

Ruch Biblijny i Liturgiczny

NR 1

ROK XLVIII

1995

A R T Y K U Ł Y

Ks. Bernard Wodecki SVD

ASPEKTY SOTERIOLOGICZNE PRZYMIERZA SYNAJSKIEGO

W IV modlitwie eucharystycznej streszczającej w cudownej wręcz syntezie całą historię zbawienia, Kościół święty modli się m.in.: „Wielokrotnie zawierałeś PRZYMIERZE z ludźmi...” (co przypomina nam klasyczną podobną, lapidarną syntezę z monumentalnej uwertury Listu do Hebrajczyków! „Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców...”, Hbr 1,1n).

Soteriologia — nauka o zbawieniu (*soterion*, *soteria*) jest dziś słusznie traktowana jako jeden z najważniejszych tematów a nawet gałęzi nauk teologicznych w ogóle, a teologii biblijnej w szczególności. Wszakała „Historia święta” — to Historia zbawienia¹. Wiadomo np., że pomnikowe współczesne posoborowe 6-cio, a właściwie 8-tomowe dzieło teologiczne (bo 3 i 4 tom jest dwuczęściowy, i doszedł jeszcze tom uzupełniający) ujęte zostało pod tytułem *Mysterium salutis* z podtytułem *Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*². Zbawienie jest też

¹ Zob. m.in. ks. J. Kudasiewicz, *Wstęp do historii zbawienia*, Lublin 1974; ks. S. Grzybek, *Pismo Święte historią zbawienia*, w: *Idee przewodnie Soborowej Konstytucji o Bożym Objawieniu*, Kraków 1968, s. 89—129; P. De Surgy, *The Mystery of Salvation*, London — Melbourne 1966; A. Gelin, *Le idee dominanti del Vecchio Testamento*, 1970, s. 44—46, 63—94.

² Wyd. J. Feiner — M. Löhrer, Benziger Verlag 1974, *Ergänzungsband* 1981. Donosiło znaczenie ma także 9-tomowe dzieło włoskie *Il Messaggio della salvezza* (Corso completo di Studi Biblici), dir. P. G. Canora — F. D. F. Festorazzi — P. S. Zedda, t. 3; Torino 1982.

istotnym tematem teologii biblijnej Starego (czy raczej Pierwszego) Testamentu³.

Doniosłym jest w tym zakresie także temat Przymierza — *b'erit, diathēkē — synthēkē, phoedus, testamentum*, wokół którego narosła już i stale narasta ogromna literatura.

Obydwa Testamenty: Pierwsze i Nowe (stanowiące jedną całość zbawczą) — to święta historia wkroczenia osobowego, zbawiającego Boga w przestrzeń i czas, oczekującego odpowiedzi człowieka.

Słusznie m. in. na naszym gruncie polskim ks. J. Kudasiewicz stwierdza: „Przedmiotem formalnym tej świętej historii jest *z bawienie*. Bóg wkracza w określonym czasie w historię, aby założyć fundamenty zbawienia, wyzwolić (a więc wybawić — dodajmy, B.W.) człowieka od zła, niebezpieczeństwa duchowego i materialnego i zjednoczyć go z Sobą w życiu nowym, doskonalszym. Przymierze biblijne w sposób istotny łączy się z tą właśnie świętą historią zbawienia, występuje zawsze w funkcji zbawienia”⁴.

Bóg realizuje, jak wiadomo, zbawienie w trzech głównych etapach: pierwszy — pierwotny, od Adama — do Abrahama; drugi — zwany dyspozycją prowizoryczną — od Abrahama do Chrystusa; trzeci — definitywny, od Jezusa Chrystusa — do ostatecznego wypełnienia się zbawienia⁵. Całą tę historię zbawienia niby złota nić spaja i jednoczy idea Przymierza Boga ze swoim ludem. Przy tym nie wolno zapominać, że ideę tę zrozumie się w pełni właściwie wtedy dopiero, jeśli widzi się ją na tle całej historii zbawienia, wszak Bóg sam w swoich odwiecznych planach zbawczych połączył ją z historią zbawienia.

Przymierze stanowi określenie szczególnego stosunku Boga i człowieka, jest podstawą wszelkich stosunków między Bogiem a człowiekiem. Jest to jedna ze wspólnych osi obu Testamentów i podstawowy temat dla ujmowania całościowego Pisma Świętego obok tematu obietnicy, wybrania i Ludu Bożego⁶.

W Przymierzu zawiera się właściwie cała istota religii Starego i Nowego Testamentu. Stąd zwłaszcza W. Eichrodt w I szczególnie

³ P. Grelot, *Bible et Théologie. L'Ancienne Alliance — l'Écriture Sainte*, Paris 1965; *Teologia della storia della salvezza*, w: *Il messaggio della salvezza*, t. 1; Z. Aleszghy, *La teologia della salvezza*, w: G. Concetti, *La teologia dopo il Concilio*, Milano 1967; O. W. J. Roslton OFMConv, *Zbawienie człowieka w Starym Testamencie*, Warszawa 1970, s. 9nn; ks. W. Michalski, *Idea soteriologiczna w Starym Testamencie*, w: *Christos Soter*, Warszawa 1934, s. 3—44.

⁴ *Historia i teologia Przymierza*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, KUL, I, Lublin 1975, s. 121, (podkreślenie moje, B. W.).

⁵ P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai 1962, s. 115—124.

⁶ Zob. m.in. O. M. Arndt, *Przymierze Boga z Izraelem w tradycjach Pięcioksięgu*, RTK 32, 1(1985) 6(18); J. Galot SJ, *La Rédemption — Mystère d'alliance*, Rome 1965, s. 21 („Dans la perspective d'alliance, qui est capitale, viennent s'encadrer les divers aspects de l'oeuvre salvifique”).

tomie swojej teologii ST cały niemal materiał podporządkował idei Przymierza⁷. Ma oczywiście przede wszystkim na myśli Przymierze Synajskie, najważniejsze spośród serii tych, o których mówi ST. „Synaj bowiem — jak to wyraził m.in. znawca problematyki Przymierza, D. J. McCarthy — znajduje się w sercu decydującej koncepcji Przymierza w Izraelu... Przymierzem, które miało największą doniosłość dla Izraela, było to właśnie, zawarte na Synaju... Nie ulega wątpliwości, że Synaj miał znaczenie centralne dla teologii ST”⁸. Jest ono również — jak stwierdza trafnie m.in. hiszpański uczyony, E. Elorduy, „faktem jedynym w swoim rodzaju w historii religii”⁹. Przymierze Synajskie stanowiło nie tylko zapowiedź, ale już zapoczątkowanie idei zbawienia.¹⁰

Toteż wgłębianie się w problematykę Przymierza idzie jak najbardziej po linii wskazań i postulatów Soboru Watykańskiego II który ze swej strony głęboko wniknął w jego sens (zob. np. KO 12. 14. 15n).

Charakter niniejszego opracowania pozwala pominąć tu (choć przy temacie tego rodzaju problemy takie są wielce pożyteczne i potrzebne, i w przygotowywanym szerszym omówieniu znajdą one miejsce) bliższe wyjaśnienia samego pojęcia i terminu *b'rit* — *diathēkē* czy

⁷ *Theologie des Alten Testaments*, I. Teil, Göttingen 1962 (Das Bundesverhältnis; Die Bundessatzungen; Der Name des Bundes- Gottes; Das Wesen des Bundesgottes; Die Organe des Bundes; Bundesbruch und Gericht; Die Vollendung des Bundes). — Wielu uznało takie podejście za zbyt jednostronne; z uznaniem przyjęli to inni, np. M. Weinfeld, *Berith*, w: G. S. Botterweck — H. Ringgren, *Theological Dictionary of the Old Testament*, I, Michigan 1977, s. 275.

⁸ *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, New edition completely rewritten, AnBib 21 A, Rome 1978, s. 6. 243. Zob. też ks. S. Mędała, *Wprowadzenie ogólne do Pięcioksięgu*, w: *Wstęp do Starego Testamentu* (red. ks. L. Stachowiak), Poznań 1990, s. 142: „...jeden z podstawowych tematów teologii biblijnej”.

⁹ *La teologia de la Alianza y la Escritura*, Estudios eclesiásticos (Madrid) 36(1961) 352 (cały art. s. 335—376). Podobnie A. Neher (*L'essence du Prophétisme*, Paris 1955, s. 116) stwierdza, że „pojęcie przymierza jest najbardziej oryginalnym wkładem myśli hebrajskiej w historię religijną ludzkości”.

¹⁰ M.in. na naszym gruncie polskim o. A. Jankowski OSB, autor zresztą i osobnej monografii *Biblijna teologia Przymierza* (Attende lectioni XI, Katowice 1985) w swym opracowaniu „Ku zbawieniu poprzez „ekonomię” Starego Prawa” w pracy zbior. pod red. O. B. Przybylskiego OP, *Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru*, Poznań — Warszawa — Lublin 1970, s. 106—143, słusznie mówi o zbawczych zabiegach Bożych widocznych w dziejach Izraela, i dając wnikliwą odpowiedź na pytanie „czym jest w zbawczym planie okres Starego Przymierza”, stwierdza: „Mimo aroganckiej odpowiedzi człowieka z raju, Bóg nie przestaje do człowieka mówić „wiele razy i wieloma sposobami... zanim nie przemówi przez Syna” (Hbr 1,1n) ... Odnawiał z ludźmi kolejne przymierza, organizował sobie jako wyłączną swą własność” (Wj 19,15; Pwt 7,9) lud Boży — Izraela...” (s. 106).

synthēkē — *phoedus* — *testamentum* i związanych z nim wyrażen takich jak *kārat b'rit*, *hēqim* czy *nātan b'rit*. Zaznaczę tu jedynie, że nie można zgodzić się z jednostronnym podejściem E. Kutzscha, który wręcz panicznie „boi się” i unika określenia „Bund” — Przymierze, we wszystkich referencjach zastępując je przez „*Verpflichtung*” czy nawet „*Selbstverpflichtung*” lub tylko „*Zusage*”, w związku z czym warto zwrócić chociażby uwagę na delikatną i pełną finezji, lecz niemniej zdecydowaną ripostę W. Eichrodta¹¹.

Zrezygnować też trzeba z omówienia płaszczyzny historycznej, prawnej i tekstualnej przypominając jedynie, że chodzi głównie o teksty Wj 19 — 24(31,18) i 32,12 — 34,35 oraz nawiązania w Pwt. Problemy literackie, zwłaszcza dokładne rozróżnienie warstw i źródeł, poszczególnych tradycji w odnośnych tekstach, jak zresztą w całym Pięcioksięgu w ogóle, należą, jak wiadomo, do zagadnień niezmiernie skomplikowanych i niemałe w tej mierze dziś jeszcze panują rozbieżności wśród uczonych. Sądzę jednak, że może, najogólniej rzecz biorąc, opowiedzieć się za najnowszymi ustaleniami, podanymi przez ks. S. Mędalek w nowym *Wstępie do Starego Testamentu* (red. ks. L. Stachowiak), Poznań 1990, s. 65. 69. 72n. 144nn idącego za L. Ruppertem¹², D. McCarthy'ego w jego „new edition completely rewritten” klasycznego dzieła *Treaty and Covenant*¹³ oraz A. Fanuliego w monumentalnym dziele zbiorowym *Il Messaggio della salvezza*¹⁴. Wiele trafnych spostrzeżeń podaje też na naszym gruncie polskim ks. S. Łach¹⁵.

W Przymierzu Synajskim dostrzegam następujące aspekty soteriologiczne:

I. PROPOZYCJA BOGA I FAKT ZAWARCIA PRZYMIERZA

Już sama propozycja Boga i fakt zawarcia przymierza jako wyraz inicjatywy i zbawczej woli Boga i pełne wymowy wyciągnięcie przez to ręki do człowieka w ogóle, a do Izraela (jako typu ludzkości) w szczególności, ma ogromny ładunek soteriologiczny. Jest częścią — jedną z najważniejszych — zbawczego planu Boga. „Przymierze — to ponawiany wielokrotnie przejaw zbawczego Planu Bożego... Przymierza Boże następują w biblijnych dziejach ludzkości jako kolejne, coraz donioślejsze ogniwa jednego i tego samego łańcucha łask Bożych...

¹¹ W. Eichrodt, *Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden?* Theol. Zeitschr. 30(1974), H. 4, s. 193—206, zwłaszcza s. 202.

¹² L. Ruppert, *Synoptische Übersicht über die drei grossen Erzählungsfäden des Hexateuchs, J, E und P*, w: *Wort und Botschaft* (hrsg. J. Schreiner), Würzburg 1967, s. 108—117.

¹³ *An Bib 21 A*, Roma 1978, zwł. s. 256—276.

¹⁴ Tom 3, Torino⁴ 1982, s. 72—79. 118n.

¹⁵ *Księga Wyjścia*, PSST I-2, Poznań 1964, s. 33. 177—237 passim.

niosąc ze sobą coraz więcej uduchowienia dla ludzkości... Przymierze — to wymiana miłości”¹⁶. Najgłębszą racją przymierzy Bożych w ogóle, a synajskiego w szczególności, jest suwerenna miłość Boża będąca u podstaw idei i faktu zbawienia, a zniżająca się do człowieka realizując bliskość i przystępność Boga (por. np. Pwt 7,7—9; Oz 11,1—4). Ujawnia się tu i realizuje *hesed Jhwh*, którą tłumaczyć należy jako z b a w c z ą miłość Boga¹⁷.

II. ŚCIŚLE POWIĄZANIE PRZYMIERZA Z FAKTEM WYBAWIENIA Z NIEWOLI EGIPSKIEJ

Exodus, w którym Bóg zbawiający okazał się właśnie jako *go'el* — Zbawca, ze swej strony stanowi jeden z podstawowych elementów zbawczych w ST. Wyzwolenie z Egiptu i wyjście jest podporządkowane idei Przymierza zawartego na Synaju i stanowi z nim nierozłączną całość. Toteż hagiografowie ST ściśle łączą te dwa fakty. W ich ujęciu zachodzi tu jedność tajemnicy zbawienia Izraela, w której dwa aspekty: negatywny — wybawienie z niewoli, i pozytywny — Przymierze i ustanowienie (z nabyciem na własność) Ludu Bożego. Exodus i Phœdus, „Wyjście — Przymierze, to tylko dwie strony jednej rzeczywistości”¹⁸. Wyraża to już tekst Wj 6,6n, gdzie i sformułowania „mój lud” i „Bóg dla was (wam)” wskazują wyraźnie na Przymierze. Wybawienie z niewoli występuje więc jasno w funkcji Przymierza. Co więcej, wybawienie z Egiptu jest typem zbawienia mesjańskiego, w którym również będą zawarte dwa podstawowe elementy: jeden negatywny — wybawienie z niewoli grzechu, i drugi pozytywny — nabycie odkupionych ludzi na własność¹⁹.

¹⁶ O. A. Jankowski, art. cyt., („Ku zbawieniu...”), s. 109 — „Pojęcie *berit* było wyrazem wybraństwa i zbawienia” — stwierdza ks. J. Homerski, *Królestwo mesjańskie w nauczaniu proroków*, RTK 11(1964), z. 1, s. 45. — „Każde przymierze, o którym mówi ST, miało charakter zbawczy”. O. H. Langkammer, *Maryja w Nowym Testamencie*, Gorzów Wlkp 1991, s. 85. Zob. R. Martin — Achard, *La signification théologique de l'élection d'Israël*, w: tenże, *Permanence de l'Ancien Testament* (Cahiers de la Revue de Théologie et de Philosophie 11), Genève — Lausanne — Neuchâtel 1984, s. 81—89.

¹⁷ Tak słusznie oddaje to m.in. w zbiorze *Studiów z biblistyki* ATK, t. V, Warszawa 1990 ks. J. Łach, s. 41nn. 49 nn. 71nn. 337n. Zob. też O. A. Jankowski, dz. cyt., s. 58; W. Eichrodt, dz. cyt., I, s. 55. 22; ks. S. Mędała, dz. cyt., s. 55; O. M. Arndt, art. cyt., 12.

¹⁸ S. Lyonnet SJ, *De peccato et redemptione*, t. 2, Roma 1960, s. 36. 57; ks. J. Kudasiewicz, art. cyt., s. 129.

¹⁹ Ks. J. Kudasiewicz, art. cyt., s. 13; W. Eichrodt, dz. cyt. I, s. 10. — L. R. Moran całą część I swej książki *Chrystus w historii zbawienia*, Warszawa 1985 słusznie zatytułował *Wybawienia przygotowujące do zbawienia*. Por. też rozdz. 5: „Wyjście — cudowne wybawienie” (s. 81—93).

III. USTANOWIENIE LUDU BOŻEGO

Bóg — Zbawca wyzwolił Izraelitów z niewoli egipskiej, aby przyjąć ich jako swój lud, uczynić ich swoim ludem świętym w Przymierzu Synajskim. Można wręcz powiedzieć, że jest to jeden z głównych celów zawarcia tego Przymierza (jakkolwiek warunkowym). Wynika to chociażby z Wj 19,5n: „Wyście widzieli, co uczyniłem Egipcjowi, jak niosłem was na skrzydłach orlich i przywiódłem was do Mnie. Jeśli pilnie słuchać będziecie głosu mego i strzec mojego Przymierza, będziecie moją szczególną własnością pośród wszystkich narodów, gdyż do Mnie należy cała ziemia. Lecz wy będziecie Mi królestwem kapłanów i ludem świętym”.

Naród ten, wpisany w określony krąg kulturowy, uczestniczący w dziejach historycznych, włączony w konkretną przestrzeń i czas, żył wśród tego świata, a równocześnie uczestniczy w sposób czynny w historii ZBAWIENIA, w historii świętej. Bóg wybrał go i powołał do spełnienia szczególnych zadań w swoim planie zbawienia²⁰. Zorganizowanie narodu izraelskiego przez Mojżesza i zawarcie za jego pośrednictwem Przymierza z Bogiem Jahwe sprawiły, że stał się on ludem Bożym. Ideę tę szerzej rozwinie księga Powtórzonego Prawa²¹.

Z woli więc zbawczej Boga — w ramach Jego planu zbawienia — ukonstytuowany zostaje teokratyczny *'am Jahwe*

1) jako *s^cgullā(h)* (oprócz Wj 19,5 zob. Pwt 7,4; 14,2; 21,8; 26,18) — szczególna własność, lud własny jako część bardzo osobista, szczególnie drogi skarb (por. Ml 3,17: skarb osobisty króla), oraz jako *'am nahālā(h)* — dziedzictwo, lud nabyty (Pwt 4,20; 9,26.29)²²;

2) jako *'am qādōš* — lud święty (Wj 19,6b; Pwt 7,5; 14,2.21; 26,19; 28,9), nie tylko wyłączony spośród innych narodów, ale i moralnie święty, wezwany do takiej świętości, co Bóg raz po raz przypominać mu będzie w słynnym zawołaniu: „Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!” (Kpł 19,2; 11,44—45; 20,7; 21,8; por. Wj 22,30),

²⁰ P. Grelot, dz. cyt., s. 134n; ks. J. Kudasiewicz, *Lud Boży*, AtKpł 68(1964) 276—289; D. McCarthy, dz. cyt., s. 297 („The God whose saving will is manifested in history has already made Himself a people...”). — Zob. KK 9. 14.

²¹ G. von Rad, *Das Gottesvolk im Deuteronomium*, Stuttgart 1929; ks. S. Łach, *Lud Boży w Księdze Powtórzonego Prawa*, AtKpł 67(1964) 201—209; por. tenże, dz. cyt. (Księga Wyjścia), s. 76—86; tenże, *Teologiczne znaczenie wyrazu bāhar*, w: *Księga Powtórzonego Prawa*, PŚST II-3, s. 304—315 (Ekskurs II); N. A. Dahl, *Das Volk Gottes*, Darmstadt 1963; N. W. Porteous, *Volk und Gottes volk im AT* (Fs. K. Barth), 1936.

²² Ks. L. Stachowiak, *Od „Zgromadzenia Jahwe” do Kościoła*, w: *Kościół w świetle Biblii* (Praca zbior. pod red. ks. J. Szlagi, Rozprawy Wyzd. Teol.-Kan. KUL 63), Lublin 1984, s. 15—17, z przyp. 16; H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk* (ATANT 37), Zürich — Stuttgart 1960; ks. J. Kudasiewicz, art. cyt., s. 131; H. Gross, *Volk Gottes im AT*, w: *Die Kirche — Volk Gottes* (hrsg. H. Aemussen), Stuttgart 1961, s. 74.

obydwa bowiem aspekty zawiera hebr. *qādôš*. Nakaz ten otrzymał on na zasadzie Przymierza, które nie tylko stworzyło Lud Boży, ale równocześnie było źródłem intymnej, zbawczej wspólnoty między nim a Bogiem wyniosło go w sferę świętości; tam dokonała się jego *sui generis* konsekracja.

3) Podkreślić należy ściśle zespolenie tegoż Ludu z Bogiem. Jego stwierdzenie „Wy Ludem Moim — Ja Bogiem waszym” stanie się wręcz „Formułą Przymierza” (*Bundes-formel*): Wj 6,7; 19,3 (por. już Rdz 17,7), a potem utrwali się i echem rozbrzmiewać będzie przez wieki: Kpł 26,12; Pwt 4,7n; 26,17; 27,9; Sdz 8,11.13; 20,2; 1 Sm 1,12; 2,24; 2 Sm 14,13; Jr 31,31; Ez 36,28 — aż do Nowego Testamentu (Hbr 8,10; Ap 21,3...). Będzie to lud Pana (Jahwe), lud Boga.

4) „Królestwo kapłanów — *mamleket kohanim*”. Jakkolwiek tłumaczyłoby się to charakterystyczne określenie²³, na pewno wyraża ono szczególną więź tego ludu z Bogiem, nadanie jego życiu charakteru świętości wyjątkowej, nowego życia, elementu wybitnie soteriologicznego.

5) To ustanowienie ludu Bożego stanowi właściwie pierwszy podstawowy etap realizacji Królestwa Bożego, jako *qāhāl* i *'edā(h)* będzie załącznikiem Kościoła — instytucji zbawczej, Kościołem Przedchrystusowym²⁴.

6) Izrael jako Lud Boży u stóp Synaju jest równocześnie typem całej ludzkości, która w Kościele — nowym, prawdziwym Izraelu będzie miała swobodny, pełny dostęp. Co Bóg czyni tu dla Izraela, czyni z myślą i o innych, co zresztą Sam w tym kontekście zaznacza: „...bo cała ziemia jest Moją własnością” (Wj 19,5b). O. A. Jankowski słusznie stwierdza: „Tworzy się tym samym historia kontynuowanego przez Boga zbawienia... Na pierwszy plan wysuwa się (tu) zbiorowość, Lud Boży. Ten to Izrael ze swoją historią stanie się typem biblijnym całej ludzkości”²⁵.

²³ Zob. komentarze, a nadto: ks. J. Kudasiewicz, art. cyt., s. 132; J. B. Bauer, *Könige und Priester, ein heiliges Volk*, *Biblische Zeitschr.* 2(1958) s. 283—286; G. Rinaldi, *Un regno di sacerdoti* (*Es* 19,1—6). La fondazione del popolo di Dio. *BibOr* 7(1965) s. 97n; H. Junker *Das allgemeine Priestertum des Volkes Israels nach Ex 19,6*, *Trier Theol. Zeitschr.* 56(1947) s. 10—15; R. Martin-Achard, *Israël, peuple sacerdotal*, w dz. cyt., (Permanence...), 129—146; O. A. Jankowski, dz. cyt., s. 59.

²⁴ Ks. L. Stachowiak, art. cyt., s. 9—20; L. Rost, *Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im Alten Testament*, BWANT IV, 1938; F. Alonso, *Yahve y su Pueblo*, *AnGreg* 58(1953); H. W. Hertzberg, *Werdende Kirche im AT*, *Theol. Existenz Heute*, München 1950; W. Eichrodt, dz. cyt., s. 12 i przyp. 12; S. H. Gehman, *The Covenant. The Old Testament Foundation of the Church*, *Theology Today* 1950, s. 26nn; O. A. Jankowski OSB, dz. cyt., s. 61n.

²⁵ Ks. S. Wypych CM, *Lud Boży*, w: *Wstęp do ST 1190* (dz. cyt.), s. 151; O. A. Jankowski, dz. cyt., s. 58; tenże, art. cyt., s. 106; L. R. Moran, dz. cyt., s. 94—108; J. Giblet, *Il Popolo di Dio*, w: *Grandi temi biblici*, s. 46—62; E. W. Nicholson, *God and His People. Covenant and*

IV. NADANIE PRAWA

Dalszy aspekt soteriologiczny dostrzegam w nadaniu prawa w związku z zawarciem Przymierza²⁶. Przymierze nie wprowadzało Ludu wybranego automatycznie w tę głęboką, ścisłą wspólnotę z Bogiem; jej warunkiem było wierne przestrzeganie danego przez Niego Prawa i zobowiązań, z Dekalogiem na czele (Wj 20; 24,7).

1) Owa „konstytucja teokracji” była jednak w zbawczym zamyśle Boga elementem wiążącym Lud z Nim. „Tu na Synaju — stwierdza m.in. G. von Rad — objawił Jahwe swojemu ludowi obowiązujące przykazania, które ludowi temu dawały możliwość życia przed obliczem jego Boga... Izrael do samego końca uznawał objawienie Bożej woli prawnej za jedno z większych dóbr zbawczych... To danie przykazań i Prawa Bożego miało służyć dobru ludu Bożego (*l'édob l'ekā*, por. Pwt 10,13)”²⁷. Na naszym gruncie polskim ks. S. Potocki omawiając „aspekt teologiczny Prawa Mojżeszowego” (RTK 10:1963, z. 1, 5—19) słusznie zaznacza: „Prawo Mojżeszowe jest więc wyrazem przymierza, a jeśli tak, (to) jego stronę jurydyczną przewyższa wartość teologiczna”, i szeroko to uzasadnia (s. 7—11).

2) Według zbawczego zamysłu Boga Prawo nadane Przymierzem Synajskim (a także później stopniowo rozszerzane) ma być źródłem życia Ludu Bożego, ma być wręcz samym życiem (np. Pwt 32,45—47; słusznie fragment ten tytułuje się „Prawo źródłem życia”, zob. BT). Życie zaś jest jedną z najwyraźniejszych metafor zbawczych, synonimem zbawienia²⁸. Przyjęcie i zachowanie nadanego przez Boga Prawa umożliwia życie — zbawienie. „Patrzcie, ja kładę dziś przed wami błogosławieństwo lub przekleństwo...” (Pwt 11,26), „Oto kładę dziś przed tobą życie i śmierć, błogosławieństwo i przekleństwo, wybierając więc ŻYCIE, abyście ŻYLI wy i wasze potomstwo..., bo tu jest ŻYCIE!” (30,15; por. 4,1; 5,33(30); 6,24n; 32,46n, itd.). „Nadanie Prawa było nie tylko dokumentem Przymierza i szkieletem organizacji społeczno-prawnym, ale też środkiem zbawczym dla uswięcenia narodu”, podobnie jak samo Przymierze „jako obietnica przekraczająca wciąż

Theology in the Old Testament, Oxford 1986; J. Dheilly, *Le peuple de l'Ancienne Alliance*, Paris 1955. — Zob. KO 14.

²⁶ Nie zapominamy przy tym, że nie całe Prawo składające się na Torę (czy słuszniej Heksateuch) można chronologicznie wiązać z samym faktem Przymierza Synajskiego; jego całokształt jest rezultatem długotrwałego rozwoju, uzupełnień i dostosowań do zmieniających się warunków życia narodu wybranego. Znaczna jednak jego część, zwłaszcza Dekalog z faktem tym się wiąże i ma walor ponadczasowy. Zob. np. Wj 20; 24,7n. Por. P. Grelot, *Prawo*, STB 770—773.

²⁷ Dz. cyt., s. 153. 159—165; *Wstęp do ST*. (dz. cyt.), s. 54—56; E. Nielsen, *Moses and the Law*, VT 32(1982) s. 87—98.

²⁸ O. J. W. Rosłon, *Zbawienie — życie w ST w świetle metafor zbawczych*, CollTh 36(1966) s. 157—176; 37(1967) f. 1, 77—88; f. 2, 49—66; tenże, dz. cyt. s. 37—48. — Ez 20,11.

ramy historii i wybiegająca w coraz dalszą przyszłość uważane być musi za metaforę (zbawczą), która wyraża pełnię obietnic Bożych odnoszących się do coraz ściślejszego zjednoczenia Boga z ludzkością”²⁹.

Jest przecież Prawo Boże — Jego słowo „pochodnią dla moich stóp i światłem na mojej ścieżce” (Ps 119,105), i „lampą jest nakaz (Pana), a światłem Prawo...” (Prz 6,23), a światło(ść) jest także metaforą zbawczą (W. J. Rosłon, dz. cyt., s. 45).

3) Tym bardziej, że Prawo to jest typem Prawa Nowego³⁰ i według stwierdzenia Apostoła narodów „Prawo stało się dla nas wychowawcą (który wiódł) do Chrystusa” (nie tylko „ku” Chrystusowi, jak to oddano w BT: *ho nomos paidágōgos hemin gēgonen eis Christon*, Ga 3,24), bo On, „zrodzony pod Prawem wykupił (= zbawił) tych, którzy podlegali Prawu, abyśmy mogli otrzymać przybrane synostwo” (Ga 4,4—5).

4) Zwłaszcza Dekalog, integralna część Prawa Synaju i Przymierza tam zawartego jest drogą, i to jedyną drogą do zbawienia. Oprócz wspomnianych już tekstów o dwóch drogach z Pięcioksięgu zupełnie wyraźnie i zdecydowanie stwierdza to Chrystus Pan (który nie przyszedł znosić Prawa, lecz *plērōsai* (Mt 5,17). W rozmowie z młodzieńcem na jego pytanie „Nauczycielu dobry, co [dobrego] mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?” odpowiada jasno: „Jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania” (Mt 19,16—22; Mk 10,17—22; Łk 18,18—23). Tu już nie ulega wątpliwości, że nie chodzi jedynie o życie w sensie ogólnym (zwłaszcza długie życie), ale o życie wieczne, czyli zbawienie. Tak też — z poszerzeniem na całość Prawa określone jest ono w Dz 7,38 jako „słowa życia”. Aspekt soteriologiczny Prawa jest więc oczywisty.

V. KULT

Widzę go również w kulcie, zainaugurowanym i „oficjalnie” zorganizowanym na polecenie Boga przez Mojżesza właśnie w związku z zawartym na Synaju Przymierzem (Wj 25—31. 35—40; Kpł 1—9; 10,8—20; 21—25, oraz Lb i Pwt, *passim*). W szczegółach ustalona tam *leitourgia*, jakkolwiek również miała charakter przygotowawczy nowego kultu w Przymierzu Nowym, wprowadzała Lud Boży ST w ściślejszą jeszcze niż samo Przymierze relację zbawczą z Bogiem. „Zwłaszcza dokument kapłański P zawiera objawienie pewnego porządku

²⁹ O. J. W. Rosłon, dz. cyt., s. 44; O. A. Jankowski, dz. cyt., s. 33nn. 60n.

³⁰ Ks. S. Potocki cały punkt IV swego cytowanego wyżej art. poświęca temu właśnie tematowi: „Stare Prawo jest typem Prawa Nowego”, s. 13—18, i szerzej to uzasadnia.

sakralnego, obejmuje przepisami kult, a wraz z nim cały złożony system ofiar i rytów, za pośrednictwem którego miało się urzeczywistnić obcowanie Izraela z Bogiem” — stwierdza m.in. G. von Rad. Kult zapoczątkowany wraz z Przymierzem — jak zaznacza tenże znany autor *Teologii ST* — „nie tylko przypominał Izraelowi Jahwe. W historycznym opisie P chodzi o dowód, że rytę te — za pośrednictwem rozkazu Bożego wywodzą się z historii zbawienia.” G. von Rad stanowczo też sprzeciwia się „dewaluacji kapłańskiej religii kultu. Wiara w Jahwe nie daje się rozłożyć na (rzekomo) dalece obce sobie formy. Izrael żywił przekonanie, że dzieło Jahwe, polegające na obdarowywaniu zbawieniem, nie wyczerpuje się w czynach historycznych, czy nawet w łaskawym kierowaniu losami jednostki, lecz że Jahwe powołał do życia także kult ofiarniczy jako pewną instytucję, dając Izraelowi możliwość stałych z Nim kontaktów”.³¹ Przytoczmy jeszcze ważne w tej mierze zdanie W. Eichroda: „W zewnętrznym działaniu kultycznym udziela się konkretnej formie egzystencji człowieka Boska moc błogosławieństwa; czynność święta staje się sakramentem”³².

Szczególnie Namiot święty ogarniany obłokiem — symbol obecności Boga — towarzyszący wybawionemu z niewoli Ludowi Bożemu do Ziemi Obiecanej (której wzięcie w posiadanie także ze swej strony jest typem zbawienia, por. np. Mt 5,5) był nie tylko sam wraz z tym co zawierał przedmiotem kultu po zawarciu Przymierza, ale ośrodkiem i centrum tego kultu aż do chwili zbudowania świątyni w Jerozolimie³³.

VI. ROLA KRWI I RYTU Z KRWIĄ ZWIĄZANEGO

(Wj 24,3—8)

Wiadomo, jak wielką rolę odgrywała krew w religii Izraela. Traktowana jako życie, miała charakter sakralny (Kpł 17,11.14; Pwt 12,23). Zwłaszcza od momentu, kiedy krew baranka paschalnego ocaliła Izraelitów w pamiętną noc Wyjścia (Wj 12), miała zastosowanie przy obrzędach kultycznych, i autor Hbr (9,22) stwierdzi, że „bez rozlania krwi nie ma odpuszczenia (grzechów)”.

³¹ Dz. cyt., s. 155; zob. też s. 194. 207.

³² Dz. cyt., (I, wyd. 7), s. 54; zob. też s. 109; M. F. L a c a n, *Kult, STB*, s. 414—419.

³³ Ks. S. Ł a c h, *Arka i Namiot święty w czasach Mojżesza*, w: dz. cyt. (Księga Wyjścia), s. 335—339; O. A. J a n k o w s k i, dz. cyt., s. 42—44; G. v. R a d, dz. cyt., s. 188—193. M. H a r a n, *The Nature of the „Ohel mo'ed” in Pentateuchal Sources*, JSS 6(1960) 50—65. — Do problemu kultu, wymagającego jeszcze dalszych pogłębień, zob. ponadto: F. L e i s t, *Kultus als Heilsweg*, Stuttgart 1949; *Sacramentum Mundi III* (1969), kol. 101—106; RGG³ IV, kol. 123n; *Handbuch der Theol. Grundbegriffe* I, s. 865—880. — Także odnawianie Przymierza dokonywać się będzie w kulcie, poprzez który przemawia Bóg. Por. O. A. J a n k o w s k i, dz. cyt., s. 51n.

Ryt krwi przy zawarciu Przymierza ma szczególnie głęboką wymowę soteriologiczną.

1) Stanowi on uwieńczenie i niejako przypieczętowanie faktu Przymierza. Po złożeniu ofiary całopalnej i biesiadnej „Mojżesz wziął połowę krwi i wylał ją do czar, a drugą połowę skropił ołtarz” (Wj 24,6). Ołtarz przedstawiał Boga — Inicjatora i Partnera Przymierza (podobnie jak w liturgii chrześcijańskiej wyobraża, symbolizuje Chrystusa Pana).

Z kolei Mojżesz „wziął Księgę Przymierza i czytał ją głośno ludowi”, a gdy ten przyrzekł dotrzymanie wszystkiego, „Mojżesz wziął krew (= drugą jej połowę wlaną poprzednio do czar) i pokropił nią lud, mówiąc: „Oto krew Przymierza, które Pan zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów” (24,6—8).

Krew jako siedlisko życia i jego symbol w obrzędzie pokropienia daje niejako ludowi ukonstytuowanemu w Przymierzu nowe życie, oparte jakby na wspólnocie krwi z Bogiem — Jahwe, „ta sama bowiem krew na ołtarzu i pokropiona na lud — to jakby transfuzja nowego życia od Jahwe, to jakby pokrewieństwo z Nim”³⁴. „Przez krew Przymierza — stwierdza W. Eichrodt — partnerzy wchodzący w Przymierze zostają wzajemnie złączeni w sakramentalny sposób..., stwarza między nimi sakramentalną więź”³⁵. Także E. W. Nicholson w swoim opracowaniu *The Covenant Ritual in Exodus XXIV 3—8* mówi o „communio sacramentalis”, jaka przez ryt ten została stworzona między Bogiem a ludem^{35a}.

2) Równocześnie zwrócić trzeba uwagę na charakter ekspiacyjno-przeblagalny krwi, zwłaszcza w liturgiach ekspiacyjnych (zob. szczególnie Kpł, np. 17,11) i walor konsekracyjny krwi ofiar³⁶.

3) Krew Przymierza Synajskiego dozna swoistej transpozycji w Nowym Testamencie. Chrystus Pan w Wieczerniku w bezpośrednim powiązaniu ze swą Męką zbawczą przy ustanowieniu Sakramentu Eucharystii celowo użyje słów Mojżesza spod Góry Przymierza: „To jest krew (nowego) Przymierza” (Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 11,25). Wiąż typologiczna rytu krwi Przymierza Synajskiego ze zbawczą Krwią Chrystusa w Wieczerniku i na Golgocie zawierającego w imieniu odkupionej ludzkości Nowe Przymierze (por. też 2 Kor 3,6.14;

³⁴ O. A. Jankowski, tamże, s. 39; tenże, art. cyt., s. 113; ks. Cz. Jakubiec, *Stare i Nowe Przymierze*, Warszawa 1961, s. 72—77.

³⁵ Art. cyt. (Darf man...), s. 198.

^{35a} E. W. Nicholson, *The Covenant Ritual in Ex 24:3—8*, VT 32(1982) s. 74—86, zwł. 76. 83. 85n; ks. R. Rumianek, *Rola krwi w Starym Testamencie*, StThVars 23(1985), 1, s. 80; O. M. Arndt, art. cyt., s. 8 widzi w pokropieniu ludu krwią jedynie jego zaprzysiężenie.

³⁶ C. Spicq — P. Grelot, *Krew*, STB, 394; G. v. Rad, dz. cyt., 215; J. Herrmann (Fs), *Die Idee der Sühne*, s. 67; L. Moraldi, *Espiazione sacrificiale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956, zwł. s. 222—231.

Ap 21,5) prowadzi nas w samo źródło zbawienia. „W NT sam Chrystus jest Odkupicielem, który wybawia ludzkość przez krew, ale Krew niewinną i przynajdroższą (por. 1 P 1,19)... Chrystus zawarł Nowe Przymierze dając swoje Ciało i kielich swojej Krwi... „Kto pożywa moje Ciało i pije moją Krew, ma życie wieczne (= zbawienie)..., trwa we Mnie, a Ja w nim” (J 6,53—56)³⁷.

Zbawczą rolę Krwi Chrystusa — Kapłana Nowego, wyższego Przymierza bardzo silnie podkreślać będzie Autor Listu do Hebrajczyków (zwłaszcza rozdz. 7—10).

VII. UCZTA ZJEDNOCZENIA NA GÓRZE PRZYMIERZA (Wj 24,1.9—11)

Na polecenie Boga (w. 1) po zawarciu Przymierza przypieczetowanego pokropieniem krwią „wstąpił Mojżesz wraz z Aaronem, Nadabem, Abihu i 70 starszymi Izraela [na górę]. Ujrzeni Boga Izraela... Na wybranych Izraela nie podniósł On ręki, mogli więc patrzeć na Boga. Potem jedli i pili”. — Uczta w obecności Boga zawierającego z ludem Przymierze stanowi uwieńczenie tego doniosłego faktu historii zbawienia. Jest ona wyrazem ścisłej partycypacji i zjednoczenia z samym Bogiem — Zbawcą, znakiem wspólnoty witalnej i prawdziwego *šālôm*. Uczta — biesiada symbolizowała żywą łączność i jedność zawierających przymierze (posilek jedności)³⁸.

Bóg oczywiście posiłku nie spożywa, ale Jego udział uwydatnia mocne podkreślenie Jego obecności dostrzegalnej wyraźnie przez uczestników. Przymierze jest więc więzią zbawczej przyjaźni dzielącej się tym, co istotne dla życia: pokarmem i napojem. Już przez samo zaproszenie przedstawicieli Ludu Bożego do spożycia posiłku na górze Przymierza Bóg nadał mu znamię szczególnej więzi; to *communio* nowego rodzaju.

Także ten wątek w odpowiedniej transpozycji i po jego uduchowieniu będzie podjęty przez Jezusa — Inicjatora Nowego Przymierza podczas Ostatniej Wieczerzy przy udziale przedstawicieli Nowego Izraela. Prawdziwą Ucztą, w której On sam będzie i Gospodarzem i Pokarmem, Ofiarnikiem i Ofiarą, będzie odtąd sakrament Eucharystii sprawowany z Jego woli i nakazu na ołtarzach Nowego Przymierza „donec veniat”. Także więc tutaj więź typologiczna wiążąca Synaj z Wieczernikiem wprowadza nas w Ucztę Boskiego Baranka Paschalnego dającej zbawienie.

³⁷ Ks. R. Rumianek, art. cyt., s. 82n.

³⁸ Por. Rdz 26,18—30; 31,46.54; Joz 9,14; 2 Sm 3,20. Zob. m.in. G. von Rad, dz. cyt., s. 202n; W. Eichrodt, art. cyt., s. 198.

VIII. ROLA POŚREDNICZĄCA MOJŻESZA

Oczywiście nie sama w sobie, jakkolwiek doniosła, zawiera momenty soteriologiczne, lecz przede wszystkim w aspekcie typologii, mianowicie jako typ Jezusa Chrystusa, nowego Mojżesza i Pośrednika Nowego Przymierza. Trzeba, by tutaj zaznaczyć, że już w ogniwie „pośrednim”, jaki na etapie profetyzmu mesjańskiego stanowiła tajemnicza postać Sługi — *'ebed Jahwe* w słynnych czterech Pieśniach u Deutero-Izajasza, rysy Mojżesza były do tego stopnia wyraźne, że niektórzy, jak np. E. Sellin mówili o niej jako o „Moyses redivivus”³⁹. Mojżesz jest także typem Chrystusa jako ten, który wyprowadził lud Boży ST z niewoli; jak tamten z niewoli społeczno-politycznej ratując lud od grożącej mu zagłady, tak Chrystus — od ruiny duchowej, z niewoli grzechu (te rysy dominują u Deutero-Izajasza); nam jednak chodzi o rolę w Przymierzu⁴⁰. Typologia Mojżesz — Chrystus znajduje wyraz w szerszym zakresie w Hbr, z uwydatnieniem wyższości Chrystusa (3,1—6), który „stał się Pośrednikiem lepszego Przymierza, które zostało oparte na lepszych obietnicach” (8,6; por. 9,15). Rola Chrystusa — Pośrednika jest także wyraźna w Hbr 12,24; 1 Tm 2,5; por. Ga 3,19n.

Pośrednio już Ewangelia Mateusza ukazuje paralełę między Chrystusem a Mojżeszem; oprócz podziału Ewangelii dzieciństwa i całej Ewangelii na 5 części na wzór Pięcioksięgu — zwłaszcza w Kazaniu na górze „Mateusz chciał ukazać Jezusa jako nowego Mojżesza, prawodawcę”⁴¹. Góra ta ma niewątpliwie nawiązywać do góry Synaj, a kazanie na Górze — Konstytucja Nowego Ludu Nowego Przymierza stanowi — przy uwypukleniu antytez („Słyszeliście, że powiedziano... — a Ja wam powiadam...”) i przewyższania — paralełę do nadanego na Synaju za pośrednictwem Mojżesza „starego Prawa”. Postać Mojżesza odegrała wyjątkową rolę w dziejach zbawienia w ogóle, a w fakcie Przymierza w szczególności⁴².

³⁹ Zob. też A. Bentzen, *Messias — Moses redivivus — Menschensohn*, Zürich 1948; E. Sellin, *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig 1922.

⁴⁰ On sam zdawał sobie z niej sprawę, zob. Pwt 5,5.23(20)—33(30). Podkreśla ją także Dz 7,38. Zob. R. Martin-Achard, *Moïse, figure du médiateur selon l'Ancien Testament*, w: tenże, dz. cyt., s. 107—128; *Moïse, l'homme de l'Alliance*, Cahiers Sioniens, t. 8, Paris 1954, zwł. s. 29 (147) — 52(170); H. Cazelles, *En busca de Moisés* (Buena Noticia 7), Estella 1981.

⁴¹ Ks. J. Homerski, *Ewangelia według św. Mateusza*, PŚNT III, 1 (Poznań 1979), s. 123; R. Motte — M. F. Lacan, *Mojżesz*, STB, s. 504—506; por. s. 734. 736n.

⁴² M. Filipiak, *Mojżesz — Pośrednik Przymierza*, HD 37(1968) 49—55; ks. S. Łach, *Mojżesz — jego wielkość*, RBL 5(1966) 216—225; ks. S. Grzybek, *Mojżesz na nowo odczytany*, w: *Scrutamini Scripturas*, Kraków 1980, s. 20—32; G. v. Rad, dz. cyt., s. 229—234; J. Jeremias, *Moïses*, ThWNT IV, 878.

IX. PRZYMIERZE SYNAJSKIE — PRZYGOTOWANIEM I TYPEM PRZYMIERZA NOWEGO

Przymierza ST z Przymierzem Synajskim jako punktem kulminacyjnym były uwerturą i przygotowaniem do Nowego i wiecznego Przymierza (*Novi et aeterni Testamenti*). W ten sposób idea i fakt Przymierza stał się zwornikiem, a nawet syntezą obydwu Testamentów i całej historii zbawienia.

Lud izraelski swą niewiernością zrywał Przymierze (por. np. Jr 22,9; 31,32) i będzie musiał ponosić smutne tego konsekwencje w postaci spadających na niego kar. Prorocy nie tylko piętnowali niewierność, pogłębiali naukę o Przymierzu (zwłaszcza Ozeasz, Ezechiel, Jeremiasz), równocześnie jednak zapowiadali Przymierze Nowe. Szczególnie znamieny jest w tym względzie tekst Jr 31,31—34; por. także zapowiedź nowych zaślubin u Oz, zwłaszcza 2,20—24; Ez 36,26; 16,60; 34,23n; Iz 54; 55,3; rola Sługi Jahwe w tym nowym Przymierzu: Iz 42,6; 49,6nn⁴⁸.

Mimo że z punktu widzenia zbawczego Planu Bożego Nowe Przymierze będzie nawiązaniem i kontynuacją Przymierza Synajskiego (co widoczne jest zwłaszcza u Ez 16,60.62) i będzie nawiązywało także do innych etapów pedagogii Bożej kolejnych Przymierzy (zob. np. Ez 34,23; Iz 55,3), to jednak coraz wyraźniej zaznaczać się będą i różnice między Przymierzem pierwszym a Nowym, nie tylko z wypisaniem go na sercach i jego niewzruszonością jak np. u Jr 31, ale i z jego charakterem uniwersalistycznym jak np. u Deutero-Izajasza (Iz 42,6; 49,6).

Z Boga na ziemi — Emmanuela, Jezusa, który da ludzkości to Przymierze Nowe i swoją zbawczą obecność (Mt 28,20), z Serca Syna Bożego i Potomka z rodu Dawida, syna Abrahama (Mt 1,1), pełnego Ducha Św. wytryśnie źródło pełnego życia i zbawienia, błogosławieństwo dla wszystkich narodów (por. Rdz 12,3; Ga 3,8,16). Będzie to Przymierze ducha, a nie litery, sprawiające, że Bóg mieszka wśród ludzi w pełni realizując starożytną formułę Przymierza „I będę dla nich Bogiem, a oni będą Mi ludem” (zob. wyżej; Jr 31,33; Ez 37,27; 2 Kor 6,16).

Słowa Jezusa z Wieczernika podczas Ostatniej Wieczerzy wyraźnie dowodzą, że myślał On o tekście ST o zawarciu Przymierza Synajskiego z Księgi Wj, i że był świadomy, iż zawiera Nowe Przymierze, lepsze i doskonalsze, radykalnie nowe, we własnej swej Krwi jako Syna Bożego (Mt 26,28; Mk 14,24; Łk 22,20; 1 Kor 11,25). W ten też sposób „Pan pamiętający na wieki o swoim Przymierzu” (Ps 105,8) i o świętym swym słowie (w. 42) „sprawił, że mogliśmy stać się słu-

⁴⁸ Ks. B. Wodecki, *Księga Izajasza*, BP II, wyd. 2 (1984) 777. 795; J. J. Stamm, *Berit 'am bei Deuterojesaja. Probleme biblischer Theologie* (Fs G. v. Rad) 1971, s. 510—524, zwł. 516n.

gami Nowego Przymierza..." (2 Kor 3,6.14) aż zrealizuje je w pełni czyniąc wszystko nowe (por. Ap 21,5). Nowemu Przymierzu wiele uwagi poświęci zwłaszcza List do Hebrajczyków podkreślając jego wyższość⁴⁴.

X. POWIĄZANIE Z NOWĄ PASCHĄ

Mam tu na myśli misterium paschalne w szerszym kontekście całej historii zbawienia, która w Jezusie Chrystusie, Jego śmierci i Zmartwychwstaniu, całokształcie Jego dzieła zbawczego z sakramentami Jego Kościoła włącznie osiągnęła swój punkt kulminacyjny. „Pascha nostrum immolatus est Christus!...” — „Chrystus bowiem został złożony w ofierze jako nasza Pascha” (1 Kor 5,7). W dwutomowym dziele ks. W. Hryniewicz zatytułowanym w oparciu o ten właśnie tekst *Chrystus nasza Pascha i Nasza Pascha z Chrystusem* na naszym gruncie polskim dał ostatnio szeroki i pogłębiony *Zakres chrześcijańskiej teologii paschalnej*⁴⁵. Pascha stanowiła *sui generis* — jak to określa tenże autor — „sakrament” Izraela (s. 42—50), a misterium Paschalne Chrystusa zajmuje centralne miejsce w całokształcie dziejów zbawienia.

Już w aspekcie II podkreśliłem ściśle powiązanie Przymierza z faktem wybawienia z niewoli egipskiej, a więc i z pierwszym historycznym obchodem święta Paschy z niezmiernie bogatym znaczeniem baranka paschalnego. Bóg w ramach swego cudownego planu zbawienia chciał, że zbawcza śmierć Jego Syna Jezusa, Baranka, który gładzi grzech(y) świata (J 1,29.36; Dz 8,32 — Iz 53,7n; 1 P 1,19 i Ap *passim*) i Jego Zmartwychwstanie, a więc dokonanie dzieła zbawienia świata zbiegło się nawet w czasie właśnie z obchodem izraelskiego święta Paschy. Zawarte wówczas Nowe Przymierze nadało odtąd nową treść i nowe wymiary temu świętu Paschy, które opromienione blaskami zmartwychwstania — faktu zbawczego najważniejszego w dziejach ludzkich, od którego wszystko ze zbawieniem człowieka na czele zależy (zob. 1 Kor 15), stanie się największym świętem odkupienia Ludu

⁴⁴ Szczególnie Hbr 8—10; 12,24n. Ks. J. Szlaga, *Nowość Przymierza Chrystusowego według Listu do Hebrajczyków* (Rozprawa hab. KUL), Lublin 1979; STB 832n; tenże, *Nowe w Przymierzu Chrystusowym*, w: *Kościół w świetle Biblii*, praca zbior. pod red. ks. J. Szlagi, Rozprawy Wyd. Teol.-Kan. KUL 63, Lublin 1984, s. 151—162; A. Vanhoye, *La Nuova Alleanza nell'epistola agli Ebrei*, w: *La Nuova Alleanza*, Annali Adoratori 79(1974) 147—164. 205—214. — E. Elorduy, art. cyt., s. 343.

⁴⁵ Taki jest podtytuł obydwu tomów; pierwszy — jako t. 60 Tow. N. KUL, Lublin 1982, drugi — jako t. 69, Lublin 1987 (w serii *Rozprawy Wyd. Teol.-Kan. KUL*). Na szczególną uwagę w naszym X aspekcie zasługuje dobre omówienie *Znaczenia typologii paschalnej dla chrześcijańskiej wizji dziejów zbawienia* (t. I, s. 77—85).

Bożego Nowego Przymierza. Owoce zbawienia i odkupienia TAM wysłużone przez wieki płynąć będą szerokim nurtem w zbawczych źródłach sakramentów świętych od Chrztu (słusznie podkreślane właśnie w Noc Paschalną) poprzez sakrament Przebaczenia (dany Kościołowi bezpośrednio po Zmartwychwstaniu, J 20,23) — po Eucharystię i sakrament kapłaństwa (ustanowione w ścisłym związku ze zbawczą Męką i Zmartwychwstaniem Pana)⁴⁶. To już nie „są cienie spraw przyszłych” (Kol 2,17; por. Hbr 8,5; 10,1), ale zbawcza rzeczywistość, nie zapowiedź jedynie, ale wielki Początek Nowego Przymierza, zapoczątkowanie pełni zbawienia w sensie NT.

Warto tu przypomnieć, że poza dorocznym od Nocy Wyjścia świętem Paschy upamiętniającym w znamiennej anamnezie Exodus, Przymierze Synajskie wraz z Prawem otrzymało jeszcze jedną wymowną „pamiętkę” — Arkę Przymierza (Arkę Bożą, Arkę Świadcstwa, zob. Wj 37) — rodzaj jakby Tronu Boga niewidzialnego, który m.in. o. A. Jankowski nazwał słusznie „jakby sakramentem obecności Boga Jahwe wśród swego ludu”, miejsce spotykania z Nim głównych przedstawicieli „Kościoła Przed-Chrystusowego”, miejsce wskazań Boga, a nawet — uwzględniając rolę „przebłagalni” („uślugałni”) — sui generis tabernakulum i ołtarz, a „zarazem swoisty instrument odpuszczania grzechów”⁴⁷. Znaki kolejnych przymierzy: tęcza w przymierzu noachickim, obrzezanie w przymierzu z Abrahamem, Pascha i Arka Przymierza z tym co ona zawierała — w Przymierzu Synajskim, będą wyrazem zbawczych, raz po raz podejmowanych inicjatyw Boga, które ocalają i zbawiają człowieka i przygarniają go na „wyłączną własność”. Dwa spośród nich przetrwały do dziś, ale na zasadzie więzi typologicznej w swoich antytypach: Chrzest — jako inicjacja zbawcza ustanowiona przez Chrystusa (zastępująca obrzezanie), i Eucharystia — Obecność, Uczta i Ofiara Baranka Paschalnego — obydwa zasadnicze źródła zbawienia.

* * *

⁴⁶ Zob. m. in. doskonale opracowaną przez ks. W. Hryniewicza w cyt. wyżej pracy część C: *Pascha sakramentalna* (s. 285—386) i jeszcze osobno (część D): *Eucharystia jako sakrament paschalny* (s. 397—512). — Zob. też J. H. Walgrave, *Un salut aux dimensions du monde*, Paris 1970, zvl. s. 53n; B. Cooke, *Synoptic Presentation of the Eucharist as Covenant Sacrifice*, Theological Studies 21(1960), s. 1—44; J. Lécuyer, *Le sacrifice de la Nouvelle Alliance*, Le Puy 1962; P. Benoit, *Eucharystia*, STB, 266—271; P. E. Bonnard, *Pascha*, STB, 650n. Por. uwagi przy aspekcie VI i VII.

⁴⁷ O. A. Jankowski OSB, art. cyt., (*Ku zbawieniu...*), s. 13. — W Nowym Przymierzu, w którym dawne typy stały się zbawczą rzeczywistością, Arka ta nie będzie już potrzebna (Jr 3,16; 2 Mch 2,4—8), ale otrzyma — jak tenże autor zaznacza — „swoiste antytypy: samo Cziowieczeństwo Chrystusa, Eucharystię, Maryję i Kościół” (tamże).

U podstaw biblijnego Przymierza Synajskiego leży więc istotnie idea i rzeczywistość zbawienia. Przymierze to jest nie tylko pogłębieniem biblijnej nauki o przymierzu, ale i nowym naświetleniem historii zbawienia nadającym jej nowe wymiary soteriologiczne. Objawiło ono w sposób definitywny (zwłaszcza w perspektywie Przymierza Nowego, którego było typem i przygotowaniem) istotny aspekt ekonomii zbawienia: Bóg chce się połączyć i zjednoczyć z ludźmi, z ukształtowanym przez siebie Ludem Bożym, społecznością kultyczną, poświęconą Jego służbie, kierowaną przez Niego, przechowującą depozyt Jego obietnic zbawczych. Jest to prawo zbawienia w społeczności — choć dopiero Nowy Testament w pełni zrealizuje ten Boży zbawczy zamysł, ale jego realizacja zaczęła się już na Synaju ⁴⁸.

Bóg — Zbawca, „który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni” (1 Tm 2,4), nie zrażając się nawet wiarołomnością człowieka docho-wuje wierności, „wspomni na swoje święte Przymierze” (Łk 1,72) nawet „na gruzach” Starego (Pierwszego) budując kształty Nowego Przymierza, stale zatroskany o dobro i zbawienie człowieka.

Pieniężno—Warszawa

KS. BERNARD WODECKI SVD

O. Piotr R. Gryziec OFMConv

ŁASKA SPOTKANIA CHRZEŚCIJAN WEDŁUG ŚW. PAWŁA

Jedną z podstawowych myśli eklezjologicznych zawartych w nauce św. Pawła jest idea wspólnoty w Chrystusie, wyrażająca się w koncepcji Kościoła. Celem Pawła jako apostoła było przede wszystkim zakładanie wspólnot kościelnych. Głównym i podstawowym środkiem wiodącym do tego celu — głoszenie Ewangelii: „Nie posłał mnie Chrystus, abym chrzczył, lecz bym głosił Ewangelię” (1 Kor 1,17a) ¹. „Przez zbawcze słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych, według słów Apostoła: „Wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17)” ².

⁴⁸ Zob. ks. J. Kudasięwicz, art. cyt., s. 134; ks. Cz. Jakubiec, dz. cyt., s. 76; M. Filipiak, art. cyt., s. 52.

¹ Wszystkie cytaty z Pisma św. wg *Biblii Tysiąclecia*, wyd. III, Poznań—Warszawa 1982.

² S. Moysa, *Słowo zbawienia*, Kraków 1974, 138.

Kościół jest właściwym miejscem głoszenia słowa. „Słowo bowiem jest przyczyną Kościoła, a równocześnie Kościół jest również w jakimś sensie przyczyną słowa”³, które jest skuteczne i przemienia wierzących. Jednak oprócz tego, który sieje słowo, potrzeba również kogoś, kto będzie podlewał⁴. Prawidłowe i owocne życie Kościoła wymaga permanentnej ewangelizacji, nieustannego dialogu w wierze poprzez nauczanie, pouczanie, podnoszenie na duchu, przypominanie nauki Chrystusowej⁵. Wyrazem tego dialogu w wierze są duszpasterskie odwiedziny — mówiąc językiem współczesnym wizytacje kanoniczne, czy też podróże apostołskie — które przyczyniają się wydatnie do duchowego umocnienia kościołów lokalnych. Duchowe owoce, jakie dla współczesnego Kościoła przynosi ta praktyka, można zaobserwować śledząc podróże-pielgrzymki obecnego Namiestnika Chrystusowego — papieża Jana Pawła II.

Wyeksponowanie roli hierarchii kościelnej w procesie umacniania wiary nie wyczerpuje jednak całości zagadnienia, które w obecnym artykule nazywamy *spotkaniem chrześcijan*. Każdy uczeń Chrystusa ze swej natury powołany jest do apostołstwa w świecie poprzez świadectwo własnego życia. W sercu każdego chrześcijanina budzi się i dojrzewa potrzeba spotkania z braćmi w wierze. Wyznawcy Chrystusa pragną wzajemnie pocieszać się przez to, co jest im wspólne — przez swoją wiarę⁶. Człowiek sam z siebie nie może drugiemu udzielać darów nadprzyrodzonych. Jest to domena Boga. Jednak jego obecność i kontakt z drugim człowiekiem, staje się okazją działania przezeń Ducha Świętego. Wtedy staje się on „kimś” dla innych⁷. Jest to odbicie ewangelicznej prawdy: „Gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20).

W Pawłowej koncepcji Kościoła występuje również myśl o konieczności wzajemnych kontaktów między chrześcijanami dla pobudzenia i ugruntowania ich wiary. Samo spotkanie się osób w dialogu, nawet wtedy, gdy słowem dialogu jest słowo Boże, nie wystarcza jednak jeszcze do wiary. Do wiary, która jest łaską (por. Ef 2,8) pociąga przede wszystkim Ojciec (J 6,44). Aby mogła nastąpić odpowiedź wiary, potrzeba szczególnego działania Boga, gdyż to On jest „sprawcą i chcenia i działania zgodnie z Jego wolą” (Flp 2,13) i On sam otwiera serca na słowo Boże głoszone ustami człowieka (por. Dz 16,14). Słowo Boże usłyszane z ust ludzi należy więc przyjąć „nie jako słowo ludzkie, ale — jak to jest naprawdę — jako słowo Boga, który działa w wierzących” (1 Tes 2,13). Łaskę, która działa podczas spotkania

³ Tamże, 140.

⁴ Por. 1 Kor 3,6—8.

⁵ Por 2 Tm 4,2.

⁶ Por. A.-M. Besnard, *Kierunki rozwojowe współczesnej duchowości*, Concilium 1—10 (1965/6) 661—4.

⁷ Por. K. Barth, *The Epistle to the Roman*, tłum. z niem. E. C. Hoskyns, New York 1968, 33.

chrześcijan i powoduje ich wzrost w wierze, nazywać będziemy łaską spotkania.

Szafarstwo łaski Bożej jest powołaniem każdego chrześcijanina. „Jeżeli kto ma dar przemawiania, niech to będą jakby słowa Boże! Jeżeli kto pełni posługę, niech to czyni mocą, której Bóg udziela (1 P 4,11). Zatrzymując się nad teologicznym aspektem spotkania chrześcijan, zwrócimy uwagę na znaczenie osobistego kontaktu przekazujących sobie łaskę spotkania stron, a także na obustronność płynących z tego faktu duchowych korzyści. Spotkanie w wierze — wedle zasad Bożej ekonomii: im więcej się daje, tym więcej się otrzymuje, a im więcej się otrzymuje, tym więcej się daje — dostarcza pociechy i umacnia zarówno początkującym uczniom Chrystusa, jak i zaawansowanym już w życiu wiary⁸.

1. OBECNOŚĆ I ROLA ŁASKI W SPOTKANIU CHRZEŚCIJAN

Kiedy św. Paweł pisze w Liście do Rzymian: „Gorąco pragnę was zobaczyć, aby wam użyć nieco daru duchowego dla waszego umocnienia...” (Rz 1,11), nie może być żadnej wątpliwości, że chodzi tutaj o nadprzyrodzone działanie samego Boga. Wspomniany *dar duchowy*⁹ jest darem którego udziela Duch Święty, posługując się osobą Apostoła. Celem wizyty Pawła jest umocnienie (*stēridzein*) adresatów w sensie nadprzyrodzonym podobnie jak w Rz 16,26, gdzie termin ten autor odnosi bezpośrednio do Boga, który „ma moc utwierdzić” adresatów w wierze. Akcent położony jest nie na „coś swojego”, co Paweł im udziela, ale na działanie Ducha Bożego¹⁰. Zarówno wiara, jak i jej umocnienie są ostatecznie dziełem łaski Boga, który zawsze pierwszy wychodzi naprzeciw człowiekowi (por. Rz 4,16; 1 Kor 12,3; Ef 2,8; Flp 1,29).

Pod koniec listu, wspominając planowaną wizytę w Rzymie, Apostoł wyraża przekonanie, że przybywając do tego miasta, przyjdzie „z pełnią błogosławieństwa Chrystusa” (Rz 15,29). Chce on przez to wyrazić, że jego odwiedziny będą miały głębszy, nadprzyrodzony wymiar. Apostoł bowiem nie jest tylko nauczycielem i kaznodzieją, ale także pośrednikiem łaski i łącznikiem między Bogiem a ludźmi. „Jego obecność we wspólnocie otwiera możliwość działania samego Boga”¹¹. Przez podkreślenie „z pełnią błogosławieństwa Chrystusa” stawia on

⁸ Tamże, 34.

⁹ K. Romaniuk, *List do Rzymian*, Poznań—Warszawa 1978, 280, tłumaczy *charisma pneumatikon* jako „łaska duchowa”.

¹⁰ Por. H. W. Schmidt, *Der Brief des Paulus an die Römer*, Berlin 1963, 25.

¹¹ K. H. Schelkle, *Der zweite Brief an die Korinther*, Leipzig 1964, 43.

wspólnotę rzymską wobec swego apostołskiego pełnomocnictwa i pełni duchowej skuteczności, jaką posiada od Chrystusa ¹².

Podobna świadomość Apostoła znajduje odzwierciedlenie w 2 Kor. Paweł pisząc, że „w dzień Pana Jezusa Chrystusa” on będzie chlubą Koryntian, jak i oni jego, dodaje: „W tym przeświadczeniu postanowiłem już wcześniej przybyć, byście dostąpili podwójnej łaski” (2 Kor 1,15). Drugi list do Koryntian jest jednym z najbardziej osobistych pism Pawłowych. Pełen jest bezpośrednich zwierzeń Apostoła, można w nim wyczuć pewien sentyment wobec bliskiej mu wspólnoty. Jednak terminu *charis* (łaska) w wyżej przytoczonej zapowiedzi nie można zacieśniać do znaczenia czysto psychologicznego, jako ludzkiej życzliwości czy łaskawości (w takim znaczeniu występuje to słowo w Dz 24,27 i 25,3). Tutaj chodzi z pewnością o łaskę Bożą, na co wskazują wyraźnie miejsca paralelne Rz 1,1 i 15,29 (patrz wyżej). Nie wyklucza to oczywiście faktu, że odwiedziny Pawła we wspólnocie koryntkiej łączą się także ze zwykłą, ludzką radością braci ¹³. Apostoł nie lęka się manifestacji prostych i autentycznych ludzkich uczuć ¹⁴. Niemniej wspomina wizyta ma przede wszystkim cel i wymiar nadprzyrodzony, duchowy: „poniekąd Bóg okazuje przez wizytę Pawła swoją łaskawość” ¹⁵.

Tę samą kwestię spotykamy analizując misję Tytusa w Koryncie (2 Kor 7,6.13). Można patrzeć na jego działalność jedynie w kategoriach psychologicznych, jak na człowieka roztropnego, energicznego, który swoim słowem, umiejętnym zachowaniem oraz serdeczną zachętą potrafił zjednać sobie przychyłność członków wspólnoty i właściwie ukierunkować ich postępowanie jako chrześcijan. Paweł pisze jednak wyraźnie: „Pocieszyciel pokornych, Bóg, podniósł i nas na duchu przybyciem Tytusa” (2 Kor 7,6a). Wprawdzie pociecha przychodzi bezpośrednio od ludzi (por. 2 Kor 7,7: *wśród was*), ostatecznym jednak źródłem i inicjatorem jest Bóg. W darach, jakie Apostoł otrzymuje od i przez ludzi, doświadcza on daru Bożego.

Spójrzmy na jeszcze jedno sformułowanie, które stawia misję Tytusa w odpowiednim świetle: „Serce zaś jego jeszcze bardziej łgnie ku wam, gdy wspomina wasze posłuszeństwo i to, jak przyjęliście go z bojaźnią i drżeniem” (2 Kor 7,15). Owa *bojaźń i drżenie*, które według świadectw ST towarzyszą zwykle spotkaniu człowieka z Bogiem, jest wynikiem przeświadczenia, że również przez osobę Tytusa działa Bóg ¹⁶. Koryntianie musieli być zatem głęboko przekonani, że Tytus przybył do nich w imieniu samego Boga, skoro fakt ten uwydatnił

¹² Por. H. Schlier, *Der Römerbrief*, Freiburg—Basel—Wien 1977, 437.

¹³ Niektóre rękopisy zamiast *charin* mają *charan* (radości).

¹⁴ Por. Schelkle, *Der zweite Brief*, 126.

¹⁵ R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, Göttingen 1976.

¹⁶ Por. Schelkle, *Der zweite Brief*, 135.

się w ich doświadczeniu jako *mysterium tremendum*. A skoro tak, to podczas spotkania Tytusa z Kościołem korynckim musiała działać szczególna łaska Boża, która dokonuje wewnętrznej przemiany w sercach ludzi. Widać to zresztą na podstawie pozytywnych skutków pobytu Pawłowego wysłannika w Koryncie. Można więc do Koryntian odnieść te same słowa, które Paweł skierował w swym Liście do Tesaloniczan, mianowicie, że przyniesione przez Tytusa słowo przyjęli nie jako słowo ludzkie, ale — jak to jest naprawdę — jako słowo Boga, który działa w wierzących (1 Tes 2,13). Dochodzi jeszcze świadomość samego wysłannika, który zdaje sobie sprawę ze swej odpowiedzialności przed Bogiem.

Przejdźmy teraz do misji Tymoteusza, który wg 1 Tes 3,2 otrzymał zadanie umocnienia wiary w Tesalonice: „Tymoteusz, brata naszego i sługę Bożego w głoszeniu Ewangelii Chrystusa wysłaliśmy, aby was utwierdził i umocnił w waszej wierze.” Kiedy wiara jest zagrożona, pomocą staje się pokrzepiające i zachęcające braterskie słowo. Umocnienie braci dokonuje się wówczas przez łaskę, która pochodzi od samego Pana i daje „niekończącą się pociechę i dobrą nadzieję” (2 Tes 2,16n)¹⁷. Apostoł przekazujący to słowo zachęty i umocnienia jest narzędziem Chrystusa. Jest to oczywiście skoro Paweł nazywa Tymoteusza „Bożym współpracownikiem” (1 Tes 3,2). Wyraża to przez świadomość, że orędzie apostołskie jest autentycznym słowem samego Boga. Podkreślając swoje pragnienie spotkania z członkami wspólnoty tesalonickiej, które nie mogło dojść do skutku z powodu interwencji szatana (1 Tes 2,18), Paweł kończy stwierdzeniem: „Drogę naszą do was niech utoruje sam Bóg, Ojciec nasz i Pan nasz Jezus” (1 Tes 3,11).

Spotkanie chrześcijan jest dziełem samego Boga, który posługując się ludźmi, przyczynia się do duchowego umocnienia zarówno tych, którzy są zagrożeni osłabieniem bądź też utratą wiary, jak i tych, którzy są już uformowanymi chrześcijanami. Tego rodzaju działanie Boże możemy nazwać łaską spotkania.

2. OBUSTRONNOŚĆ KORZYŚCI DUCHOWYCH

Spotkanie ludzi wierzących w Chrystusa daje możliwość nie tylko ugruntowania wiary i życia chrześcijańskiego wspólnoty ze strony apostoła — urzędowego przedstawiciela Jezusa Chrystusa, który jest autorem łaski, ale inicjuje ono reakcję zwrotną: przynoszący pokrzepienie sam doznaje umocnienia we wspólnej wierze. Wyrazem takiego

¹⁷ Por. H. Schürmann, *Der erste Brief an die Theassalonicher*, Leipzig 1966, 61.

¹⁸ Por. H. Conzelmann, *charisma...*, TWNT IX, 395; Schlier, *Römerbrief*, 38.

rozumienia jest fakt, że do stwierdzenia wyrażonego w Rz 1,11: „Gorąco pragnę was zobaczyć, aby wam użyzyć nieco daru duchowego dla waszego umocnienia,” Paweł dołączył poprawkę: „to jest, abyśmy się u was nawzajem pokrzepili wspólną wiarą — waszą i moją” (Rz 1,12). Spotkanie ze wspólnotą ma stać się obustronnym daniem i otrzymywaniem¹⁸. To wyjaśnienie jest bardzo istotne dla właściwego zrozumienia tego szczególnego rodzaju działania Bożego. Nie tylko Apostoł może przekazywać dar duchowego umocnienia Kościołowi rzymskiemu, lecz sam równocześnie doznaje wewnętrznej pociechy i pokrzepienia przez wiarę wspólnoty, tę wiarę, w której dokonuje się spotkanie. Tę wzajemność podkreśla Apostoł dwukrotnie w zwrotach: *en allelois* (wzajemnie) oraz *hymon te kai emou* (waszą i moją). Jakkolwiek można by uważać użyte przez Pawła sformułowanie jako ukłon pod adresem członków nie znanej mu osobiście wspólnoty celem zaskarżenia sobie ich życzliwości, to jednak ma chyba rację K. Barth, kiedy pisze, że łaska wiary przekazywana w spotkaniu uczniów Chrystusa dostarczająca pociechy we wszystkich ludzkich słabościach i cierpieniach, jest potrzebna zarówno początkującym w wierze, jak i bardzo zaawansowanym w życiu chrześcijańskim jednostkom¹⁹. Do tych ostatnich możemy zaliczyć Apostoła Narodów. Zdaje on sobie doskonale sprawę z tego, że sam również potrzebuje umocnienia przez wiarę innych chrześcijan, czując się w trakcie spełniania swej apostołskiej posługi nie tylko dawcą, ale również odbiorcą rozmaitych darów duchowych.

„Gdziekolwiek znajduje się prawdziwa wspólnota, tam kontakty osobowe i wzajemne zrozumienie są wspaniałą okazją do umocnienia swej wiary. Stąd misjonarze chętnie korzystają z takich postojów w swych podróżach misyjnych”²⁰, nie jest wykluczone, że o takim właśnie postoju myślał Paweł, kiedy w zakończeniu Listu do Rzymian dzieląc się z adresatami planami misji w Hiszpanii, pisał: „Mam nadzieję, że w czasie tej podróży was odwiedzę i że wy mnie tam dalej wyprawicie, gdy się już trochę wami nacieszę” (Rz 15,24), oraz: „żebym za wolą Bożą z radością do was przybył i mógł się dzięki wam pokrzepić” (Rz 15,32). Czasownik *empiplēmi*, w swym podstawowym znaczeniu odpowiada polskiemu *nasycić*, *napełnić*²¹. Jest zupełnie zrozumiałe, że Paweł oczekuje od wspólnoty zabezpieczenia materialnego na podejmowaną wyprawę. Wydaje się jednak, że nie można ograniczać oczekiwań Apostoła jedynie do dóbr doczesnych. Jeżeli spojrzymy na przytoczone wyżej zdanie w szerszym kontekście, uwzględniając zwłaszcza Rz 15,29 („przyjdę z pełnią błogosławieństwa Chrystusa”) oraz Rz 15,32 („żebym za wolą Bożą z radością do was przybył i mógł się dzięki wam pokrzepić”), możemy pójść za sugestią

¹⁹ *Epistle to the Roman*, 34.

²⁰ Tamże, 534.

²¹ Niem. *sättigen*. Por. G. Delling, *piimplēmi...*, TWNT VI, 131.

H. Lietzmana, który widzi tu nawiązanie do myśli z Rz 1,11—12²². H. Schlier nawiązuje tutaj do tęsknoty Pawła za duchową „wymianą” ze wspólnotą w Rzymie, która zostanie zaspokojona podczas jego pobytu w tym mieście²³. Apostoł przygotowując się do dalekiej i trudnej podróży apostołskiej, pragnie przynajmniej częściowo „nasyć się” życiem wiary we wspólnocie rzymskiej. W słowie *emphēsthō* zawiera się myśl o radości oraz pocieszeniu, podobnie jak w Rz 15,32, gdzie ideę pocieszenia i odpoczynku (nie tylko fizycznego) wyrażało słowo *synanapausōmai*.²⁴ „Będzie to dla Apostoła wytchnieniem, jeśli zaniesie im błogosławieństwo Chrystusa, wierni będą mogli mu dopomóc w zakosztowaniu strawy duchowej”²⁵.

Obustronność działania łaski spotkania uwidacznia się na przykładzie opisanej w 1 Kor misji Tytusa w Koryncie, po powrocie tego ostatniego z pomyślnymi wieściami, Paweł napisał: „Pocieszyciel pokornych, Bóg, podniósł i nas na duchu przybyciem Tytusa” (2 Kor 7,6) oraz: „radość nasza spotęgowała się jeszcze bardziej tą radością, jakiej doznał Tytus przez was wszystkich podniesiony na duchu” (2 Kor 7,13). Tytus przybył do Koryntu jako wysłannik Pawła, aby umocnić swoją obecnością zagrożone życie chrześcijańskie wspólnoty, otrzymując w zamian, jako owoc jej nawrócenia, także duchową pociechę. Jest to typowy przykład Bożej ekonomii: dar powrócił do dającego (por. Łk 6,38). Ta reakcja zwrotna idzie jeszcze dalej: pociecha, jaką otrzymał Tytus od wspólnoty korynckiej, staje się, po jego powrocie, źródłem pociechy samego Pawła.

Podobny skutek przyniósł powrót innego delegata Pawłowego, Tymoteusza z Tesaloniki: „Zostaliśmy dzięki wam, bracia, pocieszeni: przez wiarę waszą we wszelkiej potrzebie i naszym ucisku. Teraz bowiem ożyliśmy, gdy wy przy Panu stoicie” (1 Tes 3,7—8).

Jak więc widzimy, łaska spotkania jest darem udzielanym Kościołowi jako wspólnotcie. Charyzmat ten nie jest związany tylko z urzędem apostołskim. Dlatego Paweł mógł napisać do Koryntian: „Bracia, (...) pocieszcie się na duchu...” (2 Kor 13,11b).

3. ZNACZENIE OSOBISTEGO KONTAKTU DLA UDZIELENIA ŁASKI SPOTKANIA

Zwróćmy teraz uwagę na inny istotny element teologii spotkania chrześcijan. Paweł pisze do Rzymian: „Gorąco pragnę was zobaczyć...” (Rz 1,11a). Celem wizyty Apostoła było umocnienie tamtejszych chrześ-

²² Por. M.-J. Lagrange, *Épître aux Romains*, Paris 1922, 357.

²³ Por. *Römerbrief*, 435.

²⁴ Por. Romaniuk, *List do Rzymian*, 283; E. Käsemann, *An die Römer*, Tübingen 1980, 393.

²⁵ Lagrange, *Romains*, 359.

cijan. W jaki sposób to umocnienie wiary miało się dokonać? Większość egzegetów jest przekonana, że chodzi tutaj o oddziaływanie słowa Apostoła²⁶. Potwierdzeniem takiej interpretacji miało być zdanie: „gotów jestem głosić Ewangelię i wam, mieszkańcom Rzymu” (Rz 1,15). Kontekst zdania jest jednak na tyle odległy, że nie musi się ono wcale odnosić do Rz 1,11. Jak wspomnieliśmy na wstępie, przekazywanie słowa jest niezbędne w procesie budowania Kościoła, jednak ograniczenie się tylko do takiej interpretacji nie wyczerpuje treści zawartej w wersetych 11—12. Konieczne jest podkreślenie, że chodzi tu o słowo „żywe”, tzn. osobiście przekazane przez Apostoła. Nie pisze przecież, że chce im przekazać jakieś słowa, lecz, że chce się z nimi zobaczyć. Co więcej, w liście czytamy, że Pawłowi bardzo zależy na tej wizycie. Prosi przecież „we wszystkich modlitwach”, by nadarzyła mu się dogodna sposobność przybycia do tego miasta (Rz 1,10). Z tego wynika, że fakt osobistej obecności nie jest bez znaczenia. „Człowiek może być cenny dla drugiego człowieka właśnie przez to, że jest. Jego obecność i kontakt z drugim człowiekiem może stać się wtedy jakby kanałem dla łaski Bożej”²⁷.

Podobną sytuację znajdujemy w 1 Tes Paweł pisze: „My zaś, bracia, rozłączeni z wami na krótki czas, nie sercem, ale tylko niemożliwością oglądania was, bardzo gorąco pragnęliśmy widzieć was osobiście. Dlatego chcieliśmy przybyć do was, zwłaszcza ja, Paweł, jeden raz i drugi, ale przeszkodził nam szatan” (1 Tes 2,17—18). Apostoł kilkakrotnie podkreśla swoje usilne pragnienie spotkania z Tesaloniczanami. Co więcej, po powrocie Tymoteusza, który pomyślnie wypełnił swoją misję, zastępując swego mistrza, Paweł nadal nie odstępował od swego zamiaru, a nawet jeszcze mocniej „modli się, we dnie i w nocy, by mógł ich osobiście zobaczyć i dopełnić tego, czego brak ich wierze” (1 Tes 3,10). Taka postawa wskazuje na świadomość, że jego osobiste przybycie będzie czymś więcej niż przekazanie swoich uczuć, pragnień, napomnień czy pouczeń na odległość. Fakt, że Tesaloniczanie także pragną bardzo gorąco ponownie ujrzeć ojca swojej wiary, podobnie jak on ich (por. 3,6b), wskazuje na zbieżność jego duchowych potrzeb z potrzebami członków wspólnoty. H. Schürmann w komentarzu do tego fragmentu pisze, że kiedy chrześcijanie w miłości Boga pamiętają nawzajem o sobie, wtedy tworzy się między nimi potężna wewnętrzna jedność. W ten sposób urzeczywistnia się Kościół, gdyż w takiej jedności obecny jest Jezus Chrystus. Idąc dalej za tą myślą, świadomość eklezjalnej jedności wzbudza potrzebę jej podtrzymywania na sposób zewnętrzny, co staje się okazją do braterskich spotkań w wierze i radości.

²⁶ Tak m.in. Käsemann, *An die Römer*, 16; K. Kertelge, *Der Brief an die Römer*, Leipzig 1979, 31; Conzelmann, *charisma...*, 395.

²⁷ Barth, *Epistle to the Roman*, 31.

Z powyższych rozważań można wyciągnąć następujący wniosek: Chrześcijanom z Tesaloniki brak częstych braterskich kontaktów, które mają moc podtrzymywania wewnętrznej jedności Kościoła, utwierdzając we wspólnej wierze jego członków. Apostoł i wspólnota pragną spotkać się, a raczej spotykać się ze sobą, gdyż nie ma prawdziwej jedności bez spotkań. Pragnieniem Pawła jest niejako powtórzenie tego, co było zadaniem Tymoteusza (por. 1 Tes 3,2) — podniesienie na duchu i umocnienie w wierze, którego stale, a nie tylko jednorazowo potrzebuje młoda wspólnota chrześcijańska, narażona na wpływy pogańskiego środowiska i atmosfery portowego miasta.

Podobnie „postęp i radość w wierze” Filipian (por. Flp 1,26) są wynikiem obecności (*parousia*) Apostoła. Ten ostatni zdaje sobie sprawę, że sam list, czyli udzielenie napomnień i pouczeń tylko pisemnie, na odległość, nie jest wystarczająco skutecznym sposobem utwierdzenia Filipian w wierze. Chciałby także do nich przybyć osobiście i dopełnić swoją obecnością tego, czego brakuje jeszcze ich wierze.

Warto zwrócić uwagę na pewne zdanie z Listu do Kolosan: „Chcę bowiem, abyście wiedzieli, jak wielką walkę toczę (...) o tych wszystkich, którzy nie widzieli mnie osobiście, aby ich serca doznały pokrzepienia, aby zostali w miłości pouczeni...” (Kol 2,1—2). Walka jest tu metaforą wysiłku duchowego, który realizuje się w formie modlitwy (por. Kol 4,12), cierpienia, troski (2 Kor 11,28), czy też innych zabiegów apostołskich. Tak sformułowane zdanie zdaje się sugerować, że ci, którzy spotkali się osobiście z Pawłem, mieli okazję już otrzymać podobne pokrzepienie. Tychże Tychik (por. Kol 4,7n), według przekonania Apostoła może dodatkowo wpłynąć na umocnienie więzi wspólnoty z Chrystusem. Stąd wniosek, że osobista wizyta niesie ze sobą coś więcej, niż może dać słowo pisane. List nie miał takiej mocy podniesienia Kolosan na duchu, jak żywe słowo, skoro Paweł zleca swojemu delegatowi dodatkową misję. Nie chodziło tylko o doręczenie listu, ale o osobistą „interwencję” w życie wspólnoty. Łaska Boża działa skuteczniej przez pośrednictwo człowieka.

Można zauważyć, że przywilej niesienia duchowego pokrzepienia przez spotkanie, nie jest zastrzeżony tylko urzędowym przedstawicielem Kościoła. Podobną funkcję spełniali także Stefanas, Fortunat i Achaik, wymienieni w 1 Kor: „Raduję się obecnością Stefanasa, Fortunata i Achaika, gdyż zastąpili mi obecność waszą. Pokrzepili bowiem i mojego i waszego ducha” (1 Kor 16,17—18). Z przybyciem wysłanników z Koryntu Apostoł wiąże identyczne skutki, jakich później oczekiwał w związku z planowaną podróżą do Rzymu (por. Rz 15,32 — tekst analizowany wcześniej). Pisząc o pokrzepieniu duchowym, jakiego doznał od wyżej wymienionych chrześcijan, posługuje się tym samym czasownikiem *anapauomai*, co w Liście do Rzymian. „Brakiem”, o którym była mowa to brak bezpośrednich umacniających spotkań Apostoła ze wspólnotą wierzących w Chrystusa. Przytoczona

sytuacja wskazuje wyraźnie, że spotkanie przedstawicieli wspólnoty korynckiej z Pawłem ma o wiele głębsze znaczenie niż wymiana listów. Paweł pokrzepiony na duchu przez Stefanasa i jego towarzyszy, wystawia im pochlebne świadectwo. Z pewnością tacy ludzie poprzez swoje kontakty z innymi chrześcijanami mogą wiele zrobić dla ich wewnętrznego zbudowania²⁸.

Na podstawie dokonanego przeglądu tekstów *Corpus Paulinum* ukazujących fenomen spotkania chrześcijan, można wyprowadzić szereg wniosków:

4. WNIOSKI NATURY TEOLOGICZNEJ

a. Spotkanie chrześcijan oprócz aspektu psychologiczno-antropologicznego posiada także wymiar nadprzyrodzony. Spotkanie osób wiąże się z działaniem szczególnej łaski Bożej, jako że Kościół, w którym dokonuje się spotkanie, jest organizmem bosko-ludzkim, żyjącym życiem nadprzyrodzonym, które zależy od oddziaływania na siebie poszczególnych jego członków.

b. Łaska spotkania sprawia wzajemne umocnienie i pokrzepienie w wierze niezależnie od dotychczasowego poziomu wiary, zarówno u tych, którzy są kanałami jej przekazywania, jak i u jej odbiorców.

c. Istotną rolę w spotkaniu odgrywa osobisty, bezpośredni kontakt przekazujących sobie łaskę spotkania stron, w myśl zasady, że łaska buduje na naturze ludzkiej. Nie można sobie zresztą wyobrazić Kościoła bez wzajemnej wewnętrznej łączności, która objawia się poprzez zewnętrzne kontakty.

5. WNIOSKI DUSZPASTERSKIE

a. Jedną z istotnych cech współczesnej duchowości jest gorące pragnienie należenia lub stworzenia takiej grupy, której atmosfera i cele odpowiadałyby dążeniom i potrzebom należących do niej członków. „Żyjemy w czasach szczególnego zapotrzebowania na charyzmat spotkania”²⁹. Dostrzeżenie tego faktu jest szansą na przejście od indywidualistycznego traktowania religii, jako prywatnej sprawy każdego człowieka, w kierunku rozumienia wiary jako wspólnego depozytu i bogactwa, które zdolne jest przekształcić życie ludzkie w pełnym jego wymiarze, także społecznym.

²⁸ E. Walter, *Der erste Brief an die Korinther*, Leipzig 1968, 325.

²⁹ J. Kudasiewicz, *Rola charyzmatów w Kościele pierwotnym w świetle listów św. Pawła*, w: *Materiały pomocnicze do wykładów z biblistyki*, t. IV, Lublin 1979, 106. Por. B e s n a r d, *Kierunki*, 661nn.

b. Efektywność łaski spotkania ujawnia się współcześnie na przykładzie papieża Jana Pawła II, który poprzez swoje podróże apostołskie animuje i dynamizuje swoim słowem i obecnością życie wiary kościołów lokalnych.

c. Należy wykorzystywać wszelkiego rodzaju kontakty duszpasterskie na linii pasterze — Lud Boży jako okazję do rozwijania charyzmatu spotkania poprzez docieranie indywidualne do rozmaitych grup parafialnych, zarówno formalnych jak i nieformalnych.

d. Charyzmat spotkania daje również korzyści duchowe samemu duszpasterzowi w odniesieniu do jego życia duchowego, jak i dalszej owocnej posługi Kościołowi.

Kraków

O. PIOTR R. GRYZIEC OFMConv

KOMENTARZE – REFLEKSJE – MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. Stanisław Grzybek

KERYGMATYCZNE WARTOŚCI PISMA ŚWIĘTEGO W ŚWIELE EWANGELIZACJI WSPÓŁCZESNEGO ŚWIATA

Na Pismo święte można popatrzeć potrójnym spojrzeniem:

1. Można w nim widzieć wspaniały pomnik starowschodniej literatury, który rozważany od strony historii form, struktury literackiej i ostatecznej redakcji dostarcza nam wiele estetycznych i intelektualnych przeżyć.

2. Można na nie popatrzeć od strony treści i wtedy możemy powtórzyć za H. Daniel-Ropsem, że „ono kształtuje nasze pojęcia religijne, uczy nas prawdy objawionej a ludzkiemu poznaniu i twórczości ducha daje zawsze obfity pokarm”¹.

3. Ale można nie spojrzeć jako na księgę niezwykłego dialogu Boga, zakochanego w człowieku, który biednemu, zagubionemu, dzisiejszemu człowiekowi daje to Pismo święte jako dar i równocześnie pragnie, aby ono było dla niego drogą prowadzącą do Boga i rozświetlającą mroczne ścieżki ludzkiego życia.

¹ Por. H. Daniel-Rops, *Co to jest Pismo święte*, Poznań 1959, s. 1. (pol. tłum.).

Pismo święte jako d a r, bierzemy w nasze słabe ludzkie ręce i całując jego stronicę po których nieustannie przechodzi się Bóg, wyszukujemy zawartą w nim prawdę i karmiąc się nią pragniemy, by ono „było lampą dla stóp naszych i światłem na ścieżce naszego życia” (Ps 119,105).

Innymi słowy: szukamy zawartych w nim, a może nawet i pilnie strzeżonych kerygmacyjnych wartości.

I. POJĘCIE KERYGMATU

Co to jest kerygmat i co to są kerygmacyjne wartości? Słowo *keryssein* (czasownik) występuje w Nowym Testamencie 65 razy, głównie u synoptyków i św. Pawła i oznacza czynność przepowiadania Dobrej Nowiny przez apostołów i ich uczniów². Rzeczownik *kerygma* użyty jest w listach św. Pawła 6 razy, gdy mówi o zmartwychwstaniu Chrystusa i o związanej z tym zmartwychwstaniem mocy Bożej. W kerygmie sam Bóg przychodzi, aby zbawiać, leczyć i uzdrawiać. Stąd kerygma zakłada opublikowanie jakiejś zbawiennej prawdy, zaś ze strony słuchaczy kerygma zakłada przyjęcie usłyszonej prawdy i odpowiedzenie na nią wiarą i należytą postawę życia.

Istnieją dwa znaczenia kerygmy: w znaczeniu ścisłym i szerszym. Kerygma w znaczeniu ścisłym oznacza nauczanie Jezusa i Jego uczniów skierowane głównie do niechrześcijan, tj. do Żydów i pogan. Słuchacze tej kerygmy odpowiadali serdecznym przyjęciem tej nauki i dostosowaniem do niej swojego życia³. To było publiczne i uroczyste głoszenie zbawienia przez Chrystusa, któremu towarzyszyły znaki i cuda oraz nawracanie się na nową naukę i jednanie się z Bogiem. W tym rozumieniu kerygmatem była mowa św. Piotra wygłoszona na dzień Zesłania Ducha Świętego, zapisana w Dz 2,22—38. „Mężowie izraelscy słuchajcie tego co mówię: Jezusa Nazarejczyka, męża którego posłannictwo Bóg potwierdził wam niezwykłymi cudami-czynami i znakami... tego męża przybiliście rękami bezbożnych do krzyża i zabiliście... Lecz Bóg Go wskrzesił zerwawszy więzy śmierci... Gdy to usłyszeli zapytali Piotra i pozostałych apostołów: cóż mamy czynić bracia? Powiedział do nich Piotr: nawróćcie się i niech każdy z was ochrzci się w imię Jezusa Chrystusa”.

Powyższa wypowiedź Piotra była dobrą nowiną, skierowaną do niechrześcijan, tj. do Żydów i pogan. Była głosem zbawienia przez Jezusa Chrystusa, którego skutkiem miało być nawrócenie się słuchających tej mowy. Można powiedzieć, że taka działalność ma charakte-

² Por. B. Pylak, *Teologia kerygmacyjna*, w: W. Granat, *Dogmatyka katolicka*, Tom wstępny, Lublin 1965, ss. 179—195.

³ Por. A. Retif, *Qu'est ce que l'Kerygme?*, *Nouv. Rev. Theol* 71(1949) 913—922.

rystyczne cechy pracy misyjnej, jest więc pewnego rodzaju ewangelizacją świata⁴.

Kerygma w znaczeniu szerszym „oznacza wszystkie formy przepowiadania słowa Bożego o wyraźnie duszpasterskim i praktycznym zabarwieniu, bez względu na czas i rodzaj słuchaczy”⁵. Podobnego zdania jest Hugo Rahner⁶, który utożsamia kerygmę z powszechnym głoszeniem prawdy, praktykowanym w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. W tym sensie kerygmę uprawiali już patriarchowie i prorocy St. Testamentu a później apostołowie i ojcowie Kościoła przekazując i wyjaśniając słowo Boże, zachęcając do wprowadzenia jego treści w codzienne życie.

O. H. Langkammer w słowniku biblijnym⁷ dostrzega różnice między kerygmatem Starego i Nowego Testamentu. Jego zdaniem kerygmat w St. Testamencie oznacza głoszenie królestwa Bożego i jego zbawczych skutków: pokoju i zbawienia, sprawiedliwości i prawdy, mocy odpuszczenia grzechów wielkości i świętości Boga, jak też i samą treść nauczania. Kerygmat N. Testamentu według niego zapoczątkował już Jan Chrzciciel, głosząc chrzest pokuty na odpuszczenie grzechów i przygotowywał w ten sposób posłannictwo Jezusa Chrystusa. Kerygmat Jezusa Chrystusa dotyczył królestwa Bożego i podstawowego jego warunku, którym miała być *metanoia* = *nawrócenie*.

W takim ustawieniu sprawy, St. Testament to nie historia ani nauka w dzisiejszym tego słowa znaczeniu, ale to księga naszych ludzkich zobowiązań które mamy realizować codziennie w naszym życiu. Nie jest to dla nas żadną pociechą, że współczesne badania archeologiczne potwierdzają prawdziwość danych biblijnych, przecież nie o to chodzi. Teologia kerygmaticzna pragnie nas przekonać, byśmy czytając dziś St. Testament, czytali go z prawdziwą dojrzałością i utwierdzili się w przekonaniu że św. Paweł miał rację, kiedy w Liście do Rzymian oświadczył, że „To co kiedyś zostało napisane, napisane zostało dla naszego pouczenia, abyśmy dzięki cierpliwości i pociesze, jaką niosą Pisma podtrzymywali naszą nadzieję” (15,4).

2. Z HISTORII RUCHU KERYGMATYCZNEGO

Na rolę oraz znaczenie kerygmy i teologii kerygmaticznej pierwszy zwrócił uwagę 60 lat temu Józef Andrzej Jungmann w swoim dziele *Die Frohbotschaft und unsere Glaubenverkündigung* wydanej w 1936 r.

⁴ Tak ją rozumie włoski egzegeta D. Grasso, *Evangelizzazione, Catechesi, Omelia, Per una terminologia della predicatione*. „Gregorianum” 42(1961), s. 243.

⁵ Por. B. Pylak, *Teologia kerygmaticzna*, art. cyt., s. 180.

⁶ Cytuję za A. Retif, art. cyt., s. 914.

⁷ Por. H. Langkammer, *Słownik biblijny*, Katowice 1982, s. 84n.

w Regensburgu. Rzucił on wtedy tezę, że nasza teologia nie może być tylko ściśle naukowa, nie może ograniczać się do rozważań metafizycznych i teoretycznych, ale musi być duszpasterska i praktyczna. Kerygma, jego zdaniem, polega na głoszeniu Ewangelii, dobrej nowiny, w sposób inny niż to ma miejsce w dzisiejszej tradycyjnej teologii⁸. Teologię naszą trzeba uczynić bardziej praktyczną, dostosowaną do potrzeb dzisiejszego człowieka. Wzorem dziś dla teologów powinno być przekazywanie prawd Bożych podanych nam przez Pismo święte, tak jak to czynili ojcowie Kościoła i pierwsze wieki chrześcijaństwa. Teologia jeśli będzie odpowiadać tym wymaganiom, będzie nie tylko uczyć ale i wychowywać. Jego zdaniem po zapoznaniu się z jakąś prawdą zawartą w Piśmie świętym należy sobie od razu postawić pytanie, co robić, aby ta prawda weszła w treść naszego codziennego życia, aby ona to życie ubogaciła i uczyniła je lepsze i szczęśliwsze.

Myśl rzuconą przez J. Jungmanna podjął Hugo Rahner⁹ i poszedł jeszcze dalej twierdząc, że kerygma dzisiejsza musi się utożsamiać z głoszeniem nauki Pisma świętego opartej o egzegezę pierwszych wieków chrześcijaństwa. Czyli innymi słowy dopiero wtedy będzie nasza teologia skuteczna, jeśli wróci do patrystyki i jeśli wzorem naszego nauczania będą ojcowie Kościoła, których przecież nauka Pisma świętego była bardziej autentyczna, bo oni żyli i nauczali w czasach bliższych autorom ksiąg świętych.

Poglądy Jungmanna i Rahnera sprowokowały żywe zainteresowanie się nimi i stały się przyczyną u wielu egzegetów i pastoralistów pogłębienia tego problemu i omówienia go jeszcze z innych punktów widzenia.

Interesujące jest ujęcie kerygmy przez prof. J. R. Geiselmanna z Tübingen. Jego zdaniem kerygma i kerygmat musi korzeniami swymi sięgać nauczania apostołów i być głoszeniem Chrystusa, zwłaszcza głównych wydarzeń z jego życia, tj. męki i zmartwychwstania. Tak pojęta kerygma sprowadza się do głoszenia historii zbawienia, jest po prostu uroczystym głoszeniem i przepowiadaniem Chrystusa. Jest kaznodziejstwem i ewangelizacją w pełnym tego słowa znaczeniu. Nie chodzi tu o ukazanie osoby i nauczania Chrystusa w aspekcie teologicznym czy apologetycznym, ale o radosne głoszenie Chrystusa, które w istocie musi prowadzić do uznania Jezusa i do pełnego zjednoczenia się z Nim przez wiarę i nawrócenie.

W Polsce na temat kerygmy pisali abp B. Pylak oraz profesoremie ks. J. Kudasiewicz i ks. A. Zuberbier.

⁸ Por. J. A. Jungmann, *Katechetik. Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Wien 1955, ss. 300—308.

⁹ H. Rahner, *Eine Theologie der Verkündigung*. Por. także R. Assing, *Die Verkündigung des Wortes im Urchristentum*, Stuttgart 1939.

Ks. J. Kudasiewicz idąc za sugestiami Gerarda Lohfinka¹⁰ główny akcent położył na potrzebę wczytania i wczucia się w czytany tekst Pisma świętego oraz wżycia się w sam tekst. Przy takim bezpośrednim kontakcie z Pismem świętym pisze G. Lohfink, nie jest konieczna znajomość finezji filologicznych ani gatunków literackich.... Rzeczą istotną, mówi dalej J. Kudasiewicz¹¹, przy takim bezpośrednim kontakcie z tekstem Biblii jest dobre i zrozumiałe tłumaczenie Pisma świętego na język współczesny. Do tego także wzywa i zachęca KO nr 22 kiedy mówi, że „wierni powinni mieć szeroki dostęp do Pisma świętego”.

W takim ustawieniu sprawy można zapowiedzieć, że w kerygmie najważniejszy jest argument skrypturystyczny. Ewangelie, mówi wspomniany wyżej ks. J. Kudasiewicz mają charakter kerygmacyjny, bo treści w nich zawarte najpierw były głoszone, proklamowane, a potem autorzy utrwalający je na piśmie, również zachowali formę przepowiadania, tzn. nie chcieli pisać suchej kroniki dla zaspokojenia ciekawości, lecz głosić dobrą nowinę zbawienia jako fundament wiary i życia moralnego Kościoła¹².

Zestawione wyżej niektóre poglądy teologów na rolę i znaczenie kerygmy i teologii kerygmacyjnej, wspomniany wyżej H. Rahner ujął w końcowym wniosku swoich refleksji, twierdząc, że teologia jeśli chce służyć skutecznemu przepowiadaniu, nie może się zagubić w metafizycznych dociekaniach ale wracając do treści Pisma świętego i nauczania ojców Kościoła nieustannie służyć człowiekowi ułatwiając mu zbawcze spotkanie z Bogiem. Teologia nie jest tylko nauką, ale jest przede wszystkim zbawczym apelem Boga¹³. Ma prowadzić nie tylko do spotkania z Bogiem ale przede wszystkim do dialogu z Nim i wprowadzenia Boga w treść swego życia.

Tak rozumiana kerygmatyka w różnych krajach przybrała różne odcienie. Np. w krajach języka niemieckiego, twierdzono, że ma ona uwzględniać nie tylko aspekt racjonalny, ma być nie tylko mową o Bogu „sub ratione deitatis”, ale także ma być mową praktyczną, dynamiczną i w pełni pastoralną. W krajach języka francuskiego, gdzie można zaobserwować odchodzenie od wiary i dechrystianizację wielu środowisk, ma być głosem radosnej nowiny, ma być nową ewangelizacją, ma mieć charakter misjonarski zmierzający do rozbudzenia a w wielu wypadkach pogłębienia i ożywienia wiary u dzisiejszych nowożytnych niewierzących, dawnych chrześcijan. W tym ostatnim wypadku ma być źródłem nawrócenia człowieka i przybliżenia go do Chrystusa, ma być krótko mówiąc nową ewangelizacją.

¹⁰ Por. G. Lohfink, *Rozumieć Biblię*, Warszawa 1987, s. 122.

¹¹ Por. J. Kudasiewicz, *Biblia — Historia — Nauka*, Kraków 1986, s. 123.

¹² Por. J. Kudasiewicz, dz. cyt., s. 424.

¹³ Cyt. za B. Pylak, art. cyt., s. 183.

Dyskusja na temat definicji, roli i znaczenia teologii kerygmatycznej trwa już od 20 lat. Można powiedzieć, że cały spór na ten temat rozstrzygnął ostatecznie wielki dogmatyk ostatnich czasów M. Schmaus w swojej *Katholische Dogmatik* wydanej w Monachium. Postawił on tam tezę, że teologia kerygmatyczna jako odrębna dyscyplina nie ma racji bytu. Jego zdaniem każda teologia musi być i naukowa i duszpasterska, należy ją zawsze wiązać z życiem, bo przecież z tego życia i jego potrzeb wyrosła i ma służyć temu życiu człowieka. Krótko mówiąc teologia kerygmatyczna ma być teologią zbawienia.

3. POSTULATY TEOLOGII KERYGMATYCZNEJ NA DZISIEJSZE CZASY

Pierwszym i naczelnym zadaniem tej teologii jest nawiązanie kontaktu ze współczesnym człowiekiem. Abstrakcyjne myślenie już nie przemawia do dzisiejszego człowieka. Człowiek dzisiejszy żąda i wzoru i przykładu, który by go i pouczał i wskazywał mu drogę życia. Posłużę się tutaj przykładem.

Przed bazyliką św. Piotra w Rzymie stoją dwa posągi¹⁴. Jeden przedstawia księcia apostołów św. Piotra a drugiego apostoła narodów św. Pawła. Piotr trzyma w ręku ewangelię, nie dlatego żeby z ewangelii żył, ale że ewangelię głosił. Św. Paweł trzyma w ręku miecz, też nie dlatego żeby mieczem wojował, ale że od miecza zginął i również z tego względu, że miecz symbolizuje słowo Boże, które „jest żywe i skuteczne i ostrzejsze niż wszelki miecz obosieczny przenikający aż do rozdziału duszy i ducha, ...zdolne osądzić myśli i serca” (Hbr 4,12). Ci dwaj apostołowie wychodzą dziś do ludzkości z Pismem świętym z ewangelią w ręku głosząc jedyną prawdę, że tylko tą drogą przez ewangelię można trafić do człowieka i pozyskać go dla Boga i wiary.

Wzorem dla nas niech będzie pierwszy i największy kerygmatyk świata św. Jan Chrzciciel. Jego nauczanie i jego kerygma składała się z trzech części: 1. proklamacji wydarzenia, w tym wypadku nadejścia czasów mesjańskich i razem z nimi pojawienie się na ziemi Mesjasza-Wybawiciela, 2. wezwania do pokuty, przez którą naród ma się przygotować na przyjęcie Mesjasza i jego nauki, 3. odpowiedzi na wezwanie przez akt wiary.

W takim ujęciu kerygmatyka ma być chrystocentryczna. Ma słuchaczy utrwalić w przekonaniu, że w Chrystusie i przez Chrystusa objawił się nam Bóg. W dalszym ciągu ten Bóg działając przez objawienie ma nas utrwalić w przekonaniu, że Chrystus żyje nadal w Kościele.

¹⁴ Cytuję za J. Mirewicz, *Słowo o Bogu i człowieku*, Londyn 1963, s. 7n.

Kerygmatyka ma mówić o Chrystusie nie tylko, jako o postaci historycznej że Chrystus żył, działał, umarł i zmartwychwstał, ale że Chrystus jest, że aktualnie działa, że myśli o nas, że nas obdarza stale swoją obecnością i swoją łaską. Chrystus jest ten sam wczoraj, dziś i na wieki. To nie jest postać wyjęta z lamusa historii, ale to ktoś żywy, dzięki któremu „żyjemy i jesteśmy” (Por. Rz 14,8). Takie pojęcie Chrystusa prowadzi nie tylko do wiary w Niego, ale jeszcze do pełnego z Nim zjednoczenia.

Wiara w Chrystusa-Mesjasza zmusza nas do pewnej konsekwencji. Mamy nie tylko w Niego wierzyć, Nim żyć, ale Jego głosić w około siebie. Czyli nasza postawa kerygmaticzna musi być misyjna. Ma być realizacją mandatu Jezusa skierowanego kiedyś do uczniów: „idąc na cały świat nauczajcie wszystkie narody” (Mt 28,19).

Reasumując powyższe myśli dochodzimy do wniosku, że kerygmatyka jeśli ma być skuteczną, musi być ściśle powiązana z homiletyką, katechetyką i teologią pastoralną. Musi być stale na usługach powyższych dyscyplin. Ma prowadzić do pełnej i żywej wiary, której owocem ma być metanoja człowieka, krótko mówiąc, ma być nową ewangelizacją świata.

Kraków

KS. STANISŁAW GRZYBEK

MATERIAŁY SESJI IN MEMORIAM KS. JÓZEFA ARCHUTOWSKIEGO, KS. JANA MAZERSKIEGO, SDB I KS. ALEKSEGO KLAWKA

W dniu 16. listopada 1994 r., w gmachu Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, przy ul. Franciszkańskiej 1, miała miejsce sesja komemoratywna dla uczczenia biblistów b. Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego: Ks. Prof. Józefa Archutowskiego (1879—1944) i Ks. Dr. Jana Mazerskiego, SDB (1901—1944), którzy zginęli przed 50 laty podczas powstania warszawskiego, oraz Ks. Prof. Aleksego Klawka (1890—1969) w 25. rocznicę śmierci.

Sesję z inicjatywy katedry hermeneutyki biblijnej i judaistyki Wyzd. Teol. PAT zorganizowali bibliści krakowscy przy współpracy zaproszonych gości. Referaty wygłosili: ks. lic. Roman Bogacz, ks. doc. dr hab. Jerzy Chmiel i ks. dr hab. Tadeusz Przybylski, SDB. Z głosem w dyskusji wystąpili: ks. doc. dr hab. Stanisław Piech i dr Stanisław Cinal.

Po referatach i dyskusji, w kościele Św. Marka została koncelebrowana Msza święta za wspomnianych zmarłych biblistów.

Ks. Roman Bogacz

KS. PROF. JÓZEF ARCHUTOWSKI (1879–1944): ŻYCIE I DZIEŁO NA TLE EPOKI

W 50 rocznicę śmierci ks. prof. Józefa Archutowskiego wypada nam przypomnieć sobie jego życie i jego osiągnięcia, dzięki którym wpisał się trwale w karty polskiej bibliistyki. Sam będąc człowiekiem o gruntownej i bardzo obszernej wiedzy z zakresu Pisma Świętego, był równocześnie dla innych inspiratorem w pracy naukowej. Miał bardzo szerokie perspektywy i widząc ogromne potrzeby dalszych badań starał się choć częściowo im zaradzić zachęcając równocześnie innych, by włączyli się do tej pracy.

W niniejszej prezentacji omówimy krótko jego życiorys, następnie naszkicujemy sytuację katolickiej bibliistyki na przełomie wieku XIX i XX, by na tym tle zobaczyć osiągnięcia naszego Profesora.

ŻYCIORYS ¹

Józef Archutowski przyszedł na świat 1 listopada 1879 roku w Karolinie koło Pułtusza jako syn Teofila i Emilii z Karwowskich. Do gimnazjum uczęszczał najpierw w Pułtusku, a następnie w Suwałkach. W 1898 roku puka do furty Seminarium Duchownego w Warszawie, by pójść za głosem powołania kapłańskiego. Po trzech latach nauki przełożeni wysyłają go na wyższe studia do Petersburga. Święcenia kapłańskie otrzymuje w 1904 roku z rąk arcybiskupa Szembeka. W rok później kończy naukę w Akademii w Petersburgu uzyskując tytuł magistra teologii.

Zostaje posłany do pracy kapłańskiej jako wikariusz i prefekt w Skierniewicach, a następnie w Zgierzu i Łowiczu. Od 1907 roku całkowicie poświęca się studium biblijnym przenosząc się do Warszawy. Dla pogłębienia swej wiedzy kilkakrotnie wyjeżdżał za granicę. Dwa razy był w Ziemi Świętej, gdzie poznał najwybitniejszego w tamtym czasie biblistę — O. Marię Józefa Lagrange'a. Krótki czas pełnił obowiązki profesora Studium Biblijnego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. 22 kwietnia 1920 roku zostaje profesorem nadzwyczajnym Studium Biblijnego na Uniwersytecie Jagiellońskim. Profesorem zwyczajnym zostaje trzy lata później. Na Wszechnicy Krakowskiej kilkakrotnie pełni obowiązki Dziekana Wydziału Teologicznego.

¹ Por. S. Grzybek, *Wspomnienie o Ks. Józefie Archutowskim*, RBL 3(1950), s. 164.

Wraz z profesorami UJ zostaje aresztowany 6 listopada 1939 roku i wywieziony do obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen, koło Berlina, z którego został zwolniony po trzech miesiącach. Po powrocie do kraju organizuje tajne nauczanie w klasztorze Księża Salwatorów w Krakowie na Zakrzówku. 30 maja 1943 roku udaje się do Warszawy, by objąć Parafię Nawiedzenia Najświętszej Maryi Panny na Nowym Mieście. W czasie powstania warszawskiego ginie tragicznie przysypany gruzami w schronie znajdującym się na terenie klasztoru Sióstr Sakramentek — 31 sierpnia 1944 roku.

BIBLISTYKA KATOLICKA NA PRZEŁOMIE XIX I XX WIEKU

Bibliistyka katolicka w XIX wieku była na bardzo niskim poziomie². W wielu szkołach teologicznych nauki biblijne były traktowane jako nadobowiązkowe, a czasem nawet nie były uwzględnione w programie studiów. Bibliści ograniczali się tylko do komentowania Pisma Świętego w duchu tradycyjnym. Nie potrafili dostrzec potrzeby nowych badań w tej dziedzinie. Nic więc dziwnego, że nie mogli oni sprostać ostremu atakowi biblistów akatolickich, którzy w swych dziełach uwzględniali najnowsze odkrycia archeologiczne, etymologiczne i historyczne dokonane na Wschodzie.

Także po Soborze Watykańskim I, gdy inne nauki teologiczne zaczęły się coraz bardziej rozwijać, bibliistyka nie mogła przewyciężyć długoletniego zastoju.

Stan ten bardzo zaniepokoił papieża Leona XIII, który w tym właśnie celu napisał encyklikę *Providentissimus Deus*, aby „...pobudzić i zachęcić do najszlachetniejszego studium Ksiąg Świętych i bardziej dostosować je do warunków dni dzisiejszych (...) [oraz by Pismo Święte] było pewniej i szerzej otwarte dla dobra wiernych, a po wtóre, iż nie możemy ścierpieć, aby ono w najmniejszej nawet części doznawało gwałtu zarówno ze strony tych co w bezbożnej śmiałości otwarcie napadają na Pismo św., jak też od tych, co do swych studiów wprowadzają błędne i nierozumne nowości”³.

Apel Ojca świętego Leona XIII o większe zainteresowanie studiami biblijnymi i dostosowanie ich do współczesnych warunków nie pozostał bez echa. Wielu teologów zaczęło bardziej intensywnie studiować Pismo Święte. Było to możliwe dzięki wcześniejszym już staraniom Ojców Dominikanów, którzy w porozumieniu z papieżem w swoim domu misyjnym w Jerozolimie założyli w 1890 roku specjalną szkołę wraz z biblioteką i muzeum. W szkole tej ogromną rolę odegrał

² Por. J. Archutowski, *O. Maria Józef Lagrange*, Warszawa 1983, s. 3.

³ *Encyklika Papieża Leona XIII „Providentissimus Deus” o studiach biblijnych 1893—1933*, Kraków 1934, s. 26.

o. Maria Józef Lagrange, który przez długi czas był jej kierownikiem.

Nie można się dziwić, że i biblistyka polska XIX wieku nie odbiegała od poziomu nauk biblijnych w świecie katolickim. Tym bardziej, że nasza Ojczyzna była w tym czasie pod zaborami. Zaborcy starali się niszczyć wszelkimi siłami każdy objaw polskości. Dlatego też, między innymi swoją politykę skierowali przeciw polskim uczelniom. Łączono wydziały i seminaria, kasowano niektóre uczelnie, wciąż zmieniano profesorów oraz stale kontrolowano i ograniczano program nauczania.

Inną przyczyną był brak polskiej kadry naukowej z zakresu biblistyki, stąd często w uczelniach i seminariach wykładali profesoremie, nie znający kultury i języka polskiego. Wykłady odbywały się w języku łacińskim. Ponadto nie było polskich podręczników na odpowiednim poziomie. Korzystano więc z literatury zagranicznej.

WKŁAD KS. J. ARCHUTOWSKIEGO W BIBLISTYKĘ POLSKĄ

Po odzyskaniu niepodległości naszej Ojczyzny możemy zauważyć w niej znaczny rozwój nauk biblijnych. Wśród nazwisk polskich biblistów okresu międzywojennego, które trzeba by wymienić na czoło wysuwa się ks. prof. Józef Archutowski. Dzięki jego staraniom powstało Towarzystwo Biblijne imienia Księdza Wujka. W skład Towarzystwa włączyli się niemal wszyscy wykładowcy Pisma Świętego w Polsce. Towarzystwo to za główny cel obrało sobie przybliżenie ludziom tekstu Biblii.

Na jednym z pierwszych posiedzeń Towarzystwa postanowiono przygotować wydanie nowego tekstu Pisma Świętego w języku polskim. Ponieważ na całościowe tłumaczenie z języków oryginalnych trzeba byłoby zbyt długo czekać, postanowiono poczynić przeróbki Biblii Księdza Wujka. W latach 1926—1930 ukazały się cztery tomy poprawionego przekładu Pisma Świętego wraz z odpowiednimi wstępami i komentarzami, a w 1932 r. wydano Ewangelie i Dzieje Apostolskie, w których poprawek dokonał ks. W. Prokułski. Do tych wydań Pisma Świętego bardzo krytycznie ustosunkował się ks. J. Archutowski. Stwierdził on, że tekst Biblii Wujka powinno się wydawać bez poprawek, tak jak się wydaje dzieła autorów z XVI i XVII wieku. Takie poprawianie Biblii Wujka, dokonywane przez różnych autorów, często nie konsultujących się ze sobą powoduje wielkie zamieszanie. Wobec powyższego ks. J. Archutowski postulował przygotowanie nowego przekładu Biblii na język polski⁴.

⁴ Por. J. Archutowski, *Uwagi o nowych wydaniach Pisma Świętego*, Kraków 1938, s. 12—14.

Szczególną zasługą naszego Profesora było zainicjowanie w 1920 roku serii wydawniczej zatytułowanej *Sprawy biblijne*. W jej ramach do roku 1933 ukazało się 16 monografii naukowych.

Wielkim wydarzeniem dla bibliistyki okresu międzywojennego w Polsce był zorganizowany w 1937 roku, staraniem ks. J. Archutowskiego, Zjazd Biblistów Polskich. Miał on miejsce w Krakowie. Na tym zjeździe postanowiono dokonać przekładu całego Pisma Świętego z języków oryginalnych na język polski oraz sporządzić komentarze do wszystkich ksiąg Pisma Świętego. W wykonaniu tych postanowień przeszkodziła wojna. Ponadto zjazd zainicjował wydawanie specjalnego czasopisma biblijnego zatytułowanego *Przegląd Biblijny*.

Jako jedyny polski biblista ks. J. Archutowski podjął się próby prowadzenia samodzielnych prac wykopaliskowych w okresie międzywojennym⁵.

Celem rozmiłowania szerszych kręgów w Piśmie Świętym w ramach Uniwersytetu Jagiellońskiego ks. J. Archutowski prowadził Koło Biblistów UJ skupiające przede wszystkim kleryków oraz Klub Młodych Księży.

DOROBEK PISARSKI KS. J. ARCHUTOWSKIEGO

Warto zauważyć na wstępie, że na tematy związane z Pismem Świętym ks. J. Archutowski napisał i wydał drukiem łącznie ponad 3000 stron. Pośród nich znajdziemy prace naukowe i popularnonaukowe. Spośród pozycji mających na celu przybliżenie szerszemu gronu zagadnienia biblijne warto wymienić pracę *Co to jest Pismo św.?* Praca ta rozpoczęła serię wydawniczą zatytułowaną *Sprawy biblijne*⁶.

Największą sławę przyniosła naszemu bibliście praca pt. *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu*⁷. Zestawia ona najnowsze w tamtym okresie wyniki badań nad pismem i językiem hebrajskim, jak również przedstawia pewne sugestie autora odnośnie do krytyki tekstualnej. Jest to pierwsze całościowe opracowanie tego problemu. W krótkiej recenzji tak oceniono tę pracę: „Studium to przynosi zaszczyt nie tylko autorowi, ale w ogóle nauce polskiej, gdyż i w zagranicznej literaturze zwł. katolickiej, nie ma tak dobrej pracy w tej materii”⁸.

⁵ J. Romicki, *Co to jest „Levant Foundation Poland? Miejsca święte*. Stały dodatek do *Królowej Apostołów*, wrzesień '94, nr 4, s. 4.

⁶ J. Archutowski, *Co to jest Pismo św.?* (*Sprawy biblijne*, 1), Poznań 1922.

⁷ J. Archutowski, *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu*, Kraków 1938.

⁸ *Bibliografia*, „Homo Dei” 7(1938), s. 259.

Dorobek naukowy ks. J. Archutowskiego zaskakuje nas swoją objętością i to zarówno gdy idzie o ilość drukowanych prac, jak też ze względu na różnorodność podejmowanych tematów. Odnosi się wrażenie, że zagadnienie związane z Pismem Świętym nie jest mu obce. Pisał on na wszystkie możliwe tematy począwszy od prac z introdukcji biblijnej ogólnej i szczegółowej poprzez zagadnienia apologetyczne i egzegetyczne, aż do podejmowania tematów z teologii biblijnej. Wszystkie jego dzieła cechuje ogromna solidność opracowania. Często wykorzystuje najnowsze w danym momencie osiągnięcia naukowe. W artykułach drukowanych na łamach różnych czasopism kościelnych stara się na bieżąco informować o naukowych osiągnięciach z biblistyki, nie tylko polskiej, ale i zagranicznej. Bardzo mu leżało na sercu, aby podnieść poziom biblistyki katolickiej. Pragnął też, by polscy bibliści mogli korzystać z pomocy naukowych w języku ojczystym. Co prawda nie z wszystkimi rozwiązaniami możemy się już dziś zgodzić, gdyż badania naukowe posunęły się znacznie, niemniej jednak musimy docenić ten ogromny wkład księdza Profesora w rozwój biblistyki. Trzeba też pamiętać, że wiele szczegółowych analiz egzegetycznych jest nadal aktualnych, zaś wspomniana już praca *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu* „po dziś dzień stanowi trwałą dorobek naukowy”⁹.

W swoich poglądach ks. J. Archutowski nie należał ani do teologów radykalnych, ani też konserwatywnych. Osiągnięcia naukowe umiał pogodzić z nauczaniem Magisterium. Jednak trzeba go zaliczyć do biblistów bardzo postępowych, choćby z tego względu, że nie ograniczał się do krytykowania poglądów teologów protestanckich, ale dbał o systematyczny i pozytywny wykład teologii katolickiej.

Ogromna miłość do Biblii, jaką można wyczuć czytając dzieła ks. prof. Józefa Archutowskiego, niestrudzona pracowitość i obszerna wiedza sprawiły, że pozostawił po sobie ślad, którego nie można zażreć, a tym bardziej zapomnieć.

Kraków

KS. ROMAN BOGACZ

⁹ R. Rubinkiewicz, *Historia egzegezy* [w:] J. Szlaga (red.) *Wstęp ogólny do Pisma Świętego*, Poznań 1986, s. 286.

Ks. Stanisław Piech

KS. JÓZEFA ARCHUTOWSKIEGO UMIŁOWANIE PISMA ŚWIĘTEGO

Zamyślenie nad życiem i dziełem ks. Archutowskiego odsłania dominujące w nim umiłowanie studium Pisma Św. i służbę upowszechnieniu jego znajomości. W wypowiedzi niniejszej, komplementarnej w stosunku do referatu ks. lic. Romana Bogacza, starano się dorzucić garść szczegółowych informacji, skupiając się głównie na działalności uniwersyteckiej ks. Archutowskiego.

Ks. Józef Archutowski (1879—1944) po uzyskaniu świadectwa dojrzałości w 1898 r. w gimnazjum w Suwałkach wstąpił do Seminarium Duchownego św. Jana w Warszawie. Po trzech latach studiów seminaryjnych został wysłany na dalsze studia do Akademii Duchownej w Petersburgu, gdzie spędził cztery lata. Tam w 1904 r. został wyświęcony na kapłana w kościele św. Katarzyny przez arcybiskupa mohylewskiego Jerzego Józefa Szembeka. W tym samym roku uzyskał stopień kandydata teologii. W następnym zaś po napisaniu pracy *Doctrina Veteris Testamenti de sapientia* i złożeniu egzaminów został magistrem św. teologii. (Był to najwyższy stopień naukowy, jakiego udzielała petersburska Akademia Duchowna. Doktorat przyznawano bardzo wyjątkowo). Po powrocie do kraju ks. Archutowski był wikariuszem parafialnym kolejno w Skierniewicach, Zgierzu i w Warszawie. W 1907 r. został katechetą Szkoły Handlowej w Łowiczu, a w następnym roku w Szkole Handlowej Zgromadzenia Kupców miasta stołecznego Warszawy (1908—1919).

W tym okresie nadal rozwijał swoje zamiłowania biblijne ujawnione już w Petersburgu przedmiotem swojej pracy magisterskiej. W czasie urlopów, w semestrach letnich, corocznie w celu pogłębienia swoich studiów biblijnych wyjeżdżał za granicę. We Wrocławiu słuchał wykładów Johanna Nikla i Josepha Sickenbergera, w Lipsku Hermana Guthego, w Monachium Johanna Göttbergera, we Würzburgu Johanna Hehna i we Fryburgu Szwajcarskim Vinzenza Zapletala¹.

Największy ówczesny biblista o. Maria Józef Lagrange, twórca nowoczesnej egzegezy, wysoko ocenił erudycję ks. Archutowskiego, o którym mówił, że jemu nic nowego nie można powiedzieć, bo czytał wszystko².

¹ Archiwum Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie (AUJ), S II 619 J. Archutowski, Curriculum vitae Kraków 1 VII 1920.

² A. Fic, *Wspomnienia o Lagrange'u*, „Przegląd Biblijny” 2:1938 s. 241.

Znany z kilkudziesięciu publikacji na tematy biblijne i historii religii został w 1918 r. zaproszony przez ks. Idziego Radziszewskiego, rektora nowo utworzonego uniwersytetu w Lublinie, do objęcia wykładów nauk biblijnych. W charakterze zastępcy profesora (1 I 1919 — 30 IV 1920) wykładał tam Pismo Św. Starego Testamentu, język hebrajski i historię religii. Zajmował się także językoznawstwem semickim³.

Dnia 22 IV 1920 r. ks. Archutowski został przez Naczelnika Państwa J. Piłsudskiego mianowany profesorem nadzwyczajnym studium biblijnego Starego Testamentu w Uniwersytecie Jagiellońskim⁴.

Warto przypomnieć, jak doszło do przejścia ks. Archutowskiego z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego do UJ. W 1919 r. ks. Jan Korzonkiewicz, profesor nadzwyczajny studium biblijnego ST, zgłosił gronu profesorów Wydziału Teologicznego swoją rezygnację z zajmowanej katedry. Profesorowie w obawie, aby rezygnacja ta nie spowodowała długoletniego wakansu na tej katedrze, postanowili niezwłocznie przystąpić do jej obsadzenia. Ks. Archutowski, zapytany w prywatnej korespondencji przez dziekana Wydziału Teologicznego UJ ks. A. Bystrzonowskiego, zgodził się przejść do Krakowa i „na dowód, że nieustannie pracuje w obranej i umiłowanej przez siebie dziedzinie” nadesłał rękopis świeżo ukończonej pracy *Monoteizm izraelski*. Praca ta spotkała się z pozytywną oceną krakowskich profesorów Pisma Św. (J. Korzonkiewicz, J. Kaczmarczyk). Kandydaturę tę poparł także ks. Władysław Szczepański TJ z Uniwersytetu Warszawskiego, będący wówczas najpoważniejszym w Polsce autorytetem w zakresie nauk biblijnych. Dziekan ks. Bystrzonowski pisał do Ministerstwa Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego: „Wydział poza osobą X. Archutowskiego nie widzi obecnie na całym obszarze ziem polskich nikogo, na kogo by mógł zwrócić swoją uwagę”⁵.

Ministerstwo przychyliło się do tej prośby i przedstawiło go Naczelnikowi Państwa do nominacji na profesora nadzwyczajnego w Uniwersytecie Jagiellońskim.

Spojrzenie na Spisy wykładów UJ pozwoliło prześledzić tematykę wykładów ks. Archutowskiego. W kolejnych trymestrach na kursie pierwszym wykładał o natchnieniu Pisma św., historię kanonu ksiąg Starego Testamentu oraz historię tekstu biblijnego i jego przekładów. Na zajęciach z łączonymi kursami II i III zajmował się księgami pro-rockimi (w 8 różnych latach), psalterzem (7), pięcioksięgiem (6), księgami historycznymi, moralnymi i dydaktycznymi (3). Przeprowadził egzegezę prorocत्व mesjańskich (2). Omawiał niewolę babilońską (4),

³ AUJ S II 619 Curriculum; Tabela służbowa.

⁴ AUJ S II 619, Ministerstwo Wyznań Religijnych i Oświecenia Publicznego (WRiOP) do J. Archutowskiego, Warszawa 16 V 1920 (odpis).

⁵ Archiwum Akt Nowych w Warszawie, Min. WRiOP 1573, Dziekan Wydz. Teol. UJ do Min. WRiOP, Kraków 6 XII 1919.

czasy i dzieło Mojżesza (2) oraz Palestynę w okresie wejścia Hebrajczyków (1). Na szczególną uwagę zasługują tematy jego wykładów z historii religii, dostępnych dla wszystkich studentów (1 godz. tyg.): „Religia ludów pierwotnych”, „Religia asyro-babilońska i ludów semickich” (1928/29) oraz „Kosmogonia biblijna i kosmogonia ludów staro-wschodnich” (1930/31). Warto wspomnieć także o wygłaszanych w UJ wykładach publicznych: „Monoteizm izraelski” (1922/23). Do roku 1927/28 włącznie uczył także języka hebrajskiego. W r. 1922/23 wykładał język arabski⁶.

Ks. Archutowski „jako wykładowca specjalnie nie przyciągał do siebie młodzieży, albowiem daru wymowy porywającej i przykuwającej do siebie słuchaczy nie miał. Brak ten jednak uzupełniał ogromem wiedzy, solidnością przygotowania i pewnością nauczania. — Wspominał ks. Stanisław Grzybek, jego uczeń: „Kto go słuchał, odczuwał od razu, że ma przed sobą człowieka, który nie lekceważy słuchacza, ani słów na wiatr nie rzuca. Zawsze spokojny, pełen powagi, imponował swoją osobowością. Bo też miał czym imponować. Był człowiekiem o szerokich horyzontach”⁷ myślowych. Interesował się bowiem nie tylko biblistyką, teologią i historią religii, ale także literaturą, a nawet pracą społeczną.

W czasie zajęć seminaryjnych pod kierunkiem ks. Archutowskiego tłumaczono teksty biblijne z języka hebrajskiego, opracowywano krytycznie i dyskutowano nad ich znaczeniem. Przedmiotem ćwiczeń seminaryjnych były: monoteistyczne poglądy proroków (1921/22), księga Koheleta (1922/23), męka Mesjasza w prorocत्वach Starego Testamentu i w apokryfach (1923/24), psalmy (1924/25), mesjanizm w Starym Testamencie (1926/27), księgi: Hioba (1927/28) i Ozeasza (1932/33), prawodawstwo mojszeszowe i jego stosunek do prawodawstw staro-wschodnich (1933/34), działalność naukowa o. Marii Józefa Lagrange'a OP, (1936/37) i księga Izajasza (1937/38). W ćwiczeniach brało udział 8—12 studentów. Ks. Archutowski od roku 1922/23 obok seminarium prowadził dla studentów I kursu zajęcia proseminaryjne (1 godz. tyg.), mające na celu wprowadzenie ich do pogłębionego studium tekstów biblijnych. Zachowało się kilka następujących tematów tych ćwiczeń: „Izrael i Asyria”, „Izrael a Babilonia” (1922/23), „Encykliki i listy papieży o studium biblijnym (1923/24), „Bibliści katolicy ostatniej doby” (1924/25). Biblioteka seminarium biblijnego Starego Testamentu z końcem roku akad. 1937/38 liczyła 1276 książek⁸.

Ks. Archutowski zdobył wysoką pozycję w biblistyce przez swoje znakomite podręczniki. *Wstęp szczegółowy do Ksiąg św. Starego Te-*

⁶ Spis wykładów Uniwersytetu Jagiellońskiego z lat 1920/21 — 1938/39.

⁷ S. Grzybek, *Wspomnienie o ks. Józefie Archutowskim*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 3:1950 s. 170—171.

⁸ AUJ WT II 60 Sprawozdania z Seminarium Biblijnego Starego Testamentu z lat 1926/27, 1932/33 — 1933/34, 1936/37 — 11937/38; Spisy wykładów 1921/22 — 1927/28.

stamentu (Kraków 1927) i *O natchnieniu Pisma Świętego* (Kraków 1930) nie ustępowały w niczym uniwersyteckim podręcznikom zagranicznym. Największą jednak sławę uczonego biblisty uzyskał przez swój wysoko oceniany w kołach naukowych podręcznik *Historia i krytyka tekstu hebrajskiego Starego Testamentu* (Kraków 1938). Dużą popularnością cieszyła się także jego *Gramatyka języka hebrajskiego* (Warszawa 1908, wyd. 2 1925)⁹.

W badaniach naukowych ks. Archutowski umiał znakomicie łączyć nowoczesność poglądów z wiernością nauczania Kościoła. Zaznaczył się nie tylko jako autor znakomych podręczników, ale także jako jeden z najwybitniejszych popularyzatorów biblijnych w Polsce. W 1907 r. założył „Polskie Towarzystwo Wydawania Pisma Św. pod wezwaniem ks. Jakuba Wujka”. Celem jego było zwrócenie uwagi na nieprzemijające wartości przekładu Wujkowego i uczynienie go zrozumiałym dla ogółu wiernych¹⁰. W 1921 r. ks. Archutowski założył wśród studentów Wydziału Teologicznego „Koło Biblistów Uniwersytetu Jagiellońskiego”, przemianowane w 1933 r. na „Koło Biblistów Uczniów UJ”. Organizacja ta miała na celu budzenie zamiłowania do studium Pisma Św., pogłębianie wykształcenia biblijnego i przygotowanie się do twórczości naukowej w tej dziedzinie. Zadania te Koło starało się osiągnąć poprzez organizowanie zebrań naukowych z referatami i dyskusją, studium prywatne wybranego działu nauk biblijnych, utrzymanie własnej specjalistycznej biblioteki, wydawnictwa prac naukowych i popularnych z zakresu biblistyki, gromadzenie eksponatów archeologicznych, konkursy i odczyty publiczne. Stowarzyszenie z inicjatywą ks. Archutowskiego wydało pierwszą *Polską bibliografię biblijną* (Kraków 1932), przekłady: encykliki Leona XIII, *Providentissimus Deus* o studiach biblijnych (Kraków 1934); E. Kalt, *Archeologia biblijna* (Kraków 1937); A. Zacchi, *Droga pokoju* (Kraków 1938). Biblioteka Koła w 1938 r. liczyła 253 dzieła¹¹.

Ks. Archutowski w swoim mieszkaniu przy ul. Jabłonowskich gromadził młodych biblistów z Krakowa, a nawet spoza miasta, na tzw. herbatki czwartkowe. W tym „Klubie Młodych Księży” dyskutował z nimi o aktualnych zagadnieniach teologicznych. Zachęcał do pracy pisarskiej i habilitacji.

W trosce o ożywienie myśli biblijnej w Polsce zorganizował przy współdziałaniu księży: Piotra Stacha z Uniwersytetu Lwowskiego i Fran-

⁹ S. Łach, *Śp. ks. Józef Archutowski*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 12:1965 z. 1 s. 8; S. Grzybek, dz. cyt. s. 167—168.

¹⁰ S. Grzybek, dz. cyt. s. 168.

¹¹ AUJ S II 755, Statut Koła Biblistów UJ 1924 § 1—4, 31; Statut Koła Biblistów Uczniów UJ, 1938 § 1—6; Sprawozdanie Zarządu Koła Biblistów Uczniów UJ z lat 1936—1938.

¹² J. Archutowski, *I Zjazd Biblistów Polskich*, „Przegląd Biblijny” 1:1937 s. 99, 103, 106—107; S. Grzybek, dz. cyt. s. 171—172.

ciszka Rosłańca z Uniwersytetu Warszawskiego I Zjazd Bibliistów Polskich w dniach 31 III — 1 IV 1937 w Krakowie, na którym postanowiono dokonać pierwszego w Polsce katolickiego przekładu całego Pisma Św., z języków oryginalnych wraz z obszernym komentarzem naukowym na wzór „Bonner Bibel”. W latach 1937—1938 ks. Archutowski redagował i wydawał „Przegląd Biblijny” na wzór francuskiego „Revue Biblique”¹².

Ks. Archutowski był kilkakrotnym dziekanem Wydziału (1924/25, 1926/27, 1931/32 — 1932/33)¹³. W dniu 6 listopada 1939 r. aresztowany razem z innymi profesorami UJ do 9 lutego 1940 r. był więziony w obozie koncentracyjnym w Sachsenhausen. Po zwolnieniu z obozu organizował tajne nauczanie w klasztorze księży Salwatorianów na Zakrzówku w Krakowie. Od 30 maja 1943 r. był proboszczem parafii Nawiedzenia Najśw. Maryi Panny na Nowym Mieście w Warszawie i kanonikiem gremialnym tamtejszej kapituły metropolitalnej. W tym okresie miał wykłady z teologii psalmów dla inteligencji warszawskiej i co tydzień dla siostr sakramentek.

Nasuwa się pytanie: Jakim był ten kapłan, człowiek Biblii, w swoim życiu codziennym? Świadkowie jego życia zapamiętali głębokie skupienie, z jakim zawsze odprawiał Mszę św. „Wieczorem można go było często zastać z różańcem w ręku. Chętnie darowywał ludziom przykrości i zapominał o krzywdach, jakie mu wyrządzili. Był człowiekiem o wielkiej pogodzie ducha, a nawet bardzo wesołym. Lubił wokoło siebie nastrój pogodny i żartobliwy. Ale też umiał bez trudu stać się poważnym i skupionym. Wtedy wydawał się dziwnie silny, jakby niedostępny, a w postanowieniach niezłomny. A przy tym wszystkim był niezwykle pokornym”¹⁴.

Zginął w czasie powstania warszawskiego dnia 31 sierpnia 1944 r. pod gruzami kościoła i klasztoru siostr sakramentek, gdy wraz z ks. Janem Mazerskim SDB przekraczał próg jednej z piwnic, w której schronił się w czasie nalotu bombowego. Zawalił się na nich trzypiętrowy klasztor i sklepienie. Zginął wraz z czterema księżmi, 35 zakonnicami i około tysiącem ludzi świeckich¹⁵.

Kraków

KS. STANISŁAW PIECH

¹² Skład Uniwersytetu Jagiellońskiego z lat 1924/25, 1926/27, 1931/32 — 1932/33.

¹⁴ S. Grzybek, dz. cyt., s. 172.

¹⁵ AUJ S II 619 Ksieni PP. Benedyktyniek od Nieustającej Adoracji Najśw. Sakramentu w Warszawie, Opis ostatnich chwil śp. ks. prof. Józefa Archutowskiego i ks. dra Jana Mazerskiego, Staniątki koło Krakowa, listopad 1944. Świadcstwo to znacznie bliższe czasowo opisaney tragedii różni się od przytoczonej przez ks. doc. dra Tadeusza Przybylskiego SDB relacji s. Celestyny z 1956 r.

Ks. Tadeusz Przybylski SDB

KS. DR JAN MAZERSKI SDB (1901–1944), BIBLISTA-MUZYK

Minęła 50-ta rocznica tragicznej śmierci ks. dra Jana Mazerskiego biblisty i muzyka, członka Towarzystwa Salezjańskiego. Powoli pamięć on im zaczęła zasypywać popiół zapomnienia. Toteż dobrze się stało, że Bibliści Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie zorganizowali sesję wspomnieniową poświęconą pamięci swych zmarłych kolegów ks. prof. Józefa Archutowskiego, ks. dr Jana Mazerskiego i ks. prof. Aleksego Klawka. Poprzez tego rodzaju sympozjum, średnie i młodsze pokolenie biblistów może bliżej zapoznać się z ich sylwetkami jak i dokonaniem na polu biblistyki.

Ks. dr Jan Mazerski urodził się 27 sierpnia 1901 roku w Recklinghausen w Westfalii jako syn polskich emigrantów Adama i Augustyny z domu Mysz¹. Pochodząc z głęboko religijnej rodziny już od najmłodszych lat okazywał oznaki powołania do stanu duchownego. Toteż po powrocie rodziny do kraju zgłosił się w wieku 15 lat do Księży Pallotynów w Wadowicach, gdzie przebywał przez dwa lata. W tym okresie czasu spostrzegł się niebawem, że duch tego Zgromadzenia nie odpowiada jego usposobieniu. Zgłosił się więc w roku 1918 do salezjańskiego zakładu w Oświęcimiu w charakterze aspiranta, by następnie w roku 1919 udać się do nowicjatu w Kleczy Dolnej gdzie 8 sierpnia 1920 roku złożył czasowe śluby zakonne, a następnie w Krakowie 12 sierpnia 1923 roku śluby wieczyste. Po ukończeniu nowicjatu podjął trzech letnie studia filozoficzne w tymże mieście, gdzie 22 września 1923 roku uzyskał świadectwo dojrzałości w V Gimnazjum krakowskim. Obowiązującą kleryków w Zgromadzeniu Salezjańskim trzech letnią praktykę pedagogiczną odbył w Przemysłu. Najpierw rok przebywał w Sierocińcu prowadzonym przez Zgromadzenie Salezjańskie, a następnie przez dwa lata odbywał praktykę w Salezjańskiej Szkole Organistowskiej. Wykorzystując w niej pobyt, zapoznał się bliżej z muzyką kościelną, co miało w przyszłości wielce zaowocować. Studia teologiczne odbywał w latach 1926–1930 w Turynie, które uwieńczył doktoratem. Tamże 6 lipca 1930 roku został wyświęcony na kapłana. Po święceniach wyjechał zaraz na dalsze studia spe-

¹ Artykuł w większości oparty jest na następujących materiałach dokumentalnych: Teczka osobowa Ks. J. Mazerskiego. Archiwum Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (sygnowana dalej symbolem „T.Os.”), Kronika Salezjańskiego Instytutu Teologicznego. Tom III, 1929–1939. Archiwum Wyższego Seminarium Duchownego Towarzystwa Salezjańskiego w Krakowie (sygnowana dalej symbolem „Kronika”).

cialistyczne z zakresu bibliistyki, które kontynuował w Instytucie Biblijnym „Biblicum” w Rzymie. Po chlubnym ich ukończeniu w roku 1933 udał się następnie do Palestyny, by tam zapoznać się z autopsji z wszystkimi zabytkami po której stąpał Zbawiciel, a także by uzupełnić nabytą wiedzę podczas rzymskich studiów i stanąć dobrze przygotowanym pod względem fachowym do pracy, co sam stwierdzał w liście do przełożonego z 20 X 1933 r. „Podróże wzbogaciły mnie ogromnie pod względem fachowym.”²

Dnia 9 listopada 1933 roku przybył ks. J. Mazerski do Krakowa³ by w tym mieście podjąć szeroko rozwiniętą działalność naukową i dydaktyczną w zakresie bibliistyki jak i muzyczną. Niebawem w salezjańskim Seminarium Duchownym podjął funkcję kierownika toku studiów, którą pełnił w latach 1933/34 — 1937/38 oraz wykłady z zakresu Pisma św., języka hebrajskiego, włoskiego oraz kształcenia alumnów w śpiewie gregoriańskim, którego był znakomitym znawcą i wielkim entuzjastą⁴. Zajęcia z tego ostatniego miał nie tylko w macierzystym seminarium, ale także i w innych seminariach, m.in. w Śląskim Seminarium Duchownym mającym wówczas swoją siedzibę w Krakowie. Już w pierwszych miesiącach swego pobytu w Krakowie kontaktuje się ze środowiskiem naukowców z kręgu Uniwersytetu Jagiellońskiego, w którym od roku akad. 1937/38 został w ramach godzin zleconych lektorem języka hebrajskiego aż do wybuchu wojny⁵. Poznawszy tutaj zespół specjalistów bibliistyki wnet wszedł w skład ówczesnej Polskiej Komisji Biblijnej, przygotowującej nowe wydanie Pisma św., której był jednym z najaktywniejszych członków.

Podczas okupacji prowadził ks. Mazerski — oprócz uniwersyteckich — dalej swoje zajęcia dydaktyczne, choć z konieczności wielce okrojone i ograniczone w zasadzie do terenu salezjańskiego Seminarium Duchownego w Dębniakach. W roku 1941 zaczęło się interesować jego osobą gestapo. Ostrzeżony osobiście o grożącym mu niebezpieczeństwie przez ówczesnego Księdza Arcybiskupa Adama Sapiechę, opuścił Seminarium na Dębniakach i schronił się w klasztorze Sióstr Albertynek w Krakowie na Prądniku Czerwonym.

Bliższe okoliczności które spowodowały opuszczenie Krakowa przez ks. Mazerskiego i ucieczkę do Warszawy dokładnie podał po wojnie w „Tygodniku Powszechnym” bezpośredni świadek tych wydarzeń Ks. Jan Piwowarczyk. Szef oddziału gestapo do spraw kościelnych Siebert zaarrestował 27 października 1941 roku Ks. Piwowarczyka. Równocześnie w tym dniu poszukiwał ks. Mazerskiego wpierw w Seminarium salezjańskim na Dębniakach a następnie u Sióstr Albertynek na Prądniku Czerwonym. Nie znalazł go jednak nigdzie, bo-

² T.Os. Korespondencja Ks. Mazerskiego.

³ Kronika s. 32.

⁴ Jw. s. 33.

⁵ Umowa o Godziny zlecone..... T.Os.

wiem Ks. Mazerski w tym czasie siedział spokojnie nad jakąś pracą w Archiwum Kurialnym. „Ja go jednak dostanę, muszę go dostać” mamrotał wściekły Siebert jak relacjonował Ks. Piwowarczyk będący świadkiem tych polowań na Ks. Mazerskiego, wożony autem przez Sieberta już jako aresztant. Powiadomiony o tych wypadkach Ks. Mazerski uciekł nazajutrz do Warszawy i ukrył się u swego przyjaciela Ks. prof. Archutowskiego, który był wtedy proboszczem w stolicy. „I byłby może przeżył okupację niemiecką — pisał ks. Jan Piwowarczyk — gdyby nie powstanie w 1944 r. W czasie powstania schronił się przed bombami do kościoła Sióstr Sakramentek, wraz z księdzem Archutowskim i tam z nim razem zginął w gruzach zawalonego kościoła.”⁶

Dokładnie okoliczności śmierci Ks. Jana Mazerskiego opisuje w liście do przełożonych salezjańskich datowanym 4 grudnia 1956 roku siostra Celestyna z Klasztoru SS. Benedyktynek od Nieustającej Adoracji w Warszawie na Nowym Mieście.

„Ks. Jan Mazerski przybył do naszego schronu, wraz ze swym przyjacielem ks. Prałatem Józefem Archutowskim około 18 sierpnia 1944 roku. Był to moment najzaciętszych walk o Starówkę. Klasztor nasz był już doszczętnie zburzony (...) Kościół odporniejszy, jeszcze się trzymał. Schrony pod kościołem i klasztorem były jednak nienaruszone i swymi grubymi murami wzbudzały zaufanie. Toteż całe gromady rozbitków ze zniszczonych domów Starówki szukały u nas przytułku. Schron był wypełniony po brzegi [ok. 1000 osób]. Zdołaliśmy uporządkować małą piwniczkę, umeblować ją jako tako i oddać do użytku naszym kapłanom, t.j. Ks. prof. Archutowskiemu, ks. dr. Mazerskiemu i ks. Rozwadowskiemu naszemu kapelanowi. Schron ten zajmował ks. Mazerski aż do chwili swego zgonu i w nim zginął. (...) W swej piwniczce spędzał całe godziny nad brewiarzem, lub modlił się klęcząc u stóp małego krzyżyka zawieszzonego na ścianie. (...) 29 sierpnia przybyły do naszego schronu delegacje ze schronów spod kościoła OO. Franciszkanów i Najśw. Maryi Panny, by zachęcić nas do przejścia na stronę niemiecką, gdyż placówka ta i tak jest już straconą, a powstańcy kanałami przedostają się do Śródmieścia. Ks. Mazerski został wybrany, by z kilkoma innymi przedstawicielami schronów zwrócić się do dowóztwa polskiego o zezwolenie przejścia przez linie boju dla wszystkich osób (przeważnie kobiet i dzieci) przebywających w naszych trzech schronach. Gdy po paru godzinach powrócił, przynosząc odpowiedź odmowną, Przewielebna Matka Przełożona wyrzekła wtedy poważnie: „Widocznie Wolą Bożą jest, byśmy tu na tym stanowisku wytrwali i zginęli. Może Bogu potrzebna jest taka ekspiacja”. Wtedy Ks. Mazerski skłonił głowę, mówiąc: „Całkowicie podzielam zdanie Matki Przełożonej” — i odszedł,

⁶ Ks. J. Piwowarczyk, *W hitlerowskim więzieniu*. „Tygodnik Powszechny” 8 I 1961 nr 2.

nie wdając się w dyskusję z resztą delegacji”. Odtąd jeszcze bardziej pogрузzył się w modlitwie.

31 sierpnia rano zrzucono ulotki z wiadomością, że jeżeli do 4-tej po południu nie opuścimy schronu — zginieemy (...) Około 15⁴⁵ Ks. prof. Archutowski nie wytrzymuje napięcia, zdecydował się schron opuścić. Ks. Mazerski odprowadził go do progu swojej piwniczki i przyjaciele po raz ostatni się uściskali — po czym Ks. Mazerski powrócił do swego nieodłącznego brewiarza, zaś Ks. Archutowski na środku ogólnego schronu pakował gorączkowo walizkę.

W tej chwili nadleciały samoloty — warkotały długo spuszczaając się nisko nad piwnicami... kobiety zaczęły płakać, zakonnice (...) skupione przed obrazem Matki Bożej Częstochowskiej, zaczęły głośno odmawiać litanję.

Po chwili samoloty odleciały... moment krótkiego odprężenia... nagły łoskot wybuchających bomb... i sklepienia piwnic z cichym poszumem zapadły się, grzebiąc pod swymi gruzami księży, zakonnice i ludność cywilną [w sumie ok. 1000 osób].

Tylko w maleńkiej piwniczce kamiennej cudem uratowały się cztery zakonnice i od nich mamy te ostatnie wiadomości.

W lipcu 1945 r. odgrzebano szczątki Księdza Mazerskiego ze zburzonym brewiarzem w ręku.”⁷

Pochowano je razem ze szczątkami Ks. Archutowskiego na cmentarzu Powązkowskim w grobowcu księży diecezji warszawskiej [Kwatera 107, rząd 5/6 grób 16. Pozycja pogrzebu 951/1946/]. Uroczysty pogrzeb z udziałem Księdzy Biskupów: Choromańskiego i Majewskiego oraz członków Kapituły warszawskiej odbył się dopiero 24 listopada 1946 roku. Przez rok kości obu kapłanów spoczywały złożone prowizorycznie w krypcie kościoła cmentarnego.

Obecnie chciałbym na podstawie zachowanych wspomnień przełożonych, kolegów i uczniów Ks. Mazerskiego przedstawić jego sylwetkę duchową a następnie jego działalność naukową z zakresu biblistyki jak i muzyki, bowiem w jego pięknej i szlachetnej duszy otwartej na wszystko co piękne znalazły miejsce dwie pasje, które stale go nurtowały i tak pięknie zaowocowały tj. biblistyka i muzyka.

Uspodobienie miał żywe, umysł bystry, zainteresowania szerokie. Z pobytu w Niemczech wyniósł gruntowną znajomość języka niemieckiego, co bardzo przydało mu się w późniejszych studiach uniwersyteckich i w pracy dydaktycznej. Inteligencja jego przechodziła wyraźną ewolucję. W początkowych naukach gimnazjalnych oceniano ją jako średnią, dopiero w późniejszych studiach uniwersyteckich wybijał się na pierwsze miejsce.

Ks. Jan miał w sobie coś, co wywierało na wszystkich niezwykle urok. Jego pogodne usposobienie, jego dobroć, wyrozumiałość i jego

⁷ List SS. Benedyktynek. T.Os.

erudycja przyciągały doń tak intelektualistów jak i ludzi prostych. Cechy te świadczyły o jego bogatym wnętrzu duchowym, które stale uszlachetniał nie bez walki i borykań się z własnymi wadami, które jak każdy posiadał.

Jako kapłan zakonny był bez zarzutu. Punktualny, pogodny, skrupulatny w wykonywaniu praktyk pobożnych, był wzorem dla swoich młodszych współbraci alumnów.⁸

Bardzo poważnie podchodził do swoich zajęć dydaktycznych. „Obowiązek swój nauczyciela Pisma św. pojmuję naprawdę z miłością i skrupulatnie poświęcam temu bardzo dużo pracy. Na dodatkowe obowiązki nie znajduję absolutnie możliwości i czasu) — pisał do przełożonego w grudniu 1934 roku — Wielce absorbuje mnie wzmożona troska o śpiewy liturgiczne, mam mieć też 3—4 odczyty w Domu Katolickim w Krakowie”.⁹

Wykłady ks. Mazerskiego z Pisma św. odznaczały się ogromną erudycją, gruntowną analizę zagadnienia i prawdziwym entuzjazmem do słowa Bożego, którym swoich słuchaczy potrafił zapalić. Udział jego w żywym nurcie biblistyki sprawiał, że w wykładach swoich podawał najnowsze wyniki badań. Rozszerzał się u niego w wykładzie wstęp ogólny, a wstępy szczegółowe stawały się prelekcjami monograficznymi. Za podstawę dociekań w zakresie biblistyki uważał filologię orientálną. Do języka hebrajskiego umiał zapalić swych słuchaczy i przynaglić. Nade wszystko zaś akcentował ks. Mazerski w swoich wykładach konieczność wiary w obliczu grożących niejednokrotnie raf racjonalizmu i modernizmu.¹⁰

Prowadził też szerokie badania naukowe nad Pismem św. Ich wyniki publikował w postaci artykułów w czasopismach i periodykach specjalistycznych tak krajowych jak i zagranicznych.¹¹ Prowadził też

⁸ Ks. K. Matuszak, List pośmiertny do Współbraci. T.Os.

⁹ [Ks. J. Mazerski], List do Ks. Inspektora. T.Os.

¹⁰ Ks. M. Kamiński [Wspomnienie o Ks. Mazerskim] T.Os.

¹¹ Poniższy zestaw publikacji Ks. J. Mazerskiego oparto na następującym opracowaniu: Ks. St. Wilk, *Materiały do bibliografii publikacji polskich salezjanów za lata 1897—1974 W: 75 lat działalności Salezjanów w Polsce — Księga pamiątkowa*. Praca zbiorowa pod red. Ks. Ks.: R. Popowskiego, St. Wilka, M. Lewko. Łódź 1974. s. 127—136.

1) *Libri IV Esdrae doctrina hamartologica*. „Verbum Domini” Vol. 12: 1932 fasc. 12 s. 374—376, vol. 13:1933 fasc. 3 s. 84—90, fas. 7 s. 215—222. fasc. 8 s. 247—250, fasc. 12 s. 359—370.

2) *Cezarofobia Poncjusza Piłata (Jan 19,12)*. „Przegląd Biblijny” T. 1.: 1937 z. 2 s. 148—174.

3) *Christos Soter*. Praca zbiorowa. Warszawa 1934 ss. IX, 194. „Warszawskie Studia Teologiczne” nr 8. (Rec.). Tamże s. 92—96.

4) Ks. J. Archutowski, *Kosmogonia biblijna Księgi Rodzaju 1,1—2,4 w świetle staroswochodnich opowiadań i nauki*. Kraków 1934 ss. 128. (Rec.). Tamże s. 82—85.

4a) *Najpierw dorównać...* Trybuna czytelnika. (Podp) de X Rezam. „Głos Narodu”. R. 14:1937 nr 88 s. 4.

badania nad historią arianizmu w Polsce a zwłaszcza nad ich zainteresowaniami biblistycznymi arian. Niestety wybuch II wojny światowej sparaliżował ks. Mazerskiemu możliwości publikacyjne, choć miał już szereg prac przygotowanych do wydania.

Muzyczne zainteresowania Ks. Jana Mazerskiego skoncentrowały się głównie na chóralistyce. Występował jako dyrygent zarówno jednogłosowego chóru gregoriańskiego, którego był niezrównanym przewodnikiem i interpretatorem jak i wielogłosowego śpiewu chóralnego, szczególnie celował w wykonaniu dawnych mistrzów muzyki kościelnej, jak: Giovanni Pierluigi da Palestrina, Orlando di Lasso, Lodovico Grossi da Viadana z polskich zaś mistrzów wykonywał twórczość Mikołaja Gomółki, Bartłomieja Pękiela, Grzegorza Gorczyckiego. Równocześnie poziom wykonawczy tych utworów — przeważnie

5) *Papirusy Chester i ich znaczenie dla biblistyki*. „Przegląd Biblijny” (T. 1:) 1937 (z. 1) s. 33—56.

6) *Przed zjazdem biblistów* (anonim) „Głos Narodu”. R. 44:1937 nr 87 s. 2; tenże: *Doniośle uchwały zjazdu biblistów w Krakowie*. Tamże nr 9 90 s. 2; tenże: *Postowie pierwszego Zjazdu biblistów w Krakowie*. Tamże nr 95 s. 4, nr 97 s. 4, nr 98 s. 4.

7) *Pogłos Zielonych Świąt w... Pompei*. Tamże nr 133 s. 6, 7.

8) *Bogacze wicz F., Paronomazja w Nowym Testamencie*. Kraków 1937 ss. X, 102. (Rec.) „Przegląd Biblijny” T. 2: 1938 z. 1 s. 90—92.

9) *Czemu do Betlejemu udali się Magowie?* „Szkoła Chrystusowa” R. 9:1938 T. 16 s. 3—20. R. 10:1939 T. 18 s. 12—37. Odb. Lwów 1939. Wyd. OO. Dominikanów 8^o ss. 46. Rec. A. Fic., „Przegląd Biblijny” T. 3:1939 z. 1 s. 120—122.

10) *James Leslie Starkey i jego dzieło*. (Z okazji jego tragicznej śmierci). „Głos Narodu” R. 45:1938 nr 43 s. 7.

11) *Na tropie wynalazców pisma*. (Z okazji śmierci J. Leslie Starkeya) Tamże nr 46 s. 7.

12) *Na zakończenie nie wyzyskanych rocznic*. „Tydzień” R. 3:1938 nr 1 s. II, III. Dod. do „Głosu Narodu”.

13) *Zarzut wykradzenia zwłok Zbawiciela w świetle nazareckiego edyktu*. Tamże nr 16 s. IV.

14) *Z okazji odnalezienia bliźniaczego kodeksu Wulgaty*. (Podp.) J. M. „Przegląd Biblijny” T. 2:1938 z. 1 s. 76—81.

15) *Cztery wieki Biblii na pulpicie*. „Głos Narodu” R. 46:1939 nr 98, s. 10—11, nr 100 s. 7, nr 101 s. 7.

16) *Kobieta w chórze kościelnym*. „Gazeta Kościelna”. R. 46:1939 nr 17 s. 258—261; tenże: *Ale przecież u nas...* Tamże nr 18 s. 276—277; tenże: *Sprawa chóru*. Tamże nr 19 s. 290—293; tenże: *Kodeks prawny bez sankcji*. Tamże nr 20 s. 309—312, nr 21 s. 324—326.

17) *Kowalski Seweryn ks. Zstąpienie do piekieł Chrystusa Pana wedle nauki św. Piotra Apostoła*. Poznań 1938 ss. 150. (Rec.) „Przegląd Biblijny” R. 3:1939 s. 124—127.

18) *O rzymską łacinę* (Podp.) Gregorius. „Gazeta Kościelna”. R. 46:1939 nr 34 s. 534—536.

19) *„Panie premierze — są kandydaci do odznaczeń”* (podp.) Zabłocony inteligent. „Głos Narodu”. R. 46:1939 nr 27 s. 8, 9.

20) *Szydelski Szczepan ks.: Eschatologia irańska a biblijna*. Lwów 1938. Archiwum Tow. Naukowego we Lwowie. T. 21 (Rec.) „Przegląd Biblijny” T. 3:1939 z. 1 s. 113—119.

mszy i motetów — odznaczał się dużymi walorami artystycznymi czego dowodem są wielce pochlebne opinie ówczesnych recenzentów muzycznych. Ks. Jan Mazerski włączył się w ówczesny krakowski nurt koncertowy z całą swą energią, by zaprezentować słuchaczom wartości artystyczne uмиłowanej przez siebie muzyki kościelnej. Jego wzorcowe wykonanie chorału gregoriańskiego budziło powszechne uznanie. Jeden z alumnów biorący wówczas udział w wykonywaniu tego śpiewu przez ówczesną salezjańską scholę klerycką tak przedstawił po latach styl wykonawczy Ks. Mazerskiego. „Ks. Mazerski potrafił wywołać w nas zapał do śpiewu gregoriańskiego umiejętnie i z pasją go propagując, starając się równocześnie o najwyższy poziom jego wykonania, po gruntownym przygotowaniu scholi. Wspaniała była jego dynamiczność prowadzenia melodii, jego zwolnienia w kulminacyjnych punktach, jego przyspieszenia tempa i przejście do zanikających ściszeń. To były tajemnice kunsztu wykonawczego chorału przez Ks. Mazerskiego”.¹²

Równie wysoki kunszt artystyczny reprezentowała wykonywana przez Ks. Mazerskiego wielogłosowa muzyka wokalna dawnych mistrzów epoki renesansu i baroku. Podstawowym wymogiem ze strony dyrygenta wobec wykonawców było perfekcyjne opanowanie przez chórzystów swoich partii głosowych. Nie było to łatwe zadanie dla chórzystów-amatorów opanowanie trudnych wokalnie polifonicznych dzieł starych mistrzów. Jednak entuzjazm dyrygenta, jego głęboka znajomość warsztatu wykonawczego potrafiła zmobilizować wykonawców, którzy starali się dawać ze siebie wszystko, by odpowiedzieć artystycznym wymogom Ks. Mazerskiego. Mieli bowiem świadomość, że ich trud znajduje pozytywny oddźwięk m.in. w recenzjach z wykonywanych przez nich koncertów.

I tak po koncercie muzyki religijnej w wykonaniu chóru kleryków salezjańskich pod dyrekcją K. J. Mazerskiego danym w dniu 7 kwietnia 1935 roku w Gimnazjum SS. Urszulanek w Krakowie, pisano w „Głosie Narodu”: „Na wstępie Ks. dr Jan Mazerski wygłosił głęboko ujęty odczyt na temat muzyki kościelnej, życzeń Kościoła co do niej i zachęty do kultywowania śpiewu gregoriańskiego”. W części artystycznej chór wykonał obszerne fragmenty chorału gregoriańskiego, oraz wielogłosowe kompozycje dawnych mistrzów: Palestriny, Vittorio, Viadany. „Sala była wypełniona po brzegi gośćmi, którzy mogli sobie wyrobić doskonałe pojęcie i ocenić różnicę między śpiewem kościelnym polifonicznym a gregoriańskim. Częste oklaski były wymownym dowodem zainteresowania się słuchaczy śpiewem kościelnym, a także wyrazem uznania dla Ks. Ks. Salezjanów, szczególnie zaś dla Ks. dra J. Mazerskiego, niezmordowanego szerzyciela śpiewu gre-

¹² Ks. Marian i Mikołaj Kamińscy, Ks. prof. dr Jan Kamiński jako gregorianista. T.Os.

goriańskiego.”¹³ Podczas Akademii Papieskiej w Domu Katolickim w dniu 23 lutego 1936 gdzie wystąpił Chór Salezjańskich kleryków pod dyrekcją Ks. Mazerskiego pisano w sprawozdaniu prasowym iż „Chór ten wykonał w świetnym brzmieniu „Acclamations” i „Oremus pro Pontifice”.¹⁴ W liście od organizatorów dziękującym Księdzu Mazerskiemu za udział z chórem w tej akademii czytamy: „Ciesz się nas wielce, że produkcje tegoż chóru pod wytrawnym kierownictwem Przew. Ks. Prof. spotkały się z aplauzem licznych słuchaczy.”¹⁵

Kiedy rada parafialna Kościoła św. Mikołaja, zorganizowała 6 kwietnia 1936 roku w Sali Towarzystwa Strzeleckiego koncert religijny poproszono również z występem chóralnym Ks. J. Mazerskiego. Jego renoma jako świetnego dyrygenta stale wzrastała w środowisku krakowskim.

Obiektywnym wyrazem wysokiej oceny kół fachowych poziomu artystycznego salezjańskiego chóru kleryckiego prowadzonego przez ks. Mazerskiego były niewątpliwie bezpośrednie transmisje jego występów przez krakowskie Radio. 9 marca 1939 roku chór dał koncert muzyki religijnej w kościele św. Anny, który był retransmitowany przez Radio krakowskie na wszystkie rozgłośnie w kraju¹⁶. 22 lutego tegoż roku Chór wystąpił przed mikrofonami Radia krakowskiego z 20-minutowym koncertem dawnej muzyki religijnej z racji przypadającej w tym dniu środy popielcowej.¹⁷

Oprócz tego rodzaju występów koncertowych, wspomniany Chór pod dyrekcją Ks. Mazerskiego przez szereg lat uświetniał po kościołach krakowskich uroczyste nabożeństwa tam sprawowane. Do tradycji już weszły występy w Katedrze wawelskiej podczas uroczystości ku czci św. Stanisława Biskupa, czy też na Skałce. Kiedy w dniach od 20 do 27 listopada 1938 roku Związek Chórów Kościelnych Archidiecezji Krakowskiej zorganizował w Krakowie w kościele św. Marka „Tydzień Muzyki Religijnej” z udziałem diecezjalnych chórów kościelnych, jego inaugurację w dniu 20 listopada powierzył Ks. Mazerskiemu i jego chórowi, który wykonał wówczas szereg kompozycji chóralnych dawnych mistrzów włoskich i polskich¹⁸. Warto też dodać ponadto iż Ks. Mazerski ze swoim zespołem był niejednokrotnie

¹³ „Głos Narodu” 14 IV 1935. Zob. też szerzej na temat życia muzycznego w Salezjańskim Seminarium Duchownym: B. Nowak SDB, Dom seminaryjny salezjanów na Dębnikach w latach 1918—1939. Msznp. Kraków 1994 s. 82.

¹⁴ „Mały Dziennik” 26 II 1936.

¹⁵ List Przewodniczącego Akcji Katolickiej Dekanatu Krakowskiego z 26 II 1936 T.Os.

¹⁶ Kronika op. cit. s. 110.

¹⁷ Jw. s. 109.

¹⁸ Jw. s. 104. Wklejony egzemplarz programu Tygodnia Muzyki Religijnej.

zapraszany do uświetnienia swym występem różnych akademii tak kościelnych — przeważnie w Domu Katolickim — jak i świeckich.

Przedstawiona powyżej w wielkim skrócie muzyczna działalność Ks. J. Mazerskiego pozwala na stwierdzenie, że amatorstwo — Ks. Mazerski nie miał wykształcenia muzycznego — oparte na inteligencji i ożywione zapałem i talentem wcale nie wyklucza poważnego i efektywnego podejścia do działania i może zrodzić w efekcie końcowym wielce pożyteczne owoce o których przed chwilą była mowa.

Choć śp. Ksiądz Jan Mazerski zmarł przedwcześnie, bo w 43 roku życia i 14-tym kapłaństwa, to w oczach Bożych okazał się w pełni dojrzały do życia wiecznego „Dusza jego spodobała się Bogu” — jak czytamy w 4-tym rozdziale Księgi Mądrości.

W swoim ziemskim życiu spełnił pokładane w nim nadzieje przez Zgromadzenie Salezjańskie, a bibliście polskiej poprzez swą rozległą działalność naukową i dydaktyczną dobrze się przysłużył zostawiając w niej trwałe ślady swoich dokonań.

Kraków

KS. TADEUSZ PRZYBYLSKI SDB

Ks. Jerzy Chmiel

KS. PROFESOR ALEKSY KLAWEK (1890–1969), BIBLISTA I ORIENTALISTA

Chronologiczne ramy życia Ks. Prof. Aleksego Klawka to lata 1890–1969. Zmarł w 80. zaszczepionym roku życia. Tak jak w Ps 90(89),10: „Miarą naszych lat jest lat siedemdziesiąt lub, gdy jesteśmy mocni, osiemdziesiąt” (*weim bigburot šemônîm šānāh*). Spróbujmy z perspektywy 25 lat spojrzeć na życie i działalność polskiego biblisty.

Umiłowanie książki wyniósł Ks. Aleksy Klawek z domu rodzinnego. Jako syn nauczyciela miał do dyspozycji biblioteczkę rodzinną, a potem — jak wspomina biograf jego okresu wielkopolskiego — jako alumn seminarium przeczytał całą bibliotekę teologiczną swojego proboszcza. Już w gimnazjum typu pruskiego zetknął się z nauką hebrajszczyzny biblijnej: bowiem łacina, greka i hebrajski (*tres linguae sacrae*) były wykładane w gimnazjum w Rogoźnie Wielkopolskim.

W seminarium duchownym w Poznaniu studiował Pismo św. pod kierunkiem ks. Władysława Hozakowskiego, który nauczył go — jak sam potem wspominał — metody naukowej. Pasowanie na biblistę

przeszedł ks. Klawek na studiach zagranicznych w Münster (Monastyr) w latach 1914—1917, gdzie słuchał wykładów ze Starego Testamentu W. Engelkempera, a z Nowego — M. Meinertza. Pod kierunkiem tegoż Meinertza napisał dysertację doktorską *Das Gebet zu Jesus*, którą promotor polecił do serii „Neutestamentliche Abhandlungen”. Praca ukazała się drukiem w 1921 r. i była potem cytowana w najpoważniejszych monografiach o Modlitwie Pańskiej (Jeremias, Marchel). W wydziale teologii katolickiej w Breslau (Wrocław) uczył na wykłady i seminaria J. Nikela i J. Sickenbergera. To Nikel natchnął go myślą założenia po latach we Lwowie pięknego muzeum biblijnego — razem z o. Atanazym Ficem OP.

W Zagłębiu Ruhry spotkał się z bardzo wówczas prężną Polonią niemiecką, pracował też w duszpasterstwie polonijnym w Bottrop i w Dreźnie.

Po powrocie ze studiów zagranicznych był wykładowcą w seminarium duchownym w Gnieźnie, a następnie w Poznaniu. Poznań oczekiwał na utworzenie wydziału teologicznego; z tą też myślą habilitował się ks. Klawek w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Kazimierza we Lwowie. Tematem pracy habilitacyjnej było studium Ewangelii Dzieciństwa Jezusa wg Łukasza. Drukiem ukazała się tylko pierwsza część tej pracy: *Noc betlejemaska, historia czy legenda?* (Poznań 1921).

Przez trzy lata był ks. Klawek wiceprezesem Komisji Teologicznej Towarzystwa Przyjaciół Nauk w Poznaniu. Pisywał wiele artykułów popularnonaukowych, z których niektóre budziły opory konserwatywnego środowiska zaskoczonego nowymi poglądami młodego bibliisty.

Gdy nie doszło do utworzenia wydziału teologicznego w Poznaniu, ks. Klawek objął katedrę egzegezy Starego Testamentu we lwowskim wydziale teologicznym. Rozpoczął się dla niego nowy okres — lwowski.

Zajmował się głównie egzegezą Psalmów. Objął redakcję „Przeglądu Teologicznego”, który przekształcił w 1931 r. na czasopismo o charakterze międzynarodowym „Collectanea Theologica”, drukujące artykuły w językach obcych. Chodziło o to, aby wyjść na świat z teologią polską. Pracował jako sekretarz generalny świeżo założonego Polskiego Towarzystwa Teologicznego, zorganizował w 1928 r., razem ze swymi kolegami uniwersyteckimi: ks. T. Długoszem i ks. P. Stachem, pierwszy po rozbiorach zjazd teologów polskich. Wojna 1939 roku przerwała działalność lwowską ks. Klawka. Znalazłszy się w Krakowie w 1945 r., objął po zmarłym tragicznie ks. prof. J. Archutowskim katedrę egzegezy Starego Testamentu w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, którą kierował aż do likwidacji tegoż wydziału w 1954 r., będąc jego dziekanem w latach 1948—52. Zorganizował dwa ogólnopolskie zjazdy Polskiego Towarzystwa Teo-

logicznego (Lublin 1946 i Kraków 1948), założył w 1948 r. dwumiesięcznik „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, a także — wspólnie z ks. F. Machajem i ks. St. Mazankiem — Wydawnictwo Mariackie.

Gdy likwidowano w 1954 r. Wydział Teologiczny w Uniwersytecie Jagiellońskim, nie przeszedł posłusznie do Warszawy, dlatego został odesłany na wcześniejszą emeryturę. Wykładał jeszcze w Seminariach duchownych: krakowskim i częstochowskim w Krakowie. Potem wygłaszał refraty i konferencje w Polskim Towarzystwie Teologicznym w Krakowie w Polskiej Akademii Nauk.

Przejdźmy teraz do działalności naukowej ks. Aleksiego Klawka jako orientalisty.

W 1918 r. udał się do Berlina, aby zapoznać się z seminarium orientalistycznym tam prowadzonym na uniwersytecie. W 1922 r. wyjechał na półroczny pobyt naukowy do Paryża dla bliższego zapoznania się z asyriologią i historią Starożytnego Wschodu.

W okresie lwowskim ks. Klawek wykładał przez 12 lat w Wydziale Humanistycznym Uniwersytetu Jana Kazimierza filologię semicką (języki: hebrajski, aramejski, syryjski, akadyjski, nawet arabski). Prowadził tam seminarium naukowe, z którego wyszli potem znani orientaliści, jak prof. Tadeusz Lewicki.

W Krakowie utrzymywał także kontakty z orientalistyką. W 1948 r. został wybrany członkiem korespondentem Polskiej Akademii Umiejętności. Był członkiem założycielem — wspólnie z prof. T. Lewickim i prof. J. Kuryłowiczem — Komisji Orientalistycznej Polskiej Akademii Nauk, Oddział w Krakowie. Został także wybrany członkiem Komisji Językoznawczej PAN. Był czynnym członkiem Polskiego Towarzystwa Orientalistycznego, otrzymując godność członka honorowego. W okresie krakowskim wygłaszał szereg wykładów z dziedziny orientalistyki semickiej w Polskiej Akademii Nauk i Polskim Towarzystwie Orientalistycznym, zajmując się głównie onomastyką biblijną, co opisał jego kolega uniwersytecki, prof. Witold Taszycki.

Dlatego słusznie na tablicy pamiątkowej na ścianie kościoła parafialnego w Rogoźnie Wielkopolskim otrzymał tytuł „biblista i orientalista”.

Gdyby przyszło mi scharakteryzować w krótkich słowach działalność naukową Ks. Profesora Aleksiego Klawka jako biblisty i orientalisty, podkreśliłbym trzy momenty:

1. Był typem nowoczesnego naukowca, pracującym na parametrach metody historyczno-krytycznej, świetnym filologiem, człowiekiem wysokiej kultury humanistycznej i gorliwym miłośnikiem Pisma św.

2. Miał ducha ekumenicznego, którego zaczerpnął na studiach zagranicznych i przebywając we Lwowie — siedzibie trzech metropolii chrześcijańskich: katolickiej, unickiej i ormiańskiej. Był w każdym calu Europejczykiem i gorliwym polskim patriotą. Charakterystycz-

ny jest tytuł jednego z jego artykułów drukowanych w „Tygodniku Powszechnym” w 1969 r.: „Nie rzucajmy anatemy przedwcześnie”.

3. Dbał o formację autentycznych naukowców biblistów i orientalistów, rozumiejąc znaczenie całej semistyki dla prawidłowej interpretacji Biblii.

BIBLIOGRAFIA PODSTAWOWA

1. „Ruch Bibl. i Lit.” n. 1, 16(1963) 1—65: numer specjalny z okazji 50-lecia kapłaństwa ks. A.K.
2. „Ruch Bibl. i Lit.” n. 6, 23(1970) 256—336: numer specjalny w 1. rocznicę śmierci ks. A.K.
3. „Folia Orientalia”, vol. XXI, 1980 (Kraków 1981), *Studia biblica Alexio Klawek* oblata, stron 315.

Kraków

KS. JERZY CHMIEL

Stanisław Cinal

KS. PROF. A. KLAWEK I KS. PROF. J. ARCHUTOWSKI JAKO RELIGIOZNAWCY

Nawiązując do wypowiedzi ks. prof. J. Chmiela na wczorajszej sesji inauguracyjnej tych obchodów, jak i do dzisiejszego referatu, w którym przedstawił Ks. Prof. Aleksego Klawka jako rzeczownika metody naukowej w biblistyce, chciałbym uwypuklić rolę zarówno Ks. Prof. Klawka jak i Ks. Prof. Archutowskiego jako cenionych religioznawców.

Przypomnę najpierw udział Ks. Prof. A. Klawka w V Międzynarodowym Kongresie Historii Religii, jaki odbył się w Lund w Szwecji w 1929 roku. Takie Kongresy odbywały się od 1900 roku i miały również uczestników z Polski. O pierwszych z nich pisał krótko przedtem ks. prof. Józef Kruszyński w swych *Studiach nad porównawczą historią religii*¹. Na Kongresie w 1929 roku referaty wygłosiło czterech uczonych z Polski²: klasycysta z Uniwersytetu Warszawskiego prof. Tadeusz Zieliński (*La guerre à l'outré tombe chez les Hébreux*,

¹ Poznań 1926, s. 189, 211, 216.

² *Actes du V^e Congrès International d'Histoire des Religions à Lund, 27—29 Août 1929*, Lund 1930, s. 104—106, 170—171, 231—233, 262—264, 313—314. Por. H. Swienko, *Udział Polaków w Międzynarodowych Kongresach Historii Religii (1900—1990)*, „Euhemer” 1991, z. 2, s. 83—84, 88.

les Grecs et les Romains), celtolog Stefan Czarnowski, profesor Wolnej Wszechnicy Polskiej w Warszawie (1. Le dieu créateur des cosmogonies polynésiennes oraz 2. Le sanglier mythique des Gaulois et des Bretons insulaires), indianistka z Uniwersytetu Jagiellońskiego, prof. Helene Willman-Grabowska (L'idée de l'atman dans les principaux Brahmana) oraz biblista Ks. Prof. Aleksy Klawek z Uniwersytetu Lwowskiego, który wygłosił referat pt.: „Le ciel comme demeure des âmes dans la Bible”³.

W okresie powojennym organizacją Kongresów zajmuje się Międzynarodowe Stowarzyszenie Historii Religii (The International Association for the History of Religions — IAHR), toteż uczestnikami ich z Polski byli przeważnie świeccy religioznawcy z Polskiego Towarzystwa Religioznawczego, reprezentującego polską gałąź IAHR. Jednakże w XIII Kongresie w Lancaster w Anglii (15—22. VIII. 1975) wziął udział ks. dr Henryk Zimoń SVD z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, który w Sekcji X (Metodologia) przedstawił stosowane przez religioznawców katolickich w Polsce rozróżnienie pojęć „religioznawstwo” i „religiologia”⁴.

Nie tylko w opracowaniach katolickich, ale i u religioznawców rygorystycznie odgraniczających religioznawstwo od nauk teologicznych uznaje się pionierski wkład w rozwój tej dziedziny w Polsce ze strony Ks. Prof. Józefa Archutowskiego, obok ks. prof. S. Szydelskiego i ks. prof. Józefa Kruszyńskiego, a także ks. prof. Eugeniusza Dąbrowskiego⁵. Niezbyt trafnie uwypukla się, że zanim w 1920 roku został profesorem Studium Starego Testamentu w Uniwersytecie Jagiellońskim, był on w latach 1918—1920 profesorem Katedry Bibliistyki i Historii Religii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim⁶. Historię religii wykladał on już przed pierwszą wojną światową na Kursach naukowo-pedagogicznych w Warszawie, o czym wspomina w swym artykule *Porównawcza historia religii* w „Ateneum Kapłańskie”⁷.

³ W Polsce ukazała się wersja niemiecka: *Der Himmel als Wohnung der Seelen nach jüdischer und christlicher Anschauung*, „Rocznik Orientalistyczny” 1930, s. 313—314. O udziale Ks. A. Klawka w tym Kongresie wspomina też Z. J. Kaperka, *A curriculum vitae of Rev. Prof. Aleksy Klawek (1890—1969)*, „Folia Orientalia” 21, 1980, s. 9.

⁴ H. Zimoń, *XIII Międzynarodowy Kongres Religioznawczy w Lancaster*, „Zeszyty Naukowe KUL” 1976, nr 1, s. 7—77.

⁵ Por. Z. Poniąkowski, *Wstęp do religioznawstwa*, wyd. II, Warszawa 1961, s. 69—70; Ewa Pczółko-Pustelnik, *Recepcja szkoły kulturowohistorycznej w religioznawstwie polskim*, (w:) H. Zimoń SVD (red.), *Działalność Instytutu Anthropolos* (Materiały i Studia Księży Werbistów 17), Pieniężno 1980, s. 74—78.

⁶ Por. H. Hoffmann, *Religioznawstwo w Uniwersytecie Jagiellońskim w latach 1873—1939*, „Studia Religioznawcza” 20, 1987, s. 58.

⁷ „Ateneum Kapłańskie” 9, 1913, s. 105—122 (por. s. 113). Według Z. Poniątkowskiego (dz. cyt., s. 211 n. 32) ten właśnie artykuł wprowadził do piśmiennictwa polskiego termin „porównawcza historia religii”.

Zagadnieniami tymi zajmował się następnie w ramach wykładów Starego Testamentu oraz w specjalnych cyklach wykładów, czego owocem były późniejsze publikacje. Oprócz wspomnianego artykułu⁸, cytuje się zwykle książki: *Monoteizm izraelski i jego geneza*⁹ oraz *Kosmogonia biblijna w świetle starowschodnich opowiadań i nauki*¹⁰. Należałoby tu wymienić również artykuł *Historyczność potopu*¹¹.

Zwróć uwagę przede wszystkim na pierwszy artykuł — *Porównawcza historia religii*. Za biskupem A. Le Roy¹², który przez 25 lat pracował wśród plemion Bantu, Ks. Archutowski podkreśla, iż na uwagę zasługują nawet same objawy religijne człowieka. Podzielając pogląd J. Reville'a¹³, że ludzkość nigdy nie ograniczała się do badania tylko własnej religii, daje krótki przegląd opinii na temat różnych religii u autorów starożytnych, średniowiecznych i nowożytnych aż do A. Comte'a i F. Maxa Müllera. Obok pierwszych religioznawców zachodnich wymienia też autorów polskich: J. Radlińskiego, W. Schreiber, Wassercuga, B. Bobrowską, ale za jedyną poważną uważa tylko pracę ks. dra Idziego Radziszewskiego, pt. *Geneza religii w świetle nauki i filozofii*¹⁴. Wspomina o nowo utworzonej Katedrze Historii Religii w Uniwersytecie Lwowskim, powierzonej ks. dr. S. Szydelskiemu. Dodatkowo ocenia Kongresy Historii Religii: w 1893 roku w Chicago, któremu jednak nie przyznaje charakteru naukowego; następnie w Paryżu (1900), Bazylei (1904), Oksfordzie (1908) i w Lejdzie (9—13 września 1912).

Przedstawia następnie w tymże artykule zadania, przedmiot i zakres tej dyscypliny, a brak pewnych rezultatów dotychczasowych badań przypisuje trzem przyczynom, odpowiednio do trzech grup badaczy: 1. sądy badaczy, którzy nic wspólnego z religią nie mieli, były jak sądy ślepego o kolorach; 2. ignorancja nawet co do stosunkowo łatwiejszego do obserwacji chrześcijaństwa; 3. u innych znów zbyt mały jeszcze materiał etnograficzny. Temu ostatniemu brakowi ma zaradzić inicjatywa ks. Wilhelma Schmidta, redaktora czasopisma „Anthropos”, który w 1912 roku zorganizował tygodnie etnologii religijnej w Louvain. Cytuje też dzieło ks. W. Schmidta o pochodzeniu idei Boga, w wersji francuskiej. Duże też nadzieje wiązał Ks. Archutowski z podejmowaniem badań przez misjonarzy.

W monografii o genezie monoteizmu izraelskiego, w części pierwszej polemizuje Ks. Archutowski z krytyką racjonalistyczną, według

⁸ Por. T. Margul, *Międzynarodowa bibliografia religioznawstwa porównawczego*, Kraków 1984, s. 232 (38.23); H. Hoffmann, tamże.

⁹ Kraków 1924, ss. 209.

¹⁰ Kraków 1934, ss. 128.

¹¹ „Ateneum Kapłańskie” 28, 1931, s. 14—27.

¹² A. Le Roy, *La religion des primitifs*, Paris 1909, s. 1.

¹³ J. Reville, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris 1909, s. 45.

¹⁴ Włocławek 1911.

której monoteizm mieli wynaleźć dopiero prorocy w VIII i VII wieku przed Chr. Tak samo nie był wynalazcą wiary w Jednego Boga Mojżesz, twórca i organizator religii izraelskiej, gdyż Hebrajczycy byli monoteistami od czasów Patriarchów. Sięgając głębiej w przeszłość, skłania się do poglądów ks. W. Schmidta o pierwotnym monoteizmie, przechowanym w pojęciu ludów pierwotnych o Istocie Najwyższej¹⁵. W części drugiej Ks. Archutowski rozważa różne hipotezy usiłujące wyjaśnić pochodzenie monoteizmu izraelskiego, który był zjawiskiem wyjątkowym wśród ludów semickich. Odrzuca możliwość zapożyczenia go od Babilończyków czy Egipcjan. W § 6. „Monoteizm izraelski i historia religii” obszernie wykląda i zbija teorię animistyczną E. B. Tylora, którego prace były tłumaczone na język polski¹⁶ i znalazły echo u takich autorów jak J. Radliński¹⁷, W. Schreiber¹⁸ i H. Bobrowska¹⁹. „W religii izraelskiej — konkluduje — nie odnaleźliśmy żadnych dowodów, ani nawet śladów istnienia w czasach dawniejszych rzekomych niższych form religijnych — kultu przodków, totemizmu, fetyszyzmu. Takich 'form religijnych' tam nie było”²⁰.

W *Kosmogonii biblijnej* przedstawia główne elementy kosmogonii fenickiej, babilońskiej, sumeryjskiej, egipskiej, a także irańskiej, indyjskiej i greckiej i stwierdza, że mimo pewnych podobieństw biblijne opowiadanie o stworzeniu świata nie jest opracowaniem opowiadania babilońskiego, ale pochodzi z tradycji sumeryjskiej przejętej przez Semitów, a przez autora rozdziału pierwszego Księgi Rodzaju dostosowanego do pojęć monoteistycznych.

Artykuł *Historyczność potopu* donosi o wykopaliskach L. Wooleya w Ur i zestawia opowiadanie biblijne o potopie (Rdz 6—9) z XI tablicą babilońskiego eposu Gilgamesz²¹, sumeryjskim mitem o potopie²² i przekazem Berossosa, kapłana babilońskiego z III wieku przed Chr. W przypadku nowo odkrytych tekstów klinowych mógł odesłać czytelnika do istniejących już wtedy przekładów polskich²³.

Kraków

STANISŁAW CINAL

¹⁵ W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster 1912, s. 397.

¹⁶ E. B. Tylor, *Primitive Culture*, London 1871; 1893²; tłum. pol. A. Kowerskiej *Cywilizacja pierwotna*, Warszawa 1896—98 (2 tomy); — *Anthropology*, Londyn 1881 (tłum. A. Bąkowskiej; Warszawa 1902²).

¹⁷ *Dzieje jednego Boga*, Warszawa 1905.

¹⁸ *Twórcy Bogów*, Lwów 1908.

¹⁹ *Jak powstały religie*, Kraków 1911.

²⁰ J. Archutowski, *Monoteizm...*, s. 168.

²¹ P. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*. Transcription, traduction, commentaire, Paris 1907, s. 302—315.

²² A. Clay, *A Hebrew Deluge Story in Cuneiform and Others Epic Fragments*, New Haven 1922.

²³ A. Lange, *Epos babiloński*, Brody 1909; X. J. Poplicha, *Opowiadanie o potopie*, Lwów 1921.

Ks. Jerzy Chmiel

HOMILIA PODCZAS KONCELEBROWANEJ EUCHARYSTII

Formularz mszalny ze wspomnienia dowolnego 16. XI O Matce Bożej Miłosierdzia (Ostrobramskiej), kolor biały.
Czytania: Ap 21,1—5a.6b—7; J 17,24—26.

Droedy Bracia i Siostry!

Starzy mistrzowie w interpretacji Biblii mówią, że trzeba się zanurzyć w tekście biblijnym i wówczas można tekst dobrze zrozumieć, tak jak w letni dzień z przyjemnością zanurzamy się w wodzie, a jeśli to przetransponujemy na czas zimy, to tak jak po ciepłej kąpieli w świeżej pościeli jesteśmy zanurzeni. Któraż księga się bardziej nadaje do tego, aby się w niej zanurzyć, jeśli nie Pismo święte!

Dzisiaj była w Papieskiej Akademii Teologicznej sesja wspomnieniowa o trzech biblistach, kapłanach, którzy pracowali w Krakowie: ks. prof. Józef Archutowski, ks. dr Jan Mazerski, salezjanin i ks. prof. Aleksy Klawek. Ci dwaj pierwsi, Archutowski i Mazerski, zginęli 50 lat temu podczas Powstania Warszawskiego, ks. Klawek odszedł do Pana 25 lat temu. Okrągłe rocznice. Tych kapłanów, profesorów, łączyła wspólna praca egzegetyczna w naszym mieście, w Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, jeden z nich, ks. Klawek, mieszkał w tym domu, był również kapelanem w pobliskim kościele Pań Prezentek.

W dzisiejszej Ewangelii według św. Jana, którą odczytaliśmy, jest bardzo adekwatne określenie egzegety: „Oni poznali, żeś Ty Mnie posłał”. Na tym polega praca znawcy Biblii, żeby odczytać posłannictwo Jezusa i to przekazywać. Do tego trzeba ogromnych studiów, ale jeszcze większej wiary. Dlatego odczytujemy dzisiaj tę Ewangelię: „Objawiłem im — mówi Jezus — objawiłem im Twoje imię i nadal będę objawiał”. Czujemy potrzebę kontynuowania tej pracy egzegetycznej, żeby nadal przekazywać to, że Jezus został posłany, aby „miłość — mówił Jezus — którą Ty Mnie umiłowałeś, w nich była i Ja w nich.” Celem tego przekazywania jest trwanie w miłości. Dlatego najlepszym sposobem pamięci o tych zmarłych biblistach jest Eucharystia — Dziękczynienie.

Został też odczytany, jako pierwsze czytanie, fragment Księgi Apokalipsy św. Jana Apostoła. Jakże bardzo ten tekst łączy się z historią, z dziejami tych profesorów. Dwu z nich, ks. Archutowski i jego młodszy kolega uniwersytecki ks. Mazerski, salezjanin, zginęli w Powstaniu Warszawskim, przysypani walącym się kościołem i piwnicami

podczas bombardowania w 1944 roku. „I otrze z ich oczu wszelką łzę — mówi tekst Apokalipsy — a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już odtąd nie będzie, bo pierwsze rzeczy przeminęły.” Tak, pierwsze rzeczy przeminęły. Pięćdziesiąt lat już minęło od tego tragicznego powstania w stolicy i wspominamy tych, którzy oddali swoje życie. Razem z ks. Archutowskim i Mazerskim zostali zasypani inni kapłani, siostry zakonne i około 1000 świeckich — wielka mogiła, a wiemy, ile ofiar pochłonęło to powstanie.

Trzeba o nich pamiętać, ale pamiętajmy to dzisiaj jak gdyby w nowym kontekście: „I rzekł mi: — czytamy w tekście Apokalipsy — Jam Alfa i Omega, Początek i Koniec. Ja pragnącemu dam darmo pić ze źródła wody życia”. Bóg, który jest początkiem i końcem, jest wieczystą nagrodą dla tych wszystkich, którzy ofiarowali się Mu dla naszego dobra. Dlatego naszym obowiązkiem jest wspominać i modlić się. Modlić się za nich i razem z nimi, kiedy już są w tym „Nowym Mieście, Nowym Jeruzalem, zstępującym od Boga, przystrojonym jako oblubienica zdobna w klejnoty dla swojego męża.” Ileż tu wspaniałych symbolów, a równocześnie ileż tu jest wspaniałych rzeczywistości, w których bierzemy udział!

Drodzy Bracia i Siostry! Trzeba, abyśmy te słowa Pisma Świętego, któreśmy przyjęli, w które się zanurzyliśmy w tej dzisiejszej liturgii wspominającej Matkę Miłosierdzia, Matkę Bożą Ostrobramską, zamienili w czyn, w dzieło Eucharystii — Dziękczynienia, kiedy chleb staje się Ciałem Pańskim, i żebyśmy w tym uczestniczyli w drodze do Niebieskiej Jerozolimy.

Z taśmy magnetycznej spisała
S. Postawa

MODLITWA WIERNYCH

podczas Mszy św. koncelebrowanej za śp. Księży Profesorów Józefa Archutowskiego, Jana Mazerskiego i Aleksego Klawka w kościele św. Marka Ew. w Krakowie, w dniu 16. listopada 1994 roku

Celebrans: Zebrani na Eucharystii z okazji rocznic śmierci naszych Profesorów, zanieśmy do Boga miłosiernego nasze prośby:

Powtarzamy: Okaż nam, Panie, twoje miłosierdzie!

1. Módlmy się za Ojca św. Jana Pawła II, aby Bóg podtrzymywał jego siły w nowej ewangelizacji świata,

Okaż nam, Panie,...

2. Aby Boże miłosierdzie ogarnęło naszą Ojczyznę i cały świat poszukujący pokoju,

Okaż nam, Panie,...

3. Módlmy się za śp. księży Profesorów: Józefa, Jana i Aleksego, aby radowali się na wieki w niebieskim Jeruzalem,
Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie,...
4. Módlmy się za poległych w Powstaniu Warszawskim, aby ofiara ich życia owocowała w godnym życiu nas samych,
Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie,...
5. Módlmy się za wszystkich zmarłych, zwłaszcza poległych w wojnach, za ofiary prześladowań w kacetach, gułagach i więzieniach, za tych, którzy ofiarą swojego życia torowali drogę do naszej wolności,
Wieczny odpoczynek racz im dać, Panie...
6. Módlmy się za nas tutaj zgromadzonych, abyśmy wysławiali Boże miłosierdzie, którego ciągle doznajemy,
Okaz nam, Panie,...

Celebrans: Przyjmij, Boże, nasze prośby, zanoszone za wstawiennictwem Najświętszej Maryi Panny, Matki Miłosierdzia. Przez Chrystusa, naszego Pana. Amen.

N E K R O L O G

Zachariasz S. Jabłoński OSPPE

ŚP. O. RUFIN JÓZEF ABRAMEK OSPPE (1937–1990)

Prawie przed pięciu laty, 30 kwietnia 1990 roku o brzasku dnia, Bóg powołał do życia wiecznego, po długiej chorobie, 139 dnia bezstłownego cierpienia w klinice medycznej w Warszawie o. Rufina Józefa Abramka, definitora Zarządu Generalnego Zakonu Pawła I Pustelnika, przeora Jasnej Góry i redaktora naczelnego miesięcznika „Jasna Góra” a zarazem wieloletniego profesora teologii biblijnej w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Paulinów na Skałce w Krakowie i wykładowcę w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Ciało jego złożono (3 V 1990 r.) do grobowca paulinów na cmentarzu św. Rocha w Częstochowie. Mimo upływu czasu pozostaje On „pochodnią gorejącą” dla wielu środowisk, drukowane są teksty jego wypowiedzi i artykułów, gromadzone wspomnienia osób pozostających w zasięgu jego oddziaływania.

DZIECIŃSTWO I MŁODOŚĆ SEMINARYJNA

Józef, syn Józefa Abramka i Karoliny z domu Pikula, urodził się 13 grudnia 1937 roku w Majdanie Obleszcze, powiat Kraśnik. W rodzinnej wiosce, w szkole podstawowej wyróżniał się nieprzeciętnymi zdolnościami humanistycznymi. Po jej ukończeniu pobierał naukę w Niższym Seminarium Duchownym w Lublinie (1952—1957), gdzie czynnie uczestniczył w życiu szkoły m.in. pełnił obowiązki przewodniczącego samorządu uczniowskiego z wyboru kolegów.

W roku 1957 po zdaniu matury kościelnej i państwowej został przyjęty do Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie. Tutaj przejawiał również błyskotliwą inteligencję i samodzielne myślenie. Po pierwszym roku studiów filozoficznych przełożeni poradzili mu, aby kontynuował studia w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim celem wypróbowania autentyczności powołania kapłańskiego.

Alumn Józef Abramek odczytał tę decyzję jako znak od Boga i poprosił o przyjęcie do Zakonu Paulinów. Nowicjat rozpoczął we wrześniu 1958 roku w Leśniowie k. Częstochowy przyjmując imię zakonne Rufin. Filozofię i teologię studiował w Wyższym Seminarium Duchownym OO. Paulinów w Leśnej Podlaskiej i w Krakowie na Skałce. Swoimi zainteresowaniami przekraczał ramy seminaryjnego programu. Jako kleryk angażował się w posługi duszpasterskie zarówno w Leśnej Podlaskiej (sanktuarium — parafii) jak i w Krakowie na Skałce w sanktuarium św. Stanisława. Pozostawione notatki pozwalają poznać intensywne życie wewnętrzne, o wymiarze maryjnym, naznaczone zawierzeniem Maryi na wzór o. Maksymiliana Kolbego. Swoją formację duchową ukierunkował na odpowiednie przygotowanie do apostołstwa maryjnego, w perspektywie Jasnej Góry. Wtedy też, już jako młody kleryk, widział potrzebę wydawania przez Sanktuarium Narodowe odpowiedniego czasopisma. Łatwość pióra i duża osobista dyscyplina pozwoliły br. Abramkowi jako redaktorowi na przekształcenie seminaryjnego kwartalnika kleryków paulińskich „Vox Eremiti” w miesięcznik. W 1963 r. podjął współpracę z wydawanym przez paulinów w Doylestown, sanktuarium Matki Bożej Jasnogórskiej w Stanach Zjednoczonych, dwumiesięcznikiem „Jasna Góra” na łamach którego ogłosił kilka artykułów. Studia seminaryjne sfinalizował napisaniem pod kierunkiem ks. dra Franciszka Brachy pracy dyplomowej: *Maryja w swoich przywilejach społecznych według nauki ks. Piotra Semenki* (Kraków 1963, ss. 92), która spełniała warunki pracy magisterskiej.

DUSZPASTERZ AKADEMICKI I WYKŁADOWCA TEOLOGII BIBLIJNEJ

Święcenia kapłańskie, diakon Rufin Abramek, otrzymał 1 lipca 1964 roku w Kaplicy Cudownego Obrazu na Jasnej Górze przez posługę biskupa Stefana Bareły, ordynariusza częstochowskiego. W roku szkolnym 1964/1965 pełnił obowiązki katechety młodzieży uczącej się w Liceum Pedagogicznym w Leśnej Podlaskiej. W krótkim czasie ujawnił charyzmat duszpasterza młodych, niekonwencjonalnymi formami posługi zdobył serca przyszłych nauczycieli mimo aktywnie prowadzonej w szkole ateizacji i laicyzacji.

Przez następne pięć lat studiował teologię biblijną w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, równocześnie prowadząc katechizację młodzieży szkół średnich i duszpasterstwo pielgrzymkowe grup młodzieżowych przy kościele paulinów pod wezwaniem Świętego Ducha w Warszawie. W Pieszej Pielgrzymce ze Stolicy na Jasną Górę rozpoczął uczestniczyć jako kleryk w 1962 roku i kontynuował przez dalszych 12 lat sprawując

również posługę duszpasterską w ciągu roku nad młodymi pielgrzymami, z czasem wymagało to dojazdów z Krakowa.

Tytuł magistra teologii uzyskał 29 października 1969 roku na podstawie pracy napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jana Stępnia n.t. *Poszukiwanie najistotniejszej cechy Ludu Bożego w biblistyce współczesnej* i rozpoczął studia doktoranckie. Została opublikowana w skróconej wersji — *Najistotniejsze cechy Ludu Bożego*, (Warszawskie Studia Biblijne, Warszawa 1976, s. 173—198).

W 1970 roku 25 czerwca został przeniesiony do klasztoru na Skałce w Krakowie i mianowany wykładowcą w WSD OO. Paulinów. Z wyjątkiem lat 1973—1975 — kiedy paulińscy klerycy studiowali w Archidiecezjalnym Seminarium Duchownym w Krakowie — i w czasie pobytu w Rzymie 1980/1981 — do rozpoczęcia choroby 13 grudnia 1989 r. prowadził wykłady: z archeologii biblijnej, introdukcji do Pisma Świętego, teologii biblijnej i lektorat języka hebrajskiego. Obowiązki prefekta studiów pełnił w latach 1971—1973.

Doktorat z teologii biblijnej uzyskał 7 października 1977 roku na podstawie dysertacji *Kościół jako Rodzina Boża, przygotowanie, rozwój i wykład idei Rodziny Bożej w eklezjologii świętego Pawła*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. Jana Stępnia. Wysoko oceniona rozprawa przez recenzentów pod względem metodologicznym i merytorycznym, a także błyskotliwa obrona spowodowała powołanie ojca Rufina Abramka na wykładowcę w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie. Zajęcia zlecone prowadził w latach 1978—1983 koncentrując swoje wykłady wokół egzegezy tekstów maryjnych w Ewangelii św. Łukasza. W latach 1977—1987 kierował seminarium naukowym z teologii biblijnej WSD Paulinów. Trzech alumnów paulińskich pod jego kierunkiem przygotowało prace magisterskie, które zostały zatwierdzone na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. O. Rufin z zajęciami w seminarium łączył dojazdy z wykładami na tematy biblijne dla nowicjuszy paulińskich w Leśniowie k. Częstochowy, a także prowadził wykłady z zagadnień wybranych z Biblii w ramach ogólnopolskich kursów dokształceniowych dla braci zakonnych, w latach 1970—1978.

Uczestniczył w Międzynarodowym Kongresie Biblistów (6 VI 1972, Kraków) i krajowych Spotkaniach Biblistów.

Od 23 lipca 1975 roku do 22 grudnia 1978 roku był Rektorem Wyższego Seminarium OO. Paulinów na Skałce, równocześnie jako przeor klasztoru i rektor sanktuarium św. Stanisława Biskupa Męczennika. W tym czasie współpracował z kard. Karolem Wojtyłą i Kurią Metropolitalną w przygotowaniu obchodów Jubileuszu 900-lecia męczęńskiej śmierci św. Stanisława na Skałce.

W 1970 roku zorganizował na Skałce Ośrodek Duszpasterstwa Akademickiego „Skałka”, który skupiał przede wszystkim studentów WSP w Krakowie i jako duszpasterz akademicki posługiwał w nim do końca czerwca 1984 roku, kiedy to został powołany na przeora Jasnej Góry. Niejednokrotnie nawiedzał ten Ośrodek Karol kard. Wojtyła, a wyjątkowej nobilitacji dostąpił w 1979 roku, kiedy skałeczna młodzież akademicka organizowała spotkanie Jana Pawła II z młodzieżą na placu przed sanktuarium św. Stanisława.

Aktywność duszpasterska i dydaktyczna o. Rufina Abramka znalazła uznanie w oczach współbraci zakonnych, w 1984 roku został wybrany delegatem na Kapitułę Generalną Zakonu Paulinów, która powierzyła mu urząd — obowiązek Definitora Generalnego Zakonu Pawła I Pustelnika.

Ojciec Rufin był bardziej dydaktykiem-duszpasterzem niż naukowcem-badaczem. Ogłosił ponad 140 rozpraw, artykułów, homilii, tekstów nabożeństw, recenzji w książkach i czasopismach religijnych i teologicznych:

„Ateneum Kapłańskie”, „Biblioteka Kaznodziejska”, „Częstochowskie Studia Teologiczne”, „Duszpasterz Polski za granicą”, „Jasna Góra” — wydana w USA, „Jasna Góra” — wydana w Polsce, „Ład”, „Niedziela”, „Nowy Dziennik USA”, „Przewodnik Katolicki”, „Rycerz Niepokalanej” — Rzym, „Studia Claromontana”, „Warszawskie Studia Biblijne”, „Więź”, „Vox Eremi” — periodyk kleryków paulińskich wydawany do użytku wewnętrznego.

Wachlarz podejmowany przez o. Rufina problematyki jest zróżnicowany, dominuje mariologia pastoralna i maryjność o dość wyraźnym nastawieniu na pogłębienie jasnogórskiej pobożności maryjnej poprzez ukazywanie ograniczonego zespolenia kultu maryjnego na Jasnej Górze z orędziem biblijnym i problematyką społeczno-narodową. Rozwija mariologię w granicach nauczania Kościoła i w zgodzie z tradycją patrystyczną. Stąd też krytycznie ustosunkowuje się do poglądów liberalnych teologów — egezetów w zakresie interpretacji maryjnych tekstów zawartych w Biblii. Wreszcie wyrażał dezaprobatę dla humanizowania Maryi, pomniejszającego w ten sposób Jej nadprzyrodzony wymiar powołania do udziału w dziejach zbawienia. Polemizował z poglądami teologów i publicystów, próbujących zredukować pobożność maryjną, często poprzestając na uproszczonej krytyce polskiej maryjności.

Rok akademicki 1980/81 spędził w Rzymie gromadząc literaturę do studium poświęconego perspektywom mariologicznym w strukturze i teologii dzieł świętego Łukasza, zamierzał przygotować rozprawę habilitacyjną. Równocześnie angażował się w posługę duszpasterską m.in. prowadził dni skupienia dla kapłanów Polaków studiujących w Rzymie, a także przy kościele św. Stanisława Bpa i Męczennika. Wówczas też podjął posługę ewangelizacyjną współpracując z Radiem Watykańskim, wygłaszał konferencje o maryjności jasnogórskiej Jana Pawła II i kard. Stefana Wyszyńskiego. W 1981 roku w czerwcu odbył pielgrzymkę do Ziemi Świętej, w sierpniu i wrześniu pełnił posługę duszpasterską w Sanktuarium Matki Bożej Jasnogórskiej w Doylestown (USA), połączoną także z radiową ewangelizacją z Nowego Jorku dla Polonii, podejmował ją również w 1987 i 1989 roku.

SŁUGA SŁOWA — BIBLIJNEGO SŁOWA

Był miłośnikiem słowa, pięknego słowa, żywego słowa, mówił biblią, niezbyt często operował biblijnymi cytatami, emanował biblijnym duchem. To wszystko sprawiało jak wyznał absolwent DA Skałka „Niedzielnia Msza św. zawsze „świeżym” kazaniem... dziś po latach, kiedy to piszę wydaje mi się, że to dzięki wielkiemu umiłowaniu Biblii, poezji, literatury (różnych krajów i epok) O. Rufin tak celnie i pięknie mógł obdarzać darem słowa” (ks. Michał Gęsielewicz). A inny aktywny uczestnik skałecznego duszpasterstwa akademickiego wskazał jako cechę charakterystyczną: „wykłady Ojciec łączył z poznawaniem Pisma Świętego. Biblista pochylał się z nami nad Biblią, która stawała się rzeczywistą księgą życia. Byliśmy zażenowani Jej mądrością. Uczył nas ją czytać” (mgr inż. Leszek Gnierek). „Te lata bliższego czy dalszego kontaktu z o. Rufinem formowały moją wiarę, szczególnie przez głoszone przez Niego Słowo Boże, które, jak krople wody, drażyło twarde podłoże mego serca. Słowo o. Rufina nie było łatwe, ale po zasłuchaniu się w nie czułam w pewnym stopniu „sytość” duchową, stając się istotnie ubogacona na duchu. Czułam wyraźnie niezadowolenie, gdy o. Rufin zakończył mowę, a mnie chciałoby się słuchać i słuchać jeszcze — słuchać bez końca słów Prawdy, słów Ewangelii przełożonych na naszą współczesność i jakże dogłębnie analizowanych” (dr Małgorzata Rachwańska).

Ten żar głoszenia słowa przeniósł na Jasną Górę — „Zachowałem w pamięci Mszę św. w kaplicy Matki Bożej. Odprawiał ją z jakimś wielkim namaszczeniem, pozwalał się skupić, a Jego homilia była przejmująca. Nie pamiętam co mówił, ale wiem, że słuchałem Go z wielką uwagą. Bardzo rzadko zdarza mi się skoncentrować na kazaniu, a właśnie w tym dniu o. Rufin mówił z taką żarliwością i mocą o Matce Bożej — nie dało się tego nie słuchać.” (mgr Krzysztof Bukowski). Swoim umiłowaniem biblii spontanicznie zarażał studentów i wszystkich, którzy pozostawali w zasięgu promieniowania jego słowa mówionego i pisanego. Marzył o pewnego rodzaju zinstytucjonalizowaniu tego żaru w formie powołania kręgów klubów „miłośników Słowa — biblijnego słowa”.

Charyzmat służby słowu o. Rufin pełnił piórem i przez przepowiadanie. Te dwie formy pozostawały nierozdzielnie zespolone w jego życiu. Mówił o sobie, że myśli piórem. Zachowały się setki tekstów kazań, homilii, konferencji.

Prowadził prawie sto różnego typu rekolekcji dla: wspólnot parafialnych, młodzieży akademickiej, grup stanowo-zawodowych, duchowieństwa diecezjalnego i zakonnego a także siostr zakonnych. W 1982 roku powołano o. Abramka do wygłoszenia pierwszych w Polsce rekolekcji dla przewodników pieszych pielgrzymek i duszpasterzy świata pracy. Odrębną optyki i waloru nabierała postać głoszenia Słowa Bożego na Jasnej Górze, szczególnie gdy pełnił obowiązki przeora.

W SŁUŻBIE PROFETYCZNEGO POSŁANNICTWA JASNEJ GÓRY

Przekonany o profetycznej funkcji narodowego sanktuarium, mówił odważnie i stąd niejednokrotnie był indagowany przez służby bezpieczeństwa i milicję. Rozpoczęło się to po wygłoszonych na szczycie jasnogórskim homiliach podczas Nowenny (17—25 VIII 1982 r.) w roku Jubileuszu 600-lecia Jasnej Góry. Presja władz administracyjnych nasiliła się w latach pełnienia obowiązków redaktora naczelnego (od 1982 r.) miesięcznika „Jasna Góra” i przeora Jasnogórskiego Sanktuarium. Znamienny pozostaje zarzut jednego z funkcjonariuszy: „dlaczego Ojciec tak czyta i tłumaczy Pismo św. jak gdyby biblijne wydarzenia działy się w naszych czasach?” O. Rufin pozostawał daleki od manipulowania tekstami biblijnymi, do Pielgrzymki Świata Pracy mówił: „Siła *„Solidarności”* nie mierzy się liczbą transparentów, siła *„Solidarności”* zależy od nasycenia ewangelią Waszego życia osobistego i społecznego” (1987 r.).

Wyrazy uznania dla posługi o. Rufina przekazał w czasie liturgii pogrzebowej Sekretarz Generalny Episkopatu Polski, abp. Bronisław Dąbrowski: „W imieniu Konferencji Episkopatu Polski podkreślam naszą wdzięczność i uznanie za wspólną współpracę z Kościołem katolickim w Polsce, z Episkopatem, duchowieństwem — Zmarłego (...) Patrzymy na Niego dziś jako na przykład i wzór tego świadka Chrystusowego. szczególnie w czasie okresu ostatniego, kiedy z Jasnej Góry Zwycięstwa posyłał do ludzi zgnębionych, smutnych i pokrzywdzonych pozdrowienie Pańskie i zachętę do wierności Bogu, Chrystusowi, Krzyżowi i Ojczyźnie.” Słowa wdzięczności wyraził wówczas Przewodniczący N.S.Z.Z. *„Solidarności”*, Lech Wałęsa w liście odczytanym przy grobie przez jego osobistego przedstawiciela: „Czcigodny Ojciec Przeorze (...) Twoje serce zawsze było otwarte dla *„Solidarności”*. Szczególną Twoją opiekę odczuwaliśmy w latach naszej podziemnej działalności. Stąd z Jasnej Góry czepaliśmy się i moc przetrwania. Twoja odwaga, bezkompromisowość i mądrość dodawały mi sił w podejmowaniu trudnych decyzji. Ojciec Przeorze, Twoje dyskretne rady

i wzór Marii, której byłeś wiernym Synem, były i dla mnie drogowskazem i umacniały mnie w przekonaniu, że tylko z Nią możemy zwyciężyć”.

Przeor Jasnej Góry według tradycji ustalonej przez Śl. Bożego kard. Stefana Wyszyńskiego jest członkiem Komisji Maryjnej Episkopatu Polski. C. Rufin aktywnie uczestniczył w jej pracach m.in. jako autor tekstów niektórych listów przygotowywanych przez to Gremium, a autoryzowanych przez Episkopat Polski jako listy pasterskie kierowane do wiernych. Wdzięczność za ten wkład wyraził bp Ryszard Karpiński w imieniu byłego Przewodniczącego Komisji Maryjnej bpa Bolesława Pylaka, na zakończenie liturgii pogrzebowej.

Bezkompromisowość o. Rufina i mądrość zjednała zaufanie duchowieństwa diecezji częstochowskiej; został wybrany członkiem Rady Kapłańskiej Diecezji Częstochowskiej. Nie omieszkał tego podkreślić przewodniczący liturgii pogrzebowej, w bazylice jasnogórskiej, bp Stanisław Nowak, ordynariusz częstochowski stawiając o. Rufina Abramka w rzędzie największych przeorów Jasnej Góry obok o. Euzebiusza Rejmana a nawet o. Kordeckiego, nazywając „Przeorem o wielkich perspektywach rozwoju Jasnej Góry”. Te perspektywy rozwoju Sanktuarium Jasnogórskiego ujawnił m.in. inicjując budowę stacji Tajemnic Różańcowych (wykonano monumenty tajemnic radosnych) a wznoszone kolejne w następnych latach miały znaczyć maryjny szlak przygotowywania się Kościoła w Polsce do Trzeciego Tysiąclecia. Zarys wizji pastoralnych rozwój Sanktuarium poprzez umiejętność odpowiedzi na wyzwania czasów stawiane maryjności jasnogórskiej, znaczonej zawierzeniem Marii, jako drogi formowania świeckich wnoszących zaczął ewangeliczny w struktury życia publicznego, związane z niezbędnymi inicjatywami duszpasterskimi i naukowymi, wyprzedzały znacznie intuicje w tym względzie, nie tylko własnego środowiska. Stąd właśnie często przychodziło być o. Rufinowi znakiem sprzeciwu, z aprobatą był przyjmowany przez świeckich. To był kolejny przejaw osobistego charyzmatu człowieka zakorzenionego w Biblii.

Kraków

O. ZACHARIASZ S. JABŁOŃSKI OSPPE

WYKAZ PUBLIKACJI O. DRA RUFINA ABRAMKA OSPPE*

I. POZYCJE KSIĄŻKOWE

1. Męczennik ze Skałki — święty Stanisław, Rupella 1979. (ss. 162., mała poligrafia).
2. Rozmyślanie przy Jasnogórskiej Drodze Krzyżowej, Kraków 1990, ss. 32.
3. Różańcowe tajemnice w jasnogórskim świetle, Kraków 1990, ss. 32.
4. Sw. Stanisław, Biskup Męczennik, Modlitwy i pieśni (900-lecie Męczeństwa na Skałce), Kraków 1979 (redakcja) ss. 64.

II. ARTYKUŁY

1. Egzystencjalizm, Vox Eeremi, 11:1960, nr 1(37), 21—32.
2. Kronika (Leśna Podlaska), Vox Eeremi, 11:1960, nr 1(37), 74—80.
3. Chestertonowski obraz św. Tomasza, Vox Eeremi, 11:1960, nr 2(38), 36—39.

* O. Abramek podpisywał swoje publikacje: Rufin Abramek, Rufin Józef Abramek, ar, Rufin, O. Rufin, Józef Majdański.

4. Urok dziecięcej prostoty, Vox Eremi, 11:1960, nr 3(39), 32—34.
5. Cel wymaga życia, Vox Eremi, 11:1960, nr 4(40), 59—61.
6. Spotkania, Vox Eremi, 11:1960, nr 5(41), 67—70.
7. Jej i nasza osobowość, Vox Eremi, 12:1961, nr 1(42), 19—22.
8. Fanatycy, Vox Eremi, 12:1961, nr 1(42), 33—35.
9. Nuda a postawa twórcza, Vox Eremi, 12:1961, nr 2(43), 21—23.
10. Moje spotkanie z Gandhim, Vox Eremi, 12:1961, nr 2(43), 34—40.
11. Refleksje nad drogą pielgrzyma, Vox Eremi, 12:1961, nr 3(44), 18—24.
12. Na ścieżkach historii, Vox Eremi, 12:1961, nr 3(44), 52—56.
13. Nie burzyć przeszłości ołtarzy, Vox Eremi, 12:1961, nr 4(45), 33—37.
14. Wołanie szczytów, Vox Eremi, 12:1961, nr 4(45), 44—48.
15. Jesienne liście..., Vox Eremi 12:1961, nr 4(45), 49.
16. Nie irytuj się na współczesną sztukę, Vox Eremi, 12:1961, nr 4(45), 72—77.
17. Czyn czy kontemplacja?, Vox Eremi, 12:1961, nr 5(46), 17—24; nr 6(47), 36—40.
18. Burza, Vox Eremi, 12:1961, nr 5(46), 66—67.
19. Ona, Vox Eremi, 12:1961, nr 6(47), 31.
20. Plotki, plotki, plotki, Vox Eremi, 12:1961, nr 6(47), 79—80.
21. Idą młodzi, Vox Eremi, 13:1963, nr 1(48), 35—45.
22. Tomasz z Akwinu — Wielki Protektor Zakonu, Vox Eremi, 13:1963, nr 1(49), 6—9.
23. Kwiat i chwała świata, Vox Eremi, 13:1963, nr 1(49), 22—30.
24. Na marginesie art. „Idą młodzi”, Vox Eremi, 13:1963, nr 1(49), 45—46.
25. Pamiętnik malarza, Vox Eremi, 13:1963, nr 3(50), 46—51.
26. Z Maryją na drodze ślubów zakonnych, Vox Eremi, 13:1963, nr 4(51), 17—29.
27. Personalizm, Vox Eremi, 13:1963, nr 5(52), 22—27.
28. Dwunastu poszło na żniwa Pańskie, Vox Eremi, 13:1963, nr 5(52), 34—36.
29. Święty Cyprian — ojciec łaciny kościelnej, Vox Eremi, 13:1963, nr 6(53), 25—34.
30. Przeszkody do święceń — w karykaturze, Vox Eremi, 13:1963, nr 6(53), 46—49.
31. Boża liturgia w Kościele greko-katolickim, Vox Eremi, 14:1963, nr 1(54), 32—48.
32. Uczestnictwo w przywilejach spowiedników zakonów zebrzących, Vox Eremi, 14:1963, nr 1(54), 62—67.
33. Nad Regułą św. Augustyna, Vox Eremi, 15:1963, nr 1(55), 31—39; nr 2(56), 42—51.
34. Cel wymaga życia, Jasna Góra (USA), 4:1963, nr 5(33), 124—126.
35. Jasna Góra — Godzina 21.00, Jasna Góra (USA), 4:1963, nr 6(34), 161—162.
36. W służbie Niepokalanej Królowej, Jasna Góra (USA), 5:1964, nr 1(39), 8—10.
37. Odpowiedź autora, Vox Eremi, 16:1964, nr 3(57), 54—55.
38. Przyrzeczenie i wierność, Vox Eremi, 17:1964, nr 1(58), 4—12.
39. Kąkol, Jasna Góra (USA), 6:1965, nr 1(49), 12—13.
40. Człowiek który czyha na Ciebie, Jasna Góra (USA), 6:1965, nr 3(51), 72—73.
41. Jesienne liście..., Jasna Góra (USA), 6:1965, nr 8(56), 224—225.
42. Idąc śladami krzyża, w: Droga Krzyżowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów, red. J. Kopeć, Poznań 1975, 367—373; Poznań 1985², 321—326.
43. Proszę Cię, abyś był przy mojej krzyżowej drodze, w: Droga Krzy-

- zowa. Dzieje nabożeństwa i antologia współczesnych tekstów, red. J. Kopec, Poznań 1975, 177—185; Poznań 1985², 141—147.
44. Najistotniejsza cecha Ludu Bożego, Warszawskie Studia Biblijne, red. J. Frankowski, B. Widła, Warszawa 1976, 173—198.
 45. Wdzięczność Matce Boskiej Jasnogórskiej za Jej obecność (dla dorosłych), Biblioteka Kaznodziejska, t. 97: 1976, nr 1, 29—32.
 46. Wdzięczność Matce Boskiej Jasnogórskiej za Jej obecność (dla młodzieży), Biblioteka Kaznodziejska, t. 97:1976, nr 1, 32—35.
 47. Droga Krzyżowa, w: W. Smereka, Studium pasyjne, rys historyczny i teksty drogi krzyżowej, cz. II. Kraków 1980, 340—343.
 48. Jasnogórska mariologia kard. Karola Wojtyły — Papieża Jana Pawła II, Studia Claromontana, 1:1981, 7—39.
 49. Jednoczące zadanie Maryi z „Ewangelii Miłosierdzia” (Łk 1,50). w: Dives in misericordia. Tekst i komentarz, red. S. Grzybek, Kraków 1981, 116—126.
 50. Magnificat — pieśń postawy Maryjnej Duszpasterzy Polskich, Duszpasterz Polski Zagranicą, Rzym, 32:1981, nr 3(140), 380—389.
 51. Miłosierdzie i solidarność w „Magnificat”, Więż 24:1981, nr 4(276), 64—73.
 52. Organiczne zespolenie kultu Matki Bożej z orędiem biblijnym i problematyką społeczno-narodową w kazaniach o. Innocentego Pokorskiego — paulina XVII/XVIII w., Studia Claromontana 2:1981, 172—223.
 53. Zmartwychwstanie objawia pełnię miłości, Przewodnik Katolicki, 87: 1981, nr 16, 4.
 54. Zapiski Jasnogórskie, Ład 2:1982, nr 17(48), 3; nr 18(49), 4.
 55. Zawierzenie Jana Pawła II Jasnogórskiej Matce, w: Jasnogórska Bogurodzica 1382—1982, red. J. Majdecki, Warszawa 1982, 271—290.
 56. Teologiczne podstawy i sens pastoralny pielgrzymki jako formy kultu na przykładzie Pieszej Pielgrzymki Warszawskiej, Częstochowskie Studia Teologiczne t. 9—10, 1981/82, 171—223.
 57. Teologiczno-historyczne badania fenomenu Jasnej Góry. Sprawozdanie z posiedzenia roboczego n.t. programu badań o Jasnej Górze, 12—13. I. 1980 r., Studia Claromontana, 3:1982, 436—450.
 58. Pielgrzymka, Ład 2:1982, nr 23(54), 5.
 59. Słowo wstępne, Apel Jasnogórski, Kraków 1982, z. 1—2, 1—2.
 60. Tajemnica jasnogórska w życiu Jana Pawła II, Ład, 2:1982, nr 19(50), 5; nr 20(51), 3.
 61. Spór o Matkę Jezusa, Jasna Góra 1:1983, nr 2(2), 33—41.
 62. Biblijne rysy Maryi w „Magnificat”, Jasna Góra 1:1983, nr 1(1), 29—33.
 63. Droga z Krzyżem — droga do Krzyża, Ład 3:1983, nr 8(77), 1.
 64. Implikacje „Magnificat” (Łk 1,46—55) dla teologii sanktuarium maryjnego, Studia Claromontana, 4:1983, 5—31.
 65. Od autorów. w: R. J. Abramek, S. Z. Jabłoński, Znaki nadziei i miłości (Jasna Góra — Rzym), Jasna Góra 1983, 1—2.
 66. Tajemnica obecności Matki Bożej Jasnogórskiej w życiu Jana Pawła II, w: Jasnogórska Matka Cudownej Przemiany, red. G. Lorenc, Rzym 1983, 171—198.
 67. Spotkanie nauki i pobożności maryjnej, Jasna Góra 2:1984, nr 2(4), 33—42.
 68. Tutaj zawsze byliśmy wolni... (homilia 1983 r.), Jasna Góra 2:1984, nr 3(5), 18—22.
 69. Królewicz Sprawiedliwy, Jasna Góra 2:1984, nr 3(5), 41—48.
 70. Rozmyślania przy Jasnogórskiej Drodze Krzyżowej, Jasna Góra 2: 1984, nr 4(6), 41—48.

71. Fragment wizerunku Prymasa Jasnogórskiego, *Jasna Góra* 2:1984, nr 5(7), 21—32.
72. Z potrzeby ducha i serca, 2:1994, nr 6(8) s. 20—32.
73. Orędzie Jasnej Góry roku '84, *Jasna Góra* 3:1985, nr 4(18), 25—32.
74. Zwiąż Go Ojcem Ojczyzny, *Jasna Góra* 3:1985, nr 5(19), 45—51.
75. Dwie znamienne daty lipcowe, *Jasna Góra* 3:1985, nr 7(21), 14—16.
76. Psalm 48 o Mieście Niezwyciężonym, *Jasna Góra* 3:1985, nr 9(23), 7—17.
77. Orędzie Jasnej Góry roku '84. w: *Z Jasnogórską Matką Nadziei* (red. Z. S. Jabłoński), Kraków 1985, 47—58.
78. Paulini, *Jasna Góra* 4:1986, nr 1(27), 33—36.
79. Brat z sercem kapłańskim, *Jasna Góra* 4:1986, nr 1(277), 62—64.
80. Psalm 87 o Matce Narodów i źródle ich życia, *Jasna Góra* 4:1986, nr 2(28), 17—25.
81. Trzy korzenie ruchu Pomocników Matki Kościoła, *Jasna Góra* 4:1986, nr 4(30), 20—26.
82. Kult Bogarodzicy w Nawiedzającym Obrazie, *Jasna Góra* 4:1986, nr 5(31), 17—25.
83. Prymasa Tysiąclecia głos z Jasnej Góry, *Jasna Góra* 4:1986, nr 5(31), 33—34.
84. Jana Pawła II obecność jasnogórska, *Jasna Góra* 4:1986, nr 8(34), 33—35.
85. Tajemnica Zwiastowania (Idea przewodnia na I rok przygotowania do jubileuszu 2000-lecia narodzenia Syna Bożego), *Jasna Góra* 4:1986, nr 9(35), 8—17.
86. Obraz Pani Jasnogórskiej w San Francisco, Razem (Miesięcznik społeczno-kulturalny — San Francisco), 2: 1986, nr 11(17), 23.
87. Tajemnica Nawiedzenia Maryi (Łk 1,39—56) na drodze do 2000-lecia chrześcijaństwa, *Jasna Góra* 4:1986, nr 12(38), 7—14.
88. Homilia (fragmenty), *Jasna Góra* 30.10.1984. w: *Męczennik prawdy i nadziei, świadectwa o księdzu Jerzym Popiełuszcze*, red. A. Lewek, Warszawa 1986, 66—67.
89. Apel Jasnogórski (fragmenty), *Jasna Góra* 30.10.1984. w: *Męczennik prawdy i nadziei*, red. A. Lewek, Warszawa 1986, 67.
90. Homilia (fragmenty), *Jasna Góra* 5. 11. 1984, w: *Męczennik prawdy i nadziei*, red. A. Lewek, Warszawa 1986, 71—72.
91. Homilia (fragment) *Jasna Góra* 11.11.1984. w: *Męczennik prawdy i nadziei*, red. A. Lewek, Warszawa 1986, 74—75.
92. Powitanie III Pielgrzymki Robotników na Jasnej Górze 15.09.1985 (fragment). w: *Męczennik prawdy i nadziei*, red. A. Lewek, Warszawa 1986, 88.
93. Wprowadzenie do wspólnotowej Mszy św. jubileuszowej w Kaplicy Cudownego Obrazu i słowo zakończenia w refektarzu, *Jasna Góra* 7:1987 nr 1(39), 27—28, 32.
94. Słowo przy wręczeniu kopii Jasnogórskiego Wizerunku, *Jasna Góra* 5:1987, nr 2(40), 7.
95. Prezentacja odnowionego Ołtarza Ojczyzny u Tronu Królowej Polski, *Jasna Góra* 5.1987, nr 3(41), 16—17.
96. Jasnogórskie drogowskazy w podróży po USA, *Jasna Góra* 5:1987, nr 2(40), 20—31; nr 3(41), 33—40; nr 4(42), 24—32; nr 5(43), 40—46.
97. Misterium Paschalne w roku wielkich nadziei, *Jasna Góra* 5:1987, nr 4(42), 3—5.
98. Ojcu świętemu Janowi Pawłowi II podziękowanie za Rok Maryjny i encyklikę „Redemptoris Mater”, *Jasna Góra* 5:1987, nr 5(43), 3.
99. Pierwsza zaduma nad „Redemptoris Mater”, *Jasna Góra* 5:1987, nr 6(44), 8—13.

100. Jasnogórskie znaki III podróży Jana Pawła II do Ojczyzny, Jasna Góra 5:1987, nr 8(46), 3; nr 9(47), 37—6; nr 10(48), 8—14.
101. Słowo powitania, Jasna Góra 5:1987, nr 9(47), 36—37.
102. O. Euzebiusz Rejman — zmagania o Jasną Górę na przełomie XIX—XX w., Jasna Góra 5:1987, nr 10(48), 41—52.
103. Orędzie o Maryi w dziejach zbawienia, Jasna Góra 5:1987, nr 12(50), 14—23.
104. „Redemptoris Mater” — Encyklika o Bogarodzicy na drogach Kościoła, Niedziela 30:1987, nr 18, 1.6.7.
105. Maryja — Oblubienica Ducha Świętego, Jasna Góra 6:1988, nr 5(55), 16—29.
106. Dotykając tajemnicy Jasnogórskiego Sanktuarium, Jasna Góra 6:1988, nr 8(57), 14—20.
107. Wołanie do twórców kultury, Jasna Góra 6:1988, nr 7(57), 20.
108. Wprowadzenie do uroczystości poświęcenia figury Jasnogórskiej Bogarodzicy, Królowej Polski, 3 V 1988 r., Jasna Góra 6:1988, nr 8(58), 15—16.
109. Pielgrzymka Akademicka 8 V 1988 r. (powitanie), Jasna Góra 6:1988, nr 8(58), 16—17.
110. III Pielgrzymka Bankowców 14 V 1988 r. (powitanie), Jasna Góra 6:1988, nr 8(58), 18.
111. IV Ogólnopolska Pielgrzymka Ogrodników 29 V 1988 r. (powitanie), Jasna Góra 6:1988, nr 8(58), 18—20.
112. Ogólnopolska Pielgrzymka Młodzieży 5 VI 1988 r. (powitanie), Jasna Góra 6:1988, nr 8(58), 20—23.
113. Krajowa Pielgrzymka Ruchu Światło — Życie i Służby Liturgicznej (powitanie, 11 VI 1988 r.), Jasna Góra 6:1988, nr 8(58), 22—23.
114. Jasnogórskie uroczystości 1000-lecia chrztu Rusi—Ukrainy, Jasna Góra 6:1988, nr 12(62), 7—14.
115. Uroczystości Jasnogórskie Milenium Chrztu Rusi—Ukrainy, Jasna Góra 6:1988, nr 12(62), 15.
116. Wiara Maryi a wiara Abrahama. w: Matka Odkupiciela (komentarz do enc. „Redemptoris Mater”), red. S. Grzybek, Kraków 1988, 271—289.
117. Wystawa w Doylestown, Nowy Dziennik USA, 27 października (October) 1988, 11; 15.
118. Homilia wygłoszona przez przeora Jasnej Góry, (celebracja Akatysty, aula KUL, 29 VIII 1986 r.) V Ogólnopolski Kongres Mariologiczny i Maryjny. w: Niepokalana. Kult Matki Bożej na ziemiach polskich w XIX wieku, red. B. Pylak, Cz. Krakowiak, Lublin 1988, 29—32.
119. Maryja — Matka Pokoju, Ateneum Kapiańskie, 80:1988 t. 111, nr 1(476), 86—96.
120. Pod Twoją Obronę, List nr 7 (Pismo Duszp. Kobiet), Warszawa 1988, 1—4.
121. Rejman Euzebiusz, Polski Słownik Biograficzny, Wrocław — Warszawa — Kraków — Gdańsk — Łódź 1988, t. 31/1, z. 128, 56—57.
122. Słowo wprowadzające przeora jasnogórskiego. w: Jasnogórski Ołtarz Ojczyzny, red. J. Golonka, J. Majdecki, Warszawa 1988, 5—6.
123. Teologia Sanktuarium Jasnogórskiej Bogarodzicy. w: Jasnogórski Ołtarz Ojczyzny, red. J. Golonka, J. Majdecki, Warszawa 1988, 10—20.
124. Zakon pielgrzymujący poprzez historię, Jasna Góra 7:1989, nr 1(63), 32.
125. 3 × Częstochowa. Z Jasnej Góry do Rzymu i USA, Jasna Góra 7:1989, nr 1(63), 40—55.
126. Jasnogórskie dziękczynienie za Rok Maryjny 1987/88, Jasna Góra 7:1989, nr 2(64), 54—64.

127. Notatki z lekcji litewskiej, Jasna Góra 7:1989, nr 3(65), 18—19; 7:1989, nr 4(66), 33—42.
128. 316 Kompania Transportowa w służbie Ojczyzny, Jasna Góra 7:1989, nr 5(67), 31—31.
129. Słowo powitania na Jasnej Górze bpa Sofrona z Ukrainy 10 IV 1989, Jasna Góra 7:1989, nr 6(68), 17—18.
130. Prezydent Włoch Francesco Cossiga na Jasnej Górze, Jasna Góra 7:1989, nr 7(69), 11—19.
131. „Tajemnica Jezusa i Jego Matki...”, Jasna Góra 7:1989, nr 7(69), 37—46.
132. Wprowadzenie w uroczystość i prośba o poświęcenie Kaplicy Pamięci Narodu im. o. Augustyna Kordeckiego, Jasna Góra 7:1989, nr 7(69), 47—49.
133. Na chwalebnych miejscach Maryi w Paryżu, Jasna Góra 7:1989, nr 8(70), 13—26.
134. Stając do jasnogórskiej modlitwy o pokój, Jasna Góra 7:1989, nr 9(71), 7—11.
135. Powitanie Rady Międzynarodowego Katolickiego Stowarzyszenia prasy (VCIP), 22 V 1989 r., Jasna Góra 7:1989, nr 9(71), 57—58.
136. Powitanie VIII Ogólnopolskiej Pielgrzymki Rzemiosła na Jasną Górę, 25 VI 1989 r. Jasna Góra 7:1989, nr 9(71), 59—60.
137. Rola Maryi i Jasnej Góry w dziejach Polski jako treść kaznodziejstwa patriotycznego, Materiały Problemowe 29:1989, nr 1(202), s. 111—127.
138. Dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych, Jasna Góra 8:1990, nr 3(77), 21—23.
139. Wielkanocne akcenty Jasnej Góry, Jasna Góra 8:1990, nr 4(78), 3—4.
140. Dlaczego upieramy się przy Maryi? Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 23—24.
141. Na polskiej Górze Karmel, Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 24—26.
142. Maryjo, Królowo Polski „Jestem przy Tobie”, Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 26—27.
143. Byśmy nie zabłądzili w drodze do wspólnoty świętych, Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 29.
144. Lekcja jasnogórska niech rozświetla wszystkie wasze lekcje, 1. 07. 1989 r., Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 30—31.
145. Jasna Góra jest uradowana waszą pielgrzymką, 3. 09. 1989 r., Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 31—32.
146. „Solidarność żyje!”, 17. 09. 1989 r., Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 32—34.
147. Zaoptруйте się w Jasnogórskie Oblicze, Lublin 14. 10. 1989 r., Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 35—36.
148. Ostatnie powitanie, 19. 11. 1989 r. Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 36.
149. Matka naszego zawierzenia, audycja radiowa w „Głosie Amerykańskiej Częstochowy”, USA, 23. 09. 1981, Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 37—43.
150. Miłość Ojczyzny jest biało-czerwona, 3 VI 1989 r., Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 45—47.
151. Przenieście Światło Sanktuarium w życie, 16. 08. 1985 r., Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 47—49.
152. Jasna Góra, Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 50.
143. Refleksje o Roku Maryjnym, Jasna Góra 8:1990, nr 7(81), 50.
154. Radosne Tajemnice w jasnogórskim świetle, Jasna Góra 8:1990, nr 10(84), 42—45.
155. IV Ogólnopolska Pielgrzymka Bankowców 6. 05. 1989 r. (powitanie), Bogurodzica, Biuletyn Bankowców, 4:1991, nr 4, 5—7.

156. Maryja Jasnogórska wychowuje ku pełni człowieczeństwa, Jasna Góra 10:1992, nr 2(100), 17—23.
 157. Apel Zawierzenia, Jasna Góra 11:1993 nr 7(117) s. 5—6.

III. UDZIELONE WYWIADY:

1. Mieczysław Śpiołek, W przede dniu wielkich wydarzeń, Hejnał Mariacki 31:1987, nr 6(428), 13—15.
2. Wywiad Przeora Jasnej Góry dla sekcji włoskiej Radio Vaticana (odpowiedzi na „proposta di intervista” 18. XII. 87), Jasna Góra 6:1988, nr 3(53), 25—30.
3. Katarzyna Wyzga, Tutaj zawsze byliśmy wolni, Nowe Życie 4:1988, nr 16(131), 4—6.
4. Andrzej Krajewski, Jasna Góra jest głosem narodów, Nowy Dziennik (USA), 8. 11. 1988, 3.
5. Janusz Wieczorek, Rozmowy jasnogórskie, My, luty 1989, 4.13.
6. Zbigniew Nowak, Jasnogórska wieczerza, Gazeta Częstochowska 1988, 51/52, 1739/40, 1—3.
7. Marek Hauszyld, Tu się przybywa wołaniem serca, Kulisy — Express Wieczorny, XLIV:1989, nr 249(12938), 1, 3.

IV. PRZEPROWADZONE WYWIADY

1. Rozmowa z Przeorem Klasztoru Jasnogórskiego o. Konstancjuszem Kunzem, Jasna Góra 1:1983, nr 2(2), 48—52.
2. „Angelus” — jasnogórski rodowód dzieła Wojciecha Kilara, (rozmowa z kompozytorem), Jasna Góra 3:1985, nr 3(17), 23—28; nr 4(18), 14—18.
3. Jasna Góra to również szczyt w Himalajach (rozmowa z ks. S. Kardaszem), Jasna Góra 4:1986, nr 6(32), 44—51.
4. Przed V Kongresem Maryjnym i Mariologicznym (rozmowa z bp. Lublina Bolesławem Pylakiem), Jasna Góra 4:1986, nr 7(33), 33—37.
5. Pieszko z Lourdes do Jasnej Góry (rozmowa z Louis Pillet), Jasna Góra 4:1986, nr 11(37), 43—49.
6. Kielich przymierza między Lourdes a Jasną Górą (rozmowa z ks. Jose Marie de Antonio), Jasna Góra 5:1987, nr 4(42), 13—18.
7. Przygoda z Ikonami (rozmowa z Edwardem Jarmosiewiczem), Jasna Góra 6:1988, nr 2(52), 48—52.
8. Ten sam znak zmagani na Filipinach i w Polsce (rozmowa z Prymasem Filipin kard. Jaime Sin), Jasna Góra 6:1988, nr 10(60), 9—12.

Kraków

zestawili: O. ZACHARIASZ S. JABŁOŃSKI OSPPE
i KRYSZYNA TYMIŃSKA

R E C E N Z J E I P R Z E G L A D Y

R. J. COGGINS, *Introducing the Old Testament*, Oxford Bible Series, Oxford University Press, Oxford—New York 1990, s. 165+11.

W ramach Oxford Bible Series książka ta pełni funkcję ogólnego i problemowego wprowadzenia do ST. Kolejne rozdziały opisują różne metody i kierunki jego interpretacji. Kwestii pojedynczych ksiąg, ich treści, daty

powstania, autorstwa praktycznie nie dotyka, mowa jest o tym w tomach szczegółowych serii. Nie jest to więc typowa „introdukcja”, tytuł można by przetłumaczyć „Przedstawiając ST”.

1. Na wstępie opisano ST na sposób elementarny, co to w ogóle jest. Jak wiele podręczników anglosaskich, nawet szczegółowszych, i ten nie zaniedbuje przypomnienia wiadomości potrzebnych czytelnikowi całkiem początkującemu. Cała zresztą książka pisana jest z dużą troską o zrozumiałość, nawet kosztem „gęstości” informacji w tekście. Podejmuje jednak i kwestie trudne.

2. Krytyka tekstu i problemy filologiczne — Autor ocenia tu stopień obecnej znajomości tekstu, wspominając znaleziska w Qumran i fakt, że ST znany jest w różnych recenzjach (w szczególności masorecka i ta, która znalazła odbicie w Septuagincie).

3. Konfrontacja z historią — Nacisk położono na to, że gatunki literackie użyte w narracji biblijnej dotyczącej epoki do Dawida nie dają bezpośredniego dostępu do stojących za nimi wydarzeń.

4. Konfrontacja z archeologią: wiedza archeologiczna dobrze oświetlała ksiąg biblijnych, ale rzadko kiedy da się naprawdę zestawić tekst biblijny i odkrycie archeologiczne.

5. Wkład metody socjologicznej: pożytek z zastanowienia się nad społeczną strukturą ludu Izraela i ewentualnymi analogiami do innych narodów. Wiadomości nasze są tu wprawdzie ograniczone, ale z drugiej strony teksty biblijne bywają świadectwem raczej właśnie faktów ogólnospołecznych niż jednostkowych (np. świadectwa o epoce przedmonarchicznej).

6. Wkład antropologii: metody porównawcze i strukturalne pozwalają lepiej uświadomić sobie te cechy myślenia Izraelitów, które są nam dzisiaj obce (sposób pojmowania ofiar, świętość).

7. Odczytywanie pod kątem współczesnych pytań teologicznych: ST jako oparcie dla teologii wyzwolenia oraz reinterpretacja feministyczna. Odchodzi się tu od rygorów historyczno-krytycznych, ale stawia też ważne pytania o relację między uwarunkowaniami kulturowymi (np. pozycja kobiet) a trwałym przesłaniem Biblii.

8. Krytyka literacka. W tekstach biblijnych dostrzegać można przede wszystkim opowiadania, których myśl odczytuje się nie badając relacji owych opowiadań do historii lub poprzednich stadiów rozwoju tekstu, lecz poprzez użytą metodę literacką. Szuka się idei, na którą ona wskazuje. Nie zakłada to historyczności opowiadań ani nawet większego dla niej zainteresowania. Metodę taką stosują do Biblii raczej krytycy literaccy niż sami bibliści. Inaczej mówiąc, chodzi tu o zainteresowanie dla cech „wewnętrznych” gatunku literackiego czy danego utworu kosztem zainteresowań historycznych czy historyczno-literackich.

9. Religia izraelska — z historii mamy tu głównie stwierdzenie ewolucji tej religii. Więcej uwagi poświęcono roli kapłanów, króla, proroków oraz świętom i koncepcji Boga.

10. Teologia: nie należy jej podporządkowywać postulatów uogólniających teologii biblijnych z lat 50-tych i 60-tych. Obraz jest bowiem mniej jednolity. Główne cechy religii ST i dla nas istotne to: widzenie jedynego Boga jako miłosiernego, choć groźnego — na sposób osobowy w każdym razie; wspólnotowość; prorocka krytyka religijności zewnętrznej; miejsce dla ludzkich pytań i wątpliwości (Hi, Koh).

Autor pisze jasno, ciekawie i kompetentnie, starając się w każdym punkcie przedstawić i zalety i braki analizowanych metod. Pisząc dla mniej przygotowanego czytelnika polemizuje trochę z przyzwyczajeniem do lektury naiwnie dosłownej. Krytykuje również komentarze przesadnie historyczno-redakcyjne. Czytelnik powinien jednak dowiedzieć się z książki więcej, o co w tej ostatniej metodzie chodzi, tym bardziej, że jej wyniki

są de facto wykorzystywane i przez zwolenników innych metod interpretacji.

Jak widać, różne współczesne sposoby czytania i badania ST przedstawiono w całej ich różnorodności, nie szukając jakiegos nadrzednego porządku metodycznego (co byłoby zresztą trudno osiągalne). Takie widzenie zdaje się odzwierciedlać wyczuwalny obecnie kryzys zaufania dla podejścia historyczno-krytycznego. Po historii i archeologii sięga się więc po inspirację i metodę do innych dziedzin wiedzy jak socjologia i literatura. Każda z tych propozycji z osobna może się wydać dość atrakcyjna. Wyniki są jednak jednostronne i dość trudne do uzgodnienia między sobą. Być może odzwierciedla to naturę „wyjściowych” dziedzin wiedzy i wskazuje, że stawiając sobie za cel naukowe badanie Biblii osiąga się wyniki obarczone właściwymi dla tych nauk ograniczeniami.

Warszawa

MICHAŁ WOJCIECHOWSKI

ENCHIRIDION BIBLICUM. *Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura*, EDB, Bolonia 1994², ss. 1361+86.

Do bogatej już serii *Enchirydionów*, prezentujących kompendium nauczania kościelnego w różnych dziedzinach, a wydawanych seryjnie przez wydawnictwo Księży Sercanów w Bolonii CEDB, dołączony został również *Enchiridion Biblicum*. Jak nazwa wskazuje, zawiera on dokumenty nauczania kościelnego dotyczące Pisma świętego.

Enchiridion Biblicum zawiera więc wszystkie dokumenty kościelne dotyczące Pisma świętego począwszy od słynnego *Fragmentum Muratorianum* z II w., który jest najstarszym ujęciem pisemnym kanonu Pisma świętego. Zawiera w sumie 122 dokumenty kościelne aż do przemówienia Ojca św. Jana Pawła II na audyencji z okazji 100. rocznicy encykliki *Providentissimus Deus* i 50. rocznicy *Divino afflante Spiritu* oraz ostatniego dokumentu Papieskiej Komisji Biblijnej nt. *Interpretacji Biblii w Kościele*. (Ten ostatni dodano do drugiego wydania, które ukazało się w rok po pierwszym wydaniu w czerwcu 1993!).

Tak więc bibliści i studenci egzegezy otrzymali do rąk cenne narzędzie naukowe, które zawiera w jednym tomie i to podręcznego formatu (17,3 × 12 cm) całość nauczania kościelnego na temat Pisma św., jego zawartości (kanonu), charakteru, interpretacji nauczania i znaczenia w życiu Kościoła. Nie trzeba nikogo przekonywać o użyteczności takiego zbioru.

Nie jest to wprawdzie pierwszy tego rodzaju zbiór. Pierwszy raz bowiem *Enchiridion Biblicum* został opublikowany w roku 1927 i doczekał się aż 4 wydań i ostatniego przedruku w roku 1965. Jego nakład już dawno został wyczerpany, a nowy *Enchiridion* dodaje wszystkie dokumenty nauczania posoborowego, które są bardzo istotne i zajmują ponad połowę całości zbioru. Wymienić tu należy choćby dokumenty Papieskiej Komisji Biblijnej *De sacra Scriptura et christologia* (z roku 1984) czy też *Unité et diversité dans l'église* (z 1938 r.). Wszystkie te i inne dokumenty znajdzie czytelnik zebrane w jednym zgrabnym tomiku i to zarówno w wersji oryginalnej, jak też i tłumaczeniu włoskim.

Przyjęto zasadę podawania z reguły całego dokumentu, a nie tylko w dokładny spis zawartości, jak również trzy skorowidze: biblijny, źródeł i tematyczny, które znakomicie ułatwiają orientację w całym tym zbiorze. Wszystko to liczy w sumie blisko 1300 stron, jednak ze względu na użycie cienkiego papieru wysokiej jakości (tzw. biblijnego) daje w sumie zgrabną książeczkę o grubości zaledwie 3,5 cm.

Kraków

KS. STANISŁAW HAŁAS SCJ

BP KAZIMIERZ ROMANIUK, *Biblia lepiej rozumiana w przekazie duszpasterskim*, Warszawa 1994, ss. 151.

Kolejna książka ks. biskupa Kazimierza Romaniuka jest niewielka, ale bardzo pożyteczna w duszpasterstwie i katechizacji. Znakomicie przybliży Pismo święte. Nadaje się zarówno do prywatnej lektury, jak i do wykładów z biblistyki na poziomie podstawowym. Dobrze może służyć różnym grupom biblijnym, młodzieży akademickiej i szkolnej skupionej w ruchu oazowym, a także tym wszystkim, którzy chcieliby opanować przynajmniej najistotniejsze wiadomości z zakresu Biblii i biblistyki.

Publikacja składa się z dwóch części. Część pierwsza niniejszej pracy zawiera zestaw pytań i odpowiedzi, stanowiąc elementarną pomoc dla tych, którzy zabierają się po raz pierwszy do lektury „Księgi życia”. Forma pytań i odpowiedzi wydaje się być nadal bardziej przydatna niż podział na rozdziały i paragrafy. Biskup K. Romaniuk daje krótkie, ale konkretne i przekonujące odpowiedzi wielokrotnie poparte cytatami z Pisma świętego. Wydaje się, że powinny one zadowolić czytelnika chcącego posiadać pewne kompendium wiedzy z biblistyki.

Natomiast część druga jest zbiorem sugestii — czasem dosyć konkretnych — co do wykorzystania Pisma świętego w różnych formach duszpasterstwa. Sam problem budzenia zainteresowania Starym i Nowym Testamentem jest dość złożony, a formy zbliżania ludzi wierzących do tekstów biblijnych są wieloetapowe. Bp K. Romaniuk pisze, że nie można prowadzić autentycznego i poważnego duszpasterstwa bez szerokiego udostępnienia wiernym ksiąg świętych. W tej części Autor pisze o tekście biblijnym i o różnych okazjach oraz miejscach zaznajamiania wiernych z Biblią. Kolejnym przedmiotem zainteresowania bpa Romaniuka jest sprawowanie Sakramentów św. Szafując je kapłan nie powinien ograniczać się do odczytania tekstów biblijnych, ale winien choć w kilku słowach wydobyć z niego zasadnicze myśli, zachęcając do dalszego, prywatnego rozwijania ich w ramach wspólnej czy indywidualnej lektury Pisma świętego.

Sochocin

KS. JAN AUGUSTYNOWICZ

INFORMACJA O KSIĄŻKACH

Krakowski Zespół Biblistów, skupiający pracowników naukowych i nauczycieli akademickich, zajmujących się bibliistyką na uczelniach kościelnych związanych umowami z Wydziałem Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, podjął się wydawania serii BIBLIA DLA WSZYSTKICH, w której ukazały się już następujące pozycje:

o. Edmund Świerczek OFM, *Na początku stworzenia. Egzegetyczno-teologiczna interpretacja Rdz 1—3.*

Książka w sposób przystępny i naukowo ścisły przedstawia problemy związane z biblijnym opisem stworzenia i upadku człowieka. Jest to ważna pomoc nie tylko dla rozumienia Biblii, ale także w zagadnieniach światopoglądowych.

ks. Tomasz Jelonek, *Święty Paweł i jego Listy.*

Krótkie i syntetyczne ukazanie treści i myśli teologicznej Listów Pawłowych na tle życia Apostoła. Pomoc w rozumieniu licznych ksiąg Nowego Testamentu.

ks. Stanisław Hałas SCJ, *Zmartwychwstanie Chrystusa w życiu chrześcijanina. Refleksja biblijna nad Pierwszym Listem św. Piotra.*

Przykład wnikliwej analizy teologicznej, przeprowadzonej na podstawie egzegezy tekstu biblijnego i ukazującej głębokie pokłady treści religijnej, zawartej w jednym z pism Nowego Testamentu.

ks. Tomasz Jelonek, *Kohelet i Syrach. Dwaj Mędrcy Izraela.*

Gruntowne, a przystępne wprowadzenie w orędzie dwu ksiąg mądrościowych Starego Testamentu. Zwłaszcza omówienie Księgi Koheleta posłuży nauczycielom i młodzieży szkół średnich, którzy w programie języka polskiego przerabiają tę księgę.

ks. Roman Pindel, *Kapłaństwo w Biblii.*

Całościowe przedstawienie problematyki kapłaństwa Starego i Nowego Testamentu, szczególnie może być adresowane do przygotowujących się do kapłaństwa oraz uczestników ruchów związanych z życiem liturgicznym Kościoła.

ks. Tomasz Jelonek, *Wprowadzenie w świat Biblii.*

Książka ukazuje tło historyczno-kulturowe Biblii, bez którego trudno rozumieć słowo Boże spisane przez ludzi i na sposób ludzki.

Powyższe pozycje można nabyć w Dziekanacie Wydziału Teologicznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, ul. Franciszkańska 1.

BIBLIA TYSIĄCLECIA W KOMPUPERZE

Program BIBLIA.EXE ze względu na zabezpieczenie i dane użytkownika zawarte wewnątrz programu jest przygotowywany indywidualnie dla każdego użytkownika i dlatego nie jest sprzedawany za pośrednictwem sklepów komputerowych. Program przesyłam za zaliczeniem pocztowym. W zamówieniu proszę zaznaczyć czy przesłać fakturę VAT czy rachunek uproszczony (gdy brak NIP-u zamawiającego to prześlę rachunek uproszczony). Proponuję listowne lub telefoniczne składanie zamówień na adres:

Andrzej Samardak

ul. Kasprucie 6a 34-500 ZAKOPANE

tel. (0-165) 121-72 d. 120-16 p.

lub przesłanie faksu z zamówieniem na numer:

(0-165) 144-21 (Usługa Biurofax Rejonu Telekomunikacji w Zakopanem)

Proszę podać następujące dane:

Typ nośnika BIBLIA.EXE (3.5"/5,25")

Ilość instalacji (2 + n)

Podanie typu nośnika jest istotne ponieważ zabezpieczenie CopyControl NIE pozwala na wykonanie kopii dyskietek instalacyjnych. W przypadku braku informacji o typie nośnika prześlę wersję na dyskietkach 3.5".

Standardowo dyskietka instalacyjna zawiera dwa tzw. żetony instalacyjne określające ilość działających kopii programu jakie użytkownik może wykonać na twardym dysku. W przypadku zamawiania większej ilości żetonów instalacyjnych, proszę zaznaczyć ich ilość w postaci „**Ilość instalacji = 2 + n**".

Zabezpieczenie CopyControl umożliwia dodanie żetonów instalacyjnych za pomocą przesyłanego listem kodu (użytkownik nie ponosi dodatkowych kosztów nowych dyskietek instalacyjnych). Dlatego ilość instalacji może być dowolnie zwiększana w miarę rosnących potrzeb użytkownika.

WYDAWNICTWO POLSKIEGO TOWARZYSTWA TEOLOGICZNEGO
W KRAKOWIE

posiada jeszcze na składzie następujące homilie:

1. Grzybek Stanisław ks., „*Przygotujcie drogę Panu, Jemu prostujcie ścieżki*” (Mt 3,3). Homilie na rok A.
Kraków 1989, s. 202
2. Przybyś Władysław ks., „*Największa jest Miłość*” (1 Kor 13,13). Homilie na niedziele i święta. Rok A — B — C
Kraków 1993, s. 496
3. Staniek Edward ks., *Kazania pasyjne*.
Kraków 1992, s. 194
4. Siwek Gerard CSsR, *Spotkania w Słowie*. Kazania świąteczne i okolicznościowe.
Kraków 1994, s. 193, wyd. II

WSZYSTKIE POZYCJE MOŻNA NABYĆ W REDAKCJI WYDAWNICTWA
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3

UWAGA PRENUMERATORZY

Prenumerata kwartalnika
RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

za rok 1995 wynosić będzie:

roczna 10 zł (100.000 zł)

półroczna 5 zł (50.000 zł)

Uprzejmie prosimy o dokonywanie prenumeraty na konto
Redakcji

(Kraków PKO nr 35510-24660-36)

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Ks. BERNARD WODECKI, SVD, Aspekty soteriologiczne Przy- mierza Synajskiego	1
O. PIOTR R. GRYZIEC, OFMConv, Łaska spotkania chrześcijan według św. Pawła	17

KOMENTARZE — REFLEKSJE — MATERIAŁY DUSZPASTERSKIE

Ks. STANISŁAW GRZYBEK, Kerygmaticzne wartości Pis- ma św. w świetle ewangelizacji współczesnego świata.	27
Materiały z sesji	33
IN MEMORIAM Ks. J. ARCHUTOWSKIEGO, Ks. J. MAZERSKIEGO i Ks. A. KLAWKA (16. XI 1994)	
Ks. ROMAN BOGACZ, Ks. Prof. Józef Archutowski (1879— —1944): życie i dzieło na tle epoki	34
Ks. STANISŁAW PIECH, Ks. Józefa Archutowskiego umiłow- anie Pisma świętego	39
Ks. TADEUSZ PRZYBYLSKI, SDB, Ks. Dr Jan Mazerski SDB (1901—1944), biblilista-muzyk	44
Ks. JERZY CHMIEL, Ks. Profesor Aleksy Klawek (1890—1969), biblista i orientalista	52
STANISŁAW CINAL, Ks. Prof. Aleksy Klawek i Ks. Prof. Jó- zef Archutowski jako religioznawcy	55
Ks. JERZY CHMIEL, Homilia	59
Modlitwa wiernych	60

NEKROLOG

O. ZACHARIASZ S. JABŁOŃSKI, OSPPE, Śp. O. Rufin Józef Abramek, OSPPE (1937—1990)	61
Bibliografia O. Abramka	66

RECENZJE I PRZEGLĄDY

72

INDEX

ARTICULI

B. WODECKI, SVD, De indole soteriologica Pacti Sinaitici	1
P. R. GRYZIEC, OFMConv, De gratia inveniendi christianorum secundum S. Paulum	17

COMMENTARII — REFLEXIONES — PASTORALIA

S. GRZYBEK, De valore kerygmatico S. Scripturae in luce evangelizationis mundi hodierni	27
SESSIO COMMEMORATIVA CRACOVIAE (1994): In memoriam biblistarum Universitatis Jagellonicae: J. Archutowski (1879—1944) et J. Mazerski SDB (1901—1944) in L anniversarium mortis in insurrectione varsaviana, nec non A. Klawek (1890—1969) in XXV anniversarium mortis	33
R. BOGACZ, S. PIECH, T. PRZYBYLSKI SDB, J. CHMIEL, S. CINAL, Praelectiones 34 39 44 52	55
J. CHMIEL, Homilia	59
Oratio fidelium	60

NECROLOGIA

Z. S. JABŁOŃSKI, OSPPE, In memoriam R. J. Abramek, OSPPE (1937—1990)	61
Bibliographia R. J. Abramek	66

RECENSIONES ET REPERTORIA	72
-------------------------------------	----