

# Ruch Biblijny i Liturgiczny

Nr 2

ROK XXXVII

1984

## IN MEMORIAM KS. PROF. WŁADYSŁAWA SMEREKI (1907 — 1983)

### TELEGRAM OJCA ŚWIĘTEGO

Po śmierci śp. Księdza Profesora Władysława Smereki, kapłana archidiecezji lwowskiej, długoletniego profesora Wydziału Teologicznego w Krakowie, głęboko związanego ze środowiskiem krakowskim, składam na ręce Księdza Rektora wyrazy współczucia wszystkim, którzy boleśnie odczuwają Jego odejście. Bóg wezwał do siebie człowieka, który umiłował Jego słowo i wiele uczynił, by zostało zrozumiane i przyjęte. Szczególnie bliska była jego myśli i sercu tajemnica męki i śmierci Odkupiciela. Pozostanie również w naszej pamięci, jako człowiek — dobry przyjaciel ludzi. Niech go przyjmie Chrystus.

Wszystkim uczestnikom pogrzebowych uroczystości z serca błogosławię

Jan Paweł II papież

Bp Marian Rechowicz

## LIST KONDOLENCYJNY

Wielce Czcigodny Księżę Rektorze

*„W krainie życia będę  
widział Boga” (Ps 116)*

Z powodu śmierci naglej Księdza Prałata Profesora Władysława Smereki przekazuję na ręce Księdza Rektora wyrazy najgłębszego żalu i jednoci w modlitwie całej naszej Archidiecezji.

Dziś odprawiłem za spokój Jego duszy Mszę św. Cała Archidiecezja pozostaje pogrążona w głębokiej żałobie.

Osobiście nie mogę wziąć udziału w pogrzebie z powodu obowiązków, jakie mnie czekają w Częstochowie z okazji centralnych uroczystości rocznicy wiedeńskiej, które w niedzielę 4 września będzie obchodził cały Kościół Polski.

Pragnę jako Przewodniczący Rady Naukowej Episkopatu Polski w imieniu wszystkich uczonych teologów polskich złożyć hołd wybitnemu Uczonemu, który najpierw jako asystent na fakultecie teologicznym we Lwowie, później profesor Seminarium Lwowskiego wreszcie docent i profesor na fakultecie teologicznym krakowskim (...), położył ogromne zasługi na polu badań biblijnych i wykształcił w Piśmie św. liczne rzesze kapłanów lwowskich oraz kapłanów tych diecezji, które korzystały ze skarbcza wiedzy, jaką promieniuje (...) w Krakowie.

Jestem głęboko wstrząśnięty odejściem Człowieka, Kapłana i Kolegi szlachetnego, pełnego radości i życzliwości w stosunku do każdego i jestem przekonany, że podobne uczucia głębokiego żalu żywią wszyscy, którzy mieli szczęście z Nim się zetknąć.

Smutek ten dzielią ze mną bibliści całej Polski. Bibliistyka polska poniosła poważną stratę w osobie Uczonego, który zapisał się na stałe w kronikach nauki przez swoje badania wyrażone w Jego pracy habilitacyjnej pt. „Proces Jezusa Chrystusa”. W r. 1966 Ksiądz Władysław Smereka wydał przez Polskie Towarzystwo Teologiczne w Krakowie Facsimile „Nowego Testamentu w przekładzie ks. dra Jakuba Wujka T.J. z roku 1593” zaś w r. 1968 „Studium pasyjne. Rys historyczny i teksty Drogi Krzyżowej”, które miało trzy wydania i stało się jednym z bestsellerów wydawnictw teologicznych. Książka ta ujawniła nie tylko głęboką wiedzę, ale także praktyczny aspekt duszpasterski w Jego działalności naukowej. Takim był przez całe życie — naukę łączył z ambicjami duszpasterskimi. Nauka w służbie ewangelizacji była ambicją Jego całego kapłańskiego życia.

Studium „Drogi Krzyżowej” wciągało ustawicznie Autora w po-  
 bożność pasyjną, której przewodnikiem jest Jego książka. Podobnie

jak Szymon Cyrenejczyk, pomagał Chrystusowi dźwigać Jego krzyż w ofierze ustawicznej pracy i choroby, ażeby dojść do końca własnej drogi przy Chrystusie. Tę drogę rozumiał jako dialog z Chrystusem. W tym dialogu słyszał słowa Chrystusa wyrażone we wstępie do tej książki, który zwraca się do każdego z nas i mówi: „Nie zginiesz, bo Ja jestem z tobą! Oprzyj się na Mnie, a umocnię cię i doprowadzę do zwycięstwa”.

Niechże ten akcent tryumfu Boga nad śmiercią będzie zakończeniem tej Jego ostatniej drogi, w której uczestniczymy.

† Marian Rechowicz, Biskup  
 Administrator Apostolski  
 w Lubaczowie  
 Przewodniczący Rady Naukowej  
 Episkopatu Polski

Lubaczów, dnia 31 sierpnia 1983 r.

Ks. Stanisław Grzybek

## KAZANIE WYGŁOSZONE NA POGRZEBIE KS. PROF. SMEREKI

dnia 2 września 1983 r. w kościele św. Anny w Krakowie

*Wyszedłem od Ojca i przyszedłem  
 na świat, a teraz opuszczam świat  
 i wracam do Ojca (J 16, 28).*

Taka jest droga każdego człowieka. Wychodzi od Ojca i przychodzi na świat. Na świecie ma mniej lub więcej udane życie, a potem przychodzi moment, że opuszcza świat i wraca do Ojca.

Sp. ks. prof. Władysław Smereka wyszedł od Ojca i przyszedł na świat 9 czerwca 1907 r., a więc przeżył na tej ziemi równe 76 lat i 30 sierpnia br. niespodziewanie, nikomu nic nie mówiąc, z nikim się nie żegnając opuścił świat i wrócił do Ojca. Odszedł nagle, pozostawiając żal w sercach najbliższych i drogich sobie osób, jakby chciał nam dać przez to jakąś lekcję życia; jakby chciał nam przypomnieć wielkie słowa św. Pawła zapisane w liście do Rzymian, że „Żaden z nas sobie nie żyje. Jeśli żyjemy Panu żyjemy, jeśli umieramy Panu umieramy, czy tedy żyjemy czy umieramy Pańscy jesteśmy” (Rz 7, 14). Całkowicie należymy do Pana.

Sp. zmarły ks. Profesor należał do Niego w sposób szczególny. Przede wszystkim należał przez swoje kapłaństwo, które bardzo ko-

chał i które cenił sobie wysoko. Potem należał do Niego przez umiłowanie Słowa Bożego, które sam poznawał i którym apostołował wytrwale i niezmordowanie wokoło siebie. W końcu należał do Boga przez swoje człowieczeństwo. Był autentycznym humanistą, nie tylko sam był człowiekiem, ale dostrzegał innych ludzi wokoło siebie.

Niewątpliwie wiele pracował nad sobą, ale też i bardzo wiele brał od swoich mistrzów, w cieniu których wzrastał, pod których okiem się wychowywał, z których rad korzystał, i co tu dużo mówić, których styl życia skopiował na sobie. Mam tu na myśli niezapomnianej pamięci świetlaną postać śp. ks. prof. Aleksego Klawka i ks. prof. Piotra Stacha. Oni wycisnęli na nim niezatarte piętno. Oni nauczyli go kochać Boga, kochać Pismo św. i kochać człowieka. Wszystko wzięł od nich oprócz jednego: oprócz poczucia zdrowego, autentycznego humoru, to było jego własnością i jego dziełem. Dzielił się z nami zawsze swoją radością, tak jak brat Albert dzielił się z biednymi chlebem. Ta radość jego była nam nieraz bardzo potrzebna i za nią mu tutaj z całego serca dziękujemy.

1. Śp. ks. prof. Wł. Smereka przyjął święcenia kapłańskie 28 czerwca 1931 r. z rąk Arcbpa Twardowskiego w katedrze lwowskiej. Dwa lata temu obchodził swój złoty jubileusz kapłański. Powiedział wtedy do swoich najbliższych, że czuje się dziś tak szczęśliwy, jak był szczęśliwy wtedy, gdy odprawiał swoją pierwszą Mszę św. Po ostatni dzień swojego życia nie stracił nic ze swojej pierwotnej kapłańskiej świeżości.

Czasem mowa na pogrzebie kapłana jest trudna. Ale mowa na pogrzebie tego kapłana jest łatwa. On był kapłanem czytelnym. Jego można było rozszyfrować o każdej porze dnia i nocy. On oczy miał czyste, myśli proste a serce otwarte. Ścieżek swojego życia kapłańskiego sobie nie poplątał. Kapłaństwa swojego się nie wstydził. Kapłaństwem swoim dzielił się z innymi, tak jak dobry człowiek dzieli się chlebem z potrzebującym bliźnim.

On się przejął na śmierć i życie słowami Chrystusa, że cokolwiek uczynicie jednemu z tych najmniejszych, to tak jakbyście mnie uczynili. I czynił. Pracował na swoich pierwszych parafiach w Horodence i w Sokolnikach, a potem we Lwowie nad młodzieżą, uczył ich nie tylko miłości Boga ale także i miłości Ojczyzny, uczył religii ale także i historii. Nie zaprzestał tej swojej pracy w czasie koszmarnych lat okupacji, a kiedy po ciężkich przejściach osiadł ostatecznie w małej wiosce Ujanowice pod Nowym Sączem i tam założył gimnazjum, które przetrwało 7 lat i z którego wyszło 20 kapłanów i ponad 150 absolwentów świeckich, którzy dziś dzięki jego ofiarnej pracy służą dobrze Kościołowi i bliźnim.

Był uczulony i uważliwiony na ludzką biedę i nędzę, bo sam też wiele tej biedy zaznał, skazany na długą okupacyjną drogę krzyżową. Umiał wyważać proporcje między tym co doczesne i wieczne, między tym co ziemskie i nadziemskie, między tym co przyrodzone



i nadprzyrodzone i zawsze bez wahania stawiał na to wieczne, nadziemskie i nadprzyrodzone. Wierzę mocno w to, że Chrystus z którym się spotykał trzy dni temu, otworzył szeroko swoje ramiona na jego przyjęcie i wypowiedział jakże bogate w treść słowa: „Dobrze sługo wierny, iżś nad małym był wierny, nad wieloma cię ustanowię, wejdz do królestwa Pana swego” (Mt 25, 23).

2. Druga karta życia zmarłego ks. prof. Smereki — to jego naukowe zaangażowanie. Równie jak kapłaństwo ukochał naukę. Pierwszym owocem tej miłości była jego doktorska praca, np. „Najstarsze legendy o Matce Bożej”, obroniona 3 grudnia 1938 r. A potem już przyjdzie praca na Wydziale Teologicznym UJ, asystentura i habilitacja przeprowadzona w r. 1952. Tematowi pracy habilitacyjnej o „Procesie Chrystusa” poświęci już później całe swoje życie. Będzie tę pracę udoskonalał, zmieniał, drukował, by ostatecznie w oparciu o nią wydać dwukrotnie swoje „Studium pasyjne” — rys historyczny i teksty Drogi Krzyżowej. Widać, jak w tych jego drukowanych drogach krzyżowych odbija się i wyraża jego życiowa droga krzyżowa, przez którą Opatrzność kazała mu iść nie szczędząc mu prób i doświadczeń wszelkiego rodzaju. Nigdy jednak się nie załamał. Sekret jego powodzenia i cała tajemnica jego wewnętrznej siły zawiera się w umiłowaniu ewangelii i tych treści, które przekazuje nam Nowy Testament.

Apostołował Nowym Testamentem. Zachęcał do czytania tej jedynej, najpiękniejszej księgi do końca i bez końca. Organizował Godziny Biblijne, kręgi biblijne, nabożeństwa biblijne, troszczył się o duszpasterstwo biblijne w parafiach a wszystko w tym celu, by wiernym przybliżyć tę jedyną księgę, którą dziś czyta cały świat. Tak jak czyta świat i on ją czytał, oczyma fizycznymi i oczyma swej duszy, przy świetle słońca i księżyca, i zawsze coś nowego w niej wyczytywał, a kiedy zaczęły słabnąć jego oczy fizyczne, oczyma swego ducha coś nowego dostrzegał, dzieląc się tymi nowościami ze swoimi uczniami.

Uczniowie lubili słuchać jego wykładów, wiązał je bowiem zawsze z życiem, dorzucał wiele ciekawych interpretacji z właściwym sobie humorem, utrwał w ich pamięci to co najpiękniejsze i w pracy kapłańskiej najbardziej potrzebne. Więcej tam nieraz w jego wykładach było praktyki niż teorii.

Bardzo pragnął, by polskie tłumaczenia Nowego Testamentu rozpowszechniły się po wszystkich parafiach. Wydobywał ze skarbcza kultury polskiej najstarsze tłumaczenia ks. Jakuba Wujka czy ostatnio tłumaczenie całej Biblii ks. Jana Nicza Leopolicy. Przypominał nam wszystkim, że jest to najstarsze polskie i katolickie tłumaczenie Biblii na język polski, wydane już w 1561 r., zanim ukazały się inne akatolickie tłumaczenia polskie. Zbierał fundusze na druk tej Biblii, ale niestety już nie doczekał jej wydania.

Gorąca troska o upowszechnienie Pisma św., o należyte jego komentowanie, o rozpalanie miłości do Biblii, można powiedzieć, że wypełniła po brzegi jego profesorskie życie. Niewątpliwie otrzymała za to nagrodę od Pana w myśl słów Syracydesa: „Qui me elucidant vitam aeternam possidebunt” (24, 31).

3. Śp. Ks. prof. Wł. Smereka był także człowiekiem. Był dobrym, szlachetnym i życzliwym człowiekiem. Śmierć wytrąciła go z życia i przeniosła do historii. Już nie będzie oglądał więcej wschodu i zachodu słońca, nie będzie patrzył na kwitnące i więdnące kwiaty, nie będzie zrywał dojrzałych owoców z drzew w swoich rodzinnych stronach. Już do nich nie wróci, a tak bardzo pragnął tam powrócić. Bóg mu to wszystko już wynagrodził, już teraz ogląda wiekuiste słońce Jezusa Chrystusa, już teraz podziwia wspaniałe kwiaty świętości i doskonałości ludzkiej, już teraz karmi się szczęściem, jakie płynie z oglądania Boga.

Pocieszamy się jednym, że chociaż śmierć wytrąciła go z życia, śmierć nie przecięła jego życia, ona to życie utrwaliła. On już jest w krainie żyjących, gdzie wielbi wiekuistego i miłosiernego Boga. Żyje, bo niemożliwe jest, żeby umarł. Niemożliwe bowiem jest, żeby nieśmiertelny Bóg stworzył śmiertelnego człowieka. Nasz Bóg stwarza wielkie, nieśmiertelne rzeczy. Wierząc w to, razem ze zmarłym naszym profesorem chylimy swe czoła przed majestatem wszechmocnego Boga i modlimy się do Niego: Regi saeculorum. Immortali et invisibili soli Deo honor et gloria = Królowi wieków, niewidzialnemu i nieśmiertelnemu, samemu Bogu niech będzie cześć i chwała: za życie, za świat, za człowieka, za naszego profesora, kolegę i przyjaciela.

Żegnając go dziś mamy dla niego jedno życzenie i jedną prośbę:  
**Życzenie:** Niech Chrystus Salwator, ten Chrystus Zbawca, na którego cmentarzu spoczną jego śmiertelne szczątki przyjmie go do wiekuistego z sobą obcowania.

**I prośba:** Krótka serdeczna prośba. Żyj w Panu i wstawiaj się za nami. Amen.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Andrzej Targosz

## KÓŁKA BIBLIJNE KSIĘDZA PROFESORA WŁADYSŁAWA SMEREKI

Kościół katolicki w Polsce w okresie międzywojennym w dziedzinie duszpasterstwa wypracował cały szereg owocnych metod. Sprzyjały temu warunki, w jakich się wtedy znajdował. Czynniki ułatwiającymi jego działalność duszpasterską były na pewno m. in.: jego licząca się pozycja w społeczeństwie, ilość i poziom intelektualny duchowieństwa oraz zakorzenienie katolicyzmu w tradycji narodowej. Prężność duszpasterska Kościoła katolickiego płynęła przede wszystkim z wiary duchowieństwa i wiernych. Wpływ teologii należał do czynników o umiarkowanym znaczeniu. Polska teologia pastoralna tego okresu nie wyróżniała się bowiem specjalnym nowatorstwem. Pastoralisci polscy bazowali na intelektualnym dorobku Zachodu. Stąd też teologię tę cechowały podobne słabości: brak jasnego określenia przedmiotu tej dyscypliny oraz dezintegracja subdyscyplin pastoralnych. Akcentowano koncepcję teologii pastoralnej streszczając się w schemacie „pasterz — owczarnia” podtrzymując tradycyjny podział na element czynny i bierny w Kościele. Skłaniano się ku hodegetyce jako teologii pastoralnej w najściślejszym znaczeniu<sup>1</sup>.

Do ciekawszych osiągnięć duszpasterstwa zaliczyć należy przeszczepienie na grunt polski Akcji Katolickiej. W całym zaś bogactwie działalności Akcji Katolickiej na szczególną uwagę zasługuje jej nurt biblijny.

### 1.

Ks. Władysław Smereka był jednym z pionierów metod formacji biblijnej młodzieży Akcji Katolickiej<sup>2</sup>. Urodził się 9 czerwca 1907 r. w Sasiadowicach, powiat Sambor, w województwie lwowskim. Lata szkolne spędził w Samborze. Po maturze wstąpił do Seminarium Duchownego we Lwowie. Studia skończył ze stopniem magistra teologii. Przez trzy lata pracował jako wikariusz i katecheta: w Horodence koło Kołomyi i w Sokolnikach pod Lwowem. W roku 1934 został przeniesiony do Lwowa, gdzie z inspiracji Ks. P. Stacha i ks. A. Klawka rozpoczął dalsze studia biblijne, rozwijając równocześnie zainteresowania apostołstwem biblijnym. Podjął próbę przeszczepienia na grunt polski osiągnięć ruchu biblijnego w Niemczech<sup>3</sup>. Za-

<sup>1</sup> Por. W. Piwowski, *Formy duszpasterstwa parafialnego w Polsce odrodzonej (1918—1939)*, w: *Kościół w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1980, 129—134.

<sup>2</sup> Podobne zasługi w tej dziedzinie mają Felicja Żurowska i ks. Władysław Lesiak.

<sup>3</sup> Wzór wziął ze stowarzyszenia „Katholische Bibelbewegung”. Oparł się na podręczniku A. Stonnera, *Bibellesung mit der Katholischen Jugend*, Paderborn 1935. W. Smereka, *Pismo św. a Akcja Katolicka*, Lwów 1936, 41 n.

czął najpierw organizować grupy chłopców i dziewcząt i czytał z nimi Ewangelię. Była to w większości młodzież, którą jako katecheta uczył religii. Później przy współpracy S. Grabianki zakładał koła biblijne wśród młodzieży. Były to pierwsze koła biblijne we Lwowie. Z Akcją Katolicką współpracował już na poprzednich placówkach. We Lwowie, zachęcony przez ks. P. Stacha postanowił „stworzyć typ koła biblijnego i godziny biblijnej odpowiadający duchowi polskiemu”<sup>4</sup>. Konsekwencją tego zamysłu były cykle artykułów w miejscowej prasie katolickiej. Stały się one później podstawą do napisania broszury pt. *Pismo Święte a Akcja Katolicka*. Książka ta była pomyślana jako pewnego rodzaju podręcznik do pracy biblijnej z młodzieżą. Składała się z dwóch części, historycznej i metodycznej. W pierwszej ukazywała rozwój apostołatu biblijnego za granicą i w kraju. Część druga podręcznika była zaproszeniem do regularnego czytania Pisma św., teologicznie umotywowanym i wzbogaconym przykładami. Dalej wprowadzała w metodę działania koła biblijnego i przeprowadzania godziny biblijnej. W części tej ponadto znalazło się krótkie omówienie poszczególnych ksiąg Pisma św. pod względem ich przydatności do czytania na spotkaniach z młodzieżą. Ostatnie lata przed wybuchem II wojny światowej to w życiu ks. W. Smereki okres dalszego wprowadzania w życie miejscowej młodzieży Akcji Katolickiej wypracowanych zasad formacji biblijnej. W tym także czasie ukończył studia biblijne, uzyskując doktorat z teologii. W latach wojny pracował w duszpasterstwie. W roku 1953 habilitował się na Wydziale Teologicznym UJ w Krakowie. W późniejszych latach, aż do emerytury był profesorem na Papieskim Wydziale Teologicznym w Krakowie i w kleryków zaszczepiał zainteresowanie i cześć do Pisma św. Zmarł 30 sierpnia 1983 r.

## 2.

Wprowadzona przez ks. W. Smerekę metoda pracy w kółkach biblijnych charakteryzowała się jasnością i konkretnością założeń. Wielkość koła biblijnego wynosiła od 5 do 30 uczestników. Głównym organizatorem koła był ksiądz, miejscowy duszpasterz lub katecheta. On także zasadniczo prowadził spotkania z młodzieżą. Czasami mógł go w tym zastąpić dobrze przygotowany do tego katolik świecki. Spotkania odbywały się z reguły poza kościołem. Wykorzystywano do tego celu pomieszczenia w klasztorach, domach parafialnych, ochronkach itp. Normalną porą zebrania były wieczory, w godzinach pomiędzy 18.00 a 20.00. Spotkania trwały od 30 do 60 minut. Odbywały się z różną częstotliwością: dwa razy w miesiącu, raz w tygodniu a nawet i częściej. Główną częścią tych spotkań było czytanie i rozważanie Pisma św. Każde spotkanie koła biblijnego przeprowadzano zgodnie z wskazaniem dydaktyki nauki

<sup>4</sup> Tamże, 42.

religii<sup>5</sup>. W ten sposób przypominało ono ówczesną godzinę katechezy. Składało się z następujących etapów: nastawienie duchowe i wywołanie odpowiedniego nastroju, czytanie Pisma św., objaśnienia; zastosowanie.

Pierwszym elementem struktury godziny czytania Pisma św. w ramach pracy kółka biblijnego było odpowiednie przygotowanie młodzieży. Czytanie miało być rodzajem nabożeństwa. Dlatego prowadzący przypominał zebrany o nadprzyrodzonej mocy i skuteczności słowa Bożego, czytane go we wspólnocie, dla życia codziennego każdego słuchającego z wiarą. Uformowane w ten sposób nastawienie duchowe podbudowywano śpiewem pieśni religijnych i specjalnymi modlitwami<sup>6</sup>.

Po trwającym kilka minut przygotowaniu rozpoczynano czytanie wybranego tekstu. Książkę czytał głośno, a młodzież słuchała patrząc równocześnie we własne egzemplarze Pisma św. Wymagano, by czytanie od strony technicznej było na najwyższym poziomie. Była to główna część spotkania. Poświęcano jej od 15 do 20 minut<sup>7</sup>. Czytano przeważnie Nowy Testament, rozpoczynając od Ewangelii. Dopiero po przeczytaniu całego Nowego Testamentu sięgano po Stary, wybierając te księgi, które ówczesna homiletyka materialna proponowała wykorzystywać w kaznodziejstwie. Spośród wszystkich ksiąg Starego Testamentu do czytania w całości przeznaczano jedynie sześć (Rt, 1 i 2 Sm, 1 i 2 Krn, Tb). Większość pozostałych zalecano czytać we fragmentach. Niektóre księgi rezerwowano wyłącznie dla młodzieży akademickiej (Kpł, Jdt, Est). Nie zalecano dla młodzieży szkolnej czytania większości ksiąg dydaktycznych i prorockich (Prz, Koh, Mdr, Syr, Iz, Jr ...). Natomiast kilka (Lb, Ezdr, Ne, Pnp) oceniano jako nie nadające się w ogóle do czytania z młodzieżą<sup>8</sup>. Tak sklasyfikowany materiał biblijny podawano młodzieży przy pomocy dwóch sposobów praktycznych.

Pierwszy nazywano czytaniem kursorycznym — ciągłym. Polegało ono na czytaniu całych ksiąg lub większych fragmentów systematycznie wiersz za wierszem, rozdział za rozdziałem. Wymagało to takiego podzielenia całej księgi lub jej większego fragmentu, by cała godzina biblijna stanowiła logiczną całość. Wybraną księgę odpowiednio tytułowano (było to niejako hasło akcentujące jedną z głów-

<sup>5</sup> Tamże, 57. Autor oparł się na podręczniku: Z. Bielański, *Pedagogika religijno-moralna*, Lwów 1934, 231 n.

<sup>6</sup> Aby podkreślić wielką część dla słowa Bożego, pierwszą godzinę biblijną przeprowadzano w kościele. Było to nabożeństwo ze śpiewem „Veni Creator”, kazaniem o znaczeniu i wartości czytania Pisma św. dla życia chrześcijanina oraz uroczystym błogosławieństwem N. Sakramentem na zakończenie. Tamże, 58.

<sup>7</sup> Podczas jednej z pierwszych godzin biblijnych duszpasterz przeprowadzał wykład z zakresu introdukcji, przedstawiając młodzieży ogólne uwagi o Piśmie św. Podobnym wykładem poprzedzał czytanie każdej nowej Księgi, omawiając jej cel i autora. Tamże, 58 n.

<sup>8</sup> Tamże, 49—53.

nych jej myśli) i dzielono na jednostki metodyczne. W ten sposób np. Ewangelię św. Mateusza czytano pod hasłem „Wesoła nowina o Królestwie Bożym”; św. Marka: „Jezus Chrystus jest Synem Bożym”; św. Łukasza: „Pokój ludziom dobrej woli”; św. Jana: „Objawienie Bóstwa Jezusa Chrystusa”; Dzieje Apostolskie: „Życie pierwszych chrześcijan” itp.<sup>9</sup>

Drugi sposób czytania określano jako nie-kursoryczne, nie-ciągłe. W tym wypadku dobierano teksty biblijne ze względu na ich charakter dogmatyczny, moralny lub liturgiczny. Metoda ta wymagała od kierownika kółka większego przygotowania i znajomości zagadnień teologii biblijnej. Polegała bowiem na doboru tekstów z całej Biblii w celu ukazania bądź rozwoju objawienia Bożego albo pełnej nauki odnośnie do danego zagadnienia. Przykładem mogą być tematy: rozwój teologii Boga w Starym Testamencie; dobroć Boga; zagadnienie cierpienia w Ewangeliach; pojęcie Kościoła u św. Pawła, itp.<sup>10</sup> Dobór tematów zależał od poziomu intelektualnego i wyrobienia wewnętrznego członków kółka biblijnego. W praktyce, najczęściej korzystano ze sposobu czytania kursoryczno-ciągłego. Młodzież znała przecież Pismo św. tylko z ambony i katechezy. Należało więc najpierw zaznajomić ich z treścią każdej poszczególnej księgi.

Trzecim etapem realizacji godziny czytania Pisma św. były objaśnienia. Po czytaniu Pisma św. ksiądz prowadzący spotkanie przeprowadzał zwięzły komentarz egzegetyczny wybranego fragmentu. Wymagano, żeby był jasny, ścisły i dokładny, by w sposób dostosowany do poziomu słuchaczy ukazywał myśl zawartą w tekście. Po takim krótkim wyjaśnieniu następowała dyskusja. Była to raczej swobodna rozmowa, w czasie której młodzież miała okazję przedstawić swoje wątpliwości oraz pytania i poprosić księdza o dalsze wyjaśnienia. Zdaniem ks. W. Smereki była to najtrudniejsza część godziny biblijnej. Stawiała ona przed księdzem wysokie wymagania, przede wszystkim obowiązek wcześniejszego sięgnięcia do odpowiednich komentarzy biblijnych<sup>11</sup>.

Spotkanie kółka biblijnego kończyło się zastosowaniem. Od rozważań teoretycznych przechodzono do konkretnego życia młodzieży, starając się wyciągnąć z Ewangelii wnioski i postulaty możliwe do zrealizowania w codziennym postępowaniu. Taka aktualizacja Ewangelii czyniła z niej dla młodzieży księgę bliską i żywą, potrzebną na co dzień. Godziny czytania Pisma św. stawały się szkołą wiary, gdyż uczyły jak w każdej sytuacji kierować się jej zasadami. Aby uniknąć

<sup>9</sup> Tamże, 54 n.

<sup>10</sup> Tamże, 56 n.

<sup>11</sup> Polska literatura w tej dziedzinie była bardzo skromna. Autor wskazuje jedynie na następujące prace. W. S z c z e p a ń s k i, *Cztery Ewangelie*, Kraków 1917; Tenże, *Bóg-Człowiek*, Kraków 1924; uwagi egzegetyczne ks. Korzonkiewicza, w: Abp S y m o n, *Listy św. Pawła*, Kraków 1928; oraz komentarze i wstępy w Biblii ks. Wujka opracowane przez ks. Styśia i ks. Rostworowskiego, Kraków 1935. Tamże, 62 n.



moralizatorstwa, a równocześnie pełniej ukazać piękno i wewnętrzną moc Pisma św. starano się wskazywać młodzieży ludzi, którzy w swoim życiu pełniej zrealizowali Ewangelię. Sięgano po wzory z życia Świętych. Np. do lektury perykopy o zgubionej owcy (Łk 15, 1—7) czy o dobrym pasterzu (J 10) proponowano dołączyć epizody z życia św. Jana Bosko, ukazując jego troskę o wychowanie młodzieży. Podobnie wykorzystywano żywoty św. Augustyna, św. Franciszka z Asyżu, św. Wincentego a Paulo i innych, również i Polaków<sup>12</sup>. Ponadto ubogaczano zastosowanie fragmentami z polskiej literatury. Sięgano po dzieła poetów i pisarzy: A. Mickiewicza, Z. Krasińskiego, J. Słowackiego, K. Ujejskiego, J. Kasprówicza, K. Tetmajera, W. Pola, H. Sienkiewicza, S. Reymonta, Z. Kossak-Szczuckiej i innych. Wzbogacało to godziny czytania Pisma św. o treści, które powstały z inspiracji ewangelicznej, a przy tym szczególnie bliskie każdemu Polakowi. W ten sposób budowano dla wielu niejako pomost pomiędzy Ewangelią a życiem, a także drogę do lepszego zrozumienia i pokochania Pisma św. przez młodzież.

Mimo że nie posiadamy (poza wzorem podanym przez ks. W. Smerekę) innych przykładów godziny czytania Pisma św., wydaje się jednak, że metoda ta spełniła swoją rolę formacyjną. Nie jest łatwo określić w jakim stopniu metoda kółka biblijnego była wykorzystywana w ówczesnym polskim duszpasterstwie młodzieży. Wiemy jednak na pewno, że w środowisku lwowskim kółka biblijne działały aż do wybuchu wojny<sup>13</sup>.

### 3.

Słuszność metody kółka biblijnego potwierdził przede wszystkim Sobór Watykański II. W Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym czytamy: „... Sobór Święty usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych (...), by przez częste czytanie Pisma świętego nabywali „wzniesłego poznania Jezusa Chrystusa” (Flp 3, 8). „Nieznajomość Pisma św. jest nieznajomością Chrystusa”. Niech więc chętnie przystępują do świętego tekstu czy to przez świętą liturgię przepełnioną Bożymi słowami, czy przez pobożną lekturę, czy przez branie udziału w specjalnych wykładach i przez inne środki, które za aprobatą i pod opieką pasterzy Kościoła wszędzie w naszych czasach chwalebnie się rozpowszechniają” (nr 25). Można powiedzieć, że dopiero wtedy (1965 r.) zakończył się w Kościele katolickim „po-

<sup>12</sup> Wprowadzenie urozmaiceń podyktowane było także względem innej natury, mianowicie znajomością polskiego charakteru, skłonnego do szybkiego zniechęcania się. Autor motywuje to w sposób następujący: „charakter naszego narodu jest porywczy, popędliwy, o wielkim zapale do czegośkolwiek, o nadmiernym unoszeniu się nad byle czym, o wybujałej wyobraźni i małej wytrwałości, dlatego tym trudniej przyjdzie nam pozyskać młodzież, może nie tyle pozyskać, ile utrwalić ich w czytaniu słowa Bożego i uczęszczaniu na kółka biblijne”. Tamże, 66.

<sup>13</sup> Por. Druhna, *Wrażenia ze Zjazdu*, „Młoda Polska” 19 (1938) 126.



reformacyjny okres ostrożności w dawaniu wiernym tekstu biblijnego do ręki”<sup>14</sup>. W świetle słów Soboru kółka biblijne jako metoda formacji biblijnej młodzieży zasługuje więc na słuszne wyróżnienie. Ks. W. Smereka postulował przecież (30 lat przed Soborem), by każdy biorący udział w spotkaniach kółką biblijnego posiadał własny egzemplarz Pisma św.; skład kółka miał nie przekraczać kilkunastu osób; dopuszczał, by spotkaniu przewodniczył katolik świecki; wprowadzał wspólne czytanie, rozważanie i dyskusję nad tekstem biblijnym. Ponadto ks. W. Smereka jako biblista, w oparciu o ówczesny stan nauki, w proponowanej metodzie uwzględniał zasady teologii biblijnej. Akcentował zasadę jedności Testamentów i zalecał taki sposób lektury, by młodzież mogła poznać choćby niektóre z ważniejszych tematów teologicznych Biblii. Także współczesna literatura duszpastersko-egzegetyczna coraz częściej wskazuje na wartości duszpasterskie i formacyjne Pisma św. Wśród form duszpasterstwa biblijnego stosowanych obecnie w pracy z młodzieżą wymieniane są między innymi: rewizja życia i krąg biblijny<sup>15</sup>. Odnajdujemy w nich elementy stosowane w pracy kółka biblijnego: spotkania w małych grupach, świeccy animatorzy, czynny udział młodzieży w pracy grupy itd. Podsumowując więc możemy śmiało powiedzieć, że ks. W. Smereka był w okresie międzywojennym prawdziwym prekursorem i apostołem odnowy biblijnej w praktyce duszpasterstwa młodzieży w Polsce.

Kraków

KS. ANDRZEJ TARGOSZ

<sup>14</sup> A. Jankowski, *Wprowadzenie do Konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański Drugi, Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Paris 1967, 349.

<sup>15</sup> Por. J. Kudasiwicz, *Pismo św. jako księga ludu Bożego i jej znaczenie duszpasterskie*, w: *Wstęp ogólny do Pisma św.*, Poznań 1973, 382—388; K. Romaniuk, *Krótki zarys historii zbawienia*, Poznań 1979<sup>2</sup>, 258—263.

„Ruch Biblijny i Liturgiczny”

dedykował z. 6 (1981) Ks. Prof. Władysławowi Smerece  
z okazji Złotego Jubileuszu Kapłaństwa  
z następującymi omówieniami:

Bp W. Urban, 50-lecie kapłaństwa Ks. Prof. Władysława Smereki (337—340),

ks. J. Chmiel, Biblijne pomniki polskiej mowy. Inicjatywy edytorskie Ks. Prof. Władysława Smereki (341—343),

ks. T. Matras, Bibliografia publikacji Ks. Prof. Władysława Smereki (344—346).

O. Augustyn Jankowski OSB

## BIBLIJNE POJĘCIE ŚWIĘTOŚCI CZŁOWIEKA

Sobór Watykański II podkreślił powszechne powołanie do świętości. Tym samym sprawę uświęcenia postawił jako pierwszoplanowy problem duszpasterski. Tym samym niedopuszczalny jest minimalizm zadań w rodzaju dewizy: „Wystarczy, żeby ludzie w łasce umierali, żeby zaś w niej żyli — to zbyt trudne wymaganie”. Żeby zarówno w wiernych, jak duszpasterzach, obudzić zapał do sprawy uświęcenia, przed wszelkimi wnioskami praktycznymi trzeba podać zasady teoretyczne najbardziej niezawodne, bo oparte na Objawieniu. Szkic niniejszy nie ma na celu zastąpić wysiłków ascetyki formułującej drogi świętości, ma je tylko na nowo uzasadnić. Pewnej, wszakże modyfikacji musi ulec samo pojęcie świętości człowieka, zbyt często dotąd modelowane na konkretnych wzorach kanonizowanych świętych. Ten model wprawdzie jednych pobudza, ale innych zniechęca do trudzenia się nad czymś rzekomo nieosiągalnym. Biblijne pojęcie natomiast prowadzi drogą niezawodną, gdyż na pierwszy plan wysuwa nie sam ludzki wysiłek, lecz Bożą inicjatywę zbawczą.

### DANE SŁOWNICTWA

Warto od nich zacząć, gdyż tu czeka nas pierwsza niespodzianka i zarazem konieczna korekta potocznych zapatrywań. Doskonałość moralna mianowicie nie jest cechą pierwotną, lecz wtórną świętości. Natomiast pierwotna jest więź ontyczna z Bogiem jedynie Świętym.

W Biblii hebrajskiej przymiotnikiem *qādōš* określa się zasadniczo tylko Jahwe<sup>1</sup>. Rzeczownik abstrakcyjny *qōdeš* = „świętość”, używany też dla oznaczenia osób, miejsc i przedmiotów świętych, całą swoją sakralność zawdzięcza jedynie odniesieniu do Boga. Źródło słów ten uchodzi za pierwotnie kananejski, nie hebrajski. Dawniej wywodzone go od czasownika *hādaš* = „być nowym, a więc czystym”, dziś raczej wyprowadza się go od *qādad* = „odciąć, oddzielić”, domyślnie od tego, co jest świeckie — *hōl*. Jako analogie podobnego formowania się pojęcia świętości mogą posłużyć greckie

<sup>1</sup> Oprócz Niego, ale w ścisłym związku z Nim, „święci” mogą być aniołowie, lud Boży, kapłani, nazirejczycy, a raz jeden tylko jednostka: prorok Elizeusz w ustach Szunemitki (2 Krl 4, 9).

określenie ograniczonego kręgu świętości *témnos* od *témno* = „odcinać” oraz łaciński przymiotnik *sanctus* od czasownika *sancire* = „zachować nietkniętym”. Dodatkowym potwierdzeniem dla wyżej nakreślonej drogi semantycznej na gruncie języka hebrajskiego są dwie okoliczności: 1) w częściej występującej formie pi'el: *qiddaš* oraz *jeqaddēš* silniej dochodzi do głosu moment separacji, np. „Oznacz granicę wokół góry i ogłoś ją jako świętą” (Wj 19, 23 por. Wj 31, 13; Kpł 20, 8; Lb 6, 11); 2) LXX oddaje ów pień słowny niemal wyłącznie przez złożenia greckiego pnia *hag* w postaci *hagiadzo*, *hagiasmos*, *hagios*. Ten zaś pień wiąże się ze starogreckim pojęciem *hagos* = „przedmiot lęku, czci”. Pochodne tego pnia *hagomai*, *hagnós* zawierają również ideę czci i zarazem oddalenia.

Spokrewnione, choć nie identyczne, jest biblijne pojęcie *tāhōr* = „czysty (rytualnie)”. Mianowicie spośród „czystych” niektóre osoby lub rzeczy staną się „święte” przez usunięcie ich spod pospolitego „świeckiego” użytku. Dalej — tylko w stanie czystości rytualnej można bezpiecznie zbliżyć się do rzeczy świętych. Są one jakby nanaładowane tajemniczą mocą, która nakazuje lęk religijny wobec siebie, jak to ilustrują dzieje Arki Przymierza: plagi spadające na Filistynów, póki ją więzili (1 Sm 5, 1 — 7, 1) i śmierć Uzzy (2 Sm 6, 7 — 11.19 n).

Biblijne pojęcie świętości zawiera trzy aspekty, powiązane wprawdzie wewnętrznie, lecz nie stale razem występujące. Są to:

1. Związek z Bogiem (w aspekcie *numinosum*), mianowicie z Jego zupełną transcendencją („ganz Andere”), którą w ST obrazuje „chwała” *kābōd*; LXX: *doxa*.
2. Odłączenie — w kontekście kultycznym — od użytku świeckiego, z przeznaczeniem dla Boga, czyli konsekracja.
3. Doskonałość moralna jako cecha osobowa: Boga, aniołów, ludzi. Jest to jednak na pierwszym miejscu zaprzeczenie „świeckości”, a więc pierwsze następstwo transcendencji. W Bogu należy do Jego tajemniczej istoty do tego stopnia, iż „Święty” (zawyczał z dodatkiem: „Izraela”) jest po prostu zastępnikiem nazwy Bóg. Paradoxem jednak biblijnym jest to, że ta cecha w zasadzie wyłącznie Boża, ma się stać — z Jego woli — udziałem stworzeń. Z tą wszakże różnicą to następuje, że inaczej osoby, a inaczej rzeczy mają udział w tej świętości.

Trzeba więc zacząć od świętości samego Boga, wprawdzie transcendentnego, a więc poznawalnego tylko analogicznie, ale Tego, który mimo to pragnie w swej miłości najbardziej bliskiej, zażytej immanencji, jak się okaże z niejednego tekstu tu analizowanego.

## TRZYKROĆ ŚWIĘTY BÓG IZRAELA

Określenie naszej liturgii rzymskiej TU SOLUS SANCTUS oddaje trafnie zastosowanie omówionego wyżej przymiotnika *qādôs* do Boga. „Święty” jest zastępczym imieniem Boga (np. Iz 40, 25; Ha 3, 3). Hebrajczyk nie zaprawiony do tworzenia pojęć abstrakcyjnych najchętniej oddawał Bożą transcendencję posługując się terminem „Święty”. Tę „inność” Boga doskonale uwydatnia tekst Proroka: „Bogiem jestem, nie — człowiekiem; pośrodku ciebie jestem Ja — Święty” (Oz 9, 11). Najwyrazistszy jednak obraz świętości Boga oglądamy w scenie powołania Izajasza: Iz 6, 1—6. Na jej pojęcie składa się tam nieskończona odległość Boga od stworzenia nawet duchowego, skoro serafiny zakrywają sobie przed Nim twarze, niewypowiedziany, a straszliwy majestat podkreślony słowem *kābôd* (w. 3), absolutna doskonałość moralna, wobec której prorok czuje się splamionym, wreszcie wszechwładna potęga uwypuklona imieniem JAHWE *S<sup>E</sup>BAÔT*<sup>2</sup>. Ta świętość ma wprawdzie cechy *numinosum tremendum* (R. Otto) wspólne z pojęciem bóstwa w religiach ościennych (por. wspomniane już 1 Sm 6, 19 n; 2 Sm 6, 6—11), ale też w zupełnym przeciwieństwie do nich ma charakter nie tylko kultyczny, ale i moralny. Bóstwa Kanaanu są amoralne. Natomiast ilekroć Jahwe o sobie stwierdza, że jest Święty, ukazuje tym samym w sobie wzór postępowania dla swego ludu (np. Wj 19, 6; Kpł 11, 44 n; 19, 2; 21, 8). Tak też ją rozumieją jego przedstawiciele (Joz 24, 19; Ps 99/98), 3—5. 8 n; Iz 5, 16). *Numinosum* i doskonałość występują jako cechy od początku nierozdzielnie związane tak, iż żadnej ewolucji nie da się w Piśmie św. wyśledzić (P. van Imschoot). U proroków jednak drugi moment dochodzi silniej do głosu. Stosunkowo najczęściej u Izajasza spotykany tytuł „Święty Izraela” mówi nie tylko o czci, jaką lud otacza Jahwe, ale i to przede wszystkim o tym, że to Jahwe pierwszy wybrał go i powołał do naśladowania Siebie (por. Kpł 11, 44; 20, 26), że tajemnicza obecność Boga uświęca lud (Ez 20, 12).

Świętość Boga u proroków ma cechy paradoksalne: jest ogniem niszczącym wobec grzechu (Iz 10, 17), ale dla „Reszty”, która chce się poddać Jego działaniu (Iz 4, 3), „odkupicielem jest Święty Izraela” (Iz 41, 14) i „miłosiernym” (Iz 43, 3. 14; 45, 18 n). Z tych dwóch cech miłość Boża silniej dochodzi do głosu (Oz 11, 9), gdyż „nie chce zatracać”.

Taki właśnie Święty Bóg Izraela wymaga świętości od ludzi. Na tle tego, co dotąd powiedziano, wymaganie to nie może być brane dosłownie, gdyż Boża transcendencja i doskonałość są niedostępne dla człowieka. Polega zaś to wymaganie na tym, że Bóg sobie rezerwuje z jednej strony: miejsca, czasy, przedmioty, a z drugiej stro-

<sup>2</sup> Zachodzi tu tzw. *pluralis intensitatis*, co można sparafrazować: „Jahwe najpotężniejszy w pełnym znaczeniu” (T. C. Vriezen).

ny — ludzi, odsuwając ich w różnym stopniu od tego, co jest nie-święte (= pro + fanum). Pozostawmy na boku świętość rzeczową miejsc, czasów i przedmiotów, co można by nazwać sakralnością, a zajmijmy się samą świętością człowieka według ST. Z góry trzeba się zastrzec, że w języku ST przymiotnik „święty” w zastosowaniu do ludzi, zarówno jednostek, jak i całego Ludu Bożego, nie ma tak daleko idącego znaczenia, jakie my dziś kojarzymy z tym przymiotnikiem.

Zacząć trzeba od negatywnego stwierdzenia: prawdziwą świętość, przysługującą samemu Bogu, trzeba odróżnić od sakralnego znamienia ludzi powołanych przez Niego do szczególnej służby. Stoją oni niejako pomiędzy świętością (transcendencją) Boga a tym, co „nie-święte”. Drugą cechą negatywną tej świętości jest jej niepodobieństwo do nieczystości legalnej, rytualnej. Tę zaciąga się przez sam kontakt, niejako automatycznie. Natomiast świętości udziela tylko Bóg (por. Kpł 20, 8) swoją wolną decyzją, zazwyczaj za pośrednictwem obrzędów, które sam ustala. Nieskończona odległość świętości Bożej od ludzkiej (por. Job 15, 15), wyraża się wymownie w obrzędach Dnia Przebłagania (Jôm Kippurim: Kpł 16, 1—16). Natomiast pozytywną stroną świętości wymaganej od ludzi jest swoista bliskość względem Boga: kultyczna i moralna.

Znamienne dla ST w tej sprawie jest pierwszeństwo zbiorowości przed jednostką, przy czym zaznacza się wewnętrzna więź kultu i moralności, objaw nieznaną w starożytności poza Izraelem: „Wy będziecie mi królestwem kapłanów i ludem świętym” (Wj 19, 6; por. Pwt 7, 6). Uprzedzający wybór Boży, ożywiony niewytłumaczalną miłością (por. Kpł 7, 7n), rozstrzyga o bliskości Izraela względem Jahwe, o tym, że staje się on jakoś obiektywnie „święty”, tzn. sakralny, mimo że tu chodzi już nie o rzeczy, lecz o osoby, które mają świadomie odpowiedzieć na Boże wezwanie do bliskości. Mają więc Izraelici zachować w swoich obyczajach ową odrębność, na jaką wskazuje omówiony wyżej pień czasownika *qdš* — „odłączać”. Na pierwotnym szczeblu ich świadomości moralnej warunkiem do spełnienia są łatwo uchwytnie przepisy poczynając od pokarmowych kończąc na odnoszących się do życia moralnego. Za przykład pierwszych może służyć: „Będziecie dla Mnie ludźmi świętymi (dosłownie: ludźmi świętości)”. Nie będziecie spożywać mięsa zwierzęcia rozszarpanego przez dzikie zwierzęta, ale je rzucicie psom” (Wj 22, 30 por. Kpł 11, 44). Ten zestaw znamienny kończy w tekście listę nakazów i zakazów, które częściowo pokrywają się z dekalogiem, częściowo stanowią jego szczegółową interpretację. Podobnie w Kpł 19, 2—8 wymaganie świętości powtarza po części dekalog i stawia wymagania kultyczne w sprawie ofiar. Streszczając sens wymagania świętości: chodzi o służenie Bogu w sposób doskonalszy, niż to jest u pogan, w sposób przy tym wyraźnie od nich odrębny: „Będziecie dla

Mnie święci, bo Ja jestem Święty, Ja Jahwe. I oddzieliłem was od innych narodów, abyście byli moimi” (Kpł 20, 26).

Gdy chodzi o świętość jednostek, ów moment większej bliskości z Bogiem<sup>3</sup>, a zarazem większej ilości zakazów wyodrębniających je od pozostałych ludzi, ulega znacznemu podkreśleniu. Wystarczy w r. 21 Kpł porównać różnicę, jaka zachodzi między ograniczeniami obowiązującymi zwykłego kapłana, a tymi, które wiążą arcykapłana, nazwanego „świętością dla Jahwe” (Wj 28, 36). Dochodzi tu do głosu postulat tylko większej sakralności, gdyż temuż arcykapłanowi nie stawia się wcale wymagań moralnych większych niż innym kapłanom. Tak jest w Torze. Natomiast u proroków zyskuje na sile moment moralny, nawet z wyraźną dezaprobatą samego rytualizmu, choć nie bez związku z kultem właściwie pojętym (por. Iz 52, 11; Ez 20, 34—41). Prorockie wizje przyszłości Izraela rozciągają przywilej „należenia do Jahwe” poza jego granice etniczne (por. Iz 44, 5; 56, 6 n; 62, 11 n). Jako nieodłączna cecha czasów mesjańskich jawi się świętość już ściśle moralna jednostek „Reszta będzie świętym nasieniem” (Iz 6, 13). „Panowanie i władzę i wielkość królestw pod całym niebem otrzyma lud święty Najwyższego” (Dn 7, 27). W Psalmach „świętymi” nazywają się pobożni Izraelici (Ps 16 (15), 3; 34 (33), 10).

Na czasy mesjańskiej odnowy Izraela zapowiada Ezechiel wielkie oczyszczenie moralne Ludu Bożego, którego dokona sam Jahwe dając mu swego Ducha (Ez 36, 22—27). Przymierze nowe będzie trwało wiecznie (Ez 37, 26), a w nim Bóg zapewni swemu ludowi taką moralną doskonałość (por. Jr 31, 31—34), że w pełni będzie zastępował na nazwę świętego. Ale wszystko to sprawi SOLUS SANCTUS.

Klasyczny tekst o Bożym działaniu uświęcającym w erze mesjańskiej jest Ez 37, 15—28. Prorok wymienia w nim następujące czynniki Bożego działania uświęcającego:

1. objawienie transcendentnej świętości Bożej,
2. zamieszkanie Boga pośród ludu,
3. eliminacja zła moralnego,
4. szczególna pomoc Boga do wykonania przez lud Jego prawa.

Łatwo tu dostrzec pełną realizację faktu przymierza, które uczyniło Izraela szczególną własnością Jahwe. Ludzi więc uświęca Boże działanie, a sama ich świętość polega na tym, że ujawniają oni w sobie coś z Bożej transcendencji. Nadto jednostka znów jest podporządkowana wspólnocie, gdyż jako jej właśnie uczestnik podlega działaniu uświęcającemu.

<sup>3</sup> Na tej zasadzie bliskości aniołowie w ST noszą nazwę „świętych” lub „synów Bożych” (Job 5, 1; 15, 15; Ps 89, 6 nn; Mdr 5, 5).



## NOWE AKCENTY W NOWYM TESTAMENCIE

Nowotestamentowa nauka o świętości człowieka wykazuje w zestawieniu ze starotestamentową: ciągłość, rozwój i transpozycję. Podobnie jak w ST świętość Ludu Bożego i jednostki ściśle była zależna od Trzykroć Świętego Jahwe, który powołuje do świętości i przez proroków obiecuje pełną jej realizację w Nowym Przymierzu, tak i w NT „wypełnia się Pismo” i świętość człowieka ściśle jest zależna od dzieła Odkupienia w Chrystusie.

Jak w ST podobnie i w NT trzeba wpieryw wspomnieć o świętości Boga, ale już Trójjedynego, ukazanej w dziele Odkupienia. Trisagion z Iz 6, 3 powtarza się w uroczystej doskologii niebian w Ap 4, 8. Ale już apelem do moralnej świętości Boga, mianowicie do Jego sprawiedliwości jest apostrofa męczenników: „Święty i Prawdziwy” (Ap 6, 10). „Ojcie święty” modli się Chrystus Arcykapłan (J 17, 11), który też w pierwszej prośbie „Ojcie nasz” nakazuje troskę o uświęcenie imienia Bożego, tzn. samej Osoby. U Piotra echem wezwań ze ST jest apel do wiernych: „w całym postępowaniu stańcie się w również świętymi na wzór Świętego, który was powołał” (1 P 1, 15).

Świętość Chrystusa występuje bądź jako atrybut Boży (Ap 3, 7; 6, 10) bądź jako mesjański już w najstarszej warstwie tradycji (np. Mk 1, 24) z aluzją wszakże do wewnętrznej świętości Tego, który preegzystuje. Są też powiązania z Duchem Świętym (Łk 4, 1; 5, 8). Ta więź jeszcze mocniej uwypukla się w dziele uświęcenia ludzi, gdzie KYRIOS i PNEUMA działają równolegle.

Nazwa „Duch Święty” wprawdzie została przejęta ze ST, ale gdy w NT oznacza Trzecią Osobę, punkt ciężkości tytułu przesuwa się ku czynności uświęcania wiernych, zapowiedzianych na erę mesjańską. Zesłanie Ducha Świętego, ostatni z faktów paschalnych, stanowi zakończenie dzieła odkupienia przez Chrystusa (Dz 2, 33. 38 n). Odtąd zaczyna się posłannictwo eschatologiczne Parakleta, wykonywane głównie za pośrednictwem Kościoła.

Św. Paweł dorzuca własne akcenty pneumatologiczne, gdy mowa o dziele uświęcenia wiernych. Trzy jego aspekty dadzą się wyróżnić:

1. liturgiczny, gdy mówi o Duchu Świętym w związku z obrazem Kościoła jako nowej świątyni i poszczególnych wiernych jako Bożych świątyń jakby w miniaturze (można by ukuć terminy: makrónaos i mikrónaos na podstawie tekstów: 1 Kor 3, 16; 6, 19; Ef 2, 20 nn);

2. sakramentalny w związku z chrztem (1 Kor 6, 11; 12, 13; Tt 3, 5) i z Eucharystią (1 Kor 11, 26; 12, 13);

3. eschatologiczny, wyrażony w trzech oryginalnych metaforach pneumatologicznych: „zadatku”, „pierwszych darów” i „pieczętowania” (Rz 8, 23; 2 Kor 1, 22; 5, 5; Ef 1, 13 n; 4, 30), oraz w nauce



o zmartwychwstaniu ciała (Rz 8, 11). Dla wszystkich tych akcentów Pawłowych tłem niezmiennie jest wewnętrzna więź w dziele kontynuacji odkupienia: Kyrios i Pnema łącznie działają na wiernych.

## ŚWIĘTY KOŚCIÓŁ — ESCHATOLOGICZNY LUD BOŻY

Powyższe sformułowanie jest poprawnym wnioskiem z dwóch przesłanek: prorockich zapowiedzi o erze mesjańskiej i stwierdzenia ich realizacji o typie znanym z pierwszego kerygmatu św. Piotra w Dz 2, gdzie J1 3 otrzymuje swój *sensus plenior*. Ustalony już w ST ścisły związek świętości człowieka z Trzykroć Świętym Bogiem, podobnie jak tam było, przechodzi na ludzi Bożego wyboru z tą jednak różnicą, że przyczyna, istota i zasięg tej świętości będą całkiem transponowane, nowe. Kontrast ten wychodzi na jaw w zestawieniu danych NT z poglądami wspólnoty z Qumran, która też się uważała za mesjański, eschatologiczny lud boży. Członkowie jej byli dziećmi ST: brakło im tak transcendencji Mesjasza, jak i Ducha, co nadaje nową głębię świętości u ludzi Kościoła. Ta świętość jest ontyczna. Jej przyczyną jest nie sam wysiłek moralny w zachowaniu Prawa, lecz Chrystus, Bóg, Człowiek, Arcykapłan Nowego i Wiecznego Przymierza, a Dawcą jest działający w Kościele Chrystusa Duch Paraklet.

Przed wszystkim rzuca się w oczy nowe użycie przymiotnika „święty” orzekanego o ludziach. W ST było ono raczej wyjątkowe, nieco częściej pojawiało się u rabinów, ale z akcentem raczej wyjątkowej doskonałości moralnej, na czele z czystością obyczajów. Tymczasem inaczej jest w NT. Zgodnie z proroctwami eschatologicznymi ST cały mesjański lud Boży jest „święty”, a zatem „święci” są również jego poszczególni członkowie. We wszystkich „warstwach” pism NT można zauważyć rozszerzanie się zakresu pojęcia „święci”. Najpierw są to członkowie kościoła jerozolimskiego, zwłaszcza ci, na których zstąpił Duch Święty (Dz 9, 13; 1 Kor 16, 1. 3; Ef 3, 5), potem Żydzi ochrzczeni zamieszkali w Ziemi Świętej (Dz 9, 31 n), wreszcie wszyscy wierni (Rz 1, 7; 16, 2; 2 Kor 1, 1; 13, 12) nie wyłączając pochodzących wyraźnie spośród pogan (Ef 2, 19; Flp 4, 21 n).

Ta świętość jest sprawą powołania: Rzymian w adresie listu nazwa Apostoła *klētoi hagioi*. Ten bowiem stan zawdzięcza się Chrystusowi, gdyż to samo greckie określenie w 1 Kor 1, 2 następuje po znamienym imiesłowie *hēgiasménois en Christō Iēsou* (part. perf.! — stan stały). „Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego siebie samego, aby go uświęcić” (Ef 5, 26). Równolegle jednak przypisuje się ten skutek także Duchowi Świętemu. Apostoł się trzyma po to, „by poganie stali się ofiarą Bogu przyjemną, uświęconą Duchem Świętym” (Rz 15, 16). Z Chrystusem bowiem równolegle działa Duch Święty począwszy od chrztu: „zostaliście obmyci, uświęceni i usprawiedliwieni w imię Pana naszego Jezusa Chrystusa

i przez Ducha Boga naszego" (1 Kor 6, 11). U początku zaś tego stanu jest pełna miłości Boża inicjatywa: „wybrańcy Boży — święci i umiłowani" (Kol 3, 12) nazywają się nie znani osobiście Apostołowi chrześcijanie frygijscy. Taki jest sens zbawczego planu: „(Bóg) wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed Jego obliczem" (Ef 1, 4).

#### NOWOTESTAMENTOWY CZASOWNIK „UŚWIĘCAĆ”

Syntetyczny rzut oka na użycie w NT czasownika *hagiázzein* pozwoli nam na lepsze ujęcie specyfiki świętości Nowego Przymierza. Czasownik ten w NT jest dziedzictwem języka LXX wraz z literaturą od niej zależną, jak pisma Filona. Odpowiada zasadniczo hebrajskiemu *q d š*, a logicznym jego podmiotem jest zawsze Bóg, choć na pierwszy rzut oka czasem to nie jest oczywiste.

Na 27 miejscach w NT występuje ten czasownik, a jego użycie może następująco poklasyfikować:

- A) w stronie czynnej ma za wyraźny podmiot Boga lub Chrystusa. Najstarszy tekst: „Sam Bóg pokoju niech was całkowicie uświęca..." (1 Tes 5, 23). Łączność z Odkupicielem jest niedwuznaczna: „Ten, który uświęca jak i ci, którzy mają być uświęceni, z jednego są wszyscy" (Hbr 2, 11). Chrystus Arcykapłan prosi Ojca o to, by uczniów „uświęcił w prawdzie" na tej zasadzie, że On sam wpierv „poświęca w ofierze samego siebie za nich" (J 17, 17. 19). Pozostałe miejsca: Ef 5, 26 (wyżej cyt.); Hbr 13, 12 (krew XP uświęca lud); J 10, 36 (Bóg wobec XP jako posłanego). Nawet tam, gdzie podmiotem gramatycznym są rzeczy święte (Mt 23, 17. 19; Hbr 9, 13), logicznym podmiotem jest Bóg, z którego świętość niejako przechodzi poprzez te rzeczy na ludzi (por. Ez 20, 12).
- B) W stronie biernej, gdy ludzie są uświęceni, mamy do czynienia z tzw. *passivum theologicum*, którego podmiotem logicznym jest Bóg — niekiedy wbrew potocznemu naszemu ujęciu. „Święć się imię Twoje" (*hagiasthētō*: Mt 6, 9; Łk 11, 2) znaczy: niech Bóg otoczy swe Imię (= Siebie samego) chwałą eschatologiczną, podobnie jak to jest w Ez 37, 15—28. Nasza w przekładach strona zwrotna („uświęca się") jest faktycznie też *passivum*. Widoczny jest aspekt soteriologiczny (1 Kor 6, 11; 7, 14), liturgiczny (1 Tm 4, 5 — rzeczy dzięki modlitwie) i moralny (Ap 2, 11).

Imiesłów „uświęceni" (*hēgiasmēnoi* medio-passivum) w Corpus Paulinum i Dz jest następstwem zbawczego działania Chrystusa. Tekst klasyczny: „Na mocy tej woli (= Boga, który zamienia dawne ofiary na nową) uświęceni jesteśmy przez ofiarę ciała Jezusa Chrystusa raz na zawsze" (Hbr 10, 10 por. 10, 14). Pozostałe teksty: Dz 20, 32; 26,

18; Rz 15, 16; 1 Kor 1, 2; 2 Tm 2, 21). To ostatnie jest prawidłowym wnioskiem z realizacji prorocत्व mesjańskich ST: sprawiedliwość Boga daje usprawiedliwienie i uświęcenie, które zawdzięczamy Mesjaszowi Jezusowi i obecności w nas Ducha Świętego w eonie eschatologicznym szerzej pojętym.

Przy dziedzictwie ze ST, jak widać, czasownik „uświęcać” w NT zawiera zrozumiałą transpozycję: w nowej „ekonomii” dokonuje tego Bóg Ojciec, inicjator zbawczego planu, poprzez dzieło Jezusa Chrystusa, kontynuowane przez Ducha Świętego.

Obok czasownika trzeba wziąć też pod uwagę pochodzący od niego rzeczownik „uświęcenie” (*hagiasmos*), jako *nomen actionis*, urobiony raczej według znaczenia biernego (E. v. Dobschütz). Oznacza on przede wszystkim drogę chrześcijanina ku dostępnej dla niego „świętości” (*hagiosynē*). Termin to niemal wyłącznie Pawłowy<sup>4</sup>. Wychodząc z pierwotnego znaczenia Bożej czynności konsekrującej, słowo to mówi także o dalszym już dostrzegalnym procesie w człowieku. Że jest taki proces wynika ze słów: „Święty niechaj się jeszcze uświęci” (Ap 22, 11). Skutki tego procesu przechodzą z „ducha i duszy” (por. 1 Tes 5, 23) aż na ciało: „Wola Bożą jest wasze uświęcenie: powstrzymywanie się od rozpusty, aby każdy umiał utrzymywać ciało własne w świętości i we czci...” (1 Tes 4, 3 n). Zasadą tego procesu jest Chrystus: „Który stał się dla nas ... uświęceniem” (1 Kor 1, 30). Głównym zaś, jeśli tak można powiedzieć, wykonawcą tego procesu jest Duch Święty, jak stwierdza to dwa razy użyte w NT określenie „uświęcenie Ducha” (2 Tes 2, 13; 1 P 1, 2). Jest to oczywiście typowo biblijne skrótowe określenie, które należy rozwinąć do formy: „uświęcenie człowieka jako dzieło Ducha” (gen. auctoris).

Tę czynność zapowiedzieli na erę mesjańską prorocy, głównie Iz 32, 15—20 i Ez 36, 26 n. Streścić to można następująco: w erze mesjańskiej Bóg będzie działał przez swego Ducha, który dokona ostatecznej przemiany ludzkiego wnętrza, co zapewni nowemu przy mierzu wieczystą trwałość. Ta „obietnica Ojca” stanie się biosferą, w którą zostaje „zanurzony” załazek Kościoła jako nowego Ludu Bożego (Dz 1, 4 n). Dla przystępujących wówczas do Kościoła Duch Święty jest darem ściśle związanym z faktem ich metanoi i przyjęcia chrztu (Dz 2, 38; 9, 17). Najpełniej, rzecz jasna, rozwija tę naukę św. Paweł łącząc ją z koncepcją „nowego życia” (Rz 6, 4): KYRIOS i PNEUMA działają łącznie. Baza chrzcielna (1 Kor 6, 11) daje radykalne, ontyczne przekształcenie wnętrza człowieka. Charakteryzują je związane ściśle z Duchem Świętym rzeczywistości: „świętynia”, „przybrane synostwo” i „wspólnota” (*naós, hyiothesia, koinōnia*). „Miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (Rz 5, 5). Od chrztu do zmartwychwstania

<sup>4</sup> U Pawła zachodzi on 8 razy (Rz 6, 19, 22; 1 Kor 1, 30; 1 Tes 4, 3 n.; 2 Tes 2, 13; 1 Tm 2, 15), a poza jego pismami tylko 2 razy, i to w listach mocno zależnych od jego doktryny: Hbr 12, 14; 1 P 1, 2.

ciała trwa immanentny proces uduchowienia całej osobowości wier-nych aż do ciała włącznie (1 Kor 15, 44). Ta współpraca z łaską darmo daną zakłada w procesie uświęcenia zmagania moralne z pier-wiastkiem „ciała” (*sarx*), które mają zapewniony wynik pomyślny dzięki stałej pomocy obecnego w nas Ducha Świętego (Rz 8, 1—10; Ga 5, 16—25). O docelowej dynamice tego działania mówią nam wspomniane już trzy przenośnie Pawłowe „zadatku”, „pierwszych darów” i „pieczętowania”. Trzecia Osoba działa w nas personalistycz-nie na sam środek naszej osobowości, stwarzając w nim niejako własną strefę (*pneuma* w szerszym znaczeniu). Działa zaś w kierun-ku nadania kształtu ostatecznego, podobieństwa do Chrystusa także pod względem ciała uwielbionego.

### WNIOSKI KOŃCOWE

Na tle powszechnych dziś skłonności do wyłącznie moralno-asce-tycznego traktowania sprawy naszej świętości dobrze jest na zakoń-czenie tego wywodu raz jeszcze zsumować wnioski z niego na temat biblijnej koncepcji świętości ludzkiej:

1. Świętość w Piśmie św. jest przede wszystkim cechą samego Boga, wyrazem Jego niewysłowionej transcendencji, a następnie do-skonałości moralnej. Jej przejawem jest zbawcza ekonomia po-dytkowana miłością. Określenie „Święty Izraela” jest synonimem Boga, który zbawia.
2. Świętość stworzeń (duchów czystych, ludzi, rzeczy, czasów itp.) zależy ściśle od uprzedzającej inicjatywy Boga: od Jego wyboru, a gdy chodzi o istoty rozumne, nadto od powołania, na które one winny odpowiedzieć swoim współdziałaniem, otwarciem się na Boga.
3. Człowiek otwiera się na to uświęcające działanie Boże uznając najpierw własną grzeszność, która go dzieli od Trzykroć Świętego, następnie współpracując z Nim przez wysiłek moralno-asceetyczny.
4. Na zasadzie uprzedniego wyboru Bożego świętość człowieka jest w swej przyczynie ściśle zależna od Odkupienia w Chrystusie wraz z Jego kontynuacją w Kościele jako współnocie Ludu Bo-żego, który jest pierwszym i bezpośrednim przedmiotem Bożej czynności uświęcania.
5. Tak w Kościele, jak w poszczególnych jego członkach, główne za-danie uświęcające przypada w udziale Duchowi Świętemu jako Dokonawcy zbawczego planu. Kresem tego działania będzie chry-stomorficzne wskrzeszenie martwych podczas paruzji.

Ks. Jerzy Chmiel

## POGRZEB JEZUSA W ŚWIETLE ZWYCZAJÓW ŻYDOWSKICH

### 1. ŚWIADECTWA EWANGELICZNE

Wszystkie Ewangelie opisują pogrzeb Jezusa (Mt 27, 57—61; Mk 15, 42—47; Łk 23, 50—56; J 19, 38—42). W zasadzie relacja wszystkich jest zgodna, różnice występują tylko w opisach dotyczących potraktowania ciała Jezusa. Wynotujmy wszystkie elementy zgodnej relacji z zaznaczeniem, od którego ewangelisty one pochodzą:

1) „pod wieczór” (*opsias genoménēs*: Mt, Mk); J zadawała się stwierdzeniem „po tym” (*meta de tauta*). Janowe wyrażenie *meta tauta* jest dość szerokie, dlatego niektórzy egzegeci przypuszczają, że Józef już wcześniej prosił Piłata o ciało Jezusa, przynajmniej w tym czasie, kiedy z petycją udali się też Żydzi (por. J 19, 31)<sup>1</sup>. Mk precyzuje, że był to dzień przygotowania do szabatu (*paraskeuē*), czyli dzień przed szabatem (*prosabbaton*), w którym Żydzi przygotowywali wszystko, czego w szabat nie wolno było robić. Podobną uwagę o dniu przygotowania czyni, po opisie pogrzebania Jezusa, Łk, używając wyrażenia: „szabat się rozjaśnił” (*sabbaton epēfōsken*), co oznaczało, że już zapalono pierwsze światła świątecznych świeczników — menor. Uwaga ta ma — jak zobaczymy — duże znaczenie w późniejszej argumentacji.

2) Józef z Arymatei, któremu wszyscy ewangelieści wystawiają dobre świadectwo,

3) śmiało (*tolmēsas*) poszedł do Piłata i poprosił o ciało Jezusa. Piłat, po upewnieniu się, że Jezus już umarł (Mk — a więc upłynęło trochę czasu), pozwolił wydać ciało.

4) Józef kupił płótno (*agorāsas sindóna* — Mk),

5) zdjął ciało z krzyża (*kathelōn* — Mk, Łk) — Mt i J określają ogólnie „zabrał/zabrali” (ciało) —

6) owinął w płótno (*enetyliksen* Mt, Łk; *eneilēsen* Mk) — Mt dodaje „w czyste płótno” (*en sindóni katharā*) —

7) i złożył (*[kat]ethēken* — Mt, [Mk], Łk) w grobie wykutym w skale. Mt dodaje: „w swoim nowym grobie, który kazał wykuć w skale”, Łk „w którym nikt jeszcze nie był pochowany” — podobnie J.

8) Przed wejściem do grobu zatoczono duży kamień i Józef odszedł.

<sup>1</sup> Zob. przegląd opinii w: R. E. Brown, *The Gospel according to John (XIII—XXI)*, (The Anchor Bible 29A), Garden City, N.Y., 1970, ad loc. P. Benoit (*Passion et Résurrection du Seigneur*, Lire la Bible 6, Paris 1966, s. 255 n) widzi tutaj połączenie („un raccord littéraire”) dwóch tradycji przeciwstawnych.

9) Synoptycy notują, że przy grobie zostały kobiety: Maria Magdalena i Maria, matka Józefa.

10) Łk zauważa ciekawą rzecz: niewiasty „obejrzały grób i w jaki sposób zostało złożone ciało Jego. Po powrocie przygotowały wonności i olejki (*arómata kai myra*). I zachowały szabat zgodnie z przykazaniem”.

Przejdźmy teraz do różnic pomiędzy Synoptykami a Ewangelią Jana.

1) J podaje, że był obecny również Nikodem, który przyniósł około stu funtów mieszaniny mirry i aleosu (*migma smyrnēs kai aloēs*)<sup>2</sup>.

2) Józef i Nikodem wspólnie — według J — „zabrali ciało Jezusa i obwiązali je w płótna (*édēsan autó othoniois*) razem z wonnościami (*meta tōn arōmátōn*), jak zwyczaj jest u Żydów grzebać” (*kathōs ethos estin tois Ioudaiōis entafiádzein*).

3) J zaznacza, że ze względu na dzień przygotowania u Żydów (*dia tēn paraskeuēn tōn Ioudaiōn*) złożono ciało Jezusa do pobliskiego grobu.

Wypunktowaliśmy podobieństwa i różnice w opisach Synoptyków i Jana, które później posłużą nam jako punkt wyjścia dla rozważań. Fakt pogrzebu Jezusa podaje jeszcze credo apostołskie w 1 Kor 15, 4: „że Chrystus został pogrzebany” (*etáfē*).

## 2. POGRZEB W CZASACH JEZUSA — PRZEPISY I PRAKTYKA

Przejdźmy teraz do przedstawienia, w jaki sposób chowano zmarłych według zwyczaju żydowskiego (*mos Iudaeorum*) w czasach Jezusa.

Po zgonie najbliżsi krewni zamykali nieboszczykowi oczy i usta oraz składali ostatni pocałunek (zob. Rdz 46, 4; 50, 1). Ciało zmarłego należało umyć, o czym świadczą Dz 9, 37 (ciało Tabity, czyli Gazeli, obmyto i położono w izbie na pięttrze). Prawo talmudyczne zezwala w szabat czynić „wszelkie posługi należne zmarłym, umyć ich i namaścić wonnościami” (*Sabbath* 23, 5). Umywano zmarłego

<sup>2</sup> M.-J. Lagrange (*L'évangile selon Saint Jean*, Paris 1948, s. 503) utrzymywał, że Józef i Nikodem podzielili między siebie zadania: gdy pierwszy poszedł do Piłata, drugi zajął się kupnem rzeczy potrzebnych do pogrzebu. P. Gächter (*Zum Begräbnis Jesu*, w: „Zeitschrift f. kath. Theol.” 75, 1953, 220—225) sugeruje, że gdy Jezus już wisiał na krzyżu, Józef zakupił płótno(a), a Nikodem aromaty (ss. 221 n). Większość rkps ma *migma* — mieszanka, niektóre jednak — dość ważne, jak B i S\* — czytają *heligma* (packet, roll). Jest hipoteza, że początkowo mogło być *smegma* — mydło (należy poza tym zwrócić uwagę na zjawisko fonetyczne w j. greckim opuszczania s na początku wyrazu). Por. R. E. Brown, dz. cyt., s. 940.



ciepłą wodą i namaszczano go pachnącymi olejkami (zob. 2 Krn 16, 14). Używano do tego mirry i aloesu. „Ten ostatni nie był prawdopodobnie wydobywany z rośliny liliowatej, o mdlącym zapachu, używanej w aptekarstwie, lecz raczej z żywicy drzewa aloesowego, importowanego z Indii, zwanego obecnie *agalakun* (*agalachon*), o wspaniałej woni”<sup>3</sup>. Oprócz namaszczenia wkładano jeszcze do prześcieradła pogrzebowego zioła aromatyczne. Grudki aromatyczne składano też w grobowcu obok ciała.

Ciało zmarłego spowijano w prześcieradło (*sindōn*), na twarz kładziono chustę (*soudáron*), ręce i nogi obwiązywano opaskami (*othónia*). Tak spowite ciało przenoszono do górnej izby (por. Dz 9, 37), dokąd przybywali krewni i znajomi, ażeby złożyć ostatnie pożegnanie. Prawo nakazywało, aby pogrzeb odbył się jak najszybciej — tego samego dnia. Zwyczajowo pogrzeb odbywał się osiem godzin po zgonie. Ciało niesiono na marach (hebr. *mitta*), jakkolwiek z traktatu talmudycznego *Gittin* (56, 6) dowiadujemy się, że w latach 70-tych używane były też i trumny. Mary nieśli krewni i przyjaciele zmarłego. Uczestnicy żałobni szli długim szeregiem, przed marami szły kobiety. „Ponieważ Ewa-niewiasta sprowadziła na świat śmierć — mawiano — zatem też niewiasty powinny prowadzić swoje ofiary do grobu”<sup>4</sup>. Dla wyrażenia lub też spotęgowania żalu najmowano płaczkę do wrzaskliwych lamentów i flecistów wygrywających żałobne melodie. Według przepisów prawa talmudycznego (*Kethuboth* 4, 6; *Baba Mecia* 6, 1), nawet najbiedniejszy Izraelita powinien na pogrzebie swej żony wynająć dwóch flecistów i jedną płaczkę. Już w czasie przygotowań ciała do pogrzebu śpiewano czasami pieśni o zmarłych (por. Jr 16, 5 n; 22, 18); układano lamentacje według przyjętych wzorów rytmiki, tzw. *qina*, czego przykładem są kanoniczne *Lamentacje*. Dla wyrażenia lub też spotęgowania żalu uczestnicy rozdzielali wierzchnie odzienie. Talmud określał również, jakie rozdarcie jest wymagane, aby przepis został wypełniony. Na znak żałoby wdziwano też czarne odzienie, jak również czyniono inne znaki żałoby: chodzenie boso, bez nakrycia głowy, golenie włosów i brody, a nawet kaleczenie twarzy i piersi, co było prawnie zakazane jako zwyczaje pogańskie, ale co czasami miało miejsce. Nad grobem wygłaszane były niekiedy mowy żałobne na cześć zmarłego.

Po powrocie z pogrzebu urządzano stypę dla uczestników, tzw. *lehem onim*, co Wulgata przekłada: *panis dolorum*, a Biblia Wujka: „chleb płaczących”, BT: „chleb żałoby” (por. Oz 9, 4; Ez 24, 17).

Co z tych zwyczajów żydowskich pogrzebowych było zastosowane w pogrzebie Jezusa, tak że Jan nazwał to „stosownie do żydowskiego sposobu grzebania” (19, 40)?

<sup>3</sup> H. Daniel Rops, *Życie codzienne w Palestynie w czasach Chrystusa*, Księgarnia św. Wojciecha (1964), s. 471.

<sup>4</sup> Tamże, s. 473.



Pogrzeb Jezusa był pogrzebem przyśpieszonym i w nienormalnych warunkach. Ciało przygotowano do pogrzebu nie w domu, ale na miejscu kaźni, w ogrodzie, za miastem. Czas naglił. Jeżeli przyjmiemy chwilę śmierci Jezusa na godzinę około 15, a początek szabatu na godz. 18 (dla porównania: 8 maja 1981 r. oficjalne rozpoczęcie szabatu było o godz. 17.45), to czasu była bardzo mało. Dlatego pogrzeb Jezusa wedle zwyczaju żydowskiego ograniczono do czynności najważniejszych. Należało do nich:

- 1) zamknięcie oczu i ust,
- 2) umycie i namaszczenie ciała, co będzie rozpatrywane osobno,
- 3) owinięcie w płótno,
- 4) zanieśenie do grobu na rękach (na czele pochodu szły niewiasty),
- 5) złożenie w grobie i zamknięcie kamieniem.

### 3. CZY CIAŁO JEZUSA BYŁO OBYMTE I NAMASZCZONE?

Problem ten dotąd nie był stawiany. Przyjmując wersję Jana zakłada się, że ciało Jezusa zostało „według zwyczaju żydowskiego” obmyte i namaszczone. Dlaczego jednak stawiamy ten problem teraz? Po pierwsze, okoliczności miejsca i czasu pogrzebu zdają się wskazywać na to, że nie było obmycia i namaszczenia ciała; po wtóre, świadectwa skrypturystyczne nie wspominają wyraźnie o tym; po trzecie, ostatnie badania naukowe Całunu Turyńskiego, wskazujące na jego autentyczność, zmuszają nas do postawienia takiego pytania.

Okoliczności czasu nie byłyby najważniejsze. Chociaż czasu było istotnie mało, to jednak wystarczyłoby na dokonanie obmycia ciała, które mogłoby trwać ok. 10 minut. Poza tym prawo pozwalało na dokonanie tych czynności nawet w rozpoczynający się szabat.

Ważniejsze są jednak okoliczności miejsca:

a) Ewangelie stwierdzają, że właściwie tylko Józef z Arymatei i Nikodem zatroszczyli się o pogrzeb Jezusa. Najwięcej tutaj zdziałał Józef, który odebrał ciało od władz, zakupił płótno i zapewnił miejsce pochówku. Działał szybko i energicznie, wspólnie z Nikodemem i zapewne z kilkoma ludźmi służby<sup>5</sup>.

b) Na miejscu pogrzebu nie było wody. Źródła były daleko, nie było naczyń do przyniesienia wody, materii do wytarcia zwłok. W takich warunkach nie można było nawet marzyć o ciepłej wodzie — po prostu nie było na czym i kiedy jej przygrzać.

c) Obmywanie ciał winno odbywać się w miejscu ustronnym, w domu, nie na oczach ludzi. W ogrodzie Golgoty nie można było

<sup>5</sup> P. Gächter, art. cyt., s. 222, sugeruje, że Józef i Nikodem posłużyli się niewolnikami przy ciele, aby w ten sposób uniknąć zanieczyszczenia rytualnego przez 7 dni (por. Lb 19, 11) i móc świętować Paschę. Jednak Jan tego problemu nie zauważa.

mieć takiego miejsca. Nie można wykluczyć stałej obecności przy zmarłym nieprzyjaznych świadków.

Argumenty te wydają się przeczyć możliwości obmycia ciała Jezusa.

Same teksty ewangeliczne nie mówią wprost o umyciu ciała. Stwierdzenie J 19, 40 o „zwyczaju żydowskim” zdaje się zakładać spełnienie takiej czynności, ale nie jest w stanie jej udowodnić, zważywszy na wymienione wyżej okoliczności. Po prostu wyrażenie „stosownie do żydowskiego sposobu grzebania” stwierdza, że grzebiący Jezusa wypełniali czynności pogrzebowe, jakie zwykło się wypełniać podczas pogrzebu żydowskiego. Nie oznacza to jednak, że musieli wypełnić wszystkie czynności, od czego zwalniały ich opisane okoliczności czasu i miejsca.

Trzeba zauważyć, że o umyciu ciała Jezusa po raz pierwszy jest mowa w apokryficznej *Ewangelii Piotra*, pochodzącej z roku ok. 150, a napisanej prawdopodobnie w Małej Azji lub Syrii<sup>6</sup>. Jest to najstarszy poza Ewangeliąmi kanonicznymi tekst opisujący mękę Jezusa. Czytamy tam w VI, 24: „On (Józef z Arymatei) wzięwszy Pana obmył Go, owinął w prześcieradło i złożył do własnego grobu, zwanego ogrodem Józefa”. Nasz apokryf odznacza się nieznanymi urządzeniami, obyczajami i historią żydowską za czasów Jezusa, natomiast gromadzi teksty starotestamentalne. Interpretuje więc Janowy zwrot *katós ethós* wyliczając obmycie ciała jako niezbędny element pogrzebu według zwyczajów starotestamentalnych.

Powstaje jednak pytanie, czy w czasach Jezusa wszystkie zwłoki były obmywane przed pogrzebem? Pytanie to należy postawić w związku z ostatnimi badaniami naukowymi Całunu Turyńskiego<sup>7</sup>. Jak słusznie zauważa Ian Wilson, autor naukowego opracowania badań nad Całunem Turyńskim, „tylko w przypadku, gdy ciało Jezusa nie było obmyte, można utrzymywać autentyczność Całunu Turyńskiego”<sup>8</sup>. Badania Całunu Turyńskiego nie mogą dla egzegety mieć wpływu na tekst biblijny, niemniej jednak w świetle tychże badań należy przypatrzeć się raz jeszcze tekstowi i rozpatrzyć go w kategoriach ówczesnego *Sitz im Leben*.

Mówiąc o żydowskim zwyczaju mycia zwłok myślimy o śmierci w warunkach naturalnych, domowych. Tymczasem Jezus umarł śmiercią gwałtowną, jako skazaniec, w warunkach specyficznych. Okoliczności czasu i miejsca mogą sugerować brak czynności umycia zwłok, ale nie mogą jej wykluczyć. Wszak można było w dzbanie przynieść ciepłej wody z pobliskich domów, a sama czynność mycia

<sup>6</sup> Por. *Apokryfy Nowego Testamentu*, pod red. M. Starowieyskiego. T. I. Ewangelie apokryficzne, cz. 2, Lublin 1980, s. 410 n.

<sup>7</sup> Zob. *La Sindone e la scienza*. Atti del II Congresso Internazionale di Sindonologia 1978, Torino 21979.

<sup>8</sup> *The Shroud of Turin. The Burial Cloth of Jesus Christ?*, Garden City, N.Y., 1978, s. 41.

nie wymaga przecież długiego czasu. Zainteresowania należy skierować na zbadanie przypadku śmierci gwałtownej, śmierci skazańca.

Weźmy pod uwagę wczesną tradycję rabinistyczną zawartą w Misznie, którą jeden ze znawców określił jako zbiór czterowiekowej tradycji religijnej judaizmu, panującej w Palestynie, począwszy od połowy II wieku przed Chr. do II wieku po Chr.<sup>9</sup>. Traktat o oczyszczeniu rytualnym *Tohoroth*, *Oholoth* (2, 2) utrzymuje, że krew wylana z ciała zmarłego w ilości czwartej części (kwarty) logu powoduje nieczystość I stopnia i winna być pochowana razem z ciałem. Czwarta część logu (log = 0,5 l) to w przybliżeniu miara kieliszka wina (ca 0,12 l).

Prawodawstwo rabinistyczne wyrażone w Talmudzie, który jest komentarzem Miszny, podaje określenie krwi przelanej względnie zmieszanej (ang. *mingled blood*): „Co należy rozumieć przez «krew zmieszana»? Jeżeli to jest kwarta logu krwi wylanej z człowieka martwego, zarówno gdy jeszcze żył, jak i gdy już umarł, i jeśli nie przestała płynąć i jeśli jest wątpliwość, czy większa część krwi wypłynęła za życia, czy mniejsza po śmierci, względnie czy mniejsza część wypłynęła jeszcze za życia, czy też większa po śmierci — to jest «krew zmieszana». (...) Rabbi Symeon orzekł: Jeżeli krew człowieka ukrzyżowanego spływała powoli na ziemię i kwarta logu krwi znalazła się pod nim, to jest nieczyste. Rabbi Juda zaś określał jako czyste, jeśli kropla krwi pozostała na belce” (*Tohoroth*, *Niddah* 7, 7)<sup>10</sup>.

Komentarze do pogrzebu osoby zmarłej śmiercią gwałtowną znajdujemy w wypowiedziach Rabbi Radaka (Dawid Kimchi) z X w. i Rabbi Maharila z w. XIV w tzw. zbiorze Maharila. Rabbi Radak, komentując tekst Iz 14, 19, stwierdza wyraźnie, że zwłoki człowieka splamionego krwią nie będą obmywane. Podobnie Maharar Shalom (w zbiorze Maharila) mówiąc o gwałtownej śmierci kobiety na skutek upływu krwi orzeka, iż ofiara nie będzie oczyszczona, gdyż krew z niej nie zostaje zmyta.

Prawodawstwo misznaickie, talmudyczne i komentarze rabinistyczne znalazły swój wyraz w kodeksie prawa żydowskiego tzw. *Kitzur Shulchan Aruch* z XVI w., gdzie jest mowa, że w wypadku śmierci gwałtownej, jeśli krew wypływała w czasie śmierci, zwłoki nie podlegają normalnemu rytuałowi obmycia, lecz owija się je — razem z zakrwawioną odzieżą — w płótno zwane *sobeb*<sup>11</sup>. Ten usus znajduje się również we współczesnych żydowskich przepisach pogrzebowych. Zacytujmy fragmenty ze zbioru: *Żydowskie zwyczaje w czasie śmierci i żałoby* z roku 1969: „Krew, która wypływa w cza-

<sup>9</sup> H. Danby (ed.), *The Mishnah*, Oxford 1933, zob. Introduction, s. XIII.

<sup>10</sup> I. Epstein (ed.), *The Babylonian Talmud*, London 1948, s. 494 n.

<sup>11</sup> S. Gansfried, *Code of Jewish Law* (*Kitzur Shulchan Aruch*), vol. IV, trans. by H. E. Goldin, New York 1927, ss. 99 n.

sie śmierci, nie powinna być zmywana (...) Jeżeli denat zmarł śmiercią gwałtowną na skutek przemocy lub wypadku, a jego ciało i odzież są całkowicie zbrzydzone krwią, ani obmycie, ani też *taharah* (czyli oczyszczenie) nie są stosowane. (...) Krew jest częścią ciała i nie może zostać odeń oddzielona przez śmierć”<sup>12</sup>.

Z powyższego przeglądu widać wyraźnie tradycję pogrzebową żydowską, sięgającą czasów Jezusa w Palestynie: w wypadku śmierci gwałtownej połączonej z upływem krwi, czyli z tzw. „krwią zmieszana”, ciało nie było obmywane, jak to miało miejsce w wypadku, gdy nie było „krwi zmieszanej”. Casus Jezusa jest typowym casusem „krwi zmieszanej”, śmierć Jezusa była śmiercią gwałtowną na skutek przemocy, kiedy to wylało się więcej krwi niż przepisana kwarta logu — i to za życia jeszcze, jak i po śmierci. Dlatego zastosowano się do zwyczaju nie mycia zwłok skazańca, by nie usunąć „krwi zmieszanej”, która należała do ciała<sup>13</sup>. Taki był żydowski zwyczaj grzebania i św. Jan to właśnie zaznaczył.

W świetle powyższych wywodów stwierdzenie Jana o żydowskim zwyczaju przy grzebaniu ciała Jezusa nie tylko nie oznacza rytuału obmycia, ale wręcz wyraża zastosowanie się do zwyczaju nie obmywania zwłok w wypadku śmierci gwałtownej.

Przejdźmy teraz do problemu namaszczenia.

Według J 19, 39 — i tylko według niego — Nikodem przyniósł około stu funtów mieszaniny mirry i aloesu; jest to ok. 30 kg wonności — niektórzy obliczają dokładnie na 32,7 kg. Miało to służyć do namaszczenia zwłok. Namaszczenie ciała po umyciu należało do jednego z ośmiu punktów ceremoniału pogrzebowego skodyfikowanego przez Mojżesza Majmonidesa w XII w. w księdze *Halikot ebel* (Praktyka pogrzebowa)<sup>14</sup>. Namaszczano jednak substancją oleistą, płynną, tymczasem u Jana mamy wyrażenie *migma smýrnēs kai alôēs*, oznaczające sproszkowaną mieszaninę mirry i aloesu. Szkopuł polega na tym, że znamy rodzaje proszków aromatycznych używanych do upachniania odzieży i łóżek (w tzw. *diapásmata* albo *synthéseis*), ale nie znamy użycia proszków w celach funeralnych.

Ponieważ ciało Jezusa nie było obmyte, nie było też namaszczone. W takim razie — pytamy — po co wonności i to w takiej ilości? Z pomocą przychodzą nam wykopaliska archeologiczne.

U. Fasola<sup>15</sup> podaje, że w dwóch katakumbach hebrajskich w Villa

<sup>12</sup> M. Lamm, *The Jewish Way in Death and Mourning*, New York 1969, s. 244.

<sup>13</sup> Por. B. B. Lavoie, G. R. Lavoie, D. Klutstein, J. Regan, *The Body of Jesus was not washed according to the Jewish burial custom*, w: „Sindon” 23 (1981) 19—35.

<sup>14</sup> Por. A. Vaccari, *Archeologia e scienze affini di fronte al sacro testo dei Vangeli*, w: *La Santa Sindone nelle ricerche moderne*, Torino 1950, s. 142.

<sup>15</sup> *Scoperte e studi archeologici dal 1939 ad oggi che concorrono ad illuminare i problemi della Sindone di Torino*, w: *La Sindone e la scienza*, dz. cyt., 59—81, zob. ss. 68—70.

Torlonia w Rzymie, pochodzących z przełomu II i III w., znaleziono ślady namaszczenia ścian *loculi* przed złożeniem tam zwłok. Było to namaszczenie w wielkiej obfitości, o czym świadczą do dziś duże brunatne, oleiste plamy i różniące się od namaszczenia grobów z zewnątrz, co było praktykowane w katakumbach chrześcijańskich w formie tzw. *liquidii odores*, o których wspominają Prudencjusz („*liquido spargemus odore*”) czy Paulin z Noli. Ten ostatni zwyczaj służył kultowi męczenników, był praktykowany przez chrześcijan w rocznice śmierci lub w święta i można go przyrównać do naszego zwyczaju przynoszenia kwiatów na groby. Tymczasem mamy ślady zwyczaju żydowskiego namaszczenia ścian wewnętrznych grogu jeszcze przed i po złożeniu ciała. Podobne ślady spotyka się w nekropoliach palestyńskich, np. w katakumbach w Bet Szeirim w Galilei, z tym że nie można udowodnić, iż namaszczano ściany przed złożeniem zwłok. Jest niezmiernie ciekawe przytoczenie przez U. Fasolę dwóch świadectw historycznych świadczących o istnieniu śladów namaszczenia skalnego w niszy grobowej Grobu Pańskiego w Jerozolimie. To stwierdzenie miało miejsce dwukrotnie przy przebudowie edikoli Grobu i możliwości dotarcia do samej skały — raz w roku 1555, a następnie w 1808.

Wróćmy jednak do opisów ewangelicznych<sup>16</sup>. Mając przed oczyma czterokształtną Ewangelię możemy wyobrazić sobie następującą sytuację.

Przyniesiona mieszanka aromatyczna posłużyła do obłożenia wzgl. obsypania ciała — wedle wyrażenia J 19, 40: „obwiązali (ciało Jezusa) w płótna razem z wonnościami” (*meta tōn aromátōn*). Obecne przy tym niewiasty pośpieszyły do grobu — zostawmy w pełnym pietyzmie milczeniu sytuację Matki Bolesciwej, chociaż *raisons de coeur* mogą podpowiadać różne warianty — trzymajmy się tekstu. Właśnie Łk 23, 55 b notuje takie zachowanie się niewiast: „Obejrzały grób i w jaki sposób zostało złożone ciało Jezusa”. Co to znaczy „obejrzały” (*etheásanto*)? Nie chodziło zapewne o zwykłą ciekawość. Czy mieści się w tym gest posypania kilkoma garściami wonnego proszku miejsca złożenia ciała — trudno powiedzieć, ale też nie sposób wykluczyć. W każdym razie doszły do przekonania, że tu czegoś brakuje — mianowicie namaszczenia ścian wewnętrznych grobowca i wonności w formie płynnej, która wydaje intensywniejszy zapach i jest niejako świadectwem dokonanego obrzędu. Dlatego po szabacie przybyły do grobu z wonnościami i olejkami (*arómata kai myra*). Być może, że część pochodziła z zapasów domowych (wersja Łk 23, 56: „po powrocie przygotowały wonności

<sup>16</sup> „Jezus nie został pochowany we wspólnym grobie dla skazańców, lecz otrzymał honory godne tego, który zwyciężył śmierć i którego ciało było przeznaczone do powstania z martwych za chwilę”. H. van den Bussche, *Jean. Commentaire de l'évangile spirituel*, Desclée De Brouwer 1967, s. 538.

i olejki, lecz zgodnie z przykazaniem zachowały spoczynek szabatu”), a część została zakupiona po upływie szabatu, a więc wieczorem w przeddzień Zmartwychwstania (wersja Mk 16, 1).

W ten sposób mogliśmy uzgodnić różnice pomiędzy Synoptykami. Wczesnym rankiem udały się niewiasty do grobu, ażeby dokonać namaszczenia nie ciała, którego nie wolno już było dotykać, ale otoczenia ciała. Takie namaszczenie było równoznaczne z namaszczeniem samego ciała, którego nie można i nie wolno już było namaszczać. Jest to tylko próba wyjaśnienia tej dziwnej sceny procesji niewiast do grobu Pana przy założeniu, że namaszczenie olejkami wnętrza grobu należało do żydowskiego rytuału pogrzebowego w czasach Jezusa w Palestynie<sup>17</sup>.

Za tym, że ciało Jezusa nie zostało namaszczone w czasie pogrzebu, zdają się przemawiać owe tajemnicze słowa Jezusa zanotowane przez Ewangelistów w kontekście namaszczenia w Betanii: „Wylewając ten olejek na moje ciało, na mój pogrzeb to uczyniła” (Mt 26, 12), „już naprzód namaściła moje ciało na pogrzeb” (Mk 15, 8 b; por. J 12, 7).

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

---

<sup>17</sup> Już po zredagowaniu niniejszego artykułu zapoznałem się z pracą G. Ghibertiego, *La sepoltura di Gesù. I Vangeli e la Sindone* (Studia taurinensia 3), Roma 1982, w której autor stwierdza: „Myślę, że Jan nie czyni wzmianki o umyciu, ponieważ nie interesuje go ani zaistnienie tego faktu, ani jego opuszczenie. W tej sytuacji wyjaśnieniem najbardziej prawdopodobnym jest, że umycie zostało opuszczone” (s. 55).

Ks. Andrzej Strus SDB

## LEGENDA, TRADYCJA I HISTORIA O ZAŚNIĘCIU I WNIEBOWZIĘCIU NMP

Kiedy w 1950 roku został ogłoszony dogmat o Wniebowzięciu, z różnych stron podniosły się głosy krytyczne odwołujące się do zupełnego milczenia Pisma św. na ten temat<sup>1</sup>. Zarzuty nie były pozba-

---

<sup>1</sup> Ogłoszenie dogmatu spotkało się z ostrą krytyką ze strony teologów protestanckich, zob. A. Bea, *La definizione dell'Assunta e i Protestanti w: Echi e Commenti della proclamazione del dogma dell'Assunzione* (Studi Mariani 8), Roma 1954, str. 75—92; bardziej życzliwe, aczkolwiek nie pozabawione akcentów polemicznych, były reakcje teologów prawosławnych, zob. M. Jugie, *Echi del dogma dell'Assunzione nelle Chiese dissidenti d'Oriente*, w: *Echi e Commenti*, str. 48—58. Większość teologów katolickich



wione racji: w rzeczy samej Pismo św. nie zawiera żadnej wzmianki o wzięciu Maryi do nieba z ciałem i duszą. Urząd nauczycielski Kościoła sformułował dogmat przede wszystkim w oparciu o Tradycję, która od wczesnej starożytności dawała wyraz swemu przekonaniu o chwalebny wniebowzięciu Maryi. Skąd jednak Tradycja posiadała tę pewność i na czym opierała swe przekonania? Liturgia wschodnia przechowała przekonania o historyczności tego wydarzenia i przekazała cały szereg epizodów podkreślających ziemski wymiar tajemnicy Wniebowzięcia. Liturgia zachodnia pominęła jednak te epizody dając do zrozumienia, iż jest sceptycznie ustosunkowana do ich wartości historycznej<sup>2</sup>. Powstaje więc pytanie, czy prawda o Wniebowzięciu jest ograniczona jedynie do tajemnicy chwalebego wzięcia do nieba ciała i duszy Maryi, czy też pozostaje ona w jakimś związku z danymi sprawdzalnymi historycznie, jak okoliczności śmierci cielesnej Maryi i faktu pustego grobu<sup>3</sup>. Z tego pytania wynika następne: jeśli Maryja zmarła zgodnie z prawem umierania wszystkich ludzi i jeśli grób Jej okazał się później pusty, świadkowie tego — bądź co bądź niebywałego wydarzenia — winni byli zostawić o nim jakieś świadectwo. Czy takie świadectwo zachowało się w tradycji i czy jest ono dzisiaj dla nas dostępne?

Szukając odpowiedzi na powyższe pytania pragniemy sięgnąć do trzech dostępnych nam źródeł starożytnych: do apokryfów, do tradycji Kościoła palestyńskiego pierwszych sześciu wieków oraz do ewentualnych świadectw o charakterze ściśle historycznym. Apokryfy posiadają liczne opowiadania o śmierci i wniebowzięciu Maryi nie uznane przez Kościół za kanoniczne i dziś uważane powszechnie za legendy. Tradycja Kościoła palestyńskiego obejmuje wypowiedzi Ojców zawarte najczęściej w homiliach oraz liturgię palestyńską

---

była zdania, że dogmat znajduje swe oparcie w tekstach biblijnych Rdz 3, 15 i Łk 1, 28, zob. I. Filograssi, *Theologia catholica et Assumptio BMV*, „Gregorianum” 31 (1950), str. 323—360.

<sup>2</sup> Liturgia obrządków wschodnich zawiera szereg tekstów mówiących o zaślęciu NMPanny na Syjonie, o pogrzebie w Getsemani, o czuwaniu apostołów, o pustym grobie, itd. W liturgii obrządku łacińskiego jedyna aluzja do ziemskiego wymiaru tajemnicy zawarta jest w słowach prefacji: „zachowałeś Jej ciało od rozkładu grobowego”.

<sup>3</sup> W tym miejscu pragniemy przypomnieć, że sformułowanie dogmatu Wniebowzięcia nie określa sposobu wypełnienia się tajemnicy. Nadal pozostaje otwartym pytanie, czy Maryja zmarła zgodnie z prawem umierania wszystkich ludzi i po śmierci została wzięta do nieba, czy też została przeniesiona bezpośrednio z życia ziemskiego do życia w chwale. Odnośnie dyskusji na ten temat, zob. G. M. Roschini, *Il dogma dell'Assunzione* (Studi Mariani 3), Roma<sup>2</sup> 1951, str. 47—51. Opierając się na cytowanym przez Piusa XII kryterium upodobnienia się Maryi do Jej Syna w zwiączeniu nad śmiercią i w chwalebny uwielbieniu, opowiadamy się za śmiercią cielesną Maryi, którą interpretujemy — ze względu na towarzyszące jej zmartwychwstanie — jako zaślęcie i przejście do chwały.



o Wniebowzięciu. Świadczenia o charakterze ściśle historycznym to informacje pierwszych pielgrzymów do Ziemi św. oraz dane pochodzące z odkryć archeologicznych.

## I. WNIEBOWZIĘCIE NMP WEDŁUG OPOWIADAŃ APOKRYFICZNYCH

Specjalny dział literatury apokryficznej stanowią opowiadania o śmierci i wniebowzięciu Maryi, zwane apokryfami asumpcjonistycznymi. Do naszych czasów zachowało się około dwadzieścia takich utworów. Wywodzą się one ze wspólnego źródła, którym był prawdopodobnie apokryf napisany w języku greckim i pochodzący z II bądź III wieku po Chrystusie<sup>4</sup>. Pierwowzór nie zachował się do naszych czasów, ale pozostały tłumaczenia, przeróbki i naśladownictwa nazywane w języku greckim *koimesis Marias* — Zaśnięcie Maryi, a w języku łacińskim *Transitus Beatae Mariae* — Przejście Błogosławione Maryi. Już same nazwy sugerują nam, że zasadniczą treścią tych opowiadań jest nie tyle fakt wzięcia Maryi do nieba, ile Jej zaśnięcie lub przejście z jednego życia do drugiego. Nie czas tu ani miejsce na omówienie wszystkich apokryfów: ograniczymy się jedynie do najstarszych i najbardziej znanych.

Opis zaśnięcia Przenajświętszej Matki Boga napisany przez św. Jana Teologa i Ewangelistę<sup>5</sup>. Utwór jest napisany w języku greckim i pochodzi z VI w., ale wydaje się najbardziej bliskim zaginionego źródła. Apokryf ten był używany w liturgii i opowiadał o tajemnicy „Świętego zaśnięcia Maryi”. Opowiadanie składa się z następujących elementów:

— ukazanie się Anioła Matce Bożej i wręczenie Jej palmy z zapowiedzią, iż po trzech dniach opuści ciało. Maryja mieszka pośrodku Jerozolimy;

— spotkanie Maryi z Aniołem na Górze Oliwnej i zapowiedź, że czwartego dnia po wyjściu z ciała Maryja zostanie przeniesiona przez Anioła do raju wonności;

— czuwanie Maryi wraz ze wszystkimi bliskimi przez dwie doby przy zapalonych kagankach;

— przybycie na chmurze Jana Apostoła, któremu Maryja przekazuje tajemnice pozostawione przez Mistrza. Przybycie na obło-

<sup>4</sup> Na temat apokryfów asumpcjonistycznych, zob. M. Starowieyski, *Apokryfy Nowego Testamentu*, t. 1, Lublin 1980, str. 545—589. B. Bagatti, *Alle origini della Chiesa*, t. 1, Libreria Edit. Vaticana 1981, uważa, że źródłem wspólnych apokryfów asumpcjonistycznych jest grecki tekst Lucjusza z II w. po Chr. oraz koptyjski *Transitus* z III w., str. 67 i 175.

<sup>5</sup> Zwany także *Transitus R.* Tekst i opracowanie krytyczne w: M. Starowieyski, *Apokryfy*, str. 551—564. Na powyższym dziele oparliśmy omówienie następujących apokryfów.

kach dwunastu Apostołów wraz z Pawłem świeżo nawróconym (ještěśmy więc w roku 36—37 po Chr.);

— zaśnięcie Maryi dnia trzeciego ok. godziny trzeciej;

— przybycie Pana Jezusa z Michałem, Gabrielem i z wojskiem Aniołów; wzięcie duszy Maryi przez Pana i oddanie jej Michałowi z poleceniem danym Piotrowi, by pochował ciało Maryi w nowym grobie z prawej strony miasta;

— kondukt pogrzebowy i atak ze strony Żydów pragnących spać ciało Maryi;

— porażenie Żydów ślepotą i obcięcie rąk ich przywódcy Jefoniaszowi;

— uzdrowienie Jefoniasza przez św. Piotra;

— złożenie ciała w grobowcu i oczekiwanie Apostołów przed zamkniętym grobem;

— przybycie Pana Jezusa z Michałem i Gabrielem i polecenie Michałowi, by wziął ciało Maryi i złożył je w raju;

— uniesienie ciała najświętszego na obłokach w kierunku wschodnim, ku krainie raju, i złożenie go pod drzewem życia. Przeniesienie duszy Maryi do ciała przez Michała Archanioła i połączenie duszy z ciałem.

Podobny schemat narracyjny znajdujemy w greckim opisie Pseudo-Jana Ewangelisty datowanym na lata 460—580 po Chr. Są tam pewne nowe szczegóły uściślające niektóre informacje. Np. Aniołem objawiającym się Maryi jest Archanioł Gabriel; Maryja mieszka w Betlejem, a nie w Jerozolimie; na pożegnanie z Matką Zbawiciela przybywają wszyscy Apostołowie — także już nie żyjący, a na tę okoliczność przywróceniu do życia; tuż przed samym zaśnięciem dokonuje się mnóstwo uzdrowień i cudów w Betlejem; zaśnięcie Maryi ma miejsce w niedzielę; Jej ciało zostaje złożone do nowego grobowca w Getsemani, gdzie przez trzy dni słychać śpiewy Aniołów nad Jej grobem; dusza Maryi zostaje zabrana do nieba w chwili zaśnięcia, a ciało do raju w trzy dni po pogrzebie; nie ma mowy o połączeniu duszy z ciałem.

*Transitus*, napisany w języku łacińskim i przypisywany Melitonowi z Sardes, podaje pewne informacje różniące się od opisów poprzednich, bądź bardziej je precyzujące. Np. Maryja mieszka w domu rodziców św. Jana koło Góry Oliwnej, a Anioł z palmą objawia się Jej w drugim roku „od chwili gdy Chrystus po przewyciężeniu śmierci wstąpił do nieba”; jest mowa o lęku Maryi przed szatanem i szpetnymi duchami, czyhającymi na drodze w zaświaty; duszę Maryi bierze do nieba Archanioł Michał, a ciało zostaje pochowane przez Apostołów w nowym grobowcu w dolinie Jozafata; zaraz po pogrzebie przybywa Pan Jezus i naradza się z Apostołami, co zrobić z ciałem Maryi; Apostołowie proszą, by Jej ciało zostało wskrzeszone i zaprowadzone do nieba; Aniołowie zanoszą ciało Maryi do nieba.

Laciński *Transitus*, przypisywany Józefowi z Arymatei, a nieco późniejszy od opisu Melitona z Sardes, informuje nas, że Maryja zasnęła na Syjonie, że Aniołowie wzięli Jej duszę do nieba, że została pochowana w dolinie Jozafata i że tuż po złożeniu do grobu, święte ciało zostało przez Aniołów wzięte do nieba. Ponadto jest tu nowy szczegół o spóźnionym przybyciu Apostoła Tomasza, który pragnie zobaczyć ciało Maryi w grobie, ale po otwarciu grobu okazuje się, że ciała w nim nie ma.

Na uwagę zasługuje wreszcie sławna Historia Eutymska, która nie jest apokryfem, ale też nie może być uważana za dokument historyczny<sup>6</sup>. Opowiada ona, że cesarz Marcjan i jego małżonka Pulcheria prosili biskupa Jerozolimy Juwenala (422—458) o relikwie Matki Bożej dla nowej świątyni wybudowanej ku czci Bogarodzicy w Konstantynopolu. Wówczas Juwenal opowiedział im o śmierci Matki Bożej, o zabraniu Jej duszy do nieba, o pochowaniu ciała w Getsemani, o śpiewach anielskich przez trzy dni, o otwarciu grobu dla spóźnionego Apostoła Tomasza i o przekonaniu się, że grób był pusty. Opowiadanie nie mówi o wzięciu ciała do nieba, lecz o „uczczeniu świętego niepokalanego ciała niezniszczalnością i o uniesieniu go jeszcze przed wspólnym wszystkim i powszechnym zmartwychwstaniem”.

Z przytoczonych powyżej i z podobnych im opisów możemy wyciągnąć następujące wnioski:

1. we wszystkich opisach są pewne elementy stałe, które powtarzają się niezmiennie. Do nich należą:
  - a) ukazanie się Anioła na trzy dni przed śmiercią, zapowiedź tej śmierci i wręczenie palmy, jako znaku nieśmiertelności;
  - b) śmierć Maryi, uprzednio zapowiedziana, przygotowana i dokonana w obecności Aniołów;
  - c) pogrzeb ciała Maryi w nowym grobie w Getsemani (dolinie Jozafata);
  - d) zabranie Jej ciała do nieba potwierdzone ustaniem śpiewów anielskich i przekonaniem się, że grób jest pusty.
2. Wokół tych zasadniczych elementów narosło wiele szczegółów ubarwiających wydarzenie, dorzucających nowe informacje lub zmieniających pierwotne.
3. Ponadto znajdujemy, szczególnie w apokryfach wcześniejszych, pewne terminy i sformułowania, które odzwierciedlają pierwotne pojęcia teologiczne chrześcijan nawróconych z judaizmu (tzw. judeochrześcijan); np.: przeniesienie duszy i ciała przez Aniołów, szczególnie rola Michała Archanioła, przywódcy i opiekuna narodu izraelskiego, drabina kosmiczna, lęk przed duchami czyha-

<sup>6</sup> M. Starowieyski kwalifikuje ją jako legendę, str. 585 n. Inni autorzy przypisują opowiadaniu wartość historyczną, np. A. Vincent — F. M. Abel, *Jérusalem*, t. 2, Paris 1926, str. 805—831.

jącymi na drodze w zaświaty. Co więcej, w niektórych miejscach spotykamy aluzje o zabarwieniu gnostyckim wskazujące na zbliżenie niektórych apokryfów do gnozy zdecydowanie odrzucanej jako herezja<sup>7</sup>.

Powiązania z teologią judeochrześcijańską i wpływy gnostyckie wskazywałyby na to, że opowiadania o zaśnięciu Maryi powstały w II lub III w. w środowisku palestyńskim, wśród chrześcijan nawróconych z żydostwa. Terminologia judeo-chrześcijańska, zwalczana tak zdecydowanie przez Ojców greckich z IV w., jak też niektóre odcienie gnostyckie sprawiły, że opisy te, mimo wielkiej ich popularności wśród wierzących, nie zostały uznane przez Kościół za kanoniczne. Co więcej, aczkolwiek z biegiem czasu zostały oczyszczone z wyrażen i zwrotów heterodoksyjnych, Ojcowie Kościoła odrzucali je systematycznie, a nawet potępiali, jako szkodliwe dla wiary. Apokryfy asumpcjonistyczne nie zostały zatem odrzucone z powodu nieprawdziwości czy legendarnego charakteru zawartych w nich opowiadań, lecz z powodu terminologii teologicznej, nie zawsze zgodnej z prawowitą nauką Kościoła. Czy możemy wobec tego udzielić pewnego kredytu zaufania informacjom apokryficznym mówiącym o zaśnięciu i pogrzebie Najświętszej Maryi Panny?

By na to odpowiedzieć, należy przebadać kościelną tradycję pierwszych sześciu wieków, szczególnie tradycję Kościoła w Palestynie.

## II. PIERWOTNA TRADYCJA KOŚCIOŁA PALESTYŃSKIEGO O WNIEBOWZIEĆCIU NMP

Zaraz na początku należy powiedzieć, że w okresie od I do V wieku zarówno Ojcowie Kościoła, jak też i liturgia wschodnia zachowują milczenie na temat zakończenia ziemskiego życia NMP. Ojcowie wschodni ponicejscy, jak np.: św. Efreem, św. Grzegorz z Nyssy i Seweryn z Gabala mówią wprawdzie o śmierci Maryi, ale nie określają bliżej tego wydarzenia. Święty Augustyn z dalekiej Afryki wyraża nawet swe przekonanie, że Maryja po śmierci nie powinna znajdować się w innym miejscu niż tam, gdzie przebywa Jej Syn, ale nie podaje żadnej wzmianki, czy jest mu wiadomy los Maryi po śmierci<sup>8</sup>. O śmierci i pogrzebie Maryi nic nie mówią tacy Ojcowie z IV w., żyjący na terenie Palestyny, jak św. Cyryl Jerozolimski, św. Epifaniusz, czy św. Hieronim. Św. Epifaniusz zajmuje się w sposób szczególny poszukiwaniem świadectw o zakończeniu

<sup>7</sup> Por. M. Starowieyski, *Apokryfy*, str. 549 i szczególnie B. Bagatti, *Nuove scoperte alla Tomba della Vergine a Getsemani*, LA (1972), str. 239 nn.

<sup>8</sup> *De Assumptione B.M.V.*, PL 40, col. 1146. Augustyn wypowiada gdzie indziej opinię, że Maryja zmarła podobnie jak wszyscy ludzie, *Enarratio in Ps 34*, PL 36, col. 335.

ziemskiego życia Maryi i dochodzi do stwierdzenia, że ani w Piśmie św., ani w tradycji Kościoła nie ma żadnych danych o tym, jak Maryja zakończyła swe życie.

Tym bardziej więc zaskakującym jest fragment homilii kapłana Tymoteusza z Jerozolimy, który polemizując z hipotezą niektórych Ojców utrzymujących, że Matka Boża umarła jako Męczennica, powiada, iż jest to nieprawdą, gdyż „została ona nieśmiertelną aż do teraz, gdyż Ten, co w niej mieszkał, przeniósł ją w regiony swego wniebowstąpienia” (Homilia na święto Hypapantos)<sup>9</sup>. Tymoteusz żył w końcu IV w. lub na początku V, a więc był współczesnym Epifaniuszowi. Podczas gdy ten ostatni nic nie wie o tym, jak Maryja zakończyła swe życie na ziemi, Tymoteusz podaje jako rzecz pewną, że została Ona przeniesiona „w regiony wniebowstąpienia”. Jest to informacja bardzo ogólnikowa, ale odzwierciedla przekonanie o przeniesieniu ciała i duszy Maryi do nieba. Dziwne, że Epifaniusz nic o tym nie wie! By jeszcze bardziej uwypuklić nasze zdziwienie, dodajmy, że zarówno Epifaniusz, jak Cyryl Jerozolimski i Hieronim, nie tylko nie wzmiankują o ostatnich dniach życia Maryi, ale pomijają milczeniem tak cenną dla chrześcijan pamiątkę jak Wieczernik. Czyżby ci Ojcowie nie interesowali się miejscem, w którym Pan Jezus ustanowił Najświętszy Sakrament i gdzie dokonało się Zesłanie Ducha Świętego?! Wracając jeszcze do zakończenia ziemskiego życia Matki Bożej, jesteśmy skłonni przyznać, że coś na ten temat wie św. Cyryl Aleksandryjski, gdyż w swej homilii na święto Matki Bożej wygłoszonej w Aleksandrii w roku 431 nazywa Maryję *he lámpes he ásbestos* (lampa nie spalająca się) i *ho naos ho akatálytos* (świątynia niezniszczalna)<sup>10</sup>. Jest tu wyraźna aluzja do słów Pana Jezusa „Zniszczcie tę świątynię, a ja w trzech dniach ją odbuduję” (J 2, 19). Pan Jezus mówi o swoim zmartwychwstaniu, a św. Cyryl używając tych słów w odniesieniu do Maryi, zda się czynić aluzję do zmartwychwstania Jej ciała zaraz po śmierci. Niestety, Ojciec aleksandryjski nie pozostawił innych bliższych informacji, które z pewnością musiał posiadać. Jedynym Ojcem z tamtego okresu, podającym bliższe informacje na temat śmierci i zmartwychwstania Maryi, jest Jakub z Saroug (451—521). Powiada on w swej metrycznej homilii, iż pogrzebu Matki Bożej dokonał św. Jan na Górze

<sup>9</sup> Cyt. za M. Jugie, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Studi e Testi 114), Città del Vaticano 1944, str. 72. Tymoteusz używa słowa *athánatos*, które należy interpretować w znaczeniu przypisywanym temu słowu przez Ojców, a mianowicie jako „nie podlegająca zniszczeniu śmierci”. Jugie interpretuje to słowo w znaczeniu „wolna od śmierci” i niesłusznie posługuje się homilią Tymoteusza na poparcie swej tezy jakoby Maryja nie umarła lecz za życia została wzięta do nieba (przy takiej interpretacji przymiotnik *athánatos* nie przysługiwałby Chrystusowi!).

<sup>10</sup> *Homilia IV inter homilias diversas*, PG 77, col. 992; por. M. Jugie, *La mort et l'Assomption*, str. 99.

Oliwnej w obecności aniołów, proroków i apostołów. Później „dziecinie ciało Błogosławionej” przeszło do rajskiego Edenu<sup>11</sup>.

Dość rozbieżne świadectwa Ojców o zakończeniu życia Maryi prowadzą do następných konkluzji:

Już w IV wieku musiało być rozpowszechnione w Palestynie przekonanie o chwalebnyin przejściu Maryi z duszą i ciałem do nieba (Tymoteusz z Jerozolimy). W V wieku przekonanie to było znane wiernym w Aleksandrii i w Syrii (Cyryl i Jakub z Saroug). Nie mogło ono pochodzić z utworów apokryficznych, które wówczas już były zwalczane przez prawowiernych pasterzy Kościoła. Prawdopodobnie znano nie tylko prawdę o wzięciu ciała Maryi do nieba, ale także szczegóły dotyczące Jej śmierci. Mimo to pokrywano owe szczegóły milczeniem, a jedynie nieliczni Ojcowie czynili aluzje w sposób zresztą dość ogólnikowy, do śmierci/zaśnięcia, do pogrzebu i do chwalebnyin wniebowzięcia Matki Bożej. Taką postawę Kościoła palestyńskiego potwierdza tradycja liturgiczna. Jedynym świętem maryjnym znanym w Kościele Wschodnim aż do czasów Justyniana było święto Macierzyństwa Maryi, czyli tak zwana *Memoria Sanctae Mariae*<sup>12</sup>. Analogicznie do świąt męczenników i wyznawców był to *dies natalis* Matki Bożej, czyli dzień Jej przejścia do Kościoła uwielbionego. Za cesarza Justyniana (530—550) pojawia się Święto Zwiastowania i zaraz po nim święta Narodzenia i Zaśnięcia NMP. W okresie niespełna dwudziestu lat Zaśnięcie staje się pierwszym i naczelnym świętem, zajmując miejsce pierwotnego święta Macierzyństwa Maryi. Cesarz Maurycjusz (582—602) ogłasza specjalnym edyktem święto Zaśnięcia i ustanawia je na dzień 15 sierpnia. Ten szybki rozwój święta Zaśnięcia NMP nie jest z pewnością wynikiem wprowadzenia nowej formy kultu maryjnego przez cesarzy bizantyjskich, lecz raczej skutkiem oficjalnego uznania kultu, który już wcześniej musiał być rozwinięty, ale nie posiadał aprobaty władz kościelnych i państwowych. Cesarz Maurycjusz nie tylko zezwolił na ten kult, lecz podniósł wysoko jego rangę, wznosząc w Getsemani kościół — rotundę nad domniemanym grobem NMP<sup>13</sup>. Skąd taka nagła zmiana i odkrycie, w pięć wieków od śmierci Matki Bożej, Jej grobu w Getsemani? Na to mogą odpowiedzieć dokumenty historyczne, takie, jak zapiski kronikarzy i odkrycia archeologiczne.

<sup>11</sup> Por. A. Baumstark, *Zwei syrische koimēsis — Dichtungen*, „Oriens Christianus” 5 (1905), str. 82—99, szczególnie str. 94.

<sup>12</sup> M. Jugie, *La mort et l'Assomption*, str. 174.

<sup>13</sup> Por. M. Jugie, *La mort et l'Assomption*, str. 175 i B. Bagatti, *Nuove scoperte*, str. 243.



### III. INFORMACJE O ŚMIERCI I WNIĘBOWZIĘCIU MARYI POCHODZĄCE Z DOKUMENTÓW HISTORYCZNYCH

Pierwsze dane historyczne nawiązujące pośrednio do pogrzebu Matki Bożej w dolinie Jozafata pochodzą z V wieku. Kronikarz zwany Pseudo-Dioskurem, mówiąc o konfliktach i walkach między katolikami i monofizytami za biskupa Juwenala w Jerozolimie (ok. 451) dodaje, iż lud zbierał się w kościele Matki Bożej na polach Jozafata<sup>14</sup>. A zatem już ok. sto trzydzieści lat przed edyktem cesarza Maurycjusza, w dolinie Jozafata znajdował się kościół poświęcony Matce Bożej. Jest to z całą pewnością kościół w Getsemani wzniesiony nad grobem Maryi. Archidiacon Teodozjusz wizytując Jerozolimę, w r. 530 powiada m. in.: „Ibi est vallis Iosaphat, ibi Dominum Iudas tradidit. Ibi est ecclesia Domnae Mariae Matris Domini”<sup>15</sup>. Inny pielgrzym, Pseudo-Antoninus z Piacenzy ok. roku 570 zwiedza dolinę Cedron i taką czyni uwagę: „Et in ipsa valle Getsemani est basilica Sanctae Mariae, quem dicunt domus eius fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse”<sup>16</sup>. Informacja o domu Matki Bożej jest niedokładna, gdyż kilkadziesiąt lat później patriarcha Modestus (611—634) wspomina dwa razy w swej homilii, że Matka Bożą mieszkała na Syjonie i tam zmarła, a o jego następcy, patriarche Sofroniuszu (634—638) napiszą, że często udawał się na miejsce, gdzie zmarła NMP, a jest ono wewnątrz bazyliki na Syjonie<sup>17</sup>. Wreszcie św. Arculf, pielgrzym z 670 r. opisując plan bazyliki na Syjonie dodaje, że w rogu północnozachodnim bazyliki można przeczytać następujące słowa: „Hic Sancta Maria obiit”<sup>18</sup>.

Powyższe dokumenty informują zgodnie, że kościół na Syjonie, *Mater Ecclesiarum* i pierwsza siedziba biskupów jerozolimskich, upamiętniał nie tylko Wieczernik, lecz także miejsce ostatniego pobytu i śmierci Maryi, podczas gdy inny kościół, wybudowany ku Jej czci w pierwszej połowie V w. w Getsemani, był pamiątką Jej grobu. Dodajmy też, że już w IV w. kościół na Syjonie utracił swe uprzywilejowane miejsce na korzyść konstantyńskiej bazyliki Kalwarii i Zmartwychwstania, a kościół w Getsemani musiał być skromną świątynią, skoro około 590 r. cesarz Maurycjusz postanowił wybudować tam okazalszą bazylikę. Jak to się stało, że na początku V wieku wybudowano kościół na grobie Matki Bożej?

<sup>14</sup> Por. B. Bagatti, *Nuove scoperte*, str. 242.

<sup>15</sup> Cyt. za M. Jugie, *La mort et l'Assomption*, str. 90.

<sup>16</sup> Tamże, str. 91.

<sup>17</sup> Świadectwo patriarchy Modesta pochodzi z homilii *Encom. in Dormitione Deiparae V.M.*, PG 86, col. 3287 i 3299; szczegółowe omówienie w: M. Jugie, str. 214—223. Odnośnie patriarchy Sofroniusza, zob. P. Barnabe, *Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem*, Jerusalem 1903, str. 138.

<sup>18</sup> *De locis sanctis*, ed. Tobler, Genève 1879, cyt. za P. Barnabe, str. 138.

Wykopaliska archeologiczne, przeprowadzone w 1972 r. przez B. Bagattiego rzuciły pewne światło i na tę kwestię<sup>19</sup>. Okazało się bowiem, że grób, znajdujący się w tym kościele, jest grobem wykutym w skale, pochodzącym z I w. i znajdującym się w otoczeniu niewielkiej nekropolii. Dokładne badania wykazały, że w grobie tym nie spoczywały żadne zwłoki. Grób sam był ławą wykutą we wschodniej ścianie niewielkiego pomieszczenia grobowego, które stanowiło część nieco większej sali grobowej, do której z kolei prowadziły schody z jeszcze większej grotty, znajdującej się na zboczu Góry Oliwnej. Cały ten kompleks był wycięty i oddzielony od stoku zbocza. Zdaniem Bagattiego pierwotna forma grobu Matki Bożej w Getsemani odpowiada dokładnie opisowi Jej grobu, znanemu z apokryfu syryjskiego, mówiącego o zaśnięciu Maryi<sup>20</sup>. Mamy więc przed sobą pierwszy dowód prawdziwości opisu apokryficznego. Dodajmy nadto, że wszystkie apokryfy mówią o pochowaniu ciała Maryi w Getsemani w nowym grobie. I to także okazuje się prawdziwym w świetle badań archeologicznych: forma grobu wskazuje na to, że był on odosobniony i że przedtem nikt nie był w nim pochowany. Bardzo starożytne ślady kultu wskazują, że także i potem nie chowano tam nikogo. Położenie grobu w pobliżu grotty, gdzie Jezus z uczniami spędzał noc na modlitwie, pozwala przypuszczać, że jakiś życzliwy uczeń przygotował w swojej posiadłości nowy grób, by złożyć tam ciało Maryi. Grób ten został otoczony od samego początku wielką czcią przez uczniów Chrystusa, oraz przez krewnych i bliskich rodziny Jego Matki. Kult grobu Maryi musiał być ciągle żywy i kontynuowany z pokolenia na pokolenie wśród chrześcijan jerozolimskich. Ci chrześcijanie, wywodzący się z judaizmu nie mieli zwyczaju budować świątyń na miejscach kultu i dlatego aż do V w. nie znajdujemy tam żadnej świątyni<sup>21</sup>. Na początku V wieku drogocenne miejsce przeszło w ręce chrześcijan wywodzących się z pogan, którzy wzniesli tam niewielki kościół. Pod koniec VI w. cesarz Maurycjusz wybudował nad tym kościołem jeszcze wspanialszą świątynię — rotundę.

Ostatnio archeologia odkryła jeszcze jedno świadectwo dotyczące zakończenia życia Maryi w Jerozolimie. Przy budowie szpitala na Górze Oliwnej w 1955 r. odkryto fundamenty wspaniałej bazyliki bizantyjskiej wybudowanej nie później, niż w VI w.<sup>22</sup>. Świątynią tą jest kościół poświęcony Matce Bożej na Górze Oliwnej, o którym

<sup>19</sup> B. Bagatti, *L'apertura della tomba della Vergine a Getsemani*, LA 23 (1973), str. 318—321 i *Alle origini della Chiesa*, t. 1, str. 67 n, t. 2, str. 142 n.

<sup>20</sup> B. Bagatti, *Nuove scoperte*, str. 237 n i 277.

<sup>21</sup> Tamże, str. 275 n.

<sup>22</sup> Zob. J. E. Jennings, *Excavations on the Mount of Olives 1965*, „Annual of the Departement of Antiquities of Jordan” 14 (1969), str. 11—22.

wzmiankuje Prokop z Cezarei, że mianowicie odrestaurował go cesarz Justynian (ok. r. 530)<sup>23</sup>.

Był to zatem kościół współczesny temu, który wybudowano w Getsemani nad grobem Matki Bożej. Ponieważ jeszcze przed odkryciem tego kościoła na tym samym terenie znaleziono epitafium niejakiego Josepiasa, nazwanego „kapłanem sanktuarium objawienia się Apostoła”<sup>24</sup>, nie ulega wątpliwości, że kościół na Górze Oliwnej miał upamiętniać objawienie się Anioła (Gabriela) Matce Bożej na trzy dni przed Jej śmiercią. Jest to cenne świadectwo, gdyż ukazuje, że dla chrześcijan pierwszych wieków objawienie się Anioła Matce Bożej nie było legendą, lecz prawdą, traktowaną na równi z objawieniem się Gabriela przy Zwiastowaniu w Nazarecie. Jak silne było przekonanie o prawdziwości tego wydarzenia, niech świadczy fakt, iż kościół na Górze Oliwnej, zburzony przez sultana Hakima, został na nowo odbudowany przez krzyżowców po zajęciu Jerozolimy. Niewielka płyta kamienna pochodząca z kościoła krzyżowców, nosi napis grecki: „Szczęśliwaś, wielkodusznaś Maryjo (córko) Dawida nieśmiertelna”<sup>25</sup>. Krzyżowcy więc, podobnie jak przed nimi Bizantyjczycy, czcili w miejscu objawienia się Anioła Maryi tajemnicę zwiastowania Jej, iż wkrótce umrze i zostanie przeniesiona do chwały.

#### IV. PODSUMOWANIE KRYTYCZNO-HISTORYCZNE I WNIOSKI TEOLOGICZNE

Ostatnie badania archeologiczne poparte informacjami kronikarzy wczesnochrześcijańskich rewaloryzują wiarygodność historyczną niektórych danych zawartych w apokryfach i każą bardziej krytycznie spojrzeć na świadectwa pozostawione przez Ojców Kościoła, szczególnie z pierwszych pięciu wieków. W oparciu o te dane proponuję, tytułem hipotezy, następującą rekonstrukcję rozwoju tradycji o ostatnich dniach życia i o śmierci Matki Bożej.

Zgodnie z danymi zawartymi w apokryfach, Matka Boża musiała odejść z tego świata jeszcze przed rokiem 70, czyli przed rozproszeniem się chrześcijańskiej wspólnoty jerozolimskiej. W tym czasie byli jeszcze w Jerozolimie niektórzy Apostołowie, być może tzw. trzy kolumny, tzn. Piotr, Jan i Jakub. Trudno coś powiedzieć o obecności wszystkich Apostołów przy śmierci Maryi. Obecni Apostołowie, krewni i bliscy, przeniesli ciało Maryi do nowego grobu w Getsemani, gdzie pochowali je ówczesnym zwyczajem. Być może były

<sup>23</sup> Zob. A. Vincent — F. M. Abel, *Jérusalem*, t. 2, str. 311 i 391.

<sup>24</sup> Tamże, str. 182 i 399 przyp. 3.

<sup>25</sup> Płyta znajduje się w kaplicy „Viri Galilei” na G. Oliwnej; grecki napis brzmi: EU MYRI EU PSICHE MARIA DYDIS ATHANATOS. Interpretację napisu przytaczam za propozycją sugerowaną mi przez prof. S. Maggio, Instytut Wyższej Łaciny, UPS, Rzym.

próby ze strony przeciwników, aby spalić ciało Matki Jezusa, którego judaizm palestyński odrzucił jako wroga narodu wybranego. Dość silnie podkreślany motyw o pustym grobie i brak jakiegokolwiek wzmianki o relikwiach Maryi skłaniają do przyjęcia, iż wśród pierwszych chrześcijan jerozolimskich od początku panowało przekonanie, że ciało Maryi zostało zabrane z grobu w sposób nadprzyrodzony. Fakt zniknięcia ciała znajdował swe usprawiedliwienie i wyjaśnienie w słowach Anioła, objawiającego Maryi na Górze Oliwnej bliską Jej śmierć, oraz przeniesienie ciała do chwały w niebie (*Transitus Mariae*). Opowiadanie o samym odejściu duszy Maryi i zabranii Jej ciała do chwały nie są już ze sobą zgodne i zawierają najwięcej sprzeczności. Znaczyłyby to, że są one zarówno owocem późniejszych spekulacji teologicznych, jak też i ludowej wyobraźni chrześcijan wywodzących się z judaizmu.

Tradycja o zapowiedzianym przez Anioła zaśnięciu oraz o pogrzebie i zniknięciu ciała, musiała być skrzętnie przekazywana w środowiskach judeochrześcijańskich jerozolimskich, którzy też otaczali należną czcią Jej pusty grób w Getsemani. Prawdopodobnie czczono również miejsce ukazania się Anioła na Górze Oliwnej. Po roku 135 zaczęły się pogłębiać konflikty i podziały między chrześcijanami nawróconymi z żydostwa i tymi, którzy wywodzili się z pogan<sup>26</sup>. W takiej sytuacji tradycja o zaśnięciu i grobie Matki Bożej zaczęła nabierać coraz bardziej charakteru tradycji lokalnej, ograniczonej do wspólnot judeochrześcijańskich, a niedostępnej dla chrześcijan pochodzących z pogaństwa. Pogłębiający się coraz bardziej rozdział osiągnął punkt szczytowy w IV w. po Soborze Nicejskim. Znamienne jest rzeczą, że na tym soborze nie znajdujemy żadnego biskupa wspólnot judeochrześcijańskich w Palestynie<sup>27</sup>. Trudno dziś powiedzieć, czy tych biskupów nie zaproszono na sobór, czy sami nie przyjechali na znak protestu — faktem jest, że sobór ustalił kilka przepisów przeciwnych judeochrześcijańskim, korzystając z nieobecności ich biskupów. Trudno się więc dziwić, że pisarze chrześcijańscy z tego okresu traktują już niedwuznacznie judeochrześcijańskich, jako członków sekty. Tak na przykład Euzebiusz mówi o nich „tanci bracia”, a Hieronim określa ich epitetem „seкта Nazarejczyków”. Nawet tacy święci biskupi, jak Epifaniusz czy Grzegorz z Nyssy, pokrywają milczeniem te miejsca święte w Palestynie, które są w rękach judeochrześcijańskich. Do tych miejsc należą właśnie Wieczernik i Grób Maryi w Getsemani. Otaczając zmnową milczenia wszystko, co należy do chrześcijan pochodzących z judaizmu, prawowierni pasterze nie tylko przemilczają miejsca święte znajdujące się w ich rękach, ale także i tradycje z nimi związane. Tak więc tradycja śmierci/zaśnięcia i pogrzebu Maryi

<sup>26</sup> Zagadnienie to jest szeroko i w sposób interesujący omówione w: I. Grego, *I Giudeo-cristiani nel IV secolo*, Jerusalem 1982, str. 59—78.

<sup>27</sup> Por. I. Grego, str. 150 n.

w Getsemani oraz pustego grobu przechowywana wśród judeochrześcijan, jest pokrywana milczeniem przez chrześcijan bizantyjskich.

Wykazując, jak bardzo rzadko i ogólnikowo nawiązują do tej tradycji Ojcowie IV w., powiedzieliśmy też, że powoli zaczęto powracać do niej w V wieku. Bowiem początek V w. oznacza zmierzsch wspólnot judochrześcijańskich i przejmowanie ich pamiątek i tradycji przez chrześcijan bizantyjskich. Zaczyna się wznoszenie kościołów na miejscach ich kultu, przerabia się i oczyszcza ich stare tradycje, nadaje się kultowi nowe formy bizantyjskie. Wówczas właśnie powstaje kościół na grobie Matki Bożej, pojawiają się w homiliach Ojców wyrażenia o wzięciu do nieba duszy i ciała Maryi, to, co wczoraj było podejrzone i zakazane, dzisiaj staje się prawdziwe i dozwolone. Chrześcijaństwo bizantyjskie, niezagrożone już niezbyt ortodoksyjną teologią judeochrześcijan, ogłasza uroczyste święto Zaśnięcia Matki Bożej, przejęte z tradycji jerozolimskiej i wyrosłe na jej gruncie.

Wnioski teologiczne, na jakie pozwala nam powyższa hipoteza, mogą być sformułowane w następujący sposób:

- a) Święto Wniebowzięcia ma swoje oparcie w wydarzeniach historycznych, przekazanych w paradoksalny sposób nie na kartach Pisma św., lecz dzięki opowiadaniom apokryficznym.
- b) W pierwotnej tradycji chrześcijan palestyńskich święto to było memoria, pamiątką zaśnięcia i pogrzebu Matki Bożej w Getsemani. Pamięć o tym wydarzeniu oraz fakt pustego grobu, przekazane przez naocznych świadków, pozwoliły na stworzenie opowiadania o przejściu Maryi do chwały, wzorowanego na opowiadaniach o śmierci i zmartwychwstaniu Chrystusa. Tak więc już pierwsi chrześcijanie widzieli w zaśnięciu Maryi Jej upodobnienie się do Syna zarówno w śmierci, jak i w zmartwychwstaniu.
- c) Różnice doktrynalne, a w pewnym sensie i polityczne, powstałe między chrześcijanami pochodzenia palestyńskiego i tymi, którzy wywodzili się z hellenizmu, spowodowały ograniczenie pierwotnej tradycji do wspólnot lokalnych w Palestynie, oraz równoczesny jej rozwój w niekontrolowanych nurtach apokryficznych. Apokryficzne źródła tradycji zmusiły kościół bizantyjski do oczyszczenia jej z elementów legendarnych i niezgodnych z nauką teologiczną oraz spowodowały sceptyczne ustosunkowanie się do niej przez Kościół łaciński. Toteż należy uznać za prawdziwy gest Opatrzności fakt, że właśnie Kościół łaciński, najuboższy spadkobierca tradycji jerozolimskiej o zaśnięciu NMP, rozwinął później w sposób szczególnie splendor święta Wniebowzięcia i ponadto ogłosił prawdę o chwalebnym *Transitus Mariae* jako dogmat wiary.

Ks. Norbert Mendecki

## MODLITWA „OSIEMNASTU BŁOGOSŁAWIENSTW”

Modlitwa „Osiemnastu Błogosławieństw” sięga korzeniami czasów przedchrześcijańskich<sup>1</sup>. Modlitwa ta odmawiana jest dzisiaj przez pobożnych Żydów w pozycji stojącej. Stąd nazwana jest *amida* (stać). Często mówi się o niej po prostu jako o modlitwie (*tefilla*)<sup>2</sup>. Text *amida* występuje w dwóch redakcjach: babilońskiej i palestyńskiej. Średniowieczne i współczesne modlitewniki żydowskie opierają się na redakcji babilońskiej<sup>3</sup>. Na poddaszu synagogi w Kairze, w tak zwanej „genizie”, odkryto tekst palestyński, który potem został opublikowany przez S. Schechtera<sup>4</sup>. Tekst ten starszy jest od babilońskiej redakcji i najprawdopodobniej zbliżony jest do tekstu pierwotnego. G. Dalman zrekonstruował tekst pierwotny według własnej metody (dwuczłonowy podział prośb), uwzględniając późniejsze dodatki, które zaznaczył w tekście nawiasami<sup>5</sup>.

Niniejsza publikacja jest tłumaczeniem tekstu palestyńskiego z „kairskiej genizy”. Uwzględniono przy tym w nawiasach późniejsze dodatki według Dalmana.

Boże, otwórz wargi moje, a usta moje będą głosiły  
Twoją chwałę<sup>6</sup>.

- I Błogosławiony jesteś Jahwe,  
(Boże nasz i Boże Ojców naszych),  
Boże Abrahama, Boże Izaaka i Boże Jakuba  
(Boże wielki, potężny i straszliwy),  
Boże Najwyższy, Stwórco nieba i ziemi,  
tarczo nasza i tarczo Ojców naszych  
(nasza nadziejo we wszystkich pokoleniach).  
Błogosławiony jesteś Jahwe, tarczo Abrahama.

- II Jesteś wielki (ponizający wielkich)  
potężny (sądzący potężnych<sup>7</sup>),  
żyjący wiecznie,  
wskrzyszający zmarłych

<sup>1</sup> Por. K. G. Kuhn, *Achtzehngebet und Vaterunser und der Reim*, Tübingen 1950, 10.

<sup>2</sup> Por. G. Stemberger, *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n.Chr. bis 1040 n.Chr.)*, München, 1979, 103.

<sup>3</sup> K. G. Kuhn, dz. cyt., 11.

<sup>4</sup> S. Schechter, *Genizah specimens*, JQR O.S. 10 (1898) 654—659.

<sup>5</sup> G. Dalman, *Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache*, I, Leipzig 1898, 299—301.

<sup>6</sup> Por. Ps 51, 17.



- (pozwalający wiać wiatrowi i rosie opadać),  
wspomagający żywych<sup>8</sup>, wskrzeszenie umarłych  
(na naszych oczach<sup>9</sup> zakwitaj<sup>10</sup> nam pomocą).  
Błogosławiony jesteś Jahwe, wskrzeszenie umarłych.
- III Święty jesteś i straszliwe jest Imię Twoje,  
nie ma innego Boga oprócz Ciebie.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, Boże święty.
- IV Udziel nam, Ojcze nasz, Twojego poznania,  
zrozumienia i sensu Twojej Tory.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, udzielający poznania.
- V Przywiedź nas do Ciebie znowu, byśmy się nawrócili<sup>11</sup>  
i odnow dni nasze tak jak dawniej.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, mający upodobanie  
w nawróceniu.
- VI Przebacz nam, Ojcze nasz, ponieważ zgrzeszyliśmy  
przeciwko Tobie,  
przebacz i przepuść<sup>12</sup> nasze grzechy w Twoich oczach  
(ponieważ wielkie jest Twoje miłosierdzie).  
Błogosławiony jesteś Jahwe, przebaczący wiele.
- VII Spójrz na naszą nędzę i przewódź nam<sup>13</sup>  
i wybaw nas ze względu na Twoje Imię.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, Zbawco Izraela.
- VIII Uzdrów Jahwe, nasz Boże, boleści serca naszego  
(oddal od nas ucisk i jęki boleści)  
i ulecz nasze rany.  
Błogosławiony jesteś, uzdrawiający chorych  
Twojego narodu izraelskiego.
- IX Pobłogosław nas Jahwe, nasz Boże (ten) rok  
(we wszystkich urodzajach i zbliż nam okres naszego  
zbawienia<sup>14</sup> i obdarz rosą i deszczem ziemię)  
i nasyć świat skarbami Twojej dobroci  
(i daj błogosławieństwo dziełu rąk naszych).  
Błogosławiony jesteś Jahwe, błogosławiący lata.

<sup>7</sup> Dosłownie: „gwałtowników”.

<sup>8</sup> Dosłownie: „karmiący żywych”.

<sup>9</sup> Dosłownie: „w oka mgnieniu”, tzn. „w jednym momencie”.

<sup>10</sup> W tekście hebrajskim występuje czasownik *zm'* = zakielkować.

<sup>11</sup> Chodzi tutaj o metanoję.

<sup>12</sup> Dosłownie: „zglądź i oddal (usuń)”.

<sup>13</sup> Dosłownie: „prowadź naszą sprawę”.

<sup>14</sup> Dosłownie: „rok końcowy naszego zbawienia”.

- X Dmij w wielki róg dla naszego wyzwolenia  
i podnieś sztandar, aby zebrać naszych wygnańców.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, gromadzący rozproszonych  
swojego narodu Izraela <sup>15</sup>.
- XI Sprowadź na powrót naszych sędziów, jak za dawnych czasów  
i naszych radnych, jak na początku  
i panuj tylko Ty nad nami.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, kochający prawo.
- XII Wiarołomcom niech będzie każda nadzieja odebrana,  
a pyszny rząd <sup>16</sup> wykorzeń pospiesznie  
(jeszcze za naszych dni; a Nazarejczycy <sup>17</sup> i heretycy  
niechaj w jednym momencie zginą)  
(i wymazani będą z księgi życia,  
ze sprawiedliwymi nie zostaną zapisani).  
Błogosławiony jesteś Jahwe, upokarzający  
zuchwałych <sup>18</sup>.
- XIII Nad prozelitami sprawiedliwości <sup>19</sup> niechaj obudzi  
się Twoje miłosierdzie  
i daj nam dobrą nagrodę razem z tymi, którzy  
czynią Twoją wolę.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, pełnia  
ufności <sup>20</sup> dla sprawiedliwych.
- XIV Zmiłuj się Jahwe, nasz Boże  
(w Twoim wielkim miłosierdziu nad Izraelem,  
Twoim narodem i)  
nad Jerozolimą, Twoim miastem  
i nad Syjonem, mieszkaniem Twojej wspaniałości,  
(i nad Twoją świątynią  
i nad Twoim mieszkaniem)  
i nad królestwem domu dawidowego,  
Mesjasza Twojej sprawiedliwości.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, Boże Dawida,  
który buduje Jerozolimę.

<sup>15</sup> Na temat tej modlitwy por. N. Mendeki, *Dziesiąta prośba z modlitwy „Osiemnastu Błogosławieństw” a Stary Testament*, „Coll. Theol.” 52 (1982), fasc. IV, 57—62.

<sup>16</sup> Lepiej „zuchwały rząd” = Rzym.

<sup>17</sup> Nazarejczycy = chrześcijanie.

<sup>18</sup> Na temat tej modlitwy por. Sch. Ben-Chorin, *Die Ketzerformel*, w: P. G. Müller — W. Stenger, *Kontinuität und Einheit*. Festschrift für F. Mussner, Freiburg 1981, 473—483.

<sup>19</sup> Chodzi tutaj o tzw. „pełnoprawnych prozelitów”.

<sup>20</sup> Dosłownie: „pewność” dla sprawiedliwych.

- XV Słuchaj Jahwe, nasz Boże, głosu naszej modlitwy  
(i zmiłuj się nad nami)  
ponieważ jesteś łaskawym i miłosiernym Bogiem.  
Błogosławiony jesteś Jahwe, wysłuchujący modlitwy.
- XVI Niechaj Jahwe, nasz Bóg ma upodobanie  
i niech zamieszka na Syjonie  
i służy Twój niech służą Ci w Jerozolimie<sup>21</sup>.  
Błogosławiony jesteś Jahwe. A my Tobie służyć  
będziemy z bojaźnią.
- XVII Dziękujemy Tobie, (Ty jesteś) Jahwe, nasz Boże  
(i Boże ojców naszych),  
za każde dobro, łaskę (i miłosierdzie, które nam  
okazałeś i) które dla nas uczyniłeś  
(i dla naszych ojców żyjących przed nami;  
a gdy powiemy, nasza noga się chwieje,  
Twoja łaska, o Jahwe, niech nas podeprze).  
Błogosławiony jesteś Jahwe, cała dobroć,  
Tobie należą się dzięki.
- XVIII Użyj Twojego pokoju narodowi izraelskiemu  
(i miastu Twojemu i Twojemu dziedzictwu)  
i błogosław nam wszystkim razem.  
Błogosławiony jesteś Jahwe,  
czyniący pokój.

Wiedeń

KS. NORBERT MENDECKI

---

<sup>21</sup> Dosłownie: „Tak że Twój służy Tobie służyć będą w Jerozolimie”.

Ks. Stefan Koperek CR

## IX MIĘDZYNARODOWY KONGRES LITURGICZNY (SOCIETAS LITURGICA)

Międzynarodowe i międzywyznaniowe spotkanie liturgistów odbyło się w minionym roku (1983) w gościnnym klasztorze księży Werbistów w Moedling, koło Wiednia, w dniach od 18 do 22 sierpnia. Wzięło w nim udział 90-ciu liturgistów katolickich i ponad 80-ciu innych wyznań, w tym 35 liturgistów Kościoła luterńskiego; brakowało już tradycyjnie przedstawicieli Kościoła prawosławnego. Uczestnicy kongresu pochodzili z 27 krajów; najwięcej było ze Stanów Zjednoczonych (48), następnie z Niemiec Zachodnich (41), Wielkiej Brytanii (21). Z bloku socjalistycznego wzięło udział w kongresie 8 liturgistów — 4 z Niemiec Demokratycznych, 3 z Polski i 1 z Węgier. Byli również prócz wyżej wymienionych — nieliczni przedstawiciele z Kanady, Francji, Belgii, Holandii, Szwecji, Irlandii, Szwajcarii, Grecji, Malty i innych krajów. Z Włoch był tylko jeden — O. A. M. Triacca. Można było tu spotkać wśród zebranych tych liturgistów, którzy mieli w Polsce swe wykłady w różnych środowiskach naukowych, między innymi i w Instytucie Liturgicznym czy też w ramach sympozjów naukowych, organizowanych przez Papieski Wydział Teologiczny w Krakowie, jak np. prof. B. Neunheusera OSB, B. Fischera, A. Heinza, H. Beckera i innych. W tym roku, niestety, zabrakło wśród uczestników, znanego i cenionego przedstawiciela polskich liturgistów — ks. prof. Wacława Schenka, który od lat niezmiernie brał udział w tych międzynarodowych sympozjach. Tegorocznym obradom kongresu przewodniczył dotychczasowy prezes *Societas Liturgica* — Hans-Christopher Schmidt-Lauber.

W każdym dniu rano celebrowano jutrznię, wieczorem — nieszpory. Liturgii godzin przewodniczyli kolejno duchowni poszczególnych wyznań. W niedzielę uczestnicy kongresu wzięli udział w liturgii eucharystycznej w zborze luterńskim w Wiedniu przy ul. Dorotheergasse. Koncelebrze przewodniczył Egene Brand, kazanie wygłosił H.-Ch. Schmidt-Lauber. Liturgii towarzyszył chór, który wykonał *Missa brevis* J. S. Bacha.

Tematem przewodnim tegorocznego kongresu był problem: Liturgia i duchowość. A oto główne referaty i ich autorzy: Liturgia a świadomość kościelna — to temat pierwszego wykładu, który wygłosił O. Aidan Kavanagh OSB, profesor liturgiki w Divinity School, Yale University. Doc. dr Karl-Heinrich Bieritz, pastor z Lipska, mówił na temat struktury po-konsekracyjnej aklamacji rzymskiej liturgii mszalnej. Prof. dr Hans-Joachim Schultz, katolicki teolog z Würzburga, znawca liturgii wschodniej, omówił strukturę Eucharystii jako ofiary Chrystusa i współofiary Kościoła. Ostatnim prelegentem podejmującym zasadniczą problematykę kongresu był Paul Brandshaw, angikański teolog, który mówił na temat roli święckich w liturgii. Na kanwie tych głównych referatów, odbywały się dyskusje panelowe, do których został zaproszony ks. prof. W. Świerzawski. W swoim wystąpieniu podkreślił on istotny element, nieodzowny, gdy mówi się o duchowości liturgicznej, jakim jest życie eucharystyczne.

Obok wiodących referatów było 17 krótkich relacji, po kilka każdego popołudnia. Oto niektóre z nich: Dawna praktyka przechowywania Eucharystii i pobożność eucharystyczna (J. H. Walker); Znaczenie i zakres liturgii według wyznania luterńskiego (H. Ch. Schmidt-Lauber); Zagadnienie inkulturacji liturgii na podstawie doświadczenia zdobytego przez indyjskie Centrum biblijno-katechetyczno-liturgiczne w Bangalore (M. Gibbard); Rola przewodniczących Eucharystii w pismach Cypriana z Kartaginy (J. D. Laurance); Uwagi metodologiczne dotyczące studium duchowości liturgicznej (A. M. Triacca); Teologia sakramentów u amerykańskich prezbiterian w latach 1945—1979 (C. Erickson); Hermeneutyka i liturgia (R. Goodsir-Thomas); Relacja ministrów do Chrystusa i Ludu w XII-wiecznych łacińskich komentarzach do Mszy świętej (M. M. Schaefer); Namaszczenie chorych w prawosławnym Kościele greckim. Różnice między teorią i praktyką (B. Groen); W duchu i w ciele — badania nad związkiem duchowości i liturgii (A. Blijlevens); Ruska muzyka liturgiczna dzwonów (wykład i prezentacja różnych sposobów dzwonienia w zależności od uroczystości, święta, okoliczności) (E. Zumbroich); Kapłaństwo i czynność ofiarnicza w anafarach wschodnio-syryjskich (B. D. Spinks); Problem sakramentów i liturgii w perspektywie Ruchu oxfordzkiego z okazji 150 rocznicy (L. Weil).

Co przyniósł kongres? Niewątpliwie ukazał, że liturgia jest problemem który żywo interesuje nadal chrześcijańskie wyznania i stanowi zagadnienie o wybitnym znaczeniu ekumenicznym. To przecież w ramach liturgii — Eucharystii Wieczernikowej — Chrystus wyraził swe najgorętsze życzenia, aby wszyscy Jego wyznawcy „stanowili jedno” (J 17, 22). Toteż promotorzy odnowy liturgii widzieli w niej zawsze miejsce spotkania, zjednoczenia chrześcijan. Niestety, i tu na kongresie liturgicznym, okazało się jak daleko jeszcze (po ludzku patrząc) do ów moment jedynomyślności, zjednoczenia w wierze, jeśli chodzi o Eucharystię, stanowiącą przecież ze swej istoty *vinculum unitatis*. W dyskusjach można było zauważyć ową ogromną rozpiętość w jej rozumieniu — od rzeczywistej obecności, po znak i tylko znak, w praktyce zaś — tendencję do zacierania różnic dogmatycznych. Pozytywnym też elementem jest fakt, że Liturgia godzin jest ważnym i żywym przejawem aktywności liturgicznej wszystkich Kościołów, których reprezentanci brali udział w Kongresie. Modłitwa psalmów jest modłitwą ekumeniczną.

Wygłoszone referaty, zwłaszcza te wiodące, stanowiły swego rodzaju wezwanie do przemyślenia problemu, zakwestionowały wiele utartych schematów myślowych. Nie stanowiły rozwiązania problemu, raczej go postawiły, próbowały uściślić, wykazać, czym jest jedno, czym drugie; sens liturgii i sens duchowości. Liturgia, postawił tezę A. Kavanagh, jest fundamentem, z niej dopiero może wypływać „duchowość”, nie zaś na odwrót; z liturgii pojętej jako spotkanie z Bogiem, poprzez sferę znaków, symboli, wypływa zasadnicza postawa — bezinteresowne wielbienie Boga. Choć nie jest łatwo określić, czym jest duchowość liturgiczna, to jednak liturgia bez „duchowości” jest bezowocna. Używa się często terminu „duchowość” i nadużywa, tymczasem w tradycji liturgicznej, w historii chrześcijańskiej ascezy nie ma takiego pojęcia; mówi się o postępowaniu w Duchu i w prawdzie, modlitwie i poście, o *lectio divina*; Liturgia zresztą, to nie sama modłitwa, to coś więcej, to wyznanie wiary, wezwania, gesty, aspekty wizualne, to wszystko razem wzięte, stanowi o liturgii Kościoła. To właśnie asceci chrześcijańscy i mistrzowie życia wewnętrznego ukazywali, jak kult „w duchu i w prawdzie” stanowił źródło inspiracji, tak w rozwoju liturgii jak i misyjnej ekspansji Kościoła.

Istotnym w tym styku liturgii i duchowości jest przede wszystkim jedno — spotkanie z Bogiem żywym i uwielbienie Go; nie ze względu na Jego dzieła czy osiągnięcie jakiegoś wielkiego celu społecznego, ani nawet nie może być głównym motywem pragnienie stworzenia religijnej wspólno-

ty, czy przysłużenie się rozwojowi jakichś form pobożności względnie ideologii, ale uwielbienie to ma być ze względu na Boga samego, Jego Osobę. Liturgia właśnie uczy takiej postawy i ma sens, nawet gdy jest sprawowana z nielicznym gronem uczestników. Liturgia objawia z jednej strony misterium działania Bożego, z drugiej — naszą, własną grzeszność. Owo więc spotkanie jest czymś istotnym, nie ograniczonym żadnymi formami, ku któremu zmierza liturgia i z którego wszystko wypływa (duchowość). To spotkanie z Bogiem dokonuje się w liturgii poprzez słowo i sakrament, poprzez zwiasztowanie i celebrowanie wielkich dzieł Bożych, określonych i wypełnionych w historii Jezusa Chrystusa. Historia ta, zawierająca śmierć, zmartwychwstanie i Jego powtórne przyjście, jest „historią otwartą, niedokończoną, w której istnieje możliwość uczestniczenia” (K. H. Bieritz), głównie dzięki Eucharystii. Brać udział zaś w Eucharystii, Ofierze Jezusa złożonej Bogu i dla zbawienia ludzi, oznacza przyjęcie nie tylko daru Jezusowego, ale także wezwania do uczestnictwa w Jego ofiarowaniu, oddaniu się Bogu i ludziom, bo jest to Komunia Jego Ciała, które zostało wydane i które się wydaje. Takie uczestnictwo ma charakter dynamiczny w tej zbawczej historii, która zostanie dopełniona przez powrót Pana, lecz teraz ona rozgrywa się w naszym codziennym życiu i w relacji do ludzi, których spotykamy na naszej drodze.

Jeśli chodzi o owe momenty spotkania z Chrystusem, można było zauważyć większe przesunięcie akcentu na słowo niż sakrament, to zaakcentowanie słowa też zapewne kształtuje duchowość liturgiczną chrześcijan — protestantów.

Mówiąc o duchowości związanej z liturgią, nie pominięto też podstawowego tematu, jakim jest niewątpliwie problem kapłaństwa i rodzaju udziału wiernych w liturgii. Rozwijając ten temat, P. F. Brandshaw zacytował na początku wypowiedź Dawida Power: „Historia Kościoła została napisana po większej części jako historia biskupów, kapłanów i papieży. To znaczy tych, którzy mieli władzę, a historia społeczeństwa została przedstawiona jako ta część, nad którą sprawuje się władzę. W takim ujęciu dziejów relacje o innych posługach sprowadzą się do opowiadania o ich podporządkowaniu się władzy kapłańskiej” (*Gifts that differ: Lay Ministries Established and Unestablished*, New York 1980, s. 83). Z tego też powodu nie stawiano pytania o doświadczenie religijne uczestniczących czy obecnych na liturgii, jaka była teologia, duchowość mężczyzn, kobiet siedzących w nawie kościelnej. Stąd podtytuł wystąpienia angikańskiego teologa: Rola świeckich w liturgii. Po naszkicowaniu udziału świeckich w liturgii i życiu religijnym w judaizmie, omówił on ten problem w czasach wczesnego chrześcijaństwa. I tu podkreślił, może nawet zaakcentował rolę charyzmatów, na podstawie których miano wybierać przewodniczących zebrań liturgicznych, choć dodał też, że nie można powiedzieć, że było dozwolone, aby ktokolwiek kierował sprawowaniem Eucharystii i wygłaszał błogosławieństwa nad chlebem i winem. Niemniej reasumując swoje wywody, wyciągnął znamieny wniosek. W okresie wczesnego chrześcijaństwa (czasy apostołskie) nie było tak ostrego podziału między spełniającymi urząd a świeckimi, lecz jedynie między Kościołem a światem. Nie tylko pełniący funkcję przewodnika, ale wszyscy, każdy chrześcijanin, miał świadomość, że jego zaszczytem i obowiązkiem jest być sługą Chrystusa według swoich zdolności, świadczyć o Nim; uczestnicwo w liturgii, słowa i modlitwy były otwarte dla wszystkich, według rozpoznanych charyzmatów. Z czasem sytuacja zaczęła ulegać zmianie. „Ministrowie zostawali wyznaczani na stałe do sprawowania systematycznie określonych czynności liturgicznych”. Wówczas, zdaniem referenta, dokonano się klerikalizacja służby kościelnej. W konsekwencji dla świeckich możliwość służby indywidualnej wewnątrz liturgii ulegała ograniczeniu i w końcu upadła. Pojawiają się też coraz to wyższe wymagania moralne dla tych,



którzy mają spełniać funkcje liturgiczne. W tym fakcie dostrzega P. F. Brandshaw początki moralności i duchowości wyróżniające kler od reszty zgromadzenia. Zanika dar charyzmatów, o wypełnieniu funkcji decyduje jedynie wyznaczenie. Duchowni i ich przywilej sprawowania funkcji liturgicznych zostaje obwarowany różnymi sankcjami prawnymi. Lud ma być podporządkowany władzy biskupa. Wszystkie funkcje liturgiczne (łącznie z czytaniem Pisma świętego) zostały przekazane w ręce kleru dzielącego, się na różne stopnie. I tak jeszcze przed Konstantynem, w IV wieku, liturgia chrześcijańska była już naprawdę sklerikalizowana, główne role w liturgii, przy obecności oczywiście wiernych, były w rękach stałych ministrów. Zanikł też zwyczaj zanoszenia Eucharystii czy olejów świętych przez świeckich do chorych.

Od IV wieku zaczęło też maleć uczestnictwo świeckich w liturgii. „Ich obecność przestawała być absolutnie konieczna do wykonywania obrzędu” (Średniowiecze!). Ta zmiana miała też swe konsekwencje, gdy chodzi o duchowość. Uwaga zwrócona została głównie na doskonałość kleru, na ich „inność”, dzięki otrzymaniu święceń (Orygenes, Hieronim, Chryzostom, Grzegorz z Nyssy). Ten zapoczątkowany już w starożytności, a potem ugruntowany rozdział między klerem a wiernymi staje się rażący i gorszący w czasach Reformacji. Celem Reformatorów było ponownie „zrobić z Kościoła wspólnotę liturgiczną, a z liturgii — akcją całego Ludu Bożego, nie zaś czynność spełnianą w jego imieniu”. Stąd również wypływał ich postulat — wprowadzenia języka ojczystego do liturgii. Zmierając do tego celu, nie zacierali twórcy Reformacji całkowicie różnicy między ministrami i zgromadzeniem — choć te relacje rozmaicie układały się w poszczególnych wyznaniach. W konsekwencji „dowartościowania” wiernych, położono między innymi też silny akcent na prawo i obowiązek każdej głowy rodziny do przewodniczenia regularnej modlitwie w rodzinie. Nie udało się zatem i Reformacji „odklerikalizować” duchownych, to zbyt wrosło w świadomość wiernych, niemniej rozwój doktryny o powszechnym kapłaństwie wiernych doprowadził do logicznej konsekwencji, że każdy chrześcijanin, mężczyzna i kobieta, przez chrzest jest powołany do doskonałości. Wszyscy więc chrześcijanie, nie tylko duchowni czy zakonnicy, zobowiązani są do zachowania pewnych reguł obowiązujących daną wspólnotę. Zacierając granice między spełniającymi obrzędowe funkcje a pozostałymi wiernymi, niektórzy wśród poszczególnych grup protestanckich poczęli uważać, że każdy człowiek, a więc i kobieta, powołana przez Boga ma prawo do wygłaszania kazań, a o tym, czy ktoś jest wezwany, ma decydować wybór dokonany przez całe zgromadzenie (np. J. Wesley). Inne jeszcze kierunki dopuszczały możliwość celebrowania przez świeckich i Eucharystii (metodyści).

Na udział wiernych w liturgii zwrócił uwagę w Kościele rzymskokatolickim i anglikańskim ruch liturgiczny. To jego zasługą było „demokratyzowanie” liturgii, obniżenie bariery dzielącej kler od świeckich. Liturgia znów ujawniła się jako czynność całego Kościoła. Ten udział objawił się w częstszej Komunii św., w śpiewach, w udziale w liturgii poprzez dialog, aklamacje. Szczególnie, może nieraz przeakcentowanym momentem tego uczestnictwa była rozbudowana procesja z darami, entuzjastycznie przyjęta również w licznych kościołach anglikańskich. Temu jednemu obrzędowi przypisywano zbyt wielkie znaczenie, nazywano go „liturgią świeckich”, dając tym samym do zrozumienia, że cała reszta to „liturgia kapłana”. W Kościele anglikańskim następnie (w roku 1950) dopuszczono świeckich do czytania lekcji, modlitwy wiernych, rezerwując jednak czytanie Ewangelii i rozdawanie Komunii św. mającym święcenia.

Na większe zaangażowanie świeckich w liturgii, wpłynęła też zwyczajna konieczność — brak po prostu ministrów wyswięconych w wielu regionach świata. Ten fakt spowodował ponowne „zbratanie” kleru z wiernymi,

zatarcie narosłego w historii przedziału. I stąd wypłynął też postulat stawiania rzetelnych wymagań moralnych (duchowości) świeckich i podkreślenia większej ich odpowiedzialności i dojrzałości. Autor referatu zauważa, że to dopuszczenie świeckich do liturgicznych czynności jest różnie traktowane w poszczególnych Kościołach; bądź na zasadzie delegacji, do pewnego czasu, aż zaistnieje dostateczna ilość właściwych ministrów („szafarze nadzwyczajni” rozdawania Komunii św. w Kościele katolickim), bądź to jako „wydelegowani przez wspólnotę”. Publiczne czytanie Pisma św. w Kościele, a nawet przewodniczenie Eucharystii w niektórych radykalnych kręgach anglikańskich, uważa się za funkcje, do których wierni mają prawo na mocy tego wyznaczenia. Wreszcie liturgiczne posługiwanie świeckich traktowane jest przez niektóre wspólnoty protestanckie jako wykonywanie daru indywidualnego, udzielanego poszczególnym osobom przez samego Boga. Dar ten jedynie zostaje „odczytany” przez Kościół, a nie udzielany. Takie stawianie sprawy rodzi, jak łatwo zauważyć, nowe trudności co do tradycyjnego rozumienia posługi i ordynacji. Ta rozbieżność wskazuje więc na kolejne jeszcze przeszkody, by móc w sposób jasny, jednomyślny, rozumieć co to znaczy „świecki w Kościele”, co należy pojmować przez „uczestnictwo w liturgii” i na czym polega właściwa im „duchowość”. Problem duchowości liturgicznej jest więc problemem otwartym.

Tak więc, można powiedzieć, że kongres postawił zagadnienie, ukazał jego złożoność i doniosłość zarazem owej „duchowości liturgicznej” interesującej wszystkie chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe i równocześnie wezwał do jego przeanalizowania i określenia. Owszem, mimo zarysowanych różnic, daje wiele do myślenia i może zbudzić z letargu i samozadowolenia z dokonanych dotychczas zmian w liturgii. To za mało zmieniać obrzędy, wprowadzić język ojczysty, odwrócić ołtarz, dopuścić wiernych do pewnych funkcji, niegdyś zastrzeżonych dla duchownych. Wciąż chodzi o to, co istotne, a co w całej reformie najtrudniejsze: o ducha, o kształtowanie życia wewnętrznego i świadectwa, by ono wyrażało misterium sprawowane przez święte znaki, by człowiek żył tym samym duchem, którym kierował się Jezus Chrystus. Jego całe życie, według określenia Piusa XII (*Mediator Dei*), było jedną wielką liturgią, w której On nieustannie składał uwielbienie Ojcu i miłością oddał się w ofierze za zbawienie świata. Biorąc tę drugą stronę reformy liturgicznej pod uwagę, trzeba nam powiedzieć, że po dwudziestu latach, od podpisania Soborowej Konstytucji o Liturgii Świętej, jesteśmy właściwie wciąż jeszcze u początków prawdziwej odnowy liturgicznej.

Kraków

KS. STEFAN KOPEREK CR

Ks. Andrzej Strus SDB

## **SYMPOZJUM NA TEMAT INKULTURACJI NA UNIWERSYTECIE SALEZJAŃSKIM W RZYMIE (1983)**

W dniach 12—17 września 1983 r. odbyło się w gmachu „Salesianum” w Rzymie międzynarodowe sympozjum przeznaczone dla rektorów i kierowników studiów salezjańskich instytutów teologicznych i filozoficznych. Aczkolwiek tematyka sympozjum dotyczyła bezpośrednio zagadnień we-

wnętrznio-zakonnych Zgromadzenia, jej umiejscowienie w kontekście niesłuchanie dziś aktualnej problematyki inkulturacji zasługuje na krótkie omówienie na łamach niniejszego czasopisma.

Proces inkulturacji został zasygnalizowany *explicitie* na synodach biskupów w r. 1974 i 1977 oraz ukazany, jako zjawisko nieodłącznie towarzyszące ewangelizacji, w ekshortacji apostołskiej Pawła VI (*Evangelii nuntiandi*) i Jana Pawła II (*Catechesi tradendae*). W świetle 5 lat pontyfikatu Jana Pawła II można dostrzec z całą wyrazistością, jak świadomość tego procesu i jego znaczenia w ewangelizacji stanowią elementy konstytutywne działalności Ojca św. Jedno z pierwszych omówień systematycznych procesu inkulturacji zawarte jest w artykule A. A. Roest Crolius'a *What is so new about inculturation?*, „Gregorianum” 59 (1978), 721—738, jednego z teoretyków inkulturacji, a wyczerpująca bibliografia zagadnienia znajduje się w: A. Amato, *Inculturazione — Contestualizzazione. Teologia in contesto*, „Salesianum” 45 (1983), 79—111.

Uczestnicy sympozjum pracowali na posiedzeniach ogólnych i w grupach, pogłębiając tematykę ogólną w trzech zasadniczych kierunkach: Inkulturacja w przykładach z historii, inkulturacja we współczesnej refleksji filozoficzno-teologicznej, inkulturacja a salezjańska praktyka formacyjna. Wprowadzeniem ogólnym do studiowanych zagadnień była konferencja Z. Alszegeh'yego SJ, pt. „Teologiczny problem inkulturacji w chrześcijaństwie”, w której autor ukazał proces wzajemnego przenikania chrześcijaństwa i kultury jako nawrócenie realizujące się bądź to przez absolutyzację kultury ewangelizującej, bądź przez absolutyzację kultury ewangelizowanej, bądź przez wcielenie chrześcijaństwa w poszczególne kultury. Tylko trzeci model jest do przyjęcia i należy pogłębiać jego właściwe zrozumienie odwołując się do analogii Wcielenia Słowa w historii. Pięć następnych konferencji ukazało różne przykłady inkulturacji w historii chrześcijaństwa, poczynając od „Inkulturação w Nowym Testamencie”, A. Vanhoye SJ, poprzez „Inkulturação u Ojców Kościoła”, F. Bergamelli SDB — O. Pasquato SDB i „Przykład inkulturacji w życiu i dziełach św. Tomasza z Aquinu”, Pr. Stella SDB, aż po dwa przykłady z historii ewangelizacji: „Ewangelizacja w Azji w perspektywie historycznej”, A. A. Roest Crolius SJ, i „Ewangelizacja w Ameryce Łacińskiej od XVI w. do Puebla” R. Garcia SDB.

Zasadniczy kierunek procesu inkulturacji widzianego w pryzmacie historii został ukazany w referacie A. Vanhoye, a mianowicie w obrazie inkulturacji Jezusa z Nazaretu (Ewangelie) i pierwotnej wspólnoty apostołskiej, która przekazała wiarę w Jezusa jako Mesjasza zarówno współrodakom uformowanym w kulturze judaistycznej, jak i obcym należącym do kultury hellenistycznej (Dzieje Ap.). Autor ukazał w osobie Jezusa dwa etapy inkulturacji: asymilacyjny i kreatywny. Etap kreatywny, zdeterminowany potrzebą głoszenia Królestwa Bożego, był w życiu Jezusa czymś więcej niż akulturacja czy inkulturacją: był przekazaniem ludziom wartości ponadkulturowych, przeobrażających nie tylko elementy odtwórcze danej kultury, lecz same jej źródła tkwiące w podstawowych warstwach egzystencji ludzkiej. Toteż św. Paweł, nie negując wartości kulturowych swego środowiska, podkreśla, że przepowiadanie chrześcijańskie nie łączy się z żadną z tendencji kulturowych (1 Kor 1, 22—23) ani nie może być kamuflowane pod płaszczem sformułowań kulturowych dostosowanych do gustu słuchaczy (1 Kor 2, 1. 4—5). Według Pawła, nie można stawiać znaku równości między wiarą i kulturą i dlatego chrześcijanie mogą przyjąć każdą formę kulturową jako łaskę Chrystusa Zmartwychwstałego, ale nie mogą żadnej z nich absolutyzować czy kanonizować (na temat inkulturacji w Biblii sygnalizujemy: *Bible and Inculturation*, PUG, Roma 1983).

Te podstawowe kryteria wynikające z orędzia Nowego Testamentu, zostały na nowo uwidocznione zarówno w pismach Ojców, jak w działal-

ności św. Tomasza i w praktyce ewangelizacyjnej Kościoła w Azji i Ameryce.

W refleksji filozoficzno-teologicznej nad inkulturacją podano ogólne kryteria filozoficzne, A. Alessi SDB, „Elementy kryteriologii filozoficznej”, i kryteria teologiczne, A. Amato SDB, „Zasady kryteriologiczne w perspektywie teologicznej”. Następnie uczestnicy podjęli próbę określenia kryteriologii inkulturacji w pięciu grupach odpowiadających 5 podstawowym regionom kulturowym: w Ameryce Łacińskiej, w Azji, w Afryce, w Europie, w krajach o ideologii marksistowskiej. Dyskusje w grupach były poprzedzone dwoma półgodzinnymi „papers”, przygotowanymi przez przedstawicieli poszczególnych regionów. Wspólne omówienie kryteriów ukazało różnicowanie kulturowe i konieczność różnych oddziaływań inkulturacyjnych w ewangelizacji nie tylko ze względu na różnice geograficzne, lecz także ze względu na ideologie.

Wnioski ogólne, do jakich doszli uczestnicy sympozjum, można sformułować do następujących: — należy uściślić termin „inkulturacja” i odróżnić go od „akulturacja”, „dekulturacja”, „transkultuacja”; — w przekazywaniu Dobrej Nowiny nie wolno zapominać, że wiara nie jest jedną z kultur, lecz jest ponad kulturami — stąd potrzeba refleksji metafizycznej pozwalającej na zrozumienie charakteru transkulturowego wiary; — przepowiadaniu Dobrej Nowiny towarzyszy przekazywanie pewnych elementów kultury — należy je uszanować i mieć się na baczności, by kultura współpracująca z wiarą nie była podporządkowana ideologii; — w niektórych regionach geograficznych czy ideologicznych inkulturacji chrześcijańskiej przeciwstawia się zamierzony proces dekulturacji — w takich sytuacjach obrona kultury wyrosłej na gruncie chrześcijańskim stanowi również element składowy inkulturacji; — wreszcie z punktu widzenia duszpasterskiego ważną jest rzeczą uświadomić sobie jakie kryteria chrystologiczne i eklesjalne są szczególnie skuteczne dla inkulturacji wiary w danym środowisku.

*Rzym*

*KS. ANDRZEJ STRUS SDB*

## **M A T E R I A Ł Y   D U S Z P A S T E R S K I E**

**Ks. Stanisław Grzybek**

### **POCHYLENI NAD STRONICAMI BIBLI**

Nie ulega wątpliwości, że Biblia jest księgą, która prowokuje człowieka. Prowokuje go nie tyle do tego, by pochylał się nad jej stronicami i snuł nad jej treścią niekończące się refleksje, ile by tę treść, skądinąd niezwykłą i niespotykaną w żadnej literaturze świata, przystępnił innym. Biblia pragnie być księgą czytaną i znaną. Na-

pisana 2 do 3 tysiące lat temu, po dzień dzisiejszy nie straciła nic ze swej aktualności. Jest wiecznie żywa, wiecznie aktualna, wiecznie prawdziwa. Sprawdzają się na niej słowa proroka Izajasza, pisane na 7 wieków przed narodzeniem się Chr. „trawa więdnie, liść opada, ale Prawda Pańska trwa na wieki” (40, 8). Biblia trwa.

Wzrastające z dnia na dzień zainteresowanie się Biblią można dobrze zrozumieć w świetle wypowiedzi proroka Amosa, który również na 8 wieków przed Chr. tak tę treść Biblii scharakteryzował: „Oto nadejdą dni, w których ześlę na ziemię nie głód chleba i nie pragnienie wody, ale głód i pragnienie Słowa Bożego” (8, 11). Wydaje się, że te dni obecnie nadeszły. Można powiedzieć, że dzisiejszy człowiek bardziej od chleba jest głodny Prawdy i bardziej od wody jest spragniony Słowa Bożego. W czasach, gdy słowo ludzkie z dnia na dzień traci na wartości, tę wartość zyskuje i zdobywa sobie Słowo Boże.

Stąd rodzi się potrzeba apostołowania Słowem Bożym, karmienia nim głodnych rzesz ludzkich, dialogowania poprzez biblijne treści ze swoim otoczeniem. Kościół doceniając wartość i znaczenie Biblii postanowił na Soborze Watykańskim II, aby: „całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska, żywiło się i kierowało Pismem św. Albowiem w księgach świętych Ojciec, który jest w niebie spotyka się miłociwie ze swymi dziećmi i prowadzi z nimi rozmowę. Tak wielka zaś tkwi w Słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego” (KO 21). Wypowiedź powyższa, jak i wszystkie inne wypowiedzi dotyczące powyższego tematu, prowadzą do jednego wniosku: nie można sobie dziś wyobrazić ani pełnego chrześcijaństwa, ani bogatego a owocującego życia chrześcijańskiego bez szerokiej i wszechstronnej znajomości Pisma św.

Jednym ze sposobów i środków realizacji tego celu jest apostołstwo Pismem św. i autentyczne rzetelne nauczanie Biblii. Ojciec Święty Jan Paweł II w swojej „Adhortacji o katechizacji w naszych czasach”, stwierdza, że „Pismo św. to wielki i najbardziej autentyczny katechizm, szczególnie jakby napisany dla nas na dzisiejsze czasy” i dodaje, że katecheza dziś musi nie tylko wychodzić z Pisma św., nim argumentować i o nie się opierać, ale musi być w pełni zakorzeniona w Piśmie św. Jeśli uznamy za słuszne twierdzenie, że katecheza jest nauczaniem i konsekwentnie zgodzimy się na to, że jedynym nauczycielem jest Chrystus, to jak twierdzi wspomniany wyżej Namiestnik Chrystusowy, katecheza jest odkrywaniem Tajemnicy Chrystusa i równocześnie przekazywaniem Jego nauki. Jest sprawą oczywistą, że nie można tej nauki o Chrystusie przekazywać w sposób autentyczny i obiektywny bez właściwej znajomości Pisma św., jak również bez pełnego szacunku i miłości podejścia do niego. Znajomość, szacunek i miłość do Pisma św. to są te elementy

konstytutywne, z których wyrasta i o które opiera się wzorowa osobowość współczesnego chrześcijanina. Co zrobić, żeby wypracować taką osobowość, żeby stać się wzorowym chrześcijaninem? Współczesna psychologia, pedagogika czy dydaktyka podają wiele recept, ale wydaje mi się, że z nich najważniejsze będą trzy. Do Pisma św. trzeba podejść z pokorą, z wiarą i z miłością.

## I. KSIĘGA, KTÓRA UCZY NAS POKORY

Co to znaczy, że do Pisma św. mamy podchodzić z pokorą? To znaczy, że mamy w sobie obudzić świadomość, że wszystko co w nim jest, to wszystko nas przerasta. Przede wszystkim przerasta nas jego język. Ten język, w którym Pismo św. zostało napisane i ten na który zostało przetłumaczone. Jest to język zbudowany ze słów Bożych ubogacony i wsparty objawionymi prawdami, umocniony Bożą wolą zbawienia człowieka. Język przy pomocy którego reformowano historię Narodu Wybranego, krótko — język, którym przemawia sam Bóg do człowieka. Nie jest to język, w którym tylko ułożono pewne opowiadania, ale przede wszystkim jest to język twierdzeń i pytań. Język, którego nie można interpretować dosłownie, ale zgodnie z jego strukturą i duchem wydobywać z niego zawarte w nim myśli, sugestie i twierdzenia. Język Biblii zatem to język obrazów, przenośni, symboli i wszelkiego rodzaju przysłów i idiomów. Z tych obrazów symboli i idiomów wydobywamy stosując najnowsze reguły interpretacji Pisma św., zawarte tam myśli, sugestie i twierdzenia. Rozkoszujemy się tym językiem i tą wspólną szatą literacką, w jaką ten język jest ubrany. Nie tłumaczymy tego języka słowo po słowie, wyraz po wyrazie, nawet zdanie po zdaniu, ale szukamy zawartych w tym języku najgłębszych myśli, ukrytych tajemnic Bożych, szukamy zaplątanego w ludzkich słowach, a równocześnie majestatycznie przechodzącego po tych stronach Biblii, samego Boga.

Jeśli tak podejmiemy do języka Pisma św., to nie będzie on nas raził ani prostotą wypowiedzianych w nim myśli, ani brakiem naukowego podejścia, ani też nie postawimy mu zarzutu, że jest to język baśni, legend i mitów, ale z łatwością dojdziemy do stwierdzenia, że w tym języku została wypowiedziana najgłębsza i najwspanialsza filozofia i teologia ludów Starożytnego Wschodu. Czytając zatem z pokorą Biblię nie będziemy w niej szukać odpowiedzi na nurtujące nas naukowe trudności, nie będziemy dążyli do zaspokojenia swojej ciekawości, ani też nie będziemy konfrontować najnowszych osiągnięć astronomicznych i kosmogonicznych z danymi biblijnymi, ale przyznamy rację św. Pawłowi, który w Liście do Rzymian oświadczył, że „cokolwiek jest napisane, dla naszej nauki jest napisane, abyśmy przez cierpliwość i pociechę Pisma św. nadzieję mieli” (15, 4).



Pismo św. jest zatem napisane dla naszej nauki, ale dla jakiej nauki? Św. Augustyn odpowiada na tę trudność, mówiąc, że „Duch Święty w Piśmie św. nie chciał nas pouczać o ruchu słońca czy księżyca, ponieważ nie chciał z nas uczynić matematyków, ale wierzących chrześcijan” (ML 42, 525). Biblia jest zatem księgą wierzących i kochających Boga ludzi. Dlatego podchodzimy do niej z pokorą.

Analiza języka Biblii doprowadza nas do wniosku, że nie tylko on jest ważny w Biblii. Ważna jest jeszcze szata literacka, w jaką Biblia jest ubrana. Ona także nas przerasta. Dlatego do niej także musimy podchodzić z pokorą. Szata literacka to nie innego jak tylko rodzaje literackie, którymi Biblia została napisana. Nie rozumieli ich nawet współcześni, żyjący w czasach, w których autorzy biblijni pisali swoje dzieła. Chrystus podczas swoich częstych rozmów z faryzeuszami wręcz im oświadczył: „Jesteście w błędzie, nie rozumiejąc Pisma ani mocy Bożej” (Mt 22, 29). Także judaizm intertestamentalny nastawiony całkowicie na ideę królestwa ziemskiego, nie odczytywał w pełni myśli Bożej zawartej w Piśmie św. Współczesny człowiek, uzbrojony w sylogizm i dyskursywne myślenie, także bardzo często gorszy się biblijnymi opowieściami. Trzeba mu zatem dać klucz do ręki, przy pomocy którego otworzy sobie i w pełni zrozumie teksty święte.

Tym kluczem są wspomniane wyżej rodzaje literackie oraz współczesne reguły hermeneutyczne Biblii. Nawet nierozeznany z regułami interpretacji, współczesny czytelnik Biblii, z łatwością dostrzeże, że innym stylem jest napisana, np. księga Hioba opiewająca dramat cierpiącego i zachwianego we wierze człowieka, a innym stylem pełna liryzmu i poezji Pieśń nad Pieśniami. Inaczej czyta się pełną dramatycznych napięć opowieść o królowej Esterze, a inaczej rozumie się pomieszaną z legendą historię o cichym i bogobożnym życiu rodziny Tobiaszów. Nikt nie będzie dociekał historycznej prawdy w księdze Judyty czy Jonasza, ale będzie jej szukał czytając księgi Samuela czy księgi Królewskie. Z najgłębszym uznaniem będziemy się rozkoszować różnorodnością form literackich księgi Psalmów, ale już czegoś innego będziemy się spodziewać po księgach prorockich czy mądrościowych. Różnych będziemy doznawać przeżyć estetycznych przy czytaniu Biblii, ale nie to będzie najważniejsze. Najważniejsze będzie przesunięcie punktu ciężkości z formy literackiej na treść, jaką ta forma nam prezentuje. Wnikliwie rozpoznawając różne rodzaje literackie ze zdumieniem dochodzimy do wniosku, że czasem więcej jest ukrytej bożej prawdy w legendzie czy midraszu, aniżeli w klasycznym historycznym opowiadaniu. Nie ważna jest często mnogość przekazanych nam w jakimś opowiadaniu informacji, ile ich zasadniczy i właściwy ciężar gatunkowy. On jest bowiem wyrazem tej treści, którą dobry Bóg chciał nam w danym rodzaju literackim przekazać i o której chciał nas i przyszłe pokolenia pouczyć. W takim ustawieniu zagadnienia rodzaje literackie urastają do rangi zasadniczych

elementów konstytutywnych ułatwiających zrozumienie nie tylko struktury, ale także właściwej treści Biblii.

Z nim wiąże się ściśle problem natchnienia Pisma św. Wierzący człowiek nie może przejść nad nim do porządku dziennego. Spór o natchnienie w Biblii ma swoją długą historię. Nie wnikamy tu w tej chwili w jego genezę i racje przytaczane przez jego przeciwników. Dla nas ważne jest jedno: Biblia jest księgą natchnioną, której autorem równocześnie jest Bóg i człowiek. Cała patrystyka stoi na stanowisku, że autorzy natchnieni nie mówili od siebie, ale przez nich mówił Duch Święty. Św. Ireneusz twierdzi, że Pismo św. jest doskonałe, ponieważ zostało wypowiedziane przez Słowo Boga i przez jego Ducha (PG 20, 517). Cyryl Aleksandryjski stoi na stanowisku, że „Całe Pismo św. jest jedną księgą opowiedzianą przez Ducha Świętego” (PG 70, 656). Boże autorstwo Biblii wyklucza wszelkie spory na temat prawdziwości i rozciągłości natchnienia. Konstytucja „O Bożym Objawieniu” mówi, że Pismo św. zawiera przede wszystkim prawdę zbawienną, tzn. taką prawdę, która ułatwia człowiekowi drogę do zbawienia. Nie może ono pod tym względem zawierać żadnego błędu, w przeciwnym razie nie byłoby ono dziełem Bożym.

Trzeba jednak przyznać, że natchnienie jest tajemnicą taką, którą można by porównać tylko z tajemnicą wcielenia Słowa Bożego. Nie trudzimy się, ani nie próbujemy wyjaśniać jednej czy drugiej tajemnicy. Chylimy przed nimi nasze czoła, przyznając rację św. Pawłowi, który w 2 Liście do Tymoteusza stwierdza, że „Wszelkie Pismo jest od Boga natchnione, i jest pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości, aby człowiek Boży był doskonały, przysposobiony do każdego dobrego czynu” (3, 16 n).

Dzięki natchnieniu możemy sobie rozwiązać najtrudniejszą sprawę, ewentualnych błędów i nieścisłości biblijnych. Rozwiązał je sobie już św. Augustyn, kiedy oświadczył, że Biblia nie zawiera żadnych błędów. A jeśli czasem coś na błąd wygląda, to znaczy, że albo ja źle tekst biblijny odczytałem, albo tłumacz błędnie przetłumaczył, albo kopista źle przepisał, ale niemożliwe jest, żeby natchniona przez Boga księga nie przekazywała prawdy. Aby dojść do takiego wniosku trzeba z najgłębszą pokorą pochylić się nad Biblią i zawsze widzieć na wszystkich jej stronicach przechodzącego się z całym majestatem Boga kochającego człowieka.

## II. BIBLIA KSIĘGĄ NASZEJ WIARY

Do Biblii trzeba także podchodzić z wiarą. To jest bowiem księga naszego życia i naszej wiary. Wszystko w niej zbudowane jest na fundamencie wiary. Prorok Izajasz ukazując jej nieprzemijające wartości wołał do swoich rodaków: „Jeśli nie uwierzycie nie ostoicie

się" (7, 9). Dlatego oni wierzyli i nam zostawili wspaniały przykład wiary. Nawet wtedy, kiedy spierali się z Bogiem, też wierzyli. Choć prorok Jeremiasz wyzwał się przed Bogiem: „Zwiodłeś mnie Jahwe i dałem się zwiść, chwyciłeś mnie i przemogłeś, pośmiwiskiem stałem się na każdy dzień, każdy natrzęsa się ze mnie” (20, 7), chociaż czynił Bogu wyrzuty, że ich opuścił i dał w ręce Babilończyków, to jednak on i cały naród wierzyli.

Wierzyli, bo mieli wspaniałe przykłady wiary u swoich przodków. Abraham, mimo swoich słabości i trudnych życiowych sytuacji nie załamuje się we wierze. Życie swoje właściwie zaczyna od wiary i w oparciu o nią buduje je. Na słowa Boga: „Wyjdź z ziemi swojej i od rodziny swojej i idź do ziemi, którą ci wskażę a uczynię cię narodem i będę ci błogosławił, i będziesz błogosławiony” (Rdz 12, 1 nn), Abraham odpowiada pełną gotowością postawą wiary. Tak „in blanco”, tak bez pokrycia uwierzył Bogu. Św. Paweł słusznie nazwie go „ojcem wszystkich wierzących” i powie o nim w Liście do Rzymian: „Abraham uwierzył Bogu i poczytano mu to ku sprawiedliwości” (4, 3. 11). Wiara była dla Abrahama nie tylko zasadą życia ale równocześnie programem postępowania.

A Mojżesz? Właściwie całe jego życie to jedna wielka historia wiary. Bóg wtargnął w nie ze swoimi planami, wstrząsnął nim przez objawienie się w krzaku ognistym, a potem sprawił, że to właśnie on stał się tym kanałem, przez który przepływała nieustannie łaska wiary do serc i umysłów narodu wybranego. Nie pozwolił tej łasce, aby zgasła zarówno w jego sercu jaki w sercach jego rodaków. W oparciu o tę wiarę Mojżesz wstawiał się nieustannie za swoim ludem, a nawet bywało czasami tak, że się przeciwstawiał samemu Bogu. Kiedy na równinach moabskich Bóg postanowił ukarać śmiercią Izraelitów za ich występki, to właśnie wtedy Mojżesz stanął między Bogiem a swoim ludem i uzbrojony w płomienną wiarę zawołał do Jahwe: „Albo im przebaczysz, albo mnie wymaż z ksiąg Twoich” (Wj 32, 32). Na takie wyznanie wiary Bóg zareagował łaską przebaczenia. Wiara Mojżesza zwyciężyła.

Nie co innego też zwyciężyło w życiu wielkiego króla Dawida. Decydując się na pojedynek z wielkim i uzbrojonym po zęby Goliatem, po ludzku sądząc z góry był skazany na przegraną. Ale Dawid więcej liczył na Bożą pomoc niż na swoje siły. Wierzył Bogu. Wspaniałym wyrazem tej jego wiary są jego słowa skierowane do filistyńskiego mocarza: „Ty idziesz na mnie z mieczem, zdzidą i zakrzywionym nożem, ja zaś idę na ciebie w imię Pana Zastępów” (1 Sm 17, 45). „Dziś odda cię Pan w moje ręce” (w. 46). Trzeba było nie byle jakiej wiary, żeby zdecydować się na taką wypowiedź. Ta wiara formowała się u Dawida i kształtowała na lekturze Biblii. W oparciu o nią i przy jej pomocy budował w swojej ojczyźnie teokratyczne państwo. Bóg był dla niego wszystkim. Wtedy, gdy w niego wierzył i słuchał Jego głosu, ale także i wtedy, gdy się od Niego oddalał.

Nie wiemy, kiedy Dawid bardziej wierzył w Boga, czy wtedy gdy tańczył przed Arką Przymierza, czy wtedy gdy powalony na ziemię ciężarem swego grzechu, układał wspaniałą spowiedź powszechną Starego Testamentu, „Zmiłuj się nade mną Boże według wielkiego miłosierdzia Twego” (Ps 50, 1). Jedno jest pewne, że przeszedł do historii i zapisał się w naszej pamięci jako człowiek autentycznej wiary.

Mężami wiary byli także prorocy. Wypełniając swoje główne zadanie stróżów monoteizmu równocześnie budzili w swoich rodakach wiarę w mającego przyjść Mesjasza. Ukazali wspaniałą jego sylwetkę najpierw jako króla, potem jako kapłana wreszcie jako cierpiącego i umierającego za swój naród Sługę Jahwy. Uwierzyć w takiego Mesjasza znaczyło, według nich, uwierzyć w jego wielką misję zbawienia całej ludzkości.

Mistrzami w rozbudzeniu wiary u swoich rodaków byli tacy prorocy jak Izajasz i Jeremiasz a z mniejszych Ozeasz i Malachiasz. Dlatego ile razy chcemy zilustrować i ukazać ważność tego problemu sięgamy do ich tekstów i sytuacji przez nich opisywanych. Izajasz, tracącemu wiarę królowi Achazowi, po ludzku skazanemu na przegrana, otoczonemu przez koalicję wrogów powie: „Uwierz tylko Jahwe a będziesz zbawiony”. A gdy ten mimo wszystkiego nie pójdzie za radą proroka, Izajasz odpowie mu, że mimo twojej niewiary „Pan sam da ci znak, Oto Panna pocźnie i porodzi syna, i nada mu imię Emanuel” (Iz 7, 14). Znaczące imię: Bóg jest zawsze z nami! Prorok Jeremiasz choć głosi kary za niewiarę swego ludu, to jednak jest symbolem nadziei i ostatecznego pojednania się człowieka z Bogiem. Wyrazem tego pojednania i porozumienia będzie nowe przymierze, które P. Bóg zawrze ze swoim niewiernym ludem. Powie na ten temat, że „Idą dni, w których zawrę z domem Izraela nowe przymierze... będzie to takie przymierze... umieszczę swe prawo w głębi ich jestestwa i wypiszę na ich sercu. Będę im Bogiem a oni będą mi narodem” (Jr 31, 31—33). Taka relacja zakłada wiarę i pełne zaufanie Bogu.

Do tego tematu będzie stale nawiązywał Chrystus. W swojej zasadniczej a chciałoby się powiedzieć w programowej rozmowie z Nikodemem oświadczy: „Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego jednorodzonego dał, aby każdy kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne... Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu, a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego” (J 3, 16. 18). Powtarzające się w tej wypowiedzi często czasowniki: wierzy, nie wierzy, uwierzył i nie wierzył, świadczą o wadze tego problemu. Można tak powiedzieć, że jest to jeden z centralnych i wiodących tematów Biblii. Podsumuje to rozumowanie św. Jan Ewangelista, kiedy na koniec swej ewangelii oświadczy: „Wiele jeszcze innych znaków uczynił Jezus wobec uczniów swoich, które nie są spisane w tej księdze, te zaś zapisano,

abyście wierzyli, że Jezus jest Mesjaszem, Synem Bożym, abyście wierząc życie mieli w Jego imię" (J 20, 30 n). Biblia, która jest ewangelią, tj. dobrą nowiną o wierze, nie może być zatem inaczej interpretowana i odczytywana jak tylko przez pryzmat tej podstawowej i fundamentalnej cnoty. Dlatego ucząc Biblii i formując w oparciu o jej treść siebie i innych, pamiętamy zawsze o tym, że ona nie tylko uczy, ale ona przede wszystkim wychowuje. Nie tylko przekazuje prawdę, ale każe żyć z nią w zgodzie. Nie tylko nas karmi, ale także leczy nasze rany, ubogaca nas i jednoczy z Bogiem.

### III. BIBLIA SZKOŁĄ MIŁOŚCI

Pełnię tego zjednoczenia odczuwamy jeszcze lepiej, gdy rozważymy jeszcze jeden jej aspekt, gdy zwrócimy uwagę na to, że Biblia jest dla nas jeszcze szkołą miłości. Pisał kiedyś o niej Daniel-Rops, że jest to księga, która mówi wszystko o Bogu i wszystko o człowieku. A jeśli mówi wszystko o Bogu, to znaczy, że mówi prawdę o Bogu. A jaka jest prawda o Bogu? Jest ta, że Bóg jest miłością. A prawda o człowieku? Ta, że człowiek potrzebuje miłości.

Bóg jest miłością najpierw w sobie, a potem poza sobą. Miłość Boża w sobie to nic innego jak tylko Trójca Święta. Naukę o niej spotykamy tylko na kartach Nowego Testamentu. Stary Testament nic o niej nie wspomina. Można to wytłumaczyć względami psychologicznymi. Autorom St. Testamentu chodziło o to, by ich czytelnicy umocnili się we wierze w jednego Boga, by przypadkiem wzmianki o Trójcy Świętej nie zaprowadziły ich na manowce politeizmu. A kiedy w prawdach wiary zostaną dobrze ugruntowani, wtedy Biblia rozwinie przed nimi wszystkie swoje tajemnice, na czele których postawi tajemnicę Trójcy Świętej.

Mówi się często, że St. Testament prezentuje nam obraz Boga surowego, Boga piorunów i grzmotów, Boga karzącego i nieustępliwego. Jest to zgoła fałszywe podejście do tematu. Czytając wnikliwiej St. Testament możemy niemal na każdym kroku chwycić Boga za rękę, jak przechodząc po kartach Biblii szerokim gestem rozrzuca po niej swoją miłością. Św. Augustyn mówi, że Bóg stworzył świat z miłości, po to aby się swoim szczęściem podzielić z człowiekiem. Potem stworzył człowieka na obraz i podobieństwo swoje. Człowiek jest nie tylko obrazem Boga, ale jest za ten obraz w pełni odpowiedzialny. A nie wolno mu tego obrazu zamazywać, ani co gorsze, tego obrazu w sobie przekreślać. Nosić w sobie obraz Boga, to znaczy nosić w sobie Bożą miłość. Grzech jest przekreśleniem i wyzbyciem się Bożej miłości. Gdy go człowiek popełni, zamknie swe serce dla Boga, ale Bóg nie zamknie go dla człowieka. Nie tylko da obietnicę zesłania Odkupiciela, ale co ważniejsze proponuje człowiekowi zawarcie z nim przymierza. Naród wybrany, a przez niego cała ludz-

kość usłyszą słowa: „Jeśli pilnie słuchać będziecie mego głosu i strzec mego przymierza, będziecie szczególną moją własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do mnie należy cała ziemia. Lecz wy mi będziecie królestwem kapłanów, i ludem świętym” (Wj 19, 5).

Nie można sobie wyobrazić mocniejszego oświadczenia ilustrującego bardziej dokładnie miłość Boga do człowieka. Jest rzeczą bardzo ciekawą, że Bóg St. Testamentu, chociaż jest Bogiem transcendentnym i mieszka, jak mówi Izajasz wysoko na niebie, to jednak jest Bogiem immanentnym, niezmiernie kochającym człowieka i nieustannie interesującym się jego losem. Trudno tu przytaczać wszystkie dowody miłości Boga do swego ludu, niech wystarczy za wszystko jedno oświadczenie samego Boga: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak nosiłem was na skrzydłach orlich i przywiodłem was do siebie” (Wj 19, 4). Na innym miejscu czytamy, że Bóg nie tylko nosił swój naród „na skrzydłach orłowych”, ale jeszcze „na rękach swoich ich wypisał”. To są idiomy semickie wyrażające prawdę o bezgranicznej miłości Boga do człowieka.

Pełnię tej Bożej miłości opisał prorok Ozeasz w swojej wspaniałej księdze, którą można by nazwać teologią miłości Boga do człowieka. Nigdzie bardziej miłość nie wyraża się i nie realizuje tak jednoznacznie jak w małżeństwie. I dlatego Ozeasz pod obrazem małżeństwa Boga z narodem rozwija dominującą tezę swej księgi. „Miłowałem Izraela, mówi prorok, gdy jeszcze był dzieckiem i syna mego wezwałem z Egiptu... Jakże cię mogę porzucić Efraimie i jak opuścić ciebie Izraelu... Moje serce na to się wzdryga i rozpalają się moje wnętrzności... pośrodku ciebie jestem ja Święty i nie przychodzę, aby cię zatracać” (Oz 11, 1. 8. 9).

Dziwna jest ta miłość Boga w Biblii. Nie jest zależna od żadnych warunków, od żadnych okoliczności, nie liczy na ludzką wzajemność; po prostu Bóg kocha, bo do Jego istoty należy kochać. Miał rację św. Jan Ewangelista, kiedy pisał, że „Bóg jest miłością a myśmy uwierzyli miłości” (1 J 4, 16). W księdze Powtórzonego Prawa czytamy, że „Jahwe wybrał was i znalazł w was upodobanie, nie dlatego, że liczebnie przewyższacie wszystkie narody, gdyż ze wszystkich narodów jesteście najmniejszym, lecz dlatego ponieważ was umiłował i chce wam dochować przysięgi danej ojcom waszym” (Pwt 7, 7 n). Bóg w Biblii jest wierny swoim zobowiązaniom, a równocześnie jednoznaczny i czytelny. Można by tę wierność wytłumaczyć tylko jednym: Bóg zakochał się w człowieku i to zakochał się tak, że nie ma na to rady. Pismo św. jest tym jedynym dokumentem rejestrującym nam tę miłość i pouczającym nas o niej.

Dzięki temu można powiedzieć, że Pismu św. nie grozi ani starość, ani śmierć, ani deaktualizacja. Ono nie umrze nigdy, bo miłość, którą ono prezentuje nie umiera. Trzeba tylko umiejętnie je czytać i umiejętnie korzystać z jego treści. O tej treści pisze ks. Stojałowski we wstępie do tłumaczonego przez ks. J. Wujka Nowego Testa-



mentu: „Pismo św. jest niewyczerpanym źródłem, z którego nie ubyło... mimo iż blisko 2000 lat najgłębsze umysły z niego wzięły swe najpiękniejsze i najwznioślejsze myśli” (N. Testament Ks. J. Wujka, Kraków 1872, 37). „Nieprzerwanie płyną, mówi Norbert Peters, strumienie światła, siły i potęgi z tego świętego źródła do serc synów i córek Adama” (Usere Bibel, Paderborn 1935, 2). I nie tylko płyną, możemy dodać, ale nieustannie oświecają i ożywiają, wzmacniają i krzepią potrzebującego pokrzepienia i pociechy współczesnego człowieka. Warto zatem sięgnąć do Biblii po zawarte w niej treści nie tylko dlatego, aby nimi wzbogacić swój umysł i uszlachetnić swoje serce, ale przede wszystkim w tym celu, aby treścią Biblii usłużyć innym. Taka jest rola i taka zasadnicza funkcja każdego wierzącego chrześcijanina.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

Ks. Jerzy Chmiel

## Z MEDITACJI NAD CIERPIENIEM (1)

1. W roku 1984, przy końcu Jubileuszowego Roku Odkupienia, Papież Jan Paweł II ogłosił list apostolski *Salvifici doloris* (= SD), o chrześcijańskim sensie ludzkiego cierpienia. Podkreśla na początku Papież radość z odkrycia sensu cierpienia, która chociaż została wyrażona przez św. Pawła w Kol 1, 24: „Raduję się w cierpieniach za was” jako wyraz jego osobistego odkrycia, to jednak powinna być udziałem nas wszystkich.

Radość cierpienia — czy to nie paradoks?

Nie chodzi o cierpiętnictwo, lecz o przeniknięcie zbawczego sensu cierpienia. Cierpienie „jest tak głębokie jak człowiek — właśnie przez to, że na swój sposób odśtania głębię właściwą człowiekowi i swój sposób ją przerasta. Cierpienie zdaje się przynależać do transcendencji człowieka: jest jednym z tych punktów, w których człowiek zostaje niejako 'skazany' na to, ażeby przerastał samego siebie — i zostaje do tego w tajemniczy sposób wezwany” (SD 2).

W miarę jak człowiek bierze swój krzyż, łącząc się duchowo z Krzyżem Chrystusa, cierpienie staje się dla niego zrozumiałe. Człowiek odnajduje w tym jakiś spokój wewnętrzny, a nawet duchową radość. „Źródłem radości staje się przezwyciężenie poczucia nieużyteczności cierpienia — poczucia, które bardzo mocno bywa zakorzenione w ludzkim cierpieniu (...). Odkrycie zbawczego sensu cier-

pienia w zjednoczeniu z Chrystusem przeobraża to przygnębiające poczucie" (SD 27).

2. O cierpieniu mówi nam doświadczenie człowieka i Objawienie Boga. Papież nazywa to: potrzebą serca i imperatywem wiary (por. SD 4). Pismo Święte jest wielką księgą o cierpieniu. Przytoczmy tylko historię Hioba, poematy o cierpiącym Słudze w Księdze Izajasz, a nade wszystko cierpienia samego Odkupiciela opisane w Ewangeliach.

Takim świadectwem cierpienia Odkupiciela może być Całun Tu-ryński. Będzie on świadectwem odnalezienia sensu cierpienia Zbawiciela i przekazania, zakomunikowania nam tego sensu. To my odkrywamy dzisiaj ten sens powtarzając za Pawłem: „Teraz raduję się w cierpieniach”. Można by rzec, że Całun jako świadek cierpienia uobecnia niejako moce Odkupienia w dziejach ludzkości, a w wizji „kosmicznego” zmagania się duchowych mocy dobra i zła, o czym mówi nam List do Efezjan (por. 6, 12), staje się szczególnym oparciem dla mocy dobra.

### 3. *Cor ardens! Serce palające!*

Te słowa występują w opowiadaniu o uczniach zdążających do Emaus, gdy szli przygnębieni niepowodzeniem Chrystusa — szli cierpiący. Spotkany Nieznajomy otworzył im oczy, rozjaśnił umysł wyjaśniając, że trzeba było, ażeby Chrystus cierpiał i tak wszedł do swojej chwaly. Wtedy serce ich zapalało (Łk 24, 32), to znaczy rozradowali się — zrozumieli sens cierpienia Chrystusa. Greckie słowo oznaczające „pałało” (*kaioménē* od *kaiō*) oznacza uczucie, uniesienie tylko w cierpieniu.

Nie należy z cierpienia czynić radości. Ale trzeba cierpienie odczytać — i to jest „pałaniem naszego serca”, czyli radością ze znalezienia sensu cierpienia. Choć do oczu ciśnie się iza.

**ARTYKUŁÓW BIBLIJNYCH POMIESZCZONYCH  
W DWUMIESIĘCZNIKU „RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY”  
1948—1982**

INDEKS AUTORÓW

1. Altbauer M., Nieznany wariant tekstowy Łk 24, 9, 33 (1980) 216—219.
2. Ankieta: Poszukiwanie Nowego Testamentu ks. Wujka z roku 1593, 5 (1952) 279—280.
3. Augustynek T. J., Arena sportowa w listach św. Pawła, 6 (1953) 172—174.
4. Baksik S., Śp. Ks. Dr Paweł Szczygieł M.S.C., 4 (1951) 230—233.
5. Bałtowski, Gdzie Apostołowie byli w czasie Męki Pana Jezusa?, 9 (1956) 82—92.
6. Banak J., „Tak bowiem czyniąc, węgle żarzące zgromadzisz na jego głowę” (Rz 12, 20), 24 (1971) 205—209.
7. Barcki K., Pojęcie Boga w Księdze Daniela, 10 (1957) 241—247.
8. Barcki K., Wpływ korektoriów paryskich na teksty skrypturystyczne stosowane w warsztacie naukowym mistrza Benedykta Hesse, 9 (1956) 289—298.
9. Bartnicki R., Prorok z Nazaretu w Galilei (Mt 21, 11), 25 (1972) 213—218.
10. Bednarz M., O Roland De Vaux OP (1903—1971), 26 (1973) 148—149.
11. Bibliografia biblijna, 2 (1949) 70—72.
12. Borkowski A., O Grobie Bożym (1149—1949), 2 (1949) 165—168.
13. Borowicz K., Canticum Moysi et canticum agni, 17 (1964) 81—87.
14. Borowicz K., „Drzewa” i „Rzeka” w ogrodzie Eden w świetle egzegezy mistycznej hebrajskiej (Gen 2—3), 4 (1951) 250—267.
15. Borowicz K., Hebrajska etymologia słowa „Missa”, 5 (1952) 445—468.
16. Borowicz K., Mistyka hebrajska u św. Pawła i w Apokalipsie św. Jana, 3 (1950) 187—206.
17. Borowicz K., Obraz Chrystusa na tzw. Świętym Całunie z Turynu, 1 (1948) 287—305.
18. Borowicz K., Resurrectio prima — resurrectio secunda, 16 (1963) 235—251.
19. Borowski W., Ciemnieży zostaną ukarani (Iz 3, 1—15), 25 (1972) 242—248.
20. Borowski W., Dwie godziny biblijne pt. Prococtwo Izajasza 1, 1—31, 20 (1967) 266—278.
21. Borowski W., Godzina Biblijna pt. Dzień Jahwe (Iz 2, 12—21), 21 (1968) 291—296.
22. Borowski W., Godzina Biblijna pt. Odstępstwo Ludu Bożego (Iz 2, 1—11), 21 (1968) 284—291.
23. Borowski W., Kantyk Mojżesza i Miriam (Wj 15, 1—21), 29 (1976) 254—259.
24. Braulik G., Bliskość Boga i sprawiedliwość społeczna, rozumienie deuteronomicznego prawa w okresie niewoli, 33 (1980) 301—307.
25. Bryński K., Z dziejów krzyża, 23 (1970) 147—152.

26. Brzegowy T., Nielewickie kapiaństwo królestwa Izraela, 30 (1977) 227—237.
27. Bulanda E., Geneza i znaczenie mitu w historii kultury, 12 (1959) 373—396.
28. Bulanda E., Geneza i znaczenie mitu w historii kultury (ciąg dalszy), 12 (1959) 453—472.
29. Bzowski S., Gratia plena czy gratificata?, 26 (1973) 48—49.
30. Chadam A., Miejsce drugiego kuszenia Jezusa (Mt 4, 5; Lk 4, 9), 1 (1948) 209—212.
31. Chadam A., Z dziejów kustodii Ziemi Świętej, 3 (1950) 250—254.
32. Chład S., Prawdziwa godność małżeństwa (1 Kor 6, 12—20), 35 (1982) 333—341.
33. Chmiel J., Badania onomastyczne w egzegezie biblijnej, 33 (1980) 212—215.
34. Chmiel J., Biblia we wczesnym Średniowieczu, 15 (1962) 254—255.
35. Chmiel J., Biblijne podstawy adhortacji apostołskiej „Catechesi tradendae”, 33 (1980) 275—279.
36. Chmiel J., Biblijne podstawy encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”, 32 (1979) 297—303.
37. Chmiel J., Biblijne podstawy pokuty, 35 (1982) 402—411.
38. Chmiel J., Biblijne pojęcie agape jako model etyczny, 30 (1977) 181—189.
39. Chmiel J., Biblijne pomniki polskiej mowy. Inicjatywy edytorskie Ks. Prof. Władysława Smereki, 34 (1981) 341—343.
40. Chmiel J., Bóg jest Miłością (1 J 4, 8, 16) — Godzina Biblijna na temat miłości chrześcijańskiej, 22 (1969) 282—288.
41. Chmiel J., Bóg jest Światłością (1 J 1, 5—7) — Godzina Biblijna, 22 (1969) 276—282.
42. Chmiel J., Chrystocentryczna lektura Pisma Świętego, 30 (1977) 254—268.
43. Chmiel J., Członkowie Papieskiej Komisji Biblijnej, 25 (1972) 270—272.
44. Chmiel J., Czy Pierwszy List św. Jana jest rozbudowaną homilią chrzcielną?, 26 (1973) 1—3.
45. Chmiel J., Czytanie Pisma Świętego jako modlitwa, 31 (1978) 22—27.
46. Chmiel J., Dni Biblijne w Louvain (23—25 VIII 1962), 15 (1962) 376—378.
47. Chmiel J., Dziesiąty Kongres Studiów Starego Testamentu i Colloquium Biblicum w Wiedniu 1980, 33 (1980) 355—356.
48. Chmiel J., Dziesięć lat Konstytucji Soborowej o Objawieniu Bożym, 28 (1975) 266—269.
49. Chmiel J., Edycja biblijna z okazji roku wiary, 22 (1969) 41—42.
50. Chmiel J., Egzegeza biblijna a filozofia, 31 (1978) 173—178.
51. Chmiel J., Hermeneutyka biblijna i Magisterium Kościoła, 31 (1978) 247—252.
52. Chmiel J., Historyczność Jezusa Chrystusa w świetle antychrześcijańskich Graffiti z Herodium, 27 (1974) 337—338.
53. Chmiel J., Intencja autora jako zasada hermeneutyczna przyczynek do teologii natchnienia biblijnego, 32 (1979) 4—14.
54. Chmiel J., Koncepcja miłości w Pierwszym Liście św. Jana, 29 (1976) 285—294.
55. Chmiel J., „Krew i woda” próby interpretacji J 19, 34, 30 (1977) 291—296.
56. Chmiel J., „Krew winogron” (Rdz 49, 11) w interpretacji św. Justyna męczennika, 35 (1982) 342—345.
57. Chmiel J., Ks. Josef Schmid (1893—1975), 29 (1976) 311—312.
58. Chmiel J., Ks. Max Zerwick SJ (1901—1975), 29 (1976) 311.
59. Chmiel J., Materiały Biblijne do homilii adwentowych, 23 (1970) 226—231.

60. Chmiel J., *Materiały Biblijne do homilii żałobnych*, 26 (1973) 153—157.
61. Chmiel J., *Mentalność biblisty*, 23 (1970) 297—301.
62. Chmiel J., *Miłość za miłość*, 29 (1976) 325—328.
63. Chmiel J., *Modele antropologiczne w interpretacji natchnienia biblijnego*, 34 (1981) 81—88.
64. Chmiel J., *Najstarszy kult Maryjny w Nazaret*, 22 (1969) 42—43.
65. Chmiel J., *Niektóre aspekty nowej semantyki w egzegezie biblijnej*, 28 (1975) 238.
66. Chmiel J., *Nowa semantyka biblijna*, 27 (1974) 319—327.
67. Chmiel J., *Nowe rękopisy z Qumran*, 22 (1969) 302—303.
68. Chmiel J., *Nowy doktor nauk biblijnych w Polsce* (ks. dr Lech Remigiusz Stachowiak), 15 (1962) 381—382.
69. Chmiel J., *O projekcie nowego wydania Biblii Hebrajskiej*, 16 (1963) 321.
70. Chmiel J., *O Sylwester Saller (1895—1976)*, 29 (1976) 312.
71. Chmiel J., *Papirusy groty 7 Qumran*, 26 (1973) 93—98.
72. Chmiel J., *Paweł VI o zadaniach współczesnej egzegezy biblijnej*, 27 (1974) 265—271.
73. Chmiel J., *Perspektywy apostołstwa biblijnego. Refleksja z Seminarium Duszpasterstwa Biblijnego w Rocca Di Popa (Lipiec 1971)*, 25 (1972) 197—202.
74. Chmiel J., *Pięćdziesiątnica egzegetów. Medytacja egzegetyczno-duchowa*, 35 (1982) 50—56.
75. Chmiel J., *Pojęcie i rola kerygmatu w pierwotnym Kościele*, 33 (1980) 58—68.
76. Chmiel J., *Problemy apostołstwa biblijnego na marginesie Kongresu na Malcie 1978*, 32 (1979) 261—265.
77. Chmiel J., *Problemy współczesnej hermeneutyki biblijnej*, 25 (1972) 2—12.
78. Chmiel J., *Przepowiadanie nadziei dzisiaj*, 35 (1982) 370—373.
79. Chmiel J., *Reforma studiów na Papieskim Instytucie Biblijnym*, 25 (1972) 45—47.
80. Chmiel J., *Rozważania w kręgu biblijnym*, 32 (1979) 164—168.
81. Chmiel J., *Stan współczesnych badań biblijnych nad zmartwychwstaniem Jezusa*, 27 (1974) 127—138.
82. Chmiel J., *Struktura nowych czytań mszalnych*, 23 (1970) 199—211.
83. Chmiel J., *Szósty Międzynarodowy Kongres Studiów Biblijnych w Oxfordzie*, 31 (1978) 275—277.
84. Chmiel J., *Tematy biblijne w przemówieniach Jana Pawła II w Polsce*, 33 (1980) 2—9.
85. Chmiel J., *Tematy maryjne w Piśmie Świętym*, 35 (1982) 159—165.
86. Chmiel J., *Teologia misji w Nowym Testamencie — sprawozdanie ze Zjazdu Biblijnego w Würzburgu (kwiecień 1981)*, 34 (1981) 304—306.
87. Chmiel J., *Textus receptus współczesnej Biblii polskiej. O trzecim wydaniu Biblii Tysiąclecia*, 34 (1981) 274—280.
88. Chmiel J., *Trzydziesty drugi Zjazd Studiorum Novi Testamenti Societas*, 30 (1977) 334—335.
89. Chmiel J., *Wokół projektu ekumenicznego tłumaczenia Biblii*, 22 (1969) 33—40.
90. Chmiel J., *Wspomnienie o ks. Józefie Ricciottim*, 17 (1964) 113—114.
91. Chmiel J., *Współczesna egzegeza starotestamentalna a duszpasterstwo*, 26 (1973) 296—307.
92. Chmiel J., *Utworzenie Światowego Stowarzyszenia Katolickiego dla Apostołstwa Biblijnego*, 23 (1970) 153—155.
93. Chmiel J., *Uzdrowienie opętanego z Gerazy w sztuce starochrześcijańskiej*, 33 (1980) 219—221.
94. Chmiel J., *Zadania rodziców w świetle Pisma Świętego*, 30 (1977) 214—215.

95. Chmiel J., Znaczenie odkrycia Ossuarium Człowieka Ukrzyżowanego dla egzegezy Męki Pańskiej, 25 (1972) 229—234.
96. Chmiel J., Znaki pokuty w Piśmie Świętym — rozważania semiotyczne, 29 (1976) 172—174.
97. Chmielarski W., Godzina Biblijna w Parafii św. Tomasza Ap. w Sosnowcu, 15 (1962) 310—313.
98. Chmielarski W., Tygodnie i wystawy biblijne jako formy apostołatu biblijnego, 18 (1965) 108—111.
99. Chmielarski W., Tygodnie i wystawy biblijne jako formy apostołatu biblijnego (ciąg dalszy), 19 (1966) 308—315.
100. Chmielowska B., Idea życia pozagrobowego w Księdze Mądrości, 4 (1951) 402—410.
101. Cholewińska A., Wigilia biblijna, 20 (1967) 172—182.
102. Cieślak P., Kerygmat o Jezusie z Nazaretu w kazaniach misyjnych Dziejów Apostolskich, 34 (1981) 113—119.
103. Czajkowski M., Chrzesz zanurza w Misterium Paschalne Chrystusa, 24 (1971) 313—319.
104. Czajkowski M., Dni Biblijne w Lowanium (28—30 VIII 1961), 14 (1961) 333—336.
105. Czajkowski M., Na tropach tradycji eschatologicznej i mesjańskiej „Ben — Syrach”, 16 (1963) 87—98.
106. Czajkowski M., Śp. Ks. Prof. Heinrich Zimmermann (1915—1980), 33 (1980) 358—359.
107. Czosnowska-Lubieńska H., Od polskich „Godzinek” do biblijnego myślenia, 10 (1957) 299—311.
108. Dajczak J., Osobowość pedagogiczna Chrystusa, 3 (1950) 173—187.
109. Daniel S., Znaczenie wyrażenia „palec Boży” w Piśmie Świętym, 10 (1957) 247—260.
110. Dąbrowski E., Odkrycia nad Morzem Martwym 1947—1957, 10 (1957) 359—381.
111. Dąbrowski E., Pismo Święte a chrześcijaństwo współczesne, rozmowa O. Tomasza Rostworowskiego SJ z Ks. Eugeniuszem Dąbrowskim w Radio Watykańskim, 23 (1970) 128—133.
112. De profundis (Ps 130), 3 (1950) 3—6.
113. Długosz A., Rodzaje literackie Sdz 6—8, 32 (1979) 80—90.
114. Długosz A., Tekstualne trudności opowiadania o Gedeonie (Sdz 6—8), 33 (1980) 263—269.
115. Drozd J., Czwarty Ewangelista w świetle legendy i sztuki, 4 (1951) 417—431.
116. Drozd J., Ostatnia Wieczerza w świetle ostatnich dyskusji, 5 (1952) 436—445.
117. Drzymała K., Ks. Jakub Wujek z Wągrowca 1541—1597, 3 (1950) 23—63.
118. Drzymała K., Ks. Walenty Prokulski SJ, wybitny egzegeta Nowego Testamentu (1888—1968), 22 (1969) 94—102.
119. Drzymała K., Marcin Smiglecki obrońca prymatu św. Piotra i jego następców, 17 (1964) 215—230.
120. Dziesiąty tydzień biblijny, 2 (1949) 212—215.
121. Dziuba A., Biblijna idea oddania się Bogu w wierze, 34 (1981) 354—361.
122. Eckmann A., Psalm 8 w świetle badań filologiczno-egzegetycznych, 34 (1981) 194—203.
123. Ehrlich E., Biblia o kobiecie, 28 (1975) 245—252.
124. Ehrlich E., Określenia Boga w I Księdze Psalmów, 30 (1977) 37—54.
125. Ehrlich E., Stan badań nad Ps 29, 27 (1974) 198—204.
126. Ejsmont M., Czterdziesta rocznica śmierci Ks. Profesora Władysława Szczepańskiego, 20 (1967) 48—54.



127. Encyklika „Divino afflante Spiritu” o charakterze studiów biblijnych, 1 (1948) 55—57.
128. Encyklika „Redemptoris nostri” o miejscach świętych w Palestynie, 2 (1949) 155—157.
129. Federkiewicz P., Agonia Chrystusa Pana w Ogrojcu (uwagi egzegetyczne do Łk 22, 43 n), 13 (1960) 119—126.
130. Fic A., Epifania Jezusa Chrystusa, 1 (1948) 10—18.
131. Filipiak M., Egzaminacje kwalifikacyjne do stopni biblijnych na KUL-u w 1966/67 r., 24 (1971) 224—225.
132. Filipiak M., Kohelet a Księga Rodzaju, 26 (1973) 78—85.
133. Filipiak M., Krytyka mądrości w Księdze Koheleta, 28 (1975) 159—168.
134. Filipiak M., Powołanie Ludu Bożego (Wj 19, 5—6), 29 (1976) 304—310.
135. Filipiak M., Przymierze w Piśmie Świętym, 25 (1972) 145—155.
136. Filipiak M., Społeczno-prawne znaczenie ziorzeczeń w Piśmie Świętym, 21 (1968) 32—39.
137. Frankowski J., Biblia Tysiąclecia — jej wartość i znaczenie, 23 (1970) 76—87.
138. Frankowski J., Księgi Sybillińskie, 26 (1973) 261—270.
139. Frankowski J., List Arysteasa, czyli legenda o powstaniu Septuaginty, 25 (1972) 12—22.
140. Frankowski J., Trzecia księga Ezdrasza, 26 (1973) 4—7.
141. Gašiorowski K., Dwa Psalterze Ks. Wujka, 12 (1959) 246—259.
142. Gašiorowski K., Przekład Psalterza w Biblii Leopoliity, 14 (1961) 189—195.
143. Gliński E., Nowe przekłady Pisma Świętego, 1 (1948) 185—186.
144. Gliński E., Wyjaśnienie Komisji Biblijnej w sprawie używania nowego przekładu Psalmów, 1 (1948) 101—102.
145. Gliński E., Wykopiska palestyńskie, 1 (1948) 102—104.
146. Gliński E., Z historii Grobu Świętego, 1 (1948) 64—71.
147. Gliński E., Ze świata biblijnego, 1 (1948) 38—47.
148. Gnutek W., Cztery Ewangelie w świetle Konstytucji Soborowej „Dei Verbum”, 20 (1967) 13—24.
149. Gnutek W., Jego to ustanowił czy wystawił? (Rz 3, 25), 21 (1968) 220—226.
150. Gnutek W., Konstytucja „Dei Verbum” a cztery Ewangelie, 20 (1967) 129—135.
151. Gnutek W., Najstarsze źródła poza-biblijne o Chrystusie w świetle badań Józefa Klausnera, 15 (1962) 1—9.
152. Gnutek W., Paweł z Tarsu Apostoł Józefa Chrystusa i pisarz natchniony, 23 (1965) 142—151.
153. Gnutek W., Pieśń świętego Pawła o miłości (1 Kor 12, 31 — 14, 1), 13 (1960) 105—117.
154. Gnutek W., Przypowieści Chrystusowe, 12 (1959) 333—344.
155. Godewski M., Pierwszy Kościół w Atenach, 6 (1953) 147—154.
156. Gołębiowski F., Powiązania literackie i znaczenie teologiczne trzech perykop w Ewangelii Janowej (3, 1—13; 4, 1—42; 4, 46—54), 28 (1975) 182—199.
157. Górski T., Agnostos Theos, 6 (1953) 154—159.
159. Grabianka S., Drogi Jezusowe, 14 (1961) 109—114.
159. Grabianka S., Syn marnotrawny, 17 (1964) 109—112.
160. Grabianka S., W bazylice Grobu Świętego, 2 (1949) 34—39.
161. Gronkowski W., In spiritu et veritate (J 4, 13), 7 (1954) 194—204.
162. Gronkowski W., Przyjacielu, jakże tu wszedłeś nie mając szaty godowej? (Mt 22, 12), 12 (1959) 24—28.
163. Gryglewicz F., Badania Ks. Prof. A. Klawka nad Nowym Testamentem, 23 (1970) 276—279.
164. Gryglewicz F., Bogactwo i trudności metafory o Królestwie Bożym w nauczaniu Chrystusa Pana, 16 (1963) 42—48.

165. Gryglewicz F., Dyskusja podczas Święta Namiotów (J 7, 1—52), 35 (1982) 321—332.
166. Gryglewicz F., Interpretacja Apokalipsy św. Jana, 23 (1965) 346—356.
167. Gryglewicz F., Janowa postać Boga, 30 (1977) 65—67.
168. Gryglewicz F., Janowy Kościół a teologia czwartej Ewangelii, 32 (1979) 34—46.
169. Gryglewicz F., Litostrótos, 13 (1960) 39—46.
170. Gryglewicz F., Mapa z Madaby, 14 (1961) 125—129.
171. Gryglewicz F., O typach przekładu Pisma świętego (streszczenie artykułu sekcji biblijnej zjazdu teologicznego), 1 (1948) 351—352.
172. Gryglewicz F., Opis końca świata u św. Piotra i w Qumran, 12 (1959) 278—282.
173. Gryglewicz F., Pierwotna liturgia chrztu św. jako źródło Pierwszego Listu św. Piotra, 11 (1958) 206—210.
174. Gryglewicz F., Pierwszy po Ks. Wujku przekład Nowego Testamentu, 3 (1950) 92—97.
175. Gryglewicz F., Pismo Święte w duszpasterstwie, 1 (1948) 84—89.
176. Gryglewicz F., Pismo Święte w liturgii, 5 (1952) 328—338.
177. Gryglewicz F., Pochodzenie „Reguły Wojny” z Qumran i data jej kompozycji, 15 (1962) 9—18.
178. Gryglewicz F., Praprzekład Ewangelii Ks. Jakuba Wujka, 7 (1954) 16—41.
179. Gryglewicz F., Problemy miłości w Nowym Testamencie, 27 (1974) 257—265.
180. Gryglewicz F., Prolog Ewangelii i Pierwszego Listu św. Jana, 11 (1958) 15—22.
181. Gryglewicz F., Rozwój teologii Listu św. Judy i Drugiego Listu św. Piotra, 33 (1980) 247—258.
182. Gryglewicz F., Ryby i rybacy Tyberiadzkiego Jeziora, 2 (1949) 382—405.
183. Gryglewicz F., Społeczny charakter Modlitwy Pańskiej, 3 (1950) 207—219.
184. Gryglewicz F., Zagadkowy fragment Czwartej Ewangelii (J 4, 31—36), 34 (1981) 203—214.
185. Grzybek S., Biblia a liturgia, 24 (1971) 84—95.
186. Grzybek S., Biblia — prawda czy legenda, 14 (1961) 312—322.
187. Grzybek S., Bibliści polscy obradują na KUL-u, 22 (1969) 298—300.
188. Grzybek S., Czas abym odszedł... — przemówienie na pogrzebie śp. Ks. Prof. A. Klawka dnia 25 XI 1969, wygłoszone w kościele akademickim św. Anny w Krakowie, 23 (1970) 302—305.
189. Grzybek S., Czy Chrystus miał braci?, 11 (1958) 231—238.
190. Grzybek S., Czy pierwsze przykazanie pozwala czcić obrazy, 11 (1958) 50—54.
191. Grzybek S., Dni Biblijne w Louvain, 27 (1974) 340—342.
192. Grzybek S., Drugie Naukowe Seminarium Biblijne (Warszawa 5—7 IX 1960), 13 (1960) 484—486.
193. Grzybek S., Dwudzieste czwarte Dni Biblijne w Louvain, 26 (1973) 321—324.
194. Grzybek S., Egzystencjalne wartości Starego Testamentu, 29 (1976) 241—254.
195. Grzybek S., Elementy konstytutywne biblijnej radości, 32 (1979) 250—260.
196. Grzybek S., Finis legis Christus (Rz 10, 4), 14 (1961) 181—189.
197. Grzybek S., Godzina biblijna — Modlitwa Chrystusa w Getsemani, 17 (1964) 41—47.
198. Grzybek S., Kerygmatyczna wartość pochwały Jozuego na podstawie Syr 46, 1—3, 32 (1979) 73—79.

199. Grzybek S., Kerygmaticzne wartości encykliki Jana Pawła II „Redemptor hominis”, 32 (1979) 290—297.
200. Grzybek S., Kerygmaticzne wartości Pisma Świętego, 31 (1978) 1—8.
201. Grzybek S., Ks. Prof. Aleksy Klawek — założyciel i pierwszy naczelny redaktor „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego”, 33 (1980) 182—187.
202. Grzybek S., Księga Tobiasza (wstęp, przekład, komentarz), 14 (1961) 1—22.
203. Grzybek S., Kto jest moim bliźnim?, 17 (1964) 311—315.
204. Grzybek S., Magnificat anima mea Dominum, 17 (1964) 238—243.
205. Grzybek S., Manuskrypty z Qumran a chrześcijaństwo, 13 (1960) 81—103.
206. Grzybek S., Mesjańskie Królestwo pokoju na Syjonie (Iz 2, 2—5), 9 (1956) 227—243.
207. Grzybek S., Misyjny charakter Kościoła, aspekt biblijno-teologiczny, 31 (1978) 282—290.
208. Grzybek S., Naukowe Seminarium Biblijne — Częstochowskie Seminarium Duchowne 9, 10 IX 1959, 12 (1959) 589—590.
209. Grzybek S., Obchody ku czci Ks. Jakuba Wujka, 3 (1950) 149—150.
210. Grzybek S., Objawienie a człowiek, 5 (1952) 343—351.
211. Grzybek S., Obraz Boga w Starym Testamencie, 30 (1977) 2—18.
212. Grzybek S., Odnalezienie nowych rękopisów biblijnych, 2 (1949) 66—67.
213. Grzybek S., Okres Sędziów w Dziejach Izraela, 7 (1954) 4—16.
214. Grzybek S., Ostatnia droga Ks. Prof. Piotra Stacha, 14 (1961) 264—266.
215. Grzybek S., Pismo Święte w Kościele, 15 (1962) 50—52.
216. Grzybek S., Pismo Święte w życiu katolika, 5 (1952) 74—81.
217. Grzybek S., Pius XII a Biblia, 11 (1958) 466—475.
218. Grzybek S., Pod wieczór życia sąдени będziemy z miłości, 32 (1979) 61—63.
219. Grzybek S., Poglądy św. Pawła na prace fizyczne, 5 (1952) 391—399.
220. Grzybek S., Post w Starym Testamencie, 2 (1949) 94—103.
221. Grzybek S., Problem autorstwa Pięcioksięgu w ujęciu egzegetów katolickich, 13 (1960) 385—406.
222. Grzybek S., Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej, 12 (1959) 113—125.
223. Grzybek S., Rekonstrukcja tekstu pieśni Debory, 8 (1955) 1—15.
224. Grzybek S., Religijny czy świecki charakter Księgi Estery, 15 (1962) 18—28.
225. Grzybek S., Rodzaj literacki Księgi Tobiasza, 16 (1963) 36—42.
226. Grzybek S., Rok jubileuszowy w Piśmie Świętym, 27 (1974) 109—121.
227. Grzybek S., Sprawiedliwość Boża w nauczaniu proroków Starego Testamentu, 12 (1959) 433—451.
228. Grzybek S., Starotestamentowe ofiary w ludziach a ślub Jeftego, 9 (1956) 9—23.
229. Grzybek S., Szósty Międzynarodowy Kongres Studium Starego Testamentu, 21 (1968) 190—194.
230. Grzybek S., Świątynia znakiem obecności Bożej, 35 (1982) 243—251.
231. Grzybek S., Śp. Ks. Prof. Aleksy Klawek (1890—1969), 23 (1970) 259—266.
232. Grzybek S., Śp. Ks. Walenty Prokulski SJ (1888—1968), 21 (1968) 297—299.
233. Grzybek S., Teologia Księgi Estery, 15 (1962) 203—214.
234. Grzybek S., Trzecie Seminarium Biblijne (Gniezno 5—7 IX 1961), 14 (1961) 267—269.
235. Grzybek S., Ubi Petrus ibi Ecclesia, 16 (1963) 229—235.
236. Grzybek S., Wprowadzenie w Dzieje Apostolskie (Dz 1, 1—2), 19 (1966) 51—56.

237. Grzybek S., Wspomnienie o Księdzu Józefie Archutowskim, 3 (1950) 164—173.
238. Grzybek S., Wykopaliska w Hacar, 9 (1956) 166—170.
239. Grzybek S., Zarys Historii Zbawienia, 20 (1967) 209—218.
240. Grzybek S., Znaczenie nowych manuskryptów biblijnych, 2 (1949) 405—411.
241. Hanelt T., Pojęcie bliźniego w starotestamentalnym przykazaniu miłości, 30 (1977) 238—244.
242. Haratym E., Najświętsza Maria Panna w Starym Testamencie, 4 (1951) 135—142.
243. Haratym E., Nauka św. Pawła o Odkupieniu w świetle najnowszych badań, 9 (1956) 60—82.
244. Haratym E., Ostatnie chwile ks. Jakuba Wujka, 1 (1948) 172—174.
245. Haratym E., Proroctwo Daniela o 70 tygodniach w egzegezie ostatniej doby, 2 (1949) 39—48.
246. Hello E., Amen — rozważanie, 5 (1952) 475—480.
247. Hello E., De profundis — rozważanie, 5 (1952) 164—168.
248. Hello E., Nawrócenie św. Pawła, 6 (1953) 163—166.
249. Hello E., Znaczenie 1ez w Piśmie Świętym, 5 (1952) 338—342.
250. Hentschel G., Historyczne podstawy tradycji o proroku Eliaszu, 33 (1980) 49—58.
251. Hergesel T., Adoracja Cudotwórcy — Mateuszowa interpretacja cudów Jezusa, 32 (1979) 104—114.
252. Hergesel T., Biblijne inspiracje polskiego dramatu romantycznego, 35 (1982) 43—50.
253. Hergesel T., Cud w interpretacji autorów biblijnych, 34 (1981) 105—113.
254. Hergesel T., Cuda Jezusa w interpretacji św. Marka, 31 (1978) 230—239.
255. Hergesel T., Legenda o Józefie cieśli w kulcie Oblubieńca Matki Bożej, 27 (1974) 221—230.
256. Hergesel T., Motyw uwielbienia Boga w Łukaszewej interpretacji cudów Jezusa — wielkiego proroka, 34 (1981) 263—273.
257. Hergesel T., Nieznane słowa Chrystusa, 31 (1978) 28—35.
258. Herrmann T., Czytanie Pisma Świętego w świetle Soboru Watykańskiego II, 21 (1968) 40—47.
259. Herrmann T., Grzech, który sprowadza śmierć (1 J 5, 16), 32 (1979) 115—124.
260. Herrmann T., Między-seminaryjny konkurs biblijny, 31 (1978) 39—40.
261. Herrmann T., Obowiązki rodziców względem dzieci w Nowym Testamencie, 14 (1961) 43—52.
262. Herrmann T., Próby nowej interpretacji 1 J 5, 2, 28 (1975) 229—230.
263. Hojka J., Sodoma i Gomora, 14 (1961) 284—291.
264. Hoła K., Przekłady słowa „mysterion” w łacińskich tłumaczeniach biblijnych, 35 (1982) 345—355.
265. Homerski J., Dyskusje nad istotą natchnienia biblijnego, 17 (1964) 261—274.
266. Homerski J., Ekumenizm a Biblia, 21 (1968) 25—32.
267. Homerski J., Kamień, który stał się wielką górą (Dn 2, 31—45), 27 (1974) 148—156.
268. Homerski J., Słowo Boże a religijna formacja rodziny, 33 (1980) 314—324.
269. Homerski J., Śp. O. Ludwik Semkowski (1891—1977), 30 (1977) 338—342.
270. Homerski J., Wódz duchowy Narodu Wybranego na wygnaniu, 22 (1969) 57—74.
271. Homerski J., Współczesne poglądy na strukturę i formę literacką mów prorockich o narodach, 24 (1971) 193—196.

272. Jakubiec Cz., Czy Hebrajczycy byli w Egipcie?, 4 (1951) 341—352.
273. Jakubiec Cz., Historyczna tradycja Izraela?, 3 (1950) 340—350.
274. Jakubiec Cz., Izrael, 5 (1952) 379—391.
275. Jakubiec Cz., Kiedy Izraelici wyszli z Egiptu?, 2 (1949) 370—372.
276. Jakubiec Cz., Objawienie Boże w Księdze Hioba, 26 (1973) 248—261.
277. Jakubiec Cz., Pascha, 2 (1949) 134—140.
278. Jakubiec Cz., Prorok i hagiograf, 32 (1979) 66—73.
279. Jakubiec Cz., Uniwersytet Hebrajski w Jerozolimie, 2 (1949) 61—66.
280. Jakubiec Cz., W obronie Starego Testamentu, 5 (1952) 208—217.
281. Jakubiec Cz., Ważny dokument (list Komisji Biblijnej o pierwszych rozdziałach Księgi Rodzaju), 1 (1948) 282—287.
282. Jakubiec Cz., Wzajemne „przenikanie się” obu Testamentów, 16 (1963) 25—29.
283. Janczak A., Odpowiedzialność za śmierć Chrystusa, 19 (1966) 345—353.
284. Jankowski A., Aktualność apokaliptycznych listów do siedmiu Kościołów, 12 (1959) 260—277.
285. Jankowski A., Codzienne spotkanie z żywym Słowem Bożym, 11 (1958) 335—342.
286. Jankowski A., Doniosłość Łukaszej eschatologii indywidualnej, 23 (1975) 168—182.
287. Jankowski A., Elementy teologii męczeństwa w Liście do Filipian, 15 (1962) 160—166.
288. Jankowski A., Eucharystia jako „nasza Pascha” (1 Kor 5, 7) w teologii biblijnej Nowego Testamentu, 28 (1975) 89—100.
289. Jankowski A., Horyzonty kosmiczne Odkupienia w teologii biblijnej, 19 (1966) 33—44.
290. Jankowski A., Mater Ecclesiae, 18 (1965) 193—205.
291. Jankowski A., Międzynarodowy Kongres Teologiczny Pneumatologów Rzym 22—26 III 1982, 35 (1982) 434—438.
292. Jankowski A., Mysterium mortis — synteza biblijnej nauki o śmierci, 31 (1978) 9—15.
293. Jankowski A., Novi et aeterni testamenti, 10 (1957) 169—179.
294. Jankowski A., Od Ducha Jahwe do Ducha Parakleta (proces tworzenia się pneumatologii biblijnej NT), 30 (1977) 54—65.
295. Jankowski A., Papieska Komisja Biblijna dawniej i dziś, 33 (1980) 269—275.
296. Jankowski A., Pismo Święte na ambonie ze stanowiska biblistyki, 11 (1958) 1—14.
297. Jankowski A., Rozwój nauk biblijnych a potrzeby duszpasterstwa polskiego, 12 (1959) 161—174.
298. Jankowski A., „Słudzy Słowa” (Łk 1, 2), 32 (1979) 58—60.
299. Jankowski A., „Tajemnica to jest wielka” (Ef 5, 32), 14 (1961) 32—42.
300. Jankowski A., W sprawie rzekomego mesjanizmu czwartej eklogii Wergiliusza, 15 (1962) 362—371.
301. Jankowski A., Wymiar pneumatologiczny chrystologii, 35 (1982) 1—12.
302. Jankowski A., „Wzór macie w nas” (Flp 3, 17) — kształtująca się osobowość Apostoła Pawła w świetle jego Listu do Filipian, 15 (1962) 265—276.
303. Jankowski A., Z teologii prezbiteratu w dokumentach II Soboru Watykańskiego, 22 (1969) 21—33.
304. Janow J., Nowy ewangeliarz polski z XVI w., 1 (1948) 318—339.
305. Jelito J., Bóstwa Fenicjan w świetle nowszych odkryć, 5 (1952) 311—327.
306. Jelito J., Działalność proroków Starego Testamentu, 3 (1950) 122—136.
307. Jelito J., Nimrod, 9 (1956) 5—9.
308. Jelito J., O historiografii biblijnej i starowschodniej, 2 (1949) 9—18.
309. Jelito J., „Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchisedech” (Ps 109, 4), 3 (1950) 351—364.

310. Jelito J., Syria w czasach przedhellenistycznych, 5 (1952) 11—34.
311. Jelito J., Światopogląd starowschodni a biblijny, 1 (1948) 21—31.
312. Jelito J., Światopogląd starowschodni a biblijny, 1 (1948) 144—152.
313. Jelito J., Wiara w sny na Wschodzie Starożytnym, 7 (1955) 69—84.
314. Jelonek T., Eucharystia i Kościół. Aspekt biblijny, 33 (1980) 280—283.
315. Jelonek T., Kamień na Syjonie i Góra Syjon — dwa obrazy nowotestamentalnej eklezjologii, 31 (1978) 290—296.
316. Jelonek T., Kongres Bibliistów Polskich w Wągrowcu 26—28 V 1973, 26 (1973) 319—321.
317. Jelonek T., Lingwistyka matematyczna jako narzędzie badania Pisma Świętego, 32 (1979) 56—57.
318. Jelonek T., Postać Mojżesza w Nowym Testamencie, 26 (1973) 107—110.
319. Jelonek T., Poświadczające dzieła Boga według Hbr 2, 4, 21 (1978) 16—22.
320. Jelonek T., Rodzaje nowotestamentalnej typologii Mojżesz — Chrystus, 27 (1974) 211—215.
321. Jelonek T., Rola Ducha Świętego według Listu do Hebrajczyków, 34 (1981) 119—129.
322. Jelonek T., Trzynasty Kongres Bibliistów Polskich, 28 (1975) 279—280.
323. Jelonek T., Wielkość i rola Słowa Bożego w Liście do Hebrajczyków, 33 (1980) 79—93.
324. Jelonek T., Zbawcze znaczenie Łukasowego „dzisiaj”, 28 (1975) 107—113.
325. Jeżowski L., Tematyka biblijna na ekranie, 12 (1959) 397—406.
326. Kapera Z., Bibliografia prac ks. Aleksego Klawka (1890—1969), 23 (1970) 319—336.
327. Kapera Z., Bibliografia prac ks. Ludwika W. Stefaniaka CM, 26 (1973) 139—147.
328. Kapera Z., Działalność naukowa ks. Ludwika Stefaniaka CM (1930—1972), 26 (1973) 130—138.
329. Kapera Z., Nowe odkrycia w Jerozolimie (1961—63), 18 (1965) 230—235.
330. Kapera Z., Summary. Rev. L. W. Stefaniak as a student of Palestine, 26 (1973) 138.
331. Kapera Z., Pierwsze teksty Filistynów?, 25 (1972) 265—268.
332. Karpiński R., Nierozzerwalność małżeństwa w Nowym Testamencie Mt 5, 32 i 19, 9, 18 (1965) 77—88.
333. Karpiński R., Władza nauczycielska Chrystusa w Ewangelii św. Mateusza, 22 (1969) 206—213.
334. Kaznowski Z., Biblijno-krajoznawcza wycieczka do Syrii i Libanu, 28 (1975) 139—142.
335. Kaznowski Z., Drugi Międzynarodowy Kongres Uczonych Starego Testamentu, 9 (1956) 299—301.
336. Kaznowski Z., Hodajoth, 10 (1957) 436—444.
337. Kaznowski Z., Piąty Międzynarodowy Kongres Biblijny w Oxfordzie, 26 (1973) 324—326.
338. Klawek A., Amman, 1 (1948) 251—253.
339. Klawek A., Antyfony na Nowy Rok, 1 (1948) 19—20.
340. Klawek A., Ave Maria, 4 (1951) 25—37.
341. Klawek A., Betlejem, 2 (1949) 446—448.
342. Klawek A., Biblijne symbole maryjne, 9 (1956) 216—227.
343. Klawek A., Błogosławieństwo umierającego Jakuba (Gen 49, 1—28), 6 (1953) 1—3.
344. Klawek A., Chrystus pod Jerycho — godzina biblijna, 18 (1965) 293—300.
345. Klawek A., De profundis (Ps 130), 3 (1950) 260—266.
346. Klawek A., Dekret Stolicy Apostolskiej w sprawie historyczności Ksiąg Świętych, 15 (1962) 305—308.
347. Klawek A., Dokument historyczny o Nazaret, 18 (1965) 235—236.



348. Kławek A., Dominus regnavit (Ps 93 Vlg 92), 15 (1962) 197—203.
349. Kławek A., Dwie drogi, 5 (1952) 5—11.
350. Kławek A., Ewangelie i Ewangelisli — godzina biblijna, 16 (1963) 56—60.
351. Kławek A., Godzina biblijna — Droga krzyżowa, 18 (1965) 89—104.
352. Kławek A., Godzina biblijna w Nazarecie, 16 (1963) 291—298.
353. Kławek A., Hymn Anielski Łk 2, 14, 23 (1970) 65—72.
354. Kławek A., Hymn Anny, Matki Samuela. Prawzór Maryjnego Magnificat, 7 (1954) 1—4.
355. Kławek A., Hymn ku czci Stworzyciela (Ps 104), 2 (1949) 149—154.
356. Kławek A., Imię Maria, 4 (1951) 56—58.
357. Kławek A., Instrukcja Komisji. Biblijnej w sprawie historyczności Ewangelii, 17 (1964) 197—207.
358. Kławek A., Jahwe Pasterzem naszym (Ps 23), 5 (1952) 195—205.
359. Kławek A., Jahwe twierdzą naszą (Ps 46), 5 (1952) 100—108.
360. Kławek A., Jezus naucza w synagogach — godzina biblijna, 19 (1966) 255—260.
361. Kławek A., Jubileusz Biblii Ks. Wujka, 3 (1950) 7—16.
362. Kławek A., Kafarnaum a Najświętszy Sakrament, 21 (1968) 369—373.
363. Kławek A., Ks. Jakub Wujek w opinii wieków, 3 (1950) 16—23.
364. Kławek A., Laudate Dominum omnes gentes, 4 (1951) 244—250.
365. Kławek A., Miasto święte Jeruzalem, 17 (1964) 355—361.
366. Kławek A., Misterium o Męce Pańskiej, 1 (1948) 52—54.
367. Kławek A., Modlitwa pobożnego biedaka (Ps 26), 5 (1952) 284—295.
368. Kławek A., Modlitwa za święte Miasto (Ps 122), 2 (1949) 227—229.
369. Kławek A., Monseigneur Alexis Kławek (1890—1969) Hommage des colleque, amis et disciples (nota biograficzna), 23 (1970) 336.
370. Kławek A., Najstarszy rękopis Ewangelii św. Mateusza, 17 (1964) 50—51.
371. Kławek A., Niebo i ziemia niechaj Pana chwałą (Ps 148), 4 (1951) 333—341.
372. Kławek A., Nieszpory polskie w nowym przekładzie, 18 (1965) 48—53.
373. Kławek A., Nowa struktura teologii współczesnej, 18 (1965) 2—14.
374. Kławek A., Nowe „Miserere” (Ps 50/51), 7 (1954) 61—68.
375. Kławek A., Nowy rękopis Ewangelii św. Łukasza, 15 (1962) 308—309.
376. Kławek A., Osiem Błogosławieństw — godzina biblijna, 20 (1967) 103—109.
377. Kławek A., Pan stróżem jest moim..., 1 (1948) 196—200.
378. Kławek A., Pierwsze prorocstwo (Gen 3, 14—19), 16 (1963) 124—133.
379. Kławek A., Pieśń dziękczynna (Ps 103), 2 (1949) 4—6.
380. Kławek A., Pieśń o stworzeniu (Rdz 1, 1—2, 4), 15 (1962) 146—153.
381. Kławek A., Pieśń wygnania, 1 (1948) 123—126.
382. Kławek A., Po spowiedzi (Ps 32), 2 (1949) 77—80.
383. Kławek A., Psalm Miserere, 19 (1966) 45—51.
384. Kławek A., Psalm o Opatrzności Bożej (Ps 90) — godzina biblijna, 19 (1966) 198—202.
385. Kławek A., Psalm 148 a sztuka kościelna, 5 (1952) 82—83.
386. Kławek A., Przed jutrzeńką Cię zrodziłem, 1 (1948) 268—271.
387. Kławek A., Przekład Psalmu 67 (68), 9 (1956) 24—26.
388. Kławek A., Przy pustym grobie, 17 (1964) 104—109.
389. Kławek A., Quam admirabile est nomen tuum, 1 (1948) 6—9.
390. Kławek A., Quis cognovit sensum Domini?, 23 (1970) 306—318.
391. Kławek A., Raj i upadek człowieka, 22 (1969) 288—295.
392. Kławek A., Słowacki o Biblii i Ziemi Świętej, 2 (1949) 230—239.
393. Kławek A., Smutna dola nasza (Ps 90), 2 (1949) 309—318.
394. Kławek A., Spokój duszy pokornej (Ps 131), 2 (1949) 379—381.
395. Kławek A., Stworzenie Wszechświata, 21 (1968) 180—189.
396. Kławek A., Św. Paweł przybywa do Europy, 18 (1965) 175—180.

397. Klawek A., Tajemnice Boże u św. Pawła (wg Ef), 18 (1965) 366—371.
398. Klawek A., Te Deum Starego Przymierza, 17 (1964) 3—4.
399. Klawek A., Tęsknota za Bogiem, 1 (1948) 57—64.
400. Klawek A., Tęsknota za Jerozolimą (Ps 42/3 — Vlg 41/2), 8 (1955) 173—184.
401. Klawek A., Tło polityczne Ps 87, 1 (1948) 348—349.
402. Klawek A., Uwagi o Konstytucji o Bożym Objawieniu, 19 (1966) 26—32.
403. Klawek A., Witaj Stwórcu świata (Ps 94), 4 (1951) 147—162.
404. Klawek A., Wspomnienia o Sp. Ks. Prof. Józefie Jelito, 20 (1967) 112—114.
405. Klawek A., Współczesna interpretacja Ksiąg Starego Testamentu, 22 (1969) 185—199.
406. Klawek A., Zginamy kolana przed Bogiem Stworzycielem naszym, 20 (1967) 366—370.
407. Klinger W., O czasie powstania Apokalipsy Janowej, 6 (1953) 133—147.
408. Klinger W., Św. Paweł Apostoł a obszar Macedonii i Hellady, 8 (1955) 195—198.
409. Kłoniecki F., Metoda nauczania Pisma Świętego w polskich seminariach i instytutach teologicznych, 12 (1959) 345—361.
410. Kokot M., Znaczenie nasienia w przypowieści o siewcy, 26 (1973) 99—107.
411. Kołodziejczyk M., Cel wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa w świetle Listu św. Pawła do Efezjan, 15 (1962) 277—282.
412. Kołodziejczyk M., Fakt wzrostu Mistycznego Ciała Chrystusa w świetle Pisma Świętego, 15 (1962) 91—101.
413. Komasa M., Znaczenie metafory „skolops te sarki” (2 Kor 12, 7), 11 (1958) 211—230.
414. Komentarze i refleksje: Ks Borowski Wł. CRL, Mowa Izajasza 3, 16—4, 1, 27 (1974) 252—257.
415. Komisja Biblijna o pierwszych rozdziałach Księgi Genesis, 1 (1948) 126—129.
416. Konstytucja Dogmatyczna o Objawieniu Bożym (łac.-pol.), 19 (1966) 2—25.
417. Kończak A., Psalm 58 w świetle krytyki literacko-historycznej, 26 (1973) 67—78.
418. Kopeć E., Chrystologia w świetle Historii Zbawienia, 6 (1953) 74—83.
419. Kopeć E., Chrystus w Koranie, 8 (1955) 15—23.
420. Kopeć E., Koran a Biblia, 5 (1952) 263—272.
421. Kopeć E., Objawienie, 2 (1949) 158—165.
422. Kopeć J., Ojciec Michał Stanisław Stolarczyk CP (1916—1981), 35 (1982) 221—222.
423. Kopiec J., Książd Antoni Kubik (1926—1978), 31 (1978) 277—278.
424. Kosowski S., Dobre czyny w nauczaniu św. duszpasterza w Galacji, 11 (1958) 38—42.
425. Kosowski S., Miłość bliźniego w ujęciu św. Pawła Apostoła, 10 (1957) 261—266.
426. Kosowski S., Modlitwa św. Pawła za wiernych, 12 (1959) 473—484.
427. Kosowski S., Św. Paweł i jego praca apostołska w zasięgu modlitw wiernych, 14 (1961) 325—329.
428. Kowalski J., Biblijno-liturgiczne orientacje św. Franciszka Salezego (w czterechsetlecie urodzin), 20 (1967) 289—293.
429. Kowalski J., Naukowe sympozjum ekumeniczne i biblijne w Krakowie, 20 (1967) 377—380.
430. Kowalski J., Pismo Święte w twórczości ascetycznej Mikołaja z Mościsk (1559—1632), 20 (1967) 85—93.
431. Kowalski S., Noli me tangere (J 20, 11—18), 2 (1949) 104—111.

432. Kowalski S., Początki Ewangelii Jezusa Chrystusa, 3 (1950) 136—148.
433. Kowalski S., Spisek Heroda Antypy na życie Chrystusa Pana (Łk 13, 31—33), 4 (1951) 380—385.
434. Kowalski S., „Wielki znak na niebie” (Ap 12, 1—6), 4 (1951) 204—218.
435. Krajewska W., Izajaszowe proroctwo radości, 14 (1961) 323—325.
436. Krasinski J., Biblijna orientacja teologii dogmatycznej, 20 (1967) 24—32.
437. Kreft W., Kościół jako zgromadzenie liturgiczne w Liście do Hebrajczyków, 26 (1973) 185—194.
438. Krótkie teksty biblijne (ku czci Najśw. Serca Pana Jezusa), 2 (1949) 209—211.
439. Kruszyński T., Wyobrażenia Chrystusa, 5 (1952) 246—253.
440. Kubik A., Terminologia soteriologiczna w Starym Testamencie, (Jahwe-Zbawca), 18 (1965) 321—328.
441. Kubik A., „Wojna synów światłości z synami ciemności”, 10 (1957) 428—435.
442. Kubiś A., „Znak dla narodów” (Iz 11, 12) w interpretacji I i II Soboru Watykańskiego, 35 (1982) 194—196.
443. Kudasiewicz J., Adaptacja tekstów biblijnych we Mszy św. z udziałem dzieci, 30 (1977) 113—126.
444. Kudasiewicz J., Czy są w Starym Testamencie mity?, 18 (1965) 257—273.
445. Kudasiewicz J., Jedność dwu Testamentów jako zasada wyjaśnienia Misterium Chrystusa w Kościele pierwotnym, 24 (1971) 95—109.
446. Kudasiewicz J., Nowe formy apostołatu biblijnego, 26 (1973) 289—296.
447. Kudasiewicz J., Powstanie i historyczność Ewangelii w dyskusjach soborowych, 21 (1968) 1—24.
448. Kudasiewicz J., Słowo Boże w nowych obrzędach pogrzebowych, 27 (1974) 41—53.
449. Kudasiewicz J., Słowo Jezusa pełne mocy, 33 (1980) 101—105.
450. Kurs biblijny w Lozannie, 17 (1964) 52.
451. Kwas A., Bóg Ojcem w Nowym Testamencie, 35 (1982) 186—193.
452. Langkammer H., Hymny pasyjne w pierwszym Liście św. Piotra, 26 (1973) 270—279.
453. Langkammer H., Jan 2, 4 w świetle najnowszej egzegezy, 15 (1962) 82—91.
454. Langkammer H., Męka Jezusa według Marka — objawieniem Synostwa Bożego Jezusa, 27 (1974) 121—127.
455. Langkammer H., O interpretacji cudów Jezusa, 31 (1978) 193—198.
456. Langkammer H., Powrót Judejczyków z niewoli babilońskiej w świetle archeologii, 23 (1970) 72—76.
457. Langkammer H., Próba nowej interpretacji ekstazy prorockiej, 24 (1971) 197—205.
458. Langkammer H., Stary Testament a Boże dzieło zbawcze w Chrystusie (zagadnienie techniki hermeneutycznej w teologii św. Pawła), 32 (1979) 14—22.
459. Langkammer H., Uniżony i wywyższony Chrystus (Flp 2, 6—11), 28 (1975) 216—225.
460. Lipiński E., Bóg pragnie zbawienia wszystkich, 11 (1958) 134—140.
461. Lipiński E., Czwartý Międzynarodowy Kongres Starego Testamentu (26—31 VIII 1962, Bonn), 15 (1962) 372—376.
462. Lipiński E., Dwie tendencje w biblistyce, 15 (1962) 353—362.
463. Lipiński E., Dwunasty Lowański Zjazd Biblijny (Louvain 29—31 VIII 1960), 13 (1960) 477—480.
464. Lipiński E., Genesis 1, 1—2, 11 (1958) 177—189.
465. Lipiński E., Godzina ukrzyżowania, 12 (1959) 126—137.

466. Lipiński E., Istnienie Boga według Ksiąg Starego Testamentu, 13 (1960) 193—198.
467. Lipiński E., Jedenaste Dni Biblijne (Louvain 24—26 VIII 1959), 12 (1959) 593—595.
468. Lipiński E., Kościół a Stary Testament, 13 (1960) 407—413.
469. Lipiński E., Namaszczenie w Betanii, 12 (1959) 220—229.
470. Lipiński E., Ostatnia uczta paschalna Starego Przymierza, 11 (1958) 480—488.
471. Lipiński E., Pierwszy Międzynarodowy Katolicki Kongres Nauk Biblijnych, 11 (1958) 529—540.
472. Lipiński E., Piętnaste Łowańskie Dni Biblijne, 16 (1963) 313—318.
473. Lipiński E., Trzeci Międzynarodowy Kongres Starego Testamentu Oxford 31 VIII — 5 IX 1959, 12 (1959) 596—600.
474. List Apostolski „Motu proprio” papieża Pawła VI „Sedula Cura” o reorganizacji Papieskiej Komisji Biblijnej, 25 (1972) 30—32.
475. Liszka J., Ziemia Święta wczoraj i dziś, 5 (1952) 353—359.
476. Longosz S., Święty Atanazy a Biblia, 27 (1974) 237—246.
477. Łach Jan, Data Ostatniej Wieczerzy w świetle dokumentów znad Morza Martwego, 12 (1958) 404—417.
478. Łach Jan, Idea Boga w Księgach Kronik, 30 (1977) 18—26.
479. Łach Jan, Ksiądz Arcybiskup F. A. Svmon jako bibliista, 11 (1958) 23—37.
480. Łach Jan, Liturgiczny kalendarz księgi Jubileuszów w świetle ostatnich dyskusji, 16 (1963) 98—105.
481. Łach Jan, Nowy komentarz do czwartej Ewangelii, 23 (1970) 234—240.
482. Łach Jan, Ostatnia Wieczerza we współczesnej problematyce biblijnej, 12 (1959) 138—145.
483. Łach Jan, Pieśń Anny, Matki Samuela, 14 (1961) 104—109.
484. Łach Jan, Poklon Magów (Mt 2, 1—12), 29 (1976) 260—270.
485. Łach Jan, Ponieważ wszyscy zgrzeszyli (Rz 5, 12), 12 (1959) 559—572.
486. Łach Jan, Reguła zrzeczenia w Qumran, 10 (1957) 417—427.
487. Łach Jan, Samuel — ostatni Sędzia i pierwszy prorok Izraela, 20 (1967) 331—340.
488. Łach Jan, Służebna rola Maryi w odkupieniu w świetle relacji o zwiastowaniu (Łk 1, 26—38), 34 (1981) 347—354.
489. Łach Jan, Trzydziesty szósty Tydzień Biblijny w Madrycie, 33 (1980) 108—110.
490. Łach Jan, Uczta zrzeczenia w Qumran a Ostatnia Wieczerza, 11 (1958) 489—497.
491. Łach Jan, Walka Dawida z Goliatem (1 Sm 17, 1—18, 5), 17 (1964) 280—290.
492. Łach Józef, Kongres Biblijny w Madrycie, 31 (1978) 333—335.
493. Łach Józef, Pielgrzymka Księży Tarnowskich do Ziemi Świętej, 31 (1978) 335—338.
494. Łach S., Bóg Psalmistów, 31 (1978) 178—184.
495. Łach S., Geneza mesjanizmu biblijnego, 23 (1970) 161—179.
496. Łach S., Hymny i dziękczynienia w Psalterzu, 30 (1977) 163—172.
497. Łach S., Kim jest obiecany prorok w Pwt 18, 15 n?, 24 (1971) 188—192.
498. Łach S., Miejsce śmierci i zmartwychwstania Chrystusa, 11 (1958) 124—133.
499. Łach S., Mojżesz — jego wielkość, 19 (1966) 216—225.
500. Łach S., Natura manny biblijnej, 16 (1963) 65—71.
501. Łach S., Pieśń Mojżesza w Pwt 32, 1—43, 17 (1964) 66—80.
502. Łach S., Styś, S., Polski Komentarz do Starego Testamentu, 12 (1959) 98—101.

503. Łach S., Przymierze na Synaju w świetle nowych dokumentów, 15 (1962) 257—265.
504. Łach S., Psalm i błogosławieństwo Mojżesza (Pwt 33, 1—29), 18 (1965) 65—77.
505. Łach S., Rekonstrukcja pierwotnego Dekalogu, 5 (1952) 296—311.
506. Łach S., Rola Tradycji w powstaniu Pentateuchu, 5 (1952) 34—45.
507. Łach S., Synaj — kraina turkusów, 11 (1958) 523—528.
508. Łach S., Teocentryczny charakter psalmów, 30 (1977) 27—36.
509. Łach S., YAHWEH MALAK w psalmach o królowaniu Boga, 33 (1980) 238—247.
510. Łach S., Urzędy Józefa biblijnego w świetle egiptologii, 14 (1961) 95—103.
511. Łach S., Znaczenie wyrażenia TŌRĀH w Psalterzu, 28 (1975) 151—159.
512. Machalski F., Na biblijnym Libanie, 3 (1950) 309—322.
513. Matras T., Dwudzieste szóste Dni Biblijne w Lowanium, 28 (1975) 277—279.
514. Machalski F., Tradycja biblijna w Iranie, 4 (1951) 292—296.
515. Malej W., Arcybiskup Władysław Zaleski, Patriarcha Antiochii, nieznanym miłośnik Pisma Świętego (1852—1925), 13 (1960) 173—175.
516. Mariani B., *Introductio in libros sacros Veteris Testamenti Romae* 1958, 12 (1959) 326—327.
517. Markłowski K., Aforyzmy biblijne o życiu pozagrobowym, 2 (1949) 240—246.
518. Markłowski K., *In spiritu humilitas*, 4 (1951) 162—170.
519. Markłowski K., Pismo Święte w twórczości Pawła Claudela, 8 (1955) 362—373.
520. Markłowski K., Problem nieśmiertelności duszy w Księdze Koheleta, 1 (1948) 350—351.
521. Markłowski K., Trwałe wartości Starego Testamentu, 3 (1950) 110—122.
522. Markłowski K., Ważniejsze odkrycia biblijne na przestrzeni pół wieku, 4 (1951) 385—402.
523. Markłowski K., Wniebowzięcie NMP w świetle Pisma Świętego, 3 (1950) 154—157.
524. Markłowski K., Z zagadnień Księgi Koheleta, 3 (1950) 294—309.
525. Matras T., Aspekty natchnienia biblijnego (XVIII Sympozjum Bibliistów Polskich we Wrocławku), 34 (1981) 130—132.
- 525a. Matras T., Bibliografia publikowanych prac Ks. Prof. Stanisława Grzybka, 33 (1980) 291—297.
526. Matras T., Bibliografia publikacji prac Ks. Prof. Władysława Smereki, 34 (1981) 344—346.
527. Matras T., Dziewiętnaste Sympozjum Bibliistów Polskich w Pelplinie, 35 (1982) 56—59.
528. Matras T., Piętnasty Kongres Bibliistów Polskich, 30 (1977) 335—337.
529. Matras T., Słowo Boże w pierwotnym Kościele (XVII Sympozjum Bibliistów Polskich w Nysie), 33 (1980) 106—108.
530. Matras T., Szesnasty Kongres Bibliistów Polskich, 31 (1979) 63—64.
531. Meissner K., Kapłaństwo — godzina biblijna, 14 (1961) 137—148.
- 531a. Mendecki N., Problem zależności literackiej Mi 2, 12, 35 (1982) 431—434.
532. Mędała S., Odkrycie świątyni izraelskiej z czasów Salomona, 21 (1968) 226—232.
533. Mędała S., Targumy w świetle najnowszych badań, 22 (1969) 319—327.
534. Mędała S., Tradycja o wieczność Mesjasza i redakcja J 12, 34, 28 (1975) 199—216.
535. Milik J., Papieski Instytut Biblijny, 2 (1949) 318—329.
536. Misiurek J., Emaus, 31 (1978) 240—246.
537. Mistecka L., Biblijna wizja człowieka, 29 (1976) 300—304.

538. Młotek A., Pismo <sup>\*</sup>Święte w życiu pierwszych chrześcijan, 30 (1977) 310—323.
539. Modzelewski Z., Trzy tłumaczenia psalmu 137, 15 (1962) 119—128.
540. Molé M., O Magach ze Wschodu, 2 (1949) 441—446.
541. Mońka Z., Znaczenie religijne ołtarza u Izraelitów, 22 (1969) 199—206.
542. Mycielski L., Modlitwy Ostatniej Wieczerzy i ich wpływ na powstanie modlitw eucharystycznych Kościoła, 21 (1968) 345—351.
543. Myszor W., Apokalipsa Pawła, 25 (1972) 22—29.
544. Myśli o Piśmie Świętym, 5 (1952) 69—73.
545. Muszyński H., Dziewiąty Międzynarodowy Kongres Studiów Starego Testamentu, 30 (1977) 331—334.
546. Muszyński H., Trudności i postulaty aktualnego ujęcia problemu natchnienia biblijnego, 32 (1979) 52—56.
- 546a. Nagórny J., Przebaczenie i odpuszczenie grzechów warunkiem odnowy Przymierza w Starym Testamencie, 35 (1982) 411—415.
547. Naróg P., Przez Biblię do liturgii, 11 (1958) 541—546.
548. North R., Rozwój archeologiczno-egzegetyczny na przestrzeni ostatnich 25 lat, 26 (1973) 57—67.
549. Nowa Palestyna a prorocтва biblijne, 3 (1950) 249.
550. Nowe odkrycia na Masadzie, 17 (1964) 51—52.
551. Nowakowski H., Znaczenie i sens mesjański kuszenia Chrystusa, 5 (1952) 45—53.
552. Odzimek A., Łukaszczy kerygmat o Jezusie Męczenniku, 33 (1980) 68—79.
553. Oleś M., Maryjne znaczenie słów Łk 2, 35 w patrologii od początku aż do VIII wieku, 17 (1964) 4—19.
554. Oleś M., Milczenie Ewangelii o Matce Bożej, 15 (1962) 44—49.
555. Ormiańscy tłumacze Pisma Świętego, 17 (1964) 324—325.
556. Pałubicki W., Pismo Święte w katechezie misyjnej, 18 (1965) 236—240.
557. Paściak J., Biblijny obraz Chrystusa Króla (ze szczególnym uwzględnieniem Apokalipsy), 25 (1972) 168—189.
558. Paweł VI, Paweł VI do biblistów włoskich, 21 (1968) 380—382.
559. Peter M., Biblia w liturgii, 5 (1952) 273—275.
560. Peter M., Dokoła problemu Jerycha, 14 (1961) 198—205.
561. Peter M., Epoka proroka Aggeusza, 17 (1964) 275—280.
562. Peter M., Epoka proroka Malachiasza, 8 (1955) 184—194.
563. Peter M., Istota natchnienia biblijnego w dyskusji ostatniego dziesięciolecia, 14 (1961) 273—284.
564. Peter M., Lekcja ze Mszy św. „Rorate coeli” (Iz 7, 10—15), 5 (1952) 400—423.
565. Peter M., Na marginesie „Podróży naukowej do Ziemi Świętej”, 14 (1961) 133—137.
566. Peter M., Nauka Soboru Watykańskiego II o Piśmie Świętym, 20 (1967) 321—331.
567. Peter M., Pismo Święte w życiu Ludu Bożego, 22 (1969) 85—94.
568. Peter M., Podróż naukowa Papieskiego Instytutu Biblijnego (lipiec—sierpień 1959), 16 (1963) 48—54.
569. Peter M., Proroctwo Malachiasza o ofierze czystej (1, 11), 9 (1956) 124—138.
570. Peter M., Psalterz w wersji Jana z Czarnolasu, 34 (1981) 257—262.
571. Peter M., Rzeczywistość historyczna w Rdz 14, 29 (1976) 10—19.
572. Peter M., Szema Israel (Pwt 6, 4) — tekst monoteistyczny?, 32 (1979) 22—34.
573. Peter M., Siódmy Kongres Międzynarodowej Organizacji do Studiów nad Starym Testamentem (Uppsala 8—12 VIII 1971), 25 (1972) 36—45.
574. Piątek S., Daniel i jego prorocтво, 26 (1973) 150—153.



575. Pierwszy Polak konsultorem Papieskiej Komisji Biblijnej, 18 (1965) 306—308.
576. Pieśni na godziny biblijne, 17 (1964) 53.
577. Pius XII, *Divino afflante Spiritu*, 11 (1958) 248—268.
578. Poniży B., Reinterpretacja opowiadania o wyjściu Izraela z Egiptu w Księdze Mądrości, 35 (1982) 27—35.
579. Poniży B., Poznanie Boga na podstawie Księgi Mądrości 13, 1—9, 34 (1981) 97—105.
580. Poszukiwania na górze Ararat, 5 (1952) 487.
581. Potocki S., Z historii mędrców Izraela, 23 (1970) 180—198.
582. Prokulski W., Hellenizm św. Pawła, 6 (1953) 25—50.
583. Prokulski W., Niewyczerpane bogactwa Chrystusowe, 1 (1948) 134—144.
584. Prokulski W., O zasadę kolegialności episkopatu w Kościele, 17 (1964) 88—95.
585. Prokulski W., Widzenie św. Pawła pod Damaszkiem, 16 (1963) 17—25.
586. Prokulski W., Św. Piotr — Apostoł Chrystusa, 18 (1965) 129—142.
587. Pytel J., Człowiek jako świątynia w nauce Nowego Testamentu, 15 337—343.
588. Pytel J., Czwarta grotta Qumran, 26 (1973) 85—93.
589. Pytel J., Nowotestamentalna terminologia gościnności, 34 (1981) 162—165.
590. Pytel J., Pojęcie gościnności w literaturze biblijnej i greckiej, 30 (1977) 172—181.
591. Rodziński S., Biblia w oczach dziecka, 28 (1975) 270—271.
592. Rak R., Miedź dzwęcząca i cymbał brząający, 4 (1951) 411—417.
593. Reczek J., Polskie wierszowane przekłady Pisma Świętego, 21 (1968) 237—244.
594. Refleksje o Ziemi Świętej, 4 (1951) 233—236.
595. Rękas M., Kościół w Liście do Efezjan, 2 (1949) 451—453.
596. Romaniuk K., Adresaci i cel Listu św. Pawła do Rzymian, 26 (1973) 111—117.
597. Romaniuk K., „Ciało i Krew nie objawiły tobie, tylko Ojciec mój, który jest w niebiesiach” (Mt 16, 17), 17 (1964) 346—354.
598. Romaniuk K., Czy i jak rozumiał Jezus cel swojej własnej śmierci?, 31 (1978) 198—206.
599. Romaniuk K., Gal 2, 20 w soteriologii św. Pawła, 15 (1962) 73—82.
600. Romaniuk K., „Gdyż nie był to czas na figi” (Mk 11, 12—14; Mt 21, 18—19), 27 (1974) 156—161.
601. Romaniuk K., Hermeneutyka biblijna a teologia liturgii, 24 (1971) 123—130.
602. Romaniuk K., *Perfecta caritas foras mittit timorem*, 16 (1963) 80—87.
603. Romaniuk K., „Przyjacielu jakżeś tu wszedł nie mając szaty godowej” (Mt 22, 1—14), 22 (1969) 267—176.
604. Romaniuk K., Sakramentalna interpretacja 2 Kor 5, 11—21?, 35 (1982) 169—176.
605. Romaniuk K., Sprawiedliwość i miłość jako przymioty Boże, 17 (1964) 19—24.
606. Romaniuk K., Trzydziesty piąty Zjazd Towarzystwa Studiów Nowotestamentalnych (Toronto 1980), 33 (1980) 356—357.
607. Romaniuk K., Trzydziesty trzeci Kongres Towarzystwa Studiów Nowotestamentalnych (studiorum Novi Testamenti Societas), 31 (1978) 330—332.
608. Romaniuk K., Zagadnienia podmiotu w Rz 7, 7—25, 30 (1977) 189—194.
609. Romaniuk K., Zbawcza inicjatywa Boga (wg Ef 1, 3—14), 18 (1965) 328—346.

610. Romanuk K., Trzydziesty szósty Zjazd Towarzystwa Studiów Nowego Testamentu w Rzymie, 34 (1981) 388—289.
611. Romaniuk K., Z teorii i praktyki chrześcijaństwa w oparciu o 1 Tes 1, 5, 34 (1981) 155—162.
612. Rosłon J., Dlatego opuści mężczyzna ojca i matkę i zwiąże się z żoną, 8 (1955) 107—115.
613. Rosłon J., „Impositio Manuum” w Dziejach Apostolskich, 10 (1957) 102—114.
614. Rosłon J., Z dyskusji nad Biblią od Congara do Lohfinka, 19 (1966) 225—233.
615. Rospond S., Onomastica sacra w Nowym Testamencie, 33 (1980) 207—212.
616. Rospond S., Troska o słowne sacrum w Piśmie Świętym, 35 (1982) 216—219.
617. Rostworowski J., O znaczeniu Pisma Świętego, 3 (1950) 97—110.
618. Rubinkiewicz R., Apokalipsa Abrahama, 27 (1974) 230—237.
619. Rubinkiewicz R., Badania nad literaturą apokryficzną Starego Testamentu w wersji starocerkiewnosłowiańskiej na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat, 28 (1975) 235—238.
620. Rubinkiewicz R., „Pan zaś jest Duchem” (2 Kor 3, 17), 35 (1982) 36—42.
621. Rubinkiewicz R., Z badań nad literaturą pseudoepigraficzną Starego Testamentu, 32 (1979) 47—52.
622. Rumak J., Ewangelia Dzieciństwa Pana Jezusa a krytycy, 15 (1962) 344—352.
623. Rumak J., Święty Paweł a kwestia społeczna, 12 (1959) 533—549.
624. Rzeszowski M., Homilia biblijna, 18 (1965) 300—305.
625. Schnayder J., Z problematyki przekładu biblijnego. Uwagi filologa na marginesie Biblii Tynieckiej, 24 (1971) 161—187.
626. Sikorski B., Odkupienie jako nowe stworzenie, 32 (1979) 307—322.
627. Siłarz E., Ocena władzy królewskiej w Księdze Ozeasza, 13 (1960) 217—242.
628. Siłarz E., Zarys biblijnej doktryny o małżeństwie, 14 (1961) 23—31.
629. Skrabal P., Ruch biblijny w Czechosłowacji, 1 (1948) 102.
630. Skwarczewski L., Znaleźiska archeologiczne w Qumran w problematyce badań nad kultem ofiarnym u Sadokitów, 16 (1963) 196—201.
631. Smereka W., Annasz i jego udział w procesie Chrystusa, 7 (1954) 139—155.
632. Smereka W., Betleem w historii i legendzie, 1 (1948) 339—343.
633. Smereka W., Dokologia — Chwała Ojcu i Synowi i Duchowi Świętemu, 2 (1949) 186—193.
634. Smereka W., Droga krzyżowa w Jerozolimie, 17 (1964) 24—34.
635. Smereka W., Ecce Mater tua, 9 (1956) 244—261.
636. Smereka W., Ewangelia Księgą Roku Świętego, 27 (1974) 161—168.
637. Smereka W., Godzina biblijna i jej znaczenie, 13 (1960) 1—37.
638. Smereka W., Hymn Matki Boskiej, 4 (1951) 38—56.
639. Smereka W., Indywidualne czytanie Pisma Świętego, 5 (1952) 168—173.
640. Smereka W., Instrukcja o nauczaniu Pisma Świętego, 5 (1952) 174—177.
641. Smereka W., Ks. Prof. Aleksy Klawek jako wykładowca i komentator Psalmów, 23 (1970) 279—291.
642. Smereka W., Myśl teologiczna i społeczna Listu św. Pawła do Filemona, 6 (1953) 4—24.
643. Smereka W., Najstarsza legenda o Matce Bożej, 16 (1963) 29—36.
644. Smereka W., Najstarsza legenda o Matce Bożej (c.d.), 13 (1953) 262—272.
645. Smereka W., Nieznany żywot Pana Jezusa Krysta z pierwszej połowy XV w., 1 (1948) 246—250.

646. Smereka W., Obrady Sekcji Biblijnej, 1 (1948) 259—263.
647. Smereka W., Początki chrześcijaństwa wśród pogan, 18 (1965) 180—184.
648. Smereka W., Początki i rozwój ruchu biblijnego w Polsce, 11 (1958) 81—113.
649. Smereka W., Potrójne kuszenie Chrystusa na tle marzeń Mesjańskich, 9 (1956) 33—51.
650. Smereka W., Proces Chrystusa w świetle najnowszych badań, 15 (1962) 154—160.
651. Smereka W., Profesor Witwicki jako tłumacz Ewangelii, 14 (1961) 114—120.
652. Smereka W., Protoewangelia Jakuba na ziemiach polskich (streszczenie referatu z sekcji biblijnej zjazdu teologicznego), 1 (1948) 349—350.
653. Smereka W., Requiem aeternam, 2 (1949) 330—335.
654. Smereka W., Ruch biblijny w Polsce, 1 (1948) 97—101.
655. Smereka W., Wieczera Pańska w Pierwszym Liście św. Pawła do Koryntian, 2 (1949) 111—121.
656. Smereka W., Wystawa biblijna z okazji uroczystości jubileuszowych Ks. Jakuba Wujka, 3 (1950) 151—153.
657. Smereka W., Zagadnienie prażródła przekładu Ewangelii dokonanego przez Ks. Wujka, 8 (1955) 289—305.
658. Smereka W., Zarys bibliograficzny ważniejszych wydań Biblii Ks. Wujka 1593—1950, 3 (1950) 64—91.
659. Sokołowski K., Z dyskusji nad Zmartwychwstaniem Chrystusa, 25 (1972) 219—229.
660. Sossalla J., Milczenie Ewangelii św. Jana o słowach ustanowienia Eucharystii Świętej, 16 (1963) 251—261.
661. Stach P., Daniel Rops: Dzieje Chrystusa (Uwagi krytyczne), 4 (1951) 170—203.
662. Stach P., Miejsce zaślubienia Najświętszej Maryi Panny, 4 (1951) 59—82.
663. Stach P., Sobór Trydencki a czytanie Pisma Świętego w języku ludowym, 1 (1948) 202—208.
664. Stachowiak L. R., Geneza dydaktycznego schematu „Dwóch Dróg” w piśmiennictwie międzytestamentalnym, 22 (1969) 75—85.
665. Stachowiak L. R., Ks. Aleksy Klawek jako egzegeta i tłumacz Biblii, 33 (1980) 191—201.
666. Stachowiak L. R., Nowe wydanie krytyczne Biblii Hebrajskiej, 23 (1970) 232—234.
667. Stachowiak L. R., Odwieczne pochodzenie Słowa (J 1, 1—5), 25 (1972) 156—168.
668. Stachowiak L. R., Refleksje nad biblijnym pojęciem pokory, 13 (1960) 199—216.
669. Stachowiak L. R., Spór między Jahwe a Izraelem (Jr 2, 1—20), 20 (1967) 72—85.
670. Stachowiak L. R., Teologiczno-biblijna problematyka czasu, 17 (1964) 291—303.
671. Stahr J., Dwaj świadkowie Apokalipsy, 3 (1950) 267—294.
672. Stefaniak L., Apokryf aramejski Księgi Rodzaju, 10 (1957) 445—451.
673. Stefaniak L., Chrystus w świetle badań współczesnej epigrafiki, paleografii i archeologii, 12 (1959) 230—245.
674. Stefaniak L., Historyczność Zmartwychwstania Chrystusa w Listach św. Pawła, 8 (1955) 306—327.
675. Stefaniak L., Kierunki i postulaty współczesnej biblistyki katolickiej, 13 (1960) 269—286.
676. Stefaniak L., Kim byli członkowie sekty z Qumran?, 14 (1961) 129—133.
677. Stefaniak L., Kronika odkryć nad Morzem Martwym, 10 (1957) 463—467.

678. Stefaniak L., „Mulier amicta sole” (Ap 12, 1—17) w świetle współczesnej egzegezy biblijnej, 9 (1956) 262—283.
679. Stefaniak L., Przepowiednie o modlitwie w Ewangelii św. Łukasza, 8 (1955) 84—107.
680. Stefaniak L., Sposób zmartwychwstania ciał na podstawie Listów św. Pawła, 10 (1957) 81—101.
681. Stefaniak L., Sposób zmartwychwstania ciał na podstawie Listów św. Pawła (c.d.), 10 (1957) 189—200.
682. Stefaniak L., Sprawozdanie z czternastego Międzynarodowego Kongresu „Studiorum Novi Testamenti Societas”, 13 (1960) 73—76.
683. Stefaniak L., S.p. Ks. Prof. Dr Stanisław Styś, 12 (1959) 217—219.
684. Stefaniak L., Tworzywo pojęciowe i literackie doktryny św. Pawła Apostoła, 18 (1965) 152—161.
685. Stefaniak L., Zmartwychwstanie Chrystusa rękojmnią naszego zmartwychwstania w świetle Listów św. Pawła, 9 (1956) 51—60.
686. Stępień J., Apostolstwo w ujęciu biblijnym, 26 (1973) 280—289.
687. Stępień J., Czas paruzji w Listach św. Pawła, 14 (1961) 291—298.
688. Stępień J., Drugi znak paruzji w eschatologii św. Pawła, 15 (1962) 65—72.
689. Stępień J., Nauka św. Pawła o śmierci, 15 (1962) 283—291.
690. Stępień J., Nauka św. Pawła o zmartwychwstaniu, 16 (1963) 71—79.
691. Stępień J., Oczekiwanie paruzji w Listach św. Pawła, 14 (1961) 120—125.
692. Stępień J., Pawłowy charakter nauki dogmatycznej i moralnej Listów do Tesaloniczan, 13 (1960) 243—268.
693. Stępień J., Problem Joannitów w świetle dokumentów z Qumran, 10 (1957) 452—462.
694. Stępień J., Problem podwójnej perspektywy paruzyjnej w Listach św. Pawła, 14 (1961) 205—209.
695. Stępień J., Problem wzajemnego stosunku literackiego Listów do Tesaloniczan i próby jego rozwiązania, 13 (1960) 414—435.
696. Studia Biblijne w Polsce, 2 (1949) 215—216.
697. Strąkowski H., Komentarz Habakuka, 10 (1957) 394—416.
698. Strąkowski H., Pismo Święte w obradach Soboru, 16 (1963) 143—145.
699. Strąkowski H., Problem historyczny i literacki Księgi Jozuego, 14 (1961) 82—95.
700. Strąkowski H., Wykłady dla duchowieństwa na KUL-u pt.: Pismo Święte w duszpasterstwie współczesnym, 9 (1956) 143—159.
701. Strzelecka K., „Ut putabatur — filius Joseph” (Łk 3, 24), 17 (1964) 47—49.
702. Styś S., Duchowy tragizm Jeremiasza, 2 (1949) 81—93.
703. Styś S., Nadprzyrodzony charakter profetyzmu izraelskiego w świetle pism prorockich, 12 (1959) 1—23.
704. Styś S., Protoewangelia a Maria, 4 (1951) 9—25.
705. Suski A., Struktura literacka perykopy o Dobrym Pasterzu, (J 10, 1—18), 29 (1976) 271—279.
706. Sykułski J., Trzy typy prorockie (Joanna D’Arc, Jeremiasz, Paweł), 4 (1951) 268—292.
707. Sykułski J., Trzy typy prorockie (c.d.), 4 (1951) 353—380.
708. Sympozjum Biblia i Liturgia (Kraków 17, 18 XI 1970), 24 (1971) 81—82.
709. Śpikowski W., Aktualne znaczenie słów konsekuracyjnych, 1 (1948) 305—314.
710. Świerzawski W., Egzegeza duchowa Pisma Świętego w liturgii, 25 (1972) 234—241.
711. Świerzawski W., Hermeneutyka w liturgii, 24 (1971) 131—147.
712. Świerzawski W., Pismo Święte w liturgii, 16 (1963) 105—113.

713. Świętochowski R., Leonard Niezabitowski tłumacz Biblii Leopolda, 14 (1961) 195—197.
714. Świstak J., Geografia apostołatu biblijnego w Polsce w ostatnim trzydziestolecu powojennym, 35 (1982) 355—364.
715. Świstak J., Przygotowanie do duszpasterstwa biblijnego w seminariach duchownych, 34 (1981) 221—232.
716. Szamota S., Życie liturgiczne w Qumran, 22 (1969) 134—144.
717. Szczaniecki P., Krzak gorejący, 5 (1952) 496—474.
718. Szczurek T., Ks. Prof. Seweryn Kowalski, 10 (1957) 1—8.
719. Szczurek T., Ks. Roman Głodowski (1891—1978), 33 (1980) 110.
720. Szczurek T., Śp. Ks. Piotr Federkiewicz (1900—1977), 30 (1977) 342.
721. Szczurek T., Ukazał się Aniołom (1 Tm 3, 16), 30 (1977) 195—198.
722. Szczurek T., Znaleźnieniu struktur literackich dla hermeneutyki na przykładzie zwiastowań Mt 1, 18—25; Łk 1, 26—38, oraz cudu w Kanie J 2, 1—11, 28 (1975) 226—228.
723. Szewc E., Autorstwo Księgi Henocha, 29 (1976) 20—26.
724. Szłaga J., Apokaliptyczne „Co ma nastąpić niebawem” a oczekiwanie paruzji, 28 (1975) 230—234.
725. Szłaga J., Chrystus jako fundament Kościoła, 25 (1972) 307—315.
726. Szłaga J., Główne tematy w Ewangelii Jezusa Chrystusa, 32 (1979) 90—104.
727. Szłaga J., Henry Joel Cadbury, 28 (1975) 283—285.
728. Szłaga J., Obraz budowania w Nowym Testamencie, 27 (1974) 311—319.
729. Szłaga J., Obrzędy Starego Przymierza według Hbr 9, 6—7, 29 (1976) 279—284.
730. Szłaga J., Piąty Tydzień Biblijny na KUL-u, 30 (1977) 217.
731. Szłaga J., Zmarł Charles Harold Dodd, 27 (1974) 279—282.
732. Szreder F., Święty Józef a zjednoczenie hipostatyczne, 27 (1974) 215—220.
733. Szreder F., Ważniejsze metafory eklezjologiczne w Piśmie Świętym, 15 (1962) 321—329.
734. Szubzda W., Kościół a kościoły według doktryny św. Pawła, 15 (1962) 330—336.
735. Szwarz U., „Iść za Panem” sens teologiczny tekstu 1 Krl 18, 21, 31 (1978) 184—193.
736. Szymanek E., Ekumeniczny przekład Listu do Rzymian, 22 (1969) 328—332.
737. Szymanek E., Teksty biblijne w liturgii, 31 (1978) 57—63.
738. Szymanek E., Wiara darem Bożym w nauce św. Pawła, 35 (1982) 176—186.
739. Szymanek E., Wolność ewangeliczna na podstawie Listu do Galacjan, 33 (1980) 308—314.
740. Tarkowska H., Deus caritas est, 16 (1963) 134—142.
741. Taszycki W., Ks. Aleksy Klawek jako onomasta, 23 (1970) 291—293.
742. Tekst autentyczny listu Komisji Biblijnej o pierwszych rozdziałach Księgi Genezis, 1 (1948) 200—201.
743. Terlecka B., „Ojciec nasz” Starego Testamentu — analiza egzegetyczno-teologiczna tekstu Iz 63, 7 — 64, 11, 35 (1982) 423—431.
744. Tomaszewski E., Formizm a problem chrystologiczny, 5 (1952) 423—435.
745. Tronina A., Psalm 67/68 w tradycji judaistycznej i nowotestamentalnej, 35 (1982) 12—27.
746. Tronina A., Saduceusze — historia i doktryna stronnictwa, 34 (1981) 215—220.
747. Tyloch W., Księga Izajasza z Qumran 10 (1957) 382—393.
748. Tyloch W., Pieśni Sługi Jahwe w drugiej części Księgi Izajasza, 11 (1958) 273—291.

749. Tyloch W., Sprawozdanie z obrad sekcji biblijnej (KUL 9—11 IX 1958) Zjazd Księży Rektorów i Profesorów Polskich Zakładów Teologicznych, 11 (1958) 448—456.
750. Ulaczyk A., Sprawozdanie ze Zjazdu Bibliistów w ramach Kongresu Polskich Teologów 21—23 IX 1971, 24 (1971) 330—333.
751. Urban W., Pięćdziesięciolecie Kapłaństwa Ks. Prof. Władysława Smereki, 34 (1981) 337—340.
752. Waliczek K., Poetyckie przekłady pojedynczych psalmów, 10 (1957) 266—271.
753. Waliszewski S., Uwagi o całunie Turyńskim, 6 (1953) 50—74.
754. Waliszewski S., Uwagi o całunie Turyńskim, 7 (1954) 68—106.
755. Walaszczyk K., Qahal Jahwe jako pierwotyp zgromadzeń liturgicznych, 27 (1974) 204—211.
756. Wawrzyniak, F., Zarys historii zbawienia w teologicznej refleksji Ks. Ignacego Różyckiego, 31 (1978) 253.
757. Weryński H., Ekumeniczny wieczór biblijny za oceanem, 18 (1965) 308—309.
758. Weryński H., Pięcioksiąg po japońsku, 17 (1964) 323.
759. Weryński H., Pismo Święte w języku gujerati, 17 (1964) 323.
760. Weryński H., Pismo Święte w języku hindu, 17 (1964) 323.
761. Weryński H., Zakończenie prac na Masadzie, 17 (1964) 246—257.
762. Weryński H., Zasłużony prekursor ks. Jan Korzonkiewicz, 25 (1972) 351—354.
763. Weryński H., Z frontu archeologicznego w Izraelu, 17 (1964) 257.
764. Wielgat W., Wiara w Starym Testamencie w świetle filologii i teologii, 22 (1969) 12—21.
765. Winiarski K., Stosunek Tradycji do Pisma Świętego według Konstytucji o Objawieniu Bożym, 21 (1968) 197—208.
766. Wiśniowski G., O. Gabriel Maria Allegra OFM (1907—1976), misjonarz-biblista, 31 (1978) 35—38.
767. Witek S., Teologia pokory w Nowym Testamencie, 21 (1968) 129—139.
768. Wittlieb M. — Starowiejski M., Opowiadania Józefa z Arymatei, 29 (1976) 27—34.
769. Włodarczyk S., Antyteza Pawłowa Sarx-Pneuma w interpretacji św. Jana Chryzostoma, 30 (1977) 198—201.
770. Włodarczyk S., Biblijne podstawy teologii laikatu, 32 (1979) 124—130.
771. Włodarczyk S., Język biblijny — „język” Boga jako wzór języka w przekazywaniu prawd wiary, 33 (1980) 258—263.
772. Włodarczyk S., Język królestwa Ebli, 31 (1978) 330.
773. Włodarczyk S., Odkupiciel człowieka Jezus Chrystus ośrodkiem wszechświata i historii, 32 (1979) 303—307.
774. Włodarczyk S., Rola Synkatabasis w interpretacji Pisma Świętego wg św. Jana Chryzostoma, 27 (1974) 246—251.
775. Włodarczyk S., Tradycja jerozolimska grobu Najsw. Maryi Panny w świetle Pisma Świętego i Tradycji, 33 (1980) 331—337.
776. Włosiński M., Implikacje teologiczne Syr 17, 1—14, 34 (1981) 165—173.
777. Wodecki B., Komunikat o Kongresie Światowej Federacji Apostolatu Biblijnego we Wiedniu (5—8 IV 1972), 25 (1972) 272.
778. Wodecki B., Międzynarodowy Kongres Biblijny Starego Testamentu w Edynburgu, 28 (1975) 272—277.
779. Wodecki B., Siódmy Światowy Kongres Studiów Judaistycznych, 31 (1978) 270—274.
780. Wodecki B., Wykopaliska z Mari a Stary Testament, 10 (1957) 9—23.
781. Wodecki B., Wyposażenie duchowe Mesjasza według Iz 11, 1—5, 34 (1981) 88—97.
782. Wolff J., Czy Jezus był smutny?, 11 (1958) 516—522.



783. Wolniewicz M., Bezżeństwo dla Królestwa Bożego, 10 (1957) 23—32.
784. Wolniewicz M., Biblijna działalność Ks. Prof. Klawka w Wielkopolsce 1917—1923, 23 (1970) 266—276.
785. Wolniewicz M., Bibliografia prac ks. Witolda Gronkowskiego, 17 (1964) 321—323.
786. Wolniewicz M., Nauka o bezżeństwie i dziewictwie w 1 Kor, 11 (1958) 190—205.
787. Wolniewicz M., Ks. Prof. Dr Witold Gronkowski, 17 (1964) 318—320.
788. Wolski J., Nowe wykopaliska w Jerycho, 5 (1952) 364—365.
789. Wolski J., Wschód Starożytny w świetle najnowszych badań, 5 (1952) 109—141.
790. Wolski J., Wschód Starożytny w świetle najnowszych badań (c.d.), 5 (1952) 218—239.
791. Woźniak J., Implikacje haj Jahwe, 33 (1980) 93—101.
792. Wójcicki K., Recytacje tekstów biblijnych, 31 (1978) 40—41.
793. Wspólna Biblia w Afryce, 17 (1964) 53.
794. Z encykliki „Divino afflante Spiritu” Piusa XII z roku 1943, 1 (1948) 4—5.
795. Zaborski A., Filolog i nauczyciel, 23 (1970) 293—297.
796. Zaborski A., Nowe tłumaczenia Biblii a teoria przekładu, 30 (1977) 296—310.
797. Zaborski A., O recepcji metod strukturalnych w biblistyce, 26 (1973) 117—130.
798. Zawadzki J., Jezus Chrystus „Kazanie na Górze” (Mt 5, 1—7; Łk 6, 20—49), 2 (1949) 19—34.
799. Zawadzki J., Jezus Chrystus „Kazanie na Górze” (Mt 5, 1—7; Łk 6, 20—49), 2 (1949) 122—134.
800. Zawiszewski E., Komentarz perykop o Emmanuelu, 11 (1958) 384—403.
801. Zawiszewski E., Księgi Kronik — Apologia czy historia?, 21 (1968) 233—237.
802. Zawiszewski E., Nehemiasz poprzednikiem Ezdrasza?, 22 (1969) 313—318.
803. Zawiszewski E., Zagadnienia społeczne w prawodawstwie Starego Testamentu, 21 (1968) 139—146.
804. Zimoń D., Streszczenie dyskusji podczas sympozjum „Biblia i liturgia” (Kraków 18—19 XI 1970), 24 148—150.
805. Ziółkowski Z., „Esjon-Geber” (Nowe umiejscowienie portu króla Salomona na Morzu Czerwonym), 19 (1966) 377—381.
806. Ziółkowski Z., Starożytny Egipt a państwo Izrael, 20 (1967) 341—348.
807. Ziółkowski Z., Najazd faraona Szeszonka I na Palestynę, 20 (1967) 219—227.
808. Złoty jubileusz kapłaństwa Ks. Prof. Dr Józefa Jelity, 17 (1964) 316—318.
809. Zolli E., Uwagi do Psalmu 68, 9 (1956) 26—33.
810. Zoń A., Eklezjologiczny sens terminu „droga” w Dz 9, 2, 17 (1964) 207—215.
811. Zoń A., Droga w Regule Wspólnoty, 16 (1963) 187—196.
812. Związek J., Argumentacja biblijna w kazaniach niedzielnym Mikołaja z Wilkowiecka, 22 (1969) 214—225.
813. Żarnowiecki K., Chrystus w symbolach chrześcijańskich, 2 (1949) 253—271.
814. Żurawska F., Jałmużna bez reszty, 22 (1969) 357—361.
815. Żurawska F., Łaska Ostatniej Godziny (materiał do pogadanki ewangelicznej), 13 (1960) 153—162.
816. Żurawska F., Miłość błogosławiąca (pogadanka ewangeliczna), 14 (1961) 62—67.
817. Żurawska F., Miłość posługująca, 20 (1967) 40—47.

818. Żurowska F., Miłosierdzia — nie ofiary!, 16 (1963) 298—306.  
 819. Żurowska F., Odroczenie, 17 (1964) 243—248.  
 820. Żurowska F., Plac Chrystusa nad Jerozolimą, 21 (1968) 78—83.  
 821. Żurowska F., Serce otwarte (refleksje biblijne), 15 (1962) 232—240.

opr. zespół seminarium naukowego  
 hermeneutyki biblijnej  
 Wydz. Teol. w Krakowie

## R E C E N Z J E

O. AUGUSTYN JANKOWSKI OSB, *Zarys pneumatologii Nowego Testamentu*. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1982, ss. 108 (II wyd. anastatyczne 1983).

Książka, która powstała z wykładów Autora w PWT w Krakowie, jest pierwszym zarysem wykładu biblijnego doktryny o Duchu Świętym w teologicznym piśmiennictwie polskim. A i w literaturze obcojęzycznej nie ma zbyt wielu monografii tego typu, o czym można się przekonać z końcowego wyboru bibliografii (ss. 95—98). Autor ma już za sobą wiele opracowań z pneumatologii: w bibliografii przytacza osiem pozycji własnych. Omawiana publikacja rozpoczyna się przeglądem przesłanek pneumatologii NT (rozdział I). Od analizy semantycznej (tchnienie, wiatr itd.) przechodzi Autor do omówienia zapowiedzi prorockich odnoszących się do Ducha Świętego jako daru eschatologicznego. „W historii świętej ludu Bożego można zauważyć dwa zasadnicze nurty, ujęte w tematy: zbawienie (...) oraz świadectwo słowa. Oba nurty łączą prorocy z Duchem Bożym”, (s. 13). Na podstawie Ewangelii synoptycznych i Dziejów Apostolskich (zwłaszcza 2, 1—41) omawia Autor objawy Ducha w „pełni czasów” (rozdział II). Od „pełni czasów” przechodzi z kolei do tego, co H. Schlier nazwał „czasem Kościoła” (rozdział III). Temu czasowi patronuje w szczególności sposób Duch Paraklet — jest to określenie Ducha Świętego w Ewangelii Janowej, zwłaszcza w rozdz. 14—16. Dużo miejsca poświęca Autor — i słusznie! — pneumatologii Pawłowej. Najpierw nasświetla nowy eon zbawienia, który dzięki Duchowi wkracza w swe widzialne życie (rozdział IV). Następnie po omówieniu tekstów Pawłowych o zasadniczej zmianie, jakiej dokonał i wciąż dokonuje Duch Święty w erze mesjańskiej, Autor zajmuje się Pawłową więzią soteriologiczną: *Kyrios — Pneuma* (rozdział V). Dalej przedmiotem analizy Autora staje się Pawłowa nauka o działaniu Ducha Świętego w Kościele i w wiernych. Opierając się na tekstach Pawłowych, Autor proponuje nowe terminy: *makronaos* — wielka świątynia, czyli całe ciało eklezjalne Chrystusa, i *mikronaos* — mała świątynia, czyli każdy z członków tegoż ciała. Aspekt szczegółowy procesu, w którym Duch prowadzi do chwały (*pneuma — charis — doksa*), to współdziałanie Ducha Świętego z Kościołem, który błaga o paruzję (rozdział VII). I wreszcie zagadnienie końcowe: Duch Święty a zmartwychwstanie ciała (rozdział VIII). Ostatnie słowa tego rozdziału odnoszą nas do zagadnienia Ducha Dokonawcy, co jest przedmiotem już osobnej, nowej publikacji Autora.

Pracę uzupełniają: tabele skrótów, sigla biblijne, wybrana bibliografia obejmująca tylko wiek XX, oraz skorowidze: terminów hebrajskich, aramejskich i greckich, autorów i miejsc przytoczonych z Biblii.

Co do bibliografii, rozsądnie ograniczonej do naszego stulecia, można by uzupełnić pod nazwiskiem: Chevallier M.-A., *Souffle de Dieu. Le Saint-Esprit dans le Nouveau Testament*, Paris 1978. (W każdym razie trzeba poprawić pod tymże nazwiskiem rok opublikowania artykułu na: 1958!).

Dobrze się stało, że w drugim wydaniu anastatycznym dodano znaki diakrytyczne do terminów greckich pisanych w oryginale. Bez tych znaków bowiem nie sposób czytać poprawnie greki; lepiej już wtedy stosować transliterację.

Z erraty odautorskiej: na s. 74, akapit 3, wiersz 4, po słowach „i nie jest pochodzenia” dodać „liturgicznego, rzuca światło na genezę”.

W sumie — egzegeci, teologowie, duszpasterze — każdy w swoim zakresie — nie mogą nie uwzględnić tej pionierskiej pozycji naszego zasłużonego biblisty.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

RENÉ R. KIEFFER, *Foi et justification a Antioche. Interprétation d'un conflit*, (Ga 2, 14—21), Paris 1982, ss. 164 (Lectio divina 111).

Profesor René Kieffer wyklada egzegezę Nowego Testamentu na uniwersytecie w Lund (Szwecja). Omawiana praca jest jego drugą książką publikowaną w serii „Lectio divina”. Pierwsze: *Le primat de l'amour. Commentaire épistémologique de 1 Corinthiens 13*, Paris 1975 (Lectio divina 85), zawiera oprócz tekstu teologicznego również muzyczne opracowanie pawłowego tekstu: 11 stron nut na głos i fortepian (ewentualnie zespół instrumentalny), określone jako op. 3 autora. Jest to ciekawe dopełnienie wykładu, świadczące jednocześnie o bogactwie osobowości autora, który w różny sposób wyraża to, co znaczy dla niego nowotestamentalny Hymn o miłości.

Praca *Foi et justification a Antioche* (Wiara i usprawiedliwienie w Antiochii) jest jedną z interpretacji konfliktu między świętym Piotrem i świętym Pawłem w Antiochii na temat zachowywania zwyczajów żydowskich w życiu pierwotnych wspólnot chrześcijańskich.

W ciągu wieków wydarzenie antiocheńskie stanowiło przedmiot zainteresowania Ojców i teologów, którzy pozostawili wiele różnorodnych i nieraz sprzecznych ze sobą interpretacji. Autor omawia je w drugim z trzech dużych rozdziałów, z których składa się jego książka. W zwięzły sposób przedstawia myśli homilii pseudoklementyńskich, gnozy walentyńskie, św. Ireneusza, Marcjona, Tertuliana, Klemensa z Aleksandrii, Orygenes, św. Jana Chryzostoma, Pseudo-Ekumeniusza, św. Cypriana, Mariusza Wiktoryna, Ambrozjastra, św. Hieronima, św. Augustyna, św. Tomasza z Akwinu; obszerniej omawia nauki Lutera, dla którego usprawiedliwienie przez samą wiarę stanowiło centralny punkt nowej teologii, oraz referuje ważniejsze komentarze z XIX i XX wieku autorów protestanckich, katolickich i żydowskich w porządku mniej więcej chronologicznym.

Chyba najbardziej interesująca jest dokładna analiza samego tekstu Pawłowego, przedstawiona w pierwszym rozdziale zatytułowanym: Egzegeza Ga 2, 14b—21. Po przedstawieniu zagadnień wstępnych (określenie przedmiotu rozważań, podział na sześć sekwencji, sytuacja w gminie Antiocheńskiej, gdzie miała miejsce kontrowersja między Książętami Apostołów, oraz w Galacji, do której skierowany jest list zawierający wspomnienie

wcześniejszej różnicy zdań), autor przeprowadza szczegółową analizę kolejnych sekwencji tekstu. Określa jego pierwotny sens oraz szereg dalszych znaczeń, które można mu przypisać. Szczegółowa egzegeza i porównanie licznych możliwych interpretacji pozwala lepiej zrozumieć myśl Apostoła Narodów. R. Kieffer uważa, że omawiany przez niego tekst stanowi pierwszy wykład nauki pawłowej o usprawiedliwieniu i wierze. Zarówno Żydzi jak i poganie osiągną zbawienie przez wiarę w Chrystusa, a nie przez wypełnienie Prawa czy uczynków, które mogłyby przynieść im usprawiedliwienie. Dlatego chrześcijanie pochodzenia żydowskiego nie powinni skłaniać chrześcijan pochodzenia pogańskiego do zachowywania przepisów Starego Testamentu. Śmierć Chrystusa na krzyżu w sposób ostateczny pozbawiła wartości Prawo i uczynki mające zapewnić usprawiedliwienie — to Prawo, które jednocześnie było podstawowym czynnikiem dzielącym ludzkość na Żydów i pogan. W Kościele ten podział nie może być kontynuowany.

W trzecim rozdziale autor porównuje Ga 2, 14b—21 z innymi tekstami Nowego Testamentu mówiącymi o usprawiedliwieniu przez wiarę. Teksty te dzieli na autentyczne listy pawłowe, do których zalicza prócz Ga 1—2 Kor, Rz i Flp oraz na dziedzictwo pawłowe (Kol, Ef, listy pasterskie, Jk, Hbr i Dz). Szczególnie wiele miejsca poświęca tekstem z Listu do Rzymian, paralelnym do Ga, które posłużyły Lutrowi do uzasadnienia jego teorii o usprawiedliwieniu poprzez wiarę, a nie ze względu na uczynki.

Książka profesora protestanckiego wydziału teologicznego, w której omawia on jeden z tekstów podstawowych dla luteranckiej nauki o usprawiedliwieniu i śledzi późniejszy rozwój sformułowań św. Pawła i jego uczniów dotyczących usprawiedliwienia z wiary, ma również duże znaczenie ekumeniczne. W dzisiejszym świecie trzeba na nowo rozważyć biblijne podstawy naszej wiary. Przez lepsze zrozumienie nauki Pisma Świętego łatwiej jest przezwyciężyć różnice międzywyznaniowe. Można dyskutować na temat szczegółowych zagadnień i poglądów autora na takie zagadnienie jak datacja poszczególnych pism Nowego Testamentu (por. zwłaszcza s. 153—4, gdzie 2 P potraktowany jest jako apokryf z II wieku, w którym święci Piotr i Paweł są pogodzeni w sztuczny sposób) niemniej trzeba przyznać, że każda praca, w której poważnie rozważa się naukę Nowego Testamentu o sprawach podstawowych dla naszej wiary, przyczynia się do lepszego zrozumienia Bożego Objawienia i dobrze służy sprawie zjednoczenia chrześcijan.

Rzym

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

LOUIS MONLOUBOU, *Saint Paul et la prière. Prière et évangélisation*, Paris 1982, ss. 137 (Lectio divina 110).

Louis Monloubou jest profesorem Pisma Świętego w Instytucie Katolickim w Tuluzie. W serii „Lectio divina” prezentuje czwartą swoją pracę. (Poprzednie: nr 73, *Un prêtre devient prophète, Ezechiel*, Paris 1972, tłum. hiszpańskie — Madryd 1973; nr 89, *La prière selon Saint Luc*, Paris 1976, tłum. włoskie — Bologna 1979; nr 101, *L'imaginaire des psalmistes. Psaumes et symboles*, Paris 1980. Prócz tego w ramach serii „Lire la Bible” w wydawnictwie Cerf opublikował pracę *Prophète, qui es-tu?*, Paris 1968, tłum. hiszpańskie — Madryd 1971).

Zagadnienie opracowane przez L. Monloubou należy do szczególnie interesujących. Dla współczesnego czytelnika św. Paweł to przede wszystkim człowiek czynu, niestrudzony Apostoł Narodów, przemierzający tysiące kilometrów, by głosić Chrystusa. Nie można jednak zapominać, że cała ta

aktywność wypływa z modlitewnej kontemplacji — rozważania misterium Chrystusa. Z kolei zdobyte w ten sposób poznanie przynagla Pawła do apostołskiej pracy, do zapoznawania innych z tą Tajemnicą, która jest większa niż wszystko inne i która jest naszym zbawieniem.

Część pierwsza to omówienie nauki świętego Pawła o modlitwie — modlitwa według świętego Pawła — na podstawie pouczeń w ramach nauki o sprawach najważniejszych, jak oczekiwaniu eschatologiczne (1—2 Tes), Eucharystia (1 Kor), usprawiedliwienie (Rz), oraz licznych aluzji. Druga część to analiza tekstów modlitw zawartych w Listach Apostoła Narodów — modlitwa świętego Pawła.

W pierwszym rozdziale pierwszej części autor omawia krótkie aluzje dotyczące modlitwy (głównie wezwania). Następnie rozważa rodzaje modlitwy św. Pawła: błagalną (wstawienniczą), gdy Apostoł poleca się modlitwom adresatów swoich listów; dziękczynną, ściśle związaną z modlitwą błagalną, do której zobowiązani są wszyscy otrzymujący od Boga liczne dobrodziejstwa, a szczególnie wspólnoty chrześcijańskie; modlitwę uwielbienia, której ma towarzyszyć posłuszeństwo Bożej nauce w konkretnym życiu chrześcijańskim; modlitwę w Duchu, którego obecność pozwala nam we właściwy sposób zwracać się do Boga i godnie składać Mu dziękczynienie oraz omawia związek modlitwy z miłością bliźniego jako dwóch podstawowych elementów służby Bogu. Pierwszą część kończy rozdział mówiący o darze łaski i dziękczynieniu — Bożym powołaniu i odpowiedzi chrześcijanina, na podstawie Kol 2, 6—4, 6 oraz Ef 1, 15—23.

Na początku drugiej części zamieszczona jest tabelka przedstawiająca strukturę modlitwy Pawłowej: jej elementy zawarte w omawianych niżej dziesięciu tekstach. Kolejne fragmenty listów przedstawione są na następnych stronach w następującym porządku:

1 Tes: 1, 2—5 — pierwsze dziękczynienie; 2, 13 — drugie dziękczynienie; 3, 9—13 — suplikacja — prośba o modlitwę.

2 Tes: 1, 3—5 — dziękczynienie; 1, 11—12 — suplikacja; 2, 13—14 — nowe dziękczynienie.

1 Kor 1, 4—9 — modlitwa rozpoczynająca list, bardziej rozbudowana niż analogiczne formuły na początku innych listów, zawierająca dziękczynienie.

Fhp 1, 3—6 — dziękczynienie; 1, 9—11 — modlitwa błagalna.

2 Kor 1, 3—4 — uwielbienie Bożej pociechy; 1, 5—7 — teologia pośrednictwa; 1, 8—10 — zmartwienie Pawła i pociecha płynąca z ufności w Bożą pomoc; 1, 11 — końcowa prośba o modlitwę.

Rz 1, 8 — dziękczynienie; 1, 9 — zapewnienie o pamięci w modlitwie; 1, 10 pragnienie Pawła, by mógł przybyć do Rzymu; 1, 11—15 — motywy pragnienia Apostoła.

Kol (zakres i struktura literacka modlitwy początkowej listu): 1, 3—5 — dziękczynienie; 1, 9—11 formuła prośby; 1, 12—14 — zachęta do dziękczynienia.

Fhm 4—5 — dziękczynienie; 6 — prośba.

Każdy rozdział poświęcony jednemu listowi kończy się podsumowaniem, w którym autor zestawia wyniki analizy modlitwy Pawłowej z teologią całego omawianego listu.

Ostatni rozdział traktuje o związku modlitwy z ewangelizacją: żywy kontakt z Bogiem, jaki realizuje się przez modlitwę, umożliwia ogłoszenie Ewangelii i jest podstawą wspólnoty tych, którzy uwierzyli w Słowo i mają dawać Mu świadectwo.

W nocie końcowej autor stwierdza, że było rzeczą niemożliwą sporządzić dokładny indeks, gdyż podstawowe myśli powtarzają się prawie we wszystkich omawianych tekstach. Wykaz siedemnastu zagadnień poruszonych w pracy, stanowiących główne tematy związane z modlitwą św.

Pawła, pomaga w podsumowaniu myśli Apostoła Narodów i zwraca uwagę na istotne problemy, aktualne nie tylko w pierwotnym Kościele, lecz również w czasach współczesnych.

Praca L. Monloubou stanowi cenne opracowanie nauki św. Pawła o modlitwie; jest użyteczne nie tylko jako studium naukowe, ale również jako pomoc duszpasterska. Omówienie modlitwy Apostoła i wskazań, jakie kieruje on do założonych przez siebie gmin, pozwala także dzisiejszym wspólnotom w nowy sposób spojrzeć na ich własną modlitwę.

Rzym

O. TOMASZ MARIA DĄBEK OSB

*„Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25, 40)*

*„Wszystko, o co w modlitwie prosicie, stanie się Wam, tylko wiercie, że otrzymacie” (Mk 11, 24)*

*„I życzę i modłę się o to stale, ażeby rodzina polska dawała życie żeby, była wierna świętemu prawu życia”. (Ojciec Święty Jan Paweł II)*

Katolicy świeccy współpracujący z Instytutem Rodziny w Krakowie inicjują kolejną:

#### KRUCJATĘ MODLITWY W OBRONIE POCZĘTYCH DZIECI

- I. Uczestnik Krucjaty zobowiązuje się przez okres jednego roku:
  1. Odmawiać codziennie w powyższej intencji jedną z następujących (wybraną przez siebie) modlitw:
    - a) dziesiątek Różańca Św.
    - b) Litanie do Matki Bożej,
    - c) „Pod Twoją Obronę” oraz dowolną modlitwę.
  2. Uczestniczyć w dzień powszedni przynajmniej jeden raz w miesiącu we Mszy św. z przyjęciem Komunii św. ofiarowanej w intencji poczętego życia ludzkiego. Chorzy, którzy nie mogą uczestniczyć we Mszy św. winni ofiarować w tej intencji jeden dzień swego cierpienia.
- II. Uczestnik Krucjaty, w miarę swych możliwości, będzie się starał:
  1. Wspierać swą modlitwą ofiarami i dobrymi uczynkami (np. okresową abstynencją od alkoholu, tytoniu; pomocą samotnym matkom, rodzinom wielodzietnym, osobom starszym).
  2. Podejmować w swym środowisku apostołstwo w obronie każdego poczętego dziecka.
  3. Pogłębiać swą świadomość religijną (np. poprzez lekturę Pisma Św., udział w dniach skupienia, rekolekcjach zamkniętych).
- III. Organizatorzy, w miarę możliwości, przekazywać będą każdemu uczestnikowi Krucjaty raz w miesiącu:
  1. Intencje szczegółowe modlitwy na dany miesiąc.
  2. Materiały pomocnicze do dzieła apostołstwa.

#### ROZPOCZĘCIE KRUCJATY w UROCZYŚCIE NAJŚWIĘTSZEJ MARYI PANNY KROLOWEJ POLSKI

3 maja 1984 r. na Jasnej Górze

Zgłoszenia uczestnictwa w Krucjacie Modlitwy prosimy kierować na adres: Instytut Rodziny — ul. Franciszkańska 3, 31-004 Kraków