

koni pt. „Skarb pobożnych afektów i żalów serdecznych“...

Gdy rzucimy okiem na historię przekładów psalterza do w. XIX, to trzeba stwierdzić, że jest ich stosunkowo duża liczba i dlatego stanowią poważny dorobek dla literatury polskiej. Przeważna jednak ich część, a zwłaszcza rękopisy z XV i XVI w. nie dochowała się do naszych czasów. Złożyło się na to wiele przyczyn, między innymi to, że psalterz był wówczas jedynym modlitewnikiem, dlatego często był używany, przechodził z rąk do rąk i niszczył się. Egzemplarze zaś podniszczone rzucono między stare sprzęty. Często też wskutek wojen i najazdów pożary niszczyły drewniane polskie dworki i w ten sposób wiele cennych zabytków zginęło, a między nimi także psalterze.

Zakopane

Ks. KAZIMIERZ WALICZEK

SPOSÓB ZMARTWYCHWSTANIA CIAŁ

na podstawie Listów św. Pawła *)

c. d.

§ 4. „Człowiek niebiański“ wzorem z martwych wstałych (1 Kor 15, 45—49)

45. Tak też jest napisane: stał się pierwszy człowiek Adam istotą żyjącą, ostatni Adam duchem ożywiającym. 46. Lecz pierwsze jest nie duchowe, lecz zmysłowe — później zaś duchowe. 47. Pierwszy człowiek z ziemi, ziemski, drugi człowiek (boski) z nieba. 48. Jaki ziemski, tacy i z em anie, a jaki niebiański tacy i nieb an e. 49. I tak jak nosi ciało podobne ziemskiego, tak nośmy również wyobrażenie niebiańskiego.

W wierszach poprzednich zapowiedział św. Paweł przemianę ciała zmysłowego w ciało duchowe — „pneumatikon“. Ale skąd wiemy, że ciało takie rzeczywiście zaistnieje? Odpowiedź daje nam sam Apostoł w w. 44 b: *Jeśli istnieje ciało zmysłowe, istnieje i ciało duchowe*; czyli jeśli istnieje ciało zmysłowe, które ożywia *psychê*, to w takim razie zaistnieje i duchowe ożywiane przez *pneuma*, bo jeśli *pneuma* zapanuje w ciele, to i ciało stanie się narzędziem podatnym dla *pneuma*.

*) Por. RBL 10 (1957) 81—101.

Adam pierwszy był figurą Adama drugiego, „tego, który miał przyjść“ (Rzym 5, 14). W ww. 45—49 przedstawia Apostoł obydwóch jako głowy ludzkości, lecz każdego w swoim rodzaju: Pierwszy jest uosobieniem życia ziemskiego, które ulega zepsuciu. Obraz Adama pierwszego wyryty został na jego potomstwie; Adam drugi — to wszechmocny Ożywiciel potomstwa duchowego.

Przyjmuje się, że Chrystus Pan stał się duchem ożywiałającym nie w chwili Wcielenia, lecz w momencie chwalebego Zmartwychwstania ¹⁾.

Allo ²⁾ stoi na stanowisku, że gloryfikacja ta dokonała się dzięki unii hipostatycznej.

„... drugi człowiek z nieba“ (w. 47 b) — gdyż w sposób nadprzyrodzony przyjął naturę ludzką z Niepokalanej ³⁾. Powtórę przez swoją wieczną Osobowość Bożą z preegzystencją cielesną ludzką, ponieważ boskość, jak mówi św. Tomasz: *...quae humanae naturae unita est, de coelo venit, quae fuit prior quam corpus Christi* ⁴⁾.

Wiersz 46 wskazuje nam czasokres, jak długo ludzkość czekała na drugiego Adama i Jego „ożywczego ducha“ jęcząc pod prawem pierwszego Adama.

W w. zaś 47 i następnych podaje Apostoł serię rytmicznych antytez, mających pewne podobieństwo z zawartymi w wierszach 42—44, a świadczących o wysokiej skali, do której wzniosł się duch Apostoła.

„I tak jak nosiliśmy podobiznę ziemskiego, tak nośmy również wyobrażenie niebiańskiego“ (w. 49). Przez ciało duchowe upodabniamy się do człowieka niebiańskiego, podobnie jak przez ciało zmysłowe upodabniamy się do człowieka ziemskiego. Wypływa stąd wniosek, że Chrystus nazwany jest człowiekiem niebiańskim, gdyż przez zmartwychwstanie posiadał ciało duchowe i stał się człowiekiem, duchem ożywiałającym. Człowiek niebiański więc — to Chrystus zmartwychwstały, źródło życia nadprzyrodzonego.

¹⁾ Gutjahr, s. 408; Huby, s. 390.

²⁾ Allo, s. 429.

³⁾ Por. Łk 1, 37, J 3, 13; Thomas, s. 405; Inaczej Gutjahr, s. 408.

⁴⁾ Thomas, s. 405.

Może się nieco dziwnym wydawać fakt, że ciało duchowe jest pochodzenia niebiańskiego; lecz równocześnie nie trzeba zapominać i o tym, że ciało pneumatyczne jest wytworem Ducha Świętego, principium działań porządku wyższego ⁵⁾.

Myśli zawarte w ww. 45—49 są szczególnie charakterystyczne dla teologii Pawłowej; w jasnej i zwięzłej formie przeprowadzony paralelizm między dwoma Adamami, — pierwszym pochodzenia ziemskiego, głowie ludzkości podległej śmierci, — drugim pochodzenia niebieskiego, Głowie ludzkości przeznaczonej do chwalebego zmartwychwstania — występuje w pierwszym Liście do Koryntian najwyraźniej.

Jest prawdą, że w rabinizmie mamy także wzmianki o pierwszym i drugim człowieku; mają one jednak jako punkt wyjścia podwójne opowiadanie stworzenia zawarte w księdze Rodzaju 1, 27 i 2, 7. Człowiek pierwszy był dwupłciowy, podczas gdy drugi tylko jedнопłciowy. Są to jednak, jak słusznie podkreśla Huby, fantazje dalekie od myśli św. Pawła, który nawet nie wzmiankuje tekstu księgi Rodz. 1, 27; drugi zaś człowiek rabinizmu nie ma nic wspólnego z Mesjaszem ⁶⁾.

Jest możliwym, że św. Paweł mógł znać teorię Filona o podwójnym stworzeniu człowieka. Równocześnie nasuwa się jednak pytanie, skąd czerpał owe wiadomości. Może od Apollosa. Filon pojmował jednak człowieka na sposób platoński, a jego „pierwszy człowiek“ stworzony według Rodz. 1, 27 przed Adamem — to Logos względnie idea człowieka lub wreszcie człowiek idealny. Nadto Filon nie identyfikował go nigdy z Mesjaszem, oraz nie nadał mu nigdy roli soteriologicznej ⁷⁾.

Protestanci (Bousset, J. Weiss) usiłują za wszelką cenę znaleźć pierwszego człowieka, którego istnienie wyprzedzałoby Chrystusa. Czynią zaś to w tym celu, aby zatrzeć jakiegokolwiek ślady nauki św. Pawła o Wcieleniu się Boga-Człowieka.

Tymczasem hipotezy wysuwane pod tym względem przez egzegezę protestancką nie wytrzymują krytyki filologicznej.

⁵⁾ Huby, s. 392.

⁶⁾ Huby, s. 394 n.

⁷⁾ Allo, s. 427.

Zaznaczyć należy także, że 1 Kor 15, 45—50 nie znajduje i w rabinizmie swego odpowiednika czy to w postaci miejsca paralelnego czy też tekstu o treści zbliżonej.

Św. Paweł nie tylko przepowiada chwałę, ale mówi, że trzeba na nią zasłużyć, upodabniając się stopniowo do obrazu Chrystusa aż do dnia, kiedy ciało nasze przystosowane będzie do *sôma pneumatikon* naszego Zbawiciela, który pierwszy w ciele swoim uwielbiony został jako „pierwociny“ ludzkości.

Jeżeli Chrystus stał się od chwili zmartwychwstania pierwszym człowiekiem niebiańskim i do tej wyżyny chce podnieść dusze sprawiedliwych zależnie od ich zasług, to jasną jest rzeczą, że przymioty ciał uwielbionych będą te same, a przynajmniej podobne do przymiotów Chrystusa uwielbionego.

§ 5. Powszechna przemiana i zwycięstwo nad śmiercią

(1 Kor 15, 50—58)

50. *To zaś mówię, bracia, dlatego, że ciało i krew królestwa bożego odziedziczyć nie mogą, ani to, co skazitelne, nieskazitelności nie odziedziczy.* 51. *Oto wam tajemnicę mówię: Wprawdzie nie wszyscy zaśniemy, wszyscy jednakże będziemy przemienieni.* 52. *Nagle, w okamgnieniu, na dźwięk trąby ostatecznej. Zabrzmi bowiem i umarli powstaną jako nieskażeni i my przemienimy się.* 53. *Musi bowiem to, co jest skazitelne, przyoblec się w nieskazitelność, a co śmiertelne, przyoblec w nieśmiertelność.* 54. *Skoro zaś to, co skazitelne, przyoblecze się w nieskazitelność, a to co śmiertelne przyoblecze się w nieśmiertelność, wtedy spełni się słowo, które jest napisane: Pochłonięta została śmierć w zwycięstwie.* 55. *Gdzież twe, o śmierci, zwycięstwo? Gdzież twój, śmierci, oścień? Ościeniem zaś śmierci — grzech, a siłą grzechu — Prawo.* 57. *Bogu więc dzięki, który daje nam zwycięstwo przez Pana naszego Jezusa Chrystusa. Zatem, bracia moi ukochani, bądźcie wytrwali, nieporuszeni, obfitujący ustawicznie w pracy dla Pana, zdając sobie sprawę z tego, że trud wasz nie jest daremny w Panu.*

„To zaś mówię, bracia, że ciało i krew królestwa bożego odziedziczyć nie mogą“ (w. 50). Innymi słowy, ciało nasze obecne o konkretnej strukturze organicznej z terażniejszymi właściwościami nie może stać się dziedzicem dóbr królestwa bożego, „gdyż skazitelność nie może odziedziczyć nieskazitelności“ (w. 50 b).

W wierszu tym wydaje się Apostoł nawiązywać do w. 44a. Jeśli ciało nasze ma osiągnąć królestwo boże, to musi ono przeobrazić się w wartości wyższe — doskonalsze czyli musi nastąpić przemiana ciała zmysłowego w ciało uwielbione.

W wierszu poprzednim niedwuznacznie podkreśla Apostoł, iż ciało śmiertelne nie może osiągnąć królestwa niebieskiego. Lecz cóż stanie się z tymi, którzy w czasie paruzji Chrystusa Pana będą aktualnie żyć na świecie? Zagadnienie to stara się św. Paweł wyjaśnić, lecz równocześnie zaznacza, że jest ono tajemnicą *mystêrion*, którą poznał drogą bezpośredniego Objawienia bożego: Nie wszyscy zaśniemy, lecz wszyscy będziemy odmienieni (w. 51).

Tekst w. 51 sprawiał na przestrzeni wieków ogrom rozmaitych trudności. Trudności te pojawiły się już w pierwszych wiekach kształtującego się chrystianizmu i dlatego tekst w. 51 przekazany został aż w trzech redakcjach, różniących się między sobą:

A) Wszyscy zmartwychwstaniemy, ale nie wszyscy będziemy odmienieni —

B) Wszyscy zaśniemy, ale nie wszyscy będziemy odmienieni —

C) Nie wszyscy zaśniemy, lecz wszyscy będziemy przemienieni. —

Tekst pierwszy jest tekstem Wulgaty. Przyjęła ona go w dawnej wersji łacińskiej, o której pierwszy wspomina Tertulian⁸⁾. Tekst grecki w wyżej podanej formie zawarty jest tylko w Kodeksie D. Za wersją tą opowiedzieli się wszyscy Ojcowie Kościoła łacińskiego. Spośród Ojców greckich tylko św. Cyryl Aleksandryjski i św. Jan Damasceński. Stąd lekcję tę słusznie nazywano ł a c i ń s k ą.

Wersja druga zawarta jest w Kodeksach Aleph, C, w kodeksach grecko-łacińskich w. IX F G i w 33 minuskułach. Za wersją tą opowiedzieli się Afraates i pisarze greccy: Dydimus Aleksandryjski i Akacjusz, Cezarejski. ponieważ lekcja ta jest zgodna z pierwszą co do strony negatywnej, a z trzecią odno-

⁸⁾ Tertulian, De resurrectione carnis, c. 42, ML 2, col. 853.

śnie strony materialnej brzmienia słownego, dlatego nazwana została *lectio media*.

Wreszcie lekcja trzecia, za którą opowiadają się wszyscy Ojcowie greccy, kodeksy i wersje pozostałe. Lekcję tę nazwano krytyczną, gdyż przyjmowana jest przez wydania krytyczne ksiąg Nowego Testamentu (np. Westcott-Hort, Von Soden, Vogels, Merk). Dzisiaj powszechnie przyjmowana jest lekcja trzecia⁹⁾.

Lekcja pierwsza i druga są do siebie bardzo podobne, gdyż po pierwsze, obydwie twierdzą, że wszyscy umrą. Powtórę zgadzają się z tym, że nie wszyscy będą odmienieni.

Krytyka tekstu, jak również świadectwa Ojców Kościoła opowiadają się raczej za lekcją trzecią, którą posiada tekst grecki.

Stanowisko takie wydaje się być słusznym, albowiem za redakcją trzecią przemawiają następujące racje:

1^o K o n t e k s t. Wyrażenia, *en atómō*, nagle w okamgnieniu, mają ścisły i bezpośredni związek z końcową treścią w. 51. W połączeniu zaś z redakcją pierwszą i drugą są one niezrozumiałe, czego unika się łącząc je z lekcją trzecią.

2^o R e d a k c j a pierwsza i druga mają na uwadze zmartwychwstanie względnie śmierć tak sprawiedliwych, jak i grzeszników, gdyż „nie wszyscy będziemy odmienieni“.

Tutaj, jak w ogóle w całym rozdziale piętnastym, mówi św. Paweł jedynie o sprawiedliwych¹⁰⁾. Trzecia natomiast lekcja mówi właśnie wprost o losie sprawiedliwych: „lecz wszyscy będziemy odmienieni“.

Negację tekstu greckiego „*u*“ należy łączyć z terminem *koimêthesómetha*, a nie z podmiotem *pantes*. Powtórę,

⁹⁾ A. Romeo, „Omnes quidem resurgemus“ seu „omnes quidem nequaquam dormiemus“ (1 Cor. 15, 51), *Verbum Domini* 14 (1934), 143; A. Vaccari, II testo 1 Cor 15, 51, *Biblica* 13 (1932), 77 nn; A. Wimmer, Trostwerte des Apostels Paulus an Hinterbliebene in Thessolonich (1 Th 4, 13—17), art. w: *Biblica* 36 (1955) 273—286.

¹⁰⁾ J. Dupont, *Gnosis*, s. 225; Cornely, s. 507: „In fine temporum Christo Iudice adveniente, iusti, qui adhuc vivi invenientur, non moriuntur, sed vivi transmutabuntur in statum gloriosum“; Mac Rory, s. 148.

przyimek *pantes* należy rozumieć w znaczeniu właściwym a więc jako „wszyscy“. Jest to twierdzenie prof. Romeo¹¹⁾, oparte o reguły gramatyki tak klasycznej jak i hellenistycznej języka greckiego. Owszem, tłumaczenie takie byłoby najlepsze, gdybyśmy wzięli pod uwagę tylko w. 51. Jeśli uwzględni się jednak kontekst, to mimo tłumaczenia prof. Romeo, trudności nie znikną.

Nasuwa się także pytanie, w jakim znaczeniu należy brać termin *koimethêsometha*, czy w sensie statycznym, czy też aktywnym, jako stan trwania pewnej czynności, czy też jako stan stawania się.

Znaczenie drugie, de actu moriendi, przyjmują św. Jan Chryzostom¹²⁾, Cornely¹³⁾. Sens pierwszy, de diurna mortis dormitione, utrzymują św. Augustyn¹⁴⁾, Estius¹⁵⁾.

Aby opowiedzieć się za jednym z kierunków należy zbadać znaczenie filologiczne tegoż terminu. Termin „*koimaomai*“ może mieć znaczenie podwójne: o b d o r m i s c o, zasnąć, czyli jest to stan zasypiania (actus ingerdiendi in somnum), lub też dormio, spać, czyli trwać w stanie snu (in statu somni versari).

Zdaniem prof. Romeo termin ten przyjmując formę aorystu oznacza *actus ingrediendi*, podczas gdy przybierając formę czasu teraźniejszego lub przeszłego (perfectum) słowo to oznacza stan trwania pewnej czynności, a więc *duratio*.

Że takie jest jego faktyczne znaczenie, łatwo możemy się o tym przekonać biorąc termin ten w innym kontekście, np. Mt 28, 13 i Łk 22, 45. Przytoczone wyżej miejsca mają formę teraźniejszą i oznaczają sen naturalny w sensie statycznym.

Częściej spotykanym terminem w księgach Nowego Testamentu jest wyrażenie *koimasthai*, które jako metafora euphemistica należy w analogiczny sposób odnieść do stanu śmierci.

W 1 Kor 15, 18 i 1 Tess 4, 14 n. terminem *hoi koimethentes* określa Apostoł tych, którzy zasnęli w Chrystusie. Czas przy-

11) Romeo, s. 148.

12) Chrisostomus, In Epist. I ad Cor. hom. 42, MG 10, col. 363.

13) Cornely, s. 509.

14) De civitate Dei, c. 20, ML 41, col. 20.

15) Estius, s. 765.

szły słowa *koimasthai* jest rzadko spotykany w księgach Nowego Testamentu; jeden jedyiny przykład mamy w 1 Kor 15, 51.

W naszym konkretnym wypadku termin ten będzie oznaczał stan trwania we śnie. Godną uwagi jest strona bierna tegoż terminu. Termin ten jako futurum deponens i strona bierna skończona, jest formą hellenistyczną.

3^o Ostateczny wniosek oparty na kryteriach zewnętrznych, a przede wszystkim wewnętrznych, jest następujący: Ludzie żyjący podczas paruzji nie umrą, lecz będą przemienieni, nie zakosztowawszy śmierci. A to właśnie jest przedmiotem tajemnicy, o której wspomina Apostoł.

4^o Lekcja trzecia ma wreszcie swoje uzasadnienie w 1 Tess 4, 14: „*Jeśli tedy wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tedy Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa przy prowadzi z Nim*“. I taki jest też *sensus obvius* słów św. Hieronima: „*On jest ustanowionym przez Boga Sędzią żywych i umarłych*“ (Dz Ap 10, 42).

Tekst Wulgaty: „*Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur*“, również nie jest niewłaściwy, bo grzesznicy nie otrzymają chwalebego ciała, lecz tekst Wulgaty staje się niejasnym w kontekście. Pewną trudność sprawia użycie przyimka „*my*“, *hemeis allagêsometha*, w ww. 51—52, gdyż stąd wynikałoby, jakoby św. Paweł zaliczał się do kategorii tych ludzi, których paruzja dosięgnie jeszcze za życia. Na podobną trudność napotykamy w miejscu paralelnym do w. 51, mianowicie w 1 Tess 4, 15, gdzie Apostoł również używa pierwszej osoby liczby mnogiej *hemeis*. Paralelizm w w. 51 i 52 nie mówi bynajmniej o dwóch różnych kategoriach sobie przeciwnych „*kai hoi nekroi... kai hemeis*“ (w. 52) i „*pantes men... pantes de*“ (w. 51).

W obydwu wypadkach wyżej wyrażonych mamy tożsamość podmiotu, z tą różnicą, że w wypadku pierwszym wyrażony jest on w sensie ogólnym, a w drugim w sensie szczegółowym, podobnie jak 1 Tess 4, 16 n.

Tak w 1 Tess 4, 16 n. jak i w wierszu 52 nie mówi Apostoł o dwóch kategoriach wiernych, lecz o podwójnym przyjsciu na głos trąby. Zmartwychwstanie „umarłych“ nie wyklucza

faktu, abyśmy, nos, mogli się znaleźć w przyszłości inter mortuos. Powtóre, nasza przemiana chwalebna, nostra permutatio gloriosa, będzie istotna, essentialis, co zresztą wykazuje Apostoł w całym rozdziale 15, odpowiadając na pytanie, w jaki sposób zmartwychwstaną umarli¹⁶⁾. Na podstawie dociekań filologicznych termin *hemeis allagêsomêtha* należy odnieść do przemiany sprawiedliwych w czasie ciał zmartwychwstania.

Powtóre, aby uniknąć pozornej sprzeczności, należy wyjaśnić, że św. Paweł nie miał pewności co do czasu nadejścia paruzji, dlatego też nie mógł uczynić z tego przedmiotu nauczania. Mógł on się jej spodziewać, pragnąć, lecz pragnienie to czy nadzieja zawierały w sobie tylko możliwość.

Można także przyjąć interpretację *hemeis* jako my, wierni Chrystusa, my sprawiedliwi¹⁷⁾. Biorąc pod uwagę interpretację drugą, trzeba wyjść z założenia, że św. Paweł bierze tu chrześcijan jako członków ciała mistycznego, a ponieważ on i ci, do których pisze, są członkami tegoż Ciała, dlatego w poczuciu tej solidarności i tej jedności religijnej używa terminu *hemeis* w myśl słów: „*Bo jeśli zostaliśmy wszczępieni w podobieństwo śmierci Jego, to i w zmartwychwstaniu będziemy*“ (Rzym 6, 5).

Na dowód, że i Apostołowi Narodów nie było wiadomym, czy będzie on żył w czasie paruzji, możnaby przytoczyć następujące teksty: „*A Bóg i Pana wskrzesił i nas też wskrzesi przez moc swoją*“ (1 Kor 6, 14), albo: „*Będąc przeświadczeni, że Ten, który wzbudził Jezusa z martwych, wzbudzi i nas z Jezusem i razem z wami przed sobą stawi*“ (2 Kor 4, 14). Pierwszą osobę liczby mnogiej stosuje tu Apostoł *in sensu communicativo*, obejmując dzieje całego Kościoła jako jedną całość.

W w. 53 podkreśla św. Paweł jeszcze raz konieczność przemiany: „*Bo to, co skazitelne, musi się przyoblec w nieskazitelność i to, co śmiertelne, przyoblec się w nieśmiertelność*“.

¹⁶⁾ Romeo, s. 314: In nostro capite 15 (1 Cor) agitur de mortuis cuiuscumque aevi, absque ulla spatii temporisve relatione.

¹⁷⁾ Huby, s. 399.

W. 54, Zmartwychwstanie i przemiana ludzi nieskazitelnych jest zapowiedzią ostatecznego zwycięstwa nad śmiercią. Wiadomość o ostatecznym zwycięstwie nad śmiercią jest wieścią radosną; św. Paweł zaś przenosząc się myślą w erę owych zwycięstw zwraca się z ironią do uosobionej śmierci pytając: „Gdzież twe, o śmierci, zwycięstwo? Gdzież twój, śmierci, oścień“ (w. 55).

W radosnym tym uniesieniu przechodzi Apostoł do analizy „ościenia śmierci“. „Ościeniem zaś śmierci — grzech“. Przez grzech, głównie zaś przez grzech pierworodny śmierć zaplanowała nad człowiekiem. „Siłą grzechu — Prawo“, czyli normy postępowania zawarte w Objawieniu, które w sobie są dobre, gdyż są wyrazem myśli bożej, lecz ze względu na ilość różnorodnych przepisów są dla człowieka pokusą do nieposłuszeństwa. I w tym znaczeniu są „siłą grzechu“. Pełniejszą naukę na temat powyższy mamy u św. Pawła w liście do Rzymian i Galatów¹⁸⁾.

Wykład na temat zmartwychwstania ciał kończy św. Paweł dziękczynieniem za zwycięstwo odniesione „przez Pana naszego Jezusa Chrystusa“. Chodzi tu oczywiście o zwycięstwo nad śmiercią, której prócz Boga nie był nikt w stanie zwyciężyć. Zwycięstwo to odniósł bezpośrednio Chrystus Pan przez swoją mękę i zmartwychwstanie; my zaś jedynie pośrednio jako członki Jego Ciała Mistycznego. Dzięki temu zwycięstwu nosimy w sobie zarodek nieśmiertelności i mamy zapewnienie przemiany naszego ciała ziemskiego w ciało chwalebne.

Ponieważ zwycięstwo to jest pewne, dlatego, „bracia moi ukochani, bądźcie wytrwali, nieporuszeni“ we wierze w zmartwychwstanie ciał, o którym niektórzy z was wątpili¹⁹⁾.

Dalej zachęca Apostoł mieszkańców Koryntu do dobrych uczynków „obfitując zawsze w pracy Pańskiej“. W pracy tej ma ich ożywiać wiara w zmartwychwstanie i nadzieja chwalebного zmartwychwstania: „Zdając sobie sprawę z tego, że trud wasz nie jest daremny w Panu“.

¹⁸⁾ Rzym 5, 20; 7, 7; Gal 3, 19.

¹⁹⁾ Thomas, s. 410: Ne ab aliis seducamini.

Przeciwnicy zmartwychwstania zarzucali, że wiara w życie pozagrobowe wpływa ujemnie na aktywność pracy na tym świecie. Apostoł Narodów jest zaś zdania wręcz przeciwnego. Według św. Pawła właśnie wiara w zmartwychwstanie staje się dla nas bodźcem do wyteżonej pracy i daje nam świadomość, że praca nasza nie jest daremną²⁰).

W artykule niniejszym staraliśmy się rozwiązać względnie naświetlić zagadnienie: w jaki sposób umarli zmartwychwstaną, uciekając się w naszej argumentacji, za św. Pawłem, do wszechmocy Bożej, dla której wskrzeszenie umarłych i przemiana ciał śmiertelnych w ciała uwielbione nie będzie przedstawiała żadnych trudności: „...*et nos suscitabit per virtutem suam*“ (1 Kor 6, 14). Nie daliśmy wprawdzie wyczerpującego rozwiązania problemu, gdyż w tym życiu pozostanie on dla nas zawsze w pewnym znaczeniu tajemnicą; niemniej jednak prawdę tę staraliśmy się naświetlić *sub specie aeternitatis* na podstawie najnowszych dociekań filologów i biblistów tak katolickich jak i niekatolickich.

W świetle egzegezy w całej pełni występuje ideał, do którego wszyscy wierni powinni zdążać. Nie jest to świętość tylko, jak przez tyle wieków wierzone, ale coś o wiele wyższego, przechodzącego najśmielsze ludzkie wyobrażenie, a jest nim ciało uwielbione o mocy twórczej „*dzooporun*“ podobne Chrystusowi.

Św. Paweł wyróżnia to uwielbione ciało od ciała ziemskiego, nazywając pierwsze *sôma pneumatikon*, a drugie *sôma psychikon* lub *sarks*. Dla silniejszego podkreślenia tej różnicy mówi, że „ciało i krew nie wejdą do królestwa niebieskiego“.

A jednak w Ewangelii św. Jana (20, 19 nn.) czytamy, że Chrystus ukazawszy się w ciele uwielbionym Tomaszowi, kazał mu ręką dotykać swego uwielbionego ciała. Innym znów razem zasiadł do wieczerzy i spożywał z uczniami chleb jak człowiek ziemski (Łk 24, 30).

Słowa św. Pawła temu pojęciu ciała uwielbionego wprawdzie sprzeciwiają się, ale tylko pozornie. *Sôma pneumatikon* może spełniać nie tylko funkcje najwyższe, ale i najniższe, bo jest twórcze, ale procesy w nim zachodzące mają zupełnie

inny przebieg niż w ciele ziemskim, bo podlegają innym prawom, prawom porządku nadprzyrodzonego, zwróconym do celu nadprzyrodzonego.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK C. M.

SIOSTRA MARIA RENATA A LITURGIA

Polskich pisarzy katolickich zajmujących się w okresie międzywojennym tematyką liturgiczną — można by wyliczyć na palcach jednej ręki. A wśród tej małej grupy pisarskiej pierwsze miejsce zajmuje Siostra Maria Renata od Chrystusa, niepokalanka. Jej imię zrosło się nierozzerwalnie z polskim ruchem liturgicznym.

Swoją pierwszą znajomość i umiłowanie liturgii S. Renata zawdzięczała pobytowi w zakładzie wychowawczym *Sióstr Sacre Coeur* w Pradze pod koniec ubiegłego stulecia. Do zakładu tego przychodzili często benedyktyni z opactwa Emaus, odprawiali nabożeństwa i wygłaszali konferencje liturgiczne. Również wychowawce *SS. Sacre Coeur* chodziły do kościoła opackiego, by uczestniczyć w uroczystych celebracjach. Obudzone w ten sposób zainteresowania liturgiczne S. Renata rozwijała w rozmowach ze swoimi wychowawczyniami, zakonnicami *Sacre Coeur*, z benedyktynami, którzy udostępnili jej również odpowiednią literaturę.

Największą emocjonalną siłą, która związała S. Renatę z liturgią, był jej półroczny pobyt w Rzymie w 1892 r., przed wstąpieniem do zakonu. Blask nabożeństw w bazylikach, rzymskich, śpiewy gregoriańskie, oficjum brewiarzowe odmawiane w chórach kościołów klasztornych wywołało w umyśle młodej dziewczyny przeświadczenie, że żadna forma pobożności nie jest tak piękna i rozsądna, jak liturgiczna. Zwiedzając miasta we Włoszech i krajach zachodniej Europy, S. Re-

²⁰⁾ Estius, s. 775: Ostendit autem haec apostolica adhortandi forma, quam falsum sit ac delirio simile, quod docent haeretici, in bonis operibus non esse respiciendum ad retributionem mercedis a Deo propositae.