

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY

ATW

RUCH BIBLIJNY I LITURGICZNY
DWUMIESIĘCZNIK

WYDAWANY PRZEZ
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY UNIwersYTETU JAGIELLOŃSKIEGO
W KRAKOWIE

DE ACTIONE BIBLICA ET LITURGICA
FOLIA BIMESTRIA

EDUNTUR
A FACULTATE THEOLOGICA UNIVERSITATIS JAGELLONICAE
CRACOVIAE IN POLONIA

Adres Redakcji i Administracji:
Kraków, ul. św. Marka 10.

SPIS WSPÓLPRACOWNIKÓW:

- Ks. AUGUSTYNEK WŁADYSŁAW, T. J., Kraków
- Ks. BOROWICZ KAZIMIERZ, dr teol., Poznań
- Ks. CHODZIDŁO TEOFIL, S. V. D., dr fil., prof. Sem. Duch., Pieniężno pow.
Braniewo
- Ks. DROZD JAN, S. D. S., dr teol., prof. Sem. Duch., Nysa
- Ks. GODLEWSKI MICHAŁ, Arcybiskup, dr teol., em. prof. U. J. Kraków
- GÓRSK. TYTUS, mgr fil., Kraków
- Ks. GRZYBEK STANISŁAW, dr teol., wykładowca U. J., Kraków
- Ks. KLAWEK ALEKSY, dr teol., prof. U. J., redaktor RBL, Kraków
- KLINGER WITOLD, em. prof. Uniw. Pozn., Poznań
- Ks. KOPEĆ EDWARD, dr teol., prof. Sem. Duch., Nysa
- Ks. MARKLOWSKI KONRAD, dr teol., Stalinogród
- Ks. NAUMCZYK ANTONI, C. M., dr teol., Kraków
- Ks. PROKULSKI WALENTY T. J., prof. egzegezy, Warszawa
- Ks. SMEREKA WŁADYSŁAW, dr teol., zastępca prof. U. J., Kraków
- Ks. SMOLEŃSKI STANISŁAW, dr teol., Kraków
- Ks. STYS STANISŁAW, T. J., prof. egzegezy, Warszawa
- WALISZEWSKI STANISŁAW, dr med., Rogoźno Wkp.
- Ks. WICHER WŁADYSŁAW, prof. U. J., Kraków
- Ks. WÓJCIK WALENTY, dr prawa kan., prof. Sem. Duch., Sandomierz
- Ks. WOJTKOWSKI JULIAN, dr teol., prof. Sem. Duch., Olsztyn
- Ks. ZDANOWICZ STANISŁAW, dr teol., prof. Sem. Duch., Olsztyn
-

TREŚĆ:

	Str.
1. Ks. KLAWEK ALEKSY: Gen. 49 w nowym przekładzie	1
2. Ks. SMEREKA WŁADYSŁAW: Myśl teologiczna i społeczna w liście do Filemona	4
3. Ks. PROKULSKI WALENTY T. J.: Hellenizm św. Pawła	25
4. WALISZEWSKI STANISŁAW: Uwagi o Całunie turyńskim	50
5. Ks. KOPEĆ EDWARD: Chrystologia w świetle historii Zbawienia	74
6. Ks. WOJTKOWSKI JULIAN: Dogmat Niepokalanego Poczęcia N. P. Marii w średniowiecznej liturgii polskiej	84
7. Ks. ZDANOWICZ STANISŁAW. Zarys historyczny liturgicznego kultu św. Jadwigi	102
8. Ks. WÓJCIK WALENTY: Wiatyk w średniowiecznym ustawodawstwie biskupów polskich	116
9. KLINGER WITOLD: O czasie powstania Apokalipsy Janowej	134
10. Arcybp GODLEWSKI MICHAŁ: Pierwszy Kościół w Atenach	148
11. GÓRSKI TYTUS: Agnóstos Theos	155
12. Ernest Hello: Oltarze Boże — naszym przytułkiem (Tłum. I. W.)	161
13. Ernest Hello: Nawrócenie św. Pawła (Tłum. I. W.)	164
14. Myśli o św. Pawle w „Quo vadis“ Sienkiewicza (Rd)	168
15. „Arena sportowa“ w listach św. Pawła (ks. Wład. Augustynek T. J.)	173

WIADOMOŚCI I UWAGI

Constitutio Apostolica de ieiunio eucharistico (z przekładem)	176
85-lecie ks. Wilhelma Schmidta SVD, (ks. T. Chodźdło) SVD)	198
Niedawno odkryte manuskrypty znad morza Martwego w nowym świetle (ks. Naumczyk Antoni C. M.)	201

Nowe książki:

Diederich Theobald, Das prophetische Berufsbewusstsein bei Jeremias (ks. Styś Stanisław T. J.)	208
Neher André, Notes sur Qohelet (ks. Markłowski Konrad)	210
Spicq C. S., Spiritualité Sacerdotale d'après Saint Paul (ks. Drozd Jan SDS)	214
Cassuto M. D., Encyklopaedia Biblica (ks. Borowicz K.)	219
Huby Joseph, Mystique paulinienne et johannique (ks. Smoleński)	219
Hürth - Abellán, Circa ieiunium eucharisticum (ks. Wicher)	221
X. Siedlecki, Śpiewnik Kościelny (Rd)	221

TEKSTY BIBLIJNE w nowym przekładzie.

Błogosławieństwo umierającego Jakuba ¹⁾

(Genesis 49,1—28)

*I zawezwał Jakub synów swoich i rzekł: Zbierzcie się, abym wam
oznajmił, co was spotka w przyszłości:*

*Zbierzcie się i słuchajcie, synowie Jakuba,
posłuchajcie ojca swego Izraela.*

*R u b e n i e, tyś mi synem pierworodnym,
tyś z siły mojej, tyś pierwszy plód mego życia;
za wiele w tobie dumy, za wiele śmiałości,
wre w tobie wszystko, jak woda wrząca.*

*Lecz wyróżnionym nie będziesz,
boś do namiotu wtargnął swego ojca,
i go skalaleś wówczas swoim czynem!
Wszak on do domu wtargnął mego!*

*S y m e o n i L e w i — to bracia,
narzędziami gwałtu ich miecze.
Do ich narad ma dusza nie wejdzie,
nie złączy się me serce z ich schadzkami.
Bo w swoim gniewie mordowali ludzi
i w swej swawoli cielce kaleczyli.
Przeklęta niech będzie ich złość,
bo była za śmiała,
i ich zapalczywość, bo tak okrutna!
Porozrzucam ich więc po krainie Jakuba,
rozproszę po ziemi Izraela.*

¹⁾ Jeden z najstarszych utworów poetyckich hebrajskich zawierający przepowiednię losów poszczególnych szczepów. Najważniejsza przepowiednia o Judzie.

J u d o, ciebie sławią twoi bracia
 a ręka twa na karku twoich wrogów,
 przed tobą na twarz padają syny twego ojca.
 Naprawdę młodym lwem jest Juda!
 (Widzę), że wraca z łupem ku górze,
 że się rozkłada, rozciąga
 jak lew, jak lwica —
 któż miałby odwagę go drażnić?

**A nie będzie berło Judzie zabrane
 ani laska władzy spośród jego kolan,
 aż przyjdzie ten, któremu się należy —**
 który postuch mieć będzie pośród narodów,
 który swe osłę do krzewu przywiąże winnego
 a źrebię osłicy do winorośli szlachetnej.
 W winie prac będzie swą suknię,
 we krwi winogron swą szatę.
 Iskrzyć się będą od wina jego oczy
 a bielić od mleka jego zęby.

Z a b u l o n nad brzegiem morza się osiedli,
 nad pełnym statków wybrzeżem,
 granica jego aż pod Sydon sięgnie.

I s s a c h a r to osioł kościsty,
 który wśród zagród sobie spoczywa.
 A kiedy spostrzeża, że spokój jest miły
 i że kraina przepiękna,
 ugina swe plecy, bierze na nie ciężary
 i staje się... rabem powolnym.

D a n sprawiedliwie rządzi swym ludem,
 jak żaden inny z szczepów Izraela.
 Dan żmiją na drodze i węzłem na ścieżce!
 Konia w pięty on kąsi,
 ażeby w tył spadł jeździec na ziemię.
 (Ach, twej pomocy wyglądam, o Jahwe).

N a G a d a — tłum wrogów się rzuca
 a on na ich tyły napada.

A s z e r: u niego chleba obfitość,
 przeto przysmaków królewskich dostarcza.

N a f t a l i jest łanią płochliwą,
miłe uklada piosenki!

J ó z e f jest młodą płodną winoroślą,
jest winoroślą młodą nad wodą,
której łodygi pną się po murze.

Chociaż go drażnią i ostrzeliwują
i nacierają na niego łucznicy,

łuk jego silnie napięty,
wspierany siłą „Mocarza“²⁾ Jakuba.

Ty przezeń pasterzem się staniesz,
opoką dla Izraela:

przez Boga twojego ojca —

niech ciebie wspomaga!

przez Wszzechmogącego —

niech ci błogostawi:

błogostawieństwem niebios tam w górze,

błogostawieństwem wód w głębokości,

błogostawieństwem piersi i łona!

Niech błogostawieństwa dane twemu ojcu,

obfitsze niż błogostawieństwa gór tych od wieków,

niż bogactwo wspaniałe wzgórz tych odwiecznych,

niech one spłyną na głowę Józefa,

na czoło księcia wśród braci!

B e n j a m i n jest wilkiem arapieżnym,

z rana już pożera swój łup,

pod wieczór swą zdobycz rozdziera.

Ks. ALEKSY KLAWEK

²⁾ „Mocarz“ Izraela (Jakuba) — jest przydomkiem Jahwy (hebr. *âbir Ja'aqôb*).

MYŚL TEOLOGICZNA I SPOŁECZNA ŚW. PAWŁA W LIŚCIE DO FILEMONA

DO FILEMONA

1. Paweł, więzień Chrystusa i brat Tymoteusz, do Filomena, umiłowanego powiernika i współpracownika naszego,
2. i do siostry Appii i do naszego współbojownika, Archippa, oraz do całego w domu twym kościoła.
3. Łaska wam i pokój od Boga Ojca naszego i Pana Jezusa Chrystusa.
4. Dziękuję zawsze Bogu mojemu, gdy ciebie wspominam w modlitwach moich,
5. dochodzą mnie bowiem słuchy o miłości i o wierze, jaką żywisz dla Pana Jezusa i do wszystkich świętych,
6. aby owocną stała się wspólnota twojej wiary przez poznanie wszelkiego dobra, jakie w nas żyje dla Chrystusa.
7. Albowiem miałem radość wielką i pociechę z twojej miłości, jako, że serca świętych pokrzepiłeś sobą, bracie*.
8. Dlatego, choć mnoga mam moc w Chrystusie nakazania ci, co trzeba,
9. jednak dla miłości raczej proszę, patrz, ja stary już Paweł,
10. a teraz nawet więzień Chrystusa Jezusa;
błagam cię za dzieckiem moim, Onezymem, które zrodziłem w więzieniu;
11. Był on do niedawna niepożyteczny tobie,
12. Obecnie zaś ci go odsyłam, gdyż stał się pożyteczny i tobie i mnie. A ty go przyjmij, bo jest ci on sercem moim.
13. Miałem nawet zamiar zatrzymać go przy sobie, aby zamiast ciebie posługiwał mi w więzieniu przy Ewangelii.
14. Ale bez twojej zgody postanowiłem tego nie czynić, ażebyś zacny uczynek swój spełnił nie jakoby z konieczności, jeno z dobrej woli.
15. Może bowiem opuścił cię na chwilę po to, abyś go odzyskał na wieki,
16. już nie jako niewolnika, lecz zamiast niewolnika, jako brata umiłowanego; w pierwszej mierze dla mnie, ileż zaś bardziej dla ciebie samego, zarówno w ciele, jak i w Panu.

*) Rys jedności mistycznej poszczególnych członków Kościoła.

17. *Jeśli więc uważasz mnie za druha, przyjmij go, jakoby mnie samego.*
18. *A jeśli cię w czymś skrzywdził, lub dłużny jest, zapisz to na mój rachunek;*
19. *Ja, Paweł, napisałem to własnoręcznie, ja zapłacę; a nie chcę przypomnieć ci, żeś mi i siebie samego winien;*
20. *Tak, bracie, uraduję się tobą w Panu; uspokój moje serce w Chrystusie.*
21. *Napisałem do ciebie, zawierzywszy twemu posłuszeństwu,*
22. *a wiem, że uczynisz jeszcze więcej niż proszę. A zarazem i mnie przygotuj gościnę; spodziewam się bowiem, że przez swoje modlitwy odzyskacie mnie.*
23. *Pozdrawiają cię moi współpracownicy: Epafras, współwięzień mój w Chrystusie Jezusie,*
24. *Marek, Arystarch, Demas i Łukasz.*
25. *Łaska Pana Jezusa Chrystusa niech będzie z duchem waszym.*
Amen.

Święty Paweł jest najwybitniejszą osobistością w łonie chrześcijaństwa, we wstępnym okresie dziejów Kościoła. Wiekopomna zasługa jego polega na tym, że chrześcijaństwo odłączył od partykularyzmu żydowskiego i wprowadził je na przestronną widownię świata. On jeden miał odwagę zerwać ostatecznie związki ze starą religią i skierować cały świat ówczesny ku nowej religii Chrystusa, którą z podłoża macierzystego judaizmu przeszczepił na obszar kultury grecko-rzymskiej. Jako niez mordowany misjonarz, zapewnił sobie po wieczne czasy prawo do zaszczytnego tytułu Apostoła narodów. Można by go zwać również pełnym mocy Bożej budowniczym powszechności Kościoła katolickiego. Ale tu nie koniec jego zasług.

Równie wspaniały pomnik wdzięczności postawił sobie św. Paweł w sercach wiernych Kościoła tym, że jako głęboki myśliciel i mistyk nauczył ich naśladować Chrystusa i żyć dla Niego. Dialektyzm jego wraz z potężną intuicją mistyczną stworzył system dogmatyczny i mistyczny Kościoła Chrystusowego, o ogromnym znaczeniu dla nauki i życia.

Główna zasada tego systemu zawiera się w słowach: *Emoi gar to dzên Christos*¹⁾. *Dzô de uketi egô, dzê de en emoi Christos*²⁾. — „Dla mnie życie, to Chrystus“... „Żyję już nie ja,

¹⁾ Fil. 1, 21.

²⁾ Gal. 2. 20.

ale żyje we mnie Chrystus". Na tej zasadzie identyfikacji życia powszechnego w Kościele z Chrystusem, i życia jednostkowego w Kościele z Chrystusem, opiera święty Paweł i buduje cały byt moralny tworzącego się dopiero chrześcijaństwa — i to zarówno w aspekcie nadprzyrodzonym, dogmatycznym jak i w aspekcie przyrodzonej konkretyzacji, w szeregu praktyczno-życiowych zastosowań i urzeczywistnień. Wszyscy ludzie są dziećmi jednego Ojca w niebie; ³⁾ jako bracia Jezusa, który będąc Bogiem, stał się małym, pokornym i posłusznym aż do śmierci krzyżowej ⁴⁾, są i względem siebie braćmi, równymi sobie. Wszystkich ludzi obowiązuje tedy synowskie poddaństwo Bogu, pokora i posłuszeństwo, czyli — mówiąc krócej, — ofiara na wzór ofiary Chrystusowej i w ofiarę Chrystusową wszczepiona, aby uczestniczyć mogła w dziele Odkupienia. Wszczepienie to dokonywa się przez miłość.

Z podstawowej tej zasady teologicznej, utożsamiającej powszechne i jednostkowe życie w Kościele — z Chrystusem, wyprowadza święty Paweł chrześcijańską etykę społeczną, etykę miłości. Nowością, dziełem inwencji Pawłowej nie jest postawienie obowiązku miłowania u szczytu owej etyki, to bowiem uczynił już jasno i wyraźnie Chrystus, mówiąc: „Przykazanie nowe daję wam, abyście się wzajemnie miłowali; jakom ja umiłował was, tak i wy miłujcie się wzajemnie. Po tym poznają wszyscy, że jesteście uczniami moimi, jeśli będziecie mieli miłość wzajemną“ ⁵⁾. Te słowa Zbawiciela ugruntowały powinność miłości wzajemnej, czyli społecznej — niezależnie od takiego lub innego stosunku człowieka miłowanego do człowieka miłującego. Poza bezwzględną powszechnością obowiązku miłości wzajemnej, te słowa przyniosły określenie stopnia, jaki miłość społeczna powinna osiągnąć, — a stopień to najwyższy, Chrystusowy: „Jakom ja umiłował was“. Na koniec wprowadziły te słowa Chrystusowe obowiązek miłości społecznej na wyz. prymatu w hierarchii wszystkich obowiązków chrześcijańskich; miłość społeczna staje się tu cechą najwybitniejszą i charakterystyczną dla uczniów Chrystusa. Cóż tedy nowego przydał święty Paweł „nowemu przykazaniu“ Chrystusowemu? Motywację, wspartą o wiarę w identyczność Kościoła z Ciałem Chrystusowym. Identyczność nie przenośna, symboliczną, oznaczającą prawdę od zewnątrz, z poza prawdy — lecz

³⁾ Rzym. 8, 15 i n.; 9, 8; Fil. 2, 15.

⁴⁾ Fil. 2, 6 i n.

⁵⁾ Jan 13, 34—35; por. J. Huby, *Mystiques Paulinienne et Johannique*, *Eruges* 1946, s. 284 i nn.

realną i konkretną. Wszyscy powinni miłować się wzajemnie, gdyż są członkami tego samego ciała mistycznego, którego głową jest Jezus. Raz jeszcze: słowa nie są metaforą, z której wynikałaby powinność miłowania mglista i konwencjonalna; słowa te określają fakt realny, z którego wynika z niezłomną konsekwencją i mocą przekonywującą realny i bezwzględnie powszechny obowiązek miłości społecznej. Święty Paweł utwierdza przekonywanie ludzi o rzeczywistej, organicznej, rdzennej łączności wiernych w Chrystusie, na stanowisku najważniejszego zadania w głoszeniu Ewangelii. Ta właśnie myśl przejawia się w całym nauczaniu, pełnionym przez Apostoła narodów. Stanowi ona dominantę wśród wszystkich tez, zawartych w listach świętego Pawła; a blaskiem nie tylko władczym, lecz czarownym i miłym lśni szczególnie w najmniejszym rozmiarach utworze Pawłowym, w liście do Filemona.

List ten, złożony tylko z 25 wersetów, nazwał E. Renan „*biletem wizytowym*“ ze względu na jego krótkość i charakter literacki⁶⁾. Atoli nie jest on jedynie zwyczajnym „biletom polecającym“; nie ustępuje bowiem pod względem głębokiej swej treści innym dogmatycznym listom Pawłowym. Moglibyśmy go nazwać zwięzłym traktatem teologiczno-socjalnym, ujętym w formę wypowiedzi swobodnej, prywatnej — i bardzo serdecznej. Św. Paweł, ten głęboki myśliciel i doskonały psycholog, wytrawny przy tym znawca natury ludzkiej, posiadał również serce czułe i wrażliwe. Wszystkie owe przedmioty Apostoła odnajdujemy w małym liście do Filemona.

Aby wydobyć z tak krótkiego listu myśli teologiczne i społeczne świętego Pawła, trzeba zaglądnąć do jego listów innych, zwłaszcza do epistoł, przeznaczonych dla Kolosan i Efezjan, związanych organicznie czasem powstania i podobieństwem myśli z listem do Filemona.

W chwili gdy niedawny prześladowca chrześcijan u bram Damaszku doznaje łaski nawrócenia, słysząc głos Chrystusa: „*Jam jest Jezus, którego ty prześladujesz*“⁷⁾, pojmuje, że przed nim stoi w światłości niezmierny Jezus, którego ukrzyżowano i pogrzebano, a który zmartwychwstał. On to zjawia mu się realnie i rozmawia z nim niegodnym.

Damascyjskie objawienie i następujące po nim głębokie przeżycie mistyczne czynią Pawła niezmiernym głosicielem Ewangelii Chrystusowej. Odtąd jedynym jego pragnieniem będzie gro-

⁶⁾ Ks. Eug. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1947, s. 540.

⁷⁾ Dz. Ap. 9, 5.

madzić i jednoczyć jak najszersze masy ludzkie u stóp Jezusa w Kościele świętym. „*Będąc bowiem wolny od wszystkich, uczyniłem siebie niewolnikiem wszystkich, abym ich więcej pozyskał*“⁸⁾).

Misją swą był tak dalece przejęty, że jedno tylko znał w życiu: „*Chrystusa, i to ukrzyżowanego*“⁹⁾. Chrystus i Kościół w nauce Pawłowej, to nie dwie różne i oddzielne rzeczywistości, ale jeden prawdziwy i żywy organizm: Głowa i Ciało¹⁰⁾. Raz po raz przywodzi na pamięć czytelnikom swych listów ową tajemniczą, a realną prawdę o jedności wiernych i ich związku z Chrystusem. Używa licznych porównań i przenośni, aby wierni doskonale zrozumieli jednoczącą organicznie łączność Chrystusa i Kościoła¹¹⁾. Klasyczne wypowiedzi św. Pawła na temat Kościoła, jako mistycznego Ciała Chrystusowego, znajdujemy w listach do Efezjan oraz Kolosan: Bóg-Ojciec przeniósł nas z panowania ciemności do królestwa Syna Swego¹²⁾; Chrystus pojednał nas z Ojcem Swoim przez śmierć¹³⁾. Przez chrzest zanurzamy się wraz z Chrystusem w Jego cierpienia, ukrzyżowanie i śmierć oraz w Jego zmartwychwstanie; a kto z Chrystusem zmartwychwstaje, ten żyje życiem wspólnym z Chrystusem¹⁴⁾.

Gdy święty Paweł mówi o życiu „*en Christô. Jêsû*“, czy „*en Kyriô*“¹⁵⁾, wówczas ma na myśli nowy porządek rzeczy — nowy ustrój świata, częściowo urzeczywistniający się na ziemi w chrześcijaństwie, w pełni zaś mający się urzeczywistnić po oczekiwanym drugim przyjściu Pana Jezusa. Żydzi i poganie ochrzczeni, tworzą w Chrystusie nową społeczność — „*ekklêsia*“ — *w której już nie ma Greka ani Żyda, obrzezania i nieobrzezania, barbarzyńcy, Scyty, niewolnika ani wolnego, lecz jest wszystko, a we wszystkim Chrystus*¹⁶⁾, który jako głowa jest ściśle złączony z całością organizmu Kościoła.

⁸⁾ 1 Kor. 9, 19.

⁹⁾ 1 Kor. 2, 2.

¹⁰⁾ Kol. 1,18; Ef. 1,22 i 23; 1 Kor. 11, 3; por. Jürgensmeier, *Der mystische Leib Christi*, Paderborn 1935; s. 25nn.

¹¹⁾ Rzym. 11,17; 1 Kor. 3,9 i 16; 2 Kor. 6,16; Ef. 2,2; 20—22; Kol. 2,7; 1 Tym. 3, 15.

¹²⁾ Kol. 1,13; Ef. 1,5; 2, 1—2.

¹³⁾ Kol. 1,21; Ef. 2,1; 2,13.

¹⁴⁾ Kol. 2,12; Ef. 1—20; por. Huby o. c. s. 21 i nn.

¹⁵⁾ Deissmann obliczył, że w pismach Pawłowych to wyrażenie pojawia się 164 razy. — Por. Jürgensmeier, dz. c. s. 29 oraz Huby l. c. s. 13—15 i J. Bonsirven, *Theologie du Nouveau-Testament*, Paris 1951 s. 341—343.

¹⁶⁾ Kol. 3,11; tę samą myśl wyraził święty Paweł w liście do Galatów (6,15) słowami: *ani bowiem obrzezanie, ani nieobrzezanie, lecz nowe stworzenie*.

Po wywodach doktrynalnych o jedności chrześcijan z Jezusem, Apostoł przechodzi w swych pismach do wniosków praktycznych, czyli do zastosowania nauki Chrystusowej w życiu codziennym. Duchowe współczestnictwo wiernych w Kościele, wynikłe z organicznego zjednoczenia z Chrystusem, wytwarza powszechną solidarność wszystkich członków Kościoła między sobą, zobowiązując ich równocześnie do zgody, miłości i sprawiedliwości chrześcijańskiej.

List Filemona jest klasycznym przykładem faktycznego realizowania nauki o mistycznym cielem w życiu socjalnym pierwszych chrześcijan. Niezmiernie delikatne poczucie taktu i pozbawiona wszelkich pierwiastków egoizmu miłość apostołska, żarząca się w sercu świętego Pawła, odzwierciedlają się w piśmie do Filemona i zbliżają je treściowo do listu do Filipian, w którym serdeczne pozdrowienie dla gminy wiąże się z przyjacielską zachętą do radości wewnętrznej i szczerej, która płynie z żywej wiary.

Filemon, zamożny chrześcijanin miasta Kolosy, posiadał zgodnie z ówczesnym zwyczajem wielu niewolników. Jeden z nich, inteligentny pogański młodzieniec imieniem Onezym, z niewiadomej przyczyny zbiegł. Przymuszczałnie wszedł na okręt w pobliskim Efezie i popłynął do Rzymu, sądząc, że tutaj zatrze za sobą ślady, aby uniknąć strasznych kar, jakie czekały zbiegłych niewolników¹⁷⁾. W jakich okolicznościach spotkał się ze świętym Pawłem w Rzymie, nie wiemy. Zapewne już w domu Filemona słyszał o Apostole i o jego nauce głoszącej, że dzięki Męce Chrystusowej nie ma już niewolników, ani panów, lecz są tylko ludzie równi sobie, krwią Baranka odkupieni. Lohmeyer¹⁸⁾ przypuszcza, że Onezym postąpił według zwyczajowego prawa azylu, obowiązującego podówczas w Małej Azji. Niewolnik, który się schronił do świątyni, mającej takie prawo azylu, pozostawał pod opieką boga. Po pewnym czasie, jeśli odmówił powrotu do swego właściciela, sprzedawano go innemu panu. Onezym, zdaniem Lohmeyera, udał się pod opiekę tego Boga, którego głosił święty Paweł. Czy tak naprawdę się stało, tego nie dowiemy się nigdy.

Niewolnik wyjawiał Apostołowi swój występki, popełniony względem Filemona, usprawiedliwiając zaś swą ucieczkę, nie omieszkął poskarżyć się na nie zawsze poprawne postępowanie swego pana w stosunku do niego i do innych niewolników.

¹⁷⁾ J. Holzner, Paulus ein Heldenleben im Dienste Christi, Freiburg i. Br. 1937, s. 416.

¹⁸⁾ Die Briefe an die Philipper, an die Kolosser und an Philemon, Göttingen 1930, s. 172.

Święty Paweł ani słówkiem nie wspomina o uchybieniach Filemona. Przeciwnie, chwali nawet jego miłość względem chrześcijan w Kolosach (w. 5. i 7). Wielki takt Apostoła i jego delikatna natura nakazywała mu pominąć milczeniem wszelkie niedociągnięcia Filemona w postępowaniu z niewolnikami; wiadomo było bowiem, że nie tylko on sam będzie czytał list, ale i cała gmina Kolosy, wymieniona również w adresie pisma (w. 2). A przypominanie panom w osobnym, równocześnie pisanym liście do Kolosan o obowiązku ich względem niewolniczej służby świadczy, że postępowanie ich w tym względzie pozostawiało wiele do życzenia (Kol. 4, 1).

Krótki list do Filemona, o charakterze bardzo osobistym i konkretnym, porusza zagadnienie szczegółowe i subtelne, odnoszące się ściśle do Filemona i jego niewolnika. Uczeni, komentując ten list, podkreślali głównie autorytet, takt i miłość Apostoła. Podziwiano to pismo, jako wzór kierownictwa duchowego¹⁹⁾, pełnego taktu i miłości. Zachwycano się przy tym nowym sposobem, którym święty Paweł rozwiązywał bardzo delikatne sprawy między chrześcijańskim panem i jego ochrzczonym niewolnikiem²⁰⁾.

M. Goguel uważa list do Filemona za najlepszy pod względem stylu z listów świętego Pawła, za prawdziwe arcydzieło taktu i serca²¹⁾.

Mniej uwagi zwracano dotychczas na wartości teologiczne i socjologiczne, zawarte w tym piśmie. Rzecz prosta, szczupłe jego rozmiary nie mogły pomieścić wyczerpującego traktatu o usprawiedliwieniu. Niemniej, zwięzły list do Filemona obiera przy analizie poruszanego w nim problemu — za punkt wyjścia podstawową zasadę chrystologiczną świętego Pawła, którą znamy z innych jego listów: „en Christô“, „en Kyriô“ — „w Chrystusie“ (w. 8, 20, 23), „w Panu“ (w. 16 i 20). Zasadę tę, wyłaniającą z siebie nowy ustrój świata, odnosi Apostoł do spraw codziennych²²⁾. Rozstrzygając konflikt między Filemonem a Onezymem „w Chrystusie“, odbiera święty Paweł listowi do Filemona charakter pisma prywatnego. List ten przestaje być częścią myśli, mówiącą częstkę prawdy częstce świata,

¹⁹⁾ A. Deissmann, Paulus. Eine kultur-und religionsgeschichtliche Skizze, Tübingen 1911, s. 13.

²⁰⁾ Por. Theo Preis, Vie en Christ et l'éthique sociale dans l'Épître à Philémon, — w pracy zbiorowej ku czci M. Goguel'a pt.: Aux Sources de la Tradition Chrétienne, Delachaux 1950, s. 171.

²¹⁾ Tamże s. 171.

²²⁾ O nowym życiu w Chrystusie pisze obszernie M. Meinertz w Theologie des Neuen Testaments, Bonn 1950, t. 2, s. 134—155.

wyraża natomiast chrystologiczną myśl pełną, prawdziwą powszechnie i odnoszącą się do ludzkości całej. Ową myślą jest teza Pawłowa o organicznym powiązaniu, czyli o żywym zjednoczeniu wszystkich ludzi w Kościele, identycznym z mistycznym Ciałem Chrystusa. Rewelacyjną prawdą, wynikającą z tej tezy, jest stwierdzenie jej konkretnej i bezpośredniej stosowności do wszelkich, choćby najbardziej drobnych zagadnień życia. Rewelacyjnym, jeśli nie wręcz rewolucyjnym wnioskiem, jaki stąd płynie, jest pewien postulat o uniwersalnym, zwłaszcza socjologicznym znaczeniu, mianowicie postulat zasadniczej reformy ustroju świata; reformy takiej, która by uplastyczyła świat ku powszechnemu przyjęciu i zastosowaniu prawdy o jedności wszystkich ludzi w Chrystusie, nakazując „filemonicznemu typowi“ ludzi miłować czynnie żądny usprawiedliwienia „typ onezymowy“. W ślad za tym niknie całkowicie pojęcie „sprawy osobistej“, sprawy jakiej bądź prywatnej. Wszystko, co przeżywa jednostka ludzka w najintymniejszym choćby utajeniu personalnej, czy sytuacyjnej cząstkowości, staje się dzięki organicznemu związaniu ludzi w Chrystusie, sprawą ogólnochrześcijańską. Święty Paweł bynajmniej nie niszczy, ani też nie osłabia indywidualnej odrębności jednostki ludzkiej; wprost przeciwnie — żadna religia nie rozwija i nie umacnia indywidualnej osobowości człowieka tak, jak religia chrześcijańska. Czyni to jednak — nie jak inne, pogańskie systemy religijne — w tym celu, by ludzką jednostkę wyizolować pysznie i bezmiłownie z reszty ludzkości, lecz poto, aby człowieka doskonałego włączyć jak najdoskonalej w doskonałą, bo Chrystusową ludzkość. Ponieważ pan i niewolnik są chrześcijanami, sprawy ich „w Ciele Chrystusowym“ są w całej pełni ich sprawami: tzn., zależą od ich interpretacji, decyzji i wypełnienia, równocześnie jednak stają się sprawami wszystkich współwyznawców o tyle, że zależnie od ich przebiegu i rozwiązania rozraduje się, lub posmutnieje, umocni się, lub ucierpi cały Kościół. Nauka Jezusa, którą głosi święty Paweł, wnika w najintymniejszy rdzeń indywidualnej osobowości człowieka, równocześnie jednak wytwarza jedność wyższego, — nie najwyższego rzędu wszystkich indywidualności moralnych. List do Filemona jest wyrazem obu tych tendencji: chrześcijańskiej indywidualizacji ludzi przez rozjaśnienie ich rozumu i udoskonalenie ich woli, oraz chrześcijańskiego uwspólnienia ludzi przez miłość.

Onezym, ochrzczony w więzieniu, staje się prawdziwym członkiem Kościoła Chrystusowego, a zarazem duchowym dzieckiem Apo-

stoła (w. 10). Wyraziście prawdę tę uwypuklają tytuły, pięknie dobrane dla nowo-chrześcijanina. Nazywa go święty Paweł: *synem* (w. 10), *sercem* (w. 12), *bratem* (w. 16). Prawie każde słowo listu zmierza do wyblągania przebaczenia dla zbiegłego niewolnika. Dziękując na początku listu za wiarę i czynną miłość, jaką Filemon okazuje współwiernym w Kolosach (w. 5—7), spodziewa się św. Paweł, że rozszerzy on swoją miłość i na Onezyma. Filemon, będąc dzięki wierze zjednoczony z Chrystusem, korzysta z Jego dobrodziejstw, jakimi są łaska i pokój (w. 3). Jest to jednak łączność obustronna, wzajemna: jeśliby Filemon wyrządził krzywdę bliźniemu, dotknie to również boleśnie i Chrystusa, jako głowę Kościoła. Ktokolwiek zaś: niewolnik, czy wolny, uczyni coś dobrego, otrzyma za to nagrodę od Pana²³). Nie może to zatem być, aby Onezyma, jako chrześcijanina, Jezus pozbawił łask swoich; nie powinno stać się to, aby Onezymowi, bratu w Chrystusie, nie przebaczył Filemon winy jego.

W 3-cim rozdziale listu do Kolosan, we wierszach od 12 do 14, czytamy: „*Przyobleczcież się tedy, jako wybrani Boga święci i umiłowani, w serca litościwe, w dobroć, w pokorę, łagodność, cierpliwość, znosząc jedni drugich i przebacząc sobie wzajemnie, gdyby ktoś miał przeciwko drugiemu jakieś przewinienie; jako i Pan wam darował, tak też i wy. A ponad to wszystko miejcie miłość, która jest węzłem doskonałości*“. Przypuszczamy, że Apostoł, pisząc te słowa, miał na myśli istniejący między Filemonem a Onezymem konflikt, który pragnął załagodzić i rozwiązać w myśl wskazań Chrystusowych. Pawłowe wstawiennictwo za niewolnikiem jest właśnie realizacją — o charakterze propozycjonalnym — nakazu, zachęcającego do urzeczywistnień dalszych, konkretnych i pełnych.

To konkretne stosowanie przykazań Bożych stawia świętego Pawła obok innych uczniów Jezusowych, zwłaszcza świętego Jana i świętego Jakuba. „*Ta jest nowina, — pisze św. Jan w 3-cim rozdziale, 11-tym wierszu pierwszego listu, — abyśmy się wzajemnie miłowali*“. A w rozdziale 4-tym, wierszu 20-tym tegoż listu czytamy: „*Miłość bliźniego jest znakiem miłości Boga*“. O człowieku, który odmawia jakiegokolwiek pomocy potrzebującemu, święty Jan nie napisze, że brak mu miłości bliźniego, ale, że *miłość Boża nie mieszka w nim* (3, 17). Po tej samej linii, po linii czynu konkretnego zmierza w swym liście święty Jakub, uznając czyn za ożywienie wiary (2, 14—17) i za podstawę usprawiedliwienia (2, 24)²⁴).

²³) Ef. 6, 8.

²⁴) X. P. Stach, Myśli społeczne w liście św. Jakuba, (Kraków 1937. Odb. z Przegl. Biblijnego) s. 40 i nn.

Uczniowie Chrystusowi, działający w myśl wskazań Mistrza, wprowadzili w życie tak prywatne, jak i społeczne świata starożytnego nowy czynnik, mianowicie miłość. Odtąd dola jednostki stać się miała dolą wszystkich, zaś potęga i mienie wszystkich skierowane zostało ku dobru jednostki. Każdy człowiek stał się odpowiedzialny za całą ludzkość, cała ludzkość stała się odpowiedzialna za każdego człowieka. Rzecz prosta, zmiany tak olbrzymie nie mogły się dokonać odrazu. Ale już w bezpośrednim ich następstwie pojawiły się pewne przekształcenia stosunków między-ludzkich, zwłaszcza w aspekcie społecznym. Ożywcze ciepło miłości przepełniło postawę i postępowanie ludzi możliwych sprawiedliwością, a poniekąd i łagodnością, osłabiając dotychczasową urzędowość i sztywność. Na podstawowych zasadach teologicznych budował święty Paweł nową, chrześcijańską etykę społeczną.

Dowodem, że Apostoł nie głosił samej tylko teorii i nie budował swej etyki w obłokach, jest fakt stałego uwzględniania przezeń realnych warunków ówczesnego świata. Jeśliby etykę socjalną świętego Pawła nazwał ktoś anteną, chwytającą ożywcze fale miłości niebiańskiej, to trzeba by tu dodać, że antena ta była doskonale uziemiona. Jednym z przykładów tego jest krótki list Apostoła, który właśnie rozpatrujemy. Regulując wzajemny stosunek pana i niewolnika, liczy się święty Paweł z ustawami prawa cywilnego, obowiązującymi w państwie rzymskim. Filemon przez ucieczkę Onyzyma został pokrzywdzony i uszkodzony, ale stosunek prawny do zbiega, jako do jego własności trwa dalej; tylko właściciel mógł rozporządzić losami zbiegłego niewolnika.

O tym wszystkim pamięta Apostoł. Przykro mu rozstać się z Onyzymem, bo był mu bardzo potrzebny w więzieniu, wprawdzie nie dla pomocy osobistej, lecz dla posługi w szerzeniu Ewangelii. Niemniej odsyła (w. 12) go do dyspozycji Filemona, który sam dobrowolnie zdecydować ma o losach powracającego niewolnika, ażeby zacy swój uczynek spełnić nie jakoby z konieczności, jeno z dobrej woli (w. 14).

Podziwiamy tu głębię ducha Apostoła. Zdumiewające jest iście to, że ten zahartowany w niebezpieczeństwach na morzu i lądzie misjonarz, człowiek twardej pracy, surowy dla siebie, zdolny rzucać piorunujące słowa przeciw wrogom Ewangelii²⁵⁾, potrafił okazać tyle taktu i delikatności wobec jego pana, którego nie chce urazić,

²⁵⁾ Por. 2 Kor. 11, 3 i n.

ani niczym naruszyć jego wolności²⁶). Jakby z humorem nazywa ucieczkę Onezyma tylko chwilową rozłąką (w. 15), która stała się dobrodziejstwem nie tylko dla niewolnika, lecz i dla jego właściciela.

Dotychczas Onezym należał do Filemona tylko zewnątrznie czyli prawnie; co święty Paweł wyraża słowami „en sarki — w ciele“, obecnie zaś jest z nim związany wiarą i miłością „en Kyriō — w Panu“ (w. 16)²⁷). Te same więzy wiążą Onezyma z Apostołem. Wypływa stąd wniosek praktyczny: „jeśli więc uważasz mnie za druha, przyjmij go, jakoby mnie samego²⁸“.

Nie może zatem chłodno Filemon powitać dawnego niewolnika, a tym samym niema mowy o jakiegokolwiek karze, jeśli zbieg przybywa w zastępstwie dostojnego przyjaciela i Apostoła.

Onezym oprócz polecającego listu otrzymuje towarzysza podróży, powiernika świętego Pawła, niejakiego Tychika. Obydwaj w liście do Kolosan nazwani są posłami Apostoła (4, 7—9) do gminy tamtejszej, zaś jako tacy obdarzeni zostali pewną władzą i godnością. Święty Paweł wydaje im piękne świadectwo, nazywając ich obu umiłowanymi swymi braćmi. Ta zaszczytna misja wobec całego Kościoła Kolosy musiała wyrzucić niemałe wrażenie na Filemonie²⁹).

Należy pamiętać, że pojęcie posła w literaturze Nowego Testamentu jest równoznaczne z pojęciem apostoła (greckie *apostolos*, hebrajskie *szalûach*, lub *szaliach*³⁰).

Chrystus jasno nauczał: „Kto was przyjmuje, mnie przyjmuje; a kto mnie przyjmuje, przyjmuje tego, który mnie posłał“³¹). — „Ponieważ z siebie samego nie mówiłem, lecz Ojciec, który mnie posłał, sam mi dał polecenie, co mam mówić i opowiadać“³²).

Święty Paweł dobrze zdawał sobie sprawę z posłannictwa, jakie otrzymał od Chrystusa; tego Chrystusa, który powiedział swym uczniom: „Jako mnie posłał Ojciec i ja was posyłam“³³). Dlatego

²⁶) Zob. Max Meinertz, *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Ap. Paulus*, Düsseldorf 1921, s. 11, oraz tegoż autora: *Der Philemonbrief (Die Gefangenschaftsbriefe des heiligen Paulus)*, Bonn 1931, s. 112 i 117.

²⁷) M. Meinertz, *Theologie des N. Test.*, t. 2, s. 13 i n.

²⁸) Jest to zarazem formułka handlowa, stosowana w prawie hellenistycznym.

²⁹) M. Meinertz, *Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Ap. Paulus*, s. 16.

³⁰) Zob. artykuł Rengstorfa o znaczeniu słowa „apostolos“ w Kittel, *Theologisches Wörterbuch*, Stuttgart 1933, t. I, s. 213 i n.

³¹) Mat. 10, 40.

³²) Jan 12, 49.

³³) Jan 20, 21.

stale podkreślał: „że w zastępstwie Chrystusa poselstwo sprawujemy, jakby Bóg przez nas napominał“³⁴). Stąd i Onezym, który ma powrócić do Kolos i przywieść wieści o położeniu świętego Pawła, uczyni to jako zastępca nie tylko Apostoła, ale samego Chrystusa i Boga Najwyższego. Misja Onezyma stanie się przedłużeniem apostołatu Pawła.

Nie ulega wątpliwości, że stworzenie przez Apostoła tak serdecznej atmosfery dla zbiega, wybląga przebaczenie i pojednanie. Ale święty Paweł posuwa się jeszcze dalej w swej prośbie: zobowiązuje się wynagrodzić Filemonowi wszelkie szkody, poniesione z racji ucieczki Onezyma. Ówczesne prawo wymagało, by zbiegły niewolnik odrobił każdy dzień stracony: jeśli zaś pracował poza domem, musiał zwrócić zarobek swemu panu. Ten, który zbiega przetrzymywał u siebie, stawał się współwinny ciężkiego przekroczenia prawa cywilnego³⁵).

Do wyrównania wszelkich długów zobowiązuje Apostoła również duchowe ojcostwo wobec Onezyma, gdyż ojciec jest prawnym poręczycielem finansowym.

Pisząc do Filemona Apostoł używa formułki handlowego prawa hellenistycznego owych czasów: „zapisz to wszystko na mój rachunek... ja zapłacę“ (w. 18 i 19), i żartobliwie dodaje mimochodem: „a nie chcę przypomnieć ci, żeś mi i siebie samego winien“ (w. 19)³⁶). Co znaczy dług Onezyma wobec wdzięczności, jaką winien Filemon Apostołowi? Przecież jemu tylko zawdzięcza wyższą swą osobowość i całą wieczność.

Występujące u świętego Pawła powiązanie teologii z rachunkowością ma źródło w jego nauce o zmażaniu wszystkich naszych długów wobec Boga przez śmierć krzyżową Jezusa, z którego dobrodziejstwa korzysta cały Kościół Chrystusowy. Zaciera się granica, dzieląca długi moralne, czyli winy, od długów właściwych, materialnych. Między członkami mistycznego Ciała dokonywa się wymiana dóbr wszelkiego rodzaju, materialnych i duchowych³⁷), przy równoczesnym utożsamieniu pojęciowym osób, przyjmujących darowiznę, czy zwrot długu, a więc ludzi w Kościele chrześcijańskim, i Chrystusa. Każdy oddaje mienie swoje i siebie samego Panu i bra-

³⁴) 2 Kor. 5, 20.

³⁵) Preiss, dz. c., s. 174.

³⁶) M. Meinertz, Der Philemonbrief und die Persönlichkeit des Ap. Paulus, s. 13.

³⁷) Rzym. 15, 27; 1 Kor. 9, 11.

ciom³⁸⁾. Ta łączność, nazwana przez Apostoła słowem „Koinônia“, przybiera wciąż wyraźniej rysy jednostki mistycznej i życiowej. Jedność i solidarność wszystkich chrześcijan obowiązuje nie tylko w sferze ducha, ale i w sferze praw materialnie konkretnych. Użycie przez świętego Pawła formuł prawn-handlowych obok wyrazów teologicznych wykazuje, jak realnie i praktycznie pojmował on życie w *Chrystusie*. Zaczątkiem wszechogarniającej jedności tego życia są uwspólniające wszystko i wszystkich więzy, zadzierżgnięte na chrzcie świętym. Owe wiązadła nadprzyrodzone i przyrodzone doskonalą się i umacniają przez wiarę, nadzieję, miłość, Eucharystię i modlitwę; przez wszystko tedy, co bądź ofiarą będąc, bądź też w ofierze uczestnicząc, wszczepia latorośl ludzką w winny szcep wierności, w Chrystusa. Zbiór aktów, uczestniczących w ofierze, przygotowujących ją, lub też z pewnymi następstwami ją przedstawiających, pojmowany jest tu tak rozlegle, że zagarnia w swój obręb niejeden chwyt życiowy, który na pierwszy rzut oka zaliczylibyśmy do działań przyrodzonych i nie przestępujących kręgu przyrodzoności, np. do ziemskiej pedagogiki, albo dyplomacji. Czyż nie wydaje się ziemskim pedagogiem i dyplomątą św. Paweł, zapowiadający z niezmiernym taktem i delikatnością Filemonowi kontrolę osobistą jego posłuszeństwa? Jakby celem zbadania, czy Filemon spełni przekazane sobie decyzje, prosi Apostoł o przygotowanie mu gościny, gdyż spodziewa się, że dzięki modlitwom Kościoła, przybędzie sam wkrótce do Kolos (w. 22).

Ufnosc świętego Pawła w potęgę modlitwy przebija się w każdym liście. Zaleca też ją często, widząc, że modlitwa, wsparta Eucharystią, wpływa zbawiennie na życie prywatne i na życie społeczne wiernych chrześcijan, zapewniając stały wzrost zjednoczenia z Chrystusem. Mówi przeto Apostoł: „W każdej modlitwie i prośbie módlcie się... za wszystkich świętych i za mnie“³⁹⁾. Wiązadła zatem międzyludzkie: czynna i żywa wiara, niezłomna nadzieja, konkretna i wszelki byt ogarniająca miłość, Eucharystia i modlitwa, stają się równocześnie wiązadłami, jednoczącymi całą ludzkość z Chrystusem.

Wszystkie motywy prawn-handlowe w liście do Filemona, dzięki złączeniu ich z myślą religijną, mają znaczenie głębsze od znaczeń tych, jakie występują w zwykłym życiu kupieckim. Zwrotów tych użył Apostoł, aby dokładniej uwydatnić sytuację prawną (e n

³⁸⁾ 2 Kor. 8, 5; por. Fr. Amiot, *L'Enseignement de Saint Paul*, Paris 1946, s. 30 i n.

³⁹⁾ Ef. 6, 18 i 19.

sarki) i mistyczną (en Christô), jaka zaistniała między nim, Onezymem i Filemonem. Jako poręczyciel wystawił skrypt dłużny w formie uroczystej, pisząc go w całości własnoręcznie (w. 15), co nie było wcale zwyczajem ówczesnym. Uczynił to dlatego, ponieważ doniosłą dla siebie sprawę pojmował nie tylko jako interes handlowy, lecz również jako problem apostołstwa. Wystąpił tedy nie tylko jako „człowiek interesu“, lecz także jako Apostoł, działający w imię Chrystusa.

Godnym zastanowienia jest fakt, dlaczego święty Paweł, okazując tyle serca dla biednego niewolnika, nie wspomniał ani słowem o uwolnieniu go. Również w innych listach Apostoła nie spotykamy nigdzie nawoływań do zniesienia niewolnictwa. Czyżby twórca nowej etyki społecznej, wspierający jej zręby wprost o naukę Chrystusową, nie znał tej okropnej rany na organizmie starożytnego świata? Czyżby nie widział rozchwaszczonego w ówczesnych stosunkach socjalnych zła, o którym w 18 wieków później, bystry badacz starożytnych dziejów, Th. Mommsen⁴⁰⁾ powie, że morze bólu i nędzy otwiera się oczom tego, kto wpatrzy się w otchłań najbiedniejszego, niewolniczego bytowania olbrzymiej rzeszy proletariackiej. Nie znajdowali u Greków i Rzymian litości niewolnicy, ubodzy, starcy i chorzy. Niewolnik był pozbawiony godności człowieka i charakteru osoby prawnej⁴¹⁾.

Nieco lepsze warunki życia mieli ubodzy i niewolnicy w Palestynie; dołę ich łagodziło nieco religijne prawodawstwo, ale i tutaj proza życia odbiegała często daleko od ideału prawa.

Święty Paweł dobrze znał prawno-socjalne i moralne stosunki biedoty ludzkiej w rozległym, a dalekim jeszcze od miłości starożytnym świecie. Orientował się w tych stosunkach doskonale, jako ukryty w wirze dawnego życia wódz, dążący do podbicia świata potęgą nową, miłością. Wiedzę swoją, moc i całą taktykę działania wysnuwał z Chrystusa. W postępowaniu swym wobec niewolników nie odchylił się ani na jotę od ideowych i praktycznych wskazań, danych przez Mistrza.

Jezus zajmował się osobiście i serdecznie losem nędznych, chorych i ubogich. Nauką swoją zmierzał do ulżenia ich doli ziemskiej, ukazując już w tym życiu realność i ważność doli niebieskiej. Świadkami jego działalności i słuchaczami jego Ewangelii bywali przeważnie ludzie biedni i uciśnieni, a nawet ludzie grzeszni; budziło

⁴⁰⁾ Römische Geschichte, Berlin 1857, t. 2, s. 75.

⁴¹⁾ A. Steinmann, Skavenlos und alte Kirche, Gladbach 1922, s. 30 i n.

to odrzę bogatych, a bezlitosnych Saduceuszy i pysznych w swej cności Faryzeuszy. Jezus nie pozostawił żadnych przepisów prawnych, jak należy używać bogactwa; atoli z pewnych wskazań, zawartych w nauce Jezusowej ⁴²⁾, wynika niewątpliwie, że powinniśmy uważać się nie za właścicieli, lecz za włodarzy mienia materialnego w służbie bliźniego. Jezus i Jego uczniowie nie opracowali żadnego specjalnego programu socjalnego, któryby zmierzał do przewyżczenia i całkowitego usunięcia ubóstwa i nędzy. Nie chcieli zmieniać cierpień ziemskich środkami tylko ziemskimi; chcieli przede wszystkim uświęcić te cierpienia mocą nieba, miłością. Dali wyraźne wskazania, jak życie społeczeństw ludzkich budować na osobistym i indywidualnym stosunku człowieka do Boga. „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, mnieście uczynili“ (Mat. 25, 40). „Ktokolwiek podał wam kubek wody do picia w imię moje, dlatego, żeście Chrystusowi, zaprawdę powiadam wam, nie utraci zapłaty swojej“ (Mar. 9,40). Święty Jakub w kilku słowach streszcza tę naukę: „Przybliżajcie się do Boga, a przybliży się do was“ (4,8). To samo wyraża w swych listach święty Paweł w formie dłuższych wywodów teologicznych, domagając się od wiernych, aby serce i życie swe związali wewnętrznie z Bogiem, a to będzie źródłem poprawnego obcowania z bliźnimi. Chrześcijaństwo w myśl wskazówek swego Założyciela starało się rozwiązywać wszystko w świetle wiary i wzajemnej miłości. Atoli nie poruszyło już w pierwszych swych doktrynalnych wypowiedziach palącego problemu niewolnictwa inaczej, jak tylko włączeniem go w ogólne pojęcie niedoli ludzkiej, którą powinna leczyć i uświęcać miłość. Fakt to bardzo zastanawiający. Widocznie natchniona mądrość ewangeliczna dostrzegła już w pierwszym zetknięciu z życiem ludzkim głęboką różność, zachodzącą między niewolnictwem, a utrapieniami takimi jak nędza, choroba i wszelka inna niedola powszednia. Różność, jak mniemamy, dwojaką. Po pierwsze, leczenie społeczeństwa z utrapień, choćby najsroźszych, ale nie niweczących całkowicie wolności osobistej jednostek, oraz uświęcanie takich utrapień, to są funkcje, które miłość nadprzyrodzona spełnia szybko, w sposób tym bardziej doraźny, im bardziej działa swobodnie; natomiast usunięcie niewolnictwa stanowi problem, jakby się dziś powiedziało, długofalowy; jest zagadnieniem epoki, nie chwili. Różnicą drugą, jaka zachodzi między walką z wszelkimi rodzajami ludzi wolnych, a walką z niewolnictwem, radziłyśmy określić jako różność kierunku, w którym ta walka przebiega. Miłość

⁴²⁾ Łuk. 18,24; Jak. 5,1.

nadprzyrodzona, lecząca i uświęcająca niedole ludzi wolnych, przekształca moralnie jednostkę ludzką, aby wyzwolić świat. Natomiast miłość nadprzyrodzona, dążąca do usunięcia niewolnictwa, musi przekształcić moralnie świat, aby wyzwolić jednostkę. Jednak miłość ta, przekształca świat, zespała się z nim i staje się poniekąd jego elementem; to bowiem jest znamię miłości, że utożsamia się z przedmiotem swoim. Więc przekształcając świat, musi miłość nadprzyrodzona w pewien sposób przekształcić i siebie samą, czyli przebyć pewną ewolucję. Nie mogła tedy miłość owa, jaśniejąca tak przepięknie w liście świętego Pawła do Filemona, wypowiedzieć odrazu, jednym tchem prośby dla Onezyma — winowajcy, i nakazu wyzwolenia Onezyma — niewolnika. Nie w jednej bowiem chwili, lecz w wielu stuleciach, — i nie w jednym tylko Filemonie, lecz w całym „pokoleniu Filemonów“ musi dokonać się ewolucja miłości taka, iżby dzięki niej nakaz zniesienia indywidualnego i zbiorowego niewolnictwa zyskał aktualność bezpośrednią i konkretną. Drogę owej ewolucji wytyczył święty Paweł dokładnie w jednym z swych listów; do zagadnienia tego powrócimy jeszcze.

Inaczej i z odmiennych też pobudek załatwiali sprawę krzywd i utrapień, cierpianych przez niewolników, nieliczni szlachetni mężowie świata rzymskiego. Działając w imię miłości przyrodzonej, mieli przede wszystkim na uwadze siebie samych, własną ambicję — i pewnego rodzaju estetykę — dobra. To też akcja ich nie przybierała znamienia powszechności, była dorywcza, oderwana, sezonowa. Niemniej mężowie ci potępiając bezmyślność, zatwardziałość i okrucieństwo, częste wśród ludzi możnych owej ery, a broniąc jednostki uciśnione i społecznie upośledzone, byli, rzec można, na dobrej drodze do tych przełomowych zmian, które wprowadziła w świat Pawłowa etyka socjalna. Oto jak zanie i szlachetnie przemawiają. Filozof Seneka w jednym z swych listów do Liciliusza (47) pisze tak: *„Chętnie żyj ze służbą, bo to odpowiada twojej roztropności i wykształceniu. Chociaż są niewolnikami, są przecie ludźmi, przyjaciółmi. Czy pomyślałeś o tym, że ten, którego nazywasz niewolnikiem, pochodzi z tego samego szczepu ludzkiego, korzysta z tego samego nieba, oddycha, żyje i umrze, jak ty; to są moje najważniejsze nakazy“*⁴³). Druga podobna wypowiedź dochowała się z czasów cesarza Trajana; zawierają ją dwa listy G. Pliniusza, namiestnika Bitynii, pisane do przyjaciela Sabiniusza, który poprzednio doniósł

⁴³) Cyt. wedle J. Vosté, Commentarius in epistolam ad Ephesios, Romae 1921: por. również A. Steinmann, Sklavenlos und alte Kirche s. 132 i n.

mù o przykrościach, doznanych od jednego z wyzwoleńców⁴⁴). Pliniusz wstawiając się za winowajcą pisze: „Obawiam się, iż zdaje się nie tyle prosić, ile wywierać przymus na ciebie, jeśli do prośby twego wyzwolenca i moje własne dodaję“...⁴⁵). Jeśli go każesz ochłostać, sam sobie przyczynisz bólu..., bo kochałeś dawniej biednego człowieka“⁴⁶). W drugim liście Pliniusz zadowolony z dumą i radością dziękuje Sabiniuszowi za to, że przychylił się do jego prośby.

Jak widać, mimo wyraźne chwilami podobieństwo wyślowienia, między humanitaryzmem przedchrystusowym, a miłością Chrystusową istnieje głęboka różnica. Pogański humanitaryzm jest przyrodzony, płynie z źródła przyrodzonego: ku zadowoleniu dobroczyńcy, szlachetnemu, lecz nie wolnemu od pychy; zaś miłość Chrystusowa jest nadprzyrodzona, płynie z źródła nadprzyrodzonego: z wiary w organiczną wspólnotę wszystkich ludzi, jako członków mistycznego ciała Chrystusowego i przez nadzieję na wieczne utrwalenie tej wspólnoty zmierza też ku celowi nadprzyrodzonemu, ku absolutowi szczęścia i bytu w niebie. Są i rysy charakterystyczne, różniące miłość przedchrystusową, czy pozachrystusową od miłości Chrystusowej w samym sposobie przejawiania się, w tonacji duchowej wytwarzanego przez siebie nastroju. Miłość niechrystusowa celebryje z powagą, nie bez odrobiny patosu pełnione przez siebie dobro przyrodzone; miłość Chrystusowa łagodzi i zaciera waśń międzyludzką w atmosferze miłej i serdecznej z prostotą i szczerością zabarwioną delikatnym humorem. Dążenie ku dobru nadprzyrodzonemu poprzez ofiarę radosną, lub bolesną — dokonywa się zawsze w świetle pogody wewnętrznej, w zaklętym w doczesność uśmiechu wieczności. Dramat ziemski przeobraża się w sielankę nadziemską, i znajduje w niej najpełniejsze swe rozwiązanie. Poniewierany niewolnik staje się przez chrzest duchowym synem świętego Pawła, a równocześnie duchowym bratem Filemona. Jako członek Kościoła, staje się pomimo swego niewolnictwa członkiem rodziny wielkiej, jaką jest całe chrześcijaństwo, dzieckiem Bożym, pełnoprawnym współdziedzicem Królestwa Niebieskiego. To wyniesienie godności ludzkiej na wyższy poziom nadprzyrodzonego udostojnienia stanowi schemat rozwiązania wszystkich problemów, a w szczególności wszystkich konfliktów socjalnych. Atoli wieki przeminają, zanim udostojnienie nad-

⁴⁴) M. Meinertz, dz. c., s. 21 i n. oraz komentarz s. 111.

⁴⁵) Uderzające podobieństwo do w. 14 listu Filemona.

⁴⁶) M. Dibelius, An die Kolosser Epheser an Philemon. Tübingen 1927, s. 85 i n.

przyrodzone uzdrowi, zreformuje niszczoną wadliwymi prawami godność przyrodzoną; zanim zniesione zostanie niewolnictwo. Sprawi to miłość nadprzyrodzona, Boża ziemskich praw rzeźbiarka; ale i sama w ciągu stuleci, jakie wypełni praca jej rzeźbiarza, przemieni się, rozwinie jeszcze wspanialej, udoskonali.

Na razie święty Paweł zdaje sobie sprawę z odstępu, jaki w dziedzinie ustroju społecznego dzieli chrześcijański ideał od niechrześcijańskiej rzeczywistości. Podkreślając wewnętrzną wartość i wolność człowieka w Chrystusie, wie, bo widzi to na każdym kroku, — że nie jest ona równoznaczna z przyrodzoną wartością i wolnością jednostki ludzkiej w społeczeństwie ziemskim. Wyzwolenie społeczne człowieka od praw, krzywdzących jego godność, nasuwa się Apostołowi nie tylko w związku z obserwacją bieżącego życia, lecz i przez analogię do uwolnienia Żydów z pod prawa mojżeszowego, o którym pisał triumfująco: *Wyzwoleni jesteśmy spod jarzma zakonu, umarliśmy dla dawnego ciemieńczy; jesteśmy odtąd sługami w duchu nowym, a nie wedle liter przestarzałych*⁴⁷⁾. Ale i w Starym Zakonie, w pismach psalmistów i proroków wibruje nuta społeczno-wyzwolenicza. „*Zlituj się, Panie, nad nami — modli się psalmista, — ... bo nas tak bardzo karmi się pogardą. Tak bardzo karmi naszą duszę szyderstwo wielmożów, pogarda zuchwalców*“⁴⁸⁾. Izajasz jeszcze dobitniej potępia ucisk i niesprawiedliwość, pozywając go przed trybunał sprawiedliwości nadprzyrodzonej: „*A gdy wyciągniecie ręce wasze, odwrócę oczy moje od was; a gdy pomnożycie modlitwy, nie wysłucham, bo ręce wasze są pełne krwi. Omyjcie się, czystymi bądźcie... przestańcie źle czynić, uczcie się czynić dobrze, szukajcie sądu, wspomagajcie uciśnionego, czyńcie sprawiedliwość sierocie, ujmijcie się za krzywdą wdowy*“ (1, 15—17)... „*Biada wam, którzy przyłączacie dom do domu, a rolę do roli, nie pozostawiając nic dla drugiego... Biada wam, którzy nazywacie źle dobrym, a dobre złym*“ (5, 8 i 20).

Czyż tęsknota i wołanie w pismach proroków i w psalmach o nieodzowne elementy należytego obcowania ludzi między sobą, jak: *szalom, chesed, emet, rechem i sedeq — pokój, dobroć, prawda, miłosierdzie i sprawiedliwość* nie są upominaniem się o sprawiedliwość i równość społeczną? Chrystusowe „*BIADA*“, rzu-

⁴⁷⁾ Rzym. 7,6; A. Klawek, Studium świętego Pawła (Przegląd Powszechny, Kraków, 1923, s. 199. — W artykule tym spotykamy pierwszy u nas zarzys badawczy duchowej potęgi Apostoła.

⁴⁸⁾ Ps. 122,3 i 4.

cane przeciwko faryzeuszom (Mt. 23, 13 i n.) i bogaczom (Łk. 6, 24 i n.), oraz pocieszenia: „szczęśliwi, którzy teraz głodujecie, albowiem będziecie nasyceni“ (Łk. 6, 21), są dalszym ciągiem i spotęgowaniem nawoływań starotestamentowych o uzdrowienie społeczeństwa. Przenoszą problem wszelakiej krzywdy społecznej przed oblicze Boże, domagając się od ludzi sprawiedliwości Bożej i miłosierdzia Bożego. Prawa mają sądzić świat, ale miłość ma sądzić prawa.

Święty Paweł, stający wszędzie w obronie biedaków, zdaje sobie, jako człowiek realnie myślący, dobrze sprawę z tego, że obrona ta, to problem nie spontanicznego, momentalnego nawrócenia, lecz stuleci. Przecie chrześcijaństwo powstaje dopiero i rozwija się wśród potężnego świata pogańskiego, w państwie o ustroju niewolniczym, gdzie życie gospodarcze bez niewolników byłoby nie do pomyślenia. Przecie początkujący Kościół posiada tylko siły duchowe do stopniowego zwalczania niewolnictwa, nie zaś potęgę materialną, któraby mogła usunąć je natychmiast. Dlatego Apostoł wszystkie swe wysiłki zwraca ku duchowemu odnowieniu świata, budując swą etykę na nauce chrystocentrycznej, według której wszyscy ochrzczeni łączą się, jako bracia, wewnątrznie i mistycznie z Chrystusem. Staje więc ten ubogi i „najmniejszy“ Apostoł (1 Kor. 15, 9) — jak sam siebie nazwał, — o potężnym duchu i silnej indywidualności, — w wielkim państwie rzymskim nie po to, by jako burzyciel, petardą paradoksów, a może i rozruchem społeczno-politycznym rozsądzić murów starożytnego świata, lecz aby jako pracownik ducha budować nowe życie w Chrystusie, wieszcząc prawdy nowe, z których kiedyś wyrosną nowe, konkretne kształty społeczeństwa.

Żmudne to było i ciężkie zadanie, lecz pozytywne i owocne w rozległym aspekcie przyszłości. Nie było innej drogi. Bezpośrednie wkroczenie świętego Pawła w aktualne sprawy społeczne mogło być rozpętać rewolucję, która zniszczyłaby niechybnie całą naukę i pracę Apostoła. Z tych właśnie względów należało traktować zagadnienie niewolnictwa z wielką ostrożnością; żadną miarą nie można było dopuścić do pomieszania pojęć wolności chrześcijańskiej i próżniaczego anarchizmu⁴⁹⁾. To też święty Paweł często napomina niewolników do posłuszeństwa, a nawet doradza im pozostawanie w niewolnym poddaństwie.

Tę ciekawą, a dziwnie brzmiącą dla nas radę znajdujemy w pierwszym liście do Koryntian: „Każdy, w jakim powołaniu został wezwany, w takim niech pozostanie. Zostałeś powołany, jako

⁴⁹⁾ Preiss, dz. c., s. 178.

niewolnik, nie martw się; nawet jeśli mógłbyś się uwolnić, to raczej trwaj nadal“ (7, 21).

Ostatnie słowa tekstu oryginalnego: „*m a l l o n c h r ê s a i*“, uczeni tłumaczą rozmaicie; jedni przez: „*to raczej skorzystaj*“, inni — „*to raczej trwaj nadal*“⁵⁰). Wszelkie próby filologiczne i kontekstowe ustalenia przekładu poprawnego nie rozstrzygnęły dotąd tej kwestii. Wydaje się nam, że święty Paweł doradza tu raczej pozostanie w niewolnictwie. Jako człowiek realnie myślący i znający ówczesne stosunki ludnościowe i gospodarcze wielkiego i ruchliwego portu nie mógł postąpić inaczej. Korynt liczył podówczas około 600 tysięcy mieszkańców, w tem niewolników około 460 tysięcy. Większość niewolników stanowili Grecy, ustosunkowani wrogo do Rzymian i pamiętający zniszczenie swego pięknego miasta, które zmieniono w rzymskie „*a g e r p u b l i c u s*“. Musiał zatem Apostoł być bardzo ostrożny, aby nie podniecać nienawiści i nie zwiększać wrażliwości niewolników na krzywdy, wyrządzane im przez rzymskich bogaczy, a tym samym nie dawać sposobności do ruchów wolnościowo-socjalnych, które w czasach starożytnych kończyły się zazwyczaj niepowodzeniem.

Radę świętego Pawła, choć tak niemiłą dla niewolników, spowodowała życiowa konieczność antycznego świata, oraz struktura specyficznych stosunków, istniejących w Koryncie. Brakło przy tym dojrzałości moralnej do bytu wolnego, bez której wszelka swoboda łatwo się wyradza w swawolę. Zdarzały się nadużycia wśród katechumenów, zwłaszcza, że niektóre Kościoły w pewnych wypadkach (wykupywały niewolników. Święty Ignacy, na początku 2 wieku pisze do Polikarpa: „*Niech się przykładają w swoich służebnych pracach z większą jeszcze gorliwością ku chwale Boga, aby od Niego otrzymać prawdziwą wolność. Niech się zbyt nie niecierpliwia, pragnąc otrzymania wolności na koszt gminy*“⁵¹).

Święty Paweł pracował usilnie nad tym, aby zanim wybije godzina konkretnego zniesienia niewolnictwa, przygotować w pierw tak pana, jak i niewolnika do wolności, usuwając z ich serc wszelkie wady⁵²)

⁵⁰) Wielką dyskusję na temat tłumaczenia tego tekstu wiedli Steinmann i Kiefl. Pierwszy w dziele: *Die Theorien des modernen Sozialismus über den Ursprung des Christentums* (Kempten 1915), drugi na łamach *Theologische Revue* (XVI, 1917 s. 340-438). U nas gruntownie zajął się tą sprawą Ks. Wicher w dziele: *Niewolnictwo w nauce moralnej chrześcijaństwa*, Lwów 1922, s. 50—60.

⁵¹) Preiss, dz. c., s. 178.

⁵²) Kol. 3.8; 1 Kor. 6, 8—11.

i przyoblekając ich w Chrystusa⁵³). Spotęgował i udoskonalił miłość, zanim miłość udoskonali i spotęguje świat. Ową wspomnianą już poprzednio ewolucję miłości, towarzyszącą moralnemu rozwojowi świata, a może nawet wyprzedzającą go, określił święty Paweł dokładnie w pierwszym liście do Koryntian (13, 4—11). Wymienione tam znamiona miłości dzielą się wyraźnie na 3 grupy, odpowiadające trzem stopniom miłowania. Grupę pierwszą stanowią następujące określenia: *miłość cierpliwa jest, łaskawa jest*. To niejako punkt wyjścia, początek ewolucji. Grupę drugą stanowią określenia negatywne: *miłość nie zazdrości, na złość nie czyni, nie nadyma się, Czcii nie pragnie, nie szuka swego, nie unosi się gniewem, nie myśli złego, nie raduje się z niesprawiedliwości*. A teraz grupa trzecia określeń: *weseli się z prawdy, wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się spodziewa, wszystko wytrwa*. Całkowitą drogę ewolucji wytyczył święty Paweł słowami: „*A gdy przyjdzie to, co doskonałe, to, co było częściowe, zniszczyje*“. Czyż nie widnieją tu wyraźnie trzy stopnie miłości: miłość niedoskonała, cząstkowa i ku cząstkom bytu zwrócona, — miłość doskonała, jednocząca człowieka w stopniowym poznaniu jedności bytu, — i miłość doskonała, którą pełny człowiek miłuje pełny byt? Święty Paweł wiedział, że nie czas jeszcze na pełną reformę świata, pokąd miłość doskonała świata nie przepaja i nim nie władnie. To też w liście do Filemona, zmierzającym całą swą treścią do uwłaszczenia Onezyma, nie wspomina o tym ani słowem. Często natomiast przywodzi w owym liście na pamięć to, że prosi sam, jako więzień (w. 1, 9, 10, 13, 23), który dla Chrystusa dźwiga kajdany i który znosi cierpienia poto, by wszyscy byli wolni i równi w Chrystusie, tak w życiu indywidualnym jak i społecznym.

Wyrażenie we wierszu 21, że *Filemon uczyni coś więcej jeszcze, niż tylko to, czego się Apostoł od niego domaga*, świadczyłoby, iż św. Paweł spodziewa się przecież uwolnienia niewolnika.

Z tego tak małego listu, który dla wspaniałej argumentacji i dla zwartej konstrukcji literackiej zaliczono słusznie do najpiękniejszych, wyłania się wielka postać Apostoła i szlachetność jego ducha, obok wielkiego bogactwa wskazań, odnoszących się do pozytywnej i konkretnej miłości bliźniego. Prawdziwa chrześcijańska etyka nie lgnęła nigdy do przemian natychmiastowych, lecz do przemian realnych i długotrwałych i nie kanonizowała żadnego porządku społecznego o strukturze przemijającej, ale broniła zawsze godności i wartości człowieka.

Ks. WŁADYSŁAW SMEREKA

⁵³) Kol. 3,12.

HELLENIZM ŚW. PAWŁA

Zagadnienie hellenizmu św. Pawła nie jest rzeczą nową. Już przed stu przeszło laty szkoła tybincka z Baurem na czele dopatrywała się w Apostole pogan wpływu kultury hellenistycznej, przejawiającego się w uduchowieniu jego pojęć i w uniwersalizmie. Później dostrzeżono duże podobieństwo między nauką Apostoła o cnocie a między moralnością, głoszoną przez stoików i obwołano Pawła uczniem filozofów greckich. Nie zapomniano też o najważniejszej, religijnej stronie zagadnienia. W r. 1904 filolog niemiecki R. Reitzenstein podniósł myśl, którą następnie rozwinął w teorię o zależności Pawła od misteriów pogańskich¹⁾. Pogląd ten znalazł w krótkim czasie bardzo licznych zwolenników w Niemczech. We Francji zajął się gorliwie jego rozpowszechnieniem Alfred Loisy. „Obecnie, pisze w r. 1923 historyk niemiecki Edward Meyer, w kołach popularnych i naukowych daleko rozszerzył się, owszem zapanował wprost pogląd, który z Pawła czyni „hellenistę“ w pełnym znaczeniu tego słowa i zarówno jego mowę, jak jego myśli w najszerszym zakresie sprowadza do wpływów greckich. Uważa on chrześcijaństwo za twór hellenizmu, któremu Judaizm i Wschód dodały tylko zewnętrzną szatę“²⁾. W Polsce zapalonym rzecznikiem hellenizmu w pierwotnym chrześcijaństwie był prof. Tadeusz Zieliński³⁾.

W świecie katolickim skrajny ten pogląd spotkał się ze stanowczym sprzeciwem, chociaż niektórzy uczeni, jak L. de Grandmaison uważali „pewną hellenizację myśli i słownictwa Apostoła za prawdopodobną“⁴⁾. Zdaniem Lagrange'a „Apostoł nie zapożyczył wprawdzie swych wyrazów ze słownictwa jakiejś szkoły; jednakże niektóre z nich są tak dobrane, że wskazują na czytanie dobrych dzieł lub na przestawianie z tymi, którzy je czytali“⁵⁾. Znaczny wpływ na Apostoła, zwłaszcza na jego pojęcie o człowieku i o doskonałości moralnej, przypisują hellenizmowi Rousselot i Huby⁶⁾. Najdalej poszedł w tym kierunku A. Wikenhauser. Uważa on za „rzc

1) Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. 1904; Die hellenistischen Mysterienreligionen 1910; 1927³.

2) Ursprung und Anfänge des Christentums III 1923, 315—316.

3) Częściowo w książce „Religia hellenizmu“ (Warszawa 1925), a głównie w dziele „Hellenizm a Judaizm“ (Warszawa 1927). Książki „Antyczne chrześcijaństwo“ prof. Zieliński nie zdołał już wydać.

4) Jésus Christ II 1929, 585.

5) Epître aux Romains 1931, XLIII.

6) Christus. Manuel d'Histoire des Religions 1927, 1043—45.

niewątpliwie możliwą i prawdopodobną, że Apostoł Paweł w teologicznym ujęciu oraz słownym i obrazowym przedstawieniu swej myśli o Kościele i o stosunku Kościoła i jego członków do Chrystusa zależy od (przedchrześcijańskiej) gnozy, w szczególności zaś od gnostycznego mitu o Pracłowieku-Zbawcy⁷⁾. Zastrzega się wszakże Wikenhauser, że nie chodzi tu o teologiczno-rzeczową treść nauki Apostoła o Kościele jako mistycznym ciele Chrystusa, lecz o sformułowanie jej i wypowiedzenie.

Celem niniejszej pracy jest przedstawienie obecnego stanowiska nauki wobec zagadnienia hellenizmu Pawłowego. Wprzód jednak należy się zaznajomić z samym hellenizmem bliższego Wschodu i ze stosunkiem, jaki ówczesny Judaizm zajmował względem niego. Nie można bowiem rozprawiać o hellenizmie św. Pawła nie mając o tych rzeczach jasnego pojęcia.

I.

Hellenizm

Hellenizmem, albo kulturą hellenistyczną nazywamy kulturę grecką, przeszczepioną w kraje leżące we wschodnim basenie Morza Śródziemnego a podbite przez Aleksandra Wielkiego (356—323). Aleksander nie zamierzał niszczyć kultur miejscowych w krajach zdobytych. Chciał raczej zlać je w jedno z kulturą grecką, by wytworzyć jedną kulturę w jednym uniwersalnym państwie. Za przykładem Aleksandra poszli jego następcy, Seleucydzi w Azji Mniejszej i w Syrii, a Ptolomeusze w Egipcie. W miastach, które zakładali, a zakładali ich wiele, zaprowadzali wszędzie język grecki. Nie był to, rzecz oczywista, język pisarzy attyckich z V i VI wieku przed Chr., zwany językiem klasycznym. Język grecki, jak każdy język żywy, uległ w ciągu wieków pewnym przeobrażeniom i uproszczeniom. Wchodząc w powszechne użycie, przyjął nazwę języka pospolitego *kojnê, dialektos*.

Ze znajomością języka szerzyła się na Wschodzie znajomość greckiej literatury i greckiej sztuki. Według wzorów greckich wznoszono pałace, amfiteatry, świątynie. Zakładano biblioteki, w których gromadzono dzieła pisarzy greckich. W Aleksandrii, która była głównym ogniskiem kultury hellenistycznej, biblioteka liczyła kilka-

⁷⁾ Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus 1937, 232—240.

set tysięcy zwojów⁸⁾. Przyjmowały się również poglądy i obyczaje greckie.

W epoce hellenizmu dwa poglądy na świat wywierały największy wpływ na ówczesne społeczeństwo, epikureizm i stoicyzm. Według Epikura (341—270) celem człowieka jest szczęście doczesne, które polega nie tylko na rozkoszy zmysłów, ile raczej na tym, żeby ciało było wolne od cierpień a dusza od niepokoju. Według nauki Zenona (336—264), ojca stoicyzmu, człowiek jest małym światem i miarą wszystkiego; jego dusza jest emanacją duszy wszechświata. Do rozumu należy sądzić o wartości naszego poznania. Człowiek doznaje różnych wrażeń, uczuć i żądz, które się sprzeciwiają panowaniu rozumu. Otóż stoik powinien dążyć do stłumienia w sobie żądz i opanowania swych uczuć. Ma dążyć do tego, by nie doznawać wewnętrznie zamieszania i nie ulegać namiętnościom i uczuciom. Trzeba żyć zgodnie z naturą. Cały świat jest przecież wielkim miastem, a wszyscy ludzie są sobie braćmi. Nie ma Greka ani barbarzyńcy, a tym bardziej nie ma ludzi wolnych i niewolników. Jedyną niewolą człowieka jest uleganie namiętnościom. Człowiek mądry jest prawdziwie wolny. Jednakowoż stoicyzm nie miał dość siły, by te szczytne hasła wprowadzać w życie i przetworzyć stary świat. Wbrew głoszonym zasadom najwybitniejsi stoicy w życiu codziennym stosowali się do ludzkich słabości.

Zadaniem hellenizmu na Wschodzie było wychować ludzi wolnych w przeciwieństwie do tubylców przyzwyczajonych do niewolniczej uległości swym władcom. Kiedy na Wschodzie najwyższy urzędnik w państwie nazywał się i był istotnie sługą swego władcy, to w miastach helleńskich każdy obywatel czuł się człowiekiem wolnym, podległym nie kaprysom władcy, lecz prawu, którego sam chciał i któremu się dobrowolnie poddawał. Grek w swym mieście był odpowiedzialny tylko wobec prawa i miał otwarty dostęp do wszystkich urzędów. Lecz w miastach hellenistycznych stosunki inaczej się ułożyły. Nie posiadały one pełnej samodzielności miast greckich, lecz były częścią państwa. W państwie zaś wola czy kaprys władcy-boga był najwyższym prawem. Nie trzeba bowiem zapominać, że Aleksander Wielki i jego następcy, do Cezarów rzymskich włącznie, na Wschodzie kazali sobie oddawać cześć boską.

Życie miast helleńskich było na wskroś przepojone religią. Miała

⁸⁾ Według Seneki (de tranquill. an. 9) 400.000; według Gelliusza (Noctes att. 6,17) 700.000. Nie zawsze zwój stanowił osobne dzieło. Zależnie od wielkości, dzieło obejmowało dwa, trzy i więcej zwojów papirusowych.

swoje bóstwa rodzina, miały je poszczególne cechy czy rody, na które obywatele miasta byli podzieleni, miało je całe miasto. Otóż cechą znaną kultury hellenistycznej było mieszanie się i zlewianie różnych religii i kultów. Nie było to skądinąd rzeczą trudną. Przy bliższym zetknięciu się różnych ludzi i narodów przekonywano się, że czczą oni te same bóstwa pod zmienionymi nazwami. Tak więc łatwo było w Tarsie utożsamić boga Baal-Tarz z greckim Zeusem, a Sandana z Heraklesem. W Efezie bóstwo czczone od wieków jako uosobienie płodności ziemi Grecy oddawna utożsamili ze swą Artemidą, a tę znów Rzymianie utożsamili z Dianą. Rzymianie, gdy przyszli do Grecji, zauważyli, że Zeus niczym nie różni się od ich Jowisza, ani Hera od Junony. I jeżeli bóstwa Grecji i Rzymu znajdowały czcicieli na Wschodzie, to bóstwa wschodnie jeszcze łatwiej przedostawały się na Zachód, zalewały wprost Grecję i Rzym. Tak więc kult egipskiej Izydy i Serapisa szerzy się w Syrii, Azji Mniejszej i na Zachodzie w Grecji i Rzymie. To samo dzieje się z kultem syryjskiego Adonisa i syryjskiej Astarte oraz z frygijską Wielką Matką Kybele i jej towarzyszem Attisem. Wszystkie te bóstwa bardzo dobrze znosiły się obok siebie. Należało wówczas do dobrego tonu złożyć ofiarę bóstwu, w którego mieście lub kraju ktoś się znajdował. Przykład dał sam Aleksander składając ofiarę Apisowi w Memfis, budując świątynię Izydzie w Aleksandrii i oddając cześć Baalowi babilońskiemu.

Z kultem bóstw związane były misteria⁹⁾. Oznaczały one święty obrzęd połączony z tajemniczymi czynnościami i wymawianiem tajemniczych słów. Zadaniem obrzędu było wtajemniczenie czyli doprowadzenie uczestnika do oglądania bóstwa czy to w widzeniu, czy w obrazie czy w jakim znaku symbolicznym. Celem bowiem misteriów było *syngenêsthai tõi daimoniõi*, zespolić się, wejść w pokrewieństwo z bóstwem, a przez to zapewnić sobie jego opiekę w tym życiu i szczęśliwą nieśmiertelność, czyli zbawienie (*sôtêria*) za grobem.

Najstarsze i najslawniejsze były misteria Eleuzyjskie. Obchodzono je tylko w Eleusis; z czasem jednak mogli brać w nich udział nie tylko Ateńczycy, lecz wszyscy ludzie rasy greckiej, także niewolnicy, a po podbojach Aleksandra także barbarzyńcy, nie-Grecy. Natomiast po całym świecie helleńskim rozszerzone były misteria Dionizosa i misteria bóstw wschodnich, zwłaszcza Izydy, Adonisa i Wielkiej

⁹⁾ O misteriach zob. pracę ks. prof. Stef. Szydelskiego pt. *Idea odrodzenia w misteriach hellenistycznych* a u św. Pawła (Poznań 1930).

Matki Kybele. Ponieważ bóstwa te były symbolem zamierającej i odradzającej się przyrody, w misteriach obchodzono ich śmierć i zmartwychwstanie. Wtajemniczony zespałał się z umierającym i zmartwychwstającym bóstwem i tak sam stawał się nieśmiertelnym. Ponieważ zespolenie to dokonywało się w tajemniczych, świętych obrzędach, należało je chronić przed wszelką profanacją. Stąd wszystkie misteria nakładały na wtajemniczonych obowiązki najściślej milczenia. Do istoty misteriów należała święta uczta, przyrządzana z ofiar składanych bóstwu. Samo bóstwo zapraszało na nią i przewodniczyło w niej, a jej celem było jeszcze ściślejsze zjednoczenie wtajemniczonego z bóstwem.

Od biorących udział w misteriach i poddających się wtajemniczeniu nie wymagano czystości moralnej, lecz dokładności w wypełnieniu obrzędów. Od tego bowiem zależała skuteczność misteriów. Działy one mechanicznie i niezależnie od stanu moralnego kandydata w chwili wtajemniczenia i zbawienie zapewniały raz na zawsze niezależnie od późniejszego życia wtajemniczonego. Do misteriów eleuzyjskich nie dopuszczano tylko morderców. Dlatego już cynik Diogenes powtarzał żartobliwie, że „po śmierci lepszy los mieć będzie złodziej Pataikion, aniżeli Epaminondas, ponieważ Pataikion został wtajemniczony“¹⁰⁾.

Mówiąc o hellenizacji Wschodu należy pamiętać, że uległy jej właściwie tylko miasta i to głównie w zachodniej części Azji Mniejszej. Im dalej posuwamy się na Wschód, tym bardziej wpływ grecki zanika. W Listrze ludność mówi po likaońsku (Dz. 14, 11), choć zapewne rozumiano także mowę grecką Apostołów. W Antiochii syryjskiej, która była przecież stolicą kraju, gdy pod koniec IV wieku św. Jan Chryzostom głosił kazanie, widział że część słuchaczy go nie rozumie. Byli to okoliczni wieśniacy, którzy mówili tylko po syryjsku¹¹⁾.

Nie należy również zapominać, że i po miastach dobrodziejstwa kultury hellenistycznej były udziałem wyłącznie obywatele miasta. Podzieleni na rody lub cechy cieszyli się pełnią praw i przywilejów społecznych i religijnych. Dla nich i dla ich dzieci otwarte były gimnazja, świątynie i teatry. Oni jedni mogli i powinni byli brać udział w publicznych nabożeństwach i obchodach religijnych. Religia była najdonioślejszym czynnikiem w życiu zbiorowym miasta. Natomiast nie mogła korzystać z kultury greckiej druga, znacznie licząca się

¹⁰⁾ Plutarch, Aud. Poet. 4.

¹¹⁾ Hom. 19 ad popul. antioch. 1; MG 49, c. 188.

niejsza warstwa ludności miejskiej, niewolnicy. Ci i w epoce hellenizmu nie mieli żadnych praw cywilnych ani religijnych. Pan mógł samowolnie rozporządzać ich potomstwem, pracą, mieniem i życiem. Niewolnika nie uważano za człowieka, lecz nazywano go po prostu ciałem (*sóma*), zwierzęciem (*zôon*) lub dobytkiem (*ktêma*). Gdy w czasie nabożeństw publicznych modlono się za miasto i obywateli, czyniono również wzmiankę o cudzoziemcach, osiadłych w mieście. Dopiero na końcu polecano opiece bóstwa swe trzody i — niewolników.

Po wielkich ośrodkach handlowych, jak Aleksandria, Antiochia, Efez, Rzym, osiedlali się bardzo licznie kupcy, przemysłowcy i rzemieślnicy. Nie brak ich było i w innych miastach, zwłaszcza nadmorskich. Stanowili oni oddzielną warstwę ludności tzw. cudzoziemców (*paroikoi* lub *metoikoi*). Społeczne ich stanowisko w mieście nie było upośledzone. Byli wolni. Nie posiadając jednak obywatelstwa, nie mogli brać udziału w rządach ani też uczestniczyć, przynajmniej teoretycznie, w nabożeństwach i ofiarach publicznych. Atoli wolno im było zakładać własne stowarzyszenia religijne dla wykonywania swych obrzędów i oddawania czci bóstwom przyniesionym z ojczyzny. Przez nich to najczęściej i przez niewolników kult i misteria bóstw wschodnich przedostawały się na Zachód, gdzie znajdowały licznych zwolenników. Do tej warstwy zaliczyć należy również liczne rzesze wędrownych nauczycieli, filozofów, mówców, lekarzy, którzy chętnie oddawali swe usługi bogatym; a także wróżów, jasnowiedzów, wieszczbiarzy sprzedających swe wróżby, przepowiednie i czary.

„To, co teraz czyniło Grekiem, pisze o hellenizmie Festugière ¹²⁾, było nie tyle urodzenie, ile raczej pewien sposób wychowania, *paideia*. Ktokolwiek je otrzymał, każdy tak wychowany i wykształcony, *pepaideumenos*, był Hellenem“. Znakiem zaś kultury hellenistycznej w danym mieście było gimnazjum. Gdzie stało gimnazjum, w którym młodzież męska nago oddawała się ćwiczeniom ciała, kultura grecka się przyjmowała. Miasto, które by nie chciało mieć u siebie tej instytucji, oświadczałoby tym samym, że nie chce hellenizmu.

Wychowanie miało na celu całego człowieka, jego ciało i duszę. A zadaniem wychowania było urobienie dobrego obywatela, świadomego swych obowiązków względem bogów i ludzi i gotowego do ich wypełniania w życiu.

Dzieliło się wychowanie na trzy stopnie. Na pierwszym pozostawała młodzież (*paides*) do siedemnastego roku życia. Nauka zaczy-

¹²⁾ Le Monde gréco-romain au temps de Notre Seigneur I 1935, 67.

nała się od abecadła. Potem przechodzono do dyktowania, do nauki gramatyki, czytania i wygłaszania poetów, zwłaszcza Homera i Hezjoda. Następowwała nauka wymowy. Dawano również początki arytmetyki i rysunków. Poczesne miejsce w wychowaniu zajmowała nauka muzyki i śpiewu.

Młodzi ludzie wolni (*efēboi*), którzy nie potrzebowali pracować na życie, poświęcali czas od 18 do 20 roku życia na uzupełnienie wykształcenia i bliższe przygotowanie się umysłowe i moralne do życia obywatelskiego. W efebeionach oddawali się przede wszystkim ćwiczeniom gimnastycznym i studiom literatury i filozofii. Nadto w wielu miastach Azji Mniejszej istniał jeszcze trzeci stopień wykształcenia, na który przechodzili młodzi ludzie (*néoi*) po ukończeniu studiów w efebeionie. Zajęcia ich gimnastyczne i literackie były takie same jak w efebeionie. Lecz posiadali większe prawa niż efebowie, choć nie sprawowali jeszcze żadnych urzędów w mieście.

Jednym z głównych czynników w wychowaniu greckim było współzawodnictwo. To też młodzież zarówno męska jak żeńska brała czynny udział w różnych zawodach między sobą, jak również i w zawodach publicznych. Dużą i ważną rolę w wychowaniu odgrywała religia. To też przy każdym gimnazjum była kaplica poświęcona Hermesowi i Herkulesowi, patronom młodzieży męskiej. Nadto młodzież brała udział w nabożeństwach publicznych i w procesjach. Tak np. w Efezie kolegium efebów towarzyszyło posagowi Artemidy, którą w uroczystej procesji przenoszono ze świątyni do teatru, gdzie na jej cześć urządzano zabawy. Następnie odprowadzali ją efebowie do bramy Koressos, skąd zanoszono ją do świątyni.

Tak więc z 22 rokiem życia kończyło się wychowanie i wykształcenie młodego hellenisty. Kto je przeszedł, był w całej pełni człowiekiem wykształconym, *pepaideumenos*.

Hellenizm a Żydzi Palestyńscy

Teraz wypada nam zwrócić uwagę na to, jakie stanowisko wobec hellenizmu zajmował ogół ówczesnych Żydów.

Aleksander Wielki zajął Palestynę w r. 322. Przy pierwszym spotkaniu w Jerozolimie arcykapłan Jaddus miał zapewnić Zdobywcę o uległości Żydów, jeśli pozwoli im żyć według ich dawnych zwyczajów, na co Aleksander miał się chętnie zgodzić.

Po śmierci Aleksandra Palestyna przypadła w spadku Ptolemeuszom egipskim. Pod ich łagodnymi rządami Żydzi wiedli życie

spokojne, jakkolwiek w kraju powstawały tu i ówdzie miasta i osiedla hellenistyczne. Np. Ptolemaida (dawna Akka) nad morzem Śródziemnym, Philoteria nad jeziorem Genezaret,¹³⁾ Philadelphia (Rabbath Ammon) za Jordanem i inne.

Po zwycięstwie Antiocha III pod Paneion (późniejsza Cezarea Filipa) w r. 200 Palestyna wraz z Syrią przechodzi pod panowanie Seleucydów. Wpływy helleńskie w Jerozolimie zaczynają działać silniej. Coraz częściej pojawiają się u Żydów nazwiska greckie, jak Aleksandros, Demetrios, Antipatros, Apollonios. Nie wiemy, jakby się ten powolny, lecz ciągły proces hellenistyczny Żydów palestyńskich skończył, gdyby nie niepoczytalny krok młodszego syna i następcy Antiocha III. Antioch IV Epifanes (175—166) osobiście, zdaje się, nie był wrogiem Żydów. Osadzał ich po założonych lub odbudowanych przez siebie miastach — między innymi w Tarsie — i darzył przywilejami. Chcąc jednakże w całym państwie zaprowadzić jeden system wychowawczy i jedną cywilizację helleńską, postanowił i Żydów wyrwać z ich odosobnienia, ciemnoty i barbarzyństwa, jak sądził, i przyswoić im język, religię i obyczaje greckie. Jerozolimę przezwiał od swego imienia Antiochią.

Zwolenników postępu znalazł Epifanes wśród samych Żydów jerozolimskich w stronnictwie arystokratycznym. W r. 175 brat ówczesnego arcykapłana Jozue ofiarował królowi dużą sumę pieniędzy, żeby dla siebie zyskać tę godność. Zostawszy arcykapłanem, zmienił swe imię na greckie Jazon, urządził w Jerozolimie gimnazjum oraz efebeion. Lud patrzył ze zgrozą, jak kapłani, zaniedbując służbę w świątyni, nago ćwiczyli się w palestrze i rzucali dyskiem¹⁴⁾. By przyspieszyć ich hellenizację, Antioch zabronił Żydom pod karą śmierci przechowywania ksiąg świętych, obrzezania i święcenia szabatu. W grudniu 168 roku, sam przybył do Jerozolimy, świątynię poświęcił Zeusowi Olimpijskiemu, któremu postawił ołtarz na ołtarzu całopalenia i kazał się wprowadzić do miejsca najświętszego w przybytku.

Naród nie mógł znieść takiego bezczeszczenia swych największych świętości. Wybuchło powstanie. Bohaterskie walki prowadzone ze zmiennym szczęściem przez braci Machabeuszów przyniosły Żydom palestyńskim wolność. Napór hellenizmu został raz na zawsze złamany. Prawda, hellenizm i nadal przenikać będzie do wyższych

¹³⁾ Na miejscu kananejskiego *Beth-yerah* zburzonego około r. 2400 przed Chrystusem.

¹⁴⁾ 2 Mach 4, 9 nn i 5.

warstw społeczeństwa żydowskiego, a język grecki rozumiany będzie w kraju przez wszystkich. Nie mamy pewnych danych na to, czy przed r. 70 po Chr. uczono w Jerozolimie języka greckiego czy nie. Ze względu na bardzo żywe stosunki łączące Jerozolimę z diasporą należy raczej przypuszczać, że tak. Wszak przechowało się powiedzenie rabinów: „Co innego jest język grecki, a co innego literatura grecka“. Język grecki należy szanować, lecz „przeklęty ten, kto syna swego uczy literatury greckiej“¹⁵⁾). Kulturę helleńską popierać będą w Palestynie późniejsi władcy, którzy sami zostali w niej wychowani. Wystarczy wspomnieć Heroda Wielkiego. Rozpoczął on swe panowanie od złożenia ofiary Jowiszowi Kapitolińskiemu. W odbudowanej nad morzem Cezarei wystawił dla siebie wspaniały pałac a obok niego świątynię dla Augusta i Romy. W Jerozolimie urządził gimnazjum, teatr i hippodrom i zaprowadził walki gladiatorów. Na swój dwór ściągał wybitnych artystów i literatów greckich, którymi lubił się otaczać. Mimo to wszystko naród w swej całości pozostał wierny Bogu i prawu; a gorliwi faryzeusze czynili ze swej strony wszystko, by go odgrodzić całkowicie od pogan i ich sposobu życia. To też przepaść między judaizmem palestyńskim a pogaństwem i jego kulturą pogłębiała się coraz bardziej. Ze wszystkich ludów wschodnich, objętych kulturą helleńską, Żydzi jedni pozostali tej kulturze obcy.

Rozproszenie

Lecz hellenizm nie zdołał sobie pozyskać w równej mierze Żydów w diasporze. Jak wiadomo, tylko mała część Żydów mieszkała w Palestynie. Większość żyła rozproszona po wszystkich krajach naokoło Morza Śródziemnego. Geograf Strabon (63 r. przed Chr. do 19 po Chr.) podaje, że „naród żydowski dotarł już do każdego miasta i w całym świecie nie łatwo znaleźć miejsce, które by przez nich nie było owładnięte“¹⁶⁾). Jackson i Lake¹⁷⁾ podają liczbę ówczesnych Żydów na 6 do 7 milionów. W samym Egipcie mieszkało ich około

¹⁵⁾ Sotah 49b. Napewno uczono greki po zburzeniu Jerozolimy w Jabnie, gdzie założył szkołę Rabban Jan syn Zakkaja. O jego następcy Gamalielu II, którego działalność przypada na lata 90—100 po Chr., opowiada syn tegoż Rabban Szymon, że w szkole ojca na 1000 uczniów połowa oddawała się studium Tory, a połowa studiowała literaturę grecką. W tym też czasie między r. 117—130 przy poparciu wielkich uczonych żydowskich powstał nowy przekład grecki Starego Testamentu, dokonany przez Akwile.

¹⁶⁾ U Józefa Flawiusza Antiqu. 14, 1.

¹⁷⁾ The Beginnings of Christianity I 1920 159.

miliona¹⁸⁾. Biegli handlarze, rzemieślnicy, przemysłowcy i bankierzy, byli oni czynnikiem bardzo pożądanym. To też zarówno Seleucydzi jak Ptolomeusze ściągali ich do zakładanych przez siebie miast i darzyli przywilejami. Jeszcze większe przywileje uzyskali w państwie rzymskim.

Dla łatwiejszego porozumienia się z ludźmi, wśród których mieszkali, Żydzi dość wcześnie przyswoili sobie język grecki, lecz wpływy religijne i kulturalne pogaństwa na nich nie oddziaływały. „Jest to bez wątpienia jedno z najbardziej nadzwyczajnych zjawisk w okresie hellenistycznym, pisze G. Bardy¹⁹⁾. Wówczas, kiedy wszędzie tworzyły się synkretyzmy religijne, kiedy stare religie wzajemnie się przenikały, kiedy idee i obrzędy Wschodu zalewały kraje zachodnie, mieszały się jedne z drugimi i zapożyczały jedne od drugich, Żydzi zachowują wszędzie swe cechy odmienne“. Rzecz jeszcze dziwniejsza, że ta masa rozproszona po różnych krajach i wśród różnych ludów, pod względem narodowym i religijnym stanowiła jedną odrębną całość.

Ponieważ tylko w niektórych miastach posiadali prawo obywatelstwa, Żydzi byli uważani wszędzie za cudzoziemców. Jako tacy nie mogli brać udziału w rządach miasta, ale też nie potrzebowali uczestniczyć w publicznych nabożeństwach i obchodach religijnych. Prawo dawało im swobodę załatwiania swych spraw spornych między sobą. Jako nieobywatele, nie mogli korzystać z kulturalnych urzędzeń miast, np. z gimnazjów; ich dzieci nie mogły pobierać wychowania razem z dziećmi obywateli. Ale mogli urządzać i urządzali własne szkoły, w których wychowywali i kształcili swe dzieci według ojczystego prawa i ojczystych zwyczajów. Na Piśmie św., które było jedynym podręcznikiem w szkole, uczono dzieci przede wszystkim dziejów swego narodu. Oprócz tego dawano im zasób wiadomości potrzebnych w życiu.

Nieco odmienne było położenie Żydów w miastach, gdzie posiadali obywatelstwo. Tam cieszyli się wszystkimi prawami i przywilejami na równi z innymi. Zasadniczo powinni byli spełniać także obowiązki, z przywilejami związane, a więc na pierwszym miejscu brać udział w ofiarach i nabożeństwach cechu lub rodu, do którego każdy obywatel musiał należeć; następnie uczestniczyć również czynnie w nabożeństwach i ofiarach publicznych. To jednakże równało by się odstępstwu od prawdziwego Boga i jego prawa. By się na to nie narażać,

¹⁸⁾ Philo, Adv. Flaccum 6.

¹⁹⁾ Hellénisme, w Dict. de la Bible, Suppl. III. 1475.

Żydzi umieli znaleźć odpowiednią drogę. Tworzyli własne cechy, co ich zwalniało od kultu bóstw pogańskich; dzieci nie posyłali do szkół miejskich, lecz kształcili je we własnych. Tak więc prawo obywatelstwa darzyło ich przywilejami a nie nakładało na nich nowych ciężarów.

Jedynie w Aleksandrii, gdzie było największe skupisko Żydów w rozproszeniu, odbywali oni studia hellenistyczne, starając się przy tym zachować swą wiarę i zwyczaje. Przykładem takiego żyda-hellenisty, który otrzymał pełne wykształcenie greckie (*hê enkyklios paideia*), jest Filon Aleksandryjski (um. po r. 40 po Chr.). Uczony eklektyk filozof, a zarazem ścisły monoteista, posługuje się swą wiedzą i swym świetnym stylem — pisze po grecku — głównie w celach misyjnych. Chce dać poznać światu pogańskiemu skarby, jakie zawierają księgi święte.

Żydzi w rozproszeniu mogli tworzyć oddzielne gminy, uznane w państwie rzymskim za samorządne zespoły religijne i polityczne. Każda gmina posiadała radę z archontem na czele i naczelnika synagogi. Ich życie religijne i narodowe skupiało się około synagogi, a gdzie liczba była nieznaczną, w modlitewni.

Od pogan odgradzało Żydów często już oddzielne miejsce, które zamieszkiwali. Bardziej jeszcze odgradzał ich dziwny ich kult jednego, niewidzialnego Boga, odgradzał szabat, przepisy i zwyczaje, słowem cały sposób ich życia. Najważniejszą rolę w życiu religijnym i narodowym rozproszenia odgrywały Księgi święte. Dość wcześnie, bo już w III i II w. przed Chr. przełożono je w Aleksandrii na język grecki. Legenda o sposobie dokonania tego przekładu przez 70 tłumaczy przyczyniła się w znacznej mierze do wzbudzenia szacunku i zaufania, z jakim odnoszono się do niego. Stał się on wkrótce tekstem urzędowym Pisma św. dla Rozproszenia.

Drugim obok Pisma św. walnym czynnikiem w podtrzymaniu ducha narodowego i religijnego Żydów było zachowanie ścisłej łączności z Jerozolimą i ze świątynią. Ogół Żydów uważał Jerozolimę nie tylko za idealną ojczyznę, lecz za ognisko swego religijnego i politycznego życia. To też na trzy główne święta doroczne Paschy, Zielonych Świąt i Kuczek tysiące Żydów spieszyły ze wszystkich stron świata do Jerozolimy. Nadto każdy żyd od dwudziestego roku życia pocytywał sobie za święty obowiązek uiszczać corocznie podatek osobisty na rzecz świątyni w wysokości dwóch drachm (tzw. dydrachmę; zob. Mt 17, 24). Po miastach były wystawione skarbonki, do których wierni składali swą daninę. W oznaczonych zaś czasach

uroczyste poselstwa zawoziły tę „nietkniętą nadzieję“ Izraela do Jerozolimy. Już w r. 59 przed Chr. Cicero, broniąc prokonsula L. Flaccusa, stwierdza, że złoto żydowskie wywożone jest corocznie z Italii i ze wszystkich prowincji do Jerozolimy. Z czasów Augusta znamy szereg rozporządzeń zezwalających Żydom na zbieranie tych sum i odsyłanie ich do Jerozolimy.

Oprócz wspomnianych w toku opowiadania wyjątków i udogodnień, żydzi posiadali w państwie rzymskim jeszcze inne przywileje. I tak ze względu na odpoczynek sobotni i ze względu na zabronione Żydom pokarmy wolni byli od służby wojskowej. Ze względu również na ich religijne przekonania nie wolno było pociągać ich w szabat do sądu. A już chyba najdalej posunął się Rzym w ustępstwach na rzecz Żydów zwalniając ich od oddawania kultu Cezarom. W zamian za to miano w świątyni Jerozolimskiej składać codziennie dwie ofiary „za Cezara i za lud rzymski“. Według Filona na pokrycie kosztów tych ofiar miał łożyć sam August i jego następcy.

To wyjątkowe stanowisko w państwie, a przy tym odgródzenie się od pozostałej ludności i dziwne obyczaje musiały wywoływać niechęć a nawet nienawiść u ludności pogańskiej. Lecz tu występuje rzecz najdziwniejsza. Ci wzgardzeni przez wszystkich, bezdomni tułacze nie tylko zdołali uchronić się od głębszych wpływów otoczenia pogańskiego, lecz umieli zdobyć się na prawdziwie misyjną działalność wśród pogan i pociągnąć do siebie i swej religii najlepsze jednostki spośród nich. W czasie, kiedy Herod Wielki i jego następcy budowali świątynie Augustowi i Romie, w Kafarnaum setnik rzymski wznosi Żydom synagogę (Łk 7,6), a w Cezarei nad morzem drugi setnik Korneliusz wraz z całą rodziną wyznaje Boga Izraelowego, a ludowi daje hojne jałmużny (Dz 10, 1—2). W rozproszeniu synagogi żydowskie napełniają się tłumnie „czcicielami Boga“ (*sebomenoi* lub *phoboumenoi ton Theon*), którzy biorą udział w nabożeństwach, święcą szabat, zachowują prawo i inne przepisy żydowskie. Z różnych względów wielu z nich nie chce postawić ostatniego kroku na drodze, by stać się całkowitymi żydami. Nie brak było wszakże i takich, którzy ten krok czynili, poddając się obrzezaniu i obrzędowej kąpieli, i przystawali całkowicie do narodu żydowskiego. Bardzo licznie przechodziły na judaizm kobiety, nawet z najwyższych warstw społeczeństwa. To też Seneca, (um. 65 r. po Chr.) patrząc na to wszystko, pisał: „Tak silnym stał się zwyczaj (święcenia szabat)

u tego bezecnego ludu, że przyjął się już niemal wszędzie; zwyciężeni prawa narzucali zwycięzcom *victi victoribus leges dederunt*²⁰⁾.

II

Po tych nieco dłuższych, ale wprost koniecznych wywodach wstępnych przechodzimy do samego zagadnienia hellenizmu św. Pawła. Omówimy naprzód jego rzekome wykształcenie hellenistyczne, a następnie zasięg wpływu ideowego hellenizmu na Apostoła.

Wykształcenie

O młodości Apostoła pogan i o jego życiu przed nawróceniem posiadamy kilka świadectw pochodzących z jego własnych ust. Zbierzmy je razem. W świetle powyższych danych możemy z nich wysnuć pewne wnioski odnośnie do wychowania i wykształcenia młodego Szawła.

Gdy po wyrwaniu z rąk tłumu na dziedzińcu świątyni, żołnierze mieli wprowadzić Apostoła do twierdzy Antonia, za zezwoleniem trybuna przemówił on jeszcze do ludu. Przemowę zaczął od następujących słów: „Ja jestem Żyd urodzony w Tarsie w Cylicji a wychowany w tym mieście u stóp Gamaliela, wykształcony ściśle według prawa ojczystego“ (Dz 22, 3). W rozmowie z trybunem zaznaczył Paweł, że jest „Żydem z Tarsu w Cylicji, obywatelem wcale nie byle jakiego miasta“ (Dz 21, 39). Postawiony następnie przed Sanhedrynem chcąc poróżnić faryzeuszów z saduceuszami, zawołał do zebranych: „Ja jestem faryzeusz, syn faryzeuszów“ (Dz 23, 6). Mowę swą przed Agryppą Paweł tak zaczyna: „Co się tyczy sposobu mego życia w młodości, jakie ono było od początku na łonie mego narodu, mianowicie w Jeruzolimie, to wiedzą wszyscy Żydzi, którzy mnie znają od dawna, że żyłem według najsurowszej szkoły naszej religii jako faryzeusz“ (Dz 26, 4—5).

W liście do Filipian, w rozdziale III, zaznacza Apostoł przeciw swym przeciwnikom, że prawdziwymi żydami są ci, którzy w duchu bożym służą Bogu i szczyją się w Chrystusie Jezusie, a nie opierają swej ufności na zewnętrznych znakach. I tak pisze dalej: „Chociaż ja

²⁰⁾ De Superstitione Fragmenta XII 42.

także w ciele mógłbym mieć zaufanie... Obrzezany zostałem w ósmym dniu, jestem z rodu Izraela, z pokolenia Benjamina, Hebrajczyk czyściej krwi, faryzeusz w stosunku do Prawa, a w stosunku do sprawiedliwości prawnej byłem bez zarzutu“ (Fil. 3, 5—6).

Wspominając w liście do Galatów o swym życiu przed nawróceniem pisze: „W przywiązaniu do żydostwa wyprzedzałem wielu moich rówieśników w narodzie będąc o wiele gorliwszym miłośnikiem moich tradycji ojczystrych“ (Gal 1, 14).

Św. Paweł urodził się w Tarsie, który wówczas był istotnie „nie byle jakim miastem“, gdyż stał u szczytu rozkwitu materialnego i kulturalnego. Ojciec Pawła był obywatelem miasta i zarazem obywatelem rzymskim. Miał więc możność dać synowi wychowanie hellenistyczne, ową *paideia*, której zadaniem było przyswoić młodemu obywatelowi dobra kultury hellenistycznej i zaprawić go do spełniania obowiązków obywatelskich. Lecz będąc obywatelem miasta ojciec Pawła nie przestał być „hebrajczykiem czystej krwi i — faryzeuszem“: Sam Apostoł jeszcze pod koniec życia, sterany wiekiem i pracą dla Chrystusa, chlubić się będzie tym, że jest hebrajczykiem z hebrajczyków i że młodość swą przeżył „według najsurowszej szkoły naszej religii jako faryzeusz“ (Dz 26, 5). Na dziecięciu dopełniono przepisanych prawem obrzędów, i zamierzano syna kształcić na uczonogo w Piśmie rabina. Musiała to więc być rodzina oddana Bogu oraz wierna Prawu i tradycjom żydowskim. Jeśli przeto żaden żyd, o ile nie chciał stać się odstępca, nie brał udziału w nabożeństwach i ofiarach pogańskich, to tym bardziej niepodobna przypuścić, żeby syn faryzeusza i przyszły Rabbi odbierał wychowanie pogańskie, by razem z młodzieżą pogańską brał udział w ofiarach składanych bałwanom i odbywał ćwiczenia cielesne w gimnazjum i w efebeionie. To też ani w Dziejach ani w Listach Apostoła nie znajdujemy najmniejszej wzmianki o jego wychowaniu hellenistycznym. Także jego przeciwnicy nigdy mu tego nie wyrzucają.

I sam św. Paweł nie zostawia nas pod tym względem w niepewności. Urodzeniu w Tarsie przeciwstawia on najwyraźniej swe wychowanie i wykształcenie w Jerozolimie. „Jestem Żyd urodzony w Tarsie, a wychowany w tym mieście u stóp Gamaliela, wykształcony ściśle według prawa ojczystryego“ (Dz 22, 3). Tym przeciwstawieniem wyłącza on możliwość wychowania hellenistycznego, na które skądinąd nie było w Tarsie czasu. Słowo „wychowany“, *anatethramménos* wskazuje, że młody Szaweł przybył do Jerozolimy

dość wcześniej, napewno już przed trzynastym rokiem życia. Jeszcze dosadniejsze jest drugie określenie „wykształcony“, *pepaideuménos*. Zaznacza nim Paweł, że jego wykształcenie, *paideia*, odbyło się „ściśle według prawa ojczyźtego“. A wypowiedział te słowa do słuchaczy, wśród których byli jeszcze tacy, co znali go „od dawna“ i wiedzieli o jego życiu w młodości w Jerozolimie, a napewno wiedzieliby i o jego odmiennym życiu w Tarsie, gdyby takie miało rzeczywiście miejsce. W Dz 7, 21—22 Łukasz tymi samymi słowami opisuje wychowanie i wykształcenie Mojżesza. Po urodzeniu „przez trzy miesiące wychowywano go (*anetráfê*) w domu rodzinnym. A gdy go wyrzucono, wzięła go córka Faraona i wychowała go sobie za syna. I wykształcił się (*epaideuthê*) Mojżesz we wszystkiej umiejętności Egipcjan“.

To wychowanie jerozolimskie w czystej atmosferze religijnej i wykształcenie w szkole słynnego wówczas Rabbana Gamaliela I uzdolniło Pawła do życia „z czystym sumieniem przed Bogiem“ (Dz 23, 1). W tym wychowaniu i wykształceniu miała niewątpliwie swe źródło niesłychana jego gorliwość przedchrześcijańska o zachowanie Prawa i przestrzeganie najdrobniejszych przepisów i zwyczajów żydowskich. O Prawie pisać będzie później do Galatów jako o naszym stróžu aż do przyjścia Chrystusa (3, 24). Tymczasem wykształcenie hellenistyczne, choćby je nawet Paweł był otrzymał, nie pozostawiło żadnego widocznego śladu w jego pismach.

Język grecki Apostoła

Otóż to ostatnie powiedzenie nie wydaje się być ścisłym. Wszak pewnym przejawem duchowego urobienia i wykształcenia danego autora jest jego język, styl jego mowy, obrazy i porównania, którymi się posługuje. Dużo uwagi poświęcono tej właśnie stronie Listów św. Pawła. Policzone wszystkie wyrazy, wypatrzono różne najmniejsze cząsteczki tak właściwe mowie greckiej, rozebrano obrazy i porównania Listów²¹⁾. Zapominano najczęściej przy tym, że język grecki jest ojczystym językiem Apostoła. W tym języku wymawiał on pierwsze słowa, w nim uczył się wielkiego przykazania miłości i wyznawał wiarę w jednego prawdziwego Boga. Język grecki był językiem wykładowym w hederze, gdzie w szóstym roku życia zaczął pobierać naukę w Tarsie. Po grecku czytał Biblię i uczył się jej na pamięć, po grecku modlił się i śpiewał psalmy. Miał dość spo-

²¹⁾ W. Straub, Die Bildersprache des Apostel Paulus 1937.

sobności mówienia po grecku także w Jerozolimie, i greczyzną posługiwał się następnie przez całe swe życie. Cóż więc dziwnego, że przy nadzwyczajnym uzdolnieniu posiadał łatwość wysłowienia się w tej mowie. Istotnie, styl Pawła świadczy o bardzo wybitnej i potężnej osobowości autora. Jego słownictwo jest nader bogate. Apostoł myśli po grecku, pisze po grecku, przy czym z łatwością posługuje się tak licznymi w tym języku częsteczkami. To wszystko prawda.

Nam wszakże chodzi o to, czy ten język Apostoła przeszedł wykształcenie gramatyczne i retoryczne; czy urobił się przez czytanie utworów literackich, czy też poprzez przyswojenie sobie popularnego sposobu mówienia kaznodziei stoickich. Otóż najlepsi znawcy w tym przedmiocie odmawiają Pawłowi urobienia przez szkołę²²⁾. Willamowitz-Möllendorff pisze: „Język Pawła nie ma nic do czynienia ze szkołą ani ze wzorem, lecz... płynie z serca, chociaż jest on rzeczywistym językiem greckim“²³⁾. „Żaden Grek, pisze znów Ed. Meyer i żaden po grecku rzeczywiście wykształcony Azjata nie pisałby tak, jak Paweł... U Pawła brak właśnie tego, co stanowi istotę greczyzny, brak wewnętrznej formy i umiaru dzieła sztuki. Kiedy dyktuje swe listy, wprawdzie zastanawia się dokładnie nad tym, co chce osiągnąć i jak rozłożyć materiał, lecz w szczegółach zdania płyną tak, jak mu w danej chwili przychodzą na myśl, tłoczą się; przyczepia on jedną myśl, zdanie poboczne, imiesłów, przyimek jeden do drugiego; przed nami stoi mowca z bożej łaski, w którym myśli cisną się jedne przez drugie“²⁴⁾. Po stronie katolickiej krótko a dosadnie określił wykształcenie Pawła najlepszy znawca jego pism, Ferdynand Prat: „Wykształcenie Pawła nie jest książkowe. Żadna książka świecka nie pozostawiła w jego pismach widocznego śladu swego wpływu. Posiada on dogłębnie tylko jedną wiedzę, religię objawioną, i tylko jedną książkę, Biblię“. Bo też „nie od retorów nauczył się Paweł zasad literatury. Jego greka nie jest greką szkoły, jest to język nabyty przez używanie w nadarzonej rozmowie, żywy, obrazowy, przedziwny w wyrażaniu, swoistości i składni, lecz obcy zasadom gramatyków urzędowych“²⁵⁾.

By ocenić trafność powyższych uwag, wystarczy wczytać się nieco w pisma wykształconego hellenisty filozofa Filona, a następnie przejść do czytania Listów św. Pawła.

²²⁾ Zob. A. T. Robertson, A. Grammar of the Greek New Testament in the Light of Historical Research 1923, 127—131.

²³⁾ Die Griechische Literatur des Altertums 1912 159.

²⁴⁾ Ursprung u. Anfänge des Christentums III 1923 318.

²⁵⁾ La Théologie de Saint Paul I 1908, 16—17, 19, 118.

Na dowód studiów literackich Apostoła przytaczano również trzy zdania, wyjęte z autorów klasycznych, które spotykamy w jego pismach. Jedno zdanie z Aratusa (*Phaenomena* 5): „Z jego (Zeusa) przecież rodu jesteśmy“ (Dz 17, 28); drugie z Taidy Menandra: „Złe towarzystwo psuje dobre obyczaje“ (1 Kor 15, 33); trzecie z Epime-nidesa (*de oraculis*): „Kreteńczycy to wieczni łgarze, złe zwierzęta, hulaki leniwe“ (Tyt 1, 12). *Ben poca cosa*, powie Ricciotti²⁶); zbyt mała rzecz te trzy powiedzenia, by wymagały szczegółowego czytania się w literaturze greckiej. Mógł je Apostoł słyszeć po wielokroć razy powtarzane przez wędrownych mówców i filozofów jako przy-słowia.

Nie więcej przemawia za studiami Pawła w Tarsie jego szcze-gółowy opis uzbrojenia żołnierza rzymskiego i różne napomknienia do zwyczajów greckich. Wystarczyło, że Apostoł szedł przez świat z otwartymi oczami, a żołnierza miał przy sobie, gdy opisywał jego zbroję w liście do Efezjan 6, 14—17.

Wobec takiego stanu rzeczy łatwo zrozumieć, dlaczego żaden z poważnych autorów ostatniej doby nie ob staje przy hellenistycz-nym wykształceniu św. Pawła. Albo pomijają to zagadnienie mil-czeniem, jak W. Michaelis (*Einteilung in das Neue Testament* 1946), albo wprost je odrzucają jako nieuzasadnione. Tak Ricciotti²⁷), Daniel-Rops²⁸), A. Penna²⁹), J. Bonsirven³⁰), E. Andrews³¹), w Polsce prof. Tadeusz Sinko³²).

Hellenizm a chrześcijaństwo Pawła

Dla nas jednakże nierównie ważniejsza jest druga część zagad-nienia, a mianowicie zależność ideologiczna Apostoła od hellenizmu. Ze stoicyzmem bowiem można się było wówczas zetknąć nie tylko na uniwersytecie w Tarsie czy w Atenach. W każdym niemal mieście spotykało się wędrownych filozofów zalecających swój pogląd na świat i swą moralność i wzywających przygodnych słuchaczy do życia cnotliwego. Także religią było przepojone całe ówczesne życie miast helleńskich. Każdy mógł być świadkiem uroczystych procesji

²⁶) Paolo Apostolo 1946, 216.

²⁷) Paolo Apostolo 1946, 216—217.

²⁸) *L'Église des Apôtres et des Martyres* 1949, 71.

²⁹) *San Paolo* 1945, 122.

³⁰) *L'Evangile de Paul* 1948, 20.

³¹) *The Meaning of Christ for Paul* 1949, 183.

³²) *Literatura grecka III* 1 (Kraków 1951) 79.

z posągami różnych bóstw. Słyszało się również wiele o misteriach i o cudownych skutkach wtajemniczenia.

Prócz czasu przepędzonego na studiach w Jerozolimie Apostoł całe swe życie obracał się w środowisku hellenistycznym lub czysto greckim. Nadto wszyscy jego współpracownicy byli mniej lub więcej hellenistami. I tak Barnaba pochodził z Cypru (Dz 4, 36). Syła był hellenistą. Tymoteusz był synem żydówki i poganina (Dz 16, 1—3). Tytus był Grekiem (Gal 2, 3). Apollo był żydem hellenistą urodzonym i wychowanym w Aleksandrii (Dz 18, 24). Akwila i Pryscylla pochodzili z Pontu a przebywali w Rzymie (Dz 18, 2). Nie można więc z góry zaprzeczyć, że przy ustawicznym obcowaniu ze swymi towarzyszami i z wiernymi Paweł mógł bezwiednie ulegać hellenizmowi, mógł przyswoić sobie niejedną myśl czy pogląd i wcielić go następnie w chrześcijaństwo. Dlatego szczegółowo i dokładnie należy tę sprawę rozpatrzeć.

Stoicyzm

Zacznijmy od stoicyzmu. Zwolennicy zależności Apostoła od hellenizmu zwracali uwagę na liczne podobieństwa, jakie zachodzą między nim a stoikami w nauce o Bogu, o duszy ludzkiej itd. Jeszcze większe podobieństwo występuje w poglądach i zasadach moralnych głoszonych przez stoików i przez Pawła. Zarówno u stoików jak i u Pawła występuje uniwersalizm obejmujący wszystkich ludzi. Stąd potrzeba miłości nawet nieprzyjaciół, lekceważenie bogactwa, uniezależnienie się od rzeczy zewnętrznych, stąd poczucie wewnętrznej wolności, potrzeba opanowania się i wiele innych podobieństw.

Otóż dokładniejsze badanie nad wpływem filozofii stoickiej na Apostoła wykazały, że „słowa, wyrażenia i pojęcia Pawła, które na pierwszy rzut oka zdradzają uderzające pokrewieństwo ze stoicyzmem, przy bliższym przyjrzeniu się są tak różne, a nawet tak przeciwne stoicyzmowi, że niepodobna przypuścić u Apostoła dokładnej znajomości nauki stoickiej, ani dobrowolnych zapożyczeń od niej“³³⁾. W szczególności, kiedy u stoików bóg nie jest czymś różnym od świata, lecz jest tkwiącą w materii świata energią, czy prawem natury, czy obejmującą wszystko myślą, to Paweł, tak jak całe chrześcijaństwo, zna tylko Boga osobowego i ponadświatowego, który swą wszechmocą stworzył świat i nim według swych odwiecz-

³³⁾ Bonhöffer, Epiktet u. das Neue Testament 1911, 198.

nych zamiarów kieruje. U stoików ideałem człowieka jest mędrzec, który siłą swego wyszkolonego umysłu zdobył poznanie prawdy, a z poznaniem wewnętrzną wolność i samowystarczalność. Człowiek nie ma nad sobą żadnej powagi, ani boskiej ani ludzkiej, lecz sam jest miarą wszystkiego. Moralność stoika polega na życiu zgodnym z naturą, czyli odwiecznym porządkiem świata. Ma on w sobie dość siły do uniezależnienia się od rzeczy zewnętrznych, do opanowania swych pożądliwości i zdobycia wewnętrznej równowagi ducha. U stoika wszystko ogranicza się do doczesności i na niej się kończy.

Nauka św. Pawła jest zaprzeczeniem tego wszystkiego. U niego ośrodkiem i miarą wszystkiego nie jest człowiek, lecz Bóg, który się objawił w Chrystusie, i jego wola. Człowiek sam z siebie jest słaby i grzeszny, potrzebuje odkupienia i łaski. Tylko przez wiarę i chrzest może zjednoczyć się z Chrystusem, a duch którego otrzymuje, uzdalnia go do życia prawdziwie bożego. Ostatecznym celem człowieka nie jest doczesność, lecz wieczność. Paweł mało rozprawia o cnotach kardynalnych, na wzór stoików, ale uczy dwóch przede wszystkim cnót, pokory i miłości, o jakich się stoikom nie śniło. Także stosunek do bliźniego jest zasadniczo różny. Stoik może zewnętrznie okazać drugiemu współczucie, lecz poniżałby samego siebie, gdyby wewnętrznie uległ tej słabości. Brak tu chrześcijańskiego i Pawłowego pojęcia miłości bliźniego, którą Jezus posunął aż do ostateczności, aż do zupełnego wyniszczenia samego siebie.

Wspomniałem na początku tej pracy o znacznym wpływie hellenizmu na pojęcia Pawła, o którym piszą Rousselot i Huby³⁴⁾. „Wpływ ideału greckiego na jego pojęcie o doskonałości moralnej nie jest, zdaje się, mniej znaczny... Oko Pawła dostrzegło poza jego narodem ideał człowieka bardziej pociągający i bardziej pełny. Gdy pisał do swych uczniów: „Wszystko, co jest prawdziwe, wszystko co godne, co słuszne, co czyste, co miłe i godne uznania; jeśli jest jakaś cnota i jakaś pochwała, o tym wszystkim myślcie“ (Fil 4,8); napewno nie Izrael dostarczył mu wszystkich rysów do tego arcydzieła ludzkiego i boskiego zarazem — o jakim marzy“. Tylko przez przykre jakieś nieporozumienie mogli ci, młodzi podówczas autorzy, przypisać wpływom greckim ideał człowieka i doskonałości, jaki się przejawia w pismach Apostoła. Prawda, oko Pawła dostrzegło ten ideał poza jego narodem, ale nie w hellenizmie. W osobie Chrystusa zjawiał się on przed oczyma Pawła, zajaśniał w jego duszy pod Damazkiem i porwał go do siebie. Na ten ideał wskazuje on ustawicznie

³⁴⁾ Christus 1044.

wiernym, wzywając ich do naśladowania go. „Bądźcie naśladowcami moimi, jak ja jestem naśladowcą Chrystusa“ (1 Kor 11, 1; por. 1 Tes 1, 6; 2, 14; Fil 3, 17; Tyt 2, 11—13). Innego ideału Paweł nie znał i nie chciał znać. Co zaś sądzi ogólnie o życiu moralnym pogan, także Greków, wspomina na różnych miejscach swych Listów (zob. Ef 2, 11—12; 4, 17—18; Rz 1, 21).

Ani nauka i życie stoików, ani inne systemy filozoficzne, nie zdołały wyzwolić swych zwolenników od cierpienia w życiu i, co najważniejsze, nie mogły uwolnić człowieka od lęku przed śmiercią. Ze śmiercią bowiem kończy się życie ludzkie, a jeśli nawet istnieć będzie za grobem, to istnienie to będzie gorsze, niż w tym życiu. Tylko bogowie są nieśmiertelni i szczęśliwi w swej nieśmiertelności.

Misteria

Otóż to, czego nie mogła dać filozofia, obiecywały dać swym wtajemniczonym misteria. Wszystkie zapewniały swych wiernych o szczególnej opiece danych bóstw i o szczęściu w tym życiu, a wymienione wyżej misteria eleuzyjskie, misteria Dionisosa, Izydy, Attisa i Wielkiej Matki obiecywały ponad to zbawienie, czyli szczęśliwą nieśmiertelność za grobem.

Z tych to misteriiów wyprowadzano wszystko, co chrześcijaństwo zawdzięcza Pawłowi, zwłaszcza jego naukę o Chrystusie Zbawcy, o odkupieniu i o sakramentach. Tak uderzające bowiem ma zachodzić podobieństwo między zbawcą śmiercią Chrystusa, a między śmiercią i zmartwychwstaniem Bakchusa i bóstw wschodnich Attisa, Adonisa i Ozyrysa, między działalnością sakramentów a działalnością misteriiów, iż trudno przypuścić, żeby za podobieństwem nie krył się związek przyczynowy między misteriami pogańskimi a chrześcijaństwem św. Pawła.

Zanim rozpatrzmy te podobieństwa i wynikającą z nich zależność pierwotnego chrześcijaństwa od kultów pogańskich, chcielibyśmy wyjaśnienia pewnej trudności, która się nam w związku z tym narzuca. Jeśli chrześcijaństwo to, co ma najważniejszego, jak bóstwo Chrystusa, odkupienie, sakramenta, otrzymało z pogańskich religii synkretystycznych, to dlaczego od pierwszej chwili zajęło tak nieprzejednane stanowisko wobec nich, gdy tymczasem wszystkie te religie żyły w zgodzie ze sobą? Św. Paweł natomiast powie z naskisem; że może być „wiele bogów i wielu panów, ale dla nas istnieje tylko jeden Bóg — Ojciec, i jeden Pan — Jezus Chrystus“

(1 Kor 8, 5). Innymi słowy, jaka może być zgoda Chrystusa z Dionizosem, albo miłość Kalwarii z miłością Afrodyty? (por. 2 Kor. 6, 14—15). Następnie jeśli chrześcijaństwo było jedną więcej religią misteriiów obok wielu innych, to jak wytłumaczyć krew jego męczenników? Gdy przychodziły do Rzymu różne bóstwa, przyjmowano je z otwartymi rękoma; gdy przyszedł Chrystus, zbrojono się, by walczyć z nim. I jeszcze jedno, jeśli tak duże, tak uderzające podobieństwa zachodzą między chrześcijaństwem Pawła a religiami misteriiów, to dlaczego ówczesny świat pogański widział w chrześcijaństwie nie podobieństwa, lecz właśnie różnice?

W rzeczy samej, nie podobieństwa między chrześcijaństwem Pawła a misteriami pogańskimi są istotne i zasadnicze, lecz różnice, i te stanowią o wszystkim. Wtajemniczenie przez misteria zapewnia nieśmiertelność w sposób mechaniczny raz na zawsze, bez żadnej wewnętrznej zmiany wtajemniczonego. Wiara nie ma z tym nic do czynienia. Wtajemniczenie chrześcijańskie przez chrzest opiera się na wierze i odnawia całego człowieka wewnątrz. Nie wystarczy raz przyjąć chrzest; trzeba postępować zgodnie z otrzymaną łaską. Misteria pogańskie nie mają nic wspólnego z moralnością. Tymczasem życie chrześcijanina, to życie boże, zaszczerpione w duszy człowieka, które go przemienia w dziecko boże, ale też nakłada obowiązków starania się o nowe cnoty. „Bo miłość Chrystusa przyciska nas..., żeby ci, którzy żyją, już nie dla siebie żyli, lecz dla tego, który za nich umarł i zmartwychwstał“ (2 Kor 5, 14—15).

Naczelną pobudką w misteriach nie była bynajmniej miłość bóstwa. Szukano w nich jedynie zapewnienia sobie szczęścia po śmierci. Wtajemniczenie i zespolenie się z bóstwem miało być środkiem do tego. Ono zapewniało rozkosze za grobem, biesiady, zabawy i tańce w ogrodzie wiecznie kwiecistym. Natomiast celem chrześcijanina jest zjednoczenie się z Chrystusem, *esse cum Christo*. Zaczyna się ono tu na ziemi w trudzie i cierpieniu a dokonuje się w niebie. Będąc uczestnikiem cierpień Chrystusa i upodobniony do niego w śmierci, chrześcijanin będzie również uczestnikiem jego chwały (por. Fil 3, 10; 21). Właśnie dlatego, że świat pogański nie miał nic w misteriach, coby mógł być porównać ze śmiercią Chrystusa, wydała mu się ta śmierć Zbawcy chrześcijan „głupstwem“ (1 Kor 1, 23). I tu dochodzimy do najgłębszych różnic między religiami misteriiów a chrześcijaństwem Pawła.

Bóstwa misterium były mitologicznym uosobieniem zamierającej i odradzającej się przyrody, natomiast Jezus Pawła jest osobą histo-

ryczną i na historycznym umarł krzyżu. Jak więc nie może być mowy o prawdziwym podobieństwie między legendą a rzeczywistością historyczną, tak nie ma go między Attisem, Ozyrysem i Adonisem a między Chrystusem. Bóstwa te mogły umierać i odradzać się, jak zamiera i odradza się co roku trawa na polu. One nie poświęciły się i nie umarły z miłości do człowieka, by zbawić duszę ludzką. Ich zadaniem nie było udoskonalenie moralne i zbawienie duszy. Mogły wyzwolić człowieka od zła doczesnego i od jarzma, jakie mu nakłada los, fatum. Z przeznaczeniem duchowym ludzkości nie miały one nic do czynienia.

Wobec tego tracą wszelkie znaczenie podobieństwa zewnętrzne. Jest rzeczą prawdopodobną, że w niektórych urządzeniach chrześcijańskich wierni, którzy przyszedli z pogaństwa, dopatrywali się czegoś podobnego do praktyk w misteriach. Być może że „uczta Pańska“ uważali za to samo, co ucztę w misteriach. To też Apostoł wyjaśnia, że uczta Pańska jest przypomnieniem męki i śmierci, którą Syn Boży poniósł z miłości dla zbawienia dusz naszych. Nie ma więc nic wspólnego z uczta szatańską. Nie można uczestniczyć przy stole Pańskim i przy stole czartów (1 Kor 11, 26; 10, 21). Glossolalia mogła przypominać wiernym ekstazy z misterii Bakchusa. Lecz św. Paweł poucza ich, że ekstaza jest niczym w porównaniu z miłością. Miłość Boga, gotowa znieść wszystko dla niego, na wzór Chrystusa, oto wszystko.

Bardzo poważny dowód na zapożyczenie się św. Pawła w hellenizmie miało stanowić jego słownictwo. W. Bousset twierdził w swym dziele *Kyrios Christos*, że tytuł *Pan* (*Kyrios*) nadany Jezusowi przeszedł do chrześcijaństwa z kultów pogańskich, gdzie dawano go bóstwom, np. „Pan nasz Serapis“³⁵⁾. Inni powoływali się na inne wyrażenia używane w misteriach i przez św. Pawła.

Otóż nie trudno było wykazać: 1^o że tytuł „Pana“ zaczęto nadawać Jezusowi już w pierwotnej gminie jerozolimskiej, zanim jeszcze Paweł pojawił się na widowni; 2^o że gmina chrześcijańska nie potrzebowała zwracać się do kultów pogańskich po nazwę, którą miała gotową w Septuagincie i w literaturze żydowskiej z I w. przed Chr.³⁶⁾. Chrześcijaństwo tkwi korzeniami w Starym Testamencie, i nie jest rzeczą naukową zwracać się po wyjaśnienia jego urządzeń

³⁵⁾ *Kyrios Christos* 1913, 84 nn.

³⁶⁾ Np. Ps Salom 17, 36: „Wszyscy są święci, a ich królem jest *Christos Kyrios*“.

czy pojęć do kultów pogańskich, jeśli można je znaleźć w Starym Testamencie.

Gdy chodzi o słownictwo Apostoła, to nie jest rzeczą ważną wiedzieć, skąd dany wyraz czy słowo pochodzi, ale wiedzieć, jakie pojęcie Apostoł zawarł w danym wyrazie i czy ono się pokrywa z pojęciem używanym w hellenizmie. Może nas o tym pouczyć tylko szczegółowe i dokładne zbadanie niemal każdego wyrażenia, zachodzącego w pismach Apostoła. Rzecz to doniosła, lecz żmudna i wymaga bardzo dużego nakładu pracy i czasu. Otóż dzieło to zostało już w dużej mierze dokonane przez uczonych niemieckich w Słowniku Teologicznym do Nowego Testamentu³⁷⁾, doprowadzonym obecnie do słowa *pascha*. Możemy od razu powiedzieć, że wyniki dotychczasowych badań nad słownictwem Pawła potwierdzają we wszystkim poglądy tych uczonych, którzy nie przyjmują zależności ideologicznej Apostoła od hellenizmu. Przypatrzmy się niektórym wyrazom i ich znaczeniu.

Samemu wyrazowi *mystêrion* poświęca G. Bornkamm 25 stron³⁸⁾. Zaznaczywszy krótko etymologię (niepewną) słowa, omawia następnie: a) Misteria u Greków i w hellenizmie, a mianowicie 1. znaczenie misteriiów w kultach; 2. misteria w filozofii, w czarach, w użyciu świeckim, w gnozie, b) *mysterion* w LXX, w apokaliptyce i literaturze rabinistycznej, c) *mysterion* w Nowym Testamencie: 1. tajemnica królestwa Bożego (Mr 4, 11 n); 2. tajemnica Chrystusa; 3. ogólne znaczenie wyrazu *mysterion* u Pawła i w pozostałych księgach Nowego Testamentu. — d) *mysterion* w starym Kościele: 1. Ojcowie Apostolscy; 2. Apologetyka; 3. Teologia Aleksandryjska; 4. *Mysteria* jako nazwa sakramentów. 5. *Mysterion* i sakrament.

Nas tu obchodzi głównie znaczenie wyrazu *mystêrion* w kultach i u św. Pawła. Jeśli jakie słowo, to wyraz *mystêrion* powinienby mieć pokrewne znaczenie w obu wypadkach, gdyby św. Paweł był istotnie zależny od misteriiów pogańskich. Tymczasem różnica między „*mysterion*“ w kultach, a „*mysterion*“ u św. Pawła występuje już w zewnętrznej formie. Tam zachodzi wyraz ten zawsze w liczbie mnogiej „*mystêria*“, u św. Pawła w liczbie pojedynczej „*mystêrion*“. Jeszcze większa różnica w znaczeniu. W kultach, wyraz ten oznacza tajemniczy obrzęd, w którym przez święte czynności i słowa uobecniano przed kołem wtajemniczonych los bóstwa. Wta-

³⁷⁾ Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I 1932/33; II 1935; III 1938; IV 1941; V w druku.

³⁸⁾ ThW IV 809—834.

jemniczeni obowiązani byli do zachowania najściślejszego milczenia o wszystkim, co widzieli i słyszeli. Tymczasem u św. Pawła wyraz *mysterion* oznacza zamiar Boży zbawienia wszystkich w Chrystusie, ukryty odwiecznie w Bogu, a teraz objawiony nie przed gronem wtajemniczonych, lecz Apostołom i świętym, a objawiony po to, aby był głoszony wszystkim, którzy zechcą go przyjąć. To też Bornkamm zaznacza w swym wywodzie: „Biorąc rzecz w całości, mysterion jest rzadkim pojęciem w Nowym Testamencie, które nigdzie nie wykazuje związku z misteriami kultu“³⁹⁾.

Weźmy inny wyraz spotykany dość często u Greków i w hellenizmie, *morfê*. Oznacza on coś, co podpada pod zmysły, co można spoznać, a więc, wygląd zewnętrzny, postać. W filozofii Arystotelesa *morfê* oznacza formę w przeciwstawieniu do materii *hylê*. Znaczenie „istota“ (= *ousia*) lub „natura“ (= *physis*) przyjął wyraz *morfê* dopiero u Ojców greckich. W religii Grecy wyobrażali sobie bogów jako mających postać i mogących ukazywać się ludziom. Powątpiewano tylko, czy można wyobrażać sobie boskie istoty w postaci ludzkiej. Natomiast w Starym Testamencie myśl, jakoby Bóg miał postać podpadającą pod zmysły, była zgoła niedopuszczalna. Jeśli Bóg się objawiał, to była mowa nie o *morfê Theou*, lecz o *doksa Kyriou, khebôd Jahwe*. Wyobrażano ją sobie jako promienną jasność, którą przysłał obłok.

Św. Paweł używa wyrazu *morfê* tylko dwa razy w niezmiernie trudnym tekście Fil. 2, 6—7: „On, który był w postaci Bożej (*ên morfê Theou*),... wyniszczył się, przyjmując postać sługi (*morfên doulou*)“⁴⁰⁾. Byłoby rzeczą najprostszą przyjąć, że Apostoł użył tu wyrazu *morfê* w którymś z owych znaczeń, jakie wyraz ten wówczas posiadał. Tymczasem J. Behm, który ten wyraz w Słowniku Teologicznym omawia, odrzuca je wszystkie, a zwłaszcza znaczenie popularno-filozoficzne *morfê Theou* = *ousia Theou* lub *physis*, bo tego znaczenia wyraz ten wówczas nie miał. Nie miał Paweł na myśli również znaczenia religijnego, gdyż Chrystus przyjmując naturę ludzką, nie zmieniał własnej postaci na inną, ani nie odgrywał roli Boga w postaci ludzkiej. I słusznie twierdzi Behm, że „ze swą paradoksalną formą *morfê Theou* stoi Apostoł wprawdzie nie słownie, lecz rzeczowo całkiem na gruncie biblijnego poglądu na Boga“⁴⁰⁾.

Chrystus Pan, stając się człowiekiem, przyjął *morfên doulou*, postać niewolnika, istoty, która całkowicie zależna jest od woli obcej.

³⁹⁾ ThW IV 831.

⁴⁰⁾ ThW IV 760.

Tym określeniem Apostoł chciał zaznaczyć najskrajniejsze przeciwieństwo do stanu, w jakim był Jezus *en morfê Theou*. Z wyżyn boskiego władztwa i boskiej chwały Jezus poniżył się aż do przepaści wyniszczenia i niemocy, właściwej niewolnikowi. *Morfê Theou*, w której Chrystus był w swym przedistnieniu, to nie innego, tylko boska chwała, którą miał u Ojca, pierwaj nim świat zaistniał (J 17, 5).

W 1 Kor 3, 1—2 pisze św. Paweł o wiernych jako niedorosłych dzieciach, którym musiał dać „mleko“ do picia, nie stały pokarm. Obraz mleka zachodzi dość często u Epikteta i u Filona, a w misteriach należy do sakramentu odrodzenia i ma znaczenie symboliczne. Użycie mleka czyni wtajemniczonego nowonarodzonym. Otóż Apostoł, mówiąc o mleku, ma na myśli pokarm dziecka w przeciwieństwie do pokarmu dorosłych. I G. Bertram nie znajduje tu śladu podobieństwa, a tym mniej zapożyczenia się w misteriach pogańskich⁴¹⁾. Do podobnych wniosków dochodzą autorzy Słownika przy ustalaniu znaczenia innych wyrazów, którymi się Apostoł posługuje.

Wnioski uczonych autorów Słownika Teologicznego znajdują potwierdzenie w innego rodzaju badaniach dokonywanych nad Nowym Testamentem. W r. 1939 powstał w Niemczech zamiar utworzenia „Corpus Hellenisticum Novi Testamenti“, żeby wyjaśniać Nowy Testament przez liczne podobne miejsca pisarzy hellenistycznych. Nie chodziło bynajmniej o to, by doszukiwać się w hellenizmie wielkich idei objawienia chrześcijańskiego. Chciano zaznaczyć podobieństwa między pierwotnym chrześcijaństwem a hellenizmem, by uwydatnić współczesne potrzeby religijne i moralne hellenizmu.

Takiej pracy porównawczej dokonał na dziełach Plutarcha (46—120 po Chr. Szwed H. Almquist⁴²⁾. Rozdział za rozdziałem zestawiał on księgi Nowego Testamentu z dziełami tego wielostronnego a gruntownego pisarza. Zwracał przy tym uwagę głównie na podobieństwa kulturalne, religijne, moralne, stylistyczne, słownictwa itp. W całości zebrał 329 tekstów podobnych. Po dokładnym rozpatrzeniu wyznaje szczerze, że zdobycz to szczupła, gdy się uwzględni wielkość dzieła. Podobieństwa odnoszą się przeważnie do formy a nie do treści. „Wyrok pod tym względem musi tak opiewać, pisze Almquist, że Nowy Testament jest w zasadzie całkiem obcy duchowi greckiemu;

⁴¹⁾ ThW IV 921.

⁴²⁾ Plutarch und das Neue Testament. Ein Beitrag zum Corpus Hellenisticum Novi Testamenti. 1946.

uniwersalizm, spirytualizm, humanizm Nowego Testamentu są zgoła odmienne od odpowiednich prądów ideowych w kulturze greckiej⁴³).

Takie jest obecne stanowisko nauki wobec hellenizmu św. Pawła. „Nie ma dowodu na to, że Paweł znał filozofię grecką, jakiej uczano w szkołach. I jest rzeczą bardzo nieprawdopodobną, żeby ktoś, czyj umysł tak się wzdygał przed religią synkretystyczną i kto był tak bezwzględny monoteistą, powiązał kiedyś choćby myśl łączenia się z pogańską formą religii. „Paweł mógł się posługiwać i posługiwał się słownictwem stoików i misteriów. Nie pożyczal on wszakże wyrazów na to, żeby dodać nową właściwość lub dostojność do chwały Chrystusa, lecz aby słuchaczom pogańskim pokazać w ich własnym języku, czym Chrystus jest istotnie dla świadomości chrześcijańskiej“⁴⁴).

Ks. WALENTY PROKULSKI

UWAGI O CAŁUNIE TURYSKIM

Już dwukrotnie w RBL ukazały się artykuły na temat Całunu turyńskiego (Ks. Gronkowskiego i Ks. Borowicza). Ponieważ kwestia na razie nie jest jeszcze definitywnie rozstrzygnięta i zawsze aktualna, publikujemy niniejszy artykuł, by także medycyna doszła do głosu i ze swej strony nam zagadnienie wyświetliła.

Autor artykułu opiera się częściowo na wywodach chirurga paryskiego dr Paul Barbet'a (*La passion de N. S. Jésus Christ selon le chirurgien, 1950*), częściowo z nimi polemizuje i cennymi uwagami uzupełnia. — Dop. Red.

CZEŚĆ PIERWSZA

I. Wstęp.

Wśród relikwii, przechowywanych po Chrystusie Panu, znajduje się jedna, na którą, choć właściwie od bardzo niedawna, są zwrócone oczy całego świata chrześcijańskiego. Relikwią tą to Całun z Turynu, nazwany tak od miejsca gdzie od roku 1578 jest przechowywany.

Lecz skąd nagłośność odkrycia tej świętej relikwii? Skąd taki rozgłos i powszechne wzruszenie, jakie ona wywołuje wszędzie tam, gdzie jest znana? Sprawa ta wymaga pewnego naświetlenia. W rzeczy samej św. Płótno, aczkolwiek nie ma ciągłego oblicza historycznego, było jednak znane od bardzo dawna oraz czczone i wysoko cenione jako relikwia, zawierająca ślady prawdziwej krwi Zbawiciela. Lecz

⁴³) Tamże, przedmowa i s. 141. Por. też dopisek uzupełniający niżej na str. 222.

⁴⁴) E. Andrews. *The Meaning of Christ for Paul*, 1949, s. 183, 196.

dopiero przypadkowe jej sfotografowanie przez amatora Secondo Pia w r. 1898 a przede wszystkim późniejsze fotografie w liczbie 12-tu wykonane w r. 1931 przez Józefa Enri'ego, wybitnego artystę fotografa, wydały wyniki rewelacyjne.

Cały świat nauki współczesnej stanął teraz przed niezmiernie ciekawym i doniosłym problemem, mianowicie autentyczności relikwii! Rozwiązania tego podjęły się wybitne siły tak wśród katolików jak i z poza nich. W szranki tych zapasów stanęły nie tylko teologia, lecz przede wszystkim wiedza lekarska i nauki przyrodnicze: anatomia, fizjologia, biologia, chemia, fizyka, chirurgia, antropologia, ale także archeologia, historia, lingwistyka, historia sztuki, współczesna sztuka fotograficzna. Tyle to szczegółów trzeba było poruszyć, przestudiować, ze sobą połączyć w jedną całość ściśle się zazębiającą, aby móc dojść do mniej lub więcej prawdopodobnych konkretnych wyników.

Św. Całun nie posiada jasnego historycznego oblicza. Tak, to prawda. Lecz czy wszystko musi tu być historycznie jasne? Czyż jego tajemnicza przeszłość musi koniecznie wykluczać jego autentyczność? Pamiętajmy dobrze, że stare relikwie, mające aż zbyt pewne dowody, nie zawsze okazywały się autentyczne. Natomiast Całun turyński posiada rzecz niezmiernie cenną w samym sobie, cenniejszą nawet od pewnego wywodu historycznego: On zawiera dowód autentyczności w swej wewnętrznej treści, on dokumentuje się sam sobą.

Wśród wielu mężów nauki, tak duchownych jak świeckich, którzy walczyli za i przeciw autentyczności tej św. Relikwii, w rzędzie przeciwników wymienić należy: Ks. Ulysse Chevalier (1900, 1902), O. Brauna F. M. (1939), O. Lelclerc (1948), O. J. Lebreton, O. J. Huby, Ks. Bouvier i Szkołę Nauk Biblijnych, prowadzoną w Jerozolimie przez OO. Dominikanów. Z Polaków przeciw Całunowi z Turynu wypowiedział się zdecydowanie Ks. dr. W. Gronkowski (1946).

Do zwolenników wśród duchownych należą: O. Nogier de Malijay (1925), Ks. Barnés (1933), O. d'Armaillac (1933), Ks. Renić (1935), Ks. Borgne (1947), O. Iriarte T. J. (1948), O. A. Cogazzi (1950) i z Polaków Ks. K. Borowicz (1950).

Lecz istnieje jeszcze trzecia, pośrednia grupa teologów, którzy, nie będąc wprawdzie w obozie przeciwników Całunu z uwagi na ostatnie wyniki badań świeckich w tym względzie, wahają się wszakże rzucić na szalę swe znane i wielkie autorytety tylko dlatego, ponieważ odnośnie św. Piłtina istnieją trudności natury egzegetycznej. Do ich liczby należą m. in.: O. A. Vaccari T. J. (1939, 1950), Ks. dr. E. Dąbrowski (1950) i O. Werner Bulst T. J. (1953).

Głównych swych obrońców znalazł św. Całun w gronie lekarzy, biologów, fizyków, chemików i artystów.

Na pierwszym miejscu należy tu wymienić zasłużonego badacza, prof. dr. Pawła Vignon, chemika i biologa (1902, 1939). Następnymi z kolei są: Dr le Bec

(1925), Giuseppe Enrie (1933, 37), Dr Piotr Barbet, chirurg (1934, 37, 40 i 1950), mż. Cordonnier (1934), Dr R. W. Hynek (1935, 1950), Dr St. Karwowski (1935), A. Legrand (1939), Dr Romanese (1939), Dr P. Scotti (1939, 1950), Dr Judica-Cordiglia (1939, 1950), Dr L. Ferri (1950), Dr A. M. Malo (1950), Dr E. A. Wuenschel (1950).

Wspólnie z prof. Vignon pracowali komisyjnie uczeni Sorbony i Politechniki Paryskiej: prof. René Colson (niekatolik), fizyk, prof. Herovard, prof. Robert, prof. Delage, biolog. W pracach nad św. Całunem znane są również nazwiska dra Moeddera i prof. L. Geddy.

II. Co mówią o Całunie Ewangelści?

Trzej synoptycy (Mt 27, 59, 60 — Mr 15, 46 — Łk 23, 53, 56) są zgodni co do tego, że po zdjęciu Ciała Zbawiciela z krzyża wzgl. po jego „otrzymaniu“ (Mt), owinięto je w Całun. Tak w języku greckim jak i w Łacinie używają wyrazu *sindôn*, co po polsku oznacza całun, prześcieradło, jednolitą dużą sztukę płótna.

O wonnościach w dniu pogrzebu Pańskiego wspomina św. Łukasz (Łk 23, 56). Zamierzały przynieść je niewiasty galilejskie, ale nie uczyniły tego z uwagi na nadchodzący już szabat, który był „wielki“. I jeśli synoptycy wspominają o chęci namaszczenia Ciała Pańskiego przez niewiasty trzeciego dnia rankiem po szabacie (Łk 24,1 — Mr 16,1) lub też o odwiedzeniu grobu (Mt 28,1), co zresztą nie wykluczało zamiaru pierwszego, podkreślają w ten sposób stary zwyczaj żydowski odwiedzania zmarłych w ciągu trzech dni po pogrzebie. Odwiedziny takie połączone były z wylaniem wonności, zwykle olejku nardowego. O namaszczeniu przez niewiasty zwłok męczyzny w znaczeniu dosłownym raczej nie mogło być mowy, choć prawo żydowskie dopuszczało do tych czynności także kobiety¹⁾.

Świętego Jana, głównego świadka pogrzebu Pańskiego, zacytujemy w całości (J 19, 39, 40). „A przybył też i Nikodem... niosąc około 100 funtów przyprawy mirry i aloesu. Wzięli tedy ciało Jezusowe i obwiązali je w prześcieradła z wonnościami, jak jest zwyczajem grzebać u Żydów“.

„Venit autem et Nicodemus... ferens mixturam myrrhae et aloes, quasi libras centum. Acceperunt ergo corpus Jesu, et ligaverunt illud linteis othoniois cum aromatibus, sicut mos est Judaeis sepelire“. Podkreślenia godnym jest fakt, iż św. Jan pomija w opisie pogrzebu Pańskiego szczegół o całunie-syndonie, natomiast podaje takie z nich, których synoptycy, jako nieobecni w czasie tych obrzędów, opisać nie byli w możności.

¹⁾ Semach. 12 — cyt. w art. O. Bulsta (Verbum Domini 1953, fasc. 5).

III. Sprawa namaszczenia Ciała Pańskiego

Po pewnym czasie, gdy ciało Jezusowe było już zdjęte z krzyża, jak to poniekąd wynika z tekstu św. Jana, przybywa Nikodem, niosąc mieszankę wonności: mirrę z aloesem. A było tego sporo, bo trzykrotnie więcej, niż wymagał tego zwyczaj (około 100 funtów = 32 kg.).

Mirra jest żywicą drzewa balsamodendronu, należącego do rodziny baldaszkowatych. Posiada przyjemny zapach i lekkie właściwości antyseptyczne. W jej zapachu kochał się Wschód, ją też przynieśli Dzieciątku Bożemu trzej Królowie.

Natomiast aloes, o którym wspomina św. Jan, jest kamieniem obrazy dla wielu egzegetów i lekarzy w szczególności. Postaramy się więc dać w tej materii odpowiedź możliwie wyczerpującą. Otóż cała trudność — naszym zdaniem — polega na nieznanym fakcie, iż w starożytności nazwą aloesu w ogólności oznaczano dwa rodzaje środków wydzielających wonności. Jednym z nich to delikatne ostrużyny wzgl. wióreczki z drzewa zwanego „kadzidlin prawy“, *aloexylon agallochon*, które sprzedawano jako domieszkę do kadzidła. Ażeby jednak mogły wydać wonny zapach, rzecz prosta, musiały zostać spalone. Nie ten więc rodzaj aloesu wymienia św. Jan. Mowa jest raczej o aloesie, roślinie z rodziny *liliaceae*. Środek ten był bardzo szeroko znany światu starożytnemu w medycynie wewnętrznej i jako *desinficiens* ran. Sprzedawano go podówczas w postaci tafli (jak nasze tafle kleju stolarskiego); wyciśnięta z miąższu liści aloesu płynna, gęsto ciągnąca się wydzielina po zakrzepnięciu w specjalnych naczyniach dawała postać tafli. Znajomość i zastosowanie aloesu, choć może już nie w tak szerokiej skali, przetrwało do dnia dzisiejszego: współczesna medycyna zna jednak znacznie silniejsze i lepsze jego odpowiedniki. Ale powróćmy do tematu zasadniczego.

W zastosowaniu takiego właśnie aloesu przy pogrzebie Pańskim istnieje pewna logiczna przeszkoda, ale pozornie tylko. Otóż aloes lekarski nie należy do roślin pięknie pachnących! Posiada zapach raczej mdły. Lecz wśród bardzo licznych jego odmian (około 200) istnieje jedna, która się wyróżnia niezwykle korzystnie i pod tym względem: właśnie dzięki miłemu zapachowi. Jest on zapachem pośrednim pomiędzy wonią mirry a szafranu. Odmianę tę stanowi: *aloe soccotorina* — alona sokotorańska, od wyspy na oceanie indyjskim w pobliżu zatoki adeńskiej „Soccotora“, gdzie wyłącznie tylko ta odmiana aloesu rośnie. Dzięki więc dość silnym właściwościom przeciwnym, a za taki uchodził aloes w świecie starożytnym, oraz dość miłemu zapachowi, można przyjąć za bardzo prawdopo-

dobne, iż aloes św. Jana to właśnie alona sokotorańska. Poza tym używanie jej przy pogrzebach, balsamowaniu zwłok potwierdzają: św. Jan Złotousty, Dioskurides, lekarze arabscy, a także stara farmakopea francuska, jak to dokładniej podaje dr Barbet.

Powyższe dowodzenie na temat aloesu może posłużyć jako przyczynek do pewnego uzgodnienia w komentowaniu odnośnego tekstu ewangelii św. Jana. Jak dotąd stale zachodziło mieszanie pojęć wyżej omówionych: aloesu z drzewa *aloexyllon agallochon* i *alony*.

Na zakończenie jeszcze jedna uwaga. Tak Józef z Arymatei, jak i Nikodem, należeli do inteligencji żydowskiej, będąc zarazem uczonymi w swej kaście. Nie mogli więc nie znać tak obyczajowego, jak i lekarskiego, aspektu właśnie w sprawie grzebania zwłok! To też potrójną ilością mieszanki aromatyczno-przeciwgnilnej można wytłumaczyć nie tylko chęć szczególniejszego uszanowania Ciała Pańskiego, lecz przede wszystkim właśnie chęć uchronienia Go przed zbyt wczesnym zepsuciem, w ich mniemaniu konsekwentnie nieuchronnym. Należy sądzić, iż owe 32 kg mieszanki było wystarczającą ilością by namaścić i nasycić nią nawet tak bardzo poranione ciało.

IV. Według św. Jana Pan Jezus był pogrzebany rytualnie

„Wzięli tedy ciało Jezusowe i obwiązali je w prześcieradła z wonnościami, jak jest zwyczajem grzebać u Żydów“ (J 19, 40).

Św. Jan pisząc po grecku, użył w trakcie tego tekstu dwóch słów, które w naszych rozważaniach stanowią podstawę i w zagadnieniu św. Całunu są na wagę złota, jeśli tak można powiedzieć. Pierwszym z nich — to słowo: *kai edêsan — et ligaverunt* — i obwiązali a jeszcze lepiej: związali, choć fonetycznie lepiej brzmi forma pierwsza. Czasownik *deô* oznacza w języku greckim tyle co: związać! Uwzględnia to dobrze tekst łaciński.

Drugie słowo: *entaphiadzein* pochodzi od rzeczownika: to *entaphion* — ubiór pogrzebowy. Odnośnie tego słowa istnieją dwa poglądy. Jeden z nich uważa, iż słowo *entaphiadzein* jako pochodne może oznaczać jedynie u b i e r a n i e z w ł o k n a p o g r z e b; według poglądu drugiego, na zasadzie, iż czasowniki greckie kończące się na „*dzein*“ oznaczają czynność tylko zaczęta, lecz jeszcze nie ukończona, słowo *entaphiadzein* miało by oznaczać: p r z y g o t o w a n i e z w ł o k d o p o g r z e b u! Gdybyśmy się więc oparli na tym ostatnim wyjaśnieniu, zresztą dość spekulatywnym, musielibyśmy przyjąć w alternatywie fakt pomyłki u św. Jana, który podkreśla wyraźnie pogrzeb Pana Jezusa w zgodzie ze zwyczajem żydowskim. A przecież św. Jan był nie tylko naocznym świadkiem całego obrzędu. Był ponadto

umilowanym uczniem Chrystusa Pana; więc komuż wierzyć, jeśli nie jemu? A więc Chrystusa Pana pogrzebano ściśle według zwyczaju żydowskiego. Tego zdania są egzegeci tej miary co: O. Lagrange, O. de Grandmaison, O. Huby, O. Lebreton, O. Prat, Ks. Kaczmarczyk, Ks. Klawek, Ks. Borowicz²⁾.

Pogrzeb wg zwyczaju żydowskiego opisują dokładnie Ks. Szczepański i Ks. Kaczmarczyk: „...naprzód zamykano oczy i usta zmarłemu, potem ciało obmywano, głowę okręcano chustą, ręce i nogi spowijano taśmami, a prawy wielki palec (u ręki) zaginano, aby mu nadać podobieństwo z początkową literą imienia Jahwy. Taśmy lniane były przekładane wonnymi ziołami i korzeniami. U bogatszych używano drogich olejków i maści, aby ciało uchronić od rozkładu“. W dalszym ciągu Ks. Kaczmarczyk podaje, iż taśmy lniane z delikatnego płótna, którymi było owinięte Ciało Pańskie, noszą nazwę sindonu. Jednak, na podstawie naszych danych, tego wyjaśnienia nie można przyjąć ani za dokładne ani też za miarodajne, ponieważ ten rodzaj bielizny pogrzebowej określa jak najdokładniej pojęcie: *ta othonia*, wyrażając różnoraki zespół płócien pogrzebowych. Określenie *sindón* natomiast odnosiło się zawsze do liczby pojedynczej i oznaczało niezmiennie długą, jednolicie tkaną szatę lnianą, czyli w naszym zrozumieniu: prześcieradło — całun.

Faktem jest, iż po zmartwychwstaniu Pańskim św. Piotr widział, nachyliwszy się, prześcieradła grobowe: *keimena ta othonia*, ułożone według pozycji zwłok oraz chustę, która była na głowie Chrystusowej: *kai to soudarion ho ên epi tês kephalês autou* (J 20, 7). Podobnie podaje św. Łukasz: *ho de Petros anastas edramen epi to mnêmeion kai parakypsas blepei ta othonia mona* (Łk 24, 12).

Nawiasem mówiąc, płótna grobowe (pogrzebowe) leżące w pozycji ułożenia zwłok, przewiązane w pośrodku po kilka razy, a wewnątrz puste, musiały dać powód do szalonego zdziwienia apostołom św. Piotrowi i św. Janowi, a jednocześnie powód do natychmiastowego uwierzenia zapowiedziom Chrystusa Pana o Zmartwychwstaniu. Św. Jan dalej powiada: „*Wtedy więc wszedł i ów uczeń, który pierwszy przybył do grobu, zobaczył i uwierzył!*“ (J 20, 8). Gdyby nie było tradycyjnego pogrzebu, gdyby św. Jan nie był przy tych wszystkich obrzędach obecny, nie miałby teraz powodu do specjalnego zdziwienia.

Z przytoczonych więc tekstów św. Jana wynika zupełnie jasno i niedwuznacznie, iż całunu w grobowcu Pańskim nie było!

²⁾ Lecz por. dopisek niżej na str. 223.

V. Przeciwnicy tego poglądu

Z powyższym twierdzeniem odnośnie rytualnego pogrzebu Pana Jezusa nie wszyscy autorzy tak świeccy jak i duchowni, opierając się głównie na synoptykach, chcą się pogodzić. I tak wielce zasłużony dla rozwiązania zagadnień św. Całunu dr Paweł Barbet stara się naszym zdaniem naginać (wprawdzie z dużą maestrią) tekst Ewangelii św. Jana do swej głównej tezy: że mianowicie Pan Jezus nie był pogrzebany rytualnie. Już dr Paweł Vignon (1902, 1939) był tego zdania dużo wcześniej i nawet jego główna teoria waporigrafizmu (patrz niżej) została na tej właśnie przesłance zbudowana. Za nim tę tezę podtrzymał znany czeski badacz całunu dr R. W. Hynek (1935). Wszyscy ci autorzy twierdzili, że święte Zwłoki zostały tylko prowizorycznie zabezpieczone, nie umyte, a tylko zawinięte w omawiany całun i tak pozostawione do trzeciego dnia po szabacie. Wtedy to miał nastąpić pogrzeb właściwy z wszelkimi przepisanyymi ceremoniami.

VI. Inne argumenty za pogrzebem rytualnym

Jednym z głównych atutów w rękach przeciwników pogrzebu rytualnego — to sprawa czasu. Twierdzą oni mianowicie (R. W. Hynek), iż prawo żydowskie zabraniało z nastaniem szabatu jakichkolwiek czynności pogrzebowych i że właśnie w ów tragiczny piątek nie stało czasu na tyle, aby móc dokonać wszystkich czynności pogrzebu rytualnego.

Przyjrzyjmy się tej sprawie z naszego punktu widzenia. Wiemy z całą pewnością, iż Pan Jezus umarł na krzyżu o godzinie 15-tej naszego czasu. Zanim powrócił Józef z Arymatei od Piłata niosąc pozwolenie na zabranie zwłok oraz świeżo zakupiony całun — była już rzeczywiście godzina jak na tę porę roku raczej późna, bo około 17-tej min. 20. Do grobu jednak było blisko. „*A na miejscu gdzie go ukrzyżowano, był ogród, w ogrodzie zaś grobowiec nowy, w którym nikt jeszcze nie był złożony*“ (J 19, 41). Choć więc o tej porze roku i dnia zmrok zapada wcześniej — tak znów bardzo spieszyć się nie było potrzeby. Prawo bowiem żydowskie było bardzo czułe, jeśli chodziło o cześć umarłych i ich grzebanie! Nawet dzień szabatni zezwalał na pogrzeb rytualny tj. z obmyciem i namaszczeniem ciała. To też chociaż to był dzień przygotowania (*paraskeuê*) przed wielkim szabatem, nie zaniechano takiego właśnie pogrzebu rytualnego odnośnie Ciała Pana Jezusa. Nie zaniechano, bo nie zachodziła ku temu żadna istotna potrzeba, bo wiernym uczniom Pana gorąco zależało na tym, aby Jego Zwłokom oddać jak naj-

sumienniej tę ostatnią posługę. Pewne znaczenie ma i wiadomość, że grobowiec Józefa z Arymatei składał się z dwóch pomieszczeń: z przedsionka i z właściwej izby grobowej. W ten sposób można było spokojnie i dokładnie obmyć zwłoki i obwiązać opaskami grobowymi bez zbytniego pośpiechu i gorączkowania się, choć czynności te najprawdopodobniej odbywać się już musiały przy świetle lamp oliwnych lub pochodni, być może przy zasłoniętym otworze wejściowym do grobowca.

Czy rytualne czynności pogrzebowe mogły częściowo (obmycie i namaszczenie) odbyć się już na Golgocie? Raczej nie. A to z przyczyn kilku. Po pierwsze chciano jak najprędzej usunąć drogie zwłoki z miejsca kaźni z obawy niepożądanego ingerencji faryzeuszów, po wtóre zaś na Golgocie było trudno o wodę. Natomiast jest możliwym, iż obmycie Ciała Pańskiego nastąpiło gdzieś w ustronnym miejscu poniżej Golgoty a jeszcze przed wniesieniem Go do grobowca (por. widzenia A. K. Emmerich). Resztę czynności, jak namaszczenie i zawinięcie w prześcieradła grobowe, nastąpiło raczej już wewnątrz samego grobowca, w jego przedsionku.

Wreszcie na odkładanie przepisowych czynności pogrzebu rytualnego do trzeciego dnia nie pozwalał klimat tamtejszy, a to z uwagi na możliwość a nawet wielkie prawdopodobieństwo procesu rozkładania się zwłok. To też przepisy żydowskie uwzględniały tę możliwość, nakazując wprost, skoro już przystąpiono do pogrzebu, by wykonano resztę czynności, objętych rytuałem, chociażby z naruszeniem szabatu.

VII. Crurifragium

„Przyszli przeto żołnierze i połamali nogi pierwszemu i drugiemu, którzy z nim byli ukrzyżowani. A skoro podeszli do Jezusa i zobaczyli, że już umarł, nie łamali nóg jego, ale jeden z żołnierzy włócznią otworzył bok jego“... (J 19, 32, 33, 34).

Fakty te miały miejsce wkrótce po skonie Pana Jezusa i według naszych obliczeń nastąpiły około godziny 15 min. 25. Do rany boku Pańskiego wrócimy jeszcze w części szczegółowej, tu zaś omówimy tzw. crurifragium czyli połamanie goleni.

Jest rzeczą jasną, iż crurifragium (*crus*, *-ris* = goleń, podudzie) miało na celu przyspieszenie zgonu współwiszących łotrów, jak i samego Pana Jezusa, w wypadku, gdyby już przedtem nie umarł. Takie bowiem instrukcje otrzymali kaci rzymscy i takim był powszechny podówczas zwyczaj, jeśli chodzi o ukrzyżowanych, gdy chciano ich śmierć przyspieszyć. Lecz jakież to dziwny sposób uśmiercania kogoś przez łamanie kości podudzia? Za tym musi się chyba

kryć coś więcej! Istotnie. Wiemy, iż obaj łotrowie, jak przynajmniej chce tradycja, nie byli przybici do krzyży gwoźdźmi, lecz przymocowani doń za pomocą sznurów. To też nogi ich były albo zupełnie nieprzywiązane albo też tylko bardzo luźno umocowane. W następstwie powyższego faktu każdy z nich mógł bardzo długo bronić się przed uduszeniem — a taką właśnie jest śmierć krzyżową — przez wspieranie się na jednej lub obu nogach w najtragiczniejszych momentach *asfikcji*, to jest niemożność zaczerpnięcia świeżego oddechu na skutek znużenia mięśni oddechowych, zmuszonych do dźwigania ciężaru całego ciała. Podparcie się choć jedną nogą wyzwalało na nowo siłę mięśni oddechowych. Poza tym dwaj łotrowie — to ludzie krzepcy i przedtem nie wiele męczeni! Połamane goleni przecięło możliwość dalszej obrony w opisany sposób i oddało ich natychmiast na łup śmierci z uduszenia. Motywem zaś głównym wydania takiego polecenia przez sanhedryn żołnierzom rzymskim była obawa, by skazani wisząc jako żywi jeszcze na krzyżach nie naruszyli świętego dnia wielkiego szabat. „*Nie zostanie na drzewie trup jego*“, nakazuje Prawo Mojżeszowe w Deuteronomium, 21, 23.

VIII. Sposób zdjęcia z krzyża

Dr Paweł Barbet, opierając się na szczegółach krwawienia z rany boku po zmianie pozycji Ciała Pańskiego z pionowej na poziomą oraz na niezatarciu śladów krwawień w niektórych okolicach powierzchni Ciała Pańskiego, wysnuwa tezę, iż Zwłoki Chrystusowe zostały zdjęte z krzyża łącznie z poprzeczną belką, do której właśnie były przybite ręce, a którą to część krzyża nazywano: *patibulum*. Po zdjęciu, Zwłoki razem z poprzeczną belką miały zostać zaniezione do grobowca i tam, po złożeniu ich na kamieniu namaszczeń, dopiero uwolnione z gwoździ przykuwających wciąż jeszcze dłonie!

Pomijając już to, iż ślady krwawień mogły pozostać nienaruszone również w innych okolicznościach, niesienie zwłok razem z *patibulum* nie było ani wygodne ani też nie ułatwiało wniesienia Ciała do wnętrza grobowca, zważywszy na wąskie doń wejście i na sporą długość poprzecznej belki, wynoszącą 2 mtr i 20 cm. Oczywiście liczba niosących w ten sposób połączone z poprzeczką Ciało, musiała być spora i — wg dra Barbeta — wynosiła 5—6 osób.

Lecz jakżesz wobec tego założenia wyobrazimy sobie ową słynną grupę: Matki Bolesnej z Umęczonym Ciałem Syna na piersiach, którą zna cały świat artystyczny pod nazwą: „*Pietà*“? A przecież „*Pietà*“ była z wszelką pewnością! Skatowane Ciało Jezusa złożono

na kolanach N. Maryji Panny i tam oblano łzami najgłębszego żalu i współczucia, obsypano pocałunkami najżarliwszej miłości, utulono w ramionach najczulszej z Matek! Pietà była, gdyż tak podaje tradycja, bo tak malują artyści każdego pokolenia i wieku, bo tak chce rozum i serce.

Czyż więc nie można pogodzić tezy dra Barbet o niezatarciu śladów krwawień — z innym sposobem zdjęcia z krzyża? Owszem, nie tylko można, ale i trzeba! Chrystus Pan był przybity do swego krzyża za pomocą trzech gwoździ! Liczba ta była zawsze przechowywana w tradycji Kościoła wiernie i co do niej nie ma zasadniczych sporów. Gwoździe te odnalazła cesarzowa Helena razem z Krzyżem św. Były to długie na kilka cali żelazne kolce, bez wyraźnej głowicy, podobne do tych, jakie używa się w ciesielce do spajania belek ze sobą. Ten fakt pozwala na przypuszczenie, iż tych gwoździ nie wyjmowano wcale z drzewa krzyża, ale że ręce i nogi Zbawiciela zostały po prostu w pewnej kolejności od krzyża oderwane. Najpierw uczyniono to z dłonią lewą, potem z prawą — następnie ze stopą lewą i wreszcie ze stopą prawą. Stopy bowiem obie, były przybite do pionowego drzewca krzyża w sposób skrzyżowany tylko za pomocą jednego, dłuższego gwoźdźdź, tak że stopa prawa znajdowała się bezpośrednio na trzonie krzyżowym i była tą, która dźwigała cały ciężar Ciała, zaś stopa lewa spoczywając dość luźno na poprzedniej — nie brała udziału w tej czynności.

Zważywszy na to, iż pionowe drzewce krzyża czyli tzw. trzon nie było wyższe od poziomu ziemi nad 2 mtr. i 35 cm (licząc 60 cm wkopu całość trzonu krzyża wynosiła ca 3 mtr.) łatwo można sobie wyobrazić, iż taki właśnie sposób zdjęcia z krzyża nie był nie tylko stosunkowo najłatwiejszy, ale wręcz bardziej logiczny i oszczędzający czas i siły — w porównaniu ze spuszczeniem ciała razem z patibulum. I choć owa poprzeczna część krzyża mogła być pierwotnie razem z Ciałem Pańskim rzeczywiście wciągnięta na belkę pionową — nie mniej musiała być potem dobrze do niej przybita i umocowana! Inaczej Ciało mogłoby się oderwać i spaść na ziemię, zwłaszcza przy tak gwałtownych ruchach, jak unoszenie się okresowo ku górze w walce z asfikcją lub przy końcowym emprostotonus umierających na tętec!

Nie wszyscy jednak autorzy i artyści zgadzają się z takim ujęciem „zdjęcia z krzyża!“ Są to rzeczy na ogół znane. Ich zresumowaniem z dodatkiem pewnej oryginalności będzie przytoczony tu w skróceniu opis zdjęcia z krzyża według Anny Katarzyny Emmerich. Otóż nim przystąpiono do wybijania gwoździ z patibulum, owinięto

Ciało Pańskie w chustę, którą następnie przymocowano za pomocą przszytych rzemieni w trzech miejscach do krzyża. Po wyjęciu gwoździ z dłoni, czego dokonano stojąc na drabinach, ostrożnie opuszczono Ciało Pańskie razem z owijającą je chustą na ziemię. Następnie głowę Pana Jezusa złożono na kolanach N. Maryji Panny, siedzącej na ziemi.

Godnym zanotowania szczegółem w powyższym opisie jest fakt użycia drabin i zawinięcia ciała w chustę. Drabiny bowiem były użyte z uwagi na wysokość samego krzyża, zaś chusta służyła w celu ostrożniejszego zdjęcia Ciała Zbawiciela. Lecz czy scena ta rzeczywiście tak się odbyła?

Dla szybszego zorientowania się należy podkreślić odrazu odnośnie wysokości krzyża, że tak, jak to już powyżej wzmiankowano — krzyż Chrystusowy na wysokość nie przewyższał 2 i 1/2 mtr od ziemi, a nawet może był nieco niższy. Należał więc typem do tzw. krzyży niskich (*crux humilis*). Skąd wysnuto taki a nie inny wniosek, wyjaśnimy w rozdziałach następnych.

W tym ujęciu odpada okoliczność posługiwania się jakąkolwiek chustą w akcji zdejmowania Ciała z krzyża. Jediną chustą w myśl naszych założeń, która dotykała Ciała Pańskiego przed rytualnym pogrzebem, to właśnie nasz Całun!

IX. Jak wyglądała „Pietà“ — XIII stacja drogi krzyżowej?

Prześledźmy jeszcze raz uważnie podany powyżej sposób zdjęcia z krzyża. Najpierw oderwano rękę lewą. Mocny uchwyt za przedramię tuż po wyżej rany przybicia, silne szarpnięcie do siebie i już jest po zamierzonej czynności: dłoń i ręka są wolne, a Ciało wisząc teraz na ręce prawej — podaje się nieznacznie ku przodowi. Ruch ten zauważyć musiała pierwsza ze stojących pod krzyżem — N. Maryja Panna. Uchwyciła więc natychmiast pochylające się Ciało Syna Swą prawą ręką pod plecy, w okolicę kątów obu łopatek. Przy oderwaniu dłoni prawej Ciało Pańskie zdecydowanie przechyliło się ku stronie lewej, zgodnie z tendencją nadaną Mu przez uchwyt pod plecy. Wówczas jeszcze jedna osoba spośród stojących pod krzyżem, a był nią przypuszczalnie św. Jan, musiała podeprzeć przechylające się Zwłoki i to w okolicy lewego dołu pachowego. Jednocześnie oderwano obie stopy od drzewca: najpierw lewą, potem prawą. Po tej czynności przy pomocy następnych dwóch osób, z pewnością Józefa z Arymatei a może i Setnika, z których jeden podtrzymywał Ciało Pańskie w okolicy ścięgien Achillesa a drugi przez zaczep ręki pod prawy dół pachowy, Ono samo mogło przyjąć pozycję poziomą.

Oddaliwszy się zaledwie o krok od krzyża, N. Maryja Panna uklękła na lewym kolanie mając prawe zgięte pod kątem prostym. W ten sposób klęcząc trzymała Matka Bolesna Swego Boskiego Syna, pogrążona w niemej zadumie, jakoby w odrętwieniu. Trzymane Ciało było jeszcze w stanie tężcowego skurczu mięśni szkieletowych i było całkowicie sztywne, tak że bez większego wysiłku mogło być podtrzymywane za głowę od strony potylicy i za pięty. Koronę cierniową usunięto natychmiast po zdjęciu z krzyża, obie zaś ręce były rozłożone tak, jak na krzyżu, i nie od razu dały się nagiąć do pozycji skrzyżowania ich ponad spojeniem łonowym.

X. „Pietà“ i krwawienie z rany boku Pańskiego

Naszą tezę dotyczącą zdjęcia z krzyża można bardzo dobrze połączyć ze sprawą powstania śladów pośmiertnego krwawienia z rany boku w związku ze zmianą pozycji Zwłok, co tak frapowało dra Pawła Barbet. Charakterystyczną cechą tegoż śladu jest jego przebieg od strony prawej i dołu ku górze i na bok lewy, rozszerzając się ku końcowi. Anatomicznie ów ślad znajduje się na wysokości dolnej granicy płuc. W środkowym swym odcinku — przedstawia się ono jako kilka wąskich, dziwnie przebiegających linii, tak jak gdyby był odcisnięty ręcznikiem kilkakrotnie poskręcanym i umaczanym we krwi.

Nim wyjaśnimy to ciekawe zagadnienie z naszego punktu widzenia warto raz jeszcze przypomnieć podstawową tezę szkoły francuskiej z jej zasłużonymi i przedstawicielami: dr P. Vignon i dr P. Barbet na czele. Teza ta głosi, iż krwawe ślady, będące wynikiem co dopiero przebytej męki Chrystusowej, musiały pozostać niezatarte tak długo, aż Ciało Pańskie nie znalazło się w grobie, gdzie zawinięto je w całun bez ceremoniału pogrzebu rytualnego.

W takim ujęciu sprawy nie może być oczywiście mowy ani o adoracji Umęczonego zawartej w „Pietà“ ani też o zawinięciu Ciała tuż po niej jeszcze pod krzyżem. Jak wiadomo dr Barbet uważa, iż Ciało Pańskie zostało przeniesione do grobu razem z patibulum i że właśnie w czasie tych przenosin było podtrzymywane w okolicy pleców poniżej kątów łopatek przez poskręcany ręcznik, którego oba końce dźrzyło dwóch silnych ludzi. A jako dowód, że zawinięcie Zwłok w całun musiało nastąpić dopiero w grobowcu, szkoła ta podnosi, iż w przeciwnym razie cała spodnia część całunu musiała by być zalana i nasiąknięta przez krew wypływającą z rany boku — właśnie w trakcie przenoszenia Zwłok. Zanim wyjaśnimy fenomen wydobywania się płynnej krwi z rany boku po śmierci Zbawiciela —

odpowiemy krótko na powyższe twierdzenie: właśnie w czasie adoracji Zwłok, w czasie, kiedy odbywała się „Pietà“, a trwała ona co najmniej 15 minut, było dosyć czasu, aby krew z rany boku wypłynąwszy w całej swej objętości płynąć przestała. Tym samym odpada argument konieczności zalania spodu krwią płynącą z rany boku po zmianie pozycji Ciała Pańskiego a w dalszej konsekwencji teza francuska o zawinięciu Świętych Zwłok w całun dopiero w grobowcu.

A teraz wyjaśnimy pozorny fenomen krwawienia pośmiertnego z rany boku Pańskiego. Otóż wypływająca po śmierci Zbawiciela krew z rany Jego boku, tak natychmiast po zranieniu, jak i po upływie około 2 godzin przy zmianie pozycji Ciała tuż po zdjęciu z krzyża, należała do układu żylnego. I podczas gdy pierwsza partia krwi pochodziła z zakresu krążenia żyły głównej górnej (vena cava superior), druga, o której właśnie mowa, należała do żyły głównej dolnej (vena cava inferior). Jest znaną w nauce lekarskiej rzeczą, iż w żyłach krew pośmiertnie długo pozostaje płynną, zaś otwór rany boku także pozostał otwarty z przyczyny pośmiertnej utraty elastyczności tkanek. Dopiero procesy gnilne mogły by zmienić stan powyższy. O nich jednak, choćby tylko z uwagi na krótki okres czasu, jaki upłynął od zgonu (około 2 i 1/2 godziny), nie mogło być tutaj mowy. Wypływająca tedy obficie z rany boku krew żylna, podczas gdy Ciało Pańskie spoczywało na kolanach N. Maryji Panny, w swej większej części spadała na ziemię. Nie mniej jednak napotykała również na lnianą tkaninę lewego (wg wszelkiego prawdopodobieństwa) rękawa Matki Bolesnej, tkaninę mającą wybitne, że tak się wyrazimy, powinowactwo do krwi płynnej na skutek wysokich zdolności adsorbcyjnych w ogólności. To też krew w miarę przedłużania się tych chwil coraz to silniej nasiąkająca ów rękaw sukni Matki Bożej, doszła w końcu po linii obejmującego ciało Pańskie ramienia aż na stronę przeciwną, tj. na stronę lewą. Ukośny przebieg smugi śladów był spowodowany takim właśnie kierunkiem obejmującego ramienia, zaś rozszerzenie czy rozmazanie się śladów przy końcu krwawienia (oczywiście na stronie lewej) może być logicznie udokumentowane ruchami ramion czy ramienia np. przy poprawianiu pozycji wzgl. ruchami spazmatycznymi klatki piersiowej podczas łkań, westchnień itp. Delikatny rysunek smugi śladów w ich środkowej części (plecy) może być wyjaśniony w zupełności faktem oderwania się niezbyt silnych skrzepów po odjęciu ramienia N. Maryji Panny w chwili składania Zwłok na całun.

Wreszcie powstanie i strukturę śladów krwawienia grzbietowego

z rany boku może wyjaśnić jeszcze ten fakt, iż Pana Jezusa położonego w całun niesiono następnie w nim samym do grobu. Całun więc spełniał rolę jakoby noszy. Sztywność całego Ciała była tu czynnikiem sprzyjającym. Przynajmniej 4 ludzi musiało dźwigać Ciało Zbawiciela: po jednym od strony głowy i nóg, zaś po bokach utrzymywano równowagę przez uchwyt za oba brzegi tkaniny. To, że jeden z trzymających brzeg całunu szedł o pół kroku bardziej w tyle jak drugi — a mogła to być osoba idąca z lewej strony. Zwłok — może doskonale uzupełnić pierwsze wyjaśnienie albo też dla odrzucających tezę pierwszą stanowić dowód zastępczy na ukośny i poskręcany charakter śladów krwawienia grzbietowego. Jednakże z uwagi na świeżość śladu obie przytoczone co dopiero hipotezy, wcale się nie wykluczają.

XI. Chronologia pogrzebu i zawinięcie Ciała Chrystusa w Całun

Śmierć Chrystusa Pana, jak to już wiemy, nastąpiła o godz. 15 naszego czasu, a więc po południu. Wkrótce potem, najprawdopodobniej była godzina 15 min. 25 — zgodnie z naciskiem starszyny żydowskiej na Piłata, połamano golenie dwom współwiszącym łotrom a Panu Jezusowi otworzono bok prawy, by ostatecznie mieć dowód Jego śmierci, choć ta nie budziła i tak większych wątpliwości. Wierna gromadka Najbliższych Chrystusowi Panu widząc, że On Sam już nie żyje postanowiła wysłać Józefa z Arymatei, który w międzyczasie nadszedł i zbliżył się do krzyża, po zezwolenie na wydanie Zwłok rodzinie — do Piłata! Gdy Józef tam przybył, było już około godz. 16. Piłat zasadniczo nie wzbrania się wydać Umarłego Jego najbliższemu, lecz nie może uwierzyć, by Chrystus Pan mógł już umrzeć (Mk 15, 44). Posyła więc gońca do setnika, by ten przyszedł zdać mu raport. Jest godzina 16 minut 35, gdy przybył setnik przed Piłata, a w parę chwil później Józef jest w drodze po zakup całunu. Nim stanął z powrotem na Golgocie niosąc ze sobą całun — była godzina 17 min. 20. Natychmiast przystąpiono do zdjęcia z krzyża, co dokonało się o 17 min. 30. Adoracja Umęczonego czyli „Pietà“ mogła i musiała trwać nie mniej niż 15 minut a więc do 17,45. O tej też godzinie święte Zwłoki zostały złożone w całun, zakupiony przez Józefa z Arymatei... *gdy odszedł od Piłata* (Mr 15, 46).

Następnie, kondukt pogrzebowy Ciała Jezusowego idąc bardzo powoli, około godziny 18 zbliżył się do grobowca, a więc równo w trzy godziny od zgonu na krzyżu! Mimo rozpoczynającego się zlekka zmierzchu, żywo ruszono po wodę, której na miejscu nie było, po prześcieradła i olejki. Tę ostatnią funkcję wzięły na siebie pobożne

niewiasty, choć nie wszystkie, z uwagi na wieczór przed wielkim szabatem, mogły się były z niej wywiązać. W samym pogrzebie nastąpiła zwłoka, która trwała przynajmniej do godziny 18 min. 45. O tej więc godzinie podjęto na nowo pogrzeb rytualny, a właściwie mówiąc ściślej rozpoczęto jego najbardziej ważną część tj. umywanie zwłok. Po tym akcie, którego ze względu na świadectwo św. Jana, naocznego świadka, opuścić się nie da, nastąpiły dalsze czynności pogrzebowe, jak namaszczenie ciała olejkami i wonnościami: aloesem i mirrą, których dostarczył Nikodem. A było tego — jak już wyżej wspomniano 100 funtów żydowskich czyli 32 kg. Ponieważ Nikodem przybył na Golgotę nieco później od Józefa z Arymatei, przeto wynika z tego jasno, że Pan Jezus choćby dla tego samego był zawinięty w całun bez nasycenia ciała wspomnianymi wonnościami. „Przyszedł tedy Józef i zabrał ciało Jezusowe. A przybył też i Nikodem... niosąc około 100 funtów przyprawy mirry i aloesu. Wzięli tedy ciało Jezusowe i obwiązali je w prześcieradła z wonnościami, jak jest zwyczajem grzebać u Żydów“ (J 19, 38, 39, 40).

Jeśli specjalnie podkreślamy to zagadnienie, mamy na uwadze niedawno decydującą jeszcze, lecz dziś już nieaktualną teorię prof. Vignon. Nosiła ona nazwę teorii waporigraficznej. Według niej Chrystus Pan leżał otulony w całun, nie jak to wypada u nas najwyżej 1 godzinę, lecz conajmniej 36 godzin. Całun zaś był przesycony mirrą i aloesem. Dzięki reakcjom chemicznym, zachodzącym pomiędzy oparami krwi i potu Ciała Pańskiego z jednej strony a derywatami aloesu — aloiną i aloetyną z drugiej — powstają na płótnie odbicia konturów leżących w nim Zwłok. Lecz podwaliną tej teorii jest twierdzenie, iż pogrzebu rytualnego nie było. Inaczej bowiem cała teoria nie miała by najmniejszego sensu. Również szkoła francuska zakłada, że samo pogrzebanie Ciała Pańskiego, czyli Jego złożenie w grobowcu nastąpiło prawie że natychmiast po zdjęciu z krzyża. Prawdopodobnie jednak tak nie było.

XII. Ciało Pańskie po zdjęciu z krzyża nie pochowane natychmiast

Aby udowodnić powyższą tezę, opieramy się na Ewangelii św. Mateusza i św. Jana. Pierwszy ewangelista wyraźnie powiada: *A Józef otrzymałszy ciało...* (Mt 27, 59) — używając do określenia tej czynności greckiego słowa *lambanô*, które oznacza: *o t r z y m u j e*, *przejmuję od kogoś coś*.

Zaś św. Jan, kiedy opowiada o zdjęciu ciała z krzyża, pisze: *hina arê to sôma tou Jêsou* — *ażebym zabrać (wzgl. zdjąć) ciało Jezusowe*

(J 19, 38). Natomiast tam, gdzie chce wyrazić wzięcie ciała do pogrzebu, powiada: *elabon oun to sôma tou Jêsou kai edêsan autothoniois...* — „Wzięli tedy ciało Jezusowe i obwiązali je w prześcieradła...” (J 19, 40). Greckie słowo *airô* lepiej jest w polskim przetłumaczyć na „zdjąć” niż na „zabrać”. Wulgata przekłada to słowo na: *ut tolleret*, a w w. 19, 40 daje określenie właściwe: „*Acceperunt ergo corpus Jesu*”... Istotny sens oddany jest tutaj lepiej aniżeli w przekładzie polskim.

Tak czy inaczej z przytoczonych tekstów wynika jasno, że na zdjęcie z krzyża użyta jest forma inna niż na złożenie do grobu. A skoro tak jest, teza, iż po zdjęciu z krzyża Ciało Pańskie nie zostało pochowane *na tych miast*, jest słuszna. Był więc pewien czas na to, aby na *śałunie* mogły powstać ślady konturów postaci Zbawiciela łącznie z odciskami krwi „*in substantia*”.

XIII. *Sindon i sudarion* dwie zupełnie różne części składowe „bielizny umarłych”

W rozważaniach problemu *całunu* staraliśmy się dotąd być jak najbardziej krytyczni. Niechaj ta cecha nie opuszcza nas również nadal.

Zastanówmy się więc na chwilę, czy nie można by jednak przyjąć, iż owa „*chusta, która była na głowie jego*” (J 20, 7), owo *sudarion*, która nie leżała w grobie po Zmartwychwstaniu Pańskim razem z innymi prześcieradłami, lecz była zwinięta i położona „*na jednym miejscu*” — czy ona przypadkowo nie jest identyczną z naszym *całunem*?²⁾

I obojętnym jest, czy aktualnie zgodzimy się na tezę naszych przeciwników co do tego, że nie było pogrzebu rytualnego, czy też przyjmujemy, że po pogrzebie obrzędowym, włożono *całun* jako rzecz cenną — bo zawierającą ślady krwi Zbawiciela — do tegoż grobu,

²⁾ Już kilkakrotnie zwracaliśmy tu uwagę, iż pomiędzy pojęciem *całunu* a *bielizną grobową* — istnieje zasadnicza różnica. St. Bloomfield powiada wyraźnie, iż *całun* — to stosunkowo cienka tkanina płócienna, używana w tym samym celu, co u nas prześcieradło. Owija się nią także zwłoki przed pogrzebem czy przed balsamowaniem. Powyższą tezę potwierdza stary kronikarz. Marcin Geier już w r. 1683. Pisze on następująco: „...de sindone Taurinensi, qua ipse non fuisse involutum Christi corpus in sepulcro censet, sed tantum ante pollincturam, ex quo e cruce refixum est” (cyt. Ks. Borowicz).

Jak więc z przytoczonych tekstów i opinii wynika, myśl, że *całun* z Turynu — jak w ogóle każdy inny *całun* — był tylko owinięciem dla zwłok Pańskich przed pogrzebem — nie jest nowa.

„na osobnym miejscu“! Naszym zadaniem jest w tej chwili dać bezsporną odpowiedź: czy *sindon* i *sudarion* to synonimy czy też oznaczają dwa różne pojęcia?

Dr Paweł Barbet w swej benedyktyńsko-wyczerpującej monografii podaje kilka wyjaśnień, które nam jednak nie przemawiają do przekonania. Różnią się one argumentacją, lecz zmierzają do jednego celu. Posłuchajmy ich brzmienia:

a) Św. Jan, będąc palestyńczykiem, nie miał należytego wycucia języka greckiego, którym się posługiwał pisząc Ewangelię. Jego to więc „pomyłce językowej“ zawdzięczamy pomieszanie pojęć *sindonu* z *sudarion*. Pomyłka owa mogła zdarzyć się tym więcej, ponieważ po aramejsku *sudarâ* oznacza mniej-więcej to samo, co u Rzymian *pallium* lub *chimation* u Greków, a więc szatę przylegającą bezpośrednio do ciała. W powyższym rozumowaniu (zbyt mocno) dedukcyjnym dr Barbet opiera się na aramajskim tekście, zaczerpniętym z Targumu.

b) Drugie twierdzenie dra Barbeta podnosi, że gdyby nawet *sudarion* miał oznaczać co innego niż *sindon*, to i tak ślady twarzy Pana Jezusa mogły by powstać zupełnie wyraźnie na całunie, na zasadzie tych samych, a jeszcze niezupełnie zbadanych praw naturalnych, o których wspomina praca Volckringera, a które dotyczą zjawisk świata roślinnego. Lecz dr B. myli się sądząc, iż *sudarion* zakrywał całą twarz Zbawiciela. Zadaniem tej chusty było utrzymywać żuchwę w normalnym położeniu a policzki zmarłego w stanie możliwej świeżości. *Sudarion* nie zakrywał oblicza samego!

c) Wreszcie dr Barbet stwierdza, iż jednak *sudarion* pokrywa się z pojęciem *sindonu*, ponieważ „udowadnia“ to Ewangelia św. Jana. Opierając się na artykule M. Levesque'a, twierdzi on, iż głównym celem tej Ewangelii jest m. i. udowodnienie cudu Zmartwychwstania Pańskiego. Było to rzeczywiście koniecznym wobec kalumnii Sanhedrynu o porwaniu Ciała Jezusowego przez oddanych Mu uczniów w czasie snu straży. A jakże by tu można przeprowadzić dowód, gdyby Całun nie został zwinięty i nie odłożony na bok? Przecież łatwiej jest zabrać z grobu zwłoki razem z Całunem niż bez niego. Niewątpliwie rozumowanie słuszne, ale tylko na pozór. Bo nie wolno zapominać, iż właśnie ten sam efekt, lecz w stopniu znacznie większym osiągnięto, skoro zauważono, iż Chrystus Pan

zmarłychwstał, pomimo nienaruszenia szat grobowych, owiniętych taśmami. Efekt cudownego uwolnienia ciała uduchowionego z krępujących go prześcieradeł grobowych znakomicie podkreśla odłożona na bok chusta potowa (sudarion). Właśnie ona mogła by jedynie dać pozór, zakrywając częściowo twarz Pańską iż Chrystus Pan jednak leży nadal w grobie. Lecz Pan Jezus opuścił swe więzy w ten sam sposób, jak wchodził w jakiś czas później do domu, gdzie byli zebrani Jego uczniowie: „... cum fores essent clausae“ (J 20, 19).

Dla jasności dowodzeń z naszego punktu widzenia możemy tu jeszcze dodać, iż jeśli św. Jan nie wymienia z osobna chusty potowej (sudarion), przed pogrzebem Pana Jezusa, to jedynie dla tego, ponieważ wchodziła w skład tego, co nazywa: *ta othonia*. Dlaczego wymienia ją imiennie po Zmarłychwstaniu, wynika jasno z powyżej przytoczonych wywodów.

Sindon więc w naszych założeniach nie oznacza tego samego przedmiotu co sudarion. Na pytanie, czy pomimo wszystko sindon mógł być złożony w grobie Pańskim, musimy odpowiedzieć zdecydowanie przecząco. Nie ma bowiem na to żadnych dowodów w Ewangeliach, a ponadto nie było-by to zgodne z prawem żydowskim, które zabraniało składania do grobu przedmiotów nie związanych ściśle z pogrzebem rytualnym.

XIV. Fizykalne i biologiczne warunki powstania odcisków krwawień i zarysów Ciała Pańskiego na Całunie. Nowe i stare teorie.

Na wstępie niniejszego rozdziału należy podkreślić fakt, iż kontury postaci Chrystusa Pana i bezpośrednie ślady krwawień nie są obrazem, lecz odbiciem, i są uformowane przez krew o różnej konsystencji oraz limfę śródtkankową przy współdziałaniu sprzyjających warunków fizykalnych panujących w danej chwili w najbliższym i dalszym otoczeniu.

Sama krew mogła być zupełnie świeża lub jeszcze płynna, niedawno zakrzepła i skrzepła od dłuższego czasu. Przy krwi zakrzepłej (lepiej: skrzepłej) należy wziąć pod uwagę uwolnioną lub uwalniającą się surowicę krwi, stanowiącą ważne źródło dla procesu naciekania tkaniny całunu. Co się tyczy limfy śródtkankowej, będącej również płynem surowicznym międzykomórkowym, to zwykle wypełnia ona wszelkie uszkodzenia tak naskórka jak skóry właściwej wraz z tkanką podskórną, usadawiając się w partiach położonych najniżej. W ten sposób skrzepy krwi, powstające w górnych częściach

zranień, miały u swej podstawy płyn surowiczny, nie pozwalający na zbyt szybkie ich wysychanie. Limfa jako taka, posiada oprócz tego również ważne znaczenie w naciekaniu tkanin, zwłaszcza płóciennych. Wśród „sprzyjających“ warunków fizykalnych otoczenia w pierwszym rzędzie należy wymienić temperaturę Ciała Pańskiego, otoczenia bliższego jak i dalszego, nasycenie atmosfery wilgotnością przy zachowaniu wilgotności zwłok Zbawiciela oraz sposób zawinięcia Ciała Jezusowego w Całun. Wyżej podane warunki umożliwiły adhezję dużych i małych skrzepów jak również śladów krwawień bezpośrednich w kierunku: od Ciała na całun. Poza tym sposób przechowywania całunu bezpośrednio po rozłączeniu go ze Zwłokami Zbawiciela będzie miał duży wpływ na powstanie znakowań. Jak więc wynika z wyżej przytoczonych założeń, proces powstawania konturów Ciała Pańskiego był bardzo skomplikowany i złożył się nań cały szereg sprzyjających warunków biologicznych i fizykalnych. Trwanie jego możemy podzielić na dwa zasadnicze okresy: na okres odbicia znaków i na okres ich utrwalania się łącznie z procesem uwidocznienia, czyli mówiąc po prostu „wyjścia“ na światło dzienne. Powyższą reakcję można by porównać z pewnymi zastrzeżeniami do sfotografowania czyli odbicia się na kliszy fotograficznej pewnego żądanego przedmiotu i na wywołaniu obrazu łącznie z jego utrwaleniem. I tak też jest w istocie: fizycznie całun nasz to wielka klisza fotograficzna. Lecz podczas gdy kolejne procesy w fotografii przebiegają w czasie od ułamka sekundy do kilku minut najwyżej, tutaj trwały godziny, tygodnie a może miesiące i lata całe.

Poznawszy w najogólniejszym zarysie warunki powstania odcisków na Całunie, zechcemy zastanowić się przez chwilę, czy istnienie ich, a w dodatku istnienie w sensie pozytywnym czyli „sprzyjającym“, nie jest przypadkowo fikcją i pospolitym naciąganiem faktów.

Odnośnie do warunków fizykalnych, omówimy najpierw sprawę wysokiej temperatury Ciała Pańskiego — nawet w 2 godziny po zgonie. Z obserwacji klinicznych wiemy, że umierający na tężec posiadają wzniesienia końcowej gorączki do 44 st. C i że są to najwyżej notowane temperatury chorobowe odnośnie organizmu ludzkiego. Z tej też przyczyny temperatura Ciała Pańskiego w chwili złożenia na całunie (wg naszej chronologii od zgonu upłynęło około 2 i $\frac{2}{3}$ godziny) nie była specjalnie niska i mogła wynosić ponad 38 st. C. Upalne popołudnie i operowanie promieni ciepłych słońca przez czas męki

krzyżowej również przyczyniło się do nagrzania Ciała Umęczonego, względnie hamowały jego oziębianie się. Co do wilgoci — to i ten warunek wydaje się być spełnionym. Bowiem w chwili zawijania w całun, Ciało Pańskie było obficie zlane potem konania i łzami otoczenia. Nie wolno też o tym zapominać, że w Palestynie o porze wieczornej zjawia się obfita rosa, która przesyca powietrze wilgocią, tym silniej, im więcej zieleni w pobliżu. A przecież grobowiec Józefa leżał w „ogrodzie“ (J 19, 41). Poza tym nagłe oziębienie Zwłok, jakie miało miejsce po umieszczeniu ich na zimnym kamieniu namaszczeń w przedśionku grobowca na przeciąg conajmniej godziny, musiało w konsekwencji spowodować również zwilżenie samych skrzepów. Wreszcie kontakt Zwłok z całunem był zapewniony przez: ścisłe przyleganie całunu do tylnej powierzchni Ciała dzięki własnemu ciężarowi tegoż i przez fakt umocowania całunu kilkoma okrężnymi taśmami do poprzedniej powierzchni Zwłok, a to z przyczyny trudności w utrzymaniu rąk w skrzyżowaniu tuż nad spojeniem łonowym. Stan ten zapewniał odbicie konturów Ciała także od strony przedniej, z tym, że najlepiej odbiły się te części, które najbardziej wyrastały ponad przeciętną powierzchnię skóry.

Wśród warunków biologicznych, koniecznych do powstania znakowań należy wymienić następujące procesy: 1) ustalania skrzepów (fiksowanie); 2) rozpuszczania się skrzepów (fibrynoliza); 3) nacieczenia wzgl. wysycenia tkaniny lnianej (imbibicja); 4) wykryształowania się barwika krwi — hemoglobiny i przejście jej w produkt końcowy — hematoidynę, lecz już w ścisłym połączeniu z tkaniną lnianą (impregnacja).

W wypadku, kiedy płynna krew stykała się bezpośrednio z całunem, notujemy powstawanie znaków z pominięciem p. 1) i 2). Otrzymane w ten sposób ślady krwawe będą nosiły charakter pozytywny a to z przyczyny większej ilości świeżej krwi, naciekającej tkaninę. Zresztą o tych sprawach będzie jeszcze dalej mowa.

Omawiając szerzej dopiero co wymienione warunki biologiczne powstawania znakowań na św. Całunie, należy zwrócić specjalną uwagę na następujące szczegóły: ad 1). Proces ustalania skrzepów (fiksowania) obejmuje sobą nie tylko moment adhezji czyli po prostu przylepiania się do płótna całunu dzięki ich sile lepkości, jaki nadaje im — w wypadku skrzepów świeżych — fakt przejścia fibrynogenu w stan galaretowatego żelu (Tempka), lecz również, jeśli chodzi o skrzepy starsze, fakt ich ponownego nawilgocenia jeszcze przy nierozpuszczonej fibrynie (Barbet).

Przy ustalaniu się skrzepów wchodzi w grę także pewne zjawisko o charakterze biochemicznym a nazywane kurczeniem się skrzepu. *In vitro* (poza żywym ustrojem) proces ten trwa zwykle do 12 godzin i polega na dokładnym oddzieleniu od siebie elementów morfotycznie zróżnicowanych od płynnego podłoża, jakim jest dla krwi osocze. Szkoła francuska uzależnia ten proces od sprawnej czynności płytek krwi, trombocytów, uwalniających z siebie w skrzepie zczyn, zwany *retraktozymbem*. Stan powyższy nie zależy jednak tylko od liczby samych trombocytów, jak to zauważył prof. Tempka, ale także od ich biologicznej sprawności. Jest rzeczą oczywistą, że ów proces wydzielania surowicy (osocza) z przyklejonego tym lub owym sposobem skrzepu do płótna pogrzebowego, musiał sam przyczynić się także do powstania znakowań.

Ad 2). Zważywszy na to, iż nie wszystkie skrzepy krwi z Ciała Pana Jezusa przyłgnęły do powierzchni św. Całunu w całej swej objętości, należy przyjąć relatywne skrócenie się następnego z kolei procesu tj. rozpuszczenia się skrzepów (fibrynoliza). Nie mniej czas jego trwania tak czy inaczej musiał się zamykać w ramach kilkudziesięciu godzin. Jak z dalszych wywodów wynika, sprzyjające warunki wilgoci i jeszcze inne okoliczności (czasokres i miejsce) walnie przyczyniły się do dokładnego przebiegu tej demobilizacji skrzepów na Całunie. Nie wolno nam również zapomnieć o roli autolitycznych zczynów trawiących substancje białkowe, zawarte w skrzepie.

Ad 3). Naciekanie (imbibicja) tkaniny Całunu, a więc tkaniny lnianej, krwią płynną (tak świeżą jak zdemobilizowaną) przebiega wg ścisłych reguł fizykochemicznych wyłącznych tylko dla tej tkaniny oraz cieczy. Odnosnie więc św. Całunu oraz jego znakowań z góry podkreślić należy, że nikt, nawet najgenialniejszy chemik czy artysta-malarz nie potrafiłby w takich szczegółach i tak bezbłędnie powtórzyć tego naturalnego procesu. Fakt ten godny podkreślenia przemawia bardzo silnie w obronie autentyczności św. Płótna.

Lecz naciekanie tkaniny mogło nastąpić także jeszcze przed zakończeniem demobilizacji skrzepów: jak już bowiem powyżej wspomniano, niektóre z nich, ulegając ponownemu nawilgoceniu, przykleiły się swą górną powierzchnią do płótna Całunu. Uwolniona z kolei, niejako przez wypłukanie z masy samego skrzepu, pewna ilość czerwonych ciałek krwi infiltrowuje i nacieka w danym miejscu tkaninę lnianą. Im grubszy był skrzep, tym żywiej zabarwi się

to miejsce, przy czym w obrębie samego śladu więcej będzie zabarwiony jego obwód, mniej centrum!

Ad 4). Impregnacja, proces utrwalania znaków, jest ostatecznym w opisanym szeregu. Łączy się on z przemianą hemoglobiny — barwnika krwi — na końcowy jej produkt, hematoidynę. *In vivo*, hematoidyna powstaje z rozpadu barwnika krwi w wypadku większych wylewów krwawych dotkankowych, gdy zużycie owych mas krwi na odbudowę krwi samej poprzez zadziałanie żywych komórek jest niemożliwe. Hematoidyna wypada w postaci kryształków o kształcie rombu lub wiązek iglastych o zabarwieniu czerwonobrazowym. Czasami także wypada pod postacią ostrokończastych ziarenek barwy brązowożółtej (Dietrich). Mniej więcej po 3 tygodniach w takich miejscach zaczyna się wykrystalizowywać bezzelazista hematoidyna (Hornowski, Paszkiewicz).

Przytoczone zjawiska zachodzą w organizmach żywych: *in vivo*. Ponieważ poza ustrojem procesy takie przebiegają dużo wolniej, należy przyjąć, iż ostatni etap powstawania znakowań trwał nie 3 tygodnie, ale nawet całe lata!

Do tej sprawy jeszcze powrócimy z okazji wizji lokalnej warunków fizykochemicznych i biologicznych powstawania znakowań.

A teraz sprawa limfy śródtkankowej. Wielkie jej ilości znajdujące się w czasie trwania kaźni na obwodzie ciała Chrystusa Pana ma ją swą przyczynę w „Konaniu w Ogrójcu“. Sprawę tę poruszymy zresztą nieco obszerniej w trakcie omawiania tegoż okresu Męki Pańskiej w części szczegółowej niniejszej rozprawy. W tej chwili należy stwierdzić, że limfa śródtkankowa odegrała pierwszorzędną rolę tak przy mobilizowaniu samych skrzepów, jak również przy impregnacji, mając tak samo wysokie powinowactwo do lnianych tkanin jak krew świeża czy też upłynniona.

Jak już zaznaczono, wysycenie tkaniny Całunu tymi płynami organicznymi jest niezmiernie charakterystyczne. Dokładne badanie mikroskopowe śladów imbibicji i impregnacji wykazało tak subtelne i tak łagodne ich przejścia w skali barw, odcieni i tła, że wszelkie przypuszczenia możliwości podrobienia czy sfalszowania tych śladów przez kogokolwiek i w jakikolwiek sposób należy odrzucić z góry jako nierealne! Nikt poza naturą nie był w stanie dokonać podobnego dzieła!

Odnośnie starych teorii powstania znakowań na św. Płótnie, wymieniliśmy już uprzednio teorię prof. P. Vignon'a. Jak wiemy podstawą jej było założenie wysycenia całunu aloesem oraz — co

najważniejsze — odrzucenie pogrzebu rytualnego, a to z uwagi na konieczność 36-cio godzinnego kontaktu Zwłok z Całunem. Tyle bowiem czasu, według tego autora, było potrzeba na przebieg reakcji, dla swego charakteru nazwanej waporograficznej. Sama zaś reakcja polegać miała na oddziaływaniu amoniakalnych oparów krwi i potu na derywaty aloesu: aloinę i aloetynę. Lecz pomijając z a s a d n i c z e niezgodności, leżące już u podstaw teorii prof. Vignon'a, także z punktu widzenia chemizmu tego procesu, nie mogłaby się ona już dłużej ostać, jak to udowodnił Volckringer. Na to bowiem, aby z m o c z n i k a drogą procesów utleniających wytworzył się a m o n i a k, by znów z kolei mógł sam wejść w związki z pochodnymi aloesu, na to trzeba identycznych warunków, jakie panują w urynie. Poza tym obecność nawet lekko dezynfekujących środków, jakimi są mirra i aloes, wpływa zdecydowanie hamująco na przebieg podobnych reakcji i opóźnia je do kilkudziesięciu godzin, a to już samo przez się wyklucza użyteczność tej teorii w odniesieniu do Całunu!

Prace Salezjanina Scotti'ego (w latach 1931—39) i Dr Dr Judica i Romanese (1939) a ostatnio Clément i O. Brauna (1940), przeprowadzane bądź na zwłokach, bądź na posągach-rzeźbach, choć opierają się na różnych założeniach, doszły zgodnie do wspólnego wniosku: że mianowicie podobne znakowania konturów ciała można osiągnąć także za pomocą nieskomplikowanych metod. Trzej pierwsi stosowali sposoby chemiczne, dwaj drudzy nakładali na posągi-rzeźby, pokryte uprzednio cienką warstwą aloesu, płótno formatu całunu. Powstałe odciski konturów fotografowano, uzyskując w ten sposób na kliszach obrazy zadziwiająco podobne do fotografii, uzyskanych z Całunu Turyńskiego. Pomimo tego, odkrycia te nie są dostatecznie przekonujące, nie mają w sobie tej powagi, by mogły w jakikolwiek sposób zachwiać autentyczność św. Płótna.

XV. Ślady krwawienia grubowarstwowego (życiowego) pieczęcią Stwórcy na Swoim dziele!

Oдноśnie pozytywnych czyli życiowych śladów krwawień na Całunie, kiedy to zupełnie świeża i płynna krew Chrystusa Pana tworzyła, jak to niżej się dowiemy, warstwowe ślady w różnych miejscach ciała, podajemy za drem Barbetem kilka niezmiernie ciekawych i imponujących wprost szczegółów naukowych, których pierwsze opracowania są bez wątpienia wielką zasługą tegoż badacza.

Dr Barbet jako chirurg obserwował przebieg krwawień tętniczo-

żylnych przede wszystkim z ran korony cierniowej i z rany grzbietu dłoni lewej. Wśród tych, najbardziej charakterystyczne są krwawienia żylna. Krew bowiem żylna, wolniej płynąc, dawała więcej możliwości obserwacyjnych, niż krew tętnicza z reguły szybko się rozpraszająca.

Obserwując tedy niektóre ślady krwawienia żylnego na czole, zauważamy z łatwością ich nieregularny, kręty, węzowato zaginający się przebieg. Również grubość i szerokość strumienia jest niejednakowa, lecz wykazuje w różnych miejscach jakoby zgrubienia czy poszerzenia, zwłaszcza w miarę oddalania się od początku swego wypływu. Postarajmy się to wyjaśnić.

Jasnym jest, iż z jednego i tego samego miejsca zranienia przy coraz to nowych podniętach, jak np. poruszanie głową, ruchy rąk, dźwiganie ciała wzwyż, silniejszy skurcz serca, może wypływać krew po kilkanaście razy. Lecz zacznijmy od początku! Obserwując więc taki pierwszy odcinek krwawienia żylnego, nazwijmy go też „pierwotnym“, widać iż nie jest on zbyt długi i gruby. Krew upłynęła od rany mniej więcej około 4-ch cm, po czym dzięki zawartości soli, figrynogenu i odpowiednich zczynów, przy zetknięciu się z obcym środowiskiem, jakim w tym wypadku jest skóra, i przy obniżeniu własnej ciepłoty uległa skrzepnięciu, pomimo, iż prawo ciśnienia pchało jej objętość, jej masę, ku dołowi. Wynikiem walk obu praw natury i zaznaczeniem zwycięstwa prawa krzepliwości będzie bulwiaste zakończenie strumienia krwi. Wystawmy sobie teraz kilka takich wypływów, następujących po sobie z tej samej rany. Świeży strumień krwi dzięki prawu adhezji płynąc będzie nie obok, lecz właśnie starym torem, a więc nawarstwiając się na poprzednio tedy płynącej krwi, w danej chwili już skrzepłej. Dopłynąwszy do końca starego śladu, napotyka na bulwiaste zgrubienie, wspomniane uprzednio. Początkowo nawarstwia się tylko w tym miejscu lecz niebawem przekracza ową granicę, powodując tym samym dalsze jego pogrubienie i poszerzenie.

Jeśli tych wylewów będzie jeszcze więcej, a faktem jest, że ich było, krew nie potrafi już więcej przeskakiwać niejako tej potężniejszej coraz to bardziej przeszkody w postaci końcowego zgrubienia, tym bardziej, że kierunek jej biegu będzie nie tylko ku dołowi, lecz również nieco pod górę. Będzie ją więc omijać, lub inaczej mówiąc: przyplłynąwszy do niej, skreśli swój strumień w lewo lub na prawo, by znowo popłynąć nieco ku dołowi bez większych

przeszkód. I tak proces ten powtarzać się będzie kilkakrotnie, zachowując przy tym segmentarycznie charakterystyczne, indywidualne dla lokalnych warunków, szczegóły!

Zważywszy na to, że Andrzej Vesalius, słynny anatom, żył i działał w XVI w., zaś Wiliam Harvey, ojciec nauki o krążeniu krwi, w wieku XVII, tych wspaniałych tajemnic przyrody, jakie przez umysły wspomnianych geniuszów wiedzy lekarskiej stały się własnością całej ludzkości, przed nimi nikt ani nie znał ani też znać nie mógł. Tym bardziej nie mógł to być malarz czy rzeźbiarz żyjący w XIV wieku! Musiałby to być bowiem geniusz anatomii i fizjologii, posiadający także znajomość fizyki optycznej. Więcej, musiałby to być zarazem geniusz sztuki w jednej osobie! Lecz nawet Leonardo da Vinci (XV/XVI wiek) czy Michał Anioł (XV/XVI) takim kunsztem wykazać się nie mogli. Stąd wniosek, że nikt nigdy nie był w stanie sfalszować Całunu z Turynu. Zakłęte w nim tajemnice wiedzy stanowią najpewniejszą, wspaniałą pieczęć autentyczności.

Jeśli chodzi o krwawienie z rany grzbietu lewej, omówimy je obszerniej w drugiej części naszych uwag. Tutaj wypada zaznaczyć, że podlega ono tym samym prawom natury, które są poruszone przy omawianiu krwawienia z ran zadanych koroną cierniową. Szczegółowa obserwacja charakteru tych krwawień oraz kierunku pozwala wnikać w szereg wzruszających szczegółów, świadczących o naprawdę nadludzkiej walce Chrystusa Pana z szalonym bólem, by móc unosić się po kilka razy na przebitej gwoździem prawej swej stopie ku górze. A wszystko to w celu wypowiedzenia swych ostatnich siedmiu słów!

STANISŁAW WALISZEWSKI

CHRYSTOLOGIA W ŚWIETLE HISTORII ZBAWIENIA

Religia chrześcijańska powstała i szerzyła się w świecie starożytnym nie przy pomocy pism i książek, ale przez żywe słowo głoszone ustnie. Początkowy kilkunastoletni okres misji apostoelskich wypełniają ustne kazania, których zasadniczym celem jest w z b u d z e n i e wiary w Jezusa jako Chrystusa-Zbawiciela. Zaznacza to św. Łukasz w prologu do swej ewangelii, powołując się na świadectwo tych, „którzy od początku byli *ministri sermonis — hypêretai tou logou*“ (Łk. 1, 2).

Pierwsze pisma chrześcijańskie powstają dopiero w drugiej połowie I wieku. Utrwalono w nich główną treść ustnej kerygmy¹⁾ celem jej przypomnienia a równocześnie celem umocnienia i pogłębienia wzbudzonej już wiary w gminach chrześcijańskich²⁾.

Ewangelia utrwalona na piśmie dotarła do nas w księgach Nowego Testamentu. Czy istnieje jednak możliwość poznania ustnej ewangelii, tej, którą głosili apostołowie w pierwotnej kerygmie w okresie jeszcze przedliterackim? Jediną możliwością poznania jej dają Dzieje Apostolskie, które nam przekazują pierwsze mowy misyjne apostołów. Wprawdzie Dzieje Ap. napisał św. Łukasz później niż ewangelię, nie chodzi tu jednak o czas zredagowania tej księgi, ale o źródła, na których się autor opierał przytaczając mowy misyjne apostołów.

Nie ulega wątpliwości, że św. Łukasz korzystał przy odtwarzaniu kazań misyjnych w Dziejach z dokumentów pisanych i ustnej tradycji. Forma i treść tych kazań jest bowiem tak stereotypowa, iż pozwala przypuszczać, że w pierwotnym chrześcijaństwie wyrobił się i mocno zakorzenił w tradycji pewien stały schemat kerygmy o Jezusie Chrystusie. Pogląd taki potwierdza także porównanie mów misyjnych w Dziejach z kerygmą św. Pawła z I listu do Koryntian (15, 3-5). Podobna treść i forma użyta przez św. Pawła w liście z powołaniem się na tradycję apostołską jest gwarantem historyczności mów misyjnych w Dziejach Apostolskich. Jeśli zaś ich historyczny charakter nie nasuwa wątpliwości, to wówczas mamy przed sobą najstarszą „przedewangelijną“ formę głoszenia radosnej nowiny — mamy niejako „ewangelię przed ewangeliami“³⁾. Ostatnio poświęcono cały szereg prac naukowych tej ustnej ewangelii zawartej w kerygmie apostołskiej, a przekazanej nam w mowach misyjnych w Dziejach Apostolskich⁴⁾.

¹⁾ Słowo kerygma przyjęło się we współczesnej literaturze teologicznej na oznaczenie ustnie ogłoszonej katechezy przez apostołów. Greckie słowo „to kerygma“ oznacza obwieszczenie, kazanie.

²⁾ Na różnicę między kerygmą misyjną i katechezą kościelną zwrócił uwagę A. Dohl, Annamnesis in studia Theologica I, 1948, str. 50; Kerygma jest nowiną misyjną, zaś katecheza, która jest treścią listów a nawet ewangelii, zwrócona jest do gmin już założonych i ma służyć w tym celu, by przypomnieć kerygmę misyjną głoszoną ustnie.

³⁾ Mowy św. Piotra zawarte w Dziejach Ap. nazwał R. Otto „embrionem ewangelii“, Reich Gottes und Menschensohn 1934, str. 64.

⁴⁾ A. Wikenhauser, Die Apostelgeschichte, Regensburg 1938,

Autor *Dziejów* streszcza pracę misyjną „dwunastu“ w jednym ogólnym zdaniu: „*I nie przestawali na każdy dzień w kościele i po domach nauczać i opowiadać o Jezusie Chrystusie*“ (Dz. Ap. 5, 42). Główną więc treścią apostolskiej kerygmy misyjnej był Jezus Chrystus. To ogólnikowe określenie nie wiele mówi samo w sobie, dlatego trzeba bliżej przyglądać się treści i formie tego ewangelizowania.

Historyczna treść kerygmy apostolskiej.

Podstawą, na której się opierało głoszenie Jezusa Chrystusa, były historyczne fakty bezpośrednio przeżyte przez naocznych świadków. Występuje to bardzo wyraźnie w chwili, kiedy apostołowie chcą uzupełnić liczbę „dwunastu“ po zdradzie i śmierci Judasza wyszukują takiego kandydata, który osobiście przeżył jako świadek zdarzenia rozgrywające się w czasie publicznej działalności Jezusa. „*Potrzeba tedy, aby jeden z tych mężów, którzy się z nami zbierali przez cały czas, kiedy Pan Jezus przebywał między nami począwszy od chrztu Janowego aż do dnia Wniebowstąpienia, stał się wraz z nami świadkiem*“ (Dz. Ap. 1, 21). Na własne bezpośrednie świadectwo często powołuje się grupa „dwunastu“: ⁵⁾ „*myśmy świadkami tego wszystkiego co uczynił w krainie Judzkiej i Jeruzalem*“ (Dz. Ap. 10, 39). W tym właśnie leży najbardziej oczywisty dowód, że w kerygmie apostolskiej chodzi o historię; opowiada bowiem zdarzenia naoczny świadek. Zasadniczą treścią wszystkich kazań misyjnych w *Dziejach* jest zwięzła historia Jezusa z Nazaretu, szczególnie niektóre zdarzenia, jak śmierć (Dz. Ap. 2, 23; 3, 13; 4, 9; 5, 30; 10, 39), z martwych wstanie (2, 34, 3, 15; 4, 10; 5, 30; 10, 40), w wywyższenie (2, 33, 36; 5, 31) i paruzja (3, 20; 10, 42). To ostatnie zdarzenie ma również charakter historyczny, opiera się bowiem w pewnym sensie również na bezpośrednim świadectwie naocznych świadków. Św. Piotr uzasadnia to w następujący sposób:

J. Gewiess, *Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte*, 1939,

M. Barth, *Die Augenzeugen*, Zürich 1946,

H. V., Campenhausen, *Der urapostolische Apostelbegriff*, 1948 (art. w *Studia Theologica*),

M. Dibelius, *Die Reden der Apostelgeschichte* 1949,

R. Geiselman, *Jesus der Christus*, Stuttgart 1951,

J. Daniélou, *L'Histoire du Salut dans la Catéchèse* 1952 (art. w *La Maison-Dieu*).

⁵⁾ Por. także I J. 1, 1; Dz. Ap. 4, 20; itd.

„albowiem nie w oparciu o zmyślane baśnie oznajmiliśmy wam moc i przyjście Pana naszego Jezusa Chrystusa, lecz o glądaliśmy na własne oczy jego wielkość. Albowiem odebrał od Boga Ojca cześć i chwałę... my słyszeliśmy ten głos“ (II P. 1, 16).

To, co Apostoł widział jako naoczny świadek, jest nie tylko gwarancją historycznej prawdziwości Objawienia P. Jezusa na górze Tabor, ale jest także gwarantem historyczności przyszłych zdarzeń, a więc powtórnego przyjścia. Historyczny fakt objawienia wszechmocy P. Jezusa na górze rzutuje na historyczność mającej nastąpić paruzji. Powtórne więc przyjście Chrystusa, o którym głosi apostołska kerygma, nie jest mitem, ale ma charakter historyczny. Mit bowiem nie oznacza nigdy zdarzenia historycznego, choćby przyszłego, ale jest wytworem fantazji.

Innym argumentem potwierdzającym historyczne podstawy apostołskiej kerygmy jest różnica świadectwa „dwunastu“ i św. Pawła, wyraźnie zarysowana w jego kazaniach misyjnych. Św. Paweł nie należał do uczniów Chrystusa za Jego życia, dlatego nie może się nazwać świadkiem bezpośrednim historycznych zdarzeń, które miały miejsce w czasie „od chrztu w Jordanie, aż do Wniebowstąpienia“. Przytaczając te zdarzenia św. Paweł nie powołuje się na własne świadectwo, ale na świadectwo „dwunastu“, a więc tych, którzy osobiście te zdarzenia przeżyli. Występuje to wyraźnie w kazaniu, jakie wygłosił Apostoł w Antiochii Pizydyjskiej: „który widziany przez wiele dni przez tych, którzy razem z nim przyszedli z Galilei do Jerozolimy i którzy po dziś dzień są jego świadkami wobec ludu“ (Dz. 13, 31). „Dwunastu“ są „martyres autou“ czyli bezpośrednimi świadkami zdarzeń historycznych „od chrztu w Jordanie aż do Wniebowstąpienia“, natomiast św. Paweł nazywa siebie „martyś autô“ (Dz. Ap. 22, 15) świadkiem dla Jezusa (autô, dativus), albo o Jezusie (Dz. Ap. 23, 11).

Wprawdzie św. Paweł innym razem powołuje się na autopsję: „i ja widziałem Pana“, ale wówczas to jego świadectwo nie dotyczyło tych samych faktów historycznych, co świadectwo „dwunastu“. Apostoł widział Chrystusa i słyszał jego głos na drodze pod Damaszkiem i o tym zdarzeniu może dać świadectwo bezpośrednio. Kiedy jednak chodziło o zdarzenia, które miały miejsce trzeciego dnia po śmierci Chrystusa i przez czterdzieści dni, wówczas św. Paweł mógł się jedynie powołać na świadectwo „dwunastu“. To nam tłumaczy, dlaczego Apostoł w mowie Antiocheńskiej nie wspomina o tym, że i jemu ukazał się Pan. Gdyby chodziło o wykazanie, o świadectwo,

że Chrystus w ogóle zmartwychwstał, że żyje, wtedy św. Paweł mógł powołać się na własne świadectwo, bo to on przeżył osobiście, widział Chrystusa — więc tu może być takim samym świadkiem jak i „dwunastu“. Między grupą „dwunastu“ a św. Pawłem nie ma różnicy w apostołacie, ale jest różnica w wykonywaniu apostołstwa, jest różnica w dawaniu świadectwa. To zaś odróżnienie świadectw wskazuje na to, że w kerygmie apostołskiej chodzi nie o doktrynę czy idee, ale o historyczny fakt Jezusa, o zdarzenie określonego czasu i miejsca.

Forma apostołskiej kerygmy.

Historyczne zdarzenia z życia Jezusa stanowiące treść kerygmy apostołskiej nie wyczerpywały jej celu. Głównym celem kerygmy było nie głosić historię Jezusa, ale obudzić wiarę w Jezusa Mesjasza. Fakty historyczne jego życia miały stanowić jedynie podbudowę, platformę, na której apostołowie umieszczają rzeczywistość ponadhistoryczną, transcendentalną. To, co sami dostrzegli w transparencji zdarzeń historycznych życia Jezusa, w co uwierzyli, starali się przekazać innym w kerygmie, aby u nich wiarę wzbudzić. Uczynili to w ten sposób, że historię Jezusa, przede wszystkim jego śmierć i zmartwychwstanie, umieścili w łańcuchu historii zbawienia, pokazali te zdarzenia historyczne z życia Jezusa z Nazaretu jako czyny zbawienne, to znaczy takie czyny, w których sam Bóg wkroczył do historii, by pomóc człowiekowi. Uzasadnili zaś to argumentami zaczerpniętymi ze Starego Testamentu. Wykazywali mianowicie, że w Jezusie wypełniło się historycznie to, co przepowiedzieli o Mesjaszu prorocy Starego Testamentu. Dzięki temu historia Jezusa z Nazaretu ukazała się słuchaczom jako historia przepowiedzianego przez proroków Mesjasza. To ściśle powiązanie historii Jezusa z proroctwem mesjańskim stanowi najbardziej charakterystyczną cechę formalną kerygmy pierwotnej. W związku z tym podejście do chrystologii jest konsekwentnie teocentryczne.

Jezus jest mandatariuszem Boga. Dlatego kerygma nazywa Jezusa „*Pomazańcem Pana*“ (*Christos*: Dz. Ap. 2, 36; 3, 18; 4, 26; 5, 42), „*sługą Bożym*“ (*pais theou*: Dz. Ap. 3, 13. 4, 27). Jezus zstąpił na ziemię nie z własnej woli, ale Bóg wzbudził w nim swego sługę, posłał i namaścił mocą Ducha św. (Dz. Ap. 3, 26; 10, 38; 13, 26). Moc Jezusa, jego nauki i cuda mają swe źródło we wszechmocy Boga. Przez nie wślawił Bóg swego pomazańca wobec ludu (Dz. Ap. 2, 26).

Podobnie poza cierpieniami, śmiercią, zmartwychwstaniem i wywyższeniem Jezusa stoi Bóg, który urzeczywistnia przez te zdarzenia plan zbawienia (Dz. Ap. 2, 33, 34; 3, 15, 18; 4, 10, 27; 5, 30; 10, 40 i 70). Jednym słowem katecheza apostołska przedstawia w Jezusie jako Mesjaszu — Boga, który dla zbawienia ludu wkracza w historię.

Tak pojęta chrystologia (teocentrycznie) musiała bardzo wydatnie uwzględnić Stary Testament. Albowiem jedynie Stary Testament jest środkiem, przy pomocy którego da się wykazać, że historyczny fakt cierpienia i śmierci Jezusa nie jest czymś przypadkowym, mogącym wzbudzić zgorszenie, ani nie jest wynikiem jedynie sytuacji historycznej, czy wrogiego nastawienia ludu, ale jest pewną koniecznością z góry określoną przez Boga — a więc czynem zbawiennym (Dz. Ap. 3, 14).

Podobną formę kerygmy spotykamy także w ewangelii św. Łukasza, w opisie sceny na drodze do Emaus. Słowa, które wypowiedział P. Jezus wówczas do dwu uczniów są tak zgodne w treści i formie do kazań misyjnych Piotra i Pawła, że możnaby je nazwać prototypem kerygmy apostołskiej. Sam P. Jezus wskazując na swe cierpienia i śmierć, naświetla te tragiczne zdarzenia w ten sposób, iż mogą one być w swej istocie uchwytne tylko przez wiarę; tylko wówczas mogą być w pełni zrozumiane, gdy oświetlą je promienie prorocत्व St. Testamentu. *„Te są słowa, które do was mówiłem, gdy jeszcze był z wami, że musiało się spełnić wszystko, co napisane jest w Prawie Mojżeszowym, w Prorokach i Psalmach o mnie. Wtedy otworzył im umysł, aby zrozumieć Pisma i rzekł im: Tak jest napisane i tak było potrzeba, aby Chrystus cierpieć i zmartwychwstać dnia trzeciego. I aby w jego imieniu wszystkim narodom była głoszona pokuta i odpuszczenie grzechów poczynając od Jerozolimy. A wy jesteście tego świadkami“* (Łk. 24, 44-48). A więc w tych zdarzeniach śmierci i zmartwychwstania nie chodzi o zwykłą historię, ale o historię specjalnego rodzaju — o urzeczywistnienie zbawczych planów Bożych. Działają tu nie ludzie, ale sam Bóg. I sam Bóg pisał tę historię przez Mojżesza i Proroków, urzeczywistnił w śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa. Sam więc P. Jezus ustala niejako taką formę kerygmy chrystologicznej. Może dlatego pierwsi „Ministrowie słowa“ ewangelijnego trzymają się podobnej formy. Św. Piotr w portyku Salomona głosi: *„Bóg, co przez usta wszystkich proroków swoich wypowiedział, iż Chrystus jego miał cierpieć, to też spełnił“* (Dz. 3, 18). Św. Paweł w Antiochii pizydyjskiej podobnie

naucza: „*Mieszkańcy Jerozolimy... nie uznali go a przez wyrok w ypełnili zapowiedzi proroków czytane im w każdy szabat. I my zwiastujemy wam tę obietnicę daną ojcom naszym, że ją wypełnił Bóg dla dzieci naszych wskrzeszając Jezusa*“ (Dz. Ap. 13, 27, 32).

Można więc powiedzieć, że w głębi apostołskiej kerygmy o Jezusie jako Mesjaszu mieści się historia zbawienia, która łączy w jedną nierozzerwalną całość oczekiwanie proroków, jego historyczne urzędywstąpienie w Jezusie i mającą nadejść paruzję Chrystusa jako jej zakończenie. Twórcą i źródłem tej historii zbawienia jest Bóg, dlatego oba Testamenty, Stary i Nowy, łączą się w niej w całość i jedność objawienia. „*Wprawdzie różnymi sposobami przemawiał nigdy Bóg do Ojców, a ostatnio przez swego jednorodzonego Syna*“ (Żyd. 1, 1), ale jest pewne, że zawsze przemawiał ten sam Bóg, łącząc przez to proroków i Syna w jedną całość. To Pawłowe „*ostatnio*“ stawia objawienie Syna w jednej linii ze słowem Boga u Proroków, a przez to włącza je w całość historii zbawienia.

Zasady kerygmy apostołskiej w nauce Kościoła.

Skoro treścią Starego i Nowego Testamentu jest jedna historia zbawienia, nic dziwnego, że Kościół w swej nauce zawsze przeciwstawiał się wszelkim zakusom zdążającym do rozerwania obu Testamentów. W bulli „*Cantate Domino*“ z r. 1441, w tak zwanym „*decretum pro Jacobitis*“ Urząd Nauczycielski Kościoła ogłasza autorytatywnie: „*Sancta Romana Ecclesia Domini et Salvatoris Nostri voce fundata firmiter credit, profitetur et praedicat, unum atque eundem Deum Veteris ac Novi Testamenti, hoc est Legis et Prophetarum atque Evangelii, auctorem*“ — i daje takie uzasadnienie swej nauki „*quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt*“ (Denz. 706).

W podobnym sensie wypowiada się sobór trydencki na sesji 4 w r. 1546. „*Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata... omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum utriusque unus Deus sit auctor... suscipit et veneratur*“ (Denz. 738).

Widzimy więc, że zasady kerygmy apostołskiej znalazły bardzo wyraźny wyraz w oficjalnej nauce Kościoła.

Biorąc pod uwagę aspekt historyczny tego zagadnienia, włączenie Starego Testamentu do życia Kościoła i jego nauki jest tak stare,

jak sam Kościół. Od pierwszej kerygmy apostołskiej nie zamarło do dnia dzisiejszego. Ostatnio wypowiedział się w tej sprawie Pius XII w encyklice „Mediator Dei“ (20. XI. 1947). Ojciec św. jest przeciwny ograniczaniu przy eliminowaniu tekstów liturgicznych Starego Testamentu, jako mniej odpowiednich do czasów dzisiejszych. Stałoby to w sprzeczności z „lex orandi“ Kościoła, która równocześnie „statuit legem credendi“. Wprawdzie Schleiermacher w swej „Glaubenslehre“ odrzucił z nauki chrześcijańskiej Stary Testament, ale A. Harnack określił taki stan konserwowany w niektórych szkołach protestanckich jako „religijny paraliż“⁶⁾. Odrzucenie Starego Testamentu musi być połączone ze sparaliżowaniem wiary i nauki o Jezusie jako Mesjaszu. Oba Testamenty bowiem głoszą jedną historię zbawienia, jednego Mesjasza. Oba mówią o jednym rzeczywistym zdarzeniu i czasie, które ma jeden początek, cel i koniec.

Pozostaje jednak pytanie, czy taka forma pierwotnej kerygmy czerpiąca argumenty ze Starego Testamentu nie była determinowana potrzebą czasu i środowiska, w którym była głoszona. Mogła ona być odpowiednia dla okręgu żydowsko-palestyńskiego, bo ludzie ci żyli w psychosferze Starego Testamentu i stąd takie właśnie podejście i przedstawienie Jezusa jako historyczne spełnienie proroctw, mogło być dla nich argumentem przekonywującym. Niewątpliwie takie zastrzeżenie ma dużo słuszności; nie mniej jednak w czasach apostołskich taką formę katechezy, która wzięła historyczny fakt Jezusa z historią zbawienia, stosowano ogólnie i powszechnie nawet do słuchaczy pogańskich⁷⁾. Wydaje się, że taka forma była dyktowana czymś bardziej istotnym niż tylko względami pedagogicznymi. Wprost niemożliwą jest rzeczą mówić o Jezusie Mesjaszu bez proroctw Starego Testamentu.

Jezus głoszony bez Starego Testamentu, czyli wyrwany z kregu historii zbawienia, prowadzić musi albo do zwykłego życiorysu historycznego Jezusa z Nazaretu, albo oderwanego od historii zbawienia metafizycznego Boga, albo Jezusa najwyższego punktu przeżyć religijnych ludzkości. Z drugiej strony jeszcze bardziej niemożliwą jest rzeczą głoszenie idei mesjańskiej Starego Testamentu w oderwaniu od historycznego faktu Jezusa, bo wówczas nie wyjdzie się poza czystą ideę.

⁶⁾ A. Harnack, Markion, 1924, str. 248.

⁷⁾ Św. Paweł w liście do Rzym. 16,26 stwierdza, że pisma prorockie służą do ewangelizowania także pogan w doprowadzeniu ich do wiary w Jezusa Chrystusa.

W pierwszym wypadku otrzymamy suchą historyczną relację o tym, co się zdarzyło 20 wieków temu w zakątku imperium rzymskiego, ale co wraz z tym imperium przeszło do archiwum historii; w drugim zaś wypadku pozostanie może oczekiwanie, nadzieja, ale nie wiara. Wiara bowiem chrześcijańska w Jezusa Chrystusa musi łączyć fakt historyczny z rzeczywistością ponadhistoryczną. Stąd chrystologiczna kerygma, jako wezwanie do wiary w Jezusa Chrystusa, musi łączyć w sobie historię Jezusa z prorocत्वami o Mesjaszu. Obu pojęciom chrześcijańskiego „credo“ Jezus jest Chrystusem — odpowiadają obie części Pisma świętego: Stary i Nowy Testament.

Stary Testament mówi, jaki jest Chrystus, a Nowy Testament wskazuje, kto nim jest. Innymi słowy tylko ten zna Jezusa, kto go pozna jako Chrystusa, a tylko ten wie, kim jest Chrystus, kto poznał, że jest nim Jezus.

Dzisiejsza Chrystologia w świetle kerygmy apostołskiej.

Kerygma apostołskie, jak stwierdziliśmy wyżej, bardzo wyraźnie wypunktowała w chrystologii historię zbawienia, włączając w jej łańcuch historyczny fakt Jezusa. Przedstawiała ona Jezusa jako Mesjasza o tyle w oparciu historyczną, o ile to było potrzebne do wykazania, że w Jezusie spełniły się prorocत्वa i że On jest wypełnieniem i zakończeniem historii zbawienia. Taki był główny zrab chrystologii apostołskiej w kerygmie.

Wydaje się, że współczesna chrystologia dość daleko odbiegła od takiego stanu i porównana z apostołską kerygmą wykaże dość daleko idące różnice. Punkt ciężkości współczesnej chrystologii nie spoczywa bowiem na historii zbawienia, ale na fenomenologicznym opisie ponadludzkiej świadomości Jezusa. Nie wolno jednak zapominać, że twórcą tak pojętej chrystologii jest Schleiermacher, który wyłączył z chrześcijańskiej teologii Stary Testament, a przez to uniemożliwił przedstawienie Jezusa w świetle historii zbawienia. Właściwie pojęta chrystologia chrześcijańska nie może się ograniczyć do samego stwierdzenia, że Jezus uważał się za Mesjasza, że miał świadomość, iż jest Synem Bożym, bo to w rezultacie da bardzo zresztą ciekawy fenomen historyczno-religijny, nie uzasadni jednak jego rzeczywistości. Celem zaś chrześcijańskiej teologii będzie zawsze uzasadnienie, że Jezus jest rzeczywiście Mesjaszem. Widzieliśmy, że pierwsi „ministrowie słowa“ chrześcijańskiego uzasadniali tę prawdę w świetle

historii zbawienia. Poszli zresztą za przykładem samego Jezusa, który w podobny sposób, w świetle historii zbawienia, uzasadniał swe mesjańskie pretensje.

Kiedy uwięziony Jan Chrzciciel chciał się upewnić, kim jest Jezus, wysłał do Niego swych uczniów z zapytaniem: „Czy ty jesteś tym, który ma przyjść, czy też innego czekać mamy“ (Łk. 7, 19). Chodziło w tym pytaniu o zagadnienie zasadnicze dla każdego chrześcijanina: Kim jest Jezus. W odpowiedzi P. Jezus nie powołuje się na swą świadomość, ale wskazuje na obiektywną rzeczywistość realizowaną w jasnym świetle historii: „Oznajmijcie Janowi, coście widzieli i słyszeli, iż ślepi widzą, chromi chodzą, trędowaci są oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głoszona jest ewangelia“ (Łk. 7, 22). W tej odpowiedzi nie chodzi o same cudowne zdarzenia, ale o to, że w tych cudownych zdarzeniach wypełniają się proroctwa o Mesjaszu. To wypełnienie proroctw w jego osobie jest jedynym argumentem, którym P. Jezus uzasadnia Janowi to, iż jest Mesjaszem. W tych słowach bowiem, które P. Jezus przytoczył jako dokonaną już rzeczywistość, opisał Izajasz przyszłego Mesjasza (Iz. 35, 5; 61, 1).

Sam więc P. Jezus włącza siebie w historię zbawienia, jako jej wypełnienie. Tą samą drogą powinny iść nasze argumenty, mające uzasadnić prawdę, w którą wierzymy, że Jezus jest Mesjaszem. Powinny one wykazywać, że w Jezusie proroctwa mesjańskie stały się rzeczywistością historyczną. Innymi słowy, chrystologię powinniśmy włączyć w historię zbawienia⁸⁾.

Wydaje się bowiem, że historia zbawienia stanowi nie tylko zewnętrzną szatę, którą przywdziała pierwotna kerygma chrześcijańska, ale raczej należy do wewnętrznej istoty chrześcijańskiej chrystologii.

Nysa

Ks. EDWARD KOPEĆ

⁸⁾ Cały szereg prac teologicznych ostatnich czasów wysuwa taki właśnie postulat. Można tu wymienić następujące dzieła: J. Gewiess, op. cit., O. Culmann, Christus und die Zeit 1949, J. Michl, Die Evangelien. Geschichte oder Legende? 1940, K. H. Schelkle Die Passion Jesu in der Verkündigung des N. T. 1949, J. Daniélou, op. cit., R. Geiselmann op. cit., Ponadto w tym kierunku idą także prace nad reformą katechizmu.

DOGMAT NIEPOKALANEGO POCZĘCIA NAJSWIĘTSZEJ MARYI P. W ŚREDNIOWIECZNEJ LITURGII POLSKIEJ

Artykuł wyjęty jest z rozprawy (dotąd w rękopisie) pt. „Wiara w Niepokalane Poczęcie Najświętszej Maryi Panny w Polsce w świetle średniowiecznych zabytków liturgicznych“. Studium historyczno dogmatyczne. Tom I — opracowanie, Tom II — teksty źródłowe. — Dodatek — wykaz incipitów.

Przed przystąpieniem do referowania wyników pracy badawczej należy dokładnie zaznaczyć jej granice. W naszym wypadku terytorialnie przebadana została cała Polska, bez względu na średniowieczne zmiany granic. Czasowo brane były pod uwagę przekazy od momentów najdawniejszych aż do roku 1500. Rzeczowo objęte zostały: Breviarze i Mszały, Antyfonarze i Graduały, Kalendarze i Agendy oraz inne ekscerpty liturgiczne. We wszystkich tych księgach wykorzystywane były teksty przeznaczone na dzień 8 grudnia: Święto Poczęcia Matki Najświętszej.

Wyniki badań dadzą się przedstawić w dwu rzutach, nazwijmy je statycznym i dynamicznym. Zadaniem pierwszego jest przedstawienie treści dogmatycznej w porządku rzeczowym. Drugiego zaś zadanie polega na ujęciu rozwoju dogmatycznego przez wprowadzenie porządku geograficznego i chronologicznego.

I

W części pierwszej (statycznej) zachowany będzie następujący schemat: 1^o teksty mówiące o Poczęciu NMP w sposób ogólnikowy. 2^o teksty wiążące Poczęcie Matki Bożej w związki przyczynowe z różnymi faktami religijnymi. 3^o teksty traktujące o Poczęciu Maryi w duchu niezgodnym z dogmatem. 4^o teksty zawierające w sobie ideę Niepokalanego Poczęcia.

1^o. Wiele tekstów liturgicznych mówiąc o Poczęciu Najświętszej Maryi Panny poza użyciem samego słowa „Poczęcie“ nie zawiera nic więcej. Mówiąc o samym fakcie nie daje w żadnym punkcie poznać, jak to poczęcie rozumie.

Klasycznym przykładem tych tekstów są opowiadania o genezie święta występujące w liście pseudo-Anzelma, księgach cudów NMP i w wielu lekcjach brewiarzowych stanowiących odpis dosłowny lub wyciąg z tych relacji.

Schemat cudów jest następujący: Człowiek szczerze oddany Matce Bożej wpada w niebezpieczeństwo. Matka Najświętsza ratuje

go pod warunkiem, że sam będzie czeił jej Poczęcie i innych jeszcze w miarę możności do tego zachęcał.

W tak ujętych opowiadaniach przejawia się wyraźnie dążność do podciągnięcia prawdy o Poczęciu NMP w jakiś sposób pod powagę Objawienia, jeżeli nie apostołskiego, to przynajmniej prywatnego. Objawienie to z reguły jest stwierdzane cudem, jako najlepszym motywem wiarogodności. Nie ma jednak mowy, jakie to jest poczęcie, ściśle: czy jest ono niepokalane, czy nie.

Lecz nie tylko w powyższych wypadkach spotyka się wyrażenia mówiące o poczęciu w sposób zupełnie ogólnikowy. Znajdujemy je także w innych elementach liturgicznych w dużej ilości. Przykładów można by mnożyć bez liku, podamy więc tylko niektóre.

Na 46 rodzajów not kalendarzowych z 8 grudnia aż 44 oznaczają święto w ten właśnie sposób: „Poczęcie Błogosławionej Maryi“, „Poczęcie Chwalebnej Dziewicy Maryi“, „Poczęcie Świętej Maryi“. (*Conceptio Beatae Mariae, Conceptio Gloriosae Virginis Mariae, Conceptio Sanctae Mariae*).

Najczęściej spotykany introit „Gaudeamus“ oraz prefacja o Matce Bożej we Mszy św. o Poczęciu NMP otrzymywały wstawkę: „Conceptione“, pozbawioną jakichkolwiek dalszych określeń. Introit brzmiał w tłumaczeniu polskim: „Radujmy się wszyscy w Panu obchodząc dzień święty na uczenie Maryi Panny, z której poczęcia aniołowie się cieszą i wychwalają Syna Bożego“. (*Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes in honore Mariae Virginis, de cuius Conceptione gaudent angeli et collaudant Filium Dei*). Uzupełnione zaś zdanie prefacji głosiło: „I abyśmy czcąc Poczęcie Błogosławionej Maryi zawsze Panny, Ciebie chwalili, błogosławili i uwielbiali“. (*Et te in conceptione beatae Mariae semper Virginis collaudare, benedicere et praedicare*).

2^o. Najbardziej jednak rozpowszechnione były teksty liturgiczne ujmujące Poczęcie NMP w związki przyczynowe.

Często stosowane do Matki Najświętszej wyjątki ksiąg mądrościowych Starego Testamentu, zwłaszcza Eklezjastyk XXIV, 14—16 oraz Przysłów VIII, 22—35, spowodowały autorów niektórych formuł średniowiecznych do wyróżnienia dwu poczęć Matki Bożej. Jednego przed wiekami w myślach Bożych, drugiego historycznego, w czasie, z Joachima i Anny.

Idea ta przeniknęła między innymi do ciekawego hymnu zaczynającego się od słów: „*O gemma nitens Genitrixque Dei*“; początek bowiem czwartej zwrotki brzmi: „*O praeconcepta mundi ante coepta*“.

To poczęcie również opiewają lekcje brewiarzowe: „Clementissimus Pater“ mówiąc o woli odkupienia ludzkości upadłej, z którą ściśle związany jest wybór Dziewicy, mającej dać ludzkie ciało Mądrości Odwiecznej.

Piękny przykład tego sposobu traktowania Poczęcia NMP znajdujemy w lekcjach „objawionych błogosławionej Brygidzie“, przedstawiających w dramatycznej formie Miłość Bożą, jaką ponad wszystkie stworzenia od wieków objęta była Matka Najświętsza. Dalej radość Aniołów, skoro po upadku Lucyfera dowiedzieli się o mającym nastąpić stworzeniu Najświętszej Dziewicy. Wreszcie pociechy, jakie czerpał Adam z myśli o przyszłym stworzeniu Najświętszej Maryi Panny.

Częściej spotykamy się z inną ideą, być może przejętą żywcem wraz ze samym świętem ze Wschodu chrześcijańskiego. Kult Poczęcia Matki Bożej koncentruje się w niej około legendarnego zwiastowania anielskiego.

Legenda ta znajduje wyraz w „Historiach poczęcia“ przypisywanych niekiedy św. Hieronimowi a stanowiących treść wielu lekcji brewiarzowych. Dowiadujemy się z nich, że Joachim i Anna, ludzie sprawiedliwi, żyli według Zakonu Pańskiego. Majętność swą dzielili na trzy części: jedną oddawali świątyni i kapłanom, drugą ubogim, trzecią dzielili między siebie i rodzinę. Jedyłą ich troską był brak potomka. Ten właśnie fakt stał się kiedyś powodem zajścia bardzo przykrego dla obojga starszych ludzi. Kapłan bowiem obecny przy składaniu ofiar w świątyni jerozolimskiej odpędził Joachima chcącego złożyć ofiarę, twierdząc, iż nie wypada, by on, pozostający pod wyraźnym przekleństwem Bożym, uczestniczył w kulcie na równi z innymi. Joachim zawstydzony nie śmiał powrócić do domu, lecz uszedł na wieś do swych pasterzy i tam głęboko przeżywał swoje upokorzenie. Anna oprócz zawstydzenia na próżno szukała męża i za nim płakała. Gdy nagle Anioł zesłany przez Boga ukazał się kolejno obojgu małżonkom, zwiastując im narodzenie Najświętszej Maryi Pańny, dając jednocześnie jako znak przyszłe spotkanie przy bramie jerozolimskiej zwanej złotą; radości przy spotkaniu nie było końca. Wrócili oboje do domu i spokojnie oczekiwali narodzenia się Maryi.

Nie tylko sama legenda poświadcza nam istnienie tej idei. Wyraźniejsze świadectwo stanowią inne teksty liturgiczne, zwłaszcza najpospolitsza w polskiej liturgii koncepcjonistycznej średniowiecza modlitwa: „Boże, któryś przepowiedział zwiastowaniem anielskim

poczęcie błogosławionej Maryi Panny jej rodzicom, spraw, by słudzy twoi bronieni byli mocą tej, której poczęcia święte uroczystości czczone są z należną okazalnością“. (*Deus qui beatæ Mariæ Virginis conceptionem angelico vaticinio parentibus prædixisti, præsta huic familiæ tuæ eius muniri præsiidiis, cuius conceptionis sacra sollemnità congrua frequentatione venerantur*).

Liturgia brewiarzowa daje nam zwięzłe bardzo przykłady w wersecie nieszpornym: „Poczęta została dzisiaj Maryja Panna, alleluia, alleluia. Za zwiastowaniem anielskim, alleluia, alleluia“ (*Concepta est hodie Maria Virgo, all., all. Vaticanante Angelo, all., all.*) oraz w responsorium tercji: „O jak piękne jest Poczęcie Maryi, które zostało zapowiedziane przez Anioła“ (*O quam decora est Mariæ Ccceptio, quæ fuit vaticinata ab Angelo*).

Inne przykłady, może nie mniej wyraźne, pomijamy przechodząc z kolei do form koncentrujących się wokół Poczęcia Maryi jako faktu historycznego. Zwracają one uwagę bądź na genealogię Matki Najświętszej, bądź na samą tajemnicę poczęcia w łonie św. Anny, bądź też na to, że dzień święta jest dniem poczęcia, przedstawiając tajemnicę jako fakt nie tylko rzeczywisty, ale i obecny.

Najczęściej zachodzącym motywem jest pochodzenie Najświętszej Dziewicy z potomstwa Abrahamowego, pokolenia Judy, rodu Dawida. Znajdujemy go w tekstach mszalnych, dokąd dostał się z liturgii Narodzenia Maryi dzięki zmianie wyrazu „Narodzenie“ na „Poczęcie“, przystosowywanie bowiem formularzy i oficjów Narodzenia NMP. do potrzeb kultu Poczęcia przez zamianę nazw było w średniowieczu zjawiskiem spotykanym na porządku dziennym. Znajdujemy również ten motyw w tekstach brewiarzowych.

Lekcje brewiarza zaczynające się słowem „Gaudete“ — „wesołcie się“ — wzywając wszystkich do radości, gdyż Maryja Panna, Bogarodzica, poczyna się we wnętrznościach macierzyńskich — wskazują na sam fakt poczęcia. Faktu poczęcia również dotyczy homilia przypisywana św. Anzelmowi, która stara się osłabić zarzut, że Poczęcie Matki Bożej nie może być przedmiotem czci ze względu na akt małżeński Joachima i Anny. Myśl ta ma szerszy zasięg niż sama homilia, spotykamy ją bowiem również w średniowiecznym komentarzu do sekwencji „*Dies læta celebretur*“.

Uobecnienie faktu poczęcia zauważamy w wersecie responsoryjnym jutrzni: „Dziś poczęta została błogosławiona Dziewica Maryja z pokolenia Dawidowego“. (*Hodie concepta est beata Virgo Maria ex progenie David*).

O ile poczęcie jako fakt historyczny często było brane za temat tekstów liturgicznych, o tyle związek poczęcia z Narodzeniem, a potem świętością życia bardzo rzadko pojawiał się pod piórami pisarzy. Kilkakrotnie tylko znachodzimy myśl: „Jeśli by się nie poczęła — nie narodziłaby się błogosławiona...” (*Si non fuisset concepta, non esset nata beata*). Kilka też razy tylko notujemy zdania tego rodzaju jak np.: „Poczęcie chwalebnej Dziewicy Maryji... której życie sławne na wszystkie promieniuje Kościoły” (*Conceptio gloriosae Virginis Mariae... cuius vita inclita cunctas illustrat ecclesias*).

Za charakterystyczne dla całej (drugiej) grupy należy jednak uważać te formuły, które wiążą poczęcie z Narodzeniem Chrystusa Pana i Dziełem Odkupienia. Nie świadczy to jednak bynajmniej o tym, że te teksty były specjalnie z myślą o poczęciu komponowane. Przeciwnie, w wielu wypadkach są to elementy liturgii Narodzenia NMP przystosowane do obchodzenia Poczęcia przez mechaniczną zamianę rzeczowników-nazw.

Do tej grupy zaliczamy przede wszystkim początek ewangelii św. Mateusza: „Liber generationis” czyli „Księga rodowodu Jezusa Chrystusa”. Znajduje się ona w większości formularzy mszalnych (z wyjątkiem kilku) oraz również w większości oficjów brewiarzowych. Na pierwszym planie jest tu postawione Narodzenie Pana Jezusa, którego Najświętsza Panna Maryja jest Matką. Poczęcie NMP jest tu więc rozpatrywane jako konieczne ogniwo w przyjsciu na świat Pana Jezusa.

Poza wymienionym urywkiem ewangelii w tej myśli interpretowanym aż roi się w liturgii od formuł wyrażających tę ideę.

W sekwencji „*Dies laeta celebratur*” czytamy np.: „*Virga Florem conceptura, Stella Solem paritura, hodie concipitur*”. (Rózga mająca zakwitnąć, Gwiazda mająca Słońce zrodzić, dziś się poczyną).

Piękny bardzo jest tekst responsorium z jutrzni głoszący: „Poczęcie Twoje, Dziewico-Matko Boża, radość zwiastowało całemu światu, z Ciebie bowiem narodziło się Słońce Sprawiedliwości, Chrystus nasz Bóg” (*Conceptio tua Dei Genitrix Virgo gaudium annunciativum universo mundo, ex te enim ortus est Sol iustitiae, Christus Deus noster*).

Przykładów takich, jak powyższe, można by podać około 30.

Więcej jeszcze posiadamy zabytków świadczących o wiązaniu Poczęcia Najświętszej Maryi Panny z Dziełem Odkupienia. Sposób wyrażania się powoduje niekiedy wątpliwość. Nie wiadomo, czy autorowie mają na myśli zwycięstwo Matki Bożej nad szatanem

odniesione w niej samej, czy też zwycięstwem tym jest Odkupienie świata dokonane przez Chrystusa Pana, w którym Maryja ma udział przez Boskie Macierzyństwo.

Teksty wątpliwe interpretować będziemy jednak w znaczeniu drugim. Uchronimy się w ten sposób od niebezpieczeństwa zbyt łatwego dopatrywania się wykształconej nauki o Niepokalanym Poczęciu tam, gdzie ona nie jest wyrażona literalnie.

Za słuszością tego stanowiska przemawia i to, że wiele tekstów liturgicznych tego rodzaju pochodzi z liturgii Narodzenia NMP.

Jednym z takich niejednoznacznych tekstów jest zwrot: „*qui primae mulieris piacula per Virginem Mariam expianda sanxisti*“ zachodzący w modlitwie: „*Deus ineffabilis misericordiae*“, stojącej na drugim miejscu pod względem rozpowszechnienia. Biorąc ją samą za podstawę nie można ściśle określić, co ona wyraża, tłumaczenie jej jednak w sensie Niepokalanego Poczęcia byłoby niebezpieczne, gdyż formularze mszalne, w których ona występuje, tej idei w ogóle nie podkreślają. Stąd przyjmujemy dla niej tłumaczenie nasuwane przez analogiczną modlitwę: „*Famulis tuis*“ wyraźnie głoszącą cześć poczęcia NMP, której poród (Syna Bożego) stanowi początek Zbawienia.

Myśl tę bardzo dobitnie wyraża sekwencja „*Dies laeta celebretur*“ w zwrotkach trzeciej, dziewiątej i dziesiątej:

*Felix quidem est Conceptus
Per quem mundus est adeptus
Salutis remedia.
O quam felix, quam praeclara
Mundo grata, Deo cara,
Fuit haec Conceptio,
Qua salute destitutus
Redit vere spes salutis
Luctus cedit gaudio.*

Szczęśliwe bowiem jest Poczęcie
Przez które świat otrzymał
Środki Zbawienia.
Jak szczęśliwe, jak przesławne,
Światu wdzięczne, Bogu drogie,
Było to poczęcie,
Przez które odartym z Zbawienia
Wraca prawdziwie nadzieja,
Smutek ustępuje radości.

Komplenda „*Caelestis alimoniae*“ mówi wyraźnie: „*cuius nostrae causa salutis extitit hodierna Conceptio*“ (której dzisiejsze Poczęcie stanowi przyczynę naszego zbawienia).

Jasno występuje też idea Poczęcia jako początku naszego Zbawienia w responsorium jutrzni „*Hodie concepta est*“: „Dziś poczęta została Błogosławiona Panna Maryja z pokolenia Dawidowego, przez którą zbawienie świata okazało się wierzącym“ (*Hodie concepta est beata Virgo Maria ex progenie David, per quam salus mundi credentibus apparuit*).

Przełąd zamknijmy jednym jeszcze urywkiem — antyfoną z jutrzni: „Oto światłość powstaje dla sprawiedliwych, radość dla

prawych serc, /gdy poczyna się Maryja Zwiastunka naszego Zbawienia, z której rodzi się Zbawiciel dając nam radość życia“. (*Lux ecce iustis oritur, rectis corde laetitia, Maria dum concipitur, nostrae salutis nuntia, ex qua Salvator nascitur, nobis dāns vitae gaudia*).

Pięknym zakończeniem tekstów wiążących Poczęcie NMP przy czynowo z poczęciem odwiecznym, narodzeniem w czasie, życiem świątobliwym, Bożym Narodzeniem i Dziełem Odkupienia byłoby połączenie Poczęcia z Wniebowzięciem. Niestety takiego tekstu nie udało się napotkać.

3^o. Nie brak w naszej liturgii i tekstów posiadających wyraźny charakter dogmatyczny przyjazny lub wrogi prawdzie wiary o niepokalaności poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Wrogim nazywam pogląd, że Najświętsza Panna poczęta w grzechu pierworodnym została odeń oczyszczona w łonie swej matki. Głoszony ongiś przez św. Bernarda, a potem przez szkołę dominikańską, może się poszczycić dość pokaźną ilością przekazów w średniowiecznej naszej liturgii koncepcjonistycznej.

W przeciwieństwie do co dopiero omówionej grupy tekstów odznaczającej się nadzwyczajną różnorodnością idei, tutaj mamy do czynienia niemal z blokiem, bardzo zwartym doktrynalnie. Teksty najczęściej nie wkraczają poza stwierdzenie faktu uświęcenia w łonie matki pozbawione jakichkolwiek dociekań czy dowodów teologicznych.

Ładnym przykładem jest werset graduálu krzyżackiego „*Veritas de terra*“. Czytamy: „Nowe poczęcie Matki Boskiej, typ ogrodu niebiańskiej latorośli, którą oczyszcza uświęcenie i zapładnia moc Świętego Płomienia, niech nas oczyści od zepsucia grzechowego“ (*Matris Dei nova conceptio, typus horti celestis germinis, quam mundat sanctificatio et fecundat vis Sancti Flaminis, nos emundet a labe criminis*).

W siódmej strofie sekwencji „*Altissima providente*“ śpiewano:

<i>In utero consecrata,</i>	W łonie uświęcona,
<i>Miro modo generata,</i>	Cudownie zrodzona,
<i>Gignet mirabilis</i>	Cudowniej porodzi.

Ze zapatrywanie to doszło do wiadomości wiernych możemy wywnioskować stąd, że w Modlitewniku Nawojki — zabytku języka polskiego z końca XV wieku — spotykamy urywek: „Którą Trójca św. w żywocie matczynym oczyściła i uświęciła i darami Ducha Św. obdarowała i mocą swego Bóstwa błogosławiła“.

Jeśli będziemy szukali głębszych i subtelniejszych dociekań na temat sposobu uświęcenia Maryi, to znajdziemy ciekawą myśl w lekcjach „*Ego sum regina coeli*“. Znajdują się one pod wyraźnym wpływem poglądu o przekazywaniu grzechu pierworodnego potomstwu na drodze aktu małżeńskiego połączonego z pożądliwością. Widać to z usilnego starania się, by jak najmocniej zaakcentować czystość małżeństwa Joachima i Anny, u których pożądliwość była już martwa, życie zaś małżeńskie regulowane było tylko posłuszeństwem względem przykazania posiadania potomstwa. Stąd ciało Matki Bożej poczęte zostało bez pożądliwości ze strony rodziców, wbrew ich woli, jedynie dla miłości Boga.

Zdawać by się mogło, że po takim wstępie jako jedynie logiczny wniosek nastąpi stwierdzenie poczęcia NMP bez grzechu pierworodnego. Tak jednak nie jest. Czytamy bowiem dalej, że po uformowaniu ciała oraz stworzeniu i połączeniu z nim duszy „wkrótce dusza z ciałem została uświęcona“ (*Facto autem corpore meo Deus a divinitate sua animam creatam immisit corpori et mox anima cum corpore sanctificata est*). Przekonanie więc o świętości Joachima i Anny skłaniało autora jedynie do przyjęcia, że uświęcenie Maryi nastąpiło wkrótce — mox — po ukonstytuowaniu się Jej osoby.

Podobną ideę spotykamy też w responsorium jutrzni „*Clara per miracula*“ głoszącym, że „zjednoczenie ciała z duszą stworzoną tej świętej Dziewicy wkrótce zostało uświęcone“ (*Unio namque corporis cum anima creata huius sacrae Virginis mox est sanctificata*).

Natychniastowość uświęcenia akcentuje też w drugiej swej strofie hymn „*Novum surgat in gaudium*“ słowami: Od której wkrótce odpędzony został cień zmały pierworodnej“ (*A qua mox umbra pellitur primae labis originis*).

To podkreślenie szybkiego uświecenia Matki Bożej jest spowodowane przekonaniem o Jej wyświeższej świętości, przewyższającej świętość Jana Chrzciciela i Jeremiasza. Stawiano bowiem wówczas na jednej zasadniczo płaszczyźnie uświęcenie Maryi i tych dwu proroków.

W niektórych tekstach kryje się aluzja do teorii potrójnego, czyli trzykrotnego uświęcenia Matki Bożej. Pierwsze było uświęcenie w łonie matki, drugie w chwili Zwiastowania dokonane mocą zstępującego Ducha Świętego. Trzecie widziano w momencie Narodzenia Syna Bożego.

I tak: antyfona jutrzni głosi: „Serce Maryi wydało słowo dobre, gdy Anioł uświęcił je przez dar niebieski“ (*Cor Mariae verbum bonum*

prorsus eructavit, dum Angelus per caeli donum eam sanctificavit); podobna antyfona brzmi: „Najwyższy uświęca ten przybytek, gdy Duch Święty wstępuje do jego ciała“ (*Sanctificavit Altissimus hoc tabernaculum, dum Spiritus Sanctus suum intrat corpusculum*).

Poglądem o potrójności uświęcenia Maryi, znanym szkole dominikańskiej i św. Tomaszowi, kończymy przegląd idei niezgodnych z dogmatem spotykanych odnośnie kultu poczęcia NMP.

4^o. Zanim zajmiemy się tekstami wyraźnie głoszącymi Niepokalane Poczęcie trzeba jeszcze zaznaczyć, że jest pewna grupa modlitw liturgicznych, mówiąca w ten sposób o uświęceniu Maryi, że nie da się zaliczyć stanowczo ani do stanowiska przyjaznego mu ani też wrogiego. Mówiąc na przykład o wolności NMP od grzechu pierworodnego, nie zaznaczają, czy jest ona skutkiem późniejszego uświęcenia, czy też od pierwszej chwili poczęcia stanowiła Jej przywilej. Niekiedy znowu słyszymy o uświęceniu bez jakiegokolwiek wzmianki o momencie tego uświęcenia: przed, w czasie, czy po poczęciu osobowym.

W wypadku, gdy cały formularz liturgiczny ma jasne zabarwienie dogmatyczne, interpretacja zgodna z kontekstem jest jedynie uzasadniona. Inaczej jest wtedy, gdy cały formularz ma charakter ogólnikowy, niedogmatyczny. Wtedy nasuwa się podejrzenie, że teksty te są umyślnie tak formułowane, by nie drażnić żadnej z polemizujących stron. Tendencja ta jest oczywista gdy chodzi o antyfonę jutrzni oficjum „*Virga oritur*“ o brzmieniu następującym: „*Enarrant gloriam Dei caeli, dum firmamenti omnem excludit scoriam, purgati vel praeventi*“, gdzie firmament oznacza w przerośni Najświętszą Maryję Pannę. Ostatnie słowa stanowią widoczny dowód oscylowania między teorią uświęcenia w łonie matki a prawdą dogmatyczną o Niepokalanym poczęciu.

Tekstów wyraźnie opowiadających się za wolnością Maryi od grzechu pierworodnego od samego poczęcia używano bardzo wielu. Podchodzą one do zagadnienia z najróżniejszych stron.

Niektóre na przykład urywki podkreślają cudowność poczęcia Matki Boskiej polegającą na tym, że pochodząc z prawnego małżeństwa była niezmaczana. U podłoża tego poglądu leży średniowieczny pogląd na istotę i przekazywanie grzechu pierworodnego, wspomniany już wyżej. Czytamy kilkakrotnie w różnych formułach liturgicznych: „O cudowne Poczęcie zwiastowane przez niebiańskiego wysłańca, z prawnego małżeństwa rodzi się bez skazy“ (*O miranda conceptio, caeli fata nuntio, legali ex connubio procedit sine vitio*).

Nieco dalej posuwają się lekcje brewiarzowe: „*De conceptione intemeratae Virginis*“ wyjaśniając, że cyrograf śmierci nie był Jej przypisywany dzięki łasce Bożej, której była pełna. Poczęcie Jej Bóg oczyścił i uświęcił mocą Ducha Świętego. Zakończenie lekcji stanowi zwrot znany z anonimowego kazania odnalezione w opactwie cysterskim Heiligenkreuz: „a więc cała była słońcem, zarówno w początku jak w środku i w końcu. Nie było bowiem takiej chwili, w której nie była słońcem, ponieważ przez cały czas swego bytowania była łaski pełna“ (*Ergo tota fuit sol, tam in principio, quam in medio et quam ultimo. Nullum enim tempus fuit, in quo non fuisset sol, quia omni tempore ex quo fuit gratia plena fuit*).

Autor tych lekcji poza wprowadzeniem pojęcia oczyszczenia i uświęcenia za sprawą Ducha Świętego, nadto pojęcia niepoczytowania dla posiadanej pełni łaski Bożej, daje nam jeszcze piękne oparcie o tekst biblijny „*Ave gratia plena*“ — Bądź pozdrowiona łaski pełna. Ostatnia zwłaszcza zasługa godna jest szczególnego podkreślenia, gdyż w wielu ówczesnych komentarzach do Ewangelii św. Łukasza trudno dopatrzeć się związku między tymi słowami a przywilejem Niepokalanego Poczęcia. Więcej — jeżeli nawet jest mowa o Poczęciu Matki Najświętszej w związku z tym werselem biblijnym, to nie tyle ze względu na „*gratia plena*“, ile raczej ze względu na „*ave*“. W słowie tym egzegeza średniowieczna widziała wyrażoną wolność Matki Bożej od winy: „*a*“ *privativum*, „*ve*“ oznacza „*vae*“. Interpretację taką umacniała jedna jeszcze okoliczność, ta mianowicie, że imię Ewa pisane w średniowieczu: „*Eva*“ przeczytane w odwrotnym kierunku daje właśnie „*Ave*“. Otóż nowy symbol, tym razem oznaczający antytezę Ewy, Ewę na odwrót. Co Ewa popsowała, to Maryja naprawiła.

Z ciekawym poglądem na Niepokalane Poczęcie spotykamy się w lekcjach „*Cuius Conceptionem*“. Zawierają one tłumaczenie ustrzeżenia Matki Najświętszej w znaczeniu uświęcenia poprzedzającego wlanie duszy w ciało. Całość ujęta jest w formę dowodu teologicznego „*a fortiori*“, gdyż autor przyjmuje za pewne, że w ten sposób uświęceni zostali Jeremiasz i św. Jan Chrzyciel, a więc tym bardziej Maryja, której udzielone zostało więcej łaski niż któremukolwiek ze świętych. Stwierdza więc: „Wierzy się, że Najświętsza Maryja Panna przed waniem duszy w ciało została uświęcona i uchroniona przed grzechem pierworodnym mocą specjalnego przywileju Bożego“ (*Sanctissima enim Virgo Maria ante animationem sui creditur esse sanctificata et ab originali peccato gratia specialis praerogativae*

divinae praeservata, quia plus gratiae collatum est ipsi quam alicui sanctorum).

Uderzające jest to, że pogląd swój uważa za przedmiot wiary, czemu daje wyraz nieco dalej utartym zwrotem: „*Hoc pia mens credit et omnis ratio cedit*“. Pogląd ten jednak był ostro już wówczas zwalczany, toteż nie zdziwi nas to, że lekcje te zostały wycofane z użycia z jedyne go przekazu jącego je kodeksu już pod koniec wieku XV lub najpóźniej z początkiem XVI. Na miejsce ich wprowadzono czytania wyjęte z officjum „*Sicut lilium*“.

Homilia „*Notandum si aliquis*“ przypisywana św. Anzelmowi zawiera słowa następujące, analogiczne, lecz dalej idące od poprzednio referowanych: „O jak wielki jest ów dzień, którego stworzona, poświęcona i z najświętszym ciałem złączona została dusza naszej Odnowicielki“ (*O quanta est dies illa, qua nostrae Reparatricis anima digna creatur et consecratur et sanctissimo corpori immittitur*).

Odmienne niż dwa poprzednie teksty określa moment uświęcenia responsorium jutrzni „*Cedat caligo*“ łącząc uświęcenie z poczęciem. Wskazują na to słowa: „Współuczestnik światłości ojcowskiej uświęcił bez zwłoki poczęcie tej Dziewicy“ (*Consors paterni luminis conceptum huius Virginis sacravit sine mora*). Zwrot ten jednak w praktyce mógł być zupełnie inaczej interpretowany, gdyż znajduje się w formularzach hołdujących idei uświęcenia w łonie matki. W takim razie „*sine mora*“ mogło być rozumiane jako „*mox*“, wkrótce potem.

Dość częste są formuły zawierające powołanie się na ustrzeżenie (*praeservatio*) jako takie.

Na pierwszym miejscu w liturgii mszalnej rzuca się w oczy ciekawa forma „*Gloria maryjnego*“, którą nazywam „*Gloria koncepcjonistycznym*“. Udało się je znaleźć w Polsce w czterech zaledwie kodeksach pochodzących z końca XV wieku. Gloria to występuje zawsze w łączności z formularzami mszalnymi zależnymi od konstytucji papieskiej Sykstusa IV: „*Quum praeexcelsa*“. Nigdy nie zachodzi w całości, zawsze tylko w formie uzupełnienia. Powstaje więc kwestia, co stanowiło jego początek: zwykle „*gloria*“ czy też „*gloria maryjne*“. Czytamy w nim te słowa: „Albowiem ty sam jeden Święty Maryję uczyniłeś. Ty sam jeden Pan Maryję ustrzeżłeś. Ty sam najwyższy Maryję wywyższyłeś, Jezu Chryste“ (*Quoniam tu solus sanctus Mariam fabricasti. Tu solus Dominus Mariam praeservasti. Tu solus Altissimus Mariam sublimasti, Jesu Christe*).

Podobnie w sekwencji „*Salve Sponsa Deitatis*“ czytamy ósmą strofę:

*Tu a Deo fabricata,
In conceptu praeservata
Nulla trahis scelera.*

Tys przez Boga uczyniona,
W poczęciu ustrzeżona
Zadnych nie zaciągasz win.

Wreszcie w jednej specjalnej prefacji na Niepokalane Poczęcie Matki Bożej czytamy: „Który umiłowaną oblubienicę swą, chwalebna Dziewicę Maryję, ozdobioną wszelkimi cnotami uczyniłeś i w przyczystym poczęciu ustrzegłeś ją nietkniętą skazą grzechu pierworodnego“ (*Qui dilectam sponsam tuam, gloriosam Virginem Mariam omnibus virtutibus ornatam fabricasti et in purissima eius conceptione ab originalis peccati macula illaesam praeservasti*).

Cechą wspólną trzech ostatnich przykładów jest to samo pochodzenie, oraz użycie w kontekście słowa „fabricare“ odnośnie Matki Najświętszej. Słowo to spotykane również w dekrecie „Soboru“ Bazylejskiego o Niepokalanym Poczęciu, zdaje się wskazywać na atmosferę powstania powyższych tekstów.

Pozostawiając na uboczu inne teksty mówiące o ustrzeżeniu zwróćmy uwagę na ideę odkupienia zachowawczego wprowadzoną do teologii przez Skota. Spotykamy się z nią trzykrotnie: raz w lekcjach brewiarzowych wziętych ze wspomnianego dekretu bazylejskiego, drugi i trzeci raz w jednej modlitwie występującej w wersji łacińskiej i polskiej.

Tekst polski zawdzięczamy modlitwom Wacława, przekazującym go w następującej formie: „Boże ktori iesz przez niepokalana dzevicze poczancze sprawilesz dostahny a swiati przibitek twoemu synowi milemu, proszimici, racz nam dacz, Bo jako przez gorzsko smiercz tego to sina twego milego ti szsama od wszey zmazi y zakalu zachowacziesz raczil tako y nas mili panye criste tey miley panni zaslugami y proszbami raczi kłobie nam dacz przydz i stobą myeskacz. A to przez tego samego“... (*Deus qui per immaculatam Virginis conceptionem dignum Filio tuo habitaculum praeparasti, concede quaesumus, ut sicut ex morte eiusdem Filii tui praevisa eam ab omni labe praeservasti, ita nos quoque mundos eius intercessione ad te pervenire concedas, per eundem...*).

Wiele tekstów poprzestaje na samym tylko stwierdzeniu Niepokalaności poczęcia słowami: „*Immaculata Conceptio*“ — Niepokalane Poczęcie, lub też w sposób równoznaczny. Tych tekstów w porównaniu z innymi jest najwięcej. Zaliczyć tu możemy wstawkę do introitu „*Gaudeamus*“, dzięki której zamiast „*Conceptione*“ lub „*Sanctificatione*“ mówiono: „*de cuius Immaculata Conceptione...*“.

Do tej także grupy należy modlitwa z początku identyczna z powyżej przytoczoną, odbiegającą jednak od niej w dalszej swej części i stąd nie zawierającą idei odkupienia zachowawczego.

Tu także należy zaliczyć sekretę, występującą w tych samych formularzach mszalnych co i poprzednie dwie modlitwy, mówiącą o „Najświętszym Poczęciu“ (*sanctissimum eius Conceptum*). Wszystkich innych tekstów wyliczyć nie sposób.

Niekiedy spotykamy się z dowodami Niepokalanego Poczęcia. Najwięcej dowodów zaczerpniętych jest z powagi Ojców Kościoła i wielkich teologów. Typowym przykładem jest sekwencja „*Festum Mariae celebrantes*“ wyliczająca Anzelma, Bernarda, Augustyna, Ildefonsa, Skota, Gwidona, Ryszarda, powołująca się wreszcie na „Sobór“ Bazylejski. Jest ona odpowiednikiem lekcji oficjum cytanego już: „*Sicut lilium*“.

W jednym wypadku, w lekcjach na oktawę Poczęcia NMP, widzimy ciekawy dowód wychodzący z powagi św. Augustyna, lecz rozbudowany własnym wysiłkiem. Jest w nim mowa o wolności Matki Bożej od grzechu pierworodnego ze względu na Jej późniejszą bezgrzeszność. Bieg rozumowania jest następujący:

Św. Augustyn powiedział, że Chrystus Pan nie byłby wolny od grzechów uczynkowych, gdyby się był narodził w grzechu pierworodnym. A więc tym bardziej Maryja, gdyby się urodziła w grzechu pierworodnym, nie mogła by się potem uchronić od zmyzy grzechów uczynkowych. Na dowód niezwykłej świętości Matki Boskiej zaleca się czytanie Pieśni nad Pieśniami.

Poza tym jednym dowodem, czerpiącym nieco ze skarbcza Pisma św., dowodów skrypturystycznych raczej nie było. Jedna tylko sekwencja „*In plausu grati carminis*“ zawiera wyraźną aluzję do Księgi Rodzaju 3,15 wspominając starcie głowy wężowej (*Diri serpentis invidi pede caput conteritur*).

W innych miejscach spotykamy się z dowodami, które można nazwać racjami teologicznymi. Szczególnie bogata pod tym względem jest sekwencja „*O quam felix est Maria*“, usiłująca wykazać rzeczywistość ustrzeżenia Maryi od popadnięcia w zmazę pierworodną. Zasadnicze argumenty są takie:

a) Skoro Bóg jest bytem czystym, to czysty musiał być również początek Jego ciała.

b) Jeśli pierwszy człowiek uformowany z mułu miał jasne początki życia, to tym bardziej Maryja nie mogła podlegać temu grzechowi, któremu niesie zniszczenie.

c) Ten, kto może podnieść upadłego, tym bardziej potrafi zachować przed upadkiem grzechowym.

Podobna myśl rozwinięta jest w tropie dołączanym do responsorium w nieszpórach. Gwarancją możliwości Niepokalanego Poczęcia jest Wszchemoc Boga. Skoro Pismo św. mówi, że u Boga wszystkie rzeczy są możliwe, to w takim razie, jak dał wszystkim życie, tak może naturę ograniczać i sobie oraz matce swej ustanowić nowe prawa poczęcia. Kończy przerwaniem trudności na teren podporządkowany powadze wiary: „*Quod si vis intelligere, non debes causas quaerere, sed discas sane credere, quod Deus potest plura*“.

W innym responsorium — tym razem w jutrzni, znajdujemy rację natchnioną przez traktat Eadmera o Poczęciu Świętej Maryji. Jest tu bowiem mowa o Budowniczym, który nic nie buduje z materiału zawierającego skazy.

II

Zakończywszy przegląd czterech sposobów traktowania o Poczęciu Matki Najświętszej (obraz statyczny) przechodzimy z kolei do omawiania ich rozmieszczenia geograficznego i następstwa czasowego, by wykazać rozwój myśli dogmatycznej (obraz dynamiczny).

Dla zorientowania się w liczebności przekazów liturgicznych należących do poszczególnych czterech grup uprzednio omówionych podamy kilka liczb charakterystycznych. Oto na 180 mniej więcej ksiąg liturgicznych zawierających kult Poczęcia NMP aż 131 nie wdaje się w rozważania dogmatyczne, poprzestając na wyrażeniach ogólnikowych (grupa I) i na wskazaniu związków łączących Poczęcie z innymi faktami (grupa II).

Na drugim miejscu stoi grupa tekstów liturgicznych zawierających ideę Niepokalanego Poczęcia, przedstawiana przez 37 kodeksów (grupa IV).

Trzecie i ostatnie miejsce zajmuje w naszych formułach liturgicznych stanowisko św. Bernarda, przejęte potem przez szkołę dominikańską — zabytków tylko 12 (grupa III).

Między liturgią mszalną a brewiarzową zachodzi ciekawa dysproporcja. W brewiarzach na 70 kodeksów 28 wykazuje formularze zawierające rozważania dogmatyczne na temat Poczęcia NMP, w mszalach zaś na 110 tylko 21. Widać stąd, jak łatwo można otrzymać obraz wypaczony, niezgodny z rzeczywistością, opierając się na jednej tylko kategorii ksiąg.

Po tych uwagach ogólnych rozpatrzemy dzieje Niepokalanego Poczęcia w liturgii poszczególnych dzielnic: 1^o w Polsce centralnej, 2^o na Śląsku, 3^o na Pomorzu.

1^o Polska centralna. Początkowo nie spotykamy nic szczególnego. Jak wszędzie, tak i tu pierwsze formularze i oficja koncepcjonistyczne nie wychodziły poza granice prostych stwierdzeń, że należy czcić Poczęcie Matki Bożej. Niekiedy spotykamy nadto powiązanie Poczęcia Matki Bożej z tajemnicami Jej życia i życia Chrystusa Pana. Pierwsze formularze tego rodzaju pojawiają się u nas już z początkiem XIV wieku, pozostają zaś w użytku liturgicznym przez cały okres objęty badaniami, to znaczy do końca XV wieku. Innymi słowy, ujęcie ogólnikowe i przyczynowe Poczęcia Matki Boskiej stanowi tło, na którym pojawiają się nowe elementy całego obrazu.

Już z końcem XIV w. napotyka się pierwsze teksty liturgiczne z dociekaniem dogmatycznymi. Pomijając sporadyczne wypadki hołdowania tezie o uświęceniu w łonie matki nie zatrzymamy się także nad jednorazowo występującą sekwencją „*O quam felix es, Maria*“, choć zawiera ona pięknie wyrażoną ideę Niepokalanego Poczęcia. Zajmiemy się za to ciekawym oficjum brewiarzowym rozpoczynającym się antyfoną niesporną „*Alma promat Ecclesia*“.

Z końcem XIV stulecia występuje ono w Krakowie, gdzie znamy aż cztery jego egzemplarze, dwa w bibliotece kapitulnej i dwa w Jagiellońskiej, nadto jeden jeszcze w bibliotece kapitulnej wrocławskiej. Na przełomie XIV i XV wieku powstają dalsze jego egzemplarze: jeden w Krakowie, drugi we Włocławku, dwa inne w Łowiczu. Z wieku XV datują się cztery dalsze egzemplarze krakowskie; w tym też czasie powstają egzemplarze: kielecki, wrocławski i gdański. Z zestawionych danych, wydaje się, jasno wynika, że centrum, z którego to oficjum promieniowało na całą Polskę, nawet na Śląsk i Pomorze, był Kraków.

Wniosek powyższy zdaje się kolidować z tezą ks. Fijałka, który twierdził, że kanonicy krakowscy czcili Poczęcie Matki Bożej „historią“ zaczynającą się od słów: „*Gaude Mater Ecclesia*“. Jednak ponieważ poszukiwania za „*Gaude Mater Ecclesia*“ dały w wyniku tylko dwa jej egzemplarze: jeden w bibliotece kapitulnej krakowskiej — Kod. 25 (32), drugi zaś w Bibliotece Jagiellońskiej — Rkp. 2329 na drugim miejscu, oczywistym się wydaje, że jeżeli nawet oficjum „*Gaude Mater*“ było chronologicznie pierwsze, to wkrótce potem musiało ustąpić miejsca omawianemu „*Alma promat Ecclesia*“.

Przyjęcie tej tezy wydaje się uzasadnione również i z tego względu, że, jak zaświadcza Ks. Fijałek, w Krakowie czczone było od początku Poczęcie Niepokalane. Otóż skoro tak się twierdzi, to nie można przyjąć, że czyniono to odmawianiem „historii“ *Gaude Mater*, gdyż ta ani w jednym miejscu nie mówi wyraźnie o wolności Matki Najświętszej od grzechu pierworodnego. Natomiast oficjum „*Alma promat Ecclesia*“ głosi wyraźnie ideę Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny. (Niektóre teksty świadczące, zdawać by się mogło, za oczyszczeniem w łonie matki, przy bliższej analizie okazują się zgodne, lub przynajmniej niesprzeczne z myślą naczelną całości).

Tak więc dwa dowody: 1^o ilość kodeksów przekazujących oficjum, 2^o treść dogmatyczna formuł liturgicznych, świadczą za używaniem historii „*Alma promat Ecclesia*“ w czternastowiecznym Krakowie.

Ciekawe jest, że liturgia brewiarzowa postępuje tutaj zupełnie samotnie. Liturgia mszalna w całym tym okresie nie wykazuje na ogół żadnych formuł pogłębionych dogmatycznie. Tak zresztą z nielicznymi tylko wyjątkami było aż do końca XV wieku.

Jeszcze przed końcem XV wieku jednak zdarzył się fakt doniosły, mianowicie dotarły do Polski teksty liturgii koncepcjonistycznej pochodzące od Leonarda Nogarola: Msza „*Egredimini*“ i oficjum „*Sicut lilium*“. Niestety nie posiadamy na terenie Polski centralnej ani jednego pomnika, który by przekazywał oba utwory w całości. Mszę znamy z niektórych tylko fragmentów włączonych w skład nieco odmiennej całości, oficjum zaś z tłumaczenia w Modlitwach Waclawa. Niemniej jednak pozostaje faktem niezaprzeczonym, że formuły te głoszące najwyraźniejszą naukę o Niepokalanym Poczuciu przez ustrzeżenie i odkupienie zachowawcze, były w Polsce już wtedy znane i używane. Ponieważ są ślady, że Nogarolowa liturgia Poczęcia pojawiła się najpierw na Śląsku i stąd dopiero przybyła do centrum Polski, mowa dokładniejsza o niej będzie przy omawianiu Śląska.

2^o Śląsk. Dzieje Niepokalanego Poczęcia w liturgii śląskiej są nieco odmienne. Przede wszystkim dłużej tu trwało niepodzielne panowanie tekstów niedogmatycznych. Podczas kiedy w Krakowie już pod koniec wieku XIV spotykamy w liturgii ideę Niepokalanego Poczęcia, tutaj jeszcze wtedy nic podobnego nie spotykamy. Dopiero w wieku XV na jednostajnym tle niedogmatycznym wykwitają odrazu formuły zawierające w sobie cześć Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Panny, wtedy pojawia się dopiero oficjum „*Alma*

promat Ecclesia“ i wtedy też zjawia się idea uświęcenia w łonie matki.

Tekstów tych jest znikomo mała ilość, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę mnogość formuł niedogmatycznych (84 kodeksy). Teksty dogmatyczne mieszczą się bowiem w 10 księgach, przy czym cztery brewiarze i 5 mszałów świadczą o Niepokalanym Poczęciu, jeden zaś jedyny brewiarz waha się między stanowiskiem dominikańskim i franciszkańskim.

Z końcem XV wieku zachodzi jednak gdzieś wyrażna zmiana. Od Zachodu — z Rzymu — przybywa nowy sposób odmawiania brewiarza w dniu 8 grudnia, według oficjum „*Sicut lilium*“ ułożonego przez Leonarda Nogarola, duchownego z czasów Sykstusa IV. Zmiana zaszła i w liturgii mszalnej, gdyż Mszę św. zaczęto odprawiać według formularza „*Egredimini*“ tegoż autora, lub formularzy podobnych.

Oficjum „*Sicut lilium*“ spotykamy przede wszystkim w inkunabulach, w rękopisach rzadziej. Raz w brewiarzu obecnie znajdującym się w Bibliotece Uniwersyteckiej Warszawskiej o nieustalonej proveniencji. Ponieważ przybył on do zbiorów dopiero po wojnie, więc nie wykluczone jest nawet, że pochodzi ze Śląska. Drugi raz w rkp 13 biblioteki kapitulnej wrocławskiej, której kodeksy także i w kilku innych szczegółach wykazują pewne zbieżności z wrocławskimi. Oficjum to jest w całości swej wyznaniem wiary wyraźnej w Niepokalane Poczęcie. Dogmatycznie bardzo pogłębione, gdyż zawiera jako jedno z bardzo niewielu idee Odkupienia zachowawczego.

Formularze mszalne należące do tejże „*nogarolowej*“ rodziny liturgicznej spotykamy na Śląsku w dwu mszałach kanoników regularnych św. Augustyna z Żagania i w jednym kamienieckim, również klasztornym. Zastanawiające jest to, że jedyny w Polsce centralnej znany nam formularz o Niepokalanym Poczęciu, identyczny niemal z poprzednio wymienionymi, mieści się w mszale kraśnickiego konwentu kanoników regularnych laterańskich, zgromadzenia więc pokrewnego, lecz nie identycznego z żagańskim. Egzemplarz kraśnicki łatwo da się wyprowadzić genealogicznie ze Śląska, gdyż konwent kraśnicki został założony przez zakonników krakowskich, ci zaś przyszli do Krakowa z Kłodzka.

W tym samym jednak czasie, gdy rozbrzmiewały modły publiczne wysławiające Niepokalanie Poczęta, niedaleko, bo również na Śląsku wielbiono uświęcenie Matki Najświętszej w łonie św. Anny. To

dominikanie śląscy odprawiali Msze św. według formularza drukowanego w mszale z 1494 roku. Wierni nauce zakonnej w całym swym rycie konsekwentnie wyznawali poglądy św. Bernarda i św. Tomasza z Akwinu.

Ten drobny epizod zbliża nieco Śląsk do północnej części kraju: Pomorza.

3^o Pomorze. Jeszcze jeden moment zbliża Pomorze do Śląska, ten mianowicie, że teksty liturgiczne o zabarwieniu dogmatycznym pojawiły się tu prawdopodobnie dopiero w XV wieku. Do tego czasu, oczywiście i później także — np. na Warmii — spotykamy jedynie ujęcia niedogmatyczne, takie same jak w całej Polsce.

W wieku XV natomiast — jeżeli pominiemy fakt istnienia jednego egzemplarza oficjum: *Alma promat Ecclesia* — istnieje jeden tylko rodzaj tekstów dogmatycznych: głoszących uświęcenie w łonie matki. Występują one zarówno w brewiarzu, jak i w mszałach, zarówno rękopiśmiennych, jak i drukowanych. Poza jednym brewiarzem wątpliwego pochodzenia pozostałe kodeksy przynależą do liturgii krzyżackiej.

Odrębny od Polski zarówno narodowo jak i kulturalnie Zakon krzyżowy, odrębny był również i pod względem liturgii, gdyż pod koniec XIII wieku zasymilował liturgię Zakonu Kaznodziejskiego. To pociągnęło za sobą odrębność nawet w wierze, gdy chodzi o święto Poczęcia NMP.

Sumując wyniki prac badawczych zreferowane w obu częściach niniejszego artykułu można wysunąć następujące tezy:

1^o Od wieku XIV (druga ćwierć) aż do końca wieku XV najczęstsze są w Polskiej liturgii Poczęcia Matki Najświętszej formuły powściągające się od rozważań dogmatycznych.

2^o Już pod koniec XIV wieku pojawia się w Krakowie i stąd promieniuje na całą Polskę kult Niepokalanego Poczęcia poprzez oficjum „*Alma promat Ecclesia*“ używane także przez cały wiek XV.

3^o W ciągu wieku XV pojawiają się sporadycznie zarówno w centrum Polski, jak i na Śląsku, inne formuły wyraźnie podkreślające wolność Maryi od grzechu pierwородnego już w samym poczęciu.

4^o W tym samym czasie na Pomorzu panuje w liturgii krzyżackiej idea głosząca uświęcenie po poczęciu, w łonie matki.

5^o Z końcem wieku XV wkracza do Polski wyraźnie popierający Niepokalane Poczęcie, bardzo już wydoskonalony dogmatycznie, kult zalecany przez Papieża Sykstusa IV.

ZARYS HISTORYCZNY LITURGICZNEGO KULTU ŚW. JADWIGI *

Początek liturgicznego kultu św. Jadwigi to Jej kanonizacja w Witerbo 26 marca 1267 r.¹⁾ W bulli kanonizacyjnej papież Kle-mens IV zwraca się do arcybiskupa gnieźnieńskiego i wszystkich biskupów polskich z upomnieniem, aby w całej Polsce pielęgnowany był kult św. Jadwigi: „Braterstwu waszemu pismem apostolskim polecamy, abyście uroczystość tej świętej (Jadwigi) 15 października, w którym to dniu odeszła do ojczyzny, starali się obchodzić z należytą pobożnością“²⁾.

§ 1. Liturgiczny kult św. Jadwigi na Śląsku.

Pierwsze oficjum o św. Jadwidze było na pewno odprawione w Trzebnicy dnia 15. X. 1267 r. z ówczesnego komunału „de una Ele-cta“. Na kapitule generalnej Cystersów w 1267 r. postanowiono, aby

*) Skróć Rozdziału I z mojej pracy: „Liturgiczny kult św. Jadwigi na Śląsku“, która jest w maszynopisie.

1) Data kanonizacji św. Jadwigi — 26 marca 1267 — jest wzięta z bulli kanonizacyjnej św. Jadwigi i przyjęta jest dziś przez wszystkich historyków.

W dokumentach spotyka się jeszcze inne daty kanonizacji św. Jadwigi:

1. 15 października 1267 — w „Vita maior S. Hedwigis“ (Stenzel, *Scriptores Rerum Silesiacarum*, II, str. 96) i we wszystkich *Brewiarzach Wrocławskich*: „Eamque sanctorum solemniter asscripsit cathalogo anno domini millesimo ducentesimo sexagesimo septimo, idibus Octobris“.
2. 14 listopada 1266 — „XVIII kl. Decembris“ — w niektórych kodeksach „Vita maior“. (Stenzel, *op. cit.*, 96 w odsyłaczu)
3. 1 grudnia 1266 — ta data kanonizacji św. Jadwigi wryta jest na jednej tablicy w kościele w Trzebnicy: „...Anno 1266 Cal. Decbr. a Clemente IV Pont. b. Hedwigis in numerum sanctorum relata est“. (Bach-Kastner, *Geschichte und Beschreibung des kurfürstlichen jung-fraulichen Klosterstiftes in Trebnitz*, str. 96).

Przyjmując datę kanonizacji św. Jadwigi w dniu 26 marca 1267 r. — należy stwierdzić, że odbyła się ona w dzień powszedni, w sobotę przed niedzielą IV Wielkiego Postu. (Grotefend, *Handbuch der historischen Chronologie*, Hannover 1872, str. 173 i 195).

2) „...fraternitati vestrae per apostolica scripta mandamus, quatenus festum ipsius sanctae Idivus Octobris, die videlicet, quo de via migravit ad patriam et de mundanis transcendit finibus ad coronam, attenta devotione celebrare curetis ac faciatis per vestras civitates et dioeceses a Christifidelibus solemniter celebrari“.

Bulla kanonizacyjna św. Jadwigi z dnia 26. III. 1267 r.

Stenzel, *Script. rerum Siles.*, II, 119—126.

w Trzebnicy odprawiano całe oficjum o św. Jadwidze 15 października jak w dzień św. Elżbiety: „sicut de Sancta Elizabeth“³⁾). W dwa lata potem, w 1269 r., również na kapitule generalnej Cystersów, wprowadza się oficjum własne o św. Jadwidze dla wszystkich klasztorów Cysterskich w Polsce, a więc i na Śląsku⁴⁾). To oficjum własne o św. Jadwidze to niechybnie to, które odnajdujemy w rękopisach brewiarzów cysterskich, oficjum rymowane: „Fulget in orbe dies“. To oficjum Cysterskie o św. Jadwidze posłużyło do powstania dwóch innych oficjów o św. Jadwidze również rymowanych, dla kleru świeckiego „Laetare Germania“, powstałe około 1350 r., oraz „Mundo festus instat dies“, które dużo zapożyczyły z oficjum cysterskiego.

Najpóźniej, w 1300 r., powstała „Vita maior et minor S. Hedwigis“, z której brano urywki do czytania w lekcjach brewiarzowych na oktawę św. Jadwigi, na translację i w oficjum wotywnym o św. Jadwidze. Autorem „Vitae maior et minor“, według przypuszczenia Semkowicza, ma być Polak⁵⁾).

W kronice Zygmunta Rosicza czytamy, że w 1344 r. biskup wrocławski wprowadził święto św. Jadwigi; jest tu mowa nie o wprowadzeniu oficjum św. Jadwigi, lecz o świętowaniu 15 października „de praecepto“⁶⁾). Dzień św. Jadwigi jako święto „de praecepto“ było w diecezji wrocławskiej od 1344 r. do 1772 r.⁷⁾

Na Śląsku uroczystość św. Jadwigi (15 października) jako pryncypalnej patronki obchodzono zawsze z oktawą. W diecezji wrocławskiej w czasie oktawy św. Jadwigi, co dzień czytano inne lekcje historyczne w II nokturnie. Z tym zjawiskiem spotykamy się i w patronale polskim do 1880 r., gdzie są lekcje historyczne na

³⁾ Canivez, Statuta Capitulum General. Ord. Cist., III, str. 161; Zakrzewski, Analecta Cisterciensa, str. 27.

⁴⁾ Canivez, op. cit., III, str. 182: „Petitiones illustris viri Bohemiae regis, quit petit festum sancte Havodis (Hedwigis) fieri in domibus ordinis per totam Poloniam, cum officio ad hoc deputato“. Imię św. Jadwigi spotykamy w rozmaitych brzmieniach: Hedwig, Hadwig, Adwignis, Havoie. (Franz Doye, Heilige und Selige der römisch-katholischen Kirche, Leipzig (1929), I, str. 487; II, str. 668.

⁵⁾ Wstęp Semkowicza do „Vita S. Hedwigis“, Monumenta Poloniae Historica, IV (Lwów 1884), str. 501—510.

⁶⁾ Sigismundus Rosicz „Gesta diversa temporibus facta in Silesia et alibi“ w „Scriptores rer. Siles.“ XII, str. 39: Eodem anno (1344) feria quarta post Ascensionem Domini in Synodo dioecesis episcopus Wratislaviensis statuit festum sanctae Hedwigis.

⁷⁾ Ks. Urban, Z dziejów kultu św. Jadwigi, Wiad. Kościelne, III, str. 32—36.

każdy dzień oktawy św. Wojciecha⁸⁾, św. Stanisława⁹⁾, św. Wacława — dla katedry krakowskiej¹⁰⁾. Te długie życiorysy świętych, ujęte lekcjami na całą oktawę, zniknęły z patronału polskiego w r. 1880, natomiast w diecezji wrocławskiej i do dziś dnia w przeciągu oktawy św. Jadwigi czytają się na każdy dzień inne lekcje historyczne.

Dopóki używano Breviarzów rękopisów, na Śląsku były w użyciu przez kler świecki dwa oficja rymowane o św. Jadwidze, jedno „Laetare Germania“, drugie „Mundo festus instat dies“, była też duża różnorodność w lekcjach o św. Jadwidze.

Wydrukowane brewiarze Wrocławskie około 1485 r. oraz Wiatyk Wrocławski, drukowany w 1499 r. i 1501 r., ustalają dla kleru świeckiego jedno oficjum „Laetare Germania“, które będzie odmawiane bez zmiany aż do końca XVI wieku.

Brewiarze Wrocławskie wydrukowane pod koniec XV wieku i Wiatyk Wrocławski wydany w 1499 i 1501 r., w ciągu stu lat mocno się zniszczyły. Ubolewając nad tym, Synod diecezjalny odbyty we Wrocławiu w 1592 r. poleca, aby księża odtąd używali Breviarza Rzymskiego¹¹⁾ i postanawia wydrukować proprium wrocławskie z oficjami o patronach diecezji wrocławskiej¹²⁾. Jednakże na skutek zamieszek politycznych proprium wrocławskie brewiarzowe zostało wydrukowane dopiero w 1662 r., a proprium mszalne dopiero w 1700 r. Synod odbyty w Nysie w 1653 r. bezwzględnie nakazuje księżom odmawiać Breviarz Rzymski¹³⁾.

W latach 1592—1653 w odmawianiu brewiarza w diecezji wrocławskiej był chaos i w odmawianiu oficjum św. Jadwigi była roz-

⁸⁾ Officia propr. Poloniae, 1695 r., str. 14—24.

⁹⁾ Ibidem, str. 35—53.

¹⁰⁾ Ibidem, str. 67—70.

¹¹⁾ Montbach, Statuta synodalia. Eccl. Wratsl., Wratislaviae 1853 r., str. 182: De Breviario Wratislaviensi cuius exempla desiderarunt, Reverendissimo Domino Episcopo, approbante Synodo placuit, usum Romani Breviarii esse introducendum, ut non Wratislaviensé tollatur, sed ut propter defectum Wratislaviensis Breviarii, recens ordinandi ad recitationem Br. Romani assuefiant.

¹²⁾ Montbach, op. cit. 218 str.: Quemadmodum et ea, quae de patronis huius Provinciae peculiaribus habentur, seorsim imprimi curabimus, ut Breviario Romano ante inseri queant.

¹³⁾ Montbach, op. cit. str. 231: ...statuit praesens Synodus et perpetuo decernit, ut abhinc infra spatium sex Mensium a die publicationis... tam in Cathedrali Wratislaviensi, quam Collegiatis, Parochialibusque Ecclesiis, ubique et ab omnibus... existentibus sacerdotibus et clericis non alia quam Romana Breviaria, Missalia utantur.

maitość. Jedni, odmawiając *Brewiarz Wrocławski*, odmawiali stare oficjum o św. Jadwidze, inni odmawiając *Brewiarz Rzymski*, w którym nie było jeszcze of. św. Jadwigi, posługiwali się patronałem polskim, który był wydrukowany już w 1595 r.¹⁴⁾ Jeszcze inni mieli rękopisy z oficjami patronów wrocławskich, w których zachowano oficjum rymowane o św. Jadwidze, dostosowując jednak do rubryk *Brewiarza Rzymskiego*. Jeden taki rękopis *proprium* wrocławskiego dochował się do dziś w Bibliotece Kapitulnej Wrocławskiej, jest on z 1644 r.

Wydrukowanie patronału wrocławskiego w 1668 r. położyło kres oficjum rymowanemu o św. Jadwidze „*Laetare Germania*“. W patronale polskim zachowały się ślady dawnych oficjów rymowanych, w oficjum na dzień św. Wojciecha, na dzień św. Floriana, na dzień św. Stanisława oraz w oficjach o patronach szwedzkich. W patronale wrocławskim nie masz śladu z dawnego oficjum rymowanego o św. Jadwidze. Wszystko na dzień św. Jadwigi jest z komunału, oprócz lekcji historycznych w II nokturnie.

Od 1662 r. do 1940 r. było 20 wydań patronału wrocławskiego, niemal każde wydanie przynosiło jakąś zmianę w oficjum o św. Jadwidze. Świadczy to o żywotności kultu św. Jadwigi na Śląsku i o trosce duchowieństwa śląskiego o liturgiczny kult św. Jadwigi.

Wielkie zmiany w oficjum o św. Jadwidze poczyniono jeszcze w 1926 r. zmieniając lekcje, wprowadzając własne antyfony o św. Jadwidze. Te zmiany poczynione w patronale wrocławskim w 1926 r. przypisuje się zasłudze kardynała Bertrama, który chciał należycie uporządkować „*proprium Wratislaviense*“¹⁵⁾.

Święto św. Jadwigi — 15 października — bardzo uroczyste obchodzono w katedrze wrocławskiej. Gdy jeszcze nie było procesji teoforycznych, w katedrze wrocławskiej w dzień św. Jadwigi odbywała się procesja ze stacjami i z mowami w czasie tych stacji¹⁶⁾.

¹⁴⁾ *Officia propria Wratisl.* z roku 1662, 1668 i 1684 na wielu stronach kładą notatkę: de *Proprio Poloniae*, z czego widać, że patronał polski był znany w diecezji wrocławskiej.

¹⁵⁾ Por. *Proprium Wratislaviense*, umieszczone w *brewiarzach* diecezji wrocławskiej.

¹⁶⁾ *Modus agendi in Ecclesia Wratislaviensi*, rękopis pisany od 1386 r. do 1505 r. wydany przez Schuberta podaje wskazówki dla zakrystianów katedry wrocławskiej, gdzie czytamy na str. 10 o procesjach, jakie odbywały się w wymienionej katedrze:

In his diebus habentur stationes cum sermonibus:

Na sumie używano ornatu sporządzonego z szat książęcych św. Jadwigi¹⁷⁾. Całe oficjum o św. Jadwidze było śpiewane jeszcze w XIX w.¹⁸⁾. Nieszpory o św. Jadwidze były celebrowane podług rytu, najuroczystsze, z preintonacjami antyfon przez poszczególnych prałatów¹⁹⁾.

§ 2. Zasięg kultu św. Jadwigi przed wprowadzeniem Jej oficjum w kościele powszechnym²⁰⁾.

Ze Śląska kult św. Jadwigi rozszedł się nie tylko na Polskę, ale i na kraje ościenne. Wielki kult liturgiczny miała św. Jadwiga w diecezji Miśnieńskiej, gdzie oficjum o św. Jadwidze było nawet bogatsze niż w diecezji Wrocławskiej²¹⁾. Odmawiano oficjum św. Jadwigi w diecezji Lubuskiej²²⁾, Merseburskiej²³⁾, Kolońskiej²⁴⁾, Magdeburskiej²⁵⁾, Naumburskiej. Obchodzono dzień św. Jadwigi w Czechach, w diecezji Praskiej²⁶⁾ i Ołomunieckiej²⁷⁾, w tych diecezjach czeskich oficjum o św. Jadwidze pozostało też i po przejściu tych diecezji na *Brewiarz Rzymski*²⁸⁾.

(1) I, II, III dies Pasche, (2) I, II, III dies Pentecostes,

(3) in die S. Stanislai, (4) in die Decolationis S. Joannis Bap.,

(5) in die Dedicacionis Ecclesiae, (6) I, II, III die Nativitatis DNJCh, (7) in die S. Vincentii, (8) in die S. Hedwigis fit statio cum sermone et uno die sequenti propter Synodum.

Synod w oktawie św. Jadwigi odbył się w 1473 r. od dnia 18—20, paźdz. (Montbach, *Statuta Synodalia*, str. 89—90).

¹⁷⁾ Schubert, *Modus agendi in Eccl. Wratis.*, str. 10: In die sanctae Hedwigis habetur ornatu melior propter synodum, sicut in die Paschae, in summa missa palium ipsius.

¹⁸⁾ *Antiphonarium Romanum* rkps. BKW, sig. 130.

¹⁹⁾ *Antiphonae ad Vesperas*, rkps. BKW, sig. 334.

²⁰⁾ Por. też AAS, 36 (1944), str. 301—302.

²¹⁾ *Breviarum Misnense* z 1517 r., K. 231—237.

²²⁾ *Analecta hymnica*, 26, str. 83.

²³⁾ *Missale Merseburgense* z 1502 r.

²⁴⁾ *Analecta hymnica*, 28, str. 299.

²⁵⁾ *Analecta hymnica*, 37, str. 178.

²⁶⁾ *Missale Pragense* z 1507 r. *Kalendarium*: 15 Octobris Hedwigis ducisse polonie 3 lect. Karta CCLXXVII. Rubryka o Mszy na św. Jadwigę.

²⁷⁾ *Breviarum Olomucense* z 1499 r., str. 303 (paginacja ręczną).

²⁸⁾ *Vitae et lectiones propriae*, Pragae 1653 r. (bez paginacji). Są tu lekcje podane tych świętych, których nie ma w *Brewiarzu Rzymskim*, między którymi są lekcje o św. Jadwidze.

§ 3. Liturgiczny kult św. Jadwigi w Polsce.

Od kanonizacji św. Jadwigi do reformy Piusa V kult świętej Księżnej Śląskiej jest bogaty w Polsce całej, ale mniejszy niż na Śląsku. Święto św. Jadwigi — 15 października — w diecezji Wrocławskiej oznaczone jest rytym „triplex“ — to znaczy jest największe święto²⁹⁾ i to z oktawą.

Kler świecki w Polsce ma o św. Jadwidze to samo oficjum co na Śląsku „Laetare Germania“, ale poza częściami rymowanymi, jest dużo różnic między oficjum śląskim o św. Jadwidze, a oficjum polskim³⁰⁾.

W mszałach polskich jest msza o św. Jadwidze z sekwencją, bardzo podobna do mszy wrocławskiej o św. Jadwidze³¹⁾.

Po reformie Piusa V, gdy diecezje polskie przeszły na Breviarz Rzymski, znika w Polsce święto 25 sierpnia Translacji św. Jadwigi, znika też oficjum rymowane o św. Jadwidze, znacznie wcześniej niż w diecezji Wrocławskiej. W patronale polskim jest tylko o św. Jadwidze modlitwa własna „Deus gratiae dator“ oraz lekcje historyczne, rozpoczynające się od słów „Hedwigis Bertholdi Marchionis“. W te lekcje wkradły się trzy błędy historyczne: 1) podano, że ojciec św. Jadwigi był marchionem Morawii, a w rzeczywistości był on marchionem Meranii; 2) że mąż św. Jadwigi był księciem polskim i czeskim; 3) że św. Jadwiga zmarła 21 września (mortua est die sancti Matthaei), zamiast 15 października³²⁾.

²⁹⁾ W diecezji Wrocławskiej w kalendarzu z 1501 r. — 24 święta oznaczone są rytym „triplex“; oprócz świąt P. Jezusa i Matki Boskiej mają ryt „triplex“ dzień Narodzenia i Ścięcia św. Jana, dzień św. Wincentego Diakona (22. I), dzień św. Wojciecha i św. Stanisława.

Viaticum Wratislaviense z 1501 r., Kalendarium.

³⁰⁾ Brev. Gnesn. 1502 r. K. CCCXIX—CCCXXI; Brev. Posnaniense z 1513 r. K. CCCXXXIII; Brev. Cracov. 1538 r., K. 418 seq.; Brev. Wladislav. 1543 r., K. 429. seq.

³¹⁾ Missale Crac. 1532 r., K. 274 r.—275 r; Missale Gnesn. 1555 r. fol. 248.

³²⁾ Ten błąd, że św. Jadwiga zmarła 21 września, z lekcji przedostał się do epitafium, które ufundowała do kościoła trzebnickiego w 1694 r. Ksieni trzebnicka Chrystiana Katarzyna Pawłowska. Na tym epitafium jest zdanie: „(Hedwigis) ...a terra in coelum evocata a. D. MCCXLIII die longe a se proviso D. Mathaeo sacro...“, Bach-Kastner, op. cit. 90. Błąd ten, że św. Jadwiga zmarła w dzień św. Mateusza, tj. 21 września, powstał prawdopodobnie dlatego, że w „Vita maior“ opis śmierci św. Jadwigi rozpoczyna się od słów „In die quoque sancti Mathei“. Stenzel. Scrip. r. Sil., II, str. 52.

Patronał Polski z 1695 r. (który ukazał się już po wydrukowaniu lekcji o św. Jadwidze w *Brewiarzu Rzymskim* po 1680 r.) zamieszcza na 15 października dwa rodzaje lekcji i oracji o św. Jadwidze. Na pierwszym miejscu orację „*Deus gratiae dator*“ oraz lekcję „*Hedwigis Bertholdi Marchionis*“ — tak jak było uprzednio w patronale polskim. Na drugim miejscu umieszcza orację z komunału „*Exaudi nos, Deus salutaris noster*“ i lekcję z *Brewiarza Rzymskiego* „*Hedwigis Regiis clara natalibus*“³³). Jest to wahanie się, czy w Polsce księża mają odtąd odmawiać oficjum o św. Jadwidze tak jak dotąd odmawiali, czy też mają odmawiać tak, jak poleca *Brewiarz Rzymski*.

Późniejsze wydania patronału polskiego zamieszczając 15 października prastarą orację o św. Jadwidze „*Deus gratiae dator*“ oraz lekcję „*Hedwigis Bertholdi Marchionis*“³⁴), stanęły na stanowisku: 1) że w Polsce dzień św. Jadwigi nadal będzie 15 października, jak ongiś zarządził Klemens IV, choć w Kościele Powszechnym jest dzień św. Jadwigi 17 października; 2) że w Polsce dzień św. Jadwigi jest „duplex“, gdy w całym Kościele jest „semiduplex“; 3) że w Polsce będzie odmawiane oficjum o św. Jadwidze nie tak jak jest w *Brewiarzu Rzymskim*, ale tak jak było w pierwszym wydaniu patronału polskiego, aczkolwiek lekcje w *Brewiarzu Rzymskim* o św. Jadwidze są poprawniejsze niż te, które były w patronale polskim.

Ta pozycja w patronale polskim, dotycząca kultu św. Jadwigi w Polsce, została zaaprobowana przez Św. Kongregację Obrzędów w 1880 r.³⁵).

W mszalnych propriach polskich aż do 1914 r. jest własna msza o św. Jadwidze, w której właściwie własne są tylko następujące pozycje: introit, oracja, sekreta i modlitwa po komunii św., reszta z komunału³⁶).

Pod koniec wieku XVII Polska za pozwoleniem Stolicy Apostolskiej wprowadza oktawy dla Patronów Polskich: dla bł. Jana z Dukli, bł. Kunegundy, bł. Ładysława z Gielniowa, św. Jana Kantego,

³³) *Officia propria Poloniae, Venetiis 1695 r.*, str. 77—79.

³⁴) *Officia pr. Pol., Wratislaviae 1774 r.*, str. 128—129. — *Officia pr. Pol., Campoduni 1864 r.*, pars autum., str. 141 nn.

³⁵) *Officia pr. Pol., Ratisbonae 1899 r.*, pars autum., str. 79—80.

³⁶) *Missae propriae Poloniae z 1611 r.*; z 1711 r., str. 23; z 1792 r., str. 24; z 1862 r., str. 26; z 1869 r., str. 22; z 1908 r., str. 58.

św. Stanisława Kostki, wyznaczając każdemu z tych świętych niedzielę na oficjum. Św. Jadwidze nie dodano wtedy oktawy, jakby zapominając, że ongiś papież Klemens IV tak bardzo zachęcał Polskę do czci św. Jadwigi, jakby nie wiedzieli, że kapłani na całym świecie, odmawiając *Brewiarz* w dzień św. Jadwigi, w VI lekcji czytają zdanie o czci Polski względem św. Jadwigi „*Clemens quartus... Sanctorum numero eam (Hedwigem) adscripserit, eiusque festum in Polonia, ubi praecipua veneratione uti patrona colitur, celebrari concesserit*“³⁷⁾.

Kryzysowym rokiem w liturgicznym kulcie św. Jadwigi w Polsce był rok 1914. W tym roku, na skutek zarządzenia Piusa X była reforma kalendarzy diecezjalnych i *propriów*. Każda diecezja po zatwierdzeniu swego *proprium* w 1914 r. ogłasza je drukiem. Po raz pierwszy w Polsce każda diecezja wydaje swój własny *patronał*.

Co do św. Jadwigi nastąpiła rozbieżność między diecezjami polskimi. Jedne chciały utrzymać dawną orację i dawne lekcje o św. Jadwidze, inne uważały, że trzeba całkowicie w kulcie św. Jadwigi podporządkować się temu, co jest w *Brewiarzu Rzymskim*. I tak *Proprium* diecezji przemyskiej³⁸⁾, tarnowskiej³⁹⁾ i gnieźnieńsko-poznańskiej⁴⁰⁾ wydrukowało na 17 października (a nie 15 października) lekcje dawne z *patronału* polskiego „*Hedwigis Bertholdi*“ i orację „*Deus gratiae dator*“.

Proprium diecezji pomorskiej pominęło św. Jadwigę zupełnie. Diecezje metropolii warszawskiej (diecezja sandomierska, lubelska, płocka, sejneńska) wydały wspólny *patronał* „*provinciae Varsaviensis*“ i w tym *patronale* mamy pod dniem 17 października *S. Hedwigis duplex maius* z rubryką „*omnia ut in Breviario eadem die*“⁴¹⁾. Przy *proprium* warszawskim była druga część: „*supplementum pro ecclesiis particularibus*“, ale w tej drugiej części nie uwzględniono wcale kościołów św. Jadwigi; widocznie takowych nie było w metropolii warszawskiej. *Proprium* diecezji krakowskiej odmawia 17 października oficjum o św. Jadwidze tak, jak jest w *Brewiarzu Rzymskim*, natomiast z drugiej części *patronału* dowiadujemy się, że kler tych kościołów, które są pod tytułem św. Jadwigi, odmawia o św. Jadwidze oficjum 15 paździer-

³⁷⁾ Por. *Officia Poloniae* w *brewiarzu*, pars autum.

³⁸⁾ *Officia propria dioec. Premisl.*, pars autum., str. 39—40.

³⁹⁾ *Officia propria dioec. Tarnovien.* pars autum., str. 54—56.

⁴⁰⁾ *Officia propria arch. Gnes.-Posnan.* pars autum., str. 26—28.

⁴¹⁾ *Officia propria Varsavien.* pars. autum., str. 42.

nika i czyta lekcje „Hedwigis Bertholdi marchionis“ z dawnego patronału polskiego, ale orację bierze „Deus qui beatam Hedwigem“, która jest w *Brewiarzu i Mszale Rzymskim*. Na oktawę dla kościołów św. Jadwigi umieszczono lekcje z *oktavarium*, ale 17 X *infra octavam* mają być czytane lekcje z *Brewiarza Rzymskiego* „Hedwigis clara natalibus“⁴²⁾.

Po wojnie światowej wrócono do dawnej praktyki i wydano patronał dla całej Polski w 1925 r. i wtedy zunifikowano oficjum o św. Jadwidze. Za podstawę do nowego patronału polskiego wzięto patronał krakowski z 1915 r. Ustalono zasadę, że kler całej Polski obchodzi dzień św. Jadwigi, jak w całym kościele, 17 października i wszystko bierze w tym dniu z *Brewiarza Rzymskiego*. Natomiast gdzie jest tytuł kościoła — św. Jadwiga — tam oficjum św. Jadwigi jest 15 października i czytają się lekcje „Hedwigis Bertholdi“⁴³⁾. Nigdzie w tym patronale nie zaznaczono, jaki jest ryt św. Jadwigi w poszczególnych diecezjach polskich. Żaden synod ani rozporządzenie żadne nie odwołało partykularnych patronałów diecezjalnych, ani też nakazało używać patronału ogólnopolskiego. Prawnie biorąc, co do oficjum św. Jadwigi w Polsce jest do dziś dwutorowość. W tej samej diecezji, np. tarnowskiej, jedni księża mając patronał tarnowski na dzień św. Jadwigi czytają lekcje „Hedwigis Bertholdi“ i odmawiają orację „Deus gratiae dator“, a inni, mając patronał polski, czytają lekcje „Hedwigis clara natalibus“ i orację „Deus, qui beatam Hedwigem“. Chyba że dyrektoria zwracają uwagę, które lekcje należy odmawiać.

Już po wydaniu tego patronału powstała diecezja katowicka, w 1925 r. wykrojona z diecezji wrocławskiej. Dla tej nowej diecezji ówczesny biskup katowicki, późniejszy Prymas Polski, Kardynał Hlond wydaje *proprium* w 1926 r. To *proprium* katowickie zrywa z tradycją wrocławską co do kultu św. Jadwigi. Choć św. Jadwiga nazwana jest Patronką Śląska, chociaż Jej święto wypada w diecezji katowickiej 15 października, jako I klasy, to jednak bez oktawy, a Patronowi z zasady przysługuje oktawa⁴⁴⁾.

W 1938 r. wychodzi nowe wydanie patronału polskiego z apro-

⁴²⁾ *Officia propria dioec. Cracoviensis, pars autum., str. 121—134.*

⁴³⁾ *Officia propria Poloniae 1925 .r (approb. w 1924 r.) pars autum., str. 224—34.*

⁴⁴⁾ *Officia propria dioec. Katowicensis 1926 r., str. 99.*

15 Octobris. S. Hedwigis Vid. Patronae Silesiae dx. I cl. Omnia ut in *Breviario* sub 17 Octobris.

bata znakomitego rubrycysty arcyb. Nowowiejskiego. To wydanie wysświetla i ustala kult św. Jadwigi w Polsce obecnej:

1. Diecezje polskie odtąd z reguły obchodzą dzień św. Jadwigi według kalendarza powszechnego — 16 października. Tylko w diecezji katowickiej oficjum o św. Jadwidze jest odmawiane 15 października.

W diecezji katowickiej jest dzień św. Jadwigi 15 października, aby Patronkę Śląska czcić w jednym dniu razem z całym Śląskiem, wówczas jeszcze podzielonym granicami.

2. Polska nadal uważa św. Jadwigę za swoją Patronkę, bo daje Jej ryt większy, nie semiduplex jak jest w całym Kościele, a duplex majus. 17 diecezji polskich ma duplex majus. W pomorskiej diecezji 16 października jest tylko commemoratio S. Hedwigis.

3. Wydanie patronału polskiego w 1938 r. nie ma drugiej części „pro ecclesiis particularibus“, a więc znikają już zupełnie z patronału polskiego te stare lekcje o św. Jadwidze „Hedwigis Bertholdi Marchionis“, czytane tyle wieków w Polsce, oraz znika prastara oracja „Deus gratiae dator“. Lekcje na św. Jadwigę wszędzie w Polsce mają być czytane z Brewiarza Rzymskiego.

4. Patronał polski z 1938 r. w diecezji katowickiej zostawia św. Jadwigę nadal bez oktawy ⁴⁵⁾.

Ostatnie wydanie patronału polskiego z 1941 r. jest właściwie powtórzeniem wydania z 1938 r., jednak co do kultu św. Jadwigi w diecezji katowickiej wnosi poprawkę zaznaczając, iż w diecezji katowickiej należy z oktawą obchodzić św. Jadwigę ⁴⁶⁾.

Lekcje o św. Jadwidze z dawnego patronału polskiego są jeszcze dotąd czytane przez Jezuitów ⁴⁷⁾, którzy dziś jeszcze posługują się swoim patronałem polskim wydanym w 1936 r., i przez Cystersów polskich, którzy korzystają jeszcze dotąd z proprium wydanego w 1911 r. ⁴⁸⁾.

Tak na przestrzeni dziejów Polska w liturgii czciła św. Jadwigę spełniając polecenie papieża Klemensa IV.

⁴⁵⁾ Officia propria Poloniae 1938 r., pars. autumnalis, str. 87.

⁴⁶⁾ Officia propria Poloniae 1941 r., pars autumnalis, str. 89.

⁴⁷⁾ Officia propria Societ. Jesu in Polonia 1936 r., pars autum. 68—70.

⁴⁸⁾ Officia propria Cister. Pol., Westmalle 1911 r., autum., str. 39—42.

§ 4. Kult św. Jadwigi u Cystersów.

Św. Jadwiga jako założycielka klasztoru Cystersek w Trzebnicy i klasztoru Cystersów w Henrykowie, jako święta, która przebywała przez wiele lat w klasztorze Cystersek i tam zmarła, uchodzi w *Martyrologium Cystersów* jako święta z zakonu Cysterskiego. Oficjum św. Jadwigi Cystersi wprowadzili jednak dość późno. Nie figuruje św. Jadwiga w mszale Cystersów z 1512 r.⁴⁹⁾ ani z 1616 r.⁵⁰⁾. Dopiero w XVII wieku jest 16 października święto św. Jadwigi u Cystersów jako „festum trium lectionum“, lecz bez lekcji historycznych. Wszystko należy brać z komunału oprócz oracji. A orację o św. Jadwidze wydrukowali Cystersi w swoim *Brewiarzu* tę samą, którą w *Brewiarzu Rzymskim* mamy na dzień św. Elżbiety — 19 listopada:

„Tuorum corda fidelium Deus miserator illustra et beatae Hedwigis precibus gloriosis fac nos prospera mundi despiciere et caelesti semper consolatione gaudere“⁵¹⁾.

Ta oracja jest i dziś u Cystersów na dzień św. Jadwigi.

Zwrócić należy uwagę na to, że o innych świętych zakonnicach swego zakonu Cystersi mieli lekcje historyczne. Ma lekcje historyczne św. Francha⁵²⁾ i św. Ludgarda⁵³⁾, święte współczesne św. Jadwidze. Św. Francha zmarła 1218 r., św. Jadwiga 1243 r., a św. Ludgarda r. 1246.

Św. Jadwiga nie ma lekcji historycznych i w *Brewiarzu Cystersów* w 1854 r.⁵⁴⁾. Dopiero w czasie reformy *Brewiarza Cysterskiego* w 1869 r. dodano 2 lekcje historyczne o św. Jadwidze⁵⁵⁾. Te lekcje wzięte są z *Brewiarza Rzymskiego* „Hedwigis regiis clara natalibus“. Z 3 lekcji zrobiono dwie, tekst nieco skracając. Tak jest i w ostatnim wydaniu *Brewiarza Cysterskiego* z 1941 r.

Kult św. Jadwigi w całym zakonie Cystersów zjawił się późno,

⁴⁹⁾ Missale Cister., Parisiis 1512 r.

⁵⁰⁾ Missale Cister., Parisiis 1516 r.

⁵¹⁾ Brev. Cister. z 1687 r., II, str. 429.

⁵²⁾ Brev. Cister. z 1687 r., I, str. 548. 24 kwietnia S. Franchae Virg. 3 lect., lectio II et III historica.

⁵³⁾ Brev. Cister. 1687 r., II, str. 278. 18 czerwca S. Ludgardis Virg. 12 lec., 4 lekcje do II nokturnu są historyczne.

⁵⁴⁾ Brev. Cister. z 1854 r. Westmalle, pars autum., str. 361.

⁵⁵⁾ Brev. Cister reformatum iuxta decretum SRC. diei 3 Julii 1869. Westmalle 1878, pars autumnalis, str. 371.

ale Cystersi na Śląsku byli pionierami kultu św. Jadwigi w ogóle. Przede wszystkim ogniskiem najwspanialszym kultu św. Jadwigi była Trzebnica, gdzie Cysterski osadzone przez św. Jadwigę przetrwały aż do 1810 r. W kościele trzebnickim oprócz oktawy św. Jadwigi i translacji, było jeszcze jakby trzecie święto św. Jadwigi. Rocznicą Konsekracji Kaplicy św. Jadwigi⁵⁶⁾ niezależnie od Rocznicy Konsekracji kościoła Trzebnickiego. Klasztory Cystersów na Śląsku już od 1278 r. mają o św. Jadwidze oficjum własne, rymowane „Fulget in orbe dies“. Jak długo to oficjum było odmawiane, trudno ustalić. Zginęło prawdopodobnie w wieku XVI lub XVII. W 1733 r. opat Innocenty Dal z Krzeszowa wydaje proprium Cystersów Śląskich, a w 1789 r. także proprium wydaje opat Franciszek z Lubiąża. W obu tych wydaniach dzień św. Jadwigi 15 października określa się jako święto największe z rytym cysterskim — „Sermo major cum octava“⁵⁷⁾. Jest w tych obu wydaniach i święto Translacji św. Jadwigi określone rytym cysterskim MM maj. Jak wyglądało oficjum o św. Jadwidze w całości u Cystersów, z łatwością można poznać z ostatniego wydania proprium Cystersów Śląskich z 1789 r., które na pewno służyło aż do kasaty Cystersów na Śląsku w 1810 r.

§ 5. Kult św. Jadwigi w Kościele Powszechnym.

Na prośbę króla polskiego Jana III Sobieskiego papież Innocenty XI (1676—1689) pozwolił 17 września 1680 r. w całym kościele odmawiać oficjum o św. Jadwidze ad libitum sub ritu semiduplici. Papież Klemens XI (1700—1721) na prośbę królowej polskiej Marii Kazimiery, żony króla Jana Sobieskiego, dnia 20 marca 1706 r. nakazał w całym świecie wszystkim księżom diecezjalnym i zakonnym, którzy odmawiają Breviarz Rzymski, odmawiać de praecepto o św. Jadwidze oficjum sub ritu semiduplici w dniu 17 października⁵⁸⁾, z oracją własną „Deus qui beatam Hedwigem a sae-

⁵⁶⁾ Ordo Divini Officii juxta ritum Cisterciensem pro anno 1799, str. 89: 20. X. Dominica. Missa major de Dedicacione, oratio unica. In privatis (Missis de Dedicacione) 2 or. de Dom. 3 or. de Octava (S. Hedwigis), in fine Evang. Dominicae.

⁵⁷⁾ Officia Cist. Provinciae Silesianae 1733 r., str. 159. — Officia Cist. Provinciae Siles. 1789 r., str. 187.

⁵⁸⁾ Officia Propria Wratisl. 1706 r., 588. Jest to dekret Św. Kongregacji Obrzędów o wprowadzeniu oficjum o św. Jadwidze obowiązkowo na

culi pompa". Do Brewiarza Rzymskiego na skutek tego zarządzenia Innocentego XI wprowadzono lekcje o św. Jadwidze „Hedwigis regis clara natalibus“, w których uwieczniono Innocentego XI w następujących słowach:

„Clemens quartus... Sanctorum numero eam adscripserit, ejusque festum in Polonia, ubi praecipua veneratione uti patrona colitur, celebrari concesserit, quod deinde ut decima septima in tota Ecclesia fieret, Innocentius undecimus ampliavit“.

Papież Innocenty XI wyznaczył św. Jadwidze dzień 17 października, albowiem dzień śmierci św. Jadwigi 15 października był już zajęty przez oficjum św. Teresy od 1644 r.⁵⁹⁾ W kalendarzu powszechnym był jeszcze wolny dzień 16 października, ale w wielu krajach obchodzi się w tym dniu św. Galla i dlatego dopiero dzień 17 października wyznaczono św. Jadwidze na oficjum⁶⁰⁾. Polska z Śląskiem pozostawała przy dawnej dacie i jak poprzednio tak i od 1707 r. obchodzi św. Jadwigę 15. X.

Officium o św. Jadwidze 17 października odmawiano na całym świecie od 1707 r. do 1929 r. W 1929 r. Pius XI na dzień 17 października wyznaczył oficjum św. Małgorzaty Marii Alacoque przenosząc oficjum św. Jadwigi na 16 października⁶¹⁾ (w którym to dniu Cystersi świętowali św. Jadwigę). Po przeniesieniu św. Jadwigi

cały świat katolicki: Indulta ab Innocentio felicitatis recordationis Papa Undecimo sub die decima septima septembris 1680 ad pias preces Serenissimi Joannis Tertii Regis Poloniae facultate recitandi in Ecclesia Universali Officium Sanctae Hedwigis Ducis Poloniae Viduae sub ritu semiduplici ad libitum; Serenissima modo Maria Kasimira Regina Poloniae Sanctissimo Domino nostro enixe supplicavit, quatenus benigne concedere dignaretur ut officium praedictum in posterum sub ritu semiduplici de Praecepto et cum oratione propria, alias sub die decima tertia Augusti 1701 pro Congregatione Cisterciensi approbate recitetur... Sanctis Sua benigne annuit Die 27 Martii 1706.

Modlitwa własna o św. Jadwidze „Deus qui beatam Hedwigem...“, która według dekretu wyżej podanego miała być zatwierdzona w 1701 r. dla zakonu Cystersów, nigdy w tym zakonie nie weszła w użycie, na co zwraca uwagę redaktor Acta Sanctorum, Octobris, VIII, str. 198.

⁵⁹⁾ Oficjum św. Teresy rozciągnięto na cały świat do dowolnego odmawiania (ad libitum) w 1636 r. W 1644 r. nakazano to oficjum odmawiać obowiązkowo na duplex. Acta Sanctorum, Octobris VIII. Parisiis 1869 r., str. 761, Jungnitz, Breslauer Brevier und Proprium, str. 80.

⁶⁰⁾ Takie tłumaczenie daje redaktor Acta Sanctorum, Octobris VIII, str. 198.

⁶¹⁾ Acta Apostolicae Sedis 1929 r., str. 606.

na 16 października stały się nieaktualne słowa zawarte w Breviarzu Rzymskim w lekcji VI, że dzień św. Jadwigi jest 17 października i dlatego ostatnie wydania Breviarza Rzymskiego w ostatnim zdaniu lekcji VI opuszczają słowa: „decima septima“⁶²).

Tak wygląda zarys historyczny liturgicznego kultu św. Jadwigi na przestrzeni wieków.

Olsztyn

Ks. STANISŁAW ZDANOWICZ

W I A T Y K W ŚREDNIOWIECZNYM USTAWODAWSTWIE BISKUPÓW POLSKICH

Wstęp.

O wewnętrznej organizacji Kościoła w Polsce X i XI wieku, a tym bardziej o ówczesnej pracy duszpasterskiej, nie można podać dokładniejszych wiadomości. Był to dopiero okres ustalania organizacji diecezjalnej. W każdym biskupstwie była wtedy jedyna parafia katedralna¹⁾. Poza kapelanami na dworze księcia i duchownymi przy katedrach pracowali wówczas kapłani przy nielicznych kościołach grodzkich i klasztornych. Prowadzili oni działalność misyjną i sprawowali duszpasterstwo więcej osobowe niż terytorialne.

Za pierwsze ośrodki regularnej opieki duchowej nad wiernymi poza stolicą diecezji należy uważać kościoły biskupie, które najpierw otrzymały prawo udzielania sakramentów św. zastrzeżonych dotąd świątyni katedralnej. W XX w. zwano je „ecclesiae baptismales“²⁾. Możliwe, że już w w. XI w Gieczu jeszcze przed napadem Brzetyśława w r. 1038 był wielki kościół, przy którym pracował kapłan wspomniany w kronice Kosmasa jako jeniec wojenny w Pradze³⁾.

⁶²⁾ Breviarium Romanum, Benzinger-Novi Eboraci 1946 r. str. 785.

¹⁾ Por. Schmid H. F., Die rechtlichen Grundlagen der Pfarrorganisation auf westslavischem Boden und ihre Entwicklung während des Mittelalters, Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kan. Abt. XVIII, 1928, 285 n.

²⁾ Por. Abraham Wł., Organizacja Kościoła w Polsce do połowy w. XII², Lwów 1893, 170 n.

³⁾ Fontes Rerum Bohemicarum, II, fasc. I, wyd. I. Smler v Prace 1874, 71 i 77; Zachorowski na podstawie użytego przez Kosmasa wyrażenia „presbyter in officio“ sądzi, iż „istnieć mogły wówczas kościoły, w których stale wykonywano curam animarum, które zatem historycznie przedstawiają się jako zawiązki późniejszych parafii“. Sądy synodalne w Polsce, Kraków 1911, 55.

Gall ⁴⁾ pisze o kościele biskupim na terenie diecezji gnieźnieńskiej w Spicimierzu. Abraham ⁵⁾ przypuszcza, że kościołami biskupimi były również wyliczone w bulli protekcyjnej wydanej w r. 1148 dla biskupstwa wrocławskiego kościoły w Sandomierzu i w Zawichoście. Duchowni zatrudnieni przy tego rodzaju kościołach udzielali prawdopodobnie i wiatyku. Jeżeli bowiem przypisywana Kietliczowi ustawa z początku XIII w. ⁶⁾ stawia na jednej płaszczyźnie konieczność chrztu dzieci z koniecznością zaopatrywania umierających, to wnioskować można, że z udzielaniem prawa do chrztu łączyło się prawo szafowania ostatnich sakramentów.

Podobne uprawnienia uzyskały niebawem i kościoły fundowane przez rycerzy. Abraham powołuje się w dalszym ciągu na dokument z r. 1187 stwierdzający, iż biskup pomorski Zygfryd przeniósł prawa parafialne na nowozbudowany kościół przez niejakiego Berengara dając mu „baptismum et liberam sepulturam“, a więc stałą pieczę duszpasterską i wraz z nią, wnioskować można, prawo i obowiązek udzielania wiatyku.

Pozostaje do wyjaśnienia kwestia, czy kapelani kościołów rycerskich powstających już w Polsce w końcu XI w., a dość licznych w pierwszej połowie w. XII mieli też prawo zaopatrywania chorych, tak jak kapelani kościołów biskupich. Źródła historyczne nie podają na ten temat żadnych wiadomości. Natomiast wzmianki w dokumentach o nadawaniu kościołom praw parafialnych zdawały by się skłaniać do odpowiedzi przeczącej. Pewne światło na rozwiązanie problemu może rzucić fakt, iż Tripartita Iwona z Chartres znajdująca się w Polsce co najmniej od r. 1100 i używana w szkołach kapitulnych jako podręcznik prawa kanonicznego zawiera również postanowienia synodalne o konieczności zaopatrywania chorych. Szczególnie wyraźne nakazy udzielania wiatyku niezależnie od wszelkich okoliczności znajdują się w statutach IV synodu kartagińskiego ⁷⁾. Ówczesni duchowni Polacy a tym bardziej duszpasterze przybywający do nas z krajów zachodnich znali więc przepisy i praktykę Kościoła w odniesieniu do tak ważnego odcinka życia chrześcijańskiego. Po wtóre, jeżeli weźmiemy pod uwagę instytucję kościołów

⁴⁾ Kronika, II, 43, Monumenta Poloniae Historica, I, Lwów 1864, 45.

⁵⁾ Jw., 170.

⁶⁾ Vetulani A., Statuty synodalne Henryka Kietlicza, Kraków 1938, 12.

⁷⁾ Por. Polkowski I. X., Katalog rękopisów kapitulnych katedry krakowskiej, Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce, III, 1884, 71n. oraz Hefele-Leclercq, Histoire des Conciles, II, Paris 1908, 118n.

prywatnych, przy których właściciel utrzymywał duchownego dla opieki religijnej nad okoliczną ludnością, możemy przyjąć, iż przed utworzeniem w Polsce sieci parafialnej kapłani wiejscy, choć dopiero po pewnym czasie otrzymali prawa duszpasterzy, faktycznie jednak już przedtem udzielali w razie potrzeby ostatnich posług religijnych.

Szafarz wiatyku.

Stałym dążeniem ustawodawstwa kościelnego było rezerwowanie prawa udzielania sakramentów św. miejscowemu duszpasterzowi⁸⁾. Polskie prawo partykularne zobowiązywało tak świeckich jak i duchownych do respektowania proboszczowskich uprawnień. Na synodzie w 1279 r.⁹⁾ postanowił legat Filip, iż duszpasterze, którzy by wbrew prawu udzielali sakramentów św. obcym parafianom, są tym samym zawieszeni w wykonywaniu władzy święceń. Wierni natomiast, którzy nie mając przywileju czy też specjalnej łaski od Stolicy Apostolskiej przyjmowali by posługi religijne od obcych proboszczów, winni być zawieszeni w prawie korzystania z sakramentów św. Jeśliby zaś duszpasterz ośmielił się nie uwzględnić tej kary na obce osoby świeckie, popada tym samym w ekskomunikę, od której może go uwolnić biskup po dokonaniu przezeń zadośćuczynienia rektorowi właściwego kościoła parafialnego. Rzecz jasna, że ten przepis odnosił się i do wiatyku udzielanego poza wypadkami nagłymi, kiedy choremu groziło bezpośrednio niebezpieczeństwo śmierci. Chory, który wezwał obcego kapłana, po powrocie do zdrowia mógł być ukarany. Winny natomiast naruszenia ustawy duchowny zaciągał karę przez sam fakt popełnienia zakazanego czynu.

Legat Filip uczynił wyjątek dla przyjeżdżających zakonników i kapłanów podróźnych, którzy mogli być dopuszczeni do szafowania sakramentów św. w kościołach obcych. Udzielanie uprawnienia do tych czynności było zastrzeżone proboszczowi miejscowemu. Wskazuje na to postanowienie soboru wiedeńskiego z 1311 r.¹⁰⁾, który na zakonników udzielających bez wyraźnego zezwolenia duchowieństwa parafialnego ostatniego namaszczenia lub Eucharystii ogłosił

⁸⁾ Średniowieczne teksty prawne nazywają miejscowych duszpasterzy: *capellani, rectores ecclesiarum, presbiteri parochiales, rectores parochiales, plebani, vicarii*.

⁹⁾ Hube R., *Antiquissimae Constitutiones Synodales Provinciae Gnesnensis, Petropoli 1856*, 95 n.

¹⁰⁾ c. 1, V, 7, in Clem.

ekskomunikę latae sententiae zastrzeżoną Stolicy Ap. Ten przepis prawa powszechnego podały statuty synodalne biskupa wrocławskiego Waclawa ogłoszone w 1410 r.,¹¹⁾ statut diecezjalny wrocławski wydany w 1477 r.¹²⁾ przez archidiacona Pawła Sulisławowego z Łyczek oraz postanowienie arcybiskupa gnieźnieńskiego Zbigniewa z Oleśnicy wydane w Skierniewicach 1. I. 1482 r.¹³⁾.

Te surowe przepisy obejmujące i duszpasterzy i wiernych zroszły były w okresie ustalającej się organizacji parafialnej. Prawodawcom chodziło przede wszystkim o ścisłe związanie parafian z własnym kościołem i proboszczem, a następnie o przewyciężenie w duszpasterstwie chaosu, którego przyczyną bywali nieraz wędrujący duchowni lub też bezprawnie ingerujący w życie parafialne zakonnicy.

Na pozytywny obowiązek zaopatrywania parafian zwraca uwagę proboszczów synod diecezjalny gnieźnieński z 1456 r.¹⁴⁾ upominając ich, aby na swoim terenie chorych odwiedzali, jednali ich z Bogiem, namaszczeni olejem św. i własnymi rękoma udzielali im Komunii św.

Statuty wydane prawdopodobnie na synodzie prowincjonalnym lwowskim ok. 1408 r.¹⁵⁾ mówią o szafarzu wiatyku dla kapłanów. Upominają duszpasterzy, aby w razie choroby sami natychmiast wzywali dwóch sąsiednich proboszczów i prosili ich przede wszystkim o udzielenie ostatnich sakramentów św.

Ponieważ w średniowieczu kandydaci do kapłaństwa posuwali się powoli w hierarchii święceń i odbywali nieraz długą praktykę przy kościołach parafialnych, dlatego też aktualna była sprawa posyłania diakonów z wiatykiem do chorych. Synod legacki w Budzie z 1279 r.¹⁶⁾ upomniął proboszczów, aby poza koniecznością, gdy kapłan jest chory, nie dopuszczali diakonów do zanoszenia chorem Ciała Pańskiego. Biskup krakowski Nanker rozszerzył w swych statutach z 1320 r.¹⁷⁾ możliwość posługiwania się diakonami na wypadek

¹¹⁾ Montbach M., Statuta Synodalia Dioecisana s. Ecclesiae Wratislaviensis, Wratislaviae 1855, 32.

¹²⁾ Chodyński Z., Statuta Synodalia Dioec. Wladislaviensis et Pomeraniae, Varsaviae 1890, 19.

¹³⁾ Ulanowski B., Acta Capitulum necnon Iudiciorum Ecclesiasticorum II. Kraków 1902, 283.

¹⁴⁾ Tamże, I, 420.

¹⁵⁾ Abraham Wł., Najstarsze statuty synodalne archidiecezji gnieźnieńskiej oraz statuty z rękopisu Oss. Nr 1627, Kraków 1920, 51.

¹⁶⁾ Hube, 155.

¹⁷⁾ Fijałek J. X., Najstarsze statuty synodalne krakowskie biskupa Nankera, Kraków 1915, 10.

każdej poważnej przeszkody po stronie kapłana. Przepis Nankera powtórzył synod przemyski z 1415 r.¹⁸⁾ Natomiast synod wrocławski bpa Mikołaja Kurowskiego z 1402 r.¹⁹⁾ i za nim synod diecezjalny gnieźnieński z 1408 r.²⁰⁾ pozwalają nosić wiatyk tylko kapłanom.

Podmiot wiatyku.

Wyrazem ciągłej troski Kościoła, aby wszyscy wierni będący w niebezpieczeństwie śmierci otrzymywali Komunię św., jest postanowienie I. soboru nicejskiego²¹⁾. Przypomina ono, że ma być przestrzegana „antiquae legis regula“, aby nikt z umierających nie był pozbawiony wiatyku. Biskup winien się o to troszczyć i rozstrzygać nasuwające się wątpliwości. II synod kartagiński²²⁾ wyjaśnił w 397 r., że w razie nieobecności biskupa kapłan winien obsłużyć wiernych. IV synod kartagiński dodał²³⁾, że jeżeli chory stracił już mowę, wezwany doń kapłan obowiązany jest spytać świadków o życzenia chorego i gdy tylko on tego pragnął, winien mu udzielić rozgrzeszenia i włożyć do ust Eucharystię²⁴⁾. Tę samą myśl krótko wyraził w r. 506 synod agateński: wiatyku nie wolno odmawiać nikomu z umierających²⁵⁾. Podobne stanowisko zajęły inne obradujące w tych czasach synody.

Przepisy te weszły do Dekretu Gracjana. Obowiązek przestrzegania ich był oczywisty. Ustawodawstwo partykularne przypominało tylko od czasu do czasu, iż w niebezpieczeństwie śmierci ustają wszelkie rezerwy biskupie i papieskie²⁶⁾.

Z okresu wewnętrznego zamieszania w Polsce w XIII w. spotykamy dwa statuty będące rygorystycznym odchyleniem od tej ogólnej praktyki Kościoła. Statut ogłoszony według wyniku badań Vetulaniego²⁷⁾ przez Henryka Kietlicza ok r. 1216—1217 na synodzie

¹⁸⁾ Ulanowski B., *Analecta ad historiam iuris canonici in dioecesi Premislensi*, Archiwum Komisji Historycznej V, Kraków 1889, 368.

¹⁹⁾ Chodyński, 3.

²⁰⁾ Abraham, *Najważniejsze statuty*, 22.

²¹⁾ c. 9, C. 26, q. 6.

²²⁾ c. 5, C. 26, q. 6. To samo wyraża glossa do tegoż kanonu.

²³⁾ c. 8, C. 26, q. 6.

²⁴⁾ Na przełomie VI i V w. synody Afryki Prokons. a później również niektóre synody Europy Wschodniej i Zachodniej potępiały nadużycia udzielania Eucharystii zmarłym. Praktyka ta powstała prawdopodobnie ze zwyczaju.

²⁵⁾ Kirch K., *Enchiridion Fontium Hist. Eccl. Antiquae*⁵, Friburgi B. 1940, 552.

²⁶⁾ Montbach, 22, 30, 65, 104.

²⁷⁾ Statuty syn. 12.

w Kamieniu poleca, aby w stosunku do niektórych przestępców będących nawet w niebezpieczeństwie śmierci poprzestać na udzieleniu sakramentu pokuty. Podobny przepis zawierają akta synodu prowincjonalnego odbytego w nieustalonym miejscu i czasie, najprawdopodobniej ok. 1250 r.²⁸⁾ Między tymi dwoma postanowieniami jest jednak ta zasadnicza różnica, że statut Kietlicza odnosi się tylko do samych winowajców, późniejszy natomiast przepis karny obejmuje wszystkich mieszkańców będących poddanymi przestępcy; ma więc charakter bardzo surowego interdyktu miejscowego. Późniejsze ustawodawstwo synodalne nie zawiera podobnych sankcyj. Natomiast statuty krakowskie wydane w 1423 r.²⁹⁾ przez bpa Wojciecha Jastrzębca a za nimi statuty chełmskie ogłoszone w kilkanaście lat później przez bpa Jana Biskupca³⁰⁾ wyraźnie postanawiają, że w czasie interdyktu wolno zanosić wiatyk ze światłem i przy głosie dzwonu. Doszukując się podstawy prawnej dla tych wyjątkowych zakazów w XIII w. należało by przytoczyć list Innocentego I. skierowany 20. II. 405 r.³¹⁾ do bpa Eksuperiusza, w którym pisze papież, że dawniejszy zwyczaj nakazywał, aby udzielić sakramentu pokuty, a odmawiać Komunii św. Tak było w czasach wyjątkowych; lecz w okresie pokoju należy, podkreśla Innocenty I, udzielać i jednego i drugiego sakramentu. Możliwe też, że użyte w przytoczonym postanowieniu soboru nicejskiego wyrażenie, iż przy udzielaniu wiatyku do biskupa należy „probatio“, odnosi się do tych nadzwyczajnych uprawnień.

Na podstawie tekstów prawa partykularnego możemy wnioskować, że wiatyku udzielano również i dzieciom. Statut legata Jakuba z Leodium ogłoszony we Wrocławiu w 1248 r.³²⁾ mówiąc o przechowywaniu wody chrzcielnej, olejów św. i Eucharystii wspomina, że niemowlęta są chrzczone, otrzymują Ciało Pańskie oraz namaszczenie chryzmatem. Praktykę udzielania Komunii paschalnej dzieciom znosi legat Filip, bp firmeński, w Budzie w 1279 r.³³⁾ polecając rozdzielać wtedy dzieciom zwykły chleb poświęcony. Szczegółowiej traktuje tę sprawę synod krakowski z 1423 r.³⁴⁾ a za nim chełmski³⁵⁾ zabrania-

²⁸⁾ Hube, 9.

²⁹⁾ Heyzmann U., *Statuta Synodalia Episcoporum Cracoviensium XIV et XV saec., Cracoviae 1875*, 82.

³⁰⁾ Sawicki J., *Concilia Poloniae, IV, Lublin 1948*, 155.

³¹⁾ Denzinger H., *Enchiridion Symbolorum*, 18—20 Friburgi Br. 1932, 49.

³²⁾ Hube, 46 n.

³³⁾ Tamże, 150.

³⁴⁾ Heyzmann, 66 n.

jąc udzielania komunii św. dzieciom nie mającym użycia rozumu lub rozeznania tak, iż nie mogą one jeszcze odróżnić pokarmu duchowego od cielesnego. Owo rozeznanie rozpoczyna się według ustawodawcy ze skończonym 10 lub 12 rokiem życia ³⁶⁾).

Należy przyjąć, że dzieci, które mogły przystępować do Komunii św., miały też prawo do zaopatrzenia wiatykiem. Podmiotowi Komunii św. stawiano zawsze wyższe wymagania niż podmiotowi wiatyku.

W związku z tym należy dodać, iż jakkolwiek do Komunii św. według świadectwa św. Augustyna ³⁷⁾ wymagał starożytny zwyczaj postu eucharystycznego, to jednak przy wiatyku obowiązek ten z natury rzeczy odpadł. O tej praktyce stosowanej od dawna wspomina sobór w Konstancji w dekrecie o przyjmowaniu Komunii św. wydanym w 1515 r. ³⁸⁾. Statuty Wojciecha Jastrzębca i Jana Biskupca stwierdzają również, iż w niebezpieczeństwie śmierci można przyjmować Eucharystię po spożyciu innych pokarmów.

Sposób zanoszenia wiatyku.

Wierni obowiązani byli do przyjęcia wiatyku. Duszpasterz miał znów obowiązek udzielać chorym Komunii św. Ciekawy jest problem, czy w praktyce kapłan był wzywany przez wiernych do chorego, a czy też musiał sam zachowywać się czynnie w wyszukiwaniu potrzebujących wiatyku. Teksty z XIII i XIV w. mówią o wzywaniu duszpasterza ³⁹⁾. Lecz już statuty przypisywane synodowi prowincjonalnemu lwowskiemu z 1415—1417 r. ⁴⁰⁾ polecają kapłanowi odwiedzać chorych i zachęcać ich, aby nie odkładali przyjęcia sakramentów św. na ostatnie chwile życia, gdy już nie będą mogli mówić. Podobnie też i synod diecezjalny gnieźnieński z r. 1456 ⁴¹⁾ nakazuje duszpa-

³⁵⁾ Sawicki, 133.

³⁶⁾ Jakkolwiek poruszający tę sprawę 2. statut chełmski jest identyczny z 3. statutem krakowskim, jest jednak między przytoczonymi wydaniem tekstów różnica co do lat rozeznania w stosunku do Komunii św. — pierwszy zawiera „decem vel undecim“, drugi zaś „decem vel duodecim“.

³⁷⁾ Listy, Rouët de Journal M. J., Enchiridion Patristicum 10—11, Friburgi Br., 1937, 510.

³⁸⁾ Denzinger, 244.

³⁹⁾ „...Presbyter ...requisitus ...Hube, 37; Fijałek, 10; synod przemyski z 1415 r. używa zwrotu „...ut medicos advocent animarum...“, Ulanowski, Analecta, 368.

⁴⁰⁾ Abraham, Najdawniejsze statuty, 52.

⁴¹⁾ Acta Cap., I, 420.

sterzom, by odwiedzali chorych i udzielali im ostatnich posług religijnych. Do wyjaśnienia kwestii należy dodać, iż statuty legata Filipa z 1279 r.⁴²⁾ i za nimi ustawy Mikołaja Trąby z 1420 r.⁴³⁾ powtarzają wydane na IV soborze laterańskim upomnienie dla lekarzy, aby chorym przede wszystkim podkreślali obowiązek leczenia duszy, Ci zaś lekarze, którzy swym pacjentom dawali rady niebezpieczne dla sprawy ich zbawienia, narażają się na karę klątwy. Ustawodawcy dążyli więc stale do tego, aby chorzy wzywali kapłana. W okresie słabo rozwiniętej organizacji parafialnej poprzestawano na samym nakazie wobec wiernych. Później, przy zagęszczeniu sieci parafij zorientowano się, że jest opieszałość i zaczęto wpływać na duszpasterzy, aby gorliwiej pilnowali sprawy zaopatrywania chorych.

Jednym z głównych celów przechowywania Eucharystii w kościołach był wzgląd na udzielanie wiatyku w nagłej potrzebie. W związku z tym synody legackie zwracały uwagę na sposób przechowywania w kościele i zanoszenia Eucharystii do domu chorego.

Rozdział 116 statutów legata Filipa Firmeńskiego mówi dokładniej o naczyniach świętych używanych przy wiatyku. Ustawodawca nakazał, aby do najbliższej Wielkanocy wszyscy proboszczowie i rektory kościołów parafialnych pod groźbą suspensy zaopatrywali się w specjalne kielichy do komunikowania chorych. Kielichy te miały być sporządzone, jeżeli nie ze srebra, to przynajmniej z miedzi lub ołowiu. Wyglądem swoim i czystością utrzymania winny one budzić u chorych uczucia pobożności.

W tymże rozdziale poleca ustawodawca w dalszym ciągu, aby Ciało Pańskie znosić do chorych w odpowiedniej puszcze dobrze zamkniętej w celu zabezpieczenia Eucharystii przed przypadkową zniewagą. Równoczesne użycie wyrażenia „kielich do komunikowania chorych“ i „puszka do niesienia Ciała Pańskiego“, następnie nakaz sprawiania nowych kielichów do wiatyku i wzmiankę o puszkach jako przedmiotach już posiadanych najprawdopodobniej trzeba tak rozumieć, że na czas drogi do chorego wkładano mały kielich z Najśw. Sakramentem do zamykanej puszeki. Na Zachodzie był używany tzw. calix viaticus wysoki 6—9 cm.⁴⁴⁾ Natomiast wykluczone wydaje się być na podstawie tekstu przypuszczenie o posługiwaniu się dwoma naczyniami liturgicznymi do udzielania wiatyku pod dwoma postaciami.

⁴²⁾ Hube, 147.

⁴³⁾ Heyzmann, 251.

⁴⁴⁾ Por. Dictionnaire du Droit Canonique, II, Paris 1937, 1261.

Z innych postanowień synodalnych tylko statuty krakowskie Nankera i za nimi statuty przemyskie z XV w. mówią ogólnikowo o obowiązku używania do wiatyku odpowiednich naczyń świętych. W praktyce sprawa ta napotykała zapewne na trudności. Wiele ubogich kościołów nie miało odrębnych naczyń do wiatyku. Kapłani zabierali do chorych Eucharystię nie pozostawiając w kościele konsekrowanych postaci. Bezpośredni sens wyrażenia synodu płockiego z 1398 r.⁴⁵⁾, iż wiatyk należy nieść w naczyniu, w którym przechowywane jest Ciało Pańskie w kościele, zdaje się potwierdzać tę praktykę. Do przewyciężenia tych braków dążyło zarządzenie archidiacona wrocławskiego z 1487 r.⁴⁶⁾ nakazujące, aby kapłan udający się z wiatkiem nie zostawiał kościoła bez Najśw. Sakr. Jako uzasadnienie tego zarządzenia podaje jego autor fakt, iż wierni odwiedzający w międzyczasie świątynię kłękają przed miejscem przechowywania Eucharystii dopuszczając się bałwochwalstwa.

Wydaje się, że w tej dziedzinie lokalne zwyczaje uzupełniły prawo pisane. Źródło historyczne z XV w. stwierdza używanie w diecezji poznańskiej naczyń do wiatyku — capsella będącego może połączeniem wspomnianego kielicha i puszki. Inne źródło z tego okresu mówi o używaniu na terenie diecezji wrocławskiej torebki na Eucharystię—saccus⁴⁷⁾, którą kapłan wieszał sobie na szyi. Prawdopodobnie owo naczynie było dostosowane do wkładania do torebki. W ten sposób praktyka przyniosła rozwiązanie kwestii.

Gdy idzie o strój liturgiczny szafarza wiatyku, statut krakowski Nankera a za nim statut przemyski z 1415 r. przewiduje dla miejscowości kościelnej komżę i stułę; dla dalszych osiedli pozostawia tę sprawę uznaniu kapłana, byle tylko odzienie jego było odpowiednie i przyzwoite. Statuty płockie Jakuba Kurdwanowskiego⁴⁸⁾ oraz zarządzenie wrocławskie z 1478 r. mówią ogólnie o komży i stule. Synod diecezji gnieźnieńskiej z 1408 r. żąda, aby kapłan przy udzielaniu sakramentów świętych był zawsze ubrany w stułę.

Lokalnymi prawdopodobnie warunkami wywołane były zakazy biskupów wrocławskich — Wacława z 1410 r.⁴⁹⁾ oraz Konrada

⁴⁵⁾ Ulanowski B., O pracach przygotowawczych do historii prawa kanonicznego w Polsce, Kraków 1887, 73.

⁴⁶⁾ Chodyński, 22.

⁴⁷⁾ A. Cap. II, 562; III, 365.

⁴⁸⁾ Ulanowski, O pracach przygotowawczych, 73.

⁴⁹⁾ Montbach, 19.

z 1446 r.⁵⁰⁾, aby kapłani tak przy Mszy św. jak i przy zaopatrywaniu chorych nie zakładali trepek—calopedes. Chodziło tu zapewne o rodzaj obuwia rzucający się w oczy i wywołujący zgorzenie u wiernych.

Wskazówką dla wydawania tych przepisów był dekret Honoriusza III z 1226 r.⁵¹⁾ wspominający ogólnie, iż kapłan niosący wiatyk winien nałożyć na odpowiedni do tej czynności strój „mundum velamen“.

Tenże sam dekret rozciągnął na cały Kościół przyjęty już w XII w. w niektórych okolicach obowiązek adorowania Najśw. Sakramentu podczas niesienia wiatyku do chorego. Jako wzór dla tej adoracji było przyjęte w tymże okresie oddawanie hołdu Eucharystii podczas podniesienia we Mszy św. Honoriusz III podał też w ogólnych zarysach sposób urządzania procesji z wiatykiem. W związku z wykonaniem ustawy powszechnej w ustawodawstwie partykularnym zaczęły się pojawiać przepisy szczegółowe. — Pierwszą w tym przedmiocie ustawą dla Polski był statut legata Jakuba z Leodium ogłoszony we Wrocławiu w 1248 r.⁵²⁾ Wspominając o dotychczasowych bezmyślnych praktykach niektórych duchownych nakazuje on, aby duszpasterz wezwany do chorego natychmiast udał się do kościoła i uderzył w dzwon w celu zwołania uprzednio o tym przez księży pouczonych wiernych na procesję eucharystyczną. Następnie winien dokonać ablucji rąk i zabierając z procesją wodę święconą, światło i dzwonki wyruszyć z wiatykiem do domu chorego. Naczynia święte z Eucharystią winien kapłan trzymać przed pierściami. Światło ma być niesione przed Najśw. Sakramentem. Liber formularum z kodeksu królewieckiego pochodzący sprzed 1453 r.⁵³⁾ poleca, aby na czele procesji niesiono krzyż i latarnię. Wierni według statutu legata Jakuba powinni parami postępować za kapłanem. Podczas pochodu mają odzywać się dzwonki. O śpiewie wiernych teksty ówczesne nie wspominają. Synod w Trewirze obradujący w 1227 r. nakazał w statucie o wiatyku, aby kapłani uczyli lud do postępowania za Ciałem Pańskim „devote sine clamore“⁵⁴⁾. Gdy idzie o celebransę, legat Filip nakazał w r. 1279⁵⁵⁾, aby podczas dłuższej drogi recytował

⁵⁰⁾ Tamże, 59.

⁵¹⁾ c. 10, X. 3, 41.

⁵²⁾ Hube, 37 m. Por. Wyszyński M., *De antiquissimo in Polonia statuto synodali — De sancto Viatico a fidelibus processionaliter subsequendo*, *Collectanea Theologica*, 1934, 233 n.

⁵³⁾ Ulanowski B., *Liber formularum ad ius Polonicum .. spectantium*, *Archivum Komisji Prawniczej I*, Kraków 1895, 255.

⁵⁴⁾ Mansi J. D. S., *Conciliorum nova et amplissima collectio*, XXIII, Paris & Leipzig 1902—1903, 27.

on psalmy pokutne i litanie. Statuty Nankera wspominają o śpiewaniu 7 psalmów pokutnych.

Baczną uwagę zwracali ustawodawcy na zachowanie się ludzi napotkanych przez procesję. Statut legata Filipa z 1279 r. polecił, aby często upominać wiernych a również i dzieci, iż po spostrzeżeniu niesionej Eucharystii trzeba natychmiast przed Panem i Stwórcą uklęknąć i modlić się ze złożonymi rękoma, dopóki nie przejdzie procesja. Legat Gwido na synodzie wrocławskim w 1266 r.⁵⁶⁾ nakazał, aby i innowiercy na głos dzwonka zbliżającej się procesji cofali się do swych domów zamykając drzwi i okna. Ludność niechrześcijańska nie stosowała się jednak do tego przepisu, gdyż statuty wrocławskie z 1477 r.⁵⁷⁾ a za nimi gnieźnieńskie z 1482 r.⁵⁸⁾ nakazują zwracać się w tej sprawie o interwencję do panów świeckich.

Urządzenie opisanej procesji eucharystycznej wymagało znacznego poziomu życia religijnego parafian. Stąd też z ogłoszonych przez Mansi'ego synodów zagranicznych tylko dwa wspominają o uczestnictwie wiernych w procesji idącej do chorego i wracającej do kościoła⁵⁹⁾. Następnie, procesjonalne noszenie wiatyku do chorych mieszkających w znacznym oddaleniu od kościoła nastęrczało w praktyce trudności. Fakt, iż zwłaszcza wcześniejsze z omawianych tekstów prawnych zdają się zupełnie nie brać tej kwestii pod uwagę, świadczy, że ta instytucja była dopiero w stadium początkowym. Synody legackie we Wrocławiu i w Budzie mówią ogólnie o niesieniu wiatyku do chorego. Praktyka zmuszała jednak do jaśniejszego sprecyzowania przepisów. Synod prowincjonalny Jakuba Swinki z 1285 r.⁶⁰⁾ polecił używać światła tylko w miastach. Synod krakowski Nankera wspominał o udziale wiernych w procesjach pozamiejscowych: w nocy ze światłem w dzień bez światła. Synod płocki biskupa Kurdwanowskiego przyjmuje jako fakt, że przy większych odległościach wypada jechać do chorego na koniu. I zaznacza, że ponieważ wtedy nie można urządzić przepisanej procesji, dlatego jest rzeczą godziwą, aby kapłan udawał się z wiatykiem ubrany w komżę i stułę i żeby podczas drogi dzwonkiem zwracał uwagę wiernych. Że taka praktyka miała szersze zastosowanie, stwierdza

⁵⁵⁾ Hube, 155.

⁵⁶⁾ Hube, 70.

⁵⁷⁾ Chodyński, 20.

⁵⁸⁾ A. Cap. II, 284.

⁵⁹⁾ Wszyński, 233.

⁶⁰⁾ Hube, 170.

również statut wydany przez biskupa wrocławskiego Macieja Drzewieckiego (już poza omawianym przez nas okresem) w 1516 r.⁶¹). Poleca on, aby duchowny udający się na koniu do chorego poza miejscowość kościelną miał zawsze na sobie stulę. Ze względu na ówczesny stan dróg i konieczne często w takich wypadkach natychmiastowe udzielenie posługi religijnej praktyczniejszy był ten środek lokomocji niż podróżowanie furmanką.

Udzielanie wiatyku.

Z wyrażenia statutu wrocławskiego legata Jakuba, iż w czasie udzielania wiatyku lud biorący udział w procesji winien oczekiwać u wejścia do domu chorego na powrót kapłana z Eucharystią do kościoła, należy wnioskować, iż w XII wieku podczas udzielania wiatyku mogli być przy chorym najwyżej członkowie rodziny.

Gdy idzie o kolejność udzielania ostatnich sakramentów, mamy podaną tylko jedną wzmiankę w statutach diecezjalnych gnieźnieńskich z 1456 r.⁶²): *reconcilient, ungant, communicent*. Wskazywało by to, że wiatyk był udzielany na końcu. Nie wiadomo, czy zawsze trzymano się tego porządku. W każdym razie teksty prawne wyraźnie wskazują na Komunię św. jako na centralny punkt odwiedzin kapłana i największe dobrodziejstwo dla chorego. Według Dekretu Gracjana⁶³) wiatyku należało udzielać niezależnie od ciężących na chorym pokut. Nieprzytomnym nawet winien kapłan według cytowanej przez Gracjana ustawy IV synodu kartagińskiego wlać do ust Eucharystię pod postacią wina. Od wiatyku w postaci chleba radzi prawodawca powstrzymać się, gdyż mogłoby to niekiedy spowodować u chorego torsję i przez to zniewagę Najśw. Sakramentu. Zapewne pod wpływem tego przepisu powstał obowiązujący w Polsce statut legata Filipa z 1279 r., który nakazał, aby dla ciężko chorych nie mogących przyjąć wiatyku „sub magna forma“ w postaci chleba pokruszyć komunikant, zmieszać w kielichu z odrobiną wina i wlewać kroplami do ust chorego. Jeśliby zaś część wiatyku nie połknięta pozostała w ustach chorego, albo była przezeń wyrzucona, lub też stan choroby nie pozwalałby na przyjęcie Komunii św., wtedy albo sam kapłan ma tę część spożyć, albo też zmieszać w kielichu z winem i dać do spożycia jednej z osób mających czyste sumienie. Legat

⁶¹) Chodyński, 29.

⁶²) A. Cap. I, 420.

⁶³) VXX c. 6 i 8, C. 26, q. 6.

Filip zastrzega się, aby w żadnym wypadku nie pozwolić na śmierć chorego bez wiatyku.

Synod wrocławski obradujący w Radziejowie w 1427 r.⁶⁴⁾ poruszył przy okazji wiatyku inny problem. Przepisał, aby przy nawiedzaniu chorych zamiejscowych, kiedy nie było procesji a na czas przybycia kapłana z wiatykiem gromadzili się wierni z danej miejscowości, duszpasterz dla pouczenia zebranych parafian zwłaszcza tych, którzy nie bywają w kościele, odmówił Modlitwę Pańską, Pozdrowienie Anielskie, symbol wiary i dekalog. Następnie należało odmówić spowiedź powszechną z modlitwą „Misereatur vestri“ i pokropić obecnych wodą święconą.

Powrót do kościoła.

Wspomniany poprzednio dekret Honoriusza III o sposobie zanoszenia wiatyku chorym podkreśla, iż w ten sam sposób należy również odnosić Najśw. Sakrament z domu chorego do kościoła. Polskie synody podają te same przepisy dla procesji eucharystycznej wychodzącej z kościoła do domu chorego i wracającej od chorego do kościoła.

Dla zachęcenia wiernych do uczestnictwa w tym akcie kultu publicznego legat Jakub z Leodium nakazał na synodzie wrocławskim, aby biskupi z nałożonej pokuty udzielali odpustu 5 dni za odbycie drogi do chorego i 5 dni za drogę powrotną. Odpust ten uzyskać mogli ci uczestnicy pochodu, którzy prawdziwie żalowali za swe grzechy i wyspowiadali się. Biskup Nanker na synodzie krakowskim powiększył ten odpust do dni 10 w jedną stronę a 20 w obydwie, jeżeli tylko wierni w procesji miejscowej nocnej nieśli światło lub brali udział w procesji dziennej zamiejscowej nawet bez światła. Przepis ten powtarzają zależnie od statutów Nankera statuty przemyskie z 1415 r. Natomiast statuty plockie z 1398 r., wrocławskie z 1410 r. i 1446 r. oraz wrocławskie z 1477 r. mówią ogólnie, iż szafarz wiatyku ma obowiązek po powrocie do kościoła udzielić wszystkim uczestnikom procesji 100 dni odpustu. Oprócz tego konstytucje wrocławskie wydane w 1415 r. wśród uczynków pobożnych, za spełnienie których wierni otrzymują od biskupa ipso facto odpust 40 dni, wyliczają również udział w pochodzie przy zanoszeniu Eucharystii do chorego, czy też przy odprowadzaniu do kościoła.

Częste przypominanie kwestii owego odpustu przez synody a nawet dodanie przez statuty wrocławskie z 1410 r. sankcji karnej

⁶⁴⁾ Chodyński, 13 n.

w postaci 3 marek grzywny dla opieszalnych w ogłaszaniu odpustu duchownych, daje świadectwo troski o stałe zwiększanie liczby uczestników procesji z wiatykiem.

Zwalczanie nadużyć.

Aleksander III skasował w 1160 r.⁶⁵⁾ wyrok pewnego biskupa, który skazał kapłana A. na zwrot kosztów sądowych z tej tylko przyczyny, że ów kapłan nie zjawił się w wyznaczonym terminie do sądu. Jako dowód usprawiedliwienia przedłożył biskupowi ów kapłan świadectwo innego kapłana oraz diakona stwierdzających, że wezwany do sądu przyjmował w oznaczonym dniu ostatnie sakramenta święte. Papież w odpowiedzi na odwołanie ukaranego grzywną kapłana dowodzi, iż choroba wezwanego do sądu została dostatecznie dowiedziona, a ukarany jest niewinny, bo nikt przecież nie może być zmuszony do posługiwania się pełnomocnikiem. Decyzja papieska umieszczona w Dekretach Grzegorza IX była niekiedy nadużywana.

Osoby, którym z jakichkolwiek powodów nie dogadzały terminy sądowe, wzywały kapłana z ostatnimi sakramentami. Synod wrocławski z 1402 r.⁶⁶⁾ upomniał kapłanów, aby nigdy nie zaopatrywali chorych fikcyjnie. Groził, że jeśli kapłan wydał fikcyjnie choremu zaświadczenie do sądu, to oprócz kary synodalnej, która wynosiła 3 marki, poniesie jeszcze inną karę i jako współwinny będzie skazany na restytucję wobec strony poszkodowanej. Biskup krakowski Wojciech Jastrzębiec a za nim biskup chełmski Jan Biskupiec porusza tę samą sprawę. Mówi, iż od wielu lat zakorzeniło się to nadużycie wśród szlachty wzywanej do sądów świeckich, a takie postępowanie oprócz zniewagi wobec sakramentów świętych prowadzi niekiedy do krzywoprzysięstwa. Dlatego też pod karą ekskomuniki zabrania biskup rektorom kościołów parafialnych i ich wikariuszom stawania w sądzie w celu świadczenia o fikcyjnej chorobie wezwanego. Łagodniej traktuje tę sprawę zaświadczeń o fikcyjnej chorobie zarządzenie wrocławskie archidiacona Pawła Sulisławowego, które przewiduje za to przekroczenie tylko karę synodalną.

Poważną troskę biskupów polskich stanowiła walka z opieszałością duchownych w udzielaniu wiatyku. Najstarsze teksty synodalne nakazywały, aby z wiatykiem udawać się natychmiast, bez

⁶⁵⁾ c. 2, X. 1, 38.

⁶⁶⁾ Chodyński, 4.

zwłoki ⁶⁷⁾. Biskup krakowski Nanker, przemyski Maciej i arcybiskup Jan Sporowski upominają, aby żaden chory nie zmarł bez zaopatrzenia wiatykiem. Nad zachowaniem tych przepisów czuwała kościelna władza wykonawcza. Powstała w XIV w. na terenie diecezji wrocławskiej tzw. *Exhortatio visitationis synodalis* ⁶⁸⁾ poleca wizytującym parafie archidiakonom badać, czy przez niedopatrzenie duszpasterzy nie zmarł ktoś bez ostatniej pociechy religijnej. Inny dokument powstały w początku XV w. tzw. *Ordo visitationis* ⁶⁹⁾ używany zapewne w kilku diecezjach poleca wizytatorom synodalnym odbierać zaprzysiężone zeznania proboszcza, wikariuszy, i świeckich, czy *przez niedbalstwo duszpasterzy nie zmarł ktoś w parafii bez zaopatrzenia ostatnim namaszczeniem i wiatykiem: formularz protokołu wizytacji zawiera rubrykę, ilu chorych w parafii zmarło bez sakramentów świętych.

Powstały wreszcie w czasach walki o reformę Kościoła *in capite et in membris* a odnoszący się do wszystkich polskich diecezji tzw. *Modus inquirendi super statu Ecclesiae generalis* przepisuje przeprowadzenie na wszystkich szczeblach organizacyjnych nadzwyczajnych wizytacji i poleca pytać zaprzysiężonych parafian, czy ich proboszcz i wikariusz chętnie spieszą do chorych i czy ci świeccy świadkowie nie wiedzą lub nie słyszeli o jakimś wypadku, że przez niedbalstwo duszpasterzy zmarł ktoś bez sakramentów świętych ⁷⁰⁾.

Energicznie występowali również biskupi przeciw innemu nadużyciu — żądania opłat z racji udzielania wiatyku. Od dawnych czasów wierni dobrowolnie składali duchownemu pewne datki z okazji niektórych posług religijnych; do takich posług między innymi należało udzielanie ostatnich sakramentów świętych ⁷¹⁾. Stosunek władz kościelnych do praktyki składania ofiar przez wiernych zmieniał się zależnie od warunków ekonomicznych duchowieństwa. W Polsce statuty przypisywane przez Abrahama synodowi prowincjonalnemu lwowskiemu z r. 1415—1417 popierają zwyczaj przyjmowania dobrowolnych ofiar — „si quid vobis datum fuerit,

⁶⁷⁾ „Quam cito requisitus“. Hube, 37: „Sine dilatione“, Hube, 170.

⁶⁸⁾ Wydał Abraham w Archiwum Komisji Historycznej, V, Kraków 1889, 225.

⁶⁹⁾ Chodyński, 26.

⁷⁰⁾ Wydał Ulanowski w Archiwum Komisji Historycznej, V, Kraków 1889, 211.

⁷¹⁾ Por. Stutz U., *Kirchenrecht*, *Encyclopädie der Rechtswissenschaft* II, Leipzig — Berlin 1904, 832.

recipiatis“⁷²⁾). Odnosiło się to zdanie do wiatyku. Lecz równocześnie szereg ustaw z całą surowością występuje przeciw domaganiu się świadczeń jako warunku spełnienia posługi religijnej. Włocławska *Exhortatio visitationis* z XIV w. nakazuje badać, czy nie ma tego rodzaju nadużyć. Biskup wrocławski Waclaw zabronił w r. 1415 stawiania wszelkich żądań materialnych nawet pod pozorem jakiegokolwiek zwyczaju i zakazał łączenia szafarstwa sakramentów świętych z umową lub egzekwowaniem należności. Równocześnie potwierdził tenże biskup zwyczaj dobrowolnych ofiar składanych z okazji darmo spełnianych czynności religijnych. Podobne stanowisko zajmuje zarządzenie włocławskie wydane w r. 1487 za rządów biskupa Piotra z Bnina. Statut diecezjalny gnieźnieński ogłoszony w r. 1456 przez Jana Sporowskiego upomina, aby nie wymagać zapłaty za zaopatrywanie chorych.

Nadużycie to musiało być dość rozpowszechnione, gdyż statuty wrocławskie z 1446 r.⁷³⁾ dołączyły do ustawy zakazującej sankcją karną w postaci suspensy „ab ingressu ecclesiae“. Tak samo arcybiskup Zbigniew Oleśnicki ustanowił w 1482 r.⁷⁴⁾ za to samo przekroczenie karę 3 marek grzywny i polecił badać przy wizytacjach zaprzysiężonych świadków, czy nie wiedzą lub nie słyszeli, że ktoś udzielał Eucharystii, namaszczenia, pokuty lub spełniał inne święte czynności dopiero po otrzymaniu gotówki lub na podstawie zawartej umowy⁷⁵⁾. Zaznaczyć jednak trzeba, że inne formularze wizytacyjne poza wymienionym dokumentem *Exhortatio visitationis* nie wspominają o tym nadużyciu. Nie spotyka się też w tym przedmiocie skarg sądowych.

Wiele uwagi poświęcały synody sprawie przekraczania przepisów określających sposób udawania się do chorego i powracania z Eucharystią do kościoła. Arcybiskup Jakub Świnka postanowił w statutach łączeyckich z 1285 r.⁷⁶⁾ iż wizytujący archidiakoni mają badać pilnie proboszczów i ich wikariuszy w sprawie spełniania obowiązków duszpasterskich a m. in. również w sprawie zaopatrywania chorych w Eucharystię. Winni przekroczenia mają być stosownie do jakości przestępstwa ukarani.

Wydaje się, że od początku wiele trudności nastęrczała sprawa

⁷²⁾ Abraham, Najdawniejsze statuty, 52.

⁷³⁾ Montbach, 42 n.

⁷⁴⁾ A. Cap. II, 284.

⁷⁵⁾ Tamże, 288.

⁷⁶⁾ Hube, 170.

powrotu z Najśw. Sakramentem do kościoła. W statutach diecezjalnych krakowskich z 1408 r.⁷⁷⁾ znajdują się skargi na niedociągnięcia duchownych w oddawaniu Eucharystii należytej czci i równocześnie jest nakaz, aby duchowni świeccy i zakonni po udzieleniu wiatyku nie zatrzymywali się, lecz jak najspieszniej z należyтым uszanowaniem dla Ciała Pańskiego wracali do swoich kościołów. Biskup płocki Jakub Kurdwanowski upominał, aby w drodze do chorego, ani też przy powrocie duchowny nie wstępował do domów świeckich. Podobnie też archidiakon włocławski Paweł Sulisławowy nakazał, aby kapłan po zaopatrzeniu chorego nie udawał się w gościnę i nie rozpoczynał innej czynności, lecz natychmiast wracał do kościoła i ogłosił wiernym odpust za udział w procesji. Wizytatorzy synodalni mieli śledzić, czy przestrzegane są te przepisy. Statut arcybiskupa Zbigniewa z Oleśnicy polecił pytać zaprzysiężonych świadków, czy nie wiedzą o kimś, kto po udzieleniu choremu wiatyku w domu chorego lub gdzie indziej nie zostawił naczyń świętych, czy nie zasiadł do stołu przed odniesieniem Eucharystii do kościoła.

Za tego rodzaju przestępstwo groziła rozprawa sądowa. Na ogół rzadkie były jednak sprawy wnoszone z tego tytułu. Przy przeglądaniu wydanych przez Ulanowskiego niekompletnych co prawda akt sądów kościelnych na 1867 spraw sprzed 1500 r. natrafiono na dwie wytoczone w związku z odnoszeniem Eucharystii od chorego do kościoła⁷⁸⁾. Duchowni lękali się zarzutu takich przestępstw i dbali o swoją opinię. Dowodem tego jest sprawa, którą wytoczył 5. XI. 1449 r.⁷⁹⁾ w kościelnym sądzie poznańskim pleban Piotr z Bukowca przeciwko sołtysowi tejże wsi twierdząc, iż ów sołtys zniesławił go rozgłaszając m. inn., jakoby on we wsi Kąkolewo pozostawił Eucharystię. Proboszcz żądał odwołania tego i innych oszczerstw i zapłacenia mu odszkodowania w wysokości 10 marek.

Że jednak nawet rzadko spotykające się takie lub inne przestępstwa ustawodawca obejmował normami prawnymi, że polecał wizytatorom kontrolować dokładnie duszpasterzy, że napotkane nadużycia były ścigane przez kościelne organy wykonawcze i karane przez sądy, to tylko dowód sprawnie działającego kościelnego aparatu rządzącego, lecz nade wszystko przejaw gorącej troski o stałe podnoszenie poziomu kultu eucharystycznego wśród duchowieństwa i wiernych.

⁷⁷⁾ Ulanowski B., Statuty diecezjalne krakowskie z r. 1408, Archiwum Komisji Historycznej, V, 25.

⁷⁸⁾ A. Cap. II, 562; III, 365.

⁷⁹⁾ Tamże II, 563.

Zakończenie.

Większość poruszanych w związku z wiatykiem problemów należy do historii nie prawa, lecz liturgii. Przyczyną zwrócenia uwagi ustawodawców polskich na liturgiczną właśnie stronę zagadnienia był dekret Honoriusza III rozszerzający obowiązek adoracji wiatyku na cały Kościół. W Polsce początki adoracji wiatyku przypadają na połowę XIII w.⁸⁰⁾, kiedy to legat Jakub z Leodium ogłosił na synodzie wrocławskim w 1248 r. statut „De Corpore Christi a fidelibus processionaliter subsequendo“. Jakkolwiek sprawy liturgii i duszpasterstwa poruszane były więcej w statutach diecezjalnych, to jednak w XIII w. w celu utrwalenia nowych praktyk w Polsce wiatykiem zajmowały się statuty legatów papieskich ww. Jakuba z Leodium, Gwidona i Filipa Firmeńskiego. Do tych postanowień nawiązywał również legat Gentilis, gdy na synodzie w Bratysławie w 1309 r.⁸¹⁾ podkreślał, że w sprawie kultu i sakramentów świętych podtrzymuje konstytucje i dołączone do nich sankcje karne ogłoszone przez legata Filipa.

O położeniu głównego nacisku na procesję z wiatykiem świadczą też wyrażenia polskich tekstów średniowiecznych. Podczas gdy umieszczone w Dekrecie Gracjana statuty synodów z epoki starożytności chrześcijańskiej wspominają o wiatyku — posiłku dla chorego na drogę⁸²⁾, to w średniowiecznym ustawodawstwie polskim nie ma nawet wyrażenia wiatyk⁸³⁾, jest natomiast zawsze mowa o zanoszeniu Ciała Pańskiego do chorych⁸⁴⁾.

W stosunku do dawnych ustaw była to ewolucja. Średniowieczny duchowny znał ustawy o wiatyku zawarte w dekrecie Gracjana, przypominano mu też obowiązek stosowania współczesnych sobie

⁸⁰⁾ Por. Wyszyński, 234.

⁸¹⁾ Wydał Abraham w Archiwum Komisji Prawniczej, V, Kraków 1897, 19.

⁸²⁾ „...necessarium vitae viaticum...“, c. 9, C. 26, q. 6; „(Patres), qui hujusmodi Communionem congrue viaticum nominaverunt“, c. 7, C. 26, q. 6; podobnie też nazywa Innocenty I „Communio abeuntibus... quasi viaticum profecturis“. Denzinger, 47.

⁸³⁾ Viaticum i viaticus nazywano później w Polsce również diecezjalną księgę godzin kanonicznych. Wydawnictwa podaje Estreicher, Bibliografia Polska XXXIII, 488.

⁸⁴⁾ „De Corpore Christi a fidelibus processionaliter subsequendo“ — legat Jakub 1248 r., Hube, 37; „Sacramentum altaris ..deferri“ — legat Gwido 1266 r., Hube, 70, „Corpus Sanctum Domini deferre“ — legat Filip w 1279 r. Hube, 155; „Eucharistia derfertur“, arcybp Jakub Swinka w 1285 r., Hube, 170 itd.

zarządzeń opisujących szczegółowo prowadzenie procesji eucharystycznej. Wizytatorzy czuwali nad zachowaniem jednych i drugich przepisów.

Uwagę naszą zwracają dziś wysokie wymagania liturgiczne postawione przez legatów XIII wieku. Zachowanie ich, jak wskazują nawet postanowienia niektórych późniejszych synodów diecezjalnych, było zbyt trudne w ówczesnych warunkach duszpasterzowania. Dlatego też siłą faktu prawo zwyczajowe stopniowo je upraszczało. Przykładem tego jest wspomniane przejście od kielicha i puszki do małego naczynia i torebki. Następnie, fakt podany przez źródło historyczne z połowy XV wieku, iż wikariusz tłumaczył się przed władzą kościelną, że wracał od chorego z naczyniem świętym bez Eucharystii⁸⁵⁾, jest dowodem poważnego już skrócenia nakazanych w XIII wieku czynności liturgicznych.

W ten sposób praktyka zwyczajowa korygowała zbyt uciążliwe do wykonania przepisy. Ze współdziałania norm pisanych i zwyczajów wyłaniały się powoli zarzysy nowoczesnego sposobu rozwiązania problemu: prawnego — udzielania pociechy religijnej choremu człowiekowi i liturgicznego — oddania należnej czci Bogu w Eucharystii.

Sandomierz

Ks. WALENTY WÓJCIK

O CZASIE POWSTANIA APOKALIPSY JANOWEJ

Nie sędzę, aby zachodziła potrzeba bliższego uzasadnienia celowości prac, dotyczących czasu powstania dzieła literackiego. Wszak dopiero po dokładnym ustaleniu daty jego narodzin, osadzającym je na właściwym tle dziejowym, powstają warunki, umożliwiające jaki taki wgląd zarówno w okoliczności, czy premisy jego powstania, jak i w przyświecające jego autorowi cele i zamierzenia. Ponieważ co do czasu powstania Apokalipsy Janowej w zbiorze pism nowotestamentowych umieszczanej na samym końcu, istnieje niemal zupełna zgoda wśród uczonych, biblistów i filologów klasycznych, którzy — poza nielicznymi wyjątkami — niezależnie od swego wyznania, narodowości i szkoły, z budującą jednomyślnością odnoszą ją do ostatnich lat panowania ostatniego z Flawiuszów, Domicjana (81—96 po Chr.), można było przypuszczać, że sprawa naukowej interpretacji tego ważnego zabytku literatury starochrześcijańskiej jest już daleko posunięta naprzód i może poszczycić się uznanymi powszechnie wy-

⁸⁵⁾ A. Cap., II, 562.

nikami. W rzeczywistości jednak położenie jest wręcz odmienne, i wciąż jeszcze stoimy tu wobec kłębowniska wzajemnie zwalczających się poglądów, tak iż mimo woli nasuwa się pytanie, czy wyżej wspomniane ustalenie daty narodzin tego utworu dokonane zostało trafnie i czy jest istotnie oparte na dostatecznie mocnych podstawach. Bliższy kontakt, nawiązany przeze mnie od kilkunastu lat z tym dziwnym utworem, pełnym niesamowitej grozy i zarazem rzadkiego, wprost urzekającego piękna, daje mi śmiałość — w imię reprezentowanej przeze mnie metody filologicznej — do cofnięcia daty powstania pisma o jakie 30 lat wstecz i do związania go z czasem ostatnich szaleństw, zbrodni i dni życia Nerona (68). W ten sposób o ile chodzi o wynik ostateczny, podejmuję na nowo pogląd, rozwinięty jeszcze w r. 1871 przez Ernesta Renana w pięknej książce „L'Antichrist“¹⁾, poczytując mu za nieprzemijającą zasługę, że bodaj pierwszy z uczonych XIX w., powiązał treść Apokalipsy z nastrojami, obawami i cierpieniami mas zarówno żydowskich jak i chrześcijańskich w okresie Neronowego w Rzymie prześladowania chrześcijan i szalejącego w Palestynie powstania żydowskiego, bezwzględnie przez Rzymian zwalczanego, lecz w miarę możliwości starałem się o metodę ściślejszą, zabezpieczającą przeciw przeoczeniom i niedociągnięciom słynnego pisarza i wybitnego orientalisty francuskiego.

Już pewne właściwości języka tej wyjątkowo złą greczyzną pisanej księgi nowotestamentowej oraz jej terminologia, niekiedy wyraźnie odchylająca się od przyjętej gdzieindziej w kościołach chrześcijańskich, zdają się prowadzić wstecz do samych początków literatury chrześcijańskiej. Jak św. Paweł, nie zna autor Apokalipsy imienia chrześcijan, zaświadczonego dopiero przez „Dzieje Apostolskie“ (rozdz. 11 wiersz 11—24) w związku z Antiochią, nazywając wyznawców Chrystusa poprostu „świętymi“ (*hagios*), dla apostołów zaś, występujących pojedynczo, ma on zawsze miano „świadków“ (*martyrs*), rezerwując nazwę apostołów dla całego zastępu pierwszych 12 uczniów Jezusa (18, 20,—2, 14). Zastrzegam się jednak. Z rzucającej się w oczy różnicy języka między IV ewangelią a Apokalipsą nie wysnuwam bynajmniej wniosków, zmierzających do uznania dla każdego z tych pism odmiennego autora. Różnice te, według mnie, nie są bynajmniej skutkiem odmiennych w obu wypadkach osobowości autorskich, lecz tylko odmiennego charakteru 2 różnych uprawianych

¹⁾ Nie mając pod ręką oryginału francuskiego, musiałem posługiwać się przekładem niemieckim, wydanym w r. 1873 jednocześnie u F. Brockhause w Lipsku i M. Lebyego w Paryżu: patrz „Der Antichrist“, str. 141—3; 323—335.

przez tegoż autora rodzajów literackich, a mianowicie opowiadającej o życiu i nauce, męczeńskiej śmierci i zmartwychwstaniu Jezusa ewangelii i odsłaniającej przyszłe losy narodu żydowskiego, Rzymu i świata całego apokalipsy. W pierwszym wypadku jest to rodzaj nowy, dopiero się tworzący i kształtujący — w drugim to późne, dalekie ogniwo starotestamentowej tradycji literackiej, narzucającej późniejszym pokoleniom wiele gotowych obrazów, myśli, formuł i szablonów, które istotnie wyczuwa się w Apokalipsie. Dzisiaj wśród filologów klasyków nikt już nie odmawia Tacytowi autorstwa „Dialogu o mowcach“ (*Dialogus de oratoribus*) na tej podstawie, że jego rozlegny, potoczny, po cyceronowsku periodyzujący styl ostro się odcina od zwartości i surowości stylu jego pism historycznych — i aż dziw bierze, że wśród biblistów trzymają się jeszcze niekiedy stare przyzwyczajenia czy nałogi myślowe, gdzieindziej oddawna już przewycięzone.

W warunkach pokrótce scharakteryzowanych staje się dla nas koniecznością zdać sobie jasno sprawę z tego, co warte są argumenty, za pomocą których broniono oddawna i broni się jeszcze dotąd stosunkowo późnego pochodzenia Apokalipsy i czy istotnie są one wystarczające dla ostatecznego ustalenia daty powstania utworu.

Argumentów tych jest, o ile mi wiadomo, tylko dwa. Jeden z nich — to wielki „ucisk“ (*thlipsis*) i „próba“ (*peirasmos*), która na całej ziemi ma nastąpić (rozdz. 3, 10, także 7, 13), utożsamiana zazwyczaj z wielkim zaiste, bo całe państwo rzymskie obejmującym prześladowaniem, rozpętanym przez Domicjana w ostatnich latach swych rządów. Argumentu drugiego dostarcza zachowane u Euzebiusza z Cezarei świadectwo św. Ireneusza, który mówiąc o Apokalipsie Janowej, twierdzi wyraźnie, że „była ona widziana nie przed wielu laty, lecz za naszego niemal pokolenia przy końcu panowania Domicjana“.

Co do argumentu pierwszego, pozwalam sobie mniemać, że pod wspomnianym uciskiem i powszechną próbą należy raczej rozumieć prześladowanie neronowe, niż domicjanowe, jakkolwiek gotów jestem nawet przypuścić, że w ostatnim, srożącym się w całym państwie rzymskim, zginęło więcej ofiar, niż w pierwszym, skierowanym przeciw domniemanym podpalaczom Rzymu. Głębokość jednak wrażenia, wywołanego przez prześladowania religijne lub narodowe, mierzy się nie tyle ilością ofiar, ile ich ciężarem gatunkowym, tj. osobistym ich znaczeniem i rolą, oraz w stopniu nie mniejszym — nowością, czy bezprzykładnością samego prześladowania. Rozpatrywane z tego

punktu widzenia, prześladowanie Neronowe musiało w pamięci mas chrześcijańskich zapisać się o wiele głębiej od domicjanowego, ponieważ — naprzód — było ono pierwszym, to jest bezprzykładnym i wszelkiej analogii pozbawionym, a — następnie — pochłonęło aż 2 i to przodujących apostołów, Piotra i Pawła. Jeżeli zaś idzie o ilość krwi wtedy przelanej, to płynęła ona nie tylko w Rzymie. Nie należy sobie wyobrażać, że przed Domicjanem świat pogański patrzył z zupełną obojętnością na szerzenie się nowej religii i to tákiej, która nie chciała mieć nic wspólnego z religią państwową i kultem cesarza. — i już ze wstępu do Apokalipsy (rozdz. 2 wers. 13) dowiadujemy się, że „Antypas, Chrystusa świadek wierny, zabity jest w mieście, gdzie szatan mieszka“, co jest tym bardziej znamienne, że ustęp ten odnosi się do Pergamonu, głównego w Azji Mniejszej ośrodka kultu Cesarza (T. Zieliński, Cesarstwo Rzymskie str. 273). Należy nadto pamiętać, że od r. 66 w Palestynie szerzy się powstanie żydowskie, przy tłumieniu którego płynęła obficie krew nie tylko wyznawców Jahwy, ale i Chrystusa, nie zawsze przez żołnierzy odróżnionych.

Przechodząc do argumentu drugiego, którym, jak już wiemy, jest przytoczone wyżej w przekładzie polskim świadectwo Ireneusza, które w oryginale greckim brzmi jak następuje: *au gar pro pollou heôrathê, alla schedon epi tês hêmeteras geneâs pros tô telei tês Domitianou archês.*

Jakkolwiek sam Euzebiusz przywiązuje doń ogromne znaczenie, powtarzając je w swej „Historii Kościoła“ dwukrotnie (III 18, 3 oraz V 8, 5) i to w zupełnie identycznej formie, nie powinno ono mieć dla nas decydującego znaczenia, — najprzód, wobec zachowania się innej, nie mniej starej tradycji, która, jak o tym przekonamy się niebawem, prowadzi nas nie do cesarza Domicjana, lecz do pierwszego chrześcijan prześladowcy, Nerona, — następnie zaś — wobec nie mniej znaczącego faktu²⁾, że w tekście Apokalipsy znajdują

²⁾ Często przytaczany cytat ten — to oczywiście strzęp wyrwany z całości i sam przez się niedostatecznie jasny: wszak przy orzeczeniu *heôrathê* brak jest należącego doń podmiotu, który należy wydobyc z kontekstu. Myślałem tu pierwotnie o Antychryście, o którym w obu wspomnianych ustępach Euzebiusza jest istotnie mowa, — i dopiero później dokładne zbadanie kontekstu we wzorowym wydaniu pism Euzebiusza przez wiedeńską Akademię Nauk, ściślej mówiąc, przez Edw. Schwartza i Fr. Mommsena (Griech. christliche Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte: Eusebios II p. 230 oraz p. 444-5) wyświetliło ostatecznie znaczenie cytatu. Wynika tu z całą jasnością i za-

się ustępy, które zdają się niemal palcem wskazywać, jak o tym przekonamy się niebawem, znowu na tego samego Nerona. Myślę przeto, że jakkolwiek powaga Ireneusza i stojącego za nim ucznia apostołskiego Polikarpa jest wielka, większą jednak powinna być dla nas powaga świadectwa samej Apokalipsy.

Przedewszystkim jednak, spełniając powyżej dane przyrzeczenie, zestawiam tu z możliwą skrupulatnością dostępne mi ślady odmiennej, zwykle niezauważanej tradycji. Co prawda, moja bardzo ograniczona znajomość literatury wczesno-chrześcijańskiej nie pozwoliła mi ich zebrać wiele, niemniej jednak one istnieją, i wierzę, że odnośni specjaliści liczbę ich powiększyć zdołają. Oto jest niedługi wykaz moich obserwacji.

1) W syryjskim przekładzie Nowego Testamentu, czyli tzw. „peszito“, Apokalipsa Janowa jest zaopatrzona w następujący nagłówek: „Objawienie, które dane zostało Janowi ewangelście przez Boga na w. Patmos, dokąd on został zesłany przez cesarza Nerona“.

2) Tertulian w piśmie „De praescriptionibus haereticorum“ (c. 36) w taki sposób wychwala Kościół Rzymski: „Tu Piotr w męce swej z Panem naszym, (tj. Chrystusem) został zrównany; tu Paweł uwięziony jest końcem Jana“ (oczywiście Chrzyciciela), tj. święty; „tu Jan Apostoł w oliwie był zanurzony, lecz nie doznawszy nic złego, na wyspę został zesłany“.

3) Sulpicius Severus, uczeń św. Marcina z Tours i autor jego żywota, w swej „Kronice“ (II 29) opis ostatnich chwil Nerona kończy słowami: „Szerzy się wierzenie, że chociaż sam przebił się mieczem, rana jego uleczona została, zgodnie z tym, co o nim powiedziane jest: „i r a n a j e g o j e s t u l e c z o n a“ (ostatnie słowa wzięte są z Apokalipsy Janowej, patrz 13, 3: *kai hē plégē tou thanatou autou etherapeutē*, por. 13, 13), pod koniec zaś wieku tego będzie wypuszczony, aby tajemnice nieprawości uprawiać“. Posiadamy więc dotychczas zaledwie trzy ślady tradycji, odchylającej się od dziś ogólnie przyjętej, te jednak tak nieliczne wersje odmienne rozsiane są na ogromnej przestrzeni i, co szczególnie daje do myślenia, jak dotąd, występują wyłącznie na dalekich rubieżach państwa Rzymskiego: na Południu

równo z greckiego oryginału, jak i z łacińskiego przekładu Rufinosa, że Euzebiusz ma na myśli ujrzane przez św. Jana widzenie, tj. Apokalipsę samą; poprzedzają bowiem zagadkowy cytat słowa, brzmiące w przekładzie tak: „gdyby bowiem zachodziła potrzeba w obecnej chwili jawniej okazać imię jego, tj. (Antychrysta), byłoby ono przez tego powiedziane, kto widział Apokalipsę“, tj. przez Jana.

w Afryce, której synem jest Tertulian, na Zachodzie w Galii, z którą związany jest Sulpicius Severus, na Wschodzie w Syrii, gdzie powstała „Peszito“, — natomiast cały środek państwa to wyłączna dziedzina tradycji, wiążącej Apokalipsę z panowaniem Domicjana. Takie zaś rozplanowanie dwóch omawianych tradycji najłatwiej, jak sędzę, daje się wytłumaczyć w ten sposób, że wychodząca gdzieś ze środka państwa, np. z Rzymu, tradycja nowa zapanowała na całym jego obszarze centralnym za wyjątkiem kresów, gdzie utrzymała się tradycja stara. Odwrotne bowiem przypuszczenie, że późniejsza tradycja, wytworzona na jednej z rubieży, np. na wschodzie, mogła omijając całkowicie obszar centralny, przedostać się na rubieże pozostałe, jest daleko mniej prawdopodobne. W ten sposób rozmieszczenie geograficzne obu tradycji dostarcza nam, jak sędzę, ważkiego argumentu za chronologicznym starszeństwem tej tradycji, która wiąże treść Apokalipsy z panowaniem Nerona.

Występujące w cytowanym ustępie Sulpiciusa wyraźne utożsamianie Nerona z mającym wkrótce nadejść Antychrystem nie jest bynajmniej innowacją tego pisarza późnochrześcijańskiego, działającego już na schyłku starożytności, lecz należy do podstawowych myśli Apokalipsy, powstałej, jak się przekonaliśmy, w czasie „wielkiego ucisku“ i światowej „próby“ i zmierzającej ku pocieszeniu ciężko udrczonych wyznawców Chrystusa: wszak zapewnia ona, że dusze pomordowanych za słowo Boga i własne o nim świadectwa nie długo już wołać będą głosem wielkim: „Dopókiż wreszcie, władco święty i prawdziwy, nie będziesz sądził i karał za krew przelaną?“ (6, 10), bo bliski już jest sprawiedliwy sąd Boży, i wisi nad zepsutym światem i jego okrutnym władcą unicestwiająca kara. Myśl o niedalekim rozrachunku, ostatecznym i dlatego tak groźnym, nie schodzi z pola widzenia Jana, — i jeżeli już na początku Apokalipsy zapowiada on wyraźnie, że będzie mówił o rzeczach, które „powinny dokonać się w prędkości“ (1, 1 *ha dei genesthai en tahei*), „bo czas odpowiedni jest bliski“ 1, 3: (*ho gar kaiors eggys*), to w zakończeniu jej wkłada te same słowa w usta samego Chrystusa (22, 6), który nadto trzykrotnie jeszcze powtarza: „Oto przyjdę rychło“ (*idou erhomai tahy* patrz 22, 7, — 22, 12, — 22, 20). Przez ostrożność jednak, zrozumiałą w straszne dni prześladowania, autor Apokalipsy nie nazywa wprost ani państwa, w którym ma ono miejsce, ani władcy, który je rozpętał. Nazwa państwa jest ukryta pod chronologicznie dalekim lecz zepsucie dosadnie piętnującym mianem Babilonu. Że jednak przez Babilon należy tu rozumieć nie dawną stolicę Ham-

murabiego, która stała się później jedną z rezydencji Achemenidów perskich, lecz aktualną stolicę świata, tj. Rzym cesarski, wynika to z zupełną jasnością z takich ustępów Apokalipsy, jak np. płacz nad dokonanym już upadkiem tego miasta kupców morskich świata całego (18, 19): „Biada, biada, miasto owo wielkie, w którym wzbogacili się wszyscy, którzy mieli okręty na morzu, (czerpiąc) z dobrobytu jego: „mowa tu przecie o grodzie, w środku ówczesnego świata w pobliżu morza położonym i z dowozu morskiego szeroko korzystającym, jak Rzym właśnie, nie zaś o ukrytym w głębi kontynentu Babilonie Międzyrzecza. Imienia zaś początkodawcy prześladowań wyznawców Chrystusa dają możność się domyślać dwa uboczne, wzajemnie się podtrzymujące wskazania, które różnymi drogami prowadzą do tego samego wyniku i są nadto zaopatrzone w niemal jednobrzmiące formuły czy nagłówki, zwracające uwagę na doniosłe obu ustępów znaczenie. Formuły te są w jednym miejscu (13, 18): „Tu znajduje się mądrość“ (*hōde hē sofia estin*), — w drugiej (17, 9): „tu jest sens, zawierający mądrość“ (*hōde ho nous ho echōn sofian*) Pierwsze wskazania podaje tzw. „liczba bestii“, tj. sumę cyfrowego znaczenia liter, (jak to bywa w hebrajszczyźnie i greczyźnie), składających się na jego imię, a wynoszące 666. Wskazanie drugie określa miejsce nienawistnego prześladowcy chrześcijan w szeregu cesarskich władców Rzymu, jako szóste. Oto jest w możliwie dokładnym przekładzie ten niezmiernie ważny, bo dla chronologii dzieła mający podstawowe znaczenie ustęp (17, 10): „Królów Rzymu jest siedmiu: pięciu już padło, jeden jeszcze jest, inny jeszcze nie przyszedł, lecz gdy nadejdzie, niedługo ma pozostać“. Ustępu tego długo nie rozumiano, gdyż rachubę władców Rzymu zazwyczaj zaczynało od Augusta, jako właściwego organizatora Cesarstwa z charakterystycznym dlań rozgraniczeniem kompetencji Cesarza i Senatu, i stąd tym szóstym, autorowi Apokalipsy współczesnym władcą okazywał się Bogu ducha winny i krwią chrześcijan bynajmniej nie splamiony Galba, co jest jawnym nonsensem, nie mogącym nie szkodzić powadze zawartego tu wskazania chronologicznego. Na trafną, w sedno bijącą interpretację danego ustępu zdobył się dopiero w 1871 we wspomnianej już książce „L'Antichrist“ E. Renan. Za przykładem biografii 12 cesarzy rzymskich Swetoniusza, który na czele całego szeregu stawia Juliusza Caesara, oraz piszącego po grecku historyka żydowskiego Józefa Flawiusza, który także J. Caesara nazywa „samodzierzą“ (*autokratōr*) i zgodnie z tym Augusta nazywa „samodzierzą“ drugim Kaligulę-czwartym (Antiquitat. XVIII 2, 2 oraz

6. 10), poczyną i on rachubę cesarskich władców Rzymu od tegoż J. Caesara, nie Augusta, skutkiem czego takimże władcą szóstym okazał się pierwszy w Rzymie prześladowca chrześcijan, Neron. Tutaj także przypomnieć może warto przeoczony przez E. Renana fakt, że żydowski autor tej przepowiedni pseudo-sybillińskiej, która w doskonałym wydaniu J. Geffckena zajmuje miejsce 8-me, zaczyna upadek państwa rzymskiego od „szóstego potomka królów krwi łacińskiej“ (w 131-2):

„Wtedy to władca, co królów łacińskich potomkiem jest szóstym, Końca dopełni swych dni i utraci swe berło królewskie“.

Tłumaczenie Renana, które w przeciwieństwie do poprzedniego daje sens doskonały, nie stanowi przy tym zupełnej nowości, będąc tylko odświeżeniem dawnego, lecz z czasem zapomnianego pojmowania. Renan właśnie przypomniał bardzo w porę interpretację naszego ustępu w komentarzu Beatusa, pochodzącego z VIII jeszcze wieku. Brzmi ona tak: „Aż do czasu, kiedy to było Janowi objawione, pięciu królów już padło, szóstym jest Nero, pod panowaniem którego oglądał on to na wygnaniu“ (usque in tempus, quo haec Joanni revelata sunt, quinque reges ceciderunt, sextus fuit Nero, sub quo haec vidit in exsilio). Wynik, uzyskany przez Renana, jest tym godniejszy uwagi, że próby odcyfrowania imienia „bestii“, podejmowane w różnych miejscach niezależnie przez różnych uczonych, jak Reiss w Strasburgu, Hitzig w Heidelbergu, Fritsche w Halle, (E. Renan, *Der Antichrist*, str. 324, przekład niemiecki z r. 1873, którym się posługuję w braku pierwowzoru francuskiego), dały ten sam wynik: 666 to suma cyfr zawartych w wyrazach „Nerôn Kaiser“. Co prawda, ks. E. Dąbrowski (*Prolegomena do Now. Testamentu*, str. 278, — Opole 1949), wysuwa przeciw tej interpretacji pewne zastrzeżenia, których doniosłości, nie będąc hebraistą, ocenić nie mogę. Myślę jednak, że jeżeli nawet ostatni argument nie dla wszystkich pozostanie przekonującym, to argument powyższy zachowa całą swą doniosłość i siłę. Jeżeli mimo to cenne odkrycie Renana z dużą szkodą dla badań nad Apokalipsą nie znalazło dotąd powszechnego uznania, stało się to z powodu hamującej dalszy rozwój badań powagi Ireneusza, w pewnym zaś stopniu także z powodu przeoczeń samego Renana, który nawet w uznanym przez siebie za podstawowy, rozdziale 17, niektórych szczegółów, przy tym potwierdzających jego myśl, wcale nie zauważył, a nadto nie uwzględnił wcale rozdziału 13-go, w tym samym wiodącym kierunku.

Uzupełniam więc tutaj dopuszczone przez Renana pominięcia. W rozdziale 17-tym szczególnie są ważne następujące bezpośrednio po ustępie przytoczonym słowa: „Bestia“ czy „Potwór“ (thêrion), „który już nie istnieje, a jest ósmym (z kolei) — jest jednym z siedmiu“, oraz poprzedzające ten ustęp słowa wersetu 8-go tegoż rozdziału 17-go: „bestia, którą widziałem, była, i już jej nie ma, lecz ma wyjść z podziemia — i pójść na zatracenie“, z zestawienia których ze sobą wynika, że będzie on władcą, lecz powracając z podziemia, a więc po swej śmierci, panować zaś będzie po raz drugi, tak iż ogólna ilość królów pozostanie bez zmiany. W rozdziale wreszcie 13-tym, całkowicie w tym związku pominiętym, na szczególną uwagę zasługują słowa Jana, jako ujrzał on na piasku wybrzeża wychodzącą z morza bestię o głowach siedmiu. Z nich jedna była zabita na śmierć (*kai mian ek tôn kefalôn*, sc. *eidon, hôs esfagmenên, eis thanaton*), lecz „śmiertelna rana jej była uleczona“ (*kai he plêgê tou thanatou autou etherapeuthê*), zapewne przez tego samego smoka, tj. szatana, który dał mu i siłę, i tron i potęgę wielką. Z zestawienia wreszcie rozdziałów 17-go i 13-go wynika z całkowitą jasnością, że owa zagadkowa istota, która była, już nie istnieje, lecz ma wrócić z otchłani (*ek tês abyssou*) i pójść ra zatracenie, pokrywa się najzupełniej z tym, który w szeregu władców jest ósmym, lecz jest „jednym z siedmiu“ (*ek tôn hepta estin*) oba zaś oznaczają jednakowo tego z siedmiu władców Rzymu, który po raz drugi władzę obejmie. Z przytoczonego na końcu ustępu widać jeszcze, że władca, ponownie tron odzyskujący, wraca nie z wygnania czy oddalenia, lecz z krainy śmierci i zatracenia. Komu jednak z siedmiu władców Rzymu dana jest cudowna moc powrotu z zaświata? Oczywiście temu, czyja głowa, mówiąc językiem Apokalipsy, „była zabita na śmierć, rana jednak śmiertelna została uleczona“, i kto, jak nieco niżej wyraża się ta sama Apokalipsa (rozd. 13, 14), „otrzymał ranę od miecza i wyżył“ (*echei tèn plêgên tês machairás kai edzêsen*). Dzięki bogatym w szczegóły żywotom 12 cesarzy Suetoniusza jesteśmy doskonale poinformowani co do okoliczności śmierci władców Rzymu od Jul. Caesara do Domicjana włącznie. Z pięciu władców, których Apokalipsa nazywa upadłymi, dwóch, August i Tyberiusz, zmarło śmiercią naturalną ze starości, jeden Klaudiusz, zginął otruty grzybami, a więc na ciele jego żadnej nie było rany, dwóch wreszcie, Jul. Caesar i Kaligula, padło z rąk spiskowców, — i ciała ich liczne pokrywały rany. Wszystko to mało przypomina obraz, który kreśli Apokalipsa. Natomiast odpowiada mu najściślej to, co o śmierci

szóstego cesarza Nerona podaje tenże Suetonius (Ner. c. 49). Zgodnie z nim Neron pod przymusem popełnił samobójstwo, z pomocą sekretarza swego Epafrodyta wbijając sobie w gardło miecz (*ferrum iugulo adegit iuvante Epaphrodito a libellis*). W ostatnim wypadku mamy u podstawy głowy jedną tylko, ale istotnie śmiertelną ranę, która czasowo usunęła go ze świata, później jednak cudownie uleczona, pozwoliła mu powtórnie na tron powrócić w charakterze ósmego, ale wziętego z siedmiu poprzednich władcy. Sądzę, że wszelkie wątpliwości co do tego, kogo ma na myśli Apokalipsa, jako swego głównego wroga, powinny ostatecznie i raz na zawsze ustąpić.

Teraz już jestem w stanie pokusić się o przybliżone określenie czasu powstania interesującego nas tu pomnika literatury starochrześcijańskiej. Apokalipsa Janowa jest późniejsza nie tylko od roku 64, pamiętnej daty wybuchu pierwszego prześladowania chrześcijan i stracenia wymienionych już 2 apostołów, skrywających się, jak to uczynił prawdopodobnym w swoim wnikliwym artykule śp. dr Jan Stahr (Dwaj świadkowie Apokalipsy, patrz „Ruch Biblijny i Liturgiczny“ t. III 1950, str. 294 nn.) pod tymi 2 potężnego ducha mężami, których męczeństwo i apoteoza przedstawione są w rozdziale 11-tej tejże księgi, lecz nawet od 6 czerwca 68 roku, czyli od śmierci Nerona, owej bestii, o której „zabiciu na śmierć“ i „ranie śmiertelnej“, czytamy w jej rozdziale 13, 3. Jest ona jednak wcześniejsza od r. 70, nie mniej pamiętnej daty zburzenia jerozolimskiej świątyni Jahwy:³⁾ dla autora Apokalipsy stoi ona jeszcze na swych dawnych posadach, jak widać z ustępu i mierzeniu przez Jana otrzymaną od anioła trzcinę poszczególnych jej części, a mianowicie „mieszkania Boga“ — (*naon theou*) oraz „miejsca ofiar“ (*to thysiastêrion*) wraz z modlącymi się tam, — w przeciwstawieniu do pozostawionego „narodom“, tj. poganom „podworca“ (*tên aulên*):

³⁾ Ścisłej określić datę spalenia świątyni jerozolimskiej pozwala ustęp Józefa Flawiusza, który poświadcza, że stało się to „w dniu dziesiątym miesiąca Lôs“ (Bell. Jud. VI 250 Naber), który odpowiada mniej więcej miesiącowi rzymskiemu Augustowi a więc na miesiąc niespełna przed zdobyciem i spaleniem samego miasta, które tenże Józef (Bell. Jud. VI 407) odnosi do „dnia ósmego miesiąca Gorpiajos“, odpowiadającego w przybliżeniu rzymskiemu Septembrowi. Obydwie te nazwy są macedońskiego pochodzenia i są śladem czy pozostałością po panowaniu Macedończyków w Judei (mam na myśli nie tylko Aleksandra i jego ród, ale i później panujących w Syrii Seleucydów), które utrzymało się tam aż do ostatecznego ustalenia się dominacji rzymskiej.

autor piszący później nie mógłby pominąć milcząco mającego epokowe znaczenie faktu zniszczenia jedynej prawowitej świątyni narodu żydowskiego, lecz musiałyby widzieć w nim zapowiedź, czy początek zbliżającego się upadku Rzymu i końca świata ziemskiego. Nie chcę natomiast z faktu, że autor Apokalipsy nie wróży, jak widzieliśmy, długiego panowania następcy Nerona, wysnuwać wniosku, że pisał on ją już po śmierci Galby (po 15 stycznia 69 r.), lecz myślę, że nie jest to wcale tzw. „vaticinium ex eventu“, tj. wróżba z faktu już dokonanego, lecz przewidywanie polityczne, oparte na bliskiej znajomości nurtujących szerokie masy ludności Rzymu nastrojów i prądów. Apokalipsa więc napisana została w okresie między 68 a 70 rokiem ery chrześcijańskiej.

Pozostaje mi na zakończenie pokusić się o rozwiązanie pytania, skąd się wzięło, z jakich przesłanek wyrosło Ireneuszowe datowanie narodzin Apokalipsy, przerzucające je na schyłek panowania Domicjana. Datowanie to, nie mające nic wspólnego z treścią Apokalipsy, mówiącej, jak widzieliśmy, niekiedy wyraźnie o Neronie, nadto niezgodne z psychologią ludzką, jest niewątpliwie fałszywe: nie wiem, czy znajdzie się ktoś, zdolny uwierzyć, że Jan apostoł, współczesnik i w pewnej mierze ofiara neronowego prześladowania — brat i współuczestnik w ucisku (*adelphos hymón kai sygkoinónos en tēi thlipsei*) mówi on o sobie we wstępie (1, 9) — czekał aż do czasów prześladowania domicjanowego, aby dać wyraz swemu oburzeniu nad morzem krwi przelanej przed blisko 30 laty: na krew przelaną później żaden tu szczegół nie wskazuje. Mam wrażenie, że datowanie to stoi w ścisłym związku z powstaniem i szybkim szerzeniem się w państwie Rzymskim pogańskiej legendy o Neronie. Kiedy świat chrześcijański w Neronie widział bądź samego Antychrysta, bądź jego bliskiego prekursora, świat pogański nie był w uczuciach dlań bynajmniej całkiem zgodny, — i przeciw głęboko go nienawidzącej opozycji senackiej stał wielotysięczny lud rzymski uwielbiający hojnego władcę, który nagle całkowicie i bez reszty zniknął z widowni. Spalenie zwłok jego odbyło się tak szybko, ilość obecnych przy tym świadków tak niewielka, stanowisko ich socjalne tak nieznaczące, że wieść o jego śmierci nie od razu znajdowała posłuch. Co prawda prochy jego złożone w rodowym grobie Domicjuszów na pagórku ogrodów (Sueton. Ner. c. 50: *gentili Domiciorum monumento quod prospicitur e campo Martio impositum colli hortorum*, — dzisiejsze „Pincio“), gdzie długo jeszcze były one wiosną i latem wieńczone kwiatami (*ibid* c. 57: *tamen non defuerunt, qui per longum tem-*

pus vernis aestivisque floribus tumulum eius ornarent), mimo to bodaj znacznie więcej jeszcze było tych, co uwierzyli w jego cudowne ocalenie: rana na szyi miała być cudownie uleczona, a bezpieczny przytułek zapewniła mu przyjaźń potężnego króla Partów Vologesusa, którego brata, zwanego Tiridates, Neron przed paru laty przy mownicy na Forum w Rzymie diademem królów Armenii własnoręcznie uwieńczył (Sueton. Nero c. 13): stąd ma on rychło powrócić na wielkie nieszczęście swych wrogów, by zemstą się cieszyć okrutną (Sueton. Ner. c. 55-7). Że w przyjaźni Vologesusa sam Neron widział rękojmię swego bezpieczeństwa, widać choćby z tego, że po otrzymaniu wiadomości o buncie hiszpańskich legionów posyła on zaraz najwierniejszych ze swych wyzwoleńców do portu w Ostii dla przygotowania floty (ibid. c. 47: praemissis libertorum fidissimis ad classem praeparandam), później jednak biorą w nim górę wątpliwości: „kogo ma błagać o łaskę, Partów czy Galbę?“ (Parthosne an Galbam supplex peteret), — i ta nadzieja na Partów nie była całkiem bezpodstawna, bo po śmierci Nerona Vologesus skierował do senatu poselstwo w sprawie wznowienia sojuszu przyjaźni i o to usilnie prosił, aby pamięć Nerona była uszanowana (c. 57: Vologesus... missis ad Senatum legatis de instauranda societate... magnopere oravit, ut Neronis memoria coleretur). Na Wschodzie więc, u Partów miał się przechowywać cudownie uratowany, aby później za swe cierpienia sowitą wziąć nagrodę. Według tego samego autora niewidzialne ręce umiały nawet na środku forum rzymskiego na mownicy umieszczać jego podobizny i w jego imieniu ułożone edykty, zapowiadające rychły jego powrót na wielkie przeciwników nieszczęście (ibid. c. 57: non defuere qui modo imagines in rostris proferrent, modo edicta quasi viventis et brevi magno inimicorum malo reversuri). Głęboka w szerokich masach ludności trzymająca się populiarność Nerona z jednej strony, — przeświadczenie o jego bezpiecznym pozostawianiu u Partów ze strony drugiej, stwarzały niezmiernie podatny grunt dla intryg i machinacji politycznych, a zwłaszcza dla plagi samozwańców, czyli pseudoneronów, którzy — jeden za drugim — czasami na własną rękę, częściej jednak za poparciem Partów wyruszali ze Wschodu na Zachód dla odzyskania rzekomego dziedzictwa przodków. Niepokoje tego rodzaju zaczynają się, jak wspomniałem, zaraz po śmierci Nerona i raz zyskawszy rozgłos, odnawiają się z przedziwnym uporem raz po raz. Warto przypatrzeć się bliżej postępowi tej szybko rosnącej legendy. Występuje ona wyraźnie już za krót-

kiego panowania Galby. „W tym czasie“ czytamy u Tacyty (hist. II. 8-9) „Achaia i Azja były wystraszone fałszywym alarmem, jako miał przybyć Neron: różne bowiem o śmierci jego krążyły pogłoski: większość zaś ludzi tym bardziej zmyślała i wierzyła, że on żyje“. Dalej Tacyt obiecuje w toku swej opowieści omówić wszystkie znane mu wystąpienia podających się za Nerona samozwańców (*caeterorum casus conatusque in contextu operis dicemus*), w dochowanych jednak jej księgach pobieżnie tylko wspomina o jednym, który, przyjąwszy imię Nerona, omal nie spowodował wojny z Partami (Hist. I 2: *mota prope etiam Parthorum arma falsi Neronis ludibrio*), i szczegółowo opisuje próbę innego, na własną odpowiedzialność podjętą (Hist. II 8-9). Ten, według jednych niewolnik z Pontu, według innych — wyzwolenc z Połud. Italii, wykorzystawszy swe zewnętrzne podobieństwo do Nerona oraz biegłość w śpiewie i grze na lirze, wielkimi obietnicami skupiwszy dokoła siebie drużynę awanturników, puścił się z nią na morze i opanował wyspę Kythnos. Tutaj znów począł dla siebie werbować wracających ze Wschodu żołnierzy ku postrachowi bliższych i dalszych sąsiadów. Trwało to tak długo, aż Kalpurnius Asprenas, otrzymawszy od Galby administrację Galacji i Pamfylii, zawiązał na 2 tryremach na tę wyspę, — i gdy rzekomy Neron zażądał od niego przewiezienia go z drużyną do Egiptu lub Syrii, nie dał się w pole wyprowadzić, lecz natychmiast kazał go stracić, głowę zaś jego odesłać do Rzymu. Dziać się to musiało w toku jeszcze 68 roku, bo 15-go stycznia 69 roku Galba już został zamordowany. Ostatnio opisane wypadki budzą w nas tym żywsze zainteresowanie, że rozwijały się na jednej z wysp Archipelagu greckiego w tym samym czasie, kiedy na należącej do tegoż ugrupowania wyspie innej, na Patmos, według tradycji, reprezentowanej przez „Peszito“ oraz Tertulliana, znajdował się na wygnaniu św. Jan, — i jeżeli wieść o zamiarach rzekomego Nerona rzuciła postrach nawet na dalsze kraje, jak Achaia, tj. Grecja, oraz Azja, tzn. b. królestwo Attalidów, to cóż mówić o sąsiednich wyspach? Czy nie dlatego właśnie autorowi Apokalipsy ten wracający z podziemia, tj. z tamtego świata, lecz drogą morską zmierzający ze Wschodu na Zachód władca przedstawia się, jako wychodząca z morza *bestia* o 7 głowach, z których jedna została na śmierć zabita (patrz 13, 1: *kai eidon ek tês thalassês thêrion anabainon...*)? O niepokojach na tym tle wyrosłych wiedzą nie tylko historycy. Dion Chryzostom, filozofujący retor i odnowiciel doktryny cynicznej, wygnany przez Domicjana z Italii, powrócony z wygnania przez

Nerwę i cieszący się zaufaniem Trajana, w swej mowie 21-ej komunikuje — może nie bez retorycznej przesady — że „wszyscy jeszcze i dziś pragną, aby Neron żył, większość zaś mniema, że on żyje jeszcze (*Neróna hon kai nyn eti pantes epithymousi zên, hoi de pleistoi oiontai*). Lecz bodaj że jeszcze ważniejszym jest świadectwo współczesnego Dionowi Suetoniusza, że jeszcze we 20 lat po śmierci Nerona, za czasów, kiedy on, Suetoniusz, był jeszcze wyrostkiem, znalazł się człowiek niewiadomego pochodzenia, podający się za Nerona, którego imię u Partów w takim było poszanowaniu, że był przez nich energicznie popierany i dopiero po długim ociąganiu wydany (*Ner. c. 56 cum post viginti annos adolescente me exstitisset conditionis incertae, qui se Neronem iactaret, tam favorable nomen eius apud Parthos fuit, ut vehementer adiutus et vix redditus sit*). Szczególną wagę świadectwu temu nadaje okoliczność, że jest ono zaopatrzone w dokładną datę. Okazuje się zatem, że jeszcze około 88-go roku, a więc w czasie, kiedy Domicjan był już od 7 lat nieograniczonym panem (*dominus et deus*) świata rzymskiego, legenda, zrodzona z niezwykłych okoliczności śmierci Nerona i będąca źródłem tylu niepokojów i zamętu, działała jeszcze z dawną siłą i sugestywnością. Chociaż więc opisane ostatnio wypadki rozegrały się za rządów Domicjana, należy je mimo to uważać za owoce wyrosłe ze zbrodniczego posiewu neronowej ręki. Sądzę nawet, że alarmy, na tle tej legendy powstające, powinny były przybierać na sile w miarę tego, jak w obliczu Domicjana coraz wyraźniej poczęły być występować rysy tego istic neronowego okrucieństwa, owa „*portio Neronis de crudelitate*“, jak się dosadnie o nim wyraził Tertulian (*Apologeticus c. 5*), — i po wybuchu wielkiego, na całe państwo Rzymskie rozciągniętego prześladowania zapewne wśród chrześcijan także nie brakło takich, którzy nie troszcząc się o historię, stwierdzającą ponad wszelką wątpliwość, że Domicjan nigdy nie był na Wschodzie i nawet w czasie walk ojca swego Wespazjana o władzę przebywał w Rzymie, utożsamili go z rzekomo wciąż żywym i tajemniczo przybyłym znów Neronem: wszak nawet pogański satyryk rzymski Juwenalis ze zgrozą i oburzeniem mówi o czasach „kiedy ostatni Flawiusz rozdierał na wpół żywy świat, i Rzym wysługiwał się łysemu Neronowi“ (*Sat. IV 36-7: cum semianimum laceraret Flavius orbem ultimus, et calvo serviret Roma Neroni*). Na tle więc omówionej tu już legendy dokonało się zlanie i stopienie się w jedną nierozzerwalną całość dwóch zupełnie różnych pierwotnie postaci historycznych. Przy takiej interpretacji uważane aż nazbyt

długo za pewnik świadectwo Ireneusza przestaje być przeszkodą dla przyjęcia tego chronologicznego umiejscowienia utworu, które — powtarzam to z naciskiem — prowadzi nas dość daleko wstecz do samych początków literatury chrześcijańskiej.

Poznań

WITOLD KLINGER

PIERWSZY KOŚCIÓŁ W ATENACH

Obrazek historyczno-literacki na marginesie Dziejów Ap. r. 17.¹⁾

Z widocznym smutkiem i niepokojem wyszedł Paweł z Areopagu... Przemawiał bowiem do starszyzny ateńskiej „o nieznanym Bogu“, którego stelę kamienną z tym tajemniczym napisem ujrzał w cieniu portyku jednej ze świątyń miasta. Przez pewien czas sądził, że mędrców szronem lat przyprószonych ujął swoją mowę, bo go początkowo słuchali z pewnym zaciekawieniem. Kiedy jednak wspominał o Jezusie Zmartwychwstałym, spostrzegł niebawem ironiczne uśmiechy na ustach, słyszał szepty niezadowolenia, a potem głosy, które mu mowę przerywały. „Innego dnia pogawędzimy z tobą, mówili starcy z przekąsem, gdy będziemy mieli wolniejszą chwilę. Teraz właśnie spieszymy się do gaju platanowego nad brzegi Illissusa posłuchać gry na flecie“. Stromymi schodami wyciosanymi w skale w pobliżu Akropolu zeszedł Apostoł Pański do miasta... Z błękitu bez chmur prażyło słońce i olśniewającym blaskiem zalewało białe domostwa ateńskie, złocone dachy świątyń i wsie okoliczne, spowite w ciszę południa... Był zadumany, znękany i żałował, że nie miał przy sobie Sylasa i Tymoteusza, których skwapliwie wyglądał, aby móc się z nimi podzielić wrażeniami, jakich doznał w grodzie Peryklesa.

Przytłaczała go gloria mądrości pogańskiej i uwielbienie tej glorii, ale w szczególności jedna myśl nie przestawała go dręczyć. Przecież „dobrą nowinę“ w różnych dotychczas opowiadał krajach: na Cyprze, w Małej Azji, w Macedonii. Nawracał Żydów, rozsypanych daleko poza Jerozolimą, wyrzekających się dobrowolnie śmiesznych przepisów faryzejskiej synagogi; nawracał liczne zastępy pogan za Libanem, odczuwających głos żywej wiary a w wędrówkach swoich ciężkie niekiedy przechodził koleje. Był w niebezpieczeństwach rzek, w niebezpieczeństwach na morzu i na pustyni, między fałszywymi braćmi, między rozbójnikami i poganami, w niewyspaniu, w głodzie

¹⁾ „Obrazek“ naśladuje dawną literaturę apokryficzną. Por. np. *Acta Pauli* (w. James, *The Apocryphal New Testament*, Oxford 1950, s. 270. nn.).

i kłopotach, przez jednych kamienowany, przez innych chwalony. Ale zato widział z radością, kędy przechodził, jak wyrastały gminy wiernych, jak się szybko mnożyły, jak ziarna Boże przez niego hojną dłonią rzucane, plon obfity nosły na tym starym świecie, jak owocne zapowiadały żniwo....

W Atenach jednak, w tym sanktuarium wiedzy pogańskiej, w przybytku sztuk pięknych i poezji inaczej rzeczy się miały.

Zapewne nikt by nie pomyślał nękać go bez potrzeby, więzić lub wypędzać z miasta pomników i świątyń, ale wątpił zarazem Apostoł, czy uda mu się kiedykolwiek trafić do tych mężów wyniosłych, dla obcych pogardliwych, zapatrzonych w siebie. Czy będzie mógł dotrzeć do ich serc rozmiłowanych w kształtach klasycznych i obudzić w nich ukochanie tajemnic Chrystusowych i cześć dla Boga poniżonego, zelzonego i przybitego do krzyża wśród łotrów. Droga, którą szedł Paweł z Akropolu poprzez ogródki miejskie wysadzone ciemno-zielonymi warzywami, krzakami aloesu i kępami fioletowych irysów, wiodła go na rynek miasta, gdzie życie Aten najsilniej tętniło.

Tam zetknął się z ludźmi rozmaitego pochodzenia i kondycji: z Rzymianami przybyszami, z Kreteńczykami, z Żydami miejscowej synagogi, z artystami, urzędnikami, kupcami, handlarzami i zaczął chciwie zasięgać od nich potrzebnych wiadomości.

Obstąpiły go roje podrastającej młodzieży: efebowie w lekkim przyodziewku, chłopcy w przejrzystych tunikach oraz drobna dziatwa z zaciekawieniem spoglądająca na wędrowca o cerze opalanej i palającym wzroku.

„Dokąd zdążasz, pytali go nieśmiało, skąd idziesz? podobno z odległej Jerozolimy. A czy ta Jerozolima jest równie piękna jak nasze Ateny? A dlaczego Żydzi nie czczą Apollina i Afrodyty? A tylko straszego Jehowe. Czy Jehowa potężniejszy jest od naszego Zeusa, czy starszy od Chronosa i zmyślniejszy od zręcznego Hermesa? Wiedz, wołały dziatki, że mamy jeszcze Adonisa — Adonisa z Byblos, słodkiego, miłosiernego i urodziwego. jak posągi młodych bogów w naszych marmurowych świątyniach. Co rok umiera Adonis jesienią, gdy liście z drzew padają, a na wiosnę zmartwychwstaje, kiedy fiołki i pierwiosnki kwitną, aby nas darzyć wiecznym światłem i radością. My bardzo kochamy naszego Adonisa“.

Paweł milczał... Wolał zaiste słyszeć kpiny, szyderstwa, obelgi, bo wiedziałby dobrze, jak i co odpowiedzieć poganom. Ale ten szczerbiot dziatwy, słodki i niewinny a pieszczotliwy, oszałamiał Apostoła Pańskiego.

Zdawało mu się, że jakiś głos tajemniczy szeptał mu do ucha: „Nie troszcz się zbytnio o los tych dzieci. Nie zrozumie twych nauk to ostatnie pokolenie świata, który ginie“. „Ale przecież, w duchu odpowiadał sobie Paweł, kocham tych małych i pragnę w darze złożyć ich niewinne serca Panu“.

Otoczony dziatwą minął posąg Demetry i kamienną mównicę, skąd wielcy mówcy ateńscy przemawiali do ludu, póki Rzym nie zdławił wolności Hellady i spojrzął w dół na miasto, na toń lazururową zatoki, na strome skały lekką mgłą przysłonięte, na ciemne gąszcze dębów i magnolij w rozpadlinach skał rosnące. Ale cuda Pireusu go nie wzruszyły. Odrywał się od rzeczywistości i myślą szybował daleko za kraje i morza, do wydm palestyńskich, do urwisk Judei, do wyschłych potoków z pozółkłym sitowiem i skwarnych pól stopami Mistrza najdroższego uświęconych.

Gdy się dziatwa rozbiegła, cofnął się Paweł w stronę więzienia Sokratesa, gdzie w sąsiedztwie mieszkał jego gospodarz, stary Enoch, Żyd nawrócony, z wnukiem swoim Danielem. Niecierpliwie wyglądali Apostoła stojąc na kamiennym progu domu.

Stary Enoch, dziś prawie niewidomy, był kiedyś skrybą w świątyni jerozolimskiej. Poznał go Paweł w czasie pierwszej swojej podróży w Lystrze, w Likaonii, skąd losy zanosły Enocha do Aten. Wśród Żydów neofitów cieszył się wyjątkowym uznaniem, jako jeden z tych, którzy mieli szczęście słuchania natchnionych słów Zbawiciela na górze.

„Nie wyrzekaj się, przyjacielu, nadziei zdobycia dusz w tym mieście dla Pana“ rzekł Enoch do Pawła, gdy mu opowiedział o zajściu na Areopagu i o rozmowach z dziećmi ateńskimi. „Lud tutejszy jest lekkomyślny, urzędnicy miejscowi i filozofowie klóca się ciągle ze sobą i nie rozumieją rzeczy bożych, a cóż dopiero ich dzieci. Po południu, gdy powiew idący od morza, ostudzi żar dnia, mój wnuk Daniel zaprowadzi cię za miasto do gaju świętego, gdzie mędrcom tutejsi zbierają się zazwyczaj w tym czasie i o filozofii rozprawiają. Bóg jest wszechmocny i może sprawić, że połów twój owoc przyniesie“.

Przed wieczorem, w towarzystwie Daniela wybrał się Paweł do ciemnego sadu, który się ciągnął za dzielnicą artystów i dawną Akademią Platona.

Roilo się tam od mężów nauki różnej maści i kalibru. Jedni siedzieli! w altanach obrosłych bluszczem, inni na ławach w cieniu cyprysów i drzew figowych, inni znów przechadzali się w alei pla-

tanów i sykomorów wysypanej piaskiem i w skupieniu, z namaszczeniem rozmawiali o wielkich tajemnicach bytu, które już od czasów Parmenidesa z Elei nie przestawały nurtować duszy helleńskiej.

Gdy jeden z uczestników biesiady, wykwintnie odziany epikurejczyk z wiankiem róż na głowie, spostrzegł Pawła w ogrodzie, niezwłocznie donośnym głosem zawołał: „Patrzcie, oto poseł nieznanego boga. Podejdźcie i poznajcie go bliżej, wy wszyscy, którym Olimp poczciwego Homera, natłoczony tyłoma niepotrzebnymi bóstwami, już nie wystarcza“.

Ale przyście Pawła na obecnych głębszego wrażenia nie wywarło. Pobłażliwie spoglądano na niego, lekceważąco ruszano ramioma i wielu z mędrców nawet nie przerwało swoich dyskusji. Tylko paru młodych mężczyzn, sceptyków z powołania, podbiegło do Apostoła i jeden z nich najwymowniejszy usiłował z nim nawiązać rozmowę. „Przybyszu szanowny, mówił do Pawła, i tym razem napróżno czas u nas stracisz, jak dziś rano na Areopagu. Żaden z naszych mędrców nie raczy trzech słów z tobą zamienić, bo my Hellenowie jesteśmy synami bóstw, wybrańcami rodzaju ludzkiego, ty zaś Żydem-barbarzyńcą, zaledwie obywatelem rzymskim, a twoja nauka zbyt twarda, niedostępna, oburzająca naszych ludzi wiedzy. Platonicy, którzy stoją tam przy posągu Pallas Atene, nie przyjmą nigdy twego Wiecznego Słowa, zjednoczonego z człowieczeństwem. Sądzą, że Bóg jest istotą tak wzniosłą i duchową, że się do materii zniżyć nie może. Perypatetycy, dalej nieco stojący pod platanami, za pomyłonego cię wezmą, gdybyś chciał im prawić o Bogu twórcy wszechrzeczy. Myśl bowiem boża według nich jest zbyt czystą, aby mogła kochać świat, którego nigdy nie pojmie. A ci biesiadnicy, świeżą wodę z kubków kamiennych pijący, to wyznawcy surowego Zenona. Nie wychwalaj im przypadkiem, jakieś to rano dzisiaj czynił wobec naszej starszyny, duszy bożej, w której żyjemy i ruszamy się. Odpowiedzą ci zaraz, że Bóg w nich żyje i oddycha. Każdy z nich uważa się za króla i jest przekonany, że Zeusa samego w piersiach swoich nosi. Ta zaś młodzież z wiankami róż na głowach swoich, mogłaby ostatecznie przychylić się do twojej nauki, gdybyś zechciał wyrzec się twierdzenia o zmartwychwstaniu Chrystusa. To wierutna bajka, która im psuje grę ich atomów. Co wreszcie nas się tyczy, przyjacielu, nas sceptyków, wiedz, że mamy jeden tylko pewnik, a mianowicie, że nie ma nic pewnego na świecie. Wszelkie wiary i religie są kłamstwem i marnością. Żegnaj“.

Przybity rozmową ze sceptykami wyszedł Paweł z gaju filozofów opierając się na ramieniu Daniela. Gdy w powrotnej drodze do domu Enocha przechodzili przez wioskę podmiejską Kolonos, spostrzegli siedzącego na stopniach świątyni Eumenid poważnego starca, odzianego w płaszcz purpurowy z białymi opaskami na siwych skroniach.

„To Charmides, rzekł Daniel, któremu nasi mędrcy zabronili z nimi obcować, bo ich nazywa retorami i szalbierzami, ale lud ateński czczy jego cnotę“. Na widok Pawła wstał Charmides i ścisnął mu dłoń.

„Jesteś tym Żydem, którego Ateny słuchać nie chcą, zauważył Charmides, ale ja gotów jestem cię słuchać. Należałem do różnych szkół i zgłębiałem różne nauki. Obecnie mam dosyć wszelkiej wiedzy. Od tysiąca blisko lat nasi filozofowie rozprawiają o wszystkich możliwych kwestiach, lecz nie są w stanie wytłumaczyć jedyne go i zasadniczego zagadnienia, aby żyć uczciwie — zagadnienia życia przyszłego. Tak jak mię tu widzisz, siadam codziennie na tym samym miejscu, skąd Edyp za życia miał zejść do krainy zmarłych... i nad-słuchuję cierpliwie... Żaden jednak szmer, żaden odgłos nie dochodzi do moich uszu z tego podziemnego królestwa, gdzie król ślepiec zaginał bezpowrotnie. Jeżeli jest prawdą, że twoja wiara jest objawieniem nieśmiertelności i daje pewność, której łaknę, zechciej zaliczyć mnie do twoich uczniów i wyznacz mi miejsce wśród twoich braci“. „Chodź, rzekł Paweł, wskażę ci drogę, prawdę i żywot“.

Gdy szli dalej do Aten, ujrzeni przed sobą młodzieńca i dziewczę. Dziewczę z jakąś gorącą prośbą zwracało się do swego towarzysza, który je lekko od siebie odsuwał. Nagle wybuchło płaczem i pobiegło do sąsiedniego lasu.

„I znów nieporozumienie między zakochanymi, szepnęła Charmides. Śliczny Fedonie, rzekł starzec do młodzieńca, pamiętaj, zanieś jutro młodej Psyche w darze srebrny puchar i złote pszczołki dla spięcia jej bujnych kędziorów, a lzy jej osuszysz“.

„Nie, odparł młodzieniec, Eros już dla mnie swój uśmiech utracił“.

Stał się nieruchomy, zawstydzony, z wypiekami na twarzy i wzrokiem utkwionym w ziemię i po chwili dodał ze smutkiem: „znużony jestem rozkoszami życia“.

Chwycił go wtedy Paweł za rękę i zawołał: „Synu mój“! Te słowa z powagą i niezwykłą słodyczą wyrzeczone uderzyły Fedona. „Ty mnie jeszcze nie znasz, zauważył, ty, którego Bóg potępia używanie życia. Wiedz, że byłem wodzem hulaszczey młodzieży ateńskiej i przez długi czas o jednym tylko myślałem, o dogadzaniu wszelkim chęciom

i popędem. Teraz czuję przesył, mam wstręt do ludzi, do świata i do samego siebie. Fedon zaiste nie jest godzien zwać się twoim synem“.

„Mój Bóg, rzekł Paweł, nawiedził ludzi w postaci człowieczej, aby odrodzić świat swoim miłosierdziem. Dzisiaj odzywa się do ciebie. Pozwól mu wejść do twego serca, niech je posiedzie i pocieszy“.

Z posłuszeństwem dziecka poszedł młodzieniec za Pawłem.

Gdy podchodzili do domu Enocha, usłyszeli przeraźliwy krzyk w pobliżu, w warsztacie garncarza. Z warsztatu wypadł młody czeladnik obnażony do pasa z ranami krwawiącymi na biodrach i plecach i zwałił się do stóp Charmidesa. Za nim biegł właściciel garn-carni wściekły na czeladnika, że mu rozbił amforę i bez litości go chłostał.

Charmides usiłował go bronić.

„Pozwólcie mi umrzeć, jęczał niewolnik, moje życie jest jedną katuszą, dłużej nie wytrzymam“.

„Biorę cię i zbawię cię, zawołał Paweł do chłopca, bo cię oddaję mojemu Bogu, Ojcu niebieskiemu, w imię którego niosę wszystkim, co cierpią, nadzieję i wyzwolenie“.

„Ależ to moja własność, wrzasnął garncarz, to Formion, mój niewolnik, kup go albo go zatrzymam“.

W tej chwili zerwał Fedon drogocenny naszyjnik topazów, jaki nosił na szyji, i rzucił go garncarzowi.

Zapadał cichy upajający wieczór lipcowy. Potężny Pentelikon w ostatnich promieniach zachodu błyszczał na widnokręgu, jak wielki płonący ametyst. Bliżej od niego stojące marmury Partenonu tonęły w barwach różowych i złotych. Ale z gór schodziły już długie cienie, kładły się na miasto i na nadbrzeżne skały, u stóp których drzemała zatoka. Na tarasie przed domem Enocha zasiadł Paweł ze swoimi neofitami i jał z zapalem wlewać w ich zbolełe serca balsam nowej wiary, tłumacząc im cuda miłości i miłosierdzia Zbawiciela i potęgę łaski Bożej w sercach ludzkich powolnych jej głosowi. Towarzysze Pawła wchłaniali każde jego słowo, byli zapatrzeni w jego natchnione oblicze i czuli, że im serce pałało, gdy przemawiał do nich.

„Bracia drodzy, jutro o świcie od płynę do Koryntu, rzekł Apostoł. Wam przekazuję losy przyszłego kościoła Chrystusowego w Atenach. Byłem zbyt nieudolny, aby opowiadać Jezusa w tym mieście, które przed wiekami zachwycało się już mądrością Platona. W imię Boże usiłujcie dokończyć to, com rozpoczął“.

Wstał wówczas, westchnął głęboko i z widocznym rozrzewnieniem złożył spracowane swoje dłonie na czole Charmidesa i Fedona. Dwie wielkie łzy perliły się na jego wychudłych policzkach.

„Charmidesie, dodał, będziesz przełożonym nowego kościoła w Atenach, Fedon pierwszym Diakonem. Wy zaś, Danielu i Formionie, torować im będziecie drogę do tych, co łakną prawdy i cierpią dla sprawiedliwości, do przyszłych wyznawców Chrystusowych. Enoch pozbawiony światła dziennego będzie was krzepił modlitwą. Jest najgodniejszy spośród nas, bo słyszał głos Zbawiciela na wzgórzach galilejskich“.

A zauważywszy zgodę w ich oczach, rozpalonych radością i wiarą, wodą oblał im głowy, chrzcząc ich w imię Ojca i Syna i Ducha św., i długo trzymał nad nimi swe ręce błogosławiące...

Daniel tymczasem naszykował stół do wieczerzy i dymiący kaganek postawił na stole. Wśród uroczystej ciszy wziął Paweł chleb do ręki, błogosławił go i łamał drogim współpracownikom pogrążonym w głębokiej zadumie wobec doniosłości chwili, którą przeżywali. O północy wstał Apostoł od stołu, zarzucił płaszcz wytarty na plecy i każdego z braci na pożegnanie czule do piersi przycisnął, jak kochająca matka, gdy swe dzieci opuszcza.

„Już nie ujrzycie mnie więcej, zaznaczył, na tym padole ziemskim. Z Koryntu pospieszę do Małej Azji, a potem do Jerozolimy, dokąd mnie Pan wzywa, abym dla Niego pracował. Miłujcie się wzajemnie. Niech łaska Pana Jezusa Chrystusa i społeczność Ducha Świętego z wami zawsze będzie“.

Gdy stanął na progu domu, usłyszeli cichy płacz niewieści i mała Psyche łzami zalana, klękała u stóp Pawła.

„Szukałam ciebie, Panie, szeptała nieśmiało, bo choć tylko przełotnie ciebie widziałam, wyczułam, że umiesz kochać ludzi i litować się nad nimi. Ulituj się jeszcze nad biedną sierotą i jej biednym sercem“...

„Dziecko moje, odrzekł Paweł, uspokój się, Pan czuwa nad tobą. Masz odtąd rodzinę, która przed Stwórcą odpowie za spokój twej młodej duszy. Pamiętaj wszakże, że dzień próby może jest już bliski dla ciebie i dla twoich przyjaciół. Mogą znaleźć się w tym mieście, które dzisiaj w spokoju i radościach zasypia, sieroty, bezdomni, nieszczęśliwi, a wtedy będziesz musiała ich krzepić gorącym słowem i przykładem, jak anioł opiekuńczy. Pamiętaj“.

Noc była jasna, kojąca, niebo wyiskrzone, na falach srebrnych milczącej zatoki igrał sierp księżycowy... Niebawem gromadka Eno-

cha straciła z oczu cień postaci Pawłowej. Ale długo jeszcze słyszeli, jak kosturem swoim uderzał o kamienie drogi w skalistym parowie i jak potem zawzięcie psy ujadają w oddali, w stronie Faleronu, którą Apostoł Pański schodził do morza. O świcie odbijał od brzegu, aby w nowych miejscach głosić „dobrą nowinę“ i zarzucać sieci dla Tego, który był jego życiem i miłością.

Kraków

Ks. MICHAŁ GODLEWSKI

AGNOSTOS THEOS.

Znana jest nam scena z Dziejów Apostolskich (XVII, 18-34) przedstawiająca wystąpienie św. Pawła na ateńskim Areopagu¹⁾. Przed ciekawym religijnych nowinek tłumem, przed ludźmi, dla których słowo nową treść wyrażające było, sądząc z epilogu sceny, ważniejsze niż treść sama, staje „słowosiewca“ — herold wielkiej treści, nie słowa. W scenie tej nie brak dramatycznego spięcia. Czujemy wyraźnie, że dokonywuje się tam walka dwu całkowicie odrębnych światów i właśnie ta odrębność, właśnie ta wyraźna przeciwstawność, nadaje akcji ogromny patos. Zapewne, że monoteizm i politeizm są kontrastami, nie tak silnymi przecież, jak płomienna wiara i zimny sceptycyzm. „A usłyszawszy o zmartwychwstaniu jedni się naśmiewali, a drudzy rzekli: Będziem cię drugi raz o tym słuchać“. To zdanie doskonale streszcza charakter niepowodzenia Pawłowej mowy: z jednej strony nowina o nowej prawdzie i wiara apostoła w zmartwychwstanie Chrystusa stanowiące niejako gwarancję tej prawdy, z drugiej strony ironia i niechęć przed zgłębieniem sensu nowiny. Małe grono tych, co uwierzyli słowom Pawła, nie jest przecież zdolne stanowić przeciwwagi dla ilości tych, co pozostali w swym uprzedzeniu.

Ten finał tym przykrzejszym zgrzytem odzywa się w historii Pawłowej akcji misyjnej, że prologiem mowy na Areopagu jest zdanie, które zdawało się wskazywać na płaszczyznę przyszłego porozumienia między mówcą a greckimi słuchaczami. Zdanie to odnosi się do ołtarza z napisem wotywnym *agnôstô theô* — nieznanemu bogu. „Co tedy nie znając chwalicie, to ja wam opowiadam“ zaczyna swój wykład o Bogu Paweł. Skłonni jesteśmy zazwyczaj dopatrywać się w tej partii mowy jakiegoś swego rodzaju apelu, odwołania się apostoła do tych dziedzin religijnej psyche pogańskiego świata greckiego, gdzie

¹⁾ Por. liczne komentarze do Dziejów Apostolskich, lecz sprawa ta jest wszędzie dość pobieżnie potraktowana.

miała dojrzewać świadomość niedoskonałości i niepełności wyznawanej przezeń wiary. Kto bowiem rezerwuje w swych przekonaniach miejsce dla „nieznanego boga“, ten zdaje sobie sprawę z niewystarczalności znanych bóstw, ten tęskni za czymś nowym w sferze swych przeżyć religijnych. Od takiej świadomości do monoteizmu jest jeszcze bardzo daleko, niemniej jednak jest to wcale poważna rysa grożąca na przyszłość kryzysem religijnego światopoglądu. Czy znakomitemu psychologowi, jakim był Paweł, wolno suponować takie rozumowanie, inaczej mówiąc, czy fakt dedykowania jakiegoś ołtarza ateńskiego „nieznanemu bogu“ upoważnia nas do wiązania z tym faktem przeświadczenia o nieświadomym aprobowaniu monoteizmu przez ówczesny świat pogański i o przeczuwaniu konieczności przyjęcia monoteistycznej zasady w religii? Zagadnienie to sprowadza się do właściwej interpretacji napisu *agnôstô theô*²⁾.

Jest rzeczą pewną, że w greckiej starożytności bynajmniej nie było czymś niezwykłym i wyjątkowym dedykowanie ołtarzy „nieznanym bogom“ (*agnôstois theois*), względnie jakiemuś „właściwemu bogu“ (*tô prosêkonti theô*) bez uwzględnienia jego miana. Zjawisko to zresztą nie było typowe wyłącznie dla Grecji, skoro na terenie Rzymu spotykamy się z czymś analogicznym. Ta charakterystyczna cecha religijności świata greckiego i rzymskiego ilustrowana jest zarówno danymi archeologicznymi jak i dokumentami literackimi. Sięgnąwszy do zachowanych tekstów klasycznych, czytamy odnośne wzmianki u Pauzanasza, Filostrata, Diogenesa Laercjusza. Dowiedzieć się od tych autorów możemy, że w szeregu miejsc można było spotkać ołtarze z podobną treścią dedykacji. Znajdowały się one przy drodze z Aten do portu falerońskiego, w samych Atenach, w Olympii. Uzupełnienie tych wiadomości stanowią dane zaczerpnięte z autorów starochrześcijańskich: Tertuliana, Chryzostoma, Hieronima i innych. Jak jednak można tłumaczyć sobie powody wznoszenia takich właśnie ołtarzy? Wolno przypuszczać, iż jakiegoś rodzaju niezwykle a pomyślne w skutkach zdarzenie zaszło w życiu pobożnego Greka stanowiło dlań podniecie do wzniesienia ołtarza ku czci tego to życzliwego bóstwa, które w krytycznej chwili pośpieszyło ze skuteczną pomocą. Duże cechy prawdopodobieństwa ma i to tłumaczenie, że

²⁾ Z literatury naukowej traktującej o tym zagadnieniu przytoczę tylko: A. Deissmann, *Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*², Tübingen 1922, str. 226-229. — A. Deissmann, *Licht vom Osten*², Tübingen 1923 (pewne uwagi). — Ks. Eug. Dąbrowski, *Dzieje Pawła z Tarsu*, Warszawa 1947, str. 244-266.

otrzymany we śnie „znak“ od nieznanego boga mógł skłonić zainteresowaną osobę do wzniesienia żadanego przez to właśnie bóstwo ołtarza. Dziwić nas nieco może fakt, że wymienieni powyżej pisarze starożytni wzmiankują wyłącznie o ołtarzach poświęconych „nieznanym bogom“, brak natomiast wiadomości o ołtarzach, które były poświęcone jednemu tylko „nieznanemu bogu“. Należy przecież sobie zdać sprawę z tego, że wiadomości, które do nas doszły, mogą być tylko fragmentaryczne, nie wolno przeto z góry wykluczać i tych wypadków, gdzie mogła być mowa o jednym tylko „bogu nieznanym“, uczczonym wzniesieniem ołtarza. Zresztą podana wyżej dedykacja: *tô prosêkonti theô*, może być traktowana jako synonim zwrotu *agnôstô theô*, więc mielibyśmy, jakkolwiek w formie nieco innej, dedykację odnoszącą się do jednego, nieznanego (ofiarodawcy) boga. Mimo wszystko nie schodzimy tu z niepewnego terenu przypuszczeń, a niepewność tę pogłębiają jeszcze słowa św. Hieronima³⁾ korygujące, a w pewnym sensie nawet obalające wersję ateńskiej mowy Pawła, przekazaną nam przez autora Dziejów Apostolskich. Św. Hieronim pisze: „Inscriptio autem arae non ita erat, ut Paulus asseruit ‚ignoto deo‘, sed ita: Diis Asiae et Europae et Africae, diis ignotis et peregrinis“. Czy słowa te mają swe źródło w zasugerowaniu się, jak sądzą niektórzy, św. Hieronima relacjami pochodzącymi od innych, czy też ojciec Kościoła słusznie stwierdza (pośrednio) brak dedykacji na ołtarzach, odnoszącej się do jednego „nieznanego boga“, niewiadomo. Więcej zdaje się przemawiać za pierwszą możliwością.

Ponieważ do r. 1910 nie odnaleziono żadnego zabytku materialnego, który by potwierdzał relacje autorów starożytnych o ołtarzach poświęconych „nieznanym bogom“, zaczęto kwestionować wiarygodność tych relacji. Sprawa uległa radykalnej zmianie, gdy w wymienionym wyżej roku Dörpfeld i dwaj jego współpracownicy opublikowali wyniki swych prac wykopaliskowych dokonanych na terenie małoazjatyckiego Pergamonu⁴⁾. Okazało się, że odkryto ołtarz z napisem wprawdzie uszkodzonym, ale, jak mamy prawo wnioskować ze względu na graficzny układ występujących tam liter, kiedyś niewątpliwie brzmiącym: *theois agnôstois Kapitôn dadouchos*, co znaczy: nieznanym bogom (domyślnie: dedykuje ten ołtarz) dadouchos (jest to nazwa tego, który w procesjach urządanych ku czci danego bóstwa nosił pochodnię) Kapiton. Wprawdzie były próby podważenia słuszności przytoczonej powyżej, dokonanej przez Hep-

³⁾ Comment. in Tit. 1, 12.

⁴⁾ H. Hepding, w Athenische Mitteilungen 35 (1910), str. 454-457.

dinga rekonstrukcji pierwotnego brzmienia inskrypcji, próby te jednak nie wytrzymują zasadniczo krytyki. Rekonstruują bowiem przeciwnicy przyjmowanego najczęściej brzmienia dawny napis dedykacyjny za pomocą takiej ilości liter, która w oczywisty sposób zakłóca jego symetrię, zaś w wypadku rekonstrukcji zasadniczo nie naruszającej tej symetrii, co ma miejsce przy przyjęciu brzmienia napisu: *theois hagiotatais* (przenajświętszym boginiom), kwestionuje Deissmann poprawność gramatyczną takiej formuły, co ją również czyni niemożliwą do przyjęcia. Ołtarz ten odkryty bowiem został w świętym okręgu świątyni Demetry, która bardzo często odbierała cześć wraz ze swą córką Korą. Gdyby więc rekonstruowany w brzmieniu: *theois* (forma *theois* pochodząca od *hê theos* może być równoznaczna z formą *theais*) *hagiotatais* napis był prawdziwy, uderzałby w nim wyraźnie brak rodzajnika „*tais*“ koniecznego w tym miejscu ze względu na konkretne bóstwa (Demeter, Kore), którym ołtarz miałby być poświęcony, nie mówiąc już o tym, że spodziewana byłaby w takim wypadku forma dualisu, nie zaś pluralis. Za możliwością przyjęcia brzmienia „*theois agnôstois*“ przemawia i ten fakt, iż mieszkańcy Pergamonu dążyli do objęcia praktykowanym u nich kultem religijnym wszystkich bóstw pogańskiego panteonu. Potwierdzają to napisy brzmiące: *pâsi theois* (wszystkim bóstwom), czy też: *tô pantheiô* (ogółowi bóstw). Nic więc dziwnego, że związany z kultem Demetry niejaki Kapiton mógł ufundować ołtarz w tej intencji, która dobrze oddawała dążenia religijne całej gminy pergamońskiej.

Podobny ołtarz, być może nawet, jak mniema Deissmann, z nazwiskiem fundatora, widział apostoł Paweł na wzgórzu ateńskim. Oczywiście jest rzeczą, pisze Deissmann, że sam napis został przez niego zinterpretowany nie w duchu współczesnych badań epigraficznych, ale zgodnie z duchem idei, której był apostoł wyrazicielem⁵⁾.

Taki byłby archeologiczny aspekt zagadnienia. Zatem nie fakt dedykowania ołtarza „nieznanemu bogu“ dawał Pawłowi atut polemiczny w jego wystąpieniu na Areopagu. Idea bowiem „nieznanego boga“ nie wylamuje się z ram ówczesnych poglądów religijnych, należy ona całkowicie i jest organicznie związana z politeizmem, którego stanowi jaskrawy wyraz. Były jednak u Greków zadawnione tradycje, do których Paweł w swej apologii monoteizmu mógł się odwołać. Holzner w swej wspaniałej monografii o Pawle⁶⁾ zwraca w tym miejscu uwagę, że od czasów Sokratesa i orfików stawało

⁵⁾ A. Deissmann, Paulus, str. 229.

⁶⁾ J. Holzner, Paulus, Freiburg im Breisgau 1941.

się coraz jaśniejszym dla dużego odłamu społeczeństwa greckiego, zwłaszcza dla wyznawców stoicyzmu, że znane ogółowi bóstwa to tylko swoisty wyraz pojmowania jednego, nieznanego i bezimiennego bytu boskiego. Wskazywał nań Plato i Arystoteles, choć różnili się w metodzie spekulacji i samym pojmowaniu tego bytu. Trzeba było dopiero sceptycyzmu Akademii, by przerwać narastanie tej nowej religijno-filozoficznej świadomości. Czy wykształcone przecież filozoficznie, a przynajmniej obznajmione z problemami filozoficznymi, grono słuchaczy Pawłowych mogło o tego rodzaju koncepcjach nie wiedzieć? Nowością było nie pojęcie takiego właśnie boga, ale przekonanie o realnym jego istnieniu i co najważniejsze, związany z tym przekonaniem entuzjazm apostoła. Czasy po Chrystusie to jednak nie tylko okres sceptycyzmu, ale i narastania tęsknoty za ideą boga najwyższego i niepoznawalnego. Tęsknota ta miała znaleźć swe ujście w tzw. gnozie i właśnie na gruncie gnozy próbował rozwiązać problem terminu „*agnōstos theos*“ (Norden⁷⁾). Przede wszystkim oderwał on od naszego przymiotnika „*agnōstos*“ znaczenie „nieznany“ a związał z nim znaczenie „niepoznawalny“ przypisując mu charakter gnostycki. Zdaniem Nordena negatywny wynik poszukiwań zwrotu „*agnōstos theos*“ na gruncie helleńskiej literatury przesądza o jego późnym pochodzeniu, z drugiej strony gnostycki charakter zwrotu potwierdzony zostaje przez badanie gnostyckiej literatury, gdzie „*agnōstos theos*“ określa boga, którego człowiek nie jest w stanie poznać (stąd: *agnōstos*-niepoznawalny) inaczej jak przez objawienie. Takie założenia pociągnęły za sobą w konsekwencji inne twierdzenia całkowicie obalające tradycyjny pogląd odnośnie wystąpienia Pawła na Areopagu. Według Nordena mowa apostoła to późniejsza wstawka do tekstu Dziejów, wstawka wzorowana treściowo na filostratowym opisie pobytu Apoloniusza w Atenach. Apoloniusz z Tiany, to podobnie jak Paweł wielki nauczyciel prawdy, pouczający o czci prawdziwego boga. Przeciw takiemu stanowisku wystąpili wybitni uczeni tak katolicycy jak i protestantcy. Wykazano bezpodstawność powyżej przytoczonych twierdzeń Nordena, udowadniając, że: styl mowy Pawła na Areopagu (zapewne posiadamy tylko jej zwięzłe streszczenie) posiada cechy języka łukasowego, nie można więc mówić o późniejszych wtętach: pojęcie „*agnōstos theos*“ bynajmniej nie jest tworem teologicznych spekulacji gnostyków, wręcz przeciwnie, sięga dalekiej przeszłości babilońskiej, gdzie występuje w jednym z hymnów

⁷⁾ E. Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig-Berlin 1913.

(„O boże, którego ja znam, lub którego nie znam, moje wykroczenia są liczne, moje grzechy są wielkie, o bogowie, których ja znam, lub których nie znam, nasze wykroczenia są liczne, nasze grzechy są wielkie“) ⁸⁾, z terenu Międzyrzecza poprzez M. Azję mogło się ono dostać do Grecji; nic nie wiemy o tym, żeby gnostycki „*agnôstos theos*“ znany był we właściwej Grecji, nic nie wiemy o wznoszeniu mu gdziekolwiek jakichkolwiek ołtarzy; nic nie wiemy o tym, żeby Apoloniusz z Tiany wygłaszając swą mowę w Atenach nawiązywał do jakiegoś napisu o nieznanym bogach; zauważono wreszcie, że „anonimowy gloryfikator Pawła z drugiego stulecia z pewnością w lepszym świetle przedstawiłby wynik jego działalności ateńskiej“ ⁹⁾.

Wszystko zdaje się więc przemawiać za tym, że opis wystąpienia Pawła na Areopagu jest wierną relacją wypadków tam zaszłych, zaś zwrot „*agnôstos theos*“ istotnie został przez apostoła wypowiedziany, by przeciwstawić jego nowy chrześcijański sens dawnemu jego pogańskiemu znaczeniu.

Kraków

TYTUS GÓRSKI

⁸⁾ Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament, ed. J. B. Pritchard, Princeton 1950, str. 391.

⁹⁾ Ks. Eug. Dąbrowski, op. cit., str. 266.

SZKICE

ROZWAŻANIA ERNESTA HELLO

Ołtarze Boże — naszym przytułkiem ¹⁾ •

(Psalm 83)

*Albowiem ptaszyna sobie przytułek znajduje
i gniazdko synogarlica
na swoich piskląt schronienie
przy Twoich Ołtarzach, Panie Zastępów,
mój Królu, mój Boże!*

1.

Wszelkie stworzenie przychodzi na świat z wrodzonym pragnieniem, które jest jego modlitwą i które dąży do zaspokojenia. Usta, które się otwierają instynktowo, znajdują pod niebem pożywienie, które im się należy.

Małe ptaszęta nie starają się ani o pożywienie ani o schronienie. Kurczęciu oba skrzydła matki, szeroko rozpostarte, dają ochronę i ciepło. Ptak ten rozkłada swoje skrzydła i po prostu powiększa swą małą postać, aż prawie traci ptasze kształty i przybiera postać mieszkanka, schronienia, ciepłego przytułku.

Ten pierzasty przytułek jest czuły i pewny. Ten, który go stworzył, może wszystko stwarzać, cokolwiek zechce. Zwierzęta, najmniejsze i największe, mają swoje przytułki, swoje kryjówki, swoje nory, swój pokarm i swój odpoczynek.

Nie masz żadnego stworzenia, które by nie wiedziało, gdzie ma zasnąć.

Sen jest wynikiem zaufania i jedną z podstaw życia i wszystkie istoty żyjące, małe i wielkie, mają swój sen zapewniony i na skutek tego zapewnienia mają odwagę wieść życie ziemskie.

Ale ja! Ja, człowiek odkupiony, ja, który — jak mówi Ewangelia — więcej jestem niż wróbel, ja, który drogocenniejszym niż lilia polna, wspaniale odziana, chociaż nie prosiła o to; ja, który jestem odkupiony za cenę krwi i ogólnie za swą godność wysławiany, ja, któremu zaufały wschody i zachody słońca, rzucające przecudne promienie swego blasku; ja, który biedny jestem i biedę swą czuję, który o sobie powiedzieć mogę: cierpię — ja miałbym być tym jednym jedynym, który nie ma przytułku!

„Twoje Ołtarze, Boże Zastępów!“

Tam mój spoczynek. Skoro tym istotom, które Cię o nic nie proszą i które by nie odczuły przykrości odmowy, wszystko dałeś, co dasz temu, który Cię o wszystko prosi i który w nadmiarze swej nędzy bez Twego daru obyc się nie może?

¹⁾ Por. Ernest Hello, Paroles de Dieu (RBL V (1952) s. 69).

„*Twoje Ołtarze!*“ To tak małe, tak słabe, tak potrzebujące, tak nędzne stworzenie jest z drugiej strony tak wielkie, że potrzeba mu Twoich Ołtarzy. Twoich Ołtarzy, Boże Zastępów, by przy nich znaleźć ochronę, obronę, schronienie, radość i ciepło, jak kurczątko pod skrzydłami swej matki. Twoje Ołtarze, wszechmocny Boże, przechowują chleb dla niego, wino dla niego! Twoje Ołtarze przechowują odpocznienie dla niego! Jego odpczynek jest w Twoich przybytkach. Bez nich i bez Ciebie on istnieć nie może! Tylko Twoje skrzydła są dosyć duże, by mu schronienie zgotować, a schronienie to jest tak słodkie, że mu trudno żyć bez niego! Krzyk zwierząt jest zaspokojony, gdy znajdują pokarm i przytułek; wełna owiec jest w czasie zimy cieplejsza a purpurowy i szmaragdowy blask wschodzącego i zachodzącego słońca znajduje w mej wyzwolonej duszy schronienie chwały, której szuka, i przytułek uwielbienia, którego pragnie.

Ja sam, ja, który niedostatek cierpię, Panie i Boże Zastępów, Panie i Boże Cudów, Wieczny i Wszechmogący Boże, ja, najbiedniejszy z wszystkich a zarazem przez zdolności mej wyzwolonej duszy nadzieją wszystkich innych; ja, który stałbym się schronieniem innych, gdybym sam miał schronienie, czyż naprawdę nie mam żadnego schronienia? Twoje Ołtarze, Boże Cudów, przechowują wszystko, czego mi potrzeba. Zawierają dla mnie i chleb i wino i sen!

Pod cieniem Twych skrzydeł, Boże Cudów, pod ich osłoną, niechaj zaśnie dziecko, któremu sen jest tak bardzo konieczny.

2.

Bóg cierpliwy i niecierpliwy

Gdy wrócił syn marnotrawny, ojciec uradowany przygotował mu ucztę (Łuk. 15. 23), a gdy uczeń Chrystusowy poprosił Mistrza: „*Panie, pozwól mi wpierv iść i pogrzebać ojca mego!*“, otrzymał odpowiedź: „*Niechaj umarli grzebią swych umarłych, a ty idź i opowiadaj Królestwo Boże!*“ (Łuk. 9, 60).

Wydaje się, że oba te teksty nie mają żadnego ze sobą związku; sądzę jednakże, że one się wzajemnie łączą, a mianowicie dzięki obrazowi, który rysują, obrazowi całkowitej harmonii, która nie zawiera najmniejszej sprzeczności.

Na pierwszy rzut oka ogarnia nas zdumienie.

Tu mamy grzesznika, który uciekał od Boga, który majątek swój roztrwonił, a w pierwszej chwili swego powrotu nie słyszy żadnego słowa wyrzutu, nie spotyka go żadne cierpkie przyjęcie: urządza się ucztę! Ucztę! I zabija się tucznego cielca.

A tu mamy człowieka, który pragnie wszystko porzucić dla Boga. Bóg nie zostawia mu nawet czasu, aby móc ojca swego pogrzebać.

Fakty są różne, ale na tle tej różnicy powstaje wspaniała harmonia. Pismo święte jest przepaścią, w której głębi mieści się tajemnica.

Za przykład niech nam służy cierpliwość i niecierpliwość Boża.

Te dwa przymioty przypisuje się Bogu: cierpliwość i niecierpliwość. Ale w jakich wypadkach?

Według Pisma świętego Bóg jest cierpliwy wobec grzeszników a niecierpliwy względem sprawiedliwych.

Kiedy chodzi o syna marnotrawnego, o zgubioną drachmę, o zabłąkaną owieczkę, cierpliwość nie ma granic. Dobry Pasterz udaje się na poszukiwanie.

Ale w jednej chwili scena się zmienia. „Pójdź za mną“, mówi głos wołającego. — „Pozwól mi wprawdzie i pogrzebać ojca mego“ — Rozlega się odpowiedź, odpowiedź wzniosła w swej niecierpliwości: „Niechaj umarli grzebią swych umarłych“.

Czyż istnieje czynność bardziej naturalna i bardziej dozwolona niż pogrzebanie swego ojca! Ale właśnie dlatego, że to w ogóle jest ludziom dozwolone, wybrańcom jest to w chwilach uroczystych stanowczo zakazane.

„Ktokolwiek rękę do pługa przykłada i wstecz się ogląda, nie jest zdatny do Królestwa Bożego“.

Rebekę prosi jej rodzina, by przez dziesięć dni, zanim pójdzie w nieznaną, przy niej pozostała. „Nie“, odpowiada młoda dziewczyna, „pójdę zaraz“, albowiem czuję w sobie powołanie.

Gdy Apostołowie słuchali swego Mistrza, porzucili wszystko, by iść za Nim.

A jakże niecierpliwie brzmi głos mówiący do oblubienicy: „zapomnij twój naród i dom twego ojca“ (Psalm 44).

Pomyślmy, że właśnie najsprawiedliwsze i najpiękniejsze objawy uczucia, szlachetne okazywanie wdzięczności, pogrzeb ojca i matki i pamięć o nich — najnaturalniejsze czyny — z chwilą powołania są zakazane.

Kto grzeszy, podpada pod Prawo; Bóg czeka z nadzwyczajną cierpliwością, która niekiedy uchościć może za obojętność.

Jeżeli jednak Bóg zwraca się do wierzącego, który już poddał się Prawu, z osobistym, bezpośrednim, szczególnym i wyższym wezwaniem — nie czeka. Żąda pośpiechu i płonie niecierpliwością. Żąda, byście bezwzględnie rzeczy niższe poświęcili dla wyższych, żąda, byście wszystko porzucili, byście poszli za Jego głosem, byście nie ociągając się szli w nowym kierunku. Żąda, aby wasze stare życie, rażone Jego głosem, jak gromem, w jednej chwili spłonęło. Żąda, aby ze starego człowieka nic nie pozostało; nie macie przypominać sobie swego dawnego domu, swego dawnego imienia, dawnych przyzwyczajzeń, ani ojca ani matki. Wszystko to ma spłonąć aż do kamiennej płyty ołtarza, aż do ziemi, która was nosi, i macie się bez reszty rzucić w nowe życie, bez spoglądania wstecz.

Święty Paweł pragnie na siebie ściągnąć *anatema* (przekleństwo). Pragnie gniew prawa (starozakonnego) ściągnąć na siebie, gdyż taki jest sens szczególnego zadania, do którego Duch go powołał.

Czyż otrzymał może „w siódmym niebie“ rozkaz, by nienawidzić swej duszy — rozkaz, niezrozumiały dla ziemi?

„Kto pragnie ratować swą duszę, zagubi ją“. Nienawidzić swej duszy i na wygnanie pójść — to są tajemnicze słowa, które w górnej krainie, do której został uniesiony, mają może to samo znaczenie.

Ci, którzy usiłowali rozwiązać gordyjski węzeł, tylko czas tracili; Aleksander go przeciął.

„Słowo oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego“.
„Duch wieje, kędy chce“.

Pogrzebać swego ojca jest uczynkiem miłosierdzia, którego zaniechać można, skoro duch skądinąd powieje. Prawo ducha jest siłą porywającą i jego powiew jest jak miecz, który przecina a nie rozwiązuje.

Czyż wolno mi już milczeć o przypowieści o synu marnotrawnym?

Powtarzanie jej jest niepotrzebne a przenikanie niemożliwe. A jednak pragniemy o niej mówić, bo jest tak piękna, że pobudza do rozpamiętywania.

Rozważanie, do którego zachęca, prowadzi dalej aniżeli słowa, którymi jest wyrażona. Wydaje się, że po rozwiązanie tej aż przerażającej głębi przypowieści sięgnąć należy do nieba.

NAWRÓCENIE ŚWIĘTEGO PAWŁA ²⁾

Kościół czei pamięć nawrócenia świętego Pawła. Zdarzenie to posiada pewną istotną cechę, a raczej kilka takich cech.

Kościół na ogół obchodzi tylko dzień śmierci świętego, który jest dla Kościoła dniem narodzin. Obchodzi jednak narodziny świętego Jana Chrzciciela, gdyż on narodził się uświęcony! Rzadko obchodzi tylko jedno ze zdarzeń życia świętych, ponieważ rzadkim jest fakt, który byłby na tyle decydujący, aby zasługiwać na coroczny i uroczysty obchód.

Niedaleko Damaszku, 10 minut od Południowej Bramy, widzi się jeszcze kilkanaście odłamów kolumn powalonych w tym samym kierunku. Miejsce, które jest nieco wzniesione, podobne jest do pagórka ruin. Na tym właśnie miejscu został powalony święty Paweł. Chrześcijanie udają się tam każdego roku, dnia 25 stycznia z procesją. Stamtąd święty Paweł wszedł do miasta i obrał drogę, która nazywa się ulicą Frostą. „Bramą świętego Pawła“ nazwali mieszkańcy Bramę Wschodnią.

Droga do Damaszku pozostała w pamięci ludzkości nie tylko jako miejsce historyczne, ale jako powiedzenie przysłowiowe. I w tym tkwi wielka myśl: znaleźć swą drogę do Damaszku, to znaczy być uderzonym, ostrzeżonym, nawróconym i spiorunowanym.

Jeżeli pewien fakt przyjął w języku formę przysłowia, to z tego wynika, że odpowiada jednemu z wewnętrznych pragnień człowieka. Ma ono czar ciągłości, czar zupełności i czar trwałości.

²⁾ Por. Ernest Hello, *Physionomies de Saints*, Paris 1897, str. 13—23.

Na wrócenie świętego Pawła jest nagle, zupełnie, stanowcze, wspaniałe.

Jest ono nagle jak błyskawica i nieśmiertelne jak radość wybranych.

Dusza ludzka nosi w sobie potrzebę i namiętne pragnienia przemian nagłych. Błyskawiczność, jeżeli wolno użyć tego słowa, jest jednym z naszych bardzo głębokich pragnień.

Wyobraźmy sobie człowieka, który osiągnąłby stopniowo, powoli, jedne po drugich wszystkie przynioty, wszystkie cnoty, wszystkie łaski duchowe i doczesne, których pragnął — człowiek ten nie osiągnął jednej rzeczy, której najbardziej pragnął: to jest naglej zmiany.

Jednym z największych pragnień człowieka, który prosi, jest to, by widzieć rękę dającą; a jedynie przy naglej zmianie ręka ta staje się widoczna.

Człowiek, który pragnie jakiegokolwiek łaski, pragnie tej łaski dla niej samej, a potem pragnie równocześnie czuć czynność darowania i ujrzeć rękę dającą. Powolność ukrywa tę rękę i tę czynność; szybkość je odkrywa. A głównym pragnieniem człowieka proszącego jest nie tyle posiadać dar, ile otrzymać go z rąk błyskawicy.

Święty Paweł uświęcony w chwili najwyższego szału, zrzucony z konia, oślepiiony światłością i zdumieniem przejęty na zawsze, święty Paweł zmieniony w innego człowieka i zmieniony w jednej chwili odpowiada jednemu z najgłębszych krzyków naszej duszy.

Zmienił się w jednej chwili i zmienił się na zawsze.

Występuje tu jeszcze jedna cecha, której oczekujemy przy przemianach.

Pragniemy, aby była błyskawiczna, aby była nieśmiertelna! Pragniemy, aby uderzenie piorunu, które nagle się zjawia, rozlegało się na zawsze. Chcemy jeszcze jednej rzeczy. Obok nagłości przyczyny, chcemy pełni skutku. Chcemy, aby zmiana osoby albo rzeczy była równie całkowita jak szybka i równie trwała jak nagle.

I oto taki człowiek został wybrany.

Czyż nas to zadziwia? Bynajmniej. Bóg odrzuca letnich; święty Paweł nie był letnim. W tej płomiennej i zapalczącej naturze była cenna zdobycz dla każdego, który by chciał nią zawładnąć. Poprzez chydnię i dziką rzeczywistość oko Boże wyróżniło u Pawła możliwości, które spały swym snem, lecz które mogły się przebudzić. Bóg, który widział w czym Paweł był winien, widział tym samym spojrzeniem do czego święty Paweł był zdolny. Wielkie natury posiadają wielkie zasoby; jeżeli się zmieniają — zmieniają się według swej jakości, tworzą jedną całość i zmieniają się w całości. Łaska, która się w nich zaszczepia, opanowuje ich wrodzone właściwości, a działanie nadprzyrodzone — jak już zaznaczyłem — stosuje się zawsze do natury, na którą działa. Charakter świętego Pawła ujawnia się nam poprzez charakter piorunu, który w niego uderzył. Nie w ten sam sposób uderzył piorun w świętego Augustyna. Lecz święty Augustyn nie był także świętym Pawłem. Słabość i siła podlegają odmiennemu działaniu. Piorun nie powiedział do świętego Pawła: „*bierz i czytaj*“. On rzucił go na

ziemię i oślepił. We wszystkim, co się tyczy świętego Pawła, jest nagałość tonem dominującym. Świętego Augustyna przyciąga książka, Mędrców gwiazda, świętego Pawła piorun.

Słońce zachodziło, gdy głęboki sen i mroczne przerażenie ogarnęło Abrahama; głos z nieba przemówił w nocy. Święty Paweł usłyszał głos w biały dzień, i w samo południe, nie tylko sam, ale w obecności świadków. Ten człowiek wybitnie czynny i przejęty życiem publicznym został ujęty w czasie działania, w czasie podróży, w otoczeniu przyjaciół. Można rzec, że on, człowiek siły, siłą został uświęcony. Nie ma długich dyskusji i wahań. Głos z nieba czyni na wstępie zarzut surowy a krótki.

— *Szawle, Szawle, czemu mnie prześladujesz?*

— *Ktoś jest, Panie*, pyta Paweł z oczyma utkwionymi w wspaniałą wizję; albowiem Jezus Chrystus ukazał się mu w pełni swego majestatu.

— *Jam Jezus z Nazaretu, którego ty prześladujesz.*

— *Panie, co chcesz, abym czynił?*

Oto człowiek czynu! Ujęty, przerażony, powalony, olśniony, spioronowany, nie traci ani sekundy. Nie tylko jej nie traci, ale nawet nie spęda jej na zastanawianiu się ani na rozważaniu ani na kontemplacji. W wypadku podobnym nie byłby i święty Jan tracił ani chwili; ale jego umysł czynny byłby się prawdopodobnie choć na sekundę zatrzymał w dziedzinie ducha. Święty Paweł jest do tego stopnia człowiekiem czynu i skłonny do wszelkich czynności, że czuje potrzebę natychmiastowego działania na zewnątrz, *hic et nunc*. Nie będzie już prześladował Jezusa z Nazaretu. Co więc będzie robił? Pytanie to nasuwa mu się nagle. Nie pozwala sobie nawet na to, ażeby dalej trwać w zachwycie. Idzie prosto do czynu. Ponieważ nie będzie już prześladował, musi inne rozpocząć działanie i chce wiedzieć natychmiast, jakie to będzie. Jest na chwilę oślepiiony; nie czeka, by się oczy znów otworzyły. Zaraz w pierwszym momencie chce poznać nową swą drogę. Towarzysze podróży zauważyli światło, nie widząc Jezusa Chrystusa. Szawel stając się Pawłem ujrzał sam jeden wizję, sam jeden zrozumiał słowo, które wypowiedziane było w języku syro-chaldejskim. Jego towarzysze byli helleńskimi żydami.

Gdy Paweł się podniósł, był ślepy. Trzeba go było wziąć za rękę i prowadzić.

Jego przybycie do Damaszku było mało podobne do tego, o którym marzył.

I przez trzy dni był ślepy; te dni ciemności spędził na głębokiej modlitwie.

Ananiasz tymczasem otrzymał rozkaz, by poszedł przywrócić Pawłowi wzrok. Jaktó! Pawłowi, temu, który tyle złego czynił twoim świętym! Temu, który ma władzę okuwać w kajdany wyznawców twego imienia.

— *On jest dla mnie naczyniem wybranym; on zanieś moje Imię narodom, królom i dzieciom Izraela.* Naczynie wybrane! Takie słowo tu padło. Paweł widzi na sobie skutki przeznaczenia, zanim zrozumie straszne tajemnice, które pozna później, gdy uniesiony do trzeciego

nieba, usłyszy tajemnicze słowa, które człowiekowi powtórzyć nie można. Wtedy właśnie zawoła: „*O głębokości!*“

Ale jesteśmy jeszcze w Damaszku; i oto Ananiasz przychodzi na ulicę Prosta. Puka do drzwi żyda. zwanego Judą, u którego zamieszkał Szawel.

Szawle, mój bracie, mówi wchodząc, Pan Jezus, który tobie na drodze się ukazał, posłał mnie do ciebie, aby przywrócić ci wzrok i udzielić Ducha świętego.

I Ananiasz złożył na Szawła ręce i opadły łuski z oczu jego. I powstał Szawel i został ochrzczony.

Opowiadanie jest proste. Wzniosłość faktu nie dopuszcza innych słów.

Z dniem tym wszystko się skończyło. Jeżeli kiedykolwiek człowiek nawrócony wziął pług do ręki i nie oglądał się wstecz, to nim był święty Paweł. Nawrócenie jego było całkowite w pełnym tego słowa znaczeniu. Osobowość jego została bez reszty zdobyta. Serce jego faryzejskie, przestało być faryzejskim. Wszystkie myśli, wszystkie uczucia, wszystkie czyny wewnętrzne i zewnętrzne wyrwane zostały z korzeniami z ich starej ziemi i zaszczipione w nowej.

Następnie udaje się do Arabii i po modlitwie, głębokiej jak mroki trzech dni, i po skupieniu się godnym jego posłannictwa rzuca się w wir walki pokojowej, w której zwycięża i umiera. Świat faryzejski, świat rzymski, piekło i natura sprzęgły się przeciwko niemu, aby spełniły się słowa Jezusa Chrystusa wyrzeczone do Ananiasza: „*Pokażę mu, jak wiele trzeba cierpieć dla imienia mego*“. Dziesięć lat przed swą śmiercią był Paweł pięć razy bicowany. W swoich podróżach po świecie rozbił się trzy razy na okręcie; uczepiwszy się deski rozbitego statku, pozostaje dzień i noc na wodach Oceanu. Fale igrały nim dowolnie przez 24 godziny.

Wśród wszystkich udręczeń fizycznych i moralnych spoczywała na jego głowie troska o wszystkie kościoły. On pisał, bronił, pocieszał, utwierdzał, krzepił, dodawał otuchy i rozpałał Rzymian, Koryntian, Efezjan, Galatów, Hebrajczyków. Człowiek ten mógł naprawdę o sobie powiedzieć, że „*potykaniem dobrym potykał się*“ i kiedy głowa jego padła pod mieczem Nerona, była to chwila uroczysta na ziemi i w niebie.

Tłumaczyła I. W.

MYŚLI O ŚW. PAWLE
w „*Quo vadis*“ Sienkiewicza

„*Quo vadis*“ II (Warszawa 1949) str. 51 n.:

„.....Na to Paweł z Tarsu, który milczał dotąd, przyłożył palce do swej piersi i, wskazując na siebie rzekł:

— Jam jest, którym prześladowałem i porywał na śmierć sługi Chrystusa. Jam podczas kamienowania Szczepana pilnował szat tych, którzy go kamienowali; jam chciał wypełnić prawdę po wszystkiej ziemi, którą zamieszkują ludzie, a jednak — mnie to przeznaczył Pan, abym ją po wszystkiej ziemi opowiadał. I opowiadałem ją w Judei, Grecji, na wyspach i w tym bezbożnym mieście, gdym po raz pierwszy, jako więzień, w nim mieszkał. A teraz, gdy mnie wezwał Piotr, mój zwierzchnik, wstąpię do domu tego, aby ugiąć tę dumną głowę do nóg Chrystusowych i rzucić ziarno w tę kamienistą rolę, którą użyczył Pan, aby wydała mu plon obfity.

I powstał. Kryspowi zaś ten mały, zgarbiony człowiek wydał się w tej chwili tym, czym był w istocie, to jest olbrzymem, który wżruszy świat z posad i zagarnie ludy i ziemie....“

Tom II, str. 57:

“.....Na dzień przedtem poznałem dziwnego człowieka, niejakiego Pawła z Tarsu, który rozmawiał ze mną o Chrystusie i Jego nauce i rozmawiał tak potężnie, że mi się wydało, iż każde jego słowo, mimo jego woli, obraca w perzynę wszystkie podstawy naszego świata. Ten sam człowiek odwiedzał mnie po jej ucieczce i rzekł mi: „Gdy Bóg otworzy oczy twoje na światło i zdejmie z nich bielmo, jak zdjął z moich, wówczas odczujesz, że postąpiła słusznie, i wówczas może ją odnajdziesz...“

Tom II, str. 61:

„Gdym na dzień przed opuszczeniem chrześcijan powiedział Pawłowi, że świat rozleciałby się na skutek jego nauki, jak beczka bez obręczy, ów odrzekł mi: „Silniejszą obręczą jest miłość niż groza“.

Tom II, str. 139 n.:

„.....W Ancjum dni i noce będą mi schodziły na słuchaniu Pawła, który wśród moich ludzi w pierwszym już dniu podróży pozyskał wpływ taki, że otaczają go bez ustanku, widząc w nim nie tylko teumaturga, ale nadprzyrodzoną niemal istotę. Wczoraj widziałem radość na jego twarzy, a gdym go spytał, co czyni, odrzekł mi: „Sieję“. Petroniusz wie, iż on znajduje się między mymi ludźmi, i pragnie go widzieć, jak również Seneka, który słyszał o nim od Gallona...“

„.....Ach, słyszałem przecie rozmowę Pawła z Petroniuszem, i czy wiesz, co Petroniusz rzekł w końcu? „To nie dla mnie“, ale nic więcej odpowiedzieć nie umiał.

— Powtórz mi słowa Pawła — rzekła Ligia.

— Było to u mnie wieczorem. Petroniusz począł lekko mówić i żartować, jak on czyni zwykle, a wówczas Paweł rzekł mu: „Jak możesz, mądry Petroniuszu, przeczyć, że Chrystus istniał i zmartwychwstał, gdyś nie był wówczas na świecie? Piotr zaś i Jan widzieli Go, i ja widziałem w drodze do Damaszku. Pierwej niech zatem twoja mądrość wykaże, iż jesteście kłamcami, a potem dopiero zaprzeczy naszym świadectwom“. Lecz Petroniusz odpowiedział, że przeczyć nie myśli, gdyż wie, iż dzieje się wiele rzeczy niepojętych, które jednak wiarogodni ludzie stwierdzają. Ale mówił, że inną jest rzeczą odkrycie jakiegoś nowego cudzoziemskiego Boga, a inną przyjęcie Jego nauki. „Nie chcę — rzekł — wiedzieć o niczym, co mogłoby mi popsuć życie i zniweczyć jego piękność. Mniejsza, czy nasi bogowie są prawdziwi, ale są piękni, jest nam przy nich wesoło, i możemy żyć bez troski“. Wówczas Paweł tak odpowiedział: „Odrzucasz naukę miłości, sprawiedliwości i miłosierdzia z obawy przed troskami życia, lecz pomyśl, Petroniuszu, czy życie wasze istotnie jest od trosk wolne? Oto i ty, panie, i nikt spomiędzy najbogatszych i najmniejszych nie wie, czy zasypiając wieczorem, nie zbudzi się z wyrokiem śmierci. Lecz powiedz: gdyby cesarz wyznawał tę naukę, która nakazuje miłość i sprawiedliwość, zali twoje szczęście nie byłoby pewniejsze? Boisz się o swoje radości, lecz czy życie nie byłoby wówczas weselsze? A co do ozdoby życia i piękności, jeśliście nabudowali tyle pięknych świątyń i posągów na cześć bóstw złych, mściwych, cudzołożnych i fałszywych, czegoż byście nie dokonali dla czci jedynego Boga miłości i prawdy? Chwalisz sobie swój los, gdyż jesteś możnym i żyjesz w rozkoszy, lecz zarówno mogłeś być biednym i opuszczonym, chociaż z wielkiego domu pochodzisz, a wówczas lepiej by ci było zaiste na świecie, gdyby ludzie Chrystusa wyznawali. W mieście waszym możni nawet rodzice, nie chcąc się trudzić wychowaniem dzieci, wyrzucają je często-kroć z domu, które to dzieci zowią alumnami. I ty, panie, mogłeś być takim alumnem. Ale gdyby rodzice twoi żyli wedle nauki naszej, tedy nie mogłoby ci się to przygodzić. Gdybyś doszedłszy męskich lat, zaślubił umiłowaną niewiastę, wolałbyś, by ci została wierna do śmierci. A tymczasem patrz, co się u was dzieje, ile jest sromoty, ile hańby, frymarku wiarą małżeńską! Wszakże już sami dziwicie się, gdy się zdarzy niewiasta, którą zowiecie *univira*. Ale ja ci mówię, że te, które Chrystusa w sercu nosić będą, nie złamią wiary mężom, równie jak i chrześcijańscy mężowie dochowają jej żonom. Ale wyście niepewni ni waszych władców, ni waszych ojców, ni żon, ni dzieci, ni sług. Przed wami drży świat cały, a wy drżycie przed własnymi niewolnikami, wiecie bowiem, że każdej godziny mogą podnieść przeciw waszemu ciemństwu wojnę straszliwą, jaką już nieraz podnosili. Bogatym jesteś, lecz nie wiesz, czy jutro nie każą ci porzucić bogactw; młodym jesteś, lecz jutro może ci trzeba będzie umrzeć. Miłujesz, lecz czyha na ciebie zdrada; kochasz się w willach

i posągach, lecz jutro możesz być wypędzon na pustkowie Pandatarii; masz tysiące sług, lecz jutro ci słudzy mogą wytoczyć z ciebie krew. A jeśli tak jest, to jakże możesz być spokojni, szczęśliwi i żyć w radości? Lecz oto ja głoszę miłość i głoszę naukę, która nakazuje władcom kochać poddanych, panom niewolników, niewolnikom służyć z miłości, czynić sprawiedliwość i miłosierdzie, a w końcu obiecuje szczęśliwość, jako morze nieprzebrane bez końca. Jakże więc, Petroniuszu, możesz mówić, że ta nauka psuje życie, skoro ona je naprawia, i skoro sam bybyś stokroć szczęśliwszym i pewniejszym, gdyby ogarnęła tak świat, jak ogarnęło go wasze władztwo rzymskie". Tak mówił Paweł...

Tom II, str. 160 (słowa Petroniusza):

„...Twój Judejczyk Paweł jest wymowny, to mu przyznaję, i jeśli podobni ludzie będą opowiadali tę naukę, nasi bogowie muszą się strzec nie żartem, by z czasem nie pójść na strych. Prawda, że gdyby na przykład cesarz był chrześcijaninem, wszyscy czulibyśmy się bezpieczniejsi. Ale twój prorok z Tarsu, stosując swoje dowody do mnie, nie pomyślał, widzisz, że dla mnie ta niepewność stanowi ponętę życia. Kto nie gra w kości, nie przegra mienia, a jednak ludzie w kości grywają. Jest w tym jakaś rozkosz i jakieś zapomnienie. Znałem synów rycerzy i senatorów, którzy dobrowolnie zostali gladiatorami. Ja, mówisz, igrmam z życiem, i tak jest, ale czynię to, bo mnie to bawi, zaś wasze cnoty chrześcijańskie zdruzgotują mnie, jak rozprawy Seneki, w jeden dzień. Dlatego wymowa Pawła poszła na marne. On powinien rozumieć, że tacy ludzie, jak ja, nie przyjmą tej nauki nigdy...“

Tom III, str. 179—182:

„...Wtem jakaś ręka dotknęła jego ramienia.

Starzec Chilo odwrócił się i, widząc przed sobą nieznaną postać, zawołał z przerażeniem:

— Kto tam! Ktoś ty jest?

— Apostoł Paweł z Tarsu.

— Jam przeklęty!... Czego chcesz?

A Apostoł odrzekł:

— Chcę cię zbawić.

Chilo oparł się o drzewo.

Nogi chwiały się pod nim i ramiona zwiślały mu wzdłuż ciała.

— Dla mnie nie ma zbawienia! — rzekł głucho.

— Zali słyszałeś, że Bóg przebaczył żalującemu łotrowi na krzyżu? — zapytał Paweł.

Zali wiesz, com ja uczynił?

— Widziałem boleść twoją i słyszałem, jakoś dał świadectwo prawdzie.

— O, Panie!...

— I gdy sługa Chrystusów przebaczył ci w godzinę męki i śmierci, jakżeby ci Chrystus nie miał przebaczyć?

A Chilo chwycił rękoma głowę, jak w obłąkaniu:

— Przebaczenie? Dla mnie przebaczenie?

— Bóg nasz, to Bóg Miłosierdzia — odpowiedział Apostoł.

— Dla mnie? powtórzył Chilo.

I począł jęczeć, jak człowiek, któremu zabrakło sił, by mógł opanować ból i mękę. Paweł zaś rzekł:

— Oprzyj się na mnie i pójdz ze mną.

I wzięwszy go, szedł z nim ku krzyżującym się ulicom, kierując się głosem fontanny, która zdawała się płakać wśród nocnej ciszy nad ciałami pomęczonych.

— Bóg nasz, to Bóg Miłosierdzia — powtórzył Apostoł. — Gdybyś stanął nad morzem i rzucał w nie kamienie, czybyś mógł zarzucić nimi głębinę morską? A ja ci mówię, że miłosierdzie Chrystusa jest jako morze, i że grzechy i winy ludzkie potoną w nim jako kamienie w otchłani. I mówię ci, że jest jako niebo, które pokrywa góry, łądy i morza, albowiem jest wszędzie, i nie masz mu granicy ni końca. Tyś cierpiał u słupa Glauka, i Chrystus widział twoje cierpienie. Tyś rzekł, nie bacząc na to, co jutro spotkać może: „Ten jest podpalaczem!“, i Chrystus spamiętał słowa twoje. Bowiem minęła twoja złość i kłamstwo, a w sercu został się jeno żal nieprzebrany... Chodź ze mną i słuchaj, co ci powiadam. Otom ja także nienawidził go i prześladował jego wybranych. Jam go nie chciał i nie wierzył w niego, póki mi się nie ukazał i nie powołał mnie. I odtąd On jest miłością moją. A teraz ciebie nawiedził zgrzyzotą, trwogą i boleścią, aby cię powołać ku sobie. Tyś go nienawidził, a On kochał cię. Tyś wydawał na męki jego wyznawców, a On chce ci przebaczyć i zbawić cię.

Piersią nędzarza poczęło wstrząsać łkanie ogromne, od którego rozdzierała się w nim dusza do dna, a Paweł ogarniał go, opanowywał i wiódł, jak żołnierz wiedzie jeńca.

Po chwili znów mówić począł:

— Pójdz za mną, a ja cię powiodę do niego. Dla jakiejż innej przyczyny przychodziłbym do ciebie? Ale oto On rozkazał mi zbierać dusze ludzkie w imię miłości, więc spełniam służbę jego. Ty mniemasz, żeś przekłęty, a ja ci mówię: uwierz w niego, a czeka cię zbawienie. Ty myślisz, żeś znieawidzon, a ja ci powtarzam, że On miłuje cię. Patrz na mnie! Gdym jego nie miał, nie nie miałem krom złości, która mieszkała w sercu moim, a teraz jego miłość starczy mi za ojca i matkę, za bogactwa i królowanie. W nim jednym ucieczka, On jeden policzy twój żal, wejrzy na nędzę twoją, zdejmie z ciebie trwogę i podniesie cię do siebie.

Tak mówiąc, przywiódł go do fontanny, której srebrny strumień połyskiwał z dala w miesięcznym świetle. Naokół była cisza i pustka, albowiem służba niewolnicza uprzątnęła już tu zwęglone słupy i ciała męczenników.

Chilo rzucił się z jękiem na kolana i, ukrywszy twarz w dłoniach, pozostał bez ruchu. Paweł zaś podniósł twarz ku gwiazdom i począł się modlić:

— Panie, spojrzij na tego nędzarza, na żal jego, na łzy i mękę! Panie Miłosierdzia, któryś przelał krew za winy nasze, przez twoją mękę, przez śmierć i zmartwychwstanie odpuść mu!

Po czym umilkł, lecz długo jeszcze patrzył w gwiazdy i modlił się.

A wtem spod jego stóp ozwało się podobne do jęku wołanie:

— Chryste!... Chryste!... Odsuść mi!...

Naówczas Paweł zbliżył się do fontanny i, nabrawszy wody w dłonie, wrócił do klęczącego nędzarka:

— Chilonie! Oto cię chrzczę w imię Ojca i Syna, i Ducha! Amen!

Chilo podniósł głowę, rozłożył ręce i pozostał tak bez ruchu. Księżyc oświecał pełnym światłem jego zbielale włosy i równie białą, nieruchomą, jakby umarłą lub wykutą z kamienia twarz. Chwile płynęły jedna za drugą; z wielkich ptaszarni, umieszczonych w ogrodach Domicji, poczęło dochodzić pianie kogutów, a on klęczał jeszcze podobny do nagrobnego posagu.

Wreszcie ocknął się, wstał i, zwróciwszy się do Apostoła, zapytał:

— Co mam czynić przed śmiercią, panie?

Paweł również rozbudził się z zadumy nad tą niezmierną potęgą, której nie mogły oprzeć się nawet takie duchy jak tego Greka, i odrzekł:

— Ufaj i daj świadectwo prawdzie!

Po czym wyszli razem. U bram ogrodu Apostoła pobłogosławił raz jeszcze starca, i rozstali się, albowiem wymagał tego sam Chilo, przewidując, że po tym, co zaszło, cesarz i Tygellinus każą go ścigać...

Tom III, str. 233 n.:

„...A w ten sam cudny wieczór inny oddział żołnierzy prowadził drogą Ostyjską Pawła z Tarsu ku miejscowości, zwanej Aquae Salviae. I za nim również postępowała gromada wiernych, których nawrócił, a on poznawał bliższych znajomych, zatrzymywał się i rozmawiał z nimi, gdyż, jako obywatelowi rzymskiemu, straż okazywała mu większe względy. Za bramą, zwaną Tergemina, spotkał Plautyllę, córkę prefekta Flawiusza Sabinusa i, widząc jej młodą twarz, zalaną łzami, rzekł: „Plautylo, córko Zbawienia wiecznego, odejdz w pokoju. Pożycz mi tylko zasłony, którą zawiążą mi oczy, w chwili gdy będę odchodził do Pana“. I wziąwszy zasłonę, szedł dalej z twarzą tak pełną radości, z jaką robotnik, który przepracował dobrze dzień cały, wraca do domu. Myśli jego, podobnie do Piotrowych, były spokojne i pogodne, jak owo niebo wieczorne. Oczy patrzyły w zamyśleniu na równinę, która ciągnęła się przed nim, i na Góry Albańskie, zanurzone w świetle. Rozpamiętywał o swoich podróżach, o trudach i pracy, o walkach, w których zwyciężał, i kościołach, które po wszystkich ziemiach i za wszystkimi morzami założył, i myślał, że dobrze zarobił na spoczynek. I on także dzieła dokonał. Czuł, że siejby jego nie rozwieje już wiatr złości. Odchodził z tą pewnością, że w walce, którą jego prawda wypowiedziała światu, ona zwycięży, i niezmierna pogoda zstępowała mu do duszy.

Droga na miejsce stracenia była daleka, i wieczór począł zapadać. Góry stały się purpurowe, a podnóża ich zapadły zwolna w cień. Trzody wracały do domów. Gdzieś tam szły gromadki niewolników z narzędziami pracy na ramionach. Przed domami na drodze bawiły się dzieci, spoglądając z ciekawością na przechodzący oddział żołnierzy. W tym zaś wieczorze, w tym przeźroczym złotym powietrzu był nie tylko spokój i ukojenie, ale jakowaś harmonia, która z ziemi zdawała się podnosić ku niebu. A Paweł słyszał ją, i serce przepelniało mu się radością na myśl,

że do owej muzyki świata dodał dźwięk jeden, którego nie było dotąd, a bez którego ziemia cała była „jako miedź brząkająca i jako cymbał brzmiący“.

I przypomniał sobie, jako uczył ludzi miłości, jako im mówił, iż choćby rozdali majątność na ubogich i choćby posiedli wszystkie języki i wszystkie tajemnice, i wszystkie nauki, niczym nie będą bez miłości, która jest łaskawa, cierpliwa, która złego nie wyrządza, nie pragnie czci, wszystko znosi, wszystkiemu wierzy, wszystkiego się nadziewa, wszystko wytrwa.

Oto mu wiek życia spłynął na nauczaniu ludzi takiej prawdy. A teraz mówił sobie w duszy: „Jakaż siła jej sprostą, i cóż ją zwycięży? Jakoż przytłumić ją zdoła cesarz, choćby dwakroć miał tyle legionów, dwakroć tyle miast i mórz, i ziem, i narodów?“

I szedł po zapłatę, jako zwycięzca.

Orszak porzucił wreszcie wielką drogę i skręcił na wschód wąską ścieżką ku Salwijskim Wodom. Na wrzosach leżało słońce czerwone. Przy źródle centurion zatrzymał żołnierzy, albowiem chwila nadeszła.

Lecz Paweł zarzuciwszy na ramię zasłonę Plautylli, aby zawiązać sobie nią oczy, wznosił po raz ostatni żłenice, pełne niezmiernego spokoju, ku odwiecznym blaskom wieczornym i modlił się. Tak, chwila nadeszła, ale on widział przed sobą wielki gościniec z zórz, wiodący ku niebu, i w duszy mówił sobie te same słowa, które poprzednio, w poczuciu swej spełnionej służby i bliskiego końca, napisał: „Potykaniem dobrym potykałem się, wiarem zachowałem, zawodum dokonałem, na ostatek przeznaczon mi jest wieniec sprawiedliwości“.

Rd.

„Arena sportowa“ w listach św. Pawła

Mowa ludzi Wschodu jest mową wybitnie obrazową — nasza raczej pojęciową. Dzięki temu mowa Wschodu posiada swoistą moc i właściwą sobie odporność, jakich brak abstrakcyjnemu sposobowi wyrażania myśli, który łatwo uchodzi z pamięci. Dzięki temu pociąga nawet tych, którzy zdają się używać tylko zmysłów i patrzą od zewnątrz. Niezrównany przykład takiej barwnej, żywej, obrazowej mowy mamy w Ewangeliach św., z ich porównaniami, podobieństwami, przypowieściami czy metaforami.

To samo widzieliśmy w dużej mierze w Listach św. Pawła. Żadna dziedzina życia ludzkiego nie jest dla niego „ziemią zakazaną“, odkąd zapragnął „wszystkich pozyskać dla Chrystusa“. Stąd i współczesny Mu „świat sportu“ nie był dla Pawła obcym. Prawie że we wszystkich Listach jego posiadamy, jeżeli nie już obrazy, to przynajmniej takie zwroty i napomnienia, które wzięte są na żywo z areny sportowej. Tak operować może tylko nimi bardzo zainteresowany obserwator i gorący widz, przed którego oczami rozgrywają się zawody. Wpływ hellenizmu na judaizm jest niezaprzeczalny. Nawet w samym centrum judaizmu, w Jerozolimie, były palestry, w których młodzież judejska staczała zapasy z młodzieżą grecką. Galilea była również otwarta na oścież dla wpływów kultury hellenickiej. Sąsiedztwo Dekapolu ułatwiało hellenizowanie wyznawców Mojżesza.

Szaweł z Tarsu nie był Jakubem apostołem i mocna jakby zrewolucjoni-

zowana jego osobowość odbija się w jego Listach. Zwróćmy uwagę na te typowe, kapitalne niejako obrazki z zakresu sportu u św. Pawła.

I tak: 1 Kor. 9, 24... „Nie wiecie, że ci, którzy w zawody biegają „*en stadió trechontes*“, wprawdzie wszyscy biegają, ale jeden nagrodę bierze? Tak biegajcie, abyście osiągnęli. A każdy, który idzie w zawody, od wszystkiego się powstrzymuje. A oni przecież, aby skazitelny wieniec otrzymali, a my nieskazitelny. Ja tedy tak biegnę, nie jako na niepewne, tak szermuję nie jakby z wiatrem walcząc...”

Albo: 2 Kor 10, 3... „Chodząc bowiem w ciele, nie według ciała walczymy, gdyż broń bojowania naszego nie jest cielesna, ale Bogiem mocna na zburzenie miejsc obronnych“.

„Nie wiecie, że ci co na stadionie biegają...” — pyta św. Paweł mieszkańców Koryntu. Czegóż to nie widział ten wspaniały przebogaty „*Corinthus opulenta*“ poczawszy od zamierchłych swoich dziejów, kiedy Fenicjanie w nim często gościli, poprzez okresy rozkwitu handlu w starożytnej Grecji, poprzez burzliwe dzieje wojen z Megarą czy Atenami, poprzez wojny peloponeskie, poprzez oblężenie Rzymian, czy lata renesansu jako „*Colonia Laus Julia*“ — by stać się chrześcijańską metropolią, przez św. Pawła, który patrzył z bliska na jego wszechstronne i przebogate życie. I z pewnością był świadkiem tych zmagañ się i zapasów sportowych. Już stary Homer w nieśmiertelnym swoim eposie kreśli nam żywe obrazy walk zapaśniczych staczanych przez swoich bohaterów dla własnej zabawy i ku rozrywce otaczających. Historyczne wprowadzenie igrzysk datuje się jednak od roku 776 przed Chrystusem, kiedy to zaczęto imiona zwycięzców zapisywać. Trzy rodzaje zawodów (*agónôn*) należy wyróżnić w starożytnej Helladzie: 1) zawody hippiczne, 2) zawody gimnastyczne, 3) muzyczne, a celem ich było okazanie wobec wrogów i tłumnie zebranej Hellady, jak daleko dary ciała i duszy od Boga otrzymane posunięto w ćwiczeniach, o ile poczyniono postępy w tym, co Grek nazywał *kolokagathia*, w równomiernym i harmonijnym rozwinięciu władz cielesno-fizycznych i duchowych, w zewnętrznej ukladności (*Eurythmia*) i uprzejmości (*euarmostia*), słowem w doskonałej symetrii obu pierwiastków duchowego i cielesnego w człowieku. Ćwiczenia rycerskie, w wyścigach konnych i na rydwanach odbywały się na hipodromie, ćwiczenia gimnastyczne na stadionie, ćwiczenia wreszcie muzyczne, które w swoich produkcjach obejmowały śpiew, deklamację, grę na flecie, cytrach i taniec, by zyskać uznanie Muz, miały miejsce w teatrach. Św. Paweł w listach swoich bierze przede wszystkim porównania z drugiego rodzaju ćwiczeń, choć liczne mamy wzmianki dotyczące również zawodów hippicznych ze względu na broń, z którą zawodnicy do ćwiczeń tych stawali, a nawet lekkie napomknienia naprowadzające nas na trzeci rodzaj ćwiczeń.

Przenieśmy się teraz w odległe czasy sławnych igrzysk w Olimpii, olimpiad, które były wzorem dla innych, pytyjskich, nemejskich, istmyjskich itd. opierając się na opisach ich historycznych.

Migocący się w jaskrawym blasku południowego słońca potężny orzeł spiżowy z rozpostartymi skrzydłami zostaje wysunięty przez ukrytą wewnątrz ołtarza maszynię na szczyt ołtarza — oto hasło otwarcia olimpiady. Po złożeniu wstępnych ofiar następuje pierwszy punkt ze sławnego pięcioboju, mianowicie bieg. Piękni efebowie sprężystym krokiem wybiegają na stadion, go-

tują się do startu, — oto szranki, od których bieg się zaczyna: punkt wyjścia, i metę często oznaczano słupami, między którymi w środku wznosił się jeszcze często słup trzeci, dzieląc stadion na dwie części. Na ostatnim słupie znajdował się napis: „skręcaj” — na innych „żwawo” (*aristeue* — obecnie dopingowanie) lub „pospieszaj”. Kiedy św. Paweł w liście do Fil. 3. 12... mówi „o tym co za mną jest zapominając, a wyciągając się do tego co przede mną, biegnę do kresu, do nagrody wzniesłego wezwania...” to nasuwa nam się z całą wyrazistością obraz, jakiegoś „szybkonożnego Achillesa” mijającego właśnie ów napis „*aristeue*” i dążącego do celu. Innym punktem wyczynów olimpijskich było zapaśnictwo (*pan-kration*), na które składała się walka na pięści, nazwijmy ją nowoczesnie boksem i mocowaniem się (walka francuska pale). Opis takiego pasowania się znajdziemy już w Iliadzie: „Jeden i drugi potężne kułaki na siebie podnieśli. — Nagle się zwarli i splotły się ciężkie ramiona obydwu. — Ocieka z ich członków pot strumieniami”. I znów kiedy św. Paweł mówi (I Kor. 9, 26) „Ja tedy tak szermuję, nie jakby z wiatrem walczyć” (dosłownie — nie jakby wiatr bijąc), to nasuwa nam to mimowoli ten właśnie moment walki, gdy jeden z zapaśników sprytnym unikiem zmylił przeciwnika, a ten stał się prawdziwie „*aera derôn* — przeciągał powietrze”. W ostatnim dniu zawodów następowała najuroczystsza i najradośniejsza chwila w życiu zwycięzcy: uwieńczenie skroni jego wieńcem zwycięstwa. W myśl słów poety „*terrarum dominos evehit ad deos*” oddawano zwycięzcom niezwykle honory. Surowi sędziowie wieńcem uplecionym z gałązki dzikiej oliwki, uciętym wprzód złotym nożem, wieńczyli zwycięzców. Tak było w Olimpii. W innych miastach wieńcem był z wawrzynu, pnącego się bluszczu czy gałązki świerkowej. Nadto ugaszczano zwycięzców w prythaneum, zwalniano rodziców ze świadczeń państwowych, stawiano im posągi w rodzinnym mieście, głoszone pochwalne hymny poetów Pindara, Symonidesa ku ich czci, wypłacano pewną poważną sumę pieniężną zwaną „*olimpiaké*”. Nie wartość pieniężna jednak, ale sława była nagrodą zwycięzcy: Dlatego też ku czci jego burzono część obronnego muru miasta — symbol pewności i dumy współobywateli, że miasto, które ma takich obywateli, nie boi się wroga. I znów kiedy św. Paweł w II Kor. 10,3 mówi: „broń bojowania naszego nie jest cielesna, ale Bogiem mocna na zburzenie miejsc obronnych” — to nasuwa nam się ów symboliczny obraz burzenia murów, zwłaszcza, że termin „*ochyromata*” w tym znaczeniu u autorów bywa używany. Wypowiedzenia zaś jego o ostatecznym ukoronowaniu „wieńcem sprawiedliwości” należą do najpiękniejszych i najrzewniejszych, dzwonią prawie że liryczną melodią. I tak w II Tym. 4,7 pisanym z Rzymu pod koniec drugiego swego więzienia, kiedy to spracowany zapaśnik Chrystusa czuje już może zbliżającą się chwilę „rozwiązania, by być z Chrystusem” pisze: „Potykaniem dobrym potykałem się, zawodu dokonałem, wiarę zachowałem. Na ostatek odłożony mi jest wieńiec sprawiedliwości, który mi odda Pan, sędzia sprawiedliwy w on dzień”.

WIADOMOŚCI I UWAGI

CONSTITUTIO APOSTOLICA

De disciplina servanda quoad ieiunium eucharisticum

PIUS EPISCOPUS

SERVUS SERVORUM DEI

AD PERPETUAM REI MEMORIAM

Christus Dominus, „in qua nocte tradebatur“ (1 Cor. 1123), cum postrema vice veteris Legis celebravit Pascha, coena facta (cfr. Luc. 22,20), panem dedit discipulis suis dicens: „Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur“ (1 Cor. 11, 24); itemque calicem eis perrexit asseverans: „Hic est sanguis meus novi testamenti qui pro multis effundetur“ (Matth. 26,28), „Hoc facite in meam commemorationem“ (cfr. Cor. 11,24—26). Quibus ex Sacrarum Litterarum locis omnino patet Divinum Redemptorem ultimae huic paschali celebrationi, in qua agnus ex Hebraeorum ritibus manducabatur, voluisse substituere novum Pascha, ad saeculorum usque obitum permansurum, esum videlicet immaculati Agni, immolandi pro mundi vita, ita ut novum Pascha novae Legis Phase vetus terminaret, et umbram fugaret veritas (cfr. hymn. Lauda Sion — Missale Rom.).

Quandoquidem autem utriusque coenae eiusmodi coniunctio idcirco habita fuit, ut ex antiquo Paschate ad novum significaretur transitus, facile perspicitur potest cur Ecclesia, in Eucharistico Sacrificio ex Divini Redemptoris iussu in eius commemorationem renovando, a veteris agapes more discedere potuerit, et Eucharisticum ieiunium in usum inducere.

Etenim inde ab antiquissima aetate consuetudo invaluit Eucharistiam *christifidelibus ieiunis administrandi* (cfr. Ben. XIV, De Synod. Dioec. l. 6. c. 8, n. 10). Saeculo autem exeunte quarto iam in variis Conciliis ieiunium iis praecipiebatur, qui Eucharisticum celebraturi essent Sacrificium. Itaque anno CCCLXXXIII Hipponense Concilium haec decrevit: „Sacramenta altaris non nisi a ieiunis hominibus celebrentur“ (Conc. Hipp. can. 28: Mansi, 111, 923); quod praeceptum paulo post, hoc est anno CCCLXXXVII, ex Carthaginensi Concilio III iisdem verbis edebatur (Conc. Carth. III, cap. 29: Mansi, III, 885); ac saeculo ineunte quinto haec consuetudo satis communis et immemorabilis dici potest; quamobrem S. Augustinus affirmat sanctissimam Eucharistiam a ieiunis semper accipi itemque per universum orbem morem istum servari (cfr. S. August. Ep. LIV ad Ian. cap. 6: Migne, PL. XXXIII, 203).

Procul dubio haec agendi ratio gravissimis innitebatur causis, in quibus ea ante omnia memorari potest, quam Apostolus gentium lamentatur, cum de fraterna christianorum agape agit (cfr. 1 Cor. 11,21 sq.). Etenim cibo potuque se abstinere cum summa illa reverentia congruit, quam supremae Iesu Christi maiestati debemus, cum eum Eucharisticis delitescens velis sumpturi simus. Ac praeterea, dum, ante quodlibet alimentum, eius pretiosissimo Corpore ac Sanguine vescimur, luculenter demonstramus illud esse primum ac summum nutrimentum, quo animus alatur noster eiusque augeatur sanctitas. Quapropter idem Augustinus

haec monet: „Placuit Spiritui Sancto, ut in honorem tanti Sacramenti in os christiani prius Dominicum Corpus intraret, quam ceteri cibi“ (S. August. l. c.).

Neque debitum solummodo honoris munus hoc ieiunium Divino tribuit Redemptori, sed pietatem etiam fovet; ideoque ad saluberrimos illos sanctitatis fructus augendos conferre potest, quos bonorum omnium fons et auctor Christus a nobis, gratia ditatis, elici postulat.

Nemo ceteroquin est, qui experiundo non agnoscat ex ipsis humanae naturae legibus contingere ut, cum corpus cibo oneratum non sit, mens erigatur agilior, atque impensiore moveatur virtute ad arcanum illud excelsumque meditandum mysterium, quod in animo, tamquam in templo, agitur, divinam adaugens caritatem.

Quanta cura Ecclesia Eucharisticum ieiunium servandum curaverit ex eo etiam erui potest, quod illud, gravibus quoque poenis violatoribus impositis, imperavit. Etenim Concilium Toletanum VII, anno DCXXXXVI, excommunicationem ei comminatum est, qui non ieiunus sacris fuisset operatus (Conc. Tolet. VII, cap. 2: Mansi X, 786); anno autem DLXXII Concilium Bracarense III (Conc. Bracar. III, can. 10: Mansi IX, 841), et anno DLXXXV Concilium Matisconense II (Conc. Matiscon. II, can. 6: Mansi IX, 952) iam decreverant eum, qui huius rei evasisset reus, de sui muneris honorisque sede deponendum esse.

Attamen volventibus saeculis, illud quoque diligenter consideratum est, interdum nempe esse opportunum, ob peculiaria rerum adiuncta, hanc ieiunii legem, ad christifideles quod attinet, aliquatenus relaxare. Quam ad rem Constantiae Concilium, anno MCCCCXV, dum eiusmodi sacrosanctam legem confirmat, addit quoque quoddam temperamentum: „...sacrorum canonum auctoritas, laudabilis et approbata consuetudo Ecclesiae servavit et servat, quod huiusmodi sacramentum non debet confici post coenam, neque a fidelibus recipi non ieiunis, nisi in casu infirmitatis aut alterius necessitatis a iure vel Ecclesia concessio vel admissio“ (Conc. Constant, sess. XIII: Mansi XXVII, 727).

Placuit haec in memoriam ea de causa reducere, ut omnes perspectum habeant Nos, quamvis novae temporum rerumque condiciones suadeant, ut non paucas facultates ac venias hac in re concedamus, velle tamen per Apostolicas has Litteras summam huius legis consuetudinisque vim confirmare ad Eucharisticum quod attinet ieiunium; ac velle etiam eos admonere, qui eidem legi obtemperare queant, ut id facere pergant diligenter, ita quidem ut ii solummodo, qui in necessitate versentur, hisce concessionibus frui possint secundum eiusdem necessitatis rationes.

Suavissimo Nos solacio afficimur — quod libet heic, etsi breviter, declarare — cum pietatem cernimus erga Augustum altaris Sacramentum cotidie magis increbrescere non modo in christifidelium animis, sed ad divini cultus etiam splendorem quod pertinet, qui ex publicis populorum manifestationibus saepenumero emicat. Quam ad rem haud parum procul dubio contulere sollicitae Summorum Pontificum curae, ac praesertim Beati Pii X, qui quidem, ad priscam Ecclesiae consuetudinem renovandam omnes advocans, eos adhortatus est, ut quam creberrime, immo cotidie si possent, ad Angelorum mensam accederent (S. Congr.

Concilii, Decretum Sacra Tridentina Synodus, d. d. XX mensis Decembris, an. MCMV: Acta S. Sedis, XXXVIII, 400 sq.); ac parvulos quoque ad caeleste hoc pabulum invitans, sapienti consilio statuit praeceptum sacrae Confessionis sacraeque communionis ad eos singulos spectare, qui iam ad rationis usum pervenissent (S. Congr. de Sacramentis, Decretum Quam singulari, d. d. VIII mensis Augusti, an. MCMX: Acta Ap. Sedis, II, p. 577 sq); quod etiam in iuris canonici Codice sancitum est (C. J. C. can. 863; cfr. can. 854, par. 5). Hisce Summorum Pontificum curis christifideles ultro libenterque respondentes, ad sacram Synaxim frequentiores usque accessere. Atque utinam haec caelestis Panis fames divinique Sanguinis sitis in omnibus cuiusvis aetatis hominibus in omnibusque civium ordinibus exardescant!

Animadvertendum tamen est ea quibus vivimus tempora eorumque peculiare condiciones multa in societatis usum in communisque vitae actionem induxisse, ex quibus graves difficultates oriantur, quae possint homines a divinis participandis mysteriis abstrahere, si Eucharistici ieiunii legi eo prorsus modo ab omnibus obtemperandum sit, quo ad praesens usque tempus obtemperandum erat.

Imprimisque patet omnibus clerum hodie ingravescentibus christianorum necessitatibus numero imparem esse; qui quidem festis praesertim diebus nimium saepe laborem tolerare debet, cum serius Eucharisticum Sacrificium ac non raro etiam bis vel ter celebrare debeat, cumque interdum officio quoque teneatur longinquam faciendi iter, ut sacra ne desint haud parvis sui gregis partibus. Enervantes eiusmodi apostolici labores sacerdotum valetudinem procul dubio debilitant; idque eo vel magis quod non modo Missae litandae cum Evangelii explicatione, itemque sacris Confessionibus audiendis, catechesi impertiendae, ceterisque sui muneris partibus increscenti studio increscentique opera vacare debent, sed iis etiam rationibus rebusque diligenter prospicere ac consulere, quas asperum illud certamen adversus Deum eiusque Ecclesiam postulat.

At mens animusque noster ad eos potissimum advolat, qui procul a patria cuiusque sua, in longinquis operantes terris, huic Divini Magistri invitationi iussionique generosi responderunt: „*Euntes ergo docete omnes gentes*“ (Matth. 28,19); ad Evangelii praecones dicimus, qui gravissimis etiam exantlatis laboribus atque itinerum difficultatibus omne genus superatis, eo omni nisu contendunt, ut christianae religionis lumen omnibus pro facultate affulgeat, utque suos greges, saepenumero a catholica suscepta fide adhuc recentes, angelico illo enutrient cibo, qui virtutem alat pietatemque refoveat.

Iisdem fere in rerum adiunctis ii quoque christifideles versantur, qui vel in non paucis regionibus a catholicis Missionalibus excultis, vel in aliis locis commorantes, cum proprium apud se non habeant sacrorum administrum, alterius sacerdotis adventum in seras horas exspectare debent, ut Eucharisticum participare queant Sacrificium, seseque divino enutrire pabulo.

Ac praeterea, postquam machinae omne genus in usum inductae fuere saepissime contingit, ut opifices non pauci vel officinis vel vehicularibus maritimisque muneribus, vel aliis publicae utilitatis officiis addicti, non

modo per diem, sed per noctem etiam alternis iteratisque laboris vicibus occupentur, ita quidem ut debilitatae eorum vires eos interdum compellere possint ad aliquid nutrimenti accipiendum, atque adeo iidem impediuntur quominus ad Eucharisticam mensam ieiunii accedant.

Ad hanc eandem mensam matres quoque familias saepenumero venire nequeunt, antequam domesticis curis prospexerint, quae multas saepe ab eis postulant laboris horas.

Parique modo evenit ut in puerorum puellarumque scholis ac litterarum ludis plurimi habeantur, qui divino illi invitamento respondere cupiant: „*Sinite parvulos venire ad me*“ (Marc. 10,14), cum fore omnino confidant ut ille, qui „*pascitur inter lilia*“ (Cant. 2,16; 6,2) suum ipsorum animi candorem morumque integritatem contra juvenilis aetatis illecebras ac mundi insidias tutetur; verumtamen perdifficile interdum iisdem est, antequam ad scholam se conferant, sacras adire aedes ibique sese Anglico enutrire Pane, postea vero domum redire ut necessarium suscipiant nutrimentum.

Hoc praeterea animadvertendum est saepe hodie contingere, ut frequentissimae populi multitudines ex alio ad alium locum postmeridianis horis ea de causa transgrediantur, ut religiosas celebrationes, vel coetus de re sociali habendos patricipent; si igitur hisce etiam datis occasionibus liceat Eucharisticum peragere Mysterium, quod divinae gratiae vitalis fons est voluntatesque iubet ad legitimis etiam obtemperandum legibus.

Peculiaribus hisce considerationibus haec adicere opportunum videtur, quae ad omnes spectant; quamvis nempe nostris hisce temporibus ars medica ac disciplina illa, quae hygiênê dicitur, tantos progressus fecerint, tantumque contulerint ad mortuorum numerum in puerili praesertim aetate minuendum, nihilo secius praesentis vitae condiciones atque ea, quae ex immanibus huius saeculi bellis consecuta sunt incommoda, eiusmodi sunt, ut non parum corporum constitutionem valetudinemque debilitaverint.

Hisce de causis, quo praesertim exporrecta in Eucharistiam pietas facilius augeatur, e variis Nationibus Episcopi non pauci, officiosis datis litteris petiere, ut haec ieiunii lex aliquantulum mitigaretur; atque iam haec Apostolica Sedes peculiare hac in re facultates ac venias sacrorum administris ac christifidelibus benigne concessit. Ad quas concessiones quod attinet, memorare libet Decretum, quod Post Editum inscribitur, a S. Congregatione Concilii die VII mensis Decembris, anno MCMVI, pro infirmis datum (Acta S. Sedis, XXXIX, p. 603 sq.); ac Litteras die XXII mensis Maii, anno MCMXXIII, Locorum Ordinariis a S. S. C. S. Officii pro sacerdotibus datas (S. S. Congregationis S. Officii Litterae locorum Ordinariis datae super ieiunio eucharistico ante Missam: Acta Ap. Sedis, XV, p. 151, sq.).

Postremis hisce temporibus, Episcoporum hac de re petitiones crebriores impensioresque fuere, atque ampliores pariter fuerunt facultates concessae, eae potissimum, quae belli occasione dilargitae sunt. Id procul dubio luculenter indicat novas, graves non intermissas ac satis generales exstare causas, quibus nimis difficile sit, multiplicibus in rerum adiunctis, cum sacerdotes Eucharisticum sacrificium celebrare, tum christifideles Angelico vesci Pane ieiunos.

Quamobrem, ut gravibus hisce incommodis ac difficultatibus occurramus, utque indultorum diversitas in actionum discrepantiam ne cedat, necessarium ducimus Eucharistici ieiunii disciplinam ita mitigando statuere, ut, quam largissime fieri potest, in peculiaribus etiam temporum locorum ac christifidelium condicionibus, eiusmodi legi omnes obtemperare facilius queant. Haec Nos decernentes, fore confidimus ut haud parum conferre possimus ad Eucharisticae pietatis incrementum, atque adeo aptius permovere atque excitare omnes ad Angelorum participandam Mensam, adaucta procul dubio Dei gloria ac Mystici Iesu Christi Corporis sanctimonia.

Haec igitur omnia, quae sequuntur, Apostolica auctoritate Nostra decernimus ac statuimus:

NORMA I. Ieiunii eucharistici lex, a media nocte pro iis omnibus vigere pergit, qui in peculiaribus condicionibus non versentur, quas per Apostolicas has Litteras exposituri sumus. Principium tamen generale et commune omnibus in posterum esto, sive sacerdotibus, sive christifidelibus: aquam videlicet naturalem Eucharisticum ieiunium non frangere.

NORMA II. Infirmi, etiamsi non decumbant, aliquid sumere possunt, de prudenti confessarii consilio, per modum potus, vel verae medicinae, exceptis alcoholicis. Eadem facultas sacerdotibus infirmis conceditur Missam celebraturis.

NORMA III. Sacerdotes, qui vel tardioribus horis, vel post gravem sacri ministerii laborem, vel post longum iter celebraturi sunt, aliquid sumere possunt per modum potus, exclusis alcoholicis; a quo tamen se abstineant saltem per spatium unius horae, antequam sacris operentur.

NORMA IV. Qui autem bis, vel ter Missam celebrent, ablutiones sumere possunt, quae tamen, in hoc casu, non vino, sed aqua tantum fieri debent.

NORMA V. Christifideles pariter, etiamsi non infirmi, qui ob grave incommodum — hoc est, ob debilitantem laborem, ob tardiores horas, quibus tantum ad Sacram Synaxim accedere possint, vel ob longinquum iter, quod suscipere debeant — ad Eucharisticam mensam omnino ieiuni adire nequeant, de prudenti confessarii consilio, hac perdurante necessitate, aliquid sumere possunt per modum potus, exclusis alcoholicis; a quo tamen se abstineant saltem per spatium unius horae, antequam Angelico nutriantur Pane.

NORMA VI. Si rerum adiuncta id necessario postulant, locorum Ordinariis concedimus ut Missae celebrationem vespertinis, ut diximus, horis permittere queant, ita tamen ut haec initium non habet ante horam IV post meridiem, sive in festis de praecepto, qua adhuc vigent, sive in illis quae olim vigerunt, sive primis uniuscuiusque mensis feriis sextis, sive denique in illis sollemnibus, quae cum magno populi concursu celebrentur, atque etiam, praeter hos dies, semel in hebdomada, servato a sacerdote ieiunio trium horarum quoad cibum solidum et potus alcoholicos, unius autem horae quoad ceteros potus non alcoholicos. In

his autem Missis christifideles ad Sacram Synaxim accedere poterunt, hac eadem servata norma ad ieiunium Eucharisticum quod attinet, firmo praescripto can. 857.

Evangelii autem praeconibus, in territoriis Missionum, peculiari-
ssimis perpensis condicionibus in quibus versantur, ob quas raro plerum-
que habentur sacerdotes, qui longinquas stationes invisere queant, Lo-
corum Ordinarii eiusmodi facultates concedere poterunt ceteris etiam
hebdomadis diebus.

Locorum tamen Ordinarii diligenter curent, ut quaelibet vitetur inter-
pretatio, quae concessas facultates amplificet, utque ab omni abusu et
irreverentia hac in re caveatur; in hisce enim dilargiendis facultatibus,
quas hominum, locorum temporumque condiciones hodie postulant, Nos
etiam atque etiam volumus Eucharistici ieiunii momentum, vim atque
efficacitatem confirmare ad eos quod attinet, qui Divinum Redemptorem
sub Eucharisticis velis latentem accepturi sunt. Ac praeterea, quoties-
cumque corporis incommodum minuitur, animus debet pro facultate
rem supplere, sive interna paenitentia, sive aliis modis, ex tradito Eccle-
siae more; quae quidem cum ieiunium mitigat, alia opera adimplenda
imperare solet. Qui igitur datis hac in re facultatibus perfrui queant,
impensiores ad Caelum admoveant preces, quibus Deum adorent, eidem
grates agant, ac praesertim admissa expient novaque impetrent superna
auxilia. Cum omnes perspectum habeant oporteat Eucharistiam „tam-
quam passionis suae memoriale perenne“ (S. Thom. Opusc. LVII, Offic.
de Festo Corporis Christi, lect. IV, Opera Omnia, Romae, MDLXX, vol.
XVII) a Iesu Christo institutam fuisse, ex animis sensus illos eliciant
christianae humilitatis christianaeque paenitentiae, quos Divini Redem-
ptoris cruciatum ac mortis meditatio excitare debet. Itemque eidem Di-
vino Redemptori, qui, perpetuo in altaribus se immolans, maximum re-
novat sui amoris documentum, adauctos offerant omnes suae erga proxi-
mos caritatis fructus. Hac profecto ratione conferent omnes ad illud
Apostoli gentium cotidie magis explendum: „Unus panis, unum corpus
multi sumus, omnes qui de uno pane participamus“ (I Cor. 10,17).

Quaecumque autem hisce Litteris decreta continentur, ea omnia sta-
bilia, rata ac valida esse volumus, contrariis quibuslibet non obstantibus,
peculiarissima etiam mentione dignis; atque abolitis ceteris omnibus
privilegiis ac facultatibus, quomodocumque a Sancta Sede concessis, ut
ubique omnes hanc disciplinam aequae riteque servent.

Quae quidem omnia, supra statuta, vim suam obtineant a promulga-
tionis die per Acta Apostolicae Sedis factae.

Datum Romae, apud S. Petrum, anno Domini millesimo nongentesimo
quingentesimo tertio, die sexta mensis Ianuarii, in Epiphania Domini,
Pontificatus Nostri anno quarto decimo.

INSTRUCTIO CONGREGATIONIS S. OFFICII

De disciplina circa ieiunium Eucharisticum servanda

Constitutio Apostolica Christus Dominus, hoc ipso die a Summo Pontifice Pio XII, feliciter regnante, data, largitur quidem non paucas facultates ac dispensationes circa legis ieiunii eucharistici observantiam, sed normas maxima ex parte quoad substantiam quoque confirmat Codicis Iuris Canonici (can. 808 et 858, par. I) impositas sacerdotibus et fidelibus, qui eidem legi obtemperare queant. Attamen hisce etiam extenditur favorabile ipsius Constitutionis primum praescriptum, cuius vi aqua naturalis (id est sine ulla cuiuslibet elementi adiectione) non amplius frangit ieiunium eucharisticum (Const. n. I). Quod vero attinet ad ceteras concessiones, iis tantum uti possunt sacerdotes et fideles, qui in peculiaribus versantur condicionibus, de quibus in Constitutione cautum est, vel Missas vespertinas celebrant aut in iisdem sacram communionem recipiunt ex licentia Ordinariorum, intra limites novarum facultatum, quae iisdem tributae sunt.

Itaque, ut normae ad huiusmodi concessiones pertinentes ubique conformi ratione serventur atque evitetur quaelibet interpretatio, quae concessas facultates amplifict, utque ab omni abusu hac de re caveatur, Suprema haec Sacra Congregatio Sancti Officii, iussu mandatuque Summi ipsius Pontificis, statuit quae sequuntur:

QUOAD INFIRMOS SIVE FIDELES SIVE SACERDOTES

(Const. n. II)

I. Fideles infirmi, etiamsi non decumbant, aliquid sumere possunt per modum potus, exceptis alcoholicis, si suae infirmitatis causa, usque ad sacrae communionis receptionem ieiunium absque gravi incommodo, nequeunt servare integrum; possunt etiam aliquid sumere per modum medicinae, sive liquidum (exclusis alcoholicis), sive solidum, dummodo de vera medicina agatur, a medico praescripta vel uti vulgo recepta. Advertendum autem est, non posse tamquam medicina haberi quodlibet solidum pro nutrimento sumptum.

2. Condiciones, quibus quis dispensatione a lege ieiunii frui possit, nulla adiecta ante communionem temporis limitatione, prudenter a confessario perpendendae sunt, neque quisquam sine eius consilio uti potest. Confessarius autem suum consilium dare poterit sive in foro interno sacramentali, sive in foro interno extrasacramentali, etiam semel pro semper, perdurantibus eiusdem infirmitatis condicionibus.

3. Sacerdotes infirmi, etiamsi non decumbant, dispensatione pariter uti possunt, sive sint Missam celebraturi, sive sanctissimam Eucharistiam recepturi.

QUOAD SACERDOTES QUI IN PECULIARIBUS ADIUNCTIS VERSANTUR

(Const. nn. III et IV)

4. Sacerdotes non infirmi, qui a) vel tardioribus horis (i. e. post horam nonam), b) vel post gravem sacri ministerii laborem (v. gr. iam

a summo mane seu per longum tempus), c) vel post longum iter (i. e. saltem 2 km. circiter pedibus percurrendum, vel proportionale longius pro variis vehiculis adhibitis, difficultatis quoque itineris vel personae habita ratione), celebraturi sunt, aliquid sumere possunt per modum potus, exclusis alcoholicis.

5. Tres casus supra numerati tales sunt, ut omnia comprehendant rerum adiuncta, in quibus legislator praefatam facultatem concedere intendit ideoque evitetur quaelibet interpretatio, quae concessas facultates amplificet.

6. Sacerdotes, qui in hisce adiunctis versantur aliquid sumere possunt per modum potus semel vel pluries, servato ieiunio unius horae ante Missae celebrationem.

7. Praeterea omnes sacerdotes, qui bis vel ter sunt Missam celebraturi, possunt in prioribus Missis duas ablutiones a rubricis Missalis praescriptas sumere, sed tantum adhibita aqua, quae quidem, iuxta novum principium, ieiunium non frangit.

Qui tamen die Nativitatis Domini vel in Commemoratione omnium fidelium defunctorum tres Missas sine intermissione celebrant, quod ad ablutiones obtinet, rubricas observare tenentur.

8. Si vero sacerdos, qui bis vel ter Missam celebrare debet, per inadvertentiam vinum quoque in ablutione sumat, non vetatur quominus secundam et tertiam Missam celebret.

QUOAD FIDELES QUI IN PECULIARIBUS ADIUNCTIS VERSANTUR

(Const. n V)

9. Fidelibus pariter qui non infirmitatis causa, sed ob aliud grave incommodum ieiunium eucharisticum servare nequeunt, aliquid sumere licet per modum potus, exceptis tamen alcoholicis et servato ieiunio unius horae ante sacrae communionis receptionem.

10. Casus autem, in quibus grave incommodum habetur, tres enumerantur, quos extendere non licet.

a) Labor debilitans ante sacram communionem susceptus. Hoc labore afficiuntur tum opifices, qui, officinis vel vehicularibus maritimisque muneribus vel aliis publicae utilitatis officiis addicti, diu noctuque per vices occupantur; tum illi, qui ex officio vel ex caritate noctem vigilem transigunt (v. gr. valetudinarii, custodes nocturni, etc); tum mulieres praegnantes et matresfamilias, quae, antequam ecclesiam adire queant, in domesticis negotiis per longum tempus incumbere debent, etc.

b) Hora tardior, qua sacra communio recipitur.

Sunt enim haud pauci fideles, qui tantummodo senioribus horis possunt apud se sacerdotem habere, qui Sacris operetur; sunt pueri complures, quibus nimis grave est, antequam ad scholam se conferant, ecclesiam adire, angelico pane vesci, postea vero domum reverti, ientaculi sumendi gratia.

c) Longum iter peragendum, ut ad ecclesiam perveniatur. Longum autem hac super re habendum iter, ut supra explicatum est (n. 4), si saltem 2 km. circiter pedibus percurrendum, vel proportionate longius

pro variis vehiculis adhibitis, difficultatis quoque itineris vel personae habita ratione.

II. Causae quidem gravis incommodi sunt prudenter a confessario pensitandae in foro interno sacramentali vel non sacramentali; neque absque eiusdem consilio fideles non ieiuni sanctissimam Eucharistiam recipere possunt. Confessarius autem consilium eiusmodi dare potest etiam semel pro semper, causa eadem gravis incommodi perdurante.

QUOAD MISSAS VESPERTINAS

(Const. n. VI)

Constitutionis vi Ordinarii locorum (cfr. can. 198) facultate fruuntur permittendi in proprio territorio Missae vespertinae celebrationem, si adiuncta id necessario exigunt, praescripto can. 821, par. I, non obstante. Bonum enim commune aliquando sacrorum mysteriorum celebrationem post meridiem expostulat: v. gr. pro quarundam industriarum opificibus, qui festis quoque diebus laboribus succedunt in vices; pro illis operariorum classibus, qui matutinis festorum horis occupantur, ut muneribus portuum addicti; pro iis pariter, qui ex dissitis etiam regionibus maxima frequentia in unum locum conveniunt, ad quandam festivitatem religiosam vel socialem celebrandam, etc.

12. Tamen eiusmodi Missae celebrari possunt non ante horam quartam post meridiem ac tantummodo in certis diebus taxative statutis seu

a) festis de praecepto vigentibus, ad normam can. 1247, par. I;

b) festis de praecepto suppressis, iuxta Indicem a S. Congregatione Concilii editum, die 28 Decembris 1919 (cfr. A. A. S. vol. XII, 1920, pp. 42—43);

c) primis cuiusque mensis feriis sextis;

d) ceteris sollemnibus, qui cum magno populi concursu celebrantur;

e) die uno in hebdomada, praeter dies supra memoratos, si bonum peculiarum personarum classium id postulat.

13. Sacerdotes, qui pomeridianis horis Missam celebrant, itemque fideles, qui in eadem sacram communionem recipiunt, possunt inter refectionem, permissam usque ad tres horas ante Missae vel communionis initium, sumere congrua moderatione alcoholicas quoque potiones inter mensam suetas (v. gr. vinum, cerevisiam, etc.), exclusis quidem liquoribus. Ante vel post dictam refectionem sumere possunt (exceptis omne genus alcoholicis), aliquid per modum potus, usque ad unam horam ante Missam vel communionem.

14. Sacerdotes, eodem die, nequeunt mane et vespere Sacrum litare, nisi potestatem expressam bis terve Missam celebrandi habeant, ad normam can. 806.

Fideles pariter, eodem die, nequeunt mane et vespere ad sacram Synaxim accedere ad praescriptum can. 857.

15. Fideles, quamvis non sint de eorum numero, pro quibus Missa vespertina forte instituta sit, ad sacram Synaxim libere accedere possunt, infra dictam Missam vel proxime ante et statim post (cfr. can. 846), servatis quod attinet ad ieiunium eucharisticum, normis supra relatis.

16. In locis vero, ubi non ius commune, sed ius missionum viget, Ordinarii Missas vespertinas omnibus in hebdomada diebus, iisdem condicionibus permittere possunt.

MONITA AD NORMAS EXSEQUENDAS

17. Ordinarii sedulo invigilent, ut omnis abusus et irreverentia erga sanctissimum Sacramentum plane vitetur.

18. Pariter curent, ut nova disciplina a cunctis subditis uniformiter observetur, eosque doceant, omnes facultates et dispensationes, tum territoriales tum personales, hactenus a Sancta Sede concessas, abrogatas esse.

19. Constitutionis atque huius Instructionis interpretatio textui fideliter adhaereat, neque ullo modo facultates tam favorabiles amplifcet. Quod ad consuetudines attinet, quibus a nova disciplina discrepare contingat, clausula illa abrogativa animadvertenda est: „contrariis quibuslibet non obstantibus, peculiarissima etiam mentione dignis“.

20. Ordinarii et sacerdotes, qui datis a Sancta Sede facultatibus perfrui debent, fideles studioso excitent, ut frequenter Missae Sacrificio adstare velint et pane eucharistici reficiantur, opportunisque inceptis, praesertim sacra praedicatione, illud promoveant spirituale bonum, cuius adipiscendi gratia Summus Pontifex Pius XII Constitutionem edere voluit.

Summus Pontifex, hanc Instructionem approbans, statuit, ut ipsa promulgetur per editionem in Actis Apostolicae Sedis una cum Constitutione Apostolica Christus Dominus.

Ex Aedibus Sancti Officii, die VI mensis Ianuarii, anno MDCCCCLIII.

† I. Card. Pizzardo, a secretis.

A. Ottaviani, adessor.

PRZEKŁAD

KONSTYTUCJA APOSTOLSKA

O ZACHOWANIU DYSCYPLINY POSTU EUCHARYSTYCZNEGO

Pan nasz Jezus Chrystus „*nocy, której był wydan*“ (I Kor. 11, 24) kiedy po raz ostatni obchodził Paschę Starego Testamentu, po wieczery (cfr. Łuk. 22,20) rozdawał swym uczniom chleb, mówiąc: „*To jest Ciało moje, które będzie za was ofiarowane*“ (I Kor. 11,24); podobnie podawał im kielich, mówiąc: „*To jest krew moja Nowego Testamentu, która będzie wylana za wielu*“ (Mat. 26,28), „*To czyńcie na moją pamiątkę*“ (cfr. I Kor. 11.24—25).

Takie ustępy Pisma św. jasno wskazują, jak Boski Zbawiciel podczas tej ostatniej Paschy, w której według hebrajskiego obrządku spożywało się baranka, zechciał ustanowić nową Paschę, która ma trwać do końca wieków, a w której pożywa się Baranka Niepokalanego, ofiarowanego na

zbawienie świata, aby Nowa Pascha nowego Prawa zastąpiła stare Phase i prawda wygnała cień. (cfr. Hymn Lauda Sion).

Ponieważ połączenie tych dwu wieczerzy odbyło się dla oznaczenia przejścia od starej do nowej Paschy, łatwo zrozumieć, dlaczego Kościół w Ofierze Eucharystycznej, jaka z nakazu Zbawiciela ma się odnawiać na Jego pamiątkę, mógł odsunąć się od reguł obserwowanych w agapach starożytnych i wprowadził zwyczaj postu eucharystycznego.

Od najdawniejszych czasów przyjął się powszechnie zwyczaj, by rozdawać Eucharystię wiernym na czczo. (cfr. Ben XIV, De Syn. Dioec. 1.6.c.8, n.10). Już przy końcu czwartego wieku ustanowiono na różnych Koncyliach, że ci którzy mieli odprawiać Ofiarę Eucharystyczną, mają zachować post. W roku 393 Koncyljum Hippeńskie postanowiło: „Sakrament Ołtarza nie może być sprawowany inaczej, jak przez osoby, będące na czczo“ (Conc. Hipp. can. 28 Mansi III 923). Taki sam nakaz wydano nie wiele później, tj. w roku 397, takimi samymi słowami przez Koncyljum w Kartaginie (Conc. Cart. III, cap. 29 Mansi III 885). Na początku wieku V-go zwyczaj ten można było nazwać dość powszechnym istniejącym od niepamiętnych czasów, dlatego św. Augustyn mógł twierdzić: „Najświętsza Eucharystia jest przyjmowana zawsze na czczo i ten zwyczaj jest powszechnym“ (cfr. S. Aug. Ep. LIV ad Ian. cap. 6. Migne PL. XXXIII, 203).

Praktyka ta bez wątpienia opierała się na poważnych motywach, między którymi można na pierwszym miejscu wymienić, co Apostoł narodów mówi z okazji agap bratnich chrześcijan (cfr. I Kor. 11,21). Powstrzymanie się od jedzenia i picia pochodzi z najwyższej czci, jaką mamy względem najwyższego Majestatu Jezusa Chrystusa, kiedy mamy Go przyjmować ukrytego pod osłoną postaci eucharystycznej. Prócz tego, przyjmując Jego Ciało i Krew Najdroższą przed wszelkim posiłkiem, okazujemy że Ono jest pierwszym i najważniejszym pokarmem, który podtrzymuje naszą duszę i pomnaża jej świętość. Stąd słusznie św. Augustyn zauważa: „Podobało się Duchowi Świętemu, aby na cześć tak wielkiego Sakramentu Ciało Pańskie weszło do ust chrześcijanina pierwej od jakiegokolwiek pokarmu“. (S. Aug. 1. c.).

Post ten stanowi nie tylko obowiązkową daninę ku czci Boskiego Zbawiciela, ale podnosi pobożność, i dlatego przyczynić się może do pomnożenia zbawczych owoców świętości, jakich Chrystus Pan, źródło i twórca wszelkiego dobra, od nas wymaga, z pomocą łaski.

Wszyscy zresztą wiedzą z doświadczenia, że według samych praw natury ludzkiej, kiedy ciało nie jest przeciążone pokarmem, wówczas umysł staje się lżejszym, bardziej się nadaje do rozmyślenia o tej niewypowiedzianej i wzniosłej tajemnicy, jaka się dopełnia w duszy, niby w świątyni, w której wzrasta miłość Boża.

Jak bardzo Kościół pilnował zachowania postu eucharystycznego wiadać nawet z kar, jakie nakładał na tych, którzy prawa te łamali. Oto VII Konc. w Toledo (a.646) zagroziło karą ekskomuniki tym, którzy odprawiali Mszę św. nie na czczo (Konc. w Toledo VII cap. 2), a już w roku 572 III Konc. w Braga (can. 10) i w r. 585 II Konc. w Macon (can. 6) ustanowiły złożenia z urzędu winnych tego przestępstwa.

Mimo to w ciągu wieków pilnie miano na uwadze także to, że niekiedy jest rzeczą wskazaną złagodzić w pewien sposób nakaz postu eu-

charystycznego dla wiernych z powodu szczególnych okoliczności. Dlatego Koncylium w Konstancji (1415) potwierdzając to święte prawo, dodaje pewne złagodzenia: „Według ustaw świętych kanonów i chwalebne zwyczaj, uznanego przez Kościół i przezeń aż dotąd obserwowanego, Sakrament ten nie może być sprawowany po wieczerzy, ani przyjmowany przez wiernych nie będących na czczo, wyjąwszy wypadek choroby lub innej konieczności, uznanej przez prawo i Kościół“ (Kon. Konstancji, ses. XIII).

Wspomnieliśmy o tych rzeczach, aby wszyscy wiedzieli, że chociaż nowe warunki czasów i rzeczy wymagają od Nas, byśmy dali wiele ułatwień i pozwoleń w tej dziedzinie, mamy zamiar niniejszą Konstytucją Apostolską potwierdzić w całej pełni prawo i zwyczaj postu eucharystycznego, oraz wezwać tych, którzy mają możliwość, by dokładnie post ten zachowali, i by tylko ci, którzy są zmuszeni okolicznościami, korzystali z tych ułatwień w granicach koniecznej potrzeby.

Słodką pociechą dla Nas jest fakt, że Nabożeństwo do Najśw. Sakramentu Ołtarza stale wzrasta nie tylko w duszach wiernych, ale również w świętności kultu, co często uderza w publicznych manifestacjach narodów. Nie mało bez wątpienia przyczyniły się do tego gorliwe starania Papieży, a specjalnie bł. Piusa X-go, który wzywając wszystkich do wznowienia starego zwyczaju, zachęcał do częstego, a nawet codziennego przyjmowania Eucharystii. Również zachęcał i dzieci do niebieskiej uczyt i oświadczył, że nakaz spowiedzi i Komuni św. obowiązuje wszystkich, którzy osiągnęli wiek rozoznania. Usankcjonował to Kodeks prawa kanonicznego. (can. 863, 854, §5). Wierni zaś z radością odpowiadając na zew Papieży, coraz licznie przystępowali do stołu Pańskiego. Oby zechciał Pan, aby ten głód chleba anielskiego i to pragnienie Krwi Bożej było coraz gorętsze we wszystkich ludziach każdego wieku i każdego stanu.

Musimy jednak uznać, że szczególne warunki czasów, w których żyjemy wprowadziły wiele przekształceń w zwyczajach społecznych i życiu codziennym, wskutek których powstałoby wiele trudności, mogących odalać ludzi od uczestniczenia w Bożych tajemnicach, gdyby prawo postu eucharystycznego miało być w pełni obserwowane, jak to było dotychczas.

Przed wszystkim dobrze wiadomo, że liczba kapłanów jest dzisiaj niewystarczającą dla ciągle wzrastających potrzeb wiernych: kapłani, zwłaszcza w dniu świątecznym są przeciążeni pracą, muszą często odprawiać Mszę św. bardzo późno, nieraz binować i trinować, odbywać dalekie podróże, by nie zostawić bez Mszy św. sporej części swej owczarni. Te wyczerpujące prace apostolskie osłabiają oczywiście zdrowie kapłanów: zwłaszcza, że prócz odprawiania Mszy św. i kazań muszą spowiadać, uczyć katechizmu i spełniać inne obowiązki swego urzędu, które wymagają coraz więcej wysiłku i aktywności.

Ale myśl Nasza biegnie szczególnie do tych, którzy porzuciwszy własną ojczyznę, udali się na prace w odległych krajach, by wielkodusznie odpowiedzieć na zew i rozkaz Boskiego Mistrza: „*Idźcie i nauczajcie wszystkie narody*“ (Mat. 28.19).

Ci głosiciele Ewangelii podejmując ciężkie trudy i przewyciężając najrozmaitsze niewygody podróży, wysilają się, by dla wszystkich za-

jaśniało światło religii chrześcijańskiej i aby nakarmić chlebem anielskim swoje owczarnie, często co dopiero do wiary katolickiej przyjęte.

W takich samych prawie warunkach znajdują się również i wierni w wielu krajach misyjnych lub innych, w których nie ma stałego duszpastera i dlatego zmuszonych do oczekiwania przybycia aż do późnej godziny innego kapłana, aby móc przyjąć Komunię św.

Prócz tego, wraz z rozwojem przemysłu zdarza się często, że robotnicy zajęci w fabrykach, przy transportach, przy pracach portowych, albo przy innych usługach społecznych są zajęci na zmiany, nie tylko w dzień ale i w nocy. I dlatego muszą czasem przyjąć pokarm, a w ten sposób znajdują przeszkodę w przyjęciu Komunii św. na czczo.

Również często się zdarza, że matki nie mogą przystąpić do Stołu Pańskiego, zanim nie załatwią swoich spraw domowych, które wymagają często kilka godzin pracy.

Podobnie i wielu z uczącej się młodzieży męskiej i żeńskiej chce odpowiedzieć na wezwanie Boże: „*Pozwólcie dziatkom przyjść do mnie*“ (Mar. 10.14), ponieważ bezwzględnie ufają, że ten który „*pasie się między liliami*“ (Pieśń 2, 16; 6, 2) strzec będzie blasku ich własnej duszy i nieskazitelności ich obyczajów przed pokusami wieku młodzieńczego i przed zasadzkami tego świata. Często staje się dla nich trudnością pójście do kościoła przed szkołą i jeszcze powrót do domu, by się posilić.

Trzeba ponadto zwrócić uwagę, że często dzisiaj wierni w godzinach popołudniowych udają się w większej liczbie z jednego miejsca na drugie, aby brać udział w uroczystościach religijnych albo manifestacjach społecznych. Gdyby przy tych okazjach wolno było odprawiać Tajemnicę Eucharystyczną, która jest żywym źródłem łaski Bożej, bez wątpienia wierni mogliby uzyskać siły potrzebne do myślenia i działania w pełni ducha chrześcijańskiego i do poddania się słusznym prawom.

Do rozważań tych o charakterze szczegółowym należy dodać inne bardziej ogólne dotyczące wszystkich. Choć medycyna i higiena w naszych czasach uczyniła wielkie postępy i przyczyniła się nie mało do zmniejszenia śmiertelności, zwłaszcza wśród dzieci, to jednak obecne warunki życiowe i skutki strasznych wojen naszego wieku osłabiły w zastraszający sposób konstytucję fizyczną i zdrowie ludzi.

Dla tych wszystkich racji, a głównie aby ułatwić wzrost rozbudzonej pobożności eucharystycznej, wielu Biskupów z różnych krajów urzędowo prosiło, aby prawo postu było cokolwiek złagodzone i Stolica Apostolska łaskawie udzieliła szczegółowych upoważnień i dyspens kapłanom i wiernym. Przypominamy dekret „*Post Editum*“ wydany przez św. Kongregację Soboru 7. X. 1906 na rzecz chorych (Acta Ap. Sed. XXXIX, p. 603), a dla kapłanów List Kongr. św. Officium do Ordynariuszów z 22. V. 1923 (A. Ap. S., p. 151).

W ostatnich czasach prośby Biskupów stały się częstsze i usilniejsze, były też dawane dyspensy coraz szersze, zwłaszcza z okazji wojny. To dowodzi jasno, że nowe poważne, stałe i dosyć ogólne przyczyny zaistniały, które w wielu okolicznościach czynią bardzo trudnym dla kapłanów odprawianie, a dla wiernych komunikowanie się na czczo.

Aby zapobiec poważnym trudnościom i zarazem by usunąć różnorodność praktyki spowodowaną różnorodnością indultów, uważamy za konieczne złagodzić dyscyplinę postu eucharystycznego i uregulować ją tak, by wszyscy byli w stanie prawo to zachować, prawo dostosowane do szczególnych warunków czasu, miejsca i osób.

Ufamy, że takim zarządzeniem przyczynimy się nie mało do wzrostu pobożności eucharystycznej i ułatwimy wszystkim przystępowanie do Stołu Aniołów, co oby było dla większej chwały Bożej i świętości Mistycznego Ciała Jezusa Chrystusa.

Dlatego Naszą Powagą Apostolską ustalamy i ustanawiamy, co następuje:

1. Ci, którzy nie znajdują się w szczególnych warunkach, o jakich zaraz będzie mowa, mają nadal zachować post eucharystyczny od północy. Podajemy jednak, jako normę ogólną, odtąd obowiązującą, dla kapłanów i dla wiernych, że woda naturalna nie łamie postu eucharystycznego.

2. Chorzy, nawet nie leżący, mogą przyjmować, za rozsądną radą spowiednika, cokolwiek na sposób napoju, lub prawdziwego lekarstwa wyłączając alkohol. To samo odnosi się do kapłanów chorych odprawiających Mszę św.

3. Kapłani, którzy celebryją o późnej godzinie, albo po ciężkiej pracy świętego swego misterium, albo po długiej drodze, mogą przyjmować cokolwiek na sposób napoju, wyjąwszy alkohol; od tego jednak należy się powstrzymać przynajmniej przez jedną godzinę przed odprawianiem Mszy św.

4. Kapłani, którzy binują lub trinują mogą wypić podczas pierwszej i drugiej Mszy św. ablucję, która w tym wypadku nie może być robiona winem, ale samą wodą.

5. Również i wierni, nawet nie chorzy, dla których wskutek wielkiej niewygody — tj. wskutek wyczerpującej pracy, późnej godziny, o której mogą tylko brać udział we Mszy św., albo dlatego musieli odbyć długą drogę — staje się niemożliwym przyjmowanie na czczo Komunii św., mogą za rozsądną radą spowiednika i na czas, w którym trwa stan trudności, przyjmować cokolwiek na sposób napoju, wyjąwszy alkohol, ale muszą powstrzymać się od tego przynajmniej przez jedną godzinę przed Komunią św.

6. Jeżeli okoliczności koniecznie tego wymagają, zgadzamy się, aby Ordynariusze pozwalali na odprawienie Mszy św. w godzinach wieczornych, która jednak nie może się zaczynać przed godziną 16-tą, w święta *de praecepto*, nie wyłączając *festa suppressa*, w pierwsze piątki miesiąca, w inne uroczystości, odbywające się przy większym napływie ludu i jeden ponadto raz w ciągu tygodnia. Kapłan ma zachować post przez trzy godziny odnośnie pokarmów stałych i napojów alkoholowych, a jedną godzinę odnośnie innych napojów niealkoholowych. Podczas takich Mszy św. wierni przystąpić mogą do Komunii św., zachowując ten sam, co kapłan, obowiązek postu eucharystycznego, pamiętając jednak o przepisie kan. 857 (który zakazuje przyjmować Komunię św. tym, którzy już ją raz w ciągu dnia przyjęli).

Na ziemiach misyjnych, ze względu na szczególne warunki, gdzie rzadko kiedy kapłani mogą odwiedzać dalekie stacje, pozwalamy Ordynariuszom używać tych uprawnień we wszystkie dni tygodnia.

Ordynariusze mają jednak czuwać uważnie, aby uniemożliwić jakąkolwiek interpretację rozszerzającą udzielone uprawnienia i aby uniknąć w tej dziedzinie wszelkich nadużyć i braku poszanowania. Udzieliliśmy takich ułatwień, jakich dziś wymagają warunki osób, miejsc i czasów, ale potwierdzamy całą wagę i skuteczność postu eucharystycznego dla tych, którzy przyjmują Zbawiciela ukrytego pod postaciami eucharystycznymi. Oprócz tego trzeba wiedzieć, że duchowo należy dopełnić, w miarę możliwości, czego nie dostawa fizycznie, bądź przez wewnętrzną pokutę, bądź innym sposobem według tradycyjnej praktyki Kościoła, który zmniejszając post, przepisuje zwykle inne akty pobożności. Dlatego to ci, którzy korzystają będą z wymienionych ułatwień, mają wznosić gorętsze modły do nieba, by wielbić Boga, dziękować Bogu, a przede wszystkim, by otrzymać przebaczenie grzechów i wyłagać nowe pomoce niebieskie. Pamiętając, że Pan Jezus ustanowił Eucharystię, jako „wieczną pamiątkę swej męki“ (św. Tomasz) niech wzbudzą w duszach uczucia chrześcijańskiej pokory i pokuty, jakie się rodzą w rozmyślności o Męcę i śmierci Zbawiciela. Niech ofiarują Zbawicielowi za Jego ciągłą Ofiarę Ołtarza wszystkie wzmoczone własne owoce miłości bliźniego. W ten sposób przyczyniać się będą wszyscy do coraz doskonalszego urzeczywistnienia tej jedności, o której mówi Apostoł (I Kor. 10, 17): *„Jednym chlebem, jednym ciałem jesteśmy wielu, którzy w tym chlebie uczestniczymy“*.

Nakazujemy, aby uważane było za stałe i ważne, co zostało przez Nas ustalone i zadekretowane niniejszą Konstytucją, bez względu na wszystkie inne przepisy przeciwne, nawet te, które specjalnie winny być odwołane. Niniejszym uchylamy też wszystkie inne przywileje i upoważnienia w jakiegokolwiek formie przez Stolicę Świętą udzielone, aby wszędzie wszyscy jednakową dyscyplinę zachowali.

Normy niniejsze stają się ważne od dnia ogłoszenia w Acta Apostolicae Sedis.

Dan w Rzymie, u św. Piotra, w uroczystość Trzech Króli, dnia 6-go stycznia 1953 r., czternastego Naszego Pontyfikatu.

I N S T R U K C J A
K O N G R E G A C J I Ś W. O F I C J U M
W S P R A W I E K O N S T Y T U C J I A P O S T O L S K I E J
„CHRISTUS DOMINUS“

Konstytucja Apostolska „Christus Dominus“, wydana dnia dzisiejszego przez szczęśliwie panującego Papieża Piusa XII zawiera wiele ułatwień i pozwoleń, odnoszących się do zachowania postu eucharystycznego, ale w istocie potwierdza normy kodeksu Prawa Kanonicznego (can. 808 i 858, § 1) dla kapłanów i wiernych, którzy są w możliwości to prawo zachować. Ale i to do nich rozciąga się złagodzenie, do wszystkich się odnoszące, że woda naturalna (a więc pozbawiona jakiegokolwiek dodatku) nie łamie postu eucharystycznego (Konst. nr. I). Z innych ułatwień natomiast

korzystać mogą tylko kapłani i wierni, którzy się znajdują w szczególnych warunkach, przewidzianych przez Konstytucję, albo którzy biorą udział we Mszach wieczornych, odprawianych za pozwoleniem Ordynariuszów, w granicach nowych ułatwień z nimi związanych.

Aby normy tych ułatwień były wszędzie jednakowo zachowywane, oraz by uniknąć wszelkiej interpretacji te ułatwienia rozszerzającej, następuje by przeszkodzić wszelkiemu nadużyciu w tej materii, Kongregacja Świętego Oficjum na wyraźne polecenie Ojca Świętego daje następujące reguły.

Dla chorych tak wiernych jak kapłanów

(Konst. nr. II)

1. Wierni chorzy chociaż nie leżący, mogą przyjmować cośkolwiek na sposób napoju, wyjąwszy napoje alkoholowe, jeżeli wskutek swej niemocy nie mogą bez prawdziwej trudności być na czczo aż do Komunii św., mogą też przyjmować cośkolwiek na sposób lekarstwa, bądź to płynnego, (wyjąwszy alkohol), bądź stałego, jeśli tylko chodzi o prawdziwe lekarstwo, wskazane przez lekarza, albo powszechnie uważane za takie. Zwraca się uwagę, że nie można uważać za lekarstwo nic stałego, co się przyjmuje jako pokarm (nutrimentum).

2. Warunki korzystania z takiej dyspensy, dla której nie jest przepisane żadne ograniczenie czasu, poprzedzającego Komunię św., muszą być poważnie rozważane przez spowiednika, a bez jego rady nikt nie może z tej dyspensy korzystać. Spowiednik może też poradzić bądź to w zakresie wewnętrznym sakramentalnym, bądź też wewnętrznym pozasakramentalnym, także raz na zawsze na czas trwania choroby.

3. Również kapłani chorzy, nawet nie leżący, mogą korzystać z dyspensy, kiedy mają albo odprawiać Mszę św. albo tylko przyjmować Komunię św.

Dla kapłanów, którzy się znajdują w szczególnych okolicznościach

(Konst. nr. III i IV)

4. Kapłani nie chorzy, którzy celebrują a) albo o późnej godzinie (tj. po 9-tej), b) albo po ciężkiej pracy swego urzędu (np. już od pierwszych rannych godzin lub przez długi czas) c) albo po odbyciu dłuższej drogi (tj. najmniej około 2 klm. pieszo, lub proporcjonalnie dalej, zależnie od użytych środków lokomocji, biorąc pod uwagę trudności przebycia i warunki osobiste), mogą przyjmować cośkolwiek na sposób napoju, wyjąwszy napoje alkoholowe.

5. Trzy te wyżej wymienione warunki obejmują wszystkie okoliczności, dla których prawodawca pragnie udzielić wyżej wymienionych ułatwień: — wyklucza się przeto wszelką interpretację, dążącą do rozszerzenia tej dyspensy.

6. Kapłani, którzy znajdują się w tych warunkach, mogą przyjąć

cośkolwiek na sposób napoju raz lub więcej razy, ale tylko na jedną godzinę przed rozpoczęciem Mszy św.

7. Ponadto kapłani binujący lub trinujący mogą przyjmować podczas pierwszych Mszy obie ablucje, przepisane przez rubryki Mszału, używając jednak tylko wody, według tej zasady ogólnej, że woda nie łamie postu. Kto jednak odprawia trzy Msze św. bez przerwy w dniu Bożego Narodzenia, albo w Dzień Zaduszny, ma zachować rubryki dotyczące się ablucji.

8. Gdy kapłanowi, który ma binować lub trinować, zdarzyło się przez nieuwagę, że spożył ablucję z winem, to nie jest mu wzbronione odprawić drugą lub trzecią Mszę św.

Dla wiernych którzy się znajdują w szczególnych
o k o l i c z n o ś c i a c h

(Konst. nr. V)

9. Również i wiernym, którzy nie z przyczyny choroby, ale wskutek innych poważnych trudności nie mogą zachować postu eucharystycznego, wolno przystępować do Stołu Pańskiego, po przyjęciu czegośkolwiek na sposób napoju na godzinę przed Komunią świętą, wyjąwszy zawsze napoje alkoholowe.

10 Wypadki, w których się sprawdzają wymienione poważne trudności (grave incommodum) wyłączając wszelkie rozszerzenia, dzielą się na trzy kategorie:

a) praca wyczerpująca, która poprzedza Komunię św.

Wypadek ten obejmuje robotników fabrycznych, transportowych, portowych i innych robotników służby społecznej, którzy są zajęci na zmiany dniem i nocą, tych, którzy z obowiązku urzędu, albo z miłości spędzają noc na czuwaniu (pielęgniarski, personel szpitalny, strażnicy itp.) kobiety w ciąży, matki rodzin, które zanim pójdą do kościoła muszą przez długi czas załatwiać sprawy domowe itp.

b) późna godzina rozdawania Komunii świętej.

Punkt ten obejmuje wypadki wiernych, którzy jedynie późno mogą mieć między sobą kapłana celebrującego Ofiarę Eucharystyczną; dzieci dla których jest za trudno iść do Kościoła, by przyjąć Komunię św., później powrócić do domu na śniadanie, by znowu iść do szkoły.

c) odbycie długiej drogi do kościoła.

Chodzi tu o drogę długości około 2 klm. pieszo, albo o drogę proporcjonalnie dłuższą środkami lokomocji, biorąc przy tym pod uwagę stan drogi i warunki osobiste (cfr wyżej nr. 4).

11 Przyczyny poważnych trudności muszą być rozsądnie rozważane przez spowiednika na forum wewnętrznym sakramentalnym albo pozasakramentalnym: bez jego wskazówki wierni nie mogą przyjmować Komunii św. nie na czczo. Ta wskazówka może być udzielona jednorazowo na cały okres trwania przyczyny poważnych trudności.

C o d o M s z y w i e c z o r n y c h

Konstytucja daje Ordynariuszom miejscowym (cfr. can. 198) władzę pozwalania na odprawienie Mszy św. wieczornych na ich terytoriach, kiedy okoliczności tego wymagają, bez względu na can. 831 § 1. Dobro ogólne wymaga czasami odprawiania Świętych Tajemnic po południu, np. dla robotników niektórych rodzajów przemysłu, gdzie zmiany pracy wypadają również i w dni świąteczne, dla pewnych kategorii pracowników, którzy mają zajęcie w dni świąteczne rano, (np. robotnicy portowi); z okazji zgromadzeń o charakterze religijnym lub społecznym, w których bierze udział wielka liczba wiernych, przybyłych nawet z daleka itp.

12. Takie Msze św. jednak można odprawiać dopiero od godziny 16-tej i Ordynariusz może na nie pozwolić tylko w następujących wypadkach: wyczerpująco wyliczonych:

- a) w święta nakazane według can. 1247 § 1.
- b) w święta zniesione, według spisu wydanego przez Kongregację Soboru dnia 28 grudnia 1919 r. (cfr. A. A. S. XII, 1920, p. 42—43),
- c) w pierwsze piątki miesiąca,
- d) uroczystości obchodzone z wielkim napływem ludu,
- e) jeden dzień w tygodniu oprócz wyżej wymienionych, kiedy potrzeba dla określonej kategorii osób.

13. Kapłani odprawiający Mszę św. w godzinach popołudniowych, jak również i wierni, którzy w tych okolicznościach przystępują do Komunii świętej, mogą p o d c z a s p o s i ł k u, dozwolonego na trzy godziny przed początkiem Mszy, albo Komunii św. pić z n a l e ż n y m u m i a r e m napoje alkoholowe, jakich zwykle używa się podczas posiłków (np. wino, piwo itp.) wyłączając zawsze napoje wyskokowe (liquores). Przed i po takim posiłku mogą przyjmować, wyłączając zawsze wszelkiego rodzaju alkohol, cokolwiek na sposób napoju, aż do godziny czasu przed Mszą lub Komunią św.

14. Kapłani nie mogą odprawiać Mszy św. rano i wieczorem tego samego dnia, jeżeli nie mają wyraźnego pozwolenia binowania lub trinowania stosownie do kan. 806.

Wierni nie mogą nigdy przyjmować Komunii św. rano i wieczorem tego samego dnia stosownie do kan. 857.

15. Wszyscy wierni, nawet nie należący do kategorii osób, dla których Msza wieczorna została ewentualnie wprowadzona, mogą dowolnie przystępować do Komunii św. podczas Mszy albo bezpośrednio przed lub po Mszy św. (cfr. kan. 846 § 1), zachowując jednak post eucharystyczny według reguł wyżej wyłożonych.

16. Na terytoriach, gdzie nie obowiązuje prawo powszechne ale prawo misyjne, Ordynariusze mogą pozwolić na tych samych warunkach na Msze popołudniowe we w s z y s t k i e d n i tygodnia.

U w a g i o w y k o n a n i u

17. Ordynariusze winni czuwać, aby się unikało wszelkiego nadużycia i braku czci dla Najświętszego Sakramentu.

18. Winni również czuwać, aby nowe prawo zachowali wszyscy jednakowo i winni pouczyć swych poddanych, że są zniesione wszystkie specjalne ułatwienia i dyspensy terytorialne, czy personalne, udzielane dotąd przez Stolicę Świętą.

19. Konstytucja i niniejsza Instrukcja mają być rozumiane ściśle i dosłownie i unikać należy jakiegokolwiek rozszerzania dość już szerokich ustępstw. W stosunkach do ewentualnych zwyczajów, które różnią się od nowej dyscypliny, należy zwrócić uwagę na unieważniającą klauzulę Konstytucji: „*contrariis quibuscumque non obstantibus, etiam peculiari-ssima mentione dignis*“, tzn. bez względu na wszystkie inne przepisy przeciwne, nawet te, które winny być odwołane specjalnie.

20. Ordynariusze i kapłani niech skorzystają z łaskawych ustępstw Stolicy Świętej, by zachęcić wiernych do częstego uczestniczenia we Mszy św. i przyjmowania Komunii św. i niech wskazują, zwłaszcza w kazaniach, to dobro duchowe, które miał na względzie Ojciec święty Pius XII, kiedy Konstytucję wydawał.

Ojciec święty aprobując niniejszą Instrukcję zarządził, by była ogłoszona w *Acta Apostolicae Sedis* razem z Konstytucją Apostolską *Christus Dominus*.

Z pałacu Św. Oficjum, dnia 6 stycznia 1953.

† I. Card. Pizzardo, Sekretarz
A. Ottaviani, Asesor.

Objaśnienie wydane przez Episkopat.

Cel Konstytucji

1. Głównym celem nowych rozporządzeń postnych jest rozbudzenie pobożności eucharystycznej i spowodowanie częstszej niż dotąd Komunii św. wiernych, a przez to wzrost Chwały Bożej i stopnia świętości Ciała Jezusa Chrystusa.

We wszystkich przeto pismach, instrukcjach, wyjaśnieniach a nade wszystko w kazaniach należy na czoło rozważanego zagadnienia postu eucharystycznego wysuwać zawsze ten właśnie cel, dla którego nowe prawo zostało wydane.

Takie podkreślenie myśli przewodniej dokumentów papieskich z góry uniemożliwi niewłaściwą wykładnię ich znaczenia. Nowe bowiem prawo nie jest bynajmniej — jakby się mogło zdawać — dowodem gasnącej gorliwości religijnej w Kościele Bożym i odbieganiem od dawnych, rzekomo lepszych, bo surowszych, zasad pobożności eucharystycznej, lecz przeciwnie jest przejawem rosnącej intensywności życia eucharystycznego i wzmoczonej w skutek tego wrażliwości na wszystko, co mogło być przeszkodą w częstym spożywaniu chleba anielskiego.

To uderzające zjawisko rosnącej gorliwości eucharystycznej w Kościele nazywa Ojciec św. „słodką swoją pociechą“ (suavissimum solacium). Nic przeto dziwnego, że tej gorliwości pragnęłyby on usunąć z drogi wszelkie możliwe przeszkody, choćby przeszkodą taką miała być rzecz tak dobra w sobie, jak post eucharystyczny w dawnej surowości pojęty.

Czy przez to zmienił się pogląd Kościoła na wartość postu eucharystycznego? — Żadną miarą. — Nie zmieniło się w niczym mniemanie Kościoła o wielkiej wartości postu, zmieniła się tylko zdolność ludzi nowoczesnych do zachowania postu. Stąd wynikła potrzeba złagodzenia postu, by rzecz dobra tj. post, nie stała się przypadkiem przeszkodą do lepszej rzeczy tj. do Komunii św.

Wartość postu eucharystycznego

2. Nie jest wykluczonym, że pierwszym wrażeniem po ogłoszeniu daleko bądź co bądź idących złagodzeń postnych mogłoby być, w niektórych przynajmniej umysłach, niesłuszne lekceważenie postu eucharystycznego. Dlatego należy dbać o to, by we wszystkich wypowiedziach i pismach znalazła się także odpowiednia nauka o wartości postu i o roli jego, jaką spełnia w stosunku do Komunii św. Post eucharystyczny jest — jak poucza Ojciec św. — nie tylko „daniną czci składaną Boskiemu Zbawicielowi, ale jest także środkiem pobożności i pomnożenia zbawczych owoców świętości“.

Dobrze będzie mocno podkreślić to, że poza ulgą o możliwości picia wody naturalnej dla wszystkich, obowiązuje nadal w pełni prawo i zwyczaj postu eucharystycznego i że dlatego wierni mają dokładnie ten post zachowywać, prócz tych jedynie, których szczególne okoliczności zmusza do korzystania z ulg postnych w granicach koniecznej potrzeby.

Zasady wykładni Konstytucji

3. Nie bez lęku, by karność w zachowaniu postu eucharystycznego nazbyt się nie rozluźniała na wieść o ulgach postnych, ogłaszał najwyższy prawodawca swoją Konstytucję. Dlatego św. Oficjum przestrzega przed tym, by Konstytucję i Instrukcję nie inaczej rozumieć, jak tylko ściśle dosłownie, jeśli chodzi o przepisy przyznające niektórym wiernym ulgi postne. Ulgi należy w naszym wypadku traktować nie jako „favores“, do których odnosi się zasada „favores convenit ampliari“, lecz jako przepisy stanowiące raczej niepożądany, koniecznością podyktowany, wyłom w ustawie ogólnej, jako „lex quae exceptionem a lege continet“. Do tego rodzaju wyłomów w prawie ma zastosowanie zasada kanonu 19 K. P. K.: „Leges quae... exceptionem a lege continent, strictae subsunt interpretationi“.

Należy przeto unikać wszelkiego rozszerzania dość już szerokich ulg w eucharystycznym prawie postnym i w razie wątpliwości przechylać się zawsze za zdaniem surowszym, ścieśniającym zakres ulg postnych.

Jednolitość praktyki

4. Tu wypada *zwrócić uwagę na bezwzględną konieczność jednolitej praktyki w zachowaniu postu eucharystycznego.

Warunkiem pierwszym tego postulatu było oczyszczenie — że się tak wyrazimy — przedpola praktyki postnej. Tego dokonał sam ustawodawca, wyposażając swoją Konstytucję w najwięcej generalną klauzulę odwoławczą, unieważniającą wszystkie inne, jakiegokolwiek rodzaju normy, wydane dotychczas w tej dziedzinie, nawet te, które na mocy specjalnego przywileju nie mogły być wycofane inaczej, jak tylko przez szczególną wzmiankę odwoławczą. („*Contrariis quibuscumque non obstantibus peculiarissima etiam mentione dignis atque abolitis ceteris omnibus privilegiis ac facultatibus quemodocumque a Sancta Sede concessis*“).

Mocą tej klauzuli zniesiono nie tylko dotychczasowe prawo powszechne, pisane czy zwyczajowe, nie tylko prawo i zwyczaje partykularne, ale także wszelkiego rodzaju specjalne przywileje, terytorialne czy osobiste, udzielone dotąd przez Stolicę Apostolską. W ten sposób usunięto szkodliwą różnorodność praktyki, spowodowaną dużą rozmaitością indultów i dyspens postnych w różnych krajach i diecezjach.

Warunkiem drugim postulatu jednolitości praktyki jest dokładne poznanie i zrozumienie nowego prawa przez wszystkich, zwłaszcza przez duchowieństwo. Mimo zniesienia dotychczasowej różnorodności ustawodawstwa, przyszłość byłaby znów zagrożona nieładem w tej dziedzinie, gdyby znajomość nowego prawa była niedostateczna.

Stąd wielką powinna być troska Ordynariuszów diecezcyj, by wszystkimi sposobami przynaglić wszystkich do dokładnego zapoznania się z nowym prawem. Ta ważna sprawa powinna być przede wszystkim przedmiotem obrad, referatów i dyskusji na najbliższych kongregacjach dziekanów, konferencjach dekanalnych i innych zjazdach duchowieństwa diecezjalnego.

Rozumie się samo przez się, że wierni muszą być nie raz, nie dwa, ale często i cierpliwie pouczani o treści nowego prawa, dopóki dobrze nie wrażą sobie w pamięć przepisów, obowiązujących we wszystkich poszczególnych wypadkach eucharystycznej praktyki postnej. W instrukcjach wydawanych dla wiernych rażdzi się umieszczać tylko przepisy, obowiązujące wiernych, albo przynajmniej łączyć je w osobną grupę przepisów. Zyskuje się przez to większą przejrzystość treści i ułatwia się wiernym zapamiętanie sobie norm ich wiążących.

Rola spowiedników

5. Stróżami i bezpośrednimi gwarantami jednolitej praktyki postnej mają być także z woli Stolicy Apostolskiej **spowiednicy**. Bez ich bowiem rady nie będzie można korzystać z dwóch najważniejszych przywilejów postnych, a mianowicie z ulgi dla chorych i z ulgi przewidzianej dla osób znajdujących się w szczególnych trudnościach.

Łatwo pojąć, jak odpowiedzialną będzie rola spowiednika, na którego spada obowiązek oceny bardzo różnorodnego stanu faktycznego, któryby upoważniał wiernych do korzystania z przywilejów ustawy.

Najlepiej byłoby, gdyby spowiednik miał w aktualnej pamięci wszystkie przepisy nowego prawa. Póki to nie nastąpi, niech każdy spowiednik ma pod ręką przynajmniej tekst Instrukcji św. Oficjum, aby w każdej chwili w czasie służby kapłańskiej, w konfesjonale, czy poza konfesjonalem, mógł wiernym służyć swoją roztropnością a niezbędną radą od której zależne jest korzystanie z głównych przywilejów Konstytucji Apostolskiej.

Warto zwrócić uwagę na to, że i kapłan chory, który ma zamiar korzystać z ulg ustawowych, musi korzystać z rady spowiednika. Natomiast kapłani, którzy mają celebrować o późnej godzinie, albo po ciężkiej pracy świętego posługiwania kapłańskiego, albo po odbyciu dalekiej drogi, mogą coś spożyć w postaci napoju, z wyjątkiem alkoholu, bez porady u spowiednika. Również wierni, którzy mają zamiar przystąpić do Stołu Pańskiego przy okazji Mszy św. wieczornych, mogą korzystać z przyznanych prawem ulg postnych bez zwracania się do spowiednika.

Zastępcze akty pobożności

6. Na koniec pragniemy przypomnieć, że Kościół św. zwykł żądać spełnienia innych aktów pobożności i ascezy w zamian za ulgi w dziedzinie umartwień postnych. Nie inaczej ma się rzecz w nowym prawie o poście eucharystycznym w myśl końcowych słów Konstytucji Apostolskiej, aby ci, co korzystać zechcą z ułatwień w poście eucharystycznym, tym gorętsze w zamian za to wznosili modły do nieba, modły adoracji, dziękczynienia, prześlągania i prośby.

Dla uniknięcia niepokoju sumienia dobrze będzie, jeśli spowiednik poleci odmówienie określonych modlitw, lub spełnienie określonego dobrego uczynku tym, którzy zamierzają skorzystać z przywilejów ustawy. Może to także uczynić Ordynariusz diecezji, wydając w tej sprawie zarządzenia generalne dla wszystkich.

Wyjaśnienia dodatkowe

Instrukcja Kongregacji S. Officii i interpretacja Konstytucji, ogłoszona 2 lutego 1953 przez Episkopat, bliżej określają obowiązujące obecnie przepisy, dotyczące postu eucharystycznego. Ponieważ praktyka życia mimo wszystko nasuwa pewne wątpliwości, profesorowie Gregorianum w Rzymie, O. F. Hürth S. J. i P. M. Abellán S. J. opracowali, jako dodatek do „Teologii moralnej”, osobny komentarz do Konstytucji: *De Sacramentis. Supplementum. De Nova Disciplina circa Ieiunium Eucharisticum* (Romae, in aedibus Universitatis Gregorianae 1953), str. 60. Ze względu na to, że komentarz został opublikowany pod auspicjami Uniwersytetu gregoriańskiego, ma on duże znaczenie teoretyczne i praktyczne.

Przytaczamy niektóre punkty.

1. Na str. 29 autorzy bliżej określają pojęcie „wody naturalnej” (*aqua naturalis*). Uważają, że naturalne wody mineralne (nie sztuczne) należy

podciągnąć pod pojęcie *aqua naturalis* i wobec tego wolno je pić przed komunią św. czy mszą św. bez zastrzeżeń. Tak samo wodę, zmieszaną w celach dezynfekcyjnych z chlorem, trzeba uważać za *aqua naturalis*, którą pić wolno przed przyjmowaniem chleba eucharystycznego.

2. Na str. 26 mamy bardzo ścisłą i dość rygorystyczną interpretację słów: *infirmittatis causa* i *grave incommodum*, które znajdują się w ustępie, mówiącym o przyjmowaniu płynów i lekarstw przez chorych przed komunią św. Na str. 29 jest mowa o roli spowiedników, których rady zasięgać mają chorzy, pragnący nie na czczo przystępować do komunii św. Kapłani chcący korzystać z tego pozwolenia nie są obowiązani radzić się spowiedników, bo Konstytucja suponuje, że posiadają odpowiednie wiadomości z teologii moralnej, by móc rozstrzygać, czy są zwolnieni z obowiązku postu eucharystycznego.

3. Ważna jest interpretacja słów: *per modum potus*. Czego więc wolno się napić chorym przed komunią św.? Wszystko jest dozwolone — brzmi odpowiedź autorów — co się pije, co się nazywa napojem, ale potrawy, będące częściowo w stanie płynnym, jak zacierki, kaszki, papki (po łacinie: *puls, pulticula*), nie są płynem czy napojem w ścisłym tego słowa znaczeniu i dlatego są zabronione. Natomiast wolno używać „napojów pożywnych“, jak mleko, kakao (z cukrem rozpuszczonym) itp.

Wywody autorów tak brzmią w oryginalnie łacińskim: *...potus, qui permittitur, potest esse potus nutritivus e. gr. lac, chokolatum fluidum, ius carniū (rosół); ova in statu prout a natura praesentantur (sed nullo modo cocta); varia „extracta“ (non-alcoholica) in potum immitti inibi penitus solvi solita, ad vim nutritivam potus augendam; potus alia addimenta nutritiva immissa habens ita tamen, ut totum sit ac maneat sensu vero „potus“ et non mutetur in pulvem vel pulticulam. Permitti non potest, ut in potum ingerantur nutrimenta solida, quae talia manent et simul cum potu sumuntur e. gr. particulae carnis; nec valet argumentatio: „parum pro nihilo computatur“. In tali casu sumeretur et potus et cibus solidus. Explicite a potibus licitis excluduntur potus alcoholici, sive in maiore sive in minore quantitate; tum pure et separatim sumpti, tum immixti in alium potum, in se non alcoholicum, e. gr.: „cognac“ missum in lac, „liquor“ missus in coffeam vel in team. Hic non valet: „parum pro nihilo computatur“.*

Uwagi powyższe dotyczą także kapłanów celebrujących w późniejszych godzinach i wiernych przyjmujących w późnej porze komunię św. — z tą różnicą, że napojów tych wolno się napić kapłanom (dokładnie) jedną godzinę przed rozpoczęciem mszy św. a wiernym jedną godzinę przed momentem przyjmowania komunii św.

4. Na str. 29 omówiono udogodnienia dla dzieci szkolnych. Nie wolno im spożyć zwykłego śniadania, jak niektórzy po ukazaniu się Konstytucji sądzili, ale wolno im się posilić napojami pożywnymi, jak wyżej wspomniano, na godzinę przed przyjęciem komunii św.

5. Na str. 47 jest wzmianka o „komunii św. wieczornej“. Można jej udzielać w czasie mszy św. wieczornej, przede mszą i po mszy św., ale nie wolno tego czynić, jeżeli się nie odprawia mszy św.

Przy końcu autorzy słusznie wspominają, że coraz to nowe zagadnienia i niejasności się wyłaniają, bo żaden prawodawca nie jest w stanie przewidzieć wszystkich możliwości, jakie życie nasuwa, i dlatego należy się spodziewać autentycznych wyjaśnień ze strony Kongregacji S. Officii.

85-LECIE KS. WILHELMA SCHMIDTA S. V. D.

W encyklice „Divino afflante Spiritu“ Pius XII po raz pierwszy wyraźnie zalicza etnologię do nauk pomocniczych egzegezy biblijnej. Dlatego jest rzeczą wskazaną, by czasopismo biblijne czytelników swoich zapoznało bliżej z osobą i działalnością bardzo wybitnego etnologa, lingwisty i religjologa, z Ks. Wilhelmem Schmidtem, który w każdej z tych wymienionych nauk dokonał badań przełomowych.

Ks. Wilhelm Schmidt urodził się 16. lutego 1868 r. w Hoerden w Westfalii. W 1883 r. wstąpił do Towarzystwa Słowa Bożego (skr. S. V. D. = Societas Verbi Divini = Werbiści). Po święceniach kapłańskich w 1892 r. został wysłany do Berlina, gdzie studiował przede wszystkim języki semickie: hebrajski, arabski, syryjski, aby później zająć się źródłami arabskimi i hebrajskimi średniowiecznej filozofii scholastycznej. W 1895 r. został lektorem języka hebrajskiego w Seminarium zakonnym S. V. D. w St. Gabriel pod Wiedniem.

W tym czasie (1896) Stolica Apostolska powierzyła Zgromadzeniu Słowa Bożego misję na Nowej Gwinei, gdzie na stosunkowo niewielkim obszarze spotyka się niezwykle dużą ilość i różnorodność języków papuaskich. Ona to zainteresowała Ks. Schmidta, kiedy opracowywał referat na temat Misji Nowej Gwinei. Porównywania nazw liczebników w różnych językach papuaskich skierowały jego zainteresowania na lingwistykę ogólną. Przedmiotem specjalnym jego badań stały się języki Oceanii, które złączył w wielką grupę lingwistyczną, obejmującą prawie wszystkie wyspy położone między Madagaskarem i Ameryką Południową. Grupę tę z wdzięczności dla Austrii, której obywatelstwo otrzymał, nazwał austronezyjską. Grupa ta jest spokrewniona z inną grupą językową, rozpowszechnioną na kontynencie azjatyckim, która się również stała przedmiotem jego badań, opublikowanych w pracy „Das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander“ (Wiedeń 1899). Dalsze badania nad językami australijskimi doprowadziły go do ich klasyfikacji i do bardzo ważnych wyników, które publikuje w obszernym dziele „Die Gliederung der australischen Sprachen“ (Wiedeń 1913). W 1926 r. ukazuje się dzieło: „Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde“ z atlasem językowym, przedstawiające dzieje badań historyczno-porównawczych nad wszystkimi rodzinami językowymi świata. Autor stwierdza, że budowa języka zmienia się zależnie od rozwoju kultury społeczeństwa, które posługuje się tym językiem. Podkreśla również wpływ, jaki wywierają zmiany kultury materialnej i społecznej na przeobrażenia lingwistyczne, zajmując przez takie postawienie stanowisko ewolucyjne.

W pracach lingwistycznych Ks. Schmidt posługiwał się w dużej mierze materiałami zebranymi przez misjonarzy, którzy w długoletnim współżyciu z tubylcami na ogół gruntowniej poznali ich język, zwyczaje, wierzenia, kulturę materialną i duchową, niż podróżujący badacze, którzy tylko przejściowo i nieraz pobieżnie zapoznali się z tubylcami. Sprawozdania misjonarzy

wprawdzie zawsze ceniono, lecz rzadko wykorzystano je należycie. Zaś ścisły związek, jaki łączy język z kulturą, doprowadził powoli Ks. Schmidta do badania kultury a przede wszystkim religii ludów pierwotnych. Dla lepszego wykorzystania przez etnologię materiałów etnograficznych, zebranych przez misjonarzy, Ks. Schmidt powołuje do życia w 1906 r. czasopismo „Anthropos” (Revue internationale d'ethnologie et de linguistique), w którym uczeni i misjonarze publikują swoje prace i badania naukowe z dziedziny lingwistyki, etnologii, prehistorii, religiologii w 8 językach a mianowicie w angielskim, francuskim, hiszpańskim, holenderskim, polskim, portugalskim, niemieckim i włoskim. Organ ten liczy obecnie 47 tomów, z których każdy obejmuje ponad 1000 stron, oraz dwie serie dzieł naukowych, mianowicie serię etnologiczną i lingwistyczną, z których każda liczy także kilkanaście tomów.

Dla redagowania tegoż czasopisma Ks. Schmidt założył w r. 1906 w Wiedniu „Instytut Anthroposu,” do którego należy około 30 współpracowników różnych narodowości, między innymi i jeden Polak. Należą oni do Zgromadzenia Ks. Ks. Werbistów, których naczelnie kierownictwo przeznaczyło do badań wyłącznie etnologicznych. Oprócz redakcji „Anthroposu” członkowie Instytutu pracują jako badacze terenowi wśród ludów tubylczych. W ramach tegoż Instytutu niektórzy jego członkowie przeprowadzili kilka ekspedycji do najstarszych ludów. I tak Ks. Koppers wybrał się do szczyków Ziemi Ognistej i do Bhill w Indiach, Ks. Szebesta zrobił cztery ekspedycje do Pygmejów afrykańskich oraz Buszmenów i Hotentotów, Ks. Hoeltker do szczyków papuaskich na Nowej Gwinei, Ks. Schumacher zbadał gruntownie Pygmejów szczepu Batwa w Ruandzie, zaś Ks. Vanoverberg Negrytów na Filipinach a dr Lebzelter Buszmenów i Hotentotów. Obecnie Instytut Anthropos z siedzibą w Froideville (Szwajcaria) posiada dwie filie, mianowicie w Bombaju i Nagoi. Kilku jego członków jest profesorami na uniwersytetach w Wiedniu, Bazylei, Bombaju, Fryburgu, Pekinie, Nagoi, Manili oraz w kilku seminariach duchownych.

Obok wykładów jako profesor etnologii w Wiedniu i prac organizacyjnych w związku z czasopismem i instytutem „Anthropos”, Ks. Schmidt uważał za swe zadanie życiowe badania naukowe nad ludami pierwotnymi. I tak w r. 1910 publikuje monografię „Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen”, w której wykazuje fakt niezbity stosunkowo wysokiej moralności i religii u szczyków pygmejskich, należących do najstarszych przedstawicieli ludzkości. Autor prowadzi dalsze badania w tym samym kierunku, lecz na szerszej podstawie, które publikuje od 1912 r. w monumentalnym dziele „Der Ursprung der Gottesidee”. Jest to prawdziwa „Summa gentilium” w 10 tomach, licząca ponad 9000 stron, a manuskrypty 3 dalszych tomów są już gotowe do druku. Trudno podać w kilku słowach wynik tak rozległych i gruntownych badań, obejmujących religię i moralność najstarszych ludów, tzw. prakultury i kultur zasadniczych tzn. kregu kulturowego patriarchalno-pasterskiego, matriarchalnego i totemistycznego. Jedno jest pewne z wyników dotychczasowych badań, że stosunkowo wysoka moralność oraz monoteizm ludów pierwotnych nie są produktem rozwoju, lecz spuścizną ludów.

Również socjologia ludów pierwotnych została wciągnięta w szczegółowe badania Ks. Schmidta. W 1924 r. ukazuje się praca: „Völker und Kulturen”, gdzie Ks. Schmidt na 370 stronicach podaje zwięzły przegląd socjologii najstarszych, pierwotnych ludów. Od 1937 do 1942 r. publikuje trzytomowe dzieło

„Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit“. Również zagadnieniu rasy i narodowości poświęcił specjalną pracę „Volk und Rasse“ w trzech tomach.

Czytelników „Ruchu Biblijnego i Liturgicznego“ interesować będzie działalność Ks. Schmidta w tych również dziedzinach. Otóż w początkach pierwszej wojny światowej właśnie Ks. Schmidt zainicjował w St. Gabriel pod Wiedniem ruch liturgiczny, który później przejął Ks. Pius Parsch i doprowadził do rozkwitu w krajach niemieckich. Również po wojnie Ks. Schmidt publikuje rozprawę: „Der strophische Aufbau des Gesamttextes der vier Evangelien, oraz „Das Leben Jesu“ w 2 tomach (Wiedeń 1947). Oprócz tego stworzył kilka kompozycji do Lamentationes, Veni Creator, Salve Regina, Miserere i ułożył kilkanaście pieśni kościelnych.

Od 1912 aż do 1938 r. Ks. Schmidt jest profesorem etnologii w uniwersytecie wiedeńskim, tam też stwarza tzw. Szkołę Wiedeńską kulturalno-historyczną etnologii, liczącą obecnie bodaj najwięcej zwolenników wśród etnologów. W 1937 r. wydaje drukiem podręcznik etnologii „Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie“, oraz „Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte“ (w r. 1930), które zostały przetłumaczone na język angielski, hiszpański, japoński i włoski.

Badania Ks. Schmidta spotkały się z wielkim uznaniem. W r. 1912, jak już wyżej wspomniano, zostaje powołany na profesora etnologii do Wiednia, gdzie pracuje aż do 1938; w tym roku przenosi się do Szwajcarii, gdzie obejmuje profesurę etnologii we Fryburgu. W r. 1923 Pius XI powierza mu przygotowanie wystawy misyjnej w Watykanie, którą zamieniono później na Pontificio Museo Missionario-Etnologico w Lateranie. W uznaniu zasług położonych na polu nauki i około organizacji tegoż muzeum, Pius XI mianuje go w r. 1927 pierwszym dożywotnim dyrektorem muzeum, a nieco później członkiem Pontificiae Academiae Scientiarum. Również inne instytucje naukowe uznały jego zasługi w dziedzinie wiedzy. Świadczy o tym chociażby fakt nadania mu 6 doktoratów honoris causa uniwersytetów w Bonn, Budapeszcie, Lowanium, Mediolanie, Salzburgu i Wiedniu, oraz nadanie mu członkostwa 21 Akademii Nauk i instytucji naukowych oraz laureatu Académie Française.

Ks. Schmidt w czasie pierwszej wojny światowej pracował jako duszpasterz w armii austriackiej na terenie Polski, przyswoił sobie również język polski do tego stopnia, że udzielał nauki gramatyki języka polskiego seminarzystom w St. Gabriel pod Wiedniem. Jeszcze dotychczas łączy go przyjaźń z niektórymi uczonymi polskimi. Mimo podeszłego wieku niezmordowanie pracuje. Obecnie przygotowuje drugie wydanie „Voelker und Kulturen“ i dalsze tomy „Ursprung der Gottesidee“. Dotychczas co do zdrowia czuje się wyśmienicie. To też, kiedy z okazji 80 lecia pewien uczony francuski życzył mu dożycia 90-lecia, Ks. Schmidt z uśmiechem odpowiedział: „Ne fixons pas de termes aux grâces ni aux liberalités de Dieu“.

Gdy już artykuł był złożony, nadeszła wiadomość, że J. E. ks. Schmidt zmarł dnia 10 lutego w Froideville w Szwajcarii. Zwłoki jego przewieziono do Głównego Domu Ks. Ks. Werbistów, do St. Gabriel w Mödling pod Wiedniem.

AVE PIA ANIMA

Ks. T. CHODZIDŁO SVD

NIEDAWNO OKRYTE MANUSKRYPTY ZNAD MORZA MARTWEGO W NOWYM ŚWIELE

O. Be a S. J. w artykule swoim na temat odkrytych w Judei manuskryptów, zamieszczonych w *Civiltà Cattolica* z 18 października 1952 r., pisze co następuje:

„Dwa lata temu, kończąc moją relację o epoce manuskryptów żydowskich odkrytych w 1947 r. w grocie Ain-Feszka, koło morza Martwego, powiedziałem, że „w obecnym stadium badań naukowych” jedną hipotezą, która zgadza się z faktami archeologicznymi i paleograficznymi jest hipoteza przedchrześcijańskiego pochodzenia dokumentów. Rezerwa wyrażona słowami „w obecnym stadium poszukiwań naukowych” okazała się bardzo usprawiedliwiona: lada dzień mogły się wyłonić nowe elementy i zmienić całkowicie sytuację“.

Tak się też stało. Przez pewien czas sytuacja pozostała bez zmiany. Wydano mnóstwo pism i publikacji na ten temat, lecz nie osiągnięto wyników, mogących uchodzić za całkiem pewne. Argumenty wysuwane przez zwolenników różnych poglądów zostały niebawem wyczerpane i każdy upierał się przy swoim zdaniu. Pierwszym, który przedstawił nowy punkt widzenia, był Kahle. Porównując nowe dokumenty z dokumentami, które znaleziono przeszło pół wieku temu w genizach (czyli tzw. „grobach” dla nienadających się do użytku w synagogach rodaków) Kairu, ustalił, że manuskrypty judzkie są znacznie starsze, lecz zauważył on również, że w grocie znaleziono fragmenty pisane recto i verso (na obydwu stronach kart), a więc resztki pergaminów, i dlatego późniejsze niż II w. przed Chr., ponieważ przed tym okresem pergaminów zgoła nie spotykano.

W manuskryptach Izajasza stwierdził Kahle, że dwa wersety 34,17 i 35,1 opuszczone przez pierwszego kopistę a dodane przez późniejszego przepisywacza, przedstawiają tekst masorecki i nie mogłyby być z epoki przedchrześcijańskiej.

Kahle zapewnia, że zauważył w znalezionych fragmentach w grocie litery pisane charakterem syryjskim (estrangela), którego według niego nie używano w Palestynie przed II w. po Chr. Te i jeszcze inne wskazówki doprowadziły Kahlego do konkluzji, że manuskrypty były umieszczone w grocie Ain-Feszka najwcześniej w III w. po Chr., a nie jak myśleli Amerykanie i de Vaux, parę dziesiątków lat po lub przed narodzeniem Chr. Ta data nie przeszkadza oczywiście, jak mówi wyraźnie Kahle, by powziąć podejrzenie, że manuskrypty mogą być starsze, ale zachęca nas ona conajmniej do ostrożności w określeniu epoki.

Twierdzenia sławnego krytyka nie pozostały bez echa, a w wyniku dyskusji przekonano się, że nie wszystkie poglądy wysunięte przez niego były całkowicie pewne. Kahle okazał się więcej umiarkowanym niż Driver i Zeitlin, — orzekł jednak, że manuskrypty są „starożytne i autentyczne“.

Nie wiadomo jednak wciąż było, kiedy zostały ulokowane w grocie.

Odpowiedzi na to pytanie miały dostarczyć nowe odkrycia. I oto nowość, której nikt nie oczekiwał. Dnia 4 kwietnia 1952 na posiedzeniu Akademii Napisów i literatury pięknej w Paryżu, O. de Vaux, jeden z najbardziej zagranych obrońców argumentu archeologicznego opartego na hellenistycznej formie dzbanów, odczytał nagle sprawozdanie, w którym opowiadał o wyko-

paliskach prowadzonych przez siebie i M. Harding'a, dyrektora administracji Starożytności Jordanii w Ammanie w grudniu 1951 i styczniu 1952, w Khirbet-Qumrán, odległego o 1 km na południe od grotty Ain-Feszka. W ruinach domu, o którym poniżej, badacze znaleźli dzban wmurowany w bruk. Dzban był przeznaczony do codziennego użytku domowego, ogólnie podobny kształtem i materiałem do tego, w którym zostały znalezione zamknięte manuskrypty. Inne terrakoty znalezione w tym domu były typu rzymskiego, podobne do kociołków i lamp tego typu, odkrytych w grocie Ain - Feszka.

Na szczęście w Khirbet-Qumrán nie było wątpliwości co do daty: znaleziono 11 monet pochodzących z okresu od Augusta do pierwszej wojny żydowskiej (66—70 po Chr.). Wynika więc z tego, że wazy typu hellenistycznego w tym kraju oddalonym od wielkich ośrodków kultury były w użyciu aż do 70-go roku po Chr. Przeto de Vaux sam, z iojalnością godną pochwały, przyznał, że się mylił odnosząc znalezione uprzednio wazy do epoki przedrzymskiej, gdyż były one jeszcze w użyciu przeszło wiek później. Wazy, mówił on, nie były wykonane celowo li tylko dla ukrycia manuskryptów, lecz były w stałym użytku domowym a kawałki kociołka i lamp nie są późniejsze niż wazy, lecz wszystko to, wnioskował ostatecznie de Vaux, rzuca zasadnicze światło odnośnie daty złożenia manuskryptów: zostało to dokonane w ciągu pierwszego wieku po Chr., prawdopodobnie podczas wojny żydowskiej.

Ten wynik, powiada jednak de Vaux, nie przesądza daty manuskryptów, które mogą być znacznie starsze; co więcej, możemy dodać: manuskrypty są istotnie starsze, gdyż wykazują, przynajmniej kilka z nich, ślady dość długiego używania, jak np. manuskrypt Izajasza. Ażeby określić wiek każdego z manuskryptów, należy nawet dzisiaj posługiwać się kryteriami paleograficznymi i historycznymi. Kahle wskazuje jeszcze na inne dowody, jak np. badanie wariantów, porównanie tekstu manuskryptów biblijnych ze starymi wersjami greckimi itd. Ale elementy te nie mają decydującego charakteru, pomimo że dostarczają poparcia kryteriom historycznym i paleograficznym. Jedna rzecz jednak jest dzisiaj pewna. Ponieważ teksty te zostały złożone w grocie przed katastrofą 70-go r. po Chr., żaden z manuskryptów nie może być późniejszy niż połowa I-go w. po Chr. To samo stwierdzono przy zastosowaniu „licznika Geigera“. Opozycja Driver'a i Zeitlina, opowiadających się za średniowiecznym pochodzeniem tekstów, została więc ostatecznie pokonana.

Teksty biblijne z Ain-Feszka należy uznać za najstarsze ze znanych dotychczas i dlatego mają one wartość wprost nadzwyczajną. Wydawcy „Biblia Hebraica“ mieli więc rację dodając w jej najnowszym wydaniu (7-me wydanie 1951) trzeci układ krytyczny, w którym dają warianty tekstów Izajasza i Habakuka, wydane poprzednio światłodrukiem wraz z transkrypcją przez Amerykanów pod kierownictwem Millar Burrows'a.

Pewnym potwierdzeniem daty manuskryptów Ain-Feszka jest także inne bardzo ważne odkrycie, dokonane również w pobliżu morza Martwego, około 18 km na południe od Khirbet-Qumrán, w głębokiej i stromej dolinie zwanej Wadi-Murabba'a. Dokonane zostały przez beduinów plemienia Taamir. One to nasunęły de Vaux i M. Hardingowi myśl zbadania tej okolicy. Przeprowadzono metodyczne badania w czterech grotach. Dwie spośród nich nie dały ważnych wyników, lecz dwie inne przyniosły bogate żniwo. Groty te były zamieszkiwane okresowo, poczynając od VIII w. przed Chr. aż do czasu

drugiej wojny żydowskiej (132—135 po Chr.). Dzięki niezwykle suchemu klimatowi w tej okolicy, zachowały się doskonale przedmioty z drzewa i ze skóry. Znalaziono ostraka z pismem hebrajskim starożytnym i pismem kwadratowym, liczne skrawki skóry i papirusu z napisami hebrajskimi, greckimi i aramajskimi, a także fragmenty biblijne, szczególnie z Genesis, Exodus i Deuteronomium. Kwadratowe pismo tych fragmentów jest wzoru późniejszego niż to, które znajduje się w manuskryptach biblijnych Ain-Feszka. Przy tym epokę napisów z Wadi-Murabba'a można określić dokładnie, ponieważ odkryto umowę małżeńską z roku VII cesarza Adriana, a więc roku 124 po Chr. i — co jest jeszcze bardziej nadzwyczajnym odkryciem — dwa listy hebrajskie, pisane pismem kwadratowym: niejakiego Simeona bar Koseba, adresowane do Jeshua ben Galgola i podpisane własną ręką Symeona. Wydaje się niemal pewnym, że ów Simeon bar Kosoba to właśnie ów sławny przywódca żydowski drugiej wojny żydowskiej, pobity przez Rzymian w 135 r. po Chr. Jeden z listów traktuje o zagadnieniach administracyjnych, drugi o działalności politycznej gojim (Rzymian).

Dokumenty odkryte w Wadi-Murabba'a, jakkolwiek nie mające żadnego bezpośredniego związku z manuskryptami z Ain-Feszka, pozwalają jednak na pewne konkluzje odnośnie starożytności tych ostatnich. Chodzi mianowicie o charakter pisma, który jest tu późniejszy, co znów znalezione w 1947 r. manuskrypty przesuwają czasowo bardziej wstecz.

Ażeby określić dokładniej wiek omawianych manuskryptów, można by się posłużyć także kryterium historycznym, czyli historyczną treścią dokumentów. Niestety, w przeważającej większości opublikowanych dotychczas tekstów nie ma absolutnie napomknień historycznych. Manuskrypt o wojnie Synów Światła przeciwko synom ciemności, będący w posiadaniu Uniwersytetu Żydowskiego w Jeruzalem, mógłby nam ich może dostarczyć; ale on nie jest jeszcze całkowicie opublikowany. „Podręcznik dyscypliny“ (nazwany początkowo Dokumentem sekciarskim) dopuszcza pewną sytuację historyczną, która jednak zbyt powierzchownie jest w nim określona. Jedynym dokumentem bogatym w dane historyczne jest „Komentarz do Habakuka“, ale i ten różnie jest interpretowany. Taki np. Teicher widzi we wspólnocie przesładowanej przez „bezbożnego kapłana“ członków sekty żydowsko-chrześcijańskiej Ebionitów, w „Panu (nauczycielu) sprawiedliwości“ Jezusa z Nazaretu, a w „bezbożnym Kapłanie“ świętego Pawła, apostoła narodów.

Autorów podtrzymujących chrześcijańskie pochodzenie omawianych dokumentów można podzielić na trzy grupy:

a) Jedni twierdzą, że Komentarz Habakuka pochodzi z epoki Machabeuszów, uważając Oniasa III (zabitego w 171 przez Andronika) za „Pana (nauczyciela) sprawiedliwości“, Menciausa za „Kapłana bezbożnego“ i Antiocha IV Epifanasa za Człowieka kłamstwa (Rowley, B. Reike, Lambert, Dhorme);

b) Inni autorowie wysuwają epokę Aleksandra (103—76 przed Chr.), który byłby „Kapłanem bezbożnym“ podczas, gdy nazwa „Pana Sprawiedliwości“ nie została nam przekazana przez historię (Delcor, de Vaux, Segal).

c) Dupont-Sommer i inni myślą raczej o czasach późniejszych tj. o latach po zdobyciu Jeruzalem przez Pompejusza, w jesieni 63 r. przed Chr. „Kapłan bezbożny“ jest utożsamiony przez Dupont-Sommer'a już to z Arystobulem II (67—63), już to z Hyrkanem II (63—40 przed Chr.).

Ta rozbieżność w interpretacji wskazuje jasno, że Komentarz Habakuka nie przedstawia zbyt wartościowych walorów historycznych, które mogłyby definitywnie wskazać epokę tego dokumentu. Rozwiązanie zależy w większej części od identyfikacji Kittim. Według jednych Kittim są to Rzymianie; według innych są to Seleucydzi. Kittim są przedstawieni w komentarzu jako zdobywcy terenów należących do gojim. Dlatego też Bea skłania się więcej ku epoce Aleksandra, a szczególnie z powodu charakteru „kapłana króla” „o charakterze gwałtownym, przedsiębiorczym, nieugiętym przed żadną przeszkodą”, który „zagłębił się w intrygi polityczne i przedsięwzięcia wojenne dla manii panowania... potem stał się wrogiem faryzeuszów i popełnił przeciw nim ekscesy, których mógł się dopuścić charakter podobny jemu”. W tym czasie, grupa faryzeuszów uważając za nierozsądną funkcję władcy kapłana z polityką wojenną króla Aleksandra, miała utworzyć „Przymierze” pod kierownictwem „Pana sprawiedliwości”. Gdy ich położenie stało się nieznosne, grupa z tego „Przymierza” miała się schronić w okolicy Damaszku na terytorium króla Demetriusa III Eukairosa, który jako proseleucyda w wojnie przeciw Aleksandrowi był sprzymierzeńcem faryzeuszów. W Damaszku utworzyło się pod następcą „Pana sprawiedliwości” „Tłumaczem Prawa” „Nowe Przymierze”, którego statut tworzył „Dokument Sadokicki” (w swojej formie początkowej) i tak wyjaśnia się duże podobieństwo tego dokumentu z „Podręcznikiem dyscypliny” i Komentarzem Habakuka. Ta hipoteza, jakkolwiek sama nie pozbawiona punktów słabych, zdaje się chwilowo dostarczać najlepszej wizji syntetycznej wszystkich faktów dostarczonych nam przez trzy wyżej wymienione dokumenty. Według tej hipotezy Komentarz do Habakuka byłby ułożony w pierwszej połowie I-go w. przed Chr. (Segal ma na myśli lata 90—86); okres ten zgadza się nawet z wynikiem badania paleograficznego. Do tego samego okresu zalicza się jeszcze „Podręcznik dyscypliny” (i może także jeszcze „Wojnę Synów Światłości”), podczas gdy Dokument Sadokicki jest nieco późniejszy. Tekst Izajasza jest trochę starszy niż dokumenty, prawdopodobnie z drugiego wieku przed Chr.

W obecnym stadium badań można powiedzieć z pewnością, że wszystkie manuskrypty z Ain-Feszka są z okresu, który poprzedza wojnę żydowską (66—70 po Chr.). Prawdopodobnie należą one do pierwszej połowy pierwszego wieku przed Chr., a niektóre do drugiego wieku przed Chr.

Możemy z kolei zapytać: kim byli ci ludzie, którzy jeszcze przed wojną żydowską byli w posiadaniu tych dokumentów i uważali je za wystarczająco cenne, aby ukryć, gdy musieli opuścić swoje siedliska. Ta kwestia ma wielkie znaczenie dla historii religii, gdyż prowadzi nas ona do okresu początków chrześcijaństwa, do miejsc, gdzie rozwijała się działalność św. Jana Chrzciciela i częściowo samego Jezusa Chrystusa.

Wiadomości, przekazane nam przez źródła pozabiblijne na te tematy, są tak skąpe, że każda nowa wiadomość posiada dużą wartość. Co do „sekty”, która była niegdyś w posiadaniu tych dokumentów, od początku przypuszczano, że była to raczej sekta odszczepieńców od „ortodoksyjnego” judaizmu, jaki przedstawia nam Nowy Testament i Miszna. Wiemy poprzez Filona i J. Flawiusza, że podobne grupy mieszkaly oddzielnie, tworzyły oddzielne gminy i rządziły się własnymi regulaminami. Otóż właśnie regulaminem tego rodzaju jest „Podręcznik dyscypliny”, odkryty w grocie Ain-Feszka.

Gmina „Podręcznika dyscypliny“ jest tajnym stowarzyszeniem, rządzonej przez radę 15 członków (3 kapłanów i 12 świeckich). Kandydatów do stowarzyszenia poddawano poważnym dwuletnim próbom (nowicjat), po czym przy pomocy uroczystej ceremonii, której istotną częścią była przysięga wierności, stawali się członkami. Sekta była podzielona na trzy grupy po 1000, 100, 50 i 10 członków. Poszczególne gminy, które normalnie składały się z dziesięciu członków, odbywały wspólne swoje modlitwy, posiłki i rady. Ustalono również kary; za poważniejsze wykroczenia usuwano z gminy (ekskomunika). Ten regulamin zgadza się w wielu punktach z regulaminem ustanowionym przez Dokument Sadokicki dla gminy Damaszku. Między innymi ta sama terminologia: mówi się tam o „Nowym Przymierzu“, o „Panu sprawiedliwości“, o „człowieku kłamstwa“ itd.

Poszukiwania dokonane w pobliskim Khirbet-Qumrân pokazały, że centrum, jakby „dom macierzysty“ tej sekty, było właśnie tam. Na naturalnym tarasie odizolowanym przez głębokie wąwozy, odkryto wielki budynek 36 m długi i 28,5 m szeroki, zaopatrzonej w wodociągi i cysterne. W niewielkiej odległości od tego budynku był cmentarz, który obejmował około 1000 grobów. Wszyscy umarli, jak można było dotychczas stwierdzić, byli pochowani w kierunku północ-południe, z głową zwróconą ku południowi, bez sarkofagów i bez przedmiotów, które wedle zwyczaju, wkładano do grobu obok zwłok. Ten dziwny cmentarz i budynek, który jest stanowczo za wielki na dom prywatny, a nie jest również przystosowany do celów wojskowych, każą przypuszczać, że chodzi tu o centrum dość licznej gminy religijnej, której członkowie zbierali się w tym miejscu celem odprawiania wspólnych praktyk religijnych, dla posiłków itd. a po śmierci bywali grzebani na wspólnym cmentarzu. Byli oni prawdopodobnie podzieleni na małe grupy, które żyły w chatkach blisko centrum. Stan, w jakim w momencie odkrycia przedstawiał się zakład i jego przybory i narzędzia, sugeruje, że pomieszczenie zostało opuszczone w pośpiechu, a następnie zniszczone. W tych okolicznościach biblioteka lub archiwum sekty przechowywane dotychczas w budynku centralnym, zostało złożone w bezpiecznym miejscu w sąsiedniej grocie Ain-Feskha, przy czym użyto dzbanów (typu hellenistycznego) służących dotychczas do potrzeb domowych.

Znów pytanie: cóż to mogła być za gmina? Wiele elementów nasuwa myśl o Esseńczykach, którzy jak twierdzi Pliniusz, mieli kolonie niedaleko Morza Martwego, obok Engaddi. Ta hipoteza znalazła licznych zwolenników i obrońców i została przedstawiona z wielkim blaskiem erudycji, szczególnie przez Dupont-Sommerra, lecz zostają jeszcze szczegóły, które nie łatwo dadzą się pogodzić z tym, co wiemy ze źródeł historycznych o tej dziwnej sekcji. Rowley tak mówi na ten temat: „Wydaje się prawdopodobnym, że chodzi tu albo o starszą grupę, z której wyszli następnie Esseńczycy i inni, albo o samych Esseńczyków we formie dużo starszej niż podana nam przez Józefa Flawiusza“.

Świat uczonych oczekuje odpowiedzi na to pytanie z dwóch jeszcze nierozwiniętych zwojów, które zostały odkryte w jaskini obok Ain-Feskha. Są to zwoje blachy miedzianej ogólnej długości 2,40 m. Pokrywa je piękne pismo kwadratowe o kalibrze centymetrowym. Na skutek silnego utleniania nie udało się jeszcze rozwinąć tych dwóch rulonów a litery widoczne na

odwrocie arkuszy nie dają zwięzłego sensu. Ogólnie się podejrzewa, że chodzi tu o regulamin sekty wystawiony np. w sali zebrań lub w refektarzu. Regulamin taki dałby niechybnie dokładniejsze wiadomości o charakterze i duchu tej gminy.

Ponieważ manuskrypty z Ain-Feszka były używane około połowy I-go w. po Chr. i były, przynajmniej częściowo, ułożone w I-szym w. przed Chr. spontanicznie nasuwa się pytanie, czy są punkty styczności między tymi dokumentami a pismami Nowego Testamentu. Otóż bez głębszych studiów, na pierwszy rzut oka można stwierdzić, że manuskrypty zawierają pewne zdania i wyrażenia, które znamy z Nowego Testamentu, a szczególnie manuskrypt „wojny Synów Światłości“ i „Podręcznik dyscypliny“, co zresztą nie jest dziwne, gdyż tak omawiane manuskrypty jak również pisma Nowego Testamentu zależą od Starego Testamentu. Tak np. „Podręcznik dyscypliny“ zależy w dużej części od Deuteronomium i Izajasza, a także od Księgi Leviticus, Kronik i Psalmów. Cytaty ze Starego Testamentu znajdują się tu w dużej liczbie i odnoszą się prawie do wszystkich ksiąg Starego Testamentu. Liczne są również cytaty z pewnych ksiąg nieautentycznych (apokryfów), szczególnie z psalmów Salomona, Testamentu XII-tu Patriarchów, z Księgi Przypowieści Henocha. Podobieństwa terminologii lub myśli między odnalezionymi dokumentami a księgami Nowego Testamentu (szczególnie św. Jana i Pawła) nie pozwalają absolutnie na pochopne i niebezpieczne wnioski o zależności między nimi, lub też na twierdzenie, że św. Jan Chryzostom był członkiem podobnej gminy sekcjiarskiej i że jego uczeń, św. Jan Ewangelista, otrzymał za pośrednictwem swego mistrza analogiczną terminologię, której użył w czwartej Ewangelii.

Na razie potrzeba będzie krytycznych uważnych badań porównawczych. Badania takie są prowadzone, a wynikiem ich jest stwierdzenie, że natchnieni autorzy Nowego Testamentu, a co więcej sam Jezus Chrystus, używali języka religijnego swojego czasu, ponieważ chcieli być zrozumianymi przez swoich słuchaczy, ale język ten znany dotychczas, poza Nowym Testamentem jedynie z pewnych rzadkich apokryfów, których pochodzenie i zależność ideologiczna nie zawsze jest zresztą jasna, był bogatszy i bardziej zróżnicowany, niż myślano dotychczas. Nie należy jednak przy tym zapominać, że język i nauka to dwie całkiem różne rzeczy. W żadnym wypadku nie wolno nam z pewnej liczby identycznych słów wyciągać wniosków o identyczności nauki. Byłoby to powtarzaniem raz już popełnionego w czasach wielkich odkryć w Babilonii i Egipcie błędu względem teologii Starego Testamentu. Nowy Testament posiada dużo słów i zdań utworzonych wyraźnie przez samych natchnionych autorów, aby wyrazić pewne prawdy objawione, których istnienia ani nazw nie znano przed Chrystusem. Należy jednak postępować bardzo rozważnie w kwestii zależności czy to słów, czy, co ważniejsze, nauki wyrażonej tymi słowami.

Jedno pewne, że musi upłynąć dłuższy okres czasu, zanim wartość nowo odkrytych dokumentów zostanie określona w sposób pewny i niezbity. Wówczas dyscypliny teologiczne, wzbogacone zostaną nowym przyczynkiem historycznym odnośnie tych czasów, w których żył i działał Wcielony Logos.

Na zakończenie podam wykaz tekstów biblijnych odnalezionych nad Morzem Martwym (w Ain Feszka, Qumran i Murabba'a):

1. Kilka fragmentów z księgi Genesis, jak np. 32, 4.30.33; 33.1; 34, 5-7.30; 35, 1.5-7.
2. Urywki księgi Exodus: 4, 28-31; 6. 7-9; 13, 1-10, 11-16 oraz osobne filakteria zawierające tekst dekalogu.
3. Z księgi Leviticus: 19, 31-34; 20, 23; 21, 24-22. Charakterystyczny jest tu zwłaszcza palimpsest o wymiarach 18x8 cm. Znaczący określa jego pochodzenie na siódmy wiek przed Chr., gdyż pisany jest literami fenickimi (tak jak na skorupkach z Lakisz).
4. Z księgi Deuteronomium: 10, 1-2, 2-3; 11, 2-3; 12, 25-26; 15, 1; 11,13-21; 6, 4-9.
5. Nieliczne fragmenty z księgi Sędziów Jozuego, Psalmów i Syracha.
6. Fragmenty dwu rękopisów księgi Rut.
7. Znaczną część księgi Tobiasza.
8. Jeden kompletny i jeden zdekompletowany rękopis prorocत्व Izajasza łącznie z kilkoma luźnymi fragmentami jak np. Iz. 1, 4-14.
9. Trzy fragmenty z prorocत्वami Daniela: 1, 10-16, 2, 2-6; 3, 23-30.
10. Mniejsze i większe części prorocत्व Michaeasza, Jonasza, Nahuma, Habakuka, Sofoniasza i Zachariasza.

Wszystkie powyższe fragmenty biblijne są pisane na papirusach, pergaminie lub skórze. Język przeważnie hebrajski lub aramejski (jak np. we fragmentach z księgi Tobiasza). Jednak we wrześniu b. r. w tzw. grocie piątej koło Qumrân natrafiono po raz pierwszy w tych okolicach na teksty biblijne w języku greckim. W dolinie Wadi en-Nar napotkano kilka urywków z uncjalnych kodeksów greckich odnośnie ksiąg Nowego Testamentu, tzn. Ewangelii św. Marka, św. Jana i Dziejów Ap. w języku greckim oraz Ewangelii św. Łukasza, św. Jana, Dziejów Ap. i listu św. Pawła do Kolossan w języku syryjskim. Teksty te jednak są daleko późniejsze aniżeli teksty St. Test., pochodzą bowiem z 5—8 wieku po Chr.

Obok tekstów biblijnych znaleziono jeszcze inne pisma bądź mające związek z Biblią, jak np. komentarz do proroka Habakuka, lub Apokalips Lamecha w języku aramejskim, bądź też pisma całkiem świeckie, jak np. listy Symeona ben Koseby i inna korespondencja prywatna w języku arabskim i łacińskim.

NOWE KSIĄŻKI

P. THEOBALD DIEDERICH, O. F. M., *Das prophetische Berufsbewusstsein bei Jeremias*. Biblisch-theologische Erörterung zur Erlangung des Doktorgrades. (Pontificium Athenaeum Antonianum. Röm. Theologische Fakultät). Peking [1942], Missionsdruckerei Tsinanfu. 8°, str. 6 nlb., 161, 1 nlb.

Temat rozprawy doktorskiej o. Diedericha o świadomości powołania prorockiego u Jeremiasza jest częścią problemu pierwszorzędnej wagi dla religii objawionej. Idzie bowiem ni mniej ni więcej, tylko o to, czy prorocy Starego Testamentu byli jedynie mężami opatrznociowymi jak niejeden reformator religijny późniejszych czasów, czy też w nadprzyrodzony sposób byli powoływani przez Boga i pod jego nadprzyrodzonym kierownictwem działali. W odpowiedzi na to pytanie racjonalści i tradycja katolicka rozchodzą się w przeciwnie strony.

To zagadnienie świadomości powołania prorockiego jest, jak łatwo się domyśleć, w dzisiejszych czasach często poruszane, ale traktuje się je zazwyczaj ogólnie, odnośnie do wszystkich proroków zbiorowo wziętych. Jakkolwiek ta metoda ma swoje uzasadnienie i przedstawia zalety bardziej wszechstronnego ujęcia zagadnienia, to jednak z drugiej strony rodzi ona niebezpieczeństwo pominięcia tego, co dla powołania i działalności prorockiej każdego z tych mężów jest charakterystyczne i najbardziej osobiste. Jest bowiem rzeczą pewną, że powołanie i udzielanie się objawienia Bożego bywa przez każdego z proroków przyjmowane w odmienny sposób stosownie do natury i uzdolnienia osobistego, nadając im w ten sposób piętno całkiem indywidualne. Z tego powodu monografie o świadomości powołania prorockiego u poszczególnych proroków są bardzo pożądane. Zacieśniają one wprawdzie krąg widzenia, ale wzbogacają niezmiernie tematykę głębinowo.

Ze Autor za przedmiot swoich badań spośród wszystkich proroków wybrał sobie Jeremiasza, to stało się dla bardzo ważkich powodów, jak Autor sam wyjaśnia we Wstępie (str. 2). W Jeremiaszu mianowicie profetyzm osiągnął swój szczytowy punkt i najpełniejszy rozkwit. Zawdzięcza się to zapewne tej okoliczności, iż żaden inny prorok nie pozwala nam tak jak Jeremiasz wglądać w głąb swojej duszy, żaden tak dokładnie nie opisuje swych wewnętrznych przeżyć; dlatego też on najgłębiej okazuje się przejętym powołaniem prorockim i on najbardziej odczuwa przeciwieństwo między objawieniem Bożym a ludzką naturą. Z drugiej zaś strony właśnie Jeremiasza najopaczniej się rozumie, i to, w czym jedni widzą najwyższy rozwój profetyzmu, inni określają jako oznakę jego schyłku.

Autor stawia sobie za cel głębsze wniknięcie w swoiste cechy świadomości prorockiej Jeremiasza z punktów widzenia boskiego i ludzkiego. Rozprawę dzieli na trzy części. I. Świadomość powołania (Berufungsbewusstsein): Przeżycie dnia powołania. II. Świadomość posłannictwa (Sendungsbewusstsein): Boskie polecenie posłannicze. III. Świadomość powołania-zawodu (Berufsbewusstsein): Wewnętrzne doznanie zawodowe (die innere Berufserfahrung) Proroka.

W pierwszej części Autor wykazuje niemożliwość czysto psychologicznego wyjaśnienia powołania Jeremiasza na proroka (Jer 1) i opowiada się za

przeżyciem czysto wewnętrznym, z wykluczeniem jednak ekstazy, nie tylko mantycznej, lecz również nadprzyrodzonej (5—23).

W części drugiej (24—73) zostały uwydatnione indywidualne cechy przepowiedania prorockiego Jeremiasza. Polegają one na tym, że 1^o Jeremiasz z ustanowienia Bożego ma za zadanie być „probiercą“ swego narodu (Jer 6, 27). Przy zbliżającym się ostatecznym wyroku na przენiewierczy naród Jahwe chce, by Jeremiasz jako bezstronny obserwator i sędzia zbadał wzajemny stosunek Jahwy i Izraela oraz stosunek obu stron do warunków przymierza synajskiego. Wynik tego sądu jest taki, że Izrael jest winien trwałego i niepoprawnego przენiewierstwa, dochodzącego aż do zatwardziałości, tak iż o nawróceniu nie może być mowy. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak żeby Jahwe dopełnił ostatecznej sankcji nad narodem. 2^o. Z tym łączy się druga specjalna cecha przepowiedania prorockiego Jeremiasza: że jest on ustanowiony przez Boga „prorokiem dla narodów“; (Jer 1,5) mianowicie dla narodów pogańskich. Ten niezwykły tytuł już w starożytności budził zdziwienie i dziś jeszcze dla wielu jest niewytłumaczalny, jako że prorok Jahwy jest zawsze na pierwszym miejscu prorokiem dla narodu izraelskiego. Autor w wyniku obszernej dyskusji widzi rozwiązanie trudności w tym, że Izrael przez swoją niewierność przymierzu spadł do rzędu narodów pogańskich; dlatego zasięg działania proroka się rozszerza i obejmuje odtąd bez różnicy wszystkie narody z włączeniem Izraela, i to zarówno gdy chodzi o zapowiedź kary Bożej jak o obietnicę zbawienia. 3^o I to ostatnie właśnie jest trzecią cechą przepowiedania prorockiego Jeremiasza: jest on prorokiem zarówno nieszczęścia (Unheilsprophet) jak zbawienia (Heilsprophet), gdyż wykonanie kary na wszystkich narodach wraz z Izraelem ma za cel ostateczne zbawienie.

Część trzecia, najobszerniejsza (74—158), porusza nie mniej interesujące i ważne tematy: odczucie przymusu powołania prorockiego (75—83); wciągnięcie całego życia w krąg powołania (83—90); ciężar powołania (90—99); odczucie rzeczywistości Boskiego posłannictwa i objawienia (99—158).

Oto są ramy, w które Autor wkłada ogromną masę materiału egzegetycznego, oświetlającego wszechstronnie powołanie prorockie Jeremiasza. Część pierwsza i trzecia dotyczące bezpośrednio nadprzyrodzonego charakteru tego powołania, część druga, zawierająca najwięcej nowych i cennych uwag, służy przede wszystkim do uwydatnienia konkretnych rysów duchowych wielkiego proroka, ale to samo nie mniej silnie występuje w części trzeciej. Z całości dzieła, poprzez drobnostkową analizę szczegółów, wyłania się wizerunek tej niezwykłej postaci prorockiej z całą wyrazistością i siłą.

Autor opanował bardzo bogatą literaturę swego przedmiotu, którą obszernie uwzględnia w dopiskach, dostarczając w ten sposób dużo cennych wskaźników dla innych badaczy Jeremiasza. Należy uznać, że wśród niemałej różnorodności poglądów i tendencji Autor orientuje się bardzo dobrze, wskazuje wzajemne powiązania, a sam trzyma się, z pełnym krytycyzmem, jednolitej linii nauki katolickiej.

Żadnych poważnych zastrzeżeń dzieło mi nie nasuwa. Z całkiem drugorzędnych czy trzeciorzędnych rzeczy zauważyłbym tylko, że twierdzenie Autora, iż w 20, 14—18 „złorzeczenie jest ostatecznie skierowane do Jahwy, który jedynie ponosi winę za położenie proroka“ (str. 98, uw. 5), jest i za śmiałe — Jeremiasz może robić wyrzuty Jahwie, ale nigdy nie odważyłby się kierować do niego złorzeczeń — i niesłuszne, gdyż raczej w innych miejscach, w których

Jeremiasz skarży się przed Jahwą na swój los (choćby np. w 20, 7—9) czyni go zań odpowiedzialnym, natomiast w przytoczonym ustępie złożyć dniowi narodzenia swego i człowiekowi, który jego ojcu przyniósł wiadomość o urodzeniu syna, a najwidoczniej celowo nie wspomina Boga, by nie dopuścić do podsunęcia błuźnierczej myśli.

Nie zgodziłbym się również na to, że w 28,11c. 12nn. Jeremiasz musi najpierw w spokojnym zastanowieniu i w rozmowie z Bogiem zebrać swoją energię, zanim z całą stanowczością może wystąpić przeciw swym przeciwnikom (str. 92). Nie o zebranie energii chodziło, ani nawet tekst nie mówi nic o zastanawianiu się czy modlitwie, lecz tylko, że po odejściu od Hananiasza Jahwe udziela Jeremiaszowi swego objawienia, które daje mu podstawę do energicznego wystąpienia przeciw przepowiedniom samozwańczego proroka. Tak zresztą sam Autor rozumie ten tekst gdzie indziej, np. na str. 111.113.

Być może, że jeszcze jakieś inne lub drugie powiedzenie Autora dało by się zakwestionować. Ogólnie jednak biorąc, Autor daje bardzo trafne objaśnienia tekstu. Cała rozprawa robi jak najbardziej dodatnie wrażenie, a książkę odkłada się z pełnym zadowoleniem, że cel zamierzony przez Autora został w pełni osiągnięty. Wielka, szlachetna postać Jeremiasza wraz ze wszystkimi duchowymi zmaganiem staje przed nami z całą wyrazistością, a nadprzyrodzony charakter jego posłannictwa i posłannictwa innych proroków, do których raz po raz Autor się odwołuje, znajduje nowe walne potwierdzenie. Żal tylko zbiera, iż o tak pożytecznym i naprawdę pięknym dziele tak mało słyhać w fachowej krytyce literackiej. Zapewne czas wojenny, w którym książka się ukazała, i odległość kraju misyjnego, jest tego powodem.

Przy ewentualnym drugim wydaniu radziłbym wzbogacić dzieło analitycznym spisem rzeczy i spisem cytowanych miejsc Pisma św., co ogromnie ułatwiło by korzystanie.

Warszawa

Ks. STANISŁAW STYS T. J.

ANDRÉ NEHER, *Notes sur Qohélet*, Paris 1951, Edition de Minuit, s. 110.

Problemy związane z księgą Koheleta nie przestają niepokoić umysłów egzegetów. Nie wyjaśniono zwłaszcza dotychczas jeszcze dostatecznie dziwnego układu księgi i dziwniejszych jeszcze wewnętrznych sprzeczności w jej treści. Zauważyć w niej bowiem można bez trudu dwa główne kierunki myśli, które nie łatwo z sobą pogodzić. Z jednej strony zaleca Kohelet radosne używanie życia, przy przestrzeganiu zasady umiaru i złotego środka. Miarę zaś stosowania jej podaje praktyczna mądrość życiowa, którą dlatego nade wszystko wychwala. Dominuje więc w tej części jego rozważań optymizm i pogoda życia. Z drugiej zaś strony stwierdza, że mądrość ta jednak nie jest drogą pewną, że przynosi człowiekowi nawet wiele cierpienia. Stawia go bowiem wobec wielu niepokojących pytań, na które nie można niestety znaleźć żadnej odpowiedzi. Przy tym nie zdoła ona obronić człowieka przed panującą na świecie niesprawiedliwością ani zapobiec jego bezbronności wobec ślepego losu; „marność” ze świata i ona nie usunie. Stąd mocna nuta pesymizmu, która nadaje księdze jej specyficzny charakter.

Jak tę różnicę wytłumaczyć? Próby były najrozmaitsze. Autor wymienionej książki, wydanej staraniem Związku Studentów Żydowskich we Francji, podejmuje próbę nową, a czyni to w sposób nadzwyczaj oryginalny.

W pierwszej części swej pracy zapoznaje czytelnika z problematyką księgi Koheleta, wskazując głównie na zachodzące w niej zasadnicze sprzeczności. Dla egzegety obeznanego z kwestią nie przynosi ta część niczego, co zasługiwało by na specjalną uwagę. Dziwić może tylko przedstawienie Koheleta w roli klerykała, który broni interesów kapłanów, dając w zamian tanią pociechę religijną dla poczciwców i bigotów.

Również druga część, poświęcona omówieniu dotychczasowych prób rozwiązania problemu, nie przynosi zasadniczych momentów nowych. Rozwodzi się autor nad niektórymi hipotezami, które już dawno przebrzmiały i których nowsza egzegeza już nawet nie uwzględnia. Wymieńmy je jednak przynajmniej, dla orientacji naszych czytelników.

1. Metoda transponowania tekstu, stosowana dawniej przez Targum (w. VIII), a w nowszych czasach (w. XIX) przez Graetza. Targum godzi sprzeczności przez dodatki w tekście i eliminuje wszystko, co mogło by obrazić uszy pobożne. Graetz natomiast skraca tekst, upatrując w księdze paszkwil na rządy Heroda.

2. Hipoteza przeróbki literackiej. Dzieło pierwotne było na wskroś pesymistyczne, uczniowie jednak Koheleta w trosce o reputację mistrza uzupełnili je uwagami bardziej optymistycznymi. Według Podéchara było ich trzech: entuzjasta, który komentował wypowiedzi mistrza po jego myśli (*hākhām* (mędrzec), który dodał maksymy wychwalające mądrość, i *hāsīd* (pobożny), który wplótł uwagi moralizujące i uzgodnił tekst z tradycyjną teologią żydowską. Tu należy również koncepcja Bickella, według której poszczególne kartki księgi przez nieuwagę zostały złączone z sobą w innym porządku, aniżeli pierwotnie były napisane. Teoria ta — dodajmy od siebie — dlatego już jest nieprawdopodobna, że suponuje dla księgi formę kodeksu w czasie, kiedy przedstawiała ona jeszcze formę zwoju.

3. Hipoteza dialogu. Uważa się sprzeczne wypowiedzi za głosy dysputujących z sobą osób (ucznia i mistrza — saduceuszów i faryzeuszów — postępowych hellenistów i ortodoksyjnych konserwatystów) lub personifikowanej mądrości z wątpliwościami ludzkimi.

4. Hipoteza eklektycyzmu. Kohelet godzi wszystkie sprzeczności patrząc na nie przez pryzmat wiary.

5. Hipoteza relatywizmu. Autor patrzy na zjawiska życiowe z różnego punktu widzenia, nie tłumaczy jednak wynikającej stąd różnicy sądów.

Jesteśmy zgodni z autorem, gdy twierdzi, że żadna z tych prób nie przynosi rozwiązań, które by zadowoliło wszystkich. Wszystko jest tu niepewne. Ciekawa jest nadto uwaga autora, że nawet czas powstania księgi jest bardziej niepewny, niż się ogólnie przyjmuje. Arameizmy zachodzące w księdze i abstrakcyjny sposób myślenia jej autora uważa się powszechnie za dowód jej powstania w okresie wpływów kultury greckiej w Izraelu. Tymczasem argumentów tych nie należy przeceniać. Nie znamy bowiem dotychczas jeszcze dokładnie historii języka hebrajskiego. Przez bardzo długi czas wpływały one wzajemnie na siebie, tak że arameizmów w tekście hebrajskim nie można uważać za niezawodny wskaźnik jego późnego pochodzenia. Podobnie sposób rozumowania Koheleta nie świadczy koniecznie o jego znajomości filozofii

greckiej. Jego myśl uniwersalna odbiega jednak od sposobu myślenia tych pisarzy żydowskich, którzy stojąc pod wpływem filozofii helleńskiej, podkreślają przecież mocno swoją odrębność religijną i narodową.

Ze wszystkich wymienionych hipotez wynika więc z całą pewnością to jedno tylko, że księga Koheleta jest spośród wszystkich ksiąg biblijnych najbardziej oryginalną. Nie tkwi ona, jak inne księgi, w historii Izraela. Jej charakter ogólny pozwala umieścić ją w każdym miejscu i w każdym czasie. Nawet język jej odróżnia ją od wszystkich innych ksiąg Biblii. Uderza wreszcie i to, że Kohelet nie nazywa Boga nigdy Jego imieniem Jahwe, ale używa ogólnego wyrażenia Elohim. Wynikało by z tego wszystkiego, że świadomie podkreśla on swoje stanowisko ogólnoludzkie.

Omawiając literaturę dotyczącą tej kwestii wymienia autor przede wszystkim pisarzy żydowskich od najdawniejszych czasów do najnowszych. Bezstronnie jednak zaznacza, że nowsza egzegeza żydowska nie wnosi do tematu zasadniczo nic nowego.

Jeżeli dwie pierwsze części książki nie zawierają żadnych rewelacji, to w części trzeciej, najważniejszej podaje nam autor niezmiernie ciekawy sposób rozwiązania zagadnienia. Analizuje on w tym celu szczegółowo dwa problemy księgi, jego zdaniem zasadnicze: przeznaczenia i czasu. Wywody jego przypominają tu ów specyficzny sposób argumentowania, z jakim spotykamy się np. w Talmudzie.

Przejawiające się przez całą księgę „*hèbel*“ jest przeznaczeniem człowieka. Ogólnie przyjęte tłumaczenie „*vanitas — marność*“ nie oddaje dokładnie treści tego wyrazu; oznacza on raczej znikomośc, nicność. Przeznaczenie to nie jest jednak równoznaczne z grecką *anankè* lub *moira*, a więc nie istnieje ono poza człowiekiem, ale związane jest najściślej z jego naturą. To nasuwa autorowi myśl, z której wyprowadza daleko idące wnioski. Uważa on, że Kohelet użył wyrażenia „*hèbel*“ (przed pauzą *habel*) w znaczeniu specjalnym. Tak samo bowiem brzmi imię drugiego syna Adama (Abel — hebr. *Hèbel* wzgl. *Habel*). Myli się jednak autor, gdy sądzi, że nikt przed nim jeszcze nie zauważył tego podobieństwa. Wskazuje bowiem na nie Podechard w swym komentarzu, nie wyciąga tylko z niego dalszych wniosków. Neher zaś zauważa, że „*hèbel*“ oznacza w takim razie nie tylko znikomośc, ale i człowieka, który jest wcieleniem tego pojęcia. Tekst biblijny wprowadza Abła na widownię dziejów ludzkich jako „brata Kaina“, a więc jako istniejącego tylko w odniesieniu do kogoś innego, który równocześnie jest przyczyną jego zguby. Czyny Abła są Bogu miłe, a przecież ginie, podobnie jak para z ust (*hèbel*), która wznosi się ku niebu, ale go nie osiąga, bo się rozwiewa w nicność; Bóg wobec niej jest obojętny. Wreszcie Abel umiera bez potomstwa. Liczne generacje, które mogłyby z niego wziąć początek, skazane są na nieistnienie. Kain natomiast, którego imię znaczy „nabytek“, ma potomstwo, buduje miasto, daje początek cywilizacji, uwiecznia swoje imię. Tak więc Abel — to przemijanie, Kain — to trwanie. Ale i Kain nie trwa wiecznie. Nikt z jego potomków i nic z jego „nabytku“ nie przetrwało potopu. Ostatecznie więc i Kain — to również „*hèbel*“. Sam tekst księgi Koheleta ma tego nawet wyraźnie dowodzić. W rozdz. 2 wylicza jej autor różne „nabytki“, przy czym w w. 7 używa czasownika „*kānāh*“ (nabyć), od którego pochodzi imię Kain, a w w. 11 konstatuje, że to wszystko jest „*hèbel*“. Dziwniejsze jeszcze to, że nawet „paszenie

wiatru“ w tym samym wierszu ma mieć związek z Ablem, który był „paste-rzem owiec“. Dowodziloby to tak samo równości Kain-Abel.

Historia Abła nie kończy się jednak z jego śmiercią. Jego krew woła z ziemi. A jego krew, to synowie, jak tłumaczy Midrasz. Bóg wysłuchał tego wołania, bo oto Ewa porodziła Seta, którego jej Bóg dał „w miejsce Abła“. Set zaś — to ludzkość cała, która od niego pochodzi. Na drodze tego rozumowania znajduje autor wyjaśnienie trudnego miejsca 4, 15: „Widziałem wszystkich żyjących chodzących pod słońcem, z młodzieńcem, drugiemu, który na jego przyszedł miejsce“. Młodzieniec — to Abel, drugi syn Adama. Z nim chodzą wszyscy żyjący pod słońcem jako potomkowie Seta, który na jego przyszedł miejsce. Zapomina autor tylko o tym, że wiersz ten ma swój kontekst, z którym trudno pogodzić takie tłumaczenie, nie mówiąc o nieścisłości rozumowania.

Również jeden z końcowych wierszy księgi (12, 13), będący *crux interpretum*, znajduje w takim oświetleniu doskonale wyjaśnienie. Dosłownie brzmi on: „Koniec sprawy, wszystko jest wysłuchane“. Co znaczą te tajemnicze słowa? — „Wysłuchany“ został głos krwi Abła, jego potomstwa, któremu dał początek Set. Stąd wiersz ten można przetłumaczyć: „Konkluzja księgi: wszystko jest Setem“. Stwierdzenie to stanowi odpowiednik do tezy postawionej na początku księgi: „Wszystko jest *hèbel* (Abel)“. Wyraża ono mianowicie już coś więcej, pewien postęp w historii ludzkości, bo Set — to istnienie. Ale jaki jest ostateczny sens istnienia ludzkości? Czy w końcu jednak i ono nie zakończy się nieuniknionym „*hèbel*“, jako że przez Seta tkwi w Ablu?

By na to dać odpowiedź, roztrząsa autor z kolei zagadnienie czasu w księdze. Zajmuje ono w niej istotnie miejsce niepoślednie. Czas nie jest u Koheleta — stwierdza autor — pojęciem abstrakcyjnym, ale rzeczywistością konkretną obejmującą wszystkie wydarzenia, jakie w nim mają miejsce. Jest on człowiekowi dany, bo „wszystko otrzymało swój czas“ (3, 1), jest więc darem Bożym. W tym punkcie schodzi się rozważanie Koheleta nad czasem z jego koncepcją o przeznaczeniu człowieka. Również życie człowieka i istnienie całej ludzkości jest bowiem darem Bożym; czyż Set nie był dany Adamowi przez Boga jako dar po śmierci Abła? Bóg „włożył nawet wieczność w serce ludzkie“ (3, 11). Wieczność bowiem jest również darem Bożym. Ale wieczność pojmuje tu autor na swój sposób. Odrzucając słusznie zdania egzegetów, którzy mówią tu o „idei“ lub „pragnieniu“ wieczności, sądzi, że problem czasu i wieczności u Koheleta jest problemem zetknięcia się w człowieku w świata fizycznego z metafizycznym. Tymczasem wyrażenie „wieczność“ (*olam*), częściej w księdze zachodzące, ma wszędzie wyraźnie znaczenie nieokreślonego trwania w wieczności, niezależnie od człowieka. Dlatego też „Bóg włożył w serce człowieka wieczność“ może znaczyć tylko tyle, że człowiek władzami swego ducha sięga poza granice konkretnej chwili.

Prócz tego daru Bożego — wywodzi autor dalej — istnieje jednak jeszcze „dzieło Boże“ (3, 11) dokonywane przez Boga w wieczności, tak że ono przekracza granice daru, a więc i granice doświadczenia ludzkiego. Bo wprawdzie „Bóg wieczność nawet włożył w serce człowieka“, uczynił to „jednak tak, że nie pojmuje człowiek dzieł, jakich Bóg dokonuje, od początku do końca“. Przed „dziełem Bożym“ i największą mądrość ludzka musi się zatrzymać, bo ono zawsze pozostanie tajemnicą, tak że człowiek odczuwać może przed nim tylko lęk. Ono to stawia człowieka wobec tylu dręczących pytań, na które nie ma odpowiedzi. Całe życie ludzkości jest wobec niego czymś fragmenta-

rycznym tylko, jakby jakąś przygodą. To piętno fragmentaryczności przeniósł Kohelet świadomie i na swoje dzieło. I ono również jest czymś niewykończonym i nie przynosi dlatego rozwiązania poruszonych w nim problemów. Oto rezultat „Uwag do księgi Kohelet“.

Przyznać trzeba, że wywody autora są oryginalne i nadzwyczaj interesujące. Podziwiać trzeba zwłaszcza jego wnikliwość i mistrzowskie powiązanie treści księgi z losem Abła, Kaina i Seta. W świetle takiego tłumaczenia nie można przeoczyć i tego, że sama podstawa rozumowania autora jest chwiejna. Uważa on bowiem „*hèbel*“ za przeznaczenie człowieka, związane z samą jego naturą. Tymczasem Kohelet stosuje to pojęcie również do różnych zjawisk i rzeczy niezależnych od człowieka (np. 1, 14; 2, 11). Metoda ta nie rozwiązuje zresztą wszystkich trudności; przeciwnie, stwarza trudności nowe, bo nie wiadomo np., jak sobie w takim razie w niektórych wypadkach poradzić z kontekstem i jak ją pogodzić z całością treści księgi. A przecież o to autorowi głównie chodziło. Czy w takim razie osiągnął on cel, jaki sobie wytknął? Czy wyjaśnił bez reszty dwa główne, sprzeczne z sobą kierunki myślowe? Nie uczynił tego mimo swej genialnej inwencji w rezultacie lepiej niż twórcy innych hipotez, które na początku — zresztą słusznie — odrzucił. Jego uwagę końcową, że księga Koheleta jest czymś celowo niewykończonym, można by odnieść i do jego pracy. Zdaje się jednak, że celu takiego autor nie miał, chociaż wskazywać by na to mógł sam tytuł jego książki. Największą jednak trudnością pozostanie pytanie, czy elementy, z których autor zbudował swą kunsztowną konstrukcję logiczną, były także podstawą, na której koncepcję swej księgi oparł Kohelet! Tego autor oczywiście wykazać nie może, a właśnie to wydaje się najmniej prawdopodobnym.

Ks. KONRAD MARKLOWSKI

C. S. SPICQ, *Spiritualité Sacerdotale d'après Saint Paul*. Les éditions du Cerf. Paris 1950.

Jaki ideał kapłaństwa stawia św. Paweł w swoich listach, — oto pytanie, na jakie odpowiada O. Spicq.

W dwunastu rozdziałach omawia kolejno podstawy i cnoty kapłana wydobyte z listów Pawłowych.

Wychodzi on z szerokiej podstawy „tajemnicy pobożności“ (r. I), „która objawiła się w ciele, usprawiedliwiona jest w duchu, ukazała się aniołom, opowiedziana jest poganom, znalazła wiarę na świecie, wzięta jest do chwały“ (1 Tym. 3, 16). Przytaczając ten ważny tekst chrystologiczny i rozbiegając go na tle innych listów chce autor na szerokich podstawach usadocić znaczenie i zadania kapłaństwa: „Piszę ci to,... żebyś wiedział, jak się masz sprawować w domu Bożym, którym jest kościół Boga żywego filar i utwierdzenie prawdy“ (1 Tym. 3, 14, 15). Tajemnica ta została powierzona Kościołowi, przedstawionemu w listach Pawłowych albo jako wielka rodzina, której Bóg jest ojcem, a biskupi i kapłani jego wybranymi członkami, albo jako ogromny budynek, na którym mieści się ten podwójny napis na podobieństwo świątyń starożytnych: „Zna Pan swoich“ i „niech odstąpi od nieprawości wszelki, co wymawia imię Pańskie“ (2 Tym. 2, 19). Jeśli w domu każdym mieszczą się różne naczynia „nie tylko złote i srebrne, ale też i drewniane i gliniane“ (2 Tym. 2, 20),

to kapłani winni się starać o to, by być w domu Bożym naczyniami czystymi i „ku czci“ (Dz. Ap. 9, 15). Są oni bowiem ministrami tej tajemnicy i jej głosicielami na wzór proroków starotestamentalnych.

Służy tej tajemnicy w pierwszym rzędzie urząd apostołski, który najlepiej i wyczerpująco definiuje Apostoł narodów w liście do Tytusa (1, 1-3): „Paweł, sługa Boży, apostoł zaś Jezusa Chrystusa dla wiary wybranych Bożych i poznania prawdy, która jest dla pobożności, ku nadziei życia wiecznego, co przyobiecał Bóg, który nie kłamie, przed wiekami, objawił zaś w swoim czasie słowo swoje przez przepowiadanie, które mi zostało powierzone na rozkaz Zbawiciela naszego, Boga“. Apostoł jest spokrewniony z kapłaństwem, jeden i drugi jest Bożym przywilejem, który trzeba traktować jako obowiązek, albowiem ma boski początek (r. II). Już termin grecki tego słowa (*apostello*) oznacza „posłany“. Apostoł reprezentuje osobę, która go posłała, jest jej ambasadorem. Ma boski początek: „I postanowił dwunastu, aby byli z nim i żeby ich posyłał przepowiadać“ (Mar. 3, 14).

Apostoł spełnia swoją misję na wyraźny rozkaz Boży, a zatem misja jego jest obowiązkiem: „Nie wyście mnie obrali, alem ja was obrał“ (Jan 15, 16). Apostoł będąc wysłańcem ma autorytet w granicach swego posłannictwa i dlatego musi pozostawać w ścisłym związku z tym, który go wysłał. Misję swoją ma realizować przez przepowiadanie, ściśle określa Apostoł Piotr w Dziejach Apostołskich (10, 42): „On nam nakazał przepowiadać ludowi“. Apostoł przemawia w imieniu samego Boga: „Nie jesteśmy bowiem, jako wielu z nich, fałszerzami słowa Bożego, ale w szczerości, ale jak z Boga, wobec Boga, mówimy w Chrystusie“ (2 Kor. 2, 17). „Pan zaś stanął przy mnie i umocnił mnie, aby się przeze mnie dopełniło przepowiadanie, i żeby usłyszeli wszyscy poganie“ (2 Tym. 4, 17). Przedmiotem tego przepowiadania jest zawsze Chrystus: „Bo nie samych siebie głosimy, ale Jezusa Chrystusa Pana naszego, a siebie uważamy za sługi wasze przez Jezusa“ (2 Kor. 4, 5; 1 Kor. 1, 18; 2 Kor. 2, 14-15). List do Tyt. 1, 3 określa to posłannictwo jako „słowo Boże“, które w listach Pawłowych występuje w najrozmaitszych wariantach: jako słowo zbawienia (Dz. Ap. 13, 26), jako słowo łaski (Dz. Ap. 14, 3; 20, 32), jako słowo życia (Fil. 2, 16), jako słowo pojednania (2 Kor. 5, 19), a więc wszystkie określenia akcentują skutki zbawcze tego przepowiadania. Celem tego przepowiadania to poznanie prawdy (Tyt. 1, 1; 1 Tym. 2, 4), pobudzanie nadziei w zbawienie wieczne (Dz. Ap. 13, 48) i życie wieczne.

Po wyluszczeniu szerokiej podstawy, na której wspiera się gmach powołania kapłańskiego i jego celowości (r. I i II), autor przystępuje do opisu cnót, jakimi powinien się odznaczać apostoł, kapłan. Pierwszą z nich to pobożność. Żaden termin nie występuje częściej w Nowym Testamencie. Stary Testament, który nie miał odpowiedniego wyrazu na określenie pobożności, wyraża ją już to przez *hēsēd*, to znaczy nakłonienie serca i woli do służby Bożej (Jer. 2, 2-3), już to przez *bojaźń*, która nie jest strachem przed Bogiem, ale najwyższym szacunkiem dla jego osoby oraz wyrażeniem religijnego uczucia dla jego właściwości. Właśnie ta *bojaźń* Boża, zawierająca w sobie moment adoracji, sprawiedliwości i miłości, odpowiada dość dobrze naszej cnoty religii i dziecięcej pobożności. Apostołowie nie mogli nie żyć tą tradycyjną pobożnością izraelską, którą św. Piotr wyznaje zresztą przed całym Jeruzalem (Dz. 3, 12). W Nowym Testamencie przybiera ona ponadto kilka szczególnych rysów charakterystycznych. Pobożność, mająca u podstaw swoich prawdziwe

poznanie Boga i postawę pełną czci w służbie jego, jest darem Bożym (2 Piotr 1, 3), jest owocem łaski nauczającej nas, „abyśmy wyrzekłszy się bezbożności i żądz światowych, trzeźwo i sprawiedliwie i pobożnie żyli na tym świecie“ (Tyt. 2, 12). Owo pokrewieństwo pobożności z cnotami moralnymi przypomina określenie starotestamentalne, gdzie człowiek pobożny jest identyczny ze sprawiedliwym tj. z człowiekiem doskonałym. W chrześcijaństwie pierwotnym pobożność jest synonimem świętości w sensie, że święty posiada wszystkie cnoty, u podstaw których mieści się owo uczucie religijne bojaźni i szacunku wobec Boga. Tak to rozumie św. Piotr, kiedy z pobożnością łączy wiarę, roztropność, umiarkowanie, cierpliwość i miłość (2 Piotr 1, 6.7) oraz św. Paweł, przypisujący mężowi oddanemu służbie Bożej, aby uciekał od bezbożności i aby siedł za sprawiedliwością, pobożnością, wiarą, miłością, cierpliwością, słodyczą (1 Tym. 6, 11). Stąd też Apostoł narodów daje takie upomnienie swemu uczniowi: „Ćwicz się w pobożności“ (1 Tym. 4, 7).

Z kolei autor zastanawia się nad łaską kapłaństwa (r. IV). Spływa ona na kapłana przez włożenie rąk, znane już w Starym Testamencie a symbolizujące łączność pomiędzy wkładającym ręce a przyjmującym je. W Starym Testamencie czynność ta oznaczała przeniesienie dóbr, wartości i funkcji przełożonego na podwładnego (Kapł. 1, 4; 16, 21). Przez włożenie rąk lewicy bywali konsekrowani do służby bożej (Kapł. 8, 10). Tak też bywało w Nowym Testamencie (Dz. Ap. 6, 6; 14, 23; 20, 28; 16, 1-4). Odtąd kapłan jest współpracownikiem Bożym (1 Kor. 3, 9), ministrem Chrystusa (1 Tym. 4, 6; 1 Tess. 3, 2), jest „*homo Dei*“ (1 Tym. 6, 11; 2 Tym. 3, 17).

O jaką łaskę to chodziło? — Kapłan przyjął ducha — *pneuma*. Termin ten nie oznacza tylko trzeciej Osoby Trójcy Przenajświętszej, obecnej i działającej w nas (2 Tym. 1, 14), ale także energię nadprzyrodzoną uświęcającą i ożywiającą — w tym sensie duch Boży jest w ścisłym stosunku do mocy Bożej (1 Tes. 1, 5; Gal. 3, 5) oraz oznacza zbiór darów, właściwości i łask, która rodzi obecność Ducha Świętego w duszy. Jest to duch mocy (Łuk. 24, 49), który według św. Pawła jest charakterystycznym elementem u prawdziwego apostoła, sekretem jego płodności duchowej (1 Kor. 2, 4.5; 4, 20; 2 Kor. 4, 7; 12, 9-10). Z duchem mocy otrzymuje kapłan ducha miłości (2 Kor. 5, 14: *Caritas Christi urget nos*; Jan, 21, 15-17), a także ducha umiarkowania (2 Tym. 2, 7; 1 Tym. 5, 1-3; Tyt. 2, 1-10; 1 Tym. 4, 12; Tyt. 2, 15). Aby zachęcić Tymoteusza i uzbroić go przeciw małoduszności, Apostoł napomina go,

aby pamiętał na dar Boży w nim się znajdujący (2 Tym. 1, 6; 1 Tym. 4, 14): „Nie zaniedbuj łaski, która jest w tobie, którą ci dano przez prorokowanie, z włożeniem rąk kapłańskich“,

aby pamiętał o swoich święceniach (2 Tym. 1, 6),

aby nie zaniedbywał daru, który jest w nim (1 Tym. 4, 14),

aby ożywiał łaskę święceń (2 Tym. 1, 6).

Na drodze kapłańskiej czyhają liczne niebezpieczeństwa. Jakikolwiek by one były, kapłan powinien ciągle w oparciu o pomoc bożą okazywać się wiernym wobec wymogów swego powołania (r. V). W długim węstępie Apostoł napomina ucznia swego Tymoteusza do wierności, dając mu liczne wskazówki (1 Tym. 6, 11-16). Tymoteusz jako *homo Dei* powinien mężnie przedsięwziąć swą pracę, a to z następujących racji:

1. Bóg go do tego najwyraźniej powołał (1 Tym. 6, 12);

2. ma działać skutecznie, jako że został powołany do szczęśliwości wiecznej;

3. Paweł zaklina Tymoteusza „wobec Boga, który wszystko ożywia i wobec Chrystusa Jezusa, który pod Poncjuszem Pilatem złożył świadectwo, dobre wyznanie“ (1 Tym. 6, 13) — a więc wobec dwóch świadków, jak nakazywało prawo żydowskie, aby było tym skuteczniejsze.

4. Z tych to racji Apostoł „nakazuje“. Kapłan, który raz przyjął święcenia, nie jest już wolny, ale powinien z obowiązku spełniać wymogi służby Chrystusowej. Jeśli Bóg nakazuje, nikt nie może się cofać przed jego rozkazem.

Zadaniem kapłana to służyć słowu i stąd musi on posiadać owo minimum wiedzy, by był zdolny do nauczania (1 Tym. 3, 2; Tyt. 1, 9; 2 Tym. 2, 24). Nie chodzi mu tyle o to, by był wymowny, ale by był wyuczony we wiedzy Bożej i ewangelicznej i był zdolny do nauczania. Nauczanie to pierwszy rys charakterystyczny kapłana. Być apostołem w znaczeniu nowotestamentalnym: to uczyć, to być doktorem, heroldem, który głosi „słowo Boże“ (Tyt. 2, 5; 2 Tym. 2, 9; 4, 2). Obowiązek ten przedstawia Apostoł w przepięknej syntezie pracy apostołskiej (2 Tym. 4, 1-5).

W dalszym ciągu autor wypukla, jakimi cnotami powinien się odznaczać kapłan. Powinien mieć najpierw cnoty teologiczne, a więc:

Powinien się odznaczać głęboką wiarą. Wiara ta jest poznaniem prawdy (1 Tym. 4, 3), przekonaniem osobistym o objawieniu Bożym (Tyt. 3, 8) i zbawieniu dokonany w Chrystusie (1 Tym. 1, 16; 3, 16). Umocowana przez łaskę (1 Tym. 1, 14), wytrwałą lekturę Pisma św., przyczynia się do otrzymania zbawienia wiecznego (2 Tym. 3, 15) i zjednoczenia wszystkich dzieci Bożych w łonie Kościoła (Tyt. 3, 15). Wiara jest zatem charakterystyczną cnotą chrześcijanina, która radykalnie odróżnia i oddziela wiernych. Tę to wiarę powinien kapłan przelewać na innych (1 Tym. 2, 7; 2 Tym. 1, 5) i dlatego powinien być wzorem wiary.

Za wiarą postępuje nadzieja i ufność. Każdy, kto wierzy w Jezusa Chrystusa, powinien w nim pokładać ufność: najpierw dlatego, że dobra wiara każe mu wę właściwym świetle poznać znikomość rzeczy doczesnych, a następnie dlatego, że przedmiotem nadziei jest powtórne przyście Chrystusa. Jeżeli wszyscy wierni mają żyć tą nadzieją, to ileż bardziej kapłan, którego powołanie czyni go drugim Chrystusem. Można powiedzieć, że całe życie kapłańskie pochodzi z Chrystusa i do Chrystusa dąży i jako takie rozmieszczone jest pomiędzy dwoma epifaniami: opiera się na Słowie Wcielonym na ziemi i na ziemi kontynuuje jego kapłaństwo, ale równocześnie dąży do pełniejszego objawienia (Tyt. 2, 13). Dlatego nadzieja ta jest „błogosławiona“. Jednakże najskuteczniejszym motywem nadziei Pawłowej jest Chrystus, „nadzieja nasza“ (1 Tym. 1, 1).

Miłość towarzyszy wierze i nadziei. I ona jest darem Bożym (2 Tym. 1, 7), darmowym tchnieniem, którego się nie wysługuje (1 Tym. 1, 14), jest ona jednym z najcenniejszych elementów szerokości zbawienia. Miłość jest cnotą szczególnie kapłańską, którą daje łaska święceń (2 Tym. 1, 7). Paweł domaga się tej cnoty od kapłana: „Ty zaś, człowiecze Boży... ubiegaj się... o miłość“ (1 Tym. 6, 11; 2 Tym. 2, 22).

Żaden z apostołów nie był tak gorącym entuzjastą w służbie Pańskiej i w szerzeniu ewangelii co św. Paweł, ale też nikt nie miał tyle przeszkód i trudności w swej pracy co on. Pomocą w tych trudach była mu cnota męstwa. Tej

cnoty domaga się od każdego kapłana. „Ty zaś, człowiecze Boży, ubiegaj się.. o cierpliwość“ (1 Tym. 6, 11) — „Staczaj dobry bój wiary; zdobywaj żywot wieczny, do którego jesteś wezwany“ (1 Tym. 6, 12). W drugim liście do Tymoteusza Apostoł jeszcze bardziej uwydatnia konieczność tej cnoty w człowieku Bożym: „Ty więc, synu mój, wzmacniaj się w łasce, która jest w Chrystusie Jezusie“... Pracuj jak dobry żołnierz Chrystusa... Kto bowiem i w zawodach się potyka, nie bierze wienca, tylko gdy się należycie potyka“ (2 Tym. 2, 1-13).

Następnie autor omawia dalsze cnoty kardynalne i związane z nimi cnoty moralne. Portret kapłana z tymi cnotami maluje dobrze (1 Tym. 3, 2-6).

We wstępie autor wspominał o „domu Bożym“, którym na ziemi w zastępstwie Boga kieruje kapłan, a zatem jest on odpowiedzialnym za jego losy. Administruje on dobrami innych i kiedyś będzie musiał zdać sprawę ze swego włodarstwa przed swym najwyższym Panem. Pierwszym owocem takiego przekonania jest strzec się wszelkiej gniewliwości (Tyt. 1, 7). Wada ta pochodzi z pychy (Przyp. 21, 24). Sprowadza ona także niechęć i pogardę dla innych, jak to widać u fałszywych nauczycieli (2 Piotr. 2, 10) oraz twardość i brutalność. Dlatego św. Paweł zachęca do słodyczy, dobroci, łagodności, unikania swarów (1 Tym. 3, 2; Tyt. 1, 7; 2 Tym. 2, 24). Dlatego św. Paweł stara się postępować z wszelką słodkością (1 Tess. 2, 7). Okoliczności jednak nie zawsze pozwolą strzec tych odcieni delikatności, nieraz ma się do czynienia z grzesznikami, ludźmi opryskliwymi itp. W takim wypadku kapłan musi się okazać człowiekiem umiaru, spokoju i równowagi. Co więcej, autorytet większy zachowuje umiarkowanie i słodycz pomimo swej władzy i siły i zamiast rządzić despotycznie jak tyran, sprawuje rządy natchnione rozumem i sprawiedliwością, zachowując właściwy umiar. Nie jest on więc tylko roztroptym i dobrym, ale i łagodnym. Pismo św. mówi dużo o tej cnotce. Apostołowie praktykowali ją w wielkim stopniu. Paweł upomina Koryntian z łagodnością (2 Kor. 10, 1).

Mąż umiarkowany i bezinteresowny tj. kapłan nie kocha pieniędzy (1 Tym. 3, 3), ani nie jest chciwy zysku (Tyt. 1, 7). Kapłan naśladowujący Chrystusa, jeżeli już nie ma być biednym na punkcie dóbr materialnych, to przynajmniej wolnym od nieporządnego umiłowania ich. Jeżeli wolność od dóbr doczesnych jest istotnym warunkiem apostołatu chrześcijan, to żądza ich jest poważnym błędem kapłana. Czyż trzeba przypomnieć, że pierwszy kapłan-apostata odstąpił od Chrystusa na skutek tej właśnie wady? Bez wątpienia kapłan z ołtarza żyje (1 Kor. 9, 13-14), ale jak zauważa św. Hieronim, jeśli godzi się żyć z ołtarza, to nie godzi się z niego bogacić.

Rozprawę swoją kończy autor syntezą myśli Pawłowych na temat piękna życia w doskonałości. *Exempla trahunt*. Kapłan, stojący na czele gminy i innych zachęcający do cnoty i innych uczący wiedzy ewangelicznej, powinien sam ją posiadać w umyśle i w praktyce i świecić jej przykładem.

Cała rozprawa jest napisana przejrzyście, syntetycznie, jak wiele prac francuskich teologów, a przy tym, choć nie pozbawiona wnikliwości i spostrzegawczości egzegetycznej, przeznaczona jest dla szerszego ogółu czytelników, zwłaszcza kapłanów, kaznodziejów, mistrzów życia wewnętrznego i wychowawców alumnów. Poszczególne zagadnienia rzuca autor na płaszczyznę szerszą aniżeli listy Pawłowe — owszem, gdy tego potrzeba, śledzi rozwój jakiegoś pojęcia od pojawienia się go w Starym Testamencie aż do epoki apostołskiej.

M. D. CASSUTO, *Entziqlópédjâh Miqgrâith. Encyclopaedia Biblica. Thesaurus rerum biblicarum alphabetico ordine digestus. Ediderunt Institutum Bialik et Museum Antiquitatum ad Universitatem Hebraicam Hierosolymitanam pertinens. Vol. I, Jerusalem 1950. Stron XXXII i kolumn 400.*

Dzieło to jest pierwszym z pięciu tomów encyklopedii Starego Testamentu w języku neohebrajskim wychodzącej staraniem i nakładem Fundacji Bialika i Muzeum Starożytności przy Uniwersytecie Hebrajskim w Jerozolimie. Całość zatem ma obejmować pięć tomów. Encyklopedia ta zasięgiem swym obejmuje księgi Starego Testamentu i apokryfy. W eksplikacji zagadnień z Starego Testamentu opiera się ona w szczególności na starożytnej tradycji hebrajskiej. W dalszym ciągu obejmuje ona filologię i archeologię Starego Testamentu i Starożytnego Wschodu, geografie fizyczną i historyczną Palestyny, historię polityczną narodu żydowskiego, historię kultury, oraz historię literatury i religii Starego Testamentu. Omawiając literaturę i religię Starego Testamentu, uwzględnia także literaturę i religię Starożytnego Wschodu. Naczelnym wydawcą encyklopedii jest prof. M. D. Cassuto. Wszyscy współpracownicy są uczonymi żydowskimi. Znajdują się wśród nich znani uczeni, jak E. L. Sukenik, N. H. Tur-Sinai (Torczyner), J. Gutmann, S. Bodenheimer, I. Heinemann. Metoda, zastosowana w encyklopedii, jest, jak zaznacza przedmowa, historyczna. Niektóre artykuły, zwłaszcza z zakresu historii i geografii Palestyny, mają charakter monografii. Pewne znowu artykuły są nowością a mianowicie w sensie, że są wyrazem religijno-filozoficznej koncepcji Pisma św. Autorzy różnych artykułów, np. na temat Abrahama, Aarona, imion Boga i i., przyjmując, że księgi święte są rezultatem różnorodnych tradycji, odrzucają jednak jednoznacznie jakąkolwiek formę hipotezy dokumentarnej. Zajmują zatem w kwestii powstania ksiąg świętych stanowisko konserwatywne.

Ks. K. BOROWICZ

JOSEPH HUBY S. J., *Mystiques Paulinienne et Johannique*, Paris 1946, Desclée de Brouwer.

Mistyka Nowego Testamentu, a zwłaszcza mistyka św. Pawła budziła i budzi zainteresowanie badaczy i dlatego dużo już było na ten temat publikacji. Książka J. Huby stanowi nową poważną pozycję w tej dziedzinie. Praca ta ma swój odrębny charakter. Jest to jeden z tomów wielkiej publikacji seryjnej „*Les grands mystiques*” wydawanej pod kierunkiem P. Cayre. A. A. Wydawnictwo to postawiło sobie za zadanie dać głębsze i bardziej doktrynalnie uzasadnione oparcie dla żywego dziś zainteresowania życiem mistycznym. W związku z tym ukazało się już szereg monografii dających sylwetki najwybitniejszych mistyków, krótką syntezę ich doktryny mistycznej zilustrowaną wyborem najbardziej charakterystycznych wyjątków z ich pism. Jako pierwszy tom tego cennego wydawnictwa ukazała się właśnie książka J. Huby traktująca o mistyce św. Pawła i św. Jana Ewangelisty. We wstępie swej obszernej pracy autor określa, w jakim znaczeniu posługuje się w swej książce terminem „mistyka”. Pojmuje mistykę bardzo szeroko włączając w to pojęcie całość zwykłego życia chrześcijańskiego wraz z jego związkiem z nadzwyczajnymi łaskami mistycznymi. Przedstawienie doktryny mistycznej św.

Pawła rozpoczyna O. Huby analizą zapoczątkowania życia chrześcijańskiego przez wiarę i chrzest. Życie to polega „na obecności w nas Chrystusa a wraz z nim Ducha Jego, który nas kształtuje na obraz Syna Bożego, czyniąc nas dziećmi Ojca Niebieskiego“. Z kolei przechodzi do zagadnienia uświęcenia życia chrześcijańskiego. Uwypukla tu nie tylko rolę łaski i umartwienia, ale decydujące zadanie miłości. Podkreśla autor, że miłość chrześcijańska u św. Pawła zwraca się nie tylko ku Bogu, ale przez Chrystusa łączy całą społeczność wiernych, prowadząc do czynnej postawy apostołskiej. Ta sama miłość jest źródłem starań około własnego uświęcenia i całej gorliwości apostołskiej. Następnie zatrzymuje się O. Huby nad sprawą możliwości doświadczalnego stwierdzenia czynnej obecności Chrystusa i Ducha Świętego w nas. Omawia tu rolę społeczną charyzmatów i indywidualne przeżywanie życia łaski. Dużo światła na doktrynę ściśle mistyczną św. Pawła rzuca rozdział IV, poruszający sprawę widzeń i objawień. Ciekawie przedstawia tu O. Huby, jak dalece doktryna św. Pawła zawiera już w sobie zasadnicze wytyczne kierujące do dziś dnia katolicką teologią mistyczną. Przykładem może być jasno sformułowana zasada, że widzenia i objawienia nie są sprawdzianem świętości, którym to sprawdzianem być może jedynie miłość. Podobnie ważnym jest stwierdzenie, że objawienia św. Pawła nie ubogaciły go nowymi prawdami religijnymi dotąd nieznanymi, lecz dały mu jedynie głębsze wniknięcie i lepsze zrozumienie znanych skądinąd prawd. Drugą część swej książki poświęca O. Huby „mistryce“ św. Jana Ewangelisty. Ta część pracy ma odmienny charakter niż pierwsza. Pisma św. Pawła dostarczają bogatego materiału autobiograficznego także i w dziedzinie życia mistycznego. Natomiast dzieła św. Jana materiału tego dają niewiele. Omawianie nauki św. Jana rozpoczyna O. Huby od tak bardzo jawnego tezy „Bóg jest miłością“. Życie i doskonałość chrześcijańska polega na „uczestnictwie w tej miłości, którą jest sam Bóg i na odtwarzaniu tej miłości w swym życiu“. Początek życia chrześcijańskiego dokonany przez chrzest jest w ujęciu św. Jana nowymi narodzinami dającymi m. i. wszczęcie w organizm Kościoła. Opisuując warunki życia chrześcijańskiego na ziemi podaje autor krótki zarys życia duchowego w ujęciu św. Jana, wraz z wskazanymi przez niego środkami postępu. Dość dużo miejsca w swej pracy poświęcił O. Huby analizie tekstu Apokalipsy, uwypuklając przede wszystkim naukę o Świętych Obcowaniu oraz rolę tej prawdy w życiu wewnętrznym chrześcijanina. Przy okazji potrąca też autor kwestię milenarizmu wykazując jego bezpodstawność. Ten dawny błąd głoszący widzialne panowanie Chrystusa na ziemi przez ostatnie tysiąclecie przed końcem świata odżył ostatnio, jak widać z orzeczenia Kongregacji św. Oficjum z 21 lipca 1944 roku. Całość swej książki dopełnił O. Huby doborłem wybranych tekstów z św. Pawła i św. Jana, zestawionych według zagadnień poruszanych w kolejnych rozdziałach.

Praca O. Huby daje w ciekawym ujęciu jasny obraz prawdy, że Pismo św. jest podstawą praktyki życia chrześcijańskiego. Książkę tą napisaną przystępnie i żywo czyta się z dużym zainteresowaniem.

F. HURTH S. I. — P. M. ABELLAN S. J., De Sacramentis (Supplementum de nova disciplina circa ieiunium Eucharisticum, Pontificia Universitas Gregoriana, Romae 1953, tron 60

Jeden z wymienionych autorów O. Hürth ogłosił w „Periodica de re morali et liturgica“ w marcu 1953 wyczerpujący komentarz do postu eucharystycznego, a w omawianym obecnie traktacie razem z drugim profesorem Gregorianum O. Abellán powtarza z niewielkimi zmianami i dodatkami to, co był przedtem ogłosił. Obecny traktat ma być „supplementum“ do sakramentologii. Z wszystkich komentarzy do dekretu o poście eucharystycznym bodaj czy nie ten obecny O. Hürtha jest najjaśniejszy i najprostszy. Pewną małą wątpliwość może nasunąć to, co autorowie piszą (str. 27) o używaniu napojów przez chorych i słabych przed Komunią św.: wolno im pić to, co z natury swej jest napojem lub w ustach rozpuszczone zostało, jak cukier, i w formie napoju dostaje się do ciała przez przełyk, a więc czekolada, kawa herbata, mleko, rosół lub ekstrakty w tych płynach rozpuszczone. Między nimi umieszczają autorowie jajka w stanie surowym połykane, ale nie gotowane. Tymczasem jajko na miękko może być równie dobrze wypite jak i surowe, jeśli nie zostało tak zgotowane, że żółtko już się trochę ścięło. Trudno tu postawić granicę, a dekret nie pozwala na łagodne i w kierunku wolności zwrócone tłumaczenie. A więc wedle autorów kapłani słabi lub odprawiający Mszę św. po godz. 9-tej, po dłuższej drodze lub uciążliwym zajęciu, gdyż ci są na jednej linii postawieni z chorymi, mogli by przed kazaniem dla poprawienia sobie głosu wypić jajko na surowo, a nie mogli by ich wypić po zagotowaniu na miękko. Na tym punkcie jest u autorów pewna niejasność w interpretacji. Ogólnie biorąc komentarz jest dobry, jasny i nie zostawia w rozumieniu poważniejszych wątpliwości.

Kraków.

Ks. WŁADYSŁAW WICHER

X. SIEDLECKI JAN, Śpiewnik kościelny z melodiami na 2 głosy. Zawiera pieśni polskie i śpiewy łacińskie. Opracował X. W. Świerczek C. M. ze współudziałem Bolesława Wallek-Walewskiego, Warszawa (Ars Christiana) 1953, str. 456.

Jest to wielką zasługą krakowskich Księży Misjonarzy, że postarali się o nowe wydanie „Śpiewnika X. Siedleckiego“, który po raz pierwszy wyszedł w roku 1878 a w r. 1928 doczekał się „wydania jubileuszowego“. Wydrukowano go teraz ponownie przy życzliwej pomocy „Ars Christiana“. Przypuszczać należy, że cały nakład (10 tysięcy egzemplarzy) w krótkim czasie będzie rozsprzedany, bo śpiewnik ten rzeczywiście odpowiada tak treścią jak formą potrzebom kościołów i wiernych.

Jakkolwiek dzisiejszy ruch liturgiczny szczególnie nacisk kładzie na śpiewy liturgiczne, nie wolno nam zaniedbywać śpiewu pieśni w języku ojczystym. Wszak obok tendencji opierania pobożności na starodawnych tekstach liturgicznych, mamy w świecie katolickim, we wszystkich krajach, wyraźną dążność, by językiem narodowym zapewnić w nabożeństwach odpowiednie miejsce — i to w większej mierze aniżeli dotychczas, a dotyczy to na równi czytanek z Pisma św., modlitw i pieśni. My Polacy zwłaszcza pokochaliśmy ogromnie

swoje pieśni i biorąc żywy udział w wspólnym śpiewie, dopiero wówczas odczuwamy prawdziwe zadowolenie z nabożeństwa.

Autorzy „Śpiewnika“ pomyśleli także o stronie liturgicznej i umieścili przy końcu „śpiewy kościelne łacińskie“, a wśród nich mszę św. *de Angelis* i nieszpory.

Czy nie należałoby w przyszłości także dodać przekładu kanonu mszy św., by używający śpiewnika mogli zeń korzystać w czasie mszy św.? Wobec wprowadzenia nowego psalterza przez Stolicę Apostolską powinno się odtąd tekst psalmów podawać według psalterium Pianum. Warto by też pomyśleć o odpowiednim przekładzie psalmu *Miserere*, by wierni mogli go śpiewać (na nutę psalmów). Także dodanie niesporów żałobnych odpowiadałoby pragnieniom liturgistów i wiernych.

Pod względem naukowym trzeba z uznaniem podkreślić, że przy poszczególnych pieśniach podano nazwiska autorów tekstu i melodii. Tak stał się „Śpiewnik“ jakoby zarysem historii naszych pieśni religijnych.

Przy „Godzinkach o Niep. Poczęciu N. M. P.“ brak wzmianki, że ich autorem jest św. Alfons Rodriguez († 1617). Czy ks. Jakub Wujek był tłumaczem hymnu *O gloriosa Domina*, jest bardzo wątpliwe. Kolęda Karpińskiego „*Bóg się rodzi*“ jest przeróbką z łacińskiego. Hymn *Iesu Rex admirabilis* wyjęty z hymnu *Iesu dulcis memoria*, nie jest utworem św. Bernarda, chociaż go mu często przypisywano.

Przekład *Adoro te devote* jest bardzo słaby. Powinno się obok podanego inny umieścić, by przepiękny a treściwy hymn eucharystyczny mógł być przez wiernych w całości śpiewany, by się przyjął ogólnie po naszych kościołach. A kiedy wreszcie doczekamy się lepszego tłumaczenia *Tantum ergo*?

Wśród tłumaczy hymnów kościelnych nie wymieniono ks. Bronisława Gładysza, naszego najlepszego hymnologa zmarłego w więzieniu hitlerowskim. Wśród „omyłek druku“ znów zaszła omyłka, bo psalm *Miserere* jest psalmem 50, a nie 60-tym. Brak też przedmowy charakteryzującej nowe wydanie.

Są to drobne i bardzo nieliczne usterki, które nie umniejszają wartości książki. Za jej opublikowanie należy się autorowi i wydawcy szczerze podziękowanie i uznanie.

Rd.

Addenda

I

(do artykułu Ks. Walentego Prokulskiego pt. *Hellenizm św. Pawła*)

powyżej na str. 50.

Po stronie katolickiej nie możemy pominąć dużego i bardzo gruntownego dzieła Duponta o poznaniu religijnym w Listach św. Pawła⁴⁴⁾. Jeśli przy jakim pojęciu, to przy gnozie można by liczyć na pewną zależność Apostoła od świata pogańskiego i jego misterii. Otóż Dupont stwierdza niejednokrotnie u św. Pawła znajomość filozofii stoickiej, ale popularnej, z którą się w swych

⁴⁴⁾ G n o s i s. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul. 1949.

podróżach tak często stykał. Gdy zaś chodzi o gnozę i inne pokrewne wyrazy i pojęcia, Dupont wykazuje, że myśl Apostoła zakorzeniona jest głęboko w Starym Testamencie, oraz w tradycji i apokaliptyce żydowskiej. Zaznacza też w zakończeniu swej pracy, że nigdzie w czasie swych badań nie mógł odkryć u Apostoła śladu mistyki pogańskiej⁴⁵⁾. Nawet w Koryncie, gdzie „Grecy“ odwołują się do mądrości (1 Kor 1, 22), gnosis objawia całkowitą zależność od słownictwa żydowskiego⁴⁶⁾. „I trzeba się przyzwyczaić, pisze Dupont, do myśli o szerokiej ciągłości między gminą apostołską w Jerozolimie, a kościołami Pawłowymi, założonymi na ziemi greckiej“⁴⁷⁾.

II

(do artykułu dr Waliszewskiego pt. Uwagi o całunie turyńskim)
powyżej na str. 55.

Już po napisaniu artykułu dostałem do ręki rozprawę O. Wenerera Bulsta pt. *Novae in sepulturam Iesu inquisitiones* w czasopiśmie rzymskim: *Verbum Domini XXXI* (1953), s. 257—274. Autor lansuje hipotezę dwufazowości w pogrzebie Pańskim. Twierdzi on, iż w piątek wieczorem z uwagi na spóźniony czas. Zwłoki Jezusowe, tak jak chcą tego synoptycy, zostały jedynie luźno spowite w czysty całun-syndon z pominięciem namaszczenia a najprawdopodobniej również obmycia i tak prowizorycznie złożone do grobu. Dopiero po szabacie, tj. w sobotę po godzinie 18-tej, Ciało Jezusowe miało zostać z grobu wydobyte, uwolnione z całunu, a następnie dopiero:.... (*latum*), *unctum*, *othoniis* et *sudario ligatum*, *sicut mos est Judaeorum sepelire*.

Według O. B. hipoteza o dwufazowym przebiegu pogrzebu Pańskiego miałaby pogodzić Synoptyków z św. Janem a jednocześnie bronić tezy egzegetycznej autentyczności św. Całunu. Nie jest celem i zadaniem tej rozprawy polemizować z teologami, zwłaszcza iż w tej materii nie wypowiedzieli się jeszcze inni egzegeci. Bądź co bądź sądzimy, iż hipoteza ta napotka na spore trudności, choćby tylko ze względu na teksty Ewangelii św. Mateusza (27, 62-66; 28, 1, 11-15), św. Marka (16, 1-3), św. Łukasza (24, 1-2) i św. Jana (19, 39-41; 20, 1). Nie wiemy również, dlaczego właśnie w opisie tak ważnej kwestii, jaką na pewno było dla św. Jana oddanie ostatniej posługi Panu Jezusowi, miałby Ewangelista użyć tzw. „skróótów“, choćby nawet nie zacieraly one moralnego sensu wypowiedzi.

Twierdzimy nadal, iż pogrzeb Pana Jezusa był nie tylko rytualny, ale i szybki tj., że musiał się odbyć kompletnie a nie prowizorycznie natychmiast jeszcze tegoż wieczoru piątkowego, choć z naruszeniem szabatu (por. rozdział VI). Pewnej dwufazowości w przebiegu pogrzebu nie negujemy, jak to podkreślono już w rozdziale II.

⁴⁵⁾ Gnosis 529.

⁴⁶⁾ Gnosis 257—258.

⁴⁷⁾ Gnosis 261.

W sprawie prenumeraty

Zgłoszenia prenumeraty przyjmuje tylko P. P. K. „Ruch“ Kraków: Chcąc zaprenumerować „Ruch Biblijny i Liturgiczny“, wpłaca się prenumeratę przekazem czekowym na konto P. P. K. „Ruch“ Kraków IV — 1646/110 zaznaczając na odwrocie przekazu tytuł czasopisma i okres, na jaki wpływa przekazywana suma.

Redakcja ani wpłat ani reklamacji nie przyjmuje. Wszelkie reklamacje należy kierować na adres P. P. K. „Ruch“ Kraków, ul. Stanisława Worcella 6.

Prenumerata za rocznik 1953 wynosi 12,— zł. Wszyscy prenumeratorzy, którzy wpłacili w grudniu 1952 prenumeratę półroczną w wysokości 12.— zł. otrzymują niniejszy zeszyt, a tym, którzy wpłacili całoroczną prenumeratę w wysokości 24.— zł., zaliczy się 12.— zł. jako prenumeratę półroczną na r. 1954.

Prosimy usilnie, aby prenumeratorzy raczyli natychmiast wpłacić prenumeratę na rok 1954 w wysokości 12.— zł. lub 24.— zł. — zależnie od tego ile wpłacili przed rokiem — na konto wyżej wspomniane, aby nie było zwłoki w przesyłaniu ukazujących się co dwa lub trzy miesiące numerów.