

BISKUPIE SEMINARIUM DUCHOWNE  
DIECEZJI GDAŃSKIEJ

# STUDIA GDAŃSKIE

TOM III

GDANSK-OLIWA 1978





ZESPÓŁ REDAKCYJNY

Ks. Władysław Bomba CM, Ks. Wiesław Lauer, Ks. Alojzy Rotta,  
Ks. Stanisław Wypych CM, Ks. Jerzy Zaremba (redaktor).

Za zezwoleniem władzy duchownej

WYDAWCA

KURIA BISKUPIA W GDAŃSKU-OLIWIE  
ul. Cystersów 15

Bp Lech Kaczmarek

## NAUKA TOMASZA NETTERA O PRZEISTOCZENIU EUCHARYSTYCZNYM I PRZYPADŁOŚCIACH

Treść: Wstęp. — Rozdział I — Nauka o przeistoczeniu eucharystycznym według Tomasza Nettera. Rozdział II — Sposób obecności Chrystusa w Eucharystii według nauki Tomasza Nettera. Rozdział III — Nauka Tomasza Nettera o przypadłościach chleba i wina w Eucharystii. Rozdział IV — Doctor Angelicus i Doctor Praestantissimus. Podsumowanie. Summarium

### WSTĘP

Koniec XIV wieku a zwłaszcza początek XV wieku nacechowany był w literaturze filozoficznej i teologicznej w wielu krajach Europy akcentem wybitnie polemicznym. Zmierzch scholastyki i rodzący się renesans splatały się tu w jedną całość.

Rację ma prof. Świeżawski, kiedy w pracy swojej o dziejach filozofii europejskiej XV wieku pisze: „Miedewiści, których poszukiwania miały najczęściej swój punkt wyjściowy w XII i XIII wieku, a więc w wielkim średniowieczu, porównując twórczość scholastyczną tego okresu z literaturą pisaną — more scholastico — w jesieni średniowiecza, nie umieli dostrzec się niczego innego jak tylko dekadencji i wypaczeń”<sup>1</sup>. I chociaż trudno w całości zgodzić się z wywodami prof. Świeżawskiego<sup>2</sup>, charakteryzującymi postać angielskiego teologa Tomasza Nettera de Walden (+ 1431), prawdą jest, że panujące wówczas heterodoksyjne doktryny Wiklefa czy Husa zaciążyły poważnie na apologetyczno-polemicznym obliczu wielu dzieł pisarzy tamtego okresu, zwłaszcza pierwszej połowy XV wieku.

W tym właśnie czasie, w dobie ostrych polemik z poglądami Jana Wiklefa i Husa, nazwisko Tomasza Nettera de Walden — angielskiego karmelity — wybija się na pierwszy plan. *Doctor praestantissimus*, jak na-

<sup>1</sup> Por. St. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, Warszawa 1975, 25.

<sup>2</sup> Por. tamże 64—65.

zywano Nettera, ceniony przez papieża Marcina V, w zacieklej polemice z wiklefiŝtami przysłużył się Kościołowi również dzięki ogromnemu dziełu, obejmującemu traktat o sakramentach świętych. Wydawca nowego nakładu tegoż dzieła w 1757 roku, Bonawentura Blanciotti, także karmelita, pisze we wstępie słowa pełne uznania: „*Thomas Waldensis sacramenta Novae legis digne alloquitur, valide contra heterodoxos vindicavit ut iam omnium fidem enutrire, spem recreare et amorem incendere valeat*”<sup>3</sup>.

Tomasz Netter de Walden, urodzony około 1387 roku z ojca Jana Nettera i matki Matyldy w miejscowości Walden w hrabstwie Essex w Anglii, jako młodzieniec wstąpił do zakonu karmelitów w Oxfordzie i tu uzyskał doktorat „*doctrinae fama adeptus*”. Blanciotti podkreśla u Nettera następujące zalety: „*singularis vitae innocentia*”, „*sacra eloquentia*”, „*fidei zelus*”. Spowiednik króla Henryka V i Henryka VI, brał udział w soborze w Konstancji w 1414—1418; później wysłany został na Litwę: „*in Lithuaniam ad componenda dissidia quae inter Wladislaum Poloniae et equites Teuthonicos non levi periculo vertebantur*”<sup>4</sup>. Zmarł 3 listopada 1431 roku w czasie podróży z królem angielskim Henrykiem VI do Paryża.

Dzieło *Doctrinale antiquitatum fidei Catholicae Ecclesiae de sacramentis* zaczął pisać w 1425 roku. Obejmuje ono, jak sama nazwa mówi, sakramenta święte. W trzy lata później, w 1428 roku, napisał Tomasz Netter drugą część swego dzieła zatytułowaną *Doctrinale antiquitatum fidei de sacramentalibus*. Dzieło Nettera o sakramentach świętych przedstawia niepoślednią wartość w dziejach teologii XV wieku. Nas interesuje szczególnie to, co Netter pisał o sakramencie Eucharystii. Na pytanie, dlaczego ten sakrament jest taki ważny? — odpowiada wydawca Blanciotti: „*In Eucharistia est omnium misteriorum quasi summa et compendium*”<sup>5</sup>. Dzieło Tomasza Nettera „*hoc unice tendit ut Wicleffo qui antiquitatem iam et sospitam veterum haereticorum renovavit perfidiam*”<sup>6</sup>.

Dzieło Tomasza Nettera posiada charakter wybitnie polemiczny, język jędrny, styl nie wolny od pewnej cierpkości, chwilami sarkazmu. Takie były potrzeby tamtych czasów, kiedy to Wiklefa potępiano kilkakrotnie: „*fere ab omnibus primaenis haereticis aliquantum traxisse haeresim. Hinc est quod in uno Wicleffo manichei refluuntur Donatistae, Pelagiani aliique ex Arii Pauli quoque Samosateni, Apollinaris, Nestorii, Eutyche-tis schola nequissimi viri immo etiam et pagani ex quorum philosophia*

<sup>3</sup> Por. Praefatio ad T. Waldensis *Doctrinale antiquitatum fidei catholicae de sacramentis Ecclesiae Christi*, 1—5.

<sup>4</sup> Por. Praefatio ad *Doctrinale*, I.

<sup>5</sup> Por. Blanciotti, *Admonitio in subsequentem tractatum de Eucharistia*, 113.

<sup>6</sup> Zob. Praefatio ad *Doctrinale* I.

(*Anaxagorae praesertim, Democriti atque Parmenidis*) tot Wicleffus ad catholicam polluendam fidem hausit insanias”<sup>7</sup>.

Swoje dzieło Netter, znany pod nazwą *Praestantissimus Doctor*, napisał dla pouczenia wiernych i powstrzymania błądzących. Czytając je przychodzi na myśl słowa św. Bernarda: „*Sana doctrina ad utilitatem fidelium magis prodest quam ad conversionem haereticorum*” (Serm 66). Netter stosując metodę nietypowo scholastyczną, opiera się przede wszystkim na Piśmie świętym, Ojcach Kościoła i orzeczeniach soborów. Blanciotti w 1758 roku, komentując metodę Nettera zaznacza: „*Res fidei non ex solis Scripturis sed item ex Traditione constare docemus et credimus*”<sup>8</sup>. Nie zacieśnia więc Tomasz Netter swych wywodów do cytowania Arystotelesa; dzieło było pisane już u schyłku epoki scholastycznej, w dobie nacechowanej filozofią nominalizmu, kiedy w dziełach teologicznych zaczyna przeważać metoda pozytywna, przedstawiająca ciągłość nauki Kościoła w Piśmie świętym, Tradycji i magisterium Kościoła. Nie wynika z tego bynajmniej, aby Tomasz Netter nie argumentował filozoficznie; owszem, dopatrując się u Wiklefa swoistego platonizmu, zdaje się raczej wypowiadać po stronie arystotelizmu. Gdy chodzi o chronologię czy cytaty z Ojców Kościoła, u Nettera występują nierzadko pomyłki; brak mu znajomości aparatu krytycznego w badaniach. Jest to zresztą dla tamtych czasów zjawiskiem nieodosobnionym. Korzystał z różnych kodeksów, często zmieniał miejsce pobytu i rzadko miał pod ręką oryginalne pisma Ojców Kościoła, których cytuje. Stąd z Paschasiusem nieraz myli Rhabanusa Maura czy Bedę z Anzelmem. Korzystał też z *Libris Decretorum*, z Burcharda, Iwona, z autora dzieła *Panormiae*, a ci nierzadko popełniali błędy cytując Ojców Kościoła.

Nieortodoksyjne poglądy Wiklefa niewątpliwie wywarły wpływ na późniejsze herezje eucharystyczne Lutra, Kalwina, Zwingliego, którzy w tekście Ewangelii św. Jana (rozdz. 6) dopatrywali się „duchowego” — nie rzeczywistego pokarmu i duchowej a nie rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Całą naukę Chrystusa i jego działalność, owszem samo Wcielenie Syna Bożego, pojmowali oni jako pokarm duchowy dany ludziom. Tymczasem Zbawiciel głosił wyraźnie: „Chleb, który Ja wam dam jest Ciało moje na żywot świata”. Gdyby Chrystusowi chodziło o pokarm czysto duchowy („*per fidem manducare*”), powinien był powiedzieć: „*Panis quem ego dedi*”. Zresztą, w wypadku wyłącznie duchowego spożywania nie miałyby sensu rozróżnienie *Corpus et sanguis*. Jeśli ktoś nie uznaje rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii

<sup>7</sup> *Praefatio*, Blanciotti II, Tomasz Netter D.F. II, caput 17, n 5. — Dzieło Tomasza Nettera będziemy odtąd cytowali następującymi skrótami: D.F.

<sup>8</sup> Por. D.F. VI — *Dissertatio proemialis*.

per modum substantiae, jakże można było przeciwstawiać ofiary i mannę Starego Testamentu Eucharystii, którą Chrystus Pan przyrzeka ustanowić<sup>9</sup>. Duchowe spożywanie miało bowiem miejsce już w Starym Testamencie. Poza tym jeśli Chrystus nie myślał o swej rzeczywistej obecności w Eucharystii, dlaczego gdy Żydzi i uczniowie szemrali „*quomodo potest hic carnem suam dare ad manducandum*”? nie wyjaśnił, że w Eucharystii chodzi jedynie o figuralną i duchową, w przerośnym znaczeniu rozumianą obecność? Zresztą przerośny sens lokucji spożywania ciała oznaczał u Żydów zniszczenie kogoś, unicestwienie pełne nienawiści, co przecież w naszym wypadku nie może mieć najmniejszego zastosowania.

Posługując się takimi argumentami Tomasz Netter zdawał sobie sprawę doskonale, że nie jest pierwszym, który to czyni. Przecież i św. Cyryl Aleksandryjski przeciwko Nestoriuszowi, to samo i Epifaniusz — podobnie argumentowali. Metoda argumentacji Tomasza Nettera nie idzie po linii powoływania się na kilka jedynie autorytetów.

„*Ecclesiae fidei non ex paucorum hominum opinione aestimanda est sed ex antiquorum constanti traditione ac conciliorum placitis*” pisał autor wstępu do dzieła Tomasza Nettera *De Sacramentis*<sup>10</sup>.

W studium z roku 1938, zatytułowanym „*Thomae Waldensis doctrina de reali praesentia Christi eucharistica*”, przedstawiona została w zarysie nauka eucharystyczna Jana Wiklefa i odpowiedź Tomasza Nettera. Zaś w pracy pt. „Tomasz Netter jako obrońca prymatu św. Piotra”<sup>11</sup> omówiono jego doktrynę dotyczącą prymatu. W 1969 w osobnym studium na temat Jana Wiklefa poświęcił autor niniejszego studium wiele miejsca tzw. tropicznej obecności Chrystusa w Eucharystii. Ten właśnie tropizm Wiklefa poddany tam został szczegółowej analizie w kontekście nauki Tomasza Nettera<sup>12</sup>. W niniejszym studium omówimy teorię impanacji eucharystycznej tak jak rozumiał ją Wiklef oraz doktrynę o transsubstancjacji eucharystycznej w rozumieniu Tomasza Nettera, przy czym wiele miejsca poświęcimy również aktualnemu w średnich wiekach zagadnieniu istnienia przypadłości sine subiecto czyli tzw. postaci eucharystycznych.

Metodę pracy Tomasza Nettera ukażemy poprzez porównanie jego nauki z nauką Tomasza Akwinaty mówiąc zarazem o roli jaką odegrał w dziejach literatury teologicznej późnego średniowiecza, a więc u schyłku scholastyki.

<sup>9</sup> Por. L. Kaczmarek, *Thomae Waldensis doctrina de reali praesentia Christi eucharistica*, Posnaniae 1938, 44 nn.

<sup>10</sup> Por. D.F. II, Praefatio, 116.

<sup>11</sup> L. Kaczmarek — *Tomasz Netter jako obrońca prymatu św. Piotra*, Poznań, 1947.

<sup>12</sup> Por. L. Kaczmarek, *Nauka Jana Wiklefa o tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii*, w STV 1969, 56—89.



## Rozdział I.

NAUKA O PRZEISTOCZENIU EUCHARYSTYCZNYM WEDŁUG  
TOMASZA NETTERA

„*Panem Dei volo qui est caro Christi*”  
(*św. Ignacy Antiocheński*).

Tomasz Netter był zdecydowanym obrońcą rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Przeciwstawiał się nieortodoksyjnej nauce Jana Wiklefa, głoszącego tropizm obecności Chrystusa w Eucharystii. Tropizm ten zaprzeczał rzeczywistej, substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii a zakładał po konsekracji pozostanie istoty chleba i wina w Eucharystii, czyli tak zwaną impanację eucharystyczną, przy której Wiklef w swoich dziełach poświęconych Eucharystii upierał się i w sposób zdecydowany usiłował jej bronić. Zanim przeto przejdziemy do przedstawienia poglądów Tomasza Nettera na przeistoczenie, należy omówić krytycznie pogląd lansowany nierzadko już w czasach Berengariusza a później w dobie wiklefityzmu a wreszcie przez Marcina Lutra. Chodzi tu o tak zwaną teorię impanacji, w myśl której w Eucharystii znajduje się Ciało Chrystusa w pewien sposób tropiczny, figuralny zdaniem Wiklefa, i pozostaje równocześnie istota chleba wraz z jej przypadłościami.

a) *Tomasz Netter a impanacja eucharystyczna*

Zwolennicy impanacji, zwani inaczej paniferami, teorię tę uważają za daleko bezpieczniejszą niż nauka o transsubstancjacji. Należy tu podkreślić, że samo określenie transsubstantiatio nie odpowiadało w XVI wieku również Kemnicjuszowi, stojącemu po stronie Lutra i reformacji. Zaznaczyć też wypada, że *św. Tomasz z Akwinu* mówi o przemianie, *de conversione panis et vini in corpus et sanguinem Christi*<sup>1</sup>.

Tomasz Netter używa określenia transsubstantiatio<sup>2</sup>, lecz Blanciotti, jego komentator dodaje, że Doktorzy Kościoła dawniej określali to przeistoczenie, różne stosując nomenklatury: Np.: „*transmutatio*”, „*transelementatio*”.

<sup>1</sup> Por. STh III, q 75.

<sup>2</sup> Por. D.F. II, 389; Określenie „transsubstancjacja” weszło powoli i stopniowo w całokształt nomenklatury eucharystycznej. Właściwie dopiero pod koniec XII wieku i w Sentencjach Rolanda Bandinellogo późniejszego papieża Aleksandra III (+ 1181) spotykamy się po raz pierwszy z tym określeniem. Przedtem stosowano takie określenia jak *conficere convertere, mutare, transmutare, sanctificare, consecrare, transfigurare, transformare*.

Pomijając spór o słowa należy zwrócić uwagę na meritum sprawy. To zaś Netter wyjaśnia obszernie na szeregu stronic swego dzieła polemizując z poglądami Wiklefa i impanacjonistów. Czyni to z niemalą znajomością źródeł patrystycznych i erudycją biblijną a przy tym wywody jego nie są wolne od posługiwania się argumentami rozumowymi i pewnego rodzaju dialektyką. Pamiętać trzeba, że działalność Nettera przypada na czasy ścierania się „średniego” z „nowym”, to znaczy wieków średnich z wiekami nowymi, czyli scholastyki z dojrzewającym powoli humanizmem. Tomasz Netter pozostanie zawsze w dziejach piśmiennictwa kościelnego u progu XV wieku postacią czołową. Patrząc na niego należy przede wszystkim jako na teologa nie zaś filozofa. Niejednokrotnie wrócimy zresztą w trakcie naszych rozważań do stwierdzenia, że geniusz św. Tomasza z Akwinu oczywiście przewyższa piśmarstwo Tomasza Nettera, piśmarstwo eklektyczne ale o obliczu patrystyczno-biblijnym.

Działalność Tomasza Nettera przypada na czasy wielkich napięć umysłowych, na okres, który słusznie nazwać można „jesienią średniowiecza”<sup>3</sup>. Tomasz Netter pisze „*more scholastico*” ale równocześnie reprezentuje kierunek, który później przyjmie nazwę teologii pozytywnej, opierającej się przede wszystkim na Piśmie świętym i na Ojcach Kościoła. Poza tym stwierdzić należy, że wiek XV, wiek przełomu średniowiecza i humanizmu nie jest jeszcze w literaturze naukowej dostatecznie znany. Zmusza to do ostrożnego stawiania wniosków również gdy chodzi o wartość naukową piśmarstwa Tomasza Nettera. Netter nawiązuje do poglądów Berengariusza i jego następców stwierdzając, że te właśnie poglądy przyczyniły się do powstania teorii, według której w Eucharystii albo nie uznaje się innej obecności Chrystusa jak figuralną, tropiczną, jaką właśnie głosił Wiklef, albo uznaje się i głosi, że pozostaje w niej substancja chleba i wina razem z przypadłościami (z postaciami: *manente pane et vino*), przy równoczesnej obecności Chrystusa żywego. Taki właśnie pogląd, który nosi nazwę impanacji, głosił później Luter. Teorię zaś figuralną czyli tropiczną obecności Chrystusa Pana w Eucharystii, jaką przyjmował Wiklef, wyznawali w XVI wieku kalwini i zwinglianie.

Teoria impanacji<sup>4</sup> zwalczana przez Nettera, równie energicznie jak teoria tropiczna Wiklefa, pozornie łatwiej wyjaśniała obecność przypadłości chleba w hostii konsekrowanej. Luter powstanie nauki o przeistoczeniu, czyli transsubstancjacji przypisywał pierwotnie św. Tomaszowi z Akwinu i tomistom, przy czym czynił to zgoła niesłusznie, gdyż nauka o Eucharystii przedstawiona na Soborze Laterańskim w 1215 roku w dekrete „*Firmiter*” datuje się z czasów, kiedy jeszcze św. Tomasza z Akwinu na świecie nie było.

<sup>3</sup> St. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej XV wieku*, I, 25.

<sup>4</sup> D.F. II, rozdz. 64.

Netter zwalcza w sposób precyzyjny, wnikliwy niemniej energiczny usiłowanie wciągnięcia w orbitę wyznawców impanacji zarówno Dunsza Szkota (*Doctor subtilis*) jak i innych np. karmelitę Gwidona, który był lektorem pałacu papieskiego. Znajomość pism teologów dawnych wieków i Ojców Kościoła, pozwala Netterowi skutecznie zwalczać skłonność wklefistów do bezprawnego naginania tekstów Pisma świętego. Trafnie zaznacza Netter, że Pismu świętemu dajemy wiarę nie dlatego ponieważ daje mu ją Kościół, wola Kościoła, lecz dlatego Kościół Pismu świętemu wierzy, bo napisane jest ono pod natchnieniem Ducha Świętego. *Eant iam qui tantopere curant Ecclesiam hoc modo vel illo decernere, eant et noscant ex sancto Petro quia non voluntate Ecclesiae Patrum allata est Scriptura vel fides in mundum sed Spiritu Sancto inspirati locuti sunt Dei homines et ad eius sensum qui sic scripsit credendum est Ecclesiae dum exponit. Ideo bene dicit Doctor subtilis quod non est in potestate Ecclesiae facere illud esse verum vel non verum quia veritas verbi est eius cuius est verbum, scilicet Domini*<sup>5</sup>.

Dialektyka polemiczna Nettera ze zwolennikami Wiklefa czy ze zwolennikami impanacji, idzie po linii oparcia się na niezmienną naukę Kościoła. Trafnie zauważa Netter: „*Non solum verum credendum sed vere credendum est verum*”<sup>6</sup>. Jeśli Kościół głosi naukę o przeistoczeniu a nie o impanacji to czynił tak zawsze: *ideo iam illam Ecclesia praelegit ex multis quia illam Ecclesia semper ex consuetudine tenuit et quia frequens disputatio illam dissuadere non potuit et quia plenarium Concilium confirmavit*<sup>7</sup>.

Nieprzerwana, stała nauka Kościoła stanowi argument istotnej wagi dla Nettera, podobnie jak była normą dla św. Augustyna: *Qui ergo in Ecclesia Christi morbidum aliquid pravumque sapiunt si correpti ut sanum rectumque sapiant resistunt contumaciter suaque pestifera et mortifera dogmata emendare nolunt sed defendere persistunt, heretici fiunt et ut feras exeuntes habentur in exercitibus etiam inimicis*<sup>8</sup>.

Netter, zwalczając naukę o impanacji występuje nie tylko przeciwko Wklefowi ale i przeciwko autorowi dziełka: *De Officiis*, którym miał być niejaki Valerannus, episcopus merburgensis, uznawany przez Wiklefa jako uczeń św. Ambrożego. Valerannusa, którego autentyczność historyczna jest kwestionowana, zwalcza Netter, jako autora dziełka *De Officiis*, w którym istotnie przedstawiona została nauka o wyraźnym obliczu impanacyjnym. Netter idąc za zdaniem jemu współczesnych uczonych karmelitów, obdarza autora mianem Valerannusa, niepomny faktu, że

<sup>5</sup> D.F. II, 391.

<sup>6</sup> D.F. II, 393.

<sup>7</sup> D.F. II, 393.

<sup>8</sup> *De civitate Dei*, XVIII, rozdz. 40; PL 41, 559.

*plures circa ea tempora* — jak pisze Blanciotti<sup>9</sup> — *sub nomine Valeranni vel consimilis claruerunt*. Rzeczywistym autorem dziełka *De Officiis* jest Rupertus — opat z okolicy Kolonii w Niemczech, zmarły w 1135; ten był jednak ze wszech miar ortodoksyjny i zdecydowanie wypowiadał się za rzeczywistą obecnością Chrystusa w Eucharystii a potępiał błąd impanacjonistów. Tak więc Valerannus, o którym mowa w dziele Nettera, to ktoś inny niż Rupertus. Wiklef autorstwo dzieła *De Officiis* przypisywał św. Izydorowi hiszpańskiemu, to znowu Fulgencjuszowi, pragnąc znaleźć autora katolickiego, któryby Wiklefa poglądy podzielał. Tegoż Valerannusa — kimkolwiek on był — zwalczał św. Anzelm, jako impanacjonistę, choć później ów Valerannus pogodził się z Kościołem<sup>10</sup>.

Nie można wykluczyć, że Netterowi chodziło tu o ucznia Berengariusza i o dzieło *De divinis Officiis*, różne od tego, które pisał świętobliwy i wierny Kościołowi Rupertus albo Robertus abbas tuitiensis.

Teorię impanacji głosił już Berengariusz i jego zwolennicy<sup>11</sup> zwani impanacjonistami. Przeciwno nim pisał św. Anzelm: *Sicut in mensa nuptiali aqua in vinum mutata, solum affuit vinum in quod aqua mutata erat sic in mensa altaris solum adest corpus Domini in quod est mutata vera panis substantia*<sup>12</sup>. Przeciwno teorii impanacji, której echa znajdujemy również u Jana z Paryża, głoszącego, że *substantias panis et vini manere nunc unitas hypostatice sed tamen unitas corpori et sanguini Domini*<sup>13</sup>. Netter stwierdza krótko: *uterque Panita adversatur Ecclesiae*<sup>14</sup>. Wyznawcy impanacji zdają się bowiem do słów konsekracji dodawać samowolnie nowe słowa, jak gdyby Chrystus powiedział: to jest kielich Krwi mojej i wina, to jest Ciało moje i chleb.

Bezpodstawny jest zarzut, że i katolicy głosząc transsubstancjację i pozostawanie przypadłości chleba i wina dodają coś do słów Chrystusa, gdyż chodzi tu tylko o wyjaśnienie właściwości hostii konsekrowanej, która jest Ciałem Chrystusa a nie, jak chcą impanacjoniści, ciałem Chrystusa i chlebem.

*Qui dicit Panem esse corpus in forma Christi simul dicit illum Panem non esse Panem sed corpus Christi secundum substantiam suam et ipsum corpus Christi sic conversum et transsubstantiatum et sensibiles species panis manere sine migratione propter sacramentum et ideo per se sub-*

<sup>9</sup> Por. *Notae fusiores* do D.F. II, 980—982.

<sup>10</sup> Por. D.F. II, 269, *Notae E*.

<sup>11</sup> Por., uwagi Blanciottiego D.F. II, 369, *notae C*.

<sup>12</sup> Anselmus, *De corpore et sanguine Domini*, editio Rainaudi Theophil 1630. 71.

<sup>13</sup> Por. uwagę nr B Blanciottiego D.F., II, 396.

<sup>14</sup> Por. D.F., II, 396.

*sistere*<sup>15</sup>. *Omnia enim iste sequuntur posito ibi puro corpore Christi secundum substantiam in consequentia naturali.*

*Ita nec Ecclesia Lateranensis Concilii (1215) sub Innocentio tertio aliquid addidit ad fidem Eucharistiae ponentes panis transsubstantiationem et subsistentiam accidentis sed expressit antiquam*<sup>16</sup>.

Teoria impanacji niesie ze sobą szereg konsekwencji, które bliżej analizowane prowadzą do absurdu i stąd żadną miarą nie jest do przyjęcia. Jeśli bowiem ktoś uznaje hipotezę impanacji ośmiesza, zdaniem Nettera, całe chrześcijaństwo w oczach pogan. Wówczas bowiem możnaby nam chrześcijanom zarzucić, że cześć oddajemy chlebowi jako Bogu i że chleb zostaje przez człowieka spożywany<sup>17</sup>. Podobnie zresztą argumentował przed Netterem Tomasz z Akwinu. Wywody impanacjonisty Jana z Paryża zakładające, że w Eucharystii *Verbum assumit paneitatem spoliando panem suppositione propria mediante corpore parte ad unicum esse suppositum corporis*<sup>18</sup>, nie wytrzymują krytyki, gdyż nigdy Bóg nie pozbawia jakieś *suppositum* — własnej podmiotowości, aby jej *suppositionem* wchłaniał do siebie, jako podmiotu. Również zjednoczenie hipostatyczne nie może tu być brane pod uwagę, gdyż ludzka natura Chrystusa nigdy nie była upodmiotowiona, jedynie w unii hipostatycznej została zjednoczona w Osobie Syna Bożego.

Uwidadnia się tu u Nettera duża znajomość filozofii i zręczność dialektyczna, w najlepszym wydaniu, bez jałowości, jaką często później scholastyce zarzucano.

Dziś, kiedy nie mówi się o przypadłościach i substancji, a raczej o protonach, pozytronach, mezonach czy neutronach oraz ich podłożu, przykłady przytaczane przez Nettera zdają się chwilami być naiwne, niemniej jednak ciekawe i w jakiejś mierze ilustrujące sprawę. Trudno też pomyśleć Nettera o jednostronne powoływanie się na pisarzy swego zakonu karmelitańskiego, skoro wykazuje on ogromną znajomość patrystyki i nie waha się niejednokrotnie powoływać także i na autorytet św. Tomasza z Akwinu, św. Augustyna, Jana Szkota czy Boecjusza<sup>19</sup>.

#### b) *Transsubstancjacja w świetle argumentów Tomasza Nettera.*

Wykazując bezzasadność teorii impanacji, głoszącej wchłonięcie istoty chleba przez Ciało Chrystusa, Tomasz Netter usiłuje wykazać, że przeistoczenie posiada daleko więcej uzasadnienia niż impanacja. Opiera się przy

<sup>15</sup> Tu powinien był Netter powiedzieć nie tyle *per se*, ile *per omnipotentiam Dei*.

<sup>16</sup> D.F. II, 397.

<sup>17</sup> Por. L. K a c z m a r e k, *Thomae Waldensis Doctrina de reali praesentia Christi Eucharistica*, 53.

<sup>18</sup> Por. D.F. II, 397.

<sup>19</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 200, gdzie autor zdaje się odbiegać od tego poglądu i to raczej niesłusznie.

tym, jak to zwykł był czynić, na autorytecie Ojców Kościoła i pisarzy kościelnych a równocześnie podaje przykłady z przyrody, czy z cudów Chrystusa, dla ukazania możliwości przeistoczenia. Rzecz jasna, przykłady te czasem naiwne i mało przekonywające, zdają się jednak prowadzić do wniosku, że idea transsubstancjacji jest daleko bardziej logicznie uzasadniona niż zawile, niezrozumiałe sofizmaty impanacjonistów.

Obrazowym przykładem przeistoczenia jest dla Nettera np. metabolizm pokarmów, które zamieniają się w ciało człowieka, gdy przetrawione, zostają przyswojone przez organizm.

Jak wszędzie tak i tutaj Netter korzysta z bogatego arsenału wypowiedzi Ojców Kościoła i pisarzy teologicznych. Za Henrykiem z Gandawy poucza: *ut cibus per alternationes varias successive actu membri in veram carnem hominis, ita repente operante auctore naturae, panis in carnem vertitur Salvatoris et vinum in sanguinem*<sup>20</sup>.

Przykład ten nie przekonuje catłkowicie, bo przecież przeistoczenie eucharystyczne nie posiada odpowiednika w przyrodzie, będąc wyłącznie dziełem Boskiej wszechmocy, stąd tajemnica wiary, jaką jest Eucharystia. Podobne rozumowanie i obrazowe przedstawienie czerpie Netter z Jana Damasceńskiego: *Quaemadmodum naturaliter per comestionem panis et aqua per potum in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur et non sit aliud corpus praeter prius corpus eius, ita et propositionis panis et vinum et aqua per innovationem et superadventum Spiritus Sancti supernaturaliter transit in corpus Domini et sanguinem et non dua sunt sed unum et idem*<sup>21</sup>.

W pojęciu transsubstancjacji przeto kryje się prawda o przeistoczeniu, po którym nie ma już dwóch ciał czy podmiotów, jak chce Berengariusz<sup>22</sup>, nie ma dwóch natur, jak tego chce Jan z Paryża impanacjonista, ani też nie ma dwóch bytów, to znaczy chleba i tropicznego Ciała Chrystusa, jak chce Wiklef, lecz jedno tylko jest po przeistoczeniu, a mianowicie Ciało Chrystusa, które było, istniało przed przeistoczeniem, podobnie jak pierwotnie przed metabolizmem pokarmu istniało ciało, organizm człowieka, który pokarm przyjął. Św. Jan Chryzostom stwierdza, że napój jaki człowiek przyjmuje, nie nagle przemienia się w krew człowieka, gdy tym-

<sup>20</sup> D.F. II, 400.

<sup>21</sup> Por. Joannes Damascenus — *Commentarium in IV Sententiarum*, cap XIV — tekst ten brzmi trochę inaczej w PG: „Quaemadmodum naturaliter per comestionem panis et vinum et aqua per potum in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur ut nec corpus fiant aliud a corpore eius quod prius extabat sic panem qui in prothesi praeparatus fuit vinum item et aquam per Spiritus Sancti invocationem et adventum modo qui naturae viribus et conditione sublimior est in corpus Christi et sanguinem converti ut nequaquam duo sint sed unum et idem” (PG 94, 1146).

<sup>22</sup> Poglądy Berengariusza z Tours, idą tu po linii teorii Ratramnusa, którego był uczniem. Por. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, 177.

czasem Krew Chrystusa w Sakramencie Ołtarza natychmiast zasila duszę człowieka i napełnia ją duchową mocą<sup>23</sup>.

Tomasz Netter, żyjący w „jesieni średniowiecza” nie był przyrodnikiem lecz teologiem i metafizykiem. Stąd popularnie, obrazowo, na podstawie ówczesnych wiadomości a przede wszystkim w oparciu o wypowiedzi Ojców Kościoła, mówiąc o eucharystycznym przeistoczeniu, podaje też porównanie Augustyna, który w VI księdze komentarza do księgi Genesis mówi, że z przeistoczeniem eucharystycznym ma się rzecz podobnie — oczywiście modo analogo — jak z wodą ziemi, która przez korzenie dostaje się do winnej latorośli i tu dzięki, różnego rodzaju przemianom, stopniowo daje w rezultacie końcowym sok winogrona. Św. Augustyn nawiązuje nie tylko do przykładu zaczerpniętego z przyrody, lecz i do cudownej przemiany wody we wino w Kanie Galilejskiej. Sprawcą w jednym i drugim wypadku jest *Dominus auctor naturae*. Mamy tu pośrednie stwierdzenie, że św. Augustyn był obrońcą rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii<sup>24</sup>.

Tu i ówdzie Netter przytacza naiwne trochę przykłady na przeistoczenie, zaczerpnięte z średniowiecznych legend, np.: o chlebie przemienionym w kamień, przy czym pozostaje kolor chleba, a wewnątrz mamy do czynienia z autentycznym kamieniem. Za Janem Damasceńskim Netter posługuje się też przykładem światła w pierwszym dniu stworzenia, o którym mówi Księga Rodzaju, i z rozbrajającą naiwnością stwierdza, że owo światło było *qualitas sine subiecto* a dopiero w czwartym dniu stworzenia uzyskało podmiot w postaci słońca. Z pobłażliwą życzliwością człowiek współczesny odniesie się do tych i podobnych wypowiedzi autora, zważywszy czasy, w których żył i pisał. W dziele Tomasza Nettera uderza jednak zaskakująca chwilami erudycja polemiczna, choć niejednokrotnie wydaje się, że autor powinien poprzestać na argumentacji dotychczas przytoczonej, zwłaszcza z autorytetu Ojców Kościoła i nauki Soborów.

Skoro dostatecznie udokumentował rzeczywistą obecność Chrystusa Pana w Eucharystii, zarówno z tekstu Pisma świętego jak i z Ojców Kościoła, należałoby raczej pominąć naiwne przykłady czerpane z średniowiecznej znajomości przyrody. Uderza również dociekliwa drobiazgowość w szukaniu kontrargumentów przeciw Wiklefowi. Czasem dostrzega się jakieś zaplątanie autora w gąszczu argumentacji, przypominających nie-raz jałowy spór o słowa, czasem próby dowodzenia w stylu „argumenta futilia”. Chwilami wreszcie widać, że chodzi tu o pisarza z okresu późnej scholastyki. Netter wydaje się niezmożony w wyławianiu sofizmatów Wi-

<sup>23</sup> Por. Homilia 45 super Joannem Morali 46, PG 59, 251.

<sup>24</sup> Por. G. Lecordier — *La Doctrine de l'Eucharistie chez S. Augustin*, Paris 1930, 62 — gdzie autor odróżnia w wypowiedziach Augustyna: „Cadre dogmatique” i „Speculation”.

klefa i ich zwalczaniu. Nic dziwnego, że zdarzają się niepotrzebne powtórzenia i myślowe przeskoki. Niemniej jednak zdumiewająca jest znajomość autorów, którzy pisali o Eucharystii i patrystyczna erudycja Tomasa Nettera. Wiklef lekceważy argument z Ojców Kościoła i z ciągłej, na przestrzeni wieków trwającej, nauki Kościoła, z magisterium Ecclesiae; jest zaciekle racjonalistą skłaniającym się w swych poglądach wyraźnie ku platonizmowi. Nie przebiera w środkach, gotów posługiwać się nie-dokładnością historyczną, nawet kłamstwem. Stąd imputuje katolickim pisarzom teorie dalekie od ich poglądów, myli autorów, wykazuje zapalczywą zaciekleść heretyka w klasycznym wydaniu. Brak mu umiaru, samokrytycyzmu i należnego naukowcowi spokoju i rzeczowości. W ferworze dyskusji Netter obdarza Wiklefa epitetem „*meticulosus assertor*” i wytykając mu, że nie mogąc zaprzeczyć wypowiedziom Ojców Kościoła o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, usiłuje twierdzić w sposób czysto hipotetyczny, iż Pan Bóg mógł sprawić, aby ciało Chrystusa znajdowało się w Eucharystii modo tropico. Wiklef zda się nie być świadom znanej w logice zasady, że *a posse ad esse non valet illatio*.

Wiklef — jak zaznaczono wyżej — o tyle jedynie uznaje autorytet Ojców Kościoła, o ile wypowiedzi ich opierają się na Piśmie świętym *dici potest quod dicta Sanctorum non tenent nisi quatenus se fundent in Scriptura canonica*<sup>25</sup>. Zgodne nauczanie Ojców Kościoła, jako żywy wykładnik Tradycji jest dla Wiklefa bez wartości. Nie dostrzega, że *concors sententia Patrum* leży u podstaw nauczania Kościoła, któremu Chrystus zapewnił w sprawach wiary nieomylność.

*Apud omnes catholicos* — replikuje Netter — *valet et ligat una sententia concors Patrum maxime autem temporis longaevi et Patrum successione firmata ita ut locum fidei habeat*<sup>26</sup>. Jeśli argumentacja ze zgodnej nauki Ojców Kościoła jest bez wartości, wówczas Wiklef postępuje niewłaściwie, powołując się niejednokrotnie na św. Augustyna, który wyraźnie uznawał wartość argumentu patrystycznego *vocans in testes contra Iulianum contra Donatistas concors testimonium Patrum a temporibus Apostolorum per successiones episcoporum usque ad dies suos etsi non ipsum expresse Scriptura canonica continere*<sup>27</sup>.

Dla Wiklefa, wyznawcy tropicznej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii, transsubstancjacja oznaczała jedynie konsekrację chleba i wina przenośną, jako niedotyczącą istoty chleba i wina lecz nadającą im tylko szczególnego aspektu akcydentalnego. Stąd określa on transsubstancjację

<sup>25</sup> Por. D.F. II, 405. Netter nie podaje dzieła Wiklefa, z którego tu czerpie. Por. ponadto L. K a c z m a r e k, *Nauka Wiklefa...*, 79.

<sup>26</sup> D.F. II, 14.

<sup>27</sup> Por. D.F. II, 405.



jako *imperceptibilem et inutilem*<sup>28</sup>, a obecność Chrystusa w Eucharystii jako obecność *secundum bona naturae et gratiae*<sup>29</sup>.

Powstaje dla Nettera pytanie zasadnicze, a mianowicie: czy św. Ambroży, na którego Wiklef nieraz się powołuje, był wyznawcą przemiany istoty chleba i wina w istotę Ciała i Krwi Pańskiej, czy też raczej ta przemiana jest w jego rozumieniu przemianą przypadłościową? Ambroży niedwuznacznie okazuje się wyznawcą transsubstancjacji uznawanej przez Kościół, gdy między innymi głosi: *Quantis utimur exemplis ut probemus hoc non esse quod natura formavit sed quod benedictio consecravit... maiorem vim esse benedictionis quam naturae quia benedictione etiam ipsa natura mutatur*<sup>30</sup>. Te słowa Doktora z Mediolanu zadają śmiertelny niejako cios wywodom Wiklefa o rzekomo przypadłościowej jedynie przemianie, jakiej konsekracja dokonuje w chlebie, złożonym na ofiarę eucharystyczną we Mszy świętej. Pomijając kwestię, czy wszystkie szczegóły życia Mojżesza posiadają historyczną wartość i uznając istnienie rzeczywistych jego cudów<sup>31</sup>, należy stwierdzić, że i takie przykłady zaczerpnięte przez Ambrożego z życia Mojżesza (np. różga, która stała się wężem), zdają się przekonywać, że św. Ambroży uznawał rzeczywiste przeistoczenie chleba w Ciało Chrystusa. Podobnie zjawisko przemiany wody w Krew, (o którym mówi Pismo święte w Księdze Wyjścia 7, 20) i dzięki interwencji Mojżesza powtórna zamiana krwi w wodę rzeki, wszystko to świadczy o przyjmowanym przez Ambrożego eucharystycznym przeistoczeniu, dotyczącym istoty chleba a nie jedynie przypadłościowej przemianie. *Fluviatis enim aqua convertebatur in sanguinem non accidentaliter ut tu dicis in tropicum sed in substantiam sanguinis*<sup>32</sup>.

W przeciwieństwie do Berengariusza, który głosił, że Chrystus obecny jest w Eucharystii *in signo*<sup>33</sup>, Wiklef głosił, że Chrystus obecny jest rzeczywiście, ale rzeczywistości tej nie potrafi wyjaśnić inaczej, jak tylko jako obecność *in signo*, czyli przypadłościową. Netter opiera się tu w swych rozumowaniach na świątobliwym Bedzie, na Ambrożym i na Lanfranku, dobrym znawcy pism Ambrożego. Lanfrank w zapale polemicznym przeciwko Berengariuszowi pisał: *O mentem amentem, o hominem imprudente mentientem*<sup>34</sup>. W niezmożonym trudzie polemicznym

<sup>28</sup> Por. J. Wicleff, *Tractatus de Eucharistia et poenitentia sive de confessione*, Wyd. Loserth 1892, rozdz. II.

<sup>29</sup> Por. *Fasciculus zizaniorum mag. Joannis Wicleff ascribet to Thomas Netter*, wyd. Shirley, London 1858, 115.

<sup>30</sup> Por. Ambrosius — *De Mysteriis* PL 16. 407. D.F. II, 407; L. Kaczmarek, *Thomae Valdensis...* 38, zob. wyżej.

<sup>31</sup> Por. *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, Tom II, Poznań 1959, 108.

<sup>32</sup> D.F. II, 408.

<sup>33</sup> Pogląd ten odwołał później. Por. G. Martelet, dz. cyt. 147.

<sup>34</sup> Lanfrancus — *De corpore et sanguine Domini*, rozdz. 9, PL 150, 433. Poza tym por. J. de Montclos — *Lanfranc et Berenger. La controverse eucharistique du XI-e siecle*. Louvain 1972.

z doktryną Wiklefa Netter staje się obrońcą ortodoksyjności św. Izydora<sup>35</sup>.

Odrzucając naukę Kościoła o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, Wiklef uznaje za słuszną impanację i przypadłościową jedynie przemianę. Jego zdaniem tej samej opinii zdaje się być św. Izydor, który porównuje przemianę chleba w Ciało Pańskie z przemianą człowieka grzesznego i upadłego w człowieka Bożego. Te zmiany są akcydentalne, nie dotycząc istoty. Analizuje Netter ten tekst i dochodzi do wniosku, że św. Izydor mówi tu o podobieństwie przemiany nie zaś o ich pełnej w istocie rzeczy równości. Faktem jest, głosi Netter, że po nawróceniu człowieka nie pozostaje w nim jego dawna grzeszność. Podobnie i po przeistoczeniu eucharystycznym nie pozostaje chleb a jedynie Ciało Pańskie. Następujące słowa Izydora<sup>36</sup> zdają się potwierdzać słusność tezy podtrzymywanej przez Nettera: *Quando benedicendae verbis coelestibus creaturae sacris altaribus imponuntur, antiqua invocatione summi nominis, consequenter substantia illic est panis et vini, post verba autem Christi, corpus et canguis Christi*<sup>37</sup>.

Tak więc Netter broniąc poglądu Kościoła na temat transsubstancjacji zwalcza Wiklefa, uznającego po konsekracji rzeczywiste istnienie chleba i wina a obecność Chrystusowego Ciała i Krwi jedynie figuralną, tropiczną czyli *in signo*.

Czasy zaciekłych sporów filozoficznych i teologicznych zmuszały Netteraz do stosowania biegłej dialektyki słowa, tym więcej, że wiklefiści (bo sam Wiklef już nie żył w tym czasie, gdy Netter pisał swe dzieło) nie przebierali w środkach walki. W nauce katolickiej o transsubstancjacji dopatrywali się oni niepotrzebnej i zgoła niezrozumiałej anihilacji, czyli unicestwienia chleba i wina. Czynili to niesłusznie, bo przeistoczenie eucharystyczne jak każda inna przemiana nie oznacza i nie zakłada unicestwienia<sup>38</sup>, ale przemianę tego co było w coś nowego, czego nie było. Kresem więc przeistoczenia nie jest unicestwienie (*annihilatio*) chleba, lecz przemiana jego istoty w istotę Ciała Chrystusowego.

Już Guitmundus w walce z Berengariuszem w dziele „*De corpore et sanguine Domini*” pisał: *Hoc diligenter nota quia Ambrosius non dixit ut sint quae erant sed ut ea quae erant sint sed aliud sint quam erant. Quod videtur sentire cum subiungit et in aliud convertentur. Si sermo Domini Jesu operatus est ut inciperent esse quae non erant id est ex nihilo,*

<sup>35</sup> Paschasius Radbertus był duchowym spadkobiercą nauki eucharystycznej Izydora z Seville, który był przeciwnikiem spiritualizmu eucharystycznego.

<sup>36</sup> Raczej Euzebiusza Emiseńskiego, jak słusznie koryguje Nettera Blanciotti.

<sup>37</sup> D.F. II, 411.

<sup>38</sup> Por. STh., III, q. 75, a. 3.

*quanto magis operatorius est ut sint, quae erant, id est ut sint ista, id est corpus et sanguis, ex eis quae erant, non ex nihilo*<sup>39</sup>.

Nie miał przeto racji Wiklef głosząc, że według nauki katolickiej, którą nazywa herezją *panis et vinum adnihilarentur quod foret severissimum miraculum sacerdotibus regulariter adscribendum*<sup>40</sup>. Pomieszał tu Wiklef pojęcie „*conversio*” z pojęciem „*annihilatio*”. Netter świadom sztuki rozumowania scholastycznego dodaje: *Idcirco circumspicius addidisset, quod prudentes addunt scholastici, rem annihilatam esse dicentes si sic esse penitus intereat ut mere nihil existat nihilque relinquat suae propriae essentiae in ultimo annihilationis articulo*<sup>41</sup>. W transsubstancjacji zaś substancja chleba przemienia się w substancję Ciała Chrystusa a przeto nie zostaje unicestwiona. Netter idąc po myśli nauki Guitmunda rozróżnia cztery rodzaje przemian istotnych (*mutationes substantiales*):

1. Jeżeli coś, czego nie było, powstaje z czystej nicości. Tak powstał świat przy stworzeniu.

2. Jeśli coś co jest, zostaje w pełni unicestwione. Żadnego takiego faktu nie dostrzegamy, ale teoretycznie rzecz biorąc, mógłby Pan Bóg jakiś byt w nicość zamienić.

3. Jeśli jedna substancja w drugą przechodzi np. nasienie w roślinę. Dzieje się to w naturalny sposób w przyrodzie.

4. Przemiana jakiejś rzeczy w inną, godniejszą, co dzieje się wyłącznie dzięki cudownej interwencji Bożej. Tak właśnie przemienia się chleb i wino w Ciało i Krew Pańską.

Wiklef nie uznawał możliwości annihilacji; nie potrafił zrozumieć, że unicestwienie rzeczy jest samo w sobie możliwe, bo *creatura de se vergit in nihil; quidquid ex nihil est in nihilum mutari potest* — jak uczył św. Augustyn.

Przykłady przemian i przeistoczeń jakie Netter podaje na podstawie opowiadań biblijnych np. o żonie Lota zamienionej w słup soli lub o lasce Mojżesza zamienionej w węża, pojmuje dosłownie. Na marginesie wypada tu zaznaczyć, że ferwor polemiki do takiego stopnia pochłania Nettera, że poza argumentami rzeczowymi, biblijnymi, patrystycznymi z wielką pasją, nieco pompatycznie nazywa Wiklefa *inquietus et verbosus haereticus, fidei aemulus, reportator mendax, veritatis praedo, Evangelii proditor, Sacrarum falsarius scripturarum, perversor sanae fidei et corruptor famosus*<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> Por. Guitmundus — *De corporis et sanguinis Domini veritate*. PL 149, 1471—1472.

<sup>40</sup> J. Wicleff — *De sermone Domini in monte*. London 1895, wyd. Loserth rozdz. 40.

<sup>41</sup> D.F. II, 415.

<sup>42</sup> D.F., II, 420.

Ta właśnie emfaza określeń polemicznych jest znamieną dla Tomasza Nettera, który w mętnych wywodach Wiklefa upatruje to, co określa mianem *miranda machina falsitatis*<sup>43</sup>.

Netter w polemice eucharystycznej z Wiklefem dąży przede wszystkim do wykazania, że pojęcie transsubstancjacji bynajmniej nie oznacza annihilacji chleba, lecz przemianę chleba w Ciało Chrystusa. Wiklef wyznawał pogląd, że nawet Bóg nie może unicestwić materii, którą przecież stworzył u podłoża wszystkich bytów materialnych.

Netter wyznając pogląd Arystotelesa, że materia pierwsza czyli *pura potentia* wyraża nie konkretną rzecz, lecz podłoże wszelkich przemian zarówno substancjalnych jak i przypadłościowych, nie widzi racji dlaczego by Bóg nie miał unicestwić materii in genere, czyli ostatecznego podłoża materialnych bytów. Słusznie powołuje się tu Netter na św. Augustyna, który uczy: *Totus iste mundus mutabilis dependet ab his omnibus quibus constat quia omnia fecit Deus ex illo paene nihilo primordiali scilicet materia paene nihil in quantum non omnino nihil erat, ab illo (i.e. Deo) erat a quo est quidquid est. „Informem istam materiam non negamus — pisze Augustyn — ab eo factam Deo a quo sunt omnia valde bona”*<sup>44</sup>.

Tak więc trzy różne rozważać należy sprawy:

1. Wszystko pochodzi od Boga, nawet ostateczne podłoże wszelkich bytów materialnych i przemian, czyli owe augustynowe *paene nihil*, to co w filozofii arystoteleowskiej określa się mianem „*materia prima*”, to znaczy *pura potentia entis*<sup>45</sup>.

2. Nie ma żadnej racji, aby zaprzeczać możliwości unicestwienia materii w ogóle, materii pierwszej ze strony Pana Boga, który przecież jest jej Stwórcą.

3. W pojęciu transsubstancjacji nie mieści się żadna destrukcja materii chleba, jak mylnie sądził Wiklef, lecz przemiana: *Mutantur quaedam in meliora... nec dicuntur ista mutatione perverti sed reverti atque converti*<sup>46</sup>.

Zakładając powyższe rozróżnienia stwierdza Netter, iż ta materia pierwsza razem z formą substancjalną tworzy substancję chleba i przemieniona zostaje w czasie Mszy świętej w substancję Ciała Chrystusowego. Taką właśnie naukę dostrzega Netter i u św. Ambrożego<sup>47</sup>. *Et ante verba Christi calix est vini et aquae plenus. Ubi verba Christi operate fuerint ibi sanguis efficitur qui plebem redemit. Ergo videte quantis generibus potens est sermo Christi universa convertere.* Przekonanie św.

<sup>43</sup> D.F., II, 388a.

<sup>44</sup> *Confessiones*, rozdz. 19 i 20; PL 32, 848.

<sup>45</sup> Nie chodzi tu o pure possibilitia.

<sup>46</sup> Por. Augustyn — *De moribus manich.*, II, PL 32, 1348.

<sup>47</sup> Por. Ambroży — *De Sacramentis*, liber IV, PL 16, 404.

Ambrożego o rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii jest tu oczywiste. Nie ma przeto racji Wiklef, gdy w transsubstancjacji dopatruje się działania sił ciemności goga i magoga, dzięki którym kapłani katoliccy rzekomo dokonują we Mszy świętej unicestwienia materii „*corrumpentes mundum antiquum quem Deus creavit*”<sup>48</sup>.

Falszywie przypisuje Wiklef materii pierwszej cechy bytu pełnego w swym istnieniu. Tymczasem już według Arystotelesa materia „*non est natura nisi quia recipit naturam quae est forma*”<sup>49</sup>. Ponadto w żadnym wypadku nie zgadza się Netter, aby Bóg nie mógł zmieniać natury bytów stworzonych<sup>50</sup>. „*Deus quando vult et ut vult, mutat instituta naturae*”. Ta teza stoi w jawnej opozycji do głoszonej przez Wiklefa nauki, według której Bóg nie może ani inaczej ani innej rzeczy stworzyć niż te, które stworzył. Już św. Augustyn w *De civitate Dei*, uznaje za błędne twierdzenie, że Bóg *quasi non possit in aliqua re divinitus fieri aliud quam in eius natura per humanam suam experientiam homines cognoverunt*<sup>51</sup>.

Dopiero na tle błędnych filozoficznych założeń Wiklefa nacechowanych platonizmem, zrozumiałą staje się nieustępliwa postawa wobec nauki Kościoła. Wiklef zakłada bowiem niczym nieuzasadniony determinizm Pana Boga w dziele stworzenia. Zakłada fałszywą definicję przypadłości i niewłaściwe wyobrażenie o materii, której nie odróżnia od tzw. u Arystotelesa „materii pierwszej” (*pura potentia*), pojętej nie jako byt, lecz jako składnik bytu, czyli tzw. *ens quo*. Posiada błędne pojęcie o uniwersaliach, nacechowane skrajnym realizmem metafizycznym<sup>52</sup>. Wszystko to pozwala zrozumieć skąd biorą się liczne jego błędy w szeregu zagadnień teologicznych. W nauce Wiklefa pobrzmiewają tezy ariańskie, tezy Rattamnusa, Berengariusza, Bradwardina, błędy Ockhama i wielu innych. Wiklef potrafi w zdumiewający sposób posługiwać się terminologią eucharystyczną katolicką, podkładając jednakże pod określenie pozornie ortodoksyjne własny, symboliczny i tropiczny sens; podobnie zresztą jak niegdyś arianie, którzy nie chcąc uznać boskiej natury Syna Bożego równej Ojcu, używali wprawdzie określenia „*consubstantialitas*” ale w znaczeniu podobieństwa nie zaś ich tożsamości. O zwodniczej i dwuznacznej nomenklaturze eucharystycznej Wiklefa mówi Tomasz Netter: *Et sic omnes dictiones Patrum quas ad exprimendum fidem Eucharistiae Ecclesia Christi invenit accomodat ipse, sibi assumit sed confundit assumptas conceptu suo aequivoco, concedens corpus Christi conversionem panis immo accidens sine subiecto et ablationem panis modo suo et omnia pae-*

<sup>48</sup> J. Wicleff — *De apostasia*, London 1889; D.F. II, 423a.

<sup>49</sup> Por. D.F. II, 424.

<sup>50</sup> Por. STh III, q 75, a 3.

<sup>51</sup> *De civitate Dei*, rozdz. 10; PL 41, 620, D.F. II, 424.

<sup>52</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 64.

*ne nobiscum concedens et quasi transfigurans se in filium lucis secundum terminos sed remanet tamen haereticus secundum substantiam intellectus*<sup>53</sup>.

Wiklef podważa sens wypowiedzi św. Ambrożego, głosząc, że miał on na myśli nie rzeczywistą przemianę chleba w Ciało Chrystusa, lecz wyobrażenie, figurę Ciała Chrystusa *et sic conversio illa non destruit naturam panis nec mutat naturam corporis, inducendo in materiam aliam quidditatem sed facit praesentiam Christi corporis et tollit principalitatem panis et de ista mirabili conversione debet presbyter contentari*<sup>54</sup>. Św. Ambroży tymczasem głosi np., że jeśli samo błogosławieństwo Mojżesza zdołało laskę przemienić w węża „*quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret quid dicemus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Salvatoris operantur*”<sup>55</sup>.

Rozbieżność między św. Ambrozym a poglądem i opinią Wiklefa i jego podstępą interpretacją jest tutaj więcej niż wymowna. Okoliczności zapowiedzi ustanowienia Najśw. Sakramentu, samego faktu ustanowienia, profetyczny charakter słów nie dopuszcza stosowania tu przez Chrystusa Pana czystej przenośni, czy figuralności określeń.

Wiklef używa terminologii dotyczącej transsubstancjacji w sposób dowolny, mieszając ze sobą pojęcia przeistoczenia i przemiany przypadłościowej, jaka występuje np. gdy mowa o żelazie gorącym i zimnym, albo o człowieku nagim i przyodzianym, albo o marmurze i posągu zrobionym z tegoż marmuru. Tego rodzaju przemiany powinien był nazywać mianem *alterationes*, a nie *transactiones*, *transfigurationes*. Stosując niewłaściwie określenie „*transsubstantiatio*”, mógł Wiklef dojść do absurdalnego wniosku, że Bóg stając się Stworzycielem świata, został sam przeistoczony (*transsubstantiatus*). Przyjmując podobne rozumowanie apolinaryści doszli do wniosku, że „gdy Słowo stało się Ciałem”, „Słowo zamieniło się w Ciało” co jest oczywistym błędem teologicznym.

W Eucharystii, podkreśla Netter, cała substancja chleba przeistacza się w całą substancję Ciała Chrystusa, które uwielbione ma z chlebem wspólną cechę, mianowicie materię, aczkolwiek w zmartwychwstałym Ciele Chrystusa uduchowioną. Nie chodzi więc tu o przemianę substancjalną materii w ducha, bo i chleb i Ciało Chrystusa „*habent enim communem materiam in qua communicare valebunt*”<sup>56</sup>. Dlatego św. Augustyn<sup>57</sup> głosił: „*omne corpus in omne corpus mutari potest atque converti*”<sup>58</sup>.

<sup>53</sup> D.F. II, 428.

<sup>54</sup> J. Wicleff, *De eucharistia*, London 1892, rozdz. 4; D.F. II, 428.

<sup>55</sup> Por. D.F. II, 428.

<sup>56</sup> D.F. II, 431 b.

<sup>57</sup> *Tractatus de simbolo* „*quoniam scriptum est*”; D.F. II, 431.

<sup>58</sup> Por. D.F. II, 432 a.

## Rozdział II.

SPÓSÓB OBECNOŚCI CHRYSYDUSA W EUCHARYSTII WEDŁUG  
NAUKI TOMASZA NETTERA

Już św. Tomasz z Akwinu w Sumie Teologicznej (cz. II, kwestia 76) uzasadnia obszernie, że w Eucharystii obecna jest substancja czyli istota Ciała Chrystusowego *ex vi sacramenti*, zaś ilość wymierna *ex vi realis concomitantiae*, że Ciało Chrystusa jest w Eucharystii *per modum substantiae* nie zaś *per modum dimensionum*, to znaczy nie jest obecne na sposób opisowy, kontaktując z przestrzenią poprzez wymiary, czyli poprzez ilość a więc poprzez przypadłości. Ponieważ zaś substancja bytu jest cała w całym bycie i cała w każdej jego części, podobnie istota chleba cała jest w całym chlebie i cała w każdej jego części. Stąd obecny jest Chrystus w całej konsekrowanej Hostii i w każdej jej części. Substancja bytu, jako taka, sama w sobie, nie posiada wymiarów, koloru, ciężaru itp. i dlatego nie podlega widzeniu poprzez zmysły, może być jedynie poznana intelektualnie. Stąd w Eucharystii Ciało Chrystusa i Krew nie mogą być zmysłami dostrzeżone.

Tomasz Netter sprawę sposobu obecności Chrystusa Pana w Eucharystii omawia w szeregu rozdziałów swego dzieła „Doctrinale fidei antiquitatum” a mianowicie w rozdziale 45, 54, 55, 56, 58, 72 i innych. Chodziło mu zawsze o przeciwstawienie się racjonalistycznym koncepcjom Wiklefa dotyczącym Eucharystii i jego sensualizmowi.

Wiklef opiera się jedynie i wyłącznie na świadectwie zmysłów, a te nie wykazują obecności Ciała Chrystusowego, lecz zwykły chleb i wino przed i po konsekracji.

Netter nawiązując do Ef. 4,17 ostrzega, by chrześcijanie nie tak jak poganie chodzili *in vanitate sensus sui*, bo zmysły często w życiu zawodzą. Tam gdzie chodzi o sprawy „dla zmysłów niepojęte” potrzebna jest wiara. Dlatego Chrystus Pan Zmartwychwstały mówi do Marii Magdaleny: *Noli me tangere*. Do tej wiary odwołuje się Netter: *sunt (inquit) certissimi sensus homini sed numquid omni fide catholica certiores?*<sup>1</sup>

Dla Nettera, skrzętnego zbieracza niejako kolekcjonera tradycji patrystycznej był św. Augustyn pierwszorzędną powagą. I tutaj odwołuje się do św. Doktora z Hippony: *modicum accipimus et in corde saginamur. Non ergo quod videtur sed quod creditur, pascit*<sup>2</sup>. Netter podobnie jak Augustyn był, rzesz jasna, przeciwnikiem błędu kafarnaitów, pojmujących

<sup>1</sup> Por. D.F. II, 285.

<sup>2</sup> Por. Augustyn, *De verbis Domini*. Sermo 112, n. 5. PL 38, 658.

eucharystyczną obecność Chrystusa „cieleśnie” a jest to widoczne, kiedy św. Augustyn podkreślał konieczność rozumienia Eucharystii na sposób „duchowy”, co wcale nie oznaczało negowania rzeczywistej obecności. Jednakże określenie „duchowa obecność” budziło podejrzenie; uważano bowiem, że „duchowy” oznaczało „bezcielesny” a więc niejako przeczący rzeczywistej obecności. Tymczasem św. Augustyn pisał w *Liber sententiarum Prosperi* wyraźnie: *Caro eius est quam forma panis operatam in sacramento accipimus et sanguis eius quem sub speciae vini ac sapore potamus. Caro videlicet est carnis et sanguis est sacramentum sanguinis carne et sanguine utroque invisibili spirituali et intelligibili*<sup>3</sup>. Tak więc Augustyn, a w ślad za nim Netter, znajdują właściwą formę dla eucharystycznej obecności Chrystusa, chociaż nie wiążą jej wprost lecz jedynie pośrednio z Ciałem Zmartwychwstałego, tj. z ciałem uwielbionym „uduchowionym”<sup>4</sup>, co równocześnie oznacza wiarę w rzeczywistą obecność, ale nie kafarnaityczną.

Dlatego trafnie mówi św. Ambroży: *Considera et ut oculos, cordis tui. Videbas quae corporalia sunt, corporalibus oculis sed quae sacramentorum sunt cordis oculis adhuc videre non poteris*<sup>5</sup>.

Pogląd Nettera na rolę zmysłów w rozumieniu prawdy o Eucharystii streszcza się w słowach: *Non esse credendum experientiae sensuum in tractatibus sacramentorum*<sup>6</sup>.

Gdyby Eucharystia była tym co widzimy, smakujemy, czego dotykamy w konsekrowanej Hostii, wówczas manna starotestamentowa byłaby w o wiele lepszy sposób sakramentem, bo przecież była bardziej pożywna niż Hostia konsekrowana. W Eucharystii chodzi o rzeczywistość zgoła przekraczającą zmysłowe poznanie, bo chodzi tu o rzeczywistość, której „ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało...” (1 Kor 5, 9). Mannę pożywiali Żydzi i pomimo to pomarli. Jeśliby więc Eucharystia była tylko chlebem, dlaczego Pan Jezus przyrzeka, że kto pożywa tego chleba żyć będzie na wieki? Netter wychwytyje nieścisłości i sprzeczności Wiklefa, który raz głosi, że należy się na zmysłach oprzeć, to znowu, że: *suspendendi sunt sensus ut omnis intentio feratur in corpus Christi*<sup>7</sup>.

W oczach Nettera Wiklef jest „*doctor mendacii*”<sup>8</sup>, bo przeinacza sens wypowiedzi Ojców Kościoła. Zamierzeniem argumentacji Nettera jest wykazanie Wiklefowi zwłaszcza w oparciu o autorytet św. Augustyna i św.

<sup>3</sup> Por. D.F. II, 324.

<sup>4</sup> Por. G. Martelet, *Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek*, Warszawa 1976, 148.

<sup>5</sup> D.F. II, 286; *De sacramentis liber III*; PL 16, 454.

<sup>6</sup> D.F. II, 287.

<sup>7</sup> Por. tamże 288.

<sup>8</sup> Tamże 327.



Ambrożego, że Ciało Chrystusa eucharystyczne *visibiliter manducatur in sacramento et invisibiliter in seipso*<sup>9</sup>.

I tutaj jasna znowu aluzja do Zmartwychwstałego Chrystusa, który dzięki chwalebnemu Ciału i dzięki szczególnej substancjalnej obecności eucharystycznej *manducatur Christus vivit manducatus quia surrexit occisus*<sup>10</sup>.

Tę rzeczywistą choć niewidzialną obecność Ciała Chrystusowego w Eucharystii podziela również św. Grzegorz Wielki, kiedy twierdzi: *Eodem momento est corpus Christi his oculis in coelo invisibile et eisdem visibile in altari*<sup>11</sup>. Podobnie na innym miejscu: *O miraculum o Dei in nos benevolentia! Qui sursum sedet ad dexteram Patris sacrificii tamen tempore hominum manibus continetur*<sup>12</sup>.

Trafnie zauważa Netter, że podobnej wypowiedzi nie stosowano nigdy ani w Starym Testamencie, gdy mowa była o mannie czy krwi baranka paschalnego i nigdy w Nowym Testamencie, gdy jest mowa o innych sakramentach świętych.

Tomasz Netter nie potrafi argumentować w tonie spokojnym, chociaż posługuje się słusznymi argumentami. Ponosi go niejednokrotnie furor polemicus. Stąd powtarzające się inwokacje pod adresem Wiklefa. *Obmutesce quid amplius increpo contumacem?*<sup>13</sup>

Aczkolwiek chwilami Netter zapuszcza się w gąszcz pseudoscholastycznych rozumowań i daje upust pewnego rodzaju wielomówstwu, to jednak jasno i niedwuznacznie podkreśla, iż obecność Chrystusa w Eucharystii daleka jest od obecności, jaka przysługuje rzeczom materialnym na ziemi. Chrystus bowiem jest obecny w Hostii *tantum in ratione suae nudee corporalis essentiae non autem ut qualitatibus vel quantitibus in suis amictae*<sup>14</sup>. Ten rodzaj obecności nazywa św. Tomasz z Akwinu, obecnością „*per substantiam*”. Nonsensem jest przeto pytanie Wiklefa, czy Chrystus w Sakramencie Ołtarza „siedzi czy stoi”, gdyż tego rodzaju pytania można odnosić jedynie do rzeczy istniejących przestrzennie *modo circumscriptivo*, to znaczy w sposób opisowy. Podobnie, gdy chodzi o pytanie, czy Ciało Chrystusa w Eucharystii może ulec złamaniu? *Corpus Domini nostri non frangi secundum propriam formam sed in specie sacramenti*<sup>15</sup>, odpowiada Doctor Praestantissimus.

Sw. Tomasz — głosił, że Ciało Chrystusa eucharystyczne jest dla oczu ludzkich i zmysłów w ogóle niedostępne, bo obecne jedynie *per modum*

<sup>9</sup> Tamże 328.

<sup>10</sup> D.F. II, 329.

<sup>11</sup> Tamże.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> D.F. II, 332.

<sup>14</sup> D.F. II, 336.

<sup>15</sup> Tamże.

*essentiae seu substantiae*; podobnie głosił św. Bonawentura. Netter w obawie, by wiklefiści nie znaleźli tu podstawy do twierdzenia o czysto figuralnej obecności Chrystusa w Eucharystii, przeciwstawia się w pewnym sensie Akwinacie i woli mówić, że w Sakramencie Ołtarza Ciało Chrystusa *sit bene sensibile*. Asekuruje się Netter w ten sposób przed błędami Berengariusza, który odwołując swą heterodoksyjną tezę o figuralnej obecności Chrystusa w Eucharystii, podpisał formułę, w której między innymi czytamy: *Ego Berengarius... anathematizo omnem haeresim... de qua hactenus infamatus sum quae astruere conatur panem et vinum post consecrationem solummodo sacramentum et non verum corpus et sanguinem Domini Nostri Jesu Christi esse... Consentio autem... post consecrationem non solum sacramentum sed etiam verum corpus et sanguinem Domini Nostri Jesu Christi esse et sensualiter non solum in sacramento sed in veritate manibus sacerdotum tractari...*<sup>16</sup>

Netter rozumie obecność Chrystusa w Eucharystii *secundum esse sub sacramento non autem in sua essentia nude et pure secundum se*<sup>17</sup>. Pokrywa się to z doktryną św. Tomasza z Akwinu mówiącego o obecności eucharystycznej Ciała Chrystusowego *per modum substantiae*, a nie *modo circumscriptivo*.

Tak Netter broni doktryny katolickiej o prawdziwym spożywaniu Ciała Chrystusowego jednakże *in sacramento*, to znaczy pod postaciami chleba i wina. Nie uprawnia nikogo do odrzucania rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii fakt, że obecność ta nie jest obecnością, jaka znamionuje byty materialne i przestrzenne. W tej materii zresztą już Paschasius Radbertus, pisał: *Quidam loquacissimi magis quam docti... dicunt nullum corpus esse quod non sit visibile et palpabile*<sup>18</sup>.

Netter idąc w ślad za Paschazjuszem stwierdza, że gdyby Ciało Chrystusa w Eucharystii było widzialne oczyma i dotykalne, Eucharystia przestałaby być tajemnicą wiary, — *mysterium fidei*. Tak więc rozumowanie Nettera dotyczące sposobu obecności eucharystycznej Chrystusa, nie odbiega od argumentacji św. Tomasza z Akwinu, skutecznie zaś wykazuje słabość argumentacji Wiklefa; obdarza go Netter mianem *pessimus, philosophus, stolidus, logicus, theologus improvisus*<sup>19</sup>, dlatego że do owego *mysterium eucharisticum* podchodzi w zgoła naiwny i wyobrażeniowy sposób.

Współczesny teolog francuski z Lionu Gustaw Martelet w cytowanej już poprzednio pracy pt.: „Zmartwychwstanie, eucharystia, człowiek” na stronie 149 zauważa: „wzmianka o chwale Chrystusa w formule, którą

<sup>16</sup> D.F. II, 341.

<sup>17</sup> Tamże.

<sup>18</sup> *De corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1267—1350.

<sup>19</sup> D.F. II, 345.

kazano podpisać Berengariuszowi, pokazywała na swój sposób, że tożsamość historycznego Ciała Chrystusa z Ciałem Eucharystycznym przechodziła przez tajemnicę Zmartwychwstania (...) Jedynie zmartwychwstanie mogło wyjaśnić taką różnorodność tajemnic w jedności tego samego ciała". Otóż podobne powiązania chwalebne Ciała Chrystusa po zmartwychwstaniu z Ciałem Chrystusa eucharystycznym nie było obce Tomaszowi Netterowi. Idąc za argumentacją św. Augustyna Netter podkreśla: *quis porro audeat opinari vel corpus Christi non spirituale resurrexisse vel si spirituale surrexit iam non corpus fuisse sed spiritum?*<sup>20</sup>

Ciało Eucharystyczne Chrystusa nie jest pokarmem cielesnym lecz duchowym z czego nie wynika, by Ciało Chrystusa chwalebne przestało być ciałem a stało się duchem — jak pisał św. Ambroży: *quia corpus Dei est corpus spirituale*<sup>21</sup>. Tak też Netter głosi, że spożywamy rzeczywiste Ciało Chrystusa nie tylko *spiritualiter* lecz i *carnaliter* choć *in sacramento*. Wreszcie nie jest dla Nettera zaskoczeniem nauka Kościoła głosząca, że Chrystus cały obecny jest w całej Hostii i cały w każdej jej części. I chociaż nie argumentuje, że obecność Chrystusa w Eucharystii jest obecnością substancjalną, widać z kontekstu, że idzie tu po linii rozumowania św. Tomasza z Akwinu. Cytowanie przez Nettera argumentacji Hugona a Sancto Victore wydaje się niejasne, a w każdym razie nie bardzo przekonujące; Netter dobitnie jednak podkreśla, że obecność całego Chrystusa w każdej części hostii konsekrowanej wynika stąd, że obecność ta jest inna niż przedmiotów materialnych i istniejących przestrzennie, które *non secundum essentiam corporis de natura substantiae* istnieją w danym miejscu<sup>22</sup>.

### Rozdział III.

#### NAUKA TOMASZA NETTERA O PRZYPADŁOŚCIACH CHLEBA I WINA W EUCHARYSTII

Wiklef usiłował dowodzić, że nauka o przypadłościach eucharystycznych istniejących bez podmiotu jest nauką zgoła nieznaną pierwszym wiekom Ojców Kościoła i stąd nie należy do artykułów wiary. Zarzut ten stara się Netter odparować twierdząc, że Ojcowie Kościoła o wielu trudnych kwestiach teologicznych nie pisali, dopóki nie zaistniała konieczność wystąpienia przeciwko pojawiającej się takiej czy innej nauce heterodoksyjnej. Stąd np. zaistnienie herezji Ariusza, zmusiło teologów do obro-

<sup>20</sup> D.F. II, 355.

<sup>21</sup> *De Mysteriis*, caput 9, PL 16, 426.

<sup>22</sup> D.F. II, 440.

ny bóstwa Chrystusa i obrony dogmatu o Trójcy świętej; podobnie doktryna Berengariusza do obrony Eucharystii. W sposób wnikliwy wykazuje Netter, że dopiero *vexatio dat intellectum* i *oportet haereses esse ut qui probati sunt manifesti fiant*<sup>1</sup>.

Netter wyjaśnia następnie, że Sobór w Konstancji, ponieważ głosił naukę o przeistoczeniu chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, konsekwentnie musiał uznać, że postaci eucharystyczne czyli przypadłości podpadające jednak pod zmysły, istnieją *sine subiecto*. Oto co na ten temat pisze Netter: *Et si petatur ratio decreti Concilii de fide accidentis sine subiecto, dicendum, quia fides principalis articuli hoc concludit. Quia data carne Christi propria et praecisa in sacramento secundum essentiam ad formam verborum Christi, hoc est corpus meum nec hoc scilicet panis annihilatur vel corrumpitur quia sit corpus: nec in seipso manet factus iam vere id est proprie Christi Corpus: maxime quia nihil plus est quam corpus quia non plus dixit Christus quam corpus meum. Transsubstantiatur ergo in corpus ne maneant ultra panis sed corpus tantum secundum substantiam sicut olim erat panis tantum secundum substantiam. Cum igitur accidentia ad sensum spectent seipsis subsistere necesse est. Corpus enim Christi cum sit corpus gloriae, novas accidentium corruptibilium impressiones non recipit et accidentis migrare de subiecto in subiectum non minus impossibile est apud naturam quam habere subsistentiam propriam. Liquet igitur quomodo ex prima fide evangelica hoc est corpus meum pure sine vitio et proprie intellecta infugibiliter sequuntur transsubstantiatio et accidentis positio absoluta et sic potius quam fides, fidei sunt sequelae in quantum id quicumquae ipsas negaverit fidem evangelii necessario denegabit quaelibet facere vicleffistas, Berengarianos et alios deviantes*<sup>2</sup>.

Zdaniem Wiklefa przypadłość nie różni się od substancji czyli istoty danego bytu, a tak utożsamia się z substancją i dlatego nie może istnieć bez podmiotu. W sposób metodycznie niekonsekwentny Wiklef odwołuje się do filozofów twierdząc, że żaden z nich nie uznawał doktryny *de accidentibus sine subiecto*. Temu pogładowi przeciwstawia się Netter przytaczając opinie filozofów, zdaniem których przypadłości mogą być oddzielone od substancji bytu. W zręczny sposób, owszem nie pozbawiony pewnego humoru, cytuje Arystotelesa, Avicębrona, Platona, Averroesa a także św. Tomasza z Akwinu i wykazuje, że według tych uczonych *accidens sine subiecto* nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności. Argumentując *e contrario* Wiklef imputuje katolikom, że gotowi są kanonizować Porfiriusza, Arystotelesa i innych pogańskich filozofów, jeśli głoszą naukę, która katolikom jest wygodna.

<sup>1</sup> D.F. II, 455.

<sup>2</sup> D.F. II, b. 4, 457.

Wykazując niesłuszność rozumowań Wiklefa Netter stwierdza za św. Tomaszem z Akwinu, którego dosłownie cytuje<sup>3</sup>: *propria ratio substantiae est per se existere, accidens autem existit in alio si ergo accidens per se existeret accidens esset substantia*<sup>4</sup>.

Zresztą nie tylko Arystoteles ale i filozofowie współcześni Netterowi, dopuszczali możliwość istnienia przypadłości *sine subiecto* głosząc, że *accidens a suo subiecto habere distinctam essentiam*<sup>5</sup>.

Oczywiście nie można godzić się z argumentacją Nettera, który jako przykład przypadłości *sine subiecto* przytacza stworzenie światła w pierwszym dniu stworzenia, a dopiero w czwartym dniu stworzenie słońca. Ze stanowiska dzisiejszych osiągnięć wiedzy biblijnej i w świetle nauki o rodzajach literackich Pisma świętego, argumenty Nettera i powoływanie się w kwestii przypadłości *sine subiecto* na Pismo święte, uważać należy za naiwne i bezpodstawne, podobnie jak pojmowanie światła jako przypadłości. Faktem jednak pozostaje opinia św. Tomasza, który za Arystotelesem dowodzi istotnej różnicy substancji i przypadłości i płynącej stąd możliwości istnienia *accidens sine subiecto*, choć takie istnienie przypadłości bez podłoża nie występuje w przyrodzie poza Eucharystią. Nadmierny zapał apologetyczny Nettera idzie tu w parze z występującą u niego skłonnością do stosowania subtelných późno-scholastycznych nie najchlubniejszych tradycji obrazujących jeszcze średniowiecze. Słuszny jedynie wydaje się jego wniosek: *necesse est ut concedamus plus Deum facere posse quam nos intelligere*<sup>6</sup>. Trafna, jest również, w odróżnieniu do naiwnych przykładów, ostateczna konkluzja: *sed nos opinione et operatione mentis possumus abstrahere accidens a subiecto ergo et Deus a fortiori hoc potest facere*<sup>7</sup>.

Dla Wiklefa rzeczą zasadniczej wagi było pytanie, czy hostia po konsekracji może być przypadłością bez podmiotu? Dla Nettera zaś najważniejszą sprawą była obrona rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Takiej obecności Wiklef nie uznawał. Jeśli bowiem chleb pozostaje po konsekracji chlebem — twierdzi Netter — wówczas Ciało Chrystusa obecne jest w hostii jedynie figuralnie, tropicznie, a więc posiada wobec chleba jedynie jakąś relację, czyli najmniejszą z kategorii Porfirusza czy Arystotelesa. Z tym nie może się Netter pogodzić. Stąd w szczegółowy i wnikliwy sposób usiłuje analizować rzeczywistą różnicę między substancją a przypadłościami, której to różnicy Wiklef nie przyjmuje, utożsamiając substancję z przypadłościami lub uznając, że przypadłości to jedynie

<sup>3</sup> Por. Śt. Świeżawski, dz. cyt. 200; gdzie autor za Kristellerem jest nieco innego zdania odnośnie cytowania św. Tomasza przez pisarzy kościelnych XIV wieku.

<sup>4</sup> D.F. II, 463.

<sup>5</sup> D.F. II, 461.

<sup>6</sup> D.F. II, 465.

<sup>7</sup> Tamże.

jakaś modalitas, czyli modus substancji. Ciało Chrystusa jest obecne w Eucharystii na kształt relacji, a więc najmniejszego rodzaju istnienia nawet w stosunku do ilości czy jakości, wówczas obecność ta zostaje zredukowana do czegoś bardzo niskiego i niegodnego czci. Dlatego Netter nie posiada się z gniewu, gdy o tym mówi i nie może zrozumieć Wiklefa, jak mógł zredukować obecność Żywego Chrystusa w hostii do rzędu zwykłej relacji: *ego vero flens dico inimicum istum crucis Christi et quod plus est Corporis Christi intolerabiliter maius Christo providisse tormentum quia purissimam eius carnem de Virgine sumptam angeli delectantur inspicere, ultra accidens pessimum absolutum redigit in infimum respectum*<sup>8</sup>.

Netter czuje się zmuszony do zacytowania i do zaaplikowania tutaj słów psalmu 105: *Mutaverunt gloriam suam in similitudinem vituli comedentis fenum*. Pełen oburzenia powołuje się na słowa Jeremiasza (2, 11): *Populus meus mutavit gloriam suam in idolum*. Tak przeto źródłem i ostatecznym tłem błędnych poglądów Wiklefa była jego doktryna o przypadłościach i ich tożsamości z substancją. Dla Wiklefa idącego tu śladem Parmenidesa przypadłości nie różnią się istotnie od substancji, stanowią tylko pewną ich modalność: *tota entitas accidentis est suum subiectum specialiter. Ego autem credo quod quamvis novem sint generentium distincta a se invicem et a substantia, omnis tamen res est substantia cum accidentia non sint nisi modi substantiarum. Sive sint qualitates, sive quantitates*<sup>9</sup>.

Zgodnie z monizmem Parmenidesa uznającego jedynie substancję, przypadłość jako taka nie jest czymś różnym od substancji. Stąd nie powinno się mówić nigdy „człowiek jest biały” lecz „człowiek bieleje”. Nie powinno odróżniać się w biegnącym człowieku biegu i człowieka, lecz mówić jedynie o człowieku biegnącym. Tymi zasadami Parmenidesa przejęty Wiklef nie rozróżnia substancji i przypadłości, zapominając, że co innego stanowi rozróżnienie dwóch rzeczy a co innego ich nierozłączność. Przypadłość nierozłącznie jest powiązana z substancją, z czego nie wynika, żeby utożsamiała się z substancją. To właśnie było źródłem błędów Wiklefa a w ślad za tym negacji rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Tomasz Netter powołuje się na Boecjusza, który dość wyraźnie w swoim dziele *De hebdomadibus*, tak pisze: *Ponatur una eademque substantia bona esse alba, gravis, rotunda; tunc aliud esset ipsa eius substantia aliud eius rotunditas, aliud color aliud bonitas nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, idem esset gravitas quod color et color quod bonum,*

<sup>8</sup> D.F. II, 470—471.

<sup>9</sup> *Tractatus de incarnatione Verbi*, rozdz. IV.

*et bonum quod gravitas quod fieri natura non sinit.* Podobnie Boecjusz głosi w dziele — *De praedicamentibus* w rozdziale zatytułowanym *Ad aliquid: Si substantiae sunt relationes ergo substantiae numerantur inter accidentia cuius contrarium est, quia substantia in subiecto non est, accidens autem in subiecto, idem ergo et non in subiecto*<sup>10</sup> Tak więc cały spór pomiędzy Wiklefem a Tomaszem Netterem co do zagadnienia rzeczywistej czy figuralnej obecności Chrystusa w Eucharystii, sprowadza się do zagadnienia impanacji czy też istnienia przypadłości bez podmiotu, podtrzymywanych przez wszechmoc Bożą w hostii konsekrowanej: *Sed in hoc negotio sacramenti pene cunctae quaestiones difficiles resolvuntur in tres: De pane sensibili, de Corpore Christi, de essentia accidentis*<sup>11</sup>.

Niedwuznacznie kończy swoje rozważania Netter wytykając Wiklefovi, że nie rozumie zasadniczej różnicy pomiędzy substancją a przypadłością choć ogół filozofów na tę różnicę istotną zwraca uwagę. Mówi Netter: *Albedinem autem esse ab albe facere distinguitur sicut lucere ab illuminare et sicut intellectum esse ab intelligere et calere a calefacere, ignis enim intrinsece calet etsi nullum calefaciat. Sic albedo albet intrinsece quamvis nullum albefaciat. Si subtilitatem istam percepisset Vicleffus non tam grossum peperisset errorem*<sup>12</sup>.

## Rozdział IV.

### DOCTOR ANGELICUS I DOCTOR PRAESTANTISSIMUS

Tomasza Nettera dzieliło od Akwinaty sto kilkadziesiąt lat. Uważna lektura dzieła Nettera świadczy dobitnie, że znał prace św. Tomasza z Akwinu, owszem cytował je, choć nie zawsze dosłownie; Doktora Anielskiego wysoko bowiem cenił, skoro o nim i o św. Bonawenturze pisze jako o *Doctores in toto orbe praeclari*<sup>1</sup>.

Trzeba jednak pamiętać, że zwyczajem tamtych czasów ambicją pisarza, wywodzącego się z określonego zakonu, było powoływanie się przede wszystkim na teologów swego zgromadzenia. Netter był karmelitą i profesorem w Oxfordzie, to też cytuje głównie karmelitańskich pisarzy i uczonych Oxfordu. Zresztą św. Tomasz z Akwinu dopiero w dwadzieścia lat po śmierci Nettera, zaczął zażywać powszechnej czci i szacunku w Kościele, zaś w XIV wieku przez wiele lat prócz przeciwników swych, cieszył się jedynie — o ile tak powiedzieć można — lokalnym autorytetem

<sup>10</sup> D.F. II, 475.

<sup>11</sup> D.F. II, 471.

<sup>12</sup> D.F. II, 478.

<sup>1</sup> Por. D.F. II, 344.

w zakonie dominikańskim. Netter powołuje się, zresztą nie często, na św. Tomasza, któremu oczywiście pod wieloma względami ustępuje, będąc w szlachetnym tego słowa znaczeniu kompilatorem patrystycznych tekstów.

Sw. Tomasz z Akwinu, obdarzony genialną zdolnością syntezy, był teologiem i filozofem precyzyjnym w formułowaniu wniosków, zwięzłym w układaniu zadań, rzeczowym i sumiennym logikiem i metafizykiem. Przerastał o całe niebo Tomasza Nettera — polemistę, namiętnego apologetę, dyskutującego w sposób gwałtowny z dokryną Wiklefa i jego zwolenników.

Jeśli o dziele Tomasza Nettera można powiedzieć, że jest ono kopalnią wiedzy patrystyczno-teologicznej, znaczy to, że erudycja patrystyczna Tomasza Nettera była niewątpliwie silną stroną jego twórczości, dalekiej wprawdzie od samodzielnej syntezy filozoficzno-teologicznej Tomasza z Akwinu.

Byłoby jednak krzywdą twierdzić, jakoby twórczość Nettera miała cechy wyłącznie kompilatorskie. Bądź co bądź nie tylko przytacza on Ojców Kościoła, ale przeprowadza analizy filozoficzno-teologiczne ich wypowiedzi, często bardzo dociekliwe, które choć nie zawsze można się z nimi zgodzić, świadczą jednak o głębokim umyśle doktora z Oxfordu.

Tematyka eucharystyczna nie była, rzecz jasna, obca św. Tomaszowi, który ze znaną sobie systematycznością (w Sumie Teologicznej w części III, kwestie 73—83) zajmuje się zagadnieniem obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Rozważania teologiczne podbudowuje wnioskami natury filozoficznej, podkreślając, że obecność Chrystusa w Eucharystii nie jest obecnością przestrzenną, rozciąglą i dlatego uchyla się spod naszego spostrzeżenia zmysłowego.

Według Akwinaty, Chrystus obecny jest w całej hostii i cały w każdej jej części, bo Chrystus i Jego Ciało chwalebne kontaktuje z miejscem nie poprzez przypadłość, (a więc przez ilość, jakość itd.), ale poprzez substancję, czyli istotę rzeczy. Ta zaś sama w sobie abstrahuje od wymiarów, od przypadłości. Ciało i Krew Chrystusa obecne jest w Eucharystii „siłą sakramentu”, zaś bóstwo i człowieczeństwo Chrystusa są w Eucharystii obecne „*per concomitantiam*”.

*Conversio autem quae fit in hoc sacramento directe terminatur ad substantiam corporis Christi, non autem ad eius dimensiones*<sup>2</sup>. Obecność per modum substantiae sprawia, że dana rzecz jest cała w całym i cała w każdej części. Jedynie ilość, obecność wymiarowa, oznacza bowiem, że jedne części są poza drugimi (*partes extra partes*). Dlatego jakaś rzecz modo *circumscriptivo* nie może być równocześnie w kilku miejscach.

<sup>2</sup> S.Th. III, q. 76, a. 4.



W artykule 7 kwestii 76 Doktor z Akwinu trafnie dodaje: *substantia in quantum huiusmodi non est visibilis oculo corporali nec subiacet alicui sensui sed solo intellectui cuius obiectum est quod quid est.*

Św. Tomasz, podobnie jak później Netter, dla podkreślenia rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii, akcentuje aspekt metafizyczny, a mianowicie zagadnienie substancji chleba, substancji Ciała Chrystusowego i zagadnienie przypadłości; pomija zaś to, co św. Augustyn pisał o „duchowej” obecności Chrystusa Pana w Eucharystii, a to dlatego, że samo określenie „duchowe” zdawało się nasuwać myśl o figuralnej, symbolicznej obecności Chrystusa w Eucharystii.

Oto co na ten temat pisze G. Martelet, w sprawie poglądów Ratramnusa i Berengariusza<sup>3</sup>:

Gdy następowało przejście nie tyle od platonizmu do arystotelizmu<sup>4</sup>, ile od autorytetu Augustyna do autorytetu Arystotelesa, równocześnie albo nawet wcześniej, porzucano w sposobie mówienia o Eucharystii słownictwo, którym rządził *fakt ciała*, dla innego języka, opartego na pojęciu *substancji*. Porzucono więc układ odniesienia o charakterze *antropologicznym*, ażeby rozważać tajemnicę ciała Chrystusa w Eucharystii według odniesień o charakterze *metafizycznym*. To prawda, że termin „substancja” nie był całkiem nowy w zachodnio-europejskiej doktrynie eucharystycznej. Dawno już przyjął go św. Ambroży, by przy jego pomocy wyrazić realność darów Bożych. Od tej pory nigdy tego słowa nie zarzucano<sup>5</sup>. Z biegiem czasu jednak „substancja” nie będzie już oznaczać tylko *rzeczywistości* ciała czy czegośkolwiek bądź innego, zgodnie z jego własną naturą<sup>6</sup>, ale zacznie wskazywać na stan, w jakim *jakikolwiek* byt znajduje się po ogołoceniu go z jego konkretnych lub szczegółowych własności, sprowadzony do tego, co refleksja o *bycie jako takim* chce z niego zachować. Krótko mówiąc „substancja” zaczyna jakby reprezentować myśl abstrakcyjną. Wprowadzając do dziedziny eucharystycznej termin tak podważany w owej ewolucji *metafizycznej*, ujawniono także to, że *refleksja o ciele okazała się niezdolna do uzasadnienia realizmu eucharystycznego, który dotyczył wszakże par excellence samego Ciała Chrystusa*. Tak więc w sposób paradoksalny i w niewielkim stopniu zauważony, ażeby lepiej zabezpieczyć *Corpus Christi*<sup>7</sup>, porzucono poję-

<sup>3</sup> G. Martelet, dz. cyt. 147—149. „*Od ciała do substancji: zasada i skutki zmiany układu odniesienia*”.

<sup>4</sup> Jean de Montclos, dz. cyt., akcentuje subtelnie ten punkt w związku z konfliktem między Lanfrankiem a Berengarem, dbając o to, by terminy „arystotelizm” i „platonizm” podawać w cudzysłowie; ss. 445—449.

<sup>5</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 168—172.

<sup>6</sup> J. de Ghellinck, *L'entrée d'essentia, substantia, et autres mots apparentés dans le langage, médiéval*, „Bulletin de Cange”, 16, 1942, specjalnie ss. 88—112. Znaczenie terminu „substancja” długo obraca się w łacinie klasycznej i w języku średniowiecza wokół idei majątku, bogactwa czy własności. Początkowo wyraz ten należał do języka konkretnego; znaczenie spekulatywne jest późniejsze; sens konkretny nadal jeszcze powraca.

<sup>7</sup> J.A. Jungmann, *Missarum solemnia*, III, 321. Pod tą nazwą święto poświęcone specjalnie Eucharystii weszło w średniowieczu do cyklu liturgicznego. E. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au Moyen Age*, Paris 1932, ss. 129—144. Na temat stosunku między pobożnością eucharystyczną a wystąpieniem Berengara zob. tego autora: *Le désir de voir l'Hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Beauchesne, 1926, ss. 26—28.

cie ciała na rzecz pojęcia *substancji*. Impas teologiczny wydawał się tak głęboki, że uczniowie Berengariusza i sam Berengar<sup>8</sup>, przyłączyli się do tej nowej terminologii, dając w ten sposób mimo woli dowód, że jeżeli jako teologowie mieli się porozumieć co do tajemnicy ciała, to musieli zacząć od tego, by przestać o Nim mówić. Ta dziwna sytuacja i poważny kłopot wywodziły się w prostej linii od Augustyna.

Św. Augustyn broniąc się przeciw błędowi kafarnaitów, którzy pojmowali Eucharystię w sposób całkowicie „cielesny” (J 6, 52), ale także uwarunkowany przymusami ówczesnej kultury, mocno akcentował konieczność rozumienia Eucharystii w sposób *duchowy*<sup>9</sup>. W jego odczuciu neoplatonizm spotykał się w tym punkcie z Ewangelią. Po nim, szczególnie pod wpływem Jana Szkota Eriugeny, identyfikowano bezceremonialnie spirytualizm Augustyna w dziedzinie eucharystycznej z *intelektualizmem* pochodzącym w rzeczywistości od Plotyna<sup>10</sup>. Tradycyjne wiązanie w doktrynie eucharystycznej elementu niewidzialnego, poznawalnego jedynie umysłowo i duchowego<sup>11</sup>, stało się odtąd podejrzane. Berengar na przykład kładąc nacisk na charakter czysto „ponadmysłowy” ciała Chrystusa w Eucharystii, poddawał w ten sposób wątpliwość w jego „prawdziwość”<sup>12</sup>. Z drugiej strony, miał on przed sobą ludzi, którzy chcąc lepiej wyrazić realny charakter tego ciała sprowadzali je jak widzieliśmy, do elementu poddającego pod zmysły, które je oznacza. Było się więc pomiędzy Scyllą a Charybdą. Dla uniknięcia *fizycyzmu* ciała eucharystycznego, nie dającego się oczywiście pogodzić z Chrystusem Zmartwychwstałym, mówiono o ciele *intelligibilnym*, co usuwało tajemnicę ciała, właściwą temu sakramentowi. Na domiar złego obrońcy eucharystycznego realizmu nie mieli zaufania do przymiotnika „duchowy”, który był przecież charakterystyczny dla somatycznego realizmu Zmartwychwstania (1 Kor 15, 45), ponieważ interpretując go wbrew wszelkiej oczywistości jako „bezcielesny”, uważali go za podejrzany<sup>13</sup>. Pozbawiali się więc w ten sposób języka, który najbardziej nadawał się do wyrażenia w sposób zadowalający rzeczywistości ciała eucharystycznego.

Niewątpliwie wzmianka o chwale Chrystusa w formule, którą kazano podpisać Berengarowi, pokazywała na swój sposób, że tożsamość historycznego ciała Chrystusa z ciałem eucharystycznym przechodziła przez tajemnicę Zmartwychwstania. Należało przemyśleć głębiej sens tego twierdzenia. Zobaczyłoby się wówczas, że *jedynie* Zmartwychwstanie mogło wyjaśnić taką różnorodność tajemnic w jedność tego samego ciała. To Zmartwychwstanie sprawia, że musimy nazwać równocześnie

<sup>8</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 172—173. Wydaje się, że Berengar mógłby zaakcentować formułę „*salva sua substantia*” w odniesieniu do ciała Chrystusa zmartwychwstałego w niebie, tamże s. 172, a nie w odniesieniu do chleba i wina na ołtarzu. J. de Montclos, dz. cyt., s. 147, nr 4.

<sup>9</sup> Sermo 71, PL, 38, 453. Pamiętamy słynne powiedzenia: „*Crede et manducasti*” (Wierz, a spożyłeś) Z In Joan, XXV, 12, CC, XXXI, s. 254. Na ten temat H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 154—161.

<sup>10</sup> Geiselmann, *Die Eucharistielehre* 38—39.

<sup>11</sup> H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, 183—188. U Berengara: de Coena Domini (Beetrenkamp), 163.

<sup>12</sup> „Negujesz prawdę ciała i krwi”, zarzucano Berengarowi; H. de Lubac, dz. cyt., 238.

<sup>13</sup> Neomanicheizm, który zaczynał szerzyć się na południu Francji i który głosił pogardę dla ciała, nie mógł wpłynąć na zmniejszenie podejrzeń w stosunku do słownictwa, jakie z eucharystycznego punktu widzenia mogło wydawać się zbyt „spirytualistyczne”; H. de Lubac, dz. cyt., 181. Na temat teologicznego znaczenia Pawłowego pojęcia „ciało duchowe”: G. Martelet, *Le mystere du corps et de l'Esprit dans le Christ ressuscite et dans l'Eglise*, „*Verbum caro*” 12, 1958, 31—53.

*identycznym*, a jednak *różnym* ciało, które rodzi się z Dziewicy, które cierpi, umiera na krzyżu, zmartwychwstaje w chwale i które dane jest nam na pokarm w Eucharystii. Ale Zmartwychwstanie w polemikach, jakie prowadzili Ratramnus i Berengar, wyglądało raczej jak przeszkoda dla realizmu eucharystycznego nie jak jego podstawa. Pogląd ich ostatecznie zwyciężył nawet u tych, którzy broniąc tego realizmu milczeli o Zmartwychwstaniu i stracili w ten sposób najmocniejsze oparcie. Tak więc, jak sądzimy, *rozejście się* tych dwóch tajemnic — jeśli tak można powiedzieć — stało się nieuniknione i dokonywało się stopniowo. Nie łączono już paradoksu eucharystycznego ciała Chrystusa z paradoksem ciała Jego Zmartwychwstania...

Kto zresztą był jeszcze dość wrażliwy na światło, jakie mogłaby przynieść autentyczna refleksja nad *kondycją cielesną*, aby dostrzec, że tajemnica, która posłużyła do zaprzeczenia rzeczywistej obecności, była prawdziwą zasadą, która pozwalała ją *potwierdzić*? Odtąd dla wszystkich ówczesnych przeciwników Berengara i dla wszystkich, którzy poszli w ich ślady, realizm eucharystyczny *potwierdzany* w terminologii *ciała*, *myślany* będzie w znaczeniu *substancji*. Antropologiczna w swoich założeniach, skoro chodzi o pewien rodzaj obecności dotyczącej samego *ciała Chrystusa*, Eucharystia miałaby być *metafizyczna* w sposobie jej wyjaśniania. W sposób paradoksalny refleksja nad właściwościami *substancji* zostanie odtąd uznana za jedyne narzędzie, będące w mocy zdać sprawę z obecności, która przynależy, całkowicie przecież, w Chrystusie do tajemnicy Jego *Ciała*.

Argumentacja św. Tomasza z Akwinu idzie po linii rozumowań, analiz czysto filozoficznych. Nie ma tu cytowania wielu autorów patrystycznych, choć powoływanie się na św. Augustyna czy na św. Hilarego i innych występuje nierzadko. W porównaniu z Netterem uderza u św. Tomasza z Akwinu nadzwyczajna bystrość rozumowania, zwartość tekstu, brak jakichkolwiek akcentów polemicznych czy dygresji pod osobistym adresem przeciwnika. To właśnie różni Akwinatę od Tomasza Nettera.

Św. Tomasz zdecydowanie występuje przeciwko twierdzeniu, jakoby Ciało Chrystusa Pana było w hostii jedynie w znaku czyli symbolicznie obecne; podobnie jak to czynił później Netter, wykazuje, że w Starym Testamencie ofiary składane Bogu, zawierały figuralnie *sacrificium passionis Christi*. Przeto błędem byłoby głosić, że obecność Chrystusa w Eucharystii jest również wyłącznie figuralna a nie rzeczywista, w niczym bowiem nie różniłaby się wówczas od ofiar Starego Testamentu. Dlaczego Chrystus akcentował wyraźnie różnicę między manną starotestamentową a ustanowieniem Eucharystii? W lapidarny sposób nawiązuje św. Tomasz z Akwinu do błędów Berengariusza i broni wypowiedzi św. Augustyna przed zarzutem głoszenia figuralnej jedynie obecności Chrystusa eucharystycznego, odróżniając u Doktora z Hippony to, co możnaby nazwać „cadre dogmatique” i „cadre spéculatif”.

Powstaje pytanie, czy i w jaki sposób św. Tomasz głosił przeistoczenie chleba i wina w Ciało i Krew Pańską? W jakiej mierze i jakimi argumentami posłużył się występując przeciwko impanacji? Pamiętać bowiem na-

leży, że np. Duns Szkot w XIV wieku głosił, iż transsubstancjacji nie da się uzasadnić z Pisma świętego ani z rozumu<sup>14</sup>. Jego zdaniem można mówić o transsubstancjacji jedynie w oparciu o naukę soboru IV Laterańskiego. Zdaniem Szkota, reprezentującego szkołę franciszkańską, może być mowa o „*konsubstancjacji*”, która dopuszcza to, co Netter nazywa impanacjonizmem. Duns Szkot nie widzi teoretycznej niemożliwości nawet anihilacji, usuwając substancję chleba z czym Netter zdecydowanie — jak widzieliśmy — walczy.

Tak przeto specyficzny niewątpliwie pogląd Dunsza Szkota na wszechmoc Bożą i jej zakres, każe stanąć mu po stronie teoretycznych przeciwników transsubstancjacji, której św. Tomasz z Akwinu zdecydowanie broni.

Problem ten jest o tyle ważny, że porusza istotną sprawę jaką jest doktryna Kościoła o przemianie substancji chleba w substancję Ciała Chrystusowego. Zarówno św. Tomasz z Akwinu jak później Tomasz Netter bronią nauki o transsubstancjacji. Spór ze skotystami, operującymi dyskusyjnym pojęciem wszechmocy Bożej niekrępującej się tym co umysł ludzki nazywa sprzecznością, wprowadził szkołę franciszkańską w pewnego rodzaju atomizm pojęciowy, który np. Gabriela Biela w XV wieku doprowadził do głoszenia nominalistycznej teologii, z jaką z kolei zetknął się później Marcin Luter.

Przejdźmy przeto do przedstawienia w ogólnym zarysie nauki św. Tomasza z Akwinu o transsubstancjacji. Jego bowiem nauka, jak i przeszło sto lat później Tomasza Nettera, stanowiły przeciwwagę dla poglądów nominalistycznych i skotystycznych.

W art. 2 kwestii 75 zapytuje św. Tomasz: Czy rzeczywiście w sakramencie ołtarza po konsekracji pozostaje substancja chleba i wina? Choć słowa Jana Damasceńskiego w jego dziele: *De fide orthodoxa*, w księdze IV rozdziału XIV zdają się przemawiać na korzyść impanacji: *Quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum bibere, coniugavit eis Deus divinitatem et fecit ea corpus et sanguinem suum*, św. Tomasz wypowiada się zdecydowanie za przemianą chleba i wina w Ciało i Krew Pańską. Przemianę tę nazywa *conversio*. Trafnie zauważa, że kto głosi impanację, ten zaprzecza rzeczywistej obecności Ciała Chrystusa w hostii, gdyż przed konsekracją chleb ten nie jest Ciałem Chrystusa. Wobec tego nieprawdą jest mówić „to jest ciało moje”. Coś może zaistnieć w miejscu gdzie go nie było, jedynie albo poprzez ruch z miejsca na miejsce albo przez przemianę (*per conversionem*). Podobnie ogień w mieszkaniu albo może być przeniesiony z zewnątrz, albo w mieszkaniu powstał. Skoro zaś ciało Chrystusa, nie mogło z zewnątrz pojawić się w chlebie, gdyż musiałyby wówczas

---

<sup>14</sup> Por. G. Martelet, dz. cyt., 154.

przestać istnieć w niebie i być widzialne, bo w sposób przestrzenny w miejscu obecne; pozostaje jedynie druga możliwość, mianowicie przemiany, przeistoczenia w Ciało Pańskie. Skoro zaś następuje *conversio*, nie może pozostać to co było, to znaczy substancja chleba. Zresztą, kto nie uznaje przeistoczenia eucharystycznego, ten zdaniem św. Tomasza z Akwinu przeinacza formę Sakramentu, która przecież mówi *to jest Ciało moje* a nie *tu jest ciało moje*. Ponadto, kto by wyznawał impanację, ten po słowach konsekuracyjnych oddawałby chlebowi boską cześć. Sprawa unicestwienia substancji chleba i wina dzięki przeistoczeniu, żywo interesowała nie tylko Tomasza Nettera, ale i Doktora Anielskiego. Obaj są zdecydowanymi przeciwnikami tezy o unicestwieniu substancji chleba i wina w Eucharystii. Doktor Anielski w sposób wnikliwy dokonuje analizy filozoficznej pojęcia „przemiany” (*conversio*) posługując się subtelnym aparatem pojęć o formie substancjalnej i materii, która zawsze posiadać musi jakąś formę substancjalną.

W art. 3 kwestii 75 wyjaśnia św. Tomasz, że nie może być mowy o rozłożeniu się substancji chleba na tzw. czynniki pierwsze, gdyż po prostu do ostatniego słowa konsekracji pozostaje substancja chleba. Zaś w ostatnim momencie konsekracji jest już substancją Ciała Chrystusowego. Po prostu nie ma chwili, w której mogłaby pozostać po substancji chleba tkwiąca u podłoża materia. Nie można również twierdzić, że powoli substancja chleba rozkłada się na materię stanowiącą podłoże substancji chleba, gdyż wówczas byłby taki moment, kiedy pewna część hostii byłaby chlebem i Ciałem Chrystusa co jest przeciwne wyżej podanym argumentom na przemianę (*conversio*) chleba w Ciało Chrystusa. Gdyby zaś przed konsekracją nastąpiło owo rozkładanie substancji chleba *in materiam praeiacentem*, to byłby taki moment, kiedy w pewnej części hostii nie byłoby ani chleba, ani Ciała Chrystusowego, co oczywiście jest absurdem, bowiem skutek sakramentu bywa określany przez formę sakramentu, ta zaś mówi *hoc est corpus meum*. A więc unicestwienie, annihilacja ani *resolutio in materiam praeiacentem* nie może mieć miejsca we Mszy świętej.

Trafnie wyjaśnia Billuart logiczny tok rozumowania św. Tomasza, kiedy mówi, że czterech potrzeba warunków, aby zaistniało przeistoczenie czyli przemiana (*conversio*):

1. *Quod terminus a quo et ad quem sint quid positivum, Substantia panis est terminus a quo, corpus Christi terminus ad quem — utrumque est positivum.*

2. *Quod terminus a quo desinat esse et terminus ad quem incipiat esse ita desinit esse panis et incipit esse corpus Christi.*

3. *Quod non sit mera concomitantia sed quaedam communio inter desitionem unius et inceptionem alterius.*

4. *Quod sit aliquid commune utriusque et haec etiam reperitur conditio quatenus eadem accidentia quae fuerunt in termino quo, remanent in termino ad quem.*

Konkludując filozoficzne wywody na temat przeistoczenia św. Tomasz z Akwinu zastanawia się w art. 4 kwestii 75, czy chleb może przenieść się na Ciało Chrystusa. W przyrodzonym porządku rzeczy przemiana może dokonać się jedynie poprzez zmianę formy substancjalnej, gdy chodzi o byty ograniczone, skończone, o tzw. ens finitum. Jednakże Bóg jako ens Infinitum posiada władzę nad bytem jako takim i może przemienić cały byt, to znaczy substancję jednego bytu w substancję innego. W Eucharystii przeto nie chodzi o przemianę formalną lecz substancjalną. Podobnie rozumuje Tomasz Netter (w rozdz. 68 i 69 swego dzieła *Doctrinale fidei antiquitatum*) podkreślając za św. Ambrozym: Skoro Bóg może *condere aliquid ex nihilo*, dlaczego nie mógłby *convertere aliquid in aliud*? Różnica między argumentacją św. Tomasza a Nettera jest ta, że pierwszy z nich argumentuje w oparciu o analizę filozoficzną i dedukcję opartą na logice arystotelowskiej, podczas gdy Netter — chociaż nie pomija dialektyki scholastycznej a także powoływania się na Arystotelesa czy św. Tomasza z Akwinu — raczej zaabsorbowany jest polemiką z sofistami wklefistów, według których Bóg w swej wszechmocy nie jest wolny, lecz skrepowany prawami natury i pewnego rodzaju koniecznością.

Świadom jest jednakże Netter różnicy, jaka zachodzi między przemianami występującymi w przyrodzie (np. ziarno przemieniające się w drzewo, pokarm metabolizujący się w organizm człowieka), a przemianami przekraczającymi siły przyrody, ale możliwymi dla wszechmocy Bożej. Netter doskonale orientujący się w dorobku teologicznym swych poprzedników i obrońców Eucharystii, poszerza ich wywody dalszymi wnioskami, zawsze jednak naznaczonymi piętnem eklektycyzmu. Nierzadko czerpie z takich pisarzy, jak Guitmundus Aversanus, którego *De corpore et sanguine Christi* wykorzystuje w polemice w wklefistami<sup>15</sup>.

Netter także powołuje się na Arystotelesa i przytacza go tam, gdzie uważa to za słuszne<sup>16</sup>. Nie ma w tym przesady, jeśli się powie, że Tomasz Netter w dziele swym nagromadził jak gdyby kopalnię cytatów i argumentów patrystycznych, scholastycznych, ale czołowe miejsce w traktacie eucharystycznym zajmują: św. Ambroży, św. Augustyn, Izydor Hiszpański, Jan Damasceński i inni. Z predylekcją odwołuje się Netter do autorytetu Ojców Kościoła. „*Ascendamus ad senatum patrum*”, było niejako dewizą pracy naukowej Nettera. Przeżywał boleśnie stosowanie wybiegów retoryczno-dialektycznych i polemicznych Wiklefa i jego zwolenników. Argumentacja Nettera przybierała na sile, ilekroć zwalcza determini-

<sup>15</sup> Por. D.F. II, rozdz. 61, 374, rozdz. 62, 380, rozdz. 68, 415—416.

<sup>16</sup> Por. D.F. II, rozdz. 62, 378, rozdz. 68, 416, rozdz. 69, 424.

styczne poglądy Wiklefa, odnośnie Pana Boga i Jego wszechmocy. Netter przeciwstawia się opinii Wiklefa, jakoby materia nie mogła ulegać przemianie, ponieważ byłoby to rzekomo równoznaczne z zepsuciem materii (*corruptio*) i pogwałceniem praw natury.

Netter w oparciu o wypowiedzi św. Ambrożego podkreśla z naciskiem: *Deus quando vult et ut vult, mutat instituta naturae*<sup>17</sup>. Dobitne i wyraźne rozróżnienie „*necessitas physica*” od „*necessita metaphysica*” stanowią jedną z wielu zasług argumentacji Nettera, który stosując znaną zasadę scholastyczną „*qui bene distinguit bene docet*”, był niezrównanym jak na owe czasy szermierzem w obronie nauki Kościoła. Wiklef będąc do pewnego stopnia atomistą w stylu Demokryta, zwalcza rzeczywistą obecność Chrystusa w Eucharystii także i dlatego, że pojmował ją przestrzennie i lokalnie, czyli *modo circumscriptivo*. Stąd Wiklef nie uznawał również ewangelicznego opisu przechodzenia Chrystusa Zmartwychwstałego przez zamknięte drzwi Wieczernika.

Netter podkreśla, że w Eucharystii chodzi o obecność ciała Chrystusowego *per modum substantiae*. Wikła się jednak w scholastycznych rozumowaniach, zestawiających eucharystyczną obecność Chrystusa z jego przejściem przez drzwi zamknięte Wieczernika po Zmartwychwstaniu. Netter pragnie również zachować wypowiedzi św. Anzelma, św. Hieronima, św. Augustyna, którzy na swój sposób wykazują, że obecność Chrystusa w Eucharystii nie sprzeciwia się równoczesnej jego obecności w niebie, bo w Eucharystii chodzi o chwalebne ciało Chrystusa i działa tu *lex creatrix naturae* a nie *lex naturae creatae*.

Po omówieniu argumentacji św. Tomasza, skierowanej przeciwko impanacji, z kolei wypada zastanowić się, jak św. Tomasz rozumie sposób obecności Chrystusa w Eucharystii.

W sposób bardzo rzeczowy i oszczędny w słowach stwierdza on w Sumie Teologicznej, część III, kwestia 76, art. 3, że obecność ciała Chrystusowego w Eucharystii nie posiada nic wspólnego z obecnością przestrzenną, wymiarną, jaka występuje w świecie, gdy chodzi o byty materialne, ale jest to obecność *per modum substantiae*. Substancja, czyli istota bytu, jako taka nie posiada wymiarów, jakości i w ogóle przypadłości, chociaż *de facto* zawsze połączona jest z pewną ilością, jakością, słowem z przypadłościami. *Substantia corporis Christi est in hoc sacramento ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae; ideo corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiae id est per modum quo substantia est sub dimensionibus non autem per modum dimensionum id est, non per modum illum quo quantitas dimensiva alicuius corporis est sub quantitate dimensiva loci.*

<sup>17</sup> Por. D.F. II, 424.

Dzięki temu rozróżnieniu św. Tomasz konsekwentnie wykazuje, że substancja jako taka, abstrahując od wymiarów, cała jest w całości i cała w każdej cząstce, w tym wypadku w hostii konsekrowanej.

Przykład wielokrotnego odbicia obrazu osoby przeglądającej się w lustrze w wypadku rozbicia lustra, posłużył św. Tomaszowi jako ilustracja dość wymowna, jak na owe czasy i poglądowna. Zdaniem św. Tomasza przeistoczenie, jak zresztą sama nazwa mówi, odnosi się wprost do substancji, czyli do istoty a nie do przypadłości. Stąd istota chleba przemienia się w istotę ciała Chrystusowego. Ponieważ zaś istota rzeczy sama w sobie — choć złączona z ilością — nie jest jednak ilościowa, Chrystus Pan przebywa w hostii konsekrowanej nie w sposób przestrzenny, lecz *per modum substantiae*, na sposób substancji. Ilość, jakość przypadłości ciała Chrystusowego istnieją w hostii *vi realis concomitantes*.

Obecność Chrystusa w Najświętszym Sakramencie nie jest więc obecnością rozciąglą, przestrzenną (*praesentia circumscriptiva*), podobnie zresztą jak substancja chleba, jako substancja nie jest obecna w miejscu *modo circumscriptivo*, lecz *per modum substantiae*. Ta zaś sama w sobie nie posiadając wymiarów nie jest ani długa, ani wąska, ani ciężka, ani lekka itp.

Substancjalna obecność ciała Chrystusa w hostii konsekrowanej prowadzi Akwinatę do dalszego logicznego wniosku, że substancja jako taka nie jest widzialna oczyma ciała ani wyobrażalna. Można ją jedynie umysłem pojąć, gdyż przedmiotem poznania umysłowego jest istota rzeczy.

Chrystus Pan jako Bóg przenika całą przestrzeń, ale tak, że nie jest w niej zamknięty i nie przebywa w niej w sposób rozciąglony. Bóg znajduje się w każdym atomie zbudowanym według praw myśli przerastającej naszą, choć do niej podobną. Bóg jest również w Eucharystii, ale przecież ta mała przestrzeń postaci chleba i wina zamknąć Go nie może; Bóg jest mimo to w Eucharystii doskonalej niż w innych punktach przestrzeni, bo tu Syn Boży jest złączony z człowieczeństwem w sposób osobowy. Chrystus jako człowiek jest w Eucharystii, ale wcale nie w ten sposób, by mógł być widzialny, dotykany, by zajmował przestrzeń. Św. Tomasz z Akwinu wyraża się, że Chrystus nie znajduje się w Eucharystii lokalnie, bo w ten sposób jest tylko w niebie, tu natomiast jest na sposób substancji<sup>18</sup>. Możliwość tu stosować analogię do mieszkania duszy w ludzkim ciele, bo ona jest z nim złączona, ale nie można wskazać, w jakiej części ciała przebywa. Chrystus jednak w Eucharystii jest w doskonalszy sposób, gdyż dusza będąc w ciele ludzkim nie istnieje poza nim — póki je ożywia — On natomiast jest w wielu hostiach.

Jeśli Chrystus Pan nie istnieje w Eucharystii przestrzennie i wymiennie, to nie można mówić, że panuje odległość przestrzenna między Chrystusem eucharystycznym a niebieskim lub odległość między przebywaniem w różnych punktach ziemi.

<sup>18</sup> „Corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco, sed per modum substantiae (...) nullo modo corpus Christi est in hoc sacramento localiter”. S.Th. suppl., q. 75, a. 5. Być na sposób substancji, to znaczy przebywać nierozciąglony; można tedy powiedzieć, że dana rzecz jest cała w całości i cała w części.



Chrystus nie jest do Eucharystii sprowadzony z nieba, nie jest mnożony, lecz jeden i ten sam poza wymiarami naszej przestrzeni trójwymiarowej kontaktuje się ze wszystkimi pokonsekrowanymi postaciami. Dalszy wniosek jest ten, że Chrystusa Pana nie można widzieć w Eucharystii przestrzennie<sup>19</sup>, czy to w postaci dziecka, czy dorosłego człowieka; byłaby to jedynie zjawia subiektywna lub jakieś swoiste ukształtowanie promieni świetlnych<sup>20</sup>. Gdyby nawet pokazała się jakaś krew w hostii konsekrowanej, nie byłaby to krew Chrystusa. Należy tu jeszcze dodać, że Chrystus eucharystyczny jest bezpośrednio pokarmem dusz ludzkich, a więc Jego ciało nie kontaktuje się z naszym i nie można Go ścierać zębami ani trawić i w żaden w ogóle sposób bezpośredni nie łączy się On z ciałem przyjmującym Komunię świętą. Wiara w tak pojętą obecność Chrystusa zakłada, że nasz świat materialny trójwymiarowy nie jest jedyny i że możliwe są inne prawa rzeczywistości materialnej. Kontakt z naszą przestrzenią niekoniecznie musi być przestrzenny, bo myśl narzuca znajduje się przecież jakoś w przestrzeni, ale nikt nie powie, że jest ona rozciągła. Gdybyśmy przyjęli, że możliwe są istoty materialne dwu lub więcej niż trójwymiarowe, to mogłyby one łączyć się z naszą przestrzenią, a nie byłyby spozirzegane i wcale nie przebywałyby w niej w sposób trójwymiarowy; co prawda jest to tylko przypuszczenie czy może nawet „fantazja” naukowa, w każdym jednak razie świadczy, że umysł ludzki nie widzi sprzeczności w istnieniu innych praw fizycznych i innych form bytowania materialnego czy pozamaterialnego.

Ktoś może złośliwie twierdzić, że analiza chemiczna odrobiny sfermentowanego soku winnego i krążka upieczonej mąki nie doprowadzi nigdy do wykrycia Boga-Człowieka; nazbyt to wąski sposób myślenia i nazbyt „głęboka wiara”, że za pomocą metod fizycznych i chemicznych wykryjemy całą rzeczywistość. Jak lekarz nie wykryje procesów psychicznych ani sfery wartości moralnych — inna tu musi być zastosowana metoda — tak obserwacja i doświadczenie nie powiedzą nic o Chryście eucharystycznym. Nazbyt to również „duża wiara”, że rozum ludzki jest zdolny za pomocą procesów logicznych odkryć wszystkie sfery bytu i że nie pozostanie do wiary; ciągle dla niej wiele zostaje i ona prowadzi nas do świata nadprzyrodzonego, przed którym rozum się zatrzymuje, by pozwolić działać wierze nie wbrew swym zasadom, ale ponad swoim zasięgiem. Dopiero gdy umysł ludzki intuicyjnie zobaczy Boga i świat nadprzyrodzony, wówczas wiara ustąpi, bo rola jej tylko jest pośrednia i przygotowawcza; rozum prowadzi do wiary, jej towarzyszy i w końcu w przyszłym życiu ją pokona.

Między symbolizmem eucharystycznym a fizycznym istnieje miejsce dla nauki o rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii. Wprowadzić nie zawsze wiemy, a raczej można powiedzieć, że stale nie wiemy, gdzie istnieje dokładna granica katolickiego dogmatu między symbolizmem i w odwrotnym kierunku fizycyzmem, ale to nie podważa wiary w rzeczywistość eucharystyczną. Jakiś skrajny fizycyzm zwalczał już św. Augustyn, gdy pisał: „Ciało nic nie pomoże, ciało, jak oni je rozumieli, pojęli bowiem ciało takie, jak w trupie się rozdziela, albo w jatce sprzedaje, ale nie takie ciało, jakie duch ożywia”<sup>21</sup>. W dogmacie katolickim pojętym integralnie łączy się symbolizm z realizmem. Eucharystia ma wielorakie znaczenie symboliczne, ale to nie wyklucza realizmu. Paweł VI w encyklice *Mysterium fidei* stwierdzał, że „nie powinno się tak zatrzymywać na rozważaniu znaku sakramentalnego, jak gdyby uznany przez wszystkich symbolizm, istniejący na pewno w Najświętszej Eucharystii, wyrażał i wyczerpywał całą treść obecności

<sup>19</sup> Por. S.Th. subpl. q. 76, s. 7.

<sup>20</sup> Por. Tamże, a. 8.

<sup>21</sup> In Jo.ev., PL 35, 1617.

Chrystusa w tym sakramencie<sup>22</sup>. Ciągłym zadaniem teologów jest i będzie coraz lepsze wyrażenie treści dogmatu, przy czym w interpretacji narażeni są i będą na niebezpieczeństwo albo wyłącznego symbolizmu, albo atropomorficznego fizycyzmu<sup>23</sup>.

Pozostaje do omówienia sprawa przypadłości chleba i wina po konsekracji. Nauka św. Tomasza w tym względzie oparta jest na arystotelesowskiej koncepcji przypadłości i substancji. Nauka *De accidentibus remanentibus in hoc sacramento* — znana była Netterowi, chociaż droga argumentacji oxfordzkiego polemisty była inna niż Doktora Anielskiego.

Przypadłości chleba i wina podtrzymywane są przez wszechmoc Bożą z chwilą, gdy nastąpiło przeistoczenie substancji chleba i wina w substancję Ciała i Krwi Pańskiej. Oczywiście w normalnym porządku rzeczy do natury przypadłości należy, aby były „*in alio tamquam in subiecto*”. Tym podmiotem dla przypadłości chleba i wina nie może być oczywiście istota Ciała i Krwi Chrystusa, bowiem chodzi tu o zupełnie różne byty. Przypadłości chleba mogą być upodmiotowione jedynie w chlebie, czyli inaczej mówiąc kolor, smak, ciężar chleba, może być upodmiotowiony jedynie w chlebie a nie w innym bycie, w tym wypadku w Ciele i Krwi Chrystusa. Jednakże ostatecznym podłożem czyli pierwszą przyczyną wszelkich bytów jest Bóg, który może podtrzymywać w istnieniu przypadłości chleba i wina, nawet gdy istota, czyli substancja chleba przemieni się w substancję Ciała Chrystusowego. Posługując się nowoczesnym językiem można powiedzieć za Granatem: „Odróżnienie rzeczywistości zjawiskowej (species) od podłoża w dalszym ciągu jest aktualne i to należy przyjąć niezależnie od takiej czy innej teorii o budowie materii<sup>24</sup>. Cała rzeczywistość zjawiskowa zostaje po konsekracji a więc związki chemiczne, pierwiastki i ich składowe części (protony, elektrony, neutrony, pozytrony, mezony)<sup>25</sup>, a zmienia się tylko podłoże<sup>26</sup>”.

Każdy skutek — uczy św. Tomasz w 77 kwestii Sumy Teologicznej, części III — jest bardziej zależny od pierwszej przyczyny niż od drugorzędnej, czyli wtórnej. Wtórna czyli drugorzędną przyczyną barwy chleba jest substancja chleba, zaś pierwszą przyczyną jest ostatecznie Bóg. W naturalnym porządku rzeczy białosc, smak, ciężar chleba zależy od istoty chleba. Nie podobna dowieść, że Bóg nie może podtrzymać w istnieniu ~~przypadłości~~ chleba w konsekrowanej hostii. Nie twierdzi św. To-

<sup>22</sup> *Mysterium fidei*, AAS 57(1965), 755.

<sup>23</sup> W. Granat — *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie*, Lublin 1974. T. II. 229—231.

<sup>24</sup> Paweł VI w swym wyznaniu wiary broni doktryny Soboru Trydenckiego o przeistoczeniu substancji chleba w Ciało Chrystusa i całej substancji wina w Jego Krew; broni także odpowiedniości użycia terminu transsubstancjacja na oznaczenie zmiany w samej obiektywnej rzeczywistości (*in ipsa rerum natura*). *Sollemnis professio fidei a Paulo VI pronuntiata*. AAS 60(1968), 442—443 (433—445).

<sup>25</sup> J.T. Clark. *Physics, Philosophy, Transsubstantiation, Theology*, Ths 12 (1951) 24—51.

<sup>26</sup> Por. W. Granat, dz. cyt., 237—238.

masz, że przypadłość może zmieniać swój podmiot i niejako być raz przypadłością tego drugim razem przypadłością innego bytu. Mieści się w ramach wszechmocy Bożej, że podtrzymywać ona potrafi *accidentia sine subiecto* i że może wywołać skutek bez uciekania się do przyczyn naturalnych (*causae naturales seu secundariae*), podobnie jak ciało Chrystusa Pana utworzone zostało *sine viri interventu*.

*Lex communis*, według którego przypadłości domagają się istnienia w swoim podmiocie nie wyklucza przywileju, że Stwórca może zawiesić działanie przyczyn wtórnych, podobnie jak wskrzesić umarłego czy przywrócić wzrok niewidomemu. Św. Tomasz zastanawia się dalej nad sprawą zniszczenia postaci eucharystycznych. I to zagadnienie pozornie nacechowane jakąś przesadną subtelnością późnoscholastyczną, zostało przez św. Tomasza potraktowane i wyjaśnione w przekonywający sposób. Postacie sakramentalne chleba i wina, czyli przypadłości<sup>27</sup> tak jak przed konsekracją chleba i wina posiadały swoje istnienie upodmiotowione w substancji chleba czy wina, podobnie posiadają *esse* i po przeistoczeniu eucharystycznym<sup>28</sup>; stąd mogą zmieniać się i doznawać przemian (jeśli np. *hostia* konsekrowana zostaje podzielona lub ulegają przemianom jakościowym postaci wina, które kwaśnieją). Stąd też, gdy postaci sakramentalne chleba i wina doznają głębokiej przemiany jakościowej nie ukrywa się pod nimi już Ciało i Krew Chrystusa.

Z przytoczonych tu cytatów z dzieł św. Tomasza z Akwinu i Tomasza Nettera, jasno wynika odmiennosc metod, jakimi posługiwali się ci dwaj pisarze w obronie dogmatu o Eucharystii. Porównanie ich pozwala z jednej strony stwierdzić wyższość i głębię pojmowania sprawy przez św. Tomasza z Akwinu a z drugiej strony ukazuje wartościowe elementy polemiki Tomasza Nettera czołowego obrońcy prawd wiary, w tym wypadku Eucharystii, przeciwko zakusom panującego wówczas wiklefityzmu.

## ZAKOŃCZENIE

Wiekopomną zasługą Tomasza Nettera jest obrona rzeczywistej obecności Chrystusa w Eucharystii. Teza, której bronił uczony karmelita z Oxfordu brzmiała: „*Verum corpus Christi esse, non figuram*”<sup>1</sup>. Wiklef „*hostis sacrae hostiae*”<sup>2</sup>, nie chciał zrozumieć, że Eucharystia to „*sancta sanctorum omnium communio Ecclesiae*”<sup>3</sup>.

Netter potrafił zgromadzić liczne cytaty pisarzy i Ojców Kościoła

<sup>27</sup> Sobór Trydencki nie użył wyrazu „przypadłości”, lecz określenia „postacie” (*species*).

<sup>28</sup> Chodzi tu oczywiście o tzw. *esse accidentale*.

<sup>1</sup> Por. D.F. II, 556.

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Por. tamże.

określających Eucharystię jako najcenniejszy sakrament. „*Eucharistia est teleten omnium teletarum*<sup>4</sup>... czyli, jak głosił Jan Duns Szkot, *hostia hostiarum. In translatione veteri est consecratio consecrationum secundum Joannem Saracenum, perfectio perfectionum ex translatione Vercellensis*<sup>5</sup>.

Wbrew mniemaniu niektórych historyków filozofii<sup>6</sup> jakoby w owych czasach, to znaczy w XIV i na początku XV wieku, nie cytowano św. Tomasza dosłownie, Tomasz Netter powołując się kilka razy na autorytet św. Tomasza z Akwinu przytacza go dosłownie w sprawie Eucharystii: *Eucharistia est perfectio perfectionum nec ante illam aliquid sacramentum est laudandum. Item quod ipsa singulariter dicitur communio vel congregatio cum hoc aliis sacramentis sit commune et quare? Communio quidem vel congregatio recte dicitur quia varias vitas vel personas divinis adunat. Quod autem aliis est commune, merito ei attribuitur quia aliorum sacramentorum perfectio ex ipsa dependet*<sup>7</sup>.

Dla Tomasza Nettera walczącego z nauką Wiklefa w obronie rzeczywistej obecności Chrystusa Pana w Eucharystii sprawą pierwszorzędnej wagi jest wykazywanie, że realizm eucharystyczny był znany również Ojcom Kościoła in primo millenario. Stąd często cytuje św. Augustyna, św. Jana Demasceńskiego, św. Hilarego, Ambrożego i innych.

Aby zrozumieć znaczenie dzieła Tomasza Nettera dla piętnastowiecznej myśli kościelnej a także i filozoficznej należy zwrócić uwagę, jak słusznie podkreśla Świeżawski<sup>8</sup>, na powiązanie teologiczności z filozoficznością ówczesnych dzieł również i o charakterze apologetycznym. To prawda, że u Nettera jak i innych pisarzy tego okresu uderza jeszcze duża doza tradycji scholastycznej. Jednak rację ma Kristeller twierdząc, że „dlatego tak długo trwała a nawet rozwijała się tradycja scholastyczna, bo ona tylko wносиła wtedy w świat myśli prawdziwą treść filozoficzną”<sup>9</sup>. To prawda, że namiętą i polemiczną była ówczesna twórczość filozoficzna, że panował „*furor theologicus*”<sup>10</sup> ale był on koniecznością czasu w walce z herezjami, „Nie należy zapominać, że od Wiklefa wywodzi się skrajny realizm metafizyczny”<sup>11</sup> o zabarwieniu wyraźnie platońskim.

Trudno w całej rozciągłości podzielić opinię, jakoby „oskarżenie o herezje stało się coraz powszechniej a najczęściej bardzo niepocholebnie sto-

<sup>4</sup> Telete — najcenniejsza ofiara.

<sup>5</sup> D.F. II, 556.

<sup>6</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 200.

<sup>7</sup> Por. S.Th. III, q. 73, a. 4; D.F. II, 557.

<sup>8</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 37—38.

<sup>9</sup> Por. St. Świeżawski, tamże.

<sup>10</sup> Por. Kristeller P.O. *Le Thomisme et la pensée italienne de la renaissance*, Paris 1967, 89.

<sup>11</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 64; W. Werner: ... (wir) sehen... (Thomas in seinem „Doctrinale”) ... gegenüber dem Platonismus Wiclif's allerdings auf Aristoteles sich stützen, der ihm ungleich sicherer zu gehen scheint als Plato (Wern II C 29). Por. Die Scholastik des späteren Mittelalters, IV. Der Endausgang der mittelalterlichen Scholastik, Wien 1887.

sowanym narzędziem walki”<sup>12</sup>. W każdym razie trudno tę zasadę odnieść do Wiklefa czy Husa, którzy rzeczywiście w swych naukach nie tylko obcy byli doktrynie katolickiej ale w niewybredny zgola sposób uparcie ją zwalczali. Stąd polemiczny charakter pism teologicznych, takich właśnie jak pisma Tomasza Nettera. Trudno również zgodzić się na pogląd, niedoceniający rzeczywistych skutków herezji i opinii antykościelnych Wiklefa i Husa, nawet gdy się ma na uwadze szereg trafnych ocen tych nowatorów odnośnie potrzeby reformy w Kościele.

Możnaby również polemizować z tezą Świeżawskiego, według której „nie błąd intelektualny jest tym, co czyni z błądzącego heretyka”<sup>13</sup>, skoro poza złą wolą i uporem, fakt błędów intelektualnych grał w poglądach Wiklefa i Husa rzeczywiście ogromną rolę destruktywną. Mówienie o uniwersalizmie i potrzebie dialogu tam gdzie w bezkompromisowy sposób Wikef czy Hus walczył z doktryną Kościoła, rozbijając jedność kościelną i podważając dogmaty Kościoła, wydaje się nieuzasadnione.

Jeśli naprawdę „karykaturą dialogu jest bezwzględna polemika a pluralizmu sekciarstwo”<sup>14</sup>, to nie wolno zapominać, że właśnie pisma Wiklefa i Husa, a w XV wieku Lutra, Kalwina i innych, nacechowane były bezwzględną i nierzadko jadowitą polemiką, na którą katoliccy pisarze w równie gwałtowny sposób odpowiadali. W kontekście takiej sytuacji teologicznej zrozumiały stały się i styl pism Tomasza Nettera.

W zakonach ówczesnych istniał szacunek dla własnej tradycji, czyli doktorów własnego zakonu; do takich doktorów w karmelitańskim zakonie należeli, i to dopiero w XVI wieku, Jan Saconthorp, Michał z Bolonii i Tomasz Netter Waldensis<sup>15</sup>. Sam jednak Netter nie wykazuje jakiegos żywiolowego, partykularnego szacunku dla tradycji własnego zakonu, chociaż odwołuje się i do pisarzy karmelitańskich i spoza oxfordzkich teologów, takich jak Wyntirton, Tyssington, Kynyngham, Woodford i inni.

Netter przewyższa poziomem tych teologów występujących także przeciwko Wiklefowi, ale jest zarazem świadom faktu, że nie należy do rzędu najwybitniejszych luminarzy wiedzy teologicznej (przynajmniej we własnym mniemaniu): *Non sum ego Ionathas strenuus ille princeps Cirillus Alexandrinus scilicet qui magistrum tuum confodit in Concilio Ephesino, non Leo, non Nicolaus aut Gregorius Papa. Non magnus Lanfrancus, Anselmus, Guitmundus. Omnes hi sunt Ionathae, ego armiger eius confessus et notus indignus*<sup>16</sup>.

<sup>12</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 65.

<sup>13</sup> Por. tamże, 66.

<sup>14</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 176.

<sup>15</sup> Por. Xiberta B. L.L. *Thomisme de l'école carmelitaine*, w: *Melanges Mandonnet*, Paris 1930, I tom 44.

<sup>16</sup> Por. L. Kaczmarek, *Doctrina Thomae Waldensis de reali praesentia Christi eucharistica*, Posnaniae 1938, 67.

Trafnie zauważa Świeżawski, że „poważna rola przypadła w udziale mistrzom karmelitańskim w XV wieku w Oxfordzie; wszystko na to wskazuje, że przewodzili oni całemu frontowi walczących z wiklefizmem”<sup>17</sup>.

Cokolwiek byśmy powiedzieli o roli i znaczeniu twórczości teologicznej Nettera i jej wartości dla późniejszego okresu literatury polemicznej XVI wieku, jedno wydaje się pewne: *Thomas Waldensis cuius exstant prolixi commentarii titulo Doctrinalis Antiquitatum Fidei (scripsit enim et alia opera) Martino V vindicati tanta diligentia et arte compositi ut inde postea tamquam fonte omnes qui contra novas haereses scripserunt hauserint*<sup>18</sup>. Te słowa Blanciottiego są prawdziwe, jako że z dorobku pisarskiego Nettera korzystał w XVI wieku św. Robert Bellarmin, który poziomem naukowym przerastał Nettera, ale któremu wiele zawdzięczał.

## SUMMARIUM

### THOMAE NETTER DOCTRINA DE TRANSSUBSTANTIATIONE EUCHARISTICA ET ACCIDENTIBUS PANIS ET VINI

Inter principales theologos catholicos initio XV s. enumerandus est Thomas Netter Waldensis, insignis carmelitani ordinis provincialis, praecipuus defensor doctrine catholicae contra novatorem oxoniensem Joannem Wicleff.

Cum auctor praesentis studii iam anno 1938 doctrinam Thomae Netter de reali praesentia Christi eucharistica in libro typis edito praesentaverit ac alibi i.e. in periodico *Studia Varsaviensa* a. 1968 doctrinam eucharisticam Joannis Wicleffi amplo in articulo describere vix omiserit, hic quaestiones eucharisticas theoriam impanationis ac transsubstantiationis nec non quaestiones de accidentibus panis et vini post consecrationem eucharisticam exponere conatur ac analisi cuidam subicere intendit momentum Thomae Netter in litteratura theologica polemica decimi quinti saeculi comparatione facta cum eucharistologia sancti Thomae Aquinatis.

Uti ex analysi operis Thomae Netter patet, theologus iste strenue doctrinam Ecclesiae de transsubstantiatione panis et vini in Corpus et Sanguinem Christi in Eucharistia defendere conatur, theoriam insimul Wicleffi de impanatione ac mere tropica seu figurali praesentia Christi in Eucharistia logico ac theologico fundamento orbatam esse declarat ac probat.

<sup>17</sup> Por. St. Świeżawski, dz. cyt., 181 n.

<sup>18</sup> Por. D.F. II, XIX.

Ks. Andrzej Kowalczyk

## EUCHARYSTIA W ŚWIETLE PISMA ŚWIĘTEGO

Sw. Mateusz, opisując w swojej Ewangelii Ostatnią Wieczerzę, wspomina o tajemniczej czynności dokonanej przez Chrystusa: *W czasie wieczerzy Jezus wziął chleb i odmówiwszy błogosławieństwo, połamał go i dał uczniom, mówiąc: „Bierzcie i jedzcie, to jest moje ciało”*. Następnie *wziął kielich, dzięki czynił, i dał im, mówiąc: „Pijcie z niego wszyscy; bo to jest moja krew Przymierza, która za wielu będzie wylana na odpuszczenie grzechów”* (26, 26—28). Podobnie czytamy w Ewangelii według św. Marka (14, 22—24) i św. Łukasza (22, 19—20), oraz w pierwszym liście do Koryntian (11, 23—26). Tajemnicę tą — od słowa greckiego *eucharisteo*, tzn. błogosławię, dzięki czynię — nazywamy Eucharystią. Czym jest Eucharystia? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy wziąć pod uwagę nie tylko teksty NT ale i pisma ST; Chrystus bowiem ustanowił Eucharystię w środowisku żydowskim, żyjącym Biblią, w kontekście wieczerzy paschalnej mającej swoje określone religijne znaczenie. W świetle biblijnych idei religijnych, instytucji ST, proroctw i pewnych faktów z historii narodu wybranego, Eucharystia jawi się nam jako tajemnica zawierająca przebogata i różnorodną treść.

### EUCHARYSTIA JEST PRAWDZIWYM CIAŁEM I PRAWDZIWĄ KRWIĄ CHRYSYTA POD POSTACIAMI CHLEBA I WINA

Słowa Chrystusa wypowiedziane na Ostatniej Wieczerzy: *„To jest moje ciało, to jest moja krew”* należy rozumieć jako stwierdzenie rzeczywistości: to jest prawdziwe ciało i prawdziwa krew. Nie zgadzają się z tym teologowie protestanccy, widzą oni w Eucharystii jedynie czynność symboliczną<sup>1</sup>. Natomiast egzegeci katoliccy, jakkolwiek przyjmują powyższą interpretację, nie są zgodni co do filologicznego sensu tych słów. Według jednych rzeczywistość Ciała i Krwi Chrystusa w Eucharystii wynika bez-

<sup>1</sup> Odnosnie teorii protestanckich patrz: J. Coppens, *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, t. II, kol. 1147—1156. 1193—12—12.

pośrednio z konsekracji eucharystycznej<sup>2</sup>, według innych — i tych opinia w dzisiejszej egzegezie przeważa — słowa te z punktu widzenia filologicznego dopuszczają również interpretację przenośną, i tylko w związku z innymi tekstami NT odnoszącymi się do Eucharystii należy je rozumieć dosłownie<sup>3</sup>. Chodzi o to, że czasownik „jest” nie tylko wyraża równość, rzeczywistość, ale także porównanie; np. w opisie Ostatniej Wieczerzy w Ewangelii św. Jana czytamy słowa Chrystusa: „*Ja jestem prawdziwym krzewem winnym, a Ojciec mój jest Tym, który uprawia*” (15, 1), w Ewangelii św. Łukasza mamy przenośnię: „*Ziarnem jest słowo Boże*” (8, 11). Zastrzeżeniu odnośnie użycia czasownika „jest” nie można oczywiście odmówić słuszności, niemniej trzeba dodać, że znaczenie tego czasownika, jak zresztą i innych, w każdym wypadku zależy od kontekstu i naogół z kontekstu łatwo daje się odczytać. Jeżeli mamy do czynienia z przypowieścią — jak np. w Łk 8, 11 — to jego przenośny sens nie ulega wątpliwości. Podobnie kontekst mowy symbolicznej — jak we wspomnianym tekście J 15, 1 — każe nam widzieć w czasowniku *estin* (*jest*) sens symboliczny. Konsekracja eucharystyczna nie znajduje się jednak w kontekście przypowieści, nie można jej także umieścić na poziomie mów symbolicznych, jakie spotykamy gdzie indziej<sup>4</sup>. Chrystus mógł zrealizować to, co wyraził słowami.

Eucharystia ma wiele wspólnego ze znanymi w Biblii znakami profetycznymi. Były to czynności symboliczne wyrażające jakiś fakt, który miał się dokonać w przyszłości<sup>5</sup>. Eucharystia zapowiadała śmierć Chrystusa i obrazowo ją przedstawiała, w swojej formie jednak nieco różni się od znaku profetycznego: nie ma w niej wyraźnego stwierdzenia, że chodzi o przenośnię i obok wzmianki o przyszłości (krew „*będzie wylana*”) — akcent położony jest na czas teraźniejszy („*bierzcie i jedzcie*”). Wychodząc z biblijnej koncepcji znaku profetycznego, mianowicie, że był on skuteczny, niezawodnie dokonywał tego, co oznaczał, Baciocchi<sup>6</sup> wnioskuje o rzeczywistości Ciała i Krwi Pańskiej w Eucharystii.

Innym argumentem na prawdziwość Chrystusa w Eucharystii jest, według J. Duponta<sup>7</sup>, wzmianka o Przymierzu. Nowe Przymierze, podobnie jak Stare, zostało przypieczętowane krwią. Gdyby Eucharystia była tylko

<sup>2</sup> Por. F. Prat, *Théologie de Saint Paule*, Paris, 1949, t. II, 318—321; R. Masci, *Il sacerdozio e l'Eucaristia nella vita della Chiesa*, Roma, 1969, 392.

<sup>3</sup> Por. F. Gryglewicz, *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice NT*, Poznań, 1968, 62.

<sup>4</sup> P. Benoit nie każe kłaść nacisku na „jest” ale jednocześnie podkreśla konkretność i bezpośredniość sformułowania konsekracji eucharystycznej; *Opis ustanowienia Eucharystii*, w: *Biblia dzisiaj*, Kraków, 1969, 351.

<sup>5</sup> Por. 1 Kr 11, 29—39; Jr 19, 10—11; Ez 5, 1—5. 12; Mt 21, 18—19; Dz 21, 10—11.

<sup>6</sup> J. de Baciocchi, *L'Eucaristia*, Città di Castello, 1968, 14.

<sup>7</sup> J. Dupont; *Ceci est mon corps — Ceci est mon sang*. w: *Nouvelle Revue Théologique*, 80, 1958, 1025—1041.



symbolem, Chrystus nie mógłby powiedzieć: „*Ten kielich, to Nowe Przymierze we Krwi mojej*” (Łk 22, 20).

Rzeczywistość Ciała i Krwi Chrystusa pod postaciami chleba i wina potwierdza kazanie o „chlebie życia” znajdujące się w Ewangelii św. Jana (6, 22—59). Czytamy tam: *Jam jest chleb życia. Ojcowie wasi pożywali manną na pustyni i pomarli... Ja jestem chlebem żywym, który z nieba zstąpił. I dalej mamy powiedziane jeszcze wyraźniej: „A chlebem, który ja dam jest ciało moje za życie świata”*. Jakkolwiek wywołuje to zgorszenie i przyczynia się do odstępstwa wielu uczniów, Pan Jezus mocno podkreśla: „*Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem*” (J 6, 55). Nie ulega wątpliwości, że język tego przemówienia jest częściowo symboliczny i że nie należy rozumieć wszystkiego dosłownie, ale też nie wolno wszystkiego tutaj rozumieć w przenośni; Chrystus kładzie zbyt duży nacisk na przymiotnik „*prawdziwy*”: Ten, który z nieba zstępuje jest „*prawdziwym chlebem z nieba*” (J 6, 32—33); Ciało Jego jest „*prawdziwym*” pokarmem, a Krew Jego jest „*prawdziwym*” napojem (J 6, 55). Tego rodzaju stwierdzenia powtarzają się kilkakrotnie w różnych sformułowaniach<sup>8</sup>. W odpowiedzi na stawiane przez Żydów pytania: „*Jak On może dać nam ciało na pożywienie?*” Chrystus odpowiada uroczystym potwierdzeniem: „*Zaprawdę, zaprawdę mówię wam: Jeżeli nie będziecie pożywać ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieć życia w sobie*” (J 6, 53). Odstępstwo uczniów wskazuje, że słuchacze brali tę naukę dosłownie. Chrystus jednak nie prostuje ich interpretacji; w rozmowie z apostołami powołuje się na swoją nadprzyrodzoną moc (J 6, 61) i wyjaśnia, że Jego kazanie o chlebie życia jest niezrozumiałe dla tych, którzy jeszcze nie posiadają Ducha Świętego: „*Duch daje życie; ciało na nic się nie przyda. Słowa, które wam powiedziałem, są duchem i życiem*” (J 6, 63)<sup>9</sup>.

Następnym tekstem, który potwierdza rzeczywistość Chrystusa w Eucharystii jest 1 Kor 11, 23—29. Św. Paweł przypomina Koryntianom, aby ze czcią spożywali Eucharystię: *Ilekroć bowiem spożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie. Dlatego też kto pożywa chleb i pije kielich Pański niegodnie, winnym się staje Ciała i Krwi Pańskiej ...Niech przeto człowiek baczy na siebie samego, pożywając ten chleb i pijąc z tego kielicha. Kto bowiem pożywa i pije, wyrok sobie spożywa i pije, gdy nie zważa na Ciało Pańskie* (11, 26—29).

<sup>8</sup> J 6, 50—51. 53—56. 58.

<sup>9</sup> F. Gryglewicz, dz. cyt., 70. Inaczej ten wiersz interpretuje D. Stanley TJ: „Jan przypomina swemu czytelnikowi, że to Chrystus uwielbiony, który jest obecny w Eucharystii, udziela Ducha, który daje „życie wieczne”... Z racji świętości śmiertelne ciało, które przyjęło Słowo Boże przy Wcieleniu, mogło udzielić życia tym, którzy nim się karmią dopiero wtedy, gdy Jezus został uwielbiony”: *Doktryna eucharystyczna NT i jej znaczące aspekty dla ekumenizmu*, w: Concilium, 1—10, 1966/7, 157.

W tym samym liście do Koryntian św. Paweł, potępiając udział wiernych w nabożeństwach pogańskich, upomina wiernych: „*Kielich błogosławieństwa, który błogosławimy, czyż nie jest uczestnictwem we Krwi Chrystusa? Chleb, który łamiemy, czyż nie jest udziałem w Ciele Chrystusa?*” (1 Kor 10, 16). Słowa te świadczą, że apostoł rozumiał Eucharystię jako prawdziwe Ciało i Krew Chrystusa<sup>10</sup>.

## EUCHARYSTIA JAKO OFIARA NOWEGO TESTAMENTU

Człowiek zawsze czuł potrzebę składania Bogu ofiar. W ten sposób wyrażał wdzięczność za otrzymane dary, starał się zadośćuczynić za grzechy i pojednać z Bogiem. W Prawie Mojżeszowym znajduje się obszerny zbiór przepisów odnośnie ofiar. Rozróżniano ofiary publiczne i prywatne, krwawe, z kadzidła i płodów ziemi. Szczególnie ważne miejsce w życiu religijnym Izraela zajmowały ofiary krwawe. Autor listu do Hebrajczyków przypomina: „*Wedle Zakonu niemal wszystkie oczyszczenia dokonują się przez krew, a bez przelania krwi nie ma odpuszczenia*” (9, 22). W księdze Kapłańskiej czytamy: „*Bo życie ciała jest we krwi, a ja położyłem je dla was na ołtarzu, aby uczynić przebłaganie za wasze życie, ponieważ krew jest przebłaganiem za życie*” (17, 11). Raz do roku, w Dniu Przebłagania, arcykapłan zabijał kozła Bogu w ofierze za lud i jego krwią skrapiał miejsce najświętsze, ołtarz oraz świątynię (Kpł 16, 1 n). Dwa razy dziennie, o godzinie dziewiątej i piętnastej, składano w świątyni ofiarę stałą (Tamid), na którą składały się: ofiara krwawa całopalna z jednorocznego baranka, ofiara kadzielna oraz ofiara z mąki, oliwy i wina.

Wraz ze Starym Przymierzem przeminęły złączone z nim ofiary. Prorok Malachiasz żyjący w piątym wieku przed Chrystusem zapowiada nową ofiarę, która — w przeciwieństwie do ST — składana będzie na całej ziemi: „*Od wschodu słońca aż do jego zachodu wielkie będzie imię moje między narodami, a na każdym miejscu dar kadzielny będzie składany imieniu memu i ofiara czysta*” (1, 11). W liście do Hebrajczyków czytamy: *Mówiąc o „nowym” przymierzu Bóg uznał dawniejsze za przestarzałe; a co dawne i starzejące się, to też wnet zaniknie* (8, 13), i dalej: *(Chrystus) raz jeden ukazał się teraz na końcu wieków na zgładzenie grzechów przez ofiarę samego siebie* (8, 26). W NT mamy jedną jedyną ofiarę złożoną przez Chrystusa na krzyżu oraz jej mistyczną aktualizację w Eucharystii.

Pan Jezus niejednokrotnie wspominał swoim uczniom, że będzie wydany i zabity. Na Ostatniej Wieczerzy przepowiednie te nabierają nowej, dramatycznej treści; to już jest ostatni posiłek, który spożywa z aposto-

<sup>10</sup> F. Gryglewicz, dz. cyt., 64.

łami: „Odtąd nie będę już pił z owocu krzewu winnego...” Biorąc do ręki chleb i dając im do spożycia jako Ciało swoje i biorąc do ręki kielich i dając im jako kielich swojej krwi, Chrystus stawia przed oczy swoją śmierć. Kielich w Piśmie św. wyraża tragiczny los (Mk 10, 38), wino jest „krwią winogron” (Rdz 49, 11), również znanym w Biblii symbolem krwi spływającej z podbitych ludów (Iz 63, 1—6). W słowach konsekracji eucharystycznej Chrystus wyjaśnia sens swojej śmierci: jest ona ofiarą „za wielu, na odpuszczenie grzechów”. Należy zwrócić uwagę, że słowa te znajdujemy w czwartej pieśni o Słudze Jahwe: to właśnie Sługa Jahwe „siebie na śmierć wydał” i „poniósł grzechy wielu” (Iz 63, 12). W ten sposób Chrystus nawiązuje do prorocत्व ST i jednocześnie wskazuje na ich realizację<sup>11</sup>. Ofiara krwawa dokona się na Kalwarii, ale sprawowanie Eucharystii będzie ją odnawiało. Jest znamienne, że w konsekracji eucharystycznej mówi Chrystus o swojej śmierci używając czasowników w imiesłowie czasu teraźniejszego (Łk 22, 19. 21). W języku hebrajskim imiesłów zasadniczo nie wyraża żadnego czasu, ale używano go często dla wyrażania czasu przyszłego. W języku greckim imiesłów czasu teraźniejszego może oznaczać także czynność wykonywaną w bliskiej przyszłości. Tak więc słowa Chrystusa o swojej ofierze można odnieść zarówno do przyszłej śmierci jak i do Eucharystii<sup>12</sup>.

Konsekracja eucharystyczna posiada pewne elementy przypominające rytę ofiarnicze ST<sup>13</sup>. Wyrażenie „na odpuszczenie grzechów” spotykamy w przepisach odnośnie ofiary w Dzień Przebłagania, paralelizm „ciało i krew” sugeruje ryt ofiarniczy, który zawierał oddzielenie krwi od zabitej ofiary<sup>14</sup>. Ale najbardziej znaczące pod tym względem są słowa: „to jest moja krew Przymierza” (Mk 14, 24), które są wyraźną aluzją do ofiary złożonej przez Mojżesza na potwierdzenie Przymierza Synajskiego. W Księdze Wyjścia czytamy: *Mojżesz wziął krew i pokropił nią lud, mówiąc: „Oto krew przymierza, które Jahwe zawarł z wami na podstawie wszystkich tych słów”* (24, 8).

Oprócz wspomnianej już zapowiedzi nowej ofiary w Księdze Malachiasza mamy w ST, w ofierze Melchizedeka, również zapowiedź obrazową ofiary eucharystycznej. W Księdze Rodzaju (14, 28 n) czytamy, że Melchizedek król Salemu w podziękowaniu za zwycięstwo Abrahama złożył Bogu w ofierze chleb i wino. Jest on według autora listu do Hebrajczy-

<sup>11</sup> Por. H.W. Wolf, *Jesaja 53 im Urchristentum*, Berlin, 1952, 60 n; P. Masi, *Legame tra i racconti della cena e i carmi del servo di Jehova*, w: *Rivista Biblica Italiana*, 7, 1959, 105 n.

<sup>12</sup> F. Gryglewicz, *Ewangelia według św. Łukasza (Komentarz KUL, III-3)*, Poznań, 1974, 326.

<sup>13</sup> O. da Spinatoli, *Matteo, commento al Vangelo della Chiesa*, Assisi, 1973, 635.

<sup>14</sup> Rdz 9, 4; Kpl 17, 11—14; Pp 12, 23.

ków typem Najwyższego i Jedynego Kapłana Jezusa Chrystusa (7, 1—3). Zresztą sam Chrystus powołując się na Psalm 109 jako mesjański (Mt 22, 44) daje do zrozumienia, że do Niego odnosi się nie tylko zacytowany wiersz pierwszy tego Psalmu, ale i czwarty: *Pan przysiągł i żał Mu nie będzie: „Tyś kapłanem na wieki na wzór Melchizedeka”*. Zestawienie tekstów: Rdz 14, 18—20, Ps 109, 4 i opisów synoptycznych Ostatniej Wieczery wyraźnie przedstawia nam Eucharystię jako ofiarę Nowego Przymierza<sup>15</sup>.

Wydarzenie na Kalwarii w Wielki Piątek było najpełniejszym objawieniem się miłości Boga: *„Tak Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał”* (J 3, 16). Również wielkim objawieniem się miłości Boga jest Eucharystia. Św. Jan Ewangelista tak rozpoczyna opowiadanie o Ostatniej Wieczery: *„Było to przed świętem Paschy. Jezus widząc, że nadeszła Jego godzina przejścia z tego świata do Ojca, umiłował swych na świecie, do końca ich umiłował”* (J 13, 1). Ta miłość Chrystusa znalazła wyraz w umywaniu nóg apostołom, w napominaniach i słowach pociechy, ale przede wszystkim w Eucharystii. Chrystus „umiłował swych do końca” nie tylko za nas umarł, ale pod postaciami chleba i wina na zawsze z nami pozostał.

List do Hebrajczyków stawia śmierć Chrystusa, a więc również Eucharystię, na tle biblijnej opowieści o Kainie i Ablu. Przelana krew Abła była świadectwem zbrodni i domagała się sprawiedliwości: *„Krew brata twego głośno woła ku mnie z ziemi”* (Rdz 4, 10). Nawiązując do tych słów, autor listu tłumaczy, że wierzący w Chrystusa *„mają dostęp do krwi oczyszczającej, która wymowniej przemawia niż krew Abła”* (12, 24). Krew Chrystusa także woła do nieba, nie o pomstę jednak, ale o miłosierdzie, a jej moc jest jeszcze większa od krwi Abła; oczyszcza i zbawia każdego, kto wierzy.

## EUCHARYSTIA JAKO UCZTA

Ostatnia Wieczerza łączyła się z rytualną wieczerzą paschalną upamiętniającą wyjście z Egiptu. Pan Bóg nakazał Żydom, aby dzień swojego wyzwolenia spod władzy faraona obchodzili uroczyście: *„Dzień ten będzie dla was dniem pamiętnym i obchodzić go będziecie jako święto dla uczczenia Jahwe. Po wszystkie pokolenia w tym dniu świętować będziecie na zawsze”* (Wj 12, 24). Na wieczerzy paschalnej spożywano baranka i chleb prażony — tak jak to miało miejsca w Egipcie — śpiewano Psalm (tradycyjnie Psalm od 113 do 118, tzw. Hallel), opowiadano o cudownej nocy przejścia Pana. Wieczerza miała charakter dziękczynny, była ucztą ra-

<sup>15</sup> R. Masi, dz. cyt., 370.

dości i nadziei, miała świadczyć o wierności Boga wobec swojego narodu wybranego.

Eucharystia jest nową ucztą paschalną. W pismach NT nazywa się ją „łamaniem chleba” (Dz 2, 42)<sup>16</sup>, „stołem Pańskim” (1 Kór 10, 21), „wieczernią Pańską” (1 Kór 11, 20). Baranek paschalny spożywany przez Izraelitów jest figurą Jezusa Chrystusa, który oddał życie za nas na krzyżu, a teraz w Eucharystii daje się nam pod postaciami chleba i wina. Tytuł Baranka Bożego nadaje Chrystusowi sam Duch Święty przez Jana Chrzciciela (J 1, 29).

W religiach starożytnych ofiary często łączono z ucztą. Spożywanie pokarmów ofiarowanych bóstwom było wyrazem łączności z nimi. Św. Paweł przestrzega wiernych w Koryncie, aby nie spożywali mięsa ofiarowanego bożkom: „ofiary, które składają poganie, składają demonom, a nie Bogu. A ja nie chcę, abyście nawiązywali łączność ze złymi duchami” (1 Kór 10, 20). W religii objawionej spożywanie ofiarowanych Bogu pokarmów było środkiem łączności z Bogiem. W tymże liście św. Paweł pisze: „Spójrzcie na ziemskiego Izraela! Czyż ci, którzy spożywają ofiary, nie są w łączności z ołtarzem?” (1 Kór 10, 18). Udział we wspólnej uczcie był dla człowieka starożytnego Wschodu wyrazem przyjaźni. W Księdze Wyjścia czytamy, że po zawarciu Przymierza z Bogiem Mojżesz wraz z siedemdziesięcioma starszymi Izraela udaje się na górę Synaj, aby tam w obecności Boga spożyć ucztę (Wj 24, 9—11).

Eucharystia jest ucztą Nowego Przymierza, jest wyrazem łączności z Bogiem i środkiem zjednoczenia się z Bogiem. W ST znajdujemy niejednokrotnie wzmianki o przygotowanej dla człowieka nadprzyrodzonej uczcie. W Księdze Przysłów czytamy, że Mądrość „stół zastawia” i woła do spragnionych mądrości: „Chodźcie, nasyćcie się chlebem, pijcie wino, które zamieszalam” (9, 5). W Księdze Izajasza czytamy: „O, wszyscy spragnieni, przyjdźcie do wody, przyjdźcie, choć nie macie pieniędzy! Kupujcie i spożywajcie, (dalejże kupujcie) bez pieniędzy i bez płacenia za wino i mleko! Nakłońcie wasze ucho i przyjdźcie do mnie, posłuchajcie mnie, a dusza wasza żyć będzie” (55, 1—3). Obraz uczty, która zgromadzi wszystkie ludy, stanowi ważny element wizji mesjańskiej w Księdze Izajasza (25, 6).

Chrystus przepowiadając o Królestwie Bożym chętnie posługiwał się symbolem uczty (por. Mt 22, 3 n). Oznacza ona przebywanie z Bogiem w szczęśliwości wiecznej. Znamienne jest, że gospodarzem uczty w Królestwie Bożym jest On sam: „przekazuję wam królestwo, abyście w królestwie moim jedli i pili przy moim stole” (Łk 22, 28); „wielu przyjdzie

<sup>16</sup> Nie jest pewne czy wyrażenie to odnosi się wyłącznie do Eucharystii. W dzisiejszej egzegezie omawia się je oddzielnie w połączeniu z kontekstem. Por. F. Gryglewicz; *Chleb, wino i Eucharystia w symbolice NT*, Poznań, 1968, 94.

ze Wschodu i Zachodu i zasiądzie przy moim stole” (Mt 8, 11). Niewątpliwie słowa te w jakimś sensie odnoszą się również do Eucharystii; jest ona istotnie „stołem Pańskim”, ucztą przygotowaną przez Chrystusa, dzięki niej łączymy się z żywym i prawdziwym Chrystusem, chociaż ukrytym pod postaciami chleba i wina. Eucharystia jest już w jakiejś mierze realizacją zapowiedzianej uczyty zbawionych<sup>17</sup>, uczestnicząc w niej wchodzimy w najpełniejszy kontakt ze światem nadprzyrodzonym, w którym króluje Chrystus Zmartwychwstały.

Eucharystia jako ucztę posiada jeszcze inne znaczenie: jest więzią łączącą wiernych w jedną, braterską wspólnotę. Misją Zbawiciela było pojednanie nieba z ziemią i ludzi ze sobą. O jedność modli się Chrystus na Ostatniej Wieczerzy: „*Aby wszyscy stanowili jedno, jak Ty, Ojczy, w mnie, a ja w Tobie, aby i oni stanowili jedno w nas, aby świat uwierzył, żeś Ty mnie posłał*” (J 17, 21). Pierwotną gminę chrześcijańską charakteryzuje zadziwiające poczucie jedności; bogaci sprzedają swoje dobra, aby pomóc biednym, wszyscy często zbierają się na wspólne modlitwy i uczyty. Św. Łukasz tak pisze o gminie jerozolimskiej: „*Trwali oni w nauce apostołów i we wspólnocie, w łamaniu chleba i w modlitwie*” (Dz 2, 42). Agapy, a zwłaszcza Eucharystia były spontanicznym wyrazem tej braterskiej jedności i tą jedność pogłębiały. Na taką funkcję Eucharystii wskazuje św. Paweł: „*Ponieważ jest jeden chleb, przeto my, liczni, tworzymy jedno ciało. Wszyscy bowiem bierzemy z tego samego chleba*” (1 Kor 10, 17). Zasiadający do stołu Pańskiego nie mogą być poróżnieni ze sobą, mają tworzyć jedno ciało, tak jak pożywiają się jednym chlebem — Chrystusem.

## EUCHARYSTIA JAKO POKARM

Ze słów „*Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje... bierzcie i pijcie, to jest moja Krew*” wynika, że Chrystus ustanowił Eucharystię jako prawdziwy pokarm duchowy. Prawda ta staje się jeszcze bardziej wyraźna w świetle wspomnianego już kazania Pana Jezusa w Kafarnaum. Przypominamy sobie, że św. Jan umieszcza je w kontekście cudownego nakarmienia rzeszy. Lud chciał wówczas ogłosić Jezusa Królem, ale On uszedł do Kafarnaum. Kiedy przez Żydów zostaje odnaleziony, zarzuca im, że nie szukają Go ze względu na Jego Boże posłannictwo, ale ponieważ nakarmił ich chlebem; powinni troszczyć się o lepszy chleb, który trwa na wieki. Tym chlebem jest On sam: „*Jam jest chleb życia*” (J 6, 48), „*Ciało moje jest prawdziwym pokarmem, a krew moja jest prawdziwym napojem*” (J 6, 55). Spożywanie tego chleba nie jest tylko pomocą do zbawie-

<sup>17</sup> Tematy biblijne związane z Eucharystią szeroko omawia E. Galbiati, *L'Eucaristia nella Bibbia*, Milano, 1969, 11—101.

nia, ale niemal koniecznym warunkiem: „Jeżeli nie będziecie pożywali ciała Syna Człowieczego i nie będziecie pili krwi Jego, nie będziecie mieli życia w sobie” (J 6, 53). Chrystus nie miał zamiaru budować królestwa na ziemi, cała Jego działalność zorientowana była ku wieczności; również pokarm, który dał swoim wiernym, służyć ma podtrzymaniu i rozwijaniu życia duchowego, nadprzyrodzonego. Symboliczną zapowiedzią tego pokarmu była manna dana ludowi wybranemu na pustyni, „chleb z nieba”, dzięki któremu mogli dojść do ziemi obiecanej. Poza tym w księgach natchnionych jest mowa o pokarmie lub napoju posiadającym nadprzyrodzoną moc: np. w opisie raju znajdujemy wzmiankę o drzewie życia, w rozmowie w Samarytanką — o żywej wodzie (J 4, 10). Eucharystia, dzieło Jezusa Chrystusa, jest właśnie takim pokarmem dającym życie.

### EUCHARYSTIA JAKO ZNAK PRZYMIERZA Z BOGIEM

„To jest moja krew Przymierza, która za wielu będzie wylana” (Mk 14, 24). Słowami tymi Chrystus łączy Eucharystię z ideą przymierza Boga z człowiekiem. Jest to idea centralna religii objawionej. Bóg według ksiąg ST jest Jeden, jest Stwórcą nieba i ziemi, jest Duchem i jest Bogiem, który zawarł przymierze z człowiekiem. Jakkolwiek zawarł je z Abrahamem, to jednak miało ono na celu dobro wielu ludzi, miało przynieść błogosławieństwo całej ludzkości: „Przez ciebie ludy całej ziemi będą otrzymywały błogosławieństwo” (Rdz 12, 3). Po wyprowadzeniu Żydów z Egiptu, Bóg odnawia z nimi Przymierze pod górą Synaj, później Mojżesz przypomina je uroczyscie przed wejściem ludu do ziemi obiecanej. Naród wybrany okazuje się jednak niewiernym wobec zaciągniętych obowiązków. Prorocy w różnych okresach historii zarzucają mu odstępstwo, przepowiadają kary, a nawet głoszą zerwanie Przymierza przez Boga. Prorok Jeremiasz mówi: „Oto nadchodzą dni — wyrocznia Jahwe — gdy z domem Izraela zwiążę się przymierzem nowym” (Jer 31, 31). To nowe Przymierze ustanawia Chrystus<sup>18</sup>.

U ludów starożytnego Wschodu przymierza zawierane były według określonego rytuału. Częścią tego rytuału było ustalenie praw i obowiązków, złożenie ofiary bóstwom i ustalenie pamiątki, znaku przymierza. Te trzy elementy znajdujemy również w Przymierzu Synajskim oraz w nowym Przymierzu. Chrystus daje swoim uczniom nowe przykazanie (J 15, 12) i składa ofiarę. W konsekracji eucharystycznej mówi Chrystus wyraźnie o swojej Krwi jako Krwi Nowego Przymierza. Autor listu do Hebrajczyków głosi nieskończoną wyższość ofiary Chrystusa nad ofiarami ST: „nie przez kozłów i cielców, lecz przez własną krew wszedł raz na zawsze

<sup>18</sup> Hbr 1, 1; 2, 3.

do Miejsca Świętego, zdobywszy wieczne odkupienie. Jeśli bowiem krew kozłów i cielców oraz popiół z krowy, którymi skrapia się zanieczyszczonych, sprawia oczyszczenie ciała, to o ile bardziej krew Chrystusa oczyści wasze sumienia z martwych uczynków, abyście służyć mogli Bogu żywemu” (9, 12—14). Chrystus ustanawia także nowy znak Przymierza. Już nie jest nim ani obrzezanie, ani szabat, ale Chrzest, oraz — chociaż w nieco innym sensie — Eucharystia. Umierając na krzyżu Chrystus przypieczętował zawarte przez siebie Przymierze, dał gwarancję, że obietnice Boże z nim związane zostaną wypełnione — w Eucharystii pozostawił pamiątkę swojej śmierci, znak Przymierza.

Podkreśla to mocno św. Paweł: *Ja bowiem otrzymałem od Pana to, co wam przekazuję, że Pan Jezus tej nocy, kiedy został wydany, wziął chleb i dzięki uczyniwszy połamał i rzekł: „To jest ciało moje za was (wydane). Czyńcie to na moją pamiątkę”*. Podobnie skończywszy wieczerzę, wziął kielich, mówiąc: *„Kielich ten jest Nowym Przymierzem we krwi mojej. Czyńcie to, ile razy pić będziecie na moją pamiątkę”* (1 Kor 11, 24—25).

Z tekstów Pawłowych o Eucharystii wynika jeszcze inny jej aspekt: jest ona głosem Chrystusa<sup>19</sup>. W 1 Kor 11, 26 czytamy: *„Ilekroć bowiem pożywacie ten chleb albo pijecie kielich, śmierć Pańską głosicie, aż przyjdzie”*. Słowo „głosić” (*katangellein*) jest terminem technicznym często spotykanym u św. Pawła oznaczającym głoszenie Dobrej Nowiny<sup>20</sup>. Tak więc, uczestniczenie w Eucharystii staje się w jakiś sposób obowiązkiem chrześcijanina, w takiej samej mierze, jak obowiązkiem jest dawanie świadectwa Chrystusowi, wyznawanie wiary w Niego — odnośnie wyznania wiary św. Paweł pisze: *„Bo sercem przyjęta wiara prowadzi do usprawiedliwienia, a wyznawanie jej — do zbawienia”* (Rz 10, 12). Zresztą jeśli chodzi o miejsce Eucharystii w życiu chrześcijanina, to wyraźniej mamy je określone przez samego Chrystusa: *„To czyńcie...”*

Dzieje Apostolskie i św. Paweł w liście do Koryntian dają świadectwo, że Eucharystia była czymś istotnym w życiu pierwotnej gminy chrześcijańskiej. Od chwili zesłania Ducha Świętego wierni w Jerozolimie zbierali się na „łamanie chleba” (Dz 2, 42), również gdzie indziej uczyły eucharystyczne stanowiły element charakterystyczny życia chrześcijan; por. pobyt świętego Pawła w Troadzie (Dz 20, 7—11) i jego napomnienia skierowane do Koryntian (1 Kor 11, 17—34). Pierwsi chrześcijanie biorąc udział w Eucharystii odkrywali Chrystusa żyjącego wśród nich, stawali się coraz bardziej świadomi, że są nowym ludem wybranym, pośród którego mieszka Bóg, zgodnie z obietnicą: *„I będę mieszkał w pośrodku synów Izraela i będę im Bogiem”* (Wj 29, 45). W świetle Pisma św. uczestnicze-

<sup>19</sup> D. Stanley TJ, dz. cyt., 158.

<sup>20</sup> Flp 1, 17; 1 Kor 2, 1; Kol 1, 28 itd.



nie w Eucharystii nie jest wyrazem nadzwyczajnej, prywatnej pobożności, ale jest integralną częścią życia chrześcijańskiego, jest źródłem tego życia i znakiem chrześcijańskiej autentyczności.

## SOMMARIO

### L'EUCARISTIA ALLA LUCE DELLA SACRA SCRITTURA

Per comprendere meglio il mistero dell'Eucaristia bisogna metterla nella prospettiva di tutta la Sacra Scrittura. Gesù infatti l'ha istituito in un contesto ben determinato dalla Bibbia e non senza delle chiari allusioni ad alcuni fatti ed alcune profezie del VT. Soprattutto Essa è il vero Corpo e il vero Sangue di Gesù sotto la specie del pane e del vino. Questo risulta dalla consacrazione eucaristica (Mt 26, 25—28 e par.) interpretata alla luce della predicazione di Gesù sul „pane di vita” (Gv 6, 22—59) e dei testi di San Paolo (1 Cor 11, 26—29, 10, 16). L'Eucaristia è un sacrificio del NT. Il profeta Malachia parla di un sacrificio nuovo offerto — contrariamente al VT — in ogni luogo (1, 11). Uno unico sacrificio del NT è quello sulla croce (cfr. Ebr 8, 26), tuttavia esso si attualizza nell'Eucaristia. La consacrazione eucaristica contiene alcuni elementi del linguaggio sacrificale del VT. Più significativi sono qui le parole: *“questo è il sangue, il sangue del patto”* (Mc 14, 24); con esse Gesù fa una chiara allusione al sacrificio offerto da Mosè (Es 24, 8). Le parole pronunciate sul calice: *“sparso per una moltitudine in remissione dei peccati”* (Mt 26, 28) rievocano quelle del Servo di Jahve, che consegna alla morte la sua vita per i peccati delle moltitudini (Is 53, 11—12). L'Eucaristia è un nuovo pasto pasquale, un memoriale dell'atto salvifico di Gesù, un convito della gioia e della speranza. Essa possiede pure il significato del banchetto sacro, che era, nelle religioni antiche, un mezzo di comunicazione con Dio. L'Eucaristia può essere chiamata il sacramento della comunità, perché fa di tutti che credono un'unica famiglia. Un altro aspetto di questo grande mistero: l'Eucaristia è il banchetto messianico, il simbolo di tutti i doni dell'era messianica; Essa è pure il vero e proprio alimento spirituale necessario alla vita dell'anima.

In concordanza con le profezie (Ger 31, 31) la vecchia Alleanza è stata abolita. Il fondatore di quella nuova è Gesù. Egli istituisce anche il nuovo sacrificio, la nuova legge e il nuovo segno. Quest'ultimo è il Battesimo, ma anche in un certo modo l'Eucaristia. Secondo San Paolo Gesù aggiunge alla consacrazione eucaristica la raccomandazione: *“fatelo in memoria di me”* (1 Cor 11, 25). Ciascuno che partecipi all'Eucaristia commemora la morte del Signore ed insieme la fondazione dell'Alleanza.



Ks. Władysław Bomba CM

## MSZA ŚWIĘTA Z UDZIAŁEM DZIECI

Treść: Wstęp. — 1. Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci. — 2. Modlitwy eucharystyczne dla Mszy św. z udziałem dzieci. — 3. Teksty biblijne w Mszy św. z udziałem dzieci. — 4. Dokumenty katechetyczne. — 5. Zalecenia duszpasterskie w związku z „Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci”. — Zakończenie.

### WSTĘP

W dniu 18 listopada 1976 roku opublikowano: Zalecenia duszpasterskie Episkopatu Polski w związku z „Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci”<sup>1</sup>. Sam tytuł dokumentu wskazuje na jego powiązanie z pismem Kongregacji Kultu Bożego z dnia 1 listopada 1973 roku<sup>2</sup>. We wstępie do Dyrektorium umieszczono stwierdzenie: „zastrzega się Konferencjom Biskupów lub poszczególnym Biskupom dokonywanie pewnych adaptacji” oraz „Konferencje Biskupów przedstawią Stolicy Apostolskiej i za jej zgodą wprowadzą w życie adaptacje we Mszy św. z udziałem dzieci”. Zawiera się w tym uzasadnienie dokumentu Episkopatu Polski. Ponieważ samo opracowanie adaptacji wymagało czasu, a następnie należało je przedstawić do zatwierdzenia, stąd stosunkowo duża różnica czasowa w publikacji obu dokumentów.

Zagadnienie Mszy św. z udziałem dzieci jest sprawą złożoną. Wymaga bowiem uwzględnienia nie tylko problematyki liturgicznej, ale również pedagogicznej i katechetycznej. Obecne opracowanie jest próbą spojrzenia całościowego i dlatego oprócz wspomnianych już dokumentów obejmuje inne wskazania Nauczycielskiego Urzędu Kościoła zajmującego się udziałem dzieci w liturgii Eucharystii.

### 1. DYREKTORIUM O MSZACH ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI

W samym tekście dokumentu znajduje się wyjaśnienie, że powodem jego opracowania były prośby napływające z całego świata, postulujące

<sup>1</sup> *Ruch Biblijny i Liturgiczny* 30(1977), 86—89.

<sup>2</sup> *Directorium de Missis cum pueris. Notitiae* 10(1974), 5—21; *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci. RBL* 30(1977), 71—85.

przygotowanie „uzupełnienia” dla Wprowadzenia ogólnego do mszału rzymskiego. Dlatego też Dyrektorium, zatwierdzone przez Ojca św. stanowi kolejny krok na drodze odnowy liturgicznej. Wprawdzie odnosi się tylko do określonej grupy chrześcijan: „*dzieci ochrzczonych, które nie osiągnęły jeszcze pełni życia sakramentalnego*”, ale ma ogromne znaczenie dla całego Kościoła. Stwierdza to zresztą sam dokument, gdy mówi o „*szczególnej trosce, jaką Kościół otacza dzieci*” i o wysiłkach Kościoła, aby dzieci „*godnie i z radością uczestnicząc w sprawowaniu Eucharystii mogły wychodzić na spotkanie z Chrystusem i razem z Nim przychodzić do Ojca*”.

### TREŚĆ DYREKTORIUM

Część wstępna (nn. 1—7) zwraca uwagę na sytuację życia religijnego dzieci w dzisiejszym świecie. Jest ta sytuacja o tyle trudna, iż okoliczności w jakich dzieci wzrastają, nie stanowią sprzyjającego klimatu do rozwoju duchowego i moralnego. W wielu wypadkach nawet rodzice nie troszczą się o wychowanie i wykształcenie chrześcijańskie dziecka. Stąd cała odpowiedzialność za przygotowanie do pełnego uczestnictwa w życiu religijnym, zwłaszcza sakramentalnym, spada na Kościół.

Rozdział pierwszy Dyrektorium (nn. 8—15) przedstawia podstawy teologiczne, na których opiera się wprowadzanie dzieci w treść Mszy św. Chodzi przede wszystkim o ukazanie miejsca liturgii w całości kształcie życia chrześcijańskiego. Liturgia pojęta jako realizowanie powszechnego kapłaństwa wszystkich ochrzczonych, już w Konstytucji „*Sacrosanctum Concilium*” została określona dwoma słowami: szczyt i źródło. Jest ona rzeczywistym źródłem, z którego wypływa cała moc Kościoła i szczytem, do którego zmierza cała jego działalność. Stąd wynika troska Kościoła, by każdy, kto przez chrzest zostaje wszczepiony w Mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, od najmłodszych lat czynnie uczestniczył w Jego życiu. Ponieważ zaś w całej działalności liturgicznej Kościoła najważniejsze miejsce zajmuje Eucharystia, dlatego i w przygotowaniu dzieci do pełni życia chrześcijańskiego szczególną uwagę należy zwracać na ich udział w Mszy św. Oczywiście, nie znaczy to, że Msza św. ma być jedynym przeżyciem liturgicznym dziecka. Wprost przeciwnie, należy ukazywać dzieciom całe bogactwo życia liturgicznego, aby tym mocniej podkreślić centralne miejsce Eucharystii.

Już w pierwszym rozdziale Dyrektorium mówi również o znaczeniu rodziny i całej wspólnoty parafialnej w religijnym wychowaniu dziecka. Dla lepszego zaakcentowania tego zagadnienia, cały drugi rozdział, jakkolwiek najkrótszy (nn. 16—19), w całości poświęcony jest udziałowi dzieci w liturgii wraz z dorosłymi. Organizowanie specjalnych Mszy św.

dla dzieci nie może wyeliminować całkowicie ich udziału w życiu religijnym rodziny i parafii. Dlatego Dyrektorium zachęca, aby w miarę możliwości, przynajmniej co pewien czas, dzieci brały udział w czynnościach liturgicznych wraz z rodzicami.

Cały trzeci rozdział (nn. 20—25) zawiera wskazania szczegółowe dotyczące Mszy św. dla dzieci. Główna myśl tego najobszerniejszego rozdziału, jak i całego dokumentu, idzie w kierunku przygotowania dzieci do pełnego udziału w życiu religijnym, zwłaszcza w Eucharystii. Nie chodzi tu więc o jakąś próbę przygotowania całkowicie różnych obrzędów Mszy św. odprawianej dla dzieci, lecz tylko o dostosowania tych obrzędów do mentalności dziecka i to w taki sposób, by stopniowo, ale systematycznie prowadziły do uczestniczenia w Mszy św. wraz z całą rodziną parafialną. Przy tym najbardziej liczy się faktyczne uczestniczenie. Dlatego Msza św. dla dzieci nie może przekształcić się w katechizację, ani tym bardziej, nie może zawierać żadnych cech infantylizmu. Elementy wyłącznie dydaktyczne należy ograniczać, a te, które są konieczne, nie mogą stać się nieustannym upominaniem, lecz mają ułatwiać zrozumienie Mszy św. i muszą prowadzić do prawdziwego uczestniczenia w niej. Jeżeli w Mszy św. z udziałem dzieci zakłada się możliwość obszerniejszych komentarzy i wyjaśnień, to w żadnym wypadku nie można pójść na dziecięcy sposób mówienia: chodzi o język zrozumiały, ale nie infantylny. Ważne jest, by dzieci miały przekonanie, iż traktuje się je zupełnie poważnie, jako pełnoprawnych chrześcijan uczestniczących w misterium Chrystusa.

#### WSKAZANIA SZCZEGÓŁOWE DYREKTORIUM

##### a) Miejsce Mszy św.

Zasadniczo Mszę św. dla dzieci należy odprawiać w kościele. Jeżeli jednak ze względów duszpasterskich byłoby to niewskazane, wówczas można wykorzystać również inne, nadające się do tego celu miejsce. I w jednym i w drugim wypadku dobrze byłoby zaangażować dzieci w uprzednie przygotowanie i udekorowanie wybranego miejsca i ołtarza. Dyrektorium w formie przykładu wymienia przynoszenie kwiatów przez dzieci, wykorzystanie sztuk plastycznych. Odpowiednie pokierowanie dziećmi może przyczynić się nie tylko do powstania przeświadczenia o potrzebie włączenia się i na przyszłość w troskę o dom Boży, ale i rozwinię właściwe wycucie piękna.

##### b) Czas Mszy św.

Wybieranie czasu Mszy św. dla dzieci musi na pierwszym miejscu uwzględnić możliwość uczestniczenia w niej całej grupy, o którą chodzi.

Nie wypada wyznaczać takiej pory dnia, w której dzieci dla Mszy św. musiałyby opuścić jakieś ważne obowiązki. Z drugiej jednak strony należy kształtować w dziecku przekonanie o ważności uczestniczenia w liturgii, aby życie religijne nie zostało zepchnięte na ostatnie miejsce w hierarchii innych zajęć, albo nawet na margines całokształtu życia. Dyrektorium zwraca też uwagę na sytuację, w której dzieci przychodzą codziennie do kościoła. Wówczas jest niewskazane codzienne odprawianie dla nich Mszy św. Korzystniej będzie wprowadzić większe zróżnicowanie przez odprawianie innych nabożeństw lub czynności liturgicznych.

c) Uczestnicy

Już we wstępnej części Dyrektorium wyjaśniono, że wszystkie wskazania odnoszą się do dzieci, „które mają być wprowadzone w pełnię inicjacji chrześcijańskiej przez sakramenty Eucharystii i Bierzmowanie oraz te, które niedawno przystąpiły do pierwszej Komunii świętej”. Na innym miejscu mówi się o dzieciach, „które nie weszły jeszcze w okres tzw. *pre-adolescencji*”. Ponadto Dyrektorium wspomina o wychowawcach, którzy towarzyszą dzieciom. Dlatego, pomijając niemowlęta, można przyjąć, iż nie określa się dolnej granicy wieku. Górną zaś granicę stanowi wiek około 11—12 roku życia. Dyrektorium zwraca również uwagę na fakt, że wszystkie zawarte w nim wskazania odnoszą się do dzieci, których rozwój psychiczny i fizyczny odbywa się prawidłowo. Niemniej jednak, z pewnymi koniecznymi zmianami, może się to wszystko odnosić również do dzieci opóźnionych w rozwoju. Jeżeli liczba dzieci jest zbyt wielka, wówczas bardzo trudno osiągnąć prawdziwe ich uczestniczenie w Mszy św. Dla uniknięcia trudności, o ile tylko jest to możliwe, należy podzielić dzieci na mniejsze grupy i odprawiać dla nich Mszę św. lub inne czynności liturgiczne w różnych dniach lub w różnych godzinach.

d) Sposób odprawiania Mszy św. dla dzieci

Dopuszczalne są pewne zmiany gestów czy tekstów w stosunku do obrzędów prezentowanych przez Wprowadzenie ogólne do mszału rzymskiego. Oczywiście chodzi o uprawnienia w tym względzie właściwych prawodawców, a nie o eksperymenty indywidualne. Dla przykładu: teksty liturgii słowa mogą być odpowiednio dobrane, w razie potrzeby można nawet wykorzystać tylko jedno czytanie, pod warunkiem że będzie to czytanie Ewangelii. W tym wypadku zamiast śpiewu międzylekcyjnego można zaśpiewać jakąś pieśń po homilii. Sama homilia może mieć charakter dialogu. Jeżeli celebrans ma trudności w nawiązaniu kontaktu z dziećmi, a nie ma innego księdza, któryby ją wygłosił, wówczas homilię może przygotować i wygłosić ktoś inny, np. uczący religii.

W odniesieniu do modlitwy eucharystycznej Dyrektorium stwierdza, iż

do chwili przygotowania i zatwierdzenia nowych tekstów<sup>3</sup>, należy wybierać zawsze jedną z czterech modlitw eucharystycznych umieszczonych w mszale. W czasie jej recytowania przez celebransa, osoby dorosłe przebywające z dziećmi powinny zatroszczyć się o zachowanie przez wszystkich pełnego skupienia. W związku z tym zawsze jest aktualna konieczność uprzedniego, bardzo dokładnego wyjaśnienia dzieciom tajemnicy rzeczywistej obecności Jezusa w Eucharystii oraz znaczenia Jego Ofiary i Ofiary Kościoła.

Po modlitwie eucharystycznej, zgodnie z ordo missae, zawsze następuje modlitwa Pańska, Łamanie Chleba i Komunia św. Łącznie ze wspólnotowym dziękczynieniem. To ostatnie może mieć różne formy, przystosowane do mentalności dzieci. W ramach obrzędów zakończenia, przed błogosławieństwem wskazane jest podsuniecie dzieciom praktycznych wniosków wynikających z faktu uczestniczenia w Mszy św. Forma błogosławieństwa i rozesłania może być odpowiednio przystosowana.

#### e) Spiew i muzyka

Dyrektorium uwzględnia znaczenie śpiewu i muzyki w życiu dziecka, zaleca takie wykorzystanie tego faktu w czasie Mszy św. przez właściwe dobranie muzyki (możliwość wykorzystania innych instrumentów poza organami) i śpiewów, by dzieci były prawdziwie zaangażowane w akcję liturgiczną. Zawsze jednak należy pamiętać o służebnej roli muzyki w stosunku do liturgii. Śpiew i muzyka mają być pomocą a nie celem, ani tym więcej przeszkodą we właściwym przeżywaniu tajemnicy Eucharystii. W niektórych wypadkach Dyrektorium dopuszcza możliwość posłużenia się nawet technicznymi urządzeniami fonicznymi (magnetofon, adapter). To samo odnosi się do technicznych urządzeń wizualnych (projektor, epidiaskop). Niezależnie od wielkiego znaczenia śpiewów, w czasie Mszy św. powinny być również chwile milczenia przeznaczone na osobisty kontakt z Bogiem. Nieodzowne jest jednak w tym celu odpowiednie przygotowanie dzieci, aby milczenie nie było czymś przypadkowym.

Podkreślając znaczenie *Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci*, liczni komentatorzy zwracają uwagę na analogię tego dokumentu w stosunku do *Instrukcji o Mszy św. dla małych grup* z dnia 15 maja 1969 roku. Warto dodać, że jeden i drugi dokument w równej mierze określają funkcję służebną takich akcji liturgicznych w odniesieniu do całokształtu życia religijnego rodziny parafialnej. W związku z tym zasługuje na uwagę fakt, iż nie chodzi tu o otwieranie drogi dla niepotrzebnych eksperymentów czy osobistych kaprysów organizatorów liturgii, lecz o ułatwienie współczesnemu człowiekowi w zależności od jego wieku i świadomości

<sup>3</sup> Opracowane już teksty specjalnych modlitw eucharystycznych omówiono w drugim punkcie artykułu.

religijnej spotkania z Chrystusem, a przez to o kształtowanie życia chrześcijańskiego w duchu Ewangelii.

## 2. MODLITWY EUCHARYSTYCZNE DLA MSZY ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI

Przede wszystkim warto zwrócić uwagę na wyjątkowość tej publikacji. Kongregacja Kultu Bożego, która przygotowała dokument, opublikowała jedynie wprowadzenie i charakterystykę modlitw eucharystycznych<sup>4</sup>. Sam tekst modlitw był przekazywany jedynie Konferencjom Episkopatów krajowych i to na specjalną prośbę. Po przygotowaniu tekstu w języku narodowym, należało przedstawić go do zatwierdzenia przez Kongregację. Zatwierdzenie ma charakter jedynie „ad experimentum” i dotyczy tylko okresu trzech lat (do końca 1977 roku). Aby łatwiej zrozumieć wyjątkowość postępowania Kongregacji Kultu Bożego w sprawie modlitw eucharystycznych dla Mszy św. z udziałem dzieci, trzeba uwzględnić znaczenie modlitwy eucharystycznej dla całego życia liturgicznego oraz specyfikę zgromadzenia liturgicznego złożonego z dzieci.

### a) Historia dokumentu

W dniu 27 kwietnia 1973 roku Kongregacja Kultu Bożego opublikowała list okólny na temat modlitwy eucharystycznej, skierowany do przewodniczących krajowych Konferencji Episkopatu<sup>5</sup>. Treść listu najdokładniej określają dwa śródtytuły komentarza umieszczonego w piśmie oficjalnym Kongregacji Kultu Bożego: „*Unitas servanda*” oraz „*Versus legitimam varietatem in unitate*”<sup>6</sup>. Uwzględniając znaczenie modlitwy eucharystycznej Stolica Apostolska zastrzega sobie wyłączność w podejmowaniu decyzji dotyczących ewentualnych adaptacji. Niemniej jednak istotny jest fakt, że zakłada się możliwość pewnych zmian. Więcej nawet, list ukazuje sposób postępowania w poszczególnych wypadkach.

Dalszy etap na drodze do przygotowania specjalnych modlitw eucharystycznych stanowiło przedstawione już wcześniej Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci, zwłaszcza zawarte w nim stwierdzenie: „*Na razie, dopóki Stolica Apostolska inaczej nie zarządzi (...) należy używać czterech modlitw eucharystycznych*”. Pozwalało to oczekiwać, iż modlitwy eucharystyczne dostosowane do mentalności dzieci, zostaną wkrótce przygotowane. W rzeczywistości, jak wynika z wprowadzenia do dokumentu na

<sup>4</sup> *Preces Eucharisticae pro Missis cum pueris et de reconciliatione*. Notitiae 11 (1975), 4—12; Ks. Z. Wit, *Specjalne modlitwy eucharystyczne*. RBL 30(1977), 98—112.

<sup>5</sup> *Litterae circulares ad Conferentiarum Episcopaliū Praesides de precibus eucharisticis*. Notitiae 9(1973), 193—201.

<sup>6</sup> *Commentarium*. Notitiae 9(1973), 202—208.



temat tych modlitw, prace przygotowawcze zostały podjęte jeszcze przed opublikowaniem Dyrektorium. Wreszcie 1 listopada 1974 roku, dokładnie po roku od ukazania się Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci, Kongregacja Kultu Bożego wydała pismo na temat trzech nowych modlitw eucharystycznych.

b) Charakterystyka modlitw eucharystycznych dla Mszy św. z udziałem dzieci.

Zasadnicze cechy nowych modlitw określa już sam tytuł zapowiadającego je pisma Kongregacji. Chodzi o modlitwę eucharystyczną, czyli najistotniejszy tekst recytowany w czasie Mszy św., chodzi równocześnie o przeznaczenie tej modlitwy dla specyficznego zgromadzenia liturgicznego: dla dzieci. Wszystkie dokumenty na temat Mszy św. z udziałem dzieci oraz wszyscy komentatorzy tych dokumentów zgodnie podkreślają, iż celem tej inicjatywy jest ułatwienie dzieciom pełnego uczestnictwa w liturgii Eucharystii, co z kolei ma służyć jako przygotowanie do bardziej świadomego przeżywania Ofiary Chrystusa i Kościoła na przyszłość w zgromadzeniu „dorosłych”. Chodzi więc o zachowanie podstawowych elementów, zarówno co do treści, jak i co do formy, kształtujących obrzędy Mszy św. W niektórych wypadkach można mówić nawet o szczególnie dokładnym respektowaniu założeń ogólnych. Dla przykładu, każda z trzech proponowanych modlitw posiada własną prefację. W ten sposób począwszy od dialogu wstępnego prefacji aż do doksologii końcowej modlitwa eucharystyczna ukazuje się jako zwarta całość. W tej całości, w niezwykle przejrzysty sposób, wyodrębniają się jej poszczególne części: prefacja z aklamacją „Święty”, epikleza z poprzedzającym ją wprowadzeniem, opowiadanie o ustanowieniu Eucharystii ze słowami konsekracji, anamneza, prośba o owocność Komunii św., modlitwy wstawiennicze, doksologia końcowa. W odniesieniu do treści, ten konsekwentnie ukazany schemat zawiera wszystkie podstawowe prawdy wiary zawarte w tajemnicy Eucharystii. Równocześnie treść modlitw wyraża fakt, że Msza św. jest Ofiarą Chrystusa i Kościoła, że jest Ofiarą dziękczynienia, że jest uobecnieniem Ofiary zbawczej i to uobecnieniem streszczającym w sobie całą historię zbawienia od początku objawienia aż do pełnej realizacji Królestwa Bożego.

Druga cecha nowych modlitw została określona specyfiką zgromadzenia liturgicznego, dla którego są one przeznaczone. Wszystkie prawdy, zawarte w treści modlitw, chociaż bez infantylizacji, zostały przedstawione przy użyciu sformułowań możliwie prostych i łatwo zrozumiałych. Ponadto, na uwagę zasługuje tendencja zmierzająca do jak najpełniejszego włączenia w akcję liturgiczną całego zgromadzenia. Widać to zarówno w podziale aklamacji „Święty”, jak i w dołączonych nowych aklamacjach. Nie bez znaczenia wreszcie jest uwaga prawodawcy dotycząca tłumacze-

nia modlitw na języki narodowe, które to tłumaczenie „*cum quadam libertate fieri potest*” oraz dotycząca tworzenia nowych aklamacji i części zmiennych stosowanych w poszczególnych okresach roku liturgicznego.

### 3. TEKSTY BIBLIJNE W MSZY ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI

Wszystkie niemal dokumenty Stolicy Apostolskiej w sprawie odnowy życia liturgicznego zgodnie potwierdzają możliwość dostosowania tekstów biblijnych w Mszy św. do aktualnych potrzeb zgromadzenia. Nic dziwnego przeto, że tę samą uwagę powtarza również Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci. W tym wypadku sprawa jest o tyle istotna, iż chodzi o adaptację tekstów do mentalności dziecka. Ten postulat nie jest czymś nowym. Specjaliści od pedagogiki i katechetyki zajmowali się wspomnianym zagadnieniem już od wielu lat. Również w liturgii dostrzeżono ten problem. Dowodem tego jest fakt, że jeszcze przed ostatecznym opracowaniem i zatwierdzeniem lekcjonarza<sup>7</sup>, ówczesna Rada do wprowadzenia w życie Konstytucji o Liturgii opublikowała „*lectionaria particularia*”<sup>8</sup>, a wśród nich wykaz czytań „*In Missis pro pueris et adolescentibus*”<sup>9</sup> i „*In Missis pro pueris et adolescentibus in campis aestivalis (scouts)*”<sup>10</sup>. Wprawdzie publikacja miała tylko charakter informacyjny i następnie wymienione zestawy czytań (zwłaszcza pierwszy) zostały uwzględnione w oficjalnym *Ordo lectionum*, ale warto przypomnieć fakt, który, jak się wydaje, minął bez echa.

Dyrektorium z 1 listopada 1973 roku mówi dokładnie: „*Jeżeli wszystkie czytania wyznaczone na dany dzień, wydają się mało przystępne dla dzieci, wolno wybrać czytania, lub jedno czytanie albo z lekcjonarza mszalnego albo bezpośrednio z Biblii, uwzględniając przy tym okresy liturgiczne*” (n. 43). Stwarza to, zwłaszcza dla katechetów, ogromne możliwości właściwego doboru tekstów, a nawet układania ich w określone cykle tematyczne. Wspomniany zestaw czytań „*In Missis pro pueris et adolescentibus in campis aestivalis (scouts)*” może stanowić przykład takiego cyklu. Zawiera on teksty o następujących tematach: Przymierzenie: Joz 24. 14—18, 22—27; 1 Kor 1. 18—24; Mk 14. 66—72, Służba Boża: Rdz 12. 1—4; Hbr 11. 8—12; Łk 1. 26—38, Służba Kościołowi: Ez 37. 15—22; Ef 2. 11—22; J 17. 1—3, 6—11, 20—23, Służba Ojczyźnie: Iz 49. 1—6; Dz 17. 22—34; Łk 10. 1—9, Miłość bliźniego: Kpł 19. 1—2, 11, 16—19; Rz 12. 9—18; Łk 10. 30—38, Gotowość na wezwanie (*De responsionis alacritate*): 1 Sm 3. 1—10; Hbr 10. 5—7; Mt 21. 28—31, Czujność: Prz 8. 32—35; 1 Tes

<sup>7</sup> *Ordo lectionum Missae*. Vaticano 1969.

Notitiae 4(1968), 41—88.

<sup>9</sup> Notitiae 4(1968), 74—82.

<sup>10</sup> Notitiae 4(1968), 83—88.

5. 4—8; Łk 12. 35—40, Służenie: Iz 49. 1—4; Rz 12. 9—18; Łk 22. 24—30, Powołanie i życie wodza: Wj 33. 12—16; 1 Tm 4. 6—13; J 13. 2—15, Ewangelia skierowana do młodzieży: Jr 35. 1—2, 5—11; Dz 16. 11—15; Mt 5. 1—12, Szczerłość: Prz 12. 17—22; Dz 5. 1—11; Mt 22. 15—22, Wielkoduszność: Iz 53. 10—13; 2 Kor 9. 6—11; Mt 20. 20—28, Przyjaźń: 1 Sm 18. 1—4; Rt 1. 15—17; J 15. 12—17, Gościnność: Rdz 18. 1—8; Ap 3. 20—21; Łk 7. 44—50, Posłuszeństwo: Za 7. 8—12; 1 J 2. 3—6; Łk 6. 46—49, Radość: Iz 61. 10—11; Ap 21. 2—4; Łk 1. 46—55, Ubóstwo: Prz 30. 5—9; Dz 4. 32—35; Mk 10. 17—27, Prostota: Mdr 1. 1—6; 2 Kor 1. 12—14; Łk 11. 34—36, Wezwanie (De itinere): Pwt 8. 2—9; 1 P 2. 21—25; Łk 9. 51—52, Namiot (De tabernaculo): Lb 2. 1—2, 32—34; 1 P 2. 4—7a; J 1. 1—4, 9—14, Objawienie Boga w stworzeniach: Syr 42. 15—17, 23—25; Rz 1. 18—23; Mt 6. 23—33, Człowiek i świat w historii zbawienia: Rdz 2. 4—7, 15—24; Rz 8. 18—23; J 16. 20—22.

Tematyka czytań, jak również tytuł całego zestawu wskazują na jego przeznaczenie raczej dla dzieci starszych i młodzieży. Niemniej jednak można posłużyć się wymienionymi tekstami i w Mszach św. z udziałem dzieci młodszych. Oczywiście w tym wypadku należy uwzględnić możliwość wybierania mniejszej ilości czytań, nawet jednego tylko, byleby była to Ewangelia. Przede wszystkim zaś chodzi o zalecenie Dyrektorium, „aby poszczególne Konferencje Biskupów postarały się o ułożenie lekcjonarza do Mszy św. z udziałem dzieci”. W tym wypadku przedstawiony zestaw stanowi wzór, na którym można się oprzeć i to zarówno przy doborze tekstów, jak też przy określaniu ogólnej tematyki czytań.

#### 4. DOKUMENTY KATECHETYCZNE

Zalecenia duszpasterskie Episkopatu Polski w związku z „Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci” mocno podkreślają ścisłą łączność wprowadzania w liturgię Mszy św. „z całokształtem wychowania, wdrażania do obowiązków ogólnoludzkich i chrześcijańskich”. Dlatego też mówiąc o Mszach św. z udziałem dzieci, nie można pominąć całości działalności katechetycznej. Ogólna instrukcja katechetyczna<sup>11</sup> mówi na ten temat: „katecheza winna stać się pomocą do czynnego, świadomego i dostojnego uczestniczenia w liturgii Kościoła” (n. 25). Omawiając zaś poszczególne zagadnienia doktryny Kościoła, mocno akcentuje problematykę sakramentów, a Eucharystię określa jako „centrum całego życia sakramentalnego” (nn. 55—58).

To, co Instrukcja przedstawia w sposób bardzo ogólny, stało się pod-

<sup>11</sup> *Directorium Catechisticum Generale*. AAS 64(1972), 97—176; MDG 16(1972), 163—224.

stawą opracowania programu katechizacji: ramowego<sup>12</sup> i szczegółowego<sup>13</sup>. Pierwszy cykl programu, obejmujący klasy I—IV, a więc dzieci, do których odnoszą się wszystkie dokumenty o Mszach św. z udziałem dzieci, nosi nazwę cyklu eucharystycznego. Z szczegółowego rozłożenia materiału wynika, że chodzi w tym okresie przede wszystkim o przygotowanie do pierwszej Komunii św. Niemniej jednak godny podkreślenia jest cel stawiany w tym okresie przed katechizacją: „przygotowanie do pełnego uczestniczenia w Mszy św.” oraz „szczególne pogłębienie uczestnictwa w Eucharystii”. Do osiągnięcia tak sformułowanego celu prowadzą zarówno lekcje religii w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak też zajęcia o charakterze bardziej praktycznym. W pierwszym wypadku można przykładowo wymienić tematy katechez: Jezus w Mszy św. ofiaruje się za nas pod postaciami Chleba i Wina; Msza św. jest pamiątką Śmierci i Zmartwychwstania Pana Jezusa; Jezus w Mszy św. uczy nas swoim słowem i karmi swoim Ciałem; Jezus jednoczy nas (kl. I); cały cykl ostatniego okresu nauczania w klasie II: 14 katechez na temat Eucharystii; w klasach III i IV: integralne łączenie materiału biblijnego (Stary i Nowy Testament) z nauką o Mszy św., w której Chrystus karmi swoim słowem i Ciałem. Zajęcia praktyczne w tym okresie przewidują wprowadzanie w modlitwę prywatną i przede wszystkim wspólnotową, nawiedzenia Najśw. Sakramentu, nabożeństwa słowa Bożego i wreszcie uczestniczenie w Mszy św.

Jeszcze bardziej szczegółowo omawia się problematykę uczestniczenia dzieci w Eucharystii w różnych dokumentach Kościołów lokalnych. Dla przykładu dokumenty II Synodu Gdańskiego<sup>14</sup> zalecają, aby już w okresie tzw. katechizacji domowej rodzice wprowadzali dziecko do kościoła i wyjaśniali mu znaczenie tabernakulum oraz obecności w nim Pana Jezusa. Następnie w czasie katechizacji przedszkolnej należy wykorzystać każdą okazję „w sposób odpowiadający umysłowości, zwłaszcza zaś wyobraźni dziecięcej” w celu pogłębienia przeżycia religijnego i wiązania go z Chrystusem Eucharystycznym. Wreszcie okres pierwszych lat katechizacji szkolnej obejmuje oprócz samego nauczania, adorację Najśw. Sakramentu i nne nabożeństwa. W odniesieniu do tego okresu Statuty II Synodu Gdańskiego podkreślają: „należy dzieci wprowadzić w umiejętność czynnego, świadomego i pełnego uczestniczenia w Mszy św.”

Wydaje się, że te zjawiska przygotowania dzieci do uczestniczenia w liturgii Eucharystii w pewnym sensie wyprzedzają nawet oficjalne dokumenty Kościoła: praktyka przygotowuje drogę dla teorii. Jak w całej

---

<sup>12</sup> Ramowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej (I—VIII). MDG 15(1971), 562—573.

<sup>13</sup> Szczegółowy program katechizacji w zakresie szkoły podstawowej. MDG 15 (1971), 588—610.

<sup>14</sup> Statuty II Synodu Gdańskiego, Gdańsk-Oliwa 1976.

historii Kościoła, tak i w tym wypadku sprawdza się zdanie: *lex orandi legem statuat credendi*.

##### 5. ZALECENIA DUSZPASTERSKIE EPISKOPATU POLSKI W ZWIĄZKU Z „DYREKTORIUM O MSZACH ŚW. Z UDZIAŁEM DZIECI”.

O ile dotychczas omawiane dokumenty miały charakter z natury swej, bardzo ogólny i wiele miejsca poświęcały zagadnieniom teologicznym, o tyle Zalecenia duszpasterskie Episkopatu Polski koncentrują swą uwagę na kwestiach praktycznych. Z całości dokumentu wynika, że jego punktem centralnym jest troska o uczestniczenie dzieci w Mszy św. niedzielnej i świątecznej. Cała bowiem działalność Kościoła zmierza ku temu, aby ośrodkiem życia chrześcijanina stał się udział w liturgii, zwłaszcza w liturgii Eucharystii, która jest uobecnieniem misterium paschalnego Chrystusa. Temu udziałowi podporządkowane jest wychowanie w rodzinie, przygotowanie katechetyczne, specjalne nabożeństwa słowa Bożego, kształtowanie zwyczajów związanych z rokiem liturgicznym oraz sprawowanie liturgii Mszy św. w dni powszednie dla mniejszych grup. Tym elementom poświęcone są poszczególne punkty Zaleceń duszpasterskich Episkopatu Polski. Bardzo istotnym wydaje się być zwłaszcza ostatni z nich. Wyraźny oddźwięk znalazło to już w dokumentach Stolicy Apostolskiej. Komentatorzy tych dokumentów zastanawiają się nawet, czy wykorzystanie specjalnych modlitw eucharystycznych odnosi się również do Mszy św. niedzielnej, czy tylko do odprawianej w dni powszednie. Na szczególną uwagę w *Zaleceniach duszpasterskich* zasługuje jeszcze stwierdzenie, iż Msze św. z udziałem dzieci stanowią tylko etap w całokształcie formacji do udziału w liturgii Eucharystii dla dorosłych. Wynika stąd oczywisty wniosek, zawarty również w innych dokumentach, iż wszelkie adaptacje są tylko środkiem, a nie celem działalności duszpasterskiej.

Ostatni punkt *Zaleceń* zawiera wyraźne normy Episkopatu Polski co do stosowania adaptacji. Podanie tych norm ma swoje uzasadnienie w *Dyrektorium Kongregacji Kultu Bożego*, które mocno akcentuje uprawnienia Konferencji Biskupów w dziedzinie prawodawstwa liturgicznego. W niektórych wypadkach *Dyrektorium* wprost pozostawia praktyczne rozwiązania decyzjom Konferencji. Spośród norm przedstawionych przez *Zalecenia* warto wymienić:

- a) Do chwili opracowania tekstów przez odpowiednie komisje, nie należy zmieniać obrzędów wstępnych Mszy św.
- b) Teksty modlitw mszalnych (modlitwa dnia, nad darami i po Komunii), jeżeli ulegają zmianom, muszą być przygotowane na piśmie. W tym wypadku *Zalecenia* nie powtarzają uściśleń zamieszczonych już w *Dyrektorio-*

rium. Należy jednak przyjąć, że uściślenia te pozostają aktualne. Chodzi o zachowanie celu i istoty tych modlitw, uwzględnienia przy ich kompozycji okresu roku liturgicznego i charakteru uroczystości, unikanie umieszczania w ich treści pouczeń moralnych oraz zbyt dziecinnego sposobu mówienia.

c) Wykorzystanie nowych pieśni dotyczy tylko tych, które zostały zatwierdzone do użytku liturgicznego przez Konferencję Episkopatu albo przez miejscowego Ordynariusza. Nie powinno to jednak prowadzić do zaniedbania śpiewów tradycyjnych.

d) Nie wolno stosować muzyki odtwarzanej mechanicznie. Jeżeli Dyrektorium dopuszczało taką możliwość, to jednak dodano tam: „*przy zachowaniu należytej rozwagi i wyjątkowej ostrożności*” oraz „*należy kierować się w tym względzie zasadami ustalonymi przez Konferencję Episkopatu*”.

## ZAKOŃCZENIE

Dyrektorium o Mszach św. z udziałem dzieci rozpoczyna się stwierdzeniem: „*Kościół ma obowiązek otaczać szczególną opieką dzieci ochrzczone, które mają być wprowadzone w pełnię inicjacji chrześcijańskiej przez sakramenty Eucharystii i Bierzmowania oraz te, które niedawno przystąpiły do pierwszej Komunii świętej*”. Świadomość tego zobowiązania nie jest czymś nowym. Jeżeli w ostatnim okresie Kościół przejawia większą troskę w tym względzie, to z jednej strony chodzi o warunki życia współczesnego, które „*nie wywierają korzystnego wpływu na duchowy rozwój dziecka*”, a z drugiej strony widać w tym dążenie do bardziej świadomego i odpowiedzialnego przeżywania wartości religijnych przez wszystkich chrześcijan. Te powody określają motywację przedstawionych dokumentów, ale równocześnie pozwalają zobaczyć zawarte w nich wskazania we właściwej perspektywie. Wielu przejawom odnowy liturgicznej zarzuca się wprowadzanie zmian dla samych zmian. Zarzuty takie albo odnoszą się do nieprzemyślanych eksperymentów i wtedy trudno im odmówić słuszności, albo wynikają ze zbyt powierzchownego spojrzenia na sam problem odnowy. W tym drugim wypadku, zarzuty chociaż nieuzasadnione, nie wynikają ze złej woli ludzi stawiających je, lecz świadczą o nieprzygotowaniu na przyjęcie odnowy. Wynika stąd konieczność całościowego działania duszpasterskiego: pogłębianie świadomości religijnej i zrozumienia liturgii, która z natury swej jest znakiem i znakami się posługuje. Odnosi się to również, a może przede wszystkim, do całości kształtu zagadnień związanych z uczestniczeniem dziecka w liturgii Eucharystii i z przygotowaniem go do „dorosłego” na przyszłość przeżywania Ofiary Chrystusa i Kościoła jako własnej Ofiary.

**ZUSAMMENFASSUNG**

In diesem Artikel bespricht der Autor die Anfügung des "Direktoriums über die heilige Messe unter Beteiligung der Kinder" an den polnischen Verhältnissen, gemäss seelsorgischer Instruktion des polnischen Episkopates.





Ks. Stanisław Wypych CM

## IZAJASZ 41, 8 — 16; 43, 1 — 7; 44, 1 — 8. 21—22

### STRUKTURA TEKSTU, RODZAJ LITERACKI I TEMAT GŁÓWNY\*

Treść: I. Stan zagadnienia. — II. Budowa i tłumaczenie tekstu pierwotnego. — III. Struktura i temat główny orędzia. — IV. „Orędzia zbawienia” w kontekście Księgi Deuteroizajasza. — V. Etapy redakcji tekstu. — Zakończenie. Sommario.

#### I. STAN ZAGADNIENIA

Już w XVIII wieku egzegeci zauważyli, że Księga Izajasza nie jest dziełem jednolitym i nie pochodzi od jednego autora. Dalsze badania pozwoliły wydzielić rozdziały 40—55, które same w sobie stanowią pewną całość. Autorowi tych rozdziałów nadano imię Deuteroizajasz<sup>1</sup>, rozdziałom zaś Iz 40—50 tytuł: Księga Deuteroizajasza lub Księga Pocieszenia<sup>2</sup>. Chociaż dość dawno zauważono także znaczenie tego proroctwa, mimo to do chwili obecnej nie rozstrzygnięto wielu problemów, które powstają w trakcie studium tego tekstu. Nie znamy właściwego imienia autora tych rozdziałów, nie znajdujemy w Biblii wyraźnej wzmianki, że był on prorokiem; prawie nic nie wiemy o jego powołaniu<sup>3</sup> i nie potrafimy dokładnie ustalić gdzie i kiedy rozwijał swoją działalność<sup>4</sup>.

\* Artykuł ten jest streszczeniem niektórych części pracy doktorskiej pisanej na Papieskim Uniwersytecie Świętego Tomasza w Rzymie. Praca została zatytułowana: *I Cosiddetti Oracoli di Salvezza del Deuteroisaia*.

<sup>1</sup> Nie chcemy przez to powiedzieć, że wszystkie wiersze i słowa znajdujące się w tych rozdziałach pochodzą od tego samego autora. Imieniem Deuteroizajasz określamy tego autora, który skomponował najstarszą warstwę wspomnianych rozdziałów.

<sup>2</sup> W tym miejscu pragniemy dokładnie określić zakres użytego tytułu. Przez Księgę Pocieszenia rozumiemy rozdziały Iz 40—55, a więc nie zacieśniamy tego pojęcia do rozdziałów Iz 40—48, ani też nie włączamy części Tritoizajasza (Iz 56—66), jak to robią niektórzy egzegeci.

<sup>3</sup> Niektórzy autorzy dopatrują się aluzji powołania Deuteroizajasza w tekście Iz 40, 6—7. Ponieważ jednak pochodzenie od Deuteroizajasza fragmentu Iz 40, 1—11 nie jest pewne, maleje także wartość tego przypuszczenia.

<sup>4</sup> Powszechnie przyjmuje się, że Deuteroizajasz rozwijał działalność prorocką od momentu ukazania się króla perskiego Cyrusa, aż do powrotu Izraelitów do Pa-

Nie znamy autora, mamy jednak jego dzieło. Biorąc do ręki tę księgę musimy pamiętać o jej długiej i skomplikowanej historii. Egzegeta powinien zwrócić uwagę najpierw na historię, która poprzedza redakcję tekstu (tradycję ustną lub dokument spisany), potem na redakcję dzieła, wreszcie na dzieje księgi w społeczności, która się nią posługiwała<sup>5</sup>. Tu powstaje wiele problemów: czy Deuteroizajasz sam zredagował księgę, czy też uczynił to jego uczeń? Jaki materiał wykorzystał prorok lub redaktor? Skąd ten materiał pochodzi: z tradycji Izraela, czy też z literatury pozabiblijnej? Ta ostatnia możliwość także powinna być rozpatrywana, gdyż prorok najprawdopodobniej działał w Babilonii i mógł poznać literaturę tego kraju. Następne pytania: w jaki sposób prorok, czy redaktor, wykorzystał dostępny mu materiał? Czy przejął go w formie niezmienionej, czy też przerobił gruntownie tworząc nową formę? Wreszcie zapytać trzeba o fragmenty włączone później do dzieła już zredagowanego. Pytania można mnożyć, nie znajdując przekonywujących odpowiedzi. Kto więc rozpoczyna studium wspomnianych rozdziałów nie może zmierzać do rozwiązania wszystkich problemów, lecz powoli przechodzić musi przez stadia badań, które prowadzą do celu. Nie łatwo znaleźć punkt wyjścia badań tego tekstu.

Księga Pocieszenia nie jest jednolitym dziełem literackim od początku do końca. Wyraźnie widać, że druga część księgi (Iz 49—55) różni się od pierwszej (Iz 40—48). Wewnątrz tych części poszczególne fragmenty różnią się także między sobą pod względem formy i treści. W tym samym rozdziale zauważyć można kilka rodzajów literackich tekstu. Niektórzy dzielą nawet prorocstwo na bardzo małe jednostki literackie, przekonani, że księga ta jest konglomeratem krótkich wypowiedzi proroka<sup>6</sup>.

lestyny. Trudniej jest natomiast określić charakter jego działalności. Nie wiadomo, czy prorok najpierw przemawiał, a potem spisał swoje mowy, czy też tylko przemawiał, a ktoś inny zebrał jego słowa i przekazał w formie słowa spisanego. Miejscem jego działalności mogła być Jerozolima, Judea, Egipt, Liban, albo — co jest najbardziej prawdopodobne — Babilonia; por. P. Volz, *Jesaja II*, Leipzig 1932, XV.

<sup>5</sup> Izraelici nie powtarzali w sposób mechaniczny tekstu biblijnego, ale odczytywali go świadomie, dostosowując do nowej sytuacji, przerabiając i ubogacając. L. Alonso Schökel tak przedstawia żywą historię tekstu w społeczności: „Le opere letterarie possiedono un'indiscutibile apertura, in quanto sono destinate a essere continuamente ripetute, rilette, riascoltate; esse si prolungano cioè in seno a una società storica che le utilizza. Se questa società è vivace, non si accontenterà di ripetere macchinalmente l'opera, ma la conserverà viva in simbiosi con la sua vita: ricevendo e dando. Ciò significa che l'opera viva è sempre aperta alla vita della comunità, soggetta a un contesto portatore che la può soffocare, ma anche arricchire” — *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 1970, 61.

<sup>6</sup> Gdy chodzi o podział prorocstwa na jednostki literackie opinie autorów są bardzo zróżnicowane. Niektórzy dzielą tekst na bardzo małe fragmenty, np. 45 jednostek (Mowinckel), 49 (Gressmann), 50 (Eissfeldt), 54 (Volz, Robinson), 70 (Köhler, Begrich); por. N. Snaith, *Isaiah 40—66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences* (Suppl. VT 14), Leiden 1967, 166. Natomiast P.E. Bonnard, *Le Second Isaïe, son Disciple et leurs Editeurs. Isaïe 40—66*, Paris 1972 sprzeciwia się rozdrabnianiu naszego tekstu na tak małe jednostki.

Przyjmujemy więc, że Księga Pocieszenia składa się z różnych rodzajów literackich. Szukamy zatem takiego rodzaju, który należy do najbardziej charakterystycznych dla tej księgi. Wydaje się, że najbardziej interesującymi i charakterystycznymi są teksty, które tradycyjnie nazywane są orędziem zbawienia<sup>7</sup>. Te właśnie teksty wybieramy jako przedmiot niniejszego studium.

W ostatnim stuleciu ukazało się wiele prac, w których omówiony został wybrany przez nas rodzaj literacki. Ramy i charakter niniejszego artykułu nie pozwalają na dokładne przedstawienie historii tych badań<sup>8</sup>. Streścimy tylko najważniejsze, naszym zdaniem, pozycje.

W r. 1914 analizy literackiej Księgi Pocieszenia dokonał M. Gressmann<sup>9</sup>. Autor pragnął wydzielić fragmenty tekstu, które stanowią pewną określoną całość. Szukał głównie formuł wprowadzających i kończących poszczególne fragmenty. Wśród wielu formuł wprowadzających egzegeta odkrył tę, która będzie nas szczególnie interesowała, jest to wyrażenie „nie lękaj się” (Iz 41, 10. 13. 14; 43, 1. 5; 44, 2. 8; 51, 12). H. Gressmann pytał także o pochodzenie formuły. Według niego jest rzeczą mało prawdopodobną, aby wyrażenie to zostało przyjęte ze starożytnej tradycji Izraela (Rdz 15, 1 E; 21, 17 E; 26, 24 R; 46, 3 E), pochodzi ono raczej z literatury babilońskiej. Znalezione w dziele M. Jastrowa<sup>10</sup> orakula pochodzące z czasu Asarhaddona i Asurbanipala wykazują wiele podobieństw z tekstami Księgi Pocieszenia<sup>11</sup>. Tu i tam przedstawia się bóstwo; jedne i drugie teksty mają podobną formę i cel.

Ważnym etapem w historii badań orędzia zbawienia był artykuł J. Begricha<sup>12</sup>. Autor ten odnalazł, opisał i nazwał orakula, które omawiamy.

<sup>7</sup> Bez wątplenia Pieśni o Słudze Jahwe należą do najciekawszych i najżywiej dyskutowanych tekstów Księgi Pocieszenia. Ponieważ jednak, poczynając od B. Duhma, *Das Buch Jesaja*, Gottingen<sup>2</sup> 1902, aż do dnia dzisiejszego pochodzenie tych tekstów od Deuteroizajasza jest żywo dyskutowane i często kontestowane, nie mogą być dla nas pewnym punktem wyjścia dla studium tekstów tego proroka.

<sup>8</sup> Zainteresowanych tą problematyką odsyłamy do artykułu C. Westermana, *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, w: *Forschung am Alten Testament*, München 1964, 92—117, gdzie znaleźć mogą zwięzłą i dobrą syntezę historii badań Księgi Deuteroizajasza. Opracowanie poszczególnych rodzajów literackich Księgi Pocieszenia znajduje się także między innymi w książce A. Schoors, *I am God your Saviour. A From-critical Study of the Main Geners in Is XL—LV* (Suppl, VT 24), Leiden 1973.

<sup>9</sup> *Die literalische Analyse Deuterojesajas*, ZAW 34 (1914) 254—297.

<sup>10</sup> *Die Religion Babylonien und Assyriens*, Giessen 1905, II, 155. 159. 160. 163.

<sup>11</sup> Egzegeci polscy proponują różne tłumaczenia słowa łacińskiego oraculum, np.: wyrocznia, przepowiednia, mowa, orędzie. Ponieważ żadne słowo polskie nie oddaje treści naszego wyrażenia, dlatego w tym artykule posługiwać się będziemy terminem łacińskim, gdy używać będziemy terminu jako rzeczownika pospolitego. Natomiast termin techniczny oraculum salutis (Heilsorakel) dla własnego użytku tłumaczyć będziemy: orędzie zbawienia.

<sup>12</sup> Wcześniej od J. Begricha tematem naszym zajmował się L. Kohler, *Deuterojesaja (Jesaja 40—55) stilkritisch untersucht* (BZAW 37), Giessen 1923. Ponieważ jednak studium to nie miało wpływu na dalsze badania, dlatego nie analizujemy szczegółowo jego wyników.

Drogę do osiągniętych rezultatów otworzyły J. Begrichowi badania H. Gunkela<sup>13</sup> nad formą literacką Psalmów. Zainteresował się głównie tym, co H. Gunkel powiedział na temat lamentacji jednostki. W niektórych Psalmach zauważamy nieoczekiwaną zmianę nastroju. W pewnym momencie smutny człowiek staje się wesoły i zadowolony, jak ten, kto nie potrzebuje już dalej prosić (Ps 3, 8; 35, 3; 60, 8—10). Wydaje się, że modlitwa jego została wysłuchana. Biorąc pod uwagę same teksty Psalmów trudno jest wytłumaczyć tę nieoczekiwaną zmianę nastroju. Gdy jednak zestawimy Psalm, zwłaszcza lamentację jednostki, z tekstami Deuteroizajasza, będziemy mogli hipotetycznie odtworzyć następstwo zdarzeń. Gdy uciśniony kończył modlitwę błagalną wychodził kapłan, który — może w kontekście składanej ofiary — zwracał się do niego i zapewniał w imieniu Boga, że jego modlitwa została wysłuchana. W tym momencie kapłan wygłaszał orakulum, które mogło rozpoczynać się formułą: „nie lękaj się”. Po wysłuchaniu tego zapewnienia uciśniony nie prosił dalej, lecz uwielbiał Boga za otrzymaną łaskę (czasownik występuje tu w formie perfectum). Deuteroizajasz, kontynuuje autor, znał te orakula kapłańskie i włączył je do swojego proroctwa.

Wyniki te wykorzystał J. Begrich i w ich świetle wyjaśniał tekst Księgi Pocieszenia<sup>14</sup>. Przekonany był bowiem, że Księga Pocieszenia zależy od Psalmów, a zwłaszcza te teksty, które rozpoczynają się od formuły „nie lękaj się”, czyli tzw. orędzie zbawienia<sup>15</sup>. Przeanalizował dokładnie te teksty i opisał ich formę. Orędzie przedstawione jest jako słowo Jahwe skierowane bezpośrednio do danej osoby. Na początku tekstu występuje wyrażenie „nie lękaj się”, potem opis osoby, do której orędzie jest skierowane, następuje motywacja i zapewnienie bliskości Jahwe. W tej części podmiotem jest Jahwe, a orzeczenie w formie perfectum. W niektórych wypadkach dołączone są jeszcze zdania, które rozwijają tekst poprzedni. Opisane są tu zdarzenia przyszłości — orzeczenie występuje w imperfectum.

Forma orędzia — stwierdza J. Begrich — odpowiada formie modlitwy. Zresztą nie tylko forma, bo także i treść orędzia zależy od lamentacji jednostki. W Psalmach autor znajduje teksty odpowiadające prawie wszystkim słowom orędzia zbawienia<sup>16</sup>. Oto kilka przykładów, które wskazują na dokładność analizy dokonanej przez autora: w lamentacjach jest okreś-

<sup>13</sup> *Einleitung in die Psalmen*, Göttingen 1933.

<sup>14</sup> *Das priesterliche Heilsorakel*, ZAW 52(1934) 81—92; przedrukowane w: *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, München 1964, 217—221.

<sup>15</sup> Autor zalicza do tego rodzaju następujące teksty: Iz 41, 8—13. 14—16; 43, 1—3a. 5; (44, 2—5); 48, 17—19; 49, 7. 14—15; 51, 7—8; 54, 4—8; także Jr 30, 10 = 46, 27; 30, 11 = 46, 28; Ps 35, 3 i Lm 3, 57.

<sup>16</sup> Dłatego C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954, 47 pisze: „Das Ergebnis dieser Arbeit ist so klar und überzeugend, dass es im ganzen wohl allgemein angenommen worden ist”.

lenie „ja jestem twoim sługą”<sup>17</sup>, na co odpowiada Deuteroizajasz „A ty Izraelu, mój sługo”<sup>18</sup>; w Psalmie czytamy „Boże mój, Boże, czemu mnie opuścisz”<sup>19</sup>, prorok odpowiada „przez krótki czas cię opuściłem, a z wielką przyjemnością cię zgromadzę”<sup>20</sup>; psalmista woła „zbaw mnie”<sup>21</sup>, w orędziu odpowiada prorok „ja ciebie wspieram”<sup>22</sup>; w lamentacji czytamy „Ty jesteś moim Bogiem”<sup>23</sup>, odpowiada Deuteroizajasz „ja jestem twoim Bogiem”<sup>24</sup>.

Treść i forma naszych tekstów, twierdzi J. Begrich, wskazują na to, że orędzie jest odpowiedzią na lamentacje jednostki. Teksty te wygłaszał kapłan podczas czynności liturgicznej. Prorok znał tę formę orakulum i wykorzystał ją w swojej księdze<sup>25</sup>. Deuteroizajasz dlatego to uczynił, ponieważ sam był ściśle związany z kultem, a lamentacje jednostki i orakula kapłańskie były dobrze znane w środowisku, w którym działał<sup>26</sup>.

Kilka lat później J. Begrich wrócił do naszego tematu<sup>27</sup>. W nowym studium podkreślił, że orędzie zbawienia należy do najczęściej używanych przez Deuteroizajasza rodzajów literackich. Opisał jeszcze raz formę, nic jednak nie wnosząc nowego. Może tylko dziwić<sup>28</sup>, że wylicza wiele więcej niż poprzednio tekstów, które mają odpowiadać opisanej strukturze. Wcześniej wymieniał osiem fragmentów<sup>29</sup>, potem zaś aż dwadzieścia czterech<sup>30</sup>.

Studium J. Begricha można nazwać „wielką kartą” w historii badań orędzia zbawienia w Księdze Deuteroizajasza. Autor nie tylko zidentyfikował teksty, opisał ich formę, nadał przyjętą potem nazwę (*priesterliches Heilsorakel*), ale badał także stadium poprzedzające redakcję księgi i pochodzenie tych tekstów. Kto dzisiaj zajmuje się orędziem zbawie-

<sup>17</sup> Ps 142, 12; por. Ps 19, 12; 27, 9; 31, 17; 69, 18; 86, 2. 4. 16; 109, 28; 119, 17. 38.

<sup>18</sup> Iz 41, 8. 9; 44, 1.

<sup>19</sup> Ps 22, 2; 71, 11.

<sup>20</sup> Iz 54, 7.

<sup>21</sup> Ps 3, 8; 6, 5; 7, 2; 31, 17; 54, 3; 59, 3; 71, 2; 86, 2. 16; 109, 26; 119, 94. 149.

<sup>22</sup> Iz 41, 10. 14; 43, 3.

<sup>23</sup> Ps 22, 11; 25, 5; 31, 15; 43, 2; 140, 7.

<sup>24</sup> Iz 41, 10. 13; 43, 3.

<sup>25</sup> „Der Prophet hat die im Kultus heimische Gattung des priesterlichen Heilsorakels übernommen und zu einer Ausdrucksform seiner prophetischen Verkündigung gemacht” J. Begrich, jw., 91.

<sup>26</sup> Art. cyt., 92.

<sup>27</sup> *Studien zu Deuterojesaja* (BWANT 77) Stuttgart 1938. Nas interesują przede wszystkim strony 6—13 tej pracy, gdzie autor opisuje orędzie zbawienia.

<sup>28</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 99 tak wyraża zdziwienie: „Es ist kaum möglich, dass die im Aufsatz von 1934 gefundenen Kriterien, nach denen ein Heilsorakel zu bestimmen ist, und die dort für 8 Texte zutreffen, ebenso für die 24 Texte zutreffen sollten, die in der Arbeit von 1938 als Heilsorakel bestimmt sind”.

<sup>29</sup> Iz 41, 8—13. 14—16; 43, 1—3a. 5; (44, 2—5); 48, 17—19; 49, 7. 14—15; 51, 7—8; 54, 4—8.

<sup>30</sup> Teraz autor cytuje następujące teksty: Iz 41, 8—13. 14—16. 17—20; 42, 14—17; 43, 1—7. 16—21; 44, 1—5; 45, 1—7. 14—17; 46, 3—4. 12—13; 48, 17—19; 49, 7. 9—12. 14—21. 22—23. 24—26; 51, 6—8. 12—16; 54, 4—6. 7—10. 11—13b. 4a+13a—17; 55, 8—13.

nia, ten może nie zgadzać się z jego opinią, ale nie może pominąć milczeniem tego, co autor powiedział.

Tematem naszym interesował się także H.E. von Waldow<sup>31</sup>. Nieco inaczej niż J. Begrich, opisał on strukturę orędzia i wymienił teksty, które należą do tego rodzaju literackiego<sup>32</sup>. Podobnie jak J. Begrich przyjmuje kult jako Sitz im Leben orędzia. W pewnym jednak momencie oddala się od swego poprzednika, kiedy przede wszystkim podkreśla znaczenie świąt narodowych w Izraelu. W momentach trudnych, np. w czasie wojny lub innych klęsk narodowych, lud zbierał się na modlitwie, wypowiadał lamentacje, a potem otrzymywał orakulum. Orakulum wypowiadał ten — twierdzi autor — kto był pośrednikiem objawienia, osoba natchniona, a więc prorok. Jako pośrednik między ludem i Bogiem z jednej strony reprezentował lud przed Jahwe, z drugiej zaś strzegł przykazań, przypominał i wyjaśniał obietnice dane Izraelowi. Zwłaszcza w trudnych okresach historii prorok musiał przypominać, aktualizować, konkretyzować ogólne i może już zapoznane obietnice. Autor uważa więc, że orakulum wypowiadane było przez proroka podczas święta ludu i kierowane do całego narodu<sup>33</sup>. Gdy lud skończył lamentację sam prorok Deuteroizajasz wypowiadał odpowiedź w imieniu Boga, a więc ten tekst, który obecnie znajdujemy w jego księdze<sup>34</sup>. Nic więc dziwnego, że autor zmienia nazwę naszego orędzia. Nie nazywa go już kapłańskim orędziem zbawienia, ale prorockim orędziem kultu (*prophetisches Kultorakel*)<sup>35</sup>.

Hipoteza ta nie miała wielu zwolenników. Później egzegeci wracać będą do teorii J. Begricha. Tak czyni np. C. Westermann<sup>36</sup>. Po dokonaniu krótkiej analizy historii badań dokładnie opisuje strukturę orędzia zbawienia<sup>37</sup>. Według niego orędzie to składa się z następujących części:

— zwrócenie się do słuchacza (*Anrede*). Jahwe zwraca się

<sup>31</sup> *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*, Bonn 1953.

<sup>32</sup> Iz 41, 8—13. 14—16. 17—20; 42, 14—17; 43, 1—3a. 5+3b—7. 16—21; 44, 1—5; 46, 3—4. 12—13; 49, 8—10. 11—13. 14—21. 22—23. 24—26; 51, 7—8. 12—15. 17—23; 54, 4—6. 7—10. 11—17; 55, 3b—5. Według H. E. von Waldowa, dz. cyt. 58 ten rodzaj literacki najczęściej występuje w Księdze Pocieszenia i stanowi 28% tekstu.

<sup>33</sup> Dowodzą tego ogólne tematy Deuteroizajasza jak np. powrót do ojczyzny, odnowienie ludu, zniszczenie wrogów, temat wybrania Izraela. Jeżeli prorok mówi w księdze o całym narodzie, to taki sam charakter powinny mieć także teksty należące do orędzia zbawienia.

<sup>34</sup> Orędzie zbawienia nie jest więc, jak twierdził J. Begrich, przerobionym i dostosowanym orakulum kapłańskim, ale orakulum, które zostało wygłoszone przez Deuteroizajasza podczas święta narodowego.

<sup>35</sup> „Das Heilsorakel wird von einem Propheten erteilt. Es ist also ein prophetischer Dabar oder ein prophetisches Orakel. Und weil es von einem Kultpropheten im Rahmen einer Kulthandlung gesprochen wird, nennen wir es besser prophetisches Kultorakel” — H. E. von Waldow, dz. cyt. 89.

<sup>36</sup> *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, EvTh 24 (1964) 355—373; *Sprache und Struktur der Prophetie Deuterojesajas*, 117—120; *Das Buch Jesaja*. Kap. 40—66, Gottingen<sup>2</sup> 1970, 13—14. 57—58.

<sup>37</sup> *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, 359—365; por. także *Sprache und Struktur*, 118—119.

do Izraela w sposób bezpośredni i osobowy; następuje opis słuchacza z podkreśleniem więzów jakie łączą Jahwe z Izraelem, np. „*ja ciebie wybrałem, ukształtowałem, stworzyłem*”;

- z a p o w i e d ź z b a w i e n i a (*Heilszuspruch*). Występuje tu formuła „*nie lękaj się*” jako odpowiedź na lamentację jednostki. To nie tylko słowa, ale — jak podkreśla autor — prawdziwe uwolnienie słuchacza od lęku i przerażenia;
- u z a s a d n i e n i e (*Begründung*). Prorok mówi tu o zbawczej interwencji Jahwe (orzeczenie w formie perfectum). Forma czasownika i wyrażenie „*nie lękaj się*” stanowią rdzeń orędzia;
- n a s t ę p s t w o (*Folge*). Przedstawione są tu rezultaty działania Boga. Zmienia się podmiot, orzeczenie występuje w formie imperfectum. Część ta nie ma stałej formy, uzależniona jest bowiem od okoliczności w jakich wypowiedane było orędzie. Obserwacja godna jest uwagi. Podczas gdy poprzednie części miały stałą formę i mogły być wypowiedane zawsze i w każdej okoliczności, ta zaś jest złączona z konkretną sytuacją, jest niejako aktualizacją utartej formy do potrzeb słuchaczy;
- c e l (*Ziel*). Część ta nie należy do integralnych składników orędzia i faktycznie niekiedy nie występuje.

Tak zbudowane są — według C. Westermanna — następujące fragmenty Księgi Deutezoizajasza 41, 8—13. 14—16; 43, 1—4. 5—7; 44, 1—5; (54, 4—6). Autor uważa, że teksty te są odpowiedzią kapłana na lamentację jednostki. Deuteroizajasz przejął ją, wykorzystał i dostosował do konkretnej sytuacji Izraela<sup>38</sup>.

Widząc tak dokładne opracowanie można by przypuszczać, że artykuł zamknie dyskusję na temat orędzia zbawienia. Tak jednak nie było. Głosy krytyki odezwały się szybko. Wspomnijmy tu przynajmniej jeden, naszym zdaniem bardzo ważny, artykuł R. Kiliana<sup>39</sup>. Autor poddaje w wątpliwość istnienie jakiegokolwiek orakulum kapłańskiego, co było punktem wyjścia poprzednich hipotez. R. Kilian przyznaje, że wprawdzie w niektórych Psalmach zauważyć można czasownik w perfectum i nagłą zmianę nastroju, ale nie wymaga to koniecznie istnienia orakulum kapłańskiego. Perfectum może być rozumiane jako tzw. perfectum propheticum, lub lepiej perfectum confidentiae<sup>40</sup>. Forma ta wyraża zaufanie Bogu, który

<sup>38</sup> „Sie beruht auf einem Deuterojesaja vorgegebenen gottesdienstlichen Heilsorakel, das auf die Klage des Einzelnen hin erteilt wurde. Deuterojesaja hat es umgestaltet zu einer Heilszusage an Israel in seiner jetzigen Lage” — *Das Heilswort bei Deuterojesaja*, 364.

<sup>39</sup> *Ps 22 und das priesterliche Heilsorakel*, BZ, NF 12 (1968) 172—185.

<sup>40</sup> „Üblicherweise bezeichnet man dieses „Perfekt” in der Grammatik als Perfectum propheticum, oder — in diesem Fall treffender — als Perfectum confidentiae”. Tu autor cytuje dwie grammatyki: W. Gesenius—E. Kautzsch, *Hebräische Grammatik*, Leipzig<sup>28</sup> 1909, 323 i O. Grether, *Hebräische Grammatik für akademischen Unterricht*, München<sup>2</sup> 1955, 209 — art. cyt., 176.

bez najmniejszej wątpliwości obroni swój naród. Zaufanie oparte jest na historii: Bóg tyle już razy objawił swą potęgę i dowiódł, iż jest wierny danym obietnicom.

Inaczej niż jego poprzednicy R. Kilian wyjaśnia nagłą zmianę nastroju w lamentacjach jednostki. Powołuje się tu na C. Westermanna<sup>41</sup>, który zauważył, iż w literaturze pozabiblijnej dwa rodzaje literackie, tj. lamentacja i pieśń dziękczynna, występują razem i wzajemnie się uzupełniają. Inny jest tylko porządek; najpierw hymn, a potem prośba. Hymn mógł być przygotowaniem do modlitwy — prośby. Jeżeli te dwa rodzaje ściśle się ze sobą łączą, nie ma więc miejsca na orakulum kapłańskie, które w tym wypadku niszczyłoby pierwotną jedność danego tekstu. Lamentacje jednostki i nagła zmiana w nich tonu nie dowodzą istnienia orakulum kapłańskiego.

Krytyka R. Kiliana nie miała wielkiego wpływu na dalszy kierunek badań. Egzegeci nawiązywać będą nadal do hipotezy J. Begricha i C. Westermanna. Wystarczy zacytować tu Ph.B. Harnera i C. Stuhlmüllera.

Omówimy teraz krótko artykuł Ph.B. Harnera<sup>42</sup>, gdzie w pierwszym zdaniu autor zaznacza, że będzie zajmował się orakulum, które pierwotnie wypowiedane było przez kapłana w kontekście kultu. Ph.B. Harner przyjął hipotezę J. Begricha, by uzupełnić ją tekstami paralelnymi z literatury Starożytnego Wschodu. Najpierw opisuje teksty literatury pozabiblijnej i porównuje z nimi orędzie zbawienia z Księgi Deuteroizajasza. Ph.B. Harner poddał analizie pięć tekstów z Arbela, z centrum kultu Istar w Asyrii<sup>43</sup>, które pochodzą z czasu Esarhaddona. Teksty te mają następującą budowę:

- bezpośrednie zwrócenie się bóstwa do tego, kto otrzymuje orakulum;
- zapewnienie „nie lękaj się”;
- formuła, w której bóstwo się przedstawia;
- posłannictwo zbawienia, czyli zapewnienie obrony i opieki.

Oprócz tych tekstów można tu wspomnieć mowy skierowane do syna Asarhaddona, Assurbanipala<sup>44</sup>, jak również orakulum, w napisie króla Zakira z Hamat<sup>45</sup>. Możliwe jest także, że forma ta — choć nieco zmieniona — występuje w programie Nowego Roku<sup>46</sup> i kilku jeszcze innych tekstach<sup>47</sup>. Cytowane przykłady świadczą o tym, że w Babilonii orakula miały stałą, opracowaną formę.

<sup>41</sup> *Das Loben Gottes in den Psalmen*, Göttingen 1954.

<sup>42</sup> *The Salvation Oracle in Second Isaiah*, JBL 88 (1969) 418—434.

<sup>43</sup> H. Gressmann, *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, Leipzig<sup>2</sup> 1926, 261—283; ANET, 449—50.

<sup>44</sup> Por H. Gressmann, dz. cyt., 266—267.

<sup>45</sup> Por. tamże, 443—444; ANET, 501—502.

<sup>46</sup> Por H. Gressmann, dz. cyt., 302 i nieco inne tłumaczenie ANET, 334.

<sup>47</sup> Por H. Gressmann, dz. cyt., 278 nn; ANET, 434 nn.



Autor zastanawia się również nad rozciągłością czasu, w którym powstały wymienione teksty. Nie możemy wprawdzie twierdzić, że czytał je Deuteroizajasz w Babilonii około r. 540, mógł jednak spotkać je w literaturze babilońskiej, lub też w tradycji liturgicznej Izraela. Zresztą jedna możliwość nie wyklucza drugiej<sup>48</sup>. Ph.B. Harner zauważył także, że teksty były kierowane do królów. Możliwe jest, iż orędzie zbawienia najpierw było głoszone do króla w Jerozolimie, potem — z odpowiednimi zmianami — mogło być powtarzane w różnych miejscach, zarówno w kontekście kultu, jak też poza jego ramami i to jako tekst historyczny lub poemat mądrościowy<sup>49</sup>.

Autor omówił też teksty Księgi Pocieszenia. Jako pierwszy wziął fragment Iz 41, 8—13. Dostrzega w nim taką samą strukturę, jaką widział w tekstach pozabiblijnych. Według tego wzoru — chociaż z małymi zmianami — zbudowane są także inne fragmenty Księgi Deuteroizajasza: 41, 14—16; 43, 1—3. 4—7; 44, 1—5. Można więc przypuszczać, że prorok znał utrwaloną formę orędzia zbawienia i wykorzystał ją w kompozycji tekstu.

Ph.B. Harner zwrócił także uwagę na kontekst orędzia zbawienia w Księdze Pocieszenia. Fragmenty Iz 43, 1—7 i 44, 1—5 rozpoczynają się wyrażeniem *we'attah* „a teraz”. Spójka ta z jednej strony wyraża kontrast tego, co następuje z tym, co poprzedza, a z drugiej łączność między dwoma tekstami. Wiersze poprzednie (Iz 42, 18—25) opisują sąd Jahwe nad Izraelem. Naród zgrzeszył, Bóg słusznie go ukarał. Jest to znana wcześniejsza forma tzw. *Scheltwort*. Deuteroizajasz jednak nie zatrzymał się na tym tekście. Do niego dołączył orędzie zbawienia (*Verheissung*). W ten sposób utworzył nowy schemat: sąd — zapowiedź zbawienia (*Scheltwort* — *Verheissung*).

Także treść poszczególnych tekstów, mówi autor, jest interesująca. W pierwszym prorok upomina Izraela „nie lękaj się”, w drugim obiecuje powrót do ojczyzny, w trzecim zapewnia opiekę Jahwe w czasie powrotu, w czwartym zaś oznajmia, iż powrót już się dokonał, w piątym wreszcie opisuje życie po powrocie z niewoli. Z jednej strony układ ten wskazuje na jedność literacką Księgi Pocieszenia, z drugiej zaś sugeruje, iż teksty miały już formę trwałą przed redakcją księgi<sup>50</sup>. Tekst został potem podzielony i włączony w obecny kontekst, gdzie tworzy schemat: *Scheltwort* — *Verheissung*. W tym układzie orakulum kapłańskie stało się formą prorocką<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Ph. B. Harner, jw., 421—422.

<sup>49</sup> Art. cyt., 423—424.

<sup>50</sup> Podsumowanie wyników badań zob. art. cyt., 430—434.

<sup>51</sup> Ten rodzaj literacki omówił także C. Stuhlmüller w pierwszej sekcji drugiego rozdziału książki: *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, Rome 1970, 19—32. Ponieważ autor bezpośrednio nie interesuje się naszym tematem, nie też dziwnego, że nie podaje myśli oryginalnych i nowych. Nie będziemy więc szczegółowo

Wśród późniejszych artykułów na szczególną uwagę zasługuje opracowanie P. Merendino<sup>52</sup>. Wprawdzie analizuje tylko jeden tekst, tj. Iz 41, 8—16, samą metodę jednak i wyniki badań warto tu omówić. P. Merendino przeprowadza najpierw krytykę literacką tekstu. Obserwując styl, występujące słowa i zwroty, odnajduje tekst oryginalny (ww. 8aα. b. 10a. b. 11a. b. 12a(?). b. 13. 14. 15. 16) i zdania dołączone potem (ww. 8aβ. 9. 10b. 12a?). Następnie opisuje formę literacką tekstu pierwotnego, jego strukturę i akcenty. Potem pyta: czy prorok przejął i zastosował do swego posłannictwa orakulum kapłańskie? Jeżeli tak, to orędzie powinno być odpowiedzią Jahwe na modlitwę personifikowanego Izraela. Tekst nasz więc powinien być poprzedzony przez lamentację. Analiza fragmentu poprzedzającego jednak nie potwierdza tego przypuszczenia. Prorok opisuje tu raczej lud, który już nie wierzył Bogu, a wraz z wiarą utracił nadzieję. W takich okolicznościach zadaniem proroka było ukazanie potęgi i dobroci Boga. Następnie P. Merendino porównuje tekst analizowany z innymi fragmentami o podobnej strukturze: Iz 43, 1—7; 44, 2b-8. Zauważył, że w centrum tych tekstów znajduje się formuła „*ja jestem Jahwe, twój Bóg*”. Widać więc, że prorok pragnął podkreślić jej znaczenie. Nie jest dziełem przypadku, kontynuuje autor, połączenie naszych tekstów z fragmentami zwanymi *sądem Jahwe*<sup>53</sup>. Także w tych tekstach Jahwe jest przedstawiony jako pierwsza, jedyna i transcendentna przyczyna zdarzeń historycznych. Jahwe, Pan historii, zniszczy wrogów Izraela, lud swój zaś zbawi, gdyż jest jego Bogiem. Co więcej, w orędziu zbawienia połączone zostały dwie formuły: „*ja jestem Jahwe*” i „*nie lękaj się*”. Podobne połączenie znajdujemy w tekstach starszych od Księgi Deuteroizajasza, a mianowicie w kontekście ogłoszenia prawa<sup>54</sup>.

Prorok był przekonany, że przyszedł moment kiedy trzeba było przypomnieć Prawo Boże. W starej tradycji wojny Jahwe znalazł napomnienie „*nie lękaj się*” (Joz 8, 1; 10, 8; por. Pwt 3, 2. 22), wyrażenie „*ja jestem Jahwe*” (Wj 14; Pwt 1, 30; 3, 22; Joz 10, 14. 42; 23, 10; 2 Krn 20, 15—17)<sup>55</sup>

---

omawiali jego opracowania. Zaznaczmy tylko, że pragnie on nieco zmodyfikować hipotezę C. Westermanna w tym, co dotyczy budowy poszczególnych części, jak również więcej niż inni podkreśla łączność części ze sobą, zwłaszcza zapowiedzi zbawienia i celu. Według tego autora do orędzia zbawienia należą następujące teksty: Iz 41, 8—13. 14—16. 17—20; 43, 1—7. 16—21; 44, 1—5; 46, 9—13; 54, 4—10.

<sup>52</sup> *Literarkritisches, Gattungskritisches und Exegetisches zu Jes 41, 8—16*, Bo 53(1972) 1—42.

<sup>53</sup> Kontekst dla Iz 41, 8—16 stanowią teksty Iz 41, 1—4 i 41, 21—29; dla Iz 43, 1—7 zaś Iz 42, 18—26 i Iz 43, 8—15; wreszcie Iz 44, 1—5 poprzedzony jest przez Iz 43, 22—28.

<sup>54</sup> Na początku Dekalogu; zob. Kpł 18, 19. 22 i por. Wj 20.

<sup>55</sup> Nas interesuje przede wszystkim Joz 10, 8, gdyż jest on zbudowany podobnie jako orędzie zbawienia: „*Nie lękaj się* (znana nam formuła), albowiem oddałem ich w moc twoją (forma perfectum), żaden z nich nie oprze się tobie (forma w imperfectum).

i połączył je razem<sup>56</sup>. Jeżeli tak, to możemy powiedzieć, że Deuteroizajasz nie posłużył się tekstem liturgicznym, ale przejął starszą tradycję wojny Jahwe i ją wykorzystał w swoim posłannictwie prorockim.

Sens tekstu zrozumiemy lepiej, gdy przypomnimy sytuację historyczną, w jakiej żył prorok. Na arenie politycznej ukazał się Cyrus. Izrael przeraził się, bo nie wiedział co go czeka<sup>57</sup>. Nie ufał też Bogu — Jahwe. Wielu Izraelitów myśląc, że Jahwe nie zna już losu swojego ludu (Iz 40, 27) i zapomniał o Izraelu (Iz 49, 14), zwróciło się do bożków (Iz 48, 5). Prorok naucza więc, że Jahwe pragnie zbawienia swojego ludu. Jest „wojownikiem” (Iz 42, 13) i sam walczy w imieniu ludu, a przez to objawia się jako jedyny Bóg Izraela. Deuteroizajasz interpretując zdarzenia historyczne nadawał im sens teologiczny. Celem nauczania było przypomnienie pierwszego i najważniejszego przykazania: Jahwe jest jedynym Bogiem Izraela, a skoro tak, to Izrael powinien wrócić do Niego<sup>58</sup>.

Pobieżne spojrzenie na historię badań dowodzi, że autorzy interesują się przede wszystkim formą literacką orędzia, problemem pochodzenia tekstu i jego Sitz im Leben w stadium przed redakcją księgi. Propozycje i rozwiązania są różne, więcej i mniej prawdopodobne. Nie ma jednak takiej, która przyjęta by była przez wszystkich. Wydaje się więc, że można ponownie podjąć ten temat, tym bardziej, że nie znajdujemy go w literaturze polskiej.

Z metodologicznego punktu widzenia pozostawiamy na boku wszystkie hipotezy przed chwilą przypomniane. Wyjdziemy od tekstu i analizować będziemy słowo po słowie, aby przekonać się jak prorok używa poszczególnych terminów i różnych zwrotów<sup>59</sup>. Celem tego poszukiwania będzie ustalenie treści poszczególnych zwrotów i oddzielenie tekstu pierwotnego od późniejszych dodatków<sup>60</sup>. Po odnalezieniu tekstu pierwotnego opiszemy jego budowę. To pozwoli nam na dalsze badania. Znając budowę tekstu będziemy mogli opisać jego strukturę i rodzaj literacki. Następnie szukać będziemy tematu głównego interesujących nas tekstów, tj. Iz 41, 8—16;

<sup>56</sup> „Die Heilsusage stellt bei ihm ein späteres Stadium dieser Tradition dar, da beide Formeln — die Ermahnung zur Fruchtlosigkeit und die Selbstvorstellungs — bzw. Erkenntnisformel zusammentrafen” — P. Merendino, jw., 27.

<sup>57</sup> Warto tu zaznaczyć, że znane w literaturze babilońskiej orakula były wypowiedziane także w czasie wojny. Gdy zagrażał nieprzyjaciel objawiało się bóstwo i zapewniało pomoc i zwycięstwo.

<sup>58</sup> Zagadnienie orędzia zbawienia omawia także A. Schoors, *I am God Your Saviour*, Leiden 1973, 45—85.

<sup>59</sup> Korzystamy tu głównie ze wskazówek W. Richtera podanych w książce pt. *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.

<sup>60</sup> Pragniemy uniknąć nieporozumienia i wyraźnie zaznaczamy, iż nie szukamy tekstu potem dołączonego, aby wykreslać go z Pism św. Nie będziemy wykreslać z Biblii ani jednego słowa, ani nawet jednej litery. Jesteśmy bowiem przekonani, że także tekst później włączony jest natchniony, jest Słowem Bożym. Ponieważ jednak interesuje nas bezpośrednio najstarsza warstwa tekstu, dlatego tylko nią się bliżej zajmiemy. Tego domaga się metoda przez nas wybrana.

43, 1—7; 44, 1—8. 21—22. Zapytamy wreszcie, czy temat odnaleziony występuje tylko w tych fragmentach, czy też można go spotkać w innych rodzajach Księgi Pocieszenia? Przekonamy się, że temat główny orędzia znajduje się niejako w sercu proroka. Deuteroizajasz wypowiada go w różny sposób w poszczególnych rodzajach literackich. Na końcu wrócimy raz jeszcze do tekstów, by próbować opisać etapy redakcji. Szukać będziemy odpowiedzi na następujące pytania: kto skomponował orędzie? jaki materiał wykorzystał autor? jak przedstawiały się te teksty przed włączeniem ich do obecnego kontekstu? kto wreszcie zredagował Księgę Pocieszenia?

## II. BUDOWA I TŁUMACZENIE TEKSTU PIERWOTNEGO

Punktem wyjścia i podstawą naszych rozważań jest analiza literacka tekstu. Celem jej, jak już wspomnieliśmy, jest ustalenie treści poszczególnych wyrażen i odnalezienie tekstu pierwotnego. Analiza tekstu jest trudną i bardzo drobiazgową, nie możemy więc przeprowadzić jej tu w takim wymiarze, w jakim zrobiliśmy to w pracy doktorskiej<sup>61</sup>. Podamy tylko jej wyniki.

### A. Izajasz 41, 8—16

Analiza literacka tego fragmentu wykazuje, że tekst pierwotny orędzia zbawienia zawarty jest w następujących wierszach: 8a $\alpha$  (bez imienia Izrael, a ze słowem Jakub) 8b. 10a $\alpha$ . 11b. 12b. 13 (bez wyrażenia „mówiąc ci”) 15b. 16. Odnaleziony tekst pierwotny orędzia jest zbudowany regularnie, składa się ze wstępu i dwóch zwrotek.

Pierwsza zwrotka (ww. 10a. 11b. 12b. 13a) rozpoczyna się bardzo charakterystyczną dla tego rodzaju formułą „nie lękaj się”, po niej jest zdanie nominalne „ponieważ Ja jestem z tobą”, potem następują dwa wiersze, w których prorok zapowiada zniszczenie i zniknięcie wrogów Izraela (orzeczenie w imperfectum), wreszcie motywacja „ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg”. Wiersz ten zamyka pierwszą zwrotkę.

Budowa drugiej zwrotki jest prawie identyczna. Na początku mamy wyrażenie „nie lękaj się”, potem zdanie czasownikowe (z orzeczeniem w perfectum), następnie dwa wiersze zapowiadające zdarzenia przyszłe (z orzeczeniem w imperfectum) i wreszcie zakończenie.

Tekst pierwotny orędzia ma także dobrze rozłożone akcenty. Oto schemat:

wstęp	w. 8a $\alpha$ .b.	3 + 3	
	w.10a $\alpha$	2	w.13b $\alpha$ + 13b $\beta$ 3
	w.11b $\alpha$ + 11b $\beta$	3 + 2	w.15b $\alpha$ + 15b $\beta$ 3 + 3

Analiza literacka tylko pierwszego tekstu zajęła 60 stron pracy doktorskiej.

1-sza	w.12b $\alpha$ + 12b $\beta$	3 + 2	2-ga	w.16a $\alpha$ + 16a $\beta$	3 + 3
zwrotka	w.13a $\alpha$ + 13a $\beta$	3 + 2	zwrotka	w.16b $\alpha$ + 16b $\beta$	3 + 3

W drugiej zwrotce zauważamy wzrost ilości akcentów. Być może, że w ten sposób prorok pragnął podkreślić znaczenie tekstu. Znajdujemy także części paralelne tekstu. Na początku zwrotek występuje formuła „*nie lękaj się*”, potem następuje zdanie nominalne lub czasownikowe (z orzeczeniem w perfectum), następnie zapowiedź zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum) i wreszcie w pierwszej zwrotce motywacja, w drugiej zaś zakończenie. Ze względu na tak przemyślaną i zaplanowaną budowę nie możemy dzielić tekstu na dwie części. Uważamy więc, że Iz 41, 8—16 stanowi jeden fragment, jedno orędzie złożone z dwu zwrotek<sup>62</sup>. W środku tekstu znajduje się wiersz 13a: *Ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg, wzmacniający twoją prawicę*”. Wydaje się, że Deuteroizajasz dlatego umieścił wiersz ten w środku tekstu, gdyż pragnął podkreślić jego znaczenie i wyakcentować treść w nim zawartą.

Podajemy tłumaczenie tekstu oryginalnego orędzia:

w.8a A ty, sługo mój Jakubie, potomku Abrahama, mój umiłowany<sup>63</sup>

w.10a Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą.

w.11b Będą jak nicość i zginą twoi przeciwnicy<sup>64</sup>  
będą jak nicość i pustka ludzie, którzy z tobą walczą.

w.13a **PONIEWAŻ<sup>65</sup> JA JESTEM JAHWE, TWÓJ BÓG<sup>66</sup>**  
**WZMACNIAJĄCY<sup>67</sup> TWOJĄ PRAWICĘ.**

w.13b Nie lękaj się, bo Ja ciebie wspomagam<sup>68</sup>.

<sup>62</sup> Stwierdzamy to przeciw ogólnemu przekonaniu autorów (z wyjątkiem P. Merendino), którzy wyraźnie dzielą nasz tekst na dwie części, na dwa orędzia zbawienia (Iz 41, 8—13 i 41, 14—16). Autorzy dodają także, że każda z tych części służyć może jako wzór orędzia zbawienia.

<sup>63</sup> Liczni egzegeci (np. P. Volz, C. Westermann, P.E. Bonnard, K. Elliger) uważają, że wyrażenie „mój umiłowany” odnosi się tylko do Abrahama. Wydaje się jednak, że formuła ta określa nie tyle Abrahama, ile lud, do którego prorok się zwraca. W takim ustawieniu będziemy mieli następujący sens wiersza: A ty, mój sługo Jakubie, ty, który jesteś potomkiem Abrahama, ty, który jesteś moim umiłowanym; por. P. Merendino, jw., 5—6.

<sup>64</sup> Prorok mówi tu o przeciwnikach przewodu sądowego.

<sup>65</sup> Podejmuje myśl wiersza 10.

<sup>66</sup> Z punktu widzenia gramatyki wyrażenie *'ānī yehwah 'elohekā* można tłumaczyć albo „Ja, Jahwe, jestem twoim Bogiem” lub też „Ja jestem Jahwe, twój Bóg”. Opowiadamy się za drugim tłumaczeniem. W Starym Testamencie bowiem występuje często krótsza formuła *'ānī yehwah*, którą egzegeci tłumaczą „Ja jestem Jahwe”. Do niej potem prorok dołączył *'elohekā*, co — jak sądzimy — nie wpłynęło na zmianę sensu i tłumaczenia tej krótkiej i znanej formuły; por. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, w: *Gottes Offenbarung. Gesamte Aufsätze zum Alten Testament*, München 1963, 11—40.

<sup>67</sup> Wielu autorów tłumaczy imiesłów w czasie przeszłym dokonanym: „ująłem cię za prawicę”. My jednak unikamy takiego tłumaczenia, gdy ono sugerować może czynność dokonaną, a nie podkreśla dynamizmu aktywności Jahwe, który zawsze działa.

<sup>68</sup> Idąc za wielu autorami (P. Volz, D. Duhm, H.E. von Waldow, M.E. Simon, G. Fohrer, R. Kilian, H. Lubczyk, C. Stuhlmüller, P. Merendino, P.E. Bonnard, K. Elliger) tłumaczymy formę perfectum jako czynność teraźniejszą przekonani, że jest to perfectum confidentiae lub perfectum propheticum.

- w.15b Zdepczesz i skruszysz góry<sup>69</sup>  
 zmienisz w plewę pagórki  
 w.16a Przewiejesz je i wiatr je poniesie  
 rozniesie je trąba powietrzna.  
 w.16b LECZ TY ROZRADUJESZ SIĘ W PANU,  
 SZCZYCIC SIĘ BĘDZIESZ W ŚWIĘTYM IZRAELA.

B. Izajasz 43, 1—7

Tekst pierwotny orędzia zbawienia, jak wskazuje analiza literacka, znajduje się w następujących wierszach: 1a (bez imienia Jakub). 1b<sub>a</sub>. 2a. 2b. 3a. 5a. 5b. 6a. 7. Podobnie jak w poprzednim fragmencie tak i teraz znaleźliśmy tekst regularnie zbudowany. Także tu mamy wstęp i dwie zwrotki. We wstępie Jahwe przedstawia się jako ten, od którego pochodzi wszystko czym Izrael jest i co posiada. Na początku pierwszej zwrotki (2b—3a) dostrzegamy wyrażenie „nie lękaj się”, po nim zdanie „ponieważ cię wybawiam” (orzeczenie w perfectum), potem opis zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum), wreszcie motywację „Ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg”. Budowa drugiej zwrotki (5a.6a.7) jest podobna do pierwszej. Na początku napomnienie „nie lękaj się”, po nim uzasadnienie „bo ja jestem z tobą”, następnie zapowiedź zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum), wreszcie cel działalności Jahwe: objawienie Jego chwały.

Ilość akcentów poszczególnych wierszy jest godna uwagi:

wstęp	w.1a <sub>α</sub> + 1 <sup>a</sup> β <sup>β</sup>	3 + 3			
	w.1b <sub>α</sub>	2			
	w.2a <sub>α</sub> + 2aβ	3 + 2	w.5a	2	
1-sza	w.2b <sub>α</sub> + 2bβ	3 + 3	w.5b <sub>α</sub> + 5bβ	3 + 2	
zwrotka	w.3a <sub>α</sub> + 3aβ	3 + 3	2-ga	w.6a <sub>α</sub> + 6aβ	3 + 2
			zwrotka	w.7a + 7b	3 + 2

Także tu występują zdania paralelne. Na początku formuła „nie lękaj się”, następuje zapewnienie (zdanie nominalne lub czasownikowe), po nim zapowiedź zdarzeń przyszłych (orzeczenie w imperfectum), pierwszą zwrotkę kończy motywacja, drugą zaś cel. Ilość akcentów wiersza centralnego (3 + 3) wskazuje, że prawdopodobnie tę część prorok chciał podkreślić.

Niektórzy egzegeci uważają, że jest tu jedno orędzie zbawienia<sup>70</sup>, inni utrzymują, iż jedno, ale złożone z dwu części<sup>73</sup>. Jesteśmy przekonani, że

<sup>69</sup> Wszystkie czasowniki występujące w czasie imperfectum tłumaczymy w czasie przyszłym, mimo że nie zawsze odpowiada to dokładnie tekstowi oryginału. Imperfectam hebrajskie bowiem wyraża także wolę, obowiązek, to co Izrael powinien uczynić. Por. P. Jouon, *Grammaire de l'hebreu biblique*, Romae 1947, 305—306.

<sup>70</sup> Por. C. Stuhlmueller, jw., 110—115.

<sup>71</sup> Por. C. Westermann, *Das Buch Jeseja*, 95—98.

<sup>72</sup> P. Volz, jw., 36—37; H.E. von Waldow, *...denn ich erlöse dich. Eine Auslegung von Jesaja 43*. Neukirchen 1960, 10—13; Ph. B. Harner, jw. 427.

budowa fragmentu i zdania paralelne nie pozwalają na podział tego tekstu na dwie części. Uważamy, że Iz 43, 1—7 to jednolity, regularnie zbudowany tekst. Zamierzona i przemyślana budowa wskazuje na główną myśl tekstu, zbyt mało dotąd akcentowaną przez egzegetów: objawienie Jahwe jako transcendentnego, miłosiernego Boga, jedynego Pana historii.

Podajemy tłumaczenie oryginalnego tekstu tego orędzia:

- w.1a A teraz tak mówi Jahwe, twój Stwarzający i ciebie tworzący<sup>73</sup>, Izraelu  
 w.1b Nie lękaj się ponieważ<sup>74</sup> cię wybawiam<sup>75</sup>.  
 w.2a Gdy przechodzić będziesz przez wody, Ja jestem z tobą  
 gdy przekraczać będziesz rzeki, nie zatopią ciebie.  
 w.2b Gdy kroczyć będziesz wśród ognia, nie zostaniesz spalony  
 gdy przechodzić będziesz przez płomień, nie spali ciebie.  
 w.3a **PONIEWAŻ<sup>76</sup> JA JESTEM JAHWE, TWÓJ BÓG  
 ŚWIĘTY IZRAELA, TWÓJ ZBAWCA.**  
 w.5a Nie lękaj się, bo Ja jestem z tobą.  
 w.5b Ze wszystkich stron świata sprowadzę twoje pokolenie  
 ze wszystkich stron świata cię zgromadzę.  
 w.6a Północy powiem: oddaj  
 południowi: nie zatrzymuj.  
 w.7 **ZOSTAŁ WEZWANY (Cyrus) W IMIĘ MOJE,  
 DLA MOJEJ CHWAŁY STWORZYŁEM GO I UKSZTAŁTOWAŁEM.**

### C. Izajasz 44, 1—8. 21—22

Nie jest łatwo odnaleźć tekst pierwotny tego orędzia. Wydaje się jednak, że mamy go w następujących wierszach: 2a. 2ba. 3a. 3b. 6b. 21a $\beta$  (bez rzeczownika Izrael). 22a. 22b. W tym wypadku pierwsza część orędzia miała by formę dość regularną, to znaczy wstęp i pierwszą zwrotkę ze wszystkimi elementami, jakie widzieliśmy poprzednio. Faktycznie wstęp, pod względem formy, jest prawie taki sam jak poprzedni (Iz 43, 1).

Pierwsza zwrotka zawiera znaną nam już budowę. Na początku występuje formuła „nie lękaj się”, następują dwa wiersze omawiające zdarzenia przyszłości (orzeczenie w imperfectum), wreszcie zakończenie tej zwrotki: „Ja jestem Pierwszy i Ostatni i nie ma poza mną żadnego Boga” (6b).

Tu kończy się regularna budowa tekstu. Z poprzednich badań wiemy, że powinna być jeszcze druga zwrotka. Szukaliśmy jej śladów. Są liczne związki literackie między wierszami Iz 44, 1—6 i Iz 44, 21—22. Możliwe, że te ostatnie wiersze tworzyły kiedyś drugą zwrotkę orędzia. Tekst jednak nie zachował się dobrze i nie mogliśmy zrekonstruować drugiej części

<sup>73</sup> Imiesłowy wyrażają ustawiczne działanie Jahwe, który zawsze stwarza i kształtuje. Użycie imiesłowów i ich znaczenie w Księdze Pocieszenia szeroko omawia: C. Stuhlmueller, jw., 48—56.

<sup>74</sup> Spójka *kī* wprowadza tu motywację.

<sup>75</sup> Przed chwilą wyjaśniliśmy, dlaczego formę perfectum tłumaczymy jako czynność teraźniejszą (przyp. 68).

<sup>76</sup> Jest tu dalszy ciąg motywacji wiersza 1b: wybawiam cię, ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg.

orędzia. Analiza wskazuje, że część tekstu zawarta jest w wierszach Iz 44, 21a. 22. Oto schemat tekstu.

wstęp	w.2a $\alpha$ + 2a $\beta$	3 + 3			
	w.2b $\alpha$	3			
	w.3a $\alpha$ + 3a $\beta$	3 + 2		w.21a	2
1-sza	w.3b $\alpha$ + 3b $\beta$	3 + 2	2-ga	w.22a $\alpha$ + 22a $\beta$	3 + 2
zwrotka	w.6b $\alpha$ + 6b $\beta$	4 + 3	zwrotka	w.22b	3

Także tu poszczególne wiersze są paralelne do innych. Wiersz 2b odpowiada wierszowi 21a; 3a i 3b wierszowi 22a; wiersz 6b jest paralelny do 22b. W centrum fragmentu widzimy, jak poprzednio, motywację (w. 6b), gdzie Jahwe przedstawia się jako jedyny Bóg historii oprócz którego nie może istnieć inny bóg. W zakończeniu znajdujemy zachętę powrotu ludu do Jahwe; tematem głównym jest objawienie Jahwe, jedynego Boga, zawsze obecnego i działającego w historii. Celem zaś nauczania jest wezwanie do nawrócenia.

Podajemy tłumaczenie tekstu pierwotnego orędzia:

- w.2a Teraz tak mówi Jahwe, Twój Sprawca, twój Stworzyciel od narodzenia  
w.2b Nie lękaj się, mój sługo Jakubie  
w.3a Ponieważ wyleję wodę na spragnioną glebę  
i strumienie na suchą ziemię.  
w.3b Wyleję ducha mojego na twoje pokolenie  
i moje błogosławieństwo na twoich potomków.  
w.6b JA JESTEM PIERWSZY I OSTATNI  
I NIE MA POZA MNĄ ŻADNEGO BOGA  
w.21a (nie lękaj się) ponieważ ty jesteś moim sługą.  
w.22a Rozproszyłem jak chmurę twoje winy  
jak parę twoje grzechy.  
w.22b WROC DO MNIE, PONIEWAŻ CIĘ WYBAWIAM.

### III. STRUKTURA I TEMAT GŁÓWNY ORĘDZIA

Przeprowadziliśmy dokładną analizę tylko trzech fragmentów Księgi Pocieszenia<sup>77</sup>. Nie zatrzymujemy się dłużej nad innymi tekstami, które nie posiadają opisanej przez nas formy<sup>78</sup>. Mając prawie identyczną budo-

<sup>77</sup> W poprzednim rozdziale widzieliśmy, że ze względu na przemyślaną budowę nie możemy dzielić tekstów Iz 41, 8—16; 43, 1—7; 44, 1—8. 21—22. Dlatego mówimy o trzech tekstach, nie zaś o pięciu, jak to czyni wielu autorów.

<sup>78</sup> Teorie J. Begricha i H.E. von Waldowa są już nieaktualne. Nowsi egzegeci wyliczają mniej tekstów niż dawniejsi, więcej jednak od nas. C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 118 cytuje wszystkie teksty wyżej wymienione dodając w nawiasie Iz 54, 4—6; C. Stuhlmueller, jw., 265 wymienia wszystkie teksty powszechnie uważane za orędzie zbawienia, obok nich także Iz 41, 17—20; 43, 16—21; 46, 9—13; 54, 4—10; Ph.B. Harner, jw., 430 mówi, że każdy z pięciu przykładów (Iz 41, 8—13. 14—16; 43, 1—4. 5—7; 44, 1—5) posiada strukturę orędzia zbawienia. Strukturę tę można zauważyć także w innych fragmentach, tj. Iz 44, 6—8; 51, 7—8. 12—16; 54, 4—8; P. Merendino, jw. 22 wylicza tylko te teksty, które omówiliśmy. W poprzednim rozdziale opisaliśmy strukturę orędzia zbawienia, która okazała się o wiele bardziej rozwinięta niż egzegeci poprzednio przypuszczali. Dlatego przeko-



wę trzech tekstów możemy zapytać jaka jest ich struktura i rodzaj literacki.

Od wielu już lat egzegeci, prawie jednomyślnie, nazywają te fragmenty orędziem zbawienia. Przekonani, iż jest to odpowiedź na lamentację jednostki, a ich myślą przewodnią jest zapowiedź zbawienia. Za część najważniejszą tekstu uważają napomnienie „*nie lękaj się*” i uzasadnienie, które występuje zaraz po tym wyrażeniu. Opisali już dokładnie, jak to widzieliśmy, rodzaj literacki tych tekstów. Przekonaliśmy się jednak, że twierdzenie to w poszczególnych wypadkach nie jest w pełni uzasadnione. Dlatego też pragniemy teraz opisać strukturę tekstu pierwotnego i wydobyć jego główną myśl.

#### A. Struktura orędzia zbawienia

We wszystkich trzech wypadkach na początku mamy zdanie wprowadzające (Iz 41, 8aa. b; 43, 1a; 44, 2a). W dwóch tekstach (Iz 43, 1a; 44, 2a) forma zdania wstępnego jest prawie identyczna. Najpierw występuje wyrażenie „*a teraz*”, potem formuła „*tak mówi Jahwe*”, później imiesłowiy z sufiksami drugiej osoby liczby pojedynczej, wreszcie rzeczownik zamykający tę część. Inaczej zbudowany jest wstęp do Iz 41, 8—16. Na początku występuje zaimek osobowy „*Ty*”, następnie formuła „*mój sługo Jakubie*” i wreszcie określenia „*nasienie Abrahama*” i „*mój umiłowany*”. W części tej wyrażona jest ścisła łączność między Bogiem Jahwe i Izraelem. Stanowi ona fundament tego, co zawierają dalsze wiersze tekstu. Nazywamy ją krótko — w s t ę p.

Dalsza część tekstu dzieli się wyraźnie na dwie zwrotki<sup>79</sup>. Każda z nich zbudowana jest regularnie. Na początku znajduje się charakterystyczna dla tego rodzaju formuła „*nie lękaj się*”. We wszystkich wypadkach wyrażenie to ma taką samą formę gramatyczną. Następuje zapewnienie, które normalnie (z wyjątkiem Iz 41, 13b; 44, 2b) wprowadza spójka *ki*. Zapewnienie wyrażone jest bądź to zdaniem nominalnym, np. „*ponieważ ja jestem z tobą*”, bądź też zdaniem czasownikowym. W tym ostatnim wypadku orzeczenie występuje zawsze w czasie perfectum a do formy czasownika dołączony jest sufiks drugiej osoby liczby pojedynczej (Iz 41, 13b; 43, 1b)<sup>80</sup>. Egzegeci wyraźnie rozdzielają te dwie formuły. Wyrażenie „*nie lękaj się*” nazywają napomnieniem lub pocieszeniem, drugą zaś —

nani jesteśmy, że do orędzia zbawienia nie można zaliczać żadnego innego tekstu Księgi Pocieszenia, ani Iz 41, 17—20, ani Iz 46, 9—13, ani też Iz 51, 7—8. 12—16, ani nawet najczęściej wymienianego przez autorów Iz 54, 4—10.

<sup>79</sup> Forma ta występuje wyraźnie w dwóch pierwszych tekstach. Nie widać jej w sposób oczywisty we fragmencie trzecim, ponieważ nie potrafiliśmy odtworzyć pełnego tekstu drugiej zwrotki.

<sup>80</sup> W pierwszej zwrotce Iz 44, 1—8. 21—22 brakuje zapewnienia, nie widać go także w drugiej, występuje jednak na końcu: „*Wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*”.

zdanie czasownikowe lub nominalne — motywacją. Wydaje się jednak, że obydwie formuły są ściśle ze sobą złączone i nie można ich rozdzielać. Nie będziemy więc wprowadzali sztucznego podziału, ale obydwie razem nazywamy: **z a p e w n i e n i e**.

Potem następuje obszerna część, nie mająca stałej i utrwalonej formy. Zmienia się tu temat mowy, podmiot zdania, czas i forma orzeczenia. W poprzednich częściach zawsze podmiotem był Jahwe, który zwracał się bezpośrednio do Izraela, teraz zaś są nim różne osoby i rzeczy. Przedtem orzeczenie występowało w pierwszej osobie czasu perfectum, teraz natomiast najczęściej występuje w imperfectum lub trybie życzącym. Trudno jest także odnaleźć zasadę, która regulowałaby układ słów w zdaniu. Jedno jest wspólne, że teksty tej części opisują przyszłe zdarzenia; więc możemy ją nazwać: **z a p o w i e d ź z d a r z e ń p r z y s z ł y c h**<sup>81</sup>.

Dotąd budowa obydwu zwrotek była jednakowa. Przy końcu jednak pierwszej i drugiej zwrotki zauważamy różnice. Musimy więc oddzielnie omówić zakończenie pierwszej, a potem drugiej zwrotki.

Zakończenie pierwszej zwrotki dwóch tekstów (Iz 41, 8—13a; 43, 1—3a) jest podobne. Na początku zdania występuje spójka *ki*, potem wyrażenie „*ja jestem Jahwe, twój Bóg*”, wreszcie wyjaśnienia „*wzmacniający twoją prawicę*” (Iz 41, 13a); „*Święty Izraela, twój Zbawca*” (Iz 43, 3a). W tekście trzecim mamy inne zakończenie pierwszej zwrotki. Tu Jahwe przedstawiony jest jako „*Pierwszy i Ostatni*” poza którym nie ma innego boga (Iz 44, 6b). Chociaż forma jest inna, treść jednak wszystkich wierszy kończących pierwszą zwrotkę jest podobna; znajduje się tu bowiem prawdziwe i głębokie uzasadnienie wyrażenia „*nie lękaj się*”. Część tę nazywamy więc **m o t y w a c j ą**.

Trzeba jeszcze omówić zakończenie drugiej zwrotki. Ponieważ trudno jest odnaleźć tu jednolitą formę, dlatego zwrócimy głównie uwagę na treść. W pierwszym tekście zawarta jest rada, aby Izrael złożył swoją ufność w Jahwe, Świętym Izraela (Iz 41, 16). Zakończenie drugiego tekstu mówi o tym, iż działalność Cyrusa objawia chwałę Boga Jahwe i Jego obecność w historii (Iz 43, 7). Zakończenie trzeciego fragmentu zawiera bardzo ważną naukę; jest to brzemienne w treść wezwanie „*wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (Iz 44, 22b). Wszystkie wspomniane wiersze mają charakter docelowy, są czymś, do czego zmierza prorok. Dlatego część tę nazywamy **c e l e m**.

Jeszcze raz pragniemy podkreślić, iż wszystkie omawiane teksty mają formę stałą i regularną. Składają się ze wstępu ogólnego i dwóch zwrotek. Pierwsza zwrotka zawiera zapewnienie, zapowiedź zdarzeń przyszłych

<sup>81</sup> Określenie to nie pasuje zwłaszcza do drugiej zwrotki tekstu Iz 44, 1—8. 21—22.

i motywację. Druga zbudowana paralelnie: zapewnienie, zapowiedź zdarzeń przyszłych i cel.

### B. Temat główny orędzia

Popatrzmy najpierw na treść poszczególnych części. Zwraca uwagę treść wiersza Iz 41, 8. Jahwe zwraca się do Izraela w formie osobowej „A ty, mój sługo, Jakubie”. Naród wybrany nazwany jest tu po imieniu, jak określone były główne postaci Izraela: Abraham, Izaak, Dawid, prorocy, a przede wszystkim Mojżesz. Potem następują dopowiedzenia, które jeszcze bliżej określają jego charakter: „potomku Abrahama”, „mój umiłowany”. Prorok przypomina, że Izrael jest umiłowany przez Boga, jest bowiem potomkiem Abrahama. Obietnice więc dane Abrahamowi, zwłaszcza obietnica ziemi, są nadal aktualne. Obecnie ich spadkobiercą jest przerażony i rozproszony w niewoli naród.

Dwa pozostałe wstępy zawierają także głębokie myśli teologiczne. Jahwe zwraca się do Izraela i mówi: „a teraz tak mówi Jahwe, twój Stwarzający i ciebie tworzący” (Iz 43, 1a), „twój Sprawca, twój Stworzyciel od urodzenia” (Iz 44, 2a). Jahwe jest Bogiem Stworzycielem, On powołał Izraela do istnienia, On ciągle się nim opiekuje, ustawicznie go stwarza i kształtuje. Od Niego pochodzi wszystko, czym Izrael jest i co posiada. W części tej wyakcentowana jest łączność między Izraelem i Jahwe, całkowita zależność narodu wybranego od Boga. Więzy te są gwarantem wszystkiego, co następuje.

Zapewnienie „nie lękaj się, ja jestem z tobą” (Iz 41, 10a; 43, 5a), „Ja ciebie wybawiam” (Iz 43, 1b), „Ja ciebie wspieram” (Iz 41, 13b) spotykamy na początku zwrotek. Jahwe był zawsze ze swoim ludem, już tyle razy w dziejach jego historii objawił swoją obecność i moc, jest obecny także teraz: wybawia, wspiera, prowadzi. Izrael więc nie powinien się lękać. Przypomina o tym prorok, kiedy w momencie niepewności i przerażenia stwierdzenie bliskości i wierności Boga jest mu potrzebne. Część następna nie ma ani stałej formy, ani ustalonego tematu. Mówi się tu o zniszczeniu przeciwników (Iz 41, 11b. 12b), o zniszczeniu przeszkód (Iz 41, 15b. 16a), o cudownym przejściu przez wody i ogień (Iz 43, 2), o zgromadzeniu całego pokolenia Abrahama (Iz 43, 5b. 6a), o wylaniu Ducha (Iz 44, 3) i o odpuszczeniu grzechów (Iz 44, 22a).

W środku tekstu widzimy motywację: „Ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg, Święty Izraela, twój Zbawca” (Iz 43, 3a). Prorok zapewnia, że Jahwe jest Bogiem jedynym, miłosiernym i transcendentnym. Co więcej, jest On Wybawicielem, Bogiem obecnym w historii i zbawiającym. „Ja jestem Pierwszy i Ostatni, nie ma poza mną żadnego Boga” (Iz 44, 6b), a więc Bogiem jedynym, jedynym Panem historii, oprócz którego nie mo-

że być innego boga. Głęboka jest wymowa części, którą nazwaliśmy motywacją.

Zamiar nauczania widać wyraźnie. Deuteroizajasz pragnie przypomnieć Izraelowi pierwsze i najważniejsze przykazanie: *Jahwe jest jedynym Bogiem*. Pragnie on wzbudzić wiarę w Jahwe i doprowadzić Izraela do Boga. Myśl ta jest ukrytą nicią łączącą orędzie zbawienia. Występuje ona jasno i wyraźnie na końcu ostatniego tekstu: „*Wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (44, 22b).

Po przypomnieniu treści poszczególnych części wróćmy do struktury omawianego rodzaju literackiego. Jeżeli prorok w taki właśnie sposób zbudował wszystkie teksty możemy przypuszczać, że zmierzał do określonego celu, pragnął podkreślić, wyakcentować, wydobyć pewną ideę swojego nauczania. Prawie identyczna budowa trzech tekstów nie może być dziełem przypadku. Ponieważ motywacja zawsze znajduje się w centrum, cel zaś zamyka poszczególne fragmenty, możemy przypuszczać, że Deuteroizajasz pragnął podkreślić myśli zawarte w tych wierszach. Tu właśnie, jak się zdaje, należy szukać głównego tematu jego posłannictwa. A jest nim objawienie Boga Jahwe, jedynego Pana historii.

Naukę proroka zrozumiemy lepiej, gdy przypomnimy sytuację historyczną, w jakiej przypadło mu żyć. Z powodu braku źródeł historycznych nie jesteśmy w stanie odtworzyć dokładnie tak samej sytuacji jak i nastroju narodu wybranego. Możemy tylko przypuszczać, co Izraelici myśleli i przeżywali w okresie niewoli babilońskiej. To prawda, że działalność Deuteroizajasza przypada na okres wojny Cyrusa z różnymi narodami. Izrael z przerażeniem obserwował nowe zdarzenia historyczne nie wiedząc, co one przyniosą. Nie można jednak zapominać o tragedii narodowej, jaką przeżył Izrael nieco wcześniej. Niewola babilońska była okresem próby wiary narodu wybranego. Jerozolima, ośrodek życia religijnego, leżała w gruzach. Kraj zdeptany nogami wrogów, ludność częściowo zdziesiątkowana walkami, częściowo uprowadzona do niewoli. Upadła dynastia królewska, naród przestał istnieć, a z nim ginęły nadzieje mesjańskie.

Trudy i niepokój wypełniały życie tych, którzy pozostali na terenach Palestyny. W niemniej trudnej sytuacji byli rozproszeni w obcym kraju, w „ziemi nieczystej”, daleko od Ojczyzny, od narodowych i religijnych tradycji. Nie mogli, jak dawniej, obchodzić uroczystości religijnych, gromadzić się w świątyni, składać ofiar. Po pewnym okresie wpływu ludów zwyciężskich Izraelici przyjmowali ich tradycje i wierzenia religijne. Wydawało się bowiem, że bóstwa babilońskie są mocniejsze od Boga Jahwe. Inni zapomnieli o Nim i Jego przykazaniach, jeszcze inni myśleli, że losy Izraela nie są Mu już znane (Iz 40, 27), że Jahwe opuścił Syjon i zapomniał o nim (Iz 49, 14), niektórzy nie chcieli o Nim słuchać. Często rodziło

się pytanie: co stanie się z narodem, dynastią i Przymierzem? Czy obietnice dane narodowi zostały raz na zawsze przekreślone? Wydawać się mogło, że niewola ta prowadzi do zaniku nie tylko Izraela, ale także religii jahwistycznej<sup>82</sup>.

I oto ukazał się Cyrus, a z nim nowa sytuacja polityczna. Te zdarzenia historyczne trzeba interpretować w świetle wiary i tradycji religijnej. Bez wyjaśnienia bowiem Izrael nie rozumiałby ich wymowy. W tym celu Jahwe posłał proroka. W jego interpretacji zdarzenia polityczne stały się historią świętą i prowadzą do poznania Jahwe. Deuteroizajasz przypominał, że Cyrus jest tylko narzędziem w ręku Boga, zaś losy historii są w ręku Jahwe; On ją rozwija i prowadzi, On jest główną przyczyną tego, co się dzieje. Bóg realizuje swój plan zbawienia i objawia się jako Bóg jedyny i jedyny Pan historii.

Egzegeci akcentują głównie wyrażenie „nie lękaj się” i wyjaśnienie „ja jestem z tobą, ja ciebie wybawiam”. Sądzą, że to jest główna myśl tekstu i dlatego nazywają te fragmenty orędziem zbawienia. Wydaje się jednak, że akcent trzeba przesunąć. Obserwując strukturę tekstów przekonać się można, że wielkie tematy Deuteroizajasza, jak stworzenie, wybawienie, nowe wyjście, napomnienie „nie lękaj się”, odpuszczenie grzechów nie stanowią zasadniczej myśli. Tymi tematami posłużył się prorok, aby podkreślić myśl główną: objawienie Jahwe jako jedynego Pana historii i jedynego Boga Zbawiciela. Ponieważ zbawienie nie jest główną myślą analizowanych tekstów, dlatego nie możemy bez zastrzeżeń posługiwać się nazwą orędzie zbawienia. Od tego momentu będziemy używali nazwy tej w cudzysłowie, aby przez to podkreślić, że jest ona nieadekwatna do treści<sup>83</sup>.

#### IV. „OĘDZIE ZBAWIENIA” W KONTEKŚCIE KSIĘGI DEUTEROIZAJASZA

W tej części artykułu pragniemy zapytać o łączność omawianych tekstów z innymi fragmentami Księgi Pocieszenia, by potem zastanowić się nad tym, czy temat główny przed chwilą podkreślony znajduje się także w innych tekstach naszego proroctwa.

Jak wynika z analizy literackiej, nie występują w innych tekstach Księgi Pocieszenia terminy spotkane w części zwanej „zapowiedź zdarzeń

<sup>82</sup> Por. J.L. Mihelic, *The Concept of God in Deutero-Isaiah*, BR 11(1966) 29—41; F. Festorazzi, *Introduzione alla Storia della Salvezza. Antico Testamento*, Torino 1974, 115 n; M. Peter, *W Kręgu Starego Przymierza*, Poznań 1975, 168.

<sup>83</sup> Zatytułowaliśmy pracę doktorską „I Cosiddetti Oracoli di Salvezza”, tj. Tak zwane orędzie zbawienia, aby podkreślić, że teksty te powszechnie są tak nazywane, ale określenie to faktycznie nie oddaje dobrze treści jaką zawierają.

przyszłych”<sup>84</sup>; nie znajdujemy także, co może dziwić, charakterystycznych dla naszych tekstów zwrotów, które umieszczone są w części zwanej „zapewnienie”<sup>85</sup>; dość często natomiast powtarzają się terminy występujące w trzech pozostałych częściach, tj. „wstępie”, „motywacji” i „celu”.

Z terminów pierwszego wstępu (Iz 41, 8) wymienić należy wyrażenie „mój sługa Jakub” (por. Iz 44, 2; 45, 4; 48, 20) i rzeczownik „pokolenie” (Iz 43, 5; 44, 3; 45, 19. 25; 48, 19). Wyrażenia dwóch pozostałych wstępnych wierszy powtarzają się w rozdziałach Iz 40—48 jeszcze częściej. Tak np. formuła „tak mówi Jahwe” (Iz 42, 5; 43, 14; 44, 2. 6. 24; 45, 1. 11; 48, 17; 51, 22); wyrażenie „od narodzenia” (Iz 44, 24; 48, 8; 49, 1. 5) oraz czasowniki: *bāra* „stworzyć” (Iz 40, 26. 28; 41, 20; 42, 5; 43, 1. 7. 15; 45, 7. 8. 12. 18; 48, 7; 54, 16), *yāsar* „ukształtować” (Iz 43, 1. 7. 21; 44, 2. 21. 24; 45, 7. 9. 11. 18; 46, 11; 49, 5) i *’āsaḥ* „uczynić” (Iz 40, 23; 41, 4. 20; 42, 16; 43, 7. 19; 44, 2. 23. 24; 45, 7. 9. 12. 18; 46, 4. 10. 11; 48, 3. 5. 11. 14; 54, 5; 55, 11).

W Księdze Pocieszenia wiele razy powtarzają się terminy części nazwanej przez nas „motywacją”. Na pierwszym miejscu możemy zacytować formułę, w której Jahwe się objawia „Ja jestem Jahwe” (Iz 41; 4. 13. 17; 42, 6. 8; 43, 3. 15; 45, 3. 5. 6. 7. 8. 18. 19. 21; 48, 17; 49, 23. 26), jak również dość charakterystyczne wyrażenie „Święty Izraela” (Iz 41, 14. 16. 20; 43, 3. 14; 45, 11; 47, 4; 48, 17; 49, 7; 54, 5; 55, 5), imiesłów czasownika „wybrać” (Iz 43, 11; 45, 15. 21; 47, 5; 49, 26), wyrażenie „Pierwszy i Ostatni” (Iz 44, 6; 48, 12; por. 41, 4) i wreszcie sformułowanie „oprócz mnie nie ma innego boga” (Iz 45, 6. 7. 21; por. 43, 11).

Także czasowniki występujące w zdaniu zakończeniowym, np. „stworzyć”, „ukształtować”, „uczynić” i wyrażenie „Święty Izraela” — jak widzimy wyżej — powtarzają się często w naszym proroctwie. Inne formuły tej części są mniej charakterystyczne. Popatrzmy na wyrażenie „wołać po imieniu” (Iz 41, 25; 43, 7; 45, 3. 4), rzeczownik „chwała” (Iz 40, 5; 42,

<sup>84</sup> Wśród terminów występujących w jedenastu wierszach tej części wiele nie powtarza się nigdzie w Księdze Pocieszenia, niektóre występują bardzo rzadko w całej Biblii, a tylko niektóre, bardzo znane, można niekiedy spotkać w rozdziałach Iz 40—55. Wymienimy te, które najczęściej się powtarzają: *’ain* „nic” (Iz 40, 17. 23; 41, 17. 24. 26; 44, 6; 45, 5; 47, 15; 48, 22; 51, 18), *bqš* „szukać” (Iz 40, 20; 41, 17; 45, 19; 51, 1), *’efes* „granica”, „określenie” (Iz 40, 17; 41, 12. 29; 45, 6. 14. 15. 22; 46, 9; 47, 8. 10; 52, 4. 10; 54, 15), *rūah* „wiatr”, „duch” (Iz 40, 7. 13; 41, 16. 29; 42, 1. 5; 44, 3; 48, 16; 54, 6), *bācar* „zapalić” (Iz 40, 16; 42, 25; 44, 15; 50, 11), *mimmisabāh* „ze wschodu” (Iz 41, 2. 25; 45, 6; 46, 11). Przykłady te, mimo że jest ich kilka, w porównaniu z ogromną ilością charakterystycznych słów, które bardzo często powtarzają się w Księdze Pocieszenia, nie mogą przeczyć naszemu przypuszczeniu.

<sup>85</sup> Charakterystyczna formuła „nie lękaj się” nie występuje w innych tekstach Deuteroizajasza. Jest tylko druga osoba liczby pojedynczej rodzaju żeńskiego (Iz 40, 9; 54, 4. 11). W Księdze Pocieszenia nie występuje także, poza naszymi tekstami, bardzo znane i rozpowszechnione w Starym Testamencie wyrażenie „ponieważ ja jestem z tobą”.

8, 12; 43, 8; 48, 11), czasowniki „wysławiać” (Iz 41, 16; 49, 13) i „wychwalać” (Iz 41, 16; 45, 25).

Już to krótkie wyliczenie dowodzi, że pod względem słownictwa fragmenty nasze nie łączą się z drugą częścią Księgi Deuteroizajasza<sup>86</sup>. Prawie żadna formuła charakterystyczna dla naszych tekstów nie występuje w rozdziałach Iz 49—55<sup>87</sup>. W drugiej części znikają prawie całkowicie także czasowniki, które bardzo często pojawiały się w części pierwszej<sup>88</sup>. Uważamy więc, że druga część Księgi Deuteroizajasza nie ułatwi interpretacji analizowanych tekstów, dlatego nie będziemy zajmowali się omawianiem jej tekstów<sup>89</sup>. Nie wszystkie także rozdziały pierwszej części Proroctwa Deuteroizajasza w jednakowym stopniu łączą się z interesującymi nas fragmentami. Nie zauważyliśmy np. łączności literackiej między nimi a rozdziałami 46 i 47 Księgi Izajasza<sup>90</sup>. To samo możemy powiedzieć o fragmencie Iz 44, 9—20 i o pierwszym rozdziale Księgi Pocieszenia<sup>91</sup>. Pozostają więc niektóre rozdziały (41, 42, 43, 45, 48 i część rozdziału 44) Proroctwa Deuteroizajasza, które szczególnie nas zainteresują. Nie wszystkie

<sup>86</sup> Uwaga ta, w pewnym sensie, potwierdza hipotezę wielu autorów, którzy dzielą Księgę Pocieszenia na dwie części. Według nich rozdziały Iz 40—48 stanowią część pierwszą, która powstała wcześniej niż druga, tj. Iz 49—55. Oto niektóre nazwiska zwolenników tej hipotezy: F. Delitzsch, *Commentar über das Buch Jesaja*, Leipzig<sup>4</sup> 1889, 339; A. Dillmann, *Der Prophet Jesaja*, Leipzig<sup>5</sup> 1890, 363; E. Graf, *De l'unité des Chapitres XL—LXVI d'Isaïe*, Paris 1895, 66; B. Duhm, *Das Buch Jesaja*, Göttingen<sup>2</sup> 1902, XII; R. Levy, *Deutero-Isaiah*, London 1925, 11; F. Feldmann, *Das Buch Isaias*, Münster 1926, II, 14; P. Volz, jw. XXXIII; R. Augé, *Isaias II*, Montserrat 1936, 24—25; J. McKenzie, *Second Isaiah*, New York 1968, XXXII; P. E. Bonnard, jw., 21—28; J. Fischer, *Das Buch Iesaja*, Bonn 1939, II, 6—7 rozszerza pierwszą część aż do wiersza Iz 49, 13, natomiast H. Lubczyk, *Das Buch Jesaja, Teil II*, Düsseldorf 1972, 27—28 dzieli Księgę Pocieszenia na trzy części: Iz 40—48; 49—52, 10; 52, 11—55, 5.

<sup>87</sup> W drugiej części księgi formuła samookreślenia, lub identyczności, występuje tylko dwa razy (Iz 49, 23, 26), wyrażenie „Święty Izraela” trzy razy (Iz 49, 7; 54, 5; 55, 5), „od narodzenia” dwa razy (Iz 49, 1, 5), a zwrot „tak mówi Jahwe” tylko jeden raz (Iz 51, 22).

<sup>88</sup> Nie często spotykamy czasowniki znane w pierwszej części: „stworzyć” tylko w Iz 54, 16; „uczynić” w Iz 54, 6; 55, 11; „kształtować” Iz 49, 5 a imiesłów czasownika „wybawić” w Iz 49, 26.

<sup>89</sup> Terminologia wskazuje na związek naszych tekstów z dwoma fragmentami: Pieśnią o Słudze Jahwe (Iz 49, 1—6) i Iz 49, 21—26. W pierwszym tekście dwa razy występuje wyrażenie „od narodzenia” (ww. 1, 5) i czasownik „kształtować” (49, 5). W drugim zaś powtarza się dwa razy formuła samookreślenia (ww. 23, 26) i imiesłów czasownika „wybawić” (w. 26). Uważamy jednak, że związek literacki nie jest tak wyraźny, aby zmuszał nas do dokładnej analizy wymienionych tekstów.

<sup>90</sup> W rozdziałach tych nie znajdujemy formuły samookreślenia, czasownika „stwarzać”, wyrażenia „tak mówi Jahwe”, sformułowania „Pierwszy i Ostatni”. Tylko raz występuje czasownik „kształtować” (46, 11), wyrażenie „Święty Izraela” (47, 4) i imiesłów czasownika „wybawić” (47, 5). Tylko czasownik „uczynić” powtarza się częściej (46, 4, 10, 11). Możemy więc powiedzieć, że nie ma łączności między tymi rozdziałami i „oredziem zbawienia”.

<sup>91</sup> Pierwsza część tego rozdziału (40, 1—11) nie jest złączona z naszymi tekstami, można natomiast zauważyć niektóre słowa w części drugiej, (40, 12—31), które wskazują na pewne połączenie. Znajdujemy tu np. czasownik „stworzyć” (w. 26, 28), „uczynić” (w. 23). Związki te są bardzo luźne, dlatego nie będziemy analizować dokładnie także tej części rozdziału.

jednak teksty są dla nas równie ważne, zatrzymamy się dłużej nad tymi, których styl i słownictwo podobne jest do naszych. Przypatrzymy się im dokładniej ukazując podobieństwa i zagadnienia nas interesujące. Także w tej części będziemy grupowali teksty według ich rodzaju literackiego<sup>92</sup>.

### A. Sąd Jahwe nad Izraelem i narodami

Rozpoczynamy od tekstów powszechnie zwanych „mowy sądu” (Gerichtsrede). Fragmenty te bowiem występują dość często w pierwszej części Księgi Pocieszenia, są w pewien sposób literacko złączone z naszymi tekstami i spełniają dość ważną rolę w kontekście księgi. Interesujące nas teksty podzielimy na dwie grupy: do pierwszej zaliczymy te, w których Jahwe zapowiada sąd nad innymi narodami lub nad ich bóstwami (Iz 41, 1—4; 41, 21—29; 43, 8—15; 45, 20—25)<sup>93</sup>, do drugiej zaś włączymy te, w których przedstawiony jest sąd Jahwe nad Izraelem (Iz 42, 18—25; 43, 22—28)<sup>94</sup>.

#### 1. Sąd Jahwe nad narodami

Iz 41, 1—4<sup>95</sup>. Po zaproszeniu do udziału w rozprawie (w. 1) Jahwe zwraca się do zgromadzonych ludów i stawia im retoryczne pytanie: „Kto wzbudził ze Wschodu tego, którego sprawiedliwość przyzywa na każdym kroku?” (w. 2). Wprawdzie Prorok nie wymienia jeszcze imiennie Cyrusa, ale z kontekstu jasno wynika, że po raz pierwszy wspomniany jest tu król perski, który w Księdze Deuteroizajasza odgrywa ważną rolę<sup>96</sup>. Przyczyną

<sup>92</sup> Ilość miejsca, charakter tego artykułu, duża liczba tekstów, wszystko to nie pozwala nam na głębokie i wyczerpujące studium, zwłaszcza na przeprowadzenie analizy literackiej. Często zmuszeni będziemy do zacytowania opinii najbardziej znanych autorów i do wydobycia głównego tematu danego fragmentu.

<sup>93</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 135 wylicza wśród tekstów należących do tego rodzaju literackiego także Iz 44, 6—8. My jednak, patrząc na analizę tekstu, nie możemy bez zastrzeżeń przyjąć tej hipotezy.

<sup>94</sup> Dokładny opis struktury Gerichtsrede znajduje się w cyt. artykule C. Westermann, 134—144.

<sup>95</sup> Biorąc pod uwagę tekst masorecki do mowy sądowej zaliczyć można wiersze 1—7. Krytyka literacka jednak wskazuje, że nie wszystkie te wiersze należą do tekstu pierwotnego. Wielu autorów uważa, że tylko fragment Iz 41, 1—5 jest jednolity, wiersze zaś Iz 41, 6—7 należały pierwotnie do innego kontekstu, np. P. Volz, jw., 14—17; A. Penna, *Isaia*, Torino 1964, 412; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 53—56; Inni uważają, że tekst pierwotny stanowią wiersze Iz 41, 1—4; potem ktoś włączył wiersze 6—7, a jeszcze później ktoś inny wiersz 5, aby połączyć te dwa rodzaje tekstu różnego pochodzenia: por. B. Duhm, jw., 269—270; K. Elliger, *Jesaja II*, Neukirchen 1970, 115—116; T.K. Cheyne, *Introduction to the Book of Isaiah*, London 1895, 229. Do argumentów krytyki literackiej dołączyć możemy uwagi dotyczące budowy tekstu. Po zaproszeniu do udziału w dyspucie widzimy pytanie retoryczne: „Kto wzbudził ze Wschodu tego...” (w. 2a), następuje opis faktów i wreszcie wraca pytanie: „Kto zdziałał to i uczynił?” (w. 4a). I zaraz odpowiedź: „Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę” (w. 4b). Wydaje się, że odpowiedź ta zamyka nasz fragment. Dlatego uważamy, że tylko cztery pierwsze wiersze tego rozdziału należą do tekstu pierwotnego mowy sądowej i tylko te omówimy.

<sup>96</sup> Por. Iz 41, 21—29; 42, 5—9 (?); 44, 24—28; 45, 1—7. 9—13; 46, 9—11; 48, 12—15. Imię tego polityka występuje tylko w dwu wierszach naszego proroctwa, tj. Iz 44, 28 i 45, 1.



bliższą i widoczną jest Cyrus, ale ostatecznie zdarzenia te pochodzą od Jahwe. Następują dalsze pytania: „Kto mu poddaje narody i upokarza królów?” (w. 2b); „Ściga je, przechodzi nietknięty, jakby stopami nie dotykał ścieżki” (w. 3). „Kto zdziałał to i uczynił?” (w. 4a). Ten, co z nicości wywołuje od początku pokolenia! A więc od Jahwe pochodzą nie tylko ostatecznie zdarzenia, ale cała historia znajduje się w Jego rękach. I jeszcze wyraźniej: „Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę” (w. 4b). Formuła ta, jak zauważają egzegeci<sup>97</sup>, nie tyle podkreśla wieczność Boga w sensie filozoficznym, ile raczej wyraża prawdę, iż jedynie Jahwe jest Panem historii. On istniał przed wszystkimi rzeczami i będzie na końcu wszystkiego. Ten sam Jahwe jest obecny także teraz, kiedy posyła Cyrusa, który realizuje Boży plan zbawienia i objawia Jego moc. Jahwe, nikt inny, jest Panem historii.

Iz 41, 21—29<sup>98</sup>. Jest to mowa przeciwko fałszywym bóstwom. Można ją podzielić na dwie zwrotki. W pierwszej, po charakterystycznym dla tego rodzaju literackiego wstępie (ww. 21. 22a), Jahwe zwraca się do bóstw i pyta o zdarzenia przeszłe i przyszłe: „Oznajmijcie Nam przyszłe rzeczy, abyśmy poznali, czy jesteście bogami” (ww. 22b. 23a). Potem prosi: „Zróbcie choć coś, czy dobrego, czy złego, żebyśmy to z podziwem wszyscy oglądali” (w. 23b). Bóstwa te nic nie mogą przewidzieć, nie mogą także niczego uczynić, są więc niczym: „Otoż wy jesteście niczym i wasze dzieła są niczym; obrzydliwością jest ten, kto was wybiera” (w. 24).

Natomiast Jahwe, jak widzimy w drugiej zwrotce, przepowiada przyszłe zdarzenia historii: „Kto objawił to z początku, żebyśmy wiedzieli” (w. 26a). On planuje i realizuje zapowiedzi: „Wzbudziłem kogoś o północy i przyszedł, ze wschodu słońca wezwałem go po imieniu” (w. 25a). Wniosek jest jasny: „Oto wszyscy oni są czczą uludą, dzieła ich nie istnieją, posągi ich to znikomość i pustka” (w. 29). Jak refren powtarza się na końcu każdej zwrotki stwierdzenie: inne bóstwa nie istnieją, są niczym, pustką. W tekście tym prorok w sposób negatywny dowodzi jedyności Jahwe i wyklucza możliwość istnienia innych bogów.

W innym tekście Deuteroizajasza w pozytywny sposób wykazuje, że istnieje tylko Jahwe (Iz 43, 9—13)<sup>99</sup>. Po zaproszeniu wszystkich narodów do udziału w zgromadzeniu (w. 9a) postawione zostaje pytanie: „który z nich może to ogłosić i oznajmić nam minione rzeczy” (w. 9b). Ponieważ

<sup>97</sup> Np. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 56; K. Elliger, jw., 125—126.

<sup>98</sup> Egzegeci nie poddają w wątpliwość pochodzenie tego tekstu od Deuteroizajasza. Tylko niektórzy podważają pierwotny charakter wiersza Iz 41, 24b: por. np. B. Duhm, jw., 275; K. Marti, *Das Buch Jesaja*, Tübingen 1900, 283.

<sup>99</sup> Egzegeci różnie określają zakres tekstu tego fragmentu. Jedni uważają, że do mowy sądu należą wiersze Iz 43, 8—13; por. B. Duhm, jw., 289—291; K. Marti, jw., 295—297. Inni, np. P. Volz, jw., 38 i G. Fohrer, *Das Buch Jesaja*. 3 Band. Kapitel 40—66, Zurich—Stuttgart 1964, 63 twierdzą, że wiersz Iz 43, 8 nie pasuje do obecnego kontekstu i powinien być złączony z Iz 42, 18—25. Są wreszcie i tacy, któ-

nikt tego uczynić nie może stąd wniosek: „*Boga utworzonego przede Mną nie było ani po Mnie nie będzie*” (w. 10b). Po czym następuje jeszcze mocniejsze stwierdzenie: „*Ja, Jahwe, tylko Ja istnieję i poza Mną nie ma żadnego zbawcy*” (w. 11). Podwójne użycie zaimka osobowego „JA” podkreśla myśl tu zawartą, podobnie jak umieszczanie tego wiersza w centrum fragmentu. Nie ma najmniejszej wątpliwości. Główną nauką tego tekstu jest wyakcentowana myśl: istnieje tylko Jahwe, On jest jedynym zbawicielem, inny bóg nie istnieje i istnieć nie może.

Popatrzmy jeszcze na niezwykle ważny tekst Księgi Deuteroizajasza<sup>100</sup>, tj. na fragment Iz 45, 20—25<sup>101</sup>. Po znanym nam już wstępie (ww. 20a. 21a) pada pytanie: „*Kto zapowiedział to już od dawna i od owej chwili objawił?*” (w. 21b). Po czym następuje stwierdzenie: „*Czyż nie ja jestem Jahwe a nie ma innego boga oprócz Mnie? Bóg sprawiedliwy i zbawiający nie istnieje poza Mną*” (w. 21c). Wreszcie spotykamy bardzo charakterystyczne zdanie: „*nawróćcie się do Mnie, by się zbawić, wszystkie krańce świata, bo Ja jestem Bogiem, i nikt inny!*” (w. 22). Także tu występuje bardzo wyraźnie wyżej wspomniana nauka: Jahwe jest jedynym Bogiem i jedynym Zbawicielem. Do niej dołącza prorok wezwanie skierowane do wszystkich ludzi, aby zwrócili się do Jahwe<sup>102</sup>.

---

rzy łączą wiersz ósmy z fragmentem poprzednim, tj. Iz 43, 1—7; por. A. Penna, jw., 443; P.B. Bonnard, jw., 138—141. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 102—103, chociaż nie bez wahania, jeszcze bardziej rozszerza zakres tej mowy. Autor uważa, że sięga ona od wiersza ósmego do piętnastego. Nie możemy wchodzić w szczegóły rozważania, robić dokładnej analizy literackiej. Bierzymy po prostu tekst najbardziej pewny, tj. Iz 43, 9—13 i szukamy w nim głównej myśli.

<sup>100</sup> P. Volz, jw., 74 nazywa ten fragment punktem szczytowym Starego Testamentu. A. Penna, jw., 469 powtarza za R. Levy, że Iz 45, 22 jest najważniejszym wierszem Księgi Pocieszenia. Dla P.E. Dion, *L'universalisme religieux dans les différentes couches rédactionnelles d'Isaïe*, 40—55, Bb 51 (1970) 161—182 mowa ta jest podstawowym tekstem w poszukiwaniu uniwersalistycznej idei proroctwa Deuteroizajasza.

<sup>101</sup> Trudno jest dokładnie określić zakres tego fragmentu. Niektórzy uważają, np. B. Duhm, jw., 311—314; K. Marti, jw., 312—313; S. Mowinckel, *Die Komposition des deuterojesajanischen Buches*, ZAW 49 (1931) 101; że należą do niego wiersze Iz 45, 17—25. T.K. Cheyne, jw., 421 zalicza do niego wiersze Iz 45, 18—24. Inni zaś wyłączają z niego dwa pierwsze wiersze; np. P. Volz, jw., 70—71; G. Fohrer, jw., 92—94. Wydaje się, że Iz 45, 20—25 stanowi mowę sądu. Pragniemy jednak zaznaczyć, za C. Westermannem i G. Fohrerem, iż wiersz 45, 20b może być dodatkiem późniejszym. Problem nie jest rozstrzygnięty, gdy chodzi o wiersze 45, 23—25, dlatego nie mogą być one pewną bazą dla wyciągania wniosków egzegetycznych.

<sup>102</sup> Na końcu „orzędzia zbawienia” znajduje się wezwanie: „*Wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (Iz 44, 22b). Także tu, na końcu mów sądu, występuje ta sama — chociaż wyrażona innym czasownikiem — myśl (Iz 45, 22). Wprawdzie czasownik jest inny, ale różnicę tę możemy zrozumieć i wytłumaczyć. W wierszu Iz 44, 22b występuje czasownik *šūb*, tu zaś *pānāh*. Być może, że prorok używając czasownika *šūb* pragnie wyrazić ideę powrotu Izraela do Jahwe, a więc tego ludu, który najpierw odwrócił się od Boga. Gdy zaś Deuteroizajasz zwraca się do ludów pogańskich, używa czasownika *pānāh* ponieważ nie ma tu mowy o powrocie, nawróceniu, lecz o pierwszym zwróceniu się do Jahwe.

Porównując omówione teksty z „orędziem zbawienia” zauważamy, że myśl główna obydwu rodzajów literackich jest taka sama: objawienie Jahwe, jedyne Boga i Pana historii; w obu grupach tekstów występuje także wezwanie do nawrócenia<sup>103</sup>.

## 2. Sąd Jahwe — Izrael

Do tego rodzaju literackiego egzegeci zaliczają trzy teksty Księgi Deuteroizajasza: 42, 18—25; 43, 22—28; 50, 1—3<sup>104</sup>. Ponieważ tekst trzeci znajduje się w drugiej części prorocstwa, która bezpośrednio nas nie interesuje, dlatego zajmiemy się dwoma pierwszymi.

Iz 42, 18—25 jest bardzo trudnym fragmentem. Nie widać w nim jasnej budowy, bez głębszej analizy literackiej nie możemy odpowiedzieć na wiele pytań, jakie powstają<sup>105</sup>. Ponieważ fragment nie jest tekstem podstawowym naszych badań, dlatego możemy pozostawić go i przejść do omówienia Iz 43, 22—28.

Budowa tego fragmentu jest stosunkowo prosta. Występują tu dwie zwrotki: Iz 43, 22—24a i 24b—28<sup>106</sup>. Prawdopodobnie prorok pragnął wyjaśnić przyczynę trudnej sytuacji, w jakiej znalazł się Izrael w czasie niewoli<sup>107</sup>. Może jest to odpowiedź na lamentację ludu, który myśląc o okresie poprzednim zaznacza: składaliśmy ofiary, daniny, kadzidło, a Ty nas nie ustrzegłeś od złego<sup>108</sup>. Na zarzuty te odpowiada Deuteroizajasz w pierwszej zwrotce: „nie wzywałeś Mnie, bo się Mną znudziliście, Izraelu” (w. 22); „Nie przyniosłeś Mi baranka na całopalenie ani Mnie nie uczciłeś krwawymi ofiarami” (w. 23a); „nie kupiłeś Mi wonnej trzciny za pieniądze, ani Mnie nie upoiłeś tłuszczem twoich ofiar” (w. 24a).

W drugiej zwrotce występuje jeszcze mocniejszy zarzut: „Raczej Mi przykrość zadałeś twoimi grzechami, występkami twoimi Mnie zameczasz”

<sup>103</sup> Być może, że rozrzucone w obecnym kontekście fragmenty tego samego rodzaju literackiego w stadium przedredakcyjnym stanowiły jeden tekst, na końcu którego znajdowało się wezwanie do nawrócenia.

<sup>104</sup> Por. C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 141—144.

<sup>105</sup> Zacytujemy wypowiedzi tylko niektórych autorów. P.E. Bonnard, jw., 136—137; autor, który normalnie nie zwraca uwagi na trudności tekstu, w tym wypadku podaje dość interesujące uwagi: — zauważamy tu często zmianę osób; — w. 19b jest chyba powtórzeniem w. 19a; — w w. 20 jest użyty nietypowy czasownik *pqh*; — w w. 24 znajdujemy nieoczekiwane wyznaczenie „my zgrzeszyliśmy”. Inni egzegeci, poza licznymi poprawkami tekstu, kwestionują charakter pierwotny niektórych wierszy. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 90—94 uważa, że w. 21 i 24b zostały później dodane. G. Fohrer, jw., 57 umieszcza w nawiasie następujące wiersze: 10. 20. 21. 24 i 25.

<sup>106</sup> Niektórzy autorzy sądzą, że jeden z wierszy, tj. Iz 42, 25 lub Iz 42, 26 został później dodany; por. np. K. Marti, jw., 299; P. Volz, jw., 44; G. Fohrer, jw., 69; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 107—109.

<sup>107</sup> Por. K. Marti, jw., 298; P. Volz, jw., 44—46; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 107—108.

<sup>108</sup> Por. P.E. Bonnard, jw., 151.

(w. 24b)<sup>109</sup>. To jest sprawa nie tylko ostatnich dni, ale już pierwszy rodzic — prawdopodobnie mówi tu prorok o Jakubie — zgrzeszył: „Zgrzeszył twój pierwszy ojciec” (w. 27a). Grzeszyli także inni: „pośrednicy twoi wykroczyli przeciw Mnie” (w. 27b). Izrael zasłużył na karę: „Więc sporniewieratem książąt mego przybytku, obłożyłem klątwą Jakuba, Izraela [wydałem] na zniewagi” (w. 28). Prorok dowodzi, że Izrael zasłużył na karę i słusznie teraz cierpi. Bóg jednak nie jest mściwy, On przebacza: „Ja, właśnie Ja przekreślam twe przestępstwa i nie wspominam twych grzechów” (w. 25). Najpierw zapowiada odpuszczenie grzechów, a potem w „orędziu zbawienia” wyzwolenie z niewoli. Mimo grzechów Bóg miłuje swój naród, bo jest Bogiem wiernym obietnicom.

### B. Zapowiedź zbawienia

Przez długi okres czasu egzegeci zaliczali teksty te do „orędzia zbawienia”. Potem jednak dostrzeżono inną ich budowę, opisano ją i nadano im nazwę „zapowiedź zbawienia” (Heilsankündigung)<sup>110</sup>. Choć teksty należące do tego rodzaju literackiego rozrzucone są po całym Proroctwie Deuteroizajasza, my jednak zainteresujemy się tylko tymi, które znajdują się w pierwszej części, tj. Iz 41, 17—20; 42, 14—17; 43, 16—21; 45, 14—17.

Iz 41, 17—20. Forma pierwotna tekstu nie została zniekształcona, dlatego bez trudności możemy zauważyć wszystkie elementy tego rodzaju literackiego<sup>111</sup>. Po omówieniu trudnej sytuacji, w jakiej znajduje się Izrael (w. 17a) następuje zapewnienie: „Ja, Jahwe, wysłucham ich, nie opuszczę ich Ja, Bóg Izraela” (w. 17b). W następnych wierszach jest opis w jaki sposób Jahwe przygotuje drogę dla powracających Izraelitów; pustynia stanie się jakby pojezierzem, wyschnięta ziemia zamieniona na wodotryski (w. 18), obfitość wody wyda bujną roślinność (w. 19). Prorok zauważa, że zamiana ta będzie dziełem Jahwe: „ręka Jahwe to uczyniła” (w. 20b). Podkreśla także cel tej działalności: „ażeby widzieli i poznali, że Święty Izraela tego dokonał” (w. 20). Także w tym tekście spotykamy już tyle razy podkreślaną przez nas myśl: objawienie się Jahwe w historii.

<sup>109</sup> Iz 43, 24b jest trudny do zinterpretowania. Czy to jest możliwe, że Jahwe, Pan całego świata, w pewien sposób, został poddany grzechowi? C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 107—108, łączy ten wiersz z Pieśniami o Słudze Jahwe. Z połączenia tego wynika, że prorok mówi nie tylko o Bogu transcendentnym, ale także o Słudze Jahwe, który cierpi za grzechy innych.

<sup>110</sup> C. Westermann odkrył i opisał ten rodzaj literacki. Nazwał go Heilsankündigung w odróżnieniu od „orędzia zbawienia” (Heilsorakel). Opis struktury tych tekstów i różnice jakie istnieją między nimi i „orędziem zbawienia” podaje autor między innymi w artykule: *Sprache und Struktur*, 120—124.

<sup>111</sup> Nikt z egzegetów nie znalazł w tym fragmencie wierszy później dołączonych.

Podobną budowę ma fragment Iz 42, 14—17<sup>112</sup>. Na początku mamy opis trudnej sytuacji i przedłużającego się milczenia Jahwe (w. 14a). Taką sytuacją długo trwać nie będzie, Bóg energicznie wkroczy: „*teraz jakby rodząca zakrzyknę, dyszeć będę z gniewu, zabraknie mi tchu*” (w. 14b). Potem widzimy opis cudownej przemiany natury: „*przemienię rzeki na stawy, a jeziora osuszę*” (w. 15b); „*ciemności zamienię przed nimi w światło, a wyboiste miejsca w równinę*” (w. 16b). Na końcu prorok ukazuje cel tej działalności: „*Wstecz się obróca z wielkim zawstydzieniem ci, którzy w bożkach pokładają ufność, którzy mówią ulanym posągom: jesteście bogami naszymi*” (w. 17). Izrael więc powinien poznać, że tylko Jahwe jest wybawicielem, nie może podkładać ufności w bożkach, które nic uczynić nie potrafią.

Nie łatwo jest odkryć znaną nam już budowę w tekście Iz 43, 16—21<sup>113</sup>. Celem naszym nie jest rekonstrukcja tekstu, ale wydobyć jego treści. Na początku prorok przypomina ważną i wymowną w tym historycznym momencie tradycję: wyjście Izraela z Egiptu (ww. 16—17); podkreśla, że autorem tego wydarzenia był Jahwe. W obecnej sytuacji Bóg przygotowuje i stwarza rzeczy nowe: „*Oto Ja dokonuję rzeczy nowej: pojawia się właśnie*” (w. 19a). Potem podaje opis cudownej przemiany natury i cel działalności: „*aby napoić swój lud wybrany*” (w. 20b). Izrael powinien to odczytać i oddać chwałę Bogu: „*lud ten, który Sobie utworzyłem, opowiadać będzie moją chwałę*” (w. 21).

Do omówienia pozostał jeszcze tekst Iz 45, 14—17. Wydaje się, że jest to konglomerat wierszy różnego pochodzenia. Bez dokładnej analizy nie odpowiemy na wiele problemów, które dyskutowane są przez autorów, nie wydobędziemy także treści w nim zawartej<sup>114</sup>. Rezygnujemy więc z interpretacji tego tekstu.

W tekstach wyżej wymienionych Deuteroizajasz przedstawia Jahwe jako autora nowych zdarzeń, które już się ukazują. Bóg wyprowadzi na-

<sup>112</sup> Niektórzy autorzy włączają do tego fragmentu także poprzedzający go hymn eschatologiczny, tj. Iz 42, 10—13; por. np. S. Mowinckel, jw., 96; P. Volz, jw., 28—31; G. Fohrer, jw., 53—56. My jednak nie przyjmujemy tej hipotezy. Bardziej interesujące są uwagi C. Westermanna, *Das Buch Jesaja*, 87—89. Autor zaznacza, że wiersze Iz 42, 14—16 zawierają jeden temat: powrót Izraela do ojczyzny. Natomiast wiersz Iz 42, 17 podaje inną myśl. Także słownictwo ostatniego wiersza wskazuje, że pierwotnie należał on do innego kontekstu. Forma jego podobna jest do następujących fragmentów: Iz 40, 19—20; 41, 6—7; 44, 9—20; 45, 16—17. 20b; 46, 5—8.

<sup>113</sup> Nie znajdujemy tu opisu trudnej sytuacji Izraela. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 106 uważa, że wiersz Iz 43, 21 jest punktem szczytowym fragmentu. Natomiast B. Duhm, jw., 293, a za nim K. Marti, jw., 298 twierdzą, że Iz 43, 20b—21 jest późniejszym dodatkiem.

<sup>114</sup> Jako wprowadzenie do problematyki tego tekstu podam kilka spostrzeżeń C. Westermanna, które umieszcza na stronach 137—139 cytowanej książki. Ze względu na styl i słownictwo autor dzieli ten fragment na trzy części: Iz 45, 14; Iz 45, 15 i Iz 45, 16—17. Wiersz 14 nie pasuje do kontekstu Księgi Deuteroizajasza, natomiast łączy się z Iz 60, 3—14. Wiersz 15 zaś nie ma łączności z kontekstem bezpośrednim, ale jest związany w jakiś sposób z Iz 44, 24—45, 7. Natomiast wiersze 16

ród wybrany z niewoli i przeprowadzi go przez pustynię. W ten sposób objawi się jako jedyny Bóg i jedyny Zbawca Izraela.

### C. Inne teksty pierwszej części Księgi Deuteroizajasza

Zostały nieomówione jeszcze niektóre wiersze<sup>115</sup> pierwszej części Księgi Pocieszenia i kilka 'większych fragmentów tekstu<sup>116</sup>. Pierwszym z nich, biorąc pod uwagę tekst masoracki, jest Iz 42, 1—9, jeden z bardzo żywo dyskutowanych fragmentów prorocstwa<sup>117</sup>. Dyskusje dotyczą między innymi jednolitości tekstu. Egzegeci, prawie jednomyślnie, stwierdzają, że nie wszystkie wiersze należą do tego samego rodzaju literackiego. Rozwiązania jednak są bardzo różne. Wielu przyjmuje, iż Iz 42, 1—7 stanowi Pieśń o Słudze Jahwe, reszta zaś należy do innej grupy tekstów<sup>118</sup>. Więcej jednak autorów rozróżnia tu wyraźnie dwie warstwy tekstu, tj. Iz 42, 1—4 i Iz 42, 5—9; która część została napisana najpierw, zdania są podzielone<sup>119</sup>. Ponieważ chronologia tekstu nie interesuje nas bezpośrednio, dlatego zajmiemy się głównie drugą częścią (ww. 5—9), która pod względem treści i formy łączy się z „orędziem zbawienia”<sup>120</sup>.

Już na początku napotykamy trudność, kto został wezwany przez Jahwe i o kim mówi prorok w wierszu 6? Patrząc na obecny kontekst można przypuszczać, że mowa tu o Słudze Jahwe, lub o Izraelu, albo też o Cyrusie. Ponieważ obie części tekstu nie pochodzą od tego samego autora, musimy wykluczyć pierwszą możliwość<sup>121</sup>. Mogą być rozważane dwie po-

---

i 17 należy łączyć z tymi fragmentami, które uważane są powszechnie za późniejsze dodatki, tj. Iz 40, 19—20; 41, 6—7; 44, 9—20; 45, 16—17. 20b; 46, 5—8. Na podstawie tych uwag widać wyraźnie, iż fragment Iz 45, 14—17 nie może być uważany za zwartą jednostkę literacką; utopią było by dopatrywanie się tu jakiegoś rodzaju literackiego i poszukiwanie jego formy.

<sup>115</sup> Ponieważ hymny eschatologiczne składają się najczęściej z jednego lub dwu wierszy, nas zaś interesuje budowa i rodzaj literacki tekstów bardziej złożonych, dlatego nie zatrzymujemy się dłużej nad wspomnianymi hymnami, czyli nad tekstami: Iz 42, 10—13; 44, 23; 45, 8; 48, 20—21.

<sup>116</sup> Iz 42, 1—9; 44, 24—45, 13; rozdział 48.

<sup>117</sup> Część tego fragmentu wraz z Iz 49, 1—6. 7—12; 50, 4—9; 52, 13—53, 12 należy do Pieśni o Słudze Jahwe, to znaczy do tych tekstów, które są przedmiotem długich i jeszcze trwających dyskusji. Stan zagadnienia i obszerną, chociaż nie zawierającą nowych pozycji, bibliografię znaleźć można między innymi w dziele Ch. R. North, *The Suffering Servant in Deutero-Isaiah. An Historical and Critical Study*, London 1948.

<sup>118</sup> Por. np. J. Fischer, *Das Duch Isaias*. II Teil: Kapitel 40—66, Bonn 1939, 8; J. Ziegler, *Isaias*, Würzburg 1948, 9; A. Penna, jw., 428—433; G. Fohrer, jw., 47—52; H. Lubczyk, jw., 63—65.

<sup>119</sup> K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja* (BWANT 63), Stuttgart 1933, 62 twierdzi, że wiersze 1—4 zostały włączone przez Tritoizajasza. P. E. Dion, *L'universalisme religieux*, 162—163 opowiada się za innym porządkiem. Według niego Iz 42, 1—4 należy do drugiej warstwy Księgi Pocieszenia, natomiast Iz 42, 5—9 do czwartej pochodzącej być może od tego autora, który zredagował rozdziały 60—62 Księgi Izajasza.

<sup>120</sup> Na początku jest formuła „tak mówi Jahwe”, po niej imiesłow, następnie wyrażenie samookreślenia Jahwe, potem orzeczenie w czasie perfectum, wreszcie czasowniki w imperfectum i na końcu cel do którego zmierza autor.

<sup>121</sup> Por. Ch. R. North, jw., 134.

zostałe: Izrael lub Cyrus. Obie hipotezy mają wielu zwolenników, po jednej i po drugiej stronie stoją znane nazwiska<sup>122</sup>. Kryteria zewnętrzne nie rozstrzygają problemu, będziemy szukali odpowiedzi w tekście.

Widać wyraźnie, że Iz 42, 8 ma charakter zakończeniowy, zaś Iz 42, 9 pod względem treści i formy przypomina teksty o sędzie Jahwe<sup>123</sup>. Głównie należy podkreślić terminologię tego wiersza<sup>124</sup>. Uważamy, że należy go łączyć z poprzednim fragmentem, tj. Iz 41, 21—29.

Jednostkę literacką tworzą wiersze Iz 42, 5—8<sup>125</sup>. W tekście tym widzimy wstęp (w. 5), część główną (ww. 6—7) i zakończenie (w. 8). We wstępie mamy wiele dobrze nam znanych słów, które często powtarzają się w Księdze Pocieszenia<sup>126</sup>. Oprócz tego dostrzegamy tu inne, charakterystyczne czasowniki, np. imiesłów czasownika *raqaʿ* „rozciągnąć” (Iz 44, 24) i imiesłów czasownika *uʿeʿeʿu* „rozszerzyć, rozprzestrzenić” (por. Iz 44, 24; 51, 13). Widać wyraźną łączność naszego wiersza z Iz 44, 24, który jest wstępem do tekstu mówiącego o Cyrusie. Dokładniejsza obserwacja dowodzi, że forma tych dwóch wstępów jest bardzo podobna: na początku występuje wyrażenie „tak mówi Jahwe”, potem imiesłowy czasowników mało używanych przez proroka „rozprzestrzenić” i „rozłożyć”. Podobieństwo to nie może być dziełem przypadku.

Nie wszystkie terminy części głównej są jednakowo dla nas ważne. Niektóre należą do słów często używanych przez Deuteroizajasza<sup>127</sup>. Są jednak takie, które naświetlają nasz tekst, np. *qara* „wołać”, „wzywać” występuje w tych tekstach, w których mowa o wezwaniu Cyrusa (Iz 41, 2. 25; 45. 3. 4; 46, 11; 48, 15). Formę hifil czasownika *hazaq* „wziąć” spotykamy drugi raz w Iz 45, 1, to znaczy w tekście, w którym Cyrus wymieniony jest

<sup>122</sup> Ch.R. North, jw., 133 wymienia autorów, którzy uważają, iż tekst odnosi się do Cyrusa. Są to Haller, Mowinckel, H. Schmidt i Barnes. Sam jednak autor opowiada się za innym rozwiązaniem; jest przekonany, że tekst mówi o Izraelu. Tę hipotezę przyjmują także: K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis*, 71; C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 83; P.E. Dion, *Les chants du Serviteur de Yehweh et quelques passages apparentes d'Is 40—55*, Bib 51 (1970) 28—31.

<sup>123</sup> W wierszu Iz 42, 9 argumentacja opiera się na zdarzeniach historycznych, zresztą podobnie jak i we fragmencie Iz 41, 21—29 i 43, 9—13.

<sup>124</sup> Tu i tam powtarzają się często charakterystyczne czasowniki, np. forma hifil czasownika *ngd* „zwiastować” (Iz 41, 22. 23. 26a. b) i *šamac* „doprowadzić do poznania” (Iz 41, 22; 43, 9; 45, 21).

<sup>125</sup> Określamy tu tylko zakres tekstu pierwotnego. Nie wyklucza to możliwości późniejszego włączenia niektórych słów do tekstu wcześniej skomponowanego.

<sup>126</sup> Np. imiesłów czasownika „stworzyć”, formuła „tak mówi Jahwe”, rzeczowniki: „niebiosa” (Iz 40, 22; 44, 23; 45, 8. 12. 18; 48, 13), „ziemia” (Iz 40, 12. 21. 22. 23. 24. 28; 41, 5. 9; 42, 4. 10; 43, 6; 44, 24; 45, 8. 12. 18. 19. 22; 48, 13, 20), „naród” (Iz 40, 1. 7, 42, 6, 22; 43, 8. 20. 21; 44, 7; 49, 8).

<sup>127</sup> Np. rzeczowniki: *gôyim* „ludy” (Iz 40, 15; 41, 2; 42, 6; 45, 1), *sedeq* „Sprawiedliwość” (Iz 41, 2; 45, 9. 19; por. także Iz 41, 10; 42, 21; 45, 13), *kaḇôd* „chwała” (Iz 42, 12; por. Iz 40, 5; 42, 8; 43, 7; 48, 11). Natomiast rzeczownik *berit* „przymierze” występuje raczej w drugiej części Proroctwa Deuteroizajasza (Iz 54, 10; 55, 3; por. Iz 61, 8; ale także Iz 42, 6; 49, 8).

po imieniu. Dwa rzeczowniki 'ör „światło” i hōšek „ciemność” występują także we wspomnianym przed chwilą tekście (Iz 45, 3. 7)<sup>128</sup>.

Wezwany ma otworzyć oczy „ślepy” i wyzwolić z więzienia zatrzymanych (Iz 42, 7). Z innych tekstów proroctwa dowiadujemy się, że Deuteroizajasz ślepymi nazywa właśnie Izraelitów (Iz 42, 16. 18. 19). Więc nie Izrael ma otwierać oczy innym, ale jego oczy powinny być otworzone. Uczyni to wezwany przez Jahwe Cyrus, król perski.

Przyjmujemy hipotezę, że Deuteroizajasz mówi w tym wierszu o Cyrusie. Jeżeli tak, to treść fragmentu będzie następująca: przeżywając klęskę narodową, po pewnym okresie wpływów kulturalno-religijnych Babilonii, Izrael częściowo zapomniał o Jahwe i składał ofiary bóstwom babilońskim. Gdy ukazał się Cyrus, sytuacja stała się jeszcze bardziej niebezpieczna. Jeżeli zwycięża król perski, jego bóstwa są mocniejsze, wydawać się mogło, że właśnie one są prawdziwe. Prawdopodobnie Deuteroizajasz chciał odpowiedzieć na te i podobne im pytania. We wstępie przedstawia Jahwe, Boga uniwersalnego, Pana historii, który stworzył absolutnie wszystko. Od Niego pochodzi wszechświat i to wszystko co go wypełnia, On jest jedynym sprawcą życia ludzi (w. 5). Jahwe, Pan całego wszechświata, wezwał Cyrusa, udzielił mu mocy i przez niego pragnie zawrzeć przymierze z ludem. Działalność Cyrusa ma otworzyć oczy Izraela. Naród wybrany powinien poznać, że to Jahwe wyprowadzi go z niewoli, z więzienia i ciemności (ww. 6—7). Na płaszczyźnie historycznej dokonuje tego Cyrus, jest on jednak tylko narzędziem w „rękach” Jahwe, Boga wszechświata. Imię prawdziwego Boga jest Jahwe, Jemu należy się chwała i cześć, której nie można oddawać innym bóstwom.

Także w tym tekście ukazany jest Jahwe jako jedyny Pan historii, oprócz którego nie ma i nie może być innych bogów. Jeszcze wyraźniej myśl ta występuje we fragmencie Iz 44, 24—45, 7. Bez większych zastrzeżeń przyjmuje się, że tekst ten omawia działalność Cyrusa<sup>129</sup>. Nie jest natomiast jasna budowa fragmentu i łączność obydwu części<sup>130</sup>. Nie będzie-

<sup>128</sup> Wyrażenie „ciemności” występuje także w Iz 47, 5, ale tu ma inną konstrukcję.

<sup>129</sup> Stwierdzenie to nie było przez wszystkich przyjmowane bez zastrzeżeń. Już św. Hieronim zaznacza, że wielu w starożytności czytało Iz 45, 1: „mówi Pan do mojego Pana”. W czasach nowożytnych niektórzy (np. Kaminka, Torrey, Kissane, Simon) nie przyjmują, iż tekst mówi o Cyrusie. Uważają bowiem, że imię Cyrus zostało później dodane. W ostatnich latach zauważa się tendencje zmierzające w przeciwnym kierunku. Nie tylko podkreśla się autentyczność imienia Cyrusa w tych wierszach, ale że coraz więcej tekstów odnosi się do tego wodza. Wprowadzenie w tę problematykę można znaleźć w komentarzu A. Penna, jw., 489—492.

<sup>130</sup> C. Westermann, *Sprache und Struktur*, 144 omawia opinie poszczególnych autorów. Jedni (Haller, Elliger) nie wypowiadają się jasno o jedności obydwu części; inni (Duhm, Volz) łączą obydwie fragmenty; niektórzy (Begrich, von Waldow, Jenni) wyraźnie dzielą tekst na dwie części: Iz 44, 24—28 i Iz 45, 1—7 i uważają, że pierwsza należy do tzw. dysput, druga zaś stanowi orakulum królewskie. Wspomniany autor przekonany jest, że Iz 45, 1—4 jest bardzo ważnym tekstem i dlatego ma uroczysty wstęp Iz 44, 24—28.



my wchodzić w szczegóły dyskusji, przyjmując, iż jest to jeden tekst złożony z dwóch rodzajów literackich: oprawę stanowi hymn (44, 24—28; 45, 5—7)<sup>131</sup>, wewnątrz zaś jest orakulum królewskie (45, 1—4)<sup>132</sup>. Pierwszą część hymnu uważamy za uroczysty wstęp (44, 24—28)<sup>133</sup>. Prorok przedstawia tu Jahwe, stwórcę wszystkiego, jako tego, który rozpościera niebo i ziemię (w. 24b), ukazuje głupotę wieszczów, a wiedzę mędrców czyni głupstwem (w. 25), spełnia radę swoich wysłanników (w. 26a) i zapowiada, iż Jeruzalem i świątynia zostaną odbudowane (ww. 26b. 28b). Wszystkie zamiary Boga spełnia Cyrus (w. 28a).

Po uroczystym wstępie następuje orakulum królewskie (45, 1—4). Jahwe zwraca się bezpośrednio do „pomazańca Cyrusa” i wyjaśnia skąd pochodzi jego moc<sup>134</sup>. To Jahwe ujął go za rękę, otwiera przed nim podwoje, poprzedza go i wygładza nierówności. Bóg skruszy miedziane podwoje i połamie żelazne zawory (ww. 1—2), pokaże mu ukryte skarby, bogactwa głęboko schowane (w. 3a). Cyrus powinien rozpoznać Jahwe: „*ażebyś wiedział, że Ja jestem Jahwe, który cię wołam po imieniu, Bóg Izraela*” (w. 3b). W drugiej części hymnu Jahwe wyjaśnia przyczynę powołania Cyrusa i jego działalności: „*z powodu sługi mego Jakuba... nazwałem ciebie twoim imieniem... chociaż mnie nie znałeś*” (w. 4). Po czym następuje mocne stwierdzenie: „*Ja jestem Jahwe i nie ma innego. Poza mną nie ma boga*” (w. 5a). Jahwe powinien być rozpoznany jako jedyny Pan całego świata: „*aby widziano od wschodu słońca aż do zachodu, że beze Mnie nie ma niczego. Ja jestem Jahwe, i nie ma innego*” (w. 6). On jest jedyny i stwarza wszystko: „*Ja tworzę światło i stwarzam ciemności, sprawiam pomyślność i stwarzam niedolę. Ja Jahwe, czynię to wszystko*” (w. 7).

Jahwe jest prawdziwym Bogiem, prócz Niego nie ma boga, On jest jedynym Panem historii. Cyrus w Jego imieniu działa na korzyść narodu

<sup>131</sup> Hymny takie nie występują często w Biblii. Były jednak bardzo rozpowszechnione w kręgu kultury Starożytnego Wschodu. Wiele wiadomości o tym rodzaju literackim, o jego charakterystyce i ewentualnym wpływie na prorocstwo Deuteroizajasza zobacz artykuł H.M. Dion, *Le genre littéraire sumerien de l'„hymne a soi-meme” et quelques passages du Deutero-Isaïe*, RB 74 (1967) 215—234.

<sup>132</sup> Także ten rodzaj znany był na Starożytnym Wschodzie, ślady jego znajdujemy w Biblii (zob. zwłaszcza Ps 2 i 110). Chociaż egzegeci podkreślają podobieństwo naszego tekstu do znanego fragmentu, tzw. „Cylindra Cyrusa” (ANET, 315—316), równocześnie jednak nie przyjmują bezpośredniej zależności. „Cylinder Cyrusa”, według tych autorów, został napisany prawdopodobnie w r. 538, a więc później niż tekst Księgi Deuteroizajasza. Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 128—129; P.E. Bonnard, jw., 171 i K. Galling, *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen 1950, 70—72.

<sup>133</sup> Por. C. Westermann, *Das Buch Jesaja*, 126.

<sup>134</sup> Ze względu na charakter tego artykułu nie możemy zatrzymać się dłużej nad dyskutowanymi przez autorów zagadnieniami związanymi z tym tekstem, jak np. nad wyrażeniem „Cyrus namaszczony przez Jahwe”, lub też nad problemem nawrócenia króla Persji (w. 3b).

wybranego<sup>135</sup>. Jahwe więc powinien być rozpoznany od wschodu słońca aż do zachodu, czyli na całym świecie. Treść tego fragmentu jak i jego słownictwo przypominają „orędzie zbawienia”<sup>136</sup>.

Pozostałe fragmenty pierwszej części Księgi Pocieszenia niewiele wnoszą do interpretacji „orędzie zbawienia” (np. Iz 45, 9—13)<sup>137</sup>, inne zaś są tak złożone, że bez uprzedniego rozwiązania wielu problemów, nie możemy wydobyć ich pos’annictwa (np. Iz 48, 1—11)<sup>138</sup>. Krótko omówimy więc jeden fragment, którego treść nas interesuje, tj. Iz 48, 12—16<sup>139</sup>.

Wielu egzegetów uważa, że Iz 48, 12—16 tworzy jednolity tekst<sup>140</sup>. Po zaproszeniu do słuchania następuje stwierdzenie: „*Ja sam, Ja jestem pierwszy i Ja również ostatni*” (w. 12b), po czym podkreśla prorok moc stwórczą Jahwe: „*Moja to ręka założyła ziemię, i moja prawica rozciągnę-*

<sup>135</sup> Działalność Cyrusa omawia między innymi P. Auvray, *Cyrus instrument du Dieu unique. Isaïe 45, 1—8*, BVC 50 (1963) 17—23.

<sup>136</sup> Na początku jest formuła „tak mówi Jahwe”, potem dwa imiesłowy z sufiksami drugiej osoby liczby pojedynczej. Konstrukcja ta przypomina zdania wstępne do „orędzia zbawienia”; co więcej, jest to jakby powtórzenie wstępu Iz 44, 2. W środku tekstu, jak się zdaje, jest formuła samoobjawienia Jahwe, która także w tym tekście jest motywacją. Znajdujemy tu także znane nam wyrażenie „mój sługa Jakub” i „poza mną nie ma boga”. Powtarzają się często charakterystyczne czasowniki: „stworzyć”, „ukształtować”, „uczynić”, „wykupić”. Można także powiedzieć, że jego budowa podobna jest do tekstów przez nas opracowanych. Jahwe zwraca się bezpośrednio do Izraela (Iz 44, 24a), w drugiej części widzimy czasowniki w imperfectum (Iz 45, 2), po nich motywację „ażebyś wiedział, że Ja jestem Jahwe” (Iz 45, 3b), potem stwierdzenie uroczyste o istnieniu jedyne Boga (Iz 45, 5a), wreszcie cel: „Aby wiadano od wschodu słońca aż do zachodu, że beze Mnie nie ma niczego” (Iz 45, 6). Są także różnice, ale one mogą być wyjaśnione tym, że jest to inny rodzaj literacki, dlatego może mieć nieco inną formę tekstu i trochę zmienione słownictwo.

<sup>137</sup> Np. B. Duhm, jw., 308—310; K. Marti, jw., 310—311, uważają, że wiersze Iz 45, 10. 13b są późniejszymi dodatkami. K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis*, 179—183 uważa, że od Tritoizajasza pochodzą następujące wiersze: Iz 45, 9—10. 13b.

<sup>138</sup> Nie możemy przyjąć bez zastrzeżeń wypowiedzi P.E. Bonnard’a, jw., 202, który tak komentuje nasz tekst: „Bref, il se peut que tel ou tel verset ait été surcharge, mais nous laisserons au Second Isaïe l’ensemble de ces oracles: meme si leur presentation ressemble plus a une mosaïque qu’a une fresque d’une seule venue, il faut convenir que la mosaïque est bien faite, et que les differentes pieces en sont soigneusement agrafees”. Nie przekonuje nas także wypowiedź C. Westermann’a, *Sprache und Struktur*, 151—156; por. także *Das Buch Jesaja*, 158—162. Autor ten uważa, że po wyeliminowaniu tekstu późniejszego (Iz 45, 5—8; 48, 4. 5b. 8b—10) trzy fragmenty Księgi Pocieszenia, tj. Iz 46; Iz 48, 1—11 i Iz 48, 12—16 będą miały taką samą budowę: — zaproszenie do słuchania (Iz 46, 3—4; Iz 48, 1—2; Iz 48, 12); — Jahwe zapowiada i wykonuje zdarzenia (Iz 46, 9—10; Iz 48, 3. 5a. 7; Iz 48, 12b—14a); — wezwanie Cyrusa (Iz 46, 11a; Iz 48, 6; Iz 48, 14 n); Wydaje się jednak, że podobieństwo nie jest przekonujące, a słownictwo dość zróżnicowane.

<sup>139</sup> Iz 48, 20—21 należy do hymnu, a więc do tego rodzaju tekstów, które nas tu bezpośrednio nie interesują. Wiersz Iz 48, 22 jest powtórzeniem Iz 57, 21 i nie pasuje do obecnego kontekstu. Pochodzenie zaś od Deuteroizajasza wierszy Iz 48, 17—19 nie jest oczywiste i pewne. Por. opinie takich autorów, jak np. B. Duhm, jw., 329—333; T.K. Cheyne, jw., 50; K. Marti, jw., 325; K. Elliger, *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, 215. Jako tekst pewny pozostaje więc tylko fragment Iz 48, 12—16.

<sup>140</sup> Niektórzy egzegeci (np. B. Duhm, T.K. Cheyne, K. Elliger) uważają, że wiersz Iz 48, 16b jest późniejszym dodatkiem.

ła niebo” (w. 13a). Następne wiersze mają formę mowy sądowej. Po zaproszeniu do zgromadzenia wspomniany jest Cyrus, który realizuje plan Jahwe (w. 14b); do tego bowiem wezwał go Jahwe: „*To Ja, mówiłem i Ja go powołałem; przywiodłem go i poszczęściłem jego drodze*” (w. 15). Także tu Deuteroizajasz podkreśla, że autorem zdarzeń, które się obecnie stają, jest Jahwe, Stworzyciel wszystkiego. On zdarzenia te zapowiedział a teraz realizuje.

Z krótkiego omówienia fragmentów wynika, że „*orędzie zbawienia*” w pewnym stopniu powiązane jest literacko z rozdziałami 41—45 i 48 Księgi Izajasza. Temat główny „*orędzia*” znajduje się w centrum zainteresowania proroka. Deuteroizajasz wyraża go w różny sposób i w różnych rodzajach literackich. Występuje on w mowach sądu (Iz 41, 1—4; 41, 21—29; 43, 9—15; 45, 20—25), w zapowiedziach zbawienia (Iz 41, 17—20; 43, 16—21), a zwłaszcza w tekstach, gdzie mowa jest o działalności Cyrusa (Iz 42, 5—8; 44, 24; 45, 7). Wydaje się, że znaleźliśmy *Leitmotiv* najstarszej warstwy pierwszej części Księgi Pocieszenia. Temat ten jest jakby nicią łączącą wszystkie rodzaje literackie najstarszej warstwy Księgi Deuteroizajasza.

## V. ETAPY REDAKCJI TEKSTU

Porównanie „*orędzia zbawienia*” z innymi tekstami pierwszej części Księgi Pocieszenia wykazało, że najstarsza warstwa rozdziałów Iz 41—45. 48, do której należą także nasze teksty, pochodzi od jednego autora. Rodzi się jednak pytanie, czy Deuteroizajasz sam w całości napisał tekst „*orędzia*”, czy też może wykorzystał wcześniej istniejące zapiski, wzory lub ustną tradycję?

Po ukazaniu się wyżej omówionych artykułów R. Kiliana i P. Merendino nie możemy przyjąć hipotezy J. Begricha bez zastrzeżeń. Autor ten na końcu artykułu zaznacza, że Deuteroizajasz przejął model „*orędzia*” z kultu, gdyż pobożność jego była ściśle złączona z Psalmami i kultem. Pytamy więc, czy analiza tekstów Iz 41—45. 48 potwierdza to przypuszczenie? Faktycznie znajdujemy tu fragmenty, zwane przez C. Westermanna Hymnami eschatologicznymi (Iz 40, 9—11; 42, 10—13; 44, 23; 45, 8; 48, 20—21), których forma i treść przypominają pewne fragmenty Psalmów. Przypatrując się jednak bliżej terminologii tych wierszy dochodzimy do przekonania, że nie mogą być wzięte jako teksty reprezentacyjne dla stylu naszego proroka. Najprawdopodobniej fragmenty te nie pochodzą od Deuteroizajasza, lecz zostały włączone do zredagowanego tekstu później. Dodać także trzeba i to, że Psalmi cytowane przez J. Begricha zostały skomponowane najprawdopodobniej po niewoli babilońskiej, a więc nie mogły

być natchnieniem dla naszego proroka. Nie możemy więc przyjąć opinii J. Begricha; odpowiedzi na postawione pytanie musimy szukać gdzie indziej.

Deuteroizajasz często podkreśla działanie Jahwe w historii. Zdarzenia historii prorok interpretuje jako działanie Boga. Największym wydarzeniem jest ukazanie się Cyrusa. Prorok pyta: „*Kto wzbudził ze Wschodu tego... kto mu poddaje narody*” (Iz 41, 2). Nieco niżej powtarza pytanie: „*Kto zdziałał to i uczynił?*” (Iz 41, 4a). I odpowiada: „*Ja, Jahwe, jestem pierwszy, z ostatnimi również Ja będę*” (Iz 41, 4b). W tekstach, w których mówi o Cyrusie, kilka razy podkreśla, że ukazanie się króla Persji jest dziełem Jahwe, który wezwał tego wodza i udzielił mu mocy do działania (Iz 41, 2. 25; 42, 6; 45, 3. 4; 46, 11; 48, 15). Deuteroizajasz przypomina, że Bóg nadal istnieje i działa. Prorok podkreśla także związek terażniejszości z przeszłością. W tym celu między innymi używa tradycyjnych i znanych w historii Izraela formuł. Wystarczy zacytować tylko niektóre wyrażenia „*orędzia*”.

Już we wstępie do pierwszego tekstu znajdujemy charakterystyczne i interesujące wyrażenie „*mój sługa*” i „*potomek Abrahama*”. Rzeczownik *cebed* „*sługa, pracownik, administrator*” pochodzi od czasownika *cabad* „*służyć*”, „*pracować*”. Rzeczownik ten określa osobę, która przedłuża działalność pana, posiada ten sam autorytet i poważanie, jest jego reprezentantem (Rdz 24, 34. 52. 59). W Biblii wszystkie znane postacie jak Abraham, Izaak, Jakub, Dawid, królowie, prorocy a zwłaszcza Mojżesz, nazywane są sługami<sup>141</sup>. Teraz imieniem tym określony jest rozproszony w niewoli lud Izraela.

Izrael nazwany jest „*potomkiem Abrahama*”. Rzeczownik *zera* „*pokolenie*”, „*nasienie*” występuje często w Biblii. Wspomnijmy tylko dwa teksty. Jahwe objawia się Abrahamowi i mówi: „*Twojemu potomstwu daję tę własne ziemię*” (Rdz 12, 6). A tak zwraca się do Izaaka: „*Ja jestem Bogiem twego Ojca, Abrahama. Nie lękaj się, bo Ja będę z sobą. I będę ci błogosławił, rozmnażając twoje potomstwo przez wzgląd na Abrahama, który Mi służył*” (Rdz 26, 24). Tekst ten jest bardzo podobny do „*orędzia zbawienia*”. Występuje tu formuła „*nie lękaj się*” i wyrażenie „*ja jestem z tobą*”. Treść jego jest wymowna, a przypomnienie w tym okresie pouczające. Ze względu na Abrahama już tyle razy Bóg błogosławił Izraelowi, błogosławi także teraz, bo Izrael jest potomstwem Patriarchy. Obietnice dane Patriarchom są nadal aktualne.

Popatrzmy na inną formułę, tj.: „*Ja jestem z tobą*”. Ponieważ często

<sup>141</sup> Por. W. Zimmerli *Pais theou TWNT*, V, 654—677; H.M. Orliński, *The So-called „Servant of the Lord” and „Suffering Servant” in Second Isaiah* (Suppl. VT 14) Leiden 1967, 3—133.

pojawia się ona w Biblii, została już omówiona przez licznych autorów<sup>142</sup> Jak widać z ich opracowań, wspomniane wyrażenie często występuje w księgach historycznych (Rdz, Joz, Sam, Krn) i w Księdze Jeremiasza. Natomiast nie spotykamy go w literaturze mądrościowej. W Księdze Rodzaju nie znajdujemy go w jedenastu pierwszych rozdziałach, ale występuje już w tradycji Patriarchów i w opowiadaniu o Józefie. W tradycji Patriarchów znajduje się głównie w błogosławieństwach i obietnicach<sup>143</sup> Po przeanalizowaniu wszystkich tekstów egzegeci wyciągają następujące wnioski:

- w najstarszych tekstach Bóg kieruje to oświadczenie do jednostek i to w kontekście pielgrzymowania. W źródłach J i E jest to konkretna obietnica Boga, który zapewnia swoją pomoc i opiekę podczas drogi. Takie jest pierwotne znaczenie formuły;
- wyrażenie to występuje także w tekstach wojny Jahwe i zapewnia pomoc Boga w czasie walki. Także w tych momentach Jahwe jest z Izraelem i walczy za swój lud.

Prorok nawiązuje do starej tradycji, do zamierzchłej przeszłości i w ten sposób dowodzi, że Jahwe jest Bogiem wiernym. Jak był z Jakubem, Izaakiem, Gedeonem, Mojżeszem, tak jest obecny w tym trudnym momencie historii Izraela. Zaznaczyć trzeba, że formuła ta w licznych tekstach złączona jest, podobnie jak w „*orędziu zbawienia*”, z wyrażeniem „*nie lękaj się*”<sup>144</sup>. Można więc przypuszczać, że Deuteroizajasz znał i wykorzystał tradycję biblijną, gdy komponował „*orędzie zbawienia*”.

Godne uwagi jest użycie formuły „*ja jestem Jahwe*”, tzw. formuły samookreślenia Jahwe. Spotykana często w Biblii jest bogata w treść i została już dokładnie opracowana<sup>145</sup>. Jak wynika z tych opracowań w źródle J formuła ta występuje w dwu kontekstach. Najpierw w wierszach, w których Bóg objawia się w zdarzeniach historycznych. Zacytujemy przynajmniej dwa: „*Tak teraz poleciał Jahwe, abys poznał, że Ja jestem Jahwe. Oto uderzę laską, którą mam w ręce, wody Nilu, a zamienią się w krew*” (Wj 7, 17); „*I abys opowiadał dzieciom twoim i wnukom, co zdziałałem w Egipcie. A znaki moje czynilem między nimi, aby wiedzieli, że Ja je-*

<sup>142</sup> Por. np. W. Grundmann *syn-metá mit Genitiv*, TWNT, VII, 774—775; L. Ruppert, *Die Josephserzählung der Genesis. Ein Beitrag zur Theologie der Pentateuchquellen*, München 1956, 44—51; H.D. Preuss, *...ich will mit dir sein!*, ZAW 80 (1968) 139—173.

<sup>143</sup> Np. w tekstach mówiących o obietnicach danych: Izaakowi (Rdz 26, 3. 24), Jakubowi (Rdz 28, 15; 31, 3), Mojżeszowi (Wj 3, 12), Jozuemu (Pwt 31, 23; Joz 1, 9; 3, 7; 7, 12), Gedeonowi (Sdz 6, 12. 16) i Jeremiaszowi (Jr 1, 8).

<sup>144</sup> Rdz 26, 24; Pwt 20, 1; 31, 8; Jr 1, 8n; 30, 10n; 42, 11; 1 Krn 28, 20; 2 Krn 20, 17; 32, 8.

<sup>145</sup> Np. W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, w: *Geschichte und Altes Testament*, Tübingen 1953, 179—209; przedrukowane w: *Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze zum Alten Testament*, München 1963, 11—40; K. Elliger, *Ich bin der Herr. — euer Gott*, w: *Theologie als Glaubenswagnis*, Hamburg 1954, 9—34.

stem Jahwe” (Wj 10, 2). Z tekstów tych wynika, że Jahwe działał dlatego, aby został rozpoznany jako Bóg. Zdobyte zaś poznanie powinno być przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Formuła ta występuje również w tekstach opisujących teofanie. Tak Bóg objawił się Abrahamowi: „*Ja jestem Jahwe, którym cię wywiódł z Ur chaldejskiego, aby ci dać ten oto kraj na własność*” (Rdz 15, 7), kiedy indziej Izaakowi: „*Ja jestem Bogiem twego ojca Abrahama. Nie lękaj się, bo Ja będę z Tobą*” (Rdz 26, 24) i wreszcie Jakubowi: „*Ja jestem Jahwe, Bóg Abrahama i Bóg Izaaka. Ziemię, na której leżysz, oddaję tobie i twe-  
mu potomstwu*” (Rdz 28, 13).

Wyrażenie to spotykamy także w źródle P. Zacytujemy tu tylko jeden ważny tekst: „*Przeto powiedz synom izraelskim: Ja jestem Jahwe; Uwolnię was od jarzma egipskiego i wybawię was z niewoli... Potem wprowadzę was do ziemi, którą z ręką podniesioną przysiągłem dać Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi. Dam ją wam na własność. Zaiste, Ja jestem Jahwe*” (Wj 6, 6—8). Mamy tu streszczenie całej historii świętej: przeszłość, terażniejszość i przyszłość.

Formuła ta występuje również w innych kontekstach: zamyka grupę praw rytualnych (Wj 29, 46b), w kontekście liturgicznym (Ps 50 i 8L), bardzo często powtarza się w kodeksie świętości (Kpł 17—26). Występując w różnych tekstach, podkreśla, że Jahwe jest źródłem historii i prawa. Deuteroizajasz mógł przejąć ją z tradycji biblijnej i zastosować do swego posłannictwa.

Często w Biblii, bo aż 74 razy, pojawia się formuła 'al-tira' „*nie lękaj się*”. Egzegeci już dawno dostrzegli jej doniosłość i dokładnie ją opracowali<sup>146</sup>. Ma ona różne znaczenia, niekiedy występuje w kontekście codziennego opowiadania bez głębszego znaczenia, kiedy indziej posiada głęboki sens teologiczny<sup>147</sup>. Na uwagę zasługują teksty mówiące o wojnie Jahwe (Pwt 1, 21. 29; 3, 2; 7, 18; 20, 1. 3; 31, 6. 8; Joz 8, 1; 10, 8; 10, 25; 11, 6; Iz 7, 4; Wj 14, 13 J lub S; Lb 14, 9 J lub S; 21, 34)<sup>148</sup>. W momentach trudnych, gdy przerażony lud lękał się wrogów, objawiał się Jahwe i zapewniał swoją pomoc i zwycięstwo.

<sup>146</sup> L. Köhler, *Die Offenbarungsformel „Fürchte dich nicht” im Alten Testament*, STZ 36 (1919) 33—39; W. Pesch, *Zur Formgeschichte und Exegese von Lk 12, 32, Bib 41 (1960) 25—40*; S. Plath, *Furcht Gottes. Der Begriff yr' im Alten Testament*, Stuttgart 1963; H.M. Dion, *The Patriarchal Traditions and the Literary Form of the „Oracle of Salvation”*, CBQ 29 (1967) 198—206; L. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament*, Rom 1965; L. Derousseaux, *La Crainte de Dieu dans l'Ancien Testament. Royauté, Alliance, Sagesse dans les royaumes d'Israël et de Juda. Recherches d'exégèse et d'histoire sur la racine yârê* Paris 1970.

<sup>147</sup> S. Plath, jw., 15; uważa, że takie znaczenie czasownik posiada w 59 miejscach; najczęściej u Izajasza (13 razy), potem u Jeremiasza (7 razy), następnie w Księdze Jozuego (4 razy), Powtórzonego Prawa (6 razy), Rodzaju (5 razy), raz lub dwa razy w pozostałych księgach.

<sup>148</sup> Por. L. Derousseaux, jw., 93.

Druga grupa tekstów to te, w których przemawia Jahwe lub Jego anioł do jednostek: Abrahama (Rdz 15, 1), Hagar (Rdz 21, 17), Izaaka (Rdz 26, 24), Jakuba (Rdz 28, 13) oraz ludu (Iz 41, 10. 14; 43, 1. 5; 44, 2). Kontekst wskazuje, iż formuła ta nie była używana w tym celu, aby uspokoić lęk wywołany przez objawienie się najświętszego Boga, *mysterium tremendum et fascinans*, lecz ma na celu pocieszenie (Rdz 26, 24; por. Rdz 15, 1), zapewnienie dobra (Rdz 28, 15) i zdobycie ziemi (Wj 33, 14 n; Lb 14, 9). Wśród wielu tekstów egzegeci zwracają uwagę na Rdz 15, 1; 21, 17; 26, 24; 28, 13 (LXX); 46, 3. Jedni podkreślają podobieństwa do naszych tekstów i dopatrują się ich wpływu na prorocтво Deuteroizajasza, inni zaś akcentują ich starożytność (należą do J lub E) i nie widzą możliwości w jaki sposób prorok mógł je poznać i przejąć.

Można jednak zmniejszyć okres czasu dzielący te teksty. Jako przykład posłuży nam rozdział 15 Księgi Rodzaju. Dawniej egzegeci szczegółowo dzielili ten rozdział na poszczególne źródła J i E<sup>149</sup>. Potem zmienił się częściowo kierunek poszukiwań. Kilku nowszych autorów podkreśla jedność tego rozdziału i zmienia datę jego redakcji<sup>150</sup>. Według nich tekst ten zredagował autor wtedy, gdy istnienie ludu było zagrożone. Redaktor chciał podkreślić Przymierze z Abrahamem, które miało być gwarantem bezpieczeństwa. Miało to miejsce bezpośrednio przed, lub w czasie niewoli. To prawda, że redaktor posłużył się formułami starożytnymi, kompozycja jednak pochodzi od niego<sup>151</sup>. Można więc przypuszczać, że Rdz 15 znane było bezpośrednio przed niewolą lub w czasie jej trwania. Tak zbliżyliśmy się do okresu działalności Deuteroizajasza. Prorok mógł więc poznać i wykorzystać tradycyjną formułę biblijną.

Ciągle powtarzamy, że prorok mógł znać i wykorzystać. Nie możemy bowiem wykluczyć wpływu, przynajmniej pośredniego, literatury babilońskiej na powstanie tekstów Deuteroizajasza. Warto tu jeszcze przypomnieć, że słownictwo naszego „orędzia” nie jest jednolite. Występują w nim formuły znane we wcześniejszej literaturze biblijnej; inne tworzy

<sup>149</sup> Różnorodność rozwiązań ukazał O. Kaiser, *Traditionsgeschichtliche Untersuchung von Genesis 15*, ZAW 70 (1958), 108, zbierając opinie poszczególnych autorów, którzy tak dzielą ten rozdział: Wellhausen ww. 1—6 źródło E, reszta J; Gunkel: ww. 1aB. 2a. 3b. 4. 6. 9. 10. 12aA. 12b — J; ww. 1a. A. 3a. 5. 11. 12aB. 13—16 — E; reszta zaś to tekst redakcyjny. Eichrodt: ww. 2. 7. 18 — J; ww. 1. 3—6 — E; Eissfeldt: ww. 1bB. 2a. 7—12. 17—18 źródło J; ww. 1a. bB. 3—6. 12b. 13a. 14a. 16 — E; Procksch: ww. 1a. bA. 3. 4. 8—12a. 17—18a — J; ww. 1bB. 2. 3. 6. 12b. 13a. 14a. 16 — E; Noth: ww. 1a. bB. 2a. 3b. 4. 6—12. 17—18 (19. 21) — J; ww. 1bA. 3a. 5. 13a (13b). 14a. bA (14bB). 15n — E.

<sup>150</sup> L.A. Snijders, *Genesis XV. The Covenant with Abram*, OUS 12 (1958) 261—279; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzvater*, Leiden 1956; O. Kaiser, *iw.*, 107—125.

<sup>151</sup> Jak to wykazał H. Cazelles, *Connexions et structure de Gen. XV*, RB 69 (1962) 321—349.

prorok. Przykładem tego może być czasownik *barā'* „stworzyć”<sup>152</sup>. Są wreszcie i takie terminy, które tylko kilka razy powtarzają się w Piśmie Świętym<sup>153</sup>. Problem jest więc złożony i zbyt mało posiadamy danych, by wyjaśnić go do końca. Zresztą odpowiedzi nie może dać nam analiza tylko jednej czy kilku formuł. Musimy wziąć pod uwagę budowę całego tekstu, jego słownictwo i tematykę. Z analizy wynika, że Deuteroizajasz używał często znanych formuł i niektórych wyrażenń nowych. Jedne z nich powtarzał dość często, inne rzadziej. Dodajmy także, że treść „orędzia” i główny temat są typowe dla naszego proroka. To prowadzi do stwierdzenia, że Deuteroizajasz, posługując się znanymi formułami i być może powszechnie znanym na Wschodzie modelem orędzia, skomponował te teksty. Nie jest najważniejsze, czy prorok przejął formuły z tradycji Izraela czy z literatury babilońskiej, nie jest ważne, czy znał model tego gatunku używany w Babilonii. Ważne jest natomiast stwierdzenie, że prorok przeprowadza refleksję nad historią świętą i, nawiązując do przeszłości, zapewnia, iż Jahwe także teraz jest obecny i zbawia naród wybrany. W ten sposób Deuteroizajasz ukazuje wartość teologiczną i zbawczą zdarzeń politycznych, które rozgrywały się na jego oczach.

Powstają jednak dalsze pytania, na które szukać będziemy odpowiedzi. Najpierw pytamy, czy omawiane przez nas teksty, przed włączeniem do obecnego kontekstu, tworzyły jeden fragment? Pytanie to jest uzasadnione. Wstęp do pierwszego „orędzia” (Iz 41, 8) może być równie dobrze wprowadzeniem do większego fragmentu. Wewnątrz tekstów można także dostrzec pewien postęp myśli. Wreszcie w ostatnim fragmencie brakuje motywacji w miejscu, gdzie można było się jej spodziewać. Znajdujemy ją jednak na końcu (Iz 44, 22b). Ze względu na treść, wiersz ten może być pięknym zakończeniem dla wszystkich omawianych tekstów. Uwagi te z jednej strony usprawiedliwiają postawione przez nas pytanie, z drugiej zaś zachęcają do poszukiwania odpowiedzi.

We wstępie pierwszego „orędzia” autor zaznacza, że Izrael jest potomkiem Abrahama. W źródle J Patriarchowie i obietnice im dane, zwłaszcza obietnica ziemi, mają bardzo duże znaczenie<sup>154</sup>. W momencie, gdy istnieje

<sup>152</sup> Nie wiemy dokładnie, czy czasownik ten występuje w literaturze, która powstała przed niewolą. Dość często natomiast używany jest w Księdze Pocieszenia. Nagłą zmianę w użyciu tego czasownika określa w następujący sposób. P. Humbert, *Emploi et portée du verbe bārā' (créer) dans AT*, TZBas 3 (1947) 405: „soudain le verbe *bārā'* brille comme un météore au ciel de l'exil, dans les prophéties du Second Isaïe”. Podczas gdy w całej Biblii spotkać go można 44 razy, to w naszym pro-codwie powtarza się aż 16 razy.

<sup>153</sup> Wystarczy zacytować tu kilka terminów z części zwanej przez nas „zapowiedź zdarzeń przyszłych”, które bardzo rzadko występują w Biblii. Do nich należy *dūš* „deptać” (Iz 41, 15), *dqq* „zgnieść”, „zemleć zębami” (Iz 41, 15), *mos* „plewa” (Iz 41, 15), *kwh* „zapalić” (Iz 43, 2), *tēmān* „okolice południowe” (Iz 43, 6), *kl'* „zatrzymać” (Iz 43, 6), *yasaq* „wylać” (Iz 44, 3), *nzl* „płynąć” (Iz 44, 3), *yabbāšāh* „sucha ziemia” (Iz 44, 3), *se'ēsā'im* „pokolenie” (Iz 44, 3).

<sup>154</sup> Por. H. C a z e l l e s, *Pentateuque*, DBS, VII, col. 792—796.



nie ludu zostało zagrożone przypomniano Przymierze Boga z Abrahamem (Rdz 15). Obecnie prorok nawiązuje do tej tradycji, podkreśla, że wszystkie obietnice dane Patriarchom są nadal aktualne, teraz spadkobiercą ich jest rozproszony, przerażony Izrael. Bogaty w treść teologiczną wiersz mógł być wstępem do wszystkich trzech tekstów. Ph. B. Harner<sup>155</sup> zauważył postęp myśli wewnątrz tekstu, zwłaszcza gdy chodzi o część nazwaną przez nas „zapowiedzią zdarzeń przyszłych”. Część ta godna jest uwagi, gdyż nie ma formy stałej, lecz zależy od sytuacji, w jakiej rozbrzmiewał głos proroka. Chociaż nie zgadzamy się w szczegółach z proponowaną przez autora interpretacją, sama myśl interesuje nas. W pierwszej części Iz 41, 8—16 Deuteroizajasz zapowiada zniszczenie wszystkich nieprzyjaciół narodu wybranego. W drugiej zwrotce mowa jest o działalności Izraela, który powinien zniszczyć, zdeptać, zetrzeć w proch kult pogański. Możemy powiedzieć, że opisane są tu zdarzenia, które dokonane zostaną jeszcze w krainie wygnania.

W drugim „orędziu” prorok zapewnia Izraela, że w momencie gdy postępował będzie wśród wrogich elementów świata (wody, ognia, rzek i płomieni), nic złego mu się nie stanie. Możemy dopatrzeć się tu aluzji do pierwszego i drugiego wyjścia. Prorok pragnie powiedzieć: jak wtedy, tak i teraz, wyprowadzę was do Ojczyzny i przygotuję wam drogę do waszej ziemi. Ale idea nie jest jeszcze ukazana wyraźnie. Część paralelna drugiej zwrotki precyzuje tę myśl: „ze wszystkich części świata zgromadzę cię”. Najprawdopodobniej jest to opis drugiego wyjścia.

Działalność Jahwe przedstawiona jest także w trzecim tekście. On wyleje wody na ziemię spragnioną, na ziemię suchą i nieuprawną, aby zmieścić ją w kraj żyzny. Jahwe wyleje ducha na pokolenie Izraela, aby dodać mu siły. On pobłogosławi także następne pokolenia. Błogosławieństwo w Piśmie Świętym to obdarzenie siłą rozrodczości zarówno ludzi jak i zwierząt i roślin<sup>156</sup>. Ono zapewnia Izraelowi liczne potomstwo. Także tu dostrzec można postęp myśli. Prawdopodobnie prorok opisuje sytuację Izraela po powrocie do Palestyny. W tym okresie żyzna ziemia przynosić będzie dojrzałe owoce, naród rozmnoży się i rozrośnie. Tak to znaleźliśmy trzy stopnie zdarzeń przyszłych: pierwszy tekst omawia sytuację w niewoli, drugi opisuje wyjście, trzeci zaś opiekę Jahwe po powrocie do Palestyny.

Przypatrzmy się teraz motywacji. W pierwszym tekście prorok mówi: „nie lękaj się... ponieważ ja jestem Jahwe, twój Bóg, wzmacniający twoją prawicę” (akcenty 3 + 2). Druga motywacja jest jeszcze bogatsza w treść: „nie lękaj się... ponieważ Ja jestem Jahwe, twój Bóg, Święty Izraela, twój Zbawiciel” (akcenty 3 + 3). Jahwe jest Bogiem jedynym, nieporównywal-

<sup>155</sup> Por. *The Salvation Oracle in Second Isaiah*, 433.

<sup>156</sup> Por. C. Stuhlmueller, jw., 127—128.

nym, miłosiernym i transcendentnym, jest także Zbawicielem Izraela. Myśl ta rozwinięta jest jeszcze bardziej w trzecim tekście: „*Ja jestem Pierwszy i Ja jestem Ostatni, a oprócz mnie nie ma żadnego boga*” (akcenty 4 + 3). Jahwe jest absolutnie jedynym Panem historii, oprócz Niego nie ma i być nie może innego boga. Także i tu można dopatrzeć się rozwoju myśli. Najpierw spotykamy zapowiedź, że Jahwe udzieli mocy Izraelowi, potem stwierdzenie, że On jest jedynym Bogiem i Zbawicielem, wreszcie zdecydowane zaprzeczenie możliwości istnienia innych bogów. Wzrasta także ilość akcentów (3 + 2; 3 + 3; 4 + 3).

Popatrzmy jeszcze na zakończenie trzeciego „orędzia”: „*wróć do mnie, ponieważ cię wybawiam*” (Iz 44, 22b). Myśl, która były przewodnią i ukrytą nicią łączącą wszystkie teksty, teraz wypowiedziana została w sposób wyraźny i uroczysty. Wydaje się, że całe nauczanie proroka zmierza do tego krótkiego, zwięzłego ale ważnego wiersza, który zawiera wezwanie do nawrócenia. Można więc przypuszczać, że w stadium przedredakcyjnym analizowane teksty tworzyły jeden fragment. Potem zaś ktoś go podzielił na części i włączył do obecnego kontekstu. Kto tego dokonał? Zagadnienie to musi być rozważane w kontekście szerszym, gdyż łączy się z redakcją pierwszej części Księgi Pocieszenia. W niej bowiem, jak widzieliśmy, następują jeden po drugim teksty należące do różnych rodzajów literackich. Zresztą trudno jest znaleźć regułę porządkującą ich układ i następstwo.

Egzegeci różnie rozwiązują problem redakcji Księgi Deuteroizajasza. Chociaż opinie różnią się w szczegółach, można jednak ułożyć je w dwie zasadnicze grupy. Jedni twierdzą, że Księga Pocieszenia została zredagowana przez samego Deuteroizajasza, inni natomiast uważają, iż dokonał tego jego uczeń.

C. Westermann<sup>157</sup>, przedstawiciel pierwszej grupy, twierdzi, że rozdziały 40—55 Księgi Izajasza są dziełem Deuteroizajasza. Od niego pochodzi tak posłannictwo, jak również przemyślany i zamierzony układ<sup>158</sup>. Tylko niektóre wiersze, mówi egzegeta, zostały dołączone później do dzieła już zredagowanego (np. Iz 46, 5—8; 48, 17—19. 22; część Iz 48, 1—11).

K. Elliger<sup>159</sup>, przedstawiciel drugiej grupy, uważa, iż Księga Pocieszenia nie jest zbiorem przypadkowo ułożonych powiedzeń Deuteroizajasza, ale świadomie zaplanowaną całością. Sądzi także, że poszczególne mowy pochodzą od Deuteroizajasza. Prorok mógł je pozostawić na luźnie zapisanych kartkach. Zbiór ten jednak nie może być identyfikowany

<sup>157</sup> *Das Buch Jesaja*, 25—28.

<sup>158</sup> Autor uważa, że hymny eschatologiczne (Iz 44, 23; 48, 20—21; 52, 7—10) dzieła prorocznego na poszczególne części: pierwszą (Iz 40, 44), drugą (Iz 45, 48) i trzecią (Iz 49, 53), po czym następuje zapowiedź nowego czasu zbawienia (Iz 54—55). W centrum księgi — mówi autor — znajduje się orakulum królewskie (Iz 44, 24—45, 7); por. *Sprache und Struktur*, 164—165.

<sup>159</sup> *Deuterojesaja in seinem Verhältnis zu Tritojesaja*, 219—272.

z księgą, którą dzisiaj mamy w ręku. Redakcja księgi, podkreśla autor, nie pochodzi od kogo innego, jak tylko od Tritozajasza<sup>160</sup>. On to zebrał mowy mistrza, ułożył w porządku świadomie wybranym, uzupełniając je także własnym tekstem<sup>161</sup>. W ten sposób Tritozajasz przerobił, ułożył i zachował od zapomnienia cenne słowa swojego mistrza.

Przypomnienie tych dwóch opinii niech wystarczy jako wprowadzenie do problematyki. Zapytajmy teraz: jakie wnioski dotyczące redakcji Księgi Pocieszenia można wysunąć z naszej analizy? Musimy przyznać, że skromne rezultaty analizy tak małej ilości tekstów nie dostarczają tylu danych, abyśmy mogli zdecydowanie opowiedzieć się za jedną z postawionych hipotez lub podać własne rozwiązanie. Zrobiona analiza pozwala nam tylko stwierdzić, że „*orędzie zbawienia*” ma budowę stałą i regularną, pochodzi od tego samego autora, który skomponował najstarszą warstwę tekstu pierwszej części. W stadium przedredakcyjnym tekst ten mógł tworzyć jeden fragment, potem został włączony do obecnego kontekstu. Ktoś inny dołączył potem pewne wiersze lub słowa do dzieła już skomponowanego. Nie znaleźliśmy przekonujących dowodów wskazujących na redaktora dzieła. Nie możemy twierdzić, że zrobił to Tritozajasz, nie możemy także — biorąc pod uwagę skromne rezultaty — temu przeczyć. Jeżeli chcielibyśmy odpowiedzieć na to pytanie, musielibyśmy dokonać analizy wielu innych, możliwie wszystkich, tekstów tego proroctwa. To jednak przekracza ramy niniejszego artykułu.

## ZAKOŃCZENIE

W pierwszym rozdziale przedstawiliśmy problematykę Księgi Pocieszenia, a w szczególności stan badań nad „*orędziem zbawienia*”. Poszukiwania nasze, ograniczone do analizy trzech tekstów, i rzut oka na niektóre fragmenty pierwszej części proroctwa, nie mogą dać odpowiedzi na wszystkie pytania. Pozwalają jednak na wyciągnięcie kilku wniosków, które tu pragniemy zebrać.

a) Odnaleźliśmy i opisali strukturę literacką tekstu pierwotnego „*orędzia zbawienia*”. W tym wypadku nasza propozycja różni się od wszystkich innych, które przed nami zostały podane.

b) Dzięki odkrytej strukturze mogliśmy wydobyć temat główny, dotąd mało podkreślany przez egzegetów: objawienie Jahwe, jako jedyne Boga, jedyne Pana historii i jedyne Zbawiciela. Istnieje tylko On, oprócz Niego nie ma i być nie może innego boga.

<sup>160</sup> „Dies Ergebnis gestattet nun weiter wichtigen Schluss, dass nämlich der Sammler und erste Redaktor von Jes 40—55 niemand anders als Tritjes. ist”, dz. cyt., 220.

<sup>161</sup> Por. dz. cyt., 269.

c) Rzut oka na inne teksty pierwszej części proroctwa wykazał, że temat ten znajduje się w sercu Deuteroizajasza. Prorok wypowiada go w różnych rodzajach literackich. Wspomniany temat także nie został do-  
tąd dostatecznie wyakcentowany.

Nadto wypada wspomnieć pewne spostrzeżenia, jakie, choć nie można ich zaliczyć do nowych odkryć, przemawiają na korzyść wcześniej poda-  
nych hipotez. Uwagi te odnoszą się do całej Księgi Deuteroizajasza:

- 1) Słownictwo i styl pierwszej części Księgi Pocieszenia różni się od słownictwa i stylu części drugiej;
- 2) Pierwsza część Księgi Deuteroizajasza składa się z różnych rodzajów literackich, które już przed włączeniem do obecnego kontekstu mogły mieć stałą i określoną strukturę;
- 3) W pierwszej części księgi nie wszystkie rozdziały mają taki sam styl, budowę i słownictwo;
- 4) Najstarsza warstwa tekstu pierwszej części została zredagowana przez tego samego autora, tradycyjnie zwanego Deuteroizajaszem;
- 5) Do zredagowanego już dzieła ktoś włączył później pewne wiersze lub słowa, które zniszczyły pierwotną jedność i formę tekstu;
- 6) Nie zawsze wstawki włączano w sposób odpowiedni. Niekiedy forma słowa nie odpowiada kontekstowi. Można powiedzieć, że ktoś włączał utarte formuły, nie patrząc czy pasują do kontekstu;
- 7) Po odnalezieniu i wyłączeniu późniejszych dodatków można znaleźć jednostki tekstu o dość znacznych wymiarach i pięknej budowie.

Jeżeli inasze uwagi mogą zostać przyjęte, zastosowana metoda pozwala poznać historię Słowa Bożego, dostrzec właściwe proporcje tekstu i wydobyć podkreślone przez autora tematy.

## SOMMARIO

Nella prima parte abbiamo rilevato alcuni interrogativi che presenta lo studio del Libro della Consolazione. La nostra modesta ricerca, limitata soltanto all'analisi dei tre testi e all'esame breve di alcuni capitoli della prima parte della profezia, non può risolvere molti problemi. Nonostante questo, l'analisi letteraria ci da qualche, sebbene poco notevole, contributo, che qui alla fine possiamo così sintetizzare:

a) Prima di tutto abbiamo scoperto e descritto la struttura letteraria del testo primitivo degli oracoli esaminati. In questo caso la nostra proposta è diversa da tutte le ipotesi finora fatte;

b) Basandoci sulla scoperta struttura, abbiamo trovato il tema centrale, finora non rilevato, dei brani esaminati: la manifestazione di Jahwe quale Dio unico;

c) L'esame degli altri generi letterari della prima parte della profezia dimostra che questo tema sta molto a cuore al Deuteroisaia ed egli lo esprime in vari modi ed in differenti generi letterari. Anche questo fatto fino ad oggi non è stato sottolineato sufficientemente.

Queste proposte provengono direttamente dal tema scelto e si riferiscono all'

esaminato genere letterario. Inoltre potremmo anche ricordare le indicazioni che, sebbene non delle novità assolute, possono costituire una certa prova alle ipotesi già formulate. Esse si riferiscono alla ricerca di tutto il Libro della Consolazione:

1) Il vocabolario della prima parte del Libro del Deuteroisaia è ben distinto da quello della seconda;

2) Nella prima parte non tutti i capitoli hanno la stessa costruzione, lo stesso vocabolario e lo stesso contenuto;

3) La prima parte del Libro della Consolazione si compone di vari generi letterari che prima del contesto odierno potevano avere una forma fissa;

4) La gran parte del testo della prima parte è stata composta dallo stesso autore, chiamato il Deuteroisaia;

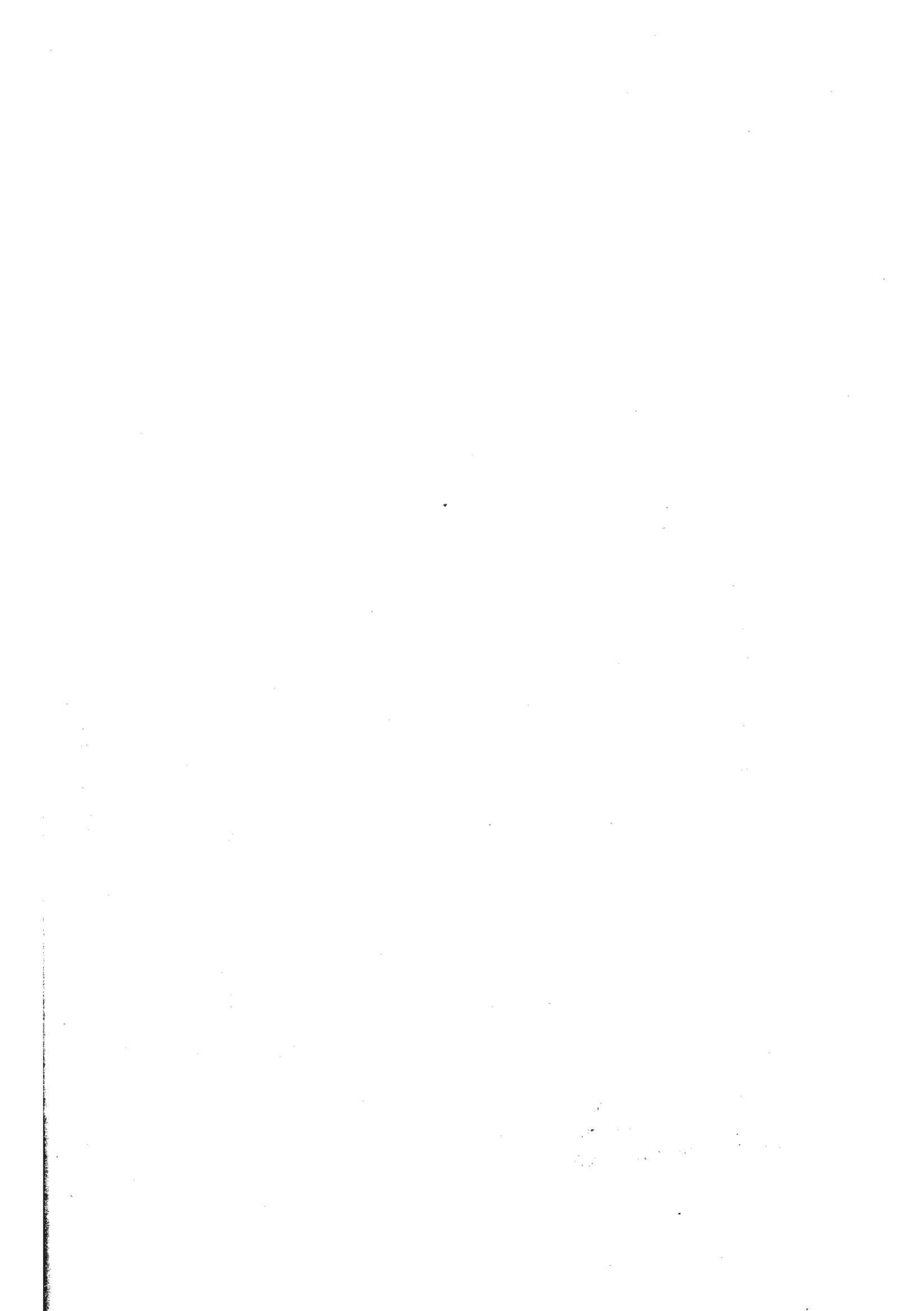
5) Noi non abbiamo potuto provare chi abbia inserito queste unità letterarie nel contesto odierno;

6) Nel genere letterario, ben composto da molti punti di vista, qualcuno, più tardi, avrà inserito qualche versetto e qualche parola, che interrompe la forma primitiva del testo;

7) L'inserzione delle aggiunte non è perfetta. La forma del verbo aggiunto talvolta non corrisponde al contesto. Si può dire che qualcuno avrà inserito la forma già fissa della parola, non preoccupandosi se essa stesse bene o no nel contesto;

8) Eliminando le aggiunte posteriori, che interrompono la forma primitiva dei generi letterari, si possono trovare nella profezia del Deuteroisaia i brani primitivi in misura abbastanza rilevante.

Se le nostre osservazioni saranno valide, almeno in parte, possiamo concludere che il metodo usato serve a scoprire la ricchezza di contenuto della Bibbia ed a tracciare la storia del testo della Sacra Scrittura.



Ks. Czesław Bartnik (Lublin)

## PROLEGOMENA DO HISTORII ZBAWIENIA

Wśród nowych postaci teologii chrześcijańskiej jest jedna prawdziwie rewolucyjna, a mianowicie *historia zbawienia*. Od początku istniały różne postacie teologii: od prostych pierwotnych opisów zdarzenia historii Jezusa lub logionu, niekiedy w różnych wersjach, które ułożono potem w ewangelie, poprzez systematyczne wiązanie w całość czynów i słów Jezusa, aż do formy greckiej metafizyki u Justyna, Orygenesa, Ireneusza itd., gdzie nie mówiło się już o faktach, a raczej o abstrakcyjnych i ponadzmysłowych prawdach świata niebiańskiego. Metafizyczna, platonizująca wersja teologii z czasem stała się klasyczną i do niedawna panowała nad całą myślą chrześcijańską. Traktowała ona o ogólnych prawdach i zasadach, o świecie boskim i niebiańskim, o duchu ludzkim i logicznym układzie zdań wiary w zwarty system, nie zajmując się pierwszorzędnie faktem istnienia Jezusa, doczesną egzystencją chrześcijanina, konkretnymi religijnymi. Nie zauważała ona niemal zupełnie materii, kosmosu, ciała i wszystkich zdarzeń konkretnej egzystencji ludzkiej: materialnej, społecznej, technicznej, twórczej. Rzeczywistość chrześcijańska miała być absolutnie nieruchoma, w sobie samej z innego świata, wiecznie taka sama. Godne rozważania miało być tylko to, co duchowe, pozaziemskie, ponadhistoryczne. Teologia miała być jakąś „logiką Boską”, całkowicie sprzeczną z historią ludzką, w której tkwienie trzeba uważać za rodzaj kary Bożej. Zbawienie zaczyna się tam, gdzie już nie sięga historia, gdzie historia jest zanegowana i wszystko nieruchomieje w granitowych kategoriach logiki metafizycznej.

### „ODKRYCIE” HISTORYCZNOŚCI

Od XIX w. powoli narasta perspektywa całkowicie odmienna od platońskiej. Chrześcijanie zaczęli sobie zdawać sprawę, że nie są istotami niebiańskimi, lecz całkowicie zanurzonymi w rzeczywistości historycznej, i że objawienie musi rzucać swoje światło na konkretną, historyczną egzysten-

cję człowieka. Problemy i systemy czysto metafizyczne są tylko dla wybranych umysłów o zamiłowaniach spekulatywnych. Ogół chrześcijan interesuje się przede wszystkim rzeczywistością konkretną, widzialną i związaną z życiem. Oprócz medytacji o Bogu i życiu w niebie, zasługuje na uwagę szukanie religijnego sensu materii, kosmosu, ciała i tego wszystkiego, co nas otacza: gospodarki, życia społecznego, pracy, kultury. Poszukiwania te zaczęły się coraz bardziej radykalizować: odrzucano teologię metafizyczną, mentalność arystokratyczną Kościoła niedostrzegającą świata robotniczego, przesadny sakralizm i instytucjonalizm Kościoła, wyniosłość religii chrześcijańskiej w stosunku do wartości tego świata, pogardę dla pokornego badania teologicznego i nieliczenie się z konkretną rzeczywistością historyczną w imię rzekomego posiadania pełnej prawdy z tamtego świata.

Ludzie o obudzonej świadomości historycznej nie mogli się już odnaleźć jako chrześcijanie w dawnej mentalności statycznej, zamkniętej i zbyt dumnej. Podjęto szerokie próby odnowy teorii chrześcijańskich. Jedną z tych prób wyróżnia się wszechstronnością, głębią i prawowiernością. Nic dziwnego, że została zaaprobowana przez Sobór Watykański II. Jest to próba ukazania z jednej, przedmiotowej strony, że chrześcijaństwo jest tajemniczym procesem dziejowym, a z drugiej, podmiotowej, że teologia chrześcijańska przypomina bardzo naukę historyczną w szerokim znaczeniu, czyli poznawanie i interpretowanie dziejów ludzkich przeszłych, obecnych i przyszłych.

Również i w tym nowym ujęciu rzeczywistość ma w sobie coś stałego, ale w całości jest uniwersalną historią: stawaniem się, dzianiem się, płynieniem w jakimś kierunku. Ośrodek rzeczywistości stanowi człowiek, który *plynie* wewnątrz powszechnego potoku z przeszłości w przyszłość. Człowiek ten ma więc istnienie ponadczasowe, ale i zanurzone w czasie, zawieszony w idei Boga i w nicości, dotykalne i niewidzialne, poznawalne i nieuchwytnie, przyrodnicze i wyzierające ku nieznanemu. Przekształca się ono od form życia przedludzkiego, przez pierwsze kształty ludzkie, dzisiejszą postać człowieka, ku jakimś nieprzewidywalnym formom dalekiej przyszłości. Jest to istnienie historyczne w tym sensie, że na bazie realnego istnienia, objęte czasem i przestrzenią, niesprowadzalne do ciasnej, statycznej logiki, że wreszcie wypełnione czynem, a nawet całym *dzianiem się ludzkim* osoby, która jest dla człowieka czymś najbardziej cudownym, pięknym, niepowtarzalnym i jakby najbliższą planetą spośród bytów.

Istnienie osoby jednostkowej jest splecione z egzystencją całości — i tego człowieka obok lub przed i po, i tych wszystkich na globie ziemskim, i tych, którzy żyli od początku kształtując warunki naszego życia, tych, którzy siłą życia dążą do pojawienia się wśród nas teraz i tych, którzy przyjdą po nas. Nikogo nie da się wyizolować z tego przedziwnego or-



ganizmu ludzkości. A więc rzeczywistość dla nas, to ten płat naszej własnej historii od urodzenia po śmierć, a także cały potok ludzki przelewający się przez całą ziemię i wylewający się poza nią.

Rzeczywistości historycznej nie zgłębimy metafizyką statyczną starego typu, choćby ta oddawała znaczne usługi. Dążymy do stworzenia jakiejś powszechnej nauki o realnym człowieku, czyli jakiejś historii uniwersalnej, jakiejś pełnej, realistycznej antropologii. Ludzkość tworzy sobie taką naukę o sobie: od pierwszych zbiorów doświadczeń przechowywanych w kulturze i religii, poprzez twórcze badania naukowe, aż po konstrukcje różnych możliwości. Antropologia uniwersalna to *samopoznawanie się ludzkości* w czasie i przestrzeni. Wszystkie inne nauki zdają się być fragmentaryczne: jakieś punkty i linie, jakieś przekształcanie się substancji, jakieś prawa ruchu. Dla życia konieczna jest wiedza o całej ludzkości: o jej genezie, drogach, treściach życia, perspektywach na przyszłość.

## HISTORIA STWORZENIA

Dla chrześcijan historia nie jest *świecka*. Jest ona zawsze oparta o zasadę Boga Stwórcy. Historia nie tworzy się sama, lecz jest stwarzana, stwarza ją Bóg. Potok dziejowy ma swój pierwszy początek, źródło. Stwórca zaś nie jest wieczną stagnacją, ale *Ten, który jest*, jest wiecznym aktem, czynem, realizacją. Z niego wywiódł się i wywodzi uniwersalny potok bytów kosmicznych, przyrodniczych i ludzkich, jakby się przelewało samo Istnienie Boże. Ono zapaliło wszystko do istnienia, stawania się, historii. I to stwarzanie historii uniwersalnej bynajmniej się nie zakończyło, lecz trwa stale, a nawet jakby potężnieje i intensywnieje.

Stwórca określa dzieje stworzeń całą swoją Istotą, ale realizacja tego określania, wzięta bardziej szczegółowo, jest nazywana *ekonomią Bożą*, lub stwórczą. Ekonomia ta obejmuje plan Boży, zamysł kierujący wszystkim i przenikający całość dziejów myślą, rozumnością, porządkiem; obejmuje miłością tchnącą więź, unifikację i wiązanie w efekt dobra, a wreszcie Czyn prowadzący do rezultatu i efektu. Ekonomia ta obejmuje wszelkie światy, kosmos, Ziemię i przenika nasze dzieje jednostek i społeczeństw, poczynając od podłoża materialnego i gospodarczego aż po najwznioślejsze wytwory idei.

Ekonomia ta zarządza układem wszelkich treści historii: materialnych, biologicznych, psychicznych, społecznych, duchowych. W niej mieszczą się te wszystkie bogate formy i więzi rodzin, plemion, szczepów, ludów, narodów, państw i imperiów. Na niej opiera się cały wysiłek ludzkości, trud, czyn i budowa nowego świata: mieszkania, osiedla, miasta, a może i wspólnego miasta świata. Wszystko to w perspektywie całości staje się.

po swojemu żyje, posiada swoje prawa. I tak tworzą się dzieje światów, naszego globu, przyrody, ludzkości.

W świetle dogmatu o stworzeniu historia ma określony kształt: istotną zależność od Bytu Bożego oraz początek, wymiar *środkowy* i koniec. Głoszono tu różne teorie. W niektórych starych religiach Wschodu mówiono nawet, że świat się sam stwarza, albo że niebo i ziemia nie mają żadnej historii, bo ani nigdy nie powstały ani nie zginą, albo że dzieje świata polegają na wiecznym powtarzaniu tego samego w kółko, albo wreszcie że światy i ich dzieje są stwarzane i różnie modelowane, ale ich tworzywo — materia — jest wiecznie ta sama i taka sama. Dla naszej kreacjonistycznej wizji, świat i jego dzieje biegną po linii, która ma swój absolutny początek, będzie miała temporalny kres i, mimo fluktuacji lub wahań, przesuwa się w pewnym kierunku, wyznaczonym przez Stwórcę.

Dzieje stworzone uderzają swoją realnością, objawiają ustawicznie moc Bożą i stanowią pewną pierwotną, bazową trwałość — jakby *gruntowość*, moc fizyczną, dosłowną *bytowość*. Pozostają one największą, mimo to, tajemnicą. Rzecz znamienita, że objawienie chrześcijańskie prawie w całości mówi o porządku zbawienia, a tylko cokolwiek i ubocznie o porządku stworzenia. Stąd stworzenie ma swoistą autonomię, nieprzejrzyistość i jakąś *obiektywność*. Człowiek tkwi w nim: żyjąc, rozwijając się, tworząc. Z czasem *oswaja się* coraz bardziej tak, że czuje się odpowiedzialny za losy historii świata, stara się go *utrzymać*, a nawet rozwinąć. Marzy o nieskończonych możliwościach stwórczych, o przejęciu czynu stwórczego przez siebie. Być może, że istotnie narasta dynamika historii stworzenia. Ale jeśli tak, to człowiek robi to w oparciu o Boski akt stwórczy, który pozostaje jeden, niepowtarzalny i tajemniczy.

## HISTORIA ODKUPIENIA

Wraz z historią stworzenia jesteśmy już w łonie mocy Bożej. Ale nie jesteśmy jeszcze wprowadzeni niejako do *wnętrza* domu Boga. Chrześcijaństwo widzi jeszcze inne dzieje, inny wymiar życia, wyższą egzystencję ludzką w czasie, a mianowicie *historię zbawienia*, której centrum stanowią wydarzenia odkupienia Chrystusowego. Jak się kształtowało pojęcie tej innej historii?

U podstaw leżało pojęcie odkupienia człowieka przez Boga. Odkupienie to było działalnością Boga w świecie, poczynając od objawień starotestamentalnych, aż po odkupienie słowem i czynem ofiary Jezusa Chrystusa, dalej w Kościele uobecnianie. Odkupienie więc było pewną czynnością historyczną, a nawet miało kształt zjawiska historycznego w obrębie historii doczesnej. Ale przez wiele wieków zjawiska tego nie nazywano „historycznym”. Dlaczego? Operowano innymi modelami teologicznymi,

metafizycznymi, i obawiano się relatywizacji prawd chrześcijańskich. Uważano, że celem odkupienia było właśnie wyrwanie człowieka z historii doczesnej i danie mu egzystencji wiecznej, a więc sprzecznej z historyczną. Historia ziemską, pełną klęsk, trosk i walk, miała być nieszczęsnym skutkiem grzechu pierworodnego (św. Augustyn). Zbawienie może przychodzić tylko w całości z nieba, a więc mówienie o jego historii ziemskiej mogłoby, jak się obawiano, sugerować, że ma genezę ziemską i strukturę czysto ludzką, a wreszcie że każda epoka będzie uważała co innego za zbawienie.

Za mało, niestety, wyciągano wniosków z faktu wcielenia Słowa Bożego w egzystencję doczesną. Dziś już zbawienia, do którego prowadzi odkupienie, nie rozumiemy jako coś wyłącznie wiecznego, a tutaj narzuconego człowiekowi tylko z zewnątrz, doczepionego, alergicznego. Zbawienie polega na dokańczaniu bytu, dopełnianiu, nieskończonym udoskonalaniu i ukierunkowywaniu konkretnej egzystencji ku Osobie Bożej. Człowiek odkupiony uzyskuje niezwykłą perspektywę, możliwość *spełnienia siebie* według obietnicy. Zbawienie to nowe otwarcie się przed nami bytu, ale do którego możemy wkroczyć tylko z naszej konkretnej, historycznej i doczesnej formy istnienia.

W świetle odkupienia odkrywamy, że właśnie cała nasza historia ma jakąś istotną relację do zbawienia, że po prostu historia jest „*kuzbawcza*”. Zewsząd wznosi się wmyślanie w drogi zbawienia, dążenie do zbawienia, próby jego dokonania już tutaj na ziemi. Od sfery materialnej po duchową, od zygoty jednostkowej po grupę ludzką, od narodzenia po ostatnie tchnienie — ludzkość dąży do tego, co nazywamy krótko zbawieniem. Właśnie dzięki historii stworzenia otwiera się ona na „szerokość” Boga, przychodzącego do niej inaczej niż w samym akcie stwórczym. I to przychodzenie Boga, ponieważ przenika aż do dna historii ludzkiej, i odbywa się — dzięki człowieczeństwu Chrystusa — na ludzki sposób, dlatego jest swoistą historią i jakby koroną naszej realnej historii.

Zbawienie samo w sobie może być rozumiane bardzo szeroko, stąd teologowie wolą się posługiwać teorią odkupienia Chrystusowego. I tak rozwinęły się trzy, trochę różne, ujęcia chrześcijańskiej historii zbawienia:

a) Dla wielu uczonych protestanckich historia zbawienia to przede wszystkim dzieje Biblii, czy raczej dzieje kontaktu słowa biblijnego z pokoleniami. W szczególach jest wiele odcieni. Słowo Boże rozświetla drogi boskich interwencji zbawczych, których świat nie jest w stanie nigdy rozumieć, doznawać lub jakoś przygotowywać (K. B a r t h). Biblia opowiada każdemu człowiekowi o Jezusie Chrystusie jako zdarzeniu zbawczym, wywołując odpowiednie reakcje na nie w człowieku (O. C u l l m a n n). Opisami o zbawieniu, pełnymi konwencjami i metaforami, Biblia apeluje do każ-

dego człowieka, aby uwierzył, że Bóg chce go odkupić z grzechów, a więc historia zbawienia to egzystencjalny ciąg aktów wiary i niewiary (R. Bultmann, P. Tillich). Biblia ukazuje pewne pasmo odmienności w historii powszechnej, które jest znakiem dokonywanego przez Boga zbawienia (W. Pannenberg).

W sumie jest to ujęcie dosyć redukcjonistyczne: historia zbawienia sprowadza się więcej do czynników subiektywnych, do pola świadomości ludzkiej, do rzeczywistości słowa. W pewnym sensie historia zbawienia jest „tekstowa” czy słowna. W historii świeckiej i doczesnej nie dzieje się nic zbawczego, nie odmienia się ludzka egzystencja historyczna, nie realizuje się na ziemi żadne Królestwo Boże. Zbawienie jest rzeczywiste i odradza człowieka, ale tylko w dziedzinie słowa i przez słowo (G. Ebeling). Słowo Biblii zastępuje niejako działanie zbawcze Chrystusa, który wyszedł poza czas i historię.

b) Po stronie katolickiej rozwinęła się niedawno wśród teologów tradycjonalistycznych (J. Daniélou, Ch. Journet, Y. Congar, M. Chenu, H. U. von Balthasar) teoria dwóch warstw lub kręgów. Historia zbawienia, stanowiąca realny ciąg czy warstwę działań Bożych, nakłada się na historię doczesną. Tworzy ona wyższą rzeczywistość — Mistyczne Ciało Chrystusa, Lud Boży w odróżnieniu od narodów w sensie doczesnym. Królestwo Boże w przeciwstawieniu do różnych królestw tej ziemi. Rozpoczęła się wraz z pierwszym objawieniem Bożym, ale po Chrystusie skupiła się pod znakiem Kościoła Chrystusowego i płynie nurtem Kościoła katolickiego, który jest sakramentem zbawienia całej ludzkości. Kościół nie jest z tego świata, lecz żyje na tym świecie i tworzy jakby wyższą warstwę życia, nałożoną na warstwę doczesną. Historia doczesna sama w sobie nie ma atrwałego sensu, skazana jest na nicłość, bezsens, wieczne spopielenie. Tylko Kościół jest na ziemi ziarnem, z którego wyrośnie i rozkwitnie *Niebieska Jerozolima* w wieczności. W rezultacie istnieją dwie, dosyć odrębne, historie: historia stworzenia i historia zbawienia, historia tego świata i historia Królestwa Chrystusa na tym świecie. Mają one różne cele, rządzą się odrębnymi prawami, wzajemnie się uzupełniają, choć łaska może się opierać na naturze.

c) Znacznie lepszą wydaje się teoria, również katolicka, którą można nazwać teorią „relacji zbawczej” (P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, M. Keller, P. Schoonenberg i inni). Według tej teorii dzieje zbawienia są czymś realnym, są tworzone przez Boga od początku świata, z punktem substancjalnym i kulminacyjnym w Jezusie Chrystusie, ale nie są czymś narzuconym historii doczesnej, ani luźno nałożonym. Dzieje zbawienia są koekstensywne w stosunku do historii stworzenia, do całej historii jednostki ludzkiej, do całej historii ludzkości, do wszelkich wreszcie historii ewentualnych innych ludzkości we wszech-

świecie. Są one realizacją konkretnej, historycznej egzystencji ludzkiej, jednostkowej i społecznej, ale w relacji do zbawienia, do Osoby Bożej. Jest to kształtowanie się optymalnej i finalnej egzystencji — w łonie historii doczesnej, w jej *miejscach* centralnych i z niej, choć przy specjalnej akcji Boga Zbawiającego, Boga ukierunkowującego tę egzystencję ku swemu życiu wewnętrznemu. Ta relacja zbawcza ma oczywiście swoje centralne *miejsce* w osobie człowieka, nie zaś w świecie materialnym, przyrodniczym lub w ciele. A więc odgrywa tu dużą rolę osobowa interpretacja egzystencji jako zbawczej, w relacji do zbawienia. Ale dzieje zbawienia nie są tylko relacją myślną czy moralną, są czymś jak najbardziej realnym. Dzieje zbawienia są jakimś szczególnym pasmem historii stworzenia, rozżarzonym niejako przez łaskę. Cały świat został postawiony pod ten boski znak zbawienia.

### ... I DZIEJE „NIEZBAWIENIA”

Chrześcijańskie widzenie historii było zawsze ambiwalentne, dostrzegające opozycyjne wartości: *byt* — *nicość*, *prawdę* — *falsz*, *dobro* — *zło*, *działanie* — *inercję*, *rezultat* — *bezowocność*. Sprawy te jednak wymykają się badaniu naukowemu. Posługujemy się zwykle różnymi uproszczeniami. W przeciwieństwie do zdarzeń zbawczych mówimy o zdarzeniach *niezbawczych*, a więc o faktach i całych procesach zła, grzechów, niewiary, przekleństwa, nieszczęść, bezsensu. Św. Augustyn nazywał to *historią calamitatum*, a potem niektórzy *historią diabelską*. Uważano, że historię wypełnia straszliwa walka między światłością Chrystusa a ciemnościami szatańskimi, między Mistycznym Ciałem Chrystusa a *Ciałem Diabła*, między *Regnum Dei* a *Regnum Diaboli*. W każdym razie w świecie realizują się nie tylko dzieje zbawienia, ale i *niezbawienia*. Jak mają się one do siebie w *theatrum mundi*? Ogólne rozwiązania były różne.

a) W Starym Testamencie główny akcent położony był na dzieje stworzenia, w których wyróżniają się tu i ówdzie działania zbawcze Boga, Bóg, *Który jest*, tworzy doczesną egzystencję narodu — dając życie, zdrowie, warunki rozwoju, prawa moralne i społeczne, osiągnięcia, szczęście, dobrobyt. Tym działaniom Bożym przeciwstawia się szatan i zła wola ludzi, którzy sprowadzają na ludzkość śmierć, choroby, kary Boże, nieszczęścia, niepowodzenia. Przez sprawiedliwość jednak człowiek może przyczynić się do odwrócenia zła i do zwycięstwa planów Bożych.

W czasach prorockich, gdy zaczęła się wyraźniej rysować idea odkupienia z *niezbawienia* przez Mesjasza, zdarzenia zbawcze układano już raczej w pewną epokę mesjańską. Stąd też *historia zbawienia* i *niezbawienia* miały się kształtować jako dwie następujące po sobie epoki: epoka stara, w której przeważał grzech i *niezbawienie*, oraz epoka nowa, która ma

nadejść, w której będzie przeważało zbawienie, zwycięstwo dobra nad złem, łaski nad grzechem, pokoju nad wojną, szczęścia nad nieszczęściem. W efekcie epoka mesjańska to epoka zrealizowanego zbawienia w aspekcie ziemskim. Tym samym starotestamentalne rozumienie historii stało się ukierunkowane do przodu, futurystyczne, eschatologizujące. A zatem dzieje ludzkie stanowią drogę od niezabawienia ku zbawieniu.

b) W pismach Nowego Testamentu dzieje zbawienia są ściśle związane z historią stworzenia i razem przeciwstawione *historii niezabawienia*. Ale potem, nie bez wpływu gnozy, rozpowszechnił się schemat, poparty autorytetem Augustyna, gdzie po jednej stronie są dzieje zbawienia chrześcijańskiego, a po przeciwnej nie tylko *niezabawienie*, ale także i historia doczesna; nastawiano się głęboko nieufnie do tej historii doczesnej, a w konsekwencji i do historii stworzenia. Przez długie wieki uczono, że grzech poważnie zakłócił historię doczesną, zwracając ją przeciwko dziejom zbawczym. Grzech osłabił naturę ludzką, zaciemnił umysł, osłabił wolę, rozpałił do nieopanowania namiętności. W konsekwencji ciało obrócił przeciwko duchowi, kulturę przeciwko moralności, państwo przeciwko religii, doczesną owocną pracę — przeciwko królestwu Bożemu. Głoszono, że dzieje zbawienia dokonują się w całości z czystego daru Bożego, bez udziału człowieka i przez ciągłą negację świata historii doczesnej. Samo zbawienie jest rodzajem *poprawki* stworzenia, jakby Bóg Zbawiciel poprawiał siebie jako Stwórcę. Na każdą historię patrzono przede wszystkim z perspektywy moralnej. Zło moralne miało być źródłem także każdego innego zła. Za śmierć człowieka, choroby, nędzę, nieszczęścia, katakлизmy, ciężar pracy, brak osiągnięć — odpowiada grzech, grzech pierwszego człowieka i wszystkich ludzi. Zbawienie polega więc niemal wyłącznie na wydobyciu człowieka z grzeszności. O zbawieniu także bytowym i egzystencjalnym, zwłaszcza w doczesności, nie mówiono prawie wcale.

c) Sobór Watykański drugi zniwelował ten wiekowy dualizm i pesymizm. Dla niego *historia niezabawienia* nie utożsamia się w żadnym punkcie z historią stworzenia, ani nie jest również szeroka jak ta druga. Istnieje właściwie jedna historia doczesna człowieka, ale o dwóch podstawowych możliwościach, relacjach, kierunkach ruchu: albo naprzód, ku zbawieniu, ku Bogu, albo do tyłu, ku niezabawieniu, ku *nicości*. Egzystencja historyczna zatem jest ciągłym ruchem o wartościach ambiwalentnych: albo zbawienie, albo odrzucenie od pełni Bożej. Innej możliwości nie ma.

Według historycznej perspektywy zbawienie tak się ma do stworzenia, jak owocny kres rzeczy do jej narodzin, do jej początków, a niezabawienie — jak brak należnego rezultatu. Oczywiście, zbawienie nie jest prostą kontynuacją stworzenia: dzieli je bowiem również pewna nieciągłość, historia i tajemniczy hiatus między momentem protologicznym a plero-

micznym, i cała przepaść ambiwalencji: udania się albo nieudania egzystencji. Stąd zbawienie nie jest żadną *korektą stworzenia* ani ucieczką od niego, ale jest darem możliwości dla tego, co istnieje, dokończeniem rozpoczętego, dopełnieniem cząstkowego i *unieskończeniem* skończonego. Historia zbawienia jest stałą eschatologią historii stworzenia. Rozumiemy teraz, dlaczego Bóg zajaśniał w Chrystusie przed nami, jeden ale o dwóch obliczach historii: „*Jam Alfa i Omega, Pierwszy i Ostatni, Początek i Końiec*” (Ap 22, 13), *Stwórca i Zbawca* (Ap 1, 8; 1, 18; 2, 8).

Relacja wreszcie między historią stworzenia a zbawienia oraz między nimi a dziejami niezbowienia załamuje się na styku działania Boga i osoby ludzkiej. W tym sensie zbawienie jest jakby *uwewnętrznianiem stworzenia* w osobę ludzką. Zbawienie lub niezbowienie jest więc w pewnej części wynikiem tego, jak osoba ludzka *wżyje się* w rzeczywistość doczesną, jak ją zinterpretuje, jak w niej odnajdzie siebie. Ostatecznie zbawienie i niezbowienie są również nieprzeniknioną tajemnicą. Po prostu nie posiadamy oczywistej wiedzy, czy dokonuje się zbawienie czy niezbowienie. Objawienie zaś daje nam tylko ogólne wytyczne nadziei, że wiara w Ewangelię pozwoli nam wyjść poza drogę niezbowienia, ustrzec się mieszania podstawowych znaków jednych i drugich oraz pozytywnie zbilansować nasze czyny zbawcze nad niezbowczymi. Nie możemy wszakże zapominać ani na chwilę, że moc Boga sięga poza objawione nam znaki i nawet fakty niezbowcze z naszej strony wciąga do planów swojej ekonomii zbawczej. Stąd winniśmy bardzo pilnie odnajdywać znaki zbawienia, jakie mogą się kryć pod różnymi wydarzeniami naszego życia i całej historii doczesnej.

## KRĘGI HISTORII ZBAWIENIA

Mimo faktu wcielenia historii zbawczej w dzieje doczesne i w dzieje stworzenia, pozostaje problemem niejako zakres tego wcielenia, stopień i intensywność związania historii Jezusa z historią całego świata.

1. Historią zbawienia w znaczeniu najwęższym i najbardziej ścisłym jest historia Jezusa Chrystusa. Tutaj cała doczesna historia Jezusa została zinterpretowana przez Osobę Słowa Bożego. Cała „*historia świecka*” Jezusa, tym bardziej cała jego „*historia stworzenia*” była jednocześnie „*historią świętą*”. Historia ludzka zlała się w całość z historią boską na ziemi. Lapidarnie podał to św. Jan: „*Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas*” (J 1, 14). Każde więc wydarzenie konkretnej historii było jednocześnie wydarzeniem zbawczym. Jezus miał absolutną świadomość tej zbawczości, nie było tu tajemnicy ani wątpliwości.

Jednak i w ramach historii Jezusa można szukać wydarzeń zbawczych centralnych. Wielu Ojców Kościoła (Orygenes, Klemens Aleksandryjski, Ireneusz z Lyonu, Atanazy Wielki, Grzegorz z Nysy i inni) uważało, że

wydarzeniem fundamentalnym historii Jezusa było wcielenie. A zatem punktem centralnym historii świata i wszechświata jest wcielenie Słowa Bożego. Wszyscy otrzymali odkupienie przez sam fakt wcielenia. Było to bowiem zaistnienie bytu pośredniczącego między Bogiem a człowiekiem z natury, bo bytu Boga i Człowieka w jednej Osobie. Wszystkie inne akty historii Jezusa miały być tylko rozwinięciem tego podstawowego zdarzenia, także śmierć i zmartwychwstanie. Inni Ojcowie, głównie zachodni (Tertulian, Cyprian, Hilary z Poitiers, Augustyn, Piotr Chryzolog, Leon Wielki, Grzegorz Wielki) uważali, że w centrum historii Jezusa znajdują się wydarzenia paschalne, będące świadomymi i formalnymi aktami odkupienia i zbawienia ludzi. Chrystus dokonał zbawienia nie przez biologiczny i nieświadomy akt narodzenia się, ale przez swoje osobowe czyny: mękę, śmierć, zmartwychwstanie, wniebowstąpienie. Głównie chodziło o zmartwychwstanie. Ono „zbawiło” ziemską egzystencję Chrystusa, czyli przemieniło ją w niebiańską i tak rozpoczęło cały proces zmartwychwstania ludzkości i świata. Zmartwychwstanie Jezusa rzuca swe promienie zbawcze na cały świat.

Niektórzy zatem teologowie za historię zbawienia uważali tylko jakies jedno zdarzenie Jezusowe: wcielenie lub zmartwychwstanie.

2. W szerszym znaczeniu historia zbawienia to dostrzegalny i widzialny krąg oddziaływania Jezusa Chrystusa w czasie i przestrzeni. Patrząc wprzód, po Jezusie, widzimy Mistyczne Ciało Chrystusa, Kościół Chrystusowy, Lud Boży, mesjaniczny, który kontynuuje moc zbawczą Jezusa Chrystusa. Kościół to sakrament uobecniający zbawcze dzieje Jezusa Chrystusa w czasie i przestrzeni świeckiej aż do końca świata. Inaczej mówiąc: tam dzieje się zbawienie, dokąd sięga Kościół Chrystusa, a w nim moc zbawcza. Miejsce Kościoła jest więc miejscem zbawienia i określa krąg historii zbawienia na tle historii świeckiej.

W przeszłości analogiczną rolę odgrywał „naród wybrany”, czyli „przed — kościół”, który przygotowywał historię ziemską Jezusa i założonego przezeń Kościoła. Tam, w historii Izraela, dokonywało się już, przez uprzedzenie, zbawienie Chrystusowe, Bóg działał zbawczo, a nawet — według św. Ireneusza i św. Augustyna — działał sam Chrystus przygotowując sobie ciało i życie na świecie. Gdzie więc działa się historia zbawienia? W historii Izraela. Historie innych narodów były niejako doczesne, ta historia jedna była „święta”, zbawcza. W niej historia Izraela świecka i doczesna miała ciągłą interpretację zbawczą ze strony słowa Bożego, czyli objawienia Jahwe. Niekiedy poza granicami historii Izraela chciano widzieć tylko historię *niezbawienia*, potępienia i odrzucenia od Boga. Ale takie ograniczenie kręgu zbawienia było już nadużyciem teologicznym.



3. Historia zbawienia w ujęciu najszerszym wreszcie to realizowanie się zbawienia w całej historii uniwersalnej pod różnym znakami: różnych religii, kodeksów moralności, wyższych dążeń i marzeń ludzkich, wierzeń i nadziei. Mimo centralnego miejsca zbawienia w Jezusie Chrystusie, fakty zbawcze Boga pojawiały się w jakiejś pierwotnej postaci od samych początków historii ludzkiej: od jakichś religii pierwszych homo sapiens, poprzez wielkie religie świata nowożytnego, aż po wszystkie dzisiejsze religie, które istnieją i będą jeszcze istniały poza chrześcijaństwem. Te ostatnie pełnią nadal rolę św. Jana Chrzciciela: są pomostem do pełnego zbawienia w Jezusie Chrystusie. Podobnie zbawienie dokonuje się także i poza widzialnymi religiami: w różnych humanizmach, indyferentyzmach, technicyzmach, ateizmach, gdzie tylko znajdzie skrawek prawdy, dobra, piękna i wyższych treści ludzkich. Przez człowieka zbawienie rzutuje na cały świat materialny, który też stanowi swoisty, najdalszy krąg zbawczy. Tak więc można powiedzieć, że i historia naturalna, historia kosmosu i przyrody dąży z siebie do jakiegoś wydarzenia zbawczego: *„Bo stworzenie z upragnieniem oczekuje objawienia się synów Bożych. Stworzenie bowiem zostało poddane marności — w nadziei, że również i ono zostanie wyzwolone z niewoli zepsucia, by uczestniczyć w wolności i chwale dzieci Bożych. Wiemy przecież, że całe stworzenie aż dotąd jęczy i wzdycha w bólach rodzenia (...) oczekując odkupienia”* (Rz 8, 19—23). W ten sposób zbawienie Chrystusowe obejmuje wszystkie kręgi bytu, jakkolwiek im dalej od centrum, tym oddziaływanie to zdaje się bardziej pośrednie.

### EPOKI HISTORII ZBAWIENIA

Kręgi historii zbawienia określają częściowo epoki. Jaki jest klucz do wyznaczania epok? Teologia patrystyczna brała tu najczęściej za podstawę heksaameron, czyli biblijny opis stworzenia świata w sześciu dniach, z czym zgadzała się też liczba sześciu stągwi w Kanie Galilejskiej. Od Adama do Noego liczono epokę pierwszą, od Noego do Abrahama — epokę drugą itd., aż w połowie szóstej lub u jej końca osadzano narodzenie Chrystusa, zaś jako epokę siódmą — sobotnią traktowano albo tysiącletnie królestwo Chrystusa, albo epokę Kościoła, albo wreszcie wieczność w niebie. Wszystkie te liczenia czasu były jednak bezpodstawne i naiwne. Od V wieku zaczęła się ustalać bardziej teologiczna praktyka wyróżniania trzech podstawowych epok ze względu na fakt Jezusa Chrystusa:

1. Pierwsza epoka zaczyna się „od stworzenia”, od pojawienia się człowieka i sięga do narodzenia Jezusa. Nazywa się ją często epoką dawną, starą, przeszłościową, preparacyjną. Ma ona fazy szczegółowe:

a) *fazę prapierwotną, rajską*, która przez współczesną teologię uważana jest raczej za wyjściową dla antropogenezy, a nie za „rajską”;

b) fazę „prawa natury”, czyli okres bez oficjalnej, objawionej religii, okres „narodów chodzących własnymi drogami” (Dz 14, 16) lub „okres nieświadomości zbawienia” (Dz 17, 30), kiedy to zbawienie dokonywało się jednak pod naturalnymi znakami wartości ludzkich;

c) fazę *Starego Testamentu* lub „prawa pisanego”, prawa Bożego a więc fazę religii oficjalnej, objawionej, ewidentnie aprobowanej przez Boga;

d) fazę *chrzcielową*, bezpośrednio poprzedzającą przyjście Chrystusa, a więc nachylającą historię Starego Testamentu do zdarzenia „w pełni czasu” (Gal 4, 4).

Wszystkie wymienione fazy prowadziły ku Chrystusowi, ale czasowo i przestrzennie nie skończyły się jeszcze, bo jeszcze dziś istnieje prawo natury, religie pogańskie, Izrael, katechumenat itp. Trzeba więc wyobrazić je sobie raczej jako rodzaj obrazu bocznych słoików w drzewie, niż jako zakończony odcinek taśmy.

2. Druga epoka jest centralna i fundamentalna: jest to życie i historia Jezusa Chrystusa. Zbawienie w poprzedzającej epoce było antycypowane, tutaj zaś jest dokonane substancjalnie. Jezus Chrystus to substancjalna historia zbawienia od Boga, określająca naszą historię i ewentualnie historie wszelkich innych „ludzkości” we wszechświecie. Ale i tutaj teologowie wyróżniają fazy, które zachowują pewną analogię w stosunku do historii każdej jednostki ludzkiej:

a) fazę *przygotowawczą* bezpośrednio do życia, matczyną, maryjną, poczynając od zwiastowania (faza „rajska”), przez życie dziecięce, po próg dojrzałości;

b) fazę *historii stworzenia*, a nawet „świecką” od uzyskania samodzielności, przez okres pracy świeckiej, po wewnętrzne dojrzenie do dzieła życia;

c) fazę *odkupieńczą*, świadomą, od rozpoczęcia działalności publicznej po ostatnie wydarzenie paschalne.

Historia Jezusa Chrystusa jest formą dla każdej historii zbawczej i umożliwieniem takiej historii.

3. Trzecia epoka to torowanie drogi odkupieniu Chrystusowemu do wszystkich ludzi. Oczywiście chodzi tu o drogę w przyszłość, licząc od Jezusa, ale można postawić twierdzenie, że w jakimś sensie jest możliwe do pomyślenia działanie zbawcze i „do tyłu” w każdym czasie, co widać w fakcie antycypacji zbawienia w Chrystusie oraz w ciekawej praktyce chrześcijańskiej przyjmowania chrztu za zmarłych (1 Kor 15, 29). Zagadnienie zbawienia „do tyłu czasu” nie jest jednak opracowane. W kierunku „naprzód” wyróżnia się następujące fazy szczegółowe:

- a) *fazę narodzin* obecności Chrystusa w wiernych, czyli w Kościele — od Paschy po Zesłanie Ducha;
- b) *fazę niemowlęctwa Kościoła* — od Zesłania Ducha po pierwsze kroki poza kolebką palestyńską;
- c) *fazę dojrzewania*, wejścia na arenę publiczną świata, otrzymania roli czynnika historycznego w perspektywie uniwersalnej;
- d) błędnowiercy zapowiadali, lub ciągle jeszcze zapowiadają, *fazę milenarystyczną*, czyli doczesne, tysiącletnie królowanie Chrystusa na ziemi;
- e) *fazę paruzijną*, powtórnego i ostatniego przyścia Chrystusa, Chrystusa eschatologicznego, który Kościół i swoją historię zbawienia na ziemi zakończy, dopełni i ukoronuje.

Omawiane epoki rozmaicie porządkowano. Ogólnie najniżej stawiano epokę przedchrystusową; trudności dotyczyły wszakże epoki drugiej i trzeciej. Na początku chrześcijaństwa wystąpiły tendencje uważania epoki drugiej nie tylko za podstawową, ale i za ostateczną, eschatologiczną. Stąd wielu sądziło, że nadszedł już koniec świata i nie będzie epoki trzeciej, ale szybko stosunkowo wyjaśniono, że jest to epoka docelowa dla przyszłości, a bynajmniej nie zakończona. Znacznie dłużej trwały spory o rangę historii Jezusa w schemacie całej historii. Wielu teologów wyobrażało sobie historię Jezusa jako nieskończenie wysoki szczyt historii, do którego przeszłość się wspinała, a przyszłość się cofa, ciągle nawraca. Na skutek takich wyobrażeń uważano, że czas Kościoła po Chrystusie to tylko czas staczania się, opadania; że po prostu epoka przyszłości znikła albo okazała się czymś ujemnym, tak że chrześcijaństwo musi nawracać całą siłą do przeszłości. Jednak i tu przyszła korekta. Dziś przyznaje się, że wydarzenie zbawcze w Jezusie Chrystusie jest samo w sobie substancjalne i szczytowe, ale historycznie, dla nas i dla świata, jest ono tylko jakimś embrionem czasu chrześcijańskiego, jest zapoczątkowaniem przyszłych działań Bożych, jest prefigurą i cieniem tego, co nastąpi w czasie Kościoła, w czasie przygotowania do paruzji oraz w samej paruzji. Dopiero Chrystus paruzji będzie Chrystusem Pełnym. A więc chrześcijaństwo ma swój cel i szczyt w przyszłości, a nie w przeszłości.

Oparte na chrystologii epoki nie mogą jednak operować żadnymi liczbami. Obliczanie czasu poprzedzającego narodzenie Chrystusa na jakieś 4 lub 6 tysięcy lat było, teologicznie biorąc, nadużyciem. Podobnie jest z czasem paruzji. Próby obliczenia daty paruzji są nieraz wprost obsesyjne. Prawdziwa teologia nie dysponuje żadnymi danymi co do dat i obliczeń początku lub końca świata. Początek i koniec są raczej pewnymi schematami treściowymi, niż temporalnymi. Nic dziwnego, że epoka trzecia musi się ciągle „wydłużać”, mimo że my w naszym patrzeniu ją skracamy.

## UNIWERSALIZM ZBAWCZEJ WOLI BOGA

Formująca się nowa postać teologii jako historii zbawienia, czyli poznawania i interpretowania dziejów zbawienia, rozwiązuje trochę inaczej jedną z dawnych trudności co do powszechności zbawienia. Chodzi tu o problem zakresu realnego i *skutecznego* zbawienia, który dawniej sprowadzano, dosyć prowokująco, do problemu *woli Bożej*, a którą dziś widzi się raczej jako pewien zespół zdarzeń zbawczych, w jakich bierze udział także człowiek.

Teologia rozważała od początku, na jakiej zasadzie odkupienie Chrystusowe może osiągnąć każdego człowieka we wszystkich czasach? Odpowiedzi były różne: że jakaś „moc” Boska czynów zbawczych działa nadal w czasie, że skutek tych czynów był ponadczasowy, że skutek ten otrzymała Biblia lub sakramenty Kościoła, że Chrystus uwielbiony sprawia obecnie to samo z nieba, co wtedy historycznie itp. Koncepcja historio-zbawcza zdaje się sugerować, że odkupienie Chrystusa należy rozumieć jako sakrament dla czasu tego świata, a czas i przestrzeń trzeba brać jako względne; czyli Chrystus uczynił zdarzenie zbawcze jednakowo „*blisko*” *każdego człowieka*, zdarzenie to znalazło się — w perspektywie zbawczej, nie doczesnej — w centrum czasu i miejsca każdej jednostki. Przy tym nie musi Chrystus działać teraz odrębnie aby niejako „poprawiać” swoje odkupienie. Kontakt z tym zdarzeniem zbawczym dokonuje się dzięki przeróżnym znakom, sakramentalnym i pozasakramentalnym.

Podobnie pytano od dawna o „szerokość” pasma zbawienia. Teolodzy głowili się: ilu ludzi się zbawi? po czym poznać, kto znajduje się na drodze zbawienia, a kto na drodze odrzucenia? czy zbawieni są w Kościele, a niezabawieni poza Kościołem? czy ilość zbawionych jest określona przez wolę Bożą z góry, czy też mają na to wpływ sami ludzie? czy zbawienie jest logiczną konsekwencją jakichś praktyk i zachowań się, czy też jest wydarzeniem absolutnie od tego niezależnym i nieprzewidywalnym? Jedni odpowiadali, że historia zbawienia przedstawia wążutki strumyczek, a olbrzymia większość ludzi pogrążona jest w dziejach niezabawienia. Inni dodawali, że tę garstkę zbawiających się wyciąga z kloaki tego świata ręka Boża, bez ich woli i zasługi lub wbrew ich woli, a reszta ludzkości stanowi tylko tło dla chwały zbawianych i glorii Zbawcy. Poprawiano się z czasem, że Bóg chce wszystkich zbawić, ale „*wolą ogólną*”, wolą zaś „*szczególną*” — tylko wybranych. Nie brakło też takich restrykcji, że zbawić się można tylko w widzialnym Kościele, tylko w określonej gminie wyznaniowej, tylko przez specjalny tryb życia, przez określoną przynależność do grupy „pobożnych”, przez określone votum, przez określoną cnotę, sakrament, praktykę pobożnościową itp. Słowem wymyślano tysiące „ograniczeń” dla nurtu historiozbawczego.

Jednym z głównych zadań teologii historiozbawczej jest przypuszczenie szturmowe na tego rodzaju próby „zawężania” perspektywy zbawienia. Przede wszystkim podkreśla się mocno, że nie wolno tu — byłoby to obrazą dla Boga — składać „winy” na wolę Bożą, ogólną czy specjalną. Zbawienie zostało zrealizowane jako rzeczywistość stojąca przed każdym człowiekiem żyjącym i łaska zbawcza objęła każdy czas, a głównie miejsca grzechu, słabości i niemocy: *Gdzie wzmógł się grzech, tam jeszcze obficie rozlała się łaska* (Rz 5, 20). W samym Chrystusie nie tkwi łaska mechanicznie, lecz wymaga współpracy człowieka jako współwarunku mocy łaski. Łaska jest wielokształtna i otacza człowieka niejako ze wszystkich stron. Kościół każe się otwierać na nią rozmaicie, nie zaś zamykać przed nią różne dziedziny życia. Znaki zbawienia są sakramentalne, kościelne, ale także i inne, nieoficjalne i nieobjawione. Przede wszystkim zbawienie nie jest widzialne, lecz jest ujmowane wiarą i nadzieją, w tym sensie sam Chrystus nie jest w nas dokonany zbawieniem, lecz tylko „zaofiarowaną nadzieją zbawienia” (Hbr 6, 18).

Wierzimy zatem i spodziewamy się, że historia zbawienia rozlewa się właściwymi sobie sposobami i torami na cały świat, na każdego człowieka numerycznie: „Zbawiciel nasz, Bóg, pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni (bez względu na czas) i doszli do poznania prawdy. Albowiem jeden jest Bóg, jeden też pośrednik między Bogiem a ludźmi, człowiek, Chrystus Jezus, który wydał samego siebie na okup za wszystkich jako świadectwo we właściwym czasie” (1 Tm 2, 3—6).

#### WYBÓR NAJWAŻNIEJSZEJ LITERATURY

- Bartnik Cz., *Teologia historii według Leona Wielkiego*, Lublin 1972;  
 Bartnik Cz., *Teilhardowska wizja dziejów*, Lublin 1975;  
 Berdiajew N., *Der Sinn der Geschichte*, Tubingen 1950;  
 Bourgeois H., *Le salut comme discours*, Lyon 1975;  
 Bouyer L., *Le Fils eternel*, Paris 1974;  
 Bultmann R., *Geschichte und Eschatologie*, Tubingen 1958;  
 Bur J., *Sens chretien de l'histoire. Initiation au mystere du salut*, Paris 1973;  
 Campenhausen von H., *Die Entstehung der Heilsgeschichte*, „Saeculum” 21: 1970, 189—212;  
 Casper B. (i inni), *Jesus — Ort der Erfahrung Gottes*, Freiburg i. Br. 1976;  
 Congar Y., *Chrystus i zbawienie* (Tł. z franc.), Kraków 1968;  
 Conzelmann H., *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Göttingen 1965;  
 Couto F.J., *Hoffnung im Unglauben. Zur Diskussion über dem allgemeinen Heilswillen Gottes*, Paderborn 1973;  
 Cullmann O., *Christ et le temps*, Neuchâtel 1966;  
 Cullmann O., *Le salut dans l'histoire* (Tł. z niemiec.), Neuchâtel 1966;  
 Danielou J., *Essai sur le mystere de l'histoire*, Paris 1953;  
 Diaz de Cerio F., *Un cardenal filósofo de la historia*. Fr. Zeferino González, O.P. (1831—1894), Roma 1969;  
 Eder P., *Gottes Reich in dieser Welt*, Salzburg 1975;  
 Ferret A. — Marle R., *Theologies d'aujourd'hui*, Paris 1973;  
 Festorazzi F., *La creazione nella Storia della Salvezza*, „La Scuola Cattolica” 90: 1962, 3—27;

- Guindon A., *Le pédagogie de la crainte dans l'histoire du salut selon Thomas d'Aquin*, Tournai 1975;
- Hombres U. — Ratzinger J., *Das Heil des Menschen. Innerweltlich — christlich*, München 1975;
- Huant E., *Finalité, temporalité, survie*, T equi 1975;
- Jossua J.P., *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, Paris 1968;
- J unegl E., *Gott — für den ganzen Menschen*, Zürich 1976;
- Kaufman G.D., *Storicismo teologico come esperimento di pensiero*, Brescia 1974;
- Keyes G.L., *Christian Faith and the Interpretation of History*, Lincoln 1966;
- Klinger E., *Offenbarung im Horizont der Heilsgeschichte*, Köln 1969;
- Klinger E. (wyd.), *Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche*, Freiburg i. Br. 1976;
- Laurentin R., *Rozw oj a zbawienie* (Tl. z franc.), Warszawa 1972;
- Lehmann K., *Jesus Christus unsere Hoffnung*, Freiburg i. Br. 1976;
- L owith K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte* (Tl. z ang.), Stuttgart 1953;
- Luneau A., *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964;
- Malevez L., *Histoire du salut et philosophie: Barth, Bultmann, Cullmann*, Paris 1971;
- Marinelli F., *Personalismo Trinitario nella Storia della Salvezza*, Roma 1969;
- Moran L.R., *Cristo nella Storia della Salvezza*, Assisi 1969;
- Mouroux J., *Le Mystère du temps*, Paris 1962;
- Munck J., *Paulus und die Heilsgeschichte*, Kopenhagen 1954;
- Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Bd. 1—5, Einsiedeln 1965—1976;
- Niebuhr R., *Foi et histoire* (Tl. z ang.), Neuchâtel 1953;
- Pannenberg W., *Esquisse d'une Christologie* (Tl. z niem.), Paris 1972;
- Patterson L.G., *God and History in Early Christian Thought*, New York 1967;
- Pikaza J., *La Biblia y la teologia de la historia*, Madrid 1972;
- Prenter R. Wingren G. (i inni), *The Gospel as History*, Philadelphia 1975;
- Rahner K., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, W: Schriften zur Theologie. Bd V, Einsiedeln 1962 s. 115—135;
- Ruiz de la Pe na J.L., *La otra dimensi on. Escatologia cristiana*, Madrid 1975;
- Schillebeeckx E., *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden* (Tl. z holend.), Freiburg i. Br. 1975;
- Schillson A., *Geschichte im Horizont der Vorsehung*, Mainz 1974;
- Schoonenberg P., *Bo y swiat w stwarzaniu* (Tl. z ang.), Warszawa 1972;
- Schulte R., *Theologia und Heilsgeschehen*, Essen 1969;
- Sequeri P.A., *Escatologia e teologia*, Venegono Inferiore 1975;
- Stanley D., *Ewangelia jako historia zbawienia*. „Znak” 16: 1964, 1281—1298;
- Steck K.G., *Die Idee der Heilsgeschichte*, Zürich 1959;
- Tupper E.F., *The Theology of Wolfahrt Pannenberg*, London 1974;
- Wiederkehr D., *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich 1975;
- Wirsching J., *Gott in der Geschichte*, München 1963.

## RÉSUMÉ

### PROL EGOMENES   HISTOIRE DU SALUT

Parmi les différentes tendances de la théologie chrétienne contemporaine, celle qui se présente le plus nettement et le plus largement c'est la conception de la théologie conçue comme l'histoire du salut (en latin — *historia salutis*, en allemand *Heilsgeschichte*). Cette théologie réalise le mieux son rôle étant comprise largement. L'histoire y signifie l'ensemble de l'existence humaine temporelle se réalisant dans le temps et dans l'espace. Le salut signifie — d'après le principe du "Christ" — le passage de la langue temporelle des signes aux significations eschatologiques, absolues et divines. Mais le but de la théologie est de présenter systématiquement la formation du salut dans l'existence humaine. L'histoire de la création et l'histoire

du salut forment, au fond, le même système matériel des signes, mais différent entre elles de la sémantique religieuse. Cette différence ressemble à celle qui existe entre protologie et eschatologie. Il-y-a, par contre, la contradiction entre salut et non-salut. Le non-salut c'est, en quelque sorte, le rejet de toute langue religieuse et théologique. La clef sémantique de l'histoire du salut c'est, vue de l'extérieur — la Personne de Jésus-Christ, et à l'intérieur — nous en personne. C'est pourquoi on parle à la fois des époques de l'histoire du salut avant et après Jésus-Christ de même que des cercles d'histoire du salut dépendant de la distance du phénomène dont le nom est Jésus-Christ. Mais au fond, le temps et l'espace dans l'histoire du salut sont relatifs et l'essence du problème se ramène aux façons et modes de déchiffrer par les hommes le sens du signe du Christ qui a la même valeur pour chaque place et chaque moment.





Ks. Ernest Kleinert

## WIKARIUSZ KAPITULNY DIECEZJI GDAŃSKIEJ 1951 — 1956

Wstęp. I Zagadnienie ważności wyborów wikariuszy kapitulnych na Ziemiach Odzyskanych. II Wybór i objęcie rządów przez wikariusza kapitulnego w diecezji gdańskiej. III Działalność wikariusza kapitulnego w Gdańsku. IV Wygaśnięcie jurysdykcji wikariusza kapitulnego. Zusammenfassung.

### W S T Ę P

Od chwili uwięzienia biskupa Karola Marii Spletta 9 sierpnia 1945 roku aż do jego śmierci w 1964 roku, diecezja gdańska występuje jako „*Sedes impedita*”. W tym czasie diecezją zarządzają kolejno: administrator apostolski (1945—1951), wikariusz kapitulny (1951—1956) oraz koadiutor „*Sedi datus*” (1956—1964).

Okres ten, ujęty w szerszych ramach zagadnienia tzw. Ziemi Odzyskanych<sup>1</sup>, stanowi bogaty materiał do badań pod względem kanonicznym, duszpasterskim czy polityczno-społecznym. Na tle dość licznych opracowań ogólnych statusu Kościoła Rzymsko-Katolickiego na Ziemiach Odzyskanych<sup>2</sup>, zauważa się luki, gdy idzie o opracowania partykularne poszczególnych jednostek administracyjnych.

Z opracowań dotyczących diecezji gdańskiej na uwagę zasługują artykuły ks. A. Bacińskiego: *Zarys dziejów ziemi i diecezji gdańskiej*, który ukazał się jako część wstępna do Schematyzmu Diecezji Gdańskiej na rok 1969<sup>3</sup> oraz *Dzieje diecezji gdańskiej w ostatnim XX-leciu (1945—1965)*<sup>4</sup>. Są to opracowania historyczne, w których interesujący nas okres lat 1951—1956 został pominięty lub też opisany w kilkunastu zdaniach. Zagadnienie uwięzienia i zasądzenia biskupa Karola Marii Spletta naświetla artykuł ks. E. Kleinerta *Antypolskie zarządzenia biskupa gdańskiego*

<sup>1</sup> Rozpoczyna ten okres mianowanie przez kard. Hlonda 15 VIII 1945 roku administratorów apostolskich dla terenów przywróconych Polsce po II wojnie światowej, zamyka zaś bulla Pawła VI *Episcoporum Poloniae coetus* z 28 VI 1972 roku ustanawiająca nowe diecezje na tych ziemiach.

<sup>2</sup> Obszernie opracował to zagadnienie m. in. Ryszard Marek, *Kościół rzymsko-katolicki wobec ziem zachodnich i północnych*, Warszawa 1976.

<sup>3</sup> *Schematyzm Diecezji Gdańskiej na rok 1969*. Fragmenty, Gdańsk 1969.

<sup>4</sup> *Nasza Przeszłość*, 1965, 150—182.

*Karola Spletta w świetle prawa karnego publicznego i kanonicznego*<sup>5</sup>, zaś pierwsze pięciolecie powojenne związane z rządami administratora apostolskiego Ks. Andrzeja Wronki omawia artykuł tegoż autora *Administrator Apostolski diecezji gdańskiej (1945—1951)*<sup>6</sup>.

Lata 1951—1956 należą do trudniejszego okresu działalności Kościoła w Polsce powojennej. Nieprzystosowanie granic administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych do ustalonych w 1945 roku granic państwowych, pociągnęło za sobą w 1951 roku decyzję władz państwowych, która wywołała łańcuch reakcji po obu stronach linii Kościół—Państwo. Usunięci zostali administratorzy apostolscy z omawianych terenów a w ich miejsce wybrano „wikariuszy kapitulnych”. W diecezji gdańskiej w latach 1951—1956 rządy sprawował ks. Jan Cymanowski, wikariusz kapitulny wybrany przez konsultorów diecezjalnych.

## I. ZAGADNIENIE WAŻNOŚCI WYBORU WIKARIUSZY KAPITULNYCH NA ZIEMIACH ODZYSKANYCH

### 1. Geneza decyzji władzy państwowej z 26 stycznia 1951 roku.

Aby zrozumieć sytuację wytworzoną w 1951 roku a spowodowaną wydalaniem administratorów apostolskich i nakazem wyboru wikariuszy kapitulnych, należy przyjrzeć się stosunkom Państwo—Kościół w Polsce powojennej z uwypukleniem zagadnienia administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych.

#### A) UCHWAŁA RADY MINISTRÓW Z DNIA 12 WRZEŚNIA 1945 ROKU.

We wrześniu 1945 roku stosunki bilateralne Kościół—Państwo w Polsce normowały: Konstytucja Rzeczypospolitej Polski z 17 marca 1921 roku<sup>7</sup> oraz Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską<sup>8</sup>. Konstytucja marcowa przyjmowała zasadę równouprawnienia wyznań uznanych, z tym, że wyznanie rzymsko-katolickie zajmowało w państwie stanowisko naczelne (*primus inter pares*)<sup>9</sup>. Art. 114 Konstytucji stanowił, że stosunek Państwa do Kościoła

<sup>5</sup> MDG, 1976, 81—96.

<sup>6</sup> MDG, 1977, 79—97.

<sup>7</sup> Ustawa z 17 III 1921. Dz. U. nr 44 poz. 267. Należy przypomnieć, że konstytucja kwietniowa z 23 IV 1935 roku mocą Manifestu PKWN nie obowiązywała (załącznik do Dz. U. 1944 nr 1).

<sup>8</sup> St. Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 II 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską*, Łomża 1934.

<sup>9</sup> Art. 114. „Wyznanie rzymsko-katolickie, będące religią przeważającą większości narodu, zajmuje w Państwie naczelne stanowisko wśród równouprawnionych wyznań. Kościół Rzymsko-Katolicki rządzi się własnymi prawami. Stosunek Państwa do Kościoła będzie określony na podstawie układu ze Stolicą Apostolską, który podlega ratyfikacji przez Sejm”.

rzymsko-katolickiego ma być uregulowany na podstawie konkordatu. Podstawową natomiast normę konkordatu stanowił artykuł 1: *Kościół Katolicki, bez różnicy obrządków, korzystać będzie w Rzeczypospolitej z pełnej wolności. Państwo zapewnia Kościołowi swobodne wykonywanie jego władzy duchownej i jego jurysdykcji, jak również swobodną administrację i zarząd jego sprawami i majątkiem zgodnie z prawem bożym i kano-nicznym*<sup>10</sup>.

Przeobrażenia polityczno-społeczne, jakie dokonały się w Polsce po drugiej wojnie światowej pociągnęły za sobą również i przeobrażenia w polityce wyznaniowej. Wyrazem nowego stosunku Rządu Polski Ludowej do Kościoła Katolickiego oraz Stolicy Apostolskiej była uchwała Rady Ministrów z dnia 12 września 1945 roku<sup>11</sup>. Uchwała składa się z trzech punktów. W punkcie pierwszym poruszono sprawę zniesienia konkordatu z 1925 roku. Rząd Polski stwierdził, że konkordat przestał obowiązywać wskutek jednostronnego zerwania go przez Stolicę Apostolską w następstwie aktów prawnych, zdziałanych w czasie okupacji, a sprzecznych z jego postanowieniami<sup>12</sup>. Punkt drugi dotyczy nominacji administratorów apostolskich na Ziemiach Odzyskanych. Ponieważ Stolica Apostolska nie uznała dotąd Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej i w związku z tym nie ma normalnych stosunków dyplomatycznych między Rządem Polski Ludowej a Stolicą Apostolską, Uchwała stwierdza, iż Rząd Jedności Narodowej nie przyjmuje do urzędowej wiadomości nominacji administratorów apostolskich dokonanej dnia 15 sierpnia 1945 roku<sup>13</sup>. W punkcie trzecim, Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej oświadcza, że tak jak dotychczas niczym nie krępował działalności Kościoła Katolickiego, podobnie i nadal zapewnia mu pełną swobodę w ramach obowiązujących ustaw<sup>14</sup>.

<sup>10</sup> St. Łukomski, dz. cyt., 48.

<sup>11</sup> Przedruk: *Położenie prawne Kościołów i związków wyznaniowych w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*. Zbiór dokumentów wg stanu na dzień 1 października 1960 roku, Warszawa 1960, 123—124.

<sup>12</sup> Niezależnie od w/w Uchwały Rady Ministrów, Konkordat nie obowiązywał w Polsce Ludowej po wojnie, z powodu całkowitej zmiany warunków, w jakich był zawarty w 1925 roku; zmiana granic państwa (określonych w Konkordacie) i gruntowna zmiana ustroju społeczno-gospodarczego i państwowego. Por. S. Piotrowski, *Konkordat zawarty ze Stolicą Apostolską przestał obowiązywać jako wewnętrzna ustawa krajowa*, w: *Państwo i Prawo* 1947, 3—8.

<sup>13</sup> Na temat uznania względnie nieuznania przez Stolicę Apostolską państwa czy rządu w świetle prawa międzynarodowego zob. A. Klafkowski, *Granica polsko-niemiecka a konkordaty z lat 1929 i 1933*, Warszawa 1958, 221—226. Tymczasowy Rząd Jedności Narodowej powołany został przez Krajową Radę Narodową ustawą z dnia 31 XII 1944 roku, Dz. U. nr 19 poz. 99.

<sup>14</sup> Poza Manifestem PKWN z 22 VII 1944 roku proklamującym równość wszystkich obywateli bez różnicy wyznania oraz wolność sumienia, na uwagę zasługują tzw. ustawy laicyzujące, które niebawem ogłoszono. M.in. nowe prawo małżeńskie (Dz. U. 1945 nr 48 poz. 270), nowe prawo o aktach stanu cywilnego (Dz. U. 1945 nr 48 poz. 272), prawa o laicyzacji aktów i dokumentów urzędowych (Dz. U. 1945—1947). Zob. H. Świątkowski, *Państwo a Kościół w świetle prawa*, (Warszawa) 1960<sup>2</sup>, 48—50.

Analizując powyższą Uchwałę Rady Ministrów, należy podkreślić, że zerwanie konkordatu nie oznacza zerwania wszelkich stosunków między Kościołem a Państwem, skoro te dwie społeczności w dalszym ciągu istnieją na określonych terytorium i pozostają w określonych stosunkach publiczno-prawnych<sup>15</sup>. Toteż mimo iż Rząd nie przyjął do urzędowej wiadomości nominacji administratorów apostolskich na Ziemiach Zachodnich i Północnych, w praktyce pełnili oni swe funkcje: władzę administratora apostolskiego w Olsztynie (*dla Warmii i Mazur*) sprawował ks. Teodor Bensch, w Gorzowie Wielkopolskim (*dla Pomorza Zachodniego, Ziemi Lubuskiej i prałatury Pilskiej*) ks. Edmund Nowicki, we Wrocławiu (*dla Dolnego Śląska*) ks. Karol Milik, w Opolu (*dla Śląska Opolskiego*) ks. Bolesław Kominek a w Gdańsku (*dla diecezji gdańskiej*) ks. Andrzej Wronka<sup>16</sup>.

Wprawdzie niemieccy biskupi i wikariusze kapitulni opuścili polskie ziemie i zamieszkali w Niemczech (wzgl. pozostał jak w przypadku biskupa Karola Spletta, który przebywał w więzieniu), ale zachowali swe stanowiska z zatrzymaniem jurysdykcji na tę część swej diecezji która nie weszła w skład Państwa Polskiego, zaś w razie śmierci otrzymywali kanonicznych następców. Wytworzyło się pewnego rodzaju dualizm jurysdykcji kościelnej: stałej niemieckiej, lecz zawieszanej na terenie Polski, oraz tymczasowej władzy administratorów apostolskich sprawujących swą jurysdykcję *ad nutum Sanctae Sedis*<sup>17</sup>. Stąd Rząd Polski, kierowany swoimi racjami, wywierał nacisk na Episkopat Polski, aby doprowadzić do ustabilizowania administracji kościelnej na tych terenach.

B) POROZUMIENIE ZAWARTE MIĘDZY PRZEDSTAWICIELAMI RZĄDU R.P. I EPISKOPATU POLSKIEGO Z DNIA 14 KWIETNIA 1950 ROKU.

Jednostronna Uchwała Rady Ministrów z dnia 12 września 1945 roku spowodowała swoistą pustkę w normowaniu dwustronnych stosunków prawnych Kościół—Państwo w Polsce Ludowej. Naglącą stała się potrze-

<sup>15</sup> Zob. A. Klafkowski, dz. cyt., 221—222.

<sup>16</sup> Dekrety nominacyjne otrzymali z rąk kard. Hlonda 15 VIII 1945 roku, upoważnionego przez Stolicę Apostolską mocą specjalnych uprawnień z 8 VII 1945 roku.

<sup>17</sup> *Annuario Pontificio* — do 1964 roku jako biskup gdański figuruje K.M. Splett (*impedito*). Diecezja warmińska w 1972 roku (*Annuario Pontificio*, 559) określana jest jako „Suffr. di Breslavia”. Po śmierci biskupa warmińskiego Maksymiliana Kallera w 1947 roku wybrano wikariuszem kapitulnym ks. Kathera, który przebywał w Rulle/Osnabrück, a po nim wikariuszem kapitulnym został wybrany ks. Paul Hoppe urzędujący w Münster. Zob. *Katholische Jahrbuch* 1948/49, 208 i 226—227; J. Zaborowski, *Kościół nad Odrą i Nysą*, Warszawa 1970, 56. Archidiecezja wrocławska w *Annuario Pontificio*: Breslavia, Breslau, Wrocław, lokowana jest wrubryce państwowej Germanii (rok 1957 s. 171). *Rocznik* 1972, 85—86 miejsce biskupa rezydentjalnego wykropkowane, natomiast podaje administratorów apostolskich „ad nutum Sanctae Sedis”: Mons. Bolesław Kominek (per la parte centrale dell' Arcidieceesi; Mons. Franciszek Jop (per la parte meridionale); Mons. Wilhelm Pluta (per la parte settentrionale). Po śmierci ks. Ferdynanda Piontka, który był wikariuszem kapitulnym w chwili utworzenia polskiej administracji kościelnej, jego następcą wybrany został bp Gehrard Schaffran. Zob. J. Zaborowski, dz. cyt., 62.

ba nowego określenia tych stosunków. Wielowiekowe powiązania Kościoła katolickiego z życiem narodu i Państwa domagały się takiego unormowania spraw wyznaniowych, by mogło być respektowane tak przez władze kościelne jak i władze państwowe oraz cały naród polski. Toteż w połowie roku 1949 utworzona została tzw. *Komisja Mieszana*, złożona z członków Rządu i Episkopatu, której zadaniem było rozpatrzenie całokształtu wspólnych spraw<sup>18</sup>.

Rezultatem prac Komisji Mieszanej, prowadzonych wśród zrozumiałych trudności wywołanych nie dającymi się usunąć różnicami światopoglądowymi, było *Porozumienie* zawarte między przedstawicielami Rządu i przedstawicielami Episkopatu, podpisane dnia 14 kwietnia 1950 roku<sup>19</sup>.

Porozumienie to składające się z 19 punktów, zabezpieczało Kościołowi swobodę w sferze kultu religijnego, nakładając na hierarchię kościelną obowiązki sprowadzające się do podstawowych obowiązków obywatelskich, jak poszanowanie prawa i władzy państwowej oraz przeciwstawianie się wrogiej Polsce działalności. Unormowane zostały również m. in. sprawy nauki religii w szkołach, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, stowarzyszeń katolickich, kościelnej akcji charytatywnej, duszpasterstwa wojkowego i szpitalnego, zakonów i zgromadzeń zakonnych.

Z punktu widzenia interesów administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych, ważnym jest punkt trzeci Porozumienia: *Episkopat Polski stwierdza, że zarówno prawa ekonomiczne, historyczne, religijne jak i sprawiedliwość dziejowa wymagają, aby ziemie Odzyskane na zawsze należały do Polski. Wychodząc z założenia, że Ziemie Odzyskane stanowią nieodłączną część Rzeczypospolitej, Episkopat zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej, aby administracje kościelne korzystające z praw biskupstw rezydencjalnych były zamienione na stałe ordynariaty biskupie. Należy zwrócić uwagę, iż użycie w wyżej wymienionym punkcie Porozumienia sformułowania Episkopat zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej zakłada przyjęcie tak przez Rząd jak i Episkopat wyłącznej kompetencji Stolicy Apostolskiej w sprawie uregulowania statusu kościelnego na Ziemiach Odzyskanych<sup>20</sup>. Wskazuje na to również punkt piąty Porozumienia, stwierdzający, że Papież jest miarodajnym i najwyższym autory-*

<sup>18</sup> Zob. *Komunikat Episkopatu Polski do wiernych z 22 IV 1950 r.* w: *ŻiM 1950*, 175—176. Delegacji rządowej przewodniczył minister administracji publicznej Wł. Wojski, delegacji episkopatu — sekretarz episkopatu ks. biskup Z. Choromański.

<sup>19</sup> Przedruk w: *Położenie prawne kościołów*, 124—127.

<sup>20</sup> Na uwagę zasługuje tu artykuł redakcyjny Tygodnika Powszechnego „*Stosunek Kościoła do Państwa*” (nr 14 z 1949 roku) w którym czytamy m. in. „Sprawy... dotyczące się prawno-publicznych podstaw i organizacji Kościoła Katolickiego w Polsce, mogą być załatwione jedynie w porozumieniu ze Stolicą Apostolską”. A. Klafkowski sugeruje, iż artykuł ten był inspirowany przez Episkopat Polski (*Granica polsko-niemiecka*, 336) i nazywa ów artykuł „*Oświadczeniem Episkopatu Polskiego z dnia 20 marca 1949 roku*”.

tetem Kościoła w sprawach wiary, moralności i jurysdykcji kościelnej. To ostatnie stwierdzenie, jako uznane przez Rząd Polski zostało dobitnie podkreślone w komunikacie Episkopatu Polskiego do wiernych z dnia 22 kwietnia 1950 roku, wydanym w związku z podpisaniem Porozumienia<sup>21</sup>.

C) OSWIADCZENIE RZĄDU R.P. Z DNIA 23 PAŹDZIERNIKA 1950 ROKU.

Podpisanie Porozumienia nie posunęło jednak naprzód sprawy stabilizacji polskiej administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych. Stolica Apostolska nadal zachowywała w tej sprawie milczenie. Zapoczątkowało to łańcuch reakcji polityczno-prawnych, które głęboko naruszyły stosunki Państwo—Kościół w Polsce. Rząd Polski postanowił nie tolerować takiego stanu rzeczy, szczególnie po zmianach, jakie zaszły w stosunkach polsko-niemieckich. W tym czasie bowiem powstało nowe państwo: Niemiecka Republika Demokratyczna<sup>22</sup>, z którym Polska zawarła układ o demarkacji polsko-niemieckiej granicy państwowej, podpisany w Zgorzelcu 6 lipca 1950 roku<sup>23</sup>.

Stanowisko Rządu Polskiego w sprawie administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych i Północnych wyrażone zostało w piśmie Urzędu do Spraw Wyznań skierowanym do sekretarza Episkopatu z dnia 23 października 1950 roku<sup>24</sup>. Czytamy tam: *Porozumienie między przedstawicielami Rządu R.P. i Episkopatu z dnia 14 kwietnia br. w sposób jasny i niedwuznaczny ustala w punkcie trzecim, że na Ziemiach Odzyskanych zamiast dotychczasowych administratorów diecezji winni być stali biskupi ordynariusze, a zamiast tymczasowych administratorów parafii — stali proboszczowie, podobnie jak na innych terenach Państwa Polskiego. Od czasu zawarcia porozumienia upłynęło przeszło sześć miesięcy... władze Kościoła Katolickiego zamiast przyspieszyć realizację swego uroczystego zobowiązania nadal utrzymują na odcinku kościelnym stan tymczasowości na Ziemiach Odzyskanych. Taka postawa narusza umowę i jaskrawo koliduje z interesem państwowym i narodowym Polski i jest na rękę tylko czynnikiem antypolskim.*

Oświadczenie określa bliżej owe antypolskie czynniki: chodzi tu głównie o „*siły rewizjonistyczne, hitlerowskie i imperialistyczne idące w parze z remilitaryzacją Niemiec zachodnich*”. Nieunormowana sprawa administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych stanowi jeden z czynników

<sup>21</sup> Przedruk w: ZiM 1950, 175—176.

<sup>22</sup> Dokumenty dotyczące powstania NRD — Zbiór dokumentów pod red. Juliana Makowskiego. *Polski Instytut Spraw Międzynarodowych*, Warszawa 1949, 854—945.

<sup>23</sup> Tamże, 1950, 615—616; Dz. U. 1951 nr 14 poz. 106.

<sup>24</sup> Przedruk w: Trybuna Ludu nr 294 z 1950 roku. Funkcję sekretarza Episkopatu pełnił wówczas ks. biskup Z. Choromański.

wzmaganie się akcji rewizjonistycznej przeciwko granicom polskim. Stąd, czytamy w zakończeniu Oświadczenia rządowego: „Rząd R.P. nie zamierza dłużej tolerować stanu rzeczy i wzywa Episkopat Polski do zlikwidowania obecnego stanu tymczasowości stanowisk kościelnych na Ziemiach Zachodnich, podkreślając z naciskiem, że zaspokajanie się względami formalnymi w sprawie tak istotnej wagi nie stanowi żadnego usprawiedliwienia.

Zachodzi pewna rozbieżność między Oświadczeniem rządowym z 23 października 1950 roku, a zwłaszcza wyżej zacytowanym wezwaniem Episkopatu Polskiego do zlikwidowania stanu tymczasowości w administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych, a Porozumieniem z 14 kwietnia 1950 roku. Punkt trzeci Porozumienia stwierdza, iż Episkopat Polski zwróci się z prośbą do Stolicy Apostolskiej o uregulowanie tej sprawy, a punkt piąty tegoż Porozumienia przyznaje Papięzowi najwyższą władzę i kompetencję jurysdykcyjną w sprawach kościelnych; natomiast w Oświadczeniu z 23 października 1950 roku Rząd domaga się wprost od Episkopatu zlikwidowania stanu tymczasowości. W świetle tych dwóch dokumentów wydaje się, że w braku bilateralnych stosunków Polska — Watykan, Rząd poprzez presję wywieraną bezpośrednio na Episkopat Polski, pośrednio domagał się odpowiednich decyzji Stolicy Apostolskiej.

Oprócz oficjalnego oświadczenia rządowego, rozpoczęto również kampanię w prasie tak ogólnokrajowej jak i lokalnej, mającą na celu wykazanie, że także i społeczeństwo polskie, zwłaszcza katolicy świeccy i duchowni, domagają się stabilizacji administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych<sup>25</sup>. Organizowano nadto delegacje które miały złożyć na ręce administratorów polskich uprzednio uchwalone petycje<sup>26</sup>.

## 2. Wybór wikariuszy kapitulnych na podstawie Zarządzenia Rządu R.P. z dnia 26 stycznia 1951 roku i jego skutki prawno-kanoniczne.

Rządowe wezwanie Episkopatu do zlikwidowania tymczasowości administracji nie przyniosło oczekiwanych rezultatów. Stolica Apostolska nie poczyniła w tym kierunku oficjalnych kroków<sup>27</sup>. Wobec tego Rząd Polski

---

<sup>25</sup> Poza artykułami w Trybunie Ludu, Słowie Powszechnym i innych ogólnokrajowych gazetach, również Dziennik Bałtycki niemal codziennie w końcu października i w listopadzie 1950 roku publikował artykuły na ten temat.

<sup>26</sup> Por. Słowo Polskie (Wrocław) z 16 XI 1950, Słowo Powszechne z 2 XI 1950; Dziennik Bałtycki z 8 XI 1950 roku podaje, że w dniu 6 listopada ks. Administrator Apostolski A. Wronka nie chciał przyjąć 33 osobowej delegacji (uprzednio powiadomiony wyjechał z Oliwy), która postanowiła udać się do władz centralnych w Warszawie i tam złożyć petycję.

<sup>27</sup> W tej sprawie Prymas Polski arcybiskup Stefan Wyszyński wyjechał do Rzymu.

26 stycznia 1951 roku zarządził likwidację stanu tymczasowości w administracji kościelnej na Ziemiach Zachodnich i Północnych poprzez usunięcie z tychże terenów administratorów apostolskich. Zarządzenie to opublikowano 27 stycznia 1951 roku<sup>28</sup>. Należy zwrócić uwagę, że publikacja Zarządzenia zbiega się z datą podpisania aktu o delimitacji granicy między Polską a NRD<sup>29</sup>. Zostało to podkreślone w *Zarządzeniu*, które dość szeroko motywuje decyzję władzy państwowej. Tym samym *Zarządzeniem*, mocą którego administratorzy musieli opuścić tereny, na jakich sprawowali swą jurysdykcję, czynniki państwowe nakazały kapitułom, wzgl. konsultorom diecezjalnym, wybór wikariuszy kapitulnych. Prasa polska w dniu 30 stycznia 1951 roku doniosła o *powołaniu stałych ordynariuszy diecezji* na Ziemiach Odzyskanych: rządcą w archidiecezji wrocławskiej został ks. Kazimierz Lagosz, w Opolu — ks. Emil Kobierzycki, w Gorzowie Wlkp. — ks. Tadeusz Załuczkowski, w diecezji gdańskiej — ks. Jan Cymanowski, w diecezji warmińskiej (Olsztyn) — ks. Wojciech Zink<sup>30</sup>.

Wobec nowych faktów i sytuacji, w jakiej znalazł się Kościół w Polsce, Prymas Polski, arcybiskup Stefan Wyszyński, po uprzednio przeprowadzonej rozmowie z Prezydentem R.P. Bolesławem Bierutem<sup>31</sup> udzielił wybranym kapłanom jurysdykcji kanonicznej. Episkopat Polski w komunikacie z dnia 8 lutego 1951 roku podał do wiadomości, że „w wyniku przeprowadzonych zmian w zarządzie kościelnym na Ziemiach Odzyskanych, ksiądz Prymas Polski udzielił jurysdykcji kanonicznej wybranym przez Kapituły lub Rady Konsultorów Diecezjalnych kapłanom, którzy sprawują odtąd władzę kościelną na tych ziemiach zgodnie z prawem kanonicznym. Duchowieństwo i wierni powinni odnosić się do tych Rządców diecezji z zaufaniem i udzielać im koniecznego poparcia<sup>32</sup>”.

Udzielenie jurysdykcji przez Prymasa wynikało stąd, iż uznał on wybór wikariuszy kapitulnych za nieważny. Według kanonu 150 § 1 KPK obsadzenie urzędu prawnie nieopróżnionego jest tym samym nieważne i nie staje się prawomocnym przez późniejsze opróżnienie<sup>33</sup>. Kodeks w ka-

<sup>28</sup> Trybuna Ludu nr 27 z 1951 roku.

<sup>29</sup> Jest to krótki akt stwierdzający zakończenie prac związanych z wytyczaniem w terenie państwowej granicy polsko-niemieckiej podpisany we Frankfurcie nad Odrą 27 stycznia 1951 roku. Dz. U. 1952 nr 53 poz. 346.

<sup>30</sup> Trybuna Ludu z 30 I 1951.

<sup>31</sup> W dniu 3 lutego 1951 roku w Belwederze Prezydent Bolesław Bierut przyjął Prymasa Polski, arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego. Przedmiotem rozmów były sprawy dotyczące Porozumienia z 14 IV 1950 roku oraz sprawy związane z dokonanymi zmianami w zarządzie kościelnym na Ziemiach Odzyskanych. Zob. Trybuna Ludu z 4 II 1951.

<sup>32</sup> Komunikaty Kurii Biskupiej Gdańskiej, nr 14 z 1951 roku. Tygodnik Powszechny z 18 II 1951.

<sup>33</sup> Can. 150 § 1. „Provisio officii de iure non vacantis ad normam can. 183 § 1, est ipso facto irrita, nec subsequente vacatione convalescit”.



nonie 183 § 1 wylicza przyczyny z których następuje prawne opróżnienie urzędu kościelnego<sup>34</sup>. Pozbawić jednak urzędu kościelnego, względnie z niego usunąć, może tylko ta władza, która udzieliła kanonicznej prowizji czyli kanonicznego nadania urzędu<sup>35</sup>. Czynniki rządowe nie posiadają zatem kompetencji do pozbawiania urzędów kościelnych. Stąd przymusowe opuszczenie przez administratorów apostolskich należących do nich terenów, nie spowodowało tym samym wakansu zajmowanych przez nich urzędów. Prawodawca kościelny przewidział jednakże możliwość podobnego opuszczenia diecezji przez administratora apostolskiego: „*Gdyby wykonywanie jurysdykcji przez administratora apostolskiego było niemożliwe, albo gdyby administrator umarł, należy natychmiast powiadomić Stolicę Apostolską, a w tym czasie, gdy diecezja wakuje, albo biskup jest nie-poczytalny, należy zachować przepisy kanonu 429 i nn, w przeciwnym razie rządzi biskup, chyba że Stolica Apostolska zarządzi inaczej* (kan. 317)<sup>36</sup>. Kanon 429 KPK mówi, że w razie przeszkód w wykonywaniu jurysdykcji biskupiej, tak że nie może on nawet drogą listowną skomunikować się z podwładnymi, jeśli Stolica Apostolska nie zadecyduje inaczej, rządzi wikariusz generalny biskupa albo jego delegat, który może być jeden lub kilku sukcesywnie<sup>37</sup>; gdyby i ci nie mogli sprawować rządów, wówczas władzę obejmuje kapituła katedralna, która wybiera wikariusza z władzą wikariusza kapitulnego<sup>38</sup>.

Na Ziemiach Odzyskanych zgodnie z przepisami kanonu 429 § 3 wyboru wikariusza kapitulnego dokonali członkowie kapituły wzgl. konsultorzy diecezjalni<sup>39</sup>, jednakże uczynili to przy ingerencji władzy świeckiej a wg przepisu kanonu 166 wybór taki należy uznać za nieważny. Kanon 166

<sup>34</sup> Can. 183 § 1. „*Amittitur officium ecclesiasticum renuntiatione, privatione, amotione, translatione, lapsu temporis praefiniti*”.

<sup>35</sup> Z mocy samego prawa; za karę, następuje pozbawienie urzędu w wypadkach ściśle określonych, lub wskutek wyroku, dekretu lub zarządzenia właściwego przełożonego kościelnego. Por. F. Pasternak, *Urzędy i beneficja kościelne. Majątek kościelny*, Warszawa 1970, 114 nn.

<sup>36</sup> Can. 317: „*Si impedita fuerit iurisdictio Administratoris Apostolici aut si idem Administrator defecerit, Sedes Apostolica statim moneatur; et interim, si dioecesis vacet aut Episcopus non sit sui compos, valent praescripta can. 429 seqq; secus Episcopus dioecesim regit, nisi Sedes Apostolica aliud praestituerit*”.

<sup>37</sup> Can. 429 § 1: „*Sede per Episcopi captivitate, relegationem, exsilium, aut inhabilitatem ita impedita, ut ne per litteras quidem cum dioecesanis communicare ipse possit, dioecesis regimen, nisi Sancta aliter providerit, penes Episcopi Vicarium Generalem, vel alium virum ecclesiasticum ab Episcopo delegatum esto. § 2. Potest in casu Episcopus, gravi de causa, plures delegare, qui sibi invicem in munere succedant*”.

<sup>38</sup> Can. 429 § 3. „*His deficientibus, vel, uti supra dictum est, impeditis, Capitulum ecclesiae cathedralis suum Vicarium constituat, qui regimen assumat cum potestate Vicarii Capitularis*”.

<sup>39</sup> We Wrocławiu ks. K. Lagosza wybrał jedyny będący w tym mieście członek kapituły — ks. kanonik Franciszek Niedźbala; w pozostałych wypadkach wyboru dokonali członkowie Rad Diecezjalnych (konsultorzy diecezjalni). Zob. *Nasza Przyszłość* 1965, 27, 78 i 102, 158, 187.

stwierdza bowiem, że gdyby świeccy, w jakikolwiek sposób, za zgodą wyborców lub wbrew ich woli, wmieszali się do wyboru kościelnego naruszając wolność kanoniczną, wybór byłby z mocy samego prawa nieważny<sup>40</sup>. Kościół zawsze bronił się przed ingerencją władzy świeckiej, dla zapewnienia sobie całkowitej wolności kanonicznej. Wmieszanie się władzy świeckiej w omawiane wybory wikariuszy kapitulnych można dostrzec w zwołaniu przez nią konsultorów, jak też w formalnym żądaniu przeprowadzenia wyborów i to w trybie natychmiastowym.

Cenne uwagi, będące wyrazem stanowiska Episkopatu Polskiego wobec ingerencji władzy cywilnej w administrację kościelną zawarte są w „*Pro memoria w sprawie Ziemi Zachodnich*” podpisanym przez sekretarza Episkopatu w dniu 10 marca 1951 roku<sup>41</sup>. Punkt pierwszy tego dokumentu stwierdza, iż wybór wikariuszy kapitulnych przez diecezjalne rady konsultorów był nieważny, o czym został powiadomiony Rząd. W dalszych punktach stwierdza się, że w wytworzonej sytuacji, jurysdykcji kościelnej do sprawowania władzy na Ziemiach Odzyskanych mógł udzielić Prymas Polski w granicach swych uprawnień specjalnych i faktycznie tej jurysdykcji udzielił (pp. 2, 3). Jakkolwiek z powodu nieważności wyborów, wybranym nie przysługiwała nazwa wikariusza kapitulnego<sup>42</sup>, przyjęto jednak, że nowi rządcy diecezji nosić będą tę nazwę (p. 4). Prymas Polski, na mocy swych uprawnień specjalnych, otrzymanych od Stolicy Świętej, udzielił im innych jeszcze przywilejów, koniecznych do sprawowania władzy kościelnej, a nadto, uwzględniając życzenie Rządu, „wikariusze kapitulni” otrzymali uprawnienia do mianowania rządców parafii na Ziemiach Odzyskanych proboszczami, ze wszystkimi prawami i obowiązkami kanonicznymi (pp. 5, 6). Z powyższego wynika, iż nowi rządcy kościelni mieli nie tylko faktyczną jurysdykcję wikariusza kapitulnego, ale rozleglejszą władzę, niż to przewiduje prawo kanoniczne (p. 7). W końcu „*pro memoria*” zaznacza, że ani Prymas, ani Episkopat Polski nie posiadają władzy tworzenia nowych diecezji i mianowania biskupów, gdyż władza taka jest zastrzeżona jedynie Stolicy Świętej (p. 8).

Specjalne uprawnienia Prymasa Polski, o których mówi „*Pro memoria*” wynikają z dokumentów Sekretariatu Stanu Stolicy Apostolskiej, jakie otrzymał arcybiskup Stefan Wyszyński 28 lutego 1949 roku (nr 1287) i 20 października 1950 roku (nr 7563). Jest o nich mowa w piśmie Sekretariatu Stanu do Prymasa Polski z 18 kwietnia 1951 roku (nr 2475)<sup>43</sup>, z któ-

<sup>40</sup> Can. 166. „Si laici contra canonicam libertatem electioni ecclesiasticae quoquo modo sese immiscuerint, electio ipso iure invalida est”. Por. F. Pasternak, *Urzędy i beneficja*, 80.

<sup>41</sup> Kopia w Archiwum Diecezjalnym Gdańskim (dalej ADG), sygn. 0/5.

<sup>42</sup> Stąd komunikat Episkopatu Polski z 8 lutego 1951 roku nie używa tej nazwy, lecz „kapłani wybrani przez Rady Diecezjalne”.

<sup>43</sup> Dokument w Archiwum Prymasa Polski, kopia w posiadaniu autora.

rego dowiadujemy się, że ks. Stefan Wyszyński, arcybiskup Warszawy i Gniezna, otrzymał jurysdykcję dla całości Ziem Odzyskanych, z możliwością sprawowania władzy na tych terenach za pośrednictwem „*delegatów specjalnych*” (Delegati speciali). Jak się później okazało, w dniu 1 lutego 1951 roku Prymas mianował wybranych 26 stycznia tego roku kapłanów w Opolu, Wrocławiu, Gorzowie i Olsztynie swoimi wikariuszami generalnymi<sup>44</sup>. Inaczej natomiast potraktowany został przez Prymasa Gdańsk.

## II. WYBÓR I OBJĘCIE RZĄDÓW PRZEZ WIKARIUSZA KAPITULNEGO W DIECEZJI GDAŃSKIEJ.

### 1. Wybory.

Pismem z 26 stycznia 1951 roku Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej (Referat do Spraw Wyznań) wezwało członków Rady Diecezjalnej Gdańskiej: ks. Jana Żywickiego, ks. Jana Cymanowskiego, ks. Władysława Łęgę i ks. Leona Głowczewskiego do osobistego i natychmiastowego stawienia się w kurii diecezjalnej w Oliwie<sup>45</sup>. Jako podstawę prawną wezwania podano art. 22 oraz art. 32 ust. 1 Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 22 marca 1928 roku o postępowaniu administracyjnym, z dołączoną sankcją zawartą w art. 108 tegoż Rozporządzenia<sup>46</sup>.

W budynku kurii w Oliwie oczekiwali na konsultorów przedstawiciel

---

<sup>44</sup> Tamże. Dziennik Podań 1951 N 901—904; mianowanie wikariuszy generalnych.

<sup>45</sup> „Wezwanie. Na podstawie art. 22 oraz art. 32 ust. 1 Rozp. P.R. z dnia 22 III 1928 r. o postępowaniu administracyjnym (Dz. U. Nr 36 poz. 341) wzywam Ks. Cymanowskiego Jana zam. Gdańsk ul. Kartuska 186 do stawienia się osobiście dnia 26 I 1951 r. o godz. natychmiast w Kurii Diecezjalnej Gdańskiej w Oliwie. Stawienie się jest obowiązkowe. Niezastosowanie się do wezwania powoduje skutki przewidziane w art. 108 Rozp. Prez. Rzplitej z dnia 22 II 1928 r. o postępowaniu administracyjnym. Za Prez. Rady Narodowej — (podpis nieczytelny) — Kierownik Referatu”. Pismo Nr S.Z.W. IV/3/4/51. ADG sygn. 0/5.

<sup>46</sup> Dz. U. Nr 36 poz. 341. Art. 22 ust. 1 „Władza ma prawo, w wypadkach zaś gdy poszczególne przepisy to przewidują — ma obowiązek wzywać osoby, od których potrzebuje wyjaśnień lub których udział w czynnościach władzy jest potrzebny, do złożenia tych wyjaśnień bądź osobiście w urzędzie, bądź pisemnie, bądź przez osoby inne, jak również do udziału w czynnościach władzy”. Art. 32 ust. 1 „Osobiste stawiennictwo osób zainteresowanych przed władzę prowadzącą sprawę dla dania wyjaśnień może być wymagane tylko w wypadkach, gdy ze względu na wyjątkowo ważny interes publiczny władza uzna to za konieczne...”. Art. 108 ust. 1 „Strony, świadkowie i biegli, winni niestawiennictwa na wezwanie władz lub odmowy dania żądanych wyjaśnień lub zeznań na piśmie bez usprawiedliwionej przyczyny, ulegają w celu wymuszenia czynności karze do 50 zł...”. Należy zauważyć, że nieprawidłowo zastosowano przepis prawa administracyjnego o wzywaniu obywateli. Odnoszą się one wyłącznie do wzywania do lokali urzędowych świeckich i w celu załatwienia sprawy urzędu państwowego.

Rządu R.P. oraz kierownik Referatu do Spraw Wyznań<sup>47</sup>. Odczytali oni zebrany konsultorem deklarację rządową „*O usunięciu tymczasowości w administracji kościelnej na Ziemiach Odzyskanych*” i zakomunikowali, że administrator apostolski ks. Andrzej Wronka już opuścił diecezję gdańską i wyjechał do Poznania. Przedstawiciel Rządu pokazał konsultorom pismo ks. Wronki, w którym oświadczył, że wprowadzie ustnie konferowa<sup>48</sup> z ks. dziekanem Wł. Łęgą w sprawie prowadzenia rządów diecezji w razie opuszczenia przez niego terenu diecezji lecz anulował wszystkie swoje zarządzenia w tej sprawie<sup>48</sup>. Następnie przedstawiciel Rządu oznajmił iż diecezja gdańska pozbawiona jest rządcy i należy wybrać wikariusza kapitulnego. Przedstawiciele władzy państwowej, zostawiając konsultorów samych, udali się do innego odległego pokoju oczekując na wynik głosowania<sup>49</sup>.

Po wezwaniu pomocy Ducha Świętego konsultorzy przystąpili do wyborów. W trzecim tajnym głosowaniu<sup>50</sup>, bezwzględną większością głosów<sup>51</sup> wybrany został ks. Jan Cymanowski, proboszcz parafii Św. Franciszka z Asyżu w Gdańsku<sup>52</sup>. Z przebiegu kanonicznego wyboru wikariusza kapitulnego sporządzono protokół, który podpisali obecni<sup>53</sup>. Protokół wspomina

<sup>47</sup> Szczegóły wyboru wikariusza kapitulnego w Gdańsku w dniu 26 stycznia 1951 roku ujawnił ks. Jan Cymanowski na zebraniu duchowieństwa diecezjalnego, które odbyło się 31 stycznia tego roku. Zob. maszynopis „Zebranie Duchowieństwa Diecezji Gdańskiej w Oliwie dnia 31 I 1951 r.” ADG sygn. 0/5.

<sup>48</sup> W rozmowie telefonicznej administrator apostolski ks. Wronka zgodnie z kan. 429 § 1 powierzył zarząd diecezji ks. dziekanowi Wł. Łędze. Bezpośrednio jednak przed opuszczeniem Oliwy, po rozmowie z przedstawicielem Rządu na ten temat, anulował tę decyzję na piśmie. Pozostawienie w mocy przekazanej telefonicznie jurysdykcji ks. Łędze uniemożliwiłoby wybór wikariusza kapitulnego (kan. 429 § 3).

<sup>49</sup> „Zebranie Duchowieństwa Diecezji Gdańskiej w Oliwie dnia 31 I 1951 r.”

<sup>50</sup> Na specjalne życzenie ks. Cymanowskiego, ks. Kazimierz Mirynowski i ks. Leon Głowczewski, oświadczyli na piśmie, iż wyboru na wikariusza kapitulnego nie przyjęli. ADG sygn. 0/5.

<sup>51</sup> Przewidziane kan. 433 § 2: „Vicarii Capitularis et oeconomi constitutio fieri debet per actum capitularem ad normam can. 160—182, salvis peculiaribus huius Capituli normis, et ad eius validitatem requiritur numerus suffragiorum absolute maior demptis suffragiis nullis”.

<sup>52</sup> Ks. Jan Cymanowski urodził się 25 sierpnia 1888 roku w Głubczynie woj. szczecińskim jako syn nauczyciela. Wyświęcony na kapłana w roku 1914 w Pelplinie, diecezji chełmińskiej pracował w duszpasterstwie w diecezji chełmińskiej i gdańskiej. W latach 1928—1939 zbudował w parafii Pszczółki kościół i plebanię. Po rozpoczęciu działań wojennych objął parafię św. Franciszka z Asyżu w Gdańsku-Emaus. 1 X 1945 roku przeszedł do pracy duszpasterskiej w diecezji chełmińskiej. Do diecezji gdańskiej wrócił 1 lipca 1948 roku. Po rocznej pracy w parafii w Brętowie obejmuje swą dawną placówkę duszpasterską w Gdańsku-Emaus. W dniu 1 sierpnia 1949 roku został mianowany konsultorem diecezjalnym. Zob. ADG sygn 0/5. Przewodnik Katolicki 1965, 179.

<sup>53</sup> „Protokół z kanonicznego wyboru wikariusza kapitulnego diecezji Gdańskiej ad normam can. 429 C.I.C. Działo się dnia 26 stycznia 1951 roku w lokalu Kurii Biskupiej Gdańskiej w Oliwie. Zebrani następujący radcy diecezjalni — consultores:

ks. Dziekan Jan Żywicki

ks. Proboszcz Jan Cymanowski

ks. Dziekan Dr Władysław Łęga

ks. Proboszcz Leon Głowczewski.

o przysiędze złożonej przez elekta wobec elektorów<sup>54</sup>, nie ma natomiast wzmianki o złożeniu wyznania wiary przepisanego prawem kanonicznym (kan. 438)<sup>55</sup>. Po zakomunikowaniu wyniku wyboru oczekującym przedstawicielom władzy cywilnej wszyscy opuścili gmach kurii biskupiej<sup>56</sup>.

W myśl przepisu kanonu 432, ks. Jan Cymanowski powiadomił Prymasa<sup>57</sup> o swoim wyborze w liście z dnia 28 stycznia 1951 roku: *Stosownie do C.I.C. can. 432 § 4 pokornie donoszę, że dnia 26 stycznia 1951 roku dotychczasowy administrator apostolski diecezji gdańskiej ks. dr ANDRZEJ WRONKA przez Rząd R.P. został usunięty i że w tym dniu opuścił diecezję. Zaraz po odjeździe ks. administratora apostolskiego księży Radcy Diecezjalni, zakomunikowani przez Przedstawiciela Rządu R.P. wybrali mnie Wikariuszem Kapitulnym. Odpis protokołu z kanonicznego wyboru Wikariusza Kapitulnego Diecezji Gdańskiej dołączam, oraz mój życiorys<sup>58</sup>.*

W związku z wyborem na wikariusza kapitulnego wydał ks. Jan Cymanowski krótką odezwę do duchowieństwa i wiernych diecezji gdańskiej<sup>59</sup>. W dniu 31 stycznia 1951 roku odbyło się w Oliwie zebranie duchowieństwa diecezji gdańskiej, na którym ks. Cymanowski zakomunikował o swoim wyborze na wikariusza kapitulnego. W przemówieniu do zebranych księży, przedstawił on szczegóły związane z wyjazdem administratora apostolskiego ks. Andrzeja Wronki i wyborem wikariusza kapitulnego oraz zapoznał obecnych z przepisami prawa kościelnego dotyczą-

Po zakomunikowaniu obecnym konsultorom przez przedstawiciela Rządu Rzeczpospolitej, że z dniem dzisiejszym zgodnie z deklaracją Rządu Rz. P. został usunięty dotychczasowy Administrator Apostolski Gdański ks. Dr ANDRZEJ WRONKA przystąpiono do wyboru wikariusza kapitulnego stosownie do kanonu 429 C.I.C. W tajnym głosowaniu został wybrany absolutną większością głosów wikariuszem kapitulnym Diecezji Gdańskiej ks. Jan Cymanowski, proboszcz parafii św. Franciszka w Gdańsku-Siedlcach. Na tym protokół zakończono i po przeczytaniu podpisano. (—) ks. Jan Żywicki, (—) ks. Dr Władysław Łęga, (—) ks. Jan Cymanowski, proboszcz, (—) ks. Leon Głowczewski, proboszcz. Po wyborze elekt przepisana prawem kanonicznym przysięgę złożył wobec nas: (—) ks. Jan Żywicki, (—) ks. Dr Władysław Łęga, (—) ks. Leon Głowczewski". (Maszynopis w ADG sygn. 0/5).

<sup>54</sup> Chodzi o przysięgę antymodernistyczną, przepisana przez Motu proprio „*Sacrorum antistitum*” pap. Piusa X, z 1 IX 1910 roku. AAS 2 (1910) 669.

<sup>55</sup> Can. 438. „Vicarius Capitularis edita fidei professione de qua in can. 1406—1408, statim iurisdictionem obtinet, quin necessaria sit ullius confirmatio”. Can. 1406 § 1. „Obligatione emittendi professionem fidei, secundum formulam a Sede Apostolica probatam, tenentur: ... 4° Coram Capitulo cathedrali, Vicarius Capitularis; ...”.

<sup>56</sup> „Zebranie Duchowieństwa Diecezji Gdańskiej w Oliwie dnia 31 I 1951 r.”

<sup>57</sup> Can. 432 § 4. „Capitulum quantocius de morte Episcopi et deinde electus in Vicarium Capitularem de sua electione Sedem Apostolicam certiore faciant”. Zamiast do Stolicy Apostolskiej, wysłał ks. Cymanowski powiadomienie do Prymasa Polski, który posiadał szczególne uprawnienia dotyczące zarządu kościelnego na Ziemiach Odzyskanych.

<sup>58</sup> Kanon 432 § 4 dotyczy powiadomienia Stolicy Apostolskiej o wyborze wikariusza kapitulnego, dokonany wskutek w a k a n s u stolicy biskupiej. W omawianym przypadku należało powołać się na przepis kan. 429 § 4. „Qui dioecesim regendam, ut supra, suscepit, quamprimum Sanctam Sede moneat de sede impedita ac de assumpto munere”.

<sup>59</sup> Komunikaty Kurii Biskupiej Gdańskiej, nr 13 (z dnia 27 I 1951).

cymi urzędu wikariusza kapitulnego. W ostatniej części przemówienia powiedział: *Zgodnie z prawem kościelnym i świadomy przysięgi złożonej Bogu w obecności Księżych Radców, chcę wypełniać obowiązki przez Opatrzność Boską na mnie złożone. Chcę wszystkie swoje siły oddać na usługi Diecezji Gdańskiej. (...) Chcę wszystkie swoje siły oddać pracy dla Kościoła Chrystusowego w łączności z Episkopatem i Ojcem Świętym*<sup>60</sup>.

W dniu 1 lutego 1951 roku stawił się ks. Jan Cymanowski u Prymasa Polski, arcybiskupa Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Po przeprowadzonej rozmowie, arcybiskup Wyszyński sporządził zapis następującej treści:

*Gdańsk. 1. Ks. Cymanowski, proboszcz w Oliwie. 2. Wybrany jako wikariusz kapitulny 26.I.1951. 3. Zgłosił się 1.II.1951. 4. Ogłosił krótki komunikat do wiernych 28.I.51. Zwołał duchowieństwo 31.I.51 i wyjaśnił im sytuację. 5. Sanatio in radice actumve perf. 6. Sub secreto — zarządza się nowe wybory wikariusza kapitulnego ob cautelam. Zwalnia się ab inhabilitate konsultorów. 7. Facultates jakie miał Administrator Ap. bez fac. quinq.*<sup>61</sup>

Tak więc Prymas Polski nie mianował wybranego ks. Jana Cymanowskiego swoim wikariuszem generalnym, ale wybory „sanował”, czyli mocą posiadanej władzy uczynił ważnymi. Ten szczegół należy zaakcentować. Trzeba bowiem pamiętać, że sytuacja diecezji gdańskiej zasadniczo różniła się od sytuacji pozostałych jednostek kościelnych na Ziemiach Odzyskanych. Po wojnie diecezja gdańska nie zmieniła swych granic, posiadała biskupa rezydencjalnego (od 9 sierpnia 1945 roku przebywał w więzieniu) a do wyborów przystąpili konsultorzy prawnie ustanowieni, którym przysługiwał głos czynny<sup>62</sup>. Okoliczności te dają niektórym kanonistom podstawę do wysuwania hipotezy o ewentualnej ważności wyboru wikariusza kapitulnego w Gdańsku. Wprawdzie wzmianki w zapisie Prymasa o sanacji, a także o zaciągniętej przez konsultorów nieprawidłowości<sup>63</sup> świadczą wyraźnie o przekonaniu Prymasa, że wybory były nieważne, jednakże analizując fakty trzeba przyznać, iż posunięcia władzy świeckiej opierały się na pewnej znajomości KPK. Interwencja ograniczyła się do zwołania konsultorów i poinformowania ich o *sedes impedita* oraz, że mają wybrać wikariusza kapitulnego. Urzędnicy państwowi nie wskazywali kandydata, nie byli obecni przy wyborach i nie kwestionowali ich. Stąd, jak wiadomo wyżej, można spotkać się z opinią, że w diecezji gdańskiej

<sup>60</sup> „Zebranie Duchowieństwa Diecezji Gdańskiej w Oliwie dnia 31 I 1951 r.”

<sup>61</sup> Archiwum Prymasa Polski,teczka: Ordynariat Diecezji Gdańskiej 1. 1951—1953. Dokument L.dz. 1136/51/3 z 1 II 1951 roku.

<sup>62</sup> Na temat wątpliwości co do uprawnień konsultorów w Olsztynie i członka kapituły katedralnej we Wrocławiu oraz co do formalności wyborów tam przeprowadzonych zob. R. Marek, dz. cyt., 48 nn.

<sup>63</sup> Kan. 2390 § 2.

wybory wikariusza kapitulnego były ważne<sup>64</sup>. Dość wymowny jest fakt, że zarządzone przez Prymasa ponowne wybory wikariusza kapitulnego w Gdańsku nie odbyły się<sup>65</sup>, choć do nowych wyborów doszło w Olsztynie po restytuowaniu tam kapituły i prawdopodobnie we Wrocławiu<sup>66</sup>.

## 2. Władza wikariusza kapitulnego.

### A) UPRAWNIENIA JURYDYSYKCYJNE.

Wikariusz kapitulny jest ordynariuszem miejsca; posiada władzę zwyczajną i własną. Nie jest jednak pełnoprawnym pasterzem diecezji i stąd zakres posiadanych przez niego uprawnień jest mniejszy niż biskupa diecezjalnego<sup>67</sup>. Bliżej normują tę sprawę kanony 435—444 oraz inne mówiące o ograniczeniach władzy wikariusza kapitulnego. Tutaj interesuje nas zakres władzy, jaką otrzymał ks. Cymanowski od Prymasa Polski.

Zapewne w związku z punktem 7-mym prymasowskiego zapisu z dnia 1 lutego 1951 roku: „*Facultates jakieg o miał administrator apostolski bez facultates quinquennales*”, zwrócił się ks. Cymanowski do Prymasa, by za jego pośrednictwem uzyskać owe uprawnienia, dla ważnego i godziwego działania w sprawach zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej celem normalnego funkcjonowania życia diecezji<sup>68</sup>. W odpowiedzi Sekretariat Prymasa poinformował, że *Facultates quinquennales* przysługują mu na mocy przepisu kanonu 66 § 2 Kodeksu<sup>69</sup>. W kanonie tym czytamy, że uprawnienia stałe udzielone przez Stolicę Apostolską biskupowi i innym, o których mowa w kan. 198 § 1 nie wygasają po ustaniu władzy ordynariusza, o ile nie zostały udzielone ze względu na przymioty osoby, albo nie zastrzeżono wyraźnie inaczej, lecz przechodzą na ordynariuszów, którzy po nich nastają<sup>70</sup>. Ważność udzielonych administratorowi apostolskiemu po raz ostatni w 1949 roku *Facultates*<sup>71</sup>, z których odtąd korzystał ks. Cymanowski, prze-

<sup>64</sup> Takiego zdania jest m.in. prof. dr bp W. Wójcik w: Recenzja rozprawy doktorskiej ks. mgra Ernesta Kleinerta pt. *Status prawny diecezji gdańskiej 1945—1964*, Lublin 1975.

<sup>65</sup> Zapewnił o tym ks. Leon Głowczewski, konsultor diecezjalny.

<sup>66</sup> Zob. R. Marek, dz. cyt., 47 i 60.

<sup>67</sup> Zob. E. Sztafrowski, *Prawo kanoniczne w okresie odnowy soborowej*, Warszawa 1976 s. 385.

<sup>68</sup> „L.dz. 261/51. Oliwa dnia 3 II 1951. Eksceleńcjo Najdostojniejszy Księżę Prymasie! Wobec objęcia przeze mnie rządów Diecezji Gdańskiej jako wikariusz kapitulny, najpokorniej proszę Stolicę Apostolską, za pośrednictwem Waszej Eksceleńcji o udzielenie mi władzy *Facultates Quinquennales*. Ks. Jan Cymanowski”. ADG sygn. XIII/3.

<sup>69</sup> Pismem N 1136/51 z dnia 12 II 1951. ADG sygn. XIII/3.

<sup>70</sup> Can. 66 § 2. „Nisi in earum concessione electa fuerit industria personae aut aliud expresse cautum sit, facultates habituales, Episcopo aliis de quibus in can. 198 § 1 ab Apostolica Sede concessae, non evanescent, resoluta iure Ordinarii cui concessae sunt, etiamsi ipse eas exsequi coeperit, sed transeunt ad Ordinarios qui ipsi in regimine succedunt...”.

<sup>71</sup> Z dnia 25 marca 1949 roku (ad integrum annum 1953). ADG sygn. XIII/3.

dłużył w 1953 roku na dalsze pięć lat Przewodniczący Episkopatu Polskiego ks. biskup Michał Klepacz<sup>72</sup>.

Z innych uprawnień, o których wspomina w punkcie 5-tym cytowane „*Pro memoria*” z dnia 10 marca 1951 roku należy wymienić: — poza jednorazowym udzieleniem dyspensy od obowiązku zachowania przepisu kan. 958 § 1 n 3 Kodeksu<sup>73</sup>, Prymas udzielił ks. Cymanowskiemu władzy wydawania *litteras dimissorias* na czas piastowania przez niego urzędu wikariusza kapitulnego<sup>74</sup>; — władzę udzielania dyspensy ab *interstitiis* klerykom diecezji gdańskiej<sup>75</sup>; — upoważnienie do ogłaszania beneficjów proboszczowskich za wakujące w tych parafiach, których proboszczowie przebywają ponad 1 rok poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej<sup>76</sup>; — władzę udzielania dyspensy od obowiązku uczestniczenia we Mszy św. i wstrzymania się od prac służebnych w święta cywilnie zniesione<sup>77</sup>.

Z zakresu władzy święceń, poza indultem Prymasa Polski upoważniającym ks. Cymanowskiego do konsekrowania kielichów i paten, ołtarzy przenośnych i dzwonów<sup>78</sup>, ważnym i niezbędnym uprawnieniem był indult zezwalający na udzielanie sakramentu bierzmowania: *Ad bonum spirituale Christi-fidelium in territorio Dioeceseos Gedanensis promovenda... ad normam can. 782 § 2 C.I.C.* — *Illmo Dno Joanni Cymanowski Vicario Capitulari Gedanensi, facultatem administrandi in praefato territorio Sacramentum Confirmationis, — ad tempus gerendi munus supradictum — benigne concedimus, servatis tamen omnibus de iure servandis. Varsaviae, die 14 Junii 1952*<sup>79</sup>.

<sup>72</sup> Pismem N 0057/53/P.E. z 15 X 1953. ADG sygn. XIII/3.

<sup>73</sup> W odpowiedzi Prymasa Polski pismem N 1457/51 z 1 III 1951 r. na prośbę ks. Cymanowskiego z dnia 26 II 1951 (N 455/51). ADG sygn. XIII/3.

<sup>74</sup> „Prymas Polski N 4445/51/R. Dekret. Przychylając się do prośby ks. Prałata Jana Cymanowskiego na mocy szczególniejszych upoważnień nadanych nam przez Stolicę Apostolską, niniejszym udzielamy Petentowi na czas piastowania przezeń urzędu Wikariusza Kapitulnego Diecezji Gdańskiej władzy wydawania *litteras dimissorias*. Warszawa, 31 X 1951 (—) † Stefan Wyszyński” ADG sygn. XIII/3.

<sup>75</sup> Pismem N 4832/51 z 1 XII 1951 r. ADG sygn. XIII/3.

<sup>76</sup> „Prymas Polski N 1471/51/r. Dekret. Na mocy szczególniejszych uprawnień nadanych mi przez Stolicę Apostolską, niniejszym upoważniam ks. Prałata Jana Cymanowskiego w Gdańsku do ogłaszania beneficjów proboszczowskich jako wakujące w tych parafiach, których Proboszczowie przebywają ponad 1 rok poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej, oraz dyspensuję wymienionego ks. Prałata od obowiązków zachowania przepisów procedury, przepisanej w kan. 2168—2175. Warszawa 3 III 1951 r. (—) † Stefan Wyszyński, (—) ks. dr Antoni Baraniak”. ADG sygn. XIII/3.

<sup>77</sup> Dekretem N 430/52 z 19 I 1952 na dwa lata, przedłużonym pismem N 337/53 z 24 I 1953 r. na dalsze dwa lata. ADG sygn. XIII/3.

<sup>78</sup> Z indultów udzielonych administratorowi apostolskiemu ks. Andrzejowi Wronce przez Prymasa Polski w 1950 roku (N 842/50, 844/50 i 845/50 — wszystkie z 8 IV 1950 roku) na pięć lat, korzystał ks. Cymanowski na mocy przepisu kanonu 66 § 2. Na dalsze pięć lat ich ważność przedłużył Przewodniczący Episkopatu Polskiego w 1955 roku (pismem N 232/55 z 21 I 1955). ADG sygn. XIII/3.

<sup>79</sup> Pismo N 3144/52. ADG sygn. XIII/3.

Can 782 § 2. „*Extraordinarius minister est presbyter, cui vel iure communi vel peculiari Sedis Apostolicae indulto ea facultas concessa sit*”.



Najważniejszy zakres praw i obowiązków (iura et officia) otrzymał ks. Cymanowski dekretem Prymasa Polski z dnia 19 kwietnia 1952 roku: *Decretum. Bono Ecclesiae Gedanensis consulere cupientes, vigore specialissimae facultatis a Sancta Sede litteris Secretariae Status diei 18 Aprilis 1951 N. 2475/51 Nobis tributae, praesentibus — attentis extraordinariis conditionibus, in quibus regimen Dioeceseos Gedanensis versatur — Illmo Dno Vicario Capitulari Joanni Cymanowski iura et officia Episcopi residentialis — exceptis iis, quae characterem episcopalem exigunt — in territorio praefatae Dioecesis ad normam S. Canonum munere durante exercenda, benigne concedimus.*

*Insimul vi specialissimarum facultatum a Sancta Sede Nobis tributarum praesentibus benigne permittimus, ut supradictus Vicarius Capitularis — ad augendam externam auctoritatem coram clero et populo in casu necessariam — insignibus ac privilegiis Protonotarii Apostolici de numero participantium ad tempus gerendi munus, de quo supra, utatur. Datum Varsaviae, die 19 mensis Aprilis a.D. 1952<sup>80</sup>.*

Jak wynika z powyższego dekretu, Prymas Polski, na mocy szczególnych upoważnień otrzymanych od tSolicy Apostolskiej, udzielił ks. Cymanowskiemu władz przysługujących biskupowi rezydencjalnemu, z wyjątkiem uprawnień, których wykonanie domaga się sakry biskupiej. Z władzy tej wikariusz kapitulny mógł korzystać tylko na terenie diecezji gdańskiej i podczas piastowania posiadanego urzędu. Motywem udzielenia tak szerokich uprawnień było dobro duchowe wiernych diecezji gdańskiej.

#### B) UPRAWNIENIA HONOROWE.

Przywileje wikariusza kapitulnego normują kanony 439 i 370. Jeżeli nie jest on biskupem, posiada na czas rządów przywileje i oznaki protonotariusza apostolskiego tytularnego, podobnie jak wikariusz generalny. Ma również, nawet w obecności biskupa, pierwszeństwo przed wszystkimi duchownymi diecezjalnymi, nie wyjmując prałatów i kanoników katedralnych; ustępuje tylko samemu biskupowi<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Pismo N 2480/52/P. ADG sygn. 0/5.

W uprawnieniach nadanych Prymasowi Polski przez Stolicę Apostolską z dnia 18 kwietnia 1951 roku (N 2475/51) czytamy: „... Per venire, poi incontro nel miglior modo possibile al bene delle anime, l'Augusto Pontifice concede che i „Delegati Speciali” godano delle facoltà spettanti ai Vescovi residenziali, escluse ben inteso quelle il cui esercizio presuppone il carattere vescovile, qualora gli ecclesiastici prescelti ne siano privi...” Kopia dokumentu w posiadaniu autora.

<sup>81</sup> Can. 439. „Quae in can. 370 de Vicario Generali praescripta sunt, eadem de Vicario quoque Capitulari dicta intelligantur”.

Can. 370 § 1. „Praesente etiam Episcopo, Vicarius Generalis publice privatimque praecedentiae ius habet super omnibus dioecesis clericis, non exclusis dignitatibus et canonicis ecclesiae cathedralis, etiam in choro et actibus capitularibus, nisi clericus characterem episcopali praefulgeat et Vicarius Generalis eodem careat. § 2. Vicarius Generalis sit Episcopus, omnia honorifica privilegia Episcoporum titularium obtinet; secus durante munere tantum privilegia et insignia Protonotarii apostolici titularis”.

Zakres przywilejów wikariusza kapitulnego diecezji gdańskiej określa szczegółowo dokument Prymasa z 4 czerwca 1952 roku „*Insignia et privilegia*”<sup>82</sup>. Według tego dokumentu ks. Cymanowski posiadał:

— przywileje protonotariusza apostolskiego de numero participantium; tytuł: Najprzewielebniejszy Ks. Infułat Jan Cymanowski, Wikariusz Kapitulny Diecezji Gdańskiej (Ordynariusz Diecezji Gdańskiej), strój Prałata Domowego Jego Świątobliwości; prawo używania: a) biretu czarnego z czerwonymi obszywkami i czerwonym pomponem, b) piuski czarnej z czerwonymi obszywkami, c) krzyża pectoralnego na sznurze koloru amarantowego (w czasie nabożeństw pontyfikalnych), d) mitry prostej lub ze złotej materii (nieozdobnej), e) pierścienia o jednym kamieniu (bez ozdób); prawo odprawiania nabożeństw pontyfikalnych z pewnymi zastrzeżeniami<sup>83</sup> i prawo do ubierania się przy ołtarzu zajmując miejsce przy faldistorium; w czasie Mszy św. (nawet cichej) prawo do korzystania z kanonu, bugii oraz specjalnego lavabo; — przywilej kaplicy prywatnej i portatylu.

Powyższych przywilejów udzielono ks. Cymanowskiemu, jako wikariuszowi kapitulnemu i mógł z nich korzystać na terenie diecezji gdańskiej przez czas piastowania posiadanego urzędu.

### III. DZIAŁALNOŚĆ WIKARIUSZA KAPITULNEGO W GDAŃSKU.

Lata 1951—1956 nie należały do łatwych, gdy idzie o działalność Kościoła katolickiego w Polsce. Realizacja założeń polityki wyznaniowej — jak wykazuje w swojej pracy Wiesław Mysiek — nie przychodziła bez oporów<sup>84</sup>. Następuje stopniowe ograniczanie pozycji Kościoła w życiu publicznym, zwiększa się także zasięg państwowej interwencji w sprawy wewnętrzne Kościoła<sup>85</sup>. W miejsce internowanego w r. 1953 kardynała Prymasa Stefana Wyszyńskiego, Episkopatowi Polskiemu przewodniczy biskup Michał Klepacz<sup>86</sup>. Zostały powołane do życia Komisje Duchownych

<sup>82</sup> N 3015/52/P. ADG sygn 0/5. Do dokumentu łacińskiego dołączono streszczenie w języku polskim.

<sup>83</sup> „Fruitur iure Missae etiam Defunctorum Vesperasque pontificaliter in faldistorio celebrandi sine „throno cum baldachimo”, sine pastorali baculo et capae nec non plurium Diaconorum assistentia... In Missa semper utetur formula „Dominus vobiscum”. In Missa pontificaliter celebratis Mitra coopertus cantabit tantum formulam „Benedicat vos” de more semel populo benedicens”. Nr 4 „*Insignia et privilegia*”.

<sup>84</sup> *Polityka wyznaniowa Polski Ludowej*. Przesłanki i realizacja, Warszawa 1970, 168.

<sup>85</sup> Tamże, 186—187.

<sup>86</sup> Sekretarz Episkopatu biskup Z. Choromański wystosował do wszystkich kurii biskupich w Polsce list z dnia 9 X 1953 r. N 340: „Uprzejmie zawiadamiam, że Przewodniczący Konferencji Episkopatu, ks. biskup Michał Klepacz na mocy szczególniejszych uprawnień, nadanych przez Stolicę Apostolską, będzie udzielał indultów i dyspens w tym samym zakresie w jakim ich udzielał ks. Prymas Polski. Wobec

i Świeckich Działaczy Katolickich przy Ogólnopolskim Komitecie Frontu Narodowego i równoległe komisje przy Komitetach Wojewódzkich<sup>87</sup>.

Należy wspomnieć o mianowaniu przez papieża Piusa XII w kwietniu 1951 roku biskupów dla Wrocławia, Opola, Gorzowa, Olsztyna i Gdańska; nie uzyskali oni jednak od razu akceptacji władzy państwowej i dopiero w grudniu 1956 roku mogli objąć swoje placówki<sup>88</sup>.

Ks. Jan Cymanowski, jako rządca diecezji, ograniczał się w swej działalności do korzystania z nadanej mu władzy w zakresie koniecznym do normalnego funkcjonowania administracji kościelnej, zaś w ważniejszych przypadkach działał w granicach kompetencji nadanych mu specjalnymi indultami. Z dokumentów i z relacji jego najbliższego współpracownika, kanclerza kurii wynika, iż ściśle przestrzegał wytycznych Episkopatu Polskiego<sup>89</sup>. Z punktu widzenia prawa kanonicznego na uwagę zasługuje sprawa obsadzania beneficjów proboszczowskich i wizytacji kanonicznych parafii. Poza tym sporo wysiłku poświęcił ks. Cymanowski sprawie odbudowy kościołów.

### 1. Beneficja parafialne.

Stosownie do Umowy Poczdamskiej (rozd. XIII) nakazującej repatriację ludności niemieckiej z Polski, wielu Niemców opuściło w roku 1945 i w latach następnych tereny, które weszły w skład państwa polskiego. Również wielu księży narodowości niemieckiej, wyjechało do Niemiec. Wśród nich spory procent stanowili proboszczowie. Pod ich nieobecność parafiami opuszczonymi zarządzali wikariusze substytucji (kan. 474), bądź też, z powodu braku dostatecznej liczby księży, pracę duszpasterską sprawowali tam kapłani z sąsiedniej parafii. Uwzględniając specjalne życzenia

---

tego wszystkie prośby kierowane dotychczas do Stolicy Świętej na ręce ks. Prymasa Polski, należy odtąd przysyłać do Przew. Episkopatu. Adres: J. E. Ks. Biskup Michał Klepacz, Przewodniczący Episkopatu, Warszawa ul. Miodowa 17". ADG sygn. 0/5.

<sup>87</sup> Słowo Powszechne nr 246, 1953 r.

<sup>88</sup> Zob. W. Urban, *Archidiecezja wrocławska w latach 1945—1965*, w: *Nasza Przeszłość* 1965, 27.

<sup>89</sup> Unikał również angażowania się w sprawy polityczne; dla przykładu: na zaproszenie na Zjazd Ogólnokrajowej Manifestacji Duchowieństwa i Działaczy Katolickich 12 XII 1951 we Wrocławiu odpowiedział pismem „Nie brałem udziału w manifestacji duchowieństwa we Wrocławiu dla braku polecenia ze strony Episkopatu i Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i dla charakteru politycznego tej manifestacji”. Zaś na zaproszenie Prezydium Wojewódzkiej Rady Narodowej w Gdańsku na uroczystą Sesję zwołaną w ramach ogólnokrajowej dyskusji nad projektem Konstytucji, telefonował do Wydziału Wyznań WRN w Gdańsku: „Episkopat Polski, zgodnie z wezwaniem Komisji Konstytucyjnej, jako przedstawiciele Kościoła rzymsko-katolickiego w Polsce podali w liście do Pana Prezydenta Bieruta jako Przew. Komisji Konstytucyjnej swoje stanowisko i uwagi w sprawie projektu Konstytucji Polskiej. Dlatego nie ma potrzeby, żebym ja, jako członek Episkopatu brał udział w dyskusji i dlatego nie przybędę na zebranie”; ADG sygn. 0/5. (Także na podstawie rozmowy przeprowadzonej przez autora z ks. Kazimierzem Mirynowskim, konclerzem Kurii Gdańskiej w dniu 21 grudnia 1974 roku w Gdańsku-Wrzeszczu).

Rządu PRL wikariusze kapitulni otrzymali od Prymasa Polski uprawnienia do zamianowania rządców parafii na Ziemiach Zachodnich i Północnych proboszczami<sup>90</sup>.

Również i wikariusz kapitulny diecezji gdańskiej<sup>91</sup> wydał następujący dekret z dnia 6 kwietnia 1951 roku: *Na podstawie specjalnych i nadzwyczajnych upoważnień, udzielonych mi w dekrecie z 3 marca 1951 roku Nr 1471/51/R przez J. E. Ks. Dr Stefana Wyszyńskiego, ogłaszam beneficja proboszczowskie Diecezji Gdańskiej, jako wakujące w tych parafiach, w których proboszczowie przebywają ponad jeden rok poza granicami Rzeczypospolitej Polskiej. Uzasadnienia: 1) Salus animarum atque bonum Ecclesiae suprema lex esto; 2) Sytuacja nadzwyczajna powstała na Ziemiach Zachodnich upoważnia do użycia tych środków, które uzna się za potrzebne dla dobra dusz na tych terenach<sup>92</sup>.*

Podstawę prawną do wydania dekretu stanowią przepisy KPK o obowiązkach proboszcza, a zwłaszcza obowiązku rezydencji (kan. 465—470). Proboszczowie, którzy ponad rok przebywają poza terenem swojej parafii a tym samym przez długi czas zaniedbują obowiązek rezydencji, są niezdolni do skutecznego i owocnego posługiwania i należytego wykonywania swych obowiązków duszpasterskich. Wprawdzie zaniedbywanie rezydencji jest przestępstwem (kan. 2384) za które prawo przewiduje odjęcie beneficjum według zasad postępowania podanych w kanonach 2168—2175; w tym jednak wypadku należy wziąć pod uwagę, że proboszczowie ci przebywali poza parafiami niezupełnie z własnej winy. Stąd pozbawienie ich beneficjum parafialnego nie można traktować jako kary za przekroczenie przepisów wypływających z kan. 465<sup>93</sup>. Faktyczny i długi pobyt proboszcza za granicą Polski i brak nadziei na powrót do swej parafii należało raczej traktować jako milczącą rezygnację z beneficjum w sytuacji wyjątkowej, nie przewidzianej przez ustawodawcę<sup>94</sup>. Dlatego konieczne było skorzystanie z nadzwyczajnych uprawnień Prymasa Polski.

W diecezji gdańskiej dekret ks. Cymanowskiego dotyczył następujących beneficjów proboszczowskich<sup>95</sup>:

— Gdańsk, parafia Św. Ducha (Kaplica Królewska); ks. Eryk Aleksy Graf Mellin wyjechał do Niemiec w 1945 roku;

<sup>90</sup> Zob. „Pro memoria w sprawie Ziem Zachodnich” p. 6.

<sup>91</sup> Prymas Polski, N 1471/51/R. „Dekret”. (Zob. wyżej przypis 76).

<sup>92</sup> Komunikaty Kurii Biskupiej Gdańskiej, nr 23 z 1951 roku.

<sup>93</sup> Can. 465 § 1. „Parochus obligatione tenetur residendi in domo paroeciali prope suam ecclesiam;...”

<sup>94</sup> Kan. 188 n 8 przewiduje milczącą rezygnację w przypadku, gdy duchowny zaniedbujący obowiązek rezydencji mimo upomnienia nie wróci lub nie odpowie w czasie wyznaczonym przez ordynariusza, choć nie ma słusznej przeskody.

<sup>95</sup> Podano według ADG, oraz: E. M y c z k a, *Wykaz kapłanów diecezji gdańskiej*; maszynopis; R. S t a c h n i k, *Danziger Priesterbuch*, Hildesheim 1965.

- Parafia Św. Józefa; ks. Klemens Fedtke wyjechał do Niemiec w 1945 roku;
- Parafia Św. Antoniego (Brzeźno); ks. Leo Schliep wyjechał do Niemiec w 1945 roku;
- Parafia Św. Jadwigi (Nowy Port); ks. Jan Maier wyjechał do Niemiec w 1945 roku;
- Parafia Świętego Krzyża (Wrzeszcz); ks. Leon Hoppe wyjechał do Niemiec w 1945 roku;
- Parafia Serca Jezusowego (Wrzeszcz); ks. Franciszek Wothe wyjechał do Niemiec w 1945 roku.
- Giemlice, parafia Św. Jana Chrzciciela; ks. Maksymilian Wiese wyjechał do Niemiec w 1945 roku.
- Gnojewo, parafia Św. Św. Szymona i Judy Ap.; ks. Klemens Panske wyjechał do Niemiec w 1945 roku.
- Lichnowy, parafia Św. Urszuli; ks. Paweł Glass wyjechał do Niemiec w 1945 roku;
- Lubieszewo, parafia Św. Elżbiety; ks. Jan Prill wyjechał do Niemiec w 1946 roku.
- Łęgowo, parafia Św. Mikołaja; ks. Jan Ohl wyjechał do Niemiec w 1945 roku;
- Pruszcz Gdański, parafia Matki Bożej Nieustającej Pomocy; ks. Romuald Muhlhoff (Młyński) wyjechał do Niemiec w 1946 r.
- Pszczółki, parafia Serca Jezusowego; ks. Jan Mirau wyjechał do Niemiec w 1945 roku.

Na wyżej wyliczone beneficja parafialne mogli się zgłaszać kandydaci z chwilą ogłoszenia dekretu<sup>96</sup>. Powstała wątpliwość co do beneficjum parafialnego przy kościele katedralnym w Oliwie. Mocą bulli erekcyjnej diecezji gdańskiej, beneficjum to przysługiwało biskupowi gdańskiemu<sup>97</sup>. Biskup gdański Karol Maria Splett od 1945 roku był *impeditus*. Ks. Cymanowski zwrócił się w tej sprawie do Sekretariatu Episkopatu Polski, skąd otrzymał odpowiedź, iż na podstawie bulli erekcyjnej diecezji gdańskiej jemu przysługuje prawo objęcia beneficjum parafii katedralnej<sup>98</sup>.

<sup>96</sup> W uzupełnieniu dekretu wikariusz kapitulny informuje, że „Doktorzy i Magiŝtry ŝw. Teologii i Prawa Kanonicznego i ci którzy złożyli egzamin proboszczowski mogą się zgłosić do Kurii o mianowanie na proboszczów. Księża, którzy nie złożyli egzaminu proboszczowskiego winni wnieść do Kurii podanie w sprawie egzaminu do dnia 15 IV 1951 r. Gdy idzie o zakonników, naleŝy uwzględnic przepisy kan. 454 § 5, 471 § 1, 626 § 1, 1425 § 2 PKP”. Komunikaty Kurii Biskupiej Gdańskiej, nr 23 z 1951 „roku.

<sup>97</sup> „.... Insuper Episcopo Gedanensi facultatem tribuimus assumendi, quam primum vacaverit, beneficium paroeciale memoratae ecclesiae Olivensis, facto tamen eidem onere ibi constituendi idoneum Vicarium, seu Administratorem, qui actualem exercent curam animarum”... Bulla erekcyjna diecezji gdańskiej AAS 18/1926/38 z 30 grudnia 1925 roku.

<sup>98</sup> Pismo N 649/53/P z 12 lutego 1953 roku; ADG sygn. 0/5.

Odpowiedź tę wyprzedził dekret Prymasa Polski z 19 kwietnia 1952 roku nadający Ks. Cymanowskiemu prawa i obowiązki biskupa rezydencjalnego.

## 2. Wizytacje kanoniczne.

Pierwsze trzy wizytacje odbył wikariusz kapitulny w roku 1953<sup>99</sup>. W roku następnym wizytował tylko jedną parafię<sup>100</sup>. Natomiast regularną wizytację całej diecezji rozpoczął dopiero w 1955 roku. Poprzedziło ją wydanie w dniu 4 maja 1955 roku dekretu w sprawie kanonicznej wizytacji diecezji gdańskiej<sup>101</sup>. W dekreście tym, powołując się na przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego (kan. 343—346), *Rituale Romanum Ecclesiae Poloniae accomodatum* oraz *Ordo ad visitandas Parochias*, podał wikariusz kapitulny szczegółowe przepisy tak co do strony organizacyjnej, jak i spraw podległych wizytacji.

Termin wizytacji uzgadnia z Ordynariuszem rządcą parafii. Ogłasza on również z ambony w niedzielę przed wizytacją o przyjeździe wikariusza kapitulnego, zaprasza na wizytację parafian i dzieci, podaje przebieg wizytacji, zawiadamia o możliwości uzyskania odpustu zupełnego i poświęcenia dewocjonalii przez Ordynariusza oraz o okazji do osobistej z nim rozmowy. Po katechizacji dzieci, protokół wizytacyjny przewiduje egzamin ministrantów. Ingres Ordynariusza odbywa się zgodnie z przepisami Rytuału. W końcu dekret wylicza w trzydziestu jeden pozycjach obiekty sakralne, przedmioty i księgi liturgiczne, księgi parafialne i inne dokumenty, które należy przygotować do wglądu przez wizytatora. Wizytacja kanoniczna Ordynariusza poprzedzona była wizytacją dziekańską<sup>102</sup>.

Ks. Jan Cymanowski, wikariusz kapitulny, odbył wizytacje kanoniczne parafii według kolejności:

17 V 1955 — parafia Św. Krzyża w Gdańsku-Wrzeszczu<sup>103</sup>, 26 V 1955 — parafia Św. Jerzego w Sopocie, 2 VI 1955 — parafia Św. Ducha w Gdańsku, 3 VI 1955 — parafia Św. Anny w Gdańsku-Letniewie, 17 VI 1955 — parafia Św. Jadwigi w Gdańsku-Nowym Porcie, 21 VI 1955 — parafia Niepokalanego Poczęcia NMP w Gdańsku, 22 VI 1955 — parafia Zmartwychwstania P. Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu, 23 VI 1955 — parafia Podwyższenia Krzyża w Gdańsku-Chełmie, 1 VII 1955 — parafia Św. Ignacego w Gdańsku-Oruni, 1 VIII 1955 — parafia w Marynowach, 7 VIII 1955 —

<sup>99</sup> Parafia Sobowidz 10 XII 1953, Parafia Pręgowo 13 XII 1953, Parafia Mierzeszyn 12 XII 1953.

<sup>100</sup> Parafia Trąbki Wielkie 12 IX 1954 r.

<sup>101</sup> Dekret N 321/55. Komunikaty Kurii Biskupiej Gdańskiej nr 21 z 1955 roku.

<sup>102</sup> Tamże.

<sup>103</sup> Protokół wizytacji kanonicznej w parafii św. Krzyża w Gdańsku-Wrzeszczu odbytej w dniu 17 maja 1955 roku. ADG sygn. XI/A/II.

parafia w Nowym Dworze Gdańskim, 8 VIII 1955 — parafie w Marzęcinie i Wiercinach, 10 VIII 1955 — parafie w Lubieszewie i Ostaszewie, 14 VIII 1955 — parafia w Giemlicach, 21 VIII 1955 — parafie w Małowach i Pogorzalej Wsi, 4 IX 1955 — parafie w Gnojewie i Kończewicach, 25 IX 1955 — parafia w Żuławkach, 2 X 1955 — parafia w Nowej Cerkwi, 9 X 1955 — parafie w Lasowicach Wielkich i Kałdowie, 11 X 1955 — parafia w Stegnach, 16 X 1955 — parafia Serca P. Jezusa w Sopocie, 18 X 1955 — parafia w Nowym Stawie, 20 X 1955 — parafia Św. Michała w Sopocie, 23 X 1955 — parafia w Lublewie, 25 X 1955 — parafia Gwiazda Morza w Sopocie, 27 X 1955 — parafia w Świętym Wojciechu, 6 XI 1955 — parafia Serca P. Jezusa w Gdańsku-Wrzeszczu, 9 XI 1955 — parafia Św. Mikołaja w Gdańsku, 13 XI 1955 — parafia w Sobieszewie, 20 XI 1955 — parafia Św. Franciszka z Asyżu w Gdańsku.

W roku 1956 wizytacje kanoniczne odbyły się w parafiach: 18 IX 1956 — parafia Św. Antoniego w Gdańsku-Brzeźnie, 25 IX 1956 — parafia w Łęgowie, 3 X 1956 — parafia Św. Rodziny w Gdańsku-Stogach, 7 X 1956 — parafia w Marzęcinie, 22 X 1956 — parafia w Pruszczu Gdańskim, 4 XI 1956 — parafia M.B. Nieustającej pomocy w Gdańsku-Brętowie.

Z każdej wizytacji sporządzony został protokół a jego kopia złożona w Archiwum Diecezjalnym<sup>104</sup>. W czasie wizytacji kanonicznej udzielał ks. Cymanowski sakramentu bierzmowania<sup>105</sup>.

### 3. Odbudowa kościołów.

Odbudowa i remont zniszczonych w 1945 roku świątyń były jednym z najpilniejszych zadań powojennych. Na tym odcinku dużo zrobiono już za czasów administratora apostolskiego ks. Andrzeja Wronki. Niektóre kościoły wymagały jednak długotrwałych prac i wielkiego nakładu funduszy. Wspierając księży zajmujących się odbudową świątyń radą i pomocą materialną, szczególną opieką otoczył ks. Jan Cymanowski katedrę oliwską i kościół N.M.P. w Gdańsku.

Kościół k a t e d r a l n y i parafialny pod wezwaniem Trójcy Świętej, zbudowany ok. 1186 roku z fundacji księcia pomorskiego Sambora I, konsekrowany w 1594. Z kościołem tym związanych jest wiele faktów historycznych, w jego podziemiach spoczywają zwłoki książąt pomorskich. Na szczególną uwagę zasługują tu słynne organy zbudowane w XVIII wieku w stylu rokoko. W czasie działań wojennych katedra uległa tylko nieznacznym zniszczeniom; stracone zostały hełmy z wież i uszkodzone orga-

<sup>104</sup> Protokoły wizytacyjne poszczególnych parafii w teczках — ADG sygn. XI/A.

<sup>105</sup> Teczka: Bierzmowanie — ADG sygn. I/33.

ny. Jednakże długotrwały brak konserwacji spowodował konieczność remontu katedry, zwłaszcza jej wnętrza. Częściowo porządkowano katedrę w latach 1945—1949. Ks. Cymanowski przystąpił do dalszych remontów. Rozpoczęto od wymiany instalacji elektrycznych. W roku 1952 zawarto szereg umów z Pracownią Konserwacji Zabytków (PKZ) w Gdańsku dotyczących konserwacji obrazów (m.in. „Książę Waldemar Brandenburski”, „Król Władysław Łokietek”, „Anioł Stróż”) i epitafiów. W roku 1953 przeprowadzono remont organów; dorobiono brakujące piszczałki, wstawiono nowe głosy, przeprowadzono remont elektrycznego mechanizmu napędowego oraz strojenie głosów. W roku 1955 naprawiono uszkodzone tynki a także wykonano roboty malarskie wnętrza katedry i prace konserwacyjne w prezbiterium<sup>106</sup>. Nad wszystkim czuwał ks. Jan Cymanowski wspierany pomocą kanclerza kurii ks. Kazimierza Mirynowskiego i ks. Leona Kossak-Główczewskiego, administratora parafii katedralnej.

Druga świątynia, której odbudowa wymagała olbrzymich środków finansowych to kościół Najsw. Maryi Panny w Gdańsku. Zbudowany w latach 1343—1502, obecnie największa świątynia w Polsce, mogąca pomieścić ponad 20 tysięcy osób. Stanowi cenny zabytek architektoniczny, wnętrze którego do czasu wojny wypełnione było cennymi, nagromadzonymi w ciągu wieków dziełami sztuki. Działania wojenne w 1945 roku pozostały kościół w ruinie. Dach o powierzchni 10 tys. m<sup>2</sup> całkowicie spłonął, wnętrze zostało wypalone w 90% o około 60% misternych sklepień runęło z blisko 30-to metrowej wysokości. Za rządów administratora apostołskiego ks. Andrzeja Wronki (1945—1951) w kościele usunięto gruzy, wyremontowano gotyckie sklepienie, pokryto całość ogniotrwałym dachem i umocniono zagrożone filary. Nadal jednak za względów bezpieczeństwa w kościele nie można było sprawować kultu. Celem przyspieszenia toku prac budowlanych wydał Ks. Cymanowski 2 lutego 1952 roku odezwę do wiernych w sprawie odbudowy kościoła Mariackiego<sup>107</sup>. Zaaaplował w niej do ofiarności diecezjan ustalając, że jeden raz w miesiącu zbierać się będzie ofiary przed wszystkimi kościołami w diecezji na ten cel. Dzięki niezwyklej ofiarności społeczeństwa i zabiegom ks. Cymanowskiego oraz ks. Franciszka Solarza, administratora kościoła, odbudowa posuwała się naprzód. Dokonano remontu wieży (79 m) i przykryto ją ogniotrwałym dachem. Oszklono 36 olbrzymich rozmiarów okien, wstawiono 6 dużych bram, a także bez przerwy prowadzono prace przy porządkowaniu i urządzaniu wnętrza. Monumentalna świątynia gdańska została dźwignięta z gruzów. Częściowe jej otwarcie nastąpiło 17 listopada 1955

<sup>106</sup> ADG sygn. IX/2 „Katedra i organy oliwskie” (umowy, zlecenia, kosztorysy, rachunki).

<sup>107</sup> Zob. Komunikaty Kurii Biskupiej Gdańskiej, rok 1952. Odezwa została odcytana z ambon wszystkich kościołów i kaplic.



roku<sup>108</sup>. O uroczystości otwarcia kościoła mariackiego ks. Cymanowski wydał komunikat: *Kościół NMP w Gdańsku (...) po długiej i gruntownej, choć tylko częściowej konserwacji będzie otwarty dnia 17 listopada 1955 roku. Po uprzednim porozumieniu się z J. E. Ks. Biskupem Michałem Klepaczem, Przewodniczącym Episkopatu Polskiego oraz władzami Państwowymi w Warszawie i w Gdańsku dokonam poświęcenia Kościoła Mariackiego i odprawię pierwszą Mszę św. pontyfikalną o 10,30...*<sup>109</sup>. Odtąd kościół Mariacki służy chwale Bożej i duchowym potrzebom wiernym.

O zaangażowaniu ks. Cymanowskiego w odbudowę kościołów w diecezji gdańskiej świadczy m.in. fakt, iż w chwili przekazywania kasy diecezjalnej ks. biskupowi Edmundowi Nowickiemu w dniu 8 grudnia 1956 roku protokół zdawczo-odbiorczy wykazał nie tylko pustkę w kasie, ale i zadłużenie. Ks. Cymanowski usprawiedliwiał ten stan wydatkami związanymi z odnowieniem wnętrza katedry oliwskiej, wielkimi wkładami w remont kościoła Mariackiego w Gdańsku oraz zapomogami na wydzwignięcie z ruin kościoła parafialnego w Kałdowie i na remont kościoła w Kłodawie Gdańskiej<sup>110</sup>.

#### IV. WYGASNIĘCIE JURYSDYKCJI WIKARIUSZA KAPITULNEGO.

W roku 1956 nastąpiła w Polsce poważna zmiana w stosunkach wewnętrznych i w dziedzinie życia politycznego, otwierając nowy etap normalizacji stosunków we wszystkich dziedzinach życia państwowego, w tym także stosunków wyznaniowych. Do Warszawy powrócił Prymas Polski Stefan Wyszyński i objął urzędowania<sup>111</sup>. Powrócili także do swoich diecezji biskupi z Katowic (bp Adamski, bp Bednorz, bp Bieniek) oraz biskupi z Gniezna (bp Baraniak, bp Bernacki)<sup>112</sup>. Komunikat Polskiej Agencji Prasowej z 4 grudnia 1956 roku informował społeczeństwo polskie, że Stolica Apostolska ustanowiła na Ziemiach Odzyskanych na miejsce dotychczasowych wikariuszy kapitulnych pięciu nowych biskupów, których nominacje uzgodnione zostały między Episkopatem i Rządem PRL<sup>113</sup>. Dla Gdańska Stolica Apostolska przeznaczyła ks. biskupa dra Edmunda Nowickiego<sup>114</sup>.

Prymas Polski w liście z dnia 1 grudnia 1956 roku pisał do ks. Cymanowskiego: *Niniejszym powiadamiam Księdza Infulata, że na mocy spec-*

<sup>108</sup> Kronika odbudowy kościoła NMP w Gdańsku, Archiwum parafialne.

<sup>109</sup> Komunikaty Kurii Biskupiej Gdańskiej, nr 46 z 1955 roku.

<sup>110</sup> Zob. MDG 1957, 51 oraz 1959, 146—150.

<sup>111</sup> Zob. Słowo Powszechne, nr 260 z 1956 roku.

<sup>112</sup> Tamże, nr 267.

<sup>113</sup> Tamże, nr 290.

<sup>114</sup> Mianowany koadiutorem „sedi datus” 28 kwietnia 1951, konsekrowany w Poznaniu 21 września 1954 roku.

jalnego postanowienia Stolicy Apostolskiej J. E. Ks. Biskup Edmund Nowicki został mianowany Rządcą Diecezji Gdańskiej. Kopię Dekretu z dnia 1.XII.1956 N. 3495/56/P, wydanego w tej sprawie załączam. Wobec powyższego dotychczasowe wszelkie uprawnienia jurysdykcyjne i związane z nimi indulty udzielone Ks. Infułatowi na teren Diecezji Gdańskiej wygasają z dniem faktycznego objęcia władzy przez J. E. Ks. Biskupa Edmunda Nowickiego. Korzystam z tej okazji, aby Ks. Infułatowi szczerze podziękować za wszelkie wysiłki włożone w administrację Diecezją Gdańską<sup>115</sup>.

Do Gdańska przyjechał ks. biskup Nowicki 7 grudnia. W tym samym dniu wikariusz kapitulny ks. Jan Cymanowski wydał komunikat do księży proboszczów i rządców kościołów z powiadomieniem o przybyciu księdza biskupa oraz odezwę do wiernych diecezji gdańskiej *O szczęśliwym uzyskaniu Arcypasterza*<sup>116</sup>.

Kanonicznego przejęcia rządów przez koadiutora „*sedi datus*” ks. biskupa Nowickiego dokonano 8 grudnia 1956 roku. W sporządzonym z tej czynności protokole czytamy m.in. „*J. E. Ks. Biskup Dr Edmund Nowicki oświadcza: Niniejszym obejmuję rządy biskupie w diecezji gdańskiej. Ks. Infułat Jan Cymanowski zaś oświadcza co następuje: Uznaję za wygasły urząd wikariusza kapitulnego diecezji gdańskiej i moją jurysdykcję jako wikariusza kapitulnego oraz nadane mi w związku z tym urzędem indulty*”<sup>117</sup>.

Ks. Jan Cymanowski po zdaniu urzędowania wrócił na dawne probostwo parafii Św. Franciszka z Asyżu w Gdańsku-Emaus i tam przebywał do swojej śmierci, tj. 6 lutego 1965 roku<sup>118</sup>.

## ZUSAMMENFASSUNG

### DER KAPITULARVIKAR DER DIÖZESE DANZIG IN J. 1951—1956.

Dem Entschluss der polnischen Regierung nach am 26.01.1951 die apostolischen Administratoren in den von Polen wiederinbesitzgenommenen Gebieten sind verwiesen. An ihre Stelle sind die Kapitularvikare ausgewählten erhalten notwendige Jurisdiction.

Im ersten Teil der Artikel bespricht das Gültigkeitsproblem und die Wahlumstände im allgemeinen. Der zweite Teil bringt genauere Angaben über den Wahl des Kapitularvikar J. Cymanowski zu Danzig bei. Im dritten Teil ist seine Tätigkeit zur Zeit von 1951 bis 1956 J. besprochen; am 8 Dezember 1956 seine Jurisdiction ist ausgelaufen weil E. Nowicki als Bischof „*sedi datus*” zu Danzig gekommen war.

<sup>115</sup> Pismo N 3501/56/0, ADG sygn. 0/5.

<sup>116</sup> MDG, 1957, 53—54.

<sup>117</sup> ADG sygn. XII/2.

<sup>118</sup> Zob. MDG 1965, 160—162.

Ks. Zygmunt Pawłowicz

## GENEZA NAUKI KORANU O SZATANIE

Treść: Wstęp. — I. Wierzenia Arabów w okresie przedislamskim. — II. Wpływy judaizmu i chrześcijaństwa na kształtowanie się nauki Koranu o szatanie. — III. Elementy oryginalne wniesione przez Mahometa do nauki Koranu o szatanie. — IV. Szatan w ujęciu Koranu i Biblii. Zakończenie. Zusammenfassung.

### WSTĘP

Współczesne religioznawstwo podkreśla znaczenie powiązań pomiędzy rozwojem kulturowym człowieka a jego przeżyciami religijnymi. Stąd też przy badaniu doktryn religijnych trzeba uwzględnić kontekst historyczno-kulturowy. Dotyczy to również nauki Koranu o szatanie<sup>1</sup>, której genezę przedstawimy w tym opracowaniu. Demonologia Koranu nie jest jedynie wytworem przeżyć religijnych Mahometa, lecz podobnie jak cała doktryna islamu, kształtowała się w jego świadomości religijnej na tle podłoża arabskiego oraz wpływów, oddziałujących na Arabię w VI i VII wieku. Rozpatrując przeto genezę nauki Koranu o szatanie uwzględnimy wierzenia Arabów okresu przedislamskiego, wpływ judaizmu i chrześcijaństwa na Arabię i tym samym na formowanie się nauki Koranu, a także jego demonologii, zwrócimy uwagę na oryginalne elementy, jakie Mahomet wniósł do nauki Koranu o szatanie, wreszcie przeprowadzimy analizę porównawczą pomiędzy pojęciem szatana w Koranie i w Biblii.

### I. WIERZENIA ARABÓW W OKRESIE PRZEDISLAMSKIM

Omawiając wierzenia Arabów w okresie przedislamskim weźmiemy pod uwagę jedynie religię koczowniczych beduinów, którzy zamieszkiwali w VI i VII w. środkową i północną część Półwyspu Arabskiego oraz religię mieszkańców głównych miast prowincji Hidżaz: Mekki, Jatryb (późniejszej Medyny) i Taif. Źródła dotyczące tego okresu są ograniczone do

<sup>1</sup> Por. Ks. Z. Pawłowicz, *Nauka Koranu o szatanie*, w: *Studia Gdańskie*, t. II, 1976, 211—239.

podają, legend, przysłów, a przede wszystkim do poematów, spisanych 200—400 lat od czasu ich powstania.

Przedmuzulmańska poezja arabska obrazuje dość wyraźnie postawy i pojęcia ówczesnych beduinów. Poeta tego okresu był zarówno twórcą, jak i przedstawicielem opinii publicznej, wyrocznią, przewodnikiem, mówcą, rzecznikiem i historykiem swego rodu lub społeczności. Ta ekspozycja pozycja uzasadnia rolę poezji, jako źródłowego materiału historycznego, dotyczącego epoki przedmuzulmańskiej, w tym także religii beduinów<sup>2</sup>.

Uzupełniającym źródłem historycznym jest Koran, w którym są wzmianki o pozostałościach wierzeń beduinów w formie ich dezaprobaty lub polemiki. Pewien materiał źródłowy przedstawiają też niektóre anegdoty i tradycje, zawarte w późnomuzulmańskiej literaturze<sup>3</sup>. Religie beduinów przedislamskich należy również umieścić w szerokim kontekście wierzeń starożytnych ludów semickich, które charakteryzują się pewnymi typowymi elementami religijności koczowniczej<sup>4</sup>.

Religia beduinów była wyrazem najwcześniejszej i najbardziej prymitywnej formy wierzeń semickich. Oznaczana jest mianem polidemonizmu, czyli wiary w siły wyższe, mające charakter duchów opiekuńczych poszczególnych miejsc, źródeł, drzew i kamieni<sup>5</sup>. Beduini wyznawali również kult księżyca, który cechuje społeczeństwo pasterskie, podczas gdy kult słońca jest typowy dla późniejszego, rolniczego. Ślady tego kultu księżyca odnajdujemy jeszcze w Koranie (71, 22)<sup>6</sup>. Beduini arabscy nie mieli jasnych pojęć dotyczących nieśmiertelności duszy i życia pozagrobowego. Szeroko rozpowszechniona była jednak wśród nich wiara w istnienie dżinów. Były to duchy i upiory, męskiej i żeńskiej płci, przedstawiane w postaci owłosionych diablików lub węzów. Dżiny przebywały na pustkowiach, niezamieszkałych pustyniach i w pieczarach skalnych. Przy zetknięciu się z dżinem ludzie doznawali jakiegoś nieszczęścia. Wpływowi

<sup>2</sup> Por. P.K. Hitti, *Dzieje Arabów*, tłum. z ang., Warszawa 1969, 76, 79, 82; S. Moscati, *Kultura starożytna ludów semickich*, tłum. z włosk., Warszawa 1963, 306; T. Manteuffel, *Średniowiecze powszechne*, Warszawa 1958, 58; I. Hrbek, K. Petráček, *Mahomet* (tłum. z czesk., b.m.), 1971, 27—28, 32; J. Bielawski, *Islam, religia państwa i prawa*, Warszawa 1973, 16—17.

<sup>3</sup> Por. P.K. Hitti, dz. cyt., 83.

<sup>4</sup> Por. J. Fück, *Muhammed — Persönlichkeit und Religionsstiftung*, „Saeculum”, 1/1952/74; S. Moscati, dz. cyt., 20—21, 296.

<sup>5</sup> Por. S. Moscati, dz. cyt., 21, 296; P.K. Hitti, dz. cyt., 84; E. Dąbrowski, *Religie Wschodu*, Poznań 1962, 250. Pogląd, że pewne kamienie i niektóre drzewa, zwłaszcza rozłożyste i majestatyczne, były siedzibą bóstwa, należy do bardzo rozpowszechnionych wśród ludów semickich. Por. G. Ricciotti, *Dzieje Izraela*, tłum. z włosk., Warszawa 1956, 107; także Iz 57, 6; Sm 6, 14; Sdz 6, 19. O kulcie kamieni, wody, drzew, gór i jaskiń patrz: G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, T. I, § 5 i 6, T. III, § 57; M. Eliade, *Traktat o historii religii*, tłum. z franc., Warszawa 1966, rozdziały 5, 6, 7, 10.

<sup>6</sup> Koran dzieli się na sury (rozdziały) i wiersze. Cyfra przed przecinkiem oznacza surę, po przecinku wiersz. Ten sposób oznaczania uwzględnimy w toku opracowania.

dżinów przypisywano również opętanie i wściekliznę, jak też nieznanne, zagadkowe stany psychiczne oraz natchnienie poetyckie. Dżiny reprezentowały, według wierzeń Arabów, wszelkie wrogie siły natury, których człowiek nie zdołał sobie podporządkować. Dżiny różniły się od bóstw nie tyle swą naturą, ile ustosunkowaniem do ludzi. Bóstwa wykazywały nastawienie przyjazne, a dżiny nieprzyjazne. Z upływem lat doszło jednak do pewnej przemiany pojęć, tak że już w czasach Mahometa dżiny stały się nieosobowymi bóstwami. Mekkańczycy uznawali, że istnieje między nimi i Allahem genealogiczny związek (37, 158), uczynili je towarzyszami Allacha (6, 100), składali im ofiary (6, 128), prosili ich o pomoc (72, 6). Ten element wierzeń przejmie Mahomet do katalogu prawd islamu, jednak dżinom przypisze inną rolę, niż w wierzeniach staroarabskich<sup>7</sup>.

Ludność miejska Hidżazu osiągnęła dość wcześnie astralne stadium poganizmu. W Mekce, Medynie i Taif czczone były trzy bóstwa: Al-Uzza, Al-Lat i Mana. Uznawane były one za córki Allacha i miały swe określone miejsca kultu, gdzie składano im ofiary. Głównym sanktuarium Mekki była Kaaba, budynek podobny do sześcianu, w którym umieszczony został czarny meteoryt, czczony jako fetysz oraz różne wyobrażenia bóstw z wyróżniającym się Hubalem, przedstawianym w postaci człowieka. Po zdobyciu Mekki przez Mahometa Hubal podzielił los innych bożków i został zniszczony. Kaaba pozostała jednak centralnym sanktuarium islamu.

Allach był głównym, chociaż nie jedynym, bóstwem Mekki. Niektóre teksty Koranu, jak 31, 24. 31; 6, 109, 137; 10, 23 pozwalają wnioskować, że mekkańczycy okresu przedislamskiego czcili Allacha jako stwórcę i najwyższego władcę oraz tego, którego należy wzywać w czasie szczególnego niebezpieczeństwa. Allach był w tym okresie szczepowym bóstwem Kurajszytów. Mahomet nawiązał do kultu Allacha z tą różnicą, że wyłączył pozostałe lokalne bóstwa i wprowadził rygorystyczny monoteizm<sup>8</sup>.

Sanktuariami i ośrodkami kultu były dla beduinów źródła, drzewa i kamienie. W warunkach życia koczowniczego przenośne sanktuaria towarzyszyły plemionom w wędrówkach po pustyni i stanowiły ochronę w walkach z wrogami. W miastach były stałe sanktuaria. Otaczała je strefa poświęcona. W ustalonych okresach były one celem pielgrzymek, które odbywały się z towarzyszeniem muzyki i śpiewu. Pielgrzymi obiegali wielokrotnie sanktuarium, rzucali kamienie i wydawali okrzyki na cześć bóstwa. Odbycie pielgrzymki do jakiegoś sanktuarium należało do głównych praktyk religijnych koczowniczego beduina. W społeczeństwie koczowni-

<sup>7</sup> Por. H. Grimme, *Mohammed*, München 1904, 63; D. B. Macdonald, *Handwörterbuch des Islam*, Leiden 1941, 39, 113. Dzieło to będziemy dalej cytowali jako: Handw.; P. K. Hitti, dz. cyt., 85; S. Moscati, dz. cyt., 296.

<sup>8</sup> Por. P. K. Hitti, dz. cyt., 83—88; S. Moscati, dz. cyt., 20—22, 287—297; T. Andrae, *Mohammed*, Göttingen 1932, 10—11, 19—22; D. B. Macdonald, *Handw.*, 39.

czym nie było zorganizowanego stanu kapłańskiego. Świętymi miejscami opiekowały się grupy rodzin i plemiona. Istniał jednak szczególny rodzaj wróżbitów, kahini, którzy tłumaczyli wolę bogów w niejasnych zdaniach i w ramach plemienia spełniali funkcję sędziów i rozjemców. Kult wyrażał się w formie ofiar z wielbłądów i owiec. Bogini Al-Uzza składano ofiary z ludzi. Krew ofiar rozlewano na kamieniach lub ołtarzach stojących przed ich podobiznami. Uzupełnieniem ofiar były dary wotywnie zawieszane na drzewach i na świętych kamieniach oraz obmywanie się w świętych źródłach. Mekka była najważniejszym centrum religijnym już w okresie przedislamskim. Plemię Kurajszytów uczyniło z Mekki nie tylko bogaty ośrodek handlu, ale również, będąc opiekunami Kaaby, utworzyło z niej narodowe sanktuarium. Do Mekki przybywali koczujący beduini szczególnie w czasie „świętego rozejmu”, który trwał cztery miesiące w ciągu roku. Pierwsze trzy miesiące były przeznaczone na obrzędy religijne, a czwarty miesiąc na handel. Dzięki temu beduini przejmowali pewne bardziej rozwinięte wierzenia miejskie, a także byli wtajemniczani w rytualne praktyki w Kaabie i składanie ofiar. Zasadnicze staroarabskie praktyki kultowe przejął Mahomet do kultu w islamie, mianowicie: pielgrzymkę do Mekki, ofiary ze zwierząt, obchodzenie Kaaby, rzucanie kamieni (kamienowanie demona), obmycie się w Źródle Zem-Zem. Ich islamizacja polegała głównie na ześrodkowaniu tych praktyk w ramy surowego monoteizmu. Miały służyć uczczeniu jedyne go Boga, Allacha<sup>9</sup>.

Opierając się na dotychczas znanych źródłach nie można nic pewnego twierdzić, gdy chodzi o znajomość szatana u beduinów, jako przywódcy złych duchów lub uosobienie potęgi zła w świecie. W pośrednim źródle, jakim jest Koran, znajdujemy upomnienia Mahometa skierowane przeciw pogańskim wierzeniom arabskim, które można dzięki temu częściowo zrekonstruować. Ponieważ zaś w Koranie nie ma żadnych wzmianek, wskazujących na fakt uznawania szatana w okresie przed Mahometem, możemy wysnuć przypuszczenie, że Arabowie nie posiadali wówczas pojęcia szatana w katalogu swych wierzeń religijnych.

Pewien, zdawało by się, kontrargument stanowi poezja beduińska, w której możemy rozróżnić dwa nurty: rodzimy i napływowy. Badacz poezji arabskiej z czasów powstania islamu, O.A. Farukh, stwierdził że słowo „szatan” znane było już w poezji przedislamskiej, gdzie znaczeniowo pokrywało się z pojęciem „przeciwnik”<sup>10</sup>. Nie można jednak do-

<sup>9</sup> Por. S. Moscati, dz. cyt., 296—297; P.K. Hitti, dz. cyt., 86—89; E. Dąbrowski, dz. cyt., 250—251, 259—260; I. Hrbek..., dz. cyt., 33—37; J. Bielański, dz. cyt., 17—18; H. Lammens, *Le culte des Bétyles et les Processions religieuses chez les Arabes Préislamites*, w: Bull. de l'Inst. Franc. d'Archéol. Orient., 17 (1920) 38—101; J. Nosowski, *Przepisy prawne Koranu*, Warszawa 1971, 82—91.

<sup>10</sup> O.A. Farukh, *Das Bild des Frühislams in der arabischen Dichtung von der Hagra bis zum Tode Umars*, Leipzig 1937, 50.

kładnie wywnioskować, z jakiego nurtu wywodzą się utwory poetyckie, mieszczące w sobie pojęcie szatana. Biorąc pod uwagę stanowisko Koranu, należy raczej przyjąć pochodzenie tego wyrazu z napływowego nurtu poezji arabskiej, który wywodził się od poetów, utrzymujących żywe kontakty z Hirą, gdzie spotykali się z chrześcijańskimi Arabami. Od nich przejmowali różne wątki poetyckie i legendy, oparte na chrześcijańskiej myśli religijnej<sup>11</sup>.

## II. WPŁYWY JUDAIZMU I CHRZEŚCIJAŃSTWA NA KSZTAŁTOWANIE SIĘ NAUKI KORANU O SZATANIE

Bezpośrednie graniczenie z sobą Palestyny i Arabii przyczyniało się do kontaktu żydów ze szczepami arabskimi. Jedni i drudzy byli semitami i łączyła ich pamięć o Abrahamie, Hagar i Izmaelu, uznawanym za przodka arabskiego ludu pustynnego. Według Dziejów Apostolskich (2, 11) w Zielone Świąta byli zgromadzeni w Jerozolimie między innymi pątnikami również Arabowie. Judaizm doszedł dość wcześnie poprzez północną Arabię aż do południowej. Najstarsze świadectwa potwierdzające szerzenie się judaizmu, pochodzą z ok. 350 r. Na ten fakt wskazują też żydowskie nazwy miejscowości, szczególnie na drogach handlowych. Na początku VI w. judaizm miał tak duży wpływ na Jemen, że ówczesny król Du-Nuwas był Żydem. Badacze dziejów Arabii przypuszczają, że żydzi musieli częściowo przeniknąć do Arabii Północnej po podboju Palestyny w 70 r. Stanowili oni też załazek późniejszych trzech szczepów żydowskich, zamieszkujących Medynę w czasie wystąpienia Mahometa, trudniących się złotnictwem, wyrobem broni i rolnictwem. Szczepy te osiągnęły znaczny dobrobyt i dzięki swej pozycji gospodarczej miały poważny wpływ na rządy w tym mieście<sup>12</sup>. J.W. Hirschberg posuwa się nawet do twierdzenia, że wówczas żydów można było spotkać na całym Półwyspie Arabskim. Autor podkreśla, że bardzo mało wiemy o wewnętrznym życiu gmin żydowskich tego okresu<sup>13</sup>.

Gdy chodzi o wpływy chrześcijańskie C. Clemen, w oparciu o opinie szeregu autorów<sup>14</sup>, dochodzi do wniosku, że w okresie wystąpienia Maho-

<sup>11</sup> Por. B. Carra de Vaux, *Handw.*, 210.

<sup>12</sup> Por. J. Fück, art. cyt., 76; P.K. Hitti, dz. cyt., 54, 90; R. Hartmann, *Die Religion des Islam*, Berlin 1944, 12; A.S. Tritton, *Handw.*, 577; I. Hrbek..., dz. cyt., 38.

<sup>13</sup> J.W. Hirschberg, *Jüdische und christliche Lehren im vor- und frühislamischen Arabien*, Kraków 1939, 14—15.

<sup>14</sup> T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans*, 2 Aufl., Leipzig 1909, Bd. I, 7; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin 1927, 230 nn.; F. Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Heidelberg 1955<sup>2</sup>, 62 nn.; W. Rudolph, *Die Abhängigkeit des Korans von Judentum und Christentum*, Stuttgart 1922, 24; T. Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, Uppsala 1926, 7 nn.; R. Bell, *The Origin of Islam in its Christian Environment*, b.m., 1926, 33 nn.; K. Ahrens, *Christliches im Quoran*, „Zeitschrift der Deutschen Morgenland. Geselsch.“, 84/1930/43.

meta chrześcijaństwo było rozpowszechnione w trzech rejonach Arabii, które stanowiły Jemen, Hira i Mekka z Medyną. W Mekce była chrześcijańska część proletariatu, wywodząca się z chrześcijańskich krajów Nagan i Syrii oraz pewna abisyńska kolonia, przypuszczalnie chrześcijańska. Bilal, który miał bardzo silny głos i dzięki temu zdobył to wyjątkowe wyróżnienie, że został meuzzinem Proroka, był abisyńskim murzynem. O wpływach chrześcijaństwa świadczy przychylnie ustosunkowanie Mahometa do jego wyznawców. Jednym z dowodów na to jest wysłanie przez Mahometa swoich zwolenników, w czasie prześladowania, do Abisynii, gdzie wówczas szerzyło się chrześcijaństwo w postaci monofizytyzmu<sup>15</sup>. Z Abisynii przenikało chrześcijaństwo do południowej Arabii, gdzie Abisyńczycy zdobywali od czasu do czasu władzę, a w VI w. utrzymali się tam kilkadziesiąt lat. Ich następcy, Persowie, opanowali południową Arabię w 575 r.

Do północno-arabskich państw chrześcijaństwo przechodziło ze wschodnio-rzymskiego cesarstwa. Szerzyło się ono tam jako monofizytyzm i nestorianizm. Nad wschodnim Jordanem znajdowało się państwo Gassanidów o wpływach monofizyckich, w Hirze byli Lachmidzi, wyznający częściowo nestorianizm. W 410 r. zbudowano tam klasztor nestoriańskich mnichów, a gdy spory teologiczne w państwie greckim spowodowały wygnanie monofizytów, część z nich osiadła w Hirze, gdzie w 518 r. wybudowali też swój klasztor, a od 551 r. byli tam monofizyccy biskupi<sup>16</sup>.

Z Hiry wychodziły regularnie karawany do Hidżazu i południowej Arabii. Mekkańczycy również odbywali dalekie podróże kupieckie, w których zdobywali wiadomości o rozmaitych wierzeniach religijnych. Kupcy z różnych krajów przywozili nie tylko towary, lecz również i swoje idee religijne<sup>17</sup>. Dotyczyło to szczególnie Mekki i Medyny, położonych na głównych szlakach handlowych<sup>18</sup>. W Mekce przebywali też chrześcijańscy niewolnicy wojenni oraz osiedleńcy Gassanidzi, mogący stanowić źródło wiadomości religijnych<sup>19</sup>. Wybitny znawca Koranu, T. Nöldcke, stwierdza, że „*kanaty którymi docierała do Mekki wiedza o starych religiach objawionych były tak liczne i różnorodne, jak wiele wchłaniające*

<sup>15</sup> C. Clemen, *Der Einfluss des Christentums auf andere Religionen*, Leipzig 1933, 54—58; P.K. Hitti, dz. cyt., 91; I. Hrbek..., dz. cyt., 18—24.

<sup>16</sup> Por. A.S. Tritton, *Handw.*, 577; P.K. Hitti, dz. cyt., 67—72, 92; R. Köbert, *Arabien*, w: *Religionswissenschaftliches Wörterbuch*, Freiburg 1956, 61—63; I. Hrbek..., dz. cyt., 37—38; H.A.R. Gibb, *Mahometanizm*, tłum. z ang., Warszawa 1965, 33; J. Bielański, dz. cyt., 18.

<sup>17</sup> Por. H. v. Witsmann, *Geographische Grundlagen und Frühzeit der Geschichte Südarabiens*, „*Saeculum*”, 1/1953/109.

<sup>18</sup> Por. H. v. Witsmann, *Geographische Grundlagen und Frühzeit der Geschichte Südarabiens*, „*Saeculum*”, 1/1953/109.

<sup>19</sup> Por. B. Carra de Vaux, *Handw.*, 210; F. Buhl, *Handw.*, 521.



drogi, prowadzące do tego znanego, handlowego i pielgrzymkowego ośrodka<sup>20</sup>.

Jedną z możliwych dróg, którymi mogła przejść chrześcijańska myśl religijna do Mahometa, była poezja. Poeci arabscy utrzymywali łączność z Hirą, gdzie mogli przejąć pewne idee religijne, które potem głosili w Mekce<sup>21</sup>. A. J e r e m i a s i T. A n d r a e wyrażają pogląd, że ze strony chrześcijańskiej najprawdopodobniej silnie oddziaływały pisma eschatologiczno-apokaliptyczne oraz dzieła Efrema Syryjczyka o sędzie i zmartwychwstaniu, cieszące się wówczas wielką powagą wśród syryjskich mnichów<sup>22</sup>. W tym okresie dominował wśród nich kierunek ascetyczno-mistycznej pobożności, której naczelnym nurtem była bojaźń przed Bogiem-sędzią. Jako dowód potwierdzający skuteczność powyższych wpływów na Mahometa ma służyć fakt, że w najstarszych jego naukach zawarte były podobne myśli. Nie można jednak z całą pewnością stwierdzić, jaką drogą przeniknęły one od syryjskich mnichów do Mahometa. Najprawdopodobniej pośrednikami byli w tym wypadku wyznawcy wschodnio-syryjskiego nestorianizmu, który oddziaływał na Arabię przez swoich wędrownych misjonarzy. Zachodzi jeszcze inna możliwość, że w ramach kontaktów handlowych Mekki z Hirą Mahomet mógł przejąć od mieszkających tam nestorian szereg myśli religijnych<sup>23</sup>.

Omawiając wpływ judaizmu i chrześcijaństwa na Arabię trzeba stwierdzić, że żadna z tych religii nie wycisnęła większego piętna na Arabii północnej. Ani monofizytyzm, ani nestorianizm nie miały tyle żywotności w swej działalności misyjnej, aby zaszczerpić swe idee religijne w szerszych kręgach Arabów. Niemniej jednak trzeba przyjąć, że wpływy te przyczyniły się do rozbudzenia pewnego niepokoju religijnego. Dawne pogaństwo przeżyło się i nie mogło już dłużej zaspokajać duchowych potrzeb Arabów. W okresie bezpośrednio poprzedzającym wystąpienie Mahometa pojawili się na terenie Arabii tzw. hanifowie, którzy wyzbyli się pogaństwa i głosili niejasne idee monoteistyczne<sup>24</sup>.

Co do infiltracji innych wpływów, poza judaizmem i chrześcijaństwem, trzeba pamiętać, że w ciągu VI wieku Jemen ulegał dwa razy najazdowi perskiemu. Nie jest przeto wykluczone, że tą drogą docierały tu pewne wpływy religii Zoroastra i Manesa<sup>25</sup>. A. J e r e m i a s zwraca uwagę, że tak

<sup>20</sup> T. N ö l d e k e, dz. cyt., Bd. II, Leipzig 1919, 207.

<sup>21</sup> Por. B. C a r r a d e V a u x, Handw., 210.

<sup>22</sup> Por. A. J e r e m i a s, *Muhammedanische Frömmigkeit*, Leipzig 1930, 5; T. A n d r a e, *Mohammed, sein Leben und sein Glaube*, Göttingen 1932, 8, 68, 71—73.

<sup>23</sup> Por. N. S ö d e r b l o m, *Kompendium der Religionsgeschichte*, 5 Aufl., Berlin 1931, 106—108.

<sup>24</sup> Por. P. K. H i t t i, dz. cyt., 92—93; S. M o s c a t i, dz. cyt., 298.

<sup>25</sup> Por. J. F ü c k, art. cyt., 76.

w nestorianizmie jak i w judaizmie silnie wówczas oddziaływały wpływy gnostyckie, wywodzące się z mandaizmu i manicheizmu<sup>26</sup>.

Czy i jakiego rodzaju wpływy egipskie, hinduskie, grecko-rzymskie przenikały do Arabii w wyniku stosunków handlowych prowadzonych z tymi krajami, nie dokładnie nie wiemy. Możemy tylko przypuszczać możliwość ich oddziaływania.

W kręgu wpływów wyżej podanych kierunków religijnych zrodziła się religia Mahometa i rzeczą badań naukowych jest ustalenie, w jakiej mierze czerpał on z poszczególnych religii przy formowaniu muzułmańskich prawd religijnych. Niemożliwa jest jednoznaczna odpowiedź na to pytanie, gdyż opinie badaczy islamu są co do tego problemu dość różnorodne. Jeśli chodzi o znajomość Pisma św. Starego i Nowego Testamentu niektórzy przyjmują, że Mahomet czytał je sam. Do zwolenników tego poglądu należy m.in. A. Schlatter i F. Schulthes<sup>27</sup>. Wśród znawców islamu przeważa jednak zdanie przeciwne. Pogląd taki reprezentują m.in. T. Nöldeke<sup>28</sup>, F. Buhl<sup>29</sup>, J. Henninger<sup>30</sup>, N. Söderblom<sup>31</sup>, A. Jeremias<sup>32</sup>, J. Fück<sup>33</sup>.

Co do problemu analfabetyzmu Mahometa, trudno ustalić jednoznaczną opinię. Nöldeke wyraża zdanie, że brak jest dostatecznych danych źródłowych, mogących stanowczo rozstrzygnąć ten problem i w konkluzji dochodzi do wniosku, w oparciu o surę 7, 156. 158, że Mahomet był analfabeta<sup>34</sup>. Muzułmańscy komentatorzy Koranu dopatrują się cudownego charakteru tej księgi m.in. w tym, że Mahomet, jako odbiorca treści objawionej mu przez istotę transcendentną, a następnie jako jej głosiciel, był analfabeta<sup>35</sup>. Powołują się przy tym na sury 11, 51; 28, 44; 29, 47<sup>36</sup>. Hitti

uznaje twórcę islamu za niewykształconego, ale zaznacza, że sura 25, 6

<sup>26</sup> A. Jeremias, dz. cyt., 5.

<sup>27</sup> A. Schlatter, *Die Entwicklung des Jüdischen Christentums zum Islam*, „Evangelisches Missionsmagazin”, 1918, 251; F. Schulthes, *Beiträge zur Assyriologie*, VIII, 1912, 7. Cyt. za: E. Kopeć, *Koran a Biblia*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 3/1952/264.

<sup>28</sup> T. Nöldeke, dz. cyt., Bd I, 16.

<sup>29</sup> F. Buhl, *Handw.*, 521.

<sup>30</sup> J. Henninger, *Spuren christlicher Glaubenslehren im Koran*, Schöneck 1951, 2.

<sup>31</sup> N. Söderblom, dz. cyt., 108.

<sup>32</sup> A. Jeremias, dz. cyt., 5.

<sup>33</sup> J. Fück, art. cyt., 81.

<sup>34</sup> Por. J. Nosowski, *Problem uwierzytelnienia posłannictwa Mahometa w świetle Koranu*, STV 1 (1966) 275—276. „Islam jest chyba jedyną w dziejach religia stworzoną przez analfabeta”. E. Dąbrowski, dz. cyt., 211. „Muhammed był niepiśmienny”. F. Machalski, *Zarys dziejów religii*, Warszawa 1964, 354. Pogląd ten podziela też F. Tomlin, *Les grands philosophes de l'Orient*, Paris 1952, 300. Cyt. za: P. Siwek, *Wieczory paryskie*, Poznań 1960, 101. Prawdopodobieństwo co do analfabetyzmu Mahometa wysuwają S. Moscatti, dz. cyt., 307 i J. Bielawski, dz. cyt., 21.

<sup>35</sup> J. Nosowski, art. cyt., 274—275.

<sup>36</sup> H. Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, Paderborn 1962, 386—388

wskazuje na znajomość pisma arabskiego przez Mahometa<sup>37</sup>. Szereg autorów odrzuca przypuszczenie o analfabetyzmie Mahometa. Wyrażają zarazem pogląd, że Mahomet raczej nie znał innego języka poza arabskim<sup>38</sup>. I. H r b e k i K. P e t r á ě k są zdania, że nie został jeszcze ostatecznie rozstrzygnięty problem, czy Mahomet umiał czytać i pisać<sup>39</sup>. Ponieważ Pismo św. nie było jeszcze w tym okresie przetłumaczone na język arabski<sup>40</sup>, stąd też Mahomet mógł czerpać swe wiadomości o religiach objawionych od żydów lub chrześcijan jedynie na drodze ustnego przekazu<sup>41</sup>.

Kwestią sporną pozostaje problem głównego źródła nauki Mahometa. Uczeni europejscy uznają islam za syntezę myśli judaistyczno-chrześcijańskiej, z tym, że niektórzy zbyt jednostronnie uwzględniają jako główne źródło judaizm (np. T. N ö l d e k e<sup>42</sup>, Ch. T o r r e y<sup>43</sup>), inni zaś chrześcijaństwo (np. K. A h r e n s<sup>44</sup>, T. A n d r a e<sup>45</sup>, T. K o w a l s k i<sup>46</sup>); tacy autorzy jak F. B u h l<sup>47</sup>, H.L. G o t t s c h a l k<sup>48</sup> uwzględniają w początkowym okresie chrześcijaństwo, potem również judaizm, zaś B. C a r r a d e V a u x<sup>49</sup>, judeo-chryścianizm. P.K. H i t t i stwierdza, że islam jest bardziej zbliżony do judaizmu Starego Testamentu, niż do chrześcijaństwa Nowego Testamentu<sup>50</sup>. Według niego Koran wykazuje więcej podobieństwa do Pięcioksięgu, niż do jakiegokolwiek innej księgi Biblii<sup>51</sup>. Najbardziej wnikliwie podchodzi do tej kwestii J. H e n n i n g e r. Jego zdaniem Mahomet znał co prawda naukę żydów i chrześcijan, jednak wydaje się, że ci, którzy go z nią zapoznali, sami byli w dużej mierze ignorantami religijnymi. Wiązało się to z faktem przewijania się przez chrześcijaństwo Wschodu herezji i sekt, które będąc odizolowane od zorganizowanych hierarchicznie ośrodków, nie zasługiwały często na miano prawdziwie chrześ-

<sup>37</sup> P.K. Hitti, dz. cyt., 105.

<sup>38</sup> Por. J. Henninger, dz. cyt., 2; R. Blachère, *Le Coran*, Paris 1947, 11; F. Buhl, dz. cyt., 131; I. Hrbek..., dz. cyt., 48.

<sup>39</sup> Tamże, 48.

<sup>40</sup> Por. F. Kłoniecki, *Starożytne przekłady Pisma św.*, w: Podręczna Encyklopedia Biblijna, Poznań 1959, t. II, 542; K. Romanuk, *Wprowadzenie do krytyki tekstu Starego i Nowego Testamentu*, Poznań 1975, 63. Nieścisłe jest więc stwierdzenie dwóch orientalistów czeskich, że ewentualna umiejętność czytania i pisania u Mahometa nie sięgała tak daleko, żeby mógł przeczytać Biblię, choćby w arabskim przekładzie. I. Hrbek..., dz. cyt., 48.

<sup>41</sup> T. Nöldeke, dz. cyt., Bd. I, 17.

<sup>42</sup> Tamże, 6—7.

<sup>43</sup> Ch. Torrey, *The Jewish Foundation of Islam*, New York 1933.

<sup>44</sup> K. Ahrens, art. cyt., 43 n.; *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig 1935.

<sup>45</sup> T. Andrae, dz. cyt., 7 nn.; *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde*, Stockholm 1918.

<sup>46</sup> T. Kowalski, *Na szlakach islamu*, Kraków 1935, 86.

<sup>47</sup> F. Buhl, Handw., 521.

<sup>48</sup> H.L. Gottschalk, *Islam*, w: *Christus und die Religionen der Erde*, 2 Aufl., Bd. III, Freiburg 1956, 12.

<sup>49</sup> B. Carra de Vaux, Handw., 210.

<sup>50</sup> P.K. Hitti, dz. cyt., 111.

<sup>51</sup> Tamże, 107.

cijańskich. Stąd też fragmenty Koranu, które traktujemy jako wywodzące się z chrześcijaństwa lub judaizmu, mają najczęściej swe źródło w skazonych lub fałszywie ujętych opowiadaniach, po większej części apokryficznych oraz w legendach, w literaturze rabinistycznej i heretyckich spekulacjach<sup>52</sup>. Na apokryfy, jako źródło nauki Mahometa, wskazują również: T. Noldeke<sup>53</sup>, F. Buhl<sup>54</sup>, B. Carra de Vaux<sup>55</sup>, B. Spiess<sup>56</sup>, P.K. Hitti<sup>57</sup>, I. Hrbek i Petraček<sup>58</sup>.

Gdy chodzi o odpowiedź na pytanie, skąd Mahomet zapożyczył poglądy o szatanie, trzeba stwierdzić, że przejął je z relacji biblijnych i apokryficznych. Wykażemy to rozpatrując poszczególne elementy zagadnienia.

Co do genezy opowiadania o powstaniu szatana, uczeni wyrażają rozmaite opinie. H. Grimme i A. Michelitsch wywodzą je z syryjsko-chrześcijańskiego podania<sup>59</sup>, A. Sprenger z żydowsko-chrześcijańskich sekt<sup>60</sup>, A. Anwander z przepojonego apokryfami żydowsko-chrześcijańskiego podania<sup>61</sup>. K. Ahrens odnosi je do podłoża żydowskiego i chrześcijańskiego, przyznając większe prawdopodobieństwo pochodzeniu chrześcijańskiemu<sup>62</sup>, zaś A.J. Wensinck opiera je na chrześcijańskiej tradycji<sup>63</sup>.

W Nowym Testamencie wzmiankowany jest kilka razy bunt aniołów w niebie i ukaranie ich (2 P 2, 4; Jud 1, 6. 8—10; J 8, 44; Ap 12, 7n). Opis podobny do umieszczonego w Koranie, znajdujemy w „Życiu Adama i Ewy” (Apokalipsa Mojżesza). Apokryf ten, pochodzący z Í w., był bardzo rozpowszechniony. Można więc przypuszczać, że jego treść dotarła poprzez ustne przekazywanie również do Arabii. W apokryfie szatan objawia Adamowi tajemnicę swej nienawiści do ludzi. Opowiada, że gdy Bóg stworzył Adama, Michał nakazał wszystkim aniołom pokłonić się jemu, jako stworzonemu na podobieństwo Boże. Szatan odmówił, motywując to tym, że Adam jest od niego mniej wartościowy i młodszy pod względem kolejności stworzenia przez Boga. Szatan i zbuntowani aniołowie zostali za karę

<sup>52</sup> J. Henninger, dz. cyt., 1—2. Por. też J.W. Hirschberg, dz. cyt., 16; R. Hartmann, dz. cyt., 12; T. Andrae, *Mohammed...*, dz. cyt., 74; S. Moscatti, dz. cyt., 298.

<sup>53</sup> T. Noldeke, dz. cyt., Bd I, 9.

<sup>54</sup> F. Buhl, *Handw.*, 521.

<sup>55</sup> B. Carra de Vaux, *Handw.*, 210.

<sup>56</sup> B. Spiess, *Al Koran*, Berlin 1894, 23.

<sup>57</sup> P.K. Hitti, dz. cyt., 108.

<sup>58</sup> I. Hrbek..., dz. cyt., 126.

<sup>59</sup> H. Grimme, dz. cyt., 70; A. Michelitsch, *Allgemeine Religionsgeschichte*, Graz 1930, 256.

<sup>60</sup> A. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed nach bisher grösstenteils unbenutzten Quellen bearbeitet*, 2 Aufl., Berlin 1869, 243.

<sup>61</sup> A. Anwander, *Einführung in die Religionsgeschichte*, München 1930, 42.

<sup>62</sup> K. Ahrens, *Mohammed...*, dz. cyt., 93.

<sup>63</sup> A.J. Wensinck, *Handw.*, 181.

wypędzeni z nieba<sup>64</sup>. Trudno jest wykazać, czy Mahomet korzystał z wersji apokryficznej czy biblijnej.

Gdy chodzi o stosunek szatana do Boga, w Starym Testamencie znajdziemy pogląd o zezwoleniu danym szatanowi przez Boga na kuszenie ludzi (Job 2, 6—7; Sm 16, 14)<sup>65</sup>. Nie można jednak stwierdzić, w jakim stopniu pogląd ten zaważył na przekonaniach Mahometa. P.A. Eichler jest zdania, że opis księgi Joba jest jedynym tekstem ze Starego Testamentu, który zaważył w znaczącym stopniu na kształtowaniu się pojęcia szatana korańskiego<sup>66</sup>. Współcześni egzegeci zwracają jednak uwagę na to, że szatan nie ma tu charakteru ducha przewrotnego i wroga Boga, a tak niewiele ma wspólnego z diabłem. Należy on do otoczenia Boga, do Jego dworu niebiańskiego. Można go zaliczyć do „synów Boga”, których zadaniem jest badać postępowanie ludzi na ziemi i oskarżać ich przed Bogiem. Powątpiewając o wartości moralnej Joba, szatan otrzymuje od Boga moc dotknięcia go szeregami nieszczęść, jednak cała jego władza jest uzależniona od Jahwe. Szatan nie kusi, lecz wystawia na próbę<sup>67</sup>. Koran podkreśla, że kusiciel stał się przyczyną wszystkich nieszczęść Joba, nie zawiera zaś związanego z tym dialogu pomiędzy Bogiem i szatanem. Wydaje się więc, że Eichler posuwa się zbyt daleko, łącząc jeden wiersz Koranu o Jobie (38, 40) z uzależnieniem Koranu od księgi Joba w poglądzie na naturę szatana<sup>68</sup>. Można przypuścić, że Job, podobnie jak Salomon i inne postacie biblijne, były przedmiotem legend w środowisku semickim i dzięki temu Mahomet włączył je do Koranu. Nie miało to chyba miejsca w formie, jaką sugeruje Eichler, podając do paralelnych miejsc Koranu poszczególne wiersze księgi Joba.

Opowiadanie o kuszeniu Adama i Ewy opiera się w znacznym stopniu na relacji biblijnej. Są jednak pewne różnice co do roli, zajmowanej przez szatana. W Koranie wszędzie występuje szatan, on też wypędza Adama i Ewę z raju, podczas gdy w księdze Rodzaju czyni to Bóg. Szatan stwierdza, że Bóg zabronił Adamowi i Ewie spożywać owoc z drzewa tylko dlatego, by nie stali się aniołami i nie żyli wiecznie. W przeciwieństwie do wersji Koranu, w paralelnym miejscu Pisma św. nie ma wzmianki o aniołach<sup>69</sup>.

Genezy poglądu Koranu o szkodliwej działalności szatana wobec ludzi

<sup>64</sup> Por. E. Kautsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, Bd. II, Tübingen 1900, 512—513; J. Stępień, *Adam i Ewa*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, dz. cyt., t. I, 21—22.

<sup>65</sup> Por. F. Nötscher, *Biblische Altertumskunde*, Bonn 1940, 91.

<sup>66</sup> P.A. Eichler, *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran*, Lucka i. Thür. 1928, 49, 53, 61, 75.

<sup>67</sup> Por. *Księga Hioba*, oprac. Cz. Jakubiec, Poznań 1974, 257—258; A. Janowski, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, dz. cyt., t. I, 276.

<sup>68</sup> P.A. Eichler, dz. cyt., 61.

<sup>69</sup> Tamże, 54—55.

należy dopatrywać się z jednej strony w uznawaniu ujemnego wpływu dżinów, których funkcje przejęli w islamie częściowo szatan i szatani, z drugiej zaś strony w przenikaniu do Arabii pojęć szatana biblijnego, demonologii judaistycznej, sekt i apokryfów, w których zachodzi zawsze wrocie ustosunkowanie się złego ducha i demonów do ludzi.

Gdy chodzi o eschatologię, to poza ewentualnym wpływem dzieł Efrema Syryjczyka i wędrujących egipskich i syryjskich mnichów<sup>70</sup>, można przyjąć również wpływ apokryfów. „Męczeństwo proroka Izajasza”, pochodzące z I—II w. po Chr., opisuje jak anioł oprowadza Izajasza po firmamencie, sześciu niższych stopniach aż do siódmego nieba, gdzie ogląda świętych<sup>71</sup>. W Koranie niebo jest również zbudowane z siedmiu stopni i bram, u których podsłuchują szatani i dżiny. „Apokalipsa Piotra”, pochodząca z pierwszej połowy II w., wywarła decydujący wpływ na kształtowanie się pojęć dotyczących eschatologii w Kościołach Egiptu, Małej Azji, szczególnie Syrii, a także Zachodu<sup>72</sup>. Przedstawia ona obrazowo radości nieba i męki piekła oraz postać szatana<sup>73</sup>. „Apokalipsa Pawła”, pochodząca prawdopodobnie z III w., opisuje oprowadzanie apostoła przez anioła po raj i piekło. Opis piekła przypomina „Apokalipsę Piotra”. Ze względu na paralele z Koranem zasługują na uwagę następujące szczegóły: aniołowie prowadzą dusze na sąd, grzechy na sądzie są odczytywane przez anioła; motyw ognia w piekle ujęty w różnych wersjach; aniołowie jako stróże piekła (anioł męczarni, aniołowie kierujący mękami, aniołowie Tartaru, aniołowie o ognistych rogach, aniołowie źli)<sup>74</sup>. P.K. Hitti dopatruje się wpływu świętych ksiąg perskich na realistyczny opis nieba i piekła, zawarty w surze 56, 8—56. Samo obrazowe przedstawianie mogło powstać, jego zdaniem, pod wpływem miniatur i mozaik chrześcijańskich, ilustrujących ogrody raju figurami aniołów, wyobrażanymi jako młodzi mężczyźni i młode kobiety<sup>75</sup>. Jest wielce prawdopodobne, że poglądy za-

<sup>70</sup> J. Henninger, dz. cyt., 126; I. Hrbek..., dz. cyt., 126; H.A.R. Gibb, dz. cyt., 34.

<sup>71</sup> E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 Aufl., Tübingen 1924, 303—314.

<sup>72</sup> Tamże, 317.

<sup>73</sup> Jako przykład stylu niech posłuży następujący wyjątek: „Spadną na nich dżdże ogniste. Nastaną mroki i ciemności, które pokryją i przesłonią świat cały. Wody przemienione będą i obrócą się w rozżarzone węgle. Wszystko co jest w nich, spłonie... Duchy trupów podobne będą ogniowi i ogniem się staną na rozkaz Pana. Wówczas wszelkie stworzenie stopi się w żarze... Wszędzie gniew ognia straszliwego doścignie synów człowieczych... Uczynki ich staną przed nami. Każdemu oddane będzie według uczynków jego... Ale niegodziwi, grzesznicy i kłamcy, staną pośrodku przepaści i mroku, które nie przemina. Ogień będzie ich męką. Aniołowie wyjawia ich grzechy i przygotowują dla grzeszników miejsce, gdzie cierpieć będą wieczne kary, każdy według grzechów swoich”. D. Rops, F. Amiot, *Apokryfy Nowego Testamentu*, tłum., z franc., Londyn, b.r., 219. Por. M. Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, Warszawa 1975, 68—72.

<sup>74</sup> D. Rops, R. Amiot, dz. cyt., 223—247.

<sup>75</sup> P.K. Hitti, dz. cyt., 108.

warte w apokryficznych apokalipsach docierały do Mahometa rozmaitymi drogami, jakie wyszczególniliśmy wyżej. Jego opisy sądu, raju i piekła przemawiają za tym bardzo wyraźnie.

Co do genezy pojęcia szatanów, można przyjąć pewien wpływ parsyzmu, który uznaje wielką ilość demonów<sup>76</sup>. Wydaje się jednak, że był on minimalny, gdyż Koran nie zawiera poglądów dualistycznych. Jedynie ujęcie szatana i szatanów jako wojska, grupy z przywódcą, ma pewne powiązania z parsyzmem, ale pogląd ten może równie dobrze wywodzić się z apokryfów lub poglądów rabinackich. Stary Testament zasadniczo mówi o jednym szatanie, dopiero w Nowym Testamencie są wzmianki o legionie szatanów (Mk 5, 9), Belzebubie, księciu złych duchów (Mt 12, 24), diable i aniołach jego (Mt 25, 41), o smoku i jego aniołach (Ap 12, 7)<sup>77</sup>. Ze względu jednak na to, że Mahomet nie korzystał z lektury Nowego Testamentu, oraz biorąc pod uwagę fakt infiltracji skażonych przez sekty i apokryfy poglądów biblijnych, należy przypuścić, że powyższe cytaty nie wpłynęły decydująco na przejęcie przez założyciela islamu pojęcia szatanów. Bardziej uzasadnione jest przypuszczenie, że decydujące znaczenie miały w tym wypadku pogańsko-arabskie tradycje religijne oraz demonologia Starożytnego Wschodu, która przenikała również do Arabii<sup>78</sup>. Na pierwszym miejscu trzeba uwzględnić rozpowszechnioną wśród Arabów wiarę w dżiny. Pojęcie to obejmuje dużą ilość demonów oraz szkodliwy ich wpływ na ludzi. Dżiny mają pewne paralele z żydowskimi demonami szedim i lilith, które odbierały bałwochwalczą cześć (Pwt 32, 17; Ps 105, 37; Iz 34, 14). Egzegeci uznają szedim, według prawdopodobieństwa, za babilońskie bożki „szedu”, bożki-cielce, zarówno dobroczynne jak szkodliwe, zaś lilith za babilońskiego bożka rodzaju żeńskiego<sup>79</sup>. Według Talmudu demony te charakteryzuje sześć cech, do których należy m.in. znajomość przyszłych rzeczy, zdobywana przez podsłuchiwanie za niebieską zasłoną<sup>80</sup>. Św. Paweł wspomina również o złych duchach, które unoszą się w przestworzach (Ef 2, 2; 6, 12). Opiera się on w tym wypadku na żydowskich poglądach. W. R u d o l p h twierdzi, że podanie o Salomonie zawarte w Koranie, opisujące udział szatanów i dżinów w pracach, kierowanych przez króla i stanowiących jego wojsko, ma podłoże ogólnosemickie<sup>81</sup>. P.A. E i c h l e r jest zdania, że nastąpiło w tym wypadku częściowe prze-

<sup>76</sup> Por. P.A. Eichler, dz. cyt., 61.

<sup>77</sup> M. Schmaus, *Katholische Dogmatik*, 5 Aufl., Bd. II, I Teil, München 1954, 244—245.

<sup>78</sup> Por. A. Jankowski, *Demonologia biblijna*, w: *Podręczna Encyklopedia Biblijna*, dz. cyt., t. I, 275.

<sup>79</sup> Tamże, 275—276.

<sup>80</sup> Por. H. Grimme, dz. cyt., 64.

<sup>81</sup> W. R u d o l p h, dz. cyt., 121.

jęcie żydowskich szedim z równoczesnym uwzględnieniem lokalnych właściwości arabskich<sup>82</sup>.

Dochodzimy więc do wniosku, że Mahomet uwzględnił istniejącą za jego czasów wiarę w liczne demony, wprowadził jednak modyfikacje, wykorzystując elementy wierzeń napływowych, szczególnie judaizmu i chrześcijaństwa. Korańskie pojęcie szatana opiera się w dużej mierze na wersji starotestamentowej i apokryficznej, mniej zaś na nowotestamentowej<sup>83</sup>. Pamiętać jednak trzeba o konglomeracie wpływów, krzyżujących się na terenie Półwyspu Arabskiego, wśród których chrześcijaństwo było często reprezentowane w formie sekciarsko-heretyckiej lub apokryficznej oraz o niemożności ścisłego udokumentowania genezy poszczególnych pojęć zawartych w Koranie. W tym stanie rzeczy pozostaje metoda przypuszczeń i analogii, jaką zastosowaliśmy również w omawianiu naszego zagadnienia.

### III. ELEMENTY ORYGINALNE WNIESIONE PRZEZ MAHOMETA DO NAUKI KORANU O SZATANIE

Znawcy islamu zajmują przeciwstawne pozycje w ocenie oryginalności Mahometa jako twórcy religii. Jedni odmawiają mu cech oryginalności. E. Dąbrowski uważa np., że wszystkie bez wyjątku dodatnie strony islamu znajdują się bez reszty w Starym Testamencie lub w chrześcijaństwie<sup>84</sup>. M. Schlunk ocenia islam jako sztuczną mozaikę, złożoną z elementów judaizmu, chrześcijaństwa i dawnej religii arabskiej<sup>85</sup>. A. Mrozek nie godzi się na przypisywanie Mahometowi przymiotu oryginalności i ducha inicjatywy w dziele tworzenia religii, gdyż czerpał obficie z istniejących uprzednio wzorów, zawartych w arabskich wierzeniach i „legendach biblijnych”<sup>86</sup>. Inni autorzy dopatrują się u Mahometa oryginalności, uwydatniającej się w przystosowaniu cudzych idei do duchowego i społecznego środowiska Arabii. To przystosowanie było przygotowywane przez różne czynniki ideologiczne i polityczne. Elementy wielkich mono-teistycznych religii semickich przepoił Mahomet zasadami nowej ideologii i stworzył religię zupełnie nową, o wyjątkowej sile sugestywnej i dużej operatywności<sup>87</sup>.

<sup>82</sup> P.A. Eichler, dz. cyt., 8.

<sup>83</sup> Tamże, 40—41.

<sup>84</sup> E. Dąbrowski, dz. cyt., 262.

<sup>85</sup> M. Schlunk, *Die Weltreligionen und das Christentum*, Gutersloh 1932, 97. Por. też J.P. Steffes, *Glaubensbegründung*, Bd. I, Mainz 1958, 399.

<sup>86</sup> A. Mrozek, *Koran a kultura arabska*, Warszawa 1967, 31.

<sup>87</sup> I. Hrbek..., dz. cyt., 126; J. Reychman, *Mahomet i świat muzułmański*, Warszawa 1958, 128; H.A.R. Gibb, dz. cyt., 55; J. Bielański, dz. cyt., 41—42.



W powyższej kwestii nie można jednak kierować się ocenami poszczególnych badaczy, lecz oprzeć się należy na zasadach uznanych powszechnie w naukach religioznawczych. Współczesna religiolgia przyjmuje kryterium pierwszeństwa idei jako zasadniczy postulat metodyczny w rozpatrywaniu podobieństw różnych religii. „Podobieństwa różnych religii zaznaczają się dobitnie w zewnętrznych formach, które z natury rzeczy muszą być ograniczone. Idee natomiast za tymi formami się kryjące mogą się różnicować w niezliczonych odcieniach”<sup>88</sup>. Idee nadają wartość dziełom ludzkim i dlatego należy uznać za nowe te dzieła, które ożywia nowa myśl, a genialnymi stają się one wówczas, gdy jakieś wzniosłe idee, tworząc organiczną jedność, odpowiadają danej społeczności i zostają zaakceptowane przez nią. Trzeba przeto wyzbyć się uprzedzenia i nagłego zerwania z całą przeszłością, nie uznawać za znamię oryginalności pewnej formy religijnych pojęć. Oryginalność nie polega też na koniecznym tworzeniu czegoś ze wszechmiar nowego, lecz na wzniesieniu się ponad przeciętną miarę, co uwydatnia się czy to w użyciu już istniejących środków, czy też w samodzielnym tworzeniu. Stąd też oryginalności w zakresie religijnym można doszukać się wówczas, gdy geniusz religijny wykorzysta podobieństwa oraz zapożyczenia by przetworzyć czynniki religijne już zakorzenione w danej społeczności<sup>89</sup>.

Tego rodzaju oryginalność myśli religijnej spotykamy u Mahometa. Z jednej strony nawiązał on do istniejących poglądów religijnych, z drugiej strony przejął pewne pozaarabskie myśli religijne i praktyki kultowe. Tym samym stworzył nową formę życia religijnego, *islam*, który stał się fermentem przetwarzającym i rozsadzającym dotychczasowe ramy życia duchowego Arabów. Twórca islamu potrafił rozbudzić religijny instynkt rodaków i wpoić im pewien zespół prawd religijnych i etycznych, które zaspokoili ich wewnętrzne potrzeby; lecz nie tylko ich, ale także milionów ludzi w zajmowanych przez muzułmanów krajach o różnych systemach kulturowo-społecznych. W tym właśnie zasadniczym fakcie tkwi oryginalność arabskiego Proroka<sup>90</sup>.

Gdy chodzi o naukę o szatanie, to samo wprowadzenie jej do systemu islamu w formie przedstawionej w Koranie, stanowi element oryginalny, który należy przypisać Mahometowi. W stosunku do polidemonizmu okresu przedislamskiego stanowi to poważny postęp. Chociaż dziny przeszły również do demonologii Koranu, to jednak stanowisko ich uległo pomniejszeniu. Głównym demonem stał się szatan. Czy poza wprowadze-

<sup>88</sup> E. Bulanda, *Pojęcie religii, jej geneza i rozwój*, w: E. Dąbrowski, dz. cyt., 37—38.

<sup>89</sup> Tamże, 38—42.

<sup>90</sup> Por. T. Andrae, *Muhammed als Religionsstifter*, dz. cyt., 8; J. Fück, art. cyt., 77; F. Buhl, *Handw.*, 536; P.K. Hitti, dz. cyt., 105.

niem nauki o szatanie do Koranu, mieszczą się w niej pewne oryginalne elementy, będące innowacją samego Mahometa, trudno, a nawet niemożliwe jest wykazać, ze względu na brak jakichkolwiek danych źródłowych.

Narzuca się pytanie, dlaczego twórca islamu włączył naukę o szatanie do nowej religii. Sam Koran nie daje odpowiedzi na to pytanie. Spróbujemy przeto sprecyzować ją w oparciu o pewne analogie, zaczerpnięte z fenomenologii religii. V a n d e r L e e u w sugeruje bardzo wyraźnie myśl, że problem szatana jest w religijnych wierzeniach ściśle związany z obrazem Boga, jaki ukształtował się w religijnym przeżyciu założyciela danej religii<sup>91</sup>. Rozpatrzmy więc, jaki przebieg miał ten proces u założyciela islamu.

Religijne przeżycie Boga nie mogło u Mahometa pozostawić na boku problemu zła. Jeżeli bowiem przeżył i głosił jedność i wszechmoc Allacha, to zarazem czuł się też powołanym do tego, by głosić poddanie się i służbę Allahowi. Od samego początku napotykał jednak na sprzeciw i niewiarę u słuchaczy. Z czasem zyskiwał jednak zwolenników, ale równocześnie pozostawało zawsze wielu „niewiernych”, których gromił grożąc im sądem i męczarniami piekła. Mahomet musiał mówić dlatego nie tylko o Bogu, ale również o występkach i karze za nie. Drugą przyczyną, dzięki której Mahomet zajął się zagadnieniem zła, była wiara Arabów w dżiny, wobec której reformator religijny nie mógł pozostać obojętny, lecz musiał zająć określone stanowisko. Trzecią wreszcie przyczynę stanowiły różnorakie wpływy, które w właściwy sobie sposób potwierdził i zasymilował.

W jaki sposób Mahomet doszedł do zajęcia się zagadnieniem szatana w ramach problemu zła, którego nie mógł pominąć? Faktem jest, że u Mahometa miało miejsce „przeżycie Boga” i stojące w łączności z nim zajęcie się problemem zła. Można jednak powiedzieć, że nastąpiło u niego również „przeżycie demona”<sup>92</sup>. Odczuł i przekonał się, że w rzeczywistości ludzkiej działa nie tylko Allah, lecz również jakaś siła opozycyjna, nieuchwytna, zniekształcająca porządek ustanowiony przez Boga, przeciwstawiająca się szlachetnym dążeniom człowieka, stanowiąca niejako zorganizowaną siłę zła. Prorok islamu wierzył w dżiny, jednak jego „przeżycie demona” było tak silne, że zlokalizowanie zła w tych pustynnych diablkach i upiorach nie wyjaśniało w pełni tego problemu. Szersze i głębsze jego ujęcie znalazł w judaizmie i chrześcijaństwie, a zaczerpnąwszy je stamtąd, przetransponował w oparciu o specyfikę swej psychiki oraz o duchowe potrzeby Arabów i włączył w ramy wierzeń nowej religii.

<sup>91</sup> G. V a n d e r L e e u w, dz. cyt., 122—123.

<sup>92</sup> Tamże, 119.

## IV. SZATAN W UJĘCIU KORANU I BIBLII

Omawiając genezę Koranu o szatanie doszliśmy do wniosku, że twórca islamu przejął ją z obcych źródeł, przede wszystkim z judaizmu i chrześcijaństwa w wydaniu głównie heretycko-apokryficznym. Należy jednak podkreślić, że nie nastąpiło tu czysto mechaniczne zapożyczenie, choćby z tego powodu, że Prorok nie korzystał przecież, gdy chodzi o Pismo św., ze źródeł oryginalnych. Poza tym na kształtowaniu się tej nauki zaważyła wielorakość idei religijnych, przenikających do Arabii; ze strony zaś twórcy islamu, charakterystyczna dla Mahometa tendencja synkretyczno-akomodacyjna. Synkretyczna — gdyż czerpał w pełni z innych systemów religijnych, przejmując myśli, które jemu odpowiadały; akomodacyjna — gdyż dostosowywał przejęte idee do podłoża arabskiego, na którym zaszczyptał islam, do mentalności szczepów, których sam był reprezentantem. Mahomet nie dokonywał jednak tej akomodacji w sensie ściśle metodologicznego tworzenia doktryny, gdyż nie był systematyzującym teologiem. Uwydatnia się to również w problematyce szatana. Na skutek zapożyczeń i usiłowań akomodacyjnych istnieją pewne paralele pomiędzy ujęciem szatana w Koranie i w Biblii. Są one różnie oceniane przez islamologów. Należy jednak podkreślić, że szereg podobieństw zewnętrznych pomiędzy pojęciem szatana korańskiego i biblijnego nie zakłada tym samym tożsamości czy nawet podobieństwa ideowego. Niektórzy islamiści posuwają się przeto za daleko w swych wnioskach np. E. Diez, stwierdzając, że szatan korański nie wiele się różni od przedstawionego w nauce chrześcijańskiej<sup>93</sup>, lub J. Nosowski, wyrażający pogląd, że pod względem szkodliwej dla człowieka działalności szatana, nauka Koranu nie wiele odbiega od nauki biblijnej<sup>94</sup>.

Różnice pomiędzy nauką Koranu i Biblii są znaczne i dlatego należy je uwypuklić, aby nie stawiać znaku równania pomiędzy chrześcijaństwem i islamem tam, gdzie nie można tego czynić.

1. Według Koranu szatan (iblis) jest wprawdzie pierwszym zbuntowanym przeciw Bogu duchem wyższego rzędu, ale na tle całej nauki Mahometa jest on tylko względnie przeciwstawiającą się Bogu potęgą i stoi w dużej zależności od Boga. Łączy się to m.in. z ideą predestynacji, czyli przeznaczenia pierwotnego do zbawienia lub do potępienia. Względność potęgi szatana wywodzi się również z faktu nie przypisywania Allahowi przymiotu niezmienności oraz niezbyt dokładnego sprecyzowania przez

<sup>93</sup> E. Diez, *Glaube und Welt des Islam*, Stuttgart 1941, 56. P.K. Hitti wyraża podobne mniemanie w odniesieniu do wszystkich prawd religijnych. „Wierzący muzułmanin mógłby się podpisać, z pewnymi skrupułami, pod większością zasad wiary chrześcijańskiej”. Dz. cyt., 10.

<sup>94</sup> J. Nosowski, *Teologia Koranu*, Warszawa 1970, 126, por. 128.

Mahometa nauki o predestynacji, w wyniku czego spotykamy w Koranie sformułowania, traktujące Allacha także jako przyczynę grzechu (obok szatana i człowieka).

Zasięg mocy szatana biblijnego jest bardziej szeroki, szczególnie gdy chodzi o ujęcie Nowego Testamentu. Stary Testament mówi bowiem o szatanie bardzo rzadko, tak z obawy przed groźbą dualizmu, jak też ze względu na przypisywanie działaniu Jahwe wszystkiego, zarówno dobra jak zła (Am 3, 6; 4, 6n. 9n; Iz 45, 7; Job 9, 24). Szatan ukazany jest w Starym Testamencie raczej jako nieprzyjaciel człowieka niż Boga. W Nowym Testamencie natomiast szatan znajduje się wyraźnie w konflikcie z Bogiem, nienawidzi Boga i jest zdecydowanym przeciwnikiem Chrystusa. Celem przyścia Chrystusa było pokonanie szatana (Hbr 2, 14), zniweczenie jego dzieła (1 J 3, 8), wprowadzenie królestwa Bożego na miejsce królestwa szatana (1 Kor 15, 24—28; Kol 1, 13n). Szatan zwalcza osobę Chrystusa i jego dzieło zbawienia. Męka Chrystusa staje się jednak dla niego klęską. Śmierć Jezusa zakłada bowiem zmartwychwstanie, które jest pełnym triumfem Boga nad złem. „*Po to objawił się Syn Boży, aby zniszczyć sprawy diabła*” (1 J 3, 8; por. J 12, 31; 16, 11; Hbr 2, 14; Kol 2, 14 n). „*Władca tego świata zostaje osądzony*” (J 12, 31; por. 16, 11; Ap 12, 9—13); władza nad światem, którą szatan odważył się kiedyś proponować Jezusowi (Łk 4, 6), należy teraz do Chrystusa ukrzyżowanego i uwielbionego (Mt 28, 18; por. Flp 2, 9). Nienawiść szatana wobec Chrystusa przechodzi na Kościół Chrystusowy, zwłaszcza na Apostołów (Łk 22, 31; Dz 5, 3; 2 Kor 12, 7; 1 Tes 2, 18; Ap 12).

W porównaniu z Koranem narzuca się wyraźnie różnica pomiędzy postawą Mahometa i Chrystusa. Mahomet nie występuje przeciw szatanowi w takiej mierze i w takim nasileniu, jak Chrystus. Szatan nie odgrywa tak wroziej i negatywnej roli w religijno-moralnej działalności Mahometa, jak w całej chrześcijańskiej historii zbawienia.

2. Mahomet nie nakazuje swoim wiernym prowadzenia walki przeciw szatanowi, lecz stara się jedynie wytworzyć przekonanie o wrogości szatana i ostrzega przed jego zakusami. Szatan korański jest przede wszystkim kusicielem ludzi do grzechu niewiary. Bez porównania rzadziej występuje jako skłaniający ludzi do innych grzechów. Przyczyną tego jest z jednej strony bardzo mocne podkreślanie przez Mahometa majestatu Boga i w związku z tym uwypuklanie ciężkości grzechu niewiary, z drugiej zaś strony brak głębszego przeżycia przez Mahometa samej istoty grzechu.

Szatan w ujęciu biblijnym występuje natomiast jako władca tego świata (J 12, 31; 14, 30; 16, 11), władca mocy powietrznych (Ef 2, 1), a nawet bóg tego świata (2 Kor 4, 4). Jego powiązanie z grzechem jest bardzo ścisłe. Grzech nabiera cech osobistego powiązania z nieprzyjacielem Boga. Czło-

wiek-grzesznik przechodzi do grupy tych, którzy odmawiają Bogu swego posłuszeństwa. W tym zaś przewodzi szatan. Jego taktyka jest niezwykle przebiegła: usuwa wpływy Boże (Mk 4, 15), rozsiewa zło (Mt 13, 39), obłudę (2 Kor 11, 4), stosuje podstęp, zasadzki, oszustwa, kręactwa (2 Kor 2, 11; Ef 6, 11; 1 Tym 3, 7; 6, 9). Człowiek nie ma możliwości pójścia na kompromis, musi się opowiedzieć albo za Bogiem, albo za szatanem. Kościół i poszczególni wierni mają skuteczne środki do walki z szatanem: czujność, ducha wiary, modlitwę, władzę wypędzania go z opętanych. Ten tylko będzie pokonany, kto sam zgodzi się na klęskę (Jk 4, 7; Ef 4, 27).

3. Szatan w ujęciu Koranu wywiera nikły wpływ w powodowaniu zła fizycznego, gdyż Mahomet nie wiązał tej formy zła z grzechem pierwotnym i z potrzebą wybawienia od zła, tak jak ujmuje to Pismo św. W przeciwieństwie do Koranu Nowy Testament zawiera cały szereg opisów opętania i towarzyszących mu chorób oraz opisów uwalniania od opętania, dokonywanego przez Chrystusa. Przez uwolnienie od opętania Chrystus przekreślał panowanie szatana nad człowiekiem i złem fizycznym z tym związanym.

4. Koran nie podkreśla związku szatana ze śmiercią człowieka, natomiast Pismo św. uwydatnia ten związek bardzo dobitnie, tak gdy chodzi o genezę śmierci (Mdr 2, 23 n), jak też i o uwolnienie od śmierci przez Chrystusa (Hbr 2, 14; Ap 21, 8, por. 20, 10. 14).

5. Według poglądów Koranu szatan nie ma powiązania z piekłem. W piekle będzie działać warta złożona z aniołów, powołanych dla tego celu przez Allacha (106, 17). Aniołem pełniącym wartość w piekle nie jest szatan, lecz bliżej nie określony anioł Malik (43, 77). Szatan stara się, by jak najwięcej ludzi znalazło się w piekle, ale sam tam nie przebywa. Zostanie tam strącony wraz z niewiernymi dopiero na sądzie ostatecznym. Pojęcie szatana jako władcy piekła wiąże się z jego rolą przy śmierci człowieka. W Koranie nie znajdujemy tej wzajemnej zależności, podczas gdy w Piśmie św. ona istnieje.

6. Koran przedstawia dość mierną funkcję szatana na sądzie ostatecznym. Występuje on w roli oskarżającego siebie o zwodzenie ludzi z drogi bożej. Wraz z niewiernymi zostanie strącony do piekła. Szatan przedstawiony w Piśmie św. ma wystąpić przed sądem ostatecznym jako duch zwodniczy, szerzący nauki szatańskie (1 Tym 4, 1). Za zezwoleniem Boga szatan będzie mógł w czasach ostatecznych rozwijać całą swą władzę nad grzeszną ludzkością, będzie mógł zwodzić ludzi kłamstwami i oszustwem, a wiernych chrześcijan gnębić i prześladować. Dopiero paruzja złamie ostatecznie jego moc i pogrąży go na wieki w piekle (Ap 20, 1—3)<sup>95</sup>.

<sup>95</sup> Por. P.A. Eichler, dz. cyt., 41, 42, 61, 69, 75; J. Nosowski, *Teologia Koranu*, 125—127, 211—212, 224, 242, 260; M. Schmaus, dz. cyt., 248—249; W. Granał, *Bóg Stwórca, Aniołowie — Człowiek*, Lublin 1961, 161—171, 177—184; *Eschato-*

Przedstawione różnice pomiędzy ujęciem szatana w Koranie i w Biblii wykazują, że mimo pewnych podobieństw poszczególnych wątków, pojęć i obrazów, nauka Mahometa o szatanie nie może być postawiona na tym samym, czy nawet zbliżonym poziomie, co chrześcijańska. Twórca islamu nie poznał fundamentalnych prawd religii chrześcijańskiej o Bogu, o grzechu pierworodnym i jego skutkach, o Wcieleniu i Odkupieniu, stąd też te braki, przy równoczesnym poznaniu chrześcijaństwa w świetle nieautentycznych źródeł, przyczyniły się do tego, że Mahomet, chociaż zaczerpnął poglądy o szatanie w dużej mierze ze źródeł biblijnych, to jednak na drodze własnych przeżyć religijnych, przemyśleń i tendencji akomodacyjnych, stworzył naukę o szatanie, której nadał swoiste piętno i związał ją z atmosferą i założeniami Koranu.

### ZAKOŃCZENIE

We współczesnym dialogu chrześcijaństwa z islamem postuluje się m.in. rzetelne poznanie jego religijno-moralnych zasad, duchowości religijnej i kontekstu historycznego, odrzucenie tendencji synkretycznych oraz oparcie się na wspólnych czy podobnych ideach, wartościach, jak też i na wspólnym dziedzictwie objawienia Starego i Nowego Testamentu<sup>96</sup>. W naszym opracowaniu staraliśmy się uwzględnić te postulaty. Mimo, że opracowanie dotyczy tylko demonologii, może przyczynić się do lepszego wniknięcia w doktrynę islamu i jej genezę oraz głębszego, wzajemnego zrozumienia pomiędzy chrześcijanami i mahometanami.

### ZUSAMMENFASSUNG

#### DIE GENESE DER LEHRE KORANS VON DEM TEUFEL

Der Verfasser schildert die Genese der Lehre des Korans vom Satan. Das Faktum der Entstehung einer neuen Religion ist nicht nur durch die Person des Stifters bedingt, sondern auch durch einen kultursozialen Hintergrund. Darum im I Teil ist der Glaube der Araber in der vorislamitischen Zeit besprochen worden; im II Teil der Einfluss des Judentums und Christentums auf die Gestalt der Koranslehre über den Satan, im III Teil die originellen Elemente, die Mohammed in die Koranslehre über den Satan hineingebracht hat. Der letzte Teil schildert vergleichend das Problem des Satans in Koran und in der Bibel.

*logia*, Lublin 1962, 203 n., 260 n., 290 n.; A. Jankowski, *Demonologia biblijna*, art. cyt. 275—279; S. Lyounet, *Szatan*, w: *Słownik Teologii Biblijnej*, tłum. z franc., Poznań 1973, 930—932; W.H. Schmidt, G. Dellling, *Wörterbuch zur Bibel*, 2 Aufl., Berlin 1973, 213—217, 438—487, 566—574; O. Kuss, *Die Theologie des Neuen Testamentes*, 2 Aufl., Regensburg 1937, 105—108, 370—373, 376—379; R. Guelluy, *Dzieło stworzenia*, w: *Tajemnica Boga*, tłum. z franc., Poznań 1967, 405—410; K. Romaniuk, *Problem zła w Objawieniu biblijnym*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. II, Warszawa 1969, 159—178.

Die Ansichten vom Satan hat Mahommed vor allem aus dem Judentum und Christentum in der hauptsächlich heretisch-apokryphischen Ausgabe angenommen. Die Einführung der Lehre vom Satan in den Koran bildet am meisten den originellen Element, den man Mohammed zuschreiben kann. Im Verhältnis zu den Polydemonismus, der bei den Araber in der vorislamitischen Zeit verbreitet war, bildet das einen bedeutenden Fortschritt.

Der koranische Satan steht in einer viel grosserer Abhängigkeit von Got, als in der christlichen Formulierung, oder des späteren Judentums. Sein Wirkungsbereich ist ebenso gleichfalls sehr beschränkt als dem biblischen Satan. Der koranische Satan ist am meisten ein Verführer zur Sünde des Unglaubens. Sehr selten tritt er als Veranlasser der Menschen zu anderen Sünden an. Die vollständige Abhängigkeit vom Allah streicht irgendwelche Wirkung des Satans am jüngsten Gericht aus.

Mohammed erschuf eine Lehre vom Satan, dem er ein eigenartiges Gepräge erteilte und sie mit der Atmosphäre und hauptsächlichlichen Voraussetzungen des Korans verband.





Ks. Roman Nir (Warszawa)

## REKOPISY FILOZOFICZNE BIBLIOTEKI SEMINARIUM DUCHOWNEGO W PELPLINIE

Zasobna Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie posiada w swych zbiorach 640 rękopisów, w tym wiele traktatów teologicznych, prawnych i filozoficznych. Znaczny zbiór stanowią rękopisy filozoficzne, obejmują one 121 kodeksów.

Ostatnio obserwujemy szczególnie dynamiczny rozwój badań nad dziejami filozofii średniowiecznej w Polsce<sup>1</sup>. Niestety ciągle nie posiadamy pełnego zestawu materiału archiwalnego, zawierającego źródła do dziejów filozofii. Publikowane prace wykorzystują w głównej mierze państwowe zbiory, pomijając biblioteki kościelne. Moje badania nad zasobami, działalnością i organizacją bibliotek i księgozbiorów kościelnych w Polsce<sup>2</sup>, wykazały, jak ogromne źródła rękopiśmienne z filozofii znajdują się w tych zbiorach. Rękopisy filozoficzne w bibliotekach kościelnych są nieznane, tylko 3 biblioteki ogłosiły katalogi rękopisów filozoficznych<sup>3</sup>.

Rękopisy filozoficzne Biblioteki Pelplińskiej w większości zawierają traktaty i komentarze do dzieł Arystotelesa i Piotra Lombarda. Dla orientacji warto wymienić niektórych autorów traktatów filozoficznych będących w posiadaniu Biblioteki: Albert Wielki, Ambroży, Andrzej z Kokorzyna, Arnestus z Pardubic, Arystoteles, Augustyn, Bazyli Wielki, Beda

<sup>1</sup> Zob. m.in. *Filozofia Polska XV w.* Praca zbiorowa pod redakcją Ryszarda Palacza, Warszawa 1972 PWN s. 514; Z. Kuksiewicz, *Rozwój filozofii średniowiecznej w Polsce*. *Studia Filozoficzne* 6: 1973, 75—99; M. Markowski, *Logika. Dzieje filozofii średniowiecznej w Polsce*, T. 1, Wrocław 1975, 231; S. Świeżawski, *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.* T. 1, Poznań—Warszawa 1974 ATK s. 447. T. 2, Wiedza, 1975 s. 408.

<sup>2</sup> R. Nir, *Naukowe biblioteki kościelne w Polsce po 1945 roku*, Lublin 1977 (w druku).

<sup>3</sup> H.D. Wojtyńska, *Katalog rękopisów Biblioteki Seminarium Duchownego w Lublinie*. *Archiwa Biblioteki i Muzea Kościelne*, Lublin, 28: 1974, 223—232; 29: 1974, 157—219; 30: 1975, 133—194; Z. Włodek, *Inventaire des manuscrits médiévaux latins, philosophiques et théologiques de la Bibliothèque des Chanoines Réguliers de Cracovie*. *Mediaev. philos.* 16: 1971, 87—97; Z. Włodek, *Inventaire des manuscrits médiévaux latins, philosophique, et théologiques de la Bibliothèque des Pères Dominicains de Cracovie*. *Mediaev. philos.* 14: 1970, 155—186.

Czcigodny, Benedykt, Bernard z Clairvaux, Boecjusz, Bonawentura, Chryzostom Jan, Cycero Marek Tulliusz, Duns Szkot Jan, Durandus de Porciano, Egbert z Bolonii, Gerson Jan, Grzegorz Wielki, Guillelmus z Paryża, Guillelmus Peraldus, Henricus de Frimaria, Henryk z Hesji, Henryk z Ostrii, Henricus de Oyta, Henryk z Gandawy, Hieronim, Hieronim z Pragi, Hugo ze Strassburga, Hugo a Santo Caro, Hugo ze Św. Wiktora, Jakub z Paradyża, Jakub de Voragine, Mateusz z Krakowa, Mikołaj z Liry, Piotr Lombard, Rajmund z Pennaforte, Ryszard ze św. Wiktora, Tomasz z Akwinu. Z XVII-wiecznych polskich filozofów nieznane są traktaty Wojciecha z Płocka, Mikołaja Trzaskowskiego, Szymona Stasimowicza i Jakuba Wolskiego.

Rękopisy filozoficzne z punktu widzenia chronologicznego przedstawiają się następująco: 1 z XII w., 6 z XIII w., 24 z XIV w., 16 z XV w., 7 z XVI w., 38 z XVII w., 29 z XVIII w. A więc 47 rękopisów pochodzi z średniowiecza, co stanowi 45% wszystkich rękopisów filozoficznych. Rękopisy posiadają misternie wykonane inicjały figuralne i linearne. Kilkanaście iluminacji i miniatur dobrze zachowało się do dziś. Oprawy rękopisów przedstawiają wielką wartość dla historyków sztuki w tym aż 60 kodeksów, posiada oprawy z końca XV i pierwszej połowy XVI w. Jeśli chodzi o podział przedmiotowy, rękopisy zawierają traktaty z arytmetyki, gramatyki, logiki, metafizyki, fizyki, przyrody, retoryki, muzyki, kosmologii, teorii poznania oraz teksty źródłowe poszczególnych filozofów.

Rękopisy filozoficzne Biblioteki Pelplińskiej zostały opracowane według: *Wytyczne opracowania rękopisów w bibliotekach polskich*. Wrocław 1955. Układ chronologiczny. Nie wszystkie jednak elementy udało się wydobyc. Część rękopisów została zmikrofilmowana przez Bibliotekę Narodową i posiada ogólny katalog opracowany przez Wł. Seńkę<sup>4</sup>. W niniejszym opracowaniu podano sygnatury tych mikrofilmów.

56 (69) Mf. 18542

1. Łac. XII. Perg. 30,5×19,5. K. 101. Opr. perg.

HUGO DE SANCTO VICTORE: *De sacramentis Christianae fidei. Librum de sacramentis christiane fidei studio quorundam scribere compulsus. Quisquis ad divinarum scripturarum lectionem erudiendus accendit. Arduum profectum et laboriosum opus crebra vestra precatatione flexus aggredior.*

Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i złotym atramentem.

Oprawa: deski obciążone pergaminem, dobrze zachowana.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

<sup>4</sup> *Rękopisy Biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie*. Opracował Władysław Seńko, Warszawa 1969. Biblioteka Narodowa. Katalog mikrofilmów nr 14 s. 99.

31 (26) Mf. 19879

2. Łac. XIII. Perg. 33,7×25. K. 159. Opr. perg.
- 1) GUILLELMUS PERALDUS: *Summa vitiorum. Dicturi de singulis vitiis cum opportunitas se offerat.* K. 1—127.
  - 2) GUILLELMUS DE CONCHIS: *Liber de creatore et creaturis, sive Philosophiae compendium. Quoniam ut ait Tullius in prologo Rhetoricorum eloquentia sine sapientia nocet.* K. 143—155.
  - 3) *De grammatica, de rhetorica, de grammatica.* K. 156—157.
  - 4) *De arithmetica.* K. 157.
  - 5) *De musica.* K. 157.
  - 6) ALBERTUS MAGNUS: *De impressionibus aeris. Passiones aeris que a philosophis impressiones vaporum.* K. 157—158.
- Pismo kilku rąk, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciążone pergaminem z XV w.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

55 (88) Mf. 19929

3. Łac. XIII. Perg. 30,5×20. K. 128. Opr. perg.
- 1) BONAVENTURA: *Pharetra. In conversionis mee primordio cum ob mentis recreationem auctoritates sanctorum legerem.* K. 1—91.
  - 2) Florilegium Cassinense: *Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem.* K. 123—132.
- Pismo kilku rąk, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciążone pergaminem z XV w.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

62 (91) Mf. 18316

4. Łac. XIII. Perg. 29×20,5. K. 107. Opr. perg.
- PETRUS LOMBARDUS: *Sententiarum libri quatuor.*
- I. *Cupientes aliquid de penuria nostra.* K. 1—31.
  - II. *Creationem rerum insinuans.* K. 32—55.
  - III. *Cum venerit igitur plenitudo temporis.* K. 56—75.
  - IV. *Samaritanus enim vulnerato approprians.* K. 75—106.
- Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: pergaminowa.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

80 (192) Mf. 18319

5. Łac. XIII. Perg. 25×18. K. 160. Opr. perg.
- PETRUS LOMBARDUS: *Sententiarum libri quatuor.*
- I. *Cupientes aliquid de penuria nostra.* K. 1—48.
  - II. *Creationem rerum insinuans.* K. 49—86.
  - III. *Venit! igitur plenitudo temporis.* K. 87—114.
  - IV. *Samaritanus enim vulnerato.* K. 115—160.

- Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: pergaminowa.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.
- 128 (253) Mf. 19073
6. Łac. XIII. Perg. 22,5×16,5. K. 233. Opr. perg.  
 BOETIUS: *De consolatione philosophie commentarium. Boecius iste nobilissimus Romanus extitit. Carmina qui quondam studio florente peregi. Boecius tractaturus de philosophie consolacione primitius se ostendit talem qui indigeat consolatione.* K. 1—140.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.  
 Oprawa: pergaminowa.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.
- 41 (38) Mf. 19072
7. Łac. XIII/XIV. Perg. 28×20,5. K. 120. Opr. perg.  
 1) S. BONAVENTURA: *Breviloquium. Flecto genua mea ad patrem domini nostri... Magnus doctor gentium et predicator.*  
 2) HUGO DE SANCTO CARO: *Glossae et notulae ad quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi. Quoniam velut quattuor paradisi flumina libri sententiarum hortum irrigant.*  
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: pergaminowa.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister.  
 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.
- 46 (85) Mf. 18314
8. Łac. 1317. Perg. 32,5×21,5. K. 278. Opr. perg.  
 PETRUS AUREOLI: *Commentarius in IV, II et III libros Sententiarum Petri Lombardi.*  
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciążone pergaminem.
- 53 (102) Mf. 18934
9. Łac. 1330. Perg. 32,5×21,5. K. XIII + 230. Opr. perg.  
 1) *Prologus super Libros Sententiarum.* K. XIII.  
 2) *Commentarius in primum Sententiarum Petri Lombardi.* K. 1—30.  
 3) FRANCISCUS DE MORANO: *Prologus super primum Librum Sententiarum.* K. 131—196.  
 4) *De erroribus philosophorum.* K. 209—216.  
 5) DURANDUS DE SANCTO PORCIANO: *Tractatus de univocatio et advocatio et analogia.* K. 225—230.  
 Pismo kilku rąk, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym atramentem.

O p r a w a: deski dębowe obciągnięte pergaminem.

182 (220) Mf. 18549

10. Łac. 1388. Perg. 22×15. K. 181. Opr. perg.

1) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *De accessu altaris bona notabilia. Explicit tractatus multum bonus et utilis de frequenti celebratione et salubri communione anno domini 1388 compilatus a venerabili magistro Mattheo de Cracovia sacre theologie eximio professore.* K. 20—24.

2) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Liber de consolatione theologicae.* K. 42—75.  
P i s m o kilku rąk, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.

O p r a w a: deski dębowe obciągnięte pergaminem.

P r o w e n i e n c j a: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

167 (109) Mf. 18326

11. Łac. 1392. Perg. 27×21. K. 198. Opr. perg.

*Commentarius in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi.*

I. *Dicturi de Sancta Trinitate et individua primum hoc vera ac pia fide tenendum est.* K. 175—177.

II. *In principio creavit Deus celum et terram, et in his verbis Moyses.* K. 177—181.

III. *Cum venit plenitudo etc.* K. 181—185.

IV. *Samaritanus appropinquans curacioni eius.* K. 185—196.

P i s m o 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.

O p r a w a: deski dębowe obciągnięte pergaminem.

P r o w e n i e n c j a: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

178 (221) Mf. 18328

12. Łac. 1394. Perg. 22,5×14,5. K. 170. Opr. sk.

1) THOMAS DE AQUINO: *De celebratione missae.* K. 139—150.

2) THOMAS DE AQUINO: *De officio sacerdotis.* K. 150—170.

P i s m o 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały kolorowe.

O p r a w a: deski dębowe obciągnięte w ciemną skórę, okucia mosiężne, 2 klamry.

P r o w e n i e n c j a: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

85 (186) Mf. 18320

13. Łac. 1395. Perg. 25×18,5. K. 98. Opr. perg.

1) DIONISIUS DE FLORENTINA. *Conclusiones in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi extracte ex Johannis de Fonte libris Sententiarum.*

2) *Vocabularius terminorum philosophicorum latino-germanicus.* K. 95—98.

3) *Articuli magistri Petri Lombardi qui a doctoribus eo tempore non tenebantur.* K. 1.

P i s m o 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte pergaminem.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

258 (86) Mf. 19086

14. Łac. 1398. Perg. 30,5×21,5. K. 201. Opr. sk.  
 JOHANNES DE FONTE: *Conclusiones in quattuor Libros Sententiarum Petri Lombardi*. K. 99—155.  
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne, pozostałości po klamrach.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister. 2) Rev. D.D. Albertus 1710. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

99 (199) Mf. 19872

15. Łac. 1400. Perg. 22,8×16,5. K. 251. Opr. sk.  
 1) HENRICUS DE OYTA, recte HENRICUS DE HASSIA: *De discretione spirituum. Sicut in philosophia motus et operationes referri consueverunt ad formas*. K. 1—16.  
 2) S. BONAVENTURA: *Breviloquium*. K. 18—51.  
 3) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Confessionale*. K. 134—147.  
 4) S. BONAVENTURA: *Stimulus amoris*. K. 148—251.  
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, wytłaczane ornamentacje linearne, okucia mosiężne, 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

64 (84) Mf. 18317

16. Łac. XIV. Perg. 28×21. K. 124. Opr. sk.  
 PETRUS DE THARANTHASIA: *Commentarius in quartum librum Sententiarum Petri Lombardi*.  
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

52 (54) Mf. 18315

17. Łac. XIV. Perg. 33×22. K. 28. Opr. sk.  
*Commentarius super quatuor libros sententiarum*.  
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne, 2 klamry.

18 (18) Mf. 18226

18. Łac. XIV. Perg. 36×27. K. XXVII + 118. Opr. sk.  
 ISIDORUS HISPALENSIS: *Libri Ethymologiarum XX. Index rerum secundum*

*ordinem alphabeti*. K. I—XXVII.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte ciemną skórą, klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie 1882 rok.

34 (28) Mf. 19069

19. Łac. XIV. Perg. 31,5×20. K. 192. Opr. sk.

THOMAS DE AQUINO: *Super tertium librum Sententiarum Petri Lombardi*. K. 2—188.

*Index rerum*. K. 188—190.

Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, pozostały ślady po okuciach i klamrach.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 2) Na k. 2 data 1682. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, 1892 r.

52 (54) Mf. 18315

20. Łac. XIV. Perg. 32,5×21,5. K. 82. Opr. sk.

*Quaestiones in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi cum glossa*.

Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały i ornamentacja roślinna różno kolorowa.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, nieco zniszczona.

Proweniencja: 1) 1684. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister.

53 (102) Mf. 18934

21. Łac. XIV. Perg. 32×23. K. XII + 230. Opr. sk.

1) *Commentarius in primum librum Sententiarum Petri Lombardi*. K. II—XII.

2) FRANCISCUS MAYRONIS: *Commentarius in primum librum Sententiarum Petri Lombardi*. K. 121—196.

3) *Quaestio de vigore Dei infinita*. K. 197—198.

4) *Quaestio disputata*. K. 198—200.

5) JOHANNES BACONTHORP: *Quodlibet tertium quaestiones*, 8—12 et 15. K. 210—213.

6) AEGIDIUS ROMANUS: *De erroribus philosophorum*. K. 214—216.

7) ROBERTUS KILDWARBY: *Erroris condemnati Oxoniae*. K. 216.

8) STEPHANUS TEMPIER: *Erroris condemnati Parisiis*. K. 216—217.

9) THOMAS WILTON: *Quaestio disputata de anima intellectiva*. K. 217—223.

10) DURANDUS DE SANCTO PORCIANO: *Quodlibet primum, quaestio prima*. K. 225—230.

Pismo kilku rąk, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę, pozostałości z okuc i klamer.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

19 (29) Mf. 18053

22. Łac. XIV. Perg. 34,5×26. K. 210. Opr. sk.

THOMAS DE AQUINO: *Summa theologiae. Pars prima. K. 1—201.*  
*Capitula primae partis Summae. K. 201—204.*  
 Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.  
 Inicjały kolorowe.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte w skórę z XVII w.

33 (46) Mf. 18220

23. Łac. XIV. Perg. 31,5×21,5. K. 291. Opr. sk.  
 HENRICUS DE GANDAVA: *Quodlibeta V—XI.*  
 1) *Quodlibet V. In nostra disputatione generali nuper facta de quolibet proponerentur questions 41, quedam circa creatorem. K. 2—21.*  
 2) *Quodlibet VI. Pridie in nostra generali disputatione proponebantur questiones 33, quedam pertinentia ad Deum. K. 23—57.*  
 3) *Quodlibet VII. K. 59—90.*  
 4) *Quodlibet VIII. K. 91—140.*  
 5) *Quodlibet IX. K. 142—191.*  
 6) *Quodlibet X. K. 192—231.*  
 7) *Quodlibet XI. K. 232—287.*  
 8) *Tabula quaestionum. K. 288—290.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte w skórę, tłoczenia ślepe, brak klamer, grzbiet ozdobiony złotem.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 2) 1610 r. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie 1851.

64 (84) Mf. 18317

24. Łac. XIV. Perg. 28×19,5. K. 124. Opr. sk.  
 PETRUS DE THARANTHASIA: *Commentarius in quartum librum Sententiarum Petri Lombardi.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte w skórę, okucia mosiężne, 2 klamry z XVI w.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

79 (189) Mf. 19889

25. Łac. XIV. Perg. 26×17. K. 198. Opr. sk.  
 1) BERNARDUS CLAREVALLENSIS: *Hymnus. K. 1—194.*  
 2) THOMAS DE AQUINO: *Orationes. K. 197—198.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym, żółtym i zielonym atramentem.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte ciemną skórą, tłoczenia ślepe, grzbiet ozdobny.  
 Proweniencja: 1608.

86 (187) Mf. 19893

26. Łac. XIV. Perg. 24,5×19,5. K. 128. Opr. sk.  
 1) GUILLELMUS PERALDUS: *Summa vitiorum. K. 2—95.*



2) *Commentarius in De animalibus Aristotelis. Philosophus sexto animalium in cunctis quidem mortuis pectus altius.* K. 128.

Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały i ornamentacja roślinna kolorowa.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XV w., tłoczenia ślepe, grzbiet ozdobiony złotem.

Proweniencja: 1) 1565. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

106 (191) Mf. 19882

27. Łac. XIV. Perg. 22,5×16,5. K. 111. Opr. sk.

RAYMUNDUS DE PENNAFORTE: *Summa confessorum.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę z XV w., 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

182 (220) Mf. 18549

28. Łac. XIV. Perg. 22×14,5. K. 181. Opr. sk.

1) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Dialogus rationis et conscientiae de crebra communione.* K. 1—20.

2) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Rationale operum divinorum Tractatus V, VI, et VII.* K. 24—42.

3) BERNARDUS CLAREVALLENSIS: *De conscientia.* K. 76—80.

4) *De septem impedimentis conscientiae.* K. 80—83.

5) HENRICUS DE FRIMARIA: *De occultatione vitiorum sub specie virtutum.* K. 133—151.

6) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *De peccatis novem alienis.* K. 163—165.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę, okucia mosiężne, klamry uszkodzone.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

198 (123) Mf. 19910

29. Łac. XIV—XV. Perg. 30×21,5. K. 340. Opr. sk.

1) *Fragmenta ex commentario in Praedicamenta Aristotelis.* K. 1—2; 340—341.

2) *Quaestiones de virtutibus theologis et vitiis eis oppositis.* K. 165—235.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę, okucia mosiężne, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

229 (453) Mf. 19933

30. Łac. XIV—XV. Perg. 21×15. K. 268. Opr. sk.

1) BONAVENTURA: *Stimulus amoris.* K. 32—33.

2) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Dialogus rationis et conscientiae de crebra*

*communione seu de corpore Christi*. K. 51—65.

- 3) S. AUGUSTINUS: *De tribus tabernaculis*. K. 65—69.
- 4) *De sapientia*. K. 121—126.
- 5) BERNARDUS CLAREVALLENSIS: *Scala claustralium*. K. 126—129.
- 6) BERNARDUS CLAREVALLENSIS, HUGO DE SANCTO VICTORE: *De honestate vitae*. K. 131—133.
- 7) BERNARDUS CLAREVALLENSIS: *Epistola ad parentes*. K. 133—134.
- 8) JOHANNES CASSIANUS: *Excerpta ex quarto libro Renuntiationum*. K. 145—147.
- 9) HUGO DE SANCTO VICTORE: *Solliloquia*. K. 147—152.
- 10) S. BONAVENTURA: *Breviloquium*. K. 172—204.
- 11) HENRICUS DE HASSIA: *Speculum animae*. K. 212—221.
- 12) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Confessionale*. K. 222—241.
- 13) *Compilatio ex primi libri Sententiarum Petri Lombardi*. K. 242—250.

Pismo kilku rąk, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w ciemną skórę z XVI w., okucia mosiężne, 2 klamry.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

252 (64) Mf. 19085

31. Łac. XIV—XV. Perg. 29×20,5. K. 129. Opr. sk.

- 1) HENRICUS DE BARBEN: *Collatio de casibus super Summam Henrici de Merseburg*. K. 103—129.
- 2) *Quaestio de beneficiis*. K. 130—131.
- 3) HENRICUS DE FRIMARIA: *Commentarius in quartum librum Sententiarum Petri Lombardi*. K. 144—191.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę, ślepe tłoczenia, pozostały ślady po okuciach z XVI w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

169 (74) Mf. 18321

32. Łac. 1402. Perg. 28,4×21,4. K. 169. Opr. sk.

*Quaestiones in I, II et IV librum Sententiarum Petri Lombardi*.

- I. *Queritur utrum preter doctrinas philosophicas sit necessaria doctrina sacre scripture*. K. 1—13.
- II. *Queritur utrum plura sint principia vel tantum unum, dicendum quod primum*. K. 14—53.
- III. *Circa quartum sententiarum primo queritur utrum tota theologia in sacro canone posita sit per spiritum propheticie revelata hominibus*. K. 53—158.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę z XV w., ślady po okuciach i klamrach.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister.  
2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

237 (31) Mf. 19936

33. Łac. 1409. Perg. 30,5×21. K. 158. Opr. sk.  
1) PAULUS VLADIMIRI: *Speculum aureum de titulis beneficiorum ecclesiasticorum*. K. 89—112.  
2) ROBERTUS GROSSETESTE: *Epistolae*. K. 112—158.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały roślinne kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVI w., ślady po klamrach, grzbiet ozdobiony złotem.

Proweniencja: 1) 1700. 2) 1810. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

8 (5) Mf. 18047

34. Łac. 1425. Perg. 36×28,5. K. 257. Opr. sk.  
S. AUGUSTINUS: *De civitate Dei libri XXII*.  
Pismo 1 ręki, staranne.  
Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVI w., okucia mosiężne.  
Proweniencja: 1) 1610. 2) 1708. 3) 1856. 4) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

221 (287) Mf. 19903

35. Łac. 1447. Perg. 20,3×16,5. K. 353. Opr. sk.  
1) *Puncta notabilia ex IV libris Sententiarum*. K. 258—340.  
2) *Determinatio magistrorum Universitatis Pragensis de articulis Johannis Mutzinger*. K. 340—346.  
Pismo kilku rąk, mało czytelne.  
Oprawa: deski obciągnięte skórą z XVIII w.  
Proweniencja: 1) 1750 r. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

175 (63)

36. Łac. XV. Perg. 30,5×21,5. K. 209. Opr. sk.  
HUGO DE SANCTO VICTORE:  
1) *De laudibus caritatis*. K. 174—176.  
2) *Liber de anima*. K. 206—209.  
Pismo 1 ręki, staranne.  
Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.  
Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XV w., tłoczenie ślepe, grzbiet ozdobny.  
Proweniencja: 1) 1610. 2) 1718. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

174 (65) Mf. 19896

37. Łac. XV. Perg. 29,5×21. K. 201. Opr. sk.  
*Brevis contentus distinctionum primi libri Sententiarum*. K. 192—201.  
Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i złotym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVI w., ślady po okuciach i klamrach.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

188 (125) Mf. 19915

38. Łac. XV. Perg. 30×21,5. K. 160. Opr. sk.

1) S. AUGUSTINUS: *De fide ad Petrum*. K. 1—14.

2) S. AUGUSTINUS: *De vita christiana*. K. 52—61.

3) AMBROSIUS DE AUTPERT: *De conflictu vitiorum*. K. 75—80.

4) ALBERTUS MAGNUS: *Super salutionem angelicam*. K. 87—100.

Pismo 1 ręki, staranne, kursywa gotycka.

Inicjały ozdobne kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ornamentacja linearna na przedniej okładce.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

213 (141) Mf. 19081

39. Łac. XV. Perg. 29,5×21. K. 263. Opr. sk.

1) AEGIDIUS ROMANUS: *De regimine principum*. K. 2—138.

2) ISIDORUS HISPALENSIS (?): *De modo vivendi*. K. 138—141.

3) MATTHAEUS DE CRACOVIA (?): *De arte bene moriendi*. K. 143—150.

4) GUILELMUS DE LANCEA: *Dieta salutis*. K. 116—263.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVI w.

Proweniencja: 1) 1625. 2) 1854.

221 (287) Mf. 19908

40. Łac. XV. Per. 20×15,5. K. 353. Opr. sk.

1) *Puncta in libros sententiarum*. K. 258—334.

2) *Determinatio magistrorum Universitatis Pragensis de articulis Johannis Mutzinger*. K. 340—346.

3) JOHANNES MUTZINGER: *De adoratione Dei*. K. 346—347.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i złotym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVI w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

225 (307) Mf. 19938

41. Łac. XV. Perg. 20,5×14. K. 187. Opr. sk.

1) S. AUGUSTINUS: *De genesi ad litteram*. K. 4.

2) *Errores in theologia*. K. 5.

3) *Quaestio de daemonibus*. K. 6.

4) UDO: *Quaestiones super quattuor libros Sententiarum*. K. 12—167.

5) ALCUINUS: *De virtutibus et vitiis*. K. 168—185.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVI w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

230 (345) Mf. 19923

42. Łac. XV. Perg. 22×14,5. K. 134. Opr. sk.

1) RICHARDUS DE SANCTO VICTORE: *De quattuor gradibus violente caritatis*. K. 4—14.

2) S. BONAVENTURA: *Breviloquium*. K. 15—49.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślady po okuciach i klamrach.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

233 (273) Mf. 19919

43. Łac. XV. Perg. 21×14,5. K. I + 217. Opr. sk.

1) *Duae quaestiones disputatae*. K. 40—48.

2) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Tractatus de confessione*. K. 61—77.

3) *Quaestiones disputatae*. K. 91—96.

4) HENRICUS DE GANDAVO: *Excerpta ex primo Quodlibet quaestione quadraginta*. K. 147—148.

5) MATTHAEUS DE CRACOVIA: *Tractatus de dispensatione communicantis et ad missam accedentis*. K. 169—186.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i zielonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślady okuć i klamer z XVI w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

236 (21) Mf. 19932

44. Łac. XV. Perg. 30×21. K. 245. Opr. sk.

1) ARISTOTELES: *Octo libri phisicorum*. K. 1—82.

2) ARISTOTELES: *Liber de coelo et mundo*. K. 83—120.

3) ARISTOTELES: *Liber de generatione et corruptione*. K. 121—149.

4) ARISTOTELES: *Liber de anima*. K. 149—193.

5) ARISTOTELES: *Liber metheorum*. K. 193—224.

6) ARISTOTELES: *Liber de memoria*. K. 237—240.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XV w., ślady okuć.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

249 (60) Mf. 19935

45. Łac. XV. Perg. 29,5×21. K. 222. Opr. sk.

*Quaestiones in Summam Raymundi de Pennaforti*. K. 1—125.

*Tituli quaestionum*. K. 125—127.

*Concordantiae*. K. 130—13, 139—222.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślady okuć.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

285 (289) Mf. 19921

46. Łac. XV. Perg. 21×15. K. 317. Opr. sk.

1) JOHANNES GERSON: *De differentia peccatorum venialium et mortalium*. K. 2—11.

2) *Quaestiones de Summa confessorum Johannis de Erfordia*. K. 11—13.

3) *Quaestiones excerptae ex diversorum auctorum... operibus*. K. 13—39.

4) *Quaestiones De anima*. K. 149—152.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślady okuć i klamer.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

289 (304) Mf. 19924

47. Łac. XV. Perg. 20×14. K. 384. Opr. sk.

*Excerpta ex Petri Lombardi Sententiis De iudicio ultimo domini*. K. 7—10.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, tłoczenia ślepe, grzbiet ozdobiony.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin Ord. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

327 (493)

48. Łac. 1579. Papier. 20,5×14. K. V + 363. Opr. sk.

ANTONINUS MARIA PANENTICELLUS: *Quaestiones in libros de coelo et generatione*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, tłoczenia ślepe, ślady zniszczeń brzegów.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin, O. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

332 (490)

49. Łac. 1581. Papier. 19,5×14. K. 384. Opr. sk.

*In tertiam partem D. Thomae de sacramentis*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne, 2 klamry.

330 (491)

50. Łac. 1581—1582. Papier. 19,5×13,5. K. V+231. Opr. sk.

FRANCISCUS SUAREZ: *Quaestiones in primam secundae D. Thomae de ultimo fine hominis et de actibus humanis*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne z XVII w.

Proweniencja: 1) 1610. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

335 (391)

51. Łac. 1599. Papier. 20×16. K. 148. Opr. sk.

REINERUS FABRICIUS: *Brevis commentarius in Aristotelis Stagiritae libros oeconomicorum et politicorum.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne, 2 klamry nieco zniszczone.

Proweniencja: 1) 1720. 2) 1851. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

336 (495)

52. Łac. 1600. Papier. 21,5×15,5. K. I+1052. Opr. sk.

STEPHANUS BUFALUS: *Breves commentarii in libros de generatione et corruptione, de anima in libros metaphysicorum Aristotelis Stagiritae.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVII w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

337 (464)

53. Łac. XVI. Papier. 19,5×16,5. K. 214. Opr. sk.

*Commentarius in secunda pars philosophiae naturalis Aristotelis.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

354 (311)

54. Łac. XVI. Papier. 20×16. K. 566. Opr. sk.

*Commentarium in octo libros physicorum Aristotelis in quattuor libros de coelo.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę z XVII w.

Proweniencja: Liber BMV in Pelplin O. Cister.

343 (323)

55. Łac. 1604. Papier. 19,5×16. K. 221. Opr. sk.

*In tertiam Summæ Theologicae D. Thomae Aquinatis partem praefatio et commentarius.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę, 2 klamry.

Proweniencja: 1) 1625. 2) 1754.

- 346 (586)
56. Łac. 1604. Papier. 20×16,5. K. 378. Opr. sk.  
*Commentarius in primam partem summae theologiae D. Thomae.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte skórą, grzbiet złocony, tłoczenia ślepe.  
 P r o w e n i e n c j a: Liber BMV in Pelplin O. Cister.
- 350 (538)
57. Łac. 1619. Papier. 20×16,5. K. 334. Opr. sk.  
 ALBERTUS PLOCENSIS: *In universam Aristotelis Philosophiam in libros octo de physico auditu, libros de coelo, libros duos de generatione et libros metheorum.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 P r o w e n i e n c j a: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.  
 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.
- 352 (410)
58. Łac. 1620. Papier. 20×15,5. K. 382. Opr. sk.  
 ALBERTUS PLOCENSIS: *[Praelectiones de logica et metaphysica].*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Defekt: brak końca.  
 Inicjały kolorowe.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte skórą z XVII w.  
 P r o w e n i e n c j a: 1) 1640. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister.
- 579 a (610 a)
59. Łac. 1622. Papier. 16×10. K. III+274. Opr. sk.  
 ALBERTUS PLOCENSIS: *Tractatus de ortu et interitu, de animo, de metaphysica.* Brunsbergae 1622.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 P r o w e n i e n c j a: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.
- 357 (532)
60. Łac. 1624. Papier 20×16,5. K. 228. Opr. sk.  
 ANDREAS KLINGER: *Compendium universae logicae.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 P r o w e n i e n c j a: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.
- 377 (443)
61. Łac. 1626. Papier. 19×16. K. 118. Opr. sk.  
 1) *Philosophiae rationalis compendium.* K. 1—39.



2) *Institutiones logicae in organum Aristotelis*. K. 39—118.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

363 (563)

62. Łac. 1632. Papier. 19×16. K. 298. Opr. sk.

NICOLAUS TRZASZKOWSKI: *Commentarii in logicam et metaphysicam Aristotelis*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVII w.

Proweniencja: 1) Calisiae 1632. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

369 (309)

63. Łac. 1646. Papier. 19×16. K. 305. Opr. sk.

*Commentarius in universam Aristotelis logicam*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVII w., tłoczenia ślepe.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

373 (411)

64. Łac. 1647. Papier. 19×15,5. K. 363. Opr. sk.

1) *Commentarius in libros Aristotelis de coelo et mundo*. K. 135.

2) *Philosophia moralis, seu in Aristotelis ethicam brevis commentarius*. K. 166—187.

3) SIMON STUSIMOWICZ: *Physica et metaphysica*. K. 188—302.

4) SIMON STUSIMOWICZ: *In octo libros physicorum Aristotelis Stagiritae brevis commentarius*. K. 303—337.

5) SIMON STUSIMOWICZ: *Metaphysica*. K. 338—363.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę z XVII w., 2 klamry, złożony grzbiet.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

376 (416)

65. Łac. 1648. Papier. 20×16. K. 219. Opr. sk.

*Commentarius in octo libros physicorum Aristotelis*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVII w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

378 (585)

66. Łac. 1652. Papier. 19,5×16,5. K. 282. Opr. sk.  
 JOHANNES BAPTISTA ADRIANUS: *Commentarius in logicam Aristotelis*.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVII w., 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

381 (567)

67. Łac. 1662. Papier. 20×16. K. 150. Opr. sk.  
*Controversiae seu disputationes logicae*.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

381 (567)

68. Łac. 1662. Papier. 20×16. K. 191. Opr. sk.  
*Tractatus in octo libros physicorum*. K. 153—191.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.  
 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

387 (412)

69. Łac. 1668—1670. Papier. 18×14,5. K. 364. Opr. sk.  
 NICOLAUS PASOSTICUS: *Physicae seu organi Stagiritae Aristotelis ad mentem doctori Subtilis Scoti elucidationes*.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.

391 (581)

70. Łac. 1674. Papier. 19×15. Kol. 301. Opr. sk.  
*Cursus philosophiae Aristotelicae*.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: 1694.
71. Łac. 1678. Papier. 19×16. K. 107. Opr. sk.  
*Dialectica*. K. 97—107.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVII w., grzbiet złożony.  
 Proweniencja: 1) 1710. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

397 (514)

72. Łac. 1678. Papier. 19×16. K. 236. Opr. sk.  
 IACOBUS HLADOWICKI: *Ethica Tulliana in scholasticam et civilem rethoricis institutionibus deducta.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślepe tłoczenia, ślady po klamrach.  
 Proweniencja: 1) Brunsbergae 1678. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

399 (501)

73. Łac. 1682. Papier. 19,5×16. K. 297. Opr. sk.  
 JOHANNES BOESLER: *Disputationes logicae et metaphysicae.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

400 (348)

74. Łac. 1683. Papier. 20,3×16,5. K. 280. Opr. sk.  
*Disputationes logicae et metaphysicae.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślepe tłoczenia, ślady po klamrach.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.  
 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

401 (442)

75. Łac. 1683. Papier. 19,5×16. K. 312. Opr. sk.  
 1) *Disputationes physicae.* K. 1—272.  
 2) *Disputationes animasticae.* K. 273—312.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, zniszczona.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

409 (588)

76. Łac. 1684. Papier. 20×17. K. 185. Opr. sk.  
 MICHAEL RENNICKI: *Introductio et tractatus de logica Aristotelis.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślady klamer.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, 1864 rok.

405 (473)

77. Łac. 1685. Papier. 19×16. K. 97. Opr. sk.  
*Ilias dialecticae seu brevis elementorum logicae elucidatio.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

408 (389)

78. Łac. 1688. Papier. 20×16. K. 110. Opr. sk.

HIERONYMUS BURBA: *Tractatus theologicus in secundam secundae D. Thomae Aquinatis de una et iustitia.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

410 (366)

79. Łac. 1689. Papier. 19×15. K. 163. Opr. sk.

*Logica, seu rationalis philosophia.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia mosiężne.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

413 (569)

80. Łac. 1689—1690. Papier. 19,5×16. K. 273. Opr. sk.

MATTHAEUS ALBERTUS: *Tractatus physicus seu philosophia rationalis.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVIII w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

417 (429)

81. Łac. 1695. Papier. 20,5×16. K. 355. Opr. sk.

FULGENTIUS JESSE: *Quartus liber sententiarum de sacramentis et ultimo fine hominis.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

419 (430)

82. Łac. 1698. Papier. 20,3×17. K. 37. Opr. sk.

*Praeambulum cursus periphatici sive tractatus dialecticus.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVIII w.

Proweniencja: 1) Brunsbergae 1698. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

419 (430)

83. Łac. 1698—1699. Papier. 20,3×17. K. 146. Opr. sk.  
 JOHANNES HENRICKSEN: *Gursus philosophiae rationalis sive disputationes in organum Aristotelis*.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVIII w.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.  
 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

339 (310)

84. Łac. XVII. Papier. 21×16,5. K. 321. Opr. sk.  
*Commentarii in logica et metaphysica Aristotelis*.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Defekt: brak początku.  
 Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVIII w.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

398 (362)

85. Łac. XVII. Papier. 20×16. K. 207. Opr. sk.  
 JOHANNES BÖSLER: *Disputationes logicae*.  
 Pismo 1 ręki, niewyraźne.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślepe tłoczenie.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, 1857 rok.

426 (328)

86. Łac. XVII. Papier. 18,5×15. K. 149. Opr. sk.  
 1) *Commentarius in octo libros physicorum Aristotelis*. K. 1—116.  
 2) *Tractatus de coelo et mundo*. K. 119—149.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: 1) 1725. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, 1895.

440 (494)

87. Łac. XVII. Papier. 20,5×16,5. K. 162. Opr. sk.  
 1) *Disputationes animasticae*. K. 1—63.  
 2) *Disputationes in libros Aristotelis metaphysicos*. K. 65—162.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem.  
 Oprawa: dębowe deski obciągnięte w skórę, 2 klamry, ślepe tłoczenia grzbiet połączony.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.  
 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

441 (496)

88. Łac. XVII. Papier. 19,5×16. K. 84. Opr. sk.  
*Introductio in logicam, seu tractatus brevis de universa arte disserendi.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.  
 Oprawa: dębowe deski obciągnięte skórą, ślepe tłoczenia, klamry, nieco zniszczona.  
 Proweniencja: 1) 1851 rok. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

442 (497)

89. Łac. XVII. Papier. 20×16. K. 397. Opr. sk.  
*Disputationes de variis operibus Aristotelis Logica, de generatione et corruptione.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVIII w.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

447 (564)

90. Łac. XVII. Papier. 19×15,5. K. 130. Opr. sk.  
*Tractatus de dialectica.*  
 Pismo 1 ręki, mało czytelne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia żelazne.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

552 (505)

91. Łac. XVII. Papier. 19×17. K. 80. Opr. sk.  
*Philosophia naturalis seu physica Aristotelis.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Defekt: brak końca.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

453 (601)

92. Łac. XVII. Papier. 19,5×16. K. 104. Opr. sk.  
*Disputationes in libros Aristotelis de anima, de ortu ac interitu.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: 1) 1710. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

480 (504)

93. Łac. 1720. Papier. 20×17. K. 377. Opr. sk.  
*Tractatus de logica, de physica, de meteoris, de metaphysica.*

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski obciągnięte skórą, brzegi złocone, tylna okładka nieco zniszczona.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

484 (603)

94. Łac. 1721. Papier. 19,5×15,5. K. 164. Opr. sk.

MICHAEL KROSNOWSKI: *Philosophia naturali seu physica*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski obciągnięte skórą, okucia żelazne, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

491 (471)

95. Łac. 1726. Papier. 19,5×17. K. 78. Opr. sk.

*Continuatio physicae sive disputatio unica in duos libros Aristotelis de ortu et interitu de generatione et corruptione*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, ślady klamer.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister.

2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

492 (580)

96. Łac. 1726. Papier. 19,5×16. K. 96. Opr. sk.

FRANCISCUS NICOLAUS ZALESKI: *Clavis scientiarum seu dialectico philosophica lucubratio*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, klamry.

Proweniencja: 1) Oliva 1726 O. Cister. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, 1856 r.

606 (519)

97. Łac. 1726. Papier. 17×10,3. K. 207. Opr. sk.

1) JACOBUS WOLSKI: *Tractatus in librum categoriarum Aristotelis*. K. 29—90.

2) JACOBUS WOLSKI: *Tractatus in libros perihermenias priorum et posteriorum Aristotelis*. K. 91—142.

3) *Liber quintus physicorum*. K. 143—176.

4) *Tractatus in metaphysicam*. K. 177—207.

Pismo kilku rąk, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XVIII w.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

493 (500)

98. Łac. 1727. Papier. 20×16. K. 279. Opr. sk.  
 WENCESLAUS KOLBE: *Tractatus logicae, ad mentem Aristotelis praelectus.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

502 (470)

99. Łac. 1740. Papier. 19,5×15,2. K. 43. Opr. sk.  
 Vertex capitis scientiarum metaphysica scholastici disputationibus et coronide laboros philosophici eminens.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

503 (415)

100. Łac. 1741. Papier. 19,7×16. K. 202. Opr. sk.  
 CASIMIRUS KOZICKI: *Physica seu scientia naturalis.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: 1) Pelplini 1741. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister.

510 (590)

101. Łac. 1747. Papier. 22,3×17,5. K. 224. Opr. sk.  
 CONSTANTINUS JOSZYŃSKI: *Philosophia rationalis seu logica, iuxta mentem Ioannis Scoti.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

513 (444)

102. Łac. 1751. Papier. 19,5×16,5. K. 188. Opr. sk.  
 1) *Tractatus de logica.* K. 1—175.  
 2) *Axiomata philosophica per instantias et retorsiones explicata.* K. 176—188.  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

514 (507)

103. Łac. 1751. Papier. 19,8×16,5. K. 234. Opr. sk.  
 EUGENIUS KUSTIN: *Via aristotelica ad altiores deducens scientias.*



Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia żelazne.

Proweniencja: 1) Pelplini 1751. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

529 (498)

104. Łac. 1766. Papier. 20×17. K. 198. Opr. sk.

1) *Philosophia naturalis seu physica*. K. 1—117.

2) *Tractatus secundus in libros Aristotelis de corpore animato sicut et de ipsa anima*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, okucia żelazne, ślady klamer.

Proweniencja: 1) 1786. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister.

532 (368)

105. Łac. 1769. Papier. 19,8×16,5. K. 88. Opr. sk.

*Logica minor seu dialectica*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry, ślepe tłoczenia.

Proweniencja: 1) 1782. 2) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 3) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

536 (360)

106. Łac. 1774—1775. Papier. 20,7×17,5. K. 382. Opr. sk.

CHELMICKI: *Philosophia rationalis et experimentiae complectens logicam et metaphysicam*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

610 (520)

107. Łac. 1780. Papier. 18,5×11,5. K. 103. Opr. sk.

*Elementa praelectionum philosophicarum ad mentem Ioannis Duns Scoti*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem, ornamentacja roślinna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

411 (451)

108. Łac. XVIII. Papier. 19×15,5. K. II + 362. Opr. sk.

SIGISMUNDUS ZARANEK: *Disputationes physicae in 8 libros Aristotelis*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

426 (328)

109. Łac. XVIII. Papier. 18,5×15. K. 252. Opr. sk.

1) *Tractatus de ortu et interitu seu de generatione et corruptione*. K. 142—210.

2) *Tractatus in tres libros Aristotelis de anima iuxta mentem Doctoris Subtilis*.

K. 215—252.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, zniszczona.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

428 (330)

110. Łac. XVIII. Papier. 19×16. K. 283. Opr. sk.

*Compendium dialecticae compendiosissimum*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym, zielonym i żółtym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte ciemną skórą, 2 klamry, ozdobiony grzbiet.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

435 (404)

111. Łac. XVIII. Papier. 19,5×16. K. 109. Opr. sk.

ANDREAS: *Dialectica*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały kolorowe.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte ciemną skórą.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

451 (578)

112. Łac. XVIII. Papier. 19,5×16. K. 262 + 68. Opr. sk.

*Compendium universae logicae*.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym, zielonym i żółtym atramentem.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 klamry.

Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną*.

453 (601)

113. Łac. XVIII. Papier. 19,5×16. K. 128. Opr. sk.

1) *Disputationes metaphysicae*. K. 1—58.

2) *Disputationes philosophicae de corpore generabili et corruptibili*. K. 105—128.

Pismo 1 ręki, staranne.

Inicjały wykonane czarnym, czerwonym i żółtym atramentem, ornamentacja roślinna i linearna.

Oprawa: deski dębowe obciągnięte w skórę, ślepe tłoczenia, 2 klamry.

Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

545 (341)

114. Łac. XVIII. Papier. 20×17. K. 124. Opr. sk.  
 CONSTANTINUS PREISCHOFF: *Tractatus theologicus de incarnatione.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą.  
 Proweniencja: Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, ręką współczesną.

555 (592)

115. Łac. XVIII. Papier. 18,5×16,5. K. 109. Opr. sk.  
*Disputationes de logica Aristotelis.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe, ornamentacja roślinna.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 kłamry.

547 (365)

116. Łac. XVIII. Papier. 19×16. K. 184. Opr. sk.  
 ADALBERTUS DOMASZEWSKI: *Summae philosophicae e philosophis tam veteribus quam recentioribus, collectae praescriptaeque, studiorum rationi accommodata. Pars tertia — phisica.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym i czerwonym atramentem.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą, 2 kłamry.  
 Proweniencja: 1) Liber BMV in Pelplin O. Cister. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie. ręką współczesną.

556 (596)

117. Łac. XVIII. Papier. 20×16. K. 80. Opr. sk.  
*Institutionum logicarum. Pars secunda.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą.  
 Proweniencja: Pelplini 1852.

554 (554)

118. Łac. XVIII. Papier. 20,7×17,3. K. 216. Opr. sk.  
*Tractatus de physica.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XIX w.  
 Proweniencja: Pelplini 1868 r.

558 (602)

119. Łac. XVIII. Papier. 20,5×18. K. 182. Opr. sk.  
*Tractatus de physica Aristotelis.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 Oprawa: deski dębowe obciągnięte skórą z XIX w.  
 Proweniencja: Pelplini 1892.

553 (517)

120. Łac. XVIII. Papier. 19×15,5. K. 287. Opr. sk.  
*Tractatus de physica, de mundo et coelo, de generatione et corruptione.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały kolorowe.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte skórą z XIX w.  
 P r o w e n i e n c j a: Pelplini 1852.

615 (611)

121. Łac. XVIII. Papier. 16,5×10. K. 93. Opr. sk.  
*Summullae logicae.*  
 Pismo 1 ręki, staranne.  
 Inicjały wykonane czarnym, czerwonym, żółtym i zielonym atramentem.  
 O p r a w a: deski dębowe obciągnięte ciemną skórą, grzbiet ozdobiony, ślady okuć i klamer.  
 P r o w e n i e n c j a: 1) Pelplini 1849. 2) Biblioteka Seminarium Duchownego w Pelplinie, *ręką współczesną.*

## RÉSUMÉ

### LES MANUSCRITS PHILOSOPHIQUES DE LA BIBLIOTHÈQUE DU SÉMINAIRE DE PÉLPLIN

La Bibliothèque du Séminaire Ecclésiastique à Pelplin fut fondée vers la moitié du XIX siècle, après la casation des ordres religieux du voisinage (des Bernardins, Cysterses, Bénédictains, Capucins, Jésuites, Missionnaires, Franciscains, Chartreux) et le transfert de l'évêque de Chełmża à Pelplin en 1824. La Bibliothèque fut remise en ordre et cataloguée au cours des années 1849—1852 par l'abbé Jan Hasse, professeur du Séminaire. Pendant l'occupation allemande la Bibliothèque subit de très grandes pertes.

A présent la Bibliothèque compte 70 000 volumes et environ 600 titres de périodiques. Elle possède 640 manuscrits, 659 incunables et un exemplaire de la Bible de Gutenberg — unique en Pologne. La caractère de la Bibliothèque est théologique, juridique et historique.

Les manuscrits moyenâgeux, au nombre de 300 volumes constituent la plus précieuse collection de la Bibliothèque. C'est la plus riche collection de manuscrits dans les Bibliothèques ecclésiastiques de Pologne. Ces manuscrits sont enrichis de belles enluminations et d'ornements.

La Bibliothèque de Pelplin possède 106 manuscrits ascétiques, ce sont avant tout des traités d'éminents écrivains ascétiques, des méditations et des biographies de saints.

L'article donne des informations sur les traités philosophiques contenus dans les manuscrits de la Bibliothèque. Ces manuscrits contiennent pour la plupart des traités et des commentaires aux oeuvres d'Aristote et de Pierre Lombard. Il y a, de même, entre autres des traités philosophiques d'Albert le Grand, d'Ambroise, d'Andrzej de Kokoszyn, d'Aristote, d'Augustin, de Basile le Grand, de Bede le Vénérable, de Benoit, de Bernard de Clairvaux, de Boece, Bonaventure, Jean Chrysostome, Cicéron, Jean de l'Écossais, Durand, Jean Gerson. Grégoire le Grand, Henri de Hesse, Henri de Gand, Jérôme, Jérôme de Prague. Jacques de Paradyż, Jacques de Voragine,

Matthieu de Kraków, Nicolas de Lyra, Richard de St. Victor, Thomas d'Aquin. Les philosophes polonais du XVII siècle sont représentés par Wojciech (Adalbert) de Plock, Mikołaj (Nicolas) Trzaskowski, Szymon Stasimowicz et Jakub Wolski.

Les manuscrits philosophiques proviennent: 1 du XII siècle, 6 du XIII s., 24 du XIV s., 16 du XV s., 7 du XVI s., 38 du XVII s., 29 du XVIII s. C'est à dire, que 47 proviennent du moyen age, ce qui fait 45% du total.

En ce qui concerne leur contenu, les manuscrits comportent des traités d'arithmétique, de grammaire, de logique, de métaphysique, de physique, d'histoire naturelle, de rhétorique, de musique, de cosmologie, de la théorie de la connaissance ainsi que des textes de sources des philosophes respectifs.

## Z PRZESZŁOŚCI DIECEZJI GDAŃSKIEJ

Od Redakcji: W niniejszym miejscu pragniemy w miarę możliwości zamieszczać wspomnienia dotyczące historii diecezji Gdańskiej. Tym razem są to wspomnienia spisane przez członków dawnej Polonii Gdańskiej może nie zawsze są wystarczająco ściśle i dokładne, niemniej stanowią one ciekawy materiał rzucający wiele światła na odchodzące w przeszłość wydarzenia, które warte są utrwalenia na łamach Studiów Gdańskich tak, jak zostały odebrane przez ich uczestników i świadków (*zastosowano jedynie niewielkie zmiany wzgl. opuszczenia*).

(Wanda Makurath)

## O OCHRONKACH POLSKICH W GDAŃSKU W LATACH 1919—1939

Polacy — Gdańszczanie przez cały okres zaborów walczyli nieustraszenie o duszę młodzieży polskiej; mimo nacisku i szykan pielęgnowali mowę i wiarę ojców, wszczeplając ją w serca i umysły swych dzieci od najmłodszych lat. Niemalą pomocą w tej nierównej walce służyło duchowieństwo polskie, które zarówno w kościele jak i poza kościołem pozytywnie oddziaływało na społeczeństwo; stąd sprawa wiary i polskości łączyły się ze sobą ściśle, a nawet więcej: stawały się synonimami. Słowa „*Bóg i Ojczyzna*” były hasłem i zawołaniem Polaków w walce o przysługujące im prawa. Z wielką nadzieją śledzili Polacy Gdańszczanie przebieg i zakończenie pierwszej wojny światowej. Nie ziściła ona jednak ich nadziei.

### *Pierwsza ochronka w Gdańsku i okolicy.*

Jak w całym zaborze pruskim, tak również i w Gdańsku w ramach terenowej Rady Ludowej powołano Komisję szkolną, która dużo uwagi poświęcała także wychowaniu najmłodszych, organizując ochronki. Według dostępnych informacji w latach 1919/20 utworzono sześć ochronek: w Gdańsku, we Wrzeszczu, w Siedlicach, w Oruni, w Oliwie i w Sopocie. O tych ochronkach, prowadzonych przez świeckie ochraniarki, zachowały się niestety tylko bardzo nieliczne wiadomości (chodzi o ochronki polskie — przyp. red.). Ochronka gdańska mieściła się w domu dr Fr. Kubacza przy ul. Żabi Kruk. We Wrzeszczu ochronka przy ul. Brzozowej kierowana była przez żonę dra Wybickiego i p. Antoninę Paszota. Przy ul. Jesionowej, w lokalu p. Nagórskiego mieścił się sklep, z którego zysk przeznaczony był na utrzymanie ochronki (wg relacji p. Marii Czarnowskiej).

W Siedlicach ochronka czynna była u SS. Karmelitanek, a jej organizatorem i opiekunem był nauczyciel a później dyrektor szkoły powszechnej, Michał Mieliński; pomocą służyła mu jego żona i inni działacze polscy. Rozwój ochronki nie był na rękę społeczeństwu pochodzenia niemieckiego, które wpłynęło na siostry — również niemieckie — by wymówiły Polakom najem pomieszczeń.

Ochronki w Oliwie i w Oruni mieściły się w mieszkaniach rodzin polskich, które na ten cel odstąpiły część swych pomieszczeń. Nieco więcej wiadomości zachowało się o ochronce w Sopocie, która mieściła się w dawnym hotelu Polonia, w sali Rady Ludowej, przy ul. Sobieskiego 35. Jej uroczyste otwarcie miało miejsce 16 sierpnia 1920 roku, a obowiązki ochraniarki pełniła p. Byczkówna. Wymienionymi ochronkami opiekowało się kuratorium, w skład którego pod kierownictwem p. Matuszewskiego wchodziły m. in. pp. Starostowa i Kuhnertowa (wg relacji Gazety Gdańskiej z 13 sierpnia 1920 r.).

W okresie inflacji powojennej utrzymanie ochronek bardzo poważnie obciążało ówczesne organizacje polskie, przekraczając w wielu wypadkach ich możliwości finansowe. Trudno też było utrzymać ochroniarki, jako że ich płace w tym okresie były znacznie niższe niż pobory na innych stanowiskach. Do roku 1923 działały jeszcze ochronki w Gdańsku przy ul. Żabi Kruk, w Sopocie i w Oruni.

*Ochronki prowadzone przez SS. Dominikanki.*

Wobec prawdziwej potrzeby dalszego prowadzenia na terenie Gdańska i okolicy szerokiej sieci ochronek, Zarząd Gminy Polskiej i Macierzy Szkolnej postanowił nawiązać kontakt z jakimś zgromadzeniem zakonnym, posiadającym odpowiednie przygotowanie i gotowym podjąć się tej działalności na terenie gdańskim. Zdecydowano nawiązanie kontaktu z SS. Dominikankami. Zgromadzenie to powstało 8 sierpnia 1861 roku w Wielowśi koło Sandomierza: Założycielką była matka Kolumba Białecka, zaś głównym celem zgromadzenia była praca kulturalno-oświatowa i charytatywna ze szczególnym uwzględnieniem warstw najbiedniejszych a zwłaszcza dzieci i młodzieży. Po pierwszej wojnie światowej SS. Dominikanki rozszerzyły swą działalność zarówno w kraju jak i poza jego granicami, zakładając swe placówki m. in. w Stanach Zjednoczonych i na terenie Wolnego Miasta Gdańska.

Naczelna organizacja Polaków w Gdańsku — Gmina Polska — za jedno z głównych zadań postawiła sobie utworzenie szkolnictwa polskiego dla młodzieży gdańskiej. Dla realizacji tych zadań w roku 1921, 26 listopada, powołano Macierz Szkolną, rozszerzając z biegiem czasu zakres jej działania. Wielkim osiągnięciem było otwarcie w maju 1922 roku Gimnazjum Polskiego w Gdańsku. Mimo niemałych trudności finansowych Macierz Szkolna przystąpiła również do tworzenia sieci ochronek dla dzieci polskich.

Prezes Macierzy Szkolnej, dr Franciszek Kubacz, z działalnością ochroniarską SS Dominikanek zetknął się w pobliskich Skarszewach, oceniając ją bardzo pozytywnie. Na tej podstawie zarząd Gminy Polskiej zwrócił się pismem z dnia 28 marca 1923 r. do Matki Generalnej SS. Dominikanek z prośbą o skierowanie do Gdańska czterech siostr, celem zorganizowania sieci ochronek polskich na tym terenie.

Zgromadzenie SS. Dominikanek pismo Gminy Polskiej załatwiło pozytywnie i wysłało do Gdańska siostry: S. Sybilinę (Helena Kraśkiewicz), S. Tomazję (Maria Gallus), S. Hiacyntę (Prakseda Gallus) — jako ochroniarki i S. Walerię (Julia Konieczna) do prowadzenia gospodarstwa. Z Wielowśi koło Sandomierza siostry przybyły do Gdańska w roku 1923 i zamieszkały w prywatnym domu dr Kubacza przy ul. Poggenpuhl (obecnie Żabi Kruk). Tutaj ochronkę prowadziła od marca tego roku S. Sybilina ówczesna przełożona. Drugą ochronkę zorganizowała S. Tomazja we Wrzeszczu w gmachu domu akademickiego przy ul. Heeresanger (Dzierżyńskiego), a trzecią S. Hiacynta w Oliwie; te dwie ochronki otwarte zostały w maju 1923 roku.

*Warunki pracy.*

Początki były bardzo trudne. Pierwsze ochronki nie posiadały odpowiednich warunków lokalowych, wykazując wiele zasadniczych nawet braków, jakich nie pozwalała usunąć panująca inflacja. Położenie materialne siostr było bardzo trudne. Doceniając jednak ich pracę miejscowa Polonia spieszyła siostrzom z wydatną pomocą.

Warunki pracy z tamtego okresu naświetla relacja S. Hiacynty, która prowadziła



ochronkę w Oliwie. Ponieważ początkowo ochronka nie posiadała własnego lokalu, Siostra gromadziła dzieci w mieszkaniu p. Strongowskiej — dokładniej: w kuchni, bo mieszkanie składało się jedynie z dwóch pomieszczeń (pokoju i kuchni). Te warunki nienormalne trwały jednak tylko do czasu, kiedy w pobliżu kościoła otrzymano szpęg bez sufitu i tynku z dachem pokrytym papą. Zdołano jednak przystosować ją dla potrzeb ochronki i lokal wkrótce oddany został do użytku. Poświęcenia dokonał ks. Bronisław Komorowski w obecności dr F. Kubacza, St. Leszczyńskiego, prezesa Gminy Polskiej, pp. Ogryczkowej i Bellwonowej i licznych rodziców. W tych zmienionych warunkach od razu wzrosła liczba dzieci uczęszczających do ochronki, co było również niemalą zasługą S. Hiacynty posiadającej zdolności organizacyjne.

Warunki pracy sióstr nie były łatwe i nieraz przyszło im znosić szykany, zaczepki i wyzwiska ze strony szowinistów niemieckich. Warto zaznaczyć, że SS. Dominikanki były na terenie Wolnego Miasta Gdańska jedynymi przedstawicielami polskiego zgromadzenia zakonnego. Ich białe habity i ich działalność były solą w oku władz gdańskich i części niemieckiej ludności.

Niemalą jednak satysfakcję dawała im praca wśród najmłodszych — a później i starszej młodzieży — która spotykała się z wielką życzliwością i poparciem, także materialnym, ze strony społeczeństwa polskiego doceniającego w pełni pracę sióstr.

Z listu S. Cherubiny: „Dzięki życzliwej opiece dr Kubacza i mgr Kuhna, współpracownika dr Kubacza, ks. Franciszka Rogaczewskiego, który podtrzymywał siostry na duchu, oraz ks. biskupa Edwarda O'Rourke, który z czasem stał się najlepszym przyjacielem i opiekunem sióstr, dzięki Opatrzności Boskiej i pomocy dobrych ludzi, siostry zdołały przetrwać wszystkie trudności z jakimi spotykały się w pierwszych miesiącach pracy po swoim przybyciu do Gdańska”.

#### *Nowa siedziba.*

W trosce o utrzymanie i rozszerzenie polskiego stanu posiadania Macierz Szkolna opracowała plan rozbudowy sieci ochronek, sprowadzając z kraju dalsze trzy siostry z odpowiednim przygotowaniem. Dotychczasowy lokal przy Żabim Kruku stawał się za ciasny.

Na terenie dziedzińca Gimnazjum Polskiego (obecnego Technikum Mechaniczno-Elektrycznego, przy ul. Augustyńskiego) znajdowały się dwa baraki, z których po dłuższych staraniach udało się wykwaterować lokatorów. W jednym z nich przygotowano mieszkania dla sióstr i urządzono czwartą ochronkę. Do nowych pomieszczeń siostry przeniosły się we wrześniu 1923 roku; znajdowała się tu również kaplica, która w pierwszych latach służyła także dla potrzeb gimnazjum i polskiej ludności mieszkającej w pobliżu. Funkcję kapelanów pełnili prefekci gimnazjum. Pierwszym z nich był ks. Leon Miszewski a po jego śmierci w roku 1930 (25 stycznia), ks. Stanisław Nagórski. Powstał tutaj także chór młodzieży żeńskiej pod kierownictwem S. Kaliksty i S. Emanueli. Tak też kaplica, choć skromna, pełniła ważną rolę, jako miejsce w którym wszystkie nabożeństwa odprawiane były w języku polskim. Dzięki temu przybywało dzieci w ochronce, jak i starszej młodzieży w organizacjach katolickich.

#### *Praca społeczna sióstr.*

W roku 1924/25 Macierz Szkolna w drugim baraku na podwórzu Gimnazjum Polskiego uruchomiła pod opieką sióstr szwalnię, która była czynna codziennie w godzinach popołudniowych. Dziewczęta w wieku pozaszkolnym uczyły się tutaj haftu

robót na drutach, szydełkowych itp., korzystając przy tym z wykładów z zakresu historii ojczystej i poznając pieśni polskie. Tak to siostry przy okazji umacniały ducha polskiego również wśród młodzieży, która w większości uczęszczała do szkół niemieckich.

Kierowniczką szwalni, a potem kilimkarni, była S. Zdzisława. Pomagały jej siostry ochraniarki. Prowadzony do roku 1930 zakład sprzedawał swoje wyroby, przyczyniając się do powiększenia, w pewnej przynajmniej mierze, funduszu Macierzy Szkolnej na wciąż wzrastające potrzeby. Częstym gościem był tutaj dr Kubacz, interesujący się pracą młodzieży i podejmujący z nią rozmowy przy wspólnym śpiewie polskich piosenek.

#### *Dalszy rozwój ochronek.*

W latach 1924/25 powstały dalsze ochronki prowadzone przez SS. Dominikanki, a to: w Gdańsku-Nowym Porcie, w Siedlicach, w Oruni, w Domu Polskim przy ul. Wałowej, przy ul. Elbląskiej (róg ul. Seredyńskiego) i w Sopocie. Tak więc sprawozdanie Macierzy Szkolnej za rok 1927 na terenie miasta Gdańska i przedmieść wymienia 9 ochronek prowadzonych przez siostry podając przy tym liczbę uczęszczających do nich dzieci: w Gdańsku (przy ul. Augustyńskiego) — 45 dzieci; w „Domu Polskim” (ul. Wałowa) — 58 dzieci; przy Szkole Handlowej (ul. Elbląska) — 44 dzieci; w Oliwie — 40 dzieci; we Wrzeszczu — 72 dzieci; w Nowym Porcie — 53 dzieci; w Oruni — 34 dzieci; w Siedlicach — 36 dzieci; w Sopocie — 38 dzieci (razem 420).

Dotychczas ochronki mieściły się przeważnie w pomieszczeniach częściowo tylko przystosowanych do potrzeb jakim służyły. Macierz Szkolna postawiła sobie — realizowane stopniowo — ambitne zadanie pełnej adaptacji pomieszczeń i wybudowania specjalnych ochronek. Do szczególnie znanych posunięć zaliczyć trzeba zakup domu w Trąbkach Wielkich, oraz parceli pod ochronkę, szkołę i kaplicę w Piekle. Trudności, jakich nie brakowało, często przy wydatnej pomocy Komisarza Generalnego R.P. w Gdańsku, udawało się pokonać. Co roku powiększała się sieć ochronek, jakie równocześnie pełniły funkcję Domów Polskich, w których ogniskowało się życie polskich organizacji. Z ochronek korzystały w przeważającej liczbie dzieci obywateli gdańskich, o wiele bardziej narażonych na wynarodowienie niż dzieci obywateli polskich (w latach 1935/36 frekwencja tych dzieci wynosiła około 80%). Przy ochronkach działały świetlice, gdzie dzieci w godzinach popołudniowych odrabiałały lekcje, pogłębiając znajomość języka polskiego, historii ojczystej i pieśni polskich. W wielu wypadkach świetlice te kierowane były również przez SS. Dominikanki.

Z funduszy Macierzy Szkolnej w latach 1928—1932 wybudowano nowe pomieszczenia dla ochronek w Oliwie, w Oruni, w Brzeźnie i we Wrzeszczu; uzupełniono wyposażenie salek w odpowiednie stoliki i krzesła, w pomoce naukowe i zabawki. Sieć ochronek rozrastała się tak, że krótko przed wybuchem drugiej wojny światowej SS. Dominikanki prowadziły na terenie W.M. Gdańska 15 ochronek.

#### *Komitety ochronkowe.*

W niedługi czas po powstaniu pierwszych ochronek samorzutnie zaczęły się organizować komitety, które stawiały sobie za zadanie: zaopatrzenie ochronek w najpotrzebniejsze pomoce naukowe i zabawki, zdobycie i konserwację sprzętu, nawiązywanie kontaktu z rodzinami polskimi celem zwiększenia frekwencji dzieci, współpracę przy urządzaniu wycieczek, zabaw i uroczystości okolicznościowych, organizowanie dożywiania dzieci. W roku 1932 nastąpiło połączenie poszczególnych komite-

tów ochronkowych na terenie miasta w Naczelny Komitet Opieki nad Ochronkami (NKOO), którym kierowała żona Komisarza Generalnego R.P. w Gdańsku; pierwszą przewodniczącą była p. Leonia Papée.

Zakres zadań Komitetu został rozszerzony i obejmował: ścisłą współpracę ze społeczeństwem polskim w Gdańsku, z Macierzą Szkolną i innymi organizacjami polskimi; troskę o rozwój ochronek także w terenie; dożywianie wszystkich dzieci uczęszczających do ochronki (słabe w latach 1923—25 z powodu braku funduszy, później było znacznie obfitsze i lepsze: składało się na nie mleko, kakao, pieczywo, zupy, potrawy z jarzyn i owoców itp.). Opiekę lekarską nad ochronkami sprawował dr Stefan Mirau; dzieci otrzymywały m. in. tran i naświetlania lampą kwarcową. Łącznikami między NKOO a poszczególnymi ochronkami były delegatki informujące o potrzebach podległych sobie ochronek i pełniące w nich dyżury.

Z inicjatywy p. Papée wspólnie z Macierzą Szkolną zapoczątkowano obchody dziecięce „Dzieci dla dzieci” z okazji rocznic narodowych i polskich świąt państwowych.

W latach 1930 i następnych urządzano kolonie letnie dla dzieci z Oliwy i Sopotu w okresie wakacji (w lipcu i sierpniu), pod opieką SS. Dominikanek a kierownictwem p. Kunegundy Pawłowskiej z Trąbek Wielkich. Częstym i mile widzianym gościem bywał tutaj ks. biskup O'Rourke.

Szeregi sióstr pracujących w ochronkach powiększały się z roku na rok. Pomieszczenie w baraku obok Gimnazjum Polskiego stawało się za ciasne. Po przeniesieniu Dyrekcji Kolei do Bydgoszczy i Torunia dzięki staraniom Macierzy Szkolnej oddano siostronom jedno z bocznych skrzydeł budynku Dyrekcji w Gdańsku. Uroczystego poświęcenia 5 kwietnia 1935 roku dokonał ks. biskup O'Rourke w asyście duchowieństwa polskiego. W uroczystości wziął udział Komisarz Generalny R.P. w Gdańsku dr K. Papée wraz z małżonką i licznymi przedstawicielami organizacji polskich i społeczeństwa.

W niełatwych warunkach Macierz Szkolna tworzyła „bastiony polskości” także i w ośrodkach wiejskich. Do takich placówek należały: Trąbki Wielkie (1930—1939), Elganowo (1931—1939), Postołowo i Piekło (1935—1939), gdzie jednak napotymano na niemałe trudności w uzyskaniu odpowiednich pomieszczeń. Łatwiejsza sytuacja lokalowa istniała na stacjach PKP w Szymankowie (dawniej Szymanowo), w Pszczółkach i w Pruszczu, gdzie ochronki prowadzone były zasadniczo przez osoby świeckie.

Każdego roku dzieci z wszystkich ochronek występowały we wspólnym obchodzie gwiazdkowym urządzanym w sali Stoczni Gdańskiej (późniejsze kino Panorama). Sala największa z dostępnych Polakom nie mogła pomieścić uczestników i gości. W obchodach uczestniczył zawsze Komisarz Generalny R.P. w Gdańsku, przedstawiciele władz, urzędów i stowarzyszeń polskich. Popisy dzieci obejmowały śpiewy, deklamacje, tańce i obrazki sceniczne przyjmowane przez obecnych z ogromnym aplauzem. *„Kto choć raz był na tym święcie dziecka polskiego, widział roześmiane i pełne podniecenia twarzyczki młodych artystów i publiczności i słyszał deklamacje i śpiew polskiego dziecka, wychowanego w otoczeniu niemieckim, ten potrafi dopiero ocenić ogrom cichej pracy, jaką wkładają siostry Dominikanki do zachowania i odbudowy polskości w Gdańsku”*. Ocena ta zawarta jest w sprawozdaniu Macierzy Szkolnej za rok 1929, i dalej czytamy: *„Kto widział ich zmaganie się, kto poznał bliżej stosunki przypominające żywo czasy największego ucisku polskości — musi je uznać za bohaterów, którym należy się cześć od całego narodu polskiego”*.

Kierowniczką ochronki w Trąbkach Wielkich już od 1 lutego 1930 roku była p. Kunegunda Pawłowska. Cieszyła się szacunkiem i powszechnym zaufaniem zarówno polskich dzieci jak i młodzieży i starszych, czym naraziła się władzom nie-

mieckim, które na jakiś czas (od 30.08.1932—12.08.1933) cofnęły jej prawo kierowania ochronkami. Zostało jej ono przywrócone na podstawie umowy polsko-gdańskiej z 5.08.1933 roku. Po wybuchu wojny została aresztowana wraz z nauczycielką Anną Burdówną 1 września. Razem też przeszły więzienie w Pruszczu, Gdańsku, Wyszecinie i obozy koncentracyjne w Ravensbrück i Bergen-Belsen, gdzie p. Kunegunda Pawłowska zmarła na tyfus dwa dni po wyzwoleniu obozu.

W Gdańsku siostry Dominikanki zostały 1 września internowane najpierw we własnym mieszkaniu, a trzy dni później u SS. Elżbietanek w Oliwie aż do momentu wysiedlenia z Gdańska. W tym samym czasie w Piekle aresztowano w godzinach rannych siostry i ks. Józefa Dydymskiego wraz z kilku jeszcze mieszkańcami Piekła umieszczając ich w więzieniu w Sztumie, zaś siostry w Malborku.

(Alojzy Makurath)

## KSIĄDZ FRANCISZEK ROGACZEWSKI BUDOWNICZY POLSKIEGO KOŚCIOŁA CHRYSYTA KRÓLA W GDAŃSKU\*

Ks. Franciszek Rogaczewski urodzony 23 grudnia 1892 roku otrzymał święcenia kapłańskie w Pelplinie 16 marca 1918 roku. Pierwszą funkcję duszpasterską pełnił jako wikary w Nowym Mieście. Od roku 1920 aż do wybuchu wojny jego działalność była ściśle związana z Gdańskiem, a biorąc pod uwagę pracę społeczną, z terenem Wolnego Miasta Gdańska. W okresie od 2 kwietnia 1920 r. przez siedem lat pełnił funkcję wikarego przy kościele Najśw. Serca P. Jezusa we Wrzeszczu. Krótki czas — od 28 kwietnia 1927 do 3 sierpnia 1928 — jest wikarym w kościele św. Brygidy w Gdańsku, gdzie proboszczem był bardzo nieprzychylnie ustosunkowany do Polaków ks. Moske. Od 4 sierpnia 1928 roku do 30 stycznia 1930 roku pełnił ks. Rogaczewski obowiązki wikarego przy kościele św. Józefa, gdzie proboszczem był ks. Sawatzki, działacz partii „Zentrum” i z jej ramienia pełniący funkcję senatora.

Pierwsze już lata pobytu w Gdańsku pozwoliły ks. Rogaczewskiemu zorientować się w położeniu Polaków. Widział jak krzywdzące jest lekceważenie ich słusznych żądań o poprawę warunków opieki duszpasterskiej zarówno w parafiach miejskich jak i wiejskich, gdy chodziło o język polski. Zależało to niemal wyłącznie od niemieckiego lub zniemczonego kleru, którego działalność w wielu wypadkach stanowiła dalszy ciąg pruskiej polityki germanizacyjnej.

Ks. Rogaczewski wraz z działającym wówczas w Gdańsku duchowieństwem polskim (ks. ks. Komorowski, Wiecki, Wysocki i in.) brał udział w ramach Gminy Polskiej w opracowywaniu postulatów Polaków w zakresie spraw kościelnych, domagających się tych samych praw z jakich korzystali na terenie Gdańska katolicy niemieccy. Dezyderaty i rezolucje kierowano do Rzymu, do biskupa O'Rourke w Gdańsku-Oliwie, jak również do władz R. P. Wobec nasilającej się akcji germanizacyjnej ze strony gdańskich władz świeckich i niemieckiego duchowieństwa, poruszane w tych rezolucjach sprawy były dla tutejszej Polonii wyjątkowo ważne i pilne. Jednym z licznych przykładów wrogiego ustosunkowania do Polaków było np. w roku 1922 odmówienie zezwolenia przez proboszcza kościoła św. Mikołaja w Gdańsku, ks. Maćkowskiego na wygłoszenie kazania przez arcybiskupa ormiańskiego ze Lwowa, ks. Teodorowicza i to zresztą na polskim nabożeństwie o 11.30 jakie odbywało się

---

\* Oprócz własnych wspomnień w artykule wykorzystano pozycje: A. Baciński, *Polskie duchowieństwo katolickie w Wolnym Mieście Gdańsku 1919—1939*, *Studia Gdańskie I* (1973), 1—117; *Macierz Szkolna*, w: *XV-lecie Macierzy Szkolnej w Gdańsku 1921—1936*.

z okazji koronacji papieża Piusa XI. Złotousty kaznodzieja mógł przemówić do Polaków dopiero wieczorem w sali Stoczni Gdańskiej przy Lisiej Grobli, gdzie owacyjnie został powitany.

Katolicy-Polacy w Wolnym Mieście Gdańsku stanowili około 1/3 ogółu katolików, przy jakże niekorzystnym stosunku ilości nabożeństw. Do obrony swoich praw przystąpili w roku 1923 w ramach utworzonego „Towarzystwa Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku”. Przewodniczącym Towarzystwa został ks. Bronisław Komorowski.

Naczelnym zadaniem Towarzystwa była budowa kościołów i kaplic w większych skupiskach Polonii, do czego można było wykorzystać obiekty przyznane Polakom przy podziale mienia państwowego b. rzeszy niemieckiej. Z miejsca też przystąpiono do zbierania funduszków wśród społeczeństwa gdańskiego. W części koszar — przyznanych Polsce — we Wrzeszczu przy ul. Kościuszki i Dzierżyńskiego, znajdowała się ujeżdżalnia koni. Komisarz R.P. przekazał ją Towarzystwu Budowy Kościołów, celem zaadaptowania budynku. Ks. Bronisław Komorowski otrzymał dnia 28 lipca 1924 roku nominację na stanowisko rektora budowanego kościoła. Prace podjęto w szybkim tempie, tak że już w 1924 roku otwarto najpierw kaplicę (późniejsza zakrystia), a w maju 1925 roku odbyło się poświęcenie nowego kościoła pod wezwaniem św. Stanisława Biskupa. Naturalnie pozostało jeszcze do wykonania wiele kosztownych, ale potrzebnych prac, jak urządzenie wnętrza, zakup dzwonów itp. Spełniły się przewidywania. Wraz z ożywieniem życia kościelnego nastąpił rozwój katolickich organizacji społecznych. Kościół św. Stanisława stał się centrum polskości nie tylko Wrzeszcza, ale — do czasu wybudowania kościoła Chrystusa Króla — także i Gdańska.

Zorientowany w sytuacji Polaków gdańskich ks. Rogaczewski doszedł do wniosku, że w jak najkrótszym czasie należało by przystąpić do budowy kościoła polskiego w Gdańsku, z odpowiednim zapleczem dla działalności katolickich organizacji religijnych i społecznych. Z tej też racji — właśnie z powodu braku zaplecza — odrzucił ks. Rogaczewski propozycję Towarzystwa przejęcia kościoła św. Jakuba, w którym Gdańska Izba Rzemieślnicza miała swoje magazyny. Zdawał sobie sprawę, że Gdańsk będzie miał trudniejszy start niż Wrzeszcz, ale był pewny, że trudności te zdoła pokonać przy pomocy całej Polonii gdańskiej.

Celem ożywienia polskiego życia katolickiego w WM Gdańsku 15 listopada 1924 roku powołano do życia *Ligę Katolicką*, do której weszli ks. Miszewski, ks. Komorowski, ks. Rogaczewski, Józef Czyżewski zasłużony działacz społeczny i inni. Ks. Rogaczewski doceniał rolę wychowania młodzieży w duchu narodowym i religijnym. Wobec jawnego naruszania ze strony Senatu Gdańskiego umów w sprawie uruchomienia wystarczającej ilości i prowadzonych na odpowiednim poziomie szkół senackich z polskim językiem, poświęcił tej sprawie kilkanaście lat swej pracy społecznej uczestnicząc w pracach Macierzy Szkolnej<sup>1</sup>. Przez dziesięć lat jako Vice-prezes poza

<sup>1</sup> Macierz Szkolną powołano do życia w Gdańsku 16 listopada 1921 roku. Jej pierwszym zadaniem było uruchomienie gimnazjum polskiego dla dzieci obywateli gdańskich i polskich; władze gdańskie obowiązane były tylko do prowadzenia — w ustalonych warunkach — szkolnictwa podstawowego dla dzieci obywateli gdańskich z polskim językiem nauczania. Uroczyste otwarcie Gimnazjum Polskiego odbyło się 13 i 14 maja 1922 roku. Liczba uczniów wynosiła w pierwszym roku 199, a w następnych latach dochodziła do 600. Życie ponadto dyktowało konieczność rozszerzenia szkolnictwa średniego przez utworzenie Szkół Handlowych (niższej i wyższej) od roku 1926 r przeciętną liczbą 200 uczniów; Konserwatorium Muzycznego od roku 1934 z przeciętną liczbą 70 uczniów; Szkoły średniej (z małą maturą) od roku 1934 z przeciętną liczbą 110 uczniów; Szkół podstawowych dla dzieci obywateli polskich od ro-

szkolnictwem zajmował się również oświatą pozaszkolną i ochronkami prowadzonymi przez SS Dominikanki, zapewniając przez to zarówno maluchom jak i młodzieży szkół podstawowych i wyższego szczebla, wychowanie w polskim duchu, co chroniło ich przed zgermanizowaniem. Nie zawsze jednak sieć tych placówek odpowiadała faktycznym potrzebom Polonii z przyczyn od Macierzy Szkolnej niezależnych.

Ks. Rogaczewski brał też przez kilkanaście lat czynny udział w Gminie Polskiej — naczelnej organizacji politycznej tamtego okresu — doprowadzając do powołania w roku 1928 *Komisji Kulturalno-Kościelnej*, której zadaniem było zbieranie z całego terenu WM Gdańska skarg i wniosków polskiej ludności odnoszącej się przede wszystkim do ograniczania życia religijnego, działalności germanizacyjnej „Zentrum” i duchowieństwa niemieckiego. Sprawy te rozpatrywano wspólnie z Towarzystwem Budowy Kościołów Polskich w Gdańsku i Ligą Katolicką; kierowano je następnie do władz kościelnych i świeckich.

Dla przyspieszenia budowy polskiego kościoła w Gdańsku powołano w marcu 1928 roku dziewięcio-osobowy Komitet. Po rozpatrzeniu różnych propozycji przyjęto dla mającej powstać świątyni tytuł: „kościół Chrystusa Króla w Gdańsku”. Budowę kościoła traktowano jako bardzo pilną. Z uwagi na kosztą, przy szczupłości posiadanych funduszy, postanowiono realizować plan w dwóch etapach przystępując do budowy na terenie przyznanym przez Komisarza Generalnego R.P. Był to niezabudowany plac o nierównym poziomie, pokryty częściowo wysokimi wałami fortyfikacyjnymi a ograniczony ulicami: Świerczewskiego (od starych zabudowań szpitalnych), Pohulanka i ul. Ks. Rogaczewskiego (nazwy ulic obecne).

Pierwszy etap prac przewidywał wybudowanie dużej sali z tymczasowym przeznaczeniem na kościół (później sala ta miała służyć na zebrania, imprezy itp.) wraz z plebanią przylegającą do sali. Obiekt usytuowany został z dośściem głównym od ul. Pohulanka a drugim od ul. Górka. Przewidziany plac budowy otoczony był wysokim wałem w formie podkowy, którego część przylegającą do ul. Pohulanka trzeba było zniwelować dla umieszczenia tam wejścia głównego do planowanego budynku.

W drugim etapie powstać miał reprezentacyjny kościół, przewidziany na placu przylegającym do ul. Świerczewskiego (w okresie powojennym wybudowano na tym terenie zakłady leczenia szpitalnego).

Opracowania projektu i pierwszego etapu prac podjął się inż. Czesław Świąłkowski. Biskup O'Rourke doceniając dotychczasową działalność ks. Rogaczewskiego mianował go, z dniem 31 stycznia 1930 roku, rektorem mającej powstać świątyni polskiej p.w. Chrystusa Króla.

Przystąpiono do opracowania planów budowy pierwszego etapu wg ustalonych uprzednio szczegółów. Oto najważniejsze: mozaika Chrystusa Króla nad wejściem do kościoła, projektu Stanisława Chlebowskiego, malarza gdańskiego, wykonana została w Krakowie; w ołtarzu głównym rzeźba Chrystusa na tle krzyża ze stylizowaną koroną w formie witraża; nad ołtarzem napis: „Przyjdź Królestwo Twoje”; w ołtarzach bocznych obrazy NMPanny i św. Józefa; na ścianach bocznych między oknami dwie postacie świętych polskich wykonane przez Szczeblewskiego; w przedsionku rzeźby św. Teresy od Dzieciątka Jezus i św. Antoniego wykonane przez artystę z To-

---

ku 1927; w roku 1935 sieć tych szkół obejmowała 7 miejscowości z ogólną liczbą 711 uczniów; W roku 1923 Macierz Szkolna prowadziła 4 ochronki z 153 dziećmi — w roku 1935 stan posiadania wykazywał 18 ochronek — 717 dzieci; ogólna sieć placówek oświatowych wynosiła 29 w roku 1935 i 2325 dzieci i młodzieży, zaś w roku 1939 31 zakładów z przeszło 3 tys. dzieci i młodzieży.

runia (Zelkę?). Zamiast organów przewidziana była fisharmonia; przygotowano też miejsce na umieszczenie dzwonów<sup>2</sup>.

Prace sposobem gospodarczym rozpoczęto z początkiem roku 1931. Kierował nimi doświadczony mistrz murarski p. J. Rink a nadzór sprawował inż. Świątkowski. W pierwszej fazie przystąpiono do niwelowania wału ziemnego (w ówczesnej gazecie niemieckiej „Danziger Neueste Nachrichten” ukazało się zdjęcie wraz z notatką, że podjęte prace ziemne mają na celu stworzenie tam placu rekreacyjnego, którego brak odczuwa ludność okoliczna). Praca posuwała się szybko naprzód, ponieważ na apel ks. Rogaczewskiego do pomocy przystąpiła licznie młodzież męska z SMP i KSMM jak również osoby starsze. Ponad 1000 m<sup>3</sup> ziemi wywieziono do głębokiego dołu znajdującego się obok na przydzielonym placu. Praca trwała do późnego wieczora przy świetle dużych, karbidowych lamp z reflektorami, użyczonych przez PKP w Gdańsku. W krótkim czasie zniwelowano przewidzianą część wału i przystąpiono do kopania dołów pod fundamenty. W trakcie prac ks. Rogaczewski podsunął myśl podwyższenia fundamentów, by powstałe w ten sposób niewielkim kosztem pomieszczenia w przyziemiu z oddzielnym wejściem od szczytu kościoła wykorzystać na salki dla potrzeb parafii i na dwa ogniska dla KSM, tej ostatniej w nagrodę za tak wydatną pomoc przy budowie.

Także i pozostałe prace szybko posuwały się naprzód dzięki zaangażowaniu wszystkich zatrudnionych. W niektórych wypadkach nawet zakłady pracy oddelegowały swych pracowników do pomocy przy budowie (np. Poczta Polska — Jana Biangę sen.). By nie hamować prac p. Rink sam opracował plan zbrojenia nośnej płyty betonowej dzwonnicy dla trzech dzwonów, które odlane później przez Stocznię Gdańską otrzymały imiona, Jezus, Maryja, Józef. Prace przebiegały zgodnie z ustalonymi terminami. Dla zasilenia funduszu budowy, w niewkończonych jeszcze pomieszczeniach zorganizowano „bazar”, cieszył się on dużą frekwencją choćby z tego powodu, że chciano zobaczyć pomieszczenia przyszłego kościoła, na który czekano niecierpliwie<sup>3</sup>.

Zgodnie z założeniem poświęcenia kościoła odbyło się w uroczystość Chrystusa Króla dnia 30 października 1932 roku z udziałem ministra K. Papée Komisarza Generalnego R.P. i licznych delegacji oraz tłumu wiernych. Tak spełniły się marzenia Polonii Gdańskiej o posiadaniu własnej świątyni, prowadzonej przez duchowieństwo polskie. Napawało to nadzieją Polaków i z innych skupisk, że i u nich z kolei powstaną kościoły i kaplice polskie. Częściowo ziściły się one w następnych latach.

Życie gdańskich, polskich organizacji katolickich zogniskowało się teraz przy nowym kościele. By uzgodnić kierunki i środki działania, jak i dla organizowania centralnych obchodów i uroczystości, z inicjatywy i pod przewodnictwem ks. Rogaczewskiego w roku 1934 powstał *Centralny Komitet Katolików Polaków Diecezji Gdańskiej* w Gdańsku. W skład jego wchodziły m. in. Katolickie Stowarzyszenia Kobiet, Katolickie Stowarzyszenie Mężczyzn, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży Żeńskiej i Męskiej, Chóry kościelne i Stowarzyszenie św. Zyty. Komitet organizował między innymi: akademie ku czci Chrystusa Króla, pielgrzymki do św. Wojciecha, pielgrzymki do Częstochowy, do Rzymu. Akademie odbywały się przeważnie w sali Stoczni Gdańskiej przy Lisiej Grobli z udziałem ks. bpa O'Rourke (w akademii w roku 1938

<sup>2</sup> Dawni parafianie z lat przedwojennych — uznając konieczność przeprowadzenia pewnych zmian w wystroju kościoła, przy niewielkich w porównaniu z innymi kościołami uszkodzeniach wojennych, odczuwają brak tamtych postaci świętych wykonanych przez artystę Szczepblewskiego.

<sup>3</sup> Bazar — tak nazywano imprezę, której dochód przeznaczano na cele dobroczynne i społeczne.



brał udział nowo konsekrowany biskup K. Splett, który po przemówieniu wygłoszonym w języku polskim udzielił zgromadzonym błogosławieństwa) i Komisarza Generalnego R.P. lub jego zastępcy<sup>4</sup>.

W roku 1937, 31 października odbył się też zlot katolickiej młodzieży polskiej Ziemi Gdańskiej z okazji uroczystości Chrystusa Króla. Relacja prasy wspomina o jego przebiegu: o godz. 10.00 uroczysta Msza św. w kościele Chrystusa Króla, którą odprawił ks. Rogaczewski w asyście Ks. Ks. Muzalewskiego i Szymańskiego. Kazanie wygłosił ks. Rogaczewski; chór Lutnia kierowany przez Feliksa Muzyka śpiewał mszę „Salve Regina” z towarzyszeniem orkiestry KSMM. Druga część uroczystości rozpoczęła się popołudniu w sali Stoczni o godz. 15.00. Na tle dużego, białego orła umieszczonego na scenie ustawiły się poczty sztandarowe; przy dźwiękach fanfar i poloneza Chopina wykonanego przez orkiestrę KSMM pod dyr. Bernarda Cywińskiego szpalerem utworzonym przez harcerzy i harcerki wkroczył na salę ks. bp O'Rourke i, w zastępstwie Komisarza Generalnego R.P., radca Barański. Zebranych gości w serdecznych słowach powitał ks. Rogaczewski a chór Lutnia odśpiewał „Gloria”. Referat „O obowiązkach polskiej młodzieży katolickiej względem wiary i Ojczyzny” wygłosił ks. Nagórski. Deklamacje ku czci Chrystusa Króla głosiła Strugałówna i młodzież męska i żeńska KSM. Doniosłym momentem całej uroczystości było przemówienie ks. bpa O'Rourke zakończone błogosławieństwem pasterskim udzielonym szczególnie zgromadzonej młodzieży, po czym ks. bp orderami papieskim „Pro Ecclesia et Pontifice” udekorował inż. Czesława Świałkowskiego — za bezinteresowne opracowanie projektów budowy lub przebudowy kościołów; św. Stanisława we Wrzeszczu, Chrystusa Króla w Gdańsku oraz kaplicy Matki Boskiej Częstochowskiej w Nowym Porcie — i rektora Mielińskiego z Siedlic — za długoletnią pracę wychowawczą wśród młodzieży. Po wspólnym odmówieniu „Credo” i odśpiewaniu „Boże coś Polskę” akademię zamknął ks. Rogaczewski.

Polskie pielgrzymki do św. Wojciecha od roku 1935 odbywały się rok rocznie. Zbierano się na dziedzińcu Gimnazjum Polskiego przy ul. Augustyńskiego (obecnie Technikum Mech.-Elektr.). Na czele szła orkiestra KSMM, dalej chorągwie kościelne, sztandary stowarzyszeń, młodzież i tysięczna rzesza uczestników przedzielona jeszcze orkiestrą kolejarzy („szupowcy” gdańscy otaczali cały pochód, aby „broń Boże Polakom nie działa się krzywda”); ostatnia pielgrzymka odbyła się w roku 1938; na pismo zawiadamiające prezydium policji o terminie najbliższej pielgrzymki w roku 1939 Komitet otrzymał odpowiedź, w której radzono odłożenie pielgrzymki na termin późniejszy z powodu napiętej wówczas sytuacji.

Pierwszą pielgrzymkę do Częstochowy urządził Komitet w roku 1937 specjalnym pociągiem; brało w niej udział około 800 osób. Następną, połączoną ze zwiedzaniem Warszawy odbyła się na przełomie kwietnia i maja 1939 roku; liczba uczestników

<sup>4</sup> Oto program akademii z roku 1936: „Akademia ku czci Chrystusa Króla w 400-lecie ks. Piotra Skargi — odbędzie się w niedzielę, dnia 25 października 1936 roku o godz. 4-tej po południu w sali Stoczni Gdańskiej ul. Fuchswall (Lisia Grobla). Program: 1. Fanfary i Polonez A-dur (Szopen) — orkiestra KSMM; 2. Zagajenie; 3. Sacris Solemnis (Haller) — złączone chór i orkiestra KSMM; 4. Przemówienie: Duch Chrystusowy w szkolnictwie — ks. prałat dr Rozkwitalski, Rektor Seminarium Duchownego w Pelplinie; 5. My chcemy Boga — wspólny śpiew; 6. Króluj nam Chryste (Nowowiejski) — złączone chóry; 7. Andante Cantabile (Czajkowski) — orkiestra KSMM; 8. Deklamacja: Na obraz Matejki „Kazanie ks. Piotra Skargi” — sodaliska gimnazjalna; 9. Z kazań sejmowych ks. P. Skargi — czyta ks. prof. Nagórski; 10. Przemówienie: „Ks. Piotr Skarga — w 400-lecie urodzin” — p. prof. Urbanek; 11. Boże coś Polskę — wspólny śpiew. (Ulotka kończy się apelem: Obowiązkiem każdego Polaka katolika jest wziąć udział w akademii, aby zmanifestować przywiązanie do Kościoła i Ojczyzny).

wynosiła ponad 300 osób; na zmniejszoną frekwencję wpłynęła panująca wówczas w stosunkach polsko-niemieckich gorąca sytuacja, tak że niektóre osoby zrezygnowały z udziału niemal w ostatniej chwili. Do Rzymu zorganizowano pielgrzymkę na uroczystości kanonizacyjne św. Andrzeja Boboli w roku 1938 z udziałem kilkudziesięciu osób. Niezależnie od centralnych obchodów i imprez, poszczególne stowarzyszenia urządzały je w swoim własnym zakresie.

Rozwój polskich placówek duszpasterskich na terenie Gdańska skłonił ks. Rogaczewskiego do podjęcia starań w kierunku utworzenia polskich parafii personalnych. Członkowie ich byłiby zwolnieni od płacenia podatku kościelnego — który stanowił pewien procent od kwoty rocznego podatku od wynagrodzeń — do kasy niemieckiej, gdyż wpłaty przeznaczone byłyby na potrzeby kościołów polskich. Pertraktacje w tej sprawie podjęto najpierw na miejscu. Biskup O'Rourke ustosunkował się do niej przychylnie. W styczniu 1935 roku kardynał A. Hlond, bp E. O'Rourke i ks. Fr. Rogaczewski przedstawili memoriał w tej sprawie w czasie audiencji u Ojca św. Piusa XI; memoriał został przyjęty przychylnie. Stolica Apostolska wyraziła 1 czerwca 1937 roku zgodę na utworzenie na terenie WM Gdańska czterech polskich parafii personalnych udzielając biskupowi odpowiednich do tego władz. Na tej podstawie biskup gdański O'Rourke powołał do życia na razie dwie parafie i dnia 7 października tegoż roku wręczył dekrety nominacyjne ks. B. Komorowskiemu na proboszcza parafii personalnej przy kość. św. Stanisława we Wrzeszczu i ks. Fr. Rogaczewskiemu na proboszcza takiej samej parafii przy kość. Chrystusa Króla w Gdańsku. Nominacje te w niedzielę 10 października zostały podane do wiadomości wiernym. Było to w okresie mocno napiętych stosunków polsko-niemieckich; nastąpiła ostra reakcja władz, w imieniu których prezydent senatu Artur Greiser — hitlerowiec — kategorycznie zażądał od biskupa zawieszenia wykonania dekretów. Wobec szykan władz niemieckich biskup wydane dekrety zawiesił 13 października, a na skutek wzmagających się ataków na jego osobę zarówno w prasie niemieckiej jak i polskiej (krytykującej ustępstwo biskupa) ustąpił ze swego stanowiska przesyłając Stolicy Apostolskiej swoją rezygnację. Została ona przyjęta 13 czerwca 1938 roku; przed swoim ustąpieniem biskup O'Rourke wystosował serdeczny list do katolików polskich i ich duszpasterzy dziękując za współpracę.

Serdeczne pożegnanie odchodzącemu biskupowi urządzili katolicy polscy w kościele Chrystusa Króla. Ostatnie spotkanie z lubianym i cenionym przez młodzież i społeczeństwo polskie biskupem odbyło się po nabożeństwie na placu przykościelnym. Nowym biskupem gdańskim pod naciskiem niemieckiego senatu Gdańska został ostatecznie ks. Karol Maria Splett, dotychczasowy administrator parafii katedralnej w Oliwie. Prośbę ks. Komorowskiego i ks. Rogaczewskiego o przywrócenie polskich parafii personalnych, złożoną 28 sierpnia tuż przed wybuchem wojny zostawił bez odpowiedzi, co w znacznej mierze usprawiedliwiała ówczesna sytuacja.

Wybuch wojny zniweczył dorobek i przekreślił piękne plany Ks. Rogaczewskiego. Wraz z wikarym ks. Muzalewskim został aresztowany rano 1 września 1939 i umieszczony w obozie w Stutthofie. Nie cierpiał tu zbyt długo. Między 7 a 10 stycznia 1940 roku ks. Rogaczewski wraz z innymi działaczami gdańskimi został wywieziony w nieznanym kierunku; nie znane jest nawet miejsce egzekucji, i dokładniejsza jej data.

(Wanda Makurath)

## WSPOMNIENIA NAUCZYCIELKI SZKOŁY MACIERZY SZKOLNEJ W PIEKLE.

Piekle to miejscowość na terenie b. Wolnego Miasta Gdańska, najbardziej wysunięta na południe, położona w rozwidleniu Wisły i Nogatu licząca około 800 mieszkańców, posługujących się w większości językiem polskim (nawet ewangelicy). Organizacje polskie dążyły stąd do zbudowania w Piekle Domu Polskiego, przy którym mogło by się zorganizować i skupić życie Polonii. Istniejący oddział z językiem polskim (i religią) przy niemieckiej szkole senackiej w Piekle nie spełnił życzeń rodziców, gdyż nauczyciele niemieccy wykazywali tylko słabą znajomość języka polskiego.

Spokój mieszkańców Piekle został zakłócony, kiedy Polonia głośno zaczęła myśleć o budowie szkoły polskiej; wybudowano wtedy kościół, by tak łatwiej zgermanizować ludność polską. Jednakże po kilkuletnich staraniach Macierz Szkolna w Gdańsku przystąpiła do zrealizowania projektu budowy polskiej szkoły powszechnej i ochronki w Piekle. Budowę rozpoczęto 16 lipca 1936 rku. Pierwsze łopaty ziemi wydobyli: p. Eryk Budzyński — prezes Macierzy Szkolnej; p. inż. arch. Czesław Swiałkowski — projektant i kierownik budowy; p. inż. Bielawski z Gdyni — budowniczy i p. Sylwester Domański — mieszkaniec Piekle, który w imieniu ludności polskiej przedstawicielem Macierzy Szkolnej z Gdańska złożył podziękowanie za przystąpienie do budowy przyszłego ośrodka polskości. Budowa postępowała szybko naprzód. Zakończona została w ciągu roku, ale cała „sprawa wybudowania polskiej szkoły w Piekle ciągnęła się z górą dziesięć lat i tylko dzięki wytrwałości tamtejszej Polonii, oraz wydatnemu poparciu Komisarjatu Generalnego R.P. została wreszcie uwieńczona pomyślnym rezultatem”. „Wielkim dorobkiem w dziejach szkolnictwa polskiego na terenie wiejskim jest wybudowanie i oddanie do użytku gmachu w Piekle na cele szkolne, ochronkowe i klasztoru SS. Dominikanek”. (Sprawozd. Zarz. Mac. Szkol. za rok 1936/37).

SS. Dominikanki pracowały dotąd jedynie w Gdańsku i nie były w stanie obejmować placówek na wioskach. Piekło przyjęły jedynie dlatego, że tak nakazywało dobro ludności polskiej tu mieszkającej, zasługując tym na wdzięczność Gminy Polskiej, Macierzy Szkolnej i Związku Polaków.

Wybudowany, przepiękny gmach, królował nad całą okolicą nazywany przez Niemców „polskim pałacem”. Mieściła się w nim szkoła zajmująca dwie, jasne sale, kancelarię i duży korytarz; przedszkole w jednej dużej sali; świetlica ze sceną; kaplica; mieszkanie dla księdza kapelana i katechety; mieszkanie dla siostr (ochroniarki, nauczycielki i gospodyni); mieszkanie dla nauczyciela i jego rodziny; oraz dwa pokoje dla polskich celników i pokoje gościnne. Pracę na nowej placówce Macierzy Szkolnej rozpoczęto w kwietniu 1937 roku. Pierwszymi mieszkankami nowego bu-

dynku były SS. Dominikanki: s. Matylda — Helena Potocka (ochroniarka); s. Lucjana — Wanda Makurath (nauczycielka) i s. Brunona — Elżbieta Szulc (gospodyni). Od razu przystąpiono do zorganizowania szkoły i ochronki; jeszcze w kwietniu odbyło się poświęcenie całego Domu Polskiego w obecności młodzieży, dzieci i mieszkańców Piekła. Poświęcenia dokonał ks. Franciszek Rogaczewski, proboszcz kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku, przy udziale przedstawicieli zarządu Macierzy Szkolnej oraz Gminy Polskiej i Związku Polaków, po wspólnej Mszy świętej. Dom otrzymał imię Józefa Czyżewskiego, a na patrona szkoły obrano św. Stanisława Kostkę.

Na przełomie czerwca i lipca 1937 roku pracę w szkołę podjął również nauczyciel Jan Hinz (w Gdańsku rok szkolny rozpoczynał się po świętach Wielkiej Nocy).

Od pierwszych dni pracy szkolnej odbywały się takie lekcje śpiewu, na których uczono się pieśni patriotycznych i kościelnych. Zbliżał się maj; ćwiczyłam więc pieśni maryjne i melodie do litanii o N. Maryi Pannie. Tak też w maju 1937 roku po raz pierwszy na nabożeństwie majowym litania była śpiewana w języku polskim.

Lekcje śpiewu gromadziły także i starszych, spośród których wyłonił się polski mieszany chór wiejski. Wraz z kol. Janem Hinzem ćwiczyliśmy na cztery głosy; był to niemały sukces choć trudności nie brakowało zwłaszcza w zakresie repertuaru muzycznego, nikt tu nie spieszył z pomocą. Mimo to głosy chórzystów z Piekła zabrzmiały również w Gdańsku, po rocznym zaledwie istnieniu chóru. Przed zjazdem Chórów Polskich w Gdańsku w 1938 roku zjawił się p. K. Wiłkomirski i przekonał mnie, by chór z Piekła wziął udział w zjeździe jako jedyny wiejski chór. W ogólnej punktacji zajął jedno z ostatnich miejsc wyprzedzając jednak kilka chórów słabszych. Chór nasz ponadto niejednokrotnie zapraszany był do kraju z okazji różnych uroczystości kościelnych, co pozwalało nawiązać ściślejszy kontakt z Polską, o co przede wszystkim chodziło.

Oprócz chóru na terenie szkoły działały również inne organizacje kościelne i świeckie jak ZHP, PCK, Krucjata Eucharystyczna, KSMM, KSMŻ. Młodzież i dorośli byli również członkami Gminy Polskiej, Związku Polaków i Zrzeszenia Pracy. Kierowali tą pracą wraz z prezesem Feliksem Borzechowskim i Sylwestrem Domańskim ks. Józef Dydymski i J. Hinz.

O Sylwestrze Domańskim pisze szeroko w swej książce „Polacy z Piekła rodem” Szwentner; Feliks Borzechowski urodził się 17 sierpnia 1895 r. i był prezesem Gminy Polskiej pracując również w Radzie Zarządu Portu. Dzieci swe wychowywał w duchu polskim a miał ich piętnastoro. Ostatnie trzymał do chrztu Komisarz Generalny R.P. p. Chodacki; na chrzcie udzielanym przez ks. J. Dydymskiego w obecności gości z Polskiego Komisarjatu Generalnego, przedstawicieli Gminy Polskiej i Związku Polaków dziecku nadano imię Halina. Feliks Borzechowski był człowiekiem prostopolijnym, narażając się niejednokrotnie w obronie Polaków. Toteż zaaresztowany został 1 września, zaraz po wybuchu wojny. Zmarł 17 listopada 1941 roku w obozie w Oranienburgu. W tym samym obozie zginął brat Feliksa, Jan Borzechowski; urodzony w styczniu 1887 roku, zmarł w październiku roku 1940. Również Albin Borzechowski, bratanek Feliksa urodzony w 1913, zmarł w Stutthofie w marcu 1940 roku. Do tej samej rodziny należał i Józef Borzechowski urodzony w 1913 roku. Zaaresztowany 1 września 1939 przebywał w Oranienburgu do wyzwolenia w roku 1945. Podobnie w więzieniu i obozach przebywali: Konrad i Ksawery Borzechowski, Marta i Jadwiga Borzechowskie; rodzina Borzechowskich płaciła wysoką cenę za swój patriotyzm i przywiązanie do Ojczyzny.

Praca w szkole, w chórze, w organizacjach, w świetlicy pochłania nas niemal zupełnie. Świetlica czynna była codziennie latem do godziny 21-szej a zimą do 20-tej; zajęcia świetlicowe bardzo urozmaicone dawały młodzieży wiele satysfakcji.

Wszyscy pracujący na tej polskiej placówce w Piekle nie szczędzili sił ni czasu dla sprawy polskiej. Należy zaznaczyć, że z pomocą spieszyli w pewnych wypadkach nawet ludzie pochodzenia niemieckiego. Tak np. życzliwy był dla Polaków proboszcz z Pogorzalej Wsi ks. Paweł Knitter, któremu podlegał kościół w Piekle i dawał temu niejednokrotnie wyraz przy różnych okazjach.

Na długo przed wybuchem wojny — około pół roku — wstrzymano dostarczanie prasy polskiej; władze Macierzy Szkolnej w Gdańsku i Kontroli Celnej przyjeżdżające tu były zatrzymywane na drodze i rewidowane. Do szkoły można się było dostać jedynie na piechotę. Wrogie nastawienie Niemców przybierało z każdym dniem na sile, kierując się głównie przeciw wszystkim działaczom Polonii. Mniej więcej dwa tygodnie przed wybuchem wojny zajęły przed szkołą samochody z wojskiem niemieckim, które zamieszkało u nas. Zajęto jedną klasę i kancelarię. Praca w szkole w takich warunkach była ogromnie wyczerpująca, mimo to frekwencja była dobra. Lekcje rozpoczynały się pieśnią „Boże coś Polskę”.

Celnicy i nauczyciel Jan Hinz wraz z rodziną opuścili szkołę. Pozostał ks. J. Dydymski oraz siostry. Wytrwaliśmy do końca, tj. do 1 września 1939, kiedy to o godz. 6.30 rano zostaliśmy aresztowani i odprowadzeni do Białej Góry. Stąd w godzinach popołudniowych niewiasty odstawiono do więzienia w Malborku, a mężczyzn do Sztumu. SS. Dominikanki wypuszczone niedługo potem z więzienia zostały wysiedlone do „Generalnej Guberni”. Tak zakończyła się nasza praca na polskiej placówce Macierzy Szkolnej w Piekle.

## SPIS TREŚCI

### ROZPRAWY I ARTYKUŁY

Ks. Bp Lech Kaczmarek, Nauka Tomasza Nettera o przeistoczeniu eucharystycznym i przypadłościach . . . . .	5
Ks. Andrzej Kowalczyk, Eucharystia w świetle Pisma św. . . . .	47
Ks. Władysław Bombal CM, Msza św. z udziałem dzieci . . . . .	59
Ks. Stanisław Wypych, Izajasz 41, 8—16; 43, 1—7; 44, 1—8. 21—22. Struktura tekstu, rodzaj literacki i temat główny . . . . .	73
Ks. Czesław Bartnik (Lublin), Prolegomena do historii zbawienia . . . . .	119
Ks. Ernest Kleinert, Wikariusz Kapituły Diecezji Gdańskiej 1951—1996 . . . . .	137
Ks. Zygmunt Pawłowicz, Geneza nauki Koranu o szatanie . . . . .	163
Ks. Roman Nir (Warszawa), Rękopisy filozoficzne Biblioteki Seminarium Duchownego w Pelplinie . . . . .	185

### Z PRZESZŁOŚCI DIECEZJI GDAŃSKIEJ

#### WSPOMNIENIA

Ochronki polskie w Gdańsku 1919—1939. (Wanda Makurath) . . . . .	215
Ks. Franciszek Rogaczewski. Budowniczy polskiego kościoła Chrystusa Króla w Gdańsku (Alojzy Makurath) . . . . .	221
Wspomnienia nauczycielki szkoły Macierzy Szkolnej w Piekle (Wanda Makurath) . . . . .	227

## TABLE DES MATIERES

### DISSERTATIONS ET ARTICLES

Msgr Lech Kaczmarek, L'enseignement de Thomas Netter concernant la transsubstantiation eucharistique et les accidents	5
Andrzej Kowalczyk, L'Eucharistie éclairé par la Sainte Bible	47
Władysław Bomba CM, La Sainte Messe avec la participation des enfants	59
Stanisław Wypych CM, Isaïe 41, 8—16; 43, 1—7; 44, 1—8. 21—22. La structure du texte, la qualité littéraire et le thème principal	73
Czesław Bartnik ( <i>Lublin</i> ), Prolégomènes à l'histoire du salut	119
Ernest Kleinert, Le Vicaire capitulaire de diocèse de Dantzig 1951—1596	137
Zygmunt Pawłowicz, La genèse de l'enseignement du Coran concernant le Satan	163
Roman Nir ( <i>Warszawa</i> ), Les manuscrits philosophiques de la Bibliothèque du Séminaire de Pelplin	185

### DE L'HISTOIRE DE DIOCESE DANTZIGOIS

#### LES SOUVENIRS

Les crèches polonaises à Gdańsk 1919—1939 (Wanda Makurath)	215
L'abbé Franciszek Rogaczewski, l'inspirateur de bâtiment de l'église polonaise „Christ le Roi” à Gdańsk (Alojzy Makurath)	221
Les souvenirs de l'institutrice de l'école à Piekło fondé par „Macierz Szkolna”. (Wanda Makurath)	227