

REKONSTRUKCJA TEKSTU PIEŚNI DEBORY

(Sędz. roz. V)

Wszyscy egzegeci zgodnie stwierdzają, że tekst pieśni Debory doszedł do naszych czasów w stanie bardzo skażonym. Odosobnione jest zdanie Mauryce Vernesa¹⁾, który odmawia pieśni jej charakteru starożytnego, twierdząc, iż pochodzi ona z okresu upadku literatury hebrajskiej. Zdaniem Vernesa w pieśni jest wiele arameizmów, forma zbyt płytka, treść często niejasna. Cała zaś seria wyrażeń zupełnie nowoczesnych przemawia za podobieństwem pieśni do naszych ksiąg biblijnych. Trafnie zbija zarzuty Vernesa, Lagrange²⁾, stwierdzając, że nie brak krytyków, którzy przeczytali ten poemat po hebrajsku, a mimo to nie napotkali na trudności wysunięte przez Vernesa³⁾. Starożytność języka pieśni nie pozwalała nam wprowadzenie do tekstu daleko idących zmian, już to ze względu na niepewność samych poprawek, już to z racji piękna archaicznych wyrażeń, które domagają się, aby je zachować nie naruszone.

Dużo światła do rozwiązywania tego problemu, znajdziemy w odpowiedzi na pytanie: Jaki jest stosunek pieśni D. do takiego samego opowiadania prozą, zapisanego w ks. Sędziów w rozdz. IV?

Egzegeci pod tym względem bronią dwóch hipotez: zależności opowiadania prozą od utworu poetyckiego, oraz zupełnej niezależności obojga od siebie. Wellhausen³⁾, wychodząc z założenia, że pieśń D. jest starszą, twierdzi, że opowiadanie prozą

1) M. Vernes, De la place faite aux legendes locales par les livres historiques de la Bilbe, Paris 1897, s. 12.

2) J. M. Lagrange, Le livre de Judge, Paris 1909, s. 105.

3) J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels, Göttingen 1905, s. 249.

jest reprodukcją pieśni. Reprodukacja ta jednak umniejsza i fałszuje specyficzne cechy pieśni. Lagrange⁴⁾, zaś stoi na stanowisku, że pieśń została napisana pod wrażeniem wypadków, o których wspomina, za czym przemawia żywy i barwny styl pieśni, dynamika opowiadania oraz uczciwość, możliwa tylko do przedstawienia przez naocznego świadka. Opowiadanie prozą nosi na sobie charakter epiczny, zrównoważony i spokojny, co przemawia za tym, że autor czerpał do niego wiadomości z pewnych źródeł historycznych, jeśli nie współczesnych wypadkom opisywanym przez siebie, to pewno nieco późniejszych. Słusznie stwierdza Lagrange, że opowiadania prozą nie można żadną miarą traktować jako wstępu do naszego poematu. Takie postawienie zagadnienia pozwala nam od razu na sformułowanie twierdzenia: Nie będziemy robić żadnych poprawek tekstu pieśni w oparciu o prozaiczne opowiadanie. Pieśń posiada pewne niedomówienia tekstowe, które dla współczesnych, znających całość wydarzeń w niej opisanych nie stanowiły żadnej zagadki.

Czy można jednak choćby w części dopatrzeć się pewnych analogii między pieśnią D., a współczesnymi jej poetyckimi utworami hebrajskimi? W. 4 „*Gdy wychodziłeś Bóże ze Seiru, gdy kroczył z pól Edomu*“, żywo przypomina błogosławieństwo Mojżesza; „*Bóg ze Synaju przychodzi i ze Seiru dla nich nie wznosi*“⁵⁾, zaś początek pieśni, w którym jest zwrot do panujących tej ziemi, jest tak samo zbudowany, jak krótki utwór poetycki zawierający błogosławieństwo Lamecha⁶⁾ czy też Jakuba⁷⁾. O. Hummelauer⁸⁾ twierdzi, że autor pieśni D. znał te utwory, jak w ogóle znał tekst Pięcioksięgu. Lagrange jest zdania, że są one wszystkie późniejsze od pieśni D., aczkolwiek nie znaczy to, aby uważał samą pieśń za najstarszy dokument literatury hebrajskiej. Najważniejsze jest jego stwierdzenie, że: „pieśni czy poematy Pięcioksięgu nie tworzą integralnych i niepodzielnych części z jego tekstem pisany

4) J. M. Lagrange, d. c. s. 114.

5) Ks. Ppr. 33, 2.

6) Ks. Rodz. 4, 23.

7) Ks. Rodz. 49, ln.

8) Por. d. c. s. 103.

prozą⁹⁾. To pozwala nam na postawienie przypuszczenia, że wszystkie utwory poetyckie z okresu formowania się państwa izraelskiego, były zwykłymi pieśniami ludowymi, układanymi przez przygodnych autorów, którzy często przypisywali autorstwo danej pieśni głównym postaciom swoich poematów.

Pieśń D. była by zatem zwykłą pieśnią ludową, za czym przemawiają także rozsiane po całym jej tekście tzw. „*hapax legomena*“, wyrażenia jej tylko właściwie. Prymitywny i prosty styl, cecha wczesnej poezji hebrajskiej, tylko potwierdza to przypuszczenie. Jeśli tak, to powstaje nowe pytanie, czy jest to pieśń ludowa świecka, czy religijna?

Artur Węser¹⁰⁾ stwierdza, że Izraelici byli narodem pieśniarzy. Pieśń odgrywała wielką rolę, zarówno w ich prywatnym jak i publicznym życiu, bez względu na to czy była to pieśń świecka, czy religijna. Świeckie pieśni jednak pojawiają się u Izraelitów dopiero w późniejszym okresie ich historii i będą to zwykle pieśni okolicznościowe. Ale nawet i tym pieśniom prorocy nadadzą charakter religijny, posługując się nimi, jako narzędziem swego przepowiadania. Najstarsze pieśni śpiewane w Izraelu mają charakter ściśle religijny. Do tego typu pieśni stwierdza A. Weiser należy pieśń D. Zdanie to przyjmujemy tylko z pewną poprawką. Jeśli zważymy na to, że forma rządów w tym czasie w Izraelu była teokratyczna, że to co było narodowe było i Boże, nie będziemy mogli wprowadzić rozróżnienia między pieśniami religijnymi a narodowymi. Pieśń D. jest pieśnią religijno-narodową.

Pod względem formy nie jest ona, jak chce wyżej wspomniany autor¹¹⁾ splotem różnych rodzajów literackich, a m. hymnu, pieśni pochwalnej i satyry. Jest ona, jak to zobaczymy niżej, jednolita w swej budowie, zaś jej pierwiastek satyryczny jest tylko zwyczajnym uwypukleniem paralelizmu antytetycznego, którego najlepszym dowodem jest zakończenie pieśni: „*Tak zginą wszyscy wrogowie Jahwy, zaś przyjaciele Jego są jako wschód słońca, w całym swym majestacie* (w. 31). Tego

⁹⁾ Por. d. c. s. 103.

¹⁰⁾ Por. A. Weiser, *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 1939, s. 22—28.

¹¹⁾ Por. d. c. s. 27.

typu pieśni były śpiewane u Izraelitów w czasie sprawowania funkcji liturgicznych, dlatego wstęp u nich jest prawie wszędzie identyczny, jak to możemy szczególnie zauważyć w hymnie Mojżesza i Marii, śpiewanym po przejściu Izraelitów przez Morze Czerwone¹²⁾. Jahwie jest poświęcony wstęp i zakończenie, a i oprócz tego w tenorze pieśni ciągle powtarza się refren zachęcający do uwielbienia Boga. Pieśń D. była by za tem śpiewana w czasie nabożeństwa dziękczynnego, po zwycięstwie Izraelitów nad Kanaanitami. To tłumaczy jej modliwny charakter.

Skąd jednak Izraelici doszli do tego typu utworów literackich? Jest pewne, że sami nie mieli jeszcze na tyle bogatej tradycji, by dysponować utworami literackimi już na samym początku swego państwowego bytu. A. Weiser¹³⁾ stwierdza, że wzory do tego rodzaju pieśni zaczerpnęli od sąsiadów. Hymn bowiem, w którym uwielbiano Boga, był w tym czasie nie tylko u Izraelitów, ale także u wszystkich narodów ościennych, jedynym gatunkiem religijnej pieśni szeroko rozpowszechnionej i śpiewanej w czasie religijno-narodowych uroczystości. Jeśli porównamy pieśni sumeryjskie, akkadyjskiej i babilońskie z 2000 i więcej lat przed Chr., uderza nas wielkie podobieństwo pieśni D. do nich zarówno pod względem treści jak i formy. Słynny asyriolog Scheil¹⁴⁾ podaje nam w swoim tłumaczeniu urywek takiego poematu babilońskiego zatytułowanego „Poemat Aguszaja“. Brzmi on następująco:

„Ja chcę opiewać największą
najznakomitszą między bogami
córkę najstarszą Ningala
ja chcę wysławiać jej potęgę jej imię.
Isztarę największą
najznakomitszą między bogami
córkę najstarszą Ningala
ja chcę podkreślić jej potęgę“.

Pod względem treści przypomina ten urywek początkowe słowa D.:

¹²⁾ Ks. Wyjść. 15, 1—21.

¹³⁾ Por. d. c. s. 28.

¹⁴⁾ Por. Scheil, *Revue d'Asyriologie* 1918, s. 169 n.

„Oto ja, oto ja będę śpiewać Bogu
zanucę pieśń Jahwie Bogu Izraela“ (w. 3).

W obu tych poematach, autor najpierw ogólnie zapowiada temat, że będzie wysławiać kogoś wielkiego a potem rozwija myśl szczegółowo wymieniając nazwiska tych wielkich osób, w tym wypadku Isztary i Jahwe. Z podobnym układem i budową pieśni spotykamy się także, jak stwierdza Zimmern¹⁵⁾ w poezji sumeryjskiej i akkadyjskiej. Budowanie pieśni, zwłaszcza religijnych przez Izraelitów w podobny sposób, nie jest żadną nowością. Przypuszczenie to potwierdza także i ten fakt, że co do formy istnieje również wielkie podobieństwo między utworami babilońskimi a pieśniami religijnymi Izraelitów. Br. Meissner¹⁶⁾ stwierdza, że już Summerowie budowali swoje pieśni z wiersza, podzielonego na dwie połowy, z których każda miała dwie, trzy lub cztery akcentowane sylaby. Między dwoma takimi wierszami, które tworzyły dystych, w oryginalnym piśmie klinowym, można zauważyć pionową kreskę, którą umieścił autor na znak rozdziału między tymi wierszami. Dystychy są łączone w zwrotki po 4 i więcej wierszy. Cały poemat składał się z 6—8 zwrotek. M. Witzel¹⁷⁾ w szeregu swoich prac na temat poezji sumeryjskiej zwrócił specjalnie uwagę na budowę zwrotkową jej poematów. Na podstawie analizy hymnu do „*Lipit-Ishtar*“, doszedł do przekonania, że system zwrotkowy stanowi podstawę lirycznej poezji sumeryjskiej.

Bardzo interesujące są również dla nas wyniki badań Fr. Thureau-Dangina, z bardzo wczesnej epoki babilońskiej z XIX w. przed Chr. Hymn ten jego zdaniem zachował się w całości i składa się z 14 czterowierszowych zwrotek, zakończonych dystychem śpiewanym przez chór. Hymn ten przypomina nam żywo pieśń reau-Dangina¹⁸⁾ nad odkrytym przez niego hymnem do bogini

¹⁵⁾ Cyt. u. A. Condamin'a, *Poemes de la Bible*, Paris 1913, s. 269.

¹⁶⁾ Bruno Meissner, *Babilonien und Assyrien*, t. II, s. 153.

¹⁷⁾ M. Witzel, *Perlen sumerischer Poesie in Transcription u. Übersetzung mit Kommentar*, 1930, zeszyt 7, s. 5.

¹⁸⁾ Fr. Thureau-Dangin, *Revue d'Assyriologie*, 1925, s. 169 n.

D., którą T. Piatti¹⁹⁾, także dzieli na 14 zwrotek, dodając jeszcze XV, która właściwie w porównaniu z cytowanym wyżej hymnem do Isztary nie jest niczym innym jak tylko konkluzją podsumowującą myśli rozwijane przez D. w całej pieśni. A. Condamin²⁰⁾, badając strukturę poetycką wzmiankowanego wyżej hymnu do Isztary, doszedł do przekonania, że rzuca ona dużo światła na pewne istotne cechy stroficznej poezji Hebrajczyków.

Reasumując powyższe wywody stwierdzamy, że: pieśń D. w układzie swoim tak pod względem treści jak i formy przypomina stare babilońskie poematy. Odtwarzając jej treść jak i formę poetycką zmuszeni jesteśmy odwoływać się do tych babilońskich wzorów. Nie wolno nam jednak zapomnieć o wpływie jaki wywarła na mentalność Izraelitów, poezja kanaanejska. Jak stwierdza W. Albright²¹⁾, nie była ona w okresie przed wkroczeniem Izraelitów do Kanaanu tak bardzo subtelna w swoich niuansach jak współczesna jej poezja egipska. Natomiast posiadała właściwą tylko sobie rodzimą siłę i ekspresywność, czego brakowało Egipcjom. Zdaniem W. Albrighta pod względem artystycznym stała ona wyżej od współczesnego jej akkadyjskiego wiersza. Gdy w utworach assyryjsko-babilońskiej poezji przeważa monotonność, u kanaanejczyków spotykamy się z wielu retorycznymi przepisami, odnoszącymi się zarówno do podniesienia efektywności rytmu jak i akompaniamentu. „Izraelici — mówi W. Albright — przejęli wiele z tych retorycznych przepisów od Kanaanitów, używając ich bardziej jeszcze wydatniej, jak to możemy zauważyć w pieśni Debory i lamentacji Dawida nad Saulem i Jonatanem. Zarówno we wczesnych czasach jak i późniejszych zapożyczyli oni w bardzo szerokiej mierze od Kanaanitów hymnologię rugując politeistyczne wyrażenia i odrzucając szorstkości“²²⁾.

Na podstawie powyższych danych stwierdzamy: 1) W pieśni D. nie widać wpływów poezji egipskiej. Izraelici byli bo-

¹⁹⁾ T. Piatti, Una nuova interpretazione de Cantio di Debora, art. w: *Biblica* 1946, s. 163 n.

²⁰⁾ A. Condamin, d. c. s. 270.

²¹⁾ W. Albright, *Archeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1946, s. 14 n.

wiem separatystycznie nastawieni do wszystkiego co egipskie. 2) Pieśń D. jest hymnem śpiewanym na cześć Boga-Jahwy, bardzo podobnym do hymnów assyryjsko-babilońskich i kanaanejskich. Z tego względu wykluczamy w układzie jej możliwość systemu zwrotkowego, co przyjmują nieliczni zresztą egzegeci²²⁾. Pieśń jest zbudowana na zasadzie tzw. paralelizmu stopniowanego, w którym myśl pierwszego stychu jest mocniej wyrażona w drugim lub trzecim stychu. Przyjęcie tego paralelizmu tłumaczy nam dwa, trzy lub nawet cztery stychy w jednym wierszu. 4) W pieśni zauważamy dużą dozę emocji, ekspresji i dynamiki, tak bardzo właściwej poezji kanaanejskiej. Ma to swoje źródła w muzyce, która w tym czasie bardziej aniżeli kiedy indziej, była spokrewniona z poezją i stanowiła integralną część utworów poetyckich, które zawsze były wtedy śpiewane lub recytowane przy akompaniamencie muzyki. 5) Charakterem emocjonalnym pieśni tłumaczymy niektóre niejasności tekstu, który nie został wypracowany do ostatniego szczegółu, na zimno, lecz napisał go autor pod wrażeniem chwili, mając w pamięci przeżyte świeżo jeszcze wypadki.

Brak ciągłości opowiadania i urywanie niektórych myśli, nasunęło pewnym egzegetom przypuszczenie, że pieśń D. nie jest jednolitym utworem. H. Ewald²⁴⁾, opierając się na analizie treści, jest zdania, że pieśń D. jest sztuczną kompozycją dwóch luźnych utworów połączonych ze sobą. Pierwszy utwór był pieśnią śpiewaną na nabożeństwie dziękczynnym w Silo po odniesionym zwycięstwie nad Kanaanitami i obejmuje wiersze od 12—31, śpiewana była przez orszak triumfalny, wtedy defilowali przed nim wzięci do niewoli jeńcy kanaanejscy. Podobnego zdania jest Winckler²⁵⁾, który twierdzi, że w pieśni D. można wydzielić dwa utwory: Hymn na cześć Jahwy i wojenną pieśń śpiewaną przez wojsko po odniesionym zwycięstwie.

Zdania powyższe są jednak odosobnione. Cały szereg egze-

²²⁾ Por. W. Albright, d. c. s. 15.

²³⁾ Por. G. Hillinger, Das Deborah-Lied, Giessen 1867.

²⁴⁾ Por. H. Ewald, d. c. t. II, s. 101 nn.

²⁵⁾ Por. Wicler, d. c. s. 28.

getów uznaje pieśń D. za utwór jednolity. Hummelauer²⁶⁾ widzi cechę jedności pieśni w idei naczelnej, która przejawia się we wszystkich wierszach całego utworu, jak również wyraźnie zarysowuje się w w. 1, 15 i innych. To, że autor pieśni z racji zwycięstwa nad Kanaanitami wspomina o teofanii Boga na Synaju, pomaga mu to do przeprowadzenia jednej myśli, o uwielbieniu Jahwy. Lagrange²⁷⁾ uważa wszelki podział pieśni za czysty wytwór fantazji. Nötscher²⁸⁾ nie tylko broni jedności pieśni, ale odwołując się do przedstawionej w niej żywo i barwnie akcji, gdzie sceny i obrazy szybko i sprawnie się zmieniają, stawia ją na wzór jak powinny być budowane wszystkie pieśni o podobnej tematyce. G. Gerlemann²⁹⁾ za podstawę jedności pieśni przyjmuje jej styl. Aczkolwiek stwierdza, że pieśń rozważana sama w sobie nie przedstawia całości zagadnienia, to jednak stwierdza, że ma cechę jedności, co wysoko podnosi jej wartość literacką. Opowieść jego zdaniem rozpada się na małe sceny jakby migawkowe zdjęcia fotograficzne, które z powodzeniem mogą istnieć same dla siebie. Można by je usunąć z pieśni, bez szkody dla jedności opowiadania. Jednakże pieśń ta posiada tak bardzo ważną dla niej jedność. Jedność ta spoczywa raczej w atmosferze uczucia niż w kompozycji, raczej w emocjonalnym kolorycie niż w zarysie układu. Najnowsze badania A. Fernandez³⁰⁾ nad w. 12. który dla przeciwników jedności pieśni stanowi główny argument, dowiodły, że wiersz ten nie tylko nie rozbija pieśni, ale stanowi pomost między poprzedzającym go a następującym po nim tekstem. Słowo: „szir“ zdaniem Fernandez, nie jest śpiewem pobudzającym do walki, ale jest hymnem wdzięczności za zwycięstwo. A przecież o to chodzi w całej pieśni. Gdy z punktu tej naczelnej idei uwielbienia Boga podejmiemy do pieśni znikną wszelkie uprzedzenia na temat jej jedności.

Nie wyklucza to jednak możliwości podziału pieśni na

²⁶⁾ Por. F. Hummelauer, d. c. s. 104.

²⁷⁾ Por. J. Lagrange, d. c. s. 106.

²⁸⁾ Por. F. Nötscher, *Das Buch der Richter*, Würzburg 1950, s. 21.

²⁹⁾ Por. G. Gerlemann, *The Song of Deborah in the Light of Stylistics*, art. w *Vetus Testamentum*, Leiden 1951, s. 171.

³⁰⁾ Por. a. Fernandez, a. c. s. 54 n.

różne części. Większość egzegetów jednak tego nie czyni. Kautsch, Schulz, Nötscher, nie widzą w pieśni żadnych zarysowujących się wyraźnie części, chociaż niektórym wierszom, lub grupie wierszy nadają bliżej określające ich treść tytuły. Hummelauer dzieli pieśń wyraźnie na dwie części, z których pierwsza jest wezwaniem do śpiewania pieśni (w. 2—11), druga zaś opiewa zwycięstwo Izraelitów nad wrogiem, odniesione dzięki Jahwie (w. 12—31). Lagrange dzieli pieśń na trzy części, przyjmując za punkt podziału w. 12 i 23. Pierwszy odnosi się do Debory i Baraka, drugi (tj. w. 23) jest zwrotem do słuchaczy. Między tymi ramami mieszczą się takie obrazy, jak obraz Jahwy-zwycięzcy (część I), obraz rozegranej bitwy poprzedzony wyliczeniem pokoleń biorących w niej udział (część II), oraz cudownie kontrastujące ze sobą dwie sceny Jaela i matka Sisery (część III). Najbardziej oryginalny, ale za to najmniej realny jest podział Piatti'ego na 7 równych części. Już samo to, że każda część (za wyjątkiem czwartej) posiada równą ilość wierszy, a nawet akcentowanych sylab, świadczy o jego sztuczności.

Pragnąc przedstawić nasz podział pieśni, musimy najpierw zacząć od ustalenia tekstu poematu. Rekonstrukcja tekstu sprowadza się w naszym ujęciu do trzech zasadniczych problemów: 1) przesunięcia międzywierszowe, 2) opuszczanie zbytecznych słów i małych nieraz zwrotów, oraz 3) poprawki tekstowe dotyczące zmiany spółgłosek czy też punktacji masoretów.

Przesunięcia międzywierszowe dotyczą tych miejsc, które w obecnym stanie pieśni przerywają jasny tok myśli i burzą całość poematu. Tak np. zachęta do uwielbiania Jahwy przez wszystkich wyrażona w w. 11 jest nagle przzerwana zwrotem do D., aby zaczęła śpiewać swą pieśń, w w. 12. Z tego względu przesuwamy w. 13, umieszczając go bezpośrednio po w. 11. Drugie przesunięcie dotyczy opisu walki Izraelitów z wojskami Sisery. Całość walki jest przedstawiona w ww. 19, 20 i 22, gdy tymczasem w. 21 mówiący o zakończeniu bitwy i śmierci pokonanych, którzy utonęli w Kiszonie, przerywa całość opowiadania. Dlatego przesuwamy w. 22 na miejsce w. 21. Zakończenie tego w. 21, wyrażające radość z odniesionego zwycięstwa („*podnieś się duszo moja silnie*“) usprawiedliwia zupełnie wy-

starczająco konieczność tego przesunięcia. Najmniej istotne jest przesunięcie trzecie, jakie dokonuje się jedynie w obrębie w. 30, ale jest nie mniej konieczne. W. 30 mówi o sugestiach podsuwanych strapionej matce Sisery przez towarzyszące jej damy dworu. Paralelizm myśli jak również i słów domaga się w tym wierszu, aby po wyrażeniu: „*niewolnica, dwie niewolnice na głowę wojaka*“, nastąpiły słowa: „*tkanina, po dwie tkaniny na szyję branek*“. Tymczasem słowa te w T. M. znajdują się na samym końcu wiersza. Aby zatem zadosyć uczynić wymaganiom logiki w odniesieniu do paralelizmu myśli przedstawiamy kolejność wyrażen w omawianym wierszu następująco: 30a, 30c, 30b.

Opuszczenie pewnych słów i wyrażen stanowią największą część wniesionych przeze mnie poprawek do całego tekstu pieśni D. Wychodząc z założenia, że prawie każdy kopista przepisyjący tekst biblijny unowocześnił go lub dodawał do niego swoje poprawki, należy przypuszczać, że to samo spotkało także i tekst pieśni D. Opuszczenia proponowane w niniejszym opracowaniu pieśni dzielę na dwie grupy: 1) obejmują wyjaśniające glossy, które z marginesu dostały się do samego tekstu, oraz 2) dotyczą tzw. dittografii, tj. tego samego tekstu przepisanego omyłkowo dwa razy.

Za marginesową glossę uważają prawie wszyscy egzegeci z w. 5 słowa: „*zeh Sinai*“, oraz z w. 14 słowo: „*sofer*“. Z w. 11d opuszczam partykułę: „*az*“, jako zbyteczną, ponieważ następne słowo tłumaczę jako imper.: „*jardhu*“ — „*zejdź*“. Za nielicznymi uważam także za glossę z w. 23 słowo: „*malaki*“ — „*anioł*“. Do wyjaśniających gloss zaliczyć trzeba z w. 24 słowa: „*żona Hebera Kenity*“, oraz z w. 30b: „*szelal ceba im*“ — „*łup tkanin*“ i z w. 30c: „*ceba*“ — „*tkanina*“.

Powtórzenia skreślam w trzech miejscach pieśni: w. 3: powtórne „*anokhi*“, w. 16b: „*w rozterce jest Ruben, wielkie podniesienie w sercu*“, oraz w. 27a: „*do stóp jej przykląkł, rozciągnął się, położył spać*“. Przez usunięcie powyższych zwrotów T. M. nie traci nic na wartości, ponieważ są to powtórzenia, a zyskuje dużo na jasności i przejrzystości.

Poprawki tekstowe dotyczą głównie w. 13 i 28, zmieniają znaczenie poszczególnych słów, głównie przez zastosowanie odmiennej od masoreckiej punktacji: W w. 13a czytamy: „*jaradh*

Israel kaadirim“ — „wtedy stąpił Izrael jako bohaterzy“, w w. 13b: „*am Jahwe jaradh lo khagibborim*“ — „lud Jahwy wyszedł naprzeciw jako rycerze“. W w. 28 zamiast: „*watejabeh*“ — „narzeką“, czytam: „*watlabeth*“ — „patrzy uważnie w dal“.

Powyższe zmiany tekstowe pozwolą nam wydać sąd o całości. W pieśni D. nie można wyróżnić zasadniczych, wyraźnie odcinających się od siebie części. Jasno zarysowuje się tylko wstęp i zakończenie. Wstęp obejmuje w. 1, który jest zapowiedzią tematu, oraz w. 23, który wprowadza czytelnika w zasadniczą problematykę poematu. Zakończenie zawarte w w. 31 jest zarówno przestrogą dla złych, jak również zawiera nadzieję nagrody od Jahwy dla wiernych jego czcicieli. Zakończenie jest podsumowaniem myśli rozwijanych w pozostałych wierszach poematu. Myśli te są następujące: 1) Jahwe jest Bogiem majestatu (w. 4-5); 2) Stan religijno-moralny Izraela zależy od jego stosunku do Boga majestatu — Jahwy (w. 6—13); 3) Przebieg samej walki na tle ustosunkowania się do niej poszczególnych pokoleń izraelskich (w. 14—23); 4) Stosunek Jaeli i matki Sisery do biorących udział w walce (w. 24—30). Na podstawie powyższych danych, tekst pieśni jest następujący:

W S T Ę P

Wstęp ogólny: *Zapowiedź tematu* (w. 1).

Wstęp szczegółowy: *Wprowadzenie w akcję pieśni* (w. 2, 3).

- w. 1. Debora i Barak syn Abinoama
 w tym dniu śpiewali mówiąc:
- w. 2. Gdy niestrzyżone rosły włosy w Izraelu,
 gdy ochoczo stanął lud do walki —
 wysławiając Jahwę. —
- w. 3. Słuchajcie królowie
 nadstawcie uszu księżęta,
 Ja Jahwie zaśpiewam pieśń
 zagram Jahwie Bogu Izraela.

OSNOWA:

1) *Jahwe jest Bogiem majestatu* (w. 4, 5).

- w. 4. Jahwe, gdy wschodziłeś ze Seiru,
gdyś kroczył przez pola Edomu
ziemia drżała, także niebo się chwiało,
chmury też wylewały wodę.
- w. 5. Góry trzęsły się przed obliczem Jahwy
przed obliczem Jahwy Boga Izraela.

2) *Stan religijno-polityczny Izraela, zależny od jego stosunku do Jahwy* (w. 6—13).

- w. 6. Za dni Szamgara syna Anata
za dni Jaeli ustały karawany,
a wędrujący po drogach
chodzili ścieżkami krętymi.
- w. 7. Odpoczywali rządzący w Izraelu,
świętowali —
aż powstałaś Deboro,
powstałaś matka w Izraelu.
- w. 8. Gdy wybrano bogów nowych,
bogów, których dotąd nie znano,
i tarczy nie widziano i dzidy
u czterdziestu tysięcy w Izraelu.
- w. 9. Serce moje należało do wodzów Izraela,
do stojące chętnie ludu,
wysławiajcie Jahwę.
- w. 10. Ujeżdżający płowe oślice,
siedzący na kobiercu,
wędrujący po drogach,
wołajcie.
- w. 11. Głośniej od krzyku pasterzy przy wodopojach
tak wysławiajcie sprawiedliwość Jahwy,
sprawiedliwość rządów Jego w Izraelu.
— Zejdź ku bramom ludu Jehowy —

- w. 13. Wtedy stąpił Izrael
jako bohaterzy,
lud Jahwy wyszedł na przeciw
jako rycerze.
- w. 12. Powstań, powstań. Deboro,
Rozbudź się, powstań, zaśpiewaj pieśń,
powstań, Baraku, uprowadź do niewoli
jeńców twoich synu Abinoama.
- 3) *Przebieg samej walki na tle ustosunkowania się do niej poszczególnych pokoleń izraelskich (w. 14—23).*
- w. 14. Od Efraima zeszli w dolinę
za nimi Beniamin ze swymi tłumami.
Z Makiru przyszli dowódcy,
a od Zabulona wychodzą z laską.
- w. 15. A książęta z Isachar byli z Deborą,
także Neftali jak i Barak
W rozterce jest Ruben.
na dolinę poszedł jego śladami.
wielkie podniecenie w sercu jego.
- w. 16. Dlaczego siedziałeś między parkanami,
aby słuchać gry fletów przy trzodach?
- w. 17. Galaad w spokoju za Jordanem przebywa,
a Dan dlaczego u obcych mieszka na okrętach?
Aszer siedzi spokojnie nad morzem
i nad zatokami jego odpoczywa.
- w. 18. Zabulon lud wydał duszę swoją na śmierć,
a Neftali na pagórkach pól.
- w. 19. Przybyli królowie, walczyli,
wtedy walczyli królowie Kanaanu,
w Taanak nad wodami Megiddo,
ani kawałeczka srebra nie zdobyli.
- w. 20. Z niebios walczyły gwiazdy,
ze swoich szlaków walczyły ze Sisera.

- w. 22. Wtedy zatętniły kopyta końskie
w galopie, w galopie ich rumaków.
- w. 21. Potok Kiszon uniósł ich
potok rwący, potok Kiszon.
Podnieś się duszo moja silnie.
- w. 23. Przeklinajcie Meroz — mówi Jahwe
złorzeczcie klnąc mieszkańców jego,
bo nie przybyli z pomocą Jahwie,
na pomoc Jahwie z bohaterami.
- 4) *Stosunek Jaeli i matki Sisery do biorących udział w walce*
(w. 24—30).
- w. 24. Błogosławionaś między niewiastami Jael,
wśród niewiast w namiocie błogosławiona.
- w. 25. Wody zażądał mleka dała
na misie księżąt przyniosła śmietankę.
- w. 26. Ręką swoją do haka sięgnęła,
a prawica jej po młot robotników
i uderzyła Sisere, rozbiła głowę jego,
zgniotła i przebiła skroń jego.
- w. 27. U stóp jej przyklął, rozciągnął się,
gdzie uklął tam padł zabity.
- w. 28. Przez okno wygląda i patrzy w dal
matka Sisery przez kratę.
Co się stało, że się opóźnia przyjazd wozu jego?
Dlaczego zwlekają z przybycie jego wozy.
- w. 29. Najmędrsza z księżniczek jej odpowiada,
sama też rozważa słowa swoje.
- w. 30. Pewnie natrafili i dzielą się zdobyczą,
niewolnica, dwie niewolnice na głowę wojaka,
tkanina, po parze tkanin na szyje branek
łup z szat wzorzystych — dla Sisery.

ZAKOŃCZENIE:

*Od stosunku do Jahwy zależy szczęście lub nieszczęście
człowieka (w. 31).*

w. 31. Tak zginą wszyscy wrogowie Twei Jahwe,
a miłujący Cię są jak wschód słońca
w całym swym majestacie.

— — — — —
I miał spokój kraj czterdzieści lat.

Kraków

Ks. STANISŁAW GRZYBEK

CHRYSTUS W KORANIE

Zagadnienie wzajemnego stosunku chrześcijaństwa i islamu od dawna stanowi przedmiot wnikliwych badań uczonych¹⁾. Nie ulega już dziś wątpliwości, że religia chrześcijańska bardzo wydatnie przyczyniła się do powstania religii Mohammeda. Jeszcze w czasach przedislamskich bowiem daje się zauważyć proces przenikania i wpływu idei chrześcijańskich na literaturę i kulturę arabską²⁾. Ślady chrześcijaństwa odnajdywane w literaturze arabskiej tak z czasów pogańskich, jak i w Koranie wskazują jednak na to, że do Arabii dotarło chrześcijaństwo nie w swej czystej formie, ale wypaczone przez różne sekty wschodnie. Do postawienia takiego twierdzenia upoważnia cały szereg sur Koranu, które zdradzają swe bliskie pokrewieństwo z chrześcijaństwem heretyckim i apokryficznym. Najwyraźniej występuje ta wzajemna zależność Koranu od sekt i apokryfów w historii Jezusa Chrystusa, któremu Mohammed poświęca w Koranie więcej miejsca, niż wszystkim innym prorokom poprzedzającym Chrystusa w dziejach objawienia.

Wiadomości Koranu dotyczące początków chrześcijaństwa, podobnie jak w apokryfach sięgają dalej, aniżeli dane przekazane przez kanoniczne ewangelie. Historia „Jezusa syna Marii rozpoczyna się od opisów narodzenia Jana prekursora Chrystusa oraz narodzenia i dzieciństwa Marii matki Jezusa.

¹⁾ Por. Bell, Tor Andrae, Bartholt, v. Kremer, Rudolph, Nöldeke-Schwally, Kowalski itd. Ostatnio zajął się tą kwestią autor ang. J. W. Sweetman, *Islam and Christian Theology*, London I, 1945, II 1947.

²⁾ J. W. Hirschberg, *Jüdische und christliche Lehren im vor- und früislamischen Arabien*, Kraków 1939.

³⁾ Sura 19, 11.

Sura 19, 1—15 zawiera opis modlitwy proroka Zachariasza w świątyni, w której prosi on Boga o potomstwo. Bóg oznajmia mu, że narodzi mu się syn imieniem Jahja. Na wysuwane przez proroka wątpliwości dotyczące podeszłego wieku i inne otrzymuje od Boga zapewnienie i znak: „przez trzy dni nie będziesz mówił do ludzi, choć jesteś zdrów“³⁾. Opis ten nie wiele odbiega od danych zawartych w Ewangelii św. Łukasza 1, 5—25. O późniejszym życiu i działalności Jana wspomina Mohammed jedynie bardzo ogólnikowo: „był pobożny i pełen miłości wobec swych rodziców i nie był pyszny ani zaczepny“⁴⁾.

Z historią Zachariasza i Jana łączy się w Koranie narodzenie i lata dziecięce Marii matki Jezusa. Ojcem Marii jest według Koranu Imran⁵⁾, o matce w ogóle nie wspomina. Nie wiadomo skąd Mohammed czerpał te wiadomości: tradycja bowiem chrześcijańska oparta na apokryfach wymienia jako rodziców Marii Joachima i Annę.

Niektórzy autorowie⁶⁾ przypuszczają, że Mohammed pomieszał tu imię Marii ze starozakonną Mirjam, siostrą Mojżesza i Aarona, których ojcem był Amran (Ex. 6. 20). Pogląd med przenosi historię Jezusa na okres przed prawem synaj-taki potwierdza poniekąd Koran, nazywając wyraźnie Marię matką Jezusa siostrą Aarona⁷⁾. Wynikałoby z tego, że Mohamskim.

Nie wydaje się prawdopodobnym, by Mohammed popełnił tak znaczny anachronizm w historii Jezusa. W Koranie Mojżesz zajmuje dość dużo miejsca, ale nigdzie Imran nie jest wymieniany jako jego ojciec, a Maria, jako siostra. Siostra Mojżesza według sury 20, 33 i 28, 11 działa w Egipcie, gdzie ratuje swego brata powierzając jego los rzecze, matka zaś Jezusa Maria według sury 3, 37 od swego dzieciństwa wychowuje się w świątyni u Zachariasza. Wynika z tego, że Koran nie ma na myśli tej samej osoby i nie przenosi historii Jezusa do czasów Mojżeszowych. Pomieszane zostały przez Mohammeda jedynie

⁴⁾ Sura 19, 14; podobnie sura 3, 34.

⁵⁾ Sura 3, 31; 66; 12.

⁶⁾ Grimme, Mohammed II, 1895, s. 93, oraz N. Rudolph, Die Abhängigkeit des Koran von Judentum und Christentum, Stuttgart 1922, s. 76.

⁷⁾ Sura 19, 29.

imiona Imrana i Aarona. Wobec braku bliższych danych historycznych w Koranie trudno jest w niektórych wypadkach ustalić o jaki czas autorowi chodzi i dlatego zawsze tylko pozostaną prawdopodobieństwa oparte o analizę kontekstu.

O Marii matce Jezusa przytacza Koran szereg szczegółów, dotyczących jej narodzenia i wychowania. Matka jej ślubowała oddać swe dziecko Bogu, jeszcze przed narodzeniem. Zgodnie z tym dziecko wychowywało się nie u rodziców, ale w świątyni u krewnego proroka Zachariasza⁸⁾, gdzie Bóg żywił ją w cudowny sposób. Zachariasz spotykał często w jej pokoiku różne pokarmy, a na jego pytanie skąd je otrzymała, Maria odpowiadała, że sam Bóg zsyła jej pożywienie.

Jeśli się porówna ten opis Koranu z apokryfami, uderza zbyt duże podobieństwo, by można wątpić o zależności Koranu od nich. Tak zwana Protoewangelia Jakuba zawiera tę samą zasadniczo treść, podając jedynie więcej szczegółów dotyczących narodzenia Marii⁹⁾. Zaraz po narodzeniu została ofiarowana Bogu (Prot. Jak. r. 6), wychowana w świątyni (r. 7), Bóg żywi ją w cudowny sposób „z ręki anioła“ (r. 8). Nie widać tej zależności Koranu od apokryfów przy opisie zwiastowania i narodzenia Jezusa. Zwiastowanie miało miejsce gdzieś „na wschodzie“¹⁰⁾ w nieokreślonym bliżej miejscu i czasie, a sprawował je anioł w postaci „męża doskonałego“¹¹⁾.

Niektórzy autorowie¹²⁾ przyjmują, że Mohammed uważa Gabriela zwiastującego Marii macierzyństwo za rodziciela Jezusa. Taki pogląd nie ma uzasadnienia w Koranie. Mohammed bowiem wyraźnie oświadcza, że Jezus został zrodzony z Dziewicy Marii przez tchnienie ducha Bożego¹³⁾. O podobnym tchnie-

⁸⁾ Sura 3, 31—33.

⁹⁾ E. Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1924, s. 87 nn.

¹⁰⁾ Sura 19, 16.

¹¹⁾ Sura 3, 40; wysłaliśmy do niej naszego ducha i okazał się jej jako mąż doskonały.

¹²⁾ C. F. Gerock, Versuch einer Darstellung der Christologie des Korans 1839, s. 33 nn; G. Rösch, Die Jesusmythen des Islam, w Theol. Studien u. Kritiken 1876, s. 432 nn.

¹³⁾ Sura 21, 91; a ona zachowała swe łono czyste i my tchnęliśmy w nie naszego ducha; (chroniła) swój wstyd (ihre Scham)...

niu ducha Bożego, mówi Mohammed, opisując stworzenie Adama¹⁴. Widać z tego, że Mohammed zna i przyjmuje dogmat chrześcijański o Wcieleniu, tym więcej, że przytacza potwarze rzucane przez Żydów na Marię¹⁵).

Koran nie określa bliżej epoki historycznej narodzenia Jezusa. Nie jest to, jak zaznaczono wyżej, wypadek odosobniony, gdyż Mohammed w ogóle nie podaje żadnych danych historycznych także odnośnie proroków Starego Testamentu. Opis samego narodzenia Jezusa zupełnie różni się od tradycji chrześcijańskiej, nawet od apokryfów.

Narodzenie Jezusa według Koranu nastąpiło w jakimś bliżej nieokreślonym „miejscu odległym“¹⁶). Maria usiadła pod drzewem palmowym, usłyszała jakiś tajemniczy głos, który ją pocieszał; pod jej stopami wypłynął strumyk, a palma zrodziła świeże daktyle¹⁷). Te szczegóły wskazywałyby na jakąś pustynię. Po narodzeniu dziecięcia przybyła z nim do swych stron rodzinnych. Zdziwionym i sarkającym na nią ziomkom nie odpowiadała, ale wskazywała na swe dziecko. Wówczas Jezus-niemowlę oświadczył, iż jest prorokiem i sługą Boga¹⁸). Opowiadanie o narodzeniu kończy Mohammed tymi słowy: „To jest Jezus syn Marii, Słowo Prawdy, o którym oni powątpiewają¹⁹).

Nie jest rzeczą łatwą wskazać na źródła, z których Mohammed czerpał te wiadomości. Apokryfy, które natchnęły Mohammeda przy opisie narodzenia i lat dziecięcych Marii, zawierają inne okoliczności i cuda towarzyszące narodzeniu Jezusa.

Ale opis podobnych cudów, jak w Koranie, znaleźć można w ewangelii apokryficznej Pseudomateusza, która w 20 r. opisuje pobyt świętej rodziny w Egipcie. Pewnego razu Jezus na prośbę matki nakazał gałęzi palmowej, by się nachyliła

¹⁴) Sura 38, 72; dlatego kiedy go uformowałem i tchnąłem na niego swego ducha... podobnie sura 15, 29; 32, 8.

¹⁵) Sura. 4, 155; a oni byli niewierzący i mówili przeciw Marii wielkie oszczerstwa...

¹⁶) Sura 19, 22.

¹⁷) Sura 19, 23—25.

¹⁸) Sura 19, 28—34.

¹⁹) Sura 19, 35.

i zrodziła owoce dla nich spragnionych napoju. Na jego także rozkaz miało tam wytrysnąć źródło²⁰). Jest bardzo prawdopodobne, że autor Koranu znając te opowiadania, zmienił tylko okoliczności opisanych cudów, przenosząc je na moment narodzenia Jezusa²¹).

Podobnie opis Koranu dotyczący mowy Jezusa niemowlęcia zdradza swe podobieństwo z arabską ewangelią dzieciństwa, która również mogła być znana Mohammedowi. Opisuje ona rozmowę dzieciątka Jezus, leżącego w kołysce ze swą Matką.

Tak więc i w opisie narodzenia Jezusa jest Koran zależny w dużej mierze od literatury apokryficznej, choć jak widać z zestawienia materiału z nich zaczerpnięty został pomieszany. Mając na uwadze fakt, że Mohammed odtwarzał z pamięci słyszane dawniej wiadomości, pomieszenie okoliczności zdarzeń opisanych w Koranie trzeba przyjąć jako objaw normalny.

Pokrewieństwo koranu z apokryfami w odwarzaniu historii Jezusa znajduje swe dalsze potwierdzenie w opisie pewnego zdarzenia z lat dziecięcych Jezusa. Sura 3, 43 oraz 5, 109 opisuje pewien cud dokonany przez Jezusa przypuszczalnie w latach dziecięcych, polegający na tym, że Jezus lepi ptaszki z gliny, a kiedy na nie tchnął, ożyły i odlatywały. Podobne cuda podaje apokryficzna ewangelia Tomasza²²). Opisuje ona zabawę Jezusa, pięcioletniego chłopca, nad rzeką. Jezus ulepił z mułu 12 ptaszków, a było to w sabat. Wówczas jeden z chłopców pobiegł do Józefa i poskarżył na Jezusa. Józef przybył na miejsce zabawy i widząc, że naprawdę Jezus w sabat to uczynił, zaczął go karcić. Wówczas Jezus klasnął w dłonie i rozkazał ptaszkom odlecieć. Ptaszki odleciały z krzykiem, a zdziwieni widzowie donieśli o tym starszym. Wzajemna zależność obydwu opisów jest widoczna.

O wiele mniej szczegółów znajdujemy w Koranie o póź-

²⁰) Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 1876, s. 37; *tunc infantulus Jesus laeto vultu in sinu matris residens ait ad palmam: flectere arbor et de fructibus tuis refice matrem meam... aperi autem ex radicibus tuis venam, quae absconsa est in terra et fluent ex ea aquae ad societatem nostram*".

²¹) Rudolph, *op. cit.*, s. 78.

²²) E. Hennecke, *op. cit.*, s. 96.

niejszym życiu i publicznej działalności Jezusa. Mohammed podkreśla, że Jezus jest prorokiem zesłanym do Żydów dla podjęcia i zmiany tory²³⁾, oraz dla ogłoszenia ewangelii²⁴⁾.

Przez Ewangelię „ingl“ rozumie Mohammed podobnie jak i przez Koran, Boże Objawienie zesłane z nieba, odpisane z tej samej praksięgi dla chrześcijan, co i Koran dla Arabów. Jezus także uczył się z księgi niebieskiej²⁵⁾ a wobec tego Koran jest potwierdzeniem i umocnieniem Ewangelii²⁶⁾.

O treści Ewangelii nic jednak nie mówi. Jezus, podobnie jak Mohammed, wzywał do czci jednego Boga²⁷⁾, a dla potwierdzenia swego posłannictwa czynił cuda. Koran zaznacza ogólnie i sumarycznie niejako, że Jezus uzdrawiał ślepych i trędowatych, oraz wskrzeszał umarłych. Skutkiem tej cudownej działalności była z jednej strony wiara uczniów²⁸⁾, a z drugiej niewiara Żydów²⁹⁾. Z uczniów Jezusa nie wymienia Koran żadnego imiennie, ani nie podaje żadnych bliższych szczegółów dotyczących ich działalności. Nie zna także ich liczby.

Sura 5, 112—115 zawiera opis cudu przypominający ostatnią wieczerzę. Uczniowie proszą Jezusa, by za jego wstawiennictwem, Bóg zesłał nakryty stół, przy którym mogli by usiąść i jeść: „wówczas serca nasze będą spokojne, poznamy żeś nam opowiadał prawdę i świadczyć o niej będziemy“. Jezus modląc się otrzymał z nieba nakryty stół. Przypomina to także sen św. Piotra, opisany w Dziejach Ap. r. 10.

Wiadomości Koranu o śmierci i poglądy na losy pośmiertne Jezusa są niejednolite. W okresie mekkańskim³⁰⁾ jest bardzo ogólna jedynie wzmianka o „dniu śmierci“ i o późniejszym „dniu powstania do życia“. Wynikałoby z tego, że Mohammed nie odróżnia ostatecznych losów Jezusa od innych ludzi. W Medynie, to jest w okresie późniejszym Mohammed wyraża po-

²³⁾ Sura 3, 44; 61, 6; 5, 50.

²⁴⁾ Sura 3, 43; 57, 27; 5, 110.

²⁵⁾ Sura 19, 31; 3, 43.

²⁶⁾ Sura 5, 20—25; 3, 2.

²⁷⁾ Sura 43, 63; 3, 44; 5, 117.

²⁸⁾ Sura 3, 54; 61, 14; 5, 111.

²⁹⁾ Sura 43, 57—59; 3, 45; 5, 82.

³⁰⁾ Sura 19, 34.

gląd, że Jezus zaraz po śmierci został wzięty do nieba³¹). Przez to nie przyznaje autor Koranu jakichś ponadludzkich przymiotów Jezusowi, bo ten sam los przeznaczą dla swych wyznawców, którzy zginęli za wiarę.

Koran odrzuca nawet możliwość śmierci krzyżowej i związanych z nią cierpień. Oskarża nawet Żydów, że oni są autorami tego kłamstwa. Jako uzasadnienie swego stanowiska, przytacza *argumentum convenientiae*. Jest rzeczą niemożliwą, by wysłannik Boga mógł w ten sposób zakończyć życie³²). Żydzi ukrzyżowali raczej kogoś podobnego do Jezusa, a nie jego samego. Taki pogląd Koranu na śmierć Jezusa pozwala znowu ustalić pokrewieństwo i źródła z jakich czerpał swe wiadomości Mohammed. Według Ireneusza podobne poglądy głosili gnostycy bazylidianie, którzy twierdzili, że Chrystus zamienił swą rolę z Szymonem z Cyreny³³).

Odrzucając śmierć krzyżową Koran nie przytacza jednak innych bliższych okoliczności śmierci Jezusa. Z ogólnych wyrażań można wnosić, że według Mohammeda, Jezus umarł śmiercią naturalną i został przez Boga wzięty do raju³⁴).

Wzmianki Koranu i losach pośmiertnych Jezusa są bardzo zagmatwane. Nie można wyraźnie wyrobić sobie zdania, czy Mohammed przyjmuje naukę o potwornym przyjściu Jezusa. Są pewne zresztą nieliczne wzmianki pozwalające przypuszczać, że „godzina sądu znana jest posłańcowi Allaha“ (Jezusowi)³⁵). Większość jednak wypowiedzi Koranu utrzymuje z naciskiem, że nikt poza Allahem nie zna „onej godziny“³⁶). W Koranie niewątpliwie przeważa przekonanie o wyłącznym i jedynym panowaniu Allaha, „który nie ma żadnego towarzysza w rzą-

³¹) Sura 3, 48; 5, 117.

³²) Sura 4, 116: I kiedy mówią: Oto zabiliśmy Mesjasza Jezusa, Syna Marii, wysłańca Allaha — to jednak nie jego samego uśmiercili, ani go ukrzyżowali, ale kogoś podobnego jemu.

³³) Ireneusz, Adv. haer. I 24. Simonem crucifixum transfiguratum ab eo, uti putaretur ipse esse Jesus; et ipsum autem Jesum Simonis eccepsisse formam et stantem irrisisse eos.

³⁴) Sura 19, 34; 2, 48; 1, 117; 4, 116 zawierają tylko ogólne wyrażenia o śmierci.

³⁵) Sura 43, 61; 72, 26; 4, 157.

³⁶) Sura 79, 112; 43, 85; 67, 26; 41, 47; 31, 39; 7, 186; 33, 69.

dzeniu³⁷⁾. Wprawdzie Mohammed nie szczędzi Jezusowi bardzo wysokich predykatów, odrzuca jednak stanowczo Synostwo Boże w sensie ścisłym. Jezus jest nie tylko „prorokiem“³⁸⁾, „błogosławionym“³⁹⁾, „posłem Allaha“⁴⁰⁾, ale także jest on „blisko Allaha“⁴¹⁾ poczęty i zrodzony w cudowny sposób, jest on Mesjaszem, Słowem Boga i Duchem z Boga.

Koran nie wyraża się w ten sposób o żadnym innym proroku. Ostatnie wyrażenia przypominające bardzo nazwy biblijne nie są bliżej wyjaśnione w Koranie i mają inne znaczenie niż w Biblii. Nie oznaczają one na pewno przymiotów boskich. W polemice bowiem z chrześcijanami Mohammed wyznacza ściśle granice kultu Jezusa. Jezus jest tylko sługą Allaha⁴²⁾, człowiekiem o naturalnych ludzkich potrzebach⁴³⁾ jak inni prorocy⁴⁴⁾. Mohammed wyraźnie zaznacza, że przed nim, tylko człowiekiem, Bóg posyłał jako proroków tylko ludzi⁴⁵⁾ i nikt z tych proroków nie jest wieczny.

W zrozumieniu Mohammeda pojęcie „Syn Boży“ w odniesieniu do Jezusa jest błędem, a nawet bluźnierstwem⁴⁶⁾. Na tym tle staje się zrozumiałym, dlaczego Mohammed wśród wielu imion Boga nie używa imienia „ojciec“. Według niego nauka chrześcijańska mieści w sobie podwójne bluźnierstwo: antropomorfizację Boga, bo przyjmuje, że Bóg ma Syna, oraz zaprzeczenie monoteizmu, skoro powstaje drugi Bóg. Mohammed pojmuje ojcostwo skrajnie fizycznie. Przeciw temu Koran głosi jako zasadę: Allah nie ma syna — Allah jest jedynym Bogiem. Ta zasada przewija się przez cały Koran.

Z tych samych powodów i na tej samej podstawie zwalcza Mohammed chrześcijańską naukę o Trójcy św.

³⁷⁾ Sura 17, 111; 25, 2.

³⁸⁾ Sura 19, 31.

³⁹⁾ Sura 19, 52.

⁴⁰⁾ Sura 3, 46; 41, 69; 5, 111.

⁴¹⁾ Sura 3, 40.

⁴²⁾ Sura 43, 59.

⁴³⁾ Sura 5, 79 mówi o tym, że jadł pokarmy.

⁴⁴⁾ Sura 21, 8; 25, 22.

⁴⁵⁾ Sura 21, 7; 16, 45.

⁴⁶⁾ Sura 9, 30 Chrześcijanie mówią, że Mesjasz jest Synem Boga — Bóg ich zwalcza.

Ten trudny i subtelny dogmat rozumie Mohammed, jako tryteizm⁴⁷⁾. Później następuje u niego pewna zmiana tego poglądu; trzy osoby boże pojmuje nie jako trzech Bogów, ale jako jedną rodzinę, analogicznie do ludzkiej rodziny, a więc mąż, żona i syn. Trójca św. w koncepcji Mohammeda, to nie Ojciec, Syn i Duch Św. — ale Ojciec, Syn i Maria⁴⁸⁾.

Ten swoisty pogląd na Trójkę św. urobił sobie Mohammed najprawdopodobniej pod wpływem błędnej nauki o Trójcy św. u niektórych sekt chrześcijańsko-wschodnich. Istniały w chrześcijaństwie sekty, które uważały Ducha św. za pierwiastek żeński, a Jezusa za pierwiastek męski w Trójcy św. Epifaniusz w swym dziele Panarion (cap. 53) oskarża o to samoratejczyków i ebionitów, a Hipolit w Refut omnium haer. IX, 13 elkazaitów, że Ducha Św. nazywali siostrą Chrystusa. W oparciu o te błędy mógł sobie Mohammed urobić własne pojęcie, które zwalczał jako chrześcijańskie. Żadna sekta chrześcijańska nie uważała Marii za jedną z osób Trójcy św. Mohammed zwalcza naukę o Trójcy św. podobnie jak naukę o synostwie bożym Jezusa wykazując, że tak Maria jak Jezus, byli tylko ludźmi⁴⁹⁾.

Ten krótki przegląd nauki Koranu o Jezusie Chrystusie wykazuje jak bardzo ogólne i błędne na ogół posiadał wiadomości jego autor. Prawdą jest, że Mohammed przyjął z chrześcijaństwa nie czyste ziarno jego nauki, ale plewy nauki sekciarskiej. Trudno czynić za to odpowiedzialnym samego „pro-roka“ islamu. Z Koranu wynika, że źródłem jego wiadomości były nie ewangelie, ale apokryfy, nie chrześcijaństwo autentyczne, ale sekciarskie. Nie ulega wątpliwości, że inny byłby stosunek religii, gdyby przed Mohammedem stało chrześcijaństwo prawdziwe.

Kraków

Ks. EDWARD KOPEĆ

⁴⁷⁾ Sura 4, 169; 5, 77.

⁴⁸⁾ Sura 5, 116: Kiedy Allah będzie mówił (w dniu Sądu): O Jezusie Synu Marii. — Czy mówiłeś ludziom — przyjmijcie mnie i moją matkę jako dwu bogów obok Allaha?...

⁴⁹⁾ Sura 5, 79 Mesjasz syn Marii jest niczym innym jak posłańcem — przed nim byli posłańcy i jego matka była prawdziwa (natur. człowiekiem). Obydwoje jedli pokarmy.

N. B.: Tłumaczenie tekstów Koranu i cytaty według wyd. M. Henning, Der Koran, Leipzig.

ŚWIATŁO NIEUSTAJĄCE W LITURGII KOŚCIOŁA¹⁾

1. Używanie światła w Kościele

Zwyczaj używania światła do kultu religijnego znany był już narodom starożytnym, stając się jednym z powszechnych obrzędów, które wyprzedziły prawo Mojżesza.

I tak w Grecji w świątyni Minerwy była lampa wiecznie płonąca. Kallimach, mówi Pausanisz, uczynił dla bogini lampę złotą, do której raz na rok nalewano oliwę w takiej ilości, że wystarczała na cały rok, chociaż lampa paliła się dzień i noc²⁾.

Także w świątyni Jerozolimskiej był świecznik złoty z licznymi lampami. Pismo św., bowiem z nakazu Bożego przepiśuje, aby Izraelici oliwę najczystsza przynosili i nieustannie utrzymywali lampy w przybytku, a w Księdze Kapłańskiej, w rozdziale szóstym, czytamy, że ogień na ołtarzu winien się palić zawsze³⁾.

Podobnie i w Dziejach Apostolskich czytamy: „A było wiele lamp w wieczerniku, gdzie byli zgromadzeni“. A w wierszu poprzednim: „Gdybyśmy się zeszli na łamanie chleba“⁴⁾.

W czasach starożytnych używano także bardzo często światła do kultu zmarłych. Również i pierwsi chrześcijanie przejęli ten zwyczaj i często zapalali światła na grobach męczenników. I tak biskup Paulinus († 431), pisze o kwiatach i światłach, które paliły się dzień i noc na grobie św. Feliksa⁵⁾. Także i później troskliwie się o to starano, by ciała świętych spoczywające w kościele, nie były bez światła⁶⁾.

Nie napotykamy jednak, ani w pierwszych, ani w następ-

¹⁾ Por. Anacleto iuris pontifici I/1855/1306; Jobin, Etudes sur les lampes du S. Sacrament et le luminaire eccles., Paris 1872, Thalhofer, Ausburger Pastoralblatt (1861), 49; J. Hertkens, Pastor Bonus 15/1902'3. Heimann, Theologie u. Glaube 6/1914/123; L. Eisenhofer, Handbuch der kath. Liturgik I/1932/288.

²⁾ Attica, c. 26, n. 6. (Por. Corblet Brykczyński, Ołtarz chrześcijański, s. 108).

³⁾ Kapł. r. 22 oraz 6.

⁴⁾ Dz. Ap. 20, 8.

⁵⁾ Carmen XIV, 100. (Migne. P. L. t. 61, 467).

⁶⁾ Poenitentiale Theodori (P. Wilk. Finsterwalder, Die Canones Theodori, 1/1929/268, 275.

nych wiekach na żadne wzmianki, które by mówiły o paleniu światła przed Najśw. Sakramentem.

Księga liturgiczna zwana Porządkiem Rzymskim (*Ordo Romanus XI*), mówi nam tylko, że około połowy XII wieku w kościele św. Piotra, paliło się co najmniej 115 lamp przed krzyżem, na grobach świętych i przed ołtarzami, ale jeszcze i tu nie wspomina się wyraźnie o świetle w miejscu przechowywania Eucharystii.

W kościołach stacyjnych paliło się jeszcze więcej lamp, niż w kościele św. Piotra, bo liczba tych dochodziła nawet do 250, ale nie było tam jeszcze wiecznej lampki przed Najśw. Sakramentem, mimo postanowienia Aleksandra III (1177), by przed ołtarzem głównym w katedrze Laon paliły się dwie świece⁷⁾.

Po raz pierwszy, prawdopodobnie, nakazał palić lampkę przed przechowywanym do dnia następnego Najśw. Sakramentem, w roku 904, jeden z synodów na Wschodzie⁸⁾.

W XI wieku napotykamy inną wzmiankę tym razem pierwszą na Zachodzie, o zwyczaju palenia świecy przed Najśw. Sakramentem, przechowywanym w zakrystii w czasie Wielkiego Tygodnia, a mianowicie od zakończenia ceremonii Wielkiego Czwartku do dnia następnego⁹⁾.

Zwyczaj ten stał się prawdopodobnie praecursorem dzisiejszej wiecznej lampki. Wywodzi się on może z Clugny, a przynajmniej jego istnienie tam zostało potwierdzone po raz pierwszy w regułach Bernarda (1068) i opata Sigberta¹⁰⁾. Poza tym zwyczaj ten był również znany w klasztorze św. Augustyna w Canterbury¹¹⁾.

Tak więc, aż do połowy XII wieku, nie mamy żadnych wia-

⁷⁾ Mabillon, *Museum Italicum, Lutetiae Parisiorum* 1724. II, 161; Jul. v. Pflugk-Hartung, *Acta Pontificum Roman. inedita*, 1881/I, n. 92 (Phil. Jaffè, *Regesta pontificum Romanorum ab condita ecclesia usque ad 1198*).

⁸⁾ Syn. Nestoriana Seleucensis, can. 23, Mansi, *Suppl. I*, 1092.

⁹⁾ Por. *Ordo Cluniacensis per Bernardum pars I*, cap. 57, Hergott, *Disciplina monastica vetus, Parisiis* 1722, s. 259.

¹⁰⁾ Hergott, l. c. n. 259.

¹¹⁾ *Konstitutiones Laufranks, L. Holstenius*, II, 353; Migne, P. L. t. 150, 460.

domości o wiecznej lampce przed Najśw. Sakramentem, w dzisiejszym znaczeniu.

Dopiero zaraz na początku drugiej połowy XII wieku, znowu na Wschodzie, w regule Jana a Raymundo do Puy, spisanej pomiędzy 1155 a 1160 rokiem, spotykamy ciekawą wzmiankę mówiącą o tym, że w dzień i w nocy winna się palić wieczna lampka. Bezpośrednio po tym jest mowa o administrowaniu Wiatyku. Stąd wyciągnięto wniosek, że mowa tu o wiecznej lampce¹²⁾. Także statuty wielu szpitali francuskich, które wzorowane były na powyższej regule, wspominają także o paleniu wiecznej lampki przed Ciałem Pańskim. Oprócz powyższych mamy tylko nieliczne świadectwa z terenu Francji, Flandrii i Anglii, z końca XII wieku i pierwszej połowy XIII wieku. I tak np. do dziś nie jest rzeczą pewną, czy dekret kapituły cystersów z XII wieku, nakazujący poszczególnym konwentom, w oratoriach palić wieczne światło, miał na myśli wieczną lampkę przed Najśw. Sakramentem¹³⁾. Skądinąd bowiem wiemy, że dopiero w XIV wieku w opactwie cystersów, świece, które poprzednio paliły się przed relikwiami świętych, zaczęto palić przed Najśw. Sakramentem „albowiem to bardziej wypada“¹⁴⁾.

Należy więc zwrócić uwagę na fakt, że pierwszy raz, jasno i wyraźnie, o paleniu wiecznej lampki przed Najśw. Sakramentem mówi dopiero synod angielski w Worcester (1240), kiedy postanawia: „W tych przynajmniej kościołach, które mają większe środki (amplae facultates), niech płonie lampa stale, tj. w dzień i w nocy przed zadatkiem naszego zbawienia“¹⁵⁾.

Synod zaś w Namur odbyty w roku 1276, nakłada nawet już kary na tych, którzy by zaniedbali palenia tego światła. Odtąd też i inne synody coraz częściej przypominają o tym

¹²⁾ Léon, Le Grand Statuts d'hôtels Dieu et des les proseries, Collection de textes pour servir a l'étude et a l'enseignement de l'hist. 32/1901. (Por. Browe, Die Verrechnung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933, s. 3, nota 16.

¹³⁾ Por. Martene, Thes. nov., Antwerpiae 1768, IV, 1245.

¹⁴⁾ Por. Browe, l. c., s. 4.

¹⁵⁾ Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio XIII, Leipzig 1914, 528.

obowiązku¹⁶⁾. Można przypuszczać, że zwyczaj zapalania wiecznej lampki przed Najśw. Sakramentem tu i tam był znany i praktykowany już wcześniej, w roku zaś 1240, został on oficjalnie nakazany i wprowadzony w kościołach w jednej z angielskich diecezji. I tak np. w Polsce wieczne światło paliło się przed ołtarzem Najśw. Sakramentu już co najmniej na początku XIII wieku, skoro w oficjum brewiarzowym ku czci błogosławionego Wincentego Kadłubka, przeznaczonym na dzień 8 marca czytamy: „Eximium vero eius religionis argumentum fuit, dum insigne erogavit peculium, ut in templo cathedralis Cracoviensis lampas accensa coram altari sacramento perpetuo asservaretur“. W Niemczech, wieczna lampka była też już znana około połowy XIII wieku¹⁷⁾.

Zwyczaj palenia wiecznego światła przed Najśw. Sakramentem potwierdzają także liczne fundacje i zapisy czynione, zwłaszcza kościołom katedralnym i zakonnym, na pokrycie kosztów związanych z utrzymywaniem nieustającego światła. Niejednokrotnie bowiem już sami ofiarodawcy wyraźnie zaznaczali, że światło ma się palić przed przechowywanym Najśw. Sakramentem. We Włoszech z paleniem tego światła spotykamy się dopiero w początkach wieku XIV. Tam to i w tym czasie pewien człowiek wywiązując się po wyzdrowieniu z uczynionego ślubu, ofiarował świecę dla Ciała Pańskiego¹⁸⁾. Dalsze i jeszcze częstsze wzmianki z tego okresu czasu pochodzące, dotyczą przede wszystkim kościołów kolegiackich i zakonnych. W dalszym ciągu i teraz wydatki związane z paleniem wiecznej lampki pokrywane były z dobrowolnych ofiar¹⁹⁾. Od woli ofiarodawcy, czy wysokości fundacji zależało też najczęściej, czy miały palić się świece, czy też oliwa przed miejscem przechowywania Eucharystii. Trzeba zaznaczyć, że w większości kościołów wieczne lampki paliły się zawsze to znaczy w dzień i w nocy. Niemniej jednak zarówno w tych

¹⁶⁾ Harduin, *Acta Coniliorum, Parisiis 1715*, t. 7, kol. 334; Por. Beda Kleinschmid, *Pastor Bonus 13/1903/447*.

¹⁷⁾ Por. Heinrich Mayer, *Zeitschrift für katholische Theologie*, 38/1914/280.

¹⁸⁾ Por. Browe, l. c., s. 5—6.

¹⁹⁾ Tamże, s. 111.

pierwszych jak i w tych drugich mówiło się o wiecznym świetle.

Należy również o tym pamiętać, że zwyczaj palenia wiecznej lampki, czy nawet takie polecenie nie weszło w życie zbyt szybko, a tym bardziej równocześnie we wszystkich kościołach, albowiem w niektórych spotykamy tę praktykę dopiero w XV wieku, a nawet później²⁰⁾.

Dlatego też przy wizytacji angielskich konwentów augustianów, jeszcze w XV wieku stawiano pytanie, czy pali się światło przed przechowywaną Eucharystią. Wizytacje owe bowiem wykazywały, że w 1429 roku, wieczne światło nie paliło się we wszystkich kościołach należących do trynitarzy. Gorzej jeszcze pod tym względem było w kościołach parafialnych. Dla całości trzeba dodać, że nie było jeszcze wciąż prawa o charakterze powszechnym, które by nakazywało palenie wiecznej lampki przed Najśw. Sakramentem²¹⁾.

Poszczególne zaś synody, jeżeli nakazywały palenie takiego światła, to prawie zawsze z zastrzeżeniem, że należy to czynić w tych kościołach, gdzie to jest możliwe²²⁾. I tu prawdopodobnie tkwi główna przyczyna tak powoli wchodzącej w życie Kościoła praktyki wiecznego światła, zwłaszcza w kościołach parafialnych. Do większej ofiarności wiernych na ten cel przyczyniło się wówczas w dużym stopniu mniemanie rozpowszechnione wśród ludu, że składanie ofiar na wieczne światło przed Najśw. Sakramentem jest pomocnym dla dusz zmarłych. Mnożą się więc coraz bardziej dary i legaty na wieczną lampkę.

Nieraz znowu organizacje cechowe rzemieślników pozwalały pracować w niedzielę czy święto, a w zamian za to składano podatek w postaci wosku. W ten sposób np. cech kraw-

²⁰⁾ Monumenta Germaniae historica Necrol., I, 442.

²¹⁾ Browe słusznie zauważa, że nie jest prawdą co na ten temat pisze ks. Schrod: „Seit der Mitte des 13 Jahrhunderts aber ist es allgemein verbindliches Gesetz geworden, dass vor dem Tabernakel, in dem das hl. Sacrament aufbewahrt wird, wenigstens eine Lampe... Tag u. Nacht unterbrochen brenne“ Kirchen Lex., VII, 1968.

²²⁾ Por. Corblet, Histoire du Sacrament de l'Eucharistie, Parisiis 1885, II, 434.

ców w Kolonii, w latach 1397—1409, pokrywał wydatki związane z utrzymaniem wiecznej lampki, w tamtejszej katedrze. Znane też były jeszcze inne sposoby zdobywania funduszków na ten cel. W Ermulana np. przeznaczano pieniądze otrzymywane z racji udzielonych dyspens. Kto zaś otrzymał pozwolenie na zawarcie małżeństwa w czasie zakazanym miał zakupić jednofuntową świecę przed tabernakulum eucharystyczne i nakarmić czterech biednych.

Publiczni zaś pokutnicy, którzy przyjęci zostali z powrotem do Kościoła składali nieraz w ofierze świece, które zapalano na czas uroczystych nabożeństw odprawianych w niedzielę, przed tabernakulum.

W 1448 r., w kantonie Waadt — inkwizycja nakazała oskarżonemu dostarczać oliwy potrzebnej do wiecznej lampki, przez jeden rok.

Zawieszano też nieraz po kościołach specjalne puszkę, gdzie wierni składali ofiary na wieczne światło, a gdy okazywały się one niedostateczne, wówczas synody nakazywały wiernym płacenie składek²³⁾. Oprócz tego we Włoszech istniały jeszcze specjalne bractwa, których członkowie zobowiązywali się dobrowolnie do urządzenia i utrzymywania wiecznego światła w tych kościołach, gdzie go jeszcze nie było. Były tam bowiem jeszcze w XVI wieku takie kościoły, w których czy to z braku funduszków, czy też zaniedbania duchownych, nie paliła się wieczna lampka przed Najśw. Sakramentem²⁴⁾.

Na ogół jednak takich kościołów już na początku XV stulecia nie było wiele, albowiem władze kościelne coraz częściej na wizytacjach kanonicznych i na synodach kładły znaczny nacisk na palenie światła przed tabernakulum. Sobór Trydencki wprowadził w tej materii jeszcze nic nie postanawia, ale mimo to synody potrydenckie jeszcze bardziej i coraz częściej zwracają uwagę na cześć należną Eucharystii objawiającą się także w paleniu wiecznego światła²⁵⁾.

W XVII wieku, a dokładniej w roku 1614, Rytuał Rzymski,

²³⁾ Hartzheim, Concilia Germaniae, Coloniae 1759, V, 435.

²⁴⁾ Por. Browe, l. c., s. 10.

²⁵⁾ Hz., VI, 756, VII, 774, IX, 146.

po raz pierwszy nakazał w całym Kościele palenie wiecznej lampki dniem i nocą, przed Najśw. Sakramentem przechowywanym w tabernakulum ołtarzowym²⁶). Rubryki zaś Ceremoniału Biskupiego nakazują troszczyć się o to, ażeby lampy przed Najśw. Sakramentem paliły się zawsze. W wydaniu późniejszym tejże księgi liturgicznej — z 1886 roku — jest już określona liczba i wygląd zewnętrzny tych lamp. „Lampy mają być przede wszystkim przed ołtarzem, lub w miejscu, gdzie przechowuje się Najśw. Sakrament... wypada, by wisiały „lampiarze“, a na każdym miejscu winno być przynajmniej pięć, przez cały dzień mają się palić minimum trzy“²⁷). Nie trudno tu zauważyć, że Ceremoniał Biskupi przewiduje nieparzystą liczbę lamp.

Oprócz tego, począwszy od XVI stulecia i Kongregacja Obrzędów udzielając pozwolenia na przechowywanie Najśw. Sakramentu, nakazuje również, by w miejscu przechowywania paliła się wieczna lampa, nie robiąc od tej zasady żadnego wyjątku²⁸). W prawie partykularnym jednak ta reguła otrzymywała nieraz łagodzącą klauzulę: „si fieri potest“ lub „pro more et consuetudine ac facultatibus ecclesiae“²⁹).

W prawie partykularnym spotykamy też nakaz palenia wiecznej lampki np. tylko na czas dnia³⁰), lub na czas nabożeństw³¹), albo też zwłaszcza w uboższych kościołach, tylko w dni świąteczne i niedziele³²). Także i niektórzy autorowie w XVII i XVIII wieku, opowiadali się za opinią łagodniejszą,

²⁶) „Coram tabernaculo SS. Sacramenti lampades plures vel saltem una diu noctuque perpetuo collucere debet“. *Rituale Rom.*, ed. 1614, s. 49.

²⁷) *Caeremoniale Episcoporum*, ed. 1606, s. 26—27 et 75—76, ed. 1886, s. 17 et 48.

²⁸) SRC., 23 Martii 1593, n. 31, Decr. S. Congr. de Prop. Fide, 25. VII. 1858 i 17. IV. 1859, *Collecto Lacensis, Acta et decreta Sac. Conc. Friburgi Br.* 1870, III, 322, 179—80, 566.

²⁹) *Conc. prov. Vienn.* 1858 (Hz., VIII, 774), *Syn. Tornacen.* 1574 (Hz., VIII, 774).

³⁰) *Syn. Namurcen.* 1639, *Torn.* 1643, *Ypr.* 1629, *Antwerpen.* 1630, (Hz., IX, 589, 631, 496, 520).

³¹) *Syn. Wratislav.* 1592, *Paderborn.* 1688, *conc. prov. Mechl.* 1607, (Hz., VIII, 367, 151, VIII, 778).

³²) *Coll. Lac.*, II, 31.

utrzymującą, że ubóstwo danego kościoła, przynajmniej czasowo zwalnia od obowiązku palenia wiecznej lampki³³⁾. Ale już w XIX w. coraz rzadziej spotykamy się z autorami podtrzymującymi tę opinię.

Coraz rzadziej i synody obowiązek palenia wiecznej lampki i w nielicznych tylko wypadkach uzależniają od zwyczajów miejscowych, czy innych okoliczności łagodzących³⁴⁾. Do tych drugich należy zaliczyć tu jeden z synodów prowincjonalnych irlandzkich, odbyty na początku drugiej połowy XIX stulecia, który na temat wiecznej lampki postanawia tylko tyle, że powinna się ona palić w tych kościołach, gdzie to jest możliwe³⁵⁾.

Inny znowu synod prowincjonalny podkreśla, że nie rektor kościoła, lecz biskup ma decydować o tym, czy winna się palić wieczna lampa czy też nie. Można by tu przytaczać i takie synody, które zobowiązują do palenia światła przed Najśw. Sakramentem tylko na czas dnia lub też nawet na czas odmawiania w chórze officium divinum³⁶⁾.

Koszty z tym związane w dalszym ciągu były pokrywane z fundacji kościelnych³⁷⁾, czy też przez bractwa Najśw. Sakramentu, a niekiedy był to jeden z obowiązków służby kościelnej, lub też zbierane na ten cel ofiary od wiernych³⁸⁾.

W Niemczech, gdzie w czasie rewolucji religijnej wieczna lampa prawie zupełnie wyszła z użycia, wprowadzana jest z powrotem do kościołów i tylko rubryki nielicznych rytuałów zwalniają niezamodne kościoły³⁹⁾. Trzeba też dodać, że Stolica Apostolska zatwierdzając postanowienia synodu prowincjonalnego odbytego w Rouen, w 1850 roku, zrobiła już poprawkę w jego uchwałach, a mianowicie odtąd już nie biskup, ale Sto-

³³⁾ Podaje ich św. Alfons, (S. Alphonsus, Theologia Moralis, Romae 1905, III, 216). Por. Gaspari, De Eucharistia. Parisiis 1856, II, n. 551. Schmalzgrueber, Jus ecclesiasticum universum, Romae 1843, VII, n. 551.

³⁴⁾ Gousset, Theologische Quartalschrift, 1858, 286.

³⁵⁾ Corblet, l. c., II, 434.

³⁶⁾ Conc. prov. III Tuamense, Coll. Lac., III, 886.

³⁷⁾ Vide Browe, l. c., 1—11.

³⁸⁾ Syn. Haarlemensis 1564 (Hz., VIII, 15); Coll. Lac. V, 534, 647; IV, 1187.

³⁹⁾ Corblet, l. c., II, 886.

lica Apostolska zastrzegła sobie prawo dyspensowania od palenia światła przed Najśw. Sakramentem ⁴⁰⁾.

Prawie od samych początków do palenia wiecznej lampki używano najczęściej oliwy z oliwek, lub wosku pszczelnego. Przepisy prawa kościelnego nic o tym nie wspominały. Nieliczne synody mówiły o tym tylko ogólnikowo. W praktyce więc posługiwano się oliwą i woskiem. Za używaniem oliwy z oliwek opowiedział się też św. Karol Boromeusz, a za nim i liczne późniejsze synody, palenie takiej oliwy nakazywały ⁴¹⁾.

Ponieważ jednak o wosk i oliwę często było dość trudno i z tego powodu nie zawsze i wszędzie mogła płonąć wieczna lampka, dlatego pojawiają się przepisy Kościoła pozwalające w braku powyższych, na palenie masła ⁴²⁾.

Biskupi niemieccy na swoją prośbę, oraz zapytania skierowane do Stolicy Apostolskiej, otrzymali odpowiedź, że z braku oliwy z oliwek, można również do wiecznej lampki używać i innej oliwy możliwie roślinnej, nie wyłączając nafty, według roztropnego uznania ordynariusza ⁴³⁾.

Odnosnie używania wosku pszczelnego do kultu Bożego, mamy również dekret Kongregacji Obrzędów z dnia 14 grudnia 1904 roku, który wyjaśnia, że w wypadku braku czystego wosku pszczelnego wystarczy, jeżeli paschał i świece palące się na ołtarzu w czasie Mszy św., sporządzone są tylko w większej części z wosku pszczelnego ⁴⁴⁾. Na powstałe w związku z tym wątpliwości i zapytania, czy odnosi się to także do wiecznej lampki, Stolica Apostolska odpowiedziała, że „per se” — tak być nie powinno, lecz z braku oleju z oliwek, tę sprawę pozostawia się rozropnemu uznaniu ordynariusza ⁴⁵⁾.

W czasie I wojny światowej, zarówno z braku oliwy, jak również i wysokiej jej ceny, papież Benedykt XV potwierdził dekret św. Kongregacji Obrzędów pozwalający ordynariuszom

⁴⁰⁾ Coll. Lac., IV, 529.

⁴¹⁾ Ratti, Acta Ecclesiae Mediolanensis, Mediolani 1892, 1296 et 1072.

⁴²⁾ Coll. Lac., I, 528; V, 534; VI, 332.

⁴³⁾ SRC. 14 Julii 1864, n. 321, Por. Mühlbauer, Decreta authentica Congr. Sacr. Rituum..., III n. XIX.

⁴⁴⁾ D. 4147.

⁴⁵⁾ SRC., 27 Novembris 1908, n. 4230.

miejsca, w braku oliwy na używanie w ostateczności światła elektrycznego do wiecznej lampki ⁴⁶).

2. Wymogi obowiązującego - kościelnego prawa

„Przed tabernakulum, w którym przechowuje się Najśw. Sakrament winna się świecić bez przerwy w dzień i noc przynajmniej jedna lampa“. Tak postanawia kan. 1271, którego słowa zaczerpnięte zostały z rubryk Rytuału Rzymskiego ⁴⁷).

Wieczna lampka ma się palić i wtenczas, gdy w specjalnych okolicznościach na mocy kan. 1269 § 3 i Instrukcji św. Kongregacji dla Sakramentów z 1938 r. Najśw. Sakrament byłby przechowywany poza ołtarzem. Obowiązujące bowiem prawo powszechne Kościoła nie zna wyjątku dopuszczającego przechowywania Eucharystii bez palącej się tam wiecznej lampki. Nie ma tu żadnego znaczenia czas choćby krótkotrwałego przechowywania, ani ubóstwo i niezamożność kościoła. Ordynariusze miejsca nie mają też zwyczajnej władzy do dyspensowania w tej materii. Nawet w czasie nabożeństw jak np. Mszy św., czy wystawienia Najśw. Sakramentu, kiedy palą się na ołtarzu świece i światło elektryczne, nie można gasić wiecznej lampki ⁴⁸).

Omawiany obecnie kan. 1271, jak sądzi ogół kanonistów i moralistów, zawiera nakaz obowiązujący sub gravi i to w tym znaczeniu, że umyślne zaniedbanie palenia wiecznej lampki przez jedną dobę, uważane jest za grzech ciężki ⁴⁹). Św. Kongregacja Rozkrzewienia Wiary udziela niejednokrotnie ordynariuszom na terenach misyjnych, władzy do dyspensowania od obowiązku wiecznej lampki przy przechowywaniu Najśw. Sakramentu w wypadkach prawdziwej konieczności ⁵⁰). Ci sami ordynariusze misyjni mają również władzę do dyspensowania od przechowywania Wiatyku dla umierających, bez używania

⁴⁶) SRC., 23 Februari 1916, n. 4334. Por. inne dekryty o używaniu światła elektrycznego: DD. 3859, 4097, 4206, 4210 ad 1. 4275, 4322.

⁴⁷) Por. *Rituale Romanum*, Romae 1925, tit. IV, cap. I, n. 6.

⁴⁸) Durieux, *Eucharistie*, Paris 1925, n. 365.

⁴⁹) S. Alphonsus, *Theologia Moralis*, IV, 248, Gasparri, *De Eucharistia*, II, n. 1010, Blat, *Commentarium textus...*, Romae 1921, s. 167.

⁵⁰) Vromant, *Facultates Apostolicae*, Bruxelles, Parisiis 1938, n. 47.

światła, gdyby ono mogło się przyczynić do znieważenia Eucharystii, czy też świetokradztwa ⁵¹⁾.

Kanon 1271 Kodeksu Prawa Kanonicznego postanawia dalej, że wieczna lampka: „winna być napełniona oliwą lub woskiem pszczelnym, gdzie trudno o olej z oliwek, tam według roztropnego uznania ordynariusza miejscowego można używać innych olejów, o ile możliwości roślinnych“. Powyższe słowa prawa kodeksowego są również zawarte w rubrykach Rytuału Rzymskiego, wydanego po promulgacji Kodeksu w roku 1925, oraz najnowszego wydania z 1952 roku ⁵²⁾.

Ten nakaz prawa kanonicznego nie jest, jak już wiemy, rzeczą nową. Zabierała w tej sprawie głos Kongregacja Obrzędów ⁵³⁾, podkreślając równocześnie, że zarówno oliwa jak i wosk winny być w stanie niezanieczyszczonym ⁵⁴⁾. Ordynariusz miejsca może pozwolić, według swego roztropnego uznania, na używanie do wiecznej lampki, w miejsce nieosiągalnego oleju z oliwek, na domieszkę innych olejów, możliwie roślinnych ⁵⁵⁾, a nawet nafty, w braku tychże ⁵⁶⁾. Można by też w razie potrzeby do oświetlenia wiecznej lampki używać gazu; — elektryczność, aczkolwiek bardzo wygodna, wchodzić może w rachubę dopiero na ostatnim miejscu.

Po raz pierwszy św. Kongregacja Obrzędów uczyniła pewien wyłom w dyscyplinie kościelnej pozwalając na używanie do wiecznej lampki prądu elektrycznego, dekretem z dnia 23 lutego 1916 roku, mając na uwadze duże trudności w nabyciu oliwy lub wosku pszczelnego, wytworzone wojną światową. Dekret ten zatwierdził papież Benedykt XV, a upoważnił on ordynariuszów do zewalania, w razie braku oliwy lub wosku, na używanie w ostateczności światła elektrycznego ⁵⁷⁾.

⁵¹⁾ Tamże, n. 48.

⁵²⁾ *Rituale Romanum*, tit. IV, cap. I, n. 6.

⁵³⁾ SRC., 11 Mai 1878, n. 3448 ad 13.

⁵⁴⁾ D. 4230.

⁵⁵⁾ SRC., 9 Iulii 1864, n. 3121; Por. Coronata, *Institutiones, Iuris Canonici*, Taurini 1951, I, n. 339.

⁵⁶⁾ D. 3121, Lehmkühl, *Theologia Moralis*, Freiburgi Br. 1910, n. 177.

⁵⁷⁾ SRC., 23 Februarii 1916, n. 4334, Dekret ten umieszczony jest w II dodatku autentycznej kolekcji dekretów SRC., który zaaprobo-

Kodeks Prawa Kanonicznego, obowiązujący w Kościele od 1918 roku, jak sądzi Capello ⁵⁸⁾, a także Vermeersch-Creusen ⁵⁹⁾, dekretu powyższego mocy prawnej nie pozbawił, wobec czego biskupi ordynariusze i przełożeni wyżsi zakonów kleryckich wyjętych mogą korzystać z dawnych uprawnień nadal.

Jednak należy pamiętać, że aczkolwiek światło elektryczne jest bardzo praktyczne i tanie, z woli Kościoła, wchodzić może w rachubę dopiero na ostatnim miejscu. Kościół bowiem na ogół jest niechętny światłu elektrycznemu i dąży zawsze do tego, by wracano do oliwy, zwłaszcza tam, gdzie o nią nie jest zbyt trudno i używano jej do wiecznej lampki.

Po wybuchu drugiej wojny światowej kierowano znowu liczne zapytania do św. Kongregacji Obrzędów. W odpowiedzi na nie powyższa Kongregacja wydała 13 marca 1942 roku dekret o następującym brzmieniu: „Pozostawia się również roztropności ordynariuszów, aby tak podczas obecnej wojny, jako też podczas trwania warunków wojennych, z braku wosku pszczelnego, zezwolili zredukować liczbę świec, przepisaną przy poszczególnych czynnościach i uzupełnić ją innymi świecami nie wyłączając elektrycznych“ ⁶⁰⁾. Z władzy tej korzystają nadal ordynariusze i dzisiaj ⁶¹⁾.

Starsze wydania Rytułału Rzymskiego sprzed 1925 roku, zawierały rubrykę, która odnośnie wiecznej lampki, postanawiała, że „przed Najśw. Sakramentem przechowywanym w tabernakulum, winno się palić kilka lamp, lub przynajmniej jedna“.

Kodeks Prawa Kanonicznego postanawia, że „przed Najśw. Sakramentem winna się palić przynajmniej jedna lampa“ ⁶²⁾.

wany został przez Papieża Piusa XI, dnia 26 stycznia 1927 r. (AAS., 19 (1927), 109.

⁵⁸⁾ Capello, *De Sacramentis, Taurinorum Augustae, Romae* 1950, I, n. 339.

⁵⁹⁾ Vermeersch Creusen, *Epitome Iuris Canonici, Mechliniae, Romae* 1937, II, n. 596.

⁶⁰⁾ SRC., 13 Martii 1942 (AAS., 34 (1942) 112).

⁶¹⁾ Por. Coronata, *Institutiones...*, n. 850, Vermeersch-Creusen, *Epitome*, II, 596, Capello, *De Sacramentis*, I, n. 339; Claves Bôuuuert Simeon, *Manuale Iuris Canonici, Gandae, Leodii* 1931, n. 838; Regatillo, *Institutiones Iuris Canonici, Sal Terrae* 1949, II, n. 105.

⁶²⁾ Can. 1271.

Identyczne brzmienie z kan. 1271 ma rubryka Rytuału Rzymskiego z 1925 i 1952 roku ⁶³).

Wymogi Ceremoniału Biskupiego co do wiecznej lampki już znamy, a brzmią one: „Lampy mają być przede wszystkim przed ołtarzem lub miejscem, gdzie przechowuje się Najśw. Sakrament... wypada, żeby wisiały lampiarze, a na każdym winno być po kilka lamp... przed Najśw. Sakramentem powinno być przynajmniej pięć, przez cały dzień mają się palić minimum trzy“ ⁶⁴).

Dziś wiadomą jest już rzeczą, że powyższe rubryki Ceremoniału Biskupiego nie mają charakteru obowiązującego prawa, albowiem jest to tylko rubryka *directiva*. Do tego Ceremoniału Biskupi dotyczy przede wszystkim kościołów katedralnych i kolegiackich, gdzie w większe święta ma miejsce celebra pontyfikalna ⁶⁵). To samo należy powiedzieć o nieparzystej liczbie lamp przed Najśw. Sakramentem. Chodzi tu tylko o to, by przed tabernakulum eucharystycznym paliło się ich więcej niż przed innym ołtarzem czy obrazem.

Wieczna lampka, która jest symbolem i wyrazem światła wiecznego Boga, winna być piękną i okazałą, tak by mogła zwracać uwagę wiernych na tabernakulum. Nie mamy jednak bliższych przepisów Kościoła, co do sposobu urządzenia wiecznej lampki, jej wyglądu zewnętrznego, oraz miejsca umieszczenia. Ogólnie przyjęty jest sposób przez zawieszenie jej w kształcie pająka przed ołtarzem Najśw. Sakramentu. Poza tym, przepisy pozwalają, by znajdowała się przy ścianie po stronie ewangelii lub lekcji, na sposób świecznika lub kinkiету ⁶⁶).

Nie wolno jednak wiecznej lampki stawiać na czas nocy poza ołtarzem ⁶⁷), ani też zawieszać jej nad samym ołtarzem, by uniknąć niebezpieczeństwa pobrudzenia oliwą ołtarza, oraz szat w czasie funkcji liturgicznych ⁶⁸). W każdym bądź razie winna

⁶³) Por. *Rituale Romanum*, tit. IV, cap. I, n. 6.

⁶⁴) *Caeremoniale Episcoporum*, Romae 1948, I, cap. 12, n. 17.

⁶⁵) Por. Capello, l. c., I, n. 339.

⁶⁶) SRC., 22 Augusti 1699, n. 2033; 2 Iulii 1883, n. 3575; D. 3035.

⁶⁷) SRC., 22 Augusti 1699, n. 2033.

⁶⁸) D. 4035, ad 4.

być umieszczona w takim miejscu, by była widoczna i zwracała na siebie uwagę wiernych.

Sama lampka może być wykonana ze srebra, brązu lub innego metalu. Jej forma, wygląd nie są określone. Św. Karol Boromeusz radzi zastosować się do panującego zwyczaju.

Szkło, w którym pali się światło, może być również kolorowe. Zapytana w tej sprawie św. Kongregacja Obrzędów odpowiedziała: „kolor szkła najlepiej biały, może też być lampka kolorowa“⁶⁹).

Kraków

KS. TADEUSZ SZWAGRZYK

TEKSTY BIBLIJNE.

POTEGA JAHWY GROMOWŁADNEGO.

1.

M o w a E l i h u.

(z księgi Ijoba 36 i 37)

Patrz — Bóg tak potężny

a nikim nie gardzi,

taki potężny siłą umysłu!

Patrz — Bóg wspaniały w swojej potędze,

któż Jemu równym jest Mistrzem?

Któż Jemu drogi wskazywać potrafi,

kto śmie Mu powiedzieć: źle czynisz?

Myśl przecież o tym, by chwalić Jego dzieła
sławione pieśniami ludzkimi.

Z podziwem patrzy na nie świat cały,
choć człowiek je tylko z daleka ogląda.

Bóg wielki zaiste, dla nas niepojęty
a niezbadana ilość Jego lat...

On krople wody odlicza,

ażeby z mgieł Mu deszcz utworzyły,

który chmury spuszczać będą

i nim skrapiać mnóstwo ludzi.

Któż pojąć potrafi chmur tych ogromy,
gdy z Jego namiotu biją pioruny?

⁶⁹) SRC., 2 Iulii 1883, n. 3576 ad 4.

Patrz, wkoło Siebie błyski rozściela
 i nimi rozświeca dno morza!
 Tedy me serce pełne jest trwogi
 i z swego miejsca się zrywa.
 Słuchajcie, słuchajcie huku tego głosu,
 jak to z ust Jego grom leci:
 po całym niebie rozbiec mu się każe,
 po krańce ziemi Swojej błyskawicy.
 A po niej znowu grom słyhać:
 On grzmi a grzmi Swym głosem potężnym,
 i pohamować go wcale nie myśli,
 gdy już się rozhukał na dobre.
 Przecudnie grzmi Bóg Swoim głosem,
 Bóg-Sprawca działań potężnych,
 których z nas nikt nie pojmuje.

Postuchajże tedy, Ijobie, i stój,
 podziwiał Boże cuda wspaniałe!
 Czy ty rozumiesz, co to Bóg sprawia,
 gdy w chmurach rozżega Swój płomień?
 Czy ty rozumiesz, jak suną obłoki,
 dzieła precudne Mistrza mądrego,
 ty, który już czujesz, że szaty cię parzą,
 gdy kraj wysuszony przez wiatr południowy?
 Czy ty potrafisz dać niebu sklepienie,
 mocne jak lustro z miedzi ulane?
 Pouczże nas, co Mu odpowiedzieć...
 nic nie odpowiemy, bo wkoło ciemności...
 Czy je rozpędzimy, gdy ja rozkażę,
 czy znikną z woli człowieka?
 Toż, słońca nie widzisz,
 choć za chmurami się żarzy.
 Wtem wichur się zerwie
 i w mig je rozpędzi
 i światło złociste
 z północy zabłyśnie!

Tak Boga straszny zdoła majestat,
 nie przenikniemy nigdy Wszemmocnego.
 Zbyt wielka Jego Moc i Sprawiedliwość:
 ON nigdy nie złamie prawa słusznego.
 Więc niechaj ludzie czczą GO ze trwogą.
 na przemądrzałych On wcale nie zważa.

2.

Modlitwa w czasie burzy.
(Psalm 29/28).

*Składajcie Jahwie, dzieci Boże,
składajcie Jahwie hołd potężny,
składajcie Jahwie hołd godny Jego imienia,
padajcie przed Jahwą na twarz w stroju świętym!*

*Głos Jahwy słyhać ponad chmurami,
słyhać, jak grzmi Bóg potężny,
Bóg Jahwe nad wód swych ogromem!
Głos Jahwy grzmi pełen potęgi,
głos Jahwy grzmi pełen jasności!
Głos Jahwy cedry druzgocze,
Jahwe druzgocze cedry libańskie!
Sprawia, że Liban podryga jak ciele,
a Syrion¹⁾ jak bawoł młodziutki.
Głos Jahwy ciska płomienie ogniste,
głos Jahwy wstrząsa pustynią,
Jahwe pustynią wstrząsa kadeską.¹⁾
Głos Jahwy dęby wywraca
i lasy odziera z liści i kory.*

*A równocześnie w Jego świątynicy
chór cały śpiewa: Chwała — chwala!
Jahwe tam mieszka nad ową topielą,
tam Jahwe króluje na wieki!
Jahwe obdarzy lud swój potęgą,
pobłogostawi lud swój pokojem!*

Nowy przekład z tekstu hebrajskiego.

¹⁾ Syrion inna nazwa góry Hermon; pustynia Kadeska położona na południe od Palestyny, pod Kadesz, na półwyspie synajskim.

W SPRAWIE LITURGII WIELKIEJ SOBOTY

Celem niniejszego artykułu jest przede wszystkim zdać sprawę z próby odnowienia pierwotnej liturgii Wielkanocnej dokonywanych na terenie jednego kościoła parafialnego. Próby te zgodnie z zaleceniami Stolicy Apostolskiej są czynione od 1951 r. Kościołem zaś o który chodzi, jest kościół św. Floriana w Krakowie. Od pięciu lat liturgia Wielkiej Soboty bywa w nim odprawiana w godzinach wieczornych tego dnia.

Obrzędy zaczynają się o godz. 20 (w 1951 r. zaczęły się już o godz. 18), a więc o tej porze, którą instrukcja określa jako najwcześniejszą, gdy chodzi o rozpoczęcie liturgii wigilijnej. Poza kościołem święci się ogień i zapala paschał. Po wejściu do kościoła intonuje diakon trzykrotnie „Lumen Christi“, wszyscy odpowiadają „Deo gratias“ i kolejno zapalają od paschału przyniesione świece, tak jak to przewiduje instrukcja ceremonii. Podczas śpiewanego z kolei „Exultet“ nie płonie w kościele żadne światło prócz światła owych świec. Dopiero po zakończeniu „praeconium“ zapala się elektryczność.

Lekcje bywają czytane z ambony przez kapłana, który kieruje uczestnictwem wiernych w całym obrzędzie. Traktusy po lekcjach wykonują kantorzy. Następującą modlitwą śpiewa celebrans w ten sposób, że po jego wezwaniu „oremus“ oraz diakona „flectamus genua“ wszyscy przyklękają i dopiero po chwili na dany przez diakona znak „levate“ powstają. Wtedy kapłan śpiewa modlitwę, a wszyscy odpowiadają „Amen“. Litanię śpiewa kierujący z ambony kapłan na przemianę z całym kościołem. On odśpiewuje wezwanie, a wszyscy odpowiadają „miserere nobis“, ora pro nobis“ itp. wedle brzmienia w dzisiejszym układzie łacińskim.

Poświęcenie wody przygotowuje nas bezpośrednio do Chrztu św.

Stojąc na stanowisku, że cała liturgia wigilii wielkanocnej jest ześrodkowana koło tego Sakramentu, dokłada się starań, ażeby ten moment, o którym obecnie mowa, najmocniej został podkreślony. Dlatego to po poświęceniu wody chrzcielnej celebrans udziela w sposób uroczysty Sakramentu Chrztu św. kilku dzieciom. Ten szczęśliwy termin Chrztu św. zostaje oczywiście z góry

ustalony z rodzicami. Należy przy tym stwierdzić, że wierni coraz chętniej zgłaszają Chrzest św. na ten termin, podczas obrzędów wielkosobotnich.

W pierwszym roku były trudności z wynalezieniem kandydata, w latach następnych sami rodzice licznie ich zgłaszają. Ażeby nie przedłużać ceremonii celebrans sam chrzci tylko jedno dziecko, a równocześnie inny kapłan udziela tego sakramentu pozostałym. Wstępna część obrzędu sakramentalnego odbywa się w kuchcie kościoła, po czym celebrans wraz z asystą wprowadza uroczysto katechumenów przez główną nawę. W całym obrzędzie uczestniczą wierni dzięki temu, że kierujący ich uczestnictwem z ambony kapłan modli się wraz z celebransem w języku ojczystym modlitwami zawartymi w rytuale. Podczas wprowadzania katechumenów do kościoła nie tylko rodzice chrzestni, ale wszyscy zgromadzeni odmawiają „Wierzę w Boga“ i „Ojciec nasz“.

Po udzieleniu Chrztu św. i odniesieniu poświęconej wody chrzcielnej do chrzcielnicy, którą w tym dniu przystraja się szczególnie, a w danym momencie błogosławi i okadza, następuje odnowienie przez wszystkich przyrzeczeń na Chrzcie św. uczynionych. Tak to moment liturgii wielkosobotniej stanowi dopełnienie momentu poprzedniego. Udzielony przed chwilą jednemu z maleńkich członków tej wspólnoty duchowej, jaką jest parafia, Chrzest wzbudził we wszystkich zebranych wspomnienie tego samego Sakramentu. Ważne jest przy tym nie samo przypomnienie chwili, tego trudno oczekiwać po dorosłych wiernych, którzy Chrzest św. przyjęli w dniach swego niemowlęstwa — ważne jest natomiast uświadomienie faktu duchowej i trwałej przynależności do Chrystusa. To właśnie znajduje swój oddźwięk, i to oddźwięk wyraźny, odczuwalny, w odnowieniu przyrzeczeń na Chrzcie św. uczynionych.

Po odśpiewaniu drugiej części litanii do Wszystkich Świętych odprawia się Mszę św. Wigilijną. Uczestniczący wierni śpiewają wedle gregoriańskiej melodii „Kyrie“, „Gloria“ i dalsze części stałe Mszy św. Teksty zmienne są odczytywane z ambony. Podejmuje się po lekcji „Alleluja“ i po kantorach, którzy to czynią w języku łacińskim, cały kościół w języku ojczystym śpiewa znany z nieśporów psalm. Podczas Komunii św. wiernych śpiewa się również któryś ze znanych psalmów lub kantyków nieszpornych. Natomiast „Benedictus“ z laudes wielkanocnych, które w tym nowym układzie obrzędów wielkosobotnich zajęły miejsce dawnych nieśporów tego dnia, oraz związane z nim antyfony śpiewają kantorzy. Jest sprawą do dyskusji czy podczas Mszy św. wielkosobotniej i całej ceremonii lud może śpiewać jakiegokolwiek inne pieśni prócz psalmów, które z samego układu obrzędów wynikają.

W tym porządku nabożeństwa, po wprowadzeniu odpowiednich akcentów liturgicznych i stopniowym wykluczeniu wszelkich niepotrzebnych dłużyżn, Msza św. wypada ok. godz. 22, a cała liturgia kończy się około godz. 22³⁰. Jeśli jeszcze chodzi o samą Mszę św. to wiadomo, że przy pierwotnym przebiegu całego obrzędu wigilijnego wypadała ona nad ranem. Zawiera też w sobie wyraźne akcenty liturgiczne odnoszące się do samego faktu zmartwychwstania, który to fakt ma przed oczy wiernych na nowo postawić. W tej sprawie, w atmosferze budzącego się dnia wczesnej wiosny, Msza św. wigilijna musi posiadać ogromną przekonywującą siłę wyrazu. Należy przyznać, że odprawiana w późnych godzinach wieczornych Wielkiej Soboty wiele z tej siły traci. Wierni przyjmują Komunię św. powracają do swych domostw, by nazajutrz rano o godz.: 5⁴⁵ zgromadzić się na rezurekcję. Sama procesja rezurekcyjna o tej porze gromadzi zgodnie z krakowską tradycją rzesze wiernych. W porównaniu z liczbą uczestniczących poprzedniego wieczoru w liturgii sobotniej jest to liczba o wiele wyższa.

Należy jednak równocześnie stwierdzić, że gdy chodzi o samą wieczorną liturgię Wielkiej Soboty, to znów liczba uczestników w porównaniu z dawniejszymi latami, w których liturgia ta bywała odprawiana w godzinach porannych tego dnia, niepomniernie wzrosła. Jest to jednakże raczej szczególna grupa wiernych. Bardzo wielu z nich uczestniczy w obrzędach przy pomocy mszałów łacińsko-polskich czy też polskich. Zwraca ponad to uwagę stosunkowo liczny udział ludzi młodych. Wszystko to zarazem stanowi przejaw rosnącego uświadomienia liturgicznego. Jednym z owoców tego uświadomienia były właśnie prośby skierowane z różnych krajów do odpowiednich czynników w Kościele, by przywrócić liturgii Wielkiej Soboty choć w części, to stanowisko, jakie miała w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, kiedy to jeszcze podczas wigilijnych obrzędów nocy Zmartwychwstania dokonywał się chrzest katechumenów przygotowywanych do tego momentu w ciągu lat próby, a w szczególności w ciągu ostatnich czterdziestu dni Wielkiego Postu.

Równocześnie jednak należy z całym poczuciem realizmu w tej dziedzinie ustalić fakt, który po kilku latach pozwala z całą oczywistością stwierdzić, że liczba uczestników procesji rezurekcyjnej wciąż niepomniernie przewyższa liczbę uczestniczących w liturgii wielkanocnej wigilii. Przyczyniają się do tego nie tylko różnorodne zewnętrzne okoliczności wynikające z tradycyjnego sposobu święcenia Wielkanocy w naszym społeczeństwie, przyczynia się do tego przede wszystkim ta okoliczność, że w poczuciu ogółu naszych katolików, właściwym wyrazem liturgicznym święta Zmartwychwstania jest właśnie obchód rezurekcyjny. Kiedy w 1952 r. na zarządzenie Ks. Arcybiskupa obrzędy wielkopostne we wszystkich

kościółach krakowskich odbywały się wieczorem i zostały połączone z rezurekcją, wówczas i na terenie kościoła św. Floriana ceremonie odbyły się w taki sam sposób. Stwierdzono wówczas wprawdzie najliczniejszy udział wiernych, jednakże ci wierni w ogromnej większości przyszedli przede wszystkim na rezurekcję. W poprzedzających procesję obrzędach uczestniczyli na ogół bez zrozumienia (mimo, że jak zawsze były one prowadzone z ambony). Wyczuwało się poza tym ogólne znużenie, w całości bowiem ceremonie trwały dłużej niż do godz. 23⁰⁰.

2.

Tyle, gdy chodzi o część sprawozdawczą. W ciągu tych pięciu lat zdołano zebrać szereg własnych doświadczeń na omawiany temat. Poza tym dochodzą informacje o poczynaniach innych kościołów i parafii w tej dziedzinie. Istnieją przeto podstawy do tego, ażeby nie tylko zdać sprawę z własnych poczynañ, ale również uzasadnić je szerzej, a równocześnie wyciągnąć z nich wnioski praktyczne. Wiadomo przecież, że powrót do pierwotnego sposobu odprawiania liturgii Wielkiej Soboty nosi na razie charakter próby. Należy zatem przyjąć, że wszelkie wypowiedzi na temat przebiegu owej próby i jej wyników, są jak najbardziej celowe i wskazane.

Zasadniczy wniosek można ująć w następujący sposób: W tych warunkach, w jakich żyje konkretna parafia św. Floriana, są obiektywne dane po temu, ażeby na stałe przywrócić wigilię paschalną w takim układzie, w jakim to zostało zalecone przez Kongregację w 1951 r. Swoją drogą zaś należy zachować procesję rezurekcyjną. Najważniejszym jednak elementem tego wniosku jest, że należy liturgię wigilijną wyodrębnić od liturgii rezurekcyjnej. Tłumaczy się to przede wszystkim w taki sposób, że wigilijna liturgia Wielkiej Soboty oraz liturgia rezurekcyjna, chociaż wyrastają z tego samego pnia, mianowicie z faktu Zmartwychwstania Pańskiego, to jednak bardzo różnią się od siebie charakterem. Liturgia rezurekcyjna ma za swój przedmiot właściwy samo historyczne zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa, przy czym główny akcent jest położony na tym, ażeby zewnętrznie uwydatnić Jego tryumf oraz znaczenie tego tryumfu dla wiary Jego wyznawców. Natomiast liturgia wigilijna ma inny przedmiot właściwy. Jest nim tajemnica wewnętrznego zmartwychwstania człowieka ze śmierci grzechu do życia łaski, które dokonywa się za sprawą zmartwychwstałego Chrystusa. Historyczny fakt Zmartwychwstania zostaje tu niejako przeniesiony ze swych zewnętrznych wymiarów do skali wewnętrznej. Liturgia nocy Zmartwychwstania skupia całą uwagę nie tyle na fakcie przywrócenia ludzkiego życia martwemu ciału Jezusa Chrystusa, ile na fakcie przywracania Bożego Życia obumarłej duszy ludzkiej. Tajemnica zmartwychwstania występuje tu-

taj w pełnej swej analogii. O ile liturgia rezurekcyjna wywołuje w świadomości wiernych fakt Zmartwychwstania jako fundament ich wiary w Jezusa Chrystusa, to natomiast dawna liturgia wielkanocnej wigilii idzie głębiej, idzie zaś właśnie poprzez tę analogię Życia, które stanowi sam rdzeń tajemnicy Zmartwychwstania.

Tak tedy istnieją niewątpliwie racje do wyodrębnienia obu tych całości liturgicznych. Liturgia Wielkiej Soboty stanowi dla siebie całość, która zaśrodkowuje się wokół Sakramentu Chrztu św. rezurekcja zaś stanowi inną całość: teoforyczna procesja ma dać wyraz tryumfu Chrystusa zmartwychwstałego. Zupełnie inne są założenia obu tych całości, zupełnie też inny ich styl i nastrój. Obie przy tym są potrzebne. Łącznie bowiem dają pełny obraz liturgiczny zmartwychwstania. O ile w pierwszych stuleciach Kościoła moment wigilijny wyraźnie przeważał, moment zaś rezurekcyjny był tylko dyskretnie zaznaczony poranną Mszą św., to taka struktura liturgicznej całości miała pełne pokrycie w życiu ówczesnego Kościoła. Wszakże ta poranna rezurekcyjna Msza św. jest pełna akcentów takiego wewnętrznego uniesienia, których nie zastąpi cały splendor dzisiejszej procesji rezurekcyjnej. Akcenty te jednakże wyczuwalne są dla dusz wewnętrznych, żytych z tajemnicami liturgii, a na zewnątrz mogą łatwo ująć uwadze. Tymczasem stosownie do ustroju człowieka również i jego wiara szuka sobie obok wewnętrznych uniesień także zewnętrznie mocnych wyrazów i potężnych przeżyć. Te to właśnie dążności znajdują odzwierciedlenie w rezurekcyjnej procesji. I dlatego należy ją zachować w całym blasku. Jeżeli liturgia jest nie tylko formą obiektywnej Tradycji polegającej na przekazywaniu samych prawd, ale również bierze swój kształt z życia całych pokoleń konkretnych chrześcijan, to rezurekcja nosi ten kształt na sobie. Można by zatem sprawę ująć w ten sposób: rezurekcję należy podtrzymać, a do liturgii wielkosobotniej należy na nowo wychowywać współczesnego wyznawcę Chrystusa. Jednakże wychowanie stanowi zawsze pewien proces wymagający nakładu czasu i sił.

Z racji więc merytorycznych wypadałoby raczej oddzielić liturgię wielkopostną, wigilijną, od liturgii rezurekcyjnej. Ich łącznie wydaje się czymś sztucznym. Trzeba tu jeszcze wziąć pod uwagę moment psychologiczny. W pierwszych wiekach obrzęd nocy Zmartwychwstania był chyba czymś podobnym w naszym współczesnym toku życia religijnego do dnia pierwszej Komunii św. Skupiało się na nim ogromnie wiele zainteresowań i oczekiwań. Siłą faktu był on, rzecz można atrakcyjny. Sakrament Chrztu św. przyjmowało tej nocy wielu członków gminy chrześcijańskiej, parafii. Pociągało to za sobą z pewnością jakieś uroczystości rodzinne. W obecnej sytuacji te punkty atrakcji i zainteresowania religijnego skupiły się na innych momentach, związały z innymi dniami w roku litur-

gicznym. Brak przeto psychologicznej gotowości domaga się raczej powolnego działania. Trzeba by dopiero powoli za pomocą przemyślanej akcji znów ześrodkować całą uwagę wiernych na tej wspaniałej nocy, przywrócić jej znaczenie centralne i uprzywilejowane, gdy chodzi o całokształt współczesnego życia sakramentalnego. Samo odnowienie przyrzeczeń Chrztu św. w oparciu o Chrztost kilku niemowląt z parafii nie sprawi jeszcze automatycznie, że obrzęd wielkosobotni wyrośnie do tego znaczenia, które miał ongiś.

Dla wielu dzisiejszych chrześcijan liturgia Wielkiej Soboty jest czymś w rodzaju starego pomnika. Formy, od których odeszło w dużej mierze życie religijne współczesnych wyznawców Zmartwychwstałego Chrystusa, chociaż one najwięcej mówią o jego istocie. I wyczuwa się, że niegdyś przed wiekami tutaj się to życie koncentrowało, że pod tymi właśnie kształtami liturgicznymi tętniło najsilniejszym pulsem. Ażeby dzisiaj, po wiekach, mogło się to powtórzyć, w tym celu potrzeba, aby nasze współczesne życie wróciło znów do tych prastarych form, aby skoncentrowało się pod nimi na nowo. Same bowiem formy liturgiczne się nie przedawniają dlatego właśnie, że życie, które ongiś je wypełniało, i to, które dziś znów zaczyna je wypełniać, jest to w zasadzie to samo życie. Jeżeli w ciągu stuleci oderwało się ono od tamtych form, a połączyło z innymi, to fakt taki musiał mieć swoje powody. Jeżeli dzisiaj znów, po tylu wiekach, wykazuje wyraźną tendencję do powrotu, do połączenia się na nowo z tamtymi formami liturgicznymi, to znaczy, że są one nie tylko archaiczne, ale też najlepiej przystosowane do jego przyjęcia.

Zadaniem przeto naszym jest chwycać te odradzające się tendencje, wychodzić im naprzeciw. Trzeba przyznać, że są one wśród nas jeszcze stosunkowo nieśmiałe i niedość uświadomione. Dlatego koniecznym warunkiem odprawiania liturgii wielkosobotniej jest dyskretne kierownictwo i rzetelne przygotowanie obrzędów. Muszą być stworzone proste, ale mocne ramy, w których wyznawcy Chrystusa będą mogli przeżywać tajemnicę wewnętrznego, duchowego zmartwychwstania wraz z Nim. Bez takiego dyskretnego pokierowania można oczekiwać uczestnictwa w liturgii tylko w wyjątkowych wypadkach, a z reguły tylko zniecierpliwienia i nudy.

Najważniejszym zagadnieniem praktycznym i technicznym jest niewątpliwie określenie pory dla całego obrzędu wielkosobotniego. Z wielu względów nadawałaby się pora wieczorna (np. od godz. 20). Trzeba się bowiem liczyć z tym, że znużony pracą człowiek nie łatwo zdoła się na to, ażeby na udział w owych ceremoniach poświęcić godziny nocne. Jednakże w bardzo wielu miejscach właśnie godziny wieczorne Wielkiej Soboty zajęte są tradycyjnie przez rezurekcję, w ślad za czym idą też pewne zwy-

czaje w życiu rodzinnym wiernych. Zupełnie łatwe jest oczywiście rozwiązanie tam, gdzie (jak w kościele św. Floriana) tradycyjnie rezurekcja odbywała się we wczesnych godzinach porannych Wielkiej Niedzieli. Może nawet najwłaściwszą rzeczą byłoby powszechnie dążyć do takiego rozwiązania, ażeby liturgia wigilijna odprawiała się późnym wieczorem Wielkiej Soboty, a rezurekcja w Wielką Niedzielę rano. Z wielu bowiem względów wydaje się rzeczą nieodpowiednią, aby cały obrzęd wielkanocny, zarówno wigilijny jak i rezurekcyjny łączyć w jedną całość i odprawiać w Wielką Sobotę wieczorem. I przedstawione powyżej względy natury zasadniczo liturgicznej i wspomniane względy natury psychologicznej przemawiałyby przeciwko temu. Otrzymałobyśmy w rezultacie raczej jakieś natłoczenie akcji liturgicznej, która nie łatwo mogłaby zostać właściwie przyjęta i przeżyta.

Jeśli zaś chodzi o przeniesienie całego obrzędu na godziny nocne, to w takim ujęciu połączenie ceremonii wielkosobotnich (wigilijnych), które wówczas zaczynałyby się około godz. 22 lub 23, z rezurekcją wydaje się już nieco bardziej uzasadnione. Przecież i pierwotna liturgia nocy Zmartwychwstania przechodziła od charakteru wigilijnego do momentu rezurekcyjnego we Mszy św. Można by w ogóle pomyśleć nad tym, czy w naszych warunkach, gdzie ów moment rezurekcyjny dawnej liturgii tak wydatnie został rozbudowany przez procesję rezurekcyjną nie wypadłoby tej Mszy św. wielkosobotniej (a właściwie wedle dawnego porządku — nocnej lub też porannej Mszy św. o Zmartwychwstaniu Pańskim), związać z samą rezurekcją. Czy nie byłoby rzeczą bardziej uzasadnioną odprawiać ją bezpośrednio przed procesją rezurekcyjną, i to właśnie przy Bożym grobie. W taki sposób zyskałaby z pewnością wymowa całej jej treści liturgicznej, znalazłby również swoje liturgiczne rozwiązanie tak bardzo zakorzeniony u nas zwyczaj Bożego Grobu. Wedle takiej koncepcji ceremonie w Wielką Sobotę wieczorem ograniczałyby się do tej samej treści wigilijnej, przy czym główny akcent spocząłby jak dawniej na Sakramencie Chrztu św. i odnowieniu obietnic chrzestnych. Ceremonie zaś poranne w Wielką Niedzielę miałyby charakter w całości rezurekcyjny, zaczynając się od Mszy św. przy Bożym Grobie, przechodziłyby następnie w ten potężny zewnętrzny akt liturgiczny, jakim jest procesja rezurekcyjna. W takim rozwiązaniu zawierałoby się wyraźne wyodrębnienie obu tych całości liturgicznych, o których mowa była poprzednio. Wielka Sobota pozostałaby jak ongiś w całości wigilią Zmartwychwstania Pańskiego, dniem o tyle aliturgicznym i podobnym do Wielkiego Piątku, że pozbawionym Mszy św. Wielka Niedziela natomiast nabyłaby o wiele wydatniej charakteru uroczystości rezurekcyjnej. W razie odprawiania liturgii wielkopostnej w godzinach nocnych, należałoby idąc po linii tych

założeń, które poprzednio zostały podane i częściowo bodaj uzasadnione, wyodrębnić tę liturgię od rezurekcji w ten sposób, żeby się po zakończeniu litanii do Wszystkich Świętych przenosiło akcję liturgiczną do Bożego Grobu i tam rozpoczynało liturgię rezurekcyjną od Mszy św.

Artykuł niniejszy w pierwszym rzędzie zawiera sprawozdanie z prób zdążających do odnowienia prastarej liturgii wielkopostnej. Ponieważ jednak przy tej sposobności nagromadziła się pewna ilość nie tylko doświadczeń, ale również i przemyśleń, refleksji oraz projektów, dlatego wszystko to pozwalamy sobie podać do wiadomości szerszego ogółu duszpasterzy, a przede wszystkim Najdostojniejszych Księży Biskupów, jako materiał, na którym będzie można oprzeć dalsze, definitywne już postanowienia w sprawie liturgii Zmartwychwstania Pańskiego.

Kraków

Ks. KAROL WOJTYŁA

HISTORIA I PROBLEMY POSTU EUCHARYSTYCZNEGO

Uwagi niniejsze nie są oryginalnym ujęciem problemu postu eucharystycznego; opierają się wyłącznie na pracy ks. dra Jana Piekoszewskiego pt. „Le jeûne eucharistique“ i są rekapitulacją jej osiągnięć i wyników w tej dziedzinie.

Dlatego też jest zachowany tok myśli wspomnianego autora podobnie, jak ta rozprawa, dzieli się nasz szkic na dwie części: pierwsza traktuje o poście eucharystycznym w jego rozwoju historycznym, druga zajmuje się postem eucharystycznym w obliczu problemów ostatnich lat.

Na samym wstępie należy zaznaczyć, że trudno powiedzieć kiedy przestrzeganie postu eucharystycznego stało się prawem i obowiązkiem. Chrystus bowiem ustanowiwszy Eucharystię, udzielał Jej Apostołom w trakcie uczty, tak że pewnym jest, iż Oni nie zachowali postu. Praktyka przestrzegania postu naturalnego ustaliła się w ciągu rozwoju historycznego życia chrześcijaństwa.

Jeżeli Chrystus udzielił Komunii św. Apostołom nie będącym na czczo, to nie wynika z tego, że Kościół pragnąc przestrzegać postu eucharystycznego jest w kolizji z wolą Chrystusa, ponieważ Jezus ustanawiając pamiątkę Swej Męki nie dyktował żadnego prawa, ani nie określał jakiegoś rytuału. Sprawy te pozostawił do rozstrzygnięcia Apostołom i Swojemu Kościołowi.

Kościół rytuału, przynajmniej za Apostołów, nie określił, idąc wiernie za tradycją ostatniej Wieczerzy. Łamanie Chleba łączyło się z ucztą.

Na pytanie, co miało u pierwszych chrześcijan pierwszeństwo w czasie: Agape czy Eucharystia? — pisarze Kościoła dają różną

odpowieź. Jedni uważają, że pierwszeństwo miała Eucharystia (Tertulian), inni odwrotnie, że Agape (św. Augustyn, św. Cyprian).

Wypowiedzi pisarzy Kościoła na ten temat doprowadzają nas do pewnych wniosków, mianowicie: jeżeli Eucharystia poprzedzała Agapę, to post eucharystyczny był siłą faktu przestrzegany, a odwrotnie, jeżeli Agapy miały miejsce przed Ofiarą Eucharystii, komunikujący się nie zachowywali postu naturalnego. Biorąc pod uwagę fakt, że na skutek prześladowań celebrowanie ofiary Eucharystii odbywało się w różnych godzinach dnia i nocy, możemy z całą pewnością powiedzieć, iż istniało prawo czy zwyczaj przestrzegania i praktykowanie postu eucharystycznego.

Na podstawie świadectw, znajdujących w pismach Ojców Kościoła, zresztą bardzo skąpych, możemy w przybliżeniu określić wiek, w którym praktyka przestrzegania postu naturalnego stała się obowiązkiem prawnym. Twierdzenia grupy uczonych, że post euchar. był prawem już za Apostołów nie mają wystarczającej i przekonującej argumentacji, aby traktować je poważnie. Z góry też je odrzucamy¹⁾.

Wielu uczonych dopatruje się aluzji, odnoszących się do postu euchar. w ustępie Tertuliana *Ad uxorem* II, 5, gdzie autor mówi jakoby o zachowaniu postu przed komunią św. Miałyby o tym świadczyć słowa — *ante omnem cibum*²⁾. Jeżeli *ante omnem cibum* przetłumaczymy „przed pierwszym posiłkiem“, to mamy dowód, że post przed poranną komunią św. był obowiązujący. Jeżeli jednak słowom tym damy znaczenie: „przed każdym posiłkiem“, wykluczmy wszelką aluzję odnoszącą się do postu eucharyst. Znaczenie pierwsze słów miałyby moc dowodu, gdyby można przypuścić zwyczaj celebrowania i udzielania komunii rano. Tymczasem wg historyków ranne celebrowanie za Tertuliana było wyjątkiem³⁾.

Również wzmianki o poście eucharyst. w dziełach św. Bazylego mają — jak udowodnił Piekoszewski — charakter negatywny⁴⁾. Więcej światła na tą kwestię rzucają tzw. „Didascalia“ z Werony i Kanony Hipolita, które wydają się dowodzić istnienia postu eucharyst. w IV wieku.

Dowody przemawiające za istnieniem postu pod koniec IV wieku znajdujemy także u św. Grzegorza z Nazianzu i Tymoteusza z Aleksandrii.

Ale wśród tych wszystkich świadectw decydujące znaczenie

¹⁾ Dr Piekoszewski „Le jeune eucharistique“, str. 35.

²⁾ *ibid.*, str. 28, Tertulianus *Ad uxorem* II, 5 M. P. L. I. 1296.

³⁾ *ibid.*, str. 29; J. Ch. Frodiosse, A propos des origines du jeune eucharistique.

⁴⁾ *ibid.*, str. 30.

posiadają słowa św. Jana Chryzostoma, które bez żadnej wątpliwości wskazują na ciągłość postu euchar. w końcu IV w. w Kościele Wschodnim. Jest to list jego skierowany do patriarchy Konstantynopola Cyriaka, z którego wynika, że chrześcijanie w tym czasie głęboko rozumieli znaczenie postu eucharyst.⁵⁾ Łamanie postu spotykało się z potępieniem wiernych.

W tym czasie może również Kościół Zachodni wymienić szereg autorów, w dziełach których problem postu eucharystycznego występuje w znaczeniu pozytywnym. Chodzi tu przed wszystkim o św. Cypriana, św. Ambrożego i św. Augustyna.

Św. Cyprian domagając się rannego celebrowania, wykazuje konieczność zachowania postu naturalnego przed komunią św.⁶⁾ Św. Ambroży stawia wiernym przystępującym do komunii św. jako warunek dostosowania się do wymagań postu euchar.⁷⁾ Wreszcie św. Augustyn omawiając problem postu eucharyst. w jednym ze swoich listów wykazuje jasno, że zwyczaj zachowania postu jest powszechnym: *liquidio apparet, quando primum acceperunt discipuli corpus et sanguinem Domini, nos eos accepisse jejunos. Numquid tamen propterea calumniandum est universae Ecclesiae, quod a jejunis semper accipitur? Ex hoc enim placuit Spiritui sancto, ut honorem tanti Sacramenti in os Christiani prius dominicum corpus intraret, quam ceteri cibi. Nam ideo per universum orbem mos iste servatur...*⁸⁾

Powszechność praktykowania postu potwierdzają także decyzje soborów z tego okresu np. Soboru w Hipponie⁹⁾, czy Soboru w Kartaginie III¹⁰⁾.

Otóż na podstawie świadectw Ojców Kościoła, orzeczeń Soborów itp. mogliśmy śledzić krystalizację prawa postu euchar. i stwierdzić jego stabilizację w II połowie IV wieku.

Od czasów św. Augustyna zwyczaj przestrzegania postu eucharystycznego nabiera coraz większej mocy prawnej zarówno we Wschodnim, jak i Zachodnim Kościele. Dotyczy on celebransów i komunikujących, którym za nieprzestrzeganie go groziły surowe kary kościelne. Z decyzji soborów Kościoła Wschodniego oraz innych świadectw widać, że praktykowanie postu naturalnego było wprowadzone i zachowane w Kościele greckim, ormiańskim, syryjskim, a nawet koptyjskim i etiopskim¹¹⁾.

Jeśli idzie o Kościół Zachodni, to informacje czerpiemy z decyzji Soborów czy Synodów, z wypowiedzi Ojców Kościoła, z roz-

⁵⁾ *ibid.*, str. 34. J. Chryzostomus ep. CXXV ad Cyriacum 683.

⁶⁾ *ibid.*, str. 34. S. Cyprianus ep. LXIII, n. 16.

⁷⁾ *ibid.*, s. Ambrosius, In psalmum CXVIII n. 48.

⁸⁾ *ibid.* 35. s. Augustinus ep. LIV ad Januarium.

⁹⁾ *ibid.* Cona. Hipponeuse c. 28.

¹⁰⁾ *ibid.* Conc. Carthaginense c. 29. 48.

¹¹⁾ *ibid.* str. 38—9.

porządzeń Ksiąg pokutnych i z cytatów umieszczonych w zbiorach kanonicznych.

Decyzje Soborów skierowane są przede wszystkim do hierarchii kościelnej: *Non licet*, mówi jedna z nich, presbytero aut diacono aut subdiacono post acceptum cibum Missas tractare aut in Ecclesia dum missae dicuntur stare¹²⁾. Za łamanie postu grożą one karami kościelnymi.

Z wypowiedzi Ojców Kościoła wynika, że od początku V wieku post eucharyst. w Kościele powszechnym stał się praktyką zatwierdzoną. Słowa św. Izydora Hiszpańskiego... „Ab universa. Ecclesia nunc a jejunis (corpus et sanguinem Domini) semper accipitur“...¹³⁾ streszczają pod tym względem opinię wszystkich Ojców.

Podobnie jak decyzje Soborów, Oni wymieniają w swoich pismach kary, grożące za złamanie postu euchar. „Qui acceperit sacrificium post cibum, septem diebus poeniteat in iudicio episcoporum“¹⁴⁾ — mówi jeden z Ojców Kościoła.

Zainteresowanie sprawą postu eucharyst. okazują także księgi pokutne i zbiory kanoniczne. Potwierdzają one istnienie tego rodzaju postu i zawierają przepisy odnośnie jakości kar za jego złamanie. W istocie księgi pokutne i zbiory kanoniczne nie wnoszą nic więcej w tej kwestii niż decyzje soborów, czy też opinie Ojców.

Przepisy o zachowaniu postu eucharystycznego, jakkolwiek absolutne i surowe, dopuszczały od samego początku swego istnienia pewne wyjątki. Najważniejsze z nich odnosiły się do celebrowania Mszy św. w Wielki Czwartek, Komunii św. chorych, Komunii dzieci i celebrowania Mszy św. w intencji zmarłych.

Wyjątek od postu naturalnego w Wielki Czwartek wynikał z przekonania, że pamiętkę pierwszej Wieczerzy należy obchodzić ze skrupulatną wiernością, a więc podobnie, jak na Ostatniej Wieczerzy, w przyjmowaniu Komunii św. nie być na czczo. Wiara i praktyka ta utrzymywała się dość długo, bo do VII wieku, lecz potem zanikła.

Prawdopodobnie Kościół nigdy nie robił trudności chorym w przyjmowaniu Komunii św.-Wiatyku nie będącym na czczo, jakkolwiek świadectwa potwierdzające to, mamy dopiero od VII w.

Utrzymywała się przez długi czas, bo nawet do XIII wieku praktyka celebrowania Mszy św. na intencje zmarłych bez zachowania postu. Wynikała ona z przekonania o konieczności szybkiego odprawienia Mszy św. dla uwolnienia wkrótce duszy z czyszcza. Kościół z zwyczajem tym walczył od samego początku. Wreszcie czwarty wyjątek w poście naturalnym odnoszący się do Komunii dzieci, szeroko praktywany w Kościele Wschodnim i Zachodnim,

¹²⁾ *ibid.* str. 39; Conc. Antissidoreuse c. 19.

¹³⁾ *ibid.* str. 41. s. Isidorus Hisp. De Ecclesiasticis officiis lib. I. 18.

¹⁴⁾ *ibid.* str. 42.

Kościół zwalczał w myśl zasady, że zachowanie postu eucharystycznego obowiązuje również dzieci.¹⁵⁾

Dekret „Cum in nonnullis“, ogłoszony 15 sierpnia 1415 r. na 13 posiedzeniu Soboru w Konstancji, w decydujący sposób rozstrzygnął kwestię postu eucharystycznego, przez prawne potwierdzenie jego praktyki, z dopuszczeniem dwóch wyjątków: na wypadek choroby i konieczności, wyjątków zresztą zawsze akceptowanych.

Przynajmniej ogłoszenia tego dekretu nie tkwiła zasadniczo w potrzebie zniesienia nadużyć, wynikających z niezachowania postu naturalnego, ile ze względu na ruch husycki, który podważał znaczenie postu, jako takiego.

Potwierdziła go konstytucja¹⁶⁾ „In eminentis“ pap. Marcina II z r. 1418 i odtąd przepisy dekretu, posiadającego moc prawa, stały się obowiązujące w Kościele powszechnym.

Późniejsze sobory problem postu eucharyst. uważały za rozwiązany i, jeżeli jeszcze od czasu do czasu zajmowały się tą kwestią, to czyniły to z punktu widzenia kultu i czci, należnych św. Eucharystii, które się starały rozszerzać.

Przeciw postowi eucharyst. w ogólności, a przepisom soboru w Konstancji w szczególności, wystąpił Luter. Zasługuje na uwagę jedna z dysput Lutra z r. 1535, wymierzona bezpośrednio w decyzje soboru w Konstancji, gdzie domagając się Komunii pod dwiema postaciami, żąda równocześnie zniesienia postu naturalnego¹⁷⁾. Za argument służą mu słowa Ewangelii dotyczące ostatniej Wieczery, które mówią, że Chrystus ustanowił Komunię św. pod dwoma postaciami i udzielił jej Apostołom po uczcie. Rzekomo więc według Lutra, Kościół zachowując post, nie wypełnia woli Zbawiciela.

Oczywiście, że przepisy soboru w Konstancji, odnośnie postu eucharyst. nie wносиły nic nowego. Potwierdziły tylko i nadały moc prawną zwyczajowi, utwierdzonemu już w IV wieku.

W dalszym rozwoju historycznym, kwestia postu eucharystycznego otrzymuje szczegółowe i precyzyjne wyjaśnienie, jeżeli chodzi o warunki zachowania i łamania postu i wyjątki od niego. Według doktryny Kościoła łamią post eucharyst. ci celebransi i komunikujący, którzy w czasie od północy do Komunii św. przyjmują jakikolwiek pokarm czy napój. Absolutna abstynecja od wszelkich pokarmów i napojów wymagana była jako *conditio sine qua non*. W poglądzie na tę sprawę nie było żadnej różnicy między autorami epoki poprzedzającej ogłoszenie kodeksu prawa kanonicznego.

Poiknięcie resztek jedzenia, znajdującego się w jamie ustnej po

¹⁵⁾ ibid. str. 54.

¹⁶⁾ ibid. str. 55.

¹⁷⁾ ibid. str. 57—60. M. Luther W. A. XXXIX 2, p. 260 n. 14.

ostatnim posiłku, krwi albo innej wydzieliny naturalnej, płatków śniegu czy też kilku kropel deszczu nie jest natomiast łamaniem postu.

Prawo postu eucharyst. jak każde prawo ludzkie, przepisując reguły ogólne pozwala, jak to już mówiliśmy, na pewne wyjątki uwarunkowane okolicznościami, w których zastosowanie materialne czy też moralne postu eucharyst. byłoby niemożliwe. Wyjątki te są ściśle określone przez Kościół, który ze zrozumiałych względów, nie pozwala na ich indywidualne rozszerzanie.

Otóż do takich wyjątków w epoce poprzedzającej kodeks prawa kanonicznego należą: konieczność skończenia Mszy, choroba i możliwość rzeczywistej profanacji Eucharystii.

Prawo boskie nakazuje, aby Sakrament Eucharystii rozpoczęty, był skończony. W pierwszym więc wypadku, gdy np. celebrans nagle po konsekracji zasłabnie, musi Mszę skończyć. Post eucharyst. ustępuje, jako mniej ważny, przed wymaganiami prawa boskiego.

Drugi wyjątek to choroba, uznawany już w okresie poprzednim. Przewidziano jednak ograniczenia, jak to widać w Wiatyku w ciężkiej chorobie. Obecnie Święte Oficjum, dekretem „Post Editum“, ogłoszonym 7 października 1906 roku, dało chorym szerokie uprawnienia, które pozwalają im bez zachowania postu naturalnego, komunikować 2 razy na tydzień¹⁸⁾. Dekret ten w całości wszedł w skład kodeksu prawa kanonicznego.

Ostatni wyjątek stanowi ewentualność profanacji Eucharystii. Przyczyną główną postu eucharyst. jest cześć św. Sakramentu. Jeżeli ta może być naruszona przez niebezpieczeństwo profanacji, post eucharyst. dla zlikwidowania tego niebezpieczeństwa nie musi być zachowany. Bez zachowania postu należy więc spożyć św. Eucharystię w wypadku pożaru, grabieży żołnierskich w czasie wojny, czy też zepsucia naturalnego świętych postaci.

Nowy kodeks prawa kanonicznego z jednej strony usystematyzował dawno zarządzenia i przepisy kościelne, a z drugiej wprowadził pewne innowacje, jako odpowiedź na potrzeby naszego wieku. Jeżeli chodzi o problem Eucharystii, to kodeks zachowuje główne decyzje dawne, oraz wprowadza pewne nowe zarządzenia, szczególnie dotyczące chorych.

Przypomina warunki już przyjęte, których niezachowanie łamie post eucharyst. i zatwierdza prawo post, dowodząc dosłownie zasad ustalonych już przedtem w tej materii.

Autorzy kodeksu włączyli do kwestii postu eucharyst. wszystkie te wyjątki, które były już w okresie poprzednim doskonale rozstrzygnięte, jak konieczność skończenia Mszy, niebezpieczeństwo śmierci, choroba i ewentualnej profanacji św. Sakramentu. Nowości

¹⁸⁾ *ibid.* str. 74 i następne.

wprowadzona przez kodeks dotyczy chorych: „...,Infirmi tamen qui iam mense decumbunt sine certa spe ut cito convalescant, de prudenti confessorii consilio sanctissimam Eucharistiam sumere possunt semel aut bis in hebdomada, etsi aliquam medicinam vel aliquid per modum potus antea sumpserint...“¹⁹⁾. Kodeks rozszerzył w punkcie 858 paragraf 2 dyspozycje św. Kongregacji Soboru z 7. X. 1906 r. zezwalając chorym nie będącym na czczo na komunikowanie: 1) że chorują od miesiąca, 2) nie mają żadnej nadziei szybkiego wyzdrowienia, 3) Komunię św. mają zaleconą przez spowiednika, 4) wreszcie niezachowanie postu ogranicza się u nich do przyjęcia lekarstwa stałego albo płynu.

Jasnym jest, że dyspozycje c. 858 § 2 nie mówią o chorych potrzebujących Wiatyku — ponieważ w takim wypadku post naturalny nie obowiązuje, — ale chorych, złożonych niemocą na jakiś przeciąg czasu.

W ten sposób przepisy kodeksu z jednej strony wymagają absolutnego zachowania postu naturalnego, którego łamanie karzą surowo, z drugiej udzielają wielkich przywilejów chorym, pragnącym często komunikować. A nawet co więcej, licząc się z trudnościami i potrzebami naszych dni, kodeks nie wyklucza możliwości otrzymania dyspens, czy odpustów.

Po ogłoszeniu kodeksu prawa kanonicznego, problem postu eucharyst. sprowadza się jedynie do dyspens, jakich Kościół udziela swoim wiernym.

Znane one były już w wiekach średnich, ale wtedy miały znaczenie partykularne. Do takich należy np. dyspensa udzielona przez papieża Juliana III Jarolowi V. 19 marca 1544 r.²⁰⁾. Król ten cierpiał na bóle żołądkowe, na które skutecznym lekarstwem, zaleconym przez lekarzy, było spożycie natychmiast po wstaniu rano, lekkiego śniadania. Papież wskutek jego próśb, zezwolił mu komunikować po tym posiłku.

Dla tych samych racji Benedykt XIV udzielił dyspensy w r. 1763 Jakubowi III, królowi Anglii²¹⁾.

Można by tu przytoczyć jeszcze szereg innych dyspens udzielonych przez Świętą Stolicę różnym osobom z przyczyn ich wielkiej pobożności, albo też konieczności nadzwyczajnej.

Dyspensy o charakterze partykularnym nabrały w kodeksie prawa kanonicznego znaczenia ogólnego. Kodeks nadał różnym Kongregcjom rzymskim, prawo dyspensowania od postu eucharyst. zarówno księży, jak i wiernych.

Święta Kongregacja Sakramentów może udzielać dyspens

¹⁹⁾ *ibid.* str. 77, kod. 858 § 2.

²⁰⁾ *ibid.* str. 81.

²¹⁾ *ibid.* str. 82.

w sprawie postu naturalnego osobom świeckim i duchownym pragnącym komunikować, wyjąwszy osoby zakonne.

Św. Kongregacja do Spraw Zakonnych udziela takowych wszystkim osobom zakonnym. Św. Kongregacja Propagandy może złagodzić przepisy postu eucharyst. w miejscach misji. Wreszcie św. Kongregacja dla Kościoła Wschodniego może zezwolić na dyspensę tego rodzaju wiernym obrządku wschodniego.

W praktyce Kongregacje nadają szerokie prawa w tej materii biskupstwu diecezjalnym, zwykłym terytoriom misyjnym, nuncjuszom, internuncjuszom, albo delegatom apostołskim. Należy zaznaczyć, że Kościół udzielając wiernym licznych dyspens tego rodzaju, przez długi czas nie czyni tego w stosunku do celebransów. Jeszcze pierwsza redakcja dwóch pierwszych ksiąg kodeksu z roku 1912 nie miała żadnej wzmianki o dyspensach dla celebransów. Trzeba było czekać na publikację nowego kodeksu, ażeby dopiero Św. Officium udzieliło księżom najwyższą władzę w sprawie postu eucharyst.: „*Ipsa una competens est circa ea quae ieiunium eucharisticum pro sacerdotibus chissam celebrantibus respiciunt*”²²⁾.

W ślad za pierwszymi idą następne. 22 marca 1923 r. Św. Officium wydaje dekret „*Optime novit*“, którym udziela daleko idących przywilejów księżom zobowiązanym celebrować dwie Msze tego samego dnia, albo Mszę późną²³⁾.

Osiem lat później ta sama Kongregacja wydała „*Normae a locorum Ordinariis prae oculis habendae in petendis dispensationibus a lege eucharistici pro sacerdotibus ante Missae celebrationem*”²⁴⁾, w których zdecydowała się udzielić księżom celebrującym każdej dyspensy, wynikającej z motywów ich prywatnej pobożności.

Oto jak Rzym z uzasadnionych powodów, zawsze gdy warunki wymagały tego, łagodził prawo postu eucharyst. zarówno w stosunku do księży, jak i wiernych.

Post eucharystyczny w obliczu problemów ostatnich lat

Traktując o poście eucharyst. z perspektywy ostatnich lat, należy przede wszystkim zwrócić uwagę na dwa zagadnienia: 1) postu eucharystycznego w czasie wojny i po wojnie, oraz 2) ustosunkowania się do postu wiedzy medycznej.

Analizując pierwsze zagadnienie, stwierdzamy, że Kościół brał pod uwagę ciężką sytuację krajów okupowanych, więźniów wo-

²²⁾ *ibid.* 87. C. 247, §. 5.

²³⁾ *ibid.*

²⁴⁾ *ibid.* 88.

jennych i politycznych skazanych na ciężkie roboty, oraz nieszczęśliwych, ginących po obozach koncentracyjnych i dlatego rozumiał konieczność złagodzenia pewnych przepisów kościelnych, łatwych do zachowania w czasie pokoju, lecz trudnych, a nawet niemożliwych do przestrzegania w czasie wojny: Chodzi tu również o post eucharyst. Dla jego złagodzenia, Stolica św. udzieliła specjalnych przywilejów, z których mogli korzystać celebransi i komunikujący.

Indulty wydane w tej materii przez Św. Stolicę dzielą się na dwie kategorie: ogólne i szczegółowe i dotyczą wiernych tych wszystkich krajów, które brały, ewentualnie mogły brać udział w działaniach wojennych. Pierwsze były ogłoszone w Aktach Stolicy Apostolskiej, drugie w biuletynach diecezjalnych. Dawały one daleko idące ulgi w sprawie postu eucharystycznego. Walczącym pozwalały przystępować do Komunii św. „per modum Viaticti“, a chorym zezwalały na codzienne przyjmowanie Eucharystii, chociażby przedtem zażyli lekarstwo, albo płyn²⁵⁾

Indulty szczegółowe i przepisy diecezjalne mają różny charakter, w różnych krajach. Ze względu na ich różnorodność, ks. dr Piekoszewski w swojej rozprawie, ujął je w tabelę. Figuruje tam również Polska, która od 11. XII. 1942 r. cieszy się dużymi złagodzeniami prawa postu naturalnego. Tabela ta wykazuje, że polscy księża mogą w niedzielę i święta po zażyciu lekarstwa, czy płynu, celebrować Mszę św. Jeżeli celebrowanie ma miejsce po 13 godzinie, to celebransi, są obowiązani tylko do wstrzymania się od napoju godzinę przed, a pokarmu stałego 4 godziny przed rozpoczęciem Mszy. Wierni komunikujący, mający daleko do kościoła, albo chorzy, mogą przystępować do Komunii św. również po przyjęciu lekarstwa albo napoju. Jeżeli chodzi o Mszę św. celebrowaną po godz. 13 obowiązują ich takie przepisy, jak celebransów.

Wszystkie te przepisy łagodzące prawo postu, wynikały z sytuacji wojennej poszczególnych krajów. Z tej przyczyny Stolica Apostolska zezwalała na nie, jakkolwiek zdawała sobie sprawę, że zbyt wielkie rozszerzenie prawa postu naturalnego, posiada podwójny aspekt: mogło ono być nie tylko korzystne, ale również szkodliwe i prowadzące do wielu nadużyć.

Po wojnie wiele z tych przepisów pozostało w mocy. Wymagała tego nędza materialna ludności zniszczonej działaniami wojennymi, oraz zły stan zdrowia księży i wiernych. Dlatego Św. Stolica, pragnąca bardziej, jak kiedykolwiek kierować księży i wiernych ku Eucharystii, utrzymuje w mocy niektóre z okresu wojny i przyznaje nowe przywileje w materii postu eucharystycznego, ludziom mieszkającym zdaleka od kościoła, robotnikom ciężko pra-

²⁵⁾ ibid. Pius P. XII Motu proprio „Cum bellica conflictio“ 1. X. 1940.

cującym, chorem, kalekom, jednym słowem wszystkim, którzy tego potrzebują.²⁶⁾

Na czym polega wartość postu w ogóle, a eucharystycznego w szczególności nie trzeba wyjaśniać. Wszyscy dobrze wiemy, że post umartwiając ciało, wzmacnia duszę i kieruje ją do Boga. Kościół doceniając post eucharystyczny, jako jeden z najważniejszych środków prowadzących do zbawienia, nakazał wiernym przestrzegać jego praktyki.

Czy Kościół w swoich wymaganiach przestrzegania prawa postu naturalnego jest zgodny z postulatami wiedzy medycznej?

Otóż zajmujący się z tego punktu widzenia tą kwestią, dr Henryk Bon stwierdza, że nie ma żadnej sprzeczności między doktryną i praktyką Kościoła katolickiego, a wymaganiami medycyny.²⁷⁾ Stwierdza dalej, że w zachowaniu tego rodzaju postu, jaki nakazuje Kościół, nie widzi przyczyn, mogących zaszkodzić zdrowiu. Zdaniem jego, post w dwóch wypadkach nie może być praktykowany: kiedy choroba ze swojego charakteru nie pozwala na zachowanie postu (np. wrzód żołądka czy dwunastnicy), i wtedy kiedy medycyna uważa za absolutnie konieczne, ażeby chory wziął lekarstwo, czy pokarm przed samym wstaniem.²⁸⁾

Wypadki takie, zgodnie z wymaganiami wiedzy medycznej, Kościół katolicki zawsze uwzględniał, pozwalając zainteresowanym na ominięcie prawa postu eucharystycznego. Ale z drugiej strony, przy normalnych warunkach życiowych, od wiernych, którym zachowanie postu nie szkodzi dla zdrowia, wymaga kategorycznie jego praktykowania.

Na zakończenie artykułu, słusznym będzie przypomnieć Konstytucję Apostolską w sprawie postu eucharystycznego z dnia 6 stycznia 1953 roku, która zawiera nowe przepisy dotyczące jego praktyki. W skrócie, Konstytucja „Christus Dominus“²⁹⁾ obejmuje następujące przepisy:

1) Przepis nakazujący zachowanie postu eucharystycznego od północy zachowuje nadal swoją moc dla tych wszystkich, do których nie odnoszą się przepisy poniższe.

2) Nie obłożnie chorzy mogą przyjmować przed Komunią św. jakiegokolwiek napoje lub lekarstwo z wyjątkiem alkoholu. Odnosi się to również do chorych kapłanów — celebransów.

3) Kapłani odprawiający Msze św. w porze późniejszej mogą przyjąć jakikolwiek napój z wyjątkiem alkoholu, nie później jednak, jak na godzinę przed celebrowaniem.

²⁶⁾ *ibid.* str. 95—99.

²⁷⁾ *ibid.* str. 112—113. Dr E. Bon, *Medicina e Religione* p. 404.

²⁸⁾ *ibid.* Dr E. Bon, *op. cit.* 405.

²⁹⁾ Tygodnik Powszechny nr 7, 1913 r.

4) Kapłani odprawiający 2 lub 3 Msze św. mogą wypić ablucję, ale z użyciem samej wody.

5) Wszyscy wierni ze względu na poważne trudności (ciężka praca, znaczna odległość od kościoła) za radą spowiednika, mogą przyjąć jakikolwiek napój z wyjątkiem alkoholu, najpóźniej na godzinę przed Mszą św.

6) Konstytucja papieska udziela ordynariuszom władzy zezwolenia na odprawianie Mszy św. w porze wieczornej z zastrzeżeniem, by nie rozpoczynano jej wcześniej jak o czwartej godzinie. Kapłan odprawiający wieczorną Mszę św. winien się wstrzymać od napojów alkoholowych i pokarmów 3 godziny przed Mszą. To samo dotyczy wiernych przystępujących do Komunii św.

Oto w skrócie przepisy konstytucji „Christus Dominus“, do której jest dołączona instrukcja Św. Officium, zawierająca miarodajną interpretację poszczególnych punktów Konstytucji. Konstytucja ta wraz z Instrukcją Św. Officium jest ostatnim słowem w sprawie postu eucharystycznego.

Kraków

Ks. MARIAN ZEGZA T. J.

Le FROIS B.: The woman clothed with the sun (Apoc. 12); individual or collective? An exegetical study, Herder: Orbis Catholicus, Roma 1954, str. XV, 276.

W ostatnich dziesiętkach lat XX stulecia wzrosła znacznie literatura na temat Apokalipsy Janowej; literatura ta omawia w szczególności zagadnienie „niewiasty przyodzianej w słońce” (Apok 12. 1—17). Na rozwój literatury na temat powyższy znaczny wpływ wywarł rozkwit badań z dziedziny porównawczej historii religii przypadający właśnie na czasy nam współczesne.

Autorzy omawiający problem „niewiasty” z Apokalipsy Janowej w większości wypadków podchodzili do zagadnienia tego z punktu widzenia patrystycznego czy teologicznego; natomiast odczuwało się dotychczas prawie zupełny brak opracowania r. 12 Apokalipsy św. Jana z punktu widzenia filologicznego, egegetycznego i religioznawczego wraz z uwzględnieniem zasad i wskazówek zawartych w Encyklice Piusa XII „Divino Afflante Spiritu” z 30 września 1943 r., które to zasady stanowią wytyczne dla każdego biblisty katolickiego.

Łukę tę starał się wypełnić werbista Le Frois w rozprawie przez nas omawianej.

W pracy swej zajmuje się Autor następującymi zagadnieniami. W rozdziale wstępnym podaje stan faktyczny zagadnienia czyli dotychczasowe hipotezy tłumaczenia r. 12 Apokalipsy nurtujące egegezę katolicką i niekatolicką. W egegezie katolickiej upatruje się pod „niewiastą” apokaliptyczną: Kościół, Maryję, Synagogę; w egegezie współczesnej bardzo rozpowszechnione są hipotezy tłumaczenia utożsamiającego Mulier = Ecclesia ± Maria lub też Mulier = Synagoga + Ecclesia.

Autorzy niekatolickcy cały ten obraz o „niewieście przyodzianej w słońce” uważają jako zaczerpnięty z jakiegoś mitu babilońskiego (Gunkel), egipskiego (Bousset), perskiego (Völter) lub greckiego (Zieliński), albo też za zapożyczony z jakiegoś pierwotnego mitu międzynarodowego (Charles), który wchłonięty został do pism żydowskich lub przerobiony przez chrześcijan celem wyobrażenia Mesjasza jako Zbawcy chrześcijan (Gunkel).

W rozdziale pierwszym zestawia autor świadectwa patrystyczne aż do VIII w. po Chr. Wśród świadectw powyższych nie znajdujemy sensus unanimes Ojców, lecz różni Ojcowie opowiadają się za różnym

znaczeniem „niewiasty“ z wizji Janowej. Większość jednak z nich i to począwszy od św. Hipolita (r. 237) upatruje w niewieście tej Kościół. Ze względu na brak jedności wśród świadectw Tradycji nie mogą one w naszym wypadku stanowić wykładni omawianego przez nas tekstu.

W rozdziale 2-gim krótko omawia Autor styl apokaliptyczny, w jakim napisana została Apokalipsa Janowa, zestawia ją z apokalipsami pozakanonicznymi: z Etiopską Księgą Henocha, Księgą Jubileuszów, Testamentem 12 Patriarchów, Wniebowzięciem Mojżesza, Apokalipsą Barucha, Słowiańską Księgą Henocha, Wniebowstąpieniem Izajasza, podając równocześnie podobieństwa i zasadnicze różnice.

Ta liczna apokaliptyka żydowska, której rozkwit przypada na II w. przed Chr. do III po Chr., cieszyła się wielką poczytnością wśród Narodu Wybranego, gdyż manifestowała pociechę ciemionemu narodowi.

Rozdział 3-ci omawia poszczególne symbole, będące tak często w użyciu hagiografa. Następnie przechodzi Le Frois do wyszukania sensu przenośnego, lecz literalnego czyli takiego, jaki zamierzony był przez autora natchnionego. Sens metaforyczny należy do sensu dosłownego, gdyż jak mówi św. Tomasz: „Intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significent“¹⁾.

W rozdziale tym przeprowadza Autor także dokładną analizę filologiczną r. 12 Apokalipsy, uwzględniając terminologię Starego Testamentu oraz literatury apokryficznej.

Termin jednak „*en tô uranô*“ tłumaczy Autor „in heaven“, w niebie (s. 74). W myśl zasad filologicznych termin ten może mieć podwójne znaczenie: „w niebie“ i „na niebie“. W naszym konkretnym przypadku ze względu na kontekst termin ten przetłumaczyć należy „na niebie“, gdyż słońce, księżyc i gwiazdy, o których mowa w rozdziale przez nas omawianym, nie mają żadnego znaczenia w niebie, gdyż we wiecznej szczęśliwości sam Bóg jest tym światłem²⁾. Wreszcie, jeśli smok apokaliptyczny zrzucił trzecią część gwiazd na ziemię (w. 4), to scena ta mogła mieć swe miejsce tylko na firmamencie niebieskim.

Stanowisko Le Frois podziela także Jugie³⁾. Większość jednak egzgetów odrzuca ten pogląd.

Zdaniem Le Frois księżyc jest symbolem niewiasty zwyciężycielki (s. 112), korona zaś wyrazem oczywistego i ostatecznego zwycięstwa

¹⁾ Summa theol. I—II q. 103, a. 2 ad 1.

²⁾ Por. Apok 22, 5; 21, 23; Ketter P., Die Apokalypse, Freiburg i. Br. 1942, s. 173; Wikenhauser A., Offenbarung des Johannes, Regensburg 1948, s. 81; Allo E. B., L'Apocalypse, Paris 1933, s. 177; Bauer W., Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin 1952, s. 1080.

³⁾ La mort et l'Assomption de la S. Vierge, Studi e Testi 144, Vaticano 1944, s. 18—26.

(s. 117), a symbol słońca ma wskazywać na fakt, że niewiasta ta jest w jakiś sposób w boskość przyobleczona (s. 105). Odnośnie bólów porodowych, o których mowa w w. 2, słusznie zaznacza Autor, opierając się na znaczeniu terminu „*ôdinô*”, że mogą one być wyrazem bólów fizycznych lub duchowych.

Rozdział 4-ty omawia strukturę literacką wizji Janowej z uwzględnieniem tzw. *circuli concentrici*, znanych semickiemu sposobowi myślenia.

W rozdziale 5-tym wyraża Autor swe osobiste stanowisko odnośnie niewiasty z Apokalipsy Janowej. Zdaniem Le Frois niewiastę tę należy rozumieć indywidualnie jako Maryję, Matkę Słowa Wcielonego. Racje jednak przytoczone przez Autora nie są natury egzegetycznej, lecz teologiczno-spekulatywnej. Zasadniczy błąd Autora leży w tym, że przeprowadzając dokładną analizę filologiczną i egzegetyczną w końcowym etapie swego studium odbiegł od tekstu i przerzucił się na spekulację. Nie można z hipotez tworzyć tez i w oparciu o „rzekome tezy” przeprowadzać porównań. Tak właśnie postąpił Le Frois, porównując Gen. 3, 15 z Apok. 12. Wychodzi bowiem z założenia, że Gen. 3, 15 jest na pewno prorocstwem maryjnym (s. 220). Czy na pewno — to pytanie, gdyż żaden z krytycznie myślących egzegetów nie będzie twierdził, że protoewangelia interpretowana w sensie literalnym jest prorocstwem maryjnym. Przeczy temu najwyraźniej sens literalny słowa *hâ-’ižšá*, odnoszący się wyłącznie do Ewy.

Stanowisku Le Frois zaprzecza także sens typiczny, gdyż w Piśmie św. nie znajdujemy żadnego miejsca paralelnego, które by Gen. 3, 15 odnosiło wprost do Maryi. Tymczasem w Encyklice Piusa XII „*Divino Afflante Spiritu*” czytamy: „Egzegeta katolicki ze znajomością starożytnych języków, oraz środków pomocniczych krytycznego badania tekstów winien przystąpić do swego zadania najwznioślejszego z pomiędzy tych, jakie stoją przed nim, tj. do znalezienia i wyłożenia prawdziwego sensu Ksiąg świętych. Niechaj egzegeci stale o tym pamiętają, że ich pierwszym i usilnym staraniem ma być jasne poznanie i określenie, jaki jest sens dosłowny słów biblijnych. Ten sens dosłowny mają oni znaleźć za pomocą znajomości języków, kontekstu i porównań z miejscami paralelnymi, co stosuje się i przy objaśnianiu dzieł o treści świeckiej, aby myśli pisarza dać jasny wyraz“⁴⁾.

W dalszym ciągu Encykliki wymienia Pius XII, zgodnie z zasadami współczesnej hermeneutyki, drugi rodzaj sensu biblijnego, a mianowicie sens duchowy czyli typiczny. Pomija natomiast zupełnie tzw. sens pełniejszy (*sensus plenior*). Wszystkie więc inne sensy trzeba sprawdzić do tych dwóch zasadniczych, o których wspomina Encyklika „*Divino Afflante Spiritu*...“.

⁴⁾ Pius XII, Encyklika „*Divino Afflante Spiritu*...”, w tłum. ks. E. Dąbrowskiego, Warszawa 1946, s. 25 n.

Powolywanie się natomiast Le Frois na autorytatywne orzeczenie Kościoła, między innymi na Encyklikę Piusa IX „Ineffabilis Deus...” nie stanowi dla nas w tym wypadku żadnego argumentu. Przytoczony bowiem cytat Gen. 3, 15, zawarty jest w części historycznej bulli, a nie dogmatycznej. Pius IX stwierdza jedynie fakt historyczny, że niektórzy spośród Ojców i Pisarzy kościelnych tekst Gen. 3, 15 odnosili wprost do Maryi. Orzeczenie więc Piusa IX odnośnie Gen. 3, 15 nie jest definicją dogmatyczną czy też egzegezą naukową tekstu. Nadto Pius IX zaznacza, że „Patres Ecclesiaeque scriptores docuere”, a bynajmniej nie twierdzi, że „unanimiter docuere...”.

Tak więc Tradycja⁵⁾ ze względu na brak jednomyślności oraz orzeczenie papieskie Piusa IX, które jest jedynie stwierdzeniem faktu historycznego, nie mogą w tym wypadku dla nas stanowić normy obowiązującej.

Powolywanie się Le Frois na Encyklikę św. Piusa X „Ad diem illum laetissimum” odnośnie r. 12 Apokalipsy Janowej, nie jest również argumentem, gdyż wartość tej wypowiedzi jest taka sama, co i Piusa IX, a więc jest stwierdzeniem jedynie faktu historycznego.

Dlatego też dziwić się należy pewności Le Frois, jakoby przeprowadzony przez niego paralelizm pomiędzy niewiastą z Apok 12 a Gen 3. 15, najwyraźniej w niewiedzie tej ukazywał nam Maryję, Matkę Słowa Wcielonego (s. 222).

Trzeba pamiętać i o tym, że czymś innym jest swobodne stosowanie niektórych rysów obrazu w celach liturgicznych oraz w literaturze budującej. Fakt, że Kościół stosuje w swej liturgii obrazy wzięte z Apok 12 (w brewiarzu od w. XIX, a w mszale dopiero od w. XX) bynajmniej nie uszczupla wyników badań egzegetycznych.

I wreszcie w rozdziale siódmym i ostatnim przechodzi Autor do zagadnienia r. 12 w świetle apokaliptyki i kontekstu prorockiego uwzględniając koloryt eschatologiczny r. 12, a w konsekwencji i prawdziwość profetyzmu św. Jana Apostoła.

Na zakończenie dodać należy, że rozprawa Le Frois napisana jest jasno i przejrzystie. Literaturę zebrał Autor starannie i sumiennie ją wykorzystał.

Wraz z autorem omawianej pracy zgodzić się można na następujące twierdzenia, które zresztą w egzegezie katolickiej są bezsporne:

1-o: Smokiem jest diabeł, gdyż w. 9 mówi o nim: „ów smok wielki, węź starodawny, którego zowią diabłem i szatanem”.

2-o: „Synem, mężczyzną” jest Jezus Chrystus, ze względu na wyraźny cytat Ps 2, 9 w w. 5: „Który miał rządzić berłem żelaznym nad wszystkimi narodami”. Ale Chrystus wzięty jest tu prawdopodobnie nie tylko

⁵⁾ Por. także Drewniak P., Die mariologische Deutung von Gen 3, 15 in der Väterzeit, Bdeslau 1934; Lennerz H., Duae quaestiones de Bulla „Ineffabilis Deus”, w Gregorianum I—III, 1950, s. 197, n. 2.

osobiście, jak słusznie zaznacza ks. Styś⁶⁾, lecz totalnie, nie fizycznie tylko, lecz również mistycznie, tzn. z Ciałem swoim Mistycznym.

3-o: Niewiastą wreszcie, wg zgodnego, chociaż nie jednomyślnego poglądu Tradycji, jest Kościół lub też w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, idąc za Allo⁷⁾, „społeczność sprawiedliwych”. jest to jednocześnie Izrael, z którego wyszedł Jezus wedle ciała i Izrael duchowy, czyli Kościół Chrystusowy, jeden i drugi wzięte jako całość.

Sporną natomiast i nadal otwartą kwestią jest, czy niewiastą tą w jakimś sensie biblijnym jest Maryja — Matka Jezusa Chrystusa?

Dlatego też trudno zgodzić się z Autorem omawianej pracy, jakoby pod mianem „niewiasty przyodzianej w słońce” należało upatrywać Dziewicę Niepokalaną.

Sądzić należy raczej, że niewiasta jest symbolem Kościoła Chrystusowego, „społeczności sprawiedliwych” i to w najobszerniejszym tego słowa znaczeniu, a więc równocześnie Izraela, jak i Kościoła Chrystusowego.

Kraków

Ks. LUDWIK STEFANIAK C. M.

ROWLEY H. H., *Studies in Old Testament Prophecy presented to Professor Theodor H. Robinson by the Society for Old Testament Study on his Sixty-fifth birthday August 9th 1946*, Edinburgh 1950, XI+206.

Książka ta jest pracą zbiorową, opracowaną przez biblistów niekatolickich, takich, jak: W. F. Albright, S. A. Cook, G. Henton Davies, G. R. Driver, O. Eissfeld, A. R. Johnson, Ad. Lods, C. R. Nort, J. Pedersen, N. W. Porteous, H. H. Rowley, R. B. Y. Scott. Przedmowę do tej pracy, poświęconej uczczeniu 65 rocznicy urodzin T. H. Robinsona napisał sam jej wydawca, a bibliografię pism solenizanta skreślił C. Henton Davies.

Już ze swego założenia nie może to być dzieło jednolite, tylko zbiór poszczególnych artykułów, powiązanych ideą oświecenia proroków z punktu widzenia krytyki historycznej i literackiej, filologii oraz prób zrozumienia istoty samego proroctwa.

I. S. A. Cook zajmuje się okresem bezpośrednim po niewoli babilońskiej, sięgając po wyjaśnienia niektórych trudności, nie tylko do ksiąg kanonicznych, ale także i apokryficznych, jak III Ezdrasza. Zorobabel ma być różnym od Szaszbassara, a reformę Ezdrasza należałoby przesunąć na czas drugiego przybycia Nehemiasza w roku 433. W związku z omawianiem powodów Żydów do Samarytan, autor zajmuje się też

⁶⁾ Czy i o ile idea pośrednictwa N. M. Panny i Jej współuczestnictwa w dziele Odkupienia znajduje oparcie w Pimie św.? (manuskrypt), Warszawa 1934, s. 31.

⁷⁾ Dz. cyt., s. 193.

krytyką literacką niektórych ksiąg Pentateuchu, jak Księga Kapłańska i Deuteronomium, umieszczając je w omawianym okresie.

Nie wszystkie wnioski autora są przekonywujące. Tak np. konflikt, o jakim jest mowa w Ezdr 6—7, miał mieć raczej powody wewnętrzne. Autor opiera się tutaj na pismach ówczesnych proroków: Agg 2,7; Zach 6,15; 8,10. Czy rzeczywiście istnieje sprzeczność pomiędzy tymi dwoma pismami, a wyżej wspomnianą księgą. Żadna z ksiąg nie podaje dokładnego opisu ówczesnych stosunków, stąd też możliwe są różne ujęcia.

II. Wartościowe są artykuły z zakresu krytyki literackiej: W. F. Albright'a, G. Hentona, Davies'a, H. H. Rowley'a oraz R. B. Y. Scott'a.

Albright zajmuje się kantykiem Habakuka (3, 2—19). Samą księgę umieszcza w latach 605—587 przed Chr., uznając zarazem jej jedność substancjalną. Celem naświetlenia samego kantyku, porównuje jego metrum z miarą wiersza staro-CHANANEJSKIEGO z UGARIT, widząc między nimi wielkie podobieństwo. Widać wielkie odstępstwo od argumentacji Duhm'a i Torrey'a, umieszczających tę księgę w latach 430 przed Chr.

Specjalnie krytyką literacką Pentateuchu zajmuje się G. Henton Davies i H. H. Rowley. Davies stara się wykazać konieczność przyjęcia tradycji Jahwistycznej już w VIII wieku przed Chr. u proroków Ozeasza, Amosa i Izajasza. Nie rozstrzyga jednak trudnej kwestii, czy wymienieni prorocy opierali się na jakimś źródle pisanym, czy też korzystali z tradycji ustnej, istniejącej ówczesnie.

H. H. Rowley omawia problem powstania Deuteronomium. Zwraca uwagę na fakt użycia księgi pisanego prawa w czasie przeprowadzenia reformy Ezechiasza (721—693). Sellin, przyjmując wpływ Ezechiela na tę księgę, datuje czas jej powstania na VI wiek przed Chr. Rowley, opowiadając się za Engnell'em i Noth'em, uznaje wpływ Deuteronomium na księgę Jeremiasza (3, 1; 11). Nie rozwiązuje jednak kwestii w zupełności, bo nie wiadomo jaki istnieje stosunek do Ezechiela.

Ścisłe literacki charakter ma artykuł Scott'a, omawiający księgę Proto-Izajasza. Ze względu na treść dzieli materiał księgi na kilka części, jak opowiadania autobiograficzne, pouczenia prywatne oraz nauki publiczne. Pod względem formalnym odróżnia między mowami Izajasza: nagany, groźby, upomnienia, wyjaśnienia. W końcu zajmuje się figurami, zachodzącymi w księdze: rytm, paronomazja, asonans itp. Artykuł jest ciekawy i wielce pomocny przy tłumaczeniu księgi Izajasza.

III. W wyjaśnieniu trudnych słów i znalezieniu ich sensu literalnego wyjaśniono: „Dawne i nowe rzeczy”, wyrażenie zachodzące często u Izajasza (Deutero-Izjasz), znalazło swe opracowanie w artykule C. R. North'a. „Dawne rzeczy” mają oznaczać nie tylko cuda dokonane przez Jahwe w czasie Wyjścia z Egiptu, ale i pierwsze czyny zwycięskie Cyrusa. Do Cyrusa mają się odnosić miejsca: Iz. 41, 1—5.21—29; 46, 9—11. Miał tu chodzić o wojnę z Krezusem z lat 547—546 przed Chr. Stąd księga Deutero-Izajasza powstałaby w okresie: 547—538. Czy taki ogólny wnio-

sek może uchodzić za pewny? Fischer w roku 1939 był bardziej powściągliwy, ze względu na ogólną treść odnośnych miejsc.

Eissfeld stara się wykazać, że hebrajskie wyrażenie: Hallehereb znaczy: „ermordeter“. Jest to odpowiednik greckiego: „biaiothanatoi“, łacińskie: „damnati mortis crimine“. Wyrażenie w tym znaczeniu zachodzi u Ezechiela: 3,18; 32,21.24.25.26.30.32. Dennefeld (La S. Bible, t. VII, str. 569 n.) rozumie to raczej o tych, co zastali zabici na wojnie bez prawa ich pochowania. Przytoczone miejsca przez autora jako użyte w znaczeniu wojennym raczej potwierdzałyby to mniemanie. Czyli trudno te pojęcia oddzielić.

Johnson przeprowadza wyjaśnienie kantyku Jonasza 2, 3—10. Całą księgę uznaje za alegorię, czy też przypowieść, a wyżej wspomniany kantyk jest odbiciem ówczesnej nauki kapłanów odnośnie „życia“ i „śmierci“.

Snaith uważa, że pod nazwą „Sługa Jahwy“ kryje się część narodu. przeznaczona do powrotu z niewoli babilońskiej. Iz 50, 4—9 nie można jednak w tym znaczeniu odnosić do narodu, cierpiącego za swe własne winy. Należałoby mówić tutaj raczej o pokucie.

Wielką wartość posiada artykuł Driver'a, wyjaśniający trudne miejsca u niektórych proroków: Iz 2,6; 5,4.28; 9,5; 18,1; 44,9; 47,2; 57,9; Jer 12,5; 47,5; 48,26; Ez 16,4; 27,9; Oz 14,9; Am 2,12; Jon 1,4; Hab 3,6. Do wyjaśnienia tych trudnych miejsc, autor używa pokrewnych języków semickich jak syryjskiego, arabskiego, akkadyjskiego, z Ugarit i aramejskiego.

IV. O kwestii istoty samego proroctwa napisano dwa artykuły: Lods Ad. opublikował tabliczkę z Mari (A 1121), tłumaczoną przez Dossin'a G. Pedersen J. omówił rolę osób natchnionych w społeczeństwie arabskim i w izraelskim. Zwraca autor uwagę nie tylko na podobieństwa, ale także i na różnicę, zachodzące pomiędzy tymi dwoma grupami ludzi. Prawdziwe, ekstazyjne proroctwo, zaczynające się dopiero w epoce Eliasza, można porównać nie tylko z kahin'ami, ale raczej z ekstazyjnym proroctwem Mohammeda.

Tabliczki klinowe z Mari, w opracowaniu Lods'a, zawierają ciekawe podobieństwo pomiędzy prorokami Izraela a babilońskimi „apilu“ różnymi od „baru“. Lods uznaje ogromną różnicę zachodzącą pomiędzy tymi dwoma klasami ludzi natchnionych, tłumacząc to rozwojem i późniejszą epoką hebrajskich „nebi'im“.

Obydwaj autorzy nie czynią jednak różnicy pomiędzy prorokami prawdziwymi a fałszywymi, o których wiele jest mowy w księgach Starego Testamentu, jako o ludziach, uważających się za natchnionych przez Jahwe. Tabliczki z Mari wyrażają raczej podobieństwo pomiędzy „apilum“ a fałszywymi prorokami w Izraelu. Stąd też nie zachodzi różnica rozwoju, ale istoty, pomiędzy natchnionymi nebi'im hebrajskimi a „apilu“. Trudno wyciągać jakies daleko idące wnioski z porównania

proroków z Mohammedem, kiedy autor tego nam nie podał i nie uzasadnił.

Te same braki ujawnia też i artykuł Porteous'a na temat nauczania moralnego proroków. W zasadzie autor godzi się na pochodzenie niektórych nauk z objawienia Jahwy. Nie wiadomo jednak dokładnie, gdzie kończy się objawienie, a gdzie zaczyna się naturalna znajomość kultury Wschodu.

Trzej ostatnio wspomniani autorzy, jakby obawiali się potracić o nadprzyrodzoną ekstazę prorocką. Stąd artykuły te nie dają wyjaśnień dostatecznych, bo dać ich nie mogą i stanowią poważną lukę w samym dziele.

Cała książka, chociaż opracowuje tylko we fragmentach poszczególne kwestie może dać wiele wyjaśnień wszystkim zainteresowanym w tych kwestiach oraz rzucić światło na drogi, po których idzie obecnie bibliistyka niekatolicka.

Kraków

Ks. WŁADYSŁAW BOROWSKI c. r. C.

CULLMANN O., *La Tradition, Problème exégétique, historique et théologique* (coll. Cahiers théologiques 33, Delachaux et Niestlé Neuchatel — Paris 1953, s. 54).

W protestanckim wydawnictwie teologicznym „Cahiers théologiques“, publikowanym w Szwajcarii, najczynniejszym dotąd współpracownikiem (6 pozycji na 33) był Oscar Cullmann, profesor uniwersytetu w Bazylei, wytrawny egzegeta i teolog, który zyskał ostatnio znaczny rozgłos dzięki swojej pracy — „Saint Pierre. Disciple — Apôtre — Martyr. Histoire et théologie“.

Już w rok po ukazaniu się tej monografii o św. Piotrze wyszła w „Cahiers théologiques“ kilkudziesięciostronicowa rozprawa pt. „La tradition, Problème exégétique, historique et théologique“. Całość składa się z trzech rozdziałów, z których pierwszy pt. „Paradosis et Kyrios“ był już wcześniej publikowany w języku angielskim i francuskim w r. 1950. Natomiast treść zasadnicza rozdziału drugiego i trzeciego ukazała się w r. 1953 w katolickim czasopiśmie „Dieu vivant“ z tym, że, przy opracowaniu tych rozdziałów do niniejszej publikacji, wziął autor pod uwagę recenzję O. Daniélou, która ukazała się w następnym numerze tegoż czasopisma pt. „Réponse à Oscar Cullmann“. Dziełko Cullmanna można traktować nie tylko jako syntezę jego osobistych poglądów, ale jako wyraz ustosunkowania się współczesnych teologów protestanckich do problemów tradycji.

A trzeba stwierdzić, że problem ten, mimo, że wchodzi w zakres fundamentalnych zagadnień teologicznych, nie został jeszcze w zupeł-

ności rozwiązany. Dowodem na to jest fakt, że od czasu ukazania się głośnej pracy Deneffego pt. „Der Traditionsbegriff“ w 1931 r., w której próbował on przeforsować koncepcję utożsamienia tradycji z działalnością magisterium Kościoła, ukazało się kilkanaście prac z zakresu historii teologii o wynikach często różnych od wniosków Deneffego (np. rozprawy —

Van den Eynde D. — „Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles“, 1933.

Reynders B. — „Paradosis“ Rech. de Théol. anc. et médiev., 1933,

Smulders S. — „Le mot et la conception de la tradition chez les Pères Grecs“, 1948,

Holstein H. — „La tradition des apôtres chez St. Irénée“, Rech. de sc. rel., 1949,

Cerfaux L. — „La tradition selon St. Paul“, 1953,

Hanson C. „Origen's doctrine of tradition“, 1954.

Praca Cullmanna przedstawia punkt widzenia protestantów na jeden z trudniejszych odcinków problematyki tradycji, na jej stounek do Piśma św. Autor stara się mianowicie dowieść, że wyłącznie Pismo św. stanowi wyraz tradycji apostołskiej, której twórcą jest Pawłowy „Kyrios“, działający dalej poprzez swych autentycznych świadków — natchnionych pisarzy. Cała zaś tradycja poapostołska, kościelna, ma wartość zasadniczo równą rabinistycznej tradycji eksplikatywnej i jest dlatego zupełnie odrębnym zjawiskiem od tradycji apostołskiej jedynej w swym rodzaju. A dowodem na tę odrębność ma być stworzenie przez Kościół kanonu Ksiąg Świętych.

Rozdział I ma charakter egzegetyczny i zajmuje się analizą pojęcia tradycji apostołskiej na podstawie świadectw skrypturystycznych. W oparciu o teksty św. Pawła, głównie I Kor. 11, 23 i I Kor. 15, 3, ustala autor że, wzmiankowany w nich proces „otrzymywania i przekazywania“, który w II Tes. 2, 15 nazywa św. Paweł „paradosis“, jest tradycją w sensie najściślejszym tego słowa o ile odnosi się do prawd wiary, słów i dzieł Jezusa. Kyrios, wyniesiony na prawicę Ojca, jest w tym procesie przekazywania prawd czynny tak samo, jak w objawieniach komunikowanych bezpośrednio poszczególnym apostołom. Ten czynnik interwencji Bożej w tradycji sprawia, że „podania“ Pawłowe unikną losu żydowskich „podań starszych“, które Jezus w Ewangelii (Marek 4, 3—8) potępia, jako zniekształcające Boże przykazania. Kyrios jest więc zarazem autorem i treścią tradycji apostołskiej. Zawiera ona to, co bezpośrednio świadkowie objawienia przekazali i co pod kontrolą wniebowziętego Pana zostało utrwalone na piśmie raz na zawsze przez autorów Ksiąg Nowego Testamentu.

W rozdziale drugim uzasadnia Cullmann to ograniczenie tradycji apostołskiej do treści ksiąg Nowego Testamentu koniecznością oddzie-

lenia autorytetu apostołów, świadków naocznych objawienia, od autorytetu o wiele późniejszego tradycji ściśle kościelnej. Interpretacja Pisma św. może być zależna tylko od norm, zawartych w nim samym. Nie przyjmując nieomylności magisterium Kościoła, musi autor przyjąć bezpośrednią asystencję Ducha św. przy lekturze Pisma św. przez wierzącego i pobożnego czytelnika. W ten sposób tradycja apostołowska może docierać do współczesnego czytelnika Pisma św. z opuszczeniem ogniw tradycji kościelnej.

Omówienie znaczenia ustalenia kanonu, jako głównego dowodu słuszności tezy autora, stanowi treść trzeciego rozdziału pracy. Fakt ten okazał się koniecznością historyczną dlatego, że w drugim wieku tradycji apostołowskiej groziło skażenie wobec podszywających się pod jej autorytet apokryfów, powstałych pod wpływem pobożnej fantazji, lub też z infiltracji gnostyckiej. Tradycja ustna, na którą około r. 150 powołuje się Papiasz, nie zasługuje już na wiarę w czasie, gdy istnieją Ewangelie i Listy Apostolskie. Ale czy wyłącznie pisma kanoniczne stanowią depozyt apostołowski? Jest przecież „regula fidei”. — Autor przyznaje jej znaczenie obok Pisma św., stwierdzając, że jest ona prosto skrótem treści ksiąg Nowego Testamentu, który tylko swemu apostołowskiemu pochodzeniu zawdzięcza całą wartość.

Dla poznania treści Objawienia wystarczy więc według Cullmanna zrozumienie tekstu Pisma św. i ufność w natchnienie Ducha Św. przy jego lekturze. Eksplikatywna tradycja kościelna ma znaczenie całkowicie drugorzędne. Mimo takiego wniosku końcowego jest autor zdania (w konkluzji swej pracy), że poglądy katolików i protestantów na problem współzależności Pismo św. — Tradycja, zbliżyły się do siebie w ostatnim czasie. Wyrazem tego ma być z jednej strony zainteresowanie protestantów dziełami Ojców Kościoła i dorobkiem tradycji kościelnej, a z drugiej strony poważne wyniki katolickiej egzegezy w ciągu ostatnich lat. Różnice mimo to zostają, jak sam autor stwierdza, co do poglądów, czy dokument pisany może sam w sobie wystarczać do całkowitej aktualizacji Objawienia, jako wyraz świadectwa apostołowskiego, bez potrzeby normatywnej ingerencji nadrzędnego czynnika — magisterium Kościoła.

Słuszne zaakcentowanie przez Cullmanna różnicy między „paradosis” Apostołów, tworzących depozyt wiary w celu przekazania go następnym pokoleniom a kościelną tradycją odtwórczą i eksplikatywną w łańcuchu dalszego przekazywania tego depozytu, nie wyklucza potrzeby istnienia instancji normującej proces wysuwania dogmatów i wniosków teologicznych z tych zasad wiary, których apostołskie pochodzenie nie budzi żadnej wątpliwości. Już sam proces ustalenia kanonu Nowego Testamentu okazał potrzebę działalności magisterium. Nie powstał on przecież jako wynik jednorazowej decyzji Kościoła, ale jako owoc wieloletniego formowania się, którego poprawność dogmatyczna nie byłaby

możliwa bez interwencji społecznego czynnika nadrzędnego, obdarzonego w sposób specjalny pomocy Ducha Św.

Trzeba przyznać, że dokładniejsze zbadanie historycznego procesu powstawania depozytu wiary nieco inaczej ustawia zagadnienie stosunku Pisma św. do Tradycji niż to przedstawiali np. apologeti podystrydency. Tradycja apostołska — to nie ekskluzywne, odrębne od Pisma św., nieopisane źródło wiary, ale całokształt depozytu Objawienia, o ile jest on przekazywany następnym pokoleniom. Narastający stopniowo w ciągu wieków wokół jądra formuł tradycji apostołskiej system dogmatów, konkluzji i wniosków teologicznych tworzy tradycję kościelną, której zgodność z depozytem apostołskim zawdzięczamy nie natchnieniu pobożnego czytelnika Pisma św., ale opiece Ducha Św. nad magisterium Kościoła — instancją kontrolującą i uzgadniającą wyniki prac egzegetów, historyków, dogmatyków, cały ów olbrzymi dorobek teologiczny dwudziestu wieków, w którym są zawarte i te wyniki badań teologów protestanckich, których nie zniekształciły błędne, aprioryczne założenia.

Kraków

Ks. SZCZEPAN PIESZCZOCH

TREŚĆ:

Ks. GRZYBEK STANISŁAW: Rekonstrukcja tekstu pieśni Debory (Sędz. roz. V)	1
Ks. KOPEĆ EDWARD: Chrystus w Koranie	15
Ks. SZWAGRZYK TADEUSZ: Światło nieustające w liturgii Kościoła	24
Teksty biblijne	37

WIADOMOŚCI i UWAGI

W sprawie liturgii Wielkiej Soboty (Ks. Karol Wojtyła)	40
Historia i problemy postu eucharystycznego (Ks Marian Zegza T. J.)	47

NOWE KSIĄŻKI

LE FROIS B.: The woman clothed with the sun (Apoc. 12) (Ks. Ludwik Stefaniak, C. M.)	56
ROWLEY H. H.: Studies in Old Testament Prophecy (Ks. Władysław Borowski)	62
CULLMANN O.: La Tradition (Ks. Szczepan Pieszczoł)	65

CONSPECTUS MATERIAE

GRZYBEK STANISLAUS: Cantici Deborae (Lud. V) exegesis philo- logica	1
KOPEĆ EDUARDUS: Christi persona in Corano	15
SZWAGRZYK THADDAEUS: De lampade perpetuo lucente coram Sanctissimo	24
TEXTUS BIBLICI (Iob 36—37; ps. 29/28) nova translatio	37

ANIMADVERSIONES:

Quaestiones disputatae de Sabbato Sancto (Carolus Wojtyła)	40
De historia et problemata ieiunii eucharistici (Marianus Zegza T. J.)	47

RECENSIONES	56
-----------------------	----