mi świadkiem, jak **nieustannie** was wspominam, prosząc was wszystkich modlitwach moich...” (Rz 1, 9n).

„Ja, usłyszawszy o waszej wierze w Pana Jezusa i o miłości względem wszystkich świętych, **nie zaprzestaję** dziękczynienia, wspominając was w moich modlitwach” (Ef 1, 15n)

Trzeba tutaj od razu zaznaczyć, jak należy rozumieć nieustanną modlitwę. Z całą pewnością nie można jej pojmować psychologicznie, bo dosłownie rozumiana taka modlitwa jest niewykonalna dla człowieka żyjącego na tej ziemi. Nieustanna modlitwa jest wyrazem chęci trwania w stałym zjednoczeniu z Bogiem przez naszą intencję tak, by od niego nie odrywać się świadomie w naszym działaniu ani na chwilę. Jest to właśnie wypełnienie Chrystusowego apelu: „Trwajcie w miłości mojej” (J 15, 9). Ten apel ma dwa uzasadnienia: definicję miłowania i przykład samego Jezusa na wzór Jego zjednoczenia z Ojcem popartego przykładem Jego życia. Już w starożytności chrześcijańskiej wraz z rozkwitem na Wschodzie i Zachodzie życia mniszego, oddanego nieustannej modlitwie, ojcowie Kościoła komentowali, co znaczy owa nieustanna modlitwa. Przytoczymy tu zdanie mnicha, a potem biskupa, św. Jana Chryzostoma, doktora Kościoła: „trzeba zwracać się do Boga nie tylko wtedy, kiedy oddajemy się jedynie modlitwie, ale także wtedy, gdy zajmujemy się różnymi obowiązkami, czy to gdy jesteśmy zaprzątnięci innymi sprawami, czy też gdy bez skąpstwa przychodzimy innym z pomocą. Niech wtedy towarzyszy nam pragnienie Boga i pamięć o Nim. Wtedy nasze czyny będą zaprawione, niby solą, Jego miłością, i spodobają się Panu wszechświata”<sup>5</sup>.

Za praktyczny przykład tego, co jest do osiągnięcia w zakresie tak rozumianej nieustannej modlitwy, niech posłuży urywek z otrzymanego przeze mnie przed kilku laty listu zakonnic: „Jedna z największych łask, jakie otrzymałam, to załatwianie każdej rzeczy od razu. Czy to wina, czy pokusa, nic nie zostawiam na dzień świadomości nie załatwionego, ale zaraz mówię o tym Panu i staram się to poddać Jemu, albo w trakcie zajęć, albo nawet przerywam je specjalnie, żeby rzecz załatwić. I w ten sposób jesteśmy zawsze na czysto i mogę modlić się nadal. W ogóle o ile dawniej zawsze mi było przed tabernakulum nie po drodze i nie czas, a pięć minut dziennie odsiadywałam z trudem, i to myśląc o czym innym – teraz zewsząd mi po drodze, bywam tam najmniej 5-6 razy dziennie, czasem tylko na chwilę, ale w miarę możliwości dłużej. Bywa że siedzę godzinę i wychodzę tylko dlatego, że muszę. Idzie na to cały czas tracony dawniej na lekturę byle czego”.

To, co nazwała autorka listu „stałym kontem z Panem”, może przybierać oczywiście różne formy zależnie od warunków naszego życia. Natomiast w tym przykładzie ważna dla każdej duszy jest gotowość nieustanne-

---

<sup>5</sup> JAN CHRYZOSTOM, *Sermo VI de oratione*, [w:] MLG II, w piątek po Popielcu.

go spotykania się modlitewnego z Chrystusem. Zasadą zaś skuteczności tej udanej praktyki jest wzajemne obustronne działanie łaski w postaci światła i natchnień oraz chętniej z nią współpracą.

U św. Pawła znajdziemy przykłady takich wewnętrznych dialogów z Panem. Tak np. było w udrękach ze strony dotkliwych, demonicznych pokus, jak sam opowiada:

„Aby zaś nie wynosił mnie zbyt wielko objawień, dany mi został oścień dla ciała, wysłannik szatana, aby mnie policzkował – żebym się nie unosił pychą. Dlatego trzykrotnie prosiłem Pana, aby oszczędził ode mnie, lecz mi powiedział: «Wystarczy ci mojej łaski. Moc bowiem w słabości się doskonali». Najchętniej więc będę się chlubił z moich słabości, aby zamieszkała we mnie moc Chrystusa” (2 Kor 12, 7n).

Na czym polegały pokusy upokarzające Pawła, nie wiemy z tekstu. Przymuszczeń było wiele, z których na podstawie innych słów Apostoła najwięcej są uzasadnione dolegliwości fizyczne utrudniające mu apostołowanie oraz wyrzuty sumienia z powodu dawnego prześladowania Kościoła. Natomiast pewne jest to, że pochodziły one od szatana, a były trudne do zniesienia, skoro Apostoł aż trzy razy wołał o pomoc do Pana. I doczekał się odpowiedzi ważnej nie tylko wówczas dla niego samego, ale dla nas wszystkich: łaska Pana, który czuwa stale nad wybranymi, jest mocniejsza i od samych pokus, i od złego poczucia własnej słabości przez nie wywołanego.

W napomnieniach i refleksjach Pawła o modlitwie łatwo można zauważyć pewne jakby dominanty. Są to: dziękczynienie, wielbienie Boga i błaganie z podaniem również, o co warto prosić. Na pierwszy rzut oka są one podobne do psalmów lub modlitw późnego judaizmu znanych nam z pism prorockich, literatury sapiencjalnej i z apokryfów. Jest wszakże w ich treści znamienne nowość. Łatwo zauważyć, że modlitwa Pawła jest o tyle trynitarna, że w niej mają swoje miejsce i swój czynny udział wszystkie Osoby Trójcy.

Znamienny jest patrocentryzm modlitw Pawłowych, zgodny z całym przebiegiem zbawczego planu, który jest inicjatywą Boga Ojca. Nadto rozumiały on jest u dawnego Szawła – rabina, ucznia Gamaliela Starszego, przedtem gorliwego faryzeusza jahwisty. Zrozumiał on od Damaszku, że Bóg jedyny prawdziwy ma Syna Mesjasza Jezusa. Ów patrocentryzm zaznacza się jako widoczny w adresach (preskryptach) jego listów i we wstępnych w nich hymnach pochwalnych (eulogiach). Zresztą ile razy mówi Paweł o modlitwie ogólnie do Boga, ma na myśli stale tak określanego „Ojca Pana naszego Jezusa Chrystusa”.

Paweł zna dialog modlitewny również z Synem Bożym, Jezusem Chrystusem. Do Niego właśnie modlił się Apostoł poczynając od dialogu pod Damaszkiem przy swoim powołaniu, pytając o to, kto do niego mówi, a za-

raz potem dowiedziawszy się, że to prześladowany przez niego Jezus, pyta, co ma czynić. Do Niego zwracał się w dotkliwych pokusach, jak to była mowa wyżej (2 Kor 12, 7).

Etap nowotestamentowy rozwoju dziejów zbawienia ukazuje nadto stałą interakcję Drugiej i Trzeciej Osoby Trójcy, o czym nam pisze głównie św. Paweł zresztą zgodnie z zapowiedziami samego Jezusa u Synoptyków, a zwłaszcza w Czwartej Ewangelii, w wypowiedziach o Duchu Paraklecie. I tak – przez Chrystusa, ale „w jednym Duchu mamy przystęp do Ojca” (Ef 2, 18). „Przez Ducha...” z kolei „znamy zamysł Chrystusowy” (1 Kor 2, 10. 16). Na całej drodze wiary i modlitwy z niej płynącej od początku do końca towarzyszy nam Duch Święty, który był czynny przy wskrzeszeniu Jezusa przez Ojca (por. Rz 8, 11). Jego bowiem dziełem jest najprostszy akt wiary chrześcijanina w centralną prawdę o zmartwychwstaniu Chrystusa: „Panem jest Jezus” (1 Kor 12, 3). „Abba, Ojcze” woła w nas Duch (Rz 8, 15; Ga 4, 6), i to posługując się słowami samego Syna z modlitwy w Getsemani (Mk 14, 36). „Przez Ducha” wzmacnia się nasz wewnętrzny człowiek, a Chrystus mieszka „w sercach” (por. Ef 3, 16n). Modlitwą chrześcijanina Duch Święty kieruje w szczególnie sposób jako Wychowawca:

„Gdy bowiem nie umiemy się modlić tak, jak trzeba, sam Duch przyczynia się za nami w błaganiach, których nie można wyrazić słowami” (Rz 8, 26).

Szczyt zaś kontemplacji tak widzi Apostoł:

„My wszyscy z odsłoniętą twarzą wpatrujemy się w jasność Pańską jak-by w zwierciadle; za sprawą Ducha Pańskiego, coraz bardziej jaśniejąc, upodabniamy się do Jego obrazu” (2 Kor 3, 18).

Biblijne pojęcia „jasności” (lub „chwały”, bo i tak można tłumaczyć termin grecki „doksą”) i „obraz” mają tu znaczenie – wbrew pozorom nie gnostryckie – lecz całkowicie zależne od nauki Pawła o Odkupieniu. „Jasność” („chwała”), biblijny przymiot Boga, przysługuje Chrystusowemu człowieczeństwu od chwili zmartwychwstania. „Obraz”, wywodzący się jeszcze od Adama, stworzonego na „obraz” Boży (por. Rdz 1, 27), to wybitna cecha Jezusa Chrystusa (por. Kol 1, 15). Te dwa terminy łączą naturę boską i ludzką Zbawiciela jako czynne w procesie tej przemiany. Chrześcijanin w miarę postępu swojej wiary w Niego, w zależności od modlitwy polegającej na wpatrywaniu się w Pana, tzn. zmartwychwstałego Chrystusa, a więc w zależności od kontemplacji, przejmując w siebie to zamierzone przez Boga Ojca podobieństwo (Rz 8, 29). Dzieje się to za sprawą Ducha Świętego – Dokonawcy<sup>6</sup>.

Kraków

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB

---

<sup>6</sup> Szerzej na ten temat por. A. JANKOWSKI, *Proces doczesnego upodabniania się wiernych do Chrystusa według św. Pawła*, [w:] WST 11 [1997], s. 137-140.



ks. Teofil Siudy

## Odkrywanie różańca z Janem Pawłem II

### Przesłanie listu apostołskiego *Rosarium Virginis Mariae*<sup>\*</sup>

W liście apostołskim *Rosarium Virginis Mariae* Ojciec Święty Jan Paweł II zaprasza Kościół do odkrycia na nowo skarbu modlitwy różańcowej<sup>1</sup>. Czyni to na progu trzeciego tysiąclecia, nawiązując do swoich poprzedników na Stolicy Piotrowej, a zwłaszcza Leona XIII, nazwanego Papieżem różańcowym, który na przełomie stuleci wskazywał na modlitwę różańcową „jako skuteczne narzędzie duchowe wobec bolączek społeczeństwa”<sup>2</sup>. To papieskie zaproszenie, sformułowane w końcu listu, wyrasta z bogatego przesłania *Rosarium Virginis Mariae*, w którym Jan Paweł II w duchu zasady *Duc in altum* ukazuje prostotę i zarazem głębię tej modlitwy osadzonej w samym sercu duchowości chrześcijaństwa. Pośród różnych grup w Kościele, do których zwraca się Ojciec Święty, znaleźli się również teolodzy. Zwracając się do nich, Papież napisał: „Ufam też, że Wy, teolodzy, podejmując refleksję metodyczną i równocześnie inspirowaną przez autentyczną mądrość, zakorzenioną w Słowie Bożym i wrażliwą na to, czym żyje lud chrześcijański, przyczynicie się do odkrywania podstaw biblijnych, duchowych bogactw i wartości duszpasterskiej tej tradycyjnej modlitwy”<sup>3</sup>. Tak więc, Jan Paweł II postawił przed nami jako teologami potrójne zadanie: pogłębienia biblijnego, teologicznego i duszpasterskiego modlitwy różańcowej. Zadanie to mamy podjąć w obchodzonym Roku Różańca. W jakiejś mierze już je realizujemy, zwłaszcza w trakcie organizowanych sympozjów na temat różańca (Częstochowa-Jasna Góra, Licheń, Kraków). Podejmując to zadanie, odwołujemy się do listu *Rosarium Virginis Mariae*. Pragniemy uczynić to także dzisiaj, wydobywając z papieskiego listu odpowiednie przesłanie biblijne, teologiczne i duszpasterskie.

<sup>\*</sup> Referat wygłoszony podczas Walnego Zebrania Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie (18 lutego 2003).

<sup>1</sup> Por. RVM 43.

<sup>2</sup> Tamże, 2.

<sup>3</sup> Tamże, 43.

## U biblijnych źródeł różańca: Modlitwa maryjna o sercu chrystologicznym

Różaniec, stwierdza w swoim liście Jan Paweł II, „skupia w sobie głębie przesłania ewangelicznego, którego jest jakby streszczeniem”<sup>4</sup>. To przesłanie ewangeliczne, jak wiadomo, skupia się zaś na misterium Chrystusa. Na to właśnie misterium wskazał Ojciec Święty w liście *Novo millennio ineunte*, podkreślając, że na początku trzeciego tysiąclecia lud Boży powinien „rozpocząć na nowo od Chrystusa”. W tym programowym liście na trzecie tysiąclecie czytamy: „Nie trzeba zatem wyszukiwać «nowego programu». Program już istnieje: ten sam, co zawsze. Zawarty w Ewangelii i w żywej Tradycji. Jest on skupiony w istocie rzeczy wokół samego Chrystusa, którego mamy poznawać, kochać i naśladować”<sup>5</sup>. List różańcowy Jana Pawła II, jak podkreśla to sam Ojciec Święty, stanowi „maryjne ukoronowanie” *Novo millennio ineunte*<sup>6</sup>. Z tej też racji duch owego chrystocentryzmu przenika również cały ten dokument. Dochodzi to wyraźnie do głosu najpierw już w samych tytułach trzech jego części: 1. Kontemplować Chrystusa z Maryją, 2. Tajemnice Chrystusa – tajemnice Matki, 3. „Dla mnie żyć to Chrystus”. Podkreślając owo „znamię chrystologiczne” różańca Papież w punkcie 18 swojego listu cytuje myśl Pawła VI z adhortacji *Marialis cultus*: „Różaniec, ponieważ opiera się na Ewangelii i odnosi się, jakby do centrum, do tajemnicy Wcielenia i Odkupienia ludzi, trzeba uważać za modlitwę, która w pełni posiada znamię chrystologiczne. [...] Chrystus bowiem wskazywany w każdym pozdrowieniu anielskim jest tym samym Chrystusem, którego kolejno wypowiedane tajemnice ukazują jako Syna Bożego i jako Syna Dziewicy”<sup>7</sup>. Można powiedzieć, że dotychczasowa koncentracja modlitwy różańcowej na Chrystusie nie była pełna. Modlitwa ta nie była tym samym całkowitym „streszczeniem Ewangelii”. Stała się nim dzięki wprowadzeniu nowych tajemnic światła, obejmujących misteria życia publicznego Chrystusa od chrztu w Jordanie do Ostatniej Wieczerzy. To „wprowadzenie tajemnic światła – podkreśla ks. Kudasiewicz – jest szerszym otwarciem różańca na Ewangelię”<sup>8</sup>. Motywując to uzupełnienie, Jan Paweł II stwierdził, że pomoże ono w tym, iż modlitwa różańcowa „będzie przeżywana w duchowości chrześcijańskiej z nowym zainteresowaniem jako rzeczywiste wprowadzenie w głę-

---

<sup>4</sup> Tamże, 1.

<sup>5</sup> NMI 29.

<sup>6</sup> Por. RVM 3.

<sup>7</sup> MC 46.

<sup>8</sup> J. KUDASIEWICZ, *Nowe tajemnice różańca świętego. Teologia, kontemplacja, życie*, Ząbki 2002, 13.

bię Serca Jezusa Chrystusa, oceanu radości i światła, boleści i chwały<sup>9</sup>. W ten też sposób objawiło się w pełni, że: „Różaniec choć ma charakter maryjny, jest modlitwą o sercu chrystologicznym<sup>10</sup>”.

Mówić o biblijnych źródłach modlitwy różańcowej to z drugiej strony dostrzegać obecną w misterium Chrystusa i Jego Kościoła Dziewicę Maryję. Ukazał to wyraźnie sobór watykański II w maryjnym rozdziale Konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Nawiązując już na początku swojego pontyfikatu do tego soborowego nauczania, Ojciec Święty podkreślił – a teraz powtórzył to w liście *Rosarium Virginis Mariae* – że „różaniec staje się jakby modlitewnym komentarzem do ostatniego rozdziału konstytucji Vaticanum II *Lumen gentium*, mówiącego o przedziwnej obecności Bogarodzicy w tajemnicy Chrystusa i Kościoła<sup>11</sup>”.

To właśnie Dziewica Maryja, na którą wskazuje Ojciec Święty w liście różańcowym, może i pragnie pomagać Kościołowi i poszczególnym chrześcijanom w ciągłym powracaniu do Chrystusa, by Go jeszcze lepiej poznać, głębiej ukochać i skuteczniej naśladować. „Maryja – czytamy w Liście o różańcu – stale przypomina wiernym «tajemnice» swego Syna, pragnąc, by je kontemplowano, i by dzięki temu mogły wydać z siebie całą swą zbawczą moc<sup>12</sup>”. To Matka Jezusa, jak nikt inny, może pomóc w kontemplacji oblicza swojego Syna. Mając to na uwadze, Jan Paweł II stwierdza krótko: „Odmawiać różaniec bowiem to nic innego, jak kontemplować z Maryją oblicze Chrystusa<sup>13</sup>”. Wyrażając to bardziej praktycznie i obrazowo, w drugiej części *Rosarium Virginis Mariae* Jan Paweł II stwierdził: „Powtarzając w «Zdrowaś Maryjo» słowa anioła Gabriela i św. Elżbiety, czujemy się pobudzani, by szukać wciąż na nowo u Maryi, w Jej ramionach i w Jej Sercu, «błogosławionego owocu Jej żywota» (por. Łk 1, 42)<sup>14</sup>”. Należy podkreślić, że niemal na każdym miejscu listu *Rosarium Virginis Mariae* Jan Paweł II wskazuje na więź Maryi z Jezusem i Jezusa z Maryją. Jest to zrozumiałe, skoro – jak podkreśla Papież – „nigdzie drogi Chrystusa i Maryi nie jawią się tak ściśle złączone, jak w różańcu. Maryja żyje tylko i wyłącznie w Chrystusie i ze względu na Chrystusa!<sup>15</sup>”. Program życia chrześcijańskiego wyrażony w Pawłowej dewizie: „Dla mnie żyć to Chrystus” (Flp 1, 21) zrealizowała we wzorczy sposób Matka Chrystusa – pierw-

---

<sup>9</sup> RVM 19.

<sup>10</sup> Tamże, 3.

<sup>11</sup> Tamże, 2.

<sup>12</sup> Tamże, 11.

<sup>13</sup> Tamże, 3.

<sup>14</sup> Tamże, 24.

<sup>15</sup> Tamże, 15.

sza chrześcijanka. To zadanie całkowitego upodobnienia się do Chrystusa stoi przed każdym z Jego uczniów. To z tej racji i na tej właśnie drodze modlitwa różańcowa staje się niejako praktycznym komentarzem do papieskiego stwierdzenia z encykliki *Redemptoris Mater*, że „Kościół od pierwszej chwili «patrzył» na Maryję poprzez Jezusa, tak jak «patrzył» na Jezusa przez Maryję”<sup>16</sup>. Modlitwa różańcowa stanowi jakby rozwinięcie przypominanej przez Ojca Świętego na zakończenie XX Międzynarodowego Kongresu Mariologiczno-Maryjnego podwójnej formuły występującej w Tradycji Kościoła: „*Ad Iesum per Mariam*, ale także *Ad Mariam per Iesum*”<sup>17</sup>. Warto w tym miejscu podkreślić, że formuła ta w swej istocie wyraża właśnie z samego przesłania Ewangelii.

### Duchowe bogactwo różańca: „Maryjna droga” kontemplacji zbawczych misterii

Różaniec, jak go prezentuje w swoim liście Jan Paweł II, to modlitwa o wielkim bogactwie duchowym. Niewątpliwie jednak pośród wszystkich jego niezaprzeczalnych wartości na pierwsze miejsce wysuwa się jego wyraźnie kontemplacyjny charakter.

Realizacja „programu” poznawania, miłowania i naśladowania Chrystusa może się dokonywać najskuteczniej na drodze kontemplacji Chrystusa i Jego zbawczych misterii. Tę właśnie drogę stanowi modlitwa różańcowa. Jan Paweł II odsłania przed nami jej istotę stwierdzając: „Najważniejszym motywem, by zachęcić z mocą do odmawiania różańca, jest fakt, że stanowi on bardzo wartościowy środek sprzyjający podejmowaniu we wspólnocie wiernych tego wysiłku kontemplacji chrześcijańskiego misterium, który wskazałem w Liście apostoelskim *Novo millennio ineunte* jako prawdziwą «pedagogikę świętości». [...] Różaniec należy do najlepszej i najbardziej wypróbowanej tradycji kontemplacji chrześcijańskiej”<sup>18</sup>.

U źródeł takiego właśnie wyraźnie kontemplacyjnego charakteru tej modlitwy znajduje się doświadczenie Maryi<sup>19</sup>. Kontemplacja bowiem, jak podkreśla w swojej książce o różańcu Albert Enard, „to patrzenie na Jezusa w komunii z Maryją, która patrzyła na Jezusa podczas swojego ziemskiego

---

<sup>16</sup> RM 26.

<sup>17</sup> JAN PAWEŁ II, *Tajemnica Trójcy Świętej a Maryja* (homilia z 24 IX 2000), [w:] *Wielki Jubileusz Roku 2000*, Libreria Editrice Vaticana 2001, s. 423. Por. *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne. Licheń, 26-27 października 2001 roku*, red. S. C. Napiórkowski, K. Pek, Częstochowa-Licheń 2002.

<sup>18</sup> RVM 5.

<sup>19</sup> Por. tamże, 12.

życia i która nie przestaje kontemplować Go w chwale Niebieskiego Jeruzalem<sup>20</sup>. Jan Paweł II przytacza w swoim Liście o różańcu przykłady owego doświadczenia Maryi, określając je właśnie mianem „spojrzenia”, rozwijającego się i zmieniającego odpowiednio do poszczególnych zbawczych misteriów. Ojciec Święty wskazuje najpierw na widzenie Jezusa przez Maryję oczyma serca już w chwili zwiastowania, a potem także na widzenie Go oczyma ciała od chwili narodzin w Betlejem. To maryjne widzenie Jezusa, według Jana Pawła II, zmieniało się w zależności od uczestnictwa Dziewicy z Nazaretu w następujących po sobie misteriach zbawczych Jej Syna. I tak, było to „spojrzenie pytające”, którego przykładem jest misterium zaginięcia Jezusa w świątyni (por. Łk 2, 48). Było to z kolei także „spojrzenie przenikliwe”, zdolne do czytania w głębi duszy Jezusa, o czym świadczy wydarzenie wesela w Kanie Galilejskiej (por. J 2, 5). Nie zabrakło także na maryjnej drodze kontemplacji Jezusa „spojrzenia pełnego bólu”, zwłaszcza pod krzyżem na Kalwarii (por. J 19, 26-27). Ojciec Święty wspomina także o „spojrzeniu rozpromienionym” radością Zmartwychwstania w wielkanocny poranek, jakkolwiek nie mamy w tym względzie odpowiedniego świadectwa Ewangelii. Nawiązując wreszcie do Pięćdziesiątnicy, Jan Paweł II pisze o „spojrzeniu rozpalonym” wylaniem Ducha (por. Dz 1, 14)<sup>21</sup>.

To maryjne doświadczenie Jezusa w Jego zbawczych misteriach podkreślił już Paweł VI w adhortacji *Marialis cultus*, stwierdzając, że „różaniec stanowi kontemplację tajemnic życia Chrystusa, rozważanych jakby sercem Tej, która ze wszystkich była najbliższa Panu<sup>22</sup>. Tę głęboką myśl swojego poprzednika przywołuje w *Rosarium Virginis Mariae* Jan Paweł II, prezentując jakby „maryjną drogę” kontemplacji różańcowej, ukazując pewne wymiary kontemplacji Chrystusa w różańcu. Ojciec Święty akcentuje pięć tych wymiarów.

Najpierw jest to różańcowe „wspominanie Chrystusa z Maryją”. To aktualizujące zbawcze wydarzenia „biblijne wspomnienie” dokonuje się – jak podkreśla za ostatnim soborem Jan Paweł II – nie tylko w liturgii, ale także i w innych praktykach pobożnych, wśród których właśnie różaniec zajmuje szczególne miejsce. „Zagłębianie się, tajemnica po tajemnicy, w życie Odkupiciela, stwierdza Autor *Rosarium Virginis Mariae*, sprawia, że to, co On zdziałał, a liturgia aktualizuje, zostaje dogłębnie przyswojone i kształtuje egzystencję<sup>23</sup>.”

---

<sup>20</sup> A. ENARD, *Różaniec. Modlić się z Maryją*, Warszawa 1999, 216.

<sup>21</sup> Por. RVM 10.

<sup>22</sup> MC 47.

<sup>23</sup> RVM 13.

Z kolei, jak zaznacza Papież, należy podkreślić ten wymiar modlitwy różańcowej, który można nazwać „uczeniem się Chrystusa od Maryi”. Matka Jezusa, która była pierwszą uczennicą swojego Syna, staje się teraz dla całego Kościoła i poszczególnych wiernych nauczycielką. „Wśród istot stworzonych – stwierdza Jan Paweł II – nikt lepiej od Niej nie zna Chrystusa” – i dodaje: „nikt nie może, tak jak Matka, wprowadzić nas w głęboką znajomość Jego misterium”<sup>24</sup>. Można powiedzieć, że to wyjątkowe doświadczenie Jezusa w życiu Jego Matki zaczyna teraz niejako owocować, dzięki modlitwie różańcowej, w życiu wszystkich wierzących w Chrystusa. „Wobec każdej tajemnicy swego Syna zachęca nas Ona, jak to było przy zwiastowaniu, do zadawania z pokorą pytań, które otwierają na światło, by na koniec okazać zawsze posłuszeństwo wiary: «Oto ja służebnica Pańska, niech mi się stanie według twego słowa» (Łk 1, 38)” – czytamy w *Rosarium Virginis Mariae*<sup>25</sup>. W ten też sposób dokonuje się nasze otwieranie się na zbawcze misteria, przyjmowanie Chrystusowego światła w postawie wiary. Trwa i rozwija się nasza „pielgrzymka wiary”, która nie jest niczym innym, jak tylko wstępowaniem w ślady pielgrzymki wiary Dziewicy Maryi<sup>26</sup>.

Odpowiedź wiary dana Jezusowi prowadzi jeszcze dalej i głębiej – do upodobnienia się ucznia do swego Mistrza. Ma w tym znowu swój szczególny udział Matka Jezusa, którą spotykamy na drodze różańcowej kontemplacji. Ojciec Święty stwierdza w swoim liście: „Różaniec przenosi nas mistycznie, byśmy stanęli u boku Maryi, troszczącej się o ludzkie wzrastanie Chrystusa w domu w Nazarecie. Pozwala Jej to wychowywać nas i kształtować z tą samą pieczołowitością, dopóki Chrystus w pełni się w nas nie «uksztaltuje» (por. Ga 4, 19)”<sup>27</sup>. Oczywiście, o czym też przypomina Jan Paweł II, nawiązując do nauczania Vaticanum II, to działanie Maryi oparte jest całkowicie na działaniu Chrystusa i zupełnie mu podporządkowane. Dlatego też nie tylko, że nie przeszkadza bezpośredniej łączności z Chrystusem, ale ją umacnia<sup>28</sup>. Tak właśnie tę funkcję Dziewicy Maryi w procesie naszego upodobnienia się do Chrystusa wyjaśniał św. Ludwik Maria Grignon de Montfort. Do nauczania tego wielkiego czciciela Maryi, który – jak wiadomo – jest mistrzem maryjnej drogi Jana Pawła II, Papież często nawiązuje. Czyni to również w liście *Rosarium Virginis Mariae*<sup>29</sup>.

---

<sup>24</sup> Tamże, 14.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Por. RM 37.

<sup>27</sup> RVM 15.

<sup>28</sup> Por. tamże. Papież powołuje się na Konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, 60.

<sup>29</sup> Por. RVM 15. Papież cytuje w tym miejscu fragment *Traktatu o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, nr 120.

Kolejny wymiar różańcowej drogi stanowi prośba. Warto zauważyć, że dopiero na czwartym miejscu stawia ją w swoim liście Ojciec Święty. Jest to prośba zanoszona do Chrystusa z Maryją. Owo „z Maryją” oznacza wsparcie matczynym wstawiennictwem Maryi zanoszonej przez nas modlitwy. Biblijną tego ilustrację stanowi wydarzenie na weselu w Kanie Galilejskiej. Objawia on właśnie tę prawdę, że Chrystus, jedyny Pośrednik, jest Drogą naszej modlitwy, a Maryja jest Tą, która wskazuje na tę Drogę. Tak przecież rozumiemy słowa Matki Jezusa skierowane wówczas do sług: „Zróbcie wszystko, cokolwiek wam powie” (J 2, 5). Ten błagalny wymiar modlitwy różańcowej Jan Paweł II wyraził w swoim liście następująco: „W różańcu błagamy Maryję, Przybytek Ducha Świętego (por. Łk 1, 35), a Ona staje przed Ojcem, który obdarzył Ją pełnią łask, i przed Synem zrodzonym z Jej łona, modląc się z nami i za nas”<sup>30</sup>.

Ostatnim z przywołanych przez Ojca Świętego wymiarów modlitwy różańcowej jest „głoszenie Chrystusa z Maryją”. Modlitwa różańcowa – jak zauważa Jan Paweł II – stwarza „szczególną sposobność katechezy”<sup>31</sup>. Dochodzi tutaj ostatecznie do głosu znana zasada „contemplata aliis traedere”. Droga różańcowej kontemplacji nie kończy się zatem na tych, którzy podejmują ową kontemplację – prowadzi do bliźnich. I znowu Matka Jezusa jest przy nas. Można powiedzieć, że powtarza się niejako – za sprawą modlitwy różańcowej – ewangeliczna tajemnica nawiedzenia Maryi. Dziewica z Nazaretu nazywana „pierwszą misjonarką Chrystusa” także na drodze modlitwy różańcowej prowadzi nadal swe dzieło głoszenia Chrystusa. To ta modlitwa staje się szkołą autentycznych głosicieli Chrystusowego zbawczego orędzia. Świadczy o tym historia Kościoła. Nawiązując do niej, Ojciec Święty wspomina w swoim liście o dominikanach. W tym kontekście Jan Paweł II stwierdza z naciskiem: „Różaniec zachowuje całą swą moc i pozostaje narzędziem nie do pominięcia pośród środków duszpasterskich każdego dobrego głosiciela Ewangelii”<sup>32</sup>.

## Wartość duszpasterska różańca: Szkoła zawierzenia Maryi

W liście *Rosarium Virginis Mariae* Jan Paweł II określił różaniec jako drogę duchową, na której Maryja jest Matką, Nauczycielką i Przewodniczką<sup>33</sup>. Ta droga różańcowej kontemplacji prowadzi ostatecznie do Chrystusa. Podkreślił to Ojciec Święty w trzeciej części listu, gdzie czyta-

---

<sup>30</sup> RVM 16.

<sup>31</sup> Tamże, 17.

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Por. tamże, 37.

my: „Jedno jest pewne: jeśli powtarzanie «Zdrowaś Maryjo» zwraca się bezpośrednio do Matki Najświętszej, to z Nią i przez Nią miłość odnosi się ostatecznie do Jezusa. Powtarzanie ożywiane jest pragnieniem coraz pełniejszego upodobnienia się do Chrystusa, co stanowi prawdziwy «program» życia chrześcijańskiego»<sup>34</sup>.

Duchowa droga różańca stanowi zarazem maryjną szkołę, którą można nazwać „szkołą zawierzenia”. I w tym właśnie należy upatrywać szczególną wartość duszpasterską tej modlitwy. Nie znaczy to jednak, że zapomni się o wielu innych jej wartościach, jak np. o znaczeniu różańca dla samej liturgii. Podkreślił to Ojciec Święty w Liście różańcowym, nawiązując do wyjaśnień Pawła VI. Modlitwa różańcowa – czytamy w *Rosarium Virginis Mariae* – „nie tylko nie sprzeciwia się liturgii, ale *jest dla niej oparciem*, gdyż dobrze do niej wprowadza i stanowi jej echo, pozwalając przeżywać ją w pełni wewnętrzznego uczestnictwa i zbierać jej owoce w życiu codziennym”<sup>35</sup>.

Zatrzymajmy się jednak nieco dłużej nad owym formacyjnym wymiarem modlitwy różańcowej, nad różańcową „szkołą zawierzenia”. Jak to już zostało podkreślone, różaniec – według Jana Pawła II – stanowi modlitewny komentarz do maryjnego rozdziału konstytucji *Lumen gentium*, uczącej o obecności Maryi w tajemnicy Chrystusa i Kościoła. Z kolei również odczytaniem tego soborowego nauczania, i to odczytaniem na wskroś oryginalnym, nazwał Ojciec Święty podczas pielgrzymki do Ojczyzny, na Jasnej Górze, akt oddania, zawierzenia Bogarodzicy<sup>36</sup>. Tak więc, ten sam soborowy maryjny wykład znajduje się u podstaw zarówno modlitwy różańcowej, jak i aktu zawierzenia Matce Bożej. Co więcej, te dwie wyjątkowe formy chrześcijańskiego kultu łączą się ściśle ze sobą. I tak oto różańcowa kontemplacja staje się szkołą zawierzenia Maryi. Synowskie zawierzenie Bogarodzicy to, jak uczy w maryjnej encyklice Jan Paweł II, „przyjęcie” Matki Chrystusa – na wzór apostoła Jana – i wprowadzenie Jej w to wszystko, co stanowi życie wewnętrzne każdego ucznia Chrystusowego, to wejście w zbawczy zasięg macierzyńskiej miłości Matki Odkupiciela<sup>37</sup>. Dokonuje się ono w szczególnie sposób właśnie na drodze albo w szkole różańcowej kontemplacji zbawczych misteriów. Można powiedzieć, że ta droga zaczyna się już niejako od owego wyrażającego zawierzenie „wzięcia Maryi do siebie”. Zaś w trakcie tej drogi zawierzenie to ciągle się uzewnętrznia i pogłębia. Wyraża się ono poprzez naśladowanie Matki Jezusa i przyjmowanie Jej macierzyńskiego wstawiennictwa.

---

<sup>34</sup> Tamże, 26.

<sup>35</sup> Tamże, 4.

<sup>36</sup> Por. JAN PAWEŁ II, *Tutaj zawsze byliśmy wolni* (Jasna Góra, 4 VI 1979), [w:] *Jan Paweł II na ziemi polskiej*, Libreria Editrice Vaticana 1979, s. 71-72.

<sup>37</sup> Por. RM 45.



Różańcowa kontemplacja Chrystusa i Jego zbawczych misteriów dokonuje się na wzór Maryi i z Jej pomocą. To Ona uczy nas swoim ewangelicznym przykładem, jak przyjmować i upodabniać się do Chrystusa, jak sprawiać, by autentycznie żył w nas Chrystus (por. Ga 4, 19). Tajemnice Jezusa, które stały się tajemnicami Maryi, teraz z kolei poprzez naśladowanie Jej stają się naszymi tajemnicami. Nasze synowskie zawierzenie Maryi jawi się zatem najpierw jako zawierzenie Jej przykładowi życia. Ten wymiar zawierzenia, nie zawsze zauważany, wyraźnie dochodzi do głosu w *Rosarium Virginis Mariae*. Różaniec – jak uczy Jan Paweł II – staje na służbie ideału „głębszego poznania tajemnicy Boga – to jest Chrystusa” [...] „wyjawiając «sekret», jak można łatwiej otworzyć się na głęboką, porywającą znajomość Chrystusa. Moglibyśmy to nazwać *drogą Maryi*. Jest to droga przykładu Dziewicy z Nazaretu, Niewiasty wiary, milczenia i słuchania” – konkluduje Ojciec Święty<sup>38</sup>. Dotykamy w tym miejscu tzw. modelu pośrednictwa przykładu (pośrednictwa typologicznego). „Maryja jako przykład chrześcijańskiego życia [...] przyczynia się skutecznie do pogłębienia bezpośredniej łączności z Chrystusem, pobudzając i zachęcając do wzrastania w świętości”<sup>39</sup>. To zawierzenie przykładowi Dziewicy Maryi łączy się z kolei z ufnym zawierzeniem Jej macierzyńskiemu wstawiennictwu u Syna. To przecież właśnie w modlitwie różańcowej Jej matczynemu wstawiennictwu powierzamy nasze życie i godzinę naszej śmierci – przypomina w swoim Liście różańcowym Jan Paweł II<sup>40</sup>. To Matka Jezusa na różańcowej drodze kontemplacji „podtrzymuje wiernych swym potężnym wstawiennictwem”<sup>41</sup>.

Ojciec Święty wspomina w *Rosarium Virginis Mariae* o symbolice różańcowej koronki. Nawiązuje przy tym do stwierdzenia włoskiego apostoła różańca bł. Bartłomieja Longo, który w swojej *Suplice do Królowej Różańca Świętego* nazwał różaniec „słodkim łańcuchem” łączącym nas z Bogiem<sup>42</sup>. Papież podkreśla, że jest to także „«synowski» łańcuch, który pozwala nam jednoczyć się z Maryją, «służebnicą Pańską» (Łk 1, 38), a w końcu i z samym Chrystusem”<sup>43</sup>. Tę symbolikę różańcowego łańcucha można odnieść niewątpliwie do aktu zawierzenia Maryi. To właśnie ten różańcowy łańcuch niejako zaprasza i prowadzi do pogłębiania i umacniania naszego synowskiego zawierzenia względem Bogarodzicy.

---

<sup>38</sup> RVM 24.

<sup>39</sup> J. KUMALA, *Maryjne pośrednictwo przykładu w świetle „Redemptoris Mater”*, [w:] *Matka Odkupiciela. Tekst i komentarz*, red. S. C. Napiórkowski, Lublin 1993, 270.

<sup>40</sup> Por. tamże, 33.

<sup>41</sup> Tamże, 37.

<sup>42</sup> Por. tamże, 36 i 43.

<sup>43</sup> Tamże, 36.

Tak oto różańcowa kontemplacja zbawczych misteriów staje się faktycznie chrześcijańską szkołą zawierzenia Maryi. W tej różańcowej szkole zawierzenia objawia się też w pełni prawda o tym, że akt oddania się w wierze Dziewicy Maryi jest podjętym świadomie zobowiązaniem do życia w sposób autentyczny i pełny Ewangelią tego, kto się zawiera. Maryja, która stanowi najdoskonalszy przykład odpowiedzi danej Bogu, przykład życia Ewangelią swojego Syna, przykład całkowitego zawierzenia Mu, staje się dla chrześcijanina bodźcem i wezwaniem do tego, aby on również żył duchem Ewangelii, składał Bogu dar z własnego istnienia, aby samemu Bogu zawierzył. Akt zawierzenia stanowi przecież jedynie macierzyńską „pomoc” Dziewicy Maryi. Nie zwalnia i nie zastępuje chrześcijanina w jego obowiązkach. Ta „pomoc” przykładu Maryi i Jej macierzyńskiego wstawiennictwa jest jednak bardzo istotna. Świadczy już o tym sam przekaz Ewangelii, a także dzieje Chrystusowego Kościoła i poszczególnych wiernych. Szczególnym świadkiem tego w naszych czasach jest Jan Paweł II. Dał temu wyraz kolejny już raz właśnie w liście *Rosarium Virginis Mariae*<sup>44</sup>.

Podsumowując powiemy, że różaniec papieskiego listu *Rosarium Virginis Mariae* jawi się nie tylko jako uświęcona tradycją i skuteczną chrześcijańską praktyką modlitewną Zachodu, ale także – a nawet przede wszystkim – jako szkoła chrześcijańskiej formacji. Jako taki różaniec nie jest i nie może być jedynie modlitwą „do Maryi”, ale modlitwą „z Maryją” i „jak Maryja”. Taki fundamentalny wniosek nasuwa się po lekturze papieskiego listu o różańcu. Aby jednak wszyscy wierzący w Chrystusa mogli to do końca odkryć, potrzebna jest nasza teologiczna „posługa myślenia”. Zachęca nas do niej Jan Paweł II. Podjęcie tej posługi będzie z pewnością najlepszą formą naszej wdzięczności dla Ojca Świętego za dar jego ostatniego listu. Przyczynimy się bowiem przez to do właściwej recepcji papieskiego nauczania o różańcu, a zawarty w liście apel Jana Pawła II „nie popadnie w zapomnienie nie wysłuchany”<sup>45</sup>.

Częstochowa

KS. TEOFIL SIUDY

---

<sup>44</sup> Por. tamże, 2.

<sup>45</sup> Tamże, 43.

ks. Tadeusz Syczewski

## Znaczenie postaw i gestów dla świadomego udziału we Mszy świętej

Sobór watykański II w Konstytucji o liturgii przypomina, że nasze spotkanie z Panem Bogiem urzeczywistnia się pod osłoną znaków. Uwielbienie Stwórcy i uświęcenie człowieka dokonuje się w liturgii poprzez święte znaki widzialne<sup>1</sup>. Liturgia sama w sobie jest znakiem rzeczywistości nadprzyrodzonej<sup>2</sup>. Znaki liturgiczne nie są dziełem przypadku, ale zostały wybrane przez Zbawiciela lub przez Kościół dla oznaczenia niewidzialnych spraw Bożych<sup>3</sup>.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* podkreśla, że „znaki i symbole zajmują ważne miejsce w życiu ludzkim. Człowiek, jako istota zarówno cielesna jak duchowa wyraża i rozumie rzeczywistości duchowe za pośrednictwem znaków i symboli materialnych. Jako istota społeczna człowiek potrzebuje znaków i symboli, by kontaktować się z innymi za pośrednictwem języka, gestów i czynności. To samo odnosi się do jego relacji z Bogiem”<sup>4</sup>.

Każdy znak w liturgii ma w sobie kilka wymiarów: przypominający, gdyż przypomina dzieło zbawcze Jezusa Chrystusa, mocą którego znak ten działa; następnie wymiar zobowiązujący, ponieważ zobowiązuje do życia godnego chrześcijanina oraz wymiar zapowiadający, gdyż wskazuje na liturgię niebieską i do niej prowadzi<sup>5</sup>.

Dokumenty soborowe przypominają, by obrzędy liturgiczne odznaczały się przede wszystkim prostotą i klarownością, by dzięki temu były zrozumiane przez wszystkich uczestników liturgii<sup>6</sup>. Przyjmowanie zatem odpowiedniej postawy podczas liturgii i wykonywanie określonych gestów nie są z pewno-

---

<sup>1</sup> Por. KL 7; A. VERHEUL, *Einführung in die Liturgie*, Wien 1964, s. 134; C. VAGAGGINI, *Theologie der Liturgie*, Einsiedeln 1959, s. 77-91.

<sup>2</sup> Por. S. HARTLIEB, *Liturgia*, [w:] *Katolicyzm A-Z*, Łódź 1989, s. 288.

<sup>3</sup> Por. KL 70.

<sup>4</sup> KKK 1146.

<sup>5</sup> Por. T. SINKA, *Zarys liturgiki*, Gościkowo-Paradyż 1988, s. 81.

<sup>6</sup> Por. KL 34.

ścią czynnościami pustymi czy też tylko wymogiem prawnym. Każdy z nich wyraża odpowiednie nastawienie człowieka i ma swoją głęboką symbolikę<sup>7</sup>.

Konstytucja o liturgii przypomina, iż należy pobudzać wszystkich wiernych do wykonywania akłamacji, odpowiedzi, pieśni czy też czynności lub gestów oraz przyjmować właściwą postawę ciała, by w ten sposób wierni aktywniej włączyli się w liturgię. Jednakowa postawa ciała, którą winni zachowywać wszyscy uczestnicy liturgii, jest znakiem wspólnoty i jedności całego zgromadzenia, ma także duży wpływ na myśli i uczucia uczestników zgromadzenia liturgicznego. Gesty i postawy ciała w liturgii są znakami miłości.

## Postawy w liturgii

Spółeczna i wspólnotowa struktura zgromadzenia liturgicznego domaga się odpowiednich postaw i gestów wykonywanych przez każdego uczestnika liturgii. Wyrażają one wspólnotowe działanie i uczestniczenie w tajemnicy Zbawiciela<sup>8</sup>. W liturgii znamy następujące najważniejsze postawy ciała: stojąca, klęcząca, siedząca, padnięcie na twarz, kroczenie w procesji.

### Postawa stojąca

Postawa stojąca jest wyrazem szacunku, godności dziecka Bożego, gotowości do słuchania<sup>9</sup>. Jest to postawa wolności, gotowości do tworzenia wspólnoty<sup>10</sup>. W pierwszych wiekach chrześcijaństwo w postawie stojącej zwracało się ku wschodowi i zanosilo wszelkie modlitwy do Boga, z rękami wzniesionymi w górę. Oznacza aktywną postawę człowieka, gotowego do działania, do służby<sup>11</sup>. Wyraża także dziękczynienie, oczekiwanie na zmartwychwstanie. Stąd zrodził się chrześcijański zwyczaj zachowania tej postawy szczególnie w niedzielę, ponieważ niedziela jest „Małą Paschą”, dniem zmartwychwstania Chrystusa, jak również w okresie Wielkanocy. Ta postawa jest znakiem łączności ze zmartwychwstałym Panem<sup>12</sup>. Postawa stojąca jest znakiem eschatycznym, to postawa ludzi oczekujących z nadzieją powtórnego przyjścia Pana na ziemię<sup>13</sup>. Pismo Święte mówiąc o prawdzie eschatycznej, używa pojęcia „stanie”. „Serafini” stoją przed Bogiem (por. Iz 6, 2). Anioł Rafał jest jednym z siedmiu aniołów, „którzy stoją w pogo-

<sup>7</sup> Por. T. SINKA, *Symbolle liturgiczne*, Kraków 1991, s. 27.

<sup>8</sup> B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, Poznań 1989, s. 122.

<sup>9</sup> Por. L. JACQUET, *Les Psaumes et le coeur de l'homme*, Paris, III, s. 793.

<sup>10</sup> Por. A. KUHE, *Segni e simboli nel culto e nella vita*, Milano 1989, s. 12.

<sup>11</sup> Por. S. CZERWIK, *Symbolle wspólnototwórcze w celebracji Eucharystii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 38 (2000) nr 2, s. 79.

<sup>12</sup> Por. A. KUHE, *Segni e simboli nel culto e nella vita*, dz. cyt., s. 13.

<sup>13</sup> Por. J. GRZEŚKOWIAK, *Oto wielka Tajemnica wiary*, Poznań 1987, s. 72.

towiu i wchodzą przed majestat Pański” (Tb 12, 15)<sup>14</sup>. Postawa stojąca jest postawą życia; wszystko, co daje oznaki życia, pnie się w górę. W postawie tej ojcowie Kościoła dopatrywali się świętej wolności dzieci Bożych, otrzymanej na chrzcie świętym. Wyraża ona także gotowość wypełniania woli Bożej<sup>15</sup>. Ten, kto stoi, jest w każdym momencie gotowy do wyruszenia w drogę, do działania, do akcji. Jeśli usłyszcy wołanie, to może pójść natychmiast. Izraelici w noc przed wyjściem z niewoli egipskiej i wyruszeniem przez pustynię do Ziemi Obiecanej spożywali wieczerzę na stojąco, w gotowości, w pośpiechu.

Obecne przepisy liturgiczne przypominają, iż wierni stoją w czasie Mszy świętej: od wejścia kapłana aż do kolekty włącznie; podczas śpiewu przed Ewangelią i w czasie czytania lub śpiewania Ewangelii, która jest słowem Chrystusa. Następnie należy stać w czasie wyznania wiary i modlitwy powszechnej oraz od modlitwy nad darami aż do Baranku Boży, z wyjątkiem modlitwy epikletycznej i słów przeistoczenia. Stoimy także w czasie modlitwy po Komunii świętej i zakończenia Mszy świętej<sup>16</sup>.

### Postawa klęcząca

Postawa klęcząca jest gestem adoracji, uwielbienia. W liturgii pierwszych wieków klęczano także przed świętymi przedmiotami, takimi jak np. ołtarz, kościół, krzyż, jak również przed osobami, np. papieżem, biskupem. Postawa ta oznaczała także pokutę, błaganie, małość przed Stwórcą<sup>17</sup>. Przyklęknięcie, tzn. uczynić się małym, uznać czyjąś wyższość<sup>18</sup>. Jest to postawa modlitwy. Klęknięcie ma również wymiar chrystologiczny. Zbawiciel zawsze poddawał swoją wolę woli Ojca, to było Jego pokarmem. Pan Jezus modlił się na klęcząco w Ogrodzie Oliwnym (por. Łk 22, 41). Piotr upadł na kolana i w takiej postawie modlił się przed wskrzeszeniem Tabity (por. Dz 9, 40). W taki też sposób wstawiała się do Chrystusa Pana matka synów Zebedeusza (por. Mt 20, 20). W postawie klęczącej upadło przed Barankiem czworo zwierząt i dwudziestu czterech starców (por. Ap 5, 8). W pierwszych wiekach wierni klękali w czasie modlitwy w dni postu cotygodniowego i podczas okresu wielkiego postu. Dla chrześcijan przyklęknięcie pozostało gestem adoracji, uwielbienia, pokory, modlitwy, oddania, zależności. Ukłęk-

<sup>14</sup> Por. M. LURKER, *Stać*, [w:] *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, dz. cyt., s. 223.

<sup>15</sup> Por. J. GRZEŚKOWIAK, *Oto wielka Tajemnica wiary*, dz. cyt., s. 69.

<sup>16</sup> Por. Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wydaniem nowego Mszału ołtarzowego (11 III 1987), [w:] *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski (1966-1993)*, Lublin 1994, s. 66.

<sup>17</sup> A. KUHE, *Segni e simboli nel culto e nella vita*, dz. cyt., s. 14.

<sup>18</sup> Por. J. GRZEŚKOWIAK, *Oto wielka Tajemnica wiary*, dz. cyt., s. 73.

nać znaczy modlić się, uczynić się małym, być do dyspozycji. Kłękając oddajemy się pod panowanie Jezusa Chrystusa. Kłęczenie symbolizuje także posłuszeństwo wierze, jest opowiedzeniem się za Chrystusem jako Królem, Nauczycielem i Dobrym Pasterzem.

Jest to także postawa pokuty. Orygenes pisze: „Zgięcie kolana jest konieczne, jeżeli zamierzamy oskarżyć się ze wszystkich grzechów przed Panem Bogiem i błagać Go o uwolnienie od nich i przebaczenie”. Postawę kłęczącą oznaczającą poczucie małości i grzeszności wobec Stwórcy uznawano jako postawę odpowiednią dla modlitwy osobistej.

Obecnie wierni w czasie liturgii eucharystycznej kłękają w czasie modlitwy epikletycznej, przeistoczenia, na słowa: „Oto Baranek Boży; Panie, nie jestem godzien” oraz w czasie przyjmowania Komunii świętej, jeżeli okoliczności na to pozwalają. Natomiast ludzie w starszym wieku i chorzy mogą siedzieć w czasie całej Mszy świętej i nie należy ich niepokoić. W czasie wyznania wiary wszyscy uczestnicy liturgii pochylają się na słowa: „I za sprawą Ducha Świętego przyjął ciało z Maryi Dziewicy i stał się człowiekiem”<sup>19</sup>. Kłękają zaś w uroczystość Zwiastowania Pańskiego i Narodzenia Pańskiego<sup>20</sup>.

### Postawa siedząca

Postawa siedząca jest znakiem władzy i godności<sup>21</sup>. Jest to postawa wypoczynku, odprężenia, spokoju, ciszy<sup>22</sup>. Jest to także najbardziej praktykowana postawa przy spożywaniu posiłku.

W starożytności postawa ta była znakiem głębokiej żałoby i pokuty, gdy łączyła się z płaczem, lamentacjami (Ps 136, 1; Lm 1-5). W liturgii chrześcijańskiej biskup siedział na swojej katedrze i nauczał. Jest to postawa zasłuchania z uwagą i miłością w słowo Boże: „Maria siadła u nóg Pana i przysłuchiwała się Jego mowie” (Łk 10, 39)<sup>23</sup>. Jest to także postawa słuchającego ucznia, kontemplacji, zamyślenia, refleksji. Pozycja siedząca ułatwia również skupienie, przyjęcie słowa i medytację nad usłyszonym słowem<sup>24</sup>.

Obecnie w czasie liturgii eucharystycznej wierni mogą siedzieć podczas czytań i psalmu responsoryjnego, w czasie homilii, przygotowania darów ofiarnych, w czasie rozdzielania Komunii świętej i milczenia po

---

<sup>19</sup> MRz, s. 13\*.

<sup>20</sup> Por. Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wydaniem nowego Mszału ołtarzowego (11 III 1987), [w:] Dokumenty, dz. cyt., s. 66.

<sup>21</sup> Por. J. GRZEŚKOWIAK, *Oto wielka Tajemnica wiary*, dz. cyt., s. 76.

<sup>22</sup> Por. M. LURKER, *Siedzieć*, [w:] *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, Poznań 1989, s. 214.

<sup>23</sup> Por. S. CZERWIK, *Symbolie wspólnotowocze w celebracji Eucharystii*, dz. cyt., s. 80.

<sup>24</sup> Por. T. SINKA, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 85.

Komunii świętej, czy też dziękczynienia i uwielbienia wobec Jezusa Chrystusa przyjętego w eucharystycznym chlebie<sup>25</sup>.

### Padnięcie na twarz

Padnięcie na twarz jest wyrazem najniższego uniżenia siebie wobec Pana Boga, wyraz najgłębszej modlitwy<sup>26</sup>. Obecnie gest ten ma miejsce na początku liturgii Wielkiego Piątku (dotyczy celebransa), jak również podczas święceń w czasie litanii do Wszystkich Świętych (przystępujących do święceń)<sup>27</sup>.

### Kroczenie w procesji

Kroczenie w procesji jest aktem czci Pana Boga. Jest przypomnieniem kroczenia ludu Starego Przymierza ku Ziemi Obiecanej. Jest także kroczeniem w kierunku Nowej Paschy, ku Jeruzalem, Kalwarii. Procesja liturgiczna celebrowe wędrówkę Kościoła ku wieczności, ku Niebieskiemu Jeruzalem. Jest ona obrazem Kościoła pielgrzymującego do Boga w niebie. Liturgia zna różnego rodzaju procesje w ramach Mszy świętej: procesja na wejście, z darami, z Ewangelią, do Komunii świętej. Inne procesje w ramach liturgii to z palmami, ze światłem w Wigilię Paschalną, w Święto Ofiarowania Pańskiego, w Uroczystość Bożego Ciała, czy też Dni Modlitw o dobre urodzaje i za kraje głodujące. Znane są także procesje pogrzebowe, dziękczynne, błagalne, dla przeniesienia relikwii Świętych Pańskich<sup>28</sup>.

Procesja jest formą przepowiadania. Oto idzie nasz Zbawca, nasz Pan. Krzyż niesiony na początku procesji jest Jego znakiem. Księga Pisma Świętego zawiera Jego słowo. Kapłan jest Jego ręką i ustami. Niesione świece mówią o tym, że Jezus Chrystus jest światłem, które oświeca człowieka. Kadzidło i unoszący się z kadzielnicy dym wzywa do oddawania czci Bogu: Jemu niech będzie cześć i chwala.

### Gesty liturgiczne

Wśród gestów wyróżnia się ekspresywne, które towarzyszą słowom, akcentując ich treść, oraz gesty symboliczne, które oznaczają rzeczywistość niedostępną<sup>29</sup>. Następujące gesty mają miejsce w celebracjach liturgicz-

---

<sup>25</sup> Por. Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wydaniem nowego Mszału ołtarzowego (11 III 1987), [w:] Dokumenty, dz. cyt., s. 66; A. KUHE, *Segni e simboli nel culto e nella vita*, dz. cyt., s. 17-18.

<sup>26</sup> Por. T. SINKA, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 84-85.

<sup>27</sup> Por. *Pontyfikał Rzymski*, Obrzędy święceń biskupa, prezbiterów i diakonów, wydanie II wzorcowe, Katowice 1999, s. 77.

<sup>28</sup> A. J. ZNAK, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, Oleśnica 1992, s. 239-240.

<sup>29</sup> Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 125.

nych: gest uderzenia w piersi, gesty rąk, gesty skłonu i podnoszenia oczu, gest znaku pokoju.

### Gest uderzenia w piersi

Gest uderzenia w piersi w starożytności był znakiem bólu, żałoby, niechęci, smutku, także śmierci. Stanowił część składową kultu zmarłych. Gest ten miał również i inne znaczenie, a mianowicie wyrażał winę i żal, skruchę, ponieważ serce uchodziło między innymi za źródło i siedlisko wszelkiego grzechu<sup>30</sup>.

Św. Augustyn mówi, że ten gest wykonywano przy wyznaniu win<sup>31</sup>. Obecnie w liturgii zrezygnowano z uderzenia się w piersi w czasie wymawiania słów: „Panie, nie jestem godzien, abyś przyszedł do mnie”, jak również podczas wymawiania słów „Baranku Boży, który gładzisz grzechy świata”, ponieważ formuły te nie są wyznaniem win.

### Gesty rąk

Gesty rąk są w liturgii często stosowane. Należy do nich wznoszenie rozłożonych rąk, które jest wyrazem oczekiwania pomocy z nieba. W tym geście chrześcijanie widzieli pewne podobieństwo do modlącego się Zbawiciela na krzyżu. W liturgii ten gest jest stosowany dzisiaj przy odmawianiu lub śpiewaniu modlitw celebrians (np. modlitwy na początku Mszy świętej – kolekty, modlitwy nad darami, modlitwy po Komunii świętej, przy odmawianiu prefacji, *Ojciec nasz*). Wzniesione ręce oznaczają to, iż naszą modlitwę kierujemy do Boga, który jest głównym jej adresatem. Gest ten wyraża także oddanie hołdu, podniesienie duszy do Pana Boga, poddanie się Jego woli, bycia do dyspozycji Stwórcy. Jest on znakiem skupienia dla znalezienia Boga w sobie samym<sup>32</sup>.

Gest rozłożonych rąk nazywany jest gestem oranta. Nawiązuje ta myśl do postaci stojącej z uniesionymi rękami w modlitewnym geście. Spotykamy go na ścianach katakumb, na sarkofagach.

Nałożenie rąk jest symbolem akcji<sup>33</sup>. Ręce zwrócone ku bóstwu oznaczały u pogan modlitwę. Nałożenie rąk, wyciągnięcie nad osobą i dotknięcie głowy, uważano za znak zrównania. Wyciągnięcie rąk oznaczało przeniesienie winy własnej na ofiarę. Posiadało także znaczenie lecznicze, uleczenie, gest przekazania Ducha Świętego (1 Kor 12, 1), przekazanie urzędu (Dz 6, 1; 14, 23; Tm 4, 14). Gest ten spotykamy w liturgii sakra-

<sup>30</sup> Por. W. GŁOWA, red., *Służba Boża*, Lubaczów 1989, s. 141.

<sup>31</sup> Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 125.

<sup>32</sup> Por. S. CZERWIK, *Symbolne wspólnotowości w celebracji Eucharystii*, dz. cyt., s. 82.

<sup>33</sup> A. J. ZNAK, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, dz. cyt., s. 244.



mentów inicjacji chrześcijańskiej (sprawowanie Eucharystii, święcenia diakańskie, kapłańskie, biskupie). Przez ten gest Kościół prosi Boga Ojca o uświęcenie, dokonanie „Wielkich Dzieł”.

#### Gest skłonu i podnoszenia oczu

Skłon jest znakiem głębokiego szacunku, jak również uwielbienia<sup>34</sup>. W liturgii gest ten oznacza szacunek, oddanie czci, usposobienie pokutne<sup>35</sup>. Skłania się głowę przy wymawianiu razem imion Trzech Osób Boskich, Maryi czy świętego, którego wspominamy danego dnia<sup>36</sup>. Skłon oddajemy w stosunku do celebransa (przewodniczącego liturgii). Skłony stosuje się jako znak szacunku dla krzyża, ołtarza i paschału.

Podnoszenie oczu jest wyrazem wzniesienia duszy i myśli ku Stwórcy<sup>37</sup>. Podnoszenie oczu miało zadanie uprzytomnić sobie obecność Boga (por. Ps 122; Ps 123; Łk 16, 23; J 11, 41)<sup>38</sup>. W liturgii jedyną pozostałością tej praktyki jest Pierwsza Modlitwa Eucharystyczna, czyli Kanon Rzymski, w którym celebrans w czasie konsekracji chleba podnosi oczy ku niebu przy wypowiedaniu następujących słów: „On to w dzień przed męką wziął chleb w swoje święte i czcigodne ręce, podniósł oczy ku niebu [...]”<sup>39</sup>.

#### Gest znaku pokoju

Znak pokoju w liturgii nie jest czymś nowym. Obrzęd ten nawiązuje do pierwszych wieków chrześcijaństwa. Znak pokoju początkowo był wymieniany tylko między celebransem a asystą w czasie Mszy świętej uroczystej. Stary Testament podkreśla, że był to normalny pocałunek. Gest ten pełnił funkcję znaku wyrażającego miłość, przyjaźń i pokój<sup>40</sup>. Posługiwano się tym gestem przy spotkaniach na znak zawartego przymierza czy też osiągniętej zgody. Pocałunek potwierdzał zawarcie związku małżeńskiego, jak również więzy przyjaźni. W Nowym Testamencie zaś pocałunek staje się znakiem świętym: „Pozdrawiają was wszyscy bracia. Pozdrówcie się wzajemnie pocałunkiem świętym” (1 Kor 16, 20).

Sposób przekazywania pocałunku pokoju był odmienny w różnych kulturach. Np. w liturgii koptyjskiej ograniczano się do skłonu w kierunku sąsiada i dotknięcia jego ręki. W innych liturgiach stosowano tylko sam skłon.

<sup>34</sup> Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 125.

<sup>35</sup> T. SINKA, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 84.

<sup>36</sup> Por. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. I, *Liturgika fundamentalna*, dz. cyt., s. 125.

<sup>37</sup> Por. T. SINKA, *Zarys liturgiki*, dz. cyt., s. 85.

<sup>38</sup> Por. A. J. ZNAK, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, dz. cyt., s. 242.

<sup>39</sup> MRz, s. 308\*.

<sup>40</sup> Por. S. CZERWIK, *Symbole wspólnotowórcze w celebracji Eucharystii*, dz. cyt., s. 98.

Spadek przystępujących do Komunii świętej sprawił, że wymienianie świętego pocałunku było mniej żywe. Ceremoniał biskupi z 1600 roku polecał go stosować tylko w mszach uroczystych. Wszystkie liturgie stosowały pocałunek pokoju pod koniec liturgii słowa, na zakończenie wspólnej modlitwy. Tak pozostało do dnia dzisiejszego w liturgii ambrojańskiej, w której odprawia się Mszę świętą na terenie Mediolanu we Włoszech.

Już w X wieku pocałunek pokoju we Mszy świętej był powszechnie stosowany, przy czym inna była jego forma wśród duchowieństwa, a inna wśród katolików świeckich. W Polsce ten znak pokoju pojawia się w liturgii w XI wieku. Przy przekazywaniu pocałunku pokoju obowiązywała zasada ładu i porządku. Celebrans przekazywał ten znak diakonowi, następnie klerykom według otrzymanych święceń, ci zanosili kolejno do kierownika chóru, kanoników, kapłanów, ludu. W XII-XIV wieku wszyscy uczestnicy liturgii udzielali sobie pocałunku pokoju w nawie Kościoła. Wierni wymieniali go między sobą. Z czasem pocałunek został wyparty przez użycie relikwiarza, zwanego pacyfikałem (od słowa pax, czyli pokój). Najpierw ten pacyfikał całował celebrans, następnie wierni.

W obecnej liturgii pocałunek pokoju obejmuje: modlitwę kapłana o pokój, życzenie pokoju skierowane przez przewodniczącego liturgii do wiernych i ich odpowiedź oraz przekazanie sobie go nawzajem przez uczestników obrzędu. Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego Pawła VI przypomina, że wierni modlą się o pokój i jedność dla Kościoła i dla całej rodziny ludzkiej oraz wyrażają wzajemną miłość, zanim będą uczestniczyć w jednym chlebie<sup>41</sup>. Modlitwa pokoju wchodząca w ten obrzęd brzmi następująco: „Panie Jezu Chryste, Ty powiedziałeś swoim Apostołom: Pokój wam zostawiam, pokój mój wam daję. Prosimy Cię, nie zważaj na grzechy nasze, lecz na wiarę swojego Kościoła i zgodnie z Twoją wolą napełniaj go pokojem i doprowadź do pełnej jedności. Który żyjesz i królujesz na wieki wieków. Amen”<sup>42</sup>. Nowy Mszał Rzymski w modlitwie tej wprowadził pewne zmiany na niektóre okresy roku liturgicznego, a mianowicie na okres Narodzenia Pańskiego, wielkiego postu, Wielkanocy, w uroczystość Zesłania Ducha Świętego<sup>43</sup>.

Przekazywany pocałunek pokoju jest darem Pana Boga i nie chodzi tutaj wyłącznie o gest ludzkiej życzliwości, miłości, przyjaźni, dobra, pokoju. Pokój, o którym jest tutaj mowa, jest związany z biblijnym *szalom*, nie wykluczającym także eschatycznego pokoju. W znaku tym zawiera się świadome solidaryzo-

---

<sup>41</sup> Por. OWMR 56.

<sup>42</sup> MRz, s. 372\*-373\*.

<sup>43</sup> Por. tamże.

wanie się wewnętrzne wszystkich uczestników liturgii z tym, co dokonuje się w tajemnicy Eucharystii. W obrzędzie tym uczestnicy liturgii błagają Pana Boga o pokój i jedność dla całego Kościoła i dla całej rodziny ludzkiej oraz wyrażają wzajemną miłość, zanim będą uczestniczyć w jednym chlebie<sup>44</sup>. Podanie komuś ręki zmusza do refleksji, rewizji swej postawy wobec ludzi, zmiany usposobienia, usunięcia wrogości, niechęci, przebaczenia. Ten gest symbolizuje pojednanie nie tylko z tym konkretnym człowiekiem, któremu podaje rękę, ale ze wszystkimi ludźmi, jeśli mam wobec kogoś pewne opory. Ten znak wzywa do miłości, jest wyrazem dobrej woli człowieka. Znak pokoju nie może być pustą formą bez pokrycia. Za tym znakiem muszą iść konkretne czyny. Winieniem przede wszystkim przełamać wszelką obojętność wobec drugiego człowieka, mojego brata. Bez przebaczenia, bez miłości nie mam prawa do pełnego uczestnictwa we Mszy świętej: „Jeśli przyniesiesz swój dar przed ołtarz, i tam wspomniesz, że twój brat ma coś przeciwko tobie, [...] idź pierwej pojednaj się z twoim bratem” (Mt 5, 23)<sup>45</sup>. Prawdziwa cześć dla Eucharystii staje się szkołą czynnej miłości bliźniego. Wiemy, że taki jest prawdziwy i pełny porządek miłości, którego nauczył nas Pan: „Po tym wszyscy poznają, żeście uczniami moimi, jeśli będziecie się wzajemnie miłowali” (J 13, 35). Eucharystia do tej miłości wychowuje nas w sposób najgłębszy, ukazuje bowiem, jaką wartość w oczach Bożych ma każdy człowiek, nasz brat i siostra, skoro każdemu w taki sam sposób Chrystus daje siebie samego pod postaciami chleba i wina. Jeżeli praktykujemy autentyczny kult eucharystyczny, w oczach naszych musi rosnąć godność każdego człowieka. A poczucie tej godności staje się najgłębszym motywem naszego odniesienia do bliźnich.

Według wskazań Konferencji Episkopatu Polski znak pokoju przekazuje się u nas skłonem głowy w kierunku najbliższych uczestników Mszy świętej z jednej i z drugiej strony, z tym, że należy opuszczać słowa: „Pokój nam wszystkim”<sup>46</sup>. Słowa te w wielu regionach stały się aklamacją głośną, co według wyjaśnienia Kongregacji jest niedopuszczalne. W małych grupach znakiem pokoju może być podanie ręki. Zgromadzenie nie wypowiada żadnej aklamacji<sup>47</sup>.

---

Należy dłożyć wszelkich starań, aby wspólne postawy i gesty liturgiczne były wykonywane w sposób świadomy i godny przez wszystkich uczest-

---

<sup>44</sup> Por. A. J. ZNAK, *Fundamentalne rzeczywistości liturgii*, dz. cyt., s. 245.

<sup>45</sup> Por. Z. ZALEWSKI, *Pobożność eucharystyczna, jej cechy i charakter*, RBL 39 (1986), s. 313.

<sup>46</sup> Por. Instrukcja Episkopatu Polski w związku z wydaniem nowego Mszału ołtarzowego (11 III 1987), dz. cyt., s. 65.

<sup>47</sup> Por. OWMR, s. [29].

ników liturgii. Rozumienie funkcji postaw i gestów w liturgii pozwala ustrzec się przed rutyną i mechanicznym ich wykonywaniem. Do prawidłowego funkcjonowania postaw i gestów liturgicznych jest wprost konieczna ich przejrzystość. Ks. Stanisław Czerwik pisze, że „Słowa i gesty, z których «utkana» jest celebracja, wymagają mistagogii – wtajemniczenia i poczucia odpowiedzialności za powierzone nam «sacrum»”<sup>48</sup>.

*Drohiczyn*

*KS. TADEUSZ SYCZEWSKI*

---

<sup>48</sup> S. CZERWIK, *Symbole wspólnototwórcze w celebracji Eucharystii*, dz. cyt., s. 104.

Zdzisław J. Kapera

## **Problem datowania i interpretacji tzw. ossuarium Jakuba, syna Józefa, brata Jezusa**

24 października 2002 r. redaktor najpopularniejszego dwumiesięcznika poświęconego archeologii biblijnej „Biblical Archaeology Review”, Hershel Shanks, z całą odpowiedzialnością, w świetle jupiterów, ogłosił „największe odkrycie archeologiczne bezpośrednio dotyczące Nowego Testamentu”: znalezienie ossuarium, w którym przechowywane były kości „brata Pańskiego”, Jakuba<sup>1</sup>. Jak na razie wszystko wskazuje na to, że będziemy świadkami „bitwy o ossuarium”, podobnie jak z końcem lat 1940. i z początkiem lat 1950. byliśmy świadkami pierwszej „bitwy o zwoje” znad Morza Martwego<sup>2</sup>.

Odkrycie jest ważne – chodzi o ewentualne pierwsze epigraficzne potwierdzenie historyczności postaci Jezusa, ale także wręcz pasjonujące ze względu na okoliczności jego ujawnienia. Sam problem ossuariów jest mi bliski. Jeszcze w latach 1960. byłem w kontakcie z ks. prof. Aleksym Klawkiem, wybitnym polskim przedstawicielem onomastyki biblijnej i śledziłem jego wykłady z tej dziedziny w Krakowskim Oddziale PAN. Warto od razu wzmiankować, że ks. prof. Klawek był żywo zainteresowany odkryciami onomastycznymi archeologii biblijnej, a nawet autorem do dziś niepublikowanej rozprawy o imieniu Jezus (z roku 1925), która zawiera m.in. rozdział dotyczący ossuariów palestyńskich z tym właśnie imieniem. Na posiedzeniu Komisji Językoznawczej w roku 1969 omawiał właśnie problem palestyńskich nazw osobowych z I wieku n.e.<sup>3</sup>

W ciągu ostatniego półwiecza w Polsce opublikowano zaledwie kilka przyczynków na temat ossuariów<sup>4</sup>. Dodatkowe informacje można znaleźć również w niektórych przekładach, zwłaszcza w książce A. Parrota o Jerozolimie<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Por. G. GOVIER, „James” Ossuary Surfaces in Jerusalem, „Artifax” 4 (2002) nr 17, 1-3.

<sup>2</sup> Tzw. „pierwsza bitwa o zwoje” miała na celu ustalenie starożytności rękopisów znalezionych nad Morzem Martwym. Zob. Z. J. KAPERA, *Półwiecze sporu o zwoje znad Morza Martwego*, Kraków 1996, s. 241nn.

<sup>3</sup> Por. przedruk streszczenia referatu: A. KLAWEK, *Cale życie z Biblią*, Poznań 1982, 188-190.

<sup>4</sup> F. GRYGLEWICZ w książce *Archeologiczne odkrycia w egzegezie Nowego Testamentu* (Lublin 1962, 47-49) podsumował informacje o ossuariach z imionami Jezusa i imionami osób znanych z Ewangelii. E. SZEWC omówił bliżej problem *Ossuaria a Nowy Testament* („Wiadomości Diece-

Sądząc z zainteresowania, jakie już wzbudziło w Polsce tzw. ossuarium Jakuba, możemy się spodziewać większej liczby wypowiedzi w kwestii interesującego nas obiektu. Na temat tego ossuarium już wyraził swą wstępną opinię ks. prof. Jerzy Chmiel w wywiadzie dla „Dziennika Polskiego”<sup>6</sup> i ks. prof. Henryk Witczyk w „Gościu Niedzielnym”<sup>7</sup>. O ile pierwszy dał znaleźniku 95 proc. wiarygodności, o tyle drugi uniknął wypowiedzi w tej kwestii. Pomijam tu krótkie notatki w dziennikach i tygodnikach polskich (jak np. w „Forum”, „Przekroju”, „Wprost” czy „Gazecie Wyborczej”)<sup>8</sup>, wartościowe tylko ze względu na dobre kolorowe fotografie ossuarium. Zabytek został po raz pierwszy opisany w listopadowo-grudniowym numerze numerze „Biblical Archaeology Review” z 2002 r.<sup>9</sup> Sam obiekt opuścił już Izrael i przez listopad i grudzień był wystawiony publicznie w Royal Ontario Museum w Toronto, gdzie z końcem listopada odbywał się zjazd biblistów i religioznawców z całego świata (zarejestrowanych zostało 8000 uczestników), a także oddzielnie – 640 archeologów, zwłaszcza archeologów krajów biblijnych.

Celem tej krótkiej informacji jest przedstawienie obiektu, pochodzącego ponoć z Silwan na obrzeżu Jerozolimy, w dolinie Cedronu<sup>10</sup>, oraz głównych punktów dotychczasowej dyskusji nad nim.

Tzw. Ossuarium „Jakuba, syna Józefa, brata Jezusa” z kolekcji w Tel Awiwie to skrzyńka wapienna o długości 50,5 cm u podstawy, rozszerzająca się w części górnej do 56 cm, a więc jego przekrój wzdłużny jest romboidalny. Ossuarium na 25 cm szerokości i 30,5 cm wysokości. Nakryte jest

---

zjalne Łódzkie” 57 (1983) nr 1/2, 21-27). W roku 1987 R. MENDECKI wrócił do problemu epigrafów rodziny Jezusa w związku z audycją telewizyjną BBC. Por. jego art. *Czy ossuaria z epigrafami rodziny Jezusa mogą być autentyczne*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1987), 150-151.

<sup>5</sup> Mam tu na myśli książki J. A. THOMPSON, *Biblia i archeologia*, Warszawa 1965, 240-244 i A. PARROT, *Wśród zabytków Samarii i Jerozolimy*, Warszawa 1871, 227-237.

<sup>6</sup> J. CHMIEL, *Grób – dowód trwania życia*, „Dziennik Polski” z 31 X 2002, 39.

<sup>7</sup> H. WITCZYK, *Jakub – syn Józefa, rodzony brat Jezusa?*, „Gość Niedzielnny” z 10 XI 2002, 12.

<sup>8</sup> Por. J. N. WILFORD, *Jakub brat Jezusa*, „Forum” 44 z 28 X – 3 XI 2002, 52; R. FRISTER, *Krewny Pana Boga*, „Polityka” 46 z 16 XI 2002, 90-91; A. KRZEMIŃSKA, *Pęknięty skarb* (rozmowa z E. Paradowską-Dziadowiec, konserwatorką w Royal Ontario Museum), „Polityka” 46 z 16 XI 2002, 91; R. GONTAREK, *Jakub, brat Chrystusa. Najnowsze odkrycie potwierdza biblijne przekazy – Jezus istniał naprawdę, a do tego miał rodzeństwo!*, „Przekrój” 45 z 10 XI 2002, 34-36; M. MATA CZ, *Brat Zbawiciela? Naukowcy piszą Najnowszy Testament*, „Wprost” z 10 XI 2002, 88-89; D. SUKNI EWICZ, *Imię brata. Zagadka starożytniej urny odnalezioniej niespodziewanie w prywatnej kolekcji*, „Gazeta Wyborcza” z 19 XI 2002, 20.

<sup>9</sup> A. LEMAIRE, *Burial Box of James the Brother of Jesus*, „Biblical Archaeology Review” 6 (2002) nr 28, 24-33 i 70. Niemal wszystkie podane informacje dotyczące ossuarium pochodzą z tej publikacji.

<sup>10</sup> Nazwę tę niełatwo znaleźć u D. BAHATA w *Atlasie biblijnej Jerozolimy*, Warszawa 1999. Nie ma jej nawet w indeksie. Por. jednak s. 25, mapa 3, po prawej u dołu.

wiekami nasuwanych po wewnętrznych listwach wystających na 0,6 cm wzduż dłuższych stron skrzynki. Wieko zasadniczo jest płaskie, ale daje się zauważyć jego lekka wypukłość.

Materiał, z którego wykonano skrzynkę, to kreda osadowa pochodząca, według geologów izraelskich, z Mount Scopus w Jerozolimie. Znane jest kilka jerozolimskich kamieniołomów datowanych na I i II wiek po Chr. Co ciekawe, próbki ziemi pobrane z powierzchni ossuarium również wskazują na glebę, tzw. rendzinę, z Mount Scopus.

Na jednej stronie skrzynki znajdują się ozdobne rozety, na przeciwnej stronie prof. André Lemaire z Sorbony odczytał następujący dwudziestoliterowy tekst aramejski: Ya'akov bar Yosef ahui di Yeszua<sup>11</sup>, co po polsku znaczy: Jakub syn Józefa, brat Jezusa. Nie ma przerw między wyrazami. Litera alfabetu aramejskiego są wycięte pismem klasycznym, kwadratowym, przypominającym napisy okresu herodiańskiego i są bardzo czytelne.

Prof. Lemaire nie tylko odczytał tekst, o którym mówi, że może go odczytać osoba choć trochę znająca hebrajski i aramejski, ale nadał mu elektryzujące znaczenie poprzez identyfikację wymienionych postaci: Jakuba – jako brata Pańskiego, św. Józefa jako jego ojca oraz Jezusa jako Chrystusa. Biorąc pod uwagę, że kształt skrzynki pozwala ją zaliczyć do tzw. typu 2 wg klasyfikacji L. Y. Rahmaniego<sup>12</sup> i datować na lata 20 przed Chr. do r. 70 po Chr. i fakt, że mamy przekaz znanego historyka żydowskiego Józefa Flawiusza (*Antiquitates* XX, 9, 1) o śmierci Jakuba Sprawiedliwego w r. 62 po Chr.<sup>13</sup>, A. Lemaire określił bardzo precyzyjnie datę użycia skrzynki na rok 63 po Chr. Wziął on bowiem jeszcze pod uwagę zwyczaj, powszechny w ówczesnej Jerozolimie, że w rok po złożeniu ciała kości zmarłych zbierano w grobach i umieszczano właśnie w ossuariach, wypisując na nich bardzo często imiona pogrzebanych.

Podstawowym argumentem A. Lemaire'a odnośnie do identyfikacji zmarłego jest relacja rodzinna osób wymienionych w inskrypcji na ossuarium. Oczywiście Lemaire zdaje sobie sprawę, że imiona Jakub, Józef i Jozua (Jezus) to imiona dość pospolite w Jerozolimie I wieku. Dlatego identyfikację opiera na mocnym (według niego) wyliczeniu statystycznym. Przyjmując jako podstawę wyliczenia 80 000 mieszkańców Jerozolimy (propozycja M. Broshiego)<sup>14</sup> i pro-

---

<sup>11</sup> Niezwykle precyzyjny przerys inskrypcji wykonała A. Yardeni, por. LEMAIRE, op. cit., 26-27.

<sup>12</sup> Por. L. Y. RAHMANI, *A Catalogue of Jewish Ossuaries in the Collections of the State of Israel. The Israel Antiquities Authority*, Jerusalem 1994, 5 i ryc.

<sup>13</sup> Por. E. DĄBROWSKI, *Śmierć Jakuba apostoła w opisie Józefa Flawiusza*, [w:] JÓZEF FLAWIUSZ, *Dawne dzieje Izraela*, Poznań 1962, 963-968.

<sup>14</sup> Por. M. BROSHI, *Estimating the Population of Ancient Jerusalem*, „Biblical Archaeology Review” 4 (1978), 12 i 14.

porcje występowania imion Józef-Jezus-Jakub jako 19:10:5 (wg katalogu ossuariów Rahmaniego), a procentowo 14:9:2 (wyliczenie R. Hachlili z wszystkich znanych inskrypcji)<sup>15</sup>, A. Lemaire wyliczył prawdopodobieństwo istnienia w Świętym Mieście, w ciągu dwu generacji, 20 osób, które mogłyby być nazwane tak, jak czytamy w inskrypcji. Biorąc pod uwagę niezwykle rzadkie zjawisko, posiadające zaledwie jedną paralełę, wzmiankowania poza ojcem zmarłego także jego brata, i to Joszue (gr. Jezus), Lemaire jest skłonny stwierdzić wysoki stopień prawdopodobieństwa identyfikacji Jakuba z inskrypcji ze św. Jakubem, bratem Pańskim. Jakub miał bowiem dobrze znanego w Jerozolimie brata (Jezusa). Jakub też pozostawał ze swym bratem w specjalnej relacji jako przywódca Kościoła w Jerozolimie. Zdaniem A. Lemaire'a identyfikacja jest niemal oczywista (very probable), co oznacza, że ossuarium przynosi nam ze sobą „pierwszą epigraficzną wzmiankę – z ok. r. 63 po Chr. – [dotyczącą] Jezusa z Nazaretu”<sup>16</sup>.

Co sądzić o wywodach prof. A. Lemaire'a? W referacie przedstawionym na III ogólnopolskiej konferencji pt. „Żydzi i Judaizm we współczesnych badaniach” (26 listopada 2002) podniosłem, jako archeolog, szereg zarzutów pośrednio mogących podważać autentyczność samego obiektu. Nie wykluczyłem fałszerstwa ossuarium<sup>17</sup>. W tym czasie nie znałem przebiegu dwu spotkań specjalistów w Toronto komentujących znalezisko i inskrypcję<sup>18</sup>. Choć wielu z nich publicznie potwierdziło autentyczność obiektu i zgodnie datowało tekst na I w. po Chr., to osobiście pozostaję w gronie nieprzekonanych.

Dyskusja wokół ossuarium trwa. Jako archeolog nadal mam szereg wątpliwości: 1. dlaczego inskrypcja nie jest po tej samej stronie co rozpoznane rozety, czyli jest tam, gdzie nie powinna się znajdować?<sup>19</sup>; 2. pokrywa obiektu jakby do niego nie pasuje (może pochodzi z innego ossuarium; mamy do czynienia z obiektem nieukończonym?); 3. ossuarium może, ale nie musi, pochodzić z lat 60. I wieku. Jest to obiekt typowy, a datowanie de facto jest oparte na tekście Flawiusza dotyczącym śmierci św. Jakuba. Na obiekcie nie ma żadnej daty, a identyfikacja jest oparta tylko na 5 proc. (i tak zawyżonym, zobacz niżej) prawdopodobieństwie; 4. jedynym jak dotąd naukowym, argumentem za autentycznością ossuarium jest wynik ba-

---

<sup>15</sup> R. HACHLILI, *Names and Nicknames of Jews in Second Temple Times*, „Eretz-Israel” 17 (Jerusalem 1984), 188-211 (hebr.), por. zwł. 194 (cyt. za A. LEMAIRE, op. cit., 70, n. 19).

<sup>16</sup> A. LEMAIRE, op. cit., 33.

<sup>17</sup> POR. Z. J. KAPERA, *Kilka uwag w kwestii autentyczności tzw. „ossuarium Jakuba” z kolekcji w Tel Awiwie*, „Studia Judaica” 6 (2003) nr 1 (w druku).

<sup>18</sup> POR. M. POSNER, *Experts disagree about authenticity of ossuary*, „The Globe and Mail” z 25 XI 2002, A6.

<sup>19</sup> POR. M. POSNER, *Inspection of Ossuary Produces More Clues*, „The Globe and Mail” (wycinek bez daty z połowy listopada 2002).



dań geologicznych potwierdzających jerozolimskie pochodzenie obiektu<sup>20</sup>. Badania te budzą jednak wątpliwości specjalisty od materiałów i patyny, J. Lupii<sup>21</sup>. Coś jest na rzeczy, gdyż obiekt ma być poddany ponownym analizom w niezależnym laboratorium.

Sama inskrypcja również wzbudziła pewne wątpliwości. Kształt liter jest różny w obu jej częściach: połowa (Jakub syn Józefa) jest w kursywie inskrypcyjnej, połowa (brat Jozszy) w kursywie „przemysłowej”. Ta obserwacja poczyniona przez R. I. Altman podzieliła również samych epigrafików na dwie grupy<sup>22</sup>. Sam A. Lemaire odrzuca zdecydowanie możliwość wykonania inskrypcji w dwu różnych okresach, przez dwie różne osoby. Takie prawdopodobieństwo jednak istnieje. Prof. P. Flesher dopatrywał się w tekście napisu nie jednej, ale dwu cech dialektalnych. Według niego, choć inskrypcja pasuje do tego, co wiemy o języku aramejskich tekstów z Jeruzolimy I wieku, to równie dobrze wpisuje się ona w dialekt inskrypcji z Galilei z okresu II-IV wiek po Chr.<sup>23</sup> Domyślnie – może być późniejsza, lub w drugiej części po prostu uzupełniona. Ciekawe spostrzeżenie – wtedy kłopoty z grafią tekstu (systemem pisma) znajdują swoje wyjaśnienie.

Najwięcej wątpliwości budzą wyliczenia statystyczne A. Lemaire’a. Postawiłem przy nich znak zapytania już w trakcie cytowanego referatu. A. Lemaire bazuje na liście 233 inskrypcji; ja na korpusie imion liczącym 2826 jednostek, dotyczącym osób pochodzących z Palestyny, z okresu 330 przed Chr. – 200 po Chr. Z moich wyliczeń opartych o dane Tal Ilan<sup>24</sup> wynika, że prawdopodobne proporcje imion z inskrypcji są jak 13,08:5,83:2, 54 (a nie 19:10:5). Z tego zaś wynika, że proporcja relacji ojca do obu braci jest prawie o 30 procent wyższa i o tyle też procent powinno się zmniejszyć prawdopodobieństwo identyfikacji proponowanej przez Lemaire’a. Warto jednak dodać, że w międzyczasie C. Cohen-Matlofsky podała, iż z jej zestawienia 715 inskrypcji palestyńskich (z lat 63 przed Chr. – 138 po Chr.) wypadły jeszcze inne proporcje interesujących nas imion, a to 4:8:7<sup>25</sup>. Cokolwiek

<sup>20</sup> Por. ekspertyzę reprodukowaną w art. A. LEMAIRE, op. cit., 29.

<sup>21</sup> Por. pismną wypowiedź cytowaną w tzw. Raporcie końcowym R. I. ALTMAN (zob. poniżej).

<sup>22</sup> Por. R. I. ALTMAN, *Final Report on the James Ossuary*, „Israelinsider” [dziennik elektroniczny] z 6 XI 2002. Wersja polska raportu ukaże się wkrótce w antologii *Ossuarium Jakuba? Odkrycie, które podzieliło uczonych*, pod red. Z. J. KAPERY (Kraków 2003, w przygotowaniu).

<sup>23</sup> P. FLESHER, „Does the James’ Ossuary Really Refer to Jesus Christ?”, por. [http://www.bible-interp.com/articles/James\\_Ossuary.htm](http://www.bible-interp.com/articles/James_Ossuary.htm).

<sup>24</sup> Por. T. ILAN, *Lexicon of Jewish Names in Late Antiquity*, t. 1: *Palestine 330 BC-200 AD*, Mohr Siebeck, Tübingen 2001.

<sup>25</sup> Por. C. COHEN-MATLOFSKY, *Les Laics en Palestine d’Auguste à Hadrien. Étude prosopographique*, Paris 2001 (non vidi) i jej wypowiedź odnośnie do ossuarium: *Was It Jesus’ Brother’s?*, „The Globe and Mail” z 6 XI 2002, A19.

powiedzieć, każda z wybranych podstaw liczenia w sposób znaczący zmienia wywody statystyczne A. Lemaire'a. Odnoszę wrażenie, że wyliczenia A. Lemaire'a były przedwczesne, bez konsultacji ze statystykami i bez ustalenia podstaw i metodologii wyliczeń. Istnieje znaczne prawdopodobieństwo, że główny argument Lemaire'a trudno będzie obronić.

Pozostaje jeszcze wrócić na moment do tekstu Józefa Flawiusza i samej inskrypcji. Akurat ten fragment historyka rzymskiego nie budzi wątpliwości co do samego wydarzenia, tj. nielegalnego (bez zgody nowego namiestnika rzymskiego) zgładzenia św. Jakuba przez arcykapłana Annasza<sup>26</sup>. Rzecz jednak w tym, że od ponad stu lat fragment ten stanowi przedmiot dyskusji, w jakiej mierze był on przedmiotem interpolacji chrześcijańskiej. Warto zacytować zdanie wybitnego biblisty o M.-J. Lagrange'a: „napomnienie Józefa o Jakubie, bracie Jezusa, jest więcej niż podejrzaną interpolacją chrześcijańską”<sup>27</sup>. Oczywiście dzisiaj, zwłaszcza po ostatnich wykopaliskach na Masadzie i w Jotapacie, relacje Józefa Flawiusza o Palestynie są uważane za bardziej wiarygodne niż kiedykolwiek, rzecz jednak w tym, że w naszym przypadku A. Lemaire uważa zwrot Józefa „brat Jezusa” za ważny argument używania z końcem I wieku tego samego określenia Jezusa co na inskrypcji. Jednak w zachowanym tekście mamy sformułowanie „brat Jezusa zwanego Chrystusem” i być może cały ten maleńki fragment jest późniejszym dopiskiem pobożnego chrześcijanina. A więc, być może R. Eisenman ma rację, że napis na ossuarium jest adresowany do nas, językiem nam współczesnym<sup>28</sup>. R. Eisenman, trzeba tu od razu zaznaczyć, jest zdecydowanym przeciwnikiem autentyczności samego napisu. Cokolwiek jednak powiedzieć, omawiany fragment rozumowania A. Lemaire'a również wymaga głębszego przedyskutowania.

Wreszcie znaczenie samego terminu brat, który wzbudził już obawy polskich teologów katolickich<sup>29</sup>. Pozwolę sobie tutaj przytoczyć w tym względzie fragment artykułu o Emila Puecha, znakomitego arameisty z jerozolimskiej École Biblique. Najpierw przypomina on, że „według Com-

---

<sup>26</sup> Potwierdził tą opinię w Toronto prof. Steve Mason, wybitny znawca Józefa Flawiusza i aktualnie wydawca serii Flavius Josephus. Translation and Commentary (Leiden 1999-). Por. relację z wystąpienia Masona w: P. FLESHER, *The Experts and the Ossuary*, art. elektroniczny pod [http://www.bibleinterp.com/articles/The\\_experts.htm](http://www.bibleinterp.com/articles/The_experts.htm). (polska wersja sprawozdania Fleshera ukaże się drukiem w przygotowywanej antologii tekstów o ossuarium).

<sup>27</sup> M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon Saint Marc*, Paris 1920<sup>3</sup>, 84 n. 1.

<sup>28</sup> Prof. R. EISENMAN, *The James Ossuary – Is it Authentic?*, „Folia Orientalia” 38 (2002), 231-234, a zwł. 235. Prof. Eisenman jest autorem monumentalnej, choć kontrowersyjnej, monografii pt. *James the Brother of Jesus*, Penguin, New York 1997.

<sup>29</sup> Por. H. WITCZYK, jak wyżej (nota 7), *Bracia Pana Jezusa*, „W drodze” 1 (2003) nr 353, 125-128.

plete Concordance to Flavius Josephus wydanej przez K. Heinricha Rengstorfa, Leiden 1973, s. 19, greckie słowo adelphos może być rozumiane w sensie „brat, syn tego samego ojca lub tej samej matki (= brat przyrodni), krewny (= kuzyn), członek tej samej społeczności, przyjaciel, towarzysz”, a więc posiada dokładnie takie samo znaczenie jak w języku aramejskim lub hebrajskim...”. A potem o. Puech dodaje: pogląd, że Jakub jest synem Józefa i Maryi „jest czystą ekstrapolacją” w stosunku do tekstu Nowego Testamentu. Zaś „termin «brat» w środowisku palestyńskim nie przyjął znaczenia kuzyn wraz z powstaniem Protoewangelii Jakuba – jak pisze autor artykułu [tj. A. Lemaire]. Takie znaczenie miał ten termin znacznie wcześniej, już nawet przed I w.”<sup>30</sup>.

Sumując: nadal wiele wątpliwości budzi pochodzenie, data wykonania i użycia obiektu, analiza epigraficzna inskrypcji i jej klasyfikacja dialektalna, jak też identyfikacja wymienionych w niej postaci, aby uznać już teraz znalezisko za skrzynkę grobową samego św. Jakuba, rodzonego brata Chrystusa, jak próbują nam to wmówić środki masowego przekazu. Już w r. 1996 przy znalezieniu ossuariów z imionami Józef, Maria, Jezus i innych, znanych z Nowego Testamentu spekulowano, czy nie pochodzą one z grobu Chrystusa i jego rodziny. Dziś jest to sprawa zapomniana. Z Jeruzolimy (i nie tylko z tego miasta) pochodzą tysiące ossuariów. Sam O. Golan ma ich w swojej prywatnej kolekcji około 30 sztuk. Zaś imiona Jakub, Józef i Jozua należą do grupy imion powszechnie używanych w tym czasie. Ossuarium z prywatnej kolekcji w Tel Awiwie, to skrzynka na kości jakiegoś Jakuba, syna Józefa, który miał brata imieniem Jozua. Tylko tyle, z pełną odpowiedzialnością, może powiedzieć historyk na pewno.

## Publikacje dotyczące ossuarium w przygotowaniu lub w druku

Niemal każdy dziennik w USA i Europie, liczące się tygodniki w Europie, niektóre dzienniki internetowe, informacyjne agencje (nie tylko katolickie) poświęciły znaczną uwagę sensacyjnemu odkryciu a następnie ekspozycji ossuarium w Toronto. Wartościowsze relacje (przede wszystkim te z polskiej prasy) wymienione są w przypisach.

Pierwszą zapowiadaną książką opisującą szczegółowo tzw. ossuarium Jakuba i omawiającą implikacje teologiczne obiektu (problem braci Jezusa)

---

<sup>30</sup> Por. É. PUECH, *Czy znaleziono ossuarium Jakuba, brata Jezusa?*, „Verbum Vitae” 1 (2003) (w druku). Cyt. fragmenty wypowiedzi Puecha w tłumaczeniu ks. M. Wróbla. Ks. redaktorowi prof. drowi hab. H. Witczykowi serdecznie dziękuję za zezwolenie na wykorzystanie tekstu art. Puecha przed drukiem. Ks. drowi M. Wróblowi jestem zobowiązany za udostępnienie jego art. *Jakub, syn Józefa, brat Jezusa*, z tego samego numeru „Verbum Vitae”.

jest publikacja przygotowywana na marzec 2003 r. przez firmę Harper z San Francisco. Jej autorami są H. Shanks, redaktor „Biblical Archaeology Review” i zarazem osoba odpowiedzialna za upublicznienie obiektu oraz prof. Ben Witherington III, teolog, znawca Nowego Testamentu z Lexington, Kentucky. Znając tempo publikacji czasopism ściśle naukowych można być pewnym, że książka ta ubiegnie wszelkie próby krytycznych wypowiedzi uczonych na temat interpretacji obiektu. Można jej wróżyć podobne powodzenie, jak wysoce kontrowersyjnym książkom B. Thiering o zwojach z Qumran i początkach chrześcijaństwa wylansowanym przez to samo wydawnictwo.

14 lutego 2003 prof. A. Lemaire prezentował swoje znalezisko Académie des Inscriptions et de Belles Lettres w Paryżu. Z relacji dra Dariusza Długosza, uczestnika publicznej części posiedzenia, wynika iż A. Lemaire przedstawił dodatkowe argumenty epigraficzne za datowaniem inskrypcji na I w., a także inne obiekty z tej samej kolekcji O. Golana z Tel Awiwu. Podtrzymał identyfikację zmarłego, określając ją, w żargonie naukowym, jako „bardzo mocno prawdopodobną”. Tekst wystąpienia prof. A. Lemaire’a powinien być dostępny w „Comptes Rendus AIBL” w ciągu pół roku. Warto nadmienić przy okazji, że A. Lemaire przygotowuje monografię ossuarium Jakuba jako oddzielną książkę.

Czytelnik polski znajdzie w numerze 1 (2003) miesięcznika „Archeologia Żywa” specjalny artykuł A. Lemaire’a prezentujący tzw. ossuarium Jakuba oraz tekst wywiadu przeprowadzonego z A. Lemaire’em w grudniu 2002 przez D. Długosza.

Pierwszy numer półrocznika teologicznego „Verbum Vitae” na rok 2003 zawiera cytowane wyżej artykuły o. E. Puecha oraz ks. M. Wróbla na temat ossuarium.

W 3 numerze „Polish Journal of Biblical Research” datowanym na grudzień 2002, który ukazał się wiosną 2003, znaleźć można obszernie omówienie dyskusji z czterech ostatnich miesięcy w art. Z. J. Kapery, *Preliminary Discussion Concerning the So-Called Ossuary of Jacob from a Tel Aviv Collection*. Na łamach „Le Monde de la Bible” 3 (2003) nr 149, 62-65 ukazał się artykuł S. Laurent i J.-L. Pouthier’a o omawianym obiekcie (*Une inscription controversée*), zaś w wersji niemieckiej tego miesięcznika „Welt und Umwelt der Bibel” ukaże się raport J. Zangenberga po jego powrocie z ekspozycji obiektu w Toronto.

Mogilany

ZDZISŁAW J. KAPERA

Niniejszy artykuł mógł powstać tylko dzięki życzliwej pomocy wielu osób, nie tylko moich przyjaciół, którzy ślą mi bieżące wycinki z prasy oraz informują o kolejnych połączeniach elektronicznych dotyczących tzw. ossuarium Jakuba. Chcę na tym miejscu serdecznie podziękować m.in. R. I. Altman, D. Długoszowi, R. Eisenmanowi, P. Flesherowi, S. Ihrke, G. Meurerowi,

E. M. Schuller, F. Senowi i ks. M. Wróblowi. Po większej części wstępny etap dyskusji, która jeszcze nie przeniosła się na łamy poważnych czasopism naukowych, jest dobrze udokumentowany, przede wszystkim w Internecie. Mój wcześniejszy artykuł na temat ossuarium przeznaczony dla „Studia Judaica” nr 1 (2003) przesłałem z prośbą o komentarz A. Lemaire’owi, który nieźle zna język polski. Z dużym ubolewaniem muszę jednak stwierdzić, że odkrywca ossuarium uznał mnie za osobę uprzedzoną do jego znaleziska, a mój tekst za pisany z tezą przyjętą z góry i z gruntu fałszywą. Jest mi niezmiernie przykro, że prof. A. Lemaire, którego osiągnięcia w zakresie epigrafiki i historii starożytnego Izraela cenię niezwykle wysoko, odniósł z mego tekstu takie wrażenie. Nie to było moim celem i nie jestem uprzedzony. Pragnąłem jedynie wskazać na bardzo niejasne okoliczności znalezienia i ujawnienia ossuarium, na pewne wątpliwości dotyczące jego oryginalności oraz na raczej małe prawdopodobieństwo udowodnienia przyjętej przez A. Lemaire’a identyfikacji osób wymienionych w tekście inskrypcji. I to stanowisko, choć mocno zmodyfikowane, podtrzymuję w niniejszej, pełniejszej relacji z czteromiesięcznej dyskusji nad tym zagadkowym, ale i pasjonującym obiektem.



ks. Zdzisław Małecki

### **Śp. ks. prof. Josef Schreiner (1922-2002)**

Urodzony 14 kwietnia 1922 roku w Windheim koło Münnerstadt, zmarł wkrótce po ukończeniu 80 lat 2 maja 2002 roku w Würzburgu. Studiował filozofię i teologię na uniwersytecie w Würzburgu. Wyświęcony na kapłana w 1949 roku. Po dwóch latach pracy duszpasterskiej rozpoczął pracę naukową jako asystent na Wydziale Teologicznym uniwersytetu w Würzburgu i w 1953 roku doktoryzował się na tym wydziale. W 1955 roku podjął dalsze studia w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie, gdzie zdobył stopień licencjata nauk biblijnych. W latach 1957-1959 był wicerektorem niemieckiego kolegium kapłańskiego Santa Maria dell'Anima w Rzymie. W 1960 roku habilitował się. Po czterech latach pracy dydaktycznej na wydziale teologicznym w Würzburgu został powołany do Münster, gdzie otrzymał katedrę Starego Testamentu.

W 1970 roku powrócił do swego rodzinnego miasta i uniwersytetu w Würzburgu, gdzie objął katedrę Starego Testamentu i języków biblijnych po swoim profesorze Józefie Zieglerze. Wykładał aż do 1990 roku, kiedy odszedł na zasłużoną emeryturę.

W latach 1971-1973 pełnił urząd konrektora uniwersytetu w Würzburgu, w latach 1973-1975 rektora tego uniwersytetu, a następnie prorektora. W 1980 roku Ojciec Święty Jan Paweł II mianował go honorowym kapłanem papieskim. W 1978 otrzymał odznaczenie rządu bawarskiego za zasługi. W maju 1980 uniwersytet w Würzburgu odznaczył go złotym medalem „Bene Merenti”.

Profesor Schreiner należał do najbardziej znanych egzegetów Starego Testamentu w Niemczech. Jego twórczość naukowa w zakresie Starego Testamentu obejmuje ponad 200 tytułów. Był członkiem znanego z komentarzy do Starego i Nowego Testamentu wydawnictwa *Neuer Echter Bibel* w Würzburgu. W wykazie jego prac z 1997 roku widnieje 20 tytułów książek.

Polskiemu czytelnikowi znana jest jego *Teologia Starego Testamentu* w przekładzie ks. Bogdana Wiktora Matysiaka, wydana w Oficynie Wydawniczo-Poligraficznej „Adam”, Instytut Wydawniczy „Pax”, Warszawa 1999, 480 stron. Tytuł niemiecki *Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1995 (Die neue Echter-Bibel. Ergänzungsband zum Alten Testament, 1).

Autor ukazuje Jahwe jako Boga Izraela. Izrael stał się ludem Jahwe od chwili jego wybrania. Bóg objawił mu swoje imię i stał się jego Zbawcą, gdy mocą swoją wyprowadził go z Egiptu. Lud odczytywał swojego Boga jako pasterza, który pasie swój lud i troszczy się o niego. Prof. Schreiner starał się ukazać w swojej teologii Jahwe jako Boga Stwórcę, Zbawcę i jedynego Pana całego świata, któremu człowiek powinien oddać cześć i wchodzić z Nim we wspólnotę.

Twórczość naukowa prof. Schreiner'a obejmuje szeroki wachlarz jego zainteresowań, podejmuje tematy odnoszące się do całego Starego Testamentu. Rodzajem teologii biblijnej jest również praca *Der eine Gott Israels* w III tomie *Gesammelte Schriften zur Theologie des Alten Testaments*, Würzburg 1994/1997. W 1999 roku ukazał się tom omawiający hermeneutykę Starego Testamentu pt. *Das Alte Testament verstehen*, Würzburg 1999 (Die neue Echter-Bibel. Ergänzungsband zum Alten Testament, 4).

Interesował się również literaturą międzytestamentalną i apokaliptyczną, czego świadectwem jest praca *Wird der Gott des Himmels ein Reich errichten, das in Ewigkeit nicht untergeht* (Dan 2,44), [w:] „Ich will euer Gott werden”. *Beispiele biblischen Redens von Gott. mit Beiträgen von Norbert Lohfink...* [et al.], Stuttgart 1981, 123-149 (Stuttgarter Bibelstudien, 100), czy też praca *Das 4. Buch Esra*, [w:] *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit*, Bd. 5: *Apokalypsen*, Gütersloh 1981, 289-412.

W roku 2000 ukazał się tom pt. *Der Nächste – der Fremde – der Feind. Perspektiven des Alten Testaments*, Würzburg 2000.

Profesor Schreiner jest również autorem komentarzy do poszczególnych Ksiąg Starego Testamentu *Jeremia 1-25, 14*, Würzburg 1981 (Die neue Echter-Bibel. Ergänzungsband zum Alten Testament, 3) i druga część *Jeremia 25, 15 – 52, 34*, Würzburg 1984 (Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung); *Baruch*, Würzburg 1986 (Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 14). Już w 2002 roku ukazał się komentarz do pierwszej części Księgi Syracha pt. *Jesus Sirach 1-24*, Würzburg 2002 (Die neue Echter-Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung, 38).

Ten krótki przegląd jego prac pozwala poznać, że profesor Schreiner w swoich badaniach podejmował tematy z zakresu całego Starego Testamentu i można go nazwać dużym autorytetem naukowym w badaniach nad Starym Testamentem w Niemczech. Jego odejście jest dużą stratą na liście badaczy Starego Testamentu na niemieckiej scenie naukowej.

Częstochowa

KS. ZDZISŁAW MAŁECKI



ks. Jan Józef Janicki

## **Śp. ks. prof. Theodor Maas-Ewerd (1935-2002)**

W dniu 20 września 2002 roku, w wieku 67 lat, zmarł nagle w klasztorze Augustianów w Klosterneuburg koło Wiednia ks. prof. dr hab. Theodor Maas-Ewerd, prałat Jego Świątobliwości, emerytowany profesor zwyczajny liturgiki (nauk liturgicznych) na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Eichstätt-Ingolstadt<sup>1</sup>. Jeszcze trzy ostatnie dni przed śmiercią ks. Profesor prowadził w Mariazell wykłady z teologii modlitw eucharystycznych dla austriackiej Kongregacji Augustianów – Kanoników Regularnych!

Theodor Maas-Ewerd urodził się 6 lutego 1935 roku w Senden, w Westfalii. W latach 1955-1959 studiował teologię w Münster i w Passau (Pasa-wa), a po otrzymaniu święceń w 1961 roku rozpoczął pracę duszpasterską, z którą był związany przez całe swoje życie. Kontynuowanie dalszych studiów teologicznych zaowocowało, w 1967 roku, rozprawą doktorską poświęconą problematyce wpływu odnowionej liturgii na życie i rozumienie parafii w niemieckim obszarze językowym: *Liturgie und Pfarrei. Einfluss der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet* (praca ta została wydana drukiem w Paderborn, w 1969 roku). Th. Maas-Ewerd habilitował się w 1976 roku, w Münster, na podstawie pracy badawczej, o charakterze historycznym, analizującej kryzys w ruchu liturgicznym Niemiec i Austrii w latach 1939-1945, a związany przede wszystkim z ówczesnymi polemikami i dyskusjami na temat tzw. „kwestii (pytania, problemu) liturgicznej”: *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die liturgische Frage in den Jahren 1939 bis 1944* (druk: Regensburg 1981). W roku 1980 ks. dr hab. Th. Maas-Ewerd został profesorem zwyczajnym liturgiki (Ordinarius für Liturgiewissenschaft) na Wydziale Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu w Eichstätt, gdzie pracował aż do swojej emerytury, do marca 2000 roku.

Ks. prof. Th. Maas-Ewerd był członkiem wielu znaczących (związanych z liturgią) gremiów, instytucji i grup roboczych; m.in. należał i przez pewien okres czasu zasiadał w gronie kierownictwa Niemieckiego Instytutu Liturgicznego (DLI).

---

<sup>1</sup> Zob. B. WENDEL, *Theodor Maas-Ewerd*, „Gottesdienst” 36 (2002), 182; N. HÖSLINGER podaje, że ks. prof. Maas-Ewerd zmarł 19 września 2002 roku [zob. N. HÖSLINGER, *Liturgiewissenschaftler Theodor Maas-Ewerd plötzlich gestorben*, „Bibel und Liturgie” 75 (2002), 307].

Przez okres dziesięciu lat (1989-1999) ksiądz Profesor należał do Komisji Liturgicznej diecezji Eichstätt, a od 1996 roku był doradcą Komisji Liturgicznej Konferencji Episkopatu Niemiec (DBK). Th. Maas-Ewerd był płodnym autorem publikującym na łamach różnych czasopismach teologicznych, takich jak: „Bibel und Liturgie”, „Praedica Verbum”, „Forum Katholische Theologie”, „Eichstätter Studien”, „Extemporalia”; od 1984 roku pełnił funkcję redaktora odpowiedzialny w „Klerusblatt”. Jest autorem ponad 700 pozycji bibliograficznych, poświęconych przede wszystkim takim tematom, jak: Msza święta, rok liturgiczny, historia ruchu liturgicznego, problemy pastoralno-liturgiczne. Z czasopismem „Bibel und Liturgie”, wydawanym w Klosterneuburg, ksiądz Profesor był związany od początku swojej drogi naukowej: już w 1960 roku opublikował tu pierwszy artykuł; swój ostatni ukazał się w czwartym (ostatnim) numerze 2002 roku, który też przynosi wiadomość o jego zgonie<sup>2</sup>.

Na 25-lecie śmierci Piusa Parscha, znanego liturgisty z Klosterneuburg, ukazała się książka pt. *Mit sanfter Zähigkeit – Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung*, wydana przez biblistę Norberta Höslingera i liturgistę Theodora Maas-Ewerda. Dwukrotnie poprawił, uzupełnił i wydał ks. prof. Th. Maas-Ewerd książkę Johanna Emminghausa (swojego ziomka z Westfalii, który też był związany wielorakimi więzami z klasztorem Klosterneuburg i gdzie został pochowany jako kanonik honorowy augustianów) pt. *Die Messe – Wesen – Gestalt – Vollzug*. Obie książki ukazały się nakładem wydawnictwa Österreichisches Katholisches Bibelwerk, które ma swoją siedzibę właśnie w Klosterneuburg.

Ks. prof. dr hab. Th. Maas-Ewerd za swoją działalność naukową i duszpasterską otrzymał Krzyż zasługi dla Niemiec (Bundesverdienstkreuz); był ponadto odznaczony godnością prałata Jego Świątobliwości i kanonikiem honorowym (*canonicus honorarius*) klasztoru Augustianów w Klosterneuburg, gdzie też został pogrzebany 8 października 2002 r.

W komunikacie o śmierci księdza profesora Th. Maas-Ewerda podano, że znaleziono go martwego w jego pokoju, rankiem 20 września 2002 r. W związku z tym faktem można dopatrzeć się pewnego związku i przypadkowej (?) zbieżności z treścią jednego z ostatnich artykułów Zmarłego, poświęconego pastoralno-liturgicznym rozważaniom nad modlitwą na zakończenie

---

<sup>2</sup> Zob. Th. MAAS-EWERD, *Was ist neu in der neuen Ausgabe des Missale Romanum von 2002?*, „Bibel und Liturgie” 75 (2002), 295-301.

<sup>3</sup> Zob. Th. MAAS-EWERD, „*Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben*”. Pastoral-liturgische Erwägungen zur Komplet und zur Commendatio als deren „Schlüsselwort”, „Bibel und Liturgie” 75 (2002), 126-133.

<sup>4</sup> Zob. Łk 23, 46: „Ojcie, w Twoje ręce powierzam ducha mego” (Ps 31 [30], 6).

dnia (Kompleta)<sup>3</sup>. Artykuł nosi charakterystyczny tytuł, którego pierwsza część nawiązuje do ostatnich słów Pana Jezusa wypowiedzianych na krzyżu<sup>4</sup>.

W jednym fragmencie swych bardzo głębokich rozważań Autor napisał: „Każda noc kieruje uwagę na noc śmierci. W ten sposób zaśnięcie (das Einschlafen) na końcu dnia staje się obrazem «zaśnięcia» (das «Entschlafen») na końcu naszego przemijającego życia tu, na ziemi. Z każdym wieczorem, z każdym dniem, który upływa (mija), ten koniec staje się bliższy. [...] Ponieważ zasypianie (zaśnięcie) wskazuje na «zaśnięcie» – umieranie (śmierć), dlatego chrześcijanin oddaje siebie samego i troskę o swoje życie w ręce Boże: «Panie, Tobie ufam, w Twoje ręce oddaję (składam) moje życie» [w obszarze języka niemieckiego łacińska formuła tzw. „responsorium breve”]: «In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum»<sup>5</sup>, brzmi nieco inaczej: «Herr, auf dich vertraue ich, in deine Hände lege ich mein Leben»]<sup>6</sup>.

Kraków

KS. JAN JÓZEF JANICKI

---

<sup>3</sup> Zob. np. OFFICIUM DIVINUM, *Liturgia Horarum iuxta ritum romanum*, t. 1, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, 539. Polska wersja tej modlitwy odpowiada łacińskiej: „W ręce Twoje, Panie, powierzam ducha mego” (zob. np. *Liturgia Godzin. Codzienna modlitwa Ludu Bożego*, t. 1, Poznań 1982, 924, 933 itd.).

<sup>6</sup> Zob. np. *Stundenbuch für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes*. Erster Band, Freiburg 1978, 769.773 itd. Wydawca niemiecki informuje jednakże, że można używać formuły rzymskiej: „In deine Hände leg ich voll Vertrauen meinen Geist” (zob. *Stundenbuch...*, jw., 795).



***Wielki świat starotestamentalnych proroków. Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych*, t. 4-5, red. J. Frankowski, T. Brzegowy, Warszawa 2001, 268 s. i 208 s.**

Po dłuższej przerwie ukazały się dwa kolejne – oznaczone liczbą „cztery” i „pięć” – tomy z wydawanej niegdyś przez ATK, a obecnie przez Wydawnictwo UKSW serii „Wprowadzenie w myśl i wezwanie ksiąg biblijnych”. Do tej pory na przestrzeni 14 lat ukazało się siedem jej tomów w następującej kolejności: *Pięcioksiąg* – t. 1, *Pieśni Izraela (Pnp, Ps, Lm)* – t. 7, *Ewangelia św. Jana – Listy Powszechne – Apokalipsa* – t. 10, *Dzieje Apostolskie – Listy św. Pawła* – t. 9, *Mądrość starotestamentowego Izraela* – t. 6 oraz obecnie przedstawiane dwa tomy (4 i 5) zatytułowane *Wielki świat starotestamentalnych proroków*. Jest to realizacja pocieszającej informacji ze słowa wstępnego do t. 6 mówiącej, iż „publikacja pozostałych tomów dokona się równocześnie albo w niewielkich odstępach, bo tom poświęcony Prorokom jest już w druku a pozostałe są gotowe lub prawie gotowe do przekazania Wydawnictwu” (s. 5). „Pocieszająca informacja”, ponieważ jest to dobra seria książek-podręczników o tematyce biblijnej, mająca jednak dość długą historię powstania. Są one przygotowywane przez polskich biblistów, a przeznaczone i dla tych, którzy zgłębiają słowo Boże w sposób naukowy przez krytykę i egzegezę tekstu, i dla tych, którzy rozpoczynają na różnym szczeblu studia teologiczne, a także i dla tych, którzy we własnym zakresie pragną poszerzyć swoją wiedzę z zakresu Pisma Świętego. Omówienia poszczególnych ksiąg mają charakter tematyczny (ukazują treść i główne motywy danej księgi), teologiczny (wydobywają wymiar i znaczenie religijne wiodących tematów i księgi jako takiej) oraz kerymatyczny (przekazują wezwanie skierowane do tego, kto spotyka się ze słowem Bożym).

To, co jest szczególną zaletą całej tej serii, to wybór przez redaktora całości – ks. J. Frankowskiego – autorów z różnych ośrodków naukowych, którzy są uważani za specjalistów od kluczowych zagadnień czy poszczególnych ksiąg biblijnych. Jest to również widoczne w omawianym tomie: bp M. Gołębiwski przedstawił Księgę Izajasza I-II i Jeremiasza, ks. J. Frankowski – Księgę Ezechiela, ks. A. Strus – Księgę Barucha, a ks. T. Brzegowy – Księgę Daniela i Proroków Mniejszych oraz ogólne wprowadzenie

do profetyzmu izraelskiego. Można to uznać za dobry krok odejścia od samodzielnego omówienia całego Pisma Świętego na wzór Orygenesa czy Hieronima, co staje się tendencją w ostatnich czasach.

Księgi te zostały przedstawione nie w kolejności kanonicznej, lecz na zasadzie chronologicznej – w porządku ich powstawania, ponieważ to „pozwała na lepsze przedstawienie całościowego i logicznie powiązanego historycznego tła oraz wyzwań, jakie niesły prorokom poszczególne epoki i sytuacje” oraz poznanie rozwoju myśli i formy tych pism. Taki porządek jest również uwzględnieniem apelu Instrukcji Papieskiej Komisji Biblijnej „Interpretacja Pisma Świętego w Kościele”. To kolejne zalety czwartego i piątego tomu *Wprowadzenia...* Pierwszy z omawianych tomów obejmuje okres od „początków profetyzmu do niewoli babilońskiej” (nazwany tu „epoką izraelską”), drugi natomiast ukazuje czasy od prorocत्व Deuterolizajasa do apokaliptyki Daniela („okres powstającego judaizmu”).

Układ tego tomu jest dobrze znany czytelnikom poprzednich części. Każdy rozdział rozpoczyna się „Szkicem orientacyjnym”, gdzie są przedstawione jego główne treści. Znajdują się w nim odsyłacze wskazujące, w którym paragrafie wymienione tematy zostały omówione w sposób pełny. Każdy rozdział zawiera dwie części – „Podstawowe wiadomości wstępne”, gdzie są omówione takie tematy, jak: geneza, struktura, budowa, rodzaj literacki, autor, czas i miejsce powstania danej księgi oraz „Idee przewodnie i orędzie”, która przedstawia teologiczne przesłanie. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że to przesłanie – zgodnie z soborowym zaleceniem – zostało ukazane jako zawsze aktualne i skierowane do każdego, kto spotyka się ze słowem Bożym. Omówienie poszczególnych ksiąg kończy się podaniem „Bibliografii orientacyjnej”, która w pierwszym rzędzie jest podzielona na literaturę obco- i polskojęzyczną, a następnie na jej rodzaj – „Komentarze”, „Monografie i artykuły”. Autorzy, którzy dokonali wyboru tejże bibliografii, najczęściej podali krótkie omówienie dzieła, co bardzo ułatwia dalsze studia. Określenie „orientacyjna” jest w wielu przypadkach bardzo skromne – wystarczy przejrzeć zestawioną bibliografię do wprowadzenia ogólnego (t. 4, s. 41-45), Księgi Ezechiela (t. 4, s. 242-244) czy Daniela (t. 5, s. 187-189). Jest to niezwykle ułatwienie np. dla seminarzystów Starego Testamentu na uczelniach teologicznych w celu zebrania literatury potrzebnej do napisania własnej pracy. Po przedstawieniu bibliografii bardzo często są wymienieni najbardziej znani specjaliści od omówionego zagadnienia czy księgi. Podany na końcu książki „Skorowidz autorów” i „Indeks analityczny” ułatwia posługiwanie się nią.

Pewne zastrzeżenia może budzić podana bibliografia, ponieważ brak w niej wielu nowych pozycji. Np. na przestrzeni ostatniego dziesięciolecia ukazały

się m.in. następujące komentarze w znanych seriach biblijnych (*Anchor Bible, Hermeneia, The Old Testament Library*): S. Paul, *Amos*, Philadelphia 1991; A. Berlin, *Zephaniah*, New York 1994; J. Crenshaw, *Joel*, New York 1995; P. Raabe, *Obadiah*, New York 1996; J. Jeremias, *Amos*, London 1998; J. Blenkinsopp, *Isaiah 1-39*, New York 2000; B. Childs, *Isaiah*, London 2000.

Lublin

KS. MARIUSZ SZMAJZIŃSKI

**DONATELLA SCAIOLA, „Una cosa ha detto Dio, due ne ho udite”. Fenomeni di composizione appaiata nel Salterio Masoretico, Roma 2002, 554 s. (Urbaniana University Press. Studia, 47)**

Rozprawa doktorska, którą D. Scaiola przedstawiła w Papieskim Instytucie Biblijnym w Rzymie w lutym 2000 roku, jest udaną próbą oceny i systematycznego opracowania kryteriów hermeneutycznych pomocnych do przezwyciężenia trudności, jakie wynikają z atomistycznej interpretacji psalmów oraz ułatwiających analizę poszczególnych psalmów w łączności z innymi psalmami.

Pracę tworzą dwie części, z których pierwsza, opisowa, zajmuje się tekstem psalterza hebrajskiego (manuskrypty, stychometria, numeracja psalmów), jego organizacją według różnych autorów oraz metodami i kryteriami w jego interpretacji. Część druga, analityczna, wychodzi od zjawiska paralelizmu, postrzeganego jako punkt wyjścia analizy większych jednostek tekstu. W analizie tekstów autorka stosuje szereg kryteriów, takich jak: a. zbieżność terminologiczna, nie tylko ilościowa, lecz również (i przede wszystkim) jakościowa; b. struktura; c. obecność podobnych tematów i motywów literackich; d. rozpiętość tekstu (mniej więcej podobna); e. rodzaj literacki; f. powtórzenie imienia Bożego; g. tytuły.

Na kanwie paralelizmu synonimicznego, który pozwala wykazać rodzaj połączenia istniejącego między psalmami, autorka przyjmuje potrójną klasyfikację tych utworów: a. psalmy podobne, wśród których rozróżnia „psalmy bliźniacze” posiadające wysoki stopień podobieństwa między sobą (111-112) i „psalmy bratnie”, o mniejszym, zarazem wyraźnym podobieństwie formy i treści (3-4; 20-21; 127-128); b. psalmy komplementarne, podobne pod pewnymi względami, a różne pod innymi (16-17; 25-26); c. psalmy w pozycji początkowej i końcowej. Są one szczególnym przypadkiem psalmów komplementarnych oraz odgrywają ważną rolę, gdyż organizują zarówno poszczególne księgi psalterza, jak i cały psalterz.

Analiza nie zadowala się formalną prezentacją tekstów, lecz usiłuje również interpretować naturę teologiczną relacji, którą rozpoznaje się między parą przylegających do siebie psalmów. Ta próba spełnia funkcję

metodologiczną: przywraca znaczenie poszczególnym tekstom, nie tracąc przy tym ich specyfiki.

Rozległość rozpatrywanych zagadnień oraz śmiałe podjęcie wyzwania hermeneutycznego, które stawia przed współczesną egzegezą kontekstowe badanie psalterza jako literackiej całości, są niewątpliwie zaletą niniejszej rozprawy, która z konieczności musi niekiedy zadowolić się wybiórczym i uproszczonym przedstawieniem pozycji innych autorów.

Rzym

O. STANISŁAW BAZYLIŃSKI OFMConv.

**PAUL R. RAABE, *Obadiah. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1996, XXVI + 310 s. (The Anchor Bible, 24D)**

Seria *The Anchor Bible* jest serią dobrze znaną każdemu bibliście. Podjęte przez redaktorów W. F. Allbright'a i D. N. Freedman'a zadanie opracowania ksiąg biblijnych czy to w formie komentarzy i słowników, czy też tzw. biblioteki podręcznej (*reference library*) jest niezwykle cenną pomocą filologiczną i teologiczną. Jest to projekt międzynarodowej oraz interreligijnej współpracy. Zbiera bowiem wyniki badań uczonych katolickich, protestanckich i żydowskich z różnych krajów. Seria ta obecnie przekroczyła 50 tomów komentarzy.

Wśród nich, jako tom 24D, ukazał się komentarz do Księgi Abdiasza. Został on przygotowany przez Paula R. Raabe'go – wykładowcę w *Concordia Seminary* w St. Louis. W jego dorobku naukowym można odnotować m.in. *Psalms Structures* (Sheffield University Press 1990).

Układ tego komentarza jest taki, jak w zdecydowanej większości poprzednich. Pierwsza część to przekład prorocstwa Abdiasza (s. XXIII-XXVI). Następnie został nakreślony bardzo szeroki wstęp do księgi (s. 3-60). Są w nim omówione następujące zagadnienia: styl księgi, struktura i metryka, spójność tekstu, relacja do księgi Jeremiasza i innych tekstów biblijnych, datacja. W sprawie ostatniej kwestii autor komentarza, omawiając różne stanowiska, przyjmuje, że powstała ona w pierwszym okresie niewoli babilońskiej, a zatem między upadkiem Jerozolimy (587/586) a kampanią Nabonida przeciw Edomowi (553). W tej części bardzo interesującym rozdziałem jest omówienie tekstów prorockich, które wypowiedają się przeciw, względnie o Edomie. Pozwala to na zestawienie Księgi Abdiasza z innymi tekstami prorockimi i dokonanie oceny postępowania bratniego narodu Izraela. Do tej części jest dołączona obszerna bibliografia (s. 61-89).

Część kolejna to komentarz właściwy (s. 93-273). Został on podzielony tak jak tłumaczenie. Po tytule (w. 1a) następują trzy wypowiedzi Jahwe: dwukrotne obwieszczenie zagłady Edomu (ww. 1b-4. 5-7), trzecie oznaj-



mienie zagłady poszerzone o oskarżenie i ostrzeżenie (ww. 8-15) oraz obietnica i zwycięstwa Judy (ww. 16-18), wykład proroka – obietnica odnowienia Izraela i królowania Jahwe (ww. 19-21). Całość uzupełniają dwa ekskursy: „Formuła powstańca” (s. 99-105) i „Wypicie kielicha gniewu Jahwe” (s. 206-242). Poszczególne słowa, które są analizowane, zostały wyróżnione tłustym drukiem, co bardzo ułatwia odnajdywanie ich. Całość komentarza uzupełniają mapy, wykazy skrótów, a także indeksy.

Zastrzeżenie może budzić brak podziału tematycznego bibliografii. Przy wymienieniu tak wielu pozycji wydaje się za stosowne, aby wprowadzić podział merytoryczny, przykładowo: komentarze, monografie, artykuły. Niezrozumiałe jest również stosowanie transkrypcji łacińskiej słów hebrajskich.

Komentarz Raabe’go w serii *The Anchor Bible* jest pierwszym komentarzem poświęconym jedynie Księdze Abdiasza. Do tej pory bowiem była ona łączona z innymi księgami Proroków Mniejszych (np. H. Wolff, w serii BKAT, L. Allen w NICOT, D. Stuart w WBC czy J. Barton w OTL). Jest to duży krok w przybliżeniu treści teologicznej i szaty literackiej częściowo zapoznanych ksiąg prorockich. Warto zwrócić uwagę na samą objętość prezentowanego komentarza – 21 wierszy tekstu biblijnego doczekało się opracowania prawie na 340 stronach! Ponadto, znakomita seria *The Anchor Bible* zbliża się powoli do końca, a ci, którzy są zainteresowani rolą Edomu w historii biblijnej, mają znakomitą lekturę.

Lublin

KS. MARIUSZ SZMAJDIŃSKI

### **ENRICO GALBIATI, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milano 1999, 198 s.**

Książka Enrico Galbiati *Eucharystia w Piśmie Świętym* jest bardzo dobrą pomocą w pogłębieniu swojej wiedzy na temat Eucharystii. Wprowadza w sposób bardzo prosty, głęboko osadzony w Biblii temat Eucharystii.

Autor książki jest egzegetą i hebraistą, wykładowcą języka hebrajskiego i języków wschodnich na Katolickim Uniwersytecie Sacro Cuore w Mediolanie. Przez szereg lat był prefektem Biblioteki Ambrożyjskiej. Jest autorem licznych książek i artykułów z dziedziny Pisma Świętego. Do najbardziej znanych należą: *Wiara u osobistości Biblii i Starożytnego Wschodu*, ilustrowana Biblia dla młodych *Biblia i jej historia* – 7 tomów (1981-1984).

Autor książki podkreśla, że jednym z wielu motywów niedostatecznej wiedzy chrześcijan na temat Eucharystii jest to, że często pomija się znajomość na ten temat Starego Testamentu. W nielicznych miejscach Nowego Testamentu, jak podkreśla autor tej książki, mówi się bezpośrednio na temat Eucharystii. Podczas katechez wyjaśniających Eucharystię zwraca się bardziej uwagę na słowa Chrystusa wypowiedziane podczas Ostatniej

Wieczerzy, albo tylko w sposób ogólny rozważa się teksty św. Pawła poruszające ten problem w Pierwszym Liście do Koryntian. Brakuje jednak głębszej analizy powiązania tych treści ze Starym Testamentem. Dlatego też Enrico Galbiati stara się spojrzeć szerzej na Eucharystię.

Książka *Eucharystia w Piśmie Świętym* napisana jest bardzo przejrzystym, prostym językiem, płynnym stylem, dostępnym dla szerszej grupy czytelników. Autor wykazuje tutaj szeroką znajomość tematów biblijnych i pedagogicznych. Celem tej książki, jak sam autor pisze, jest głębsze wyjaśnienie Eucharystii w powiązaniu z Biblią, umieszczając ją w kontekście historycznym i teologicznym. Zawiera ona głęboki i fachowy komentarz do tekstów biblijnych oraz stanowi prawdziwą katechezę na temat Eucharystii.

Książka składa się z trzech części. W pierwszej części autor mówi o rytach, symbolach i tematach, które przygotowują do lepszego rozumienia Eucharystii. Wśród tych tematów są przedstawione następujące: ofiara i dary ofiarne; uczta ofiarna; ofiara i uczta paschalna; Krew Przymierza; krew wylana za grzechy; ofiara „Sługi Jahwe”; uczta eschatologiczna; uczta Mądrości; manna z nieba; ofiara czasów mesjańskich. Część druga poświęcona jest urzeczywistnieniu Eucharystii, ustanowionej przez Jezusa Chrystusa i objaśnionej w zwartej Ewangelii. Problematyka szczegółowa tej części porusza takie zagadnienia jak: kontekst paschalny; słowa ustanowienia oraz Eucharystia jako chleb życia. W trzeciej części autor mówi na temat kontynuacji nauki eucharystycznej w Kościele czasów apostołskich. Rozważane są problemy szczegółowe: łamanie chleba; obecność Chrystusa w Eucharystii; ofiara wspólnoty i jedność Kościoła oraz Chrystus kapłanem nowego Przymierza.

Ciekawym atrybutem tej książki jest to, że wyjaśnia ona symbole eucharystyczne. Głęboko ukazana jest symbolika krwi. Jest także rozbudowana symbolika chleba. Na końcu autor zamieścił wykaz tekstów biblijnych komentowanych w książce ze Starego i Nowego Testamentu na temat Eucharystii.

*Drohiczyn*

*KS. TADEUSZ SYCZEWSKI*

### **JOACHIM GNILKA, *Paweł z Tarsu*, Kraków 2001, 467 s.**

Książka zawiera dziesięć rozdziałów, z pozycjami bibliograficznymi, a także końcową bibliografię oraz indeks osobowy i przedmiotowy. Wychodząc od recepcji i badań nad życiem i działalnością apostołską Pawła, omawiając pokrótce krytyczne badania poświęcone Pawłowi, i związane z tym różne fazy ewolucji jego teologii, dochodzi do konkluzji, że Paweł jest w centrum chrześcijaństwa: jako apostoł i świadek.

Autor ukazuje, w jaki sposób określona optyka metodyki misyjnego działania Pawła miała swoje owoce (s. 176-179). Zaś teologia misyjna na-

znaczona jest przewyciężaniem partykularyzmu i uniwersalistyczną wizją ludzkości. Zdecydowanie autor przeciwstawia się opinii niektórych egzegetów, jakoby Paweł był nierozumianym przez swych współczesnych, samotnie działającym misjonarzem. Zdaniem prof. J. Gnilki, Paweł świadomie dążył do zakładania wspólnot i je tworzył. Taką metodę jego pracy – stwierdza autor, nazywa się dzisiaj *teamwork*. Przekonanie o powszechności dokonanego przez Chrystusa dzieła odkupienia Paweł czerpie z permanentnego rozważania Pisma Świętego. Jest wyraźnie widoczny wpływ jego własnych doświadczeń na jego rozumienie Pisma, zwłaszcza w poszukiwaniu uniwersalnego wymiaru zbawczych wątków Starego Testamentu. Mocno wyakcentowane zasadnicze linie metody wykładu skrypturystycznego Pawła, którego nie interesuje historyczno-krytyczny sens Pisma – charakterystyczna interpretacja epoki nowożytnej, ale decydujące jest wydarzenie Chrystusa (s. 260-264). Wychodząc z przesłanek chrystologicznych, w Starym Testamencie Paweł odkrywa odniesienia do Chrystusa. Nie znaczy to, że w interpretowaniu Pism nie nawiązywał także do tradycji żydowskich i chrześcijańskich. Przykładem śmiałej egzegezy – innej od żydowskiej interpretacji sensu skrypturystycznego – to odniesienie potomstwa Abrahama do Chrystusa (Ga 3, 16). Następnie bardzo interesująco przedstawiona jest dialektyczna relacja żydzi–poganie (s. 186-189).

Najobszerniejszy 6 rozdział poświęcony jest problematyce teologicznej Pawła. Jest ona nie tylko niezależna, ale w dużym stopniu oryginalna. Chociaż celem listów Pawła nie jest prezentowanie koncepcji teologicznych, to nie znaczy – stwierdza prof. Gnilka, że brakowało mu koncepcji teologicznych. Jest to teologia w rozwoju, a koncepcje te uwidaczniają się jedynie w sposób fragmentaryczny. Dlatego autor słusznie zastrzega, że próbuje ukazać sylwetkę Pawła – teologa, a nie teologię Pawła.

Problematykę Pawłową: zbawienie–usprawiedliwienie prof. Gnilka rozpatruje wychodząc z założenia, że usprawiedliwienie w rozumieniu Pawła, to coś więcej niż tylko objawienie sprawiedliwości Bożej. Ale termin „Objawienie” należy rozumieć w ścisłym znaczeniu: oznacza ono coś, czego człowiek nie mógł poznać własnymi siłami, co musiało mu zostać ukazane przez Boga. Tym samym napiętnowana jest wszelka forma samoodkupienia. Tak więc usprawiedliwienie to coś więcej niż tylko odpuszczenie grzechów. Oprócz tego, że jest objawieniem i ma moc stwarzania nowego człowieka. Działanie Boga jest uważane za stwórczą odnowę, wtedy, gdy jego celem jest nowe stworzenie.

Wobec niektórych kontrowersyjnych zagadnień przesłania literacko-teologicznego Pawła, prof. J. Gnilka nie uchylał się od zajęcia także własnego stanowiska. Jednym z takich przykładów jest problem chronologii

życia i działalności apostoła Pawła. Temu poświęca stosunkowo krótki – ale metodologicznie bardzo wyważony rozdział 9.

Ostatni rozdział jest szkicem nowotestamentalnym pośmiertnego obrazu Pawła – jako najwybitniejszej postaci wczesnego chrześcijaństwa. Autor dowodzi, w jaki sposób Łukasz włączył Pawła w historyczne ramy chrześcijaństwa i w jakim zakresie obraz Pawła wpisuje w przyjętą przez niego koncepcję teologii.

W sposób nowatorski książka ukazuje sylwetkę Pawła, który swoją działalnością schryścianizował ówczesne pogaństwo, a chrześcijaństwo pozbawił rysów uniemożliwiających jasne odróżnianie go od judaizmu. Dlatego też osoba i dzieło apostoła Pawła w ujęciu prof. Gnilki, polecana jest refleksji nie tylko adeptom teologii, ale wszystkim, którzy chcą przekonać się, w jaki sposób, i dlaczego Paweł jest najbardziej obszerny teologicznie, i najbardziej złożony ze wszystkich autorów natchnionych Nowego Testamentu.

*Poznań*

*KS. STANISŁAW ORMANTY TChr.*

**KS. ANDRZEJ BANASZEK, *Od stworzenia świata do Chrystusa. Panorama ważniejszych wydarzeń i postaci biblijnych*, Warszawa 2001, 274 s.**

Pozycja ks. Andrzeja Banaszka dołącza do licznych publikacji biblijno-katechetycznych, autorów polskich i zagranicznych, które coraz częściej pojawiają się na naszym rynku. Mimo, że dotyczy tej samej materii, to znaczy duszpasterstwa biblijnego, różni się znacznie od istniejących prac.

Cały Zeszyt biblijny nr 1 opracowany jest według jednego schematu. Kolejno w każdej jednostce tematycznej określone są cele: dydaktyczny i duchowy oraz wykaz pomocy potrzebnych do przeprowadzenia poszczególnych spotkań. Następnie przedstawiony został przebieg spotkania, propozycja modlitwy końcowej oraz komentarz egzegetyczno-teologiczny, pozwalający na pełniejsze zrozumienie tła okresu, w którym żył omawiany przez nas bohater biblijny. Na zakończenie każdego spotkania umieszczony został komentarz teologiczny, który ogólnie podsumowuje omawianą jednostkę tematyczną.

Bardzo krótko i konkretnie sprecyzowane są cele jednostki tematycznej. Również płynnie przedstawione jest powiązanie między Nowym i Starym Testamentem.

W interesujący sposób interpretowane są kolejno jednostki tematyczne nawiązujące do treści Pisma Świętego. Płynnie przedstawione są dzieje potomków Dawida, ich rozwój, zasługi od stworzenia świata. Analizując temat grzechu pierwszych ludzi, widocznie zastosowana została sytuacja egzystencjalna – człowiek ma zastanowić się nad swoim postępowaniem. Aby czło-

wiek nie czuł się bezradny, opuszczony, od momentu grzechu pierwszych ludzi, Bóg rozpoczyna swoje dzieło zbawienia, historię zbawienia.

W Żeszytcie biblijnym, bardzo często w rozważaniach końcowych, uczestnicy spotkań składają pod krzyżem w listach swoje troski, złe uczynki, radości. Taka sytuacja prowadzi ich do głębokich refleksji nad swoim życiem. Konspekt pt. *Powołanie Abrahama* daje możliwość do zastanowienia się nad tym, do czego dąży człowiek, a do czego Bóg.

Kolejne tematy są bardzo dokładnie i w bogaty sposób przedstawione. Zastosowanie pytań – kluczy, opracowań tabelarycznych, krzyżówek, testów, głęboko interpretowane znaczenie Dekalogu, tłumaczenie pojęć biblijnych, imion, wzbogaca wiedzę religijną katechizowanych, zbliżają słuchaczy do Boga. Niniejsza pozycja ukazuje ponadczasowość Pisma Świętego. Wyraźnie zauważyć to można w konspekcie 37 (s. 158).

Żeszyt biblijny pomaga poznać treść Pisma Świętego, właściwej jego interpretacji oraz należytego odczytywania głębokiej prawdy zawartej w omawianej perykopie. Żeszyt ten nie wyjaśnia całego Pisma Świętego, lecz tylko wybrane księgi. Brakuje analizy tekstu *Pieśni nad pieśniami*, której treść jest bardzo często źle rozumiana. Mogłyby być także częściej wykorzystywane *Psalmy* przy interpretacji zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu.

Bardzo wielkie znaczenie posiadają załączone mapy. Pomagają one młodemu czytelnikowi lepiej zrozumieć czasy i obyczaje ludzi. Bardzo często Biblia jest odczytywana w sposób dosłowny. Bardzo ciekawym rozwiązaniem tej trudności jest zastosowanie „Komentarza biblijnego” po każdym spotkaniu biblijnym. Jest on jakby syntezą wszystkich podstawowych treści, które powinny być zrealizowane podczas zajęć. „Komentarz teologiczny” to w pewnym sensie „drogowskaz” dla katechety, aby nie pominąć tego, co najistotniejsze. Jest to także doskonale źródło do refleksji i przemyśleń. Pomaga katechecie i katechumenom czynić Biblię bardziej zrozumiałą.

Żeszyt biblijny *Od stworzenia świata do Chrystusa* (część 1) jest pozycją godną polecenia. Ze względu na przejrzysty plan poszczególnych jednostek tematycznych jest szczególnie pomocny dla „młodego” katechety, który nie osiągnął jeszcze pełnej umiejętności pisania samodzielnie konspektów. Pozwala na pobudzenie wyobraźni w tworzeniu własnych metod i środków, które stanowią niezbędny element ubogacania duchowego katechizowanych. Stanowić ona może ciekawe wprowadzenie do lekcji języka polskiego i historii, a to z kolei przyczyni się do zaistnienia korelacji międzyprzedmiotowej. Książka pt. *Od stworzenia świata do Chrystusa – Panorama ważniejszych wydarzeń i postaci biblijnych* stanowi doskonały podręcznik metodyczny dla każdego katechety.

## Przegląd bibliograficzny

„Analecta Cracoviensia”

1998-1999, t. 31

PINDEL R. ks., *Obraz ojca z przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15, 11-32)*, 261-274

„Collectanea Theologica”

2001, z. 3

CHROSTOWSKI W. ks., *Lekarz i jego posługa w świetle Biblii*, 51-68; GADECKI St. bp, *Misterium Incarnationis według pism Janowych*, 31-50; HENTSCHEL G. ks., *Tajemnica wcielenia w perspektywie Starego Testamentu*, 17-30; JANKOWSKI A. OSB, *Misterium Incarnationis jako poprawna i operatywna kategoria biblijna – jej geneza i etapy objawienia w Nowym Testamencie*, 5-16; LEMAŃSKI J. ks., *Refleksje historyczno-egzegetyczne nad tekstem 2 Sm 5, 6-8*, 69-88

2001, z. 4

KIETLIŃSKI J. ks., *Podstawy zobowiązań moralnych Izraela w nauczaniu proroków w VIII wieku przed Chrystusem*, 25-38; LEMAŃSKI J. ks., *Mojżesz i Nehusztan (Lb 21, 4-9; 2 Krl 18, 9) – próba analizy historii jednej tradycji*, 5-24

2002, z. 1

BAZYLIŃSKI S. OFMConv., *Zagadnienie jedności literackiej Psalmów 20-21*, 69-88; BRZEGOWY T. ks., *Najnowsze teorie na temat powstania Pięcioksięgu. Próba oceny*, 11-44; ŁACH J. ks., *Z problematyki literackiej 1-2 Krl*, 45-56; PIKOR W. ks., *„I będziesz niemy” (Ez 3, 26). Milczenie Ezechiela jako Słowo Boże*, 57-68; RAKOCY W., CM, *Lata wizyt Pawła w Jerozolimie po nawróceniu i rok ucieczki z Damaszku*, 89-98

2002, z. 3

BRZEGOWY T. ks., *Kapłani i lewici w tradycji kapłańskiej (P) Pięcioksięgu*, 5-31; CHROSTOWSKI W. ks., *Duszpasterstwo biblijne jako składnik nowej ewangelizacji*, 55-71; KOTECKI D. ks., *„Nawracajcie się i wierzcie w Ewangelię” (Mk 1, 15) – fundament życia chrześcijańskiego*, 33-53

## „Communio”

2001, z. 2

ESPEZEL A., *Słowo Boże*, 4-9; FIGURA M., *Sakramentalność Słowa Bożego*, 94-111; GUGGEHEIN A., *Między literą a duchem. Żydzi i chrześcijanie wokół Biblii (XII-XIV wiek)*, 64-81; KAISER O., *Stwórcza moc Słowa Bożego*, 10-22; KOŁODZIEJCZYK J. SAC, *Słowo Boże w przepowiadaniu*, 133-155; KOWALCZYK M. SAC, *Słowo Boże w uprawianiu teologii*, 112-119; LEPROUX A., *Refleksja nad sposobem uprawiania teologii biblijnej*, 82-93; LEVORATTI A. ks., *Bóg przemówił do nas w Chrystusie*, 23-48; RUSPI W. ks., *Czytanie Słowa Bożego we wspólnocie*, 120-132; SCHEFFCZYK L. ks., *Pismo święte słowem Boga i Kościoła*, 49-63

2001, z. 6

MICKIEWICZ F. SAC, *Zbawczy wymiar czasu w literaturze biblijnej*, 51-69

2002, z. 1

MARTINEZ C. F. bp, *Jezus Chrystus – odwieczne źródło nowości. Ujęcie biblijno-teologiczne*, 123-149

## „Częstochowskie Studia Teologiczne”

2001, t. 29

STYPUŁKOWSKA B., *Katechetyczny wymiar czytania Biblii w zgromadzeniu wiernych zawarty w opisach Wj, Pwt, Joz*, 111-122

## „Podlaskie Studia Teologiczne”

1994, z. 2

KARWACKI R. ks., *Znaczenie słowa pneumatologiczny*, 151-167

## „Poznańskie Studia Teologiczne”

2001, t. 11

JARUZELSKA I., *Elements de sociologie dans les interpretations de la Bible d'Henri Cazelles*, 35-40; NAWROT J., *Zapowiedź misji w mocy (Wj 3, 7-12)*, 7-20; ORMANTY S. ks., *Wyznanie wiary Piotra w kontekście liturgii żydowskiej*, 21-34

## „Wrocławskie Studia Teologiczne”

2001, t. 4

MICHALAK M. ks., *Problem nawrócenia w Kościele pierwotnym w świetle Dziejów Apostolskich*, 218-230; MICHALSKI T. ks., *Duchowość życia rodzinnego na podstawie listów więziennych i pasterskich św. Pawła Apostoła*, 231-238; PAWŁOWSKI Z. ks., *Kobieta, Bóg i historia w 1 Sm 1, 1 – 2, 10*, 239-250

## „Zeszyty Naukowe KUL”

1995, z. 1-2

HOMERSKI J. ks., *Posłannictwo kobiet w orędziu Starego Testamentu*, 27-36; LANGKAMMER H. OFM, *Znaczenie i rola kobiety w pierwotnym Kościele*, 45-54; RUBINKIEWICZ R. SDB, *Pozycja społeczna kobiety w świetle Ewangelii*, 55-64; SZLAGA J. bp, *Nawrócenie i pokuta w Liście do Hebrajczyków*, 65-78; SZWARC U., *Sylwetki niektórych postaci kobiecych w starotestamentalnej wspólnocie ludu Bożego*, 37-44; TRONINA A. ks., „*Pieśń o odnowionej świątyni*” – Ps 29 [30], 9-28

1997, z. 1-2

JĘDRZEJEWSKI S. SDB, *Przymierze a początek zła. Rdz 1-11*, 25-40; PONIŻY B. ks., *Logos w księdze Mądrości (18, 14-16)*, 75-92; SIEG F. SJ, *Formuła wstępna Ap 4, 1-2a na tle tradycji*, 107-118; WITASZEK G. CSSR, *Dwie mowy o charakterze społecznym proroka Jeremiasza*, 93-106; WITCZYK H. ks., *Orędzie Dekalogu (Wj 20, 1-17)*, 41-74

1999, z. 3-4

MUNNICH M., *Schemat starożytnej lamentacji bliskowschodniej na przykładzie babilońskiego poematu Będę chwalił Pana mądrości oraz 30. rozdziału księgi Joba*, 3-14

2000, z. 3-4

ZAJĄC E., *Relacja Bóg–człowiek w psalmie 139. Analiza egzegetyczno-teologiczna*, 3-18

2001, z. 1-2

LEMAŃSKI J. ks., *Izajasz wieszczem Chrystusa?*, 27-45; SZYMIK S. MSF, *Starotestamentowa idea Boga jako ojca na tle religijnych wierzeń starożytnego Bliskiego Wschodu*, 3-26

Kraków

zestawił KS. TADEUSZ MATRAS