

ZAGADNIENIE PRAŻRÓDŁA PRZEKŁADU EWANGELII, DOKONANEGO PRZEZ KS. JAKUBA WUJKA

W interesującym swym artykule, zatytułowanym „Praprzekład Ewangelii ks. J. Wujka“, a zamieszczonym w Ruchu Biblijnym i Liturgicznym z roku 1954 (zesz. 1—3), ks. F. Gryglewicz poddał pracowitej i wnikliwej analizie szereg zagadnień, związanych zarówno z monumentalnym owym dziełem polskiej literatury religijnej, jak i z postacią jego twórcy. Autor zaznacza na wstępie, idąc za wynikami badań X. Gołąba ¹⁾, że „za właściwe tłumaczenie Nowego Testamentu ks. Wujka trzeba uważać jego wydanie z 1593 i 1594 r., a nie Nowy Testament z 1599 r. Komisja bowiem, która po śmierci tłumacza miała jego tekst przekładu Nowego Testamentu, tak samo zresztą jak całego Pisma św., poprawić, — przez zbyt daleko idące poprawki przekładowi nadała charakter inny, aniżeli tego pragnął ks. Wujek“. Uwagę autora przykuwa następnie zagadnienie pory, w której powstał przekład; jest to ważne dla wykrycia źródeł, z których ksiądz Wujek czerpał, i wpływów, jakim ulegał. Sądy X. Gryglewicza są tu oparte na trojakiemu rodzaju argumentach; na analizie odnoszących się do ks. Wujka danych biograficznych, dalej na bezsprzecznej potrzebie skupienia uwagi badawczej na długim okresie pracy twórczej, poprzedzającej pierwsze pojawienie się przekładu, — wreszcie na porównawczym zestawieniu polskich tekstów Nowo-Testamentarnych, powstałych przed rokiem 1593. Starając się uzupełnić wymową tekstów archiwalnych, autor przejawia ustosunkowanie się krytyczne do ustalonej oficjalnie daty prze-

¹⁾ O tłumaczeniu Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka, Warszawa 1906, s. 23 i in.

kładu pisząc: „Odnosi się to (tj. potrzeba „uzupełnienia“) zwłaszcza do daty przekładu. Przede wszystkim jednak wglądnięcie w teksty drukowane przez ks. Wujka przed 1593 r. daje nam obraz charakteru jego pracy nad Ewangelią przez niezbadane dotychczas piętnaście lat poprzedzających właściwe wydanie Nowego Testamentu... Dotychczas — pisze dalej ks. Gryglewicz — ogólnie panowało przekonanie, że ks. Wujek w swych Postyllach umieszczał tekst Ewangelii w tłumaczeniu Leopoldy. Porównanie tymczasem poszczególnych wydań Postylli ze sobą wskazuje, że pierwsze wydanie Postylli Katolickiej we wszystkich swych częściach ma tekst Leopoldy z drobnymi... poprawkami. Następne jednak wydania mają już perykopy Ewangelii w przekładzie nowym dotychczas nieznanym, pochodzącym od autora Postylli. Charakterystyczne przy tym jest, że każde wydanie ma tekst w pewnej mierze zmieniony. Porównanie ich zatem ze sobą daje nam obraz pracy ks. Wujka nad tekstem tych fragmentów, poczynając od pierwszego wydania Postylli Mniejszej, tj. 1579—1593 r.“ Następnie konkluduje ks. Gryglewicz: „W związku z tym trzeba już tutaj stwierdzić, że ks. Wujek pracę nad przekładem Nowego Testamentu rozpoczął wcześniej niż dotychczas przypuszczano“

Może nie całkiem zgodzilibyśmy się z wywodami Autora. Najpierw wydaje się nam, że nie można nazwać tekstu w Postyllach wydanych po r. 1575 „nowym przekładem“, lecz tylko nowym tekstem w stosunku do poprzedniego, jakiego użył w edycji Postylli Krakowskiej. Dlaczego? Ks. Wujek pracując nad wydaniem nowej Postylli szukał zapewne wśród istniejących przekładów polskich jak najodpowiedniejszego tekstu, prawdopodobnie nie wśród tłumaczeń innowierczych, lecz jako podstawę brał starodawne różne nasze przekłady uzupełniając je swymi poprawkami. I tu mielibyśmy odpowiedź, dlaczego każde wydanie Postylli ma tekst w pewnej mierze zmieniony. Różnorodność perykop pochodziłaby nie tylko od Wujka, ale także od rodzaju tekstu, jakiego użył w danym wydaniu Postylli. A jeśli, jak stwierdza sam ks. Gryglewicz — „nie na skutek próśb osób postronnych, które przysłyły później, ale z własnej inicjatywy... Ks. Wujek zaczął przekład Ewangelii“, a będąc nie skrepowany wskazówkami i zastrzeżeniami osób

postronnych, przede wszystkim osób i instytucji względem niego nadrzędnych, zachowa wielką, być może, nawet skrajną swobodę w doborze źródeł — łatwo sięgnie obok Wulgaty i tekstu oryginalnego, po jakieś źródło nam dzisiaj nieznane, źródło staropolskie zamierzchłe, może nawet wycofane już z kulturalnego obiegu. Co to za źródło, jedno czy więcej, mogło być w rękę ks. Wujka, nie wiemy. Może przywiózł je z Ziemi Krakowskiej, może owo źródło poprzez tłumaczenia starosłowiańskie bardziej było zbliżone do tekstu greckiego. Wiemy z historii, że chrześcijaństwo w Krakowie zaszczipione już było w IX wieku w czasie panowania władców wielko-morawskich. Wiele światła rzuca na czas pojawienia się nauki Chrystusowej w Polsce odkrycie w zeszłym roku fundamentów najdawniejszego kościoła Najśw. Salwatora w Krakowie. Św. Metody miał ochrzcić księcia Wiślan, i wraz z chrześcijaństwem przyszły księgi liturgiczne, a wśród nich przede wszystkim Ewangeliarz prawdopodobnie w języku starosłowiańskim, który z czasem przerobiono na język polski. Świadczyłyby za tym niektóre wyrazy znajdujące się w naszych zabytkach językowych spotykane w Psalterzu Floriańskim, w Rozmyślaniu przemyskim i w najstarszych pieśniach. Słowa te znikają w późniejszych przeróbkach ksiąg świętych z języka czeskiego i w tłumaczeniach z Wulgaty²⁾. Ponieważ ks. Wujek opracowywał Postyllę w Poznaniu, mógł także tam w jednej z najstarszych kolebek niektórych pomników polskiego piśmiennictwa religijnego znaleźć jakiś archaiczny przekład polski Ewangelii i nim posłużyć się jako tekstem pomocniczym przy oryginalnej pracy własnej. Czy miał do dyspozycji tylko perykopy (ewangeliarz) albo tekst czterech Ewangelii czy też całego Nowego Testamentu w przekładzie rodzimym, nie wiemy. Choć są to tylko domysły, możemy jednak z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, że ks. Wujek z powodu licznych zajęć w Poznaniu nie dał nam nowego przekładu w Postyllach, jeno poprawiony tekst jakiegoś paleotypu polskiego. Na jakim tekście oparł swe prace, niełatwo zbadać, ale do prawdopodobnych wyników możemy dojść po-

²⁾ Por. ks. Wł. Smereka, Hymn Matki Boskiej, w RBL IV (1951), s. 54.

równując perykopy Postylli z fragmentami najstarszych naszych tekstów Pisma św.³⁾. Gdyby ks. Gryglewicz w swym materiale porównawczym uwzględnił nasze najstarsze zabytki ewangelijne, to wtedy moglibyśmy dotrzeć nie tylko do praprzekładu Wujka, ale i do prazródła jego tłumaczenia.

Aleks. Brückner⁴⁾ sądził, że tłumaczenia Ewangelii dokonano w XIV, a całego Pisma św. w XV wieku tylko raz, później zaś pierwotny swobodniejszy przekład naginano ściślej do łaciny, a język sam odnawiano. Jan Janów⁵⁾ był zdania, że „powagę oficjalną posiadało istotnie tylko jedno tłumaczenie Nowego Testamentu, znane ze starszej doby w postaci różnych urywków w rękopisach (najobszerniejszy z nich to poprawiony już tzw. Zespół Zamojskich z końca XV w.), z późniejszej zaś w postaci pełnego tekstu Scharffenberga 1556 r., a nawet Wujka (który dostosował stary przekład do Wulgaty), ale fakt ten nie wyklucza istnienia innych jeszcze tłumaczeń staropolskich⁶⁾. Wiadomo przecież, że jakiś przekład staropolski był głównym źródłem Nowego Testamentu Seklucjana (Murzynowskiego) co wymownie uzasadnił ks. Warmiński⁷⁾. J. Janów był przekonany, że piśmiennictwo staropolskie posiadało nie jeden tylko przekład ewangeliarza, ale co najmniej dwa⁸⁾.

Wydany przez Janowa niekompletny ewangeliarz Sandeckiego z pierwszej połowy XVI w., jak również najstarszy, zachowany do dziś, pełny ewangeliarz zwany Postyllą Polską z połowy XVI wieku posiadają dwa rodzaje perykop, co świadczyłoby, że redaktorzy ich mieli pod ręką dwie lub więcej

³⁾ Ks. Jan Terlaga, Działalność ks. J. Wujka jako rektora kolegium poznańskiego. Kraków 1936, s. 25 i n. oraz ks. Kaz. Drzymała, ks. Jakub Wujek z Wągrowca w RBL III (1950), s. 31—36.

⁴⁾ Średniowieczna proza polska, (Bibl. Narod., ser. I. nr 68) Kraków 1923, s. 5.

⁵⁾ Nowy Ewangeliarz Polski z XVI w. (Ewangeliarz Puławski) w RBL I (1948) s. 319.

⁶⁾ J. Janów, Jan Sandecki, Ewangeliarz z pocz. XV w. i dwa późniejsze druki polskie tegoż autora, Kraków 1947 (Biblioteka Pisarzy Polskich Nr 87) s. CIII i n.

⁷⁾ Andrzej Samuel i Jan Seklucjan. Poznań 1906, s. 275 i nn.

⁸⁾ J. Janów, Jan Sandecki, Ewangeliarz z pocz. XVI w., s. CIV.

wersji starodawnego polskiego tekstu Ewangelii. Wydaje się, że datę powstania pierwszych naszych przekładów czy przeróbek Ksiąg świętych, zwłaszcza Ewangelii, należałoby przenieść do okresu zarania chrześcijaństwa na naszych ziemiach.

Ale posuńmy naszą analizę o krok jeszcze dalej i zapytajmy, jakie mogło być, względnie, jakie warunki musiało spełnić owo źródło nowe, które pchnęło ks. Wujka od przeświadczenia o prymacie Wulgaty do posługiwania się tekstami greckimi⁹⁾, jako przynajmniej równoważnymi, a niekiedy i wyższą przedstawiającymi wartość, skoro ksiądz Wujek mówi wyraźnie¹⁰⁾ o odstąpieniu tu i ówdzie, oczywiście — a wulgata editione? Nowe to źródło musiało przede wszystkim umożliwić porównanie tekstu łacińskiego z tekstem oryginalnym; porównanie prawdopodobnie nie drogą zestawienia obu tych tekstów, bo to czynił niewątpliwie ks. Wujek sam, lecz drogą pewnej, że się wyrazimy, fuzji. Źródłem, o którym mowa, mogła być jakaś wersja polska, stworzona pod wpływem zarówno tekstu łacińskiego jak greckiego, czyli po prostu jakiś nieznan nam dzisiaj przekład polski, jednoczący w sobie właściwości wersji łacińskiej z właściwościami wersji greckiej. Powtóre, źródło owo musiało powstać przed oficjalnym uznaniem prymatu Wulgaty przez Kościół, inaczej trudno przypuszczać, aby wpływy greckie mogły były osiągnąć w nim sugestywną wyrazistość.

Streszczamy hipotezę naszą w słowa następujące: ks. Wujek czerpał „niektóre słowa więcy z Greckiego aniżli z Łacińskiego“ pod wpływem jakiegoś, nieznanego nam bliżej praprzekładu polskiego, kształtującego tekst Nowego Testamentu zarówno wedle Wulgaty, jak i wedle tekstu greckiego. Hipoteza ta nie przeczy zasadniczo tendencjom interpretacyjnym ks. Gryglewicza, ale ją uzupełnia. Skoro Autor wyraża się, że: Nie jest przy tym jasne, jakimi ks. Wujek kierował się dyrektywami wybierając raz Wugatę, drugi raz tekst grecki... i dochodzi do wniosku, że nie miał Biblii lowańskiej, lecz jakieś inne wydanie łacińskie Nowego Testamentu — to nasza hipoteza uzupeł-

⁹⁾ W przedmowie do swej Postylli Mniejszej, Poznań 1579, s. 10 nie-
numerowana.

¹⁰⁾ Por. przedmowę do Postilli Mniejszej cz. I. (ozimia), Poznań 1579

nia braki i wyjaśnia częściowo niejasność wywodów ks. Gryglewicza; braki i niejasności powstały stąd, że autor rozporządzając niepełnym zbiorem źródeł, uznał je za wystarczające do sformułowania sądów prawie naukowo pewnych¹¹⁾). Dotyczy to w głównej mierze wyliczenia źródeł, jakimi ks. Wujek posługiwał się przy swym przekładzie Nowego Testamentu. Przytaczamy: „Mówiąc o praprzekładzie fragmentów Ewangelii zawartych w Postylli Mniejszej trzeba zwracać uwagę na możliwość zależności ks. Wujka od tych przekładów, które przed nim istniały. Tłumaczeniami tymi były: przekład Seklucjana, Leopolda dwa wydania, Nieświeski Nowy Testament w kilku wydaniach; Nowy Testament z Biblii Brzeskiej i z Biblii Budnego i ten ostatni poprawiony został wydany w dwa lata po Biblii oddzielnie; Czechowicz wreszcie Nowy Testament podpisał 27 lipca 1577 i także wydał. Wszystkie zatem wydania Nowego Testamentu cytowane później przez ks. Wujka 1593 r. mogły mu już być znane wtedy, gdy siadał do pracy, albo przynajmniej robił ostatnie poprawki do wydania fragmentów swego przekładu Ewangelii“¹²⁾).

Autor artykułu, który omawiamy pokrótce, dokonał pracy bardzo żmudnej i pod względem formalnym sumiennej, jeśli nie wprost pedantycznej, zestawiając i porównując wszystkie te teksty po to, aby wysnuć stąd wnioski niezłudne. Atoli tylko pewnej nielicznej grupie tych wniosków należy przyznać wartość naukową; grupie właśnie tej, która z natury swojej wymyka się określeniom ścisłym, dotyczy bowiem formy literackiej przekładu, oraz — w drodze wnioskowań psychologiczno-artystycznych — postawy autorskiej ks. Wujka. Tam natomiast, gdzie w grę wchodzi konkretna treściowa zawartość dzieła ks. Wujka oraz dzieła tego geneza naukowo-literacka, przygotowane żmudne wnioski autora nie przekonywują w sensie naukowym, są bowiem oparte, jak to już wspomnieliśmy, nie tyle może na błędnych ile na niedostatecznych założeniach. Ks. Gryglewicz nie uwzględnił wcześniejszych naszych tłumaczeń, które dzięki odkryciom filologów znamy przynajmniej w fragmen-

¹¹⁾ Por. artykuł ks. Gryglewicza w RBL (1954), s. 23 i n.

¹²⁾ tamże. s. 30.

tach. Przy porównaniu tekstów oparł się tylko na katolickiej Biblii Leopolicy i na Bibliach dysydenckich, nie wspomniał natomiast o wcześniejszych polskich przekładach, które były podstawą tak dla tłumacza Biblii Leopolicy jak i dla ks. Wujka w jego Postyllach i wydaniach Nowego Testamentu. Zgadza się z twierdzeniem ks. Gryglewicza, że ksiądz Wujek dokonywał przekładu w Postyllach i w Nowym Testamencie przede wszystkim na podstawie Wulgaty, której autentyczność i niezachwianą pewność stwierdził Sobór trydencki, nie zabraniając jednak uciekać się przy tłumaczeniu miejsc niejasnych do tekstów oryginalnych. Nie wchodzimy tu w rozbiór zagadnienia, z jakiego wydania łacińskiej Biblii korzystał ks. Wujek przy przekładzie perykop ewangelicznych w Postyllach i całego tekstu Nowego Testamentu. Kwestię tę omawiano już przedtem wielokrotnie. Za nieomijalne z punktu widzenia krytyczno-badawczego i za doniosłe dla całokształtu naszej wiedzy o kulturze rodzimej i o jej dziejach uważamy natomiast pytanie, w jakiej mierze korzystał ks. Wujek z wcześniejszych polskich tłumaczeń Pisma św., używanych w XVI, XV i XIV wieku a nawet i wcześniej jeszcze przez Kościół na ziemi naszej. Zabytków z tej dziedziny piśmiennictwa polskiego, pochodzących z XIV wieku i ze stuleci poprzednich niemal-że nie posiadamy; wiek XV pozostawił nam tylko fragmenty nieliczne, — najhojniejszy dla potomności był pod tym względem wiek XVI. Badania filologiczne zabytków biblijnych prowadzili u nas: Nehring, W. Wisłocki, Łopaciński, Malinowski, Brückner, Bernacki, Janów, Rospond, Vrtel Wierczyński, W. Taszycki i wielu innych. Znalezione teksty i wyniki swych badań ogłaszali drukiem w osobnych pracach lub w pismach jak: *Archiv f. Slavische Philologie* (Wiedeń od r. 1867), *Sprawozdania Komisji Językowej Akad. Krakowskiej* (od r. 1880), *Rozprawy Wyd. Filolog. Akad. Umiej. w Krakowie* (od r. 1874), *Prace Filologiczne*, wychodzące w tym samym mniej więcej czasie w Warszawie, lub wreszcie w różnych czasopismach filologiczno-polonistycznych.

Należało więc zdaniem naszym zaznaczyć się dokładnie z wydanymi fragmentami paleotypów ewangelicznych, przedsięwzięjąc badania nad tzw. praprzekładem Ewangelii ks. Wujka.

Do ciekawych wniosków doszedł zmarły przed trzema laty prof. Janów, porównując wydanie Scharffenberga Nowego Testamentu z lat 1564, 1566 i 1568 z wydaniem przez tegoż edytora Nowego Testamentu z roku 1556. J. Janów stwierdził, że tekst Nowego Testamentu Leopoldy z 1561 r., którego wiernymi przedrukowaniami są wydania Scharffenberga z lat 1564, 1566 i 1568 stanowi wersję różną od tekstu Nowego Testamentu z roku 1556¹³). Nasuwa się przypuszczenie, że obie te wersje są przeróbkami dawniejszych jeszcze redakcji polskich Nowego Testamentu. Przypuszczenie to zwraca ponownie myśl badacza ku mniemaniu, że wspólnym, choć niekiedy tylko ubocznie oddziaływującym źródłem polskich przekładów Nowego Testamentu, znanych nam po dziś dzień był jakiś starodawny pierwotny praprzekład polski. To samo zjawisko tzn. korzystanie ze starych paleotypów biblijnych możemy dostrzec w przekładach Postylli i Nowego Testamentu ks. Wujka, na co częściowo tylko zwrócił uwagę ks. Gryglewicz uwzględniając niestety tylko teksty, które ks. Wujek miał pod ręką raczej później i przy tłumaczeniu Nowego Testamentu z 1593 r., aniżeli w czasie pracy nad Postyllą poznańską.

Aby uzupełnić lukę w materiale porównawczym ks. Gryglewicza przytoczymy niektóre perykopy Postylli obok tekstów wcześniejszych naszych przekładów, jakie dochowały się w rękopisach lub starodrukach:

Nowy Test. Krakowski 1556 r.

Mat. 2, 13—18

Anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi mówiąc: Wstań a wezmij dziecie i matkę Jego a uciekaj do Egiptu a bądź tam, aż ci powiem. Albowiem będzie Heród w rychle szukał dziecięcia, ku zatraceniu jego. Który powstawszy wziął dziecie i matkę jego w nocy i poszedł do Egiptu i był tam aż do śmierci Herodowej. Aby się spełniło to co rzeczono jest od Pana przez proroka mówiącego: Z Egiptu wezwałem syna mego. Tedy Herod widząc, iż był omylon od mędrców, rozgniewał się bardzo a posławszy pozabijał wszystkie dzieci, które były w Betelemie i we wszystkich granicach jego ode dwu lat i niżej, wedle cza-

¹³) Por. J. Janów, Nowy Ewangeliarz Polski z XVI w., art. w RBL I (1948), s. 321 i n.; wspominał również o tym Brückner, Literatura religijna w Polsce średniowiecznej, Warszawa 1903, t. II, s. 85.

asu, którego się był dowiedział od mędrców. Tedy wypełniło się, co rzeczono jest przez Jeremiasza proroka mówiącego: Głos na wysokości słyszany jest, płkanie i łkanie wielkie. Rachel płakała synów swoich, a nie chciała być pocieszona, że ich nie masz.

Postylla Wujkowa z 1579/80

Mat. 2, 13—18

Anioł Pański ukazał się we śnie Józefowi mówiąc: Wstań a weźmij dziecię i matkę Jego, a uciecz do Egiptu, a bądź tam aż gdy powiem tobie. Bo będzie Herod szukał dzieciątka, aby je zatracił. Który wstawszy wziął dzieciątka i matkę jego nocą i uszedł do Egiptu i był tam aż do skonanania Herodowego. Aby się spełniło co rzeczono od Pana przez proroka mówiącego: Z Egiptu wezwałem syna mego. Tedy Herod widząc iż był omylon od mędrców, rozgniewał się bardzo, a posławszy pobił wszystkie dzieci, które były w Betleemie i we wszech granicach jego ode dwu lat i niżej, wedle czasu, którego się był dopytywał od mędrców. Tedy spełniło się, co rzeczono przez Jeremiasza proroka mówiącego: Głos na Ramie słyszany jest, płkanie i narzekanie wielkie, Rachel płacząca synów swoich, a nie chciała być pocieszona, że ich nie masz.

Postylla Wujkowa z 1579/80

Mat. 8, 1—13

Gdy zstąpił Jezus z góry, szły za Nim wielkie tłuszcze. A oto trędowny przystąpiwszy pokłonił się Jemu mówiąc: Panie, jeśli chcesz, możesz mnie oczyścić. I ściągnąwszy Jezus rękę dotknął się go mówiąc: Chcę, bądź czystym. A wnet oczyścił się trąd jego, i rzekł mu Jezus: Patrz, abyś nikomu nie powiedział. Ale idź, a ukaz się kapłanom, a ofiaruj dar, który przykazał Mojżesz na świadectwo im. I gdy szedł do Kafarnaum przyszedł do niego rotmistrz prosząc go i mówiąc: Panie, sługa mój leży w domu powietrzem ruszony i ciężko się męczy. I rzekł mu Jezus: Ja przyjdę i ulecę go. A odpowiadając rotmistrz rzekł: Panie, nie jestem dostojen, abyś wszedł pod dach mój ale tylko rzecz słowo, a będzie uzdrowion sługa mój. Bo i ja jestem człowiek pod władzą (drugiego) mając pod sobą żołnierze: a mówię temu idź, i idzie, a drugiemu przyjdź i przychodzi, a słudze memu uczyni to i czyni. A usłyszawszy Jezus zadziwował się i rzekł idącym za sobą: Prawdziwie mówię wam, nie znalazłem takiej wiary w Izraelu. A powiadam wam: Iż mnodzy od wschodu i zachodu przyjdą i siedzieć będą z Abrahamem i z Izraelem i z Jakubem w królestwie niebieskim: A synowie królestwa będą wyrzuceni we wnętrze ciemności. Tam będzie płacz i zgrzytanie zębów. I rzekł Jezus rotmistrzowi: Idź, a jakoś uwierzył, niech będzie tobie. I uzdrowion jest sługa w onej godzinie.

Rękopis Bibl. Jag. nr 3336¹⁴)

Mat. 8, 1—13

Gdy zstępował Jezus z góry naszladowały jego tłuszcze mnogie. A otęrdowały przyszedzy klaniał sie jemu rzekąc: panie jestli chcesz mozesz mie oczyszczyz. A Roczeziagnawszy Jezus rękę dotknał się jego rzekąc: Chcze, Bądź czysty a natychmiast oczyszczon est trud (trađ) jego. I rzekł jemu Jezus patrz abyz zadnemu niepowiedział, ale idz a ukaz się kapłanom a ofieruj dar twój, który przykazał mojesz na swiactwo onym. A gdy wszedł do Capharnaum przystąpił k nemu Setnik prosząc jego a rzekąc: Panie syn mój leży w domu paraliżem zarażony a źle się ma. I rzekł onemu Jezus ja przyde a uzdrowie jego, a odpowiadając setnik rzekł panie nie jestem dostojen, abyś wszedł pod przy-Krzyzcie moje ale tylko, rzecz slowem a bendzie zdrow syn moj. Bo ja tez człowiek jestem pod moczą ustawiony mający pod sobą zolnierze a rzeka themu idź a idzie a drugiemu przydź i przydzie a słuđe mamu czyń to, i czyni. A słyszac Jezus dziwił się jest a naszladowującym siebie rzekł zaprawdę powiedam wam że mnodzy o wschodu y zachodu słońca przyjdą i będą siedziecz z Abrahamem Isaakiem i Jakobem wkrolestwie niebieskim. A synowie krolestwa wyrzuceni będą w czemnoszczy zewnetrzne tam będzie placz a zgrzytanie zębów. I rzekł Jezus setnikowi Idź a jako uwierzyl stan się tobie i uzdrowiono jest dziecie w one godine.

Postylla Wujkowa z 1579/80

Jan 3, 1—13

Onego czasu był człowiek z faryzeuszów imieniem Nikodym, książe żydowski. Ten przyszedł do Jezusa nocą i rzekł mu: Mistrzu, wiemy, żeś od Boga przyszedł nauczycielem, bo żaden nie może tych znamion czynić, które ty czynisz jeśliby Bóg nie był z nim. Odpowiedział Jezus i rzekł mu: Zaprawdę, zaprawdę mówię tobie: Jeśli się kto nie urodzi znowu, nie może widzieć królestwa Bożego. Rzecz mu Nikodym: jakoż może człowiek rodzić się starym będąc? azaż może w żywot matki swojej powtóre wnijsć i rodzić się? Odpowiedział Jezus: Zaprawdę, zaprawdę mówię tobie: jeśli się kto nie urodzi z wody a z Ducha Świętego, nie może wnijsć do królestwa Bożego. Co się urodziło z ciała, ciało jest, a co się urodziło z ducha, duchem jest. Nie dziwuj się, iżem ci rzekł iż się wam trzeba rodzić znowu. Duch kędy chce wieje, i głos jego słyszysz, ale nie wiesz skąd idzie, albo dokąd idzie. Tak jest każdy urodzony z Ducha. Odpowiedział Nikodym i rzekł mu: Jakoż to może być? Odpowiedział Jezus a rzekł mu: Ty jesteś Mistrz Izraelski, a tego nie umiesz? Zaprawdę, zaprawdę mówię tobie, iż co wiemy, mówimy, a cośmy widzieli, świadczymy, a świadectwa naszego nie przyjmujecie. Jeśli rzeczy ziemskie mówiłem wam, a nie wierzycie, jakoż gdybym wam mówił niebieskie, uwirzycie? A żaden nie wstąpił do nieba, jedno który

zstąpił z nieba, syn człowieczy będący w niebie. A jako Mojżesz powiesił węza na puszczy, tak musi być podwyższon syn człowieczy, aby każdy, który wierzy weń nie zginął, ale aby miał żywot wieczny.

Zespół Ewangelijny Biblioteki Ord. Zamojskich nr 1116¹⁴⁾

Jan 3, 1—13

I był człowiek z faryzeuszów, Nikodem imieniem, książe żydowski. Ten przyszedł do Jezusa w nocy i rzekł mu: Rabi, wiemy, iżeś od boga przyszedł mistrz, bo żaden niemoże ty znamiona działacz które, ty działasz ależ by był bog z nim. Odpowiedział Jezus i rzekł mu: Zaprawda, zaprawda, mowia tobie, jeśli chto nienarodzi się znow, niemoże widziecz królestwa bożego. Rzekł do niego Nikodem: jako może człowiek narodzić sia, gdy jest stary. Izali może w żywot matki swojej na wtore wnucz i odnarodzić sia. Odpowiedział Jezus: Zaprawda, zaprawda mowie tobie, jeśli chto nie będzie odrodzon z wody i ducha świętego, nie może wnicz w królestwo boże. Co narodziło sie jest z ciała, ciało jest, a czo nerodziło sie jest z ducha, duch jest. Nic nie dziwuj się, iże rzekłem tobie, potrzeba was narodzić się znow. Duch gdy chce dmie, a głos jego słyszysz, abo gdzie poydzie. Takiesz jest wszelki który narodził się jest z ducha. Odpowiedział Nikodem i rzekł mu: jako może to być. Odpowiedział Jezus i rzekł mu. Ty jesteś mistrz w Israelu, a tego niewiesz? Zaprawdę mówię tobie iże co wiemy, mowimy, a co widziemy świadczemy a świadectwa naszego nieprzyjmujecie. Jeśli ziemskie mowiłem wam, a niewierzycie, jakoż jeśli powiem wam niebieskie. uwierzycie? A żaden nie wstąpy w niebo jedno, który stąpił z nieba, Syn człowieczy .który jest w niebie. A jako Mojżesz powiesił węza na puszczy, takżeż powyszycz słuszno Syna człowieczego, aby wszelki, który wierzy wen nie zginąłby, ale miał żywot wieczny.

Postylla Wujkowa z 1579/80

Jan 16, 23—30

Prawdziwie, prawdziwie mówię wam: jeśli będziecie o co prosili Ojca mego w imię moje, da wam. Aż dotąd nie prosiliście niczego w imię moje. Proścież a weźmiecie. aby wesele wasze pełne było. To w przypowieściach mowiłem wam. Przyjdzie godzina, gdy już nie w przypowieściach będę mówił wam, ale jawnie o Ojcu moim powiem

¹⁴⁾ Wisłocki (Katalog rękopisów U. Jagiellońskiego, Kraków 1877 81) zalicza go do rękopisów z początku XVI w. Jest on jednak odpisem wzoru sięgającego połowy XV w. Por. Jan Janów, Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej Nr 3336 w porównaniu z najstarszym tekstem drukowanym Pisma św. w języku polskim (Prace Filologiczne XII/1927), s. 72.

¹⁵⁾ Pochodzi z końca XV w.. por. Jan Janów, Zespół Ewangelijny Biblioteki Ord. Zamojskich Nr 1116 (Odbitka z Prac Filologicznych t XIII, Warszawa 1928, s. 1 i n.

wam. W on dzień w imię moje prosić będziecie. A nie mówię wam iż ja prosić będę Ojca za wami, bo sam Ojciec miłuje was, iżeście wy mnie umiłowali i uwierzyliście iżem od Boga wyszedł. Wyszędłem od Ojca i przyszedłem na świat, zasię ostawiam świat a idę do Ojca. Mówili tedy uczniowie jego: Oto teraz jawnie mówisz, a przypowieści żadnej nie mówisz. Teraz wiemy iż wiesz wszystko, a nie potrzebujesz, aby cię kto pytał: w tym wierzymy żeś od Boga wyszedł.

Postilla Polska

Jan 16, 23—30

W on czas mówił Jezus uczniom swoim: Jeślibyście o co prosili ojca w imię moje da wam. Aż do tego czasu nie prosiliście niczego w imię moje. Proście a wezmiecie, aby wesele wasze pełno było. Te rzeczy w przypowieściach powiedziałem wam. Przychodzi godzina gdy już nie w przypowieściach będę mówił wam, ale jawnie o Ojcu moim wziawie wam. W on dzień w imię moje prosić będziecie: A nie mówię wam iż ja prosić będę ojca za wami, bo sam ojciec miłuje was iżeście wy mnie umiłowali, a uwierzyliście iżem od Boga wyszedł. Wyszędłem od ojca a przyszedłem na świat a idę do Ojca. Mówili mu uczniowie jego. Oto teraz jawnie powiadasz a przypowieści żadnej nie mówisz, teraz wiemy iż wiesz wszystko a nie potrzeba jest tobie, aby kto ciebie pytał: w tym wirzymy iżeś od Boga wyszedł.

Zestawione teksty wskazują na wielkie podobieństwo perykop Wujkowych do staropolskich fragmentów, najwięcej zbliżone są do Nowego Testamentu 1556, do rękopisu zwanego Zespołem Ewangelijnym i do druku Postylli Polskiej — może jeden z tych tekstów był właśnie pośrednim lub bezpośrednim tekstem podstawowym stylistycznie wygładzonym przez Wujka przy opracowaniu Postylli. Byłyby one zarazem prażródłem przekładu Wujkowego. Jednak wszystko, co można o tej genezie powiedzieć będzie tylko hipotezą — ale hipotezą wcale

¹⁶⁾ Tytuł Postylla nie odpowiada treści, bo nie ma w niej objaśnień słów Pisma św., ale sam tekst perykop wraz z niektórymi lekcjami i Męką Jezusa — dalsze brzmienie tytułu: Postilla polska tj. lekcje, epistoły i ewangelie niedzielne... wyjaśnia nam treść tej książki. Postylla została wydana ok. poł. XVI w., autora jej nie znamy, prof. Janów przypuszczał, że pochodzi raczej z kół katolickich. Stosunek jej do Postylli M. Reja z r. 1557, jednej z najpopularniejszych w XVI w. jeszcze nie został zbadany. Tekst Postylli polskiej zamieściłem w wydaniu w Królewcu 1581, znajdującego się w Bibl. Jagiel. Cimel. O. 317.

nie bardziej dowolną od hipotetycznych założeń ks. Gryglewicza.

Przechodząc do szczegółów w porównywaniu pojedynczych słów czy zdań, zauważamy, że ks. Wujek wbrew twierdzeniom Autora nie wszędzie szedł za przekładami dyssydenckimi, lecz raczej za starodawnymi naszymi tłumaczeniami, a nawet w niektórych miejscach, gdzie ks. Gryglewicz posądzał Wujka o pójście za tekstem greckim zamiast za Wulgatą okazuje się, że już dawniejsi tłumacze trzymali się tu i ówdzie tekstu oryginalnego.

Weźmy kilka przykładów: Ks. Gryglewicz pisze: „Mk 8, 4. Ks. Wujek za greckim tekstem (toutous) i wszystkimi innowierczymi polskimi przekładami *skąd tych może kto tu nakarmić*“. Dlaczego Autor nie uwzględnił identycznej wersji polskiej w Krakowskim Nowym Testamencie z roku 1556?

Mk 8, 2: „*Lutość mam nad tłuszczą*“ ks. Wujek układa na podstawie tekstu 1556 r.

A dalej: Łuk. 1, 33. Przekład ks. Wujka 1579, 1582, 1590 „*nad domem Jakubowym*“ jest dokonany za Nieświeską Biblią Brzeską, Budnym, Czechowiczem i N. T. Brzeskim na tekście greckim (*epi ton oikon*) podczas gdy Wulgata ma: „*in domo Jacob*“, co Leopolda za Seklucjanem przełożył, a za nim ks. Wujek w 1584 i 1593, 1594, 1596 poprawił „*w domu Jakubowym*“. Czy nie był w tym wypadku ks. Wujek raczej zależny od Nowego Testamentu 1556, od Zespołu Zamoyskich z końca XV w. czy wreszcie od Postylli Polskiej, gdzie posiadamy tę samą wersję tzn. „*w domu Jakubowym*“?

Jan 16, 11. Ks. Wujek za Wulgatą (*iam*) we wszystkich swych wydaniach dodaje słowo „*już*“, które spotykamy poza nim tylko w Biblii Brzeskiej i w N T Brzeskim; czy tylko? Znajduje się również w Nowym Testamencie 1556 r.

Mk 8, 2 Za Wulgatą „*ecce*“ ks. Wujek dodaje brakujące w greckim tekście i we wszystkich polskich innowierczych przekładach „*oto*“, a może pośrednio za Wulgatą tj. poprzez Nowy Test. 1556 r., który ten sam dodatek „*oto*“ posiada.

Mat. 22, 7 w przekładzie: „*A usłyszawszy (to) król on*“ ks. Wujek idzie za Wulgatą, dodającą do greckiego tekstu słowa

„*cum audisset*“ lub za wszystkimi innowiecznymi polskimi przekładami, które ten tekst zawierają. W nawiasach umieszczone słowo „*to*“ pochodzi z pierwszego wydania Leopolicy albo też poprzez Leopolitę od Seklucjana. Wydaje się nam, że raczej pochodzi z Nowego Test. z 1556 ,gdzie czytamy „*A król gdy to usłyszał*“ a nie Leopolicy 1561 r. poprzez Nowy Test. 1556 i może Seklucjana od jakiegoś starszego przekładu.

Łuk. 1,35; pisze autor: Wulgata ma: „*Spiritus Sanctus superveniet in te*“ zgodnie z Nieświeską Biblią Brzeską i N T Brzeskim przetłumaczył „*w cię*“ Wujek za greckim tekstem (*epise*) a zgodnie z Leopolitą z 1577, Seklucjanem i Budnym przetłumaczył „*na cię*“. Uwaga identyczna i Zespół Zamoy-skich i Now. Test. 1556 r. — ma również „*na cię*“, — niekoniecznie na podstawie Seklucjana i Budnego, tudzież tekstów greckich. Postylla Polska ma „*w cię*“.

A dalej: Łuk. 16, 21 słowa „*et nemo illi dabat*“ ks. Wujek przetłumaczył „*a żaden mu nic nie dawał*“, wydanie Scharf. 1556 r., Postylla Polska mają „*a żaden mu nie dawał*“, Rozm. Przem. „*i nikt jemu nie dał*“. Mamy tu albo nową wersję przekładu albo naginanie tekstów archaicznych do Wulgaty jak to się często w XVI w. zdarzało.

Wielka szkoda, że w pracy swej porównawczej dokonanej przy omawianiu problemu pra-przekładu Ewangelii, dokonanego przez ks. Jakuba Wujka, ks. Gryglewicz nie uwzględnił wersji Scharffenberga z roku 1556 oraz tekstów zawartych w „*Żywocie Jezusa Chrystusa*“ Opecia, w tzw. *Rozmyślaniu Przemyskim*, w *Ewangeliarzu Sandeckiego*, i w innych paleotypach pomników polskiego piśmiennictwa religijnego jak *Zespół Ewangelijny Biblioteki Ord. Zamoyskich Nr 1116*¹⁷⁾, *Rękopis Biblioteki Jagiellońskiej Nr 3336* w porównaniu z najstarszym tekstem drukowanym Pisma św. w języku polskim (w inkunabule Bibl. Zakładu Nar. Ossolińskich z lat ok. 1513)¹⁸⁾ jak *Ewangeliarz Puławski* (R B L 1949), — Najstar-

¹⁷⁾ wydany przez J. Janowa w *Pracach Filologicznych*, Warszawa 1928.

¹⁸⁾ Opracował J. Janów w *Pracach Filologicznych* 1927.

sze szczątki ewangeliarza polskiego (Bibl. Kanoników w Krakowie)¹⁹⁾ oraz Fragmenty Ewangelii św. Mateusza²⁰⁾.

Wprawdzie artykuł ks. Gryglewicza uzupełniony naszymi uwagami nie wyczerpuje zagadnienia stosunku tłumaczeń ks. Wujka do dawnych przekładów, sprawa ta wymaga jeszcze dalszych badań szczegółowych, ale niezbieżnie wskazuje, że ks. Wujek należał do wybitnych stylistów języka polskiego z XVI wieku. Może nikt w takim stopniu w owym czasie nie wprowadzał zmian językowo-stylistycznych jak właśnie nasz tłumacz Biblii. Poprawianie i polerowanie języka polskiego jak to widzimy na małym odcinku porównawczym przedstawionym przez ks. Gryglewicza było dokonywane wprost po mistrzowsku. Prace ks. Wujka począwszy od Postylli krakowskiej i poznańskiej do przekładu 1593 r. są dla historii języka polskiego wielkim materiałem zarówno fonetycznym, fleksyjnym, słowotwórczym, składnicowym jak i leksykalnym. Niestety dotąd przez naszych filologów nieopracowany a nawet prawie zapomniany. Tad. Zieliński w popularnym szkicu w Przeglądzie Powszechnym²¹⁾ „Proza artystyczna i jej losy“, mimochodem w przypisku rzucił uwagę, że proza romantyczna Mickiewicza, Słowackiego, Krasińskiego, Mochnackiego i in. bardzo wiele zawdzięcza prozie humanistycznej Wujka, Górnickiego, Skargi... I znowu cisza, dopiero w 1949 w rocznicę 350-tą Wydania Biblii Biblii ks. Wujka, prof. Konrad Górski napisał: „Wujek umiał trafnie łączyć merytoryczną wierność w oddaniu tekstu biblijnego ze swobodą przekładu, zapewniającą jasność i piękno tekstu polskiego. Posługiwał się więc i tekstem greckim tam, gdzie Wulgata niedość przejrzyście formułowała myśl, pozwalał sobie na dodawanie wyrazów... nie trzymał się niewolniczo szyku wyrazów oryginału jeśli tego wymagał duch polszczyzny... Znakomite poczucie językowe, kultura filologiczna i artyzm pisarski Wujka występują dobitnie na jaw

¹⁹⁾ Jan Janów, Najstarsze szczątki ewangeliarza polskiego; Sprawozdanie Polskiej Akademii Um., t. LI (1950) Nr 2, s. 40 i nn.

²⁰⁾ Por. W. Taszycki, Najdawniejsze zabytki języka polskiego. Wrocław 1951, s. 161—164 (Bibl. Narod. ser. I nr 104) oraz ks. A. Szlagowski, Wstęp ogólny do Pisma św., Warszawa 1908, t. II, s. 215.

²¹⁾ Kraków, 1924. str. 130, przyp. na dole.

w świetle poprawek, którymi Komisja Pięciu skazała jego przekład²²⁾.

W tym samym roku prof. Stanisław Rospond wydając „Studia nad językiem polskim XVI wieku“²³⁾ we wstępie zaznaczył: Pracę nad polerowaniem języka literackiego ze średniowiecznych „nieforemności“ prowadzą z powodzeniem: Rej, Orzechowski, Górnicki, Skarga i zwłaszcza Kochanowski²⁴⁾. C ks. Wujku nie wspomniał. W samym dziele zajął się grafiką, ortografią, fonetyką, słownictwem tylko Seklucjana, Murzynowskiego, Jana Sandeckiego i Grzegorza Orszaka domniemanego pierwszego postyllografa polskiego. Czterdzieści lat wcześniej ks. Gołąb po raz pierwszy zwrócił uwagę na piękno języka Wujkowego: „Największą jednak zaletą Wujkowego przekładu jest powszechnie znana i ceniona piękność i czystość polszczyzny nie ustępująca miejsca językowi Skargi. Skarga przewyższa Wujka dziwną dźwięcznością stylu, ale co do piękności i czystości języka pewnie wyżej nie stoi“. Prof. K. Górski uzupełnił spostrzeżenia ks. Gołąba o artyźmie pisarskim Wujka, dzięki analizie języka Postylli Mniejszej, wyrażając się: „Wujek należy do licznego zastępu pisarzy renesansowych, wobec których nasza historia literatury ma jeszcze długi do spłacenia. Chodzi mianowicie o zbadanie ich dorobku ze stanowiska artyzmu prozy²⁵⁾. Dopiero analiza wszystkich prac ks. Wujka wskazałaby jak dbał on o kulturę słowa pisanego, o którą musiał nawet walczyć. Głównym przeciwnikiem Wujka był ks. Stanisław Grodzicki, kanclerz Akademii Wileńskiej, który w listach do prowincjała i generała zakonu przestrzegał przełożonych, że Wujek w przekładach swoich nie tyle zwraca uwagi na słowa, co na sens i to zaczerpnięty z greckiego tekstu²⁷⁾. Z tych samych względów wizytator z Rzymu, później-

22) „Jakub Wujek jako pisarz“, w *Polonia Sacra*, Kraków 1950, s. 95 i 96.

23) Wrocław 1949.

24) tamże, s. 8.

25) O tłumaczeniu Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka. Warszawa 1906, s. 39.

26) Jakub Wujek jako pisarz w PS s. 96.

27) Ks. K. Drzymała, Ks. Jakub Wujek z Wągrowca, RBL 1950, s. 56.

szy prowincjał polski Ludwik Maselli nie zezwolił na druk Nowego Testamentu, którego jeden arkusz był już złożony 1590 r. w drukarni Andrzeja Piotrowczyka. Dopiero wzruszony prośbami i łzami ks. Wujka zgodził się na oddanie całości Nowego Test., który pojawił się w 1593 r.²⁸⁾ Przeglądając wartościową rozprawę prof. W. Taszyckiego pt. *Obrońcy języka polskiego Wiek XV—XVIII* (Wrocław 1953) niestety wśród takich nazwisk jak Murzynowski, Seklucjan, Scharffenberg, Rej, Kochanowski i innych nie znaleźliśmy nazwiska Wujka, jednego z dzielnych obrońców i twórców literackiego języka polskiego, który w przedmowie do Nowego Testamentu 1593 r. pisał²⁹⁾: Przełoż się im zdało być tego potrzeba, aby też katolicy mieli przekład Biblii pilniey uczyniony y nie z samego Łacińskiego, ale też z dokładaniem się Greckiego y Żydowskiego tekstu przełożony: kteryby y własnością y gładkością Polskiej mowy z każdym przeszłym zrownał y prawdą a szczyrością wykładu wszystkie inne celował“.,

Poruszone tu w krótkim zarysie zagadnienie praźródła ks. Wujka oraz znaczenia jego jako stylisty języka XVI w. wymagają oczywiście wiele jeszcze gruntownych badań szeregu zainteresowanych nauk filologicznych i historyczno-przeładowych. Badania te przyczynią się do częściowego choć oświetlenia kwestii genezy przekładu Ksiąg Świętych na język polski.

Kraków

KS. WŁADYSŁAW SMEREKA

²⁸⁾ tamże, s. 55.

²⁹⁾ S. 2.

HISTORYCZNOŚĆ ZMARTWYCHWSTANIA CHRYSYTA W LISTACH ŚW. PAWŁA

Prawda o zmartwychwstaniu ciał stanowiła przedmiot nauczania wprawdzie wszystkich Apostołów, ale pouczenia szczególniejsze na ten temat znajdujemy przede wszystkim w Listach św. Pawła. Fakt ten stanie się dla nas oczywistym w świetle uniwersalizmu Pawłowego. Apostoł Narodów zmuszony był głosić prawdę tę i tym, którym ona w ogóle była nieznaną, jak i tym, którym ona wydawała się być niedorzeczną.

Św. Paweł — to postać wyjątkowa, to herold chrystianizmu. Obok Jezusa Chrystusa i św. Piotra jeden z czołowych założycieli Kościoła Chrystusowego. Problemem fundamentalnym swej katechezy apostołskiej uczynił zmartwychwstanie. Zaznaczyć jednak należy, że św. Paweł nie stworzył specjalnego systemu teologii, gdyż wszelka systematyka była mu obca. Nie był bynajmniej teologiem w znaczeniu dzisiejszym. Jeśli zaś używamy wyrażenia „Teologia św. Pawła“¹⁾, to mamy na myśli część teologii biblijnej w ogóle. Pozornie tylko wydawać się może, że przynajmniej niektóre z jego Listów, jak np. List do Rzymian, będący wyrazem spekulatywnych dociekań Pawłowych, stanowią rozprawy teologiczne. Kiedy jednak weźmiemy pod uwagę różnorodność okoliczności, które złożyły się na powstanie poszczególnych Listów, to bynajmniej nie powiemy, że św. Paweł stworzył specjalny „system teologii“. Wprawdzie większość jego myśli i dedukcji stworzyło podstawa dla teologii dogmatycznej, ale wyprowadzenie ich uzależnione jest od konkretnych okoliczności. Myśli św. Pawła są nieraz tylko rzucone, a nie rozprawdane. Dopiero na skutek pojawienia się błędnych pouczeń względnie ataków ze strony Żydów na jego doktrynę, myśli ongiś tylko naszkicowane, a nie rozwinięte, znajdują teraz dopiero szerokie rozprawdanie i swe uzasadnienie. I tak w Liście do Galatów

¹⁾ Nawet szereg współczesnych autorów posługuje się tym terminem, por. np. Prat F., *La Théologie de St. Paul*, Paris 1927; Meinertz M., *Die Theologie des Neuen Testaments*, I—II, Bonn 1950.

nauka o usprawiedliwieniu jest bojowym przeciwstawieniem się Apostoła sferom judaizujących.

W Listach swych często też rzuca św. Paweł myśli, odnoszące się do nauki o Ciele Mistycznym Chrystusa. Nigdzie jednak jej tak szeroko nie rozwija jak w Liście do Efezjan. Na sformułowanie tej nauki Apostoła, wywarły niewątpliwie swój wpływ następujące wydarzenia: Wzrost Kościoła, oraz więzienie rzymskie.

W czasach późniejszych celem zapobieżenia błędom utrwała św. Paweł organizację kościelną, dając wytyczne i dla przyszłości, czego wyrazem jego Listy Pasterskie.

Charakterystycznym i znamionym uzupełnieniem Listów św. Pawła są Dzieje Apostolskie, rzucające snop światła na wiarygodność wypowiedzi Pawłowych oraz jego naukę.

Jak już wyżej zaznaczyliśmy, problem podstawowy kerygmy Apostoła stanowi męka i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Św. Paweł mówi o męce i zmartwychwstaniu jako o czymś jednym²⁾. Są to dwa różne, ale równocześnie od siebie nieodłączne akty w koncepcji Pawłowej. Wprawdzie tak w Dziejach Apostolskich, jak i w Listach nie podaje nam Apostoł historycznego opisu męki, ale wszędzie czyni krzyż ośrodkiem swej Ewangelii, wskazując w katechezie swej na zbawczą wartość męki i śmierci krzyżowej.

I tak w Antiochii Pizydyjskiej (Dz Ap 13,27-29) wyraźnie wskazuje na fakt, że Jezus oddany został przemocy żydowskiej; na Chrystusa wydali Żydzi wyrok, którego wykonanie zlecieli Rzymianom³⁾. Podaje jednak i naukę o zmartwychwstaniu (Dz Ap 17,31; 17,18.31-33; 23,6; 24,15; 26,8).

Pełną naukę na temat zmartwychwstania podał nam św. Paweł w 1 Kor 15. Zanim rozdział ten jednak powstał, naukę zawartą w nim głosił św. Paweł już poprzednio, o czym do-

²⁾ Schelke K. H., Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments, Heidelberg 1949, s 197: Darum war eine Botschaft vom Kreuzigten nur möglich, wenn sie zugleich, ja zuerst eine Botschaft vom Auferstandenen war... Darum schliesst das apostolische Kerygma vom Leiden stets mit der Auferstehung.

³⁾ Blinzler P., Der Prozess Jesu, Stuttgart 1951, s. 124.

wiadujemy się od towarzysza jego podróży apostoelskich, św. Łukasza. Św. Łukasz ukazał nam jednak tylko jądro jego katechezy apostoelskiej. I słusznie, gdyż św. Łukasz wiadomości te podał nam jako historyk. Dopiero rozmaite zapytania Starszych gminy, niepokój i troska o poszczególne gminy skłaniają Apostoła do mówienia na tematy konkretne i do rozwinięcia przedmiotu swej katechezy apostoelskiej. Nie tylko jednak w Liście do Koryntian, ale i w innych Listach kładzie Apostoł silny nacisk na zmartwychwstanie. Największe bowiem trudności w świecie greckim panowały odnośnie tej nauki.

Nic więc dziwnego, że szczególne, konkretne okoliczności panujące wśród wiernych kościoła korynckiego skłoniły św. Pawła do mówienia na temat zmartwychwstania ciał. Ale nie tylko okoliczności konkretne wywarły swój wpływ na Apostoła, lecz przyświecała mu niewątpliwie i myśl stworzenia podstaw pod przyszłe dogmaty wiary św. Wchodziła tu więc w grę i potrzeba dogmatu.

Dla ówczesnego świata greckiego i hellenistycznego problem nieśmiertelności duszy nie stanowił przedmiotu sporu, ale dopiero nauka o zmartwychwstaniu ciał, głoszona przez Apostoła Narodów, stała się dla ludów tych zaporą niedostępną i trudną do pokonania.

Od św. Pawła dowiadujemy się (1 Kor. 15, 12), że niektórzy spośród mieszkańców Koryntu przeczyli nauce zmartwychwstania ciał. Prawda ta była także odrzucaną na łonie judaizmu przez sektę saduceuszów. Wydawać by się więc mogło, że wierni Koryntu ulegli wpływom saduceuszów lub też nawróconym z nich. Takie jednak przypuszczenie wydaje się mniej prawdopodobne, gdyż stronnictwo saduceuszów zajęte było nadmiernie polityką, a mało religią; nie mogło więc wywierać doktrynalnego wpływu na kształtujący się chrześcijaństwo.

Genezy negacji korynckich należy raczej szukać w świecie helleńskim. Grecy, którzy przyjmowali pewną nieśmiertelność i u których doktryny pitagorejska i platońska rozpowszechniły wiarę w nieśmiertelność duszy, wybitnie sprzeciwiali.

się przyjęciu prawdy zmartwychwstania ciała jako doktryny „szczególnie obrażającej“⁴⁾.

Według Platona dusza jest zamknięta w ciele jako byt obcy, więzień materii, od którego jednak w materii pozaziemskiej będzie uwolniona jako od towarzysza nieczystego. Filozofia więc hellenistyczna, owiana platońskim dualizmem, uważała ciało (materię) podpadające pod zmysły, za skrajne przeciwstawienie ducha; ciało uchodziło za „zło“, za „okowy“, za „więzienie“ duszy; stąd myśl, że to pogardzane ciało, krępujące porywy ducha, miało kiedyś zmartwychwstać i w połączeniu z duchem żyć na wieki, odrzucaną była z odrazą⁵⁾.

Trzeba słusznie przypuścić, że tendencje te kiełkowały i wśród chrześcijan nawróconych z Greków. Mogły więc wzbudzić poważne trudności i wśród tych sfer. Św. Paweł zaś znając słabość natury ludzkiej i doskonale zdając sobie sprawę, że taki stan rzeczy zagraża fundamentom chrystianizmu, szeroko rozwija problem zmartwychwstania ciała; wykład Apostoła jako zagadnienie centralne jego katechezy apostołskiej, ma stanowić antytezę i antidotum przeciw zakusom filozofii hellenistycznej.

Zaznaczyć także należy, że św. Paweł zachował w swej katechezie teocentryzm starotestamentowy, przyoblekając go jednak w szatę grecką. Potępił natomiast krótkowzroczność Żydów, skierowując wzrok ich na obfite, a równocześnie niezbadane działanie łaski na nieocenioną wartość dóbr wiecznych. Bóg, Prawo, Chrystus - Mesjasz — oto tematy wspólne katechezy Pawłowej ze Starym Testamentem⁶⁾.

Dalszą cechą katechezy apostołskiej stanowi jej uniwersalizm, wprawdzie z kulturą grecką związany, ale tylko po to „aby słuchaczom pogańskim pokazać w ich własnym języku,

⁴⁾ Huby J., Saint Paul, Première Épitre aux Corinthiens. Paris 1946, s. 353 n.; Dz Ap 17,32; 26,24.

⁵⁾ Guntermann F., Die Eschatologie des hl. Paulus, Münster 1932, s. 130.

⁶⁾ Dąbrowski E. ks., Dzieje Pawła z Tarsu, Warszawa 1953, s. 602.

czym Chrystus jest istotnie dla świadomości chrześcijańskiej⁷⁾.

Katechezie apostołskiej św. Pawła zawdzięczamy także, jak zaznacza ks. A. Klawek⁸⁾, większość technicznych wyrażań kościelnych, a raczej powiedziałbym dogmatycznych, jak odkupienie, usprawiedliwienie, Chrystus Pośrednik, Kapłan Nowego Zakonu.

W czasach nam współczesnych odczuwa się wśród egzegetów i teologów, tak katolickich, jak i protestanckich zwrot do badań nad katechezą Pawłową, która odsłania nam nowe, szerokie o nieobliczalnej doniosłości horyzonty myśli Apostoła Narodów.

§ 1. 1 Kor 15, 1—11.

1. Oznajmiam wam, bracia, Ewangelię, którą wam (już) głosiłem i którą przyjęliście i w której trwacie, 2. przez którą będziecie zbawieni, jeśli zachowacie taką, jaką wam głosiłem, jeśli nie napróżno uwierzyliście. 3. Bo wprawdzie podałem wam, co sam przejąłem, że Chrystus umarł za nasze grzechy według pism; 4. że został pogrzebany i zmartwychwstał w trzecim dniu według pism, 5. i że dał się widzieć Kefie a potem Dwunastu. 6. Potem widziało go ponad pięćset braci, z których większość żyje aż do tej chwili, niektórzy natomiast zasnęli. 7. Potem ukazał się Jakubowi, następnie wszystkim Apostołom. 8. Na samym zaś końcu, niby poronionemu płodowi, ukazał się i mnie. 9. Ja bowiem, jestem najmniejszy z Apostołów, (ja) który nie jestem godny nazywać się Apostołem, gdyż prześladowałem Kościół Boży. 10. Lecz z łaski Boga jestem tym czym jestem, i jego łaska względem mnie była bezskuteczna, lecz znacznie więcej niż oni wszyscy namozoliłem się — wprawdzie nie ja sam, lecz łaska Boża ze mną. 11. Ale czy ja, czy oni — tak samo uczymy i tak samo uwierzyliście.

Na wstępie powyższego paragrafu podkreśla św. Paweł fakt zmartwychwstania Chrystusa, który posiada ścisły związek z zmartwychwstaniem naszych ciał. Apostoł udowadnia historyczność tegoż faktu. Kilkakrotnie powtarza myśl, że Chrystus zmartwychwstał, że opuścił grób jako żywy; a czyni to w tym celu, aby wątpiących przekonać, że Chrystus Pan nie

⁷⁾ Prokulski W. ks., Hellenizm św. Pawła, w RBL 6 (1953), s. 50.

⁸⁾ Studjum św. Pawła, w Przegl. Powsz. 40 (1923), s. 193 nn.

jest obecnie tylko duchem wyzwolonym z więzienia ciała, jak wszyscy pozostali umarli.

Apostoł Narodów przypomina na wstępie Ewangelię, a raczej prawdę podstawową całej Ewangelii, mękę, śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Wyrażenie więc „*to evangelion*“ będzie miało w konkretnym wypadku znaczenie obejmujące wyżej wymienione fakty. Tego zdania są egzegeci starsi, tak katolicycy⁹⁾, jak i protestanci¹⁰⁾.

Egzegeza nowsza jest zdania, że wyrażeniem tym objęta jest cała nauka Apostoła, którą mieszkańcom Koryntu kiedykolwiek przekazał¹¹⁾.

Uważam, że można się opowiedzieć, tak za jednym, jak i za drugim mniemaniem, gdyż jedna hipoteza nie wyklucza drugiej. Pierwsza uważa, że Apostołowi chodziło w konkretnym wypadku o udowodnienie historyczności faktu zmartwychwstania i dlatego odwołuje się jako do faktu dawniej już poznanego. Druga bierze za podstawę kontekst, na skutek którego termin „*evangelion*“ otrzymał znaczenie szersze, oznacza mianowicie całą naukę głoszoną przez Apostoła.

Św. Paweł podchodzi do mieszkańców Koryntu w sposób psychologiczny; dowodem takiego postępowania są następujące wyrażenia: „*parelabete*“ (przyjeliście). „*hestêkate*“ (trwacie), „*sodzesthe*“ (zachowujecie)¹²⁾.

Nauka głoszona obecnie przez św. Pawła nie jest dla Koryntian czymś nowym, lecz nauką ongiś już przyjętą. Nie tylko przyjętą, ale połączoną z chęcią i zobowiązaniem zachowania jej; miała ona dla nich stanowić drogowskaz życia zewnętrznego i wewnętrznego.

Wreszcie Ewangelia miała w przyszłości doprowadzić ich

⁹⁾ Bisping A., Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, Münster 1883, s. 276.

¹⁰⁾ Bousset W., Der erste Brief an die Korinther, Die Schriften des Neuen Testamnt, II, Göttingen 1917, s. 150.

¹¹⁾ Gutjahr F. G., Der erste Brief an die Korinther, II, Graz 1922, s. 365; Cornely R., Commentarius in Sti Pauli Apostoli Epistolas, Prior Epistola ad Corinthios. Parisiis 1909, s. 452.

¹²⁾ Héring J., La première Épitre de Saint Paul aux Corinthiens. Paris 1949, s. 133.

do „*sôtêria*“, czyli do wiecznej szczęśliwości. Warunek trzeci spełni się jednak dopiero wówczas, gdy treść Ewangelii, podana usty Apostoła, nie dozna uszczerbku: „*jeśli zachowacie taką, jaką wam głosiłem*“ (w. 2).

Wyrażenie „*en prôtois*“, wpieryw, użyte w w. 3 akcentuje, że Apostoł zamierza mówić, a raczej przypomnieć¹³⁾ podstawowe prawdy Ewangelii, które są zgodne z tym, co on sam przejął. Marcjon w tłumaczeniu swoim tendencyjnie opuścił wyrażenie „*ho kai parelabon*“ gdyż w żaden sposób nie chciał przyjąć, aby św. Paweł mógł przejąć coś z nauki Dwunastu.

Zdaniem św. Pawła oraz większości egzegetów począwszy od św. Tomasza¹⁴⁾, Estiusa¹⁵⁾, a skończywszy na egzegezie nam współczesnej¹⁶⁾ — Apostoł Narodów prawdy te otrzymał bezpośrednio z Objawienia jako ze źródła pierwszorzędnego. Przeczą temu egzegeci protestancy¹⁷⁾.

Pewien odłam współczesnej egzegezy katolickiej¹⁸⁾, prócz nadprzyrodzonego źródła Objawienia, słusznie przyjmuje istnienie źródła naturalnego. Z Listu do Galatów 1, 18 n. dowiadujemy się, że św. Paweł po swym nawróceniu przybył do Jerozolimy, gdzie zastał św. Piotra i św. Jakuba Mniejszego, „Brata Pańskiego“. Pozostał u nich „przez piętnaście dni“.

Ciekawym jest fakt, że wśród świadków naocznych Chrystusa zmartwychwstałego wylicza św. Paweł imiennie tylko

¹³⁾ Chrisostomus J., Hom. 38 in Epistola Prima ad Corinthios c. 15. MG 10 col. 322.

¹⁴⁾ In omnes Sti Pauli Epistolas Commentaria, Taurini 1929, s. 386.

¹⁵⁾ In omnes D. Pauli Epistolas Commentarii, I, Moguntiae 1858, s. 713.

¹⁶⁾ MacRory, The Epistles of St. Paul to the Corinthians, Dublin 1935, s. 227: Saint Paul received his knowledge of the Gospel immediately from Christ Himself; por. także Gal 1,12.

¹⁷⁾ Lietzmann H., An die Korinther, I, Tübingen 1930, s. 77:... Paulus gibt das Wesen der Urgemeinde und fügt sein eigenes hinzu.

¹⁸⁾ Lattey C., Readings in First Corinthians — Church Beginnings in Greece, St. Louis 1928, s. 180: We cannot doubt that the Apostle knew a large number of the brethren personally as well as all the apostles, and that he was only repeating to the Corinthians what he had heard from these eye — witnesses; Gutjahr, d. c., s. 367; Allo E. B., Première Épitre aux Corinthiens, Paris 1934, s. 390.

Piotra i Jakuba (w. 5-7), a przecież znał więcej Apostołów i uczniów Chrystusa. Zdaniem Lattey'a¹⁹⁾ czyni to dlatego, gdyż wyżej wymienieni Apostołowie żyli jeszcze i pozostawali ze św. Pawłem aktualnie w żywym kontakcie. Stanowisko to wydaje się być słuszne, gdyż trudno przypuścić, aczkolwiek nie jest to niemożliwym, aby znani Pawłowi naoczni świadkowie Chrystusa zmartwychwstałego nie mieli wywierać na niego uzasadnionego wpływu.

Trzonem zasadniczym nauki głoszonej przez św. Pawła było: 1) że Chrystus umarł za grzechy nasze według Pism, 2) że został złożony do grobu; i 3) że zmartwychwstał trzeciego dnia według Pism.

Aluzja Pawłowa do Pism nie powinna nas dziwić. Śmierć Chrystusa Pana, Jego chwalebne zmartwychwstanie były istotnymi artykułami bożego planu zbawienia świata. Było więc rzeczą zupełnie naturalną, że katecheza pierwotna zwrócona do Żydów, którzy wierzyli w natchniony charakter Pism, starała się wykazać boży plan zbawienia, zapowiedziany już w księgach Starego Testamentu. Nadto zaznaczyć należy, że argument oparty na jakimkolwiek proroku stanowił dla Żydów wielką siłę dowodową.

Odnosnie męki i śmierci Chrystusa można podać tekst mesjański o Słudze Jahwy, zawarty u proroka Izajasza (53, 12): „*który wydał na śmierć duszę swoją i do złoczyńców był zaliczony*“. Na tekst powyższy w nieco odmiennej formie powołuje się Chrystus Pan w przededniu swej śmierci, stosując go do swojej osoby: „*I do złoczyńców był zaliczony*“, *bo to co mnie dotyczy, do końca dochodzi*“ (Łk 22, 37).

Charakterystyczna jest wzmianka o pogrzebie jako fakcie nie podlegającym żadnej dyskusji. Stąd wniosek, że tekst wyraża pewność śmierci Chrystusa i być może podobieństwo z wiernymi „*którzy zasnęli*“, a o których w rozdziale niniejszym wspomina św. Paweł. Fakt pogrzebu ma w oczach Apostoła wielkie znaczenie ze względu na dalszy wykład.

Kościół pierwotny powoływał się także i na inne wiersze

¹⁹⁾ d. c., s. 180.

proroka Izajasza z tegoż rozdziału ²⁰⁾). Jeśli chodzi o zmartwychwstanie, to na Stary Testament powoływali się w swoim nauczaniu św. Piotr ²¹⁾ i św. Paweł ²²⁾. Pierwszy na Ps. 16, 8 nn., drugi na proroka Izajasza, Ps 55, 3 i na Ps 16, 10.

Cytowane wyżej teksty ze Starego Testamentu dotyczą f a k t u zmartwychwstania, a nie wyrażenie „trzeciego dnia“. W Nowym Testamencie nie posiadamy żadnego świadectwa skrypturystycznego dotyczącego szczegółu „trzeciego dnia“. Zdaniem Huby ²³⁾ należy dopatrywać się tutaj określenia historycznego, podanego przez prorocstwo nie podpadające pod wyrażenie „zgodnie z pismami“ czyli prorocstwo nie mające charakteru **mesjańskiego**.

Wszystkie więc wzmianki zawarte w Nowym Testamencie odnośnie c z a s u zmartwychwstania będą się odnosiły do Chrystusa w sensie typicznym ²⁴⁾.

Celem udowodnienia faktu rzeczywistego zmartwychwstania Chrystusa Pana wylicza św. Paweł szereg naocznych świadków. Przytacza nam świadectwa Apostołów, osobistości odpowiedzialnych przed gminą. Apostoł podaje sześć dowodów na historyczność tegoż faktu, wymieniając jednych indywidualnie, innych zaś zbiorowo. Nie wylicza on kobiet jako świadków, gdyż świadectw kobiet podówczas w ogóle nie brano pod uwagę.

Obecność partykuły „*epeita*“, następnie, jest dowodem, że świadectwa te podaje Apostoł w porządku chronologicznym, ale bez zaznaczenia m i e j s c a tych wydarzeń ²⁵⁾. Nie ma powodu do przypuszczeń, aby Apostoł zamierzał podać dokładny spis wszystkich zjawień Chrystusa zmartwychwstałego. Nie-

²⁰⁾ Por. Dz Ap 8,32 nn; 1 P 2, 22 nn.

²¹⁾ Dz Ap 2,25 nn.

²²⁾ Dz Ap 13,34 n.

²³⁾ d. c., s. 358 n.; Huby czyni tu aluzję do prorocstwa Oz 6,2.

²⁴⁾ Cornely, d. c., s. 453: Quod vero tertia die sit resurrecturus, id litterali quidem alicuius vaticinii sensu non continetur, sed ipso Domino t y p i c o historice Ionae Prophetae insinuantur (Matth 12,39 n.).

²⁵⁾ Allo. d. c., s. 391, wydaje się być zdania odmiennego: „*eita*“ et „*epeita*“, ici, puis v. 6 et 7, n'ont pas nécessairement un sens de succession chronologique, comme il apert du ch. 12,28; d'Hébr. 7,2; de Jac. 3,17.

wątpliwie mógl̄y mieć miejsce takż̄e i inne jeszcze wiadome mu zjawienia się Chrystusa, lecz wszystkie je możnaby umieścić wśród wyżej wymienionych. Apostoł̄owi chodzi o gł̄ównie o wiarogodność świadk̄ów oraz udowodnienie zgodności jego katechezy o zmartwychwstaniu Chrystusa z nauką Apostołów.

A więc Chrystus zmartwychwstały ukazał się „trzeciego dnia według Pism“ Kefie²⁶⁾, gł̄owie Apostołów, dobrze znanemu przez Koryntian, gdyż całe stronnictwo powoływało się na niego²⁷⁾; następn̄ie ukazał się Dwunastu. Termin „dôdeka“ jest wyrażeniem uświęconym przez tradycję na oznaczenie kolegium apostoł̄skiego jako takiego, aczkolwiek po zdradzie Judasza, a przed wyborem Macieja, liczyło ono tylko 11 członków²⁸⁾.

W w. 5 nie napotyamy na specjalne trudności, gdyż tak wydarzenie pierwsze, zjawienie się Chrystusa gł̄owie Apostołów, jak i drugie, gron̄u apostoł̄skiemu, miały miejsce w sam dzień Paschy.

„Potem widziano go ponad pięciuset braci, z których wielu żyje aż do tej chwili, niektórzy natomiast zasnęli“ (w. 6). Wiersz ten wskazuje nam na możliwość stwierdzenia autentyczności świadectw przytoczonych przez św. Pawła w czasie, kiedy Apostoł List ten pisał do gminy.

Potem ukazał się Jakubowi, zwanemu „Bratem Pańskim“, pierwszemu biskupowi Jerozolimy, który z powodu swej wierności w zachowywaniu prawa Mojżeszowego posiadał wielkie zaufanie wśród chrześcijan rekrutujących się spośród Żydów²⁹⁾. Następnie ukazał się wszystkim Apostołom. Wyrażenie „*pasin apostolois*“ nie jest synonimem „dôdeka“, lecz obejmuje szerszą, jakkolwiek stałą, grupę poważnych świadk̄ów zmartwychwstania, rekrutujących się spośród uczniów Jezusa³⁰⁾.

²⁶⁾ Łk 24,34; 24,36 nn; J 20.19.

²⁷⁾ 1 Kor 1,12.

²⁸⁾ Wulgata: ... post hoc undecim — poprawka słuszna.

²⁹⁾ MacRory, d. c., s. 228.

³⁰⁾ Huby, d. c., s. 360; Grandsmaison L., Jésus-Christ, II, Paris 1929, s. 378; podobnie wyrażają się również egzegeci protestanczy, np. Lietzmann, d. c., I, s. 78; Bachmann Ph., Der erste Brief an die Korinther, Leipzig 1910, s. 428 n.

Na końcu wymienia św. Paweł siebie jako świadka, bo i jemu zjawił się Chrystus zmartwychwstały. W głębokiej pokorze jednak nazywa siebie „*plodem poronionym*“³²⁾ i uzasadnia to tym, że „*prześladował Kościół boży*“. O niektórych zjawieniach wspominają także Ewangelie. Zjawienie się Kefie zaznaczone jest u św. Łukasza jednym słowem: „*że wstał Pan prawdziwie i ukazał się Szymonowi*“ (24, 34). Ewangelisci wspominają także, iż Chrystus ukazał się Dwunastu³³⁾. Nie napotykamy również na trudności w rozpoznaniu objawienia się „*wszystkim Apostołom*“ w dniu Wniebowstąpienia, o czym wspomina św. Łukasz³⁴⁾. Istnieje natomiast pewna trudność odnośnie zjawienia się Jezusa „*pięciuset braciom*“.

Niektórzy egzegeci³⁵⁾ fakt ten chcą zidentyfikować z tym, który według św. Mateusza 28, 16 nn. miał miejsce na górze w Galilei, kiedy Jezus dawał Apostołom posłannictwo nauczania i chrzczenia wszystkich narodów; lecz jest to przypuszczenie tylko prawdopodobne, gdyż św. Mateusz wyraźnie mówi tylko o jedenastu uczniach. Zdaniem Bispinga³⁶⁾ zjawienie to miało mieć miejsce w Jerozolimie. Nadto Bisping wyraźnie przeczy temu, jakoby zjawienie u św. Pawła można zidentyfikować z opisem Mateusza, który wyraźnie podaje liczbę jedenastu uczniów.

Opowiedzieć się należy raczej za Galileą, aniżeli za Jerozolimą, gdzie byłoby rzeczą dość trudną zgromadzić na raz tak wielką liczbę zwolenników. Niektórzy egzegeci, jak Cornely czy Gutjahr, powstrzymują się od wydania sądu. I słusznie,

³¹⁾ d. c., s. 78.

³²⁾ „*ektrōma*“ — *plód poroniony* — w naszym wypadku do zrozumienia tekstu nic nowego nie wnosi; wskazuje jednak na fakt, że obrazowe zastosowanie terminu „*plód poroniony*“ w stosunku do człowieka dorosłego nie było dla św. Pawła czymś nieznanym. Por. Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, III, München 1926, s. 471.

³³⁾ Łk 24,36 nn.; J 20,19 nn.; Mk 16,14.

³⁴⁾ Łk 24,50; Dz Ap 1,4 nn.

³⁵⁾ Chryzostom, *MG* 10, col. 326; Estius, d. c., s. 719; Cornelius a Lapide, *Commentarii in Scripturam Sacram*, IX, Lugduni 1854, s. 336; w naszych czasach hipotezę tę wznowił Allo, d. c., s. 392.

³⁶⁾ d. c., s. 297.

bo wyżej podane opinie są tylko prawdopodobne, z których nie można wysnuć wniosków bezwzględnie pewnych.

Ukazanie się Chrystusa zmartwychwstałego św. Jakubowi wzmiankowane jest, poza tekstem Pawłowym, tylko w Ewangelii do Żydów, owianej oczywiście legendą³⁷⁾. Św. Paweł ma tu na myśli Jakuba Młodsze³⁸⁾.

Zjawienie się Chrystusa zmartwychwstałego i uwielbionego św. Pawłowi jest ostatnim chronologicznie. Ma ono jednak dla niego znaczenie przełomowe, sięgające w głąb jego duszy. Spowodowało jego nawrócenie na drodze do Damaszku. Fakt ten nie ulega wątpliwości i udokumentowany jest w Dziejach Apostolskich aż trzykrotnie: a) Sprawozdanie św. Łukasza (Dz. Ap 9, 1—8); b) Dwie mowy Pawłowe (Dz. Ap 22, 6—11; 26, 12—18); należy zaznaczyć, że św. Paweł przypisuje swojemu objawieniu tę samą rzeczywistość przedmiotową co i innym zjawieniom, np. św. Piotra, Jakuba, pięciuset itp.

We wszystkich tych zjawieniach świadkowie nie byli poграżeni w stan ekstazy, lecz zachowali normalny naturalny sposób wewnętrznego przeżycia. Św. Paweł doskonale rozróżnia zjawienie się na drodze do Damaszku od innych wizji i objawień, które miały charakter ekstatyczny³⁹⁾.

Widzenie więc Chrystusa zmartwychwstałego nie było u św. Pawła wrażeniem wzrokowym czy słuchowym tylko, ale czymś rzeczywistym.

Chrystus Pan ukazał mu się jako „poronionemu płodowi“, oderwanemu przedwcześnie z łona synagogi, na drodze cudu i rzuconemu nagle w wir chrystianizmu i apostołatu.

Apostoł Narodów to człowiek wyjątkowy, znacznie różniący się od innych Apostołów. Tych ostatnich przygotował Chrystus do tajemnicy zmartwychwstania, nawrócenie natomiast

³⁷⁾ Hieronimus, De viris illustribus, ML 23, col. 612 n.

³⁸⁾ MacRory, d. c., s. 228.

³⁹⁾ Np. w świątyni jerozolimskiej, Dz. Ap 22,17, następnie wizja nocna czyli sen w Koryncie (Dz. Ap 18,9), lub też porwanie aż do „trzeciego nieba“ (2 Kor 12,2). „heos tritu uranu“ — do najwyższego nieba, czyli w pobliżu Boga. Por. Strack-Billerbeck, III, s. 531. Przyjąć jednak należy, że widzenie Pawłowe równało się pierwszemu przeżyciu mistycznemu.

Szawła łączy się ściśle z równoczesnym powołaniem go do apostołstwa, które to powołanie było nagie i błyskawiczne. Św. Paweł, obdarzony przez Chrystusa szczególnym przywilejem nie wynosi się z tego, ale widzi w tym raczej szczególne dobrodziejstwo miłosierdzia bożego. Problem tak wyjątkowy w swych skutkach nie przestaje go dziwić: z prześladowcy pierwszego Kościoła, kościoła jerozolimskiego, wynosi go Bóg do godności Apostoła „Najmniejszego spośród Apostołów“ ale przeznaczonego do prac nadzwyczajnych i wystawionego na wyjątkowe prześladowania.

Jak wynika z całej działalności apostołskiej św. Pawła — to działanie łaski nie było w nim bezowocne. („*ukenê*“) — „*a z łaski bożej jestem tym czym jestem*“, bo więcej niż wszyscy inni Apostołowie napracował się dla sprawy bożej, obrał sobie najobszerniejsze pole prac, przeprowadził systematyczną misję wśród pogan i wreszcie „uwolnił“ chrześcijan od zakonu Mojżeszowego. Słów wypowiedzianych przez Apostoła bynajmniej nie można uważać za wyraz pychy czy zarozumiałości, gdyż prawdziwa pokora, to prawda, która nie zamyka oczu na dokonane dobro, ale cieszy się nim i odnosi je do Boga: „*Wszakże nie ja sam, lecz łaska Boga która była ze mną*“.

„*Ale czy ja, czy oni tak samo uczymy i tak samo uwierzyliśmy* (w. 11). Wszyscy ci, którzy powołani zostali na Apostołów, głoszą tę samą naukę, której odpowiednikiem wśród wierzących jest ta sama wiara: Chrystus rzeczywiście zmartwychwstał i ukazał się wiele razy uczniom. Ta jednomyślność nauczania apostołskiego i wiary chrześcijan jest stwierdzona przez św. Pawła nie tylko na chwilę, kiedy Apostoł pisze List względnie na czas, trwający około 20 lat od czasu męki i ukrzyżowania Chrystusa, ale stwierdził to już przy swoim nawróceniu, kiedy otrzymał charyzmat wspólnego nauczania w Kościele pierwotnym.

Stwierdzenie faktu zmartwychwstania Chrystusa Pana jest dla św. Pawła bardzo ważnym, gdyż stanowi podstawę dla jego dalszych wywodów.

Współcześni więc egzegeci katoliccy wbrew egzegetom protestanckim stwierdzają ponad wszelką wątpliwość, że źró-

dłem głównym katechezy Pawłowej o zmartwychwstaniu Chrystusa i ciał było Objawienie, jakie św. Paweł otrzymał pod Damazkiem, a powoływanie się jego na Apostołów miało za cel uzgodnienie jego katechezy z nauką Apostołów.

§ 2. Miejsca paralelne :

Rzym 1, 4; 4, 24 n.; 6, 4; 8, 11. 34;

1 Kor 6, 14;

Gal 1, 1;

Efez 1, 20;

1 Tess 4, 14.

Stwierdzenie faktu zmartwychwstania odgrywa w nauce św. Pawła ważną i doniosłą rolę. Może jednak bardziej fundamentalnym od stwierdzenia zbawienia zapoczątkowanego w zmartwychwstaniu jest fakt zmartwychwstania samego Chrystusa, którego istnienie jako Syna Bożego uwielbionego rozpoczyna się właśnie tylko w zmartwychwstaniu. W koncepcji bowiem św. Pawła śmierć i zmartwychwstanie przyczyniły się w równej mierze do dzieła odkupienia — stanowiąc jedną nierozzerwalną całość. Śmierć stanowi czynnik negatywny odkupienia, mający na celu zgładzenie grzechu, a zmartwychwstanie czynnik pozytywny, — danie nowego życia przez usprawiedliwienie i wlanie łaski poświęcającej.

Rzym 1, 4.

Fakt ten dobitnie podkreśla św. Paweł w Liście do Rzymian „...który ustanowiony został Synem Bożym w mocy przez powstanie z martwych — o Jezusie Chrystusie, Panu naszym według ducha uświęcenia“.

Tekst grecki można podwójnie interpretować: „Został określony a więc zdeklarowany Synem Bożym“ i sens ten odpowiada etymologii słowa greckiego „*horidaô*“. Ale można także tłumaczyć „został ustanowiony Synem Bożym“ i ten ostatni sens jest jedynym znanym w Nowym Testamencie ⁴⁰⁾.

Wulgata odbiega nieco od tekstu greckiego tłumacząc: *Qui*

⁴⁰⁾ Por. Dz Ap 10,42; 17,31.

praedestinatus est (prooridzesthai) Filius Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis et ex resurrectione mortuorum“.

Należy jednak zaznaczyć, że Apostoł wierzył także i w obecność Chrystusa ziemskiego jako Syna Bożego przed uwielbieniem, czego dowodem Rzym 8, 3; Filip 2, 6. Dla św. Pawła postać Chrystusa istniała jeszcze przed narodzeniem, czego najlepszym przykładem jest jego nauka o synostwie Chrystusowym w liście do Rzymian. Egzystencja jednak historyczna Chrystusa zapoczątkowana w Zwiastowaniu skończyła się wraz z Jego śmiercią na krzyżu. Zmartwychwstanie zaś miało to do siebie, że dotychczasowa „postać sługi“ (Filip 2, 7) przemieniła się w postać Syna Bożego pełnego mocy i majestatu. W wywyższeniu tym tkwi ostateczna podstawa wyznawania przez chrystianizm Chrystusa jako swego Pana — „*Kyriū*“⁴¹⁾.

Według św. Pawła zmartwychwstanie jest więc początkiem dla Chrystusa uwielbionego i dla naszego zbawienie⁴²⁾.

Skądinąd wiemy, że i śmierć Chrystusa Pana odgrywa w soteriologii Apostoła Narodów rolę pierwszorzędną, której nie można mu poważnie zaprzeczyć.

Rzym 4, 24.

Dalsze miejsce paralelne faktu zmartwychwstania stanowi tekst 4, 24 n.: „*ale i ze względu na nas, którym poczytane będzie jako wierzącym w Tego, który wzbudził Jezusa Chrystusa Pana naszego z martwych (25), który wydany został za grzechy nasze i wzbudzony dla usprawiedliwienia naszego*“.

Klucz do zrozumienia tekstu kryje się w znaczeniu przysłówka „*dia*“⁴³⁾. Gdy przyimek rządzi biernikiem — to partykuła oznacza przyczynowość bądź wnikliwości fizycznej lub moralnej, bądź celowości. Sens celowy mniej zgodny z językiem klasycznym, jest właściwym św. Pawłowi, wyrażając motyw działania, w którym przyczynowość wnikliwa (skutkowa) posiada związek z przyczynowością celową. Oznacza ona w ten sposób punkt wyjścia dla działania i jego celu⁴³⁾.

⁴¹⁾ Por. 1 Kor 1,3.

⁴²⁾ Durrwell F., *La Résurrection de Jésus*, Paris 1950, s. 36; Prokułski W. ks., *Zmartwychwstanie Chrystusa w soteriologii św. Pawła*, Nasza Myśl Teologiczna, II, Warszawa 1934, s. 119 n.

⁴³⁾ Por. Rzym 4,23 n.; 11,28; 1 Kor 4,6; 8,11; 9,10; 11,9; 2 Kor 8,9.

Jak z powyższego wynika, to nasze usprawiedliwienie umiejscawia się w celowości zmartwychwstania tak, jak nasze grzechy umiejscowione były w celowości śmierci. W przemienieniu jednak stosunków zachodzących między grzechami a śmiercią, usprawiedliwienie nasze znajduje się tylko w celowości zmartwychwstania, gdyż nie jest ono w żaden sposób jego skutkiem. Dlatego też tłumaczymy: „... został wzbudzony z martwych dla naszego usprawiedliwienia“.

Śmierć i zmartwychwstanie dzielą dzieło naszego zbawienia; jedno bowiem jest ekspiacją za grzech, a drugie przeznaczone jest dla naszego usprawiedliwienia.

Rzym 6, 4:

„A jeśli przez chrzest bowiem zostaliśmy razem z nim pogrzebani w śmierci, aby jak Chrystus zmartwychwstał przez chwałę Ojca, tak i my byśmy w nowości życia chodzili“.

W wierszu tym czyni Apostoł aluzję do zwyczaju znanego w pierwszych wiekach chrześcijaństwa, do udzielania chrztu św. przez zanurzanie. Ceremonia tego rodzaju udzielania chrztu stanowi dla św. Pawła symbolikę, której on nadaje głębszy sens moralny. Zanurzenie w wodę chrzcielną porównuje Apostoł Narodów ze zstępowaniem w grób, śmierć z Chrystusem. Wynurzenie zaś ze zmartwychwstaniem do nowego życia.

Z kontekstu jasno wynika, że chodzi tu o śmierć duchową czyli o *obumarcie grzechowi* i o zmartwychwstanie czyli o narodziny do nowego życia.

Zmartwychwstanie Chrystusa przypisuje jednak Apostoł działaniu Boga, a mianowicie „chwale Ojca“ — *„doksēs tu patros“*.

Rzym 8, 11.

W Liście do Rzymian spotykamy jeszcze inny tekst paralelny, zawarty w rozdziale 8, 11:

„A jeśli Duch tego, który wzbudził z martwych Jezusa, mieszka w was, to ten, który z martwych wzbudził Chrystusa, ożywi i wasze śmiertelne ciała dla ducha jego w was przebywającego“.

Z tekstu wynika, że św. Paweł wcale nie jest dualistą, któ-

ry cielesne bytowanie człowieka uważa za coś, co do istoty złego, a konsekwentnie za godne wiecznego potępienia. Przeciwnie, Duch boży, ożywiający chrześcijanina, jest dla niego równocześnie i mocą, która wpływ swój i na ciało ludzkie wywiera. Po śmierci cielesnej duch ten będzie w chrześcijaninie w dalszym ciągu przebywał, ciała zaś śmiertelne „dla swego ducha“ dostąpią cielesnego zmartwychwstania tak, jak Chrystus Pan ⁴⁴⁾).

Sprawcą jednak zmartwychwstania tak Chrystusa, jak i wiernych jest Bóg Ojciec. Bóg Ojciec posługuje się zaś Duchem, danym człowiekowi, aby jego ciało móc włączyć w ów wielki proces ożywienia i przemiany, któremu ongiś poddanym został już Chrystus Pan, „jako pierwociny tych, którzy zasnęli“ (1 Kor 15, 20).

W wierszu powyższym, podobnie jak w 1 Kor 15, 35—58, poucza więc św. Paweł o rzeczywistym i faktycznym zmartwychwstaniu ciał, których ożywienia sam Bóg dokona.

Rzym 8, 34.

Pozostaje nam do rozpatrzenia jeszcze jeden tekst z Listu do Rzymian, mianowicie *Rzym 8, 34*:

„Chrystus Jezus, który umarł, ale i zmartwychwstał, a który siedzi po prawicy bożej i który za nami się wstawia“.

Wiersz ten pozostaje w ścisłej zależności od poprzedniego, w którym mowa o usprawiedliwieniu, jakie Bóg daje wiernym. Z kontekstu wynika, że i na sądzie ostatecznym wybrani będą mieli wszechmocnego Rzecznika i Orędownika, który będzie wstawiał się za nimi ⁴⁵⁾. Rzecznikiem tym będzie Jezus Chrystus, który z jednej strony dla dobra ludzkości przyjął na siebie ofiarę krzyża, a z drugiej strony, jeśli chodzi o życie wieczne — zmartwychwstał i opromieniony blaskiem wszechmocy stał się Orędownikiem, który siedząc „po prawicy bożej, wstawia się za nami“.

1 Kor 6, 14.

W 1 Kor 6, 12—20 zastanawia się św. Paweł nad rozpustą, jako najczęstszym występkiem Koryntian, nawołując równocze-

⁴⁴⁾ 1 Kor 15,20—28.

⁴⁵⁾ Por. 1 J 2,1.

śnie do poprawy życia. Czyni aluzję do wolności zupełnej głoszonej przez siebie, dając równocześnie jej praktyczne wyjaśnienia. Nawet w rzeczach obojętnych, jak np. w przyjmowaniu pokarmów, nie można bez ograniczenia używać wolności. Zaspokojenie głodu — jest rzeczą godziwą, ale uśmierzenie namiętności przez zbytne dogadzanie im jest rzeczą grzeszną. Zarówno żołądek, jako narząd trawienia, jak i pokarm dający pożywienie, do czasu tylko istnieć będą⁴⁶⁾). Inaczej natomiast przedstawia się sprawa z ciałem; ciało nie jest ustanowione dla rozpusty, ale aby stało się członkiem Ciała Mistycznego, którego Głową jest Chrystus⁴⁷⁾). Człowiek ma się zatem posługiwać ciałem jako narzędziem, które ma go uczynić dziedzicem chwały niebieskiej.

Zaznaczyć należy także, że św. Paweł ma tu na myśli całe ciało, a nie tylko poszczególne jego członki⁴⁸⁾). Przez rozpustę kała się cały człowiek, a więc i ciało, o ile jest narzędziem ducha.

Wierni nie powinni plamić ciała i z tego względu, iż ono ma istnieć — w przeciwstawieniu do żołądka — wiecznie.

W związku z poruszonym wyżej tematem wypowiada św. Paweł w wierszu 14 rozdziału 6-go tę ważną naukę dotyczącą przyszłego ciała zmartwychwstania:

„Bóg i Pana wskrzesił i nas wskrzesi przez moc swoją“, która w świetle wyżej przedstawionym jak również samego tekstu jest dla nas jasną.

Gal 1, 1.

Św. Paweł przy każdej nadarzającej się okoliczności głosi naukę w Chrystusa zmartwychwstałego. I kiedy w Liście do Ga-

⁴⁶⁾ Lietzmann, d. c., I, s. 27:... Beim Essen kommen zwei Faktoren in Betracht: Speise und Magen — beide sind vergänglich und deshalb indifferent. Gott kümmert sich nicht um sie. Beim Geschlechtsverkehr ebenso zwei Faktoren: die Dirne und der eigene Leib: von diesem ist der zweite Faktor aber zur Auferstehung bestimmt, Gott hat also ein Interesse an ihm.

⁴⁷⁾ 1 Kor 6,18 nn.

⁴⁸⁾ MacRory, d. c., s. 81.

latów będzie wskazywał na boskie źródło swej wiedzy, wyznaje, że otrzymał wszystko drogą Objawienia. „Przez Jezusa Chrystusa i Boga Ojca — który go wzbudził z martwych“.

Efez 1, 20.

Dalszy tekst paralelny mamy w Liście do Efezjan 1, 20: „(moc) którą okazał on w Chrystusie wzbudzając go z martwych i umieściwszy po swojej prawicy w niebiesiech“.

W tym, jak i wyżej omawianych wierszach, mówiąc o zmartwychwstaniu, często posługuje się św. Paweł terminem „egeirō“, obudzić, wzbudzić. Czasownik ten używany bywa tak w stronie czynnej, jak i w stronie biernej. Zaznaczyć należy, że Apostoł Narodów używa go najczęściej mówiąc o „wzbudzeniu z martwych“ Jezusa Chrystusa, którego dokonał Bóg Ojciec ⁴⁹⁾.

Nie brak jednak i dowodów na fakt, aczkolwiek w o wiele mniejszym stopniu, użycia tego terminu przez św. Pawła i odnośnie zmartwychwstania wiernych ⁵⁰⁾.

W omawianym przez nas miejscu paralelnym jest mowa o mocy, którą okazał Bóg w Chrystusie, wzbudzając Go z martwych. Moc ta okazała się najpierw w przewyciężeniu śmierci, czego konsekwencją było zmartwychwstanie. Powtórne wyniesienie Chrystusa zmartwychwstałego, pełnego mocy bożej, na prawicę Boga Ojca. I wreszcie wyniesienie to, jak i jego moc, przewyższa wszelkie moce aniołów ⁵¹⁾.

Efez 1, 20.

I wreszcie ostatni tekst paralelny, który zawarł św. Paweł w liście do Tessaloniczan 4, 14:

Jeśli bowiem wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał, tedy Bóg i tych, którzy zasnęli przez Jezusa, przyprowadzi z nim“.

⁴⁹⁾ Por. Rzym 4,25; 6,4,9; 8,11.34; 10,9; 1 Kor 6,14; 15,4.12.13.14.15.16.17.20; 2 Kor 1,9; 4,14; 5,15; Gal 1,1; Efez 1,20; Kol 2,12; 1 Tess 1,10; 2 Tym 2,8.

⁵⁰⁾ 1 Kor 15,16.29.32.35.42.44.52.

⁵¹⁾ Por. Kol 2,10.

Aby powyższą wypowiedź Apostoła lepiej zrozumieć, należy podać przyczyny, które go skłoniły do jej wypowiedzenia.

Wiemy, że wśród mieszkańców Tessaloniki panowały różne poglądy, intrygi, odnośnie mającego rychło nastąpić końca świata. Wywołały one niewątpliwie zaniepokojenie wśród wiernych, tym bardziej, że ustalili się wśród nich poglądy, że umarli nie będą uczestniczyć w paruzji. Wobec zaistnienia takich trudności względnie błędnych pouczeń, św. Paweł na mocy swego apostołskiego urzędu czuje się zobowiązany do zajęcia stanowiska zdecydowanego celem uniknięcia gorszących następstw.

Poglądy swe na powyższe trudności wraz z odpowiednią argumentacją zawarł w 1 Tess 4, 13—18. W żadnym wypadku, zdaniem Apostoła, los umarłych bynajmniej nie będzie gorszy od losu tych, których przyście Chrystusa zastanie jeszcze żywymi.

Mimo pozornie jasnej wypowiedzi św. Pawła i nieskazoności tekstu napotykają jednak egzegeci na szereg trudności w jego zrozumieniu. Jest faktem, że Tessaloniczanie byli zaniepokojeni o los „*koimômenoi*“, którzy zasnęli (w. 13)⁵²⁾. Św. Paweł był daleki od twierdzenia, jakoby współczesne mu pokolenie miało na pewno doczekać przyścia Chrystusa. Twierdził jedynie, że pokolenie sprawiedliwych, które będzie pozostawało przy życiu w czasie Jego przyścia, bez względu na to, kiedy ono nastąpi, bez śmierci i zmartwychwstania przejdzie do żywota wiecznego⁵³⁾.

⁵²⁾ W Nowym Testamencie terminu „*koimasthai*“ używa się tylko w stronie biernej; oznacza on: udanie się na spoczynek, położyć się do łóżka, usnąć, spać, drzemać; obok właściwego sobie znaczenia może mieć jednak i znaczenie metaforyczne, przenośne, na oznaczenie „spać snem śmierci“. Por. Tillmann F., *Die Wiederkunft Christi nach den Paulinischen Briefen*, w *Bibl. Studien XIV* (1909), s. 177; Zorell Fr., *Lexicon graecum N. T., Parisiis 1931*, s. 717 n.; Bauer W., *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1952, s. 793 n.

⁵³⁾ Bojułka B. ks., czy wszyscy śmiertelni umrą? art. w *Przegl. Powsz.* t. 191 (19313, s. 39; A. Wimmer, *Trostworte des Apostels Paulus an Hinterbliebende in Thessalonisch* (1 Th 4,13—17) art. w *Biblica 36* (1955) 273—286.

Z tekstu wynika, że zaniepokojeni byli przede wszystkim o szczęście wieczne tych wiernych, którzy rozstali się już z tym światem i dlatego ich szczęśliwość wieczną poddawali w wątpliwość. Tessaloniczanie byli przekonani, że umarli nie będą już oglądać nigdy Jezusa Chrystusa, ani też tych, którzy doczekają paruzji. Tłumaczenie takie zgodne jest z kontekstem, a w szczególności z terminem „*fthasômen*“, wyprzedzimy (w. 15). Dzięki śmierci krzyżowej Jezusa nasza będzie już tylko snem, z którego się obudzimy.

Pod tym względem nie różnią się egzegeci między sobą. Jeśli jednak chodzi o przyczynę tych wątpliwości to zdania są bardzo podzielone.

I tak np. Askwith⁵⁴⁾ przypuszcza, że błąd Tessaloniczan polegał na niezrozumieniu nauki o królestwie bożym.

Czyżby więc Tessaloniczanie w ogóle nie znali nauki św. Pawła o zmartwychwstaniu? A może wątpili w sam fakt zmartwychwstania lub tłumaczyli je w sensie duchowym? Te i tym podobne pytania nasuwają się rozmaitym egzegetom.

Magnieu⁵⁵⁾ uważa, że trudno jest uwierzyć w to, żeby św. Paweł w swym kazaniu misyjnym w Tessalonicie opuścić miał problem centralny nauki chrześcijańskiej — zmartwychwstanie. Powtóre, powiada dalej Magnieu, na pewno poruszał tam zagadnienie paruzji, przy czym trudno sobie wyobrazić, aby mówiąc o paruzji, nie uczynił przynajmniej wzmianki o zmartwychwstaniu. I wreszcie, według zapatrywań Magnieu, Tessaloniczanie w większości byli pochodzenia żydowskiego, a więc tym bardziej nauka o zmartwychwstaniu nie powinna i nie mogła być im obca.

Ostatnia hipoteza Magnieu wydaje się mieć najmniejszy stopień prawdopodobieństwa, gdyż w treści i I Listu do Tessaloniczan nie ma żadnej wzmianki, jakoby List ten miał być skierowany do wiernych pochodzenia żydowskiego.

Pieper⁵⁶⁾ mniema, że św. Paweł dlatego w Tessalonicie nie

⁵⁴⁾ Askwith E. H., The eschatological section of I Thessalonians, w The Expositor 1911, s. 68.

⁵⁵⁾ La résurrection des morts d'après la première Épître aux Thessaloniens, w Revue Biblique 4 (1907), s. 351.

⁵⁶⁾ Die Missionspredig des hl. Paulus, Paderborn 1921, s. 99 n.

wspomina o zmartwychwstaniu Chrystusa i zmartwychwstaniu wiernych, gdyż swe prace misyjne musiał przedwcześnie przerwać (Dz Ap 17, 10). Trudno jednak przypuścić, żeby przedwczesne przerwanie działalności misyjnej stanowiło właściwy powód do opuszczenia przez św. Pawła nauki o zmartwychwstaniu ciał, tym bardziej, że w obu Listach do Tessaloniczan znajdujemy szereg aluzji eschatologicznych.

Wydaje mi się jednak, że Tessaloniczanie ani nie wątpili w fakt zmartwychwstania, ani nie zaprzeczali tej prawdzie, lecz prawda ta nie była im raczej w ogóle znana.

Za takim stanowiskiem przemawiałyby następujące dowody: 1. Kontekst, w szczególności zaś termin „*agnoein*“, nie wiedzieć, użyty w w. 13, który istotnie oznacza stan niewiedzy. 2. Nadto ton Listu jest bardzo serdeczny. Gdyby nauka o zmartwychwstaniu była mieszkańcom Tessaloniki kiedykolwiek znana, to na pewno zamiast wyrazów współczucia, z ust Apostoła popłynęłyby słowa żalu, a zarazem posypałyby się gromy. Tymczasem św. Paweł współczuje im, posyłając słowa pociechy, że wierni aktualnie już nieżyjący „*hoi nekroi en Christô*“, umarli w Chrystusie, w żadnym wypadku nie są wyłączeni od szczęścia wiecznego, ale jak wierzymy, że Jezus umarł i zmartwychwstał — tak też Bóg przez Jezusa przyprowadzi tych, którzy zasnęli⁵⁷⁾. Z jedności bowiem z Chrystusem wynika jedność z Jego zmartwychwstaniem.

Z zestawienia paralelnych miejsc w katechezie św. Pawła wynika, że Apostoł kładł szczególny nacisk na wiarę w zmartwychwstanie Chrystusa i ciał. Naukę tę głosił wszędzie gdziekolwiek nauczał i w miarę potrzeby rozwijał ją za pomocą takich szczegółów, które mógł podawać tylko na podstawie bezpośredniego i specjalnego Objawienia oraz łączył je ściśle z męką Chrystusa Pana.

Przedstawił nadto dokładnie, na czym polegało „uwielbienie“ czyli wyniesienie Chrystusa, jaki był cel tego uwielbienia i jakie ma ono następstwa dla wiernych.

⁵⁷⁾ 1 Tess 4,14.

ENCYKLIKA „MUSICAE SACRAE DISCIPLINA“ PIUSA XII

Słowo wstępne tłumacza

Acta Apostolicae Sedis ¹⁾ z dnia 1 stycznia br. zamieszczają tekst nowej encykliki Papieża Piusa XII „Musicae sacrae disciplina“, ogłoszonej 25 grudnia 1955 r.

Pius XII już po raz drugi podejmuje temat muzyki kościelnej. Po raz pierwszy uczynił to w encyklice *Mediator Dei* ²⁾ z 20 listopada 1947 r., w której jednak omawia sprawę uczestnictwa muzyki w kulcie bardzo ogólnie na marginesie zagadnień liturgicznych. Ostatnia encyklika natomiast poświęcona jest w całości i wyłącznie sprawie muzyki kościelnej.

Powody napisania encykliki są następujące:

W ostatnich latach dość często odbywały się międzynarodowe kongresy muzyki kościelnej ³⁾. Narady te gromadziły co najwybitniejszych muzyków z całego świata. Szczególne znaczenie miał międzynarodowy kongres zwołany z okazji 900-letniej rocznicy śmierci Guidona z Arezzo. Odbył się on w maju, w jubileuszowym r. 1950. Uczestnicy wskazali na konieczność zredagowania w formie małego kodeksu wszystkich obowiązujących przepisów prawnych, odnoszących się do muzyki kościelnej, celem łatwiejszego ich poznania i pełniejszego wprowadzenia w życie. Rezultatem tego kongresu był *Codex Iuris Musicae Sacrae* ⁴⁾ opracowany przez zasłużonego prawnika rzymskiego Fl. Romitę. Kodeks ten nosi charakter prywatnej pracy a nie

¹⁾ AAS 48 (1956), 5—25.

²⁾ AAS 39 (1947), 527—595.

³⁾ Pierwszy w Rzymie, maj 1950; drugi we Wiedniu, październik 1954.

⁴⁾ *Monitor Ecclesiasticus* 78 (1952), 457—482.

urzędowego dokumentu. Jednakże wydanie tego rodzaju kodeksu wskazuje na nurtujące wśród muzyków kościelnych tendencje, które zmierzają do ściślejszego sformułowania i w konsekwencji dokładniejszego wprowadzenia w życie rozporządzeń Stolicy Apostolskiej. Tym tendencjom i życzeniom zadłość czyni niniejsza encyklika.

Drugim powodem, który skłonił Papieża do napisania encykliki, była chęć naświetlenia na nowo stanowiska Kościoła względem istniejących przepisów prawno-muzycznych, autorytatywnie sformułowanych w Motu proprio Piusa X i w późniejszych dokumentach. Nowe czasy rodzą nowe problemy. Dziejsiejsze życie Kościoła, w obecnych warunkach, stworzyło nowe potrzeby na całym świecie, zarówno w krajach od wieków chrześcijańskich jak i w krajach misyjnych. I tym potrzebom musi również sprostać muzyka kościelna.

Niezmiernie ciekawie przedstawia się druga część encykliki. Zostały w niej poruszone myśli albo zgoła nowe, dotąd nie omawiane w żadnym z dokumentów Stolicy Apostolskiej, albo zaledwie dotknięte w „Mediator Dei“. Do nich należy przede wszystkim skomplikowane i trudne zagadnienie twórczości artystycznej, a od właściwego rozwiązania tego zagadnienia zależy cała wartość tworzonych na usługi kultu dzieł.

Pius XII jasno określa stanowisko Kościoła. Kościół nie wtrąca się w samą robotę, w samo rzemiosło artystyczne. Nie rości sobie prawa wkraczania do warsztatu artysty. Daje tylko ogólne wytyczne, by one uchroniły twórczość religijną od błędów mogących ją pozbawić należnego przymiotu szlachetności.

Błędy, których dopuszczają się twórcy, wynikają przede wszystkim z ich postawy do samej sztuki jako takiej.

Estetyzujące wyłącznie stanowisko, dążenie do całkowitego wyłączenia sztuki spod jakichkolwiek wpływów, prowadzi w rezultacie albo do eksperymentatorstwa albo do pozbawienia jej „wszelkiego religijnego pierwiastka“. Przesadna niezależność twórcza, wyznawanie hasła „sztuka dla sztuki“ — jest nieuzasadnione i wręcz obrażające Boga.

Twórczość artystyczna nie może być niczym nieskrępowanym działaniem, samym tylko wyżyciem się artysty, ale musi

się liczyć — podobnie jak wszelka ludzka działalność — z Bogiem, celem ostatecznym. Bóg, jako pełnia harmonii i piękna, ma być niejako odkrywany w dziełach sztuki. I każde dzieło sztuki stoi w jakimś stosunku do Boga, celu ostatecznego. Dopiero ta zgodność, to odnoszenie się do nieskończonego piękna Bożego, zadecyduje o wartości dzieła sztuki, a tym więcej o wartości dzieła religijnego.

Muzyka zajmuje uprzywilejowane stanowisko wśród wszystkich sztuk. Decyduje o tym jej bezpośredni udział w ceremoniach kościelnych; jej bezpośrednia współpraca z liturgią.

Pius XII, wychodząc z takiego punktu widzenia, wyprowadza dwa wnioski. Artysta — ateista, względnie chrześcijanin nie praktykujący, duchowo oddalony od Boga, nie powinien tworzyć dzieł religijnych. „Brak mu bowiem jakby owego wewnętrznego wzroku, przy pomocy którego dojrzałby czego wymaga majestat boży i kult boży“. I chociażby dysponował znakomicie opanowanym rzemiosłem, nie nada swym dziełom religijnego namaszczenia, religijnego przekonania. I dlatego dzieł jego nie należy w kościele produkować. Artysta zaś wierzący powinien swą sztukę traktować „jakby kult religijny“. Ma dawać w swych dziełach pełny wyraz swym przekonaniom. A siła jego wiary — pobudzi wiarę wiernych.

Nasuwa się tu samorzutnie analogia do poglądów i postawy, jaką zajmował względem muzyki J. S. Bach, według którego każda sztuka, nawet świecka, musi być potraktowana jako służba boża, jako religia ⁵⁾.

Stanowisko Kościoła względem chóralu gregoriańskiego, które sprecyzował św. Pius X w Motu proprio pozostaje w omawianej encyklice niezmiennie. Uprzywilejowana pozycja śpiewu gregoriańskiego wynika nie tylko z faktu 20-letniej wiecznej praktyki. Papież dostrzega w nim arcyzm najwyższej rangi; arcyzm zdolny poruszyć najwybredniejszy smak muzyków i stać się źródłem natchnienia dla kompozytorów.

Nadal pozostaje w mocy przepis zawarty w Motu proprio ⁶⁾,

⁵⁾ Por. A. Schweitzer, J. S. Bach, p. 153.

⁶⁾ „Itaque vetus gregorianus cantus traditione perceptus late in Sacris restituendus est“ (Motu proprio, 3).

aby dążyć do wciągnięcia wiernych i chórów kościelnych do wykonywania gregoriańskich śpiewów liturgicznych. Przyczyni się to do jedności i powszechności Kościoła.

Pewną nowość stanowi udzielenie Ordynariuszom władzy by tam, gdzie panuje niepamiętny zwyczaj (jak u nas w Polsce), „podczas uroczystej Ofiary Eucharystycznej po odśpiewaniu części liturgicznych w języku łacińskim, wolno było śpiewać pewne utwory w języku ojczystym“⁷⁾. Encyklika nie zezwala jednak śpiewać w języku narodowym samego tekstu liturgicznego. Muszą o tym pamiętać zarówno duchowni jak i świeccy muzycy kościelni, którzy kierując się najlepszymi zamiarami rozbudzenia zamiłowania do śpiewu gregoriańskiego, podstawiają pod melodie gregoriańskie tłumaczenia polskie.

W hierarchii wartościowania rodzajów muzyki, uprawianych w Kościele, na drugim miejscu stoi polifonia w stylu Palestriny i jego szkoły. Pod jej adresem Papież wypowiada słowa najwyższego uznania.

Przychylnie stanowisko zajmuje również Pius XII względem muzyki współczesnej. Jeszcze w Motu proprio (n 5), Pius X — mając na myśli upadek muzyki kościelnej w XIX w., panoszenie się stylu operowego i dramatycznego — szczególnie silnie zaakcentował niestosowność posługiwania się w kompozycjach kościelnych, tego rodzaju stylem teatralnym. Pius XII, nawiązując do ogólnie sformułowanej zasady w Motu proprio o popieraniu rozwoju sztuki⁸⁾, zarówno w *Mediator Dei* jak i w omawianej encyklice *Musicae sacrae disciplina* otwiera bramy Kościoła dla muzyki nowoczesnej pod warunkiem, że spełni ona wymagania kościelnego prawodawstwa muzycznego.

To sięgające w przyszłość stwierdzenie stwarza podstawę dla dalszej twórczości współczesnych kompozytorów. Nie jest też

⁷⁾ Por. Motu proprio 8, które zezwalało zgodnie ze starym zwyczajem rzymskim śpiewać na sumie po *Benedictus* motet o Najśw. Sakramencie. Podobnie wolno było, po odśpiewaniu przepisane go offertorium mszalnego, wykonać jakiś krótki motet z tekstem aprobowanym przez Kościół.

⁸⁾ „Kościół... cenił zawsze postęp sztuki i sprzyjał mu, dopuszczając — przy zachowaniu prawa liturgicznego — do użytku religijnego wszystko co umysł ludzki dobrego i pięknego w ciągu wieków wynalazł... (Motu proprio, 5),

chyba dla nikogo tajemnicą, że nowoczesna w swych założeniach muzyka kościelna jest bliższa duchowi chorału gregoriańskiego, aniżeli 19-towieczne romantyczne kompozycje. Oczywiście potrzeba rzetelnego talentu, by stworzyć wartościowe dzieła nowoczesnej sztuki. I dlatego Papież przestrzega przed miernotą i nieudolnymi próbami⁹.

Papież w encyklice *Musicae sacrae disciplina* poświęca stosunkowo dużo miejsca — jak w żadnym innym dokumencie Stolicy Apostolskiej — religijnym pieśniom narodowym i zachęca do troskliwego pielęgnowania tego gatunku muzyki kościelnej. W pieśni ludowej tkwią niedość wyzyskane wartości. Ma ona nie tylko przyczynić się do podniesienia przepychu różnego rodzaju nabożeństw pozaliturgicznych. Należy posługiwać się nią nie tylko jako znakomitą pomocą pedagogiczną przy nauce religii, ale ma ona także stanowić przeciwwagę do opanowujących młodzież pieśni świeckich, które „czy to ze względu na nieodpowiednią melodię, czy też na słowa, często zdrożne i rozwiązłe, stanowią niebezpieczeństwo dla młodzieży chrześcijańskiej“. Młodzież kocha pieśń! Śpiewa, gwizdże lub nuci jej melodie. Ileż jednak przyswaja sobie tandety! Ile błahych tematów zaprzęta jej fantazję!

Ten naturalny pociąg młodzieży do pieśni Papież pragnie nasycić katolickimi pieśniami, które „rodzą czyste i niewinne zadowolenie, a które jednocześnie podsycają i zwiększają wiarę i pobożność“. Taki jest pożytek i apostolskie zadanie religijnej pieśni.

Jak natomiast zapatruje się Encyklika na używanie pieśni ludowej podczas nabożeństw liturgicznych?

Dotychczasowe przepisy zakazywały śpiewu ludowego podczas uroczystych obrzędów liturgicznych. Co więcej Stol. Apost. dążyła i dąży do zainteresowania ludu melodiami gregoriańskimi¹⁰). Pius XII w *Mediator Dei* jak i w omawianej encyklice

⁹) „Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, ażeby tam gdzie zdolność i biegłość nie są wystarczające do tak wielkich poczynań, wstrzymano się raczej od tak odpowiedzialnych wysiłków, aniżeli tworzone dzieła mniej godne kultu bożego i świętych obrządków“.

¹⁰) Por. *Motu proprio*, 3; *Divini cultus sanctitatem*, IX.

nadal utrzymuje stanowisko Kościoła, wzbraniające podczas Mszy uroczystej śpiewów ludowych. Jednakże podczas mszy nieuroczystej odprawianych wierni mogą śpiewać pieśni ludowe. A nawet Papiież zachęca do ich pielęgnowania, wskazując na ich przystosowanie się do psychiki narodowej, na czynny przy ich pomocy udział ludu we Mszy św., na silne oddziaływanie pieśni na rozbudzenie religijnych uczuć wiernych.

Ażeby jednak propagowanie śpiewu ludowego przyniosło właściwe rezultaty Papiież zwraca uwagę na zalety jakimi mają się te pieśni odznaczać. Uwagi te powinni sobie wziąć do serca kompozytorzy, dyrygenci i organiści, pracujący nad powiększeniem repertuaru naszej polskiej pieśni religijnej.

Pieśń religijna powinna przede wszystkim wyrażać prawdy wiary, uzmysławiać je i tłumaczyć. Melodię i język pieśni ma cechować prostota. A wreszcie pomimo, że pieśni te są małe w rozmiarach nie może im zbywać na powadze i namaszczeniu religijnym. Należy baczyć, by ściśle przestrzegano u nas wskazówek zawartych w Encyklice. Zniknęłyby bezpowrotnie liczne pobożne kicze, sentymentalne piosenki duchowne, pseudopoetyckie pieśni nabożne, których wiele jeszcze zaśmieca bogaty skarb polskich śpiewów kościelnych.

Papiież zwraca uwagę jeszcze na jeden moment. Moment często niedoceniany przez organistów czy chóry kościelne. Chodzi mianowicie o dobór pieśni, odpowiadający poszczególnym częściom Najświętszej Ofiary. Celowe dostosowanie pieśni pod względem ich treści do różnych części mszy św. odpowiada w pełni duchowi liturgii. A zatem posługiwanie się tzw. „mszami polskimi“ idzie po linii wytycznych Encykliki.

Pod koniec swego orędzia Pius XII zamieszcza w s k a z a n i a p r a k t y c z n e. Nie wnoszą one nic nowego. Poruszają te same myśli, które zapoczątkowało Motu proprio Piusa X i Konstytucja Apostolska Piusa XI Divini cultus. A więc chodzi o zakładanie przy katedrach wzorowo prowadzonej Szkoły Kantorów, o fachową naukę śpiewu i muzyki kościelnej po seminariach diecezjalnych czy zakonnych. Chodzi o zawodowe kształcenie muzyczne uzdolnionych kleryków, o zorganizowanie referatu dla spraw muzycznych przy kuriach biskupich jako organu do-

radczego; czy wreszcie o zakładanie i popieranie istniejących towarzystw muzycznych krzewiących kulturę muzyczną na terenie Kościoła.

Wśród tych uwag uderza nas złagodzone ustosunkowanie się Stolicy Apostolskiej do chórów mieszanych, złożonych z mężczyzn i kobiet. Motu proprio Piusa X wyklucza niewiasty od udziału w chórach ze względu na ich liturgiczny charakter ¹¹⁾. Divini cultus Piusa XI nie formułuje wyraźnie tego zakazu, ale wynika on niedwuznacznie z zaleceń Papieża, by zakładano i utrzymywano chóry męskie tzw. *capellae musicorum*, na wzór dawniej istniejących w celu wykonywania śpiewów polifonicznych. Do polifonii używać należy sopranów chłopięcych ¹²⁾.

W oparciu o doświadczenia duszpasterskie, o praktykę wśród różnych narodów — na co wyraźnie powołuje się Papież — Pius XII zezwala, aby tam gdzie nie łatwo będzie stworzyć chór chłopięco-męski „tekst liturgiczny na mszy uroczystej mógł być śpiewany przez zespół złożony z mężczyzn i kobiet albo panien w miejscu wyłącznie na to przeznaczonym, a położonym poza chórem“.

Ogólne omówienie encykliki *Musicae sacrae disciplina* dowodzi, że nie stanowi ona jakiejś reformy. Co prawda zakres poruszanych przez nią spraw jest szeroki, obejmuje on całość zagadnień związanych z muzyką kościelną. Nie można także pominąć faktu rozciągnięcia jej mocy obowiązującej na ryty wschodnie i tereny misyjne. W istocie jednak znaczenie wydanej encykliki polega na uchwyceniu problemów dnia dzisiejszego; na nowym, współczesnym naświetleniu zadań stojących przed muzyką kościelną. Polega na zaapelowaniu i rozbudzeniu zapału w całym katolickim świecie dla spraw muzycznych w oparciu o ścisłe przestrzeganie wytycznych Stolicy Apostolskiej.

¹¹⁾ Motu proprio, 13.

¹²⁾ Divini cultus, V i VI

ENCYKLIKA
JEGO ŚWIĘTOBLIWOŚCI PANA NASZEGO
PIUSA XII

Z OPATRZNOŚCI BOŻEJ PAPIEŻA

Do czcigodnych Braci Partriarchów, Prymasów, Arcybiskupów, Biskupów i innych Ordynariuszów, pokój i jedność ze Stolicą Apostolską utrzymujących,

O MUZYCE KOŚCIELNEJ
(„Musicae sacrae disciplina“)

Czcigodni Bracia, Pozdrowienie i Apostolskie
Błogosławieństwo.

W S T Ę P

Powody napisania Encykliki

Dziedzina muzyki kościelnej zawsze leżała Nam bardzo na sercu. Dlatego wydaje się nam stosownym rozpatrzyć i szerzej objaśnić przez encyklikę wiele tych kwestii, które pojawiły się i dyskutowane były w ostatnich dziesiątkach lat, aby ta znakomita i szlachetna sztuka, w dni uroczyskiej obchodzone, przyczyniała im blasku i skutecznie pobudzała wiernych chrześcijan do życia duchowego. Chcemy także zadość uczynić owym życzeniom, które w dużym stopniu przez Was, Czcigodni Bracia, tak roztropnie zostały przedłożone, a które także wybitni mistrzowie tego działu wiedzy humanistycznej i słynni znawcy muzyki kościelnej wyrazili na Kongresach poświęconych tej sprawie, i które wreszcie najodpowiedniej zostały wysnute, czy to w oparciu o doświadczenia życia duszpasterskiego, czy o postępujące studia nad tą sztuką i nauką. Żywimy mocną nadzieję, że to co Święty Pius X w swoim piśmie słusznie nazwał „prawnym kodeksem muzyki kościelnej“ (Motu proprio Fra le sollecitudini dell' ufficio pastorale: Acta Pii X, vol. I, p. 77) i roztropnie usankcjonował, teraz na nowo będzie potwierdzone i zaakcentowane, na nowo naświetlone i nowymi racjami poparte; tak właśnie, aby dzisiejszym warunkom odpowiadało i aby ta znakomita sztuka muzyki świętej do pewnego stopnia wzbogacona, mogła jak najlepiej odpowiedzieć szczytnemu swemu zadaniu.

Część pierwsza

Powstanie i rozwój muzyki kościelnej

Wśród tylu i tak wielkich darów natury, jakimi Bóg, w którym jest harmonia najdoskonalszej zgody i najwyższej jedności, przyozdobił ludzi stworzonych na swój „obraz i podobieństwo“ (por. Gen. 1. 26) znajduje się również muzyka, która wraz z innymi sztukami wyzwołonymi przyczynia się do szlachetnej radości i zadowolenia duchowego. O niej słusznie św. Augustyn tak powiada: „Muzyka, to znaczy wiedza i wycucie należytej harmonii, udzielona jest z hojności Bożej także śmiertelnikom, mającym dusze rozumne, dla zachęty ku wielkim rzeczom“ (Epist. 161, De origine animae hominis, I, 2, P. L. XXXIII, 725).

Muzyka za czasów:

a) pogan

Nikt przeto nie będzie zdziwiony, że świętego śpiewu i sztuki muzycznej, o czym wiadomo z licznych dokumentów tak starożytnych jak i nowszych, używano zawsze i wszędzie do odprawiania i upiększania ceremonii religijnych, więc także u narodów pogańskich; stąd od najdawniejszych czasów prawdziwemu i najwyższemu Bogu tymi właśnie aktami kult był oddawany. Naród wybrany, mocą Bożą przeprowadzony cudownie przez Morze Czerwone, śpiewał Panu pieśń zwycięstwa. Maria, siostra Mojżesza, napełniona darem prorokowania razem z ludem śpiewała przy akompaniamencie cymbałów (por. Exod. XV, 1, 20). Następnie z arka Boga, prowadzoną z kraju Edomiotów do miasta Dawidowego, król sam i „wszystek Izrael grali przed Panem na wszelkich drzewach misternie uczynionych, i harfach, i skrzypcach i bębenkach, i gęślach i cymbałkach“ (II Sam. 6, 5).¹³⁾ Sam król Dawid ustalił ceremoniał używania muzyki i śpiewu w kulcie świętym (por. I. Paral 23, 5; 25, 2—31), który to ceremoniał po powrocie narodu z niewoli został odnowiony i aż do przyjścia Boskiego Odkupiciela wiernie zachowywany. W Kościele św., założonym przez Boskiego Zbawcę, śpiew religijny od samego początku był w szacunku i użyciu, co św. Paweł Apostoł jasno zaznaczył w liście do Efezjan: „...ale napełnijcie się Duchem św., wygłaszając psalmy, hymny i pieśni duchowe, nucąc i śpiewając w sercach waszych Panu“ (Ef. 5, 18 n.; por. Kol.

b) Starego Testamentu

c) Nowego Testamentu

¹³⁾ Tłum. ks. J. Kruszyńskiego, Stary Testament (wydanie poznańskie), t. 2, Poznań—Lublin 1927, str. 83.

3, 16); na zwyczaj zaś śpiewania psalmów także na zebraniach chrześcijan wskazują te jego słowa: „Gdy się schodzicie, każdy z was ma dar, albo wygłaszania hymnów...” (I Kor. 14, 26). Tak samo było po upływie czasów apostołskich, jak świadczy Pliniusz, który podaje, że ci, co zaparli się wiary potwierdzili, że „najwyższą ich winą czy błędem jest to, iż zwykli rano przed wschodem słońca schodzić się i Chrystusowi jako Bogu śpiewać pieśni” (Plin. Epist. X, 96, 7). Jasno wykazują słowa rzymskiego prokonsula w Bitynii, że nawet w okresie prześladowań nie zamilkł całkowicie głos śpiewającego Kościoła. Potwierdza to Tertulian, gdy pisze, że na zebraniach chrześcijan „czyta się Pisma, śpiewa się psalmy, wygłasza się przemówienia” (por. Tertul. De anima c. 9, P. L. II, 701; Apol. 39, P. L. 1, 540). Z nastaniem w Kościele wolności i pokoju spotykamy liczne świadectwa Ojców i Pisarzy Kościoła, które stwierdzają, że psalmy i hymny w kulcie liturgicznym śpiewane były prawie codziennie. Na tym jednak nie poprzestano. Zwolna powstawały i zostały wprowadzone nowe formy i nowe rodzaje śpiewu kościelnego, które zwłaszcza w Rzymie były wykonywane przez Szkołę Kantorów. Poprzednik Nasz, błogosławionej pamięci św. Grzegorz W., jak o tym kroniki wspominają, wszystko to, co od przodków zostało nam przekazane, z wielką starannością zebrał, odpowiednio uporządkował oraz nieskazitelną i czystość śpiewu kościelnego specjalnymi przepisami i normami zabezpieczył. Z biegiem czasu rzymski zwyczaj śpiewania został przeszczepiony z Miasta Świętego do krajów zachodnich. Już nie tylko ten rzymski zwyczaj, wzbogacony nowymi formami i rodzajami, ale również zostaje wprowadzony do użytku wiernych nowy całkiem rodzaj śpiewu kościelnego, mianowicie pieśń religijna w języku ojczystym. Sam zaś śpiew chorałowy, od imienia Grzegorza W. zaczyna być nazywany „gregoriańskim”; od wieku zaś VIII względnie IX, we wszystkich prawie krajach Europy chrześcijańskiej nabył od nowego blasku przez wprowadzenie organów.

Obok śpiewu chorałowego, od wieku IX powstaje zwolna śpiew polifoniczny, którego zasady teoretyczne i praktyka w następnych wiekach coraz bardziej się rozwijały, a który zwłaszcza w wieku XV i XVI, dzięki najwybitniejszym artystom, został doprowadzony do niebywalej doskonałości. Do tego śpiewu polifonicznego Kościół odnosił się zawsze z najwyższym uznaniem.

Świadectwa pisarzy starożytnych

Powstanie i rozwój śpiewu gregoriańskiego

Śpiew polifoniczny

Dlatego też dopuszczał go chętnie do samych bazylik rzymskich, celem uświetnienia czynności liturgicznych oraz ceremonii papieskich. Jego znaczenie i blask wzrosły jeszcze przez to, że do głosu śpiewaków obok organów, dołączono także dźwięki innych instrumentów.

Tak więc dyscyplina muzyki kościelnej w ciągu wieków przebyła w Kościele pomyślnie długą drogę i chociaż w niektórych okresach działo się to powoli i z trudem, z czasem doszła jednak do wielkiej doskonałości. Rozwinęła się z prostych, ale szlachetnych melodii gregoriańskich w wielkie i wspaniałe utwory, które już nie tylko głosami ludzkimi, lecz także przez organy jak i inne instrumenty muzyczne zostały uświetnione, wzbogacone i pogłębione. Tego rodzaju wzrost muzyki wyraźnie wskazuje jak wielce Kościołowi leżało na sercu, aby kult Boży podczas uroczystości uświetnić, a dla wiernych uczynić przyjemniejszym. W tym też świetle jasnym staje się fakt dlaczego tenże sam Kościół w imię prawdziwego postępu musiał często wydawać rozporządzenia, aby słuszne jego założenia nie zostały skażone, i aby nic bezbożnego i obcego kultowi religijnemu nie wkrađło się do muzyki religijnej i jej nie zniekształciło.

Rozporządzenia
Stolicy Apostolskiej.

Tej niestrudzonej trosce najwyżsi pasterze gorliwie dawali wyraz. Już Sobór Trydencki przepisał: „aby nic świeckiego względnie bezbożnego nie dostało się czy to do muzyki organowej, czy też do śpiewu“ (Sob. Tryd. sess. XXII: Decretum de observandis et evitandis in celebratione Missae). Aby żadnego z papieży nie pominąć, wskażemy, iż poprzednik Nasz błogosławionej pamięci Benedykt XIV dnia 19. II. 1749 r., z okazji zbliżającego się jubileuszu, ogłosił encyklikę nacechowaną wielką erudycją i bogatą w argumenty, w której szczególnie zachęca Biskupów, aby zakazywali wprowadzenia zuchwale do muzyki kościelnej elementów niedozwolonych i wybujałych [Benedykt XIV Enc. „Annus qui“: Opera omnia (ed. Prati, vol. 17, 1, p. 16)]. Tą samą drogą poszli poprzednicy Nasi Leona XII, Pius VIII. (Litt. Apost. „Bonum est confiteri Domino“, 2 sierpnia 1828; por. Bullarium Romanum, ed. Prati, ex Typ. Aldina, t. IX, p. 139 nn.), Grzegorz XVI, Pius IX, Leon XIII (por. Acta Leonis XIII, vol. XIV — 1895 r., p. 237—247; por. Acta S. Sed. vol. XXVII p. 42—49). Ponadto nie można pominąć poprzednika Naszego, nieśmiertelnej pamięci św. Piusa X, który dokonał najpełniejszego odnowienia i reformy

muzyki kościelnej przez to, że zasady i normy przez pokolenia przekazane, na nowo potwierdził, a odnośne przepisy ubiegłych lat postanowił zebrać w jedną całość (por. Acta Pii X, vol. I., p. 57—87; Acta S. Sed. XXXVI (1903—4) 329—339; 387—395). Ostatnio bezpośredni Nasz poprzednik błogosławionej pamięci Pius XI przez Konstytucję Apostolską „Divini cultus sanctitatem“ 20.XII.1928 r. (por. A.A.S. vol. XXI, 1929, p. 33 nn.) i wreszcie My sami przez Mediator Dei z 20. XI. 1947 r., dawne przepisy najwyższych pasterzy uzupełniliśmy i potwierdziliśmy (por. A. A. S. vol. XXXIX, 1947, p. 521—595).

Część druga

Twórczość religijna i wartość muzyki kościelnej.

Nikt zapewne nie będzie się dziwił, że Kościół roztacza tak troskliwą opiekę nad muzyką. Nie chodzi mu o ustanawianie prawideł estetycznych ani techniczno-kompozytorskich, odnoszących się do tej wspaniałej sztuki muzycznej; chodzi jednak Kościołowi o to, aby uchronić muzykę kościelną od wszystkiego, co mogłoby ją pozbawić piętna szlachetności przy posługiwaniu się nią w tak ważnej dziedzinie, jaką jest służba boża.

Zakres opieki Kościoła nad muzyką

Muzyka religijna w rzeczywistości rządzi się nie innymi prawami i normami, jak tymi, którymi kieruje się każda sztuka religijna i każda sztuka w ogóle. Dobrze znamy niektórych krzewicieli sztuki, którzy w ostatnich latach, obrażając uczucie pobożności chrześcijańskiej, odważyli się wprowadzić do świątyni swoje dzieła pozbawione wszelkiego religijnego pierwiastka, stojące także w sprzeczności ze słusznymi założeniami sztuki. To oplakania godne postępowanie starają się uzasadnić specyficznymi argumentami, usiłując dowieść, że wynika ono z istoty i właściwości samej sztuki. Uważają bowiem, że inwencji twórczej, jaką kierują się artyści, należy zostawić swobodę i nie można jej narzucać praw i reguł obcych samej sztuce, czy będą to prawa natury religijnej, czy moralnej i że przez to uchybiałoby się poważnie godności sztuki a twórczość artystyczna została by skrępowana wpływami religijnymi jakby więzami i kajdanami.

Postawa twórców w stosunku do sztuki

Poruszone tu tego rodzaju zagadnienie, w rzeczywistości bardzo trudne i poważne, które dotyczy każdej sztuki i każdego twórcy, nie może być rozwiązane na podstawie samych założeń sztuki i estetyki, ale musi być

Założenia estetyczne są niewystarczające

rozstrzygnięte na podstawie najwyższej zasady, jaką jest cel ostateczny, a której winien się podporządkować w duchu pobożności i bez zastrzeżeń każdy człowiek i wszelka działalność ludzka.

Podporządkowanie się bowiem i zdążanie człowieka do swego celu ostatecznego, którym jest Bóg, ma swoją podstawę w samej naturze i doskonałości bożej i jest prawem absolutnie i koniecznie zobowiązującym tak, że nawet Bóg nie może nikogo spod tego prawa wyjąć. Dlatego odwieczne i niezmienne prawo nakazuje, by człowiek i jego wszystkie czyny odbijały w sobie nieskończoną doskonałość bożą i według swoich możliwości naśladowały ją ku czci i chwale Stwórcy.

Człowiek przeto, ponieważ został stworzony do osiągnięcia tego najwyższego celu, powinien upodobnić się do boskiego pierwowzoru i działalność wszystkich swoich władz tak duszy jak i ciała, należycie między sobą uporządkowanych, powinien w ten sposób skoordynować, by mógł osiągnąć ten najwyższy cel.

Założenia twórcze muszą być zgodne z celem ostatecznym

Na sztukę zatem i jej dzieła należy się zapatrywać pod kątem jej zgodności z celem ostatecznym człowieka. Sztukę z pewnością należy zaliczyć do najszalchetniejszych funkcji ludzkiego umysłu, ponieważ odnosi się ona do nieskończonego piękna bożego, wyrażonego ludzkimi dziełami i jest jak gdyby odbiciem tego piękna. I dlatego owo utarte hasło „sztuka dla sztuki“, które — nie uwzględniając wrodzonej każdemu stworzeniu zależności od celu ostatecznego — głosi, że sztuka jest wyjęta spod jakichkolwiek innych praw, nie wypływających z niej samej, albo jest zupełnie nie uzasadnione, albo też wyrządza ciężką obrazę Bogu, Stwórcy i Ostatecznemu Celowi.

Swoboda zatem artysty — która nie polega na ślepym uleganiu zachciankom własnej woli, lub na gonitwie za przesadną oryginalnością, bynajmniej nie ulega ograniczeniu, czy wręcz przekreśleniu dlatego, że została poddana prawu bożemu, lecz przeciwnie uszlachetnia się i udoskonala.

Sztuka religijna tym więcej musi odpowiadać celowi ostatecznemu

Jasnym jest, że to co się twierdzi o jakichkolwiek dziełach sztuki, odnosi się również do sztuki religijnej, kościelnej. Owszem, trzeba podkreślić, że sztuka religijna przynosi Bogu więcej czci i chwały, gdyż jej zadaniem jest nie co innego jak tylko swoimi dziełami czy to wizualnymi czy to dźwiękowymi skierować umysły i serca społeczeństwa chrześcijańskiego do Boga. Przeto

taki artysta, który nie wyznaje prawd wiary, względnie przez swoje przekonania i sposób życia oddalił się od Boga, żadną miarą niech nie przykłada ręki do twórczości religijnej: brak mu bowiem jakby owego wewnętrznego wzroku, przy pomocy którego dojrzałby czego wymaga majestat boży i kult boży. I nie może się spodziewać, żeby jego dzieła, nie wyrosłe z przekonań religijnych, w rzeczywistości tchnęły taką pobożnością, że odpowiadałyby świątyniom i godne były świętości Kościoła, który strzeże i stanowi o życiu religijnym i w konsekwencji, aby były dopuszczone do świątyni, chociażby przypadkiem wskazywały na doświadczonego artystę o znacznej doskonałości technicznej.

Twórczość artysty
niewierzącego

Ten zaś artysta, który głęboko wierzy i prowadzi życie godne chrześcijanina, ożywiony miłością Boga i wsparty pomocą Stwórcy w każdym swoim dziele niech dąży do tego, by prawdy, w które wierzy i pobożność, którą pielęgnuje, wyraził i przedstawił z całą świadomością, z wdziękiem i pociągająco przy pomocy barw, linii, dźwięków, czy śpiewów, iżby samo uprawianie tej świętej sztuki dla niego samego stanowiło jakby kult religijny, lud zaś pobudzało i zapalało do wyznawania prawd wiary i szacunku dla pobożności.

Twórczość artysty
wierzącego

Tego rodzaju artystów Kościół ma zawsze w poważaniu i otaczał ich będzie szacunkiem; dla nich szeroko otwiera bramy świątyni i z życzliwością przyjmuje ich sztukę i pracę, tak skutecznie wspierające Kościół w jego urzędzie apostołskim.

Muzyka kościelna jest ściślej i na bardziej świętych zasadach powiązana z normami i prawami sztuki religijnej, ponieważ stoi w bliższym stosunku do kultu bożego, aniżeli inne sztuki piękne, jak architektura, malarstwo, czy rzeźbiarstwo. Te ostatnie bowiem starają się przygotować godne miejsce dla obrzędów świętych, muzyka natomiast zajmuje uprzywilejowane miejsce w samym już wykonywaniu ceremonii i obrzędów kościelnych.

Uprzywilejowane
stanowisko mu-
zyki kościelnej

Ponieważ jest ona jakby współpracownicą świętej liturgii, Kościół z największą troskliwością winien otoczyć ją staranną opieką, by nie wniosła do kultu niczego nieodpowiedniego i aby nie przeszkadzała wiernym w ich modlitwach.

Taka bowiem jest godność muzyki kościelnej i tak wzniósł przyświeca jej cel, że upiększa ona i ozdabia swoimi przepięknymi melodiami czynności już

Znaczenie muzy-
ki liturgicznej

to kapłana, już to wiernych wychwalających Najwyższego Boga. Dzięki właściwemu jej urokowi porывa ona wiernych do Boga. Liturgiczne modły ludu chrześcijańskiego stają dzięki niej żywsze i płomienniejsze. W ten sposób wszyscy wierni mogą mocniej, skuteczniej i w szerszym zakresie uwielbiać i upraszać Boga w Trójcy św. Jedynejo. A zatem zwiększa się przy pomocy muzyki świętej cześć oddawana Bogu przez Kościół, zjednoczony z Chrystusem jako Głową. Mnożą się także owoce, które wierni, nastrojeni świętą muzyką, zbierają z liturgii, a owoce te okazują się w ich życiu i obyczajach chrześcijańskich, co stwierdza codziennie doświadczenie i liczne pomniki pism starożytnych i nowszych autorów. Św. Augustyn, mówiąc o wykonywaniu pieśni „płynnie i w jak najodpowiedniejszy sposób“, wyznaje „że same święte słowa nastroją bardziej religijnie naszą duszę i wzniecają w niej jaśniejszy płomień pobożności wtedy, gdy się je śpiewa w taki sposób niż gdyby się je śpiewało inaczej. Widać z tego, że wszystkie uczucia naszej duszy mają stosownie do swej różnorodności odpowiednie tony w głosie i śpiewie, które przez jakieś tajemnicze pokrewieństwo obudzają owe uczucia“¹⁴⁾ (Św. Augustyn „Wyznania“, Ks. X, r. 33, P. L. XXXII, 799 n).

Z tego co się powiedziało warto wyciągnąć wniosek, że godność i siła muzyki kościelnej są tym większe, im bardziej związana jest ona z owym najwspanialszym dziełem kultu chrześcijańskiego, jakim jest Ofiara Eucharystyczna. Nic więc głębiej, nic wznioślej nie może przemawiać jak towarzyszące kapłanowi, sprawującemu boską Ofiarę, łagodne dźwięki muzyki kościelnej oraz należyte i radosne odpowiedzi ludu na wezwania kapłana, oraz towarzysząca tej całej świętej czynności owa szlachetna sztuka. Do tego wszystkiego, o czym się mówiło dołączyć trzeba i ten moment, że towarzyszy ona i upiększa inne ceremonie liturgiczne, przede wszystkim odmawianie brewiarza w chórze. Tej więc muzyce „liturgicznej“ należy się największe poszanowanie i cześć.

Znaczenie muzyki pozaliturgicznej

Niemniej także jest potrzebna i taka muzyka, która choć nie służy bezpośrednio liturgii, jednak przynosi pożytek religii przez swoją treść i cel, jaki jej przyświeca, a którą całkiem słusznie nazywamy muzyką

¹⁴⁾ Tłum. ks. J. Czuj, św. Augustyn, Wyznania, Warszawa 1954, str. 230.

religijną. Jest to taki rodzaj muzyki kościelnej, który wziął swój początek od Kościoła i pod jego opieką szczęśliwie się rozwijał, a jak to potwierdza doświadczenie może wywierać duży i zbawienny wpływ na dusze wiernych chrześcijan niezależnie od tego czy się nim posługujemy w świątyniach podczas czynności i ceremonii pozaliturgicznych, czy też gdy się go używa poza obrębem Kościoła w czasie różnych uroczystości i obchodów. Wszystkie te pieśni, które przeważnie powstają w językach narodowych, mają to do siebie, że łatwo wbijają się w pamięć, bo równocześnie z melodią umysł przyswaja sobie słowa a nawet całe zdania; przez częste zaś powtarzanie treść pieśni staje się lepiej zrozumiała. Z tego wynika, że chłopcy i dziewczęta już od młodości ucząc się tego śpiewu kościelnego mogą znaleźć w tym pomoc w poznawaniu prawd wiary, w przyłgnięciu do nich i zachowaniu ich w pamięci, co stanowi pomoc pedagogiczną w katechizacji dzieci. Tego rodzaju pieśni pobożne dostarczają młodzieży dojrzałszej i starszym wytchnienia umysłowego, pogodnej i czystej rozrywki, uroczystym zaś zebraniom dodają nastroju podniosłej pobożności. Również rodziny chrześcijańskie dzięki tym pieśniom zyskują na pobożnej radości i duchowej pociesze. Z powyższego wynika, że te religijne pieśni ludowe, przychodząc z poważną pomocą katolickiemu apostołstwu, powinny być pielęgnowane i troskliwie propagowane.

Skoro więc podkreślamy wieloraką wartość i wpływ apostołski muzyki kościelnej, czynimy to w tym celu, by ci wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób oddają się ćwiczeniom i pielęgnowaniu tego śpiewu, znaleźli w wyrażonym przez Nas uznaniu pełną radość i zadowolenie. Wszyscy bowiem ci, którzy już to jako artyści komponują utwory muzyczne już to jako dyrygenci kierują ich wykonaniem, już to występują w roli wykonawców wokalistów, czy instrumentalistów, ci wszyscy mimo różnych i odmiennych sposobów sprawują prawdziwe i istotne apostołstwo i za swój obowiązek dobrze wykonywany otrzymają od Chrystusa Pana nagrodę i chwałę apostołów. Niech więc sobie wysoce cenią swój urząd i niech to mają na uwadze, że nie tylko są artystami i nauczycielami sztuki, ale także sługami Chrystusa Pana i Jego pomocnikami w apostołstwie. Niech jeszcze tę godność swego urzędu stwierdzają wysoce obyczajnym życiem.

Uznanie Stolicy
Apostolskiej dla
muzyków kościel-
nych

Część trzecia.

Rodzaje muzyki kościelnej.

Ponieważ, jak dopiero co wyłożyliśmy, muzyka kościelna i śpiew religijny mają tak wielkie znaczenie i tak wielki wywierają wpływ, bezwzględnie konieczne jest, by nad nimi we wszystkich szczegółach pracować i taką troską je otoczyć, aby mogły pomyślnie wydawać swe zbawienne owoce.

Przymioty muzyki
kościelnej

Dlatego najpierw trzeba się zająć tym śpiewem i muzyką kościelną, które ściśle się łączą z kultem liturgicznym Kościoła, by osiągnęły wytknięty sobie wzniosły cel. Zatem „jest rzeczą konieczną, by ta muzyka, jak trafnie przypomniał już Poprzednik nasz św. Pius X — posiadała istotne przymioty liturgii, przede wszystkim: świętość i doskonałość formy, a następnie przymiot, siłą rzeczy stąd wypływający, powszechność“ (Acta Pii X, l. c. p. 78).

Świętość

Ma być świętą: dlatego baczyć należy, by chroniła się przed wszystkim, co trąci świeckością, oraz by nie pozwoliła zakraść się żadnym elementom świeckim zarówno w jej utwory jak i do strony wykonawczej. Tą właśnie świętością odznacza się wybitnie śpiew gregoriański, który przez tyle wieków ubiegłych w Kościele był używany i słusznie może być nazwany jakby jego dziedzictwem.

Śpiew grego-
riański

Śpiew gregoriański z powodu wewnętrznej zgodności melodii ze świętym tekstem, nie tylko najściślej jest do niego dostosowany, lecz także dodaje mu siły i tłumaczy ten tekst, dając przy tym słuchaczom pełne zadowolenie estetyczne. Skutek ten sprawiają melodie proste i jednorodne rytmicznie, lecz tak pełne subtelności i artyzmu, że budzą one u wszystkich szczerą podziw, a dla muzyków stały się niewyczerpanym źródłem natchnienia do nowych kompozycji. Pilna troska o ten kosztowny skarb świętego śpiewu gregoriańskiego i o udostępnienie go wiernym zlecona jest tym, którym Chrystus Pan powierzył strzec i zachowywać skarby Kościoła swego. Dlatego to, co mądrze zarządzili i podkreślili Poprzednicy nasi na czele z św. Piusem X, słusznie nazwanym odnowicielem śpiewu gregoriańskiego, My także zalecamy i nakazujemy, by przestrzegano tych szczególnych cech, którymi od początku odznaczał się chorał gregoriański; ażeby mianowicie ten święty śpiew miał jak najszersze zastosowanie podczas

świętych obrzędów liturgicznych i by także dołożono wszelkiego starania o właściwe, godne i pobożne jego wykonanie. A jeżeli będzie się komponować nowe melodie dla świąt nowoustanowionych, mają tego dokonywać wybitni znawcy tej sztuki, stosując się do autentycznych prawideł pierwotnego śpiewu gregoriańskiego, aby nowe kompozycje mogły godnie współzawodniczyć z dawnymi, tak pod względem charakteru jak i szlachetności.

Jeżeli rzeczywiście wszyscy zachowają te zasady, to stanie się także w należyty sposób zadość tej właściwości muzyki kościelnej, że nosić ona będzie znamię prawdziwej sztuki. A jeżeli w świątyniach katolickich na całym świecie będzie rozbrzmiewał nieskazony i czysty śpiew gregoriański to będzie on posiadał cechę powszechności, jak tego chce święta liturgia rzymska, tak, że wierni gdziekolwiek się znajdą, dzięki temu wspólnemu śpiewowi czuć się będą rodziną i jakby w domu, a przy tym dowodzić to będzie pocieszająco cudownej jedności Kościoła. W tym właśnie tkwi jedna ze szczególnych racji, dlaczego Kościół tak mocno pragnie, aby śpiew gregoriański ściśle się łączył z łacińskim tekstem liturgii świętej.

Wiadomo nam oczywiście, że Stolica Apostolska dla pewnych ważnych przyczyn pozwoliła na ściśle określone wyjątki, których jednak nie chcemy ani szerzej tłumaczyć, czy propagować, ani też bez odpowiedniego pozwolenia tejże Stolicy Świętej rozszerzać na inne okolice. I owszem, tam gdzie korzysta się z tych zezwoleń ordynariusze miejscowi i inni duszpasterze mają się pilnie starać o to, by wierni od młodości uczyli się melodii gregoriańskich przynajmniej łatwiejszych i bardziej użytecznych, ażeby umieli się nimi posługiwać przy świętych czynnościach liturgicznych tak, aby przez to coraz bardziej, z dnia na dzień, rosła jedność i powszechność Kościoła. Ale jednak, gdzie istnieje niepamiętny zwyczaj, że podczas uroczystej Ofiary Eucharystycznej po odśpiewaniu części liturgicznych w języku łacińskim, śpiewa się pewne utwory w języku ojczystym, Ordynariusze miejscowi mogą pozwolić na to, jeżeli ze względu na warunki miejsca czy osób tego zwyczaju zmienić się nie da (Codex Iuris Canonici, can. 5). W mocy natomiast pozostaje prawo, które postanawia, że nie wolno śpiewać w języku narodowym samego tekstu liturgicznego. Aby zaś śpiewacy i wierni dobrze

Doskonałość
formalna

Powszechność

Tekst liturgiczny

rozumieli słowa liturgiczne łączące się z melodiami gregoriańskimi, pozwalamy sobie powtórzyć zachętę Ojców Soboru Trydenckiego, zwróconą w szczególniejszy sposób do „pasterzy i tych, którzy mają powierzona troskę o duszę, aby często w przerwach pomiędzy mszami, sami lub przez kogoś objaśniali teksty mszalne; a także, by tłumaczyli je w trakcie odprawiania Najświętszej Ofiary, a to w dni najbardziej do tego odpowiednie, a więc w niedziele i święta“ (Conc. Trid. sess. XXII, De sacrificio Missae, c. VIII), co niech ma miejsce zwłaszcza w związku z katechezami. W naszych czasach łatwiej da się to przeprowadzić niż w ubiegłych wiekach, gdyż tekst liturgiczny został przetłumaczony na języki narodowe i tłumaczenia te znajdują się w podręcznych mszalikach i modlitewnikach, wydawanych przez doświadczonych pisarzy religijnych. Mogą one wiernym skutecznie przyjść z pomocą w zrozumieniu i uczestniczeniu w tym, co kapłani odmawiają w języku łacińskim w trakcie czynności liturgicznych.

Śpiewy liturgiczne Rytów wschodnich

Jasną jest rzeczą, że to co tu krótko wyłożyliśmy o śpiewie gregoriańskim, w szczególności dotyczy Rytu Kościoła rzymskiego, lecz zachowując odpowiedni stosunek, dotyczy to również śpiewów liturgicznych innych Rytów, czy to ludów zachodnich jak rytu Ambrozjańskiego, gallikańskiego, mozarabskiego czy to różnych rytów wschodnich. Wszystkie one bowiem, podobnie jak wykazują podziwu godne bogactwo Kościoła w czynnościach liturgicznych i we formułach modlitewnych, tak również przechowują w swym śpiewie liturgicznym cenne wartości, których należy strzec i ochraniać nie tylko przed zniszczeniem, ale także przed zubożeniem i deprawacją. Wśród najstarszych i najwybitniejszych pomników muzyki świętej bez wątpienia poczesne miejsce zajmują śpiewy liturgiczne rytów wschodnich, których melodie w wysokim stopniu przyczyniły się do ukształtowania form muzycznych samego Kościoła zachodniego, przy równoczesnym zachowaniu pewnych właściwości wynikających z liturgii łacińskiej. Naszym życzeniem jest, ażeby repertuar śpiewów w świętych rytach wschodnich, nad udoskonaleniem którego troskliwie pracuje Papieski Instytut dla Wschodnich Studiów przy przyjaznej współpracy Papieskiego Instytutu dla Muzyki Świętej coraz bardziej się rozszerzał tak w zakresie teorii jak i praktyki; aby klerycy wschodnich rytów kościelnych. doskonale wy-

szkoleni w śpiewie kościelnym, gdy osiągną urząd kapłański, także pod tym względem walnie mogli się przyczynić do przyozdobienia Domu Bożego.

Wypowiadając tyle pochwał i uznania na rzecz śpiewu gregoriańskiego nie mamy zamiaru usuwać z obrzędów religijnych polifonii kościelnej. Polifonia ta, jeśli się odznacza odpowiednimi zaletami potrafi znacznie wzbogacić wspaniałość kultu Bożego i budzić pobożne uczucia w duszach wiernych chrześcijan. Jest dla wszystkich zrozumiałym, że liczne utwory polifoniczne, zwłaszcza skomponowane w XVI w. przedstawiają tak czystą sztukę i tak szeroki wachlarz gatunków, że ze wszech miar są godne towarzyszyć i oświetniać obrzędy kościelne. Jakkolwiek autentyczna sztuka polifoniczna ubiegłych wieków powoli upadła i nierzadko przeniknęły do niej świeckie melodie, to jednak w ostatnich dziesiątkach lat doczekała się jak gdyby odrodzenia dzięki niezmqrdowanym studiom biegłych kompozytorów nad dziełami starych mistrzów i dzięki naśladowaniu i współzawodnictwu z dzisiejszą muzyką.

Polifonia

Doszło do tego, że w bazylikach i katedrach oraz w kościołach zakonnych mogły być wykonywane zarówno wspaniałe dzieła starych mistrzów, jak i kompozycje polifoniczne nowszych autorów, dodając świetności świętym rytom. Wiemy też, że nierzadko wykonuje się również i w mniejszych kościołach prostsze utwory polifoniczne, ale tak skomponowane, iż godne są miana prawdziwej sztuki. Kościół owe wysiłki darzy swą przychylnością. Sam bowiem, jak wyraził się nasz Poprzednik nieśmiertelnej pamięci św. Pius X, „cenił zawsze postęp sztuki i sprzyjał mu, dopuszczając — przy zachowaniu prawa liturgicznego — do użytku religijnego wszystko, co umysł ludzki dobrego i pięknego w ciągu wieków wynalazł“ (Acta Pii X can. 1. p. 80). To zaś prawo przypomina, by w tak poważnej sprawie stosowano daleko idącą roztropność i troskę, by nie wprowadzać do świątyń takich utworów polifonicznych, które przez nienaturalny jakiś i napuszony gatunek melodii już to zniekształcają swoją przesadą słowa świętej liturgii, już to przeszkadzają w czynnościach liturgicznych, już to wreszcie w ogóle obniżają biegłość i talent śpiewaków, szpecąc kult święty.

Muzyka wspólczesna

Powyzsze szczególne normy trzeba także odnieść do używania organów i innych instrumentów muzycznych. Między tymi zaś instrumentami, którym przysługuje

Muzyka organowa

wstęp do świątyni, słusznie uprzywilejowane miejsce należy się organom. One bowiem doskonale są dostosowane do świętych śpiewów i obrzędów, oraz dziwnie podnoszą świetność i okazałość ceremonii kościelnych; słodycz i potęga ich dźwięków porusza dusze wiernych, napełnia umysły niejako niebiańską radością i potężnie podnosi ku wyżynom, do Boga.

Muzyka instru-
mentalna

Oprócz organów są także inne instrumenty, które do osiągnięcia wzniesłego celu muzyki świętej skutecznie mogą być użyte, byleby nie traciły niczym świeckim i zbyt krzykliwym czy hałaśliwym, co wcale nie przystoi świętym czynnościom i powadze miejsca. Na szczególne wyróżnienie zasługują instrumenty smyczkowe. Wyróżnienie to tłumaczy się tym, że wspomniane instrumenty zarówno kiedy rozbrzmiewają solo, jak i kiedy występują zespołowo z innymi instrumentami, czy też przy akompaniamencie organów, wyrażają z jakąś niewypowiedzianą siłą smutne czy radosne uczucia człowieka. Poza tym o rodzajach muzyki, których nie należy bynajmniej usuwać z kultu religii katolickiej, już My sami jasno i wyraźnie wypowiedzieliśmy się w encyklice „Mediator Dei“: „Owszem, jeżeli nie zawierają niczego co by trąciło światowością, niczego niewłaściwego ze względu na świętość miejsca i czynności liturgicznych; jeżeli nie wywodzą się z czezej pogoni za oryginalnością i niezwykłością, to trzeba otworzyć im nasze kościoły, gdyż mogą przyczynić się niemało do uświetnienia obrzędów świętych i do podniesienia myśli, a jednocześnie do rozniecenia prawdziwej pobożności w duszach“¹⁵⁾ (A. A. S. vol. XXXIX (1947), p. 590). Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, ażeby tam gdzie zdolności i biegłość nie są wystarczające do tak wielkich poczynań, wstrzymano się raczej od tak odpowiedzialnych wysiłków, aniżeli tworzone dzieła mniej godne kultu Bożego i świętych obrzędów.

Śpiewy ludowe:
a) podczas
obzędów litur-
gicznych

Oprócz muzyki kościelnej ściśle związanej z liturgią Kościoła, trzeba jeszcze omówić, o czym wyżej wspomnieliśmy, religijne śpiewy ludowe, które często powstają w językach narodowych, a wywodzą się ze śpiewu liturgicznego. Ponieważ jednak są bardziej przystosowane do umysłowości i psychiki poszczególnych narodów, dlatego zależnie od właściwości różnych ludów i okolic różnią się między sobą dosyć znacznie. Aby zaś tego ro-

¹⁵⁾ Tłum. O. Jan Wierusz Kowalski, O.S.B., Mediator Dei Kielce 1948.
str. 100.

dzaju religijne śpiewy przyniosły chrześcijańskiemu ludowi duchową korzyść i pożytek, powinny odpowiadać ściśle zasadom wiary katolickiej, powinny je dokładnie uzmysławiać i tłumaczyć, posługiwać się językiem i melodiami jasnymi i prostymi, powinny być pozbawione próżnych i przesadnych słów i wreszcie, chociaż będą krótkie i łatwe, powinny jednak odznaczać się powagą i namaszczeniem religijnym. W tym duchu skomponowane pieśni religijne, zrodzone jakby z najgłębszych tajników ducha ludowego, wpływają silnie na wszystkie władze człowieka i rozbudzają w nim pobożne uczucia. Szczególnie potężnie wnoszą one umysły wiernych ku niebu, kiedy to lud zgromadzony tłumnie podczas kościelnej uroczystości śpiewa je na jeden głos. Dlatego też chociaż, jak już wyżej pisaliśmy, w czasie uroczystej Mszy św. nie wolno ich śpiewać bez szczególnego zezwolenia Stolicy św., jednak podczas Mszy nie uroczyste odprawianych mogą być niezwykle pomocne w tym, żeby wierni chrześcijanie byli obecni przy Świętej Ofierze nie tylko jako niemi i martwi widzowie, ale by jednocząc się ze świętymi obrzędami tak duchem jak i głosem zespolili swoją pobożność z modlitwami kapłanów. Chodzi tylko o to, by śpiewy te były dokładnie dostosowane do poszczególnych części Najświętszej Ofiary, jak dokonano już tego w wielu krajach katolickiego świata, o czym dowiedzieliśmy się z wielką radością.

W nabożeństwach zaś, które nie są ściśle liturgiczne, tego rodzaju pieśni ludowe o ile tylko odznaczać się będą wymaganymi zaletami, o których wyżej mówiliśmy, znakomicie pomogą w zbawiennym oddziaływaniu na lud chrześcijański, w uświadamianiu religijnym, w ugruntowywaniu pobożności; wreszcie przepojone świętą radością szczególnie nadają się one do użytku nie tylko w świątyniach, ale także poza nimi, podczas obchodów religijnych i pielgrzymek do miejsc świętych, a także podczas kongresów narodowych czy międzynarodowych. Najbardziej zaś użyteczne są one przy katolickim nauczaniu chłopców i dziewcząt, a także w pracy stowarzyszeń młodzieżowych i na zjazdach pobożnych bractw, jak tego niejednokrotnie dowiodło doświadczenie.

Dlatego nie możemy się powstrzymać, Czcigodni Bracia, by Was gorliwie nie zachęcić, abyście w powierzonych Wam diecezjach darzyli ludowe pieśni religijne wielką opieką i poparciem.

Nie braknie Wam specjalistów-muzyków, którzy te

b) poza nabożeństwem liturgicznym

Krzewienie pieśni religijnej

pieśni umiejętnie zbiorą i wydadzą śpiewnik, o ile tego gdzieś jeszcze nie dokonano, by tym łatwiej mogli się ich wierni nauczyć dobrze śpiewać oraz zapamiętać słowa. Ci zaś, którzy stoją na czele religijnych zakładów dla chłopców i dziewcząt, niech nie zaniedbują posłużyć się odpowiednio tymi skutecznymi pomocami, a również kierownicy katolickiej młodzieży niech się nimi roztropnie posługują w powierzonym sobie odpowiedzialnym urzędzie. Spodziewamy się, że szczęśliwie uzyskamy to, czego sobie wszyscy życzą, mianowicie, by pieśni świeckie, które czy to ze względu na nieodpowiednią melodię, czy też na słowa, często zdrożne i rozwiązłe, stanowią niebezpieczeństwo dla młodzieży chrześcijańskiej, zostały usunięte i zastąpione takimi pieśniami, które rodzą czyste i niewinne zadowolenie, a które jednocześnie podsycają i zwiększają wiarę i pobożność. Spodziewamy się, że dojdzie do tego, iż lud chrześcijański już tutaj na ziemi zacznie śpiewać ową pieśń chwały, którą będzie zawsze śpiewał w niebie: „Siedzącemu na tronie i Barankowi błogosławieństwo, cześć, chwała i moc na wieki wieków“ (Apok. V. 13).

Muzyka kościelna w krajach misyjnych

To co dotąd wyłożyliśmy, odnosi się szczególnie do tych narodów, w których religia katolicka jest już silnie zakorzeniona. W krajach misyjnych te szczegółowe przepisy nie mogą być nakazane celem całkowitego wprowadzenia w życie, dopóki liczba chrześcijan znacznie nie wzrośnie, dopóki nie powstanie więcej świątyń, dopóki do szkół założonych przez Kościół nie będzie uczęszczać odpowiednia ilość chrześcijańskich dzieci, w końcu dopóki nie będzie dostatecznej liczby kleru. Jednakowoż usilnie zachęcamy apostołskich pracowników, gorliwie trudzących się na tych najodleglejszych terenach winnicy Pańskiej, aby to zadanie zaliczyli do najważniejszych trosk swojego urzędu. Liczne narody powierzone posłudze misjonarzy dziwnie jakoś lubują się w muzyce, a ceremonie poświęcone kultowi pogańskiemu wzbogacają religijnym śpiewem. Byłoby to nieroztropne, gdyby głosiciele Chrystusa Boga tej skutecznej pomocy apostołskiej nie doceniali lub całkowicie jej zaniedbali. Dlatego misjonarze, wypełniając swój apostołski urząd w krajach pogańskich, to zamilowanie do śpiewu religijnego, którym odznaczają się ludzie powierzeni ich trosce, chętnie wykorzystają w tym duchu, aby te narody przeciwstawiły swoim religijnym śpiewom, które nierzadko wzbudzają podziw u innych ludów, po-

dobnie piękne pieśni chrześcijańskie, którymi uczczą słowem i melodią narodową prawdy wiary, życie Chrystusa i Najświętszej Panny.

Niech jednak pamiętają ci misjonarze, że Kościół katolicki już od najdawniejszych czasów, kiedy wysłał głosicieli Ewangelii do krajów nieoświeconych jeszcze światłem wiary, razem ze świętymi rytami liturgicznymi również wprowadzał tam śpiew, zwłaszcza gregoriański i że ta mu przyświecała myśl, ażeby narody, które mają przyjąć chrześcijaństwo, ujęte pięknem melodii, tym łatwiej doprowadzić do uznania prawd chrześcijańskich.

Część czwarta

Praktyczne wskazania

Naśladując w tej encyklice we wszystkim naszych Poprzedników, zalecamy i przepisujemy Wam, Czcigodni Bracia, celem pewniejszego osiągnięcia dobrych wyników, abyście starannie korzystali z wszelkich środków, jakich Wam udziela Wasz urząd wielki przez Chrystusa Pana powierzony, a przez Kościół nadany. Środki te, jak uczy doświadczenie z wielkim pożytkiem zostały wykorzystane w wielu świątyniach świata chrześcijańskiego.

Dlatego przede wszystkim starajcie się, aby w kościołach katedralnych, a o ile okoliczności na to pozwolą także w innych większych świątyniach diecezji, istniała jakaś dobrze postawiona Szkoła Kantorów, która byłaby dla innych wzorem i bodźcem do poprawnego uczenia się i wykonywania śpiewu gregoriańskiego. Gdzie zaś założenie takiej Szkoły Kantorów będzie niemożliwe lub nie będzie można znaleźć odpowiedniej ilości chłopców, pozwalamy, aby wówczas tekst liturgiczny na Mszy uroczystej mógł być śpiewany przez zespół złożony z mężczyzn i kobiet albo panien w miejscu wyłącznie na to przeznaczonym, a położonym poza chórem. W takim jednak wypadku mężczyźni mają być oddzieleni od kobiet i dziewcząt dla uniknięcia jakichś niestosowności i to pod odpowiedzialnością Ordynariusza (Decr. S. Rit. Congr. n. 3964; 4201; 4231).

Szkoła Kantorów

Należy także pilnie się troszczyć, aby w Waszych Seminariach i Instytutach misyjnych czy zakonnych naukę muzyki kościelnej i śpiewu gregoriańskiego prowadzili po myśli Kościoła doświadczeni fachowcy, którzy

Nauka muzyki
kościelnej
w Seminariach

odznaczają się dobrymi obyczajami i ściśle przestrzegają zarządzeń Stolicy św.

Kształcenie
wzdolnionych
kleryków

Jeśli by zaś znaleźli się w Seminariach lub Kolegiach zakonnych alumni, odznaczający się szczególnym uzdolnieniem i zamiłowaniem w tym kierunku, przełożeni Seminariów i Kolegiów o tym Was powiadomią, abyście mogli stworzyć warunki do lepszego rozwoju ich zdolności, przez wysłanie ich na studia do Papieskiego Instytutu Muzyki Kościelnej lub innej wyższej uczelni tego typu, byleby kandydat wykazywał się dobrymi obyczajami i cnotami, z których można by wnosić, że zostanie dobrym kapłanem.

Referenci kurialni

Trzeba również troszczyć się o to, aby Ordynariusze miejscowi i przełożeni zakonni mieli kogoś, kto by im w tak ważnej sprawie muzyki kościelnej służył pomocą, gdyż sami obciążeni różnorodnymi obowiązkami nie będą w stanie temu zadaniu podołać. Najlepiej by było, żeby posługiwali się jakimś przedstawicielem Diecezjalnego Zarządu Sztuki Kościelnej, który będąc wykształconym znawcą muzyki kościelnej i śpiewu gregoriańskiego, wglądałby szczegółowo we wszystko, co na tym polu dzieje się w diecezji i by o tych zagadnieniach powiadamiał Ordynariusza oraz by jego zarządzenia przekazywał do wykonania.

Towarzystwa
muzyczne

Jeżeli natomiast diecezja jakaś posiada stowarzyszenia, poświęcające się krzewieniu muzyki kościelnej, a których zakładanie pochwalili i bardzo zalecali papież, ordynariusz według swego uznania może się nimi posługiwać w wykonywaniu swoich zadań. Tego rodzaju stowarzyszenia, założone w celu kształcenia ludu w muzyce kościelnej i podnoszenia poziomu tej sztuki, mogą wybitnie przyczynić się zarówno słowem jak i przykładem do rozwoju śpiewu kościelnego.

Czcigodni Bracia! Zakładajcie i popierajcie te stowarzyszenia z całym oddaniem, by wykazywały one jak największą żywotność. Starajcie się, by kierowali nimi najzdolniejsi fachowcy. Dołóżcie starań, by te stowarzyszenia starannie rozwijały na terenie całej diecezji znajomość muzyki i śpiewów kościelnych i rozbudzały zamiłowanie do ich wykonywania, zgodnie z przepisami Kościoła i w całkowitym posłuszeństwie względem rozporządzeń Stolicy Apostolskiej.

Zakończenie

Powodowani ojcowską troską omówiliśmy nieco szerzej postawione wyżej zagadnienia. Spodziewamy się

też, że i Wy, Czcigodni Bracia, spełnicie swój obowiązek z całą pasterską gorliwością, ponieważ dotyczy on godnego i pięknego sprawowania kultu. Spodziewamy się, że w kościołach przez Was rządzonych zajmiecie się sprawami muzycznymi z nowym zapałem, z nowym podejściem, gorliwie i pilnie, zgodnie z niniejszą encykliką, celem rozszerzenia tego wspaniałego apostołstwa. Oby doszło szczęśliwie do takiego stanu, żeby tę najwspanialszą sztukę, która przez wszystkie wieki cieszyła się w Kościele takim zrozumieniem, doprowadzono także w obecnych czasach do pierwotnego blasku świętości i szlachetności i z dnia na dzień udoskonalano. Oby nadeszła chwila, ażeby wierni w kościołach oddawali chwałę Bogu w Trójcy Jedynemu przez silniejszą wiarę, mocniejszą nadzieję, płomienniejszą miłość, wyrażoną zależnie od warunków w godny sposób przy pomocy pięknych śpiewów. Co więcej, oby także poza obrębem Kościoła, w rodzinach i na zebraniach chrześcijańskich spełniło się to życzenie, które tak pięknie wyraża św. Cyprian w liście do Donata: „Niech rozbrzmiewają psalmy podczas skromnej biesiady: ciesząc się dobrą pamięcią i pięknym głosem, jaki posiadasz, rozpoczynaj nimi jak zwykle. Najbardziej możesz odżywić swoich przyjaciół wtedy, kiedy rozmawia się o sprawach duchownych i kiedy w uszach zadźwięczą pobożne i miłe pieśni“ (S. Cypriani Epist. ad Donatum. [Epist. 1, n. XVI] P. L. IV, 227).

Tymczasem zaś, pełni nadziei na obfite i radosne owoce, jakie wyrosną z naszego napomnienia, na świadectwo naszej życzliwości i w celu uproszenia darów niebieskich Wam, Czcigodni Bracia, każdemu z osobna i wszystkim razem, a także ludowi Wam powierzonemu, a szczególnie tym, którzy poświęcają się sprawom muzyki, posłuszni Naszym wskazaniom, udzielamy z serca płynącego błogosławieństwa apostołskiego.

Dan w Rzymie, u św. Piotra dnia 25 XII 1955 r.,
w Uroczystość Bożego Narodzenia, w 17 roku Naszego Pontyfikatu

Pius XII Papież

Przetłumaczył i wstępem zaopatrzył

Kraków

Ks. KAROL MROWIEC, C. M.

ŚWIĘTA KONGREGACJA OBRZĘDÓW

Objaśnienie odnośnie czynności liturgicznych podczas „Świętego Tridum“ zgodnie z odnowionym porządkiem Wielkiego Tygodnia.

W odnowionym porządku wielkotygodniowym prócz rubryk dotyczących uroczystego odprawiania świętych obrzędów z asystą, dodano jeszcze rubryki o zwyczajnym sprawowaniu tychże ceremonii bez asysty. Zaiste na mocy tego postanowienia odprawianie świętych czynności we wszystkich kościołach oraz kaplicach publicznych, bądź też półpublicznych, wydaje się być bardziej ułatwionym.

Ponieważ zaś w tej sprawie powstały pewne wątpliwości Święta Kongregacja Obrzędów postanowiła i ogłosiła co następuje:

1. We wszystkich kościołach i kaplicach zarówno publicznych, jak i półpublicznych, gdzie jest więcej kleru, święte obrzędy Drugiej Niedzieli Męki czyli Palmowej, Wielkiego Czwartku, Wielkiego Piątku — Męki i Śmierci Pana Jezusa oraz w Wigilię Wielkiej Nocy, mogą się odbywać we formie uroczystej, (Pouczenie Nr 4).

2. W kościołach zaś i kaplicach publicznych i półpublicznych, gdzie jest brak asysty wyższej, może być użyty ryt zwyczajny. Do wykonania wspomnianego rytu potrzebna jest dostateczna liczba ministrantów. Mogą nimi być zarówno klerycy, jak i mali chłopcy. Przynajmniej trzech z nich potrzebnych jest na Niedzielę Palmową oraz na Mszę wielkokoczwartkową, a co najmniej czterech winno posługiwać celebransowi przy wykonywaniu czynności liturgicznych Męki i Śmierci Pańskiej we Wielki Piątek oraz w Wigilię Wielkanocy. Ministranci ci powinni być starannie pouczeni o czynnościach, które przez nich mają być wykonywane. (Pouczenie Nr 3).

Ten podwójny warunek zasadzający się na dostatecznej ilości ministrantów i odpowiednim ich przygotowaniu jest wymagany do całkowitego wykonania rytu zwyczajnego. Ordynariusze miejsca niech się zatroszczą, aby ten podwójny warunek ustanowiony dla rytu prostego, był jak najdokładniej zachowany.

3. Skoro w Czwartek Wielkiego Tygodnia po Mszy Wieczery Pańskiej celebrowanej także we formie zwyczajnej, byłoby przeniesienie i wystawienie Najświętszego Sakramentu, to w tym samym kościele, czy kaplicy winna mieć miejsce popołudniowa ceremonia Wielkiego Piątku tak co do Męki, jak i co do Śmierci Chrystusowej.

4. Jeżeli z jakiegokolwiek przyczyny Msza św. w Wieczery Pańskiej nie mogłaby się odbyć nawet w rycie prostym, wówczas ordynariusz miejsca ze względów duszpasterskich może zezwolić na odprawienie dwu Mszy cichych w kościołach normalnych oraz na jedną tylko Mszę cichą w kaplicach półpublicznych, (Pouczenie Nr 17). Należy tutaj zachować dekret Nr 7 dotyczący czasu odprawiania tychże Mszy.

5. Wigilia Wielkanocna może być obchodzona także w tych kościołach i kaplicach, w których ceremonie Wielkiego Czwartku i Wiel-

kiego Piątku nie miały miejsca, lub też można je zaniechać w kościołach i kaplicach, gdzie wyżej wymienione ceremonie zostały już odprawione.

Ordynariusz miejsca może udzielić pozwolenia na binacje Mszy św. we Wielki Czwartek i w Wielką Sobotę oraz na powtórne odprawienie ceremonii wielkopiątkowych tym kapłanom, którzy pod swoją duszpasterską opieką mają dwie lub więcej parafii. Zezwolenie to nie może być wydane dla tej samej parafii. Należy przy tym zachować ściśle postanowienia dotyczące czasu odprawiania tych ceremonii. (Dekret Nr 7).

Po szczegółowym przedstawieniu niniejszych postanowień Najjaśniejszemu Naszemu Panu Papieżowi Piusowi XII przez niżej podpisanego Kardynała, Jego Świątobliwość raczył to nasze ogłoszenie i rezolucje zatwierdzić.

Jakiegokolwiek przeciwne ogłoszenie nie może mu stać na przeszkodzie.

W dniu 15 marca roku 1956.

Kard. CICOGNANI
 Prefekt Św. Kongregacji Obrzędów
Arcyb. † A. CARINCI,
 Sekretarz Kongregacji

„Odpowiedzi Św. Kongregacji Obrzędów na wątpliwości w związku z dekretem C. R. C. z dnia 23 marca 1955 roku

Ks. Józef Pizzoni, C. M., Dyrektor Papieskiej Akademii Liturgicznej w Rzymie, pokornie przedkłada S. C. R. do rozwiązania wątpliwości, które się nasunęły w związku z Dekretem „De rubricis ad simpliciorum formam redigendis“ z dn. 23 marca 1955 roku.

S. C. R., na mocy udzielonej jej przez Ojca św. władzy po wysłuchaniu zdania specjalnej Komisji, pismem pod N.R. 65/955, z dn. 3 listopada 1955 roku, odpowiedziała, jak następuje:

I. Dekret Generalny S. C. R. z dn. 23. 3. 1955 roku nakazuje niedzielić wszystkie W. Postu aż do Niedzieli Białej, jak również niedzielić Zesłania Ducha św. i wszystkie niedzielić Adwentu obchodzić rytym „duplex I cl“, a pozostałe niedzielić roku rytym „duplex“ (tit II, 3, 5).

Pytanie:

Jak należy zapisać w Kalendarzu niedzielić Siedemdziesiątnicy, Sześćdziesiątnicy i Pięćdziesiątnicy, czy:

Viol. Dom. Septuagesimae (vel alia), 2 cl., De ea, dupl.
 czy raczej:

Viol. Dom. Septuagesimae (vel alia), 2 cl., De ea, dupl.

Odpowiedź. Negatywnie co do pierwszego, pozytywnie co do drugiego. Tą odpowiedzią wszystkie niedziele roku można podzielić na niedziele: a) rytu zdwojonego (duplex) — wszystkie niedziele w roku, b) rytu zdwojonego II klasy (duplex II cl.): Septuagesima, Sexagesima, Quinquagesima, c) rytu I klasy (duplex I cl.): Advent, Wielki Post, Męki Pańskiej i Biała.

II. Ten sam dekret postanawia, żeby nie zdwajać antyfon w oficjum niedzielnym dotychczas w rycie półzdwojonym obchodzonym, a na przyszłość zdwojonym. Podobnie trzeba obchodzić tak jak dotąd dni w czasie oktawy Bożego Narodzenia, chociaż do rytu zdwojonego są podniesione. Nic zaś dekret nie mówi o antyfonach w oktawie Zmartwychwstania Pańskiego i Zesłania Ducha Św.

Pytanie: Czy w dniach w czasie oktawy Zmartwychwstania Pańskiego i Zesłania Ducha Św., i to od środy do soboty, które są obecnie rytu zdwojonego (tit. II, 2, 5, 12, 17), czy antyfony do Matutinum, Laudes, Vesperas przed psalmami trzeba zdwajać, czy też nie zdwajać?

Odpowiedź: Można zdwajać, lecz nie jest to koniecznym.

III. Dekret generalny postanowił: „dnie w czasie oktawy Bożego Narodzenia, chociaż podniesiono do rytu zdwojonego, odprawia się jak dotąd“ (tit. II, 13).

Pytanie: Czy tak należy rozumieć o wykluczeniu wszelkich nowych przepisów dekretu, w tym przypadku j. np.: Niedzielę wypadającą w dn. 25—28. XII. wcale się nie obchodzi, tak jak dotąd, święto św. Szczepana Pierwszego Męczennika należy wspomnieć w II Nieszporach Bożego Narodzenia, święta zdwojone (duplex) zatrzymują w Primie, Tercji, Sekscie i Nonie psalmy z Niedzieli, święta św. Tomasza B. M. i św. Sylwestra I P. W. mają pierwsze Nieszpory, lub przynajmniej wspomnienie (commemoratio); początek listu św. Pawła do Rzymian, przywiązany do dn. 29. XII. w razie przeszkody, czy trzeba przenieść?

Odpowiedź: Pozytywna.

IV. Czy można w dn. 2—5 stycznia i w dn. od 7—12, jak również w dniach dawnej oktawy Wniebowstąpienia Pańskiego i następny piątek, jeśli wtedy nie przypada żadne święto, zamiast Mszy św. z oficjum bieżącego odprawić jako konwentualną Mszę św. wotywną na ten dzień wyznaczoną, lub, jeśli wtedy wypada jakaś kommemoracja, Mszę św. zgodną z nią?

Odpowiedź: Pozytywnie, można.

V. W drugiej Mszy św. Bożego Narodzenia, z racji stacji, bierze się wspomnienie św. Anastazji. Czy należy nadal brać tę kommemorację, tak jak dotąd, ponieważ przepisy dekretu zabraniają w święta I klasy wszelkiej kommemoracji?

Odpowiedź: Pozytywnie, można.

VI. Dekret generalny, wspominając komemoracje, których nigdy nie można opuszczać i które mają zawsze pierwszeństwo, tak mówi: „W niedziele I klasy, w święta I klasy, w ferie i wigilie uprzywilejowane, jak również we Mszach św. śpiewanych lub wotywnych uroczystych nie można wziąć żadnej komemoracji“ (tit. III, 4 a).

Pytanie:

a) W ferie W. Postu, Męki Pańskiej, Suche dni poza oktawą Zesłania Ducha Św. i w wigilie wspólne, jeśli przypada wtedy święto w rycie zdwojonym większym lub mniejszym, a tylko można odprawić jedną Mszę św. konwentualną, to czy w tej Mszy św. z ferii lub z wigilii (Rubr. gen. Missalis, Addit. et Variat., tit. I, 4) śpiewanej S. R. C., czy trzeba opuścić komemorację święta, o którym odmawia się oficjum, czy należy raczej wziąć?

b) Co należy uczynić, jeśli tego samego dnia przypada święto zdwojone I kl. i wspólna wigilia, a jedną tylko można odprawić Mszę św. konwentualną? Czy we Mszy św. o święcie (Rub. Gen. Missalis, Addit. et Variat., tit. I. 4) śpiewanej, lub czytanej należy opuścić komemorację wigilii, czy raczej dodać?

c) Co należy zrobić, jeśli w przypadającą ferię mniejszą, w chórze śpiewa się lub czyta jako konwentualną Mszę św., jakkolwiek Mszę św. wotywną? Czy należy opuścić komemorację ferii (modlitwę z niedzieli poprzedzającej), o której odmawia się oficjum?

Odpowiedź: Należy zachować przepisy Dekretu generalnego: we Mszy św. śpiewanej należy opuścić, a we Mszy św. czytanej należy wziąć komemorację.

VII. Według wymienionego Dekretu generalnego nie można przenieść hymnów własnych niektórych świętych zachodzących w pewnych godzinach (tit. IV. 5).

Pytanie: Czy to zarządzenie dotyczy także antyfon własnych, j. np. antyfon wyznaczonych w I Nieszporach św. Rodziny, lub św. Józefa, lub św. Jana Chrzciciela, gdyby te święta były przeszkodzone?

Odpowiedź: Twierdząca.

VIII. Mocą Dekretu generalnego (tit. IV, II) święta zdwojone większe i mniejsze, jak również pojedyncze (simplex) nie mają pierwszych nieszporów?

Pytanie: Jeśli o tych świętach jest tylko komemoracja, to czy trzeba wziąć antyfonę i werset z I nieszporów, dla uniknięcia tożsamości tekstu (Rubr. gen. Brev. tit. IX, 8), czy raczej z innych godzin kanonicznych?

Odpowiedź: Pozytywna.

IX. Według Dekretu generalnego święta zdwojone, które nie są I lub II klasy, ani Niedzielami, nie mają I nieszporów (tit. IV, II) Dzień Zaduszny nie ma II nieszporów, gdyż po Nonie oficjum się kończy. Czy

więc Nieszpory z Kompletą należy odmówić po Nieszporach Wszystkich Świętych, czy raczej w dn. 2 listopada wieczorem.

Odpowiedź: Negatywnie co do pierwszego, pozytywnie co do drugiego.

X. Uroczystość św. Józefa, Oblubieńca N. M. P. i Patrona Kościoła Powszechnego wypadająca dotąd w środę po niedzieli drugiej po Zmartwychwstaniu Pańskim była świętem uroczystym (feriata) (Brev. Rom., I tab., excerpta e Rubr. iuxta Const. Divino afflatu refor.).

Pytanie: Czy to świętowanie trzeba przenieść na święto, niedawno ustanowione, św. Józefa Rzemieślnika?

Odpowiedź: Negatywnie.

XI. Czy wymienione wyżej święto św. Józefa należy zaliczyć do świąt pierwszorzędnych, tak, że zabrania w tym dniu odprawiania Mszy św. żałobnej, pogrzebowej, a we Włoszech i wyspach okolicznych w zbiegu w I Nieszporach i ze świętem św. Katarzyny Seneńskiej D., Patronki Pierwszorzędnej Narodu, według Rubryk Gen. Brev. (Addit. et Variat. tit. II, I), czy raczej święto św. Józefa Rzemieślnika zaliczyć należy do drugorzędnych?

Odpowiedź: Negatywnie co do pierwszego, pozytywnie co do drugiego.

XII. Czy święto, niedawno ustanowione, N. M. P. Królowej należy zaliczyć do świąt pierwszorzędnych, czy drugorzędnych?

Odpowiedź: Negatywnie co do pierwszego, pozytywnie co do drugiego.

XIII. Czy przepisy ustanowione w Rubr. gener. Missalis dotyczące modlitw ad libitum celebransa, (Addit. et Variet, tit. VI, 6) et tit. II, 10) pozostały dalej w swojej mocy po dekreście generalnym, a jeśli negatywnie, to jak trzeba je zmienić?

Odpowiedź: Pozytywnie, z tym zastrzeżeniem, by liczba wszystkich nie przekraczała trzech.

XIV Według dekretu generalnego, w ferie mniejsze, jeśli wypada komemoracja jakiegoś świętego, „Mszę św. można odprawić do woli celebransa, albo o ferii, albo, na sposób świąteczny, o świętym wspomnianym“ (tit. V, 5). Ponieważ zaś Mszę św. konwentalną nigdy nie można zostawić do woli, wyjąwszy ferie mniejsze, w które można było często wybrać jedną ze Mszy św. wotywnych na poszczególne dni wyznaczone, dlatego:

Pytanie: Czy we wspomniane ferie można Mszę św. konwentalną odprawić o ferii, czy Mszę św. wotywną odpowiednią do dnia w tygodniu, czy raczej Mszę św., o świętym wspomnianym?

Odpowiedź: Zasadniczo Mszę św. konwentualną odprawić trzeba o ferii. Pozwala się zaś na inne.

We ferie mniejsze w ciągu roku Mszę św. konwentualną ad libitum można odprawić albo o samej ferii (ze Mszy św. niedzieli poprzedniej), b) albo wotywną we Mszale mającą nazwę „Missae votivae I loco“, c) lub dopiero o tym świętym, o którym jest komemoracja lub tylko pamięć w oficjum.

XV. W dekrete ogólnym jest powiedziane: „Prefację trzeba wziąć własną danej Mszy św., w braku tejże Prefację de tempore, wreszcie wspólną“.

Pytanie: Czy Prefację własną trzeba rozumieć ściśle, lub raczej w znaczeniu szerszym, tak że we Mszy św. Bożego Ciała, Przemienienia Pańskiego, Św. Ewangelistów. Papieży (nie wykluczając ich Komemoracji, które w niektórych miejscach obchodzi się 3 lipca), jak również w odpowiednich Mszach wotywnych, jeśli jej nie można odprawić, także we Mszy św. P. N. J. C. Najwyższego i Wiecznego Kapłana i w rocznicę Wyboru i Koronacji Papieża, czy trzeba i wtedy wziąć Prefację wyznaczoną?

Odpowiedź: Dekret generalny trzeba ściśle tłumaczyć i rozumieć.

XVI. Jak poprzednio było zaznaczone: „Prefację trzeba wziąć własną Mszy św., z braku tejże Prefację de tempore, inaczej wspólną“ (tit. V, 8).

Pytanie: W czasie W. Postu, Męki Pańskiej i Dni Krzyżowych, we Mszy św. konwentualnej lub śpiewanej o święcie, albo wotywniej śpiewanej, w braku własnej Prefacji czy można wziąć Prefację de tempore, jeśli o ferii, o której w tym wypadku pominięto komemorację jest Msza św. konwentualna, albo śpiewana, czy raczej trzeba wziąć Prefację wspólną, według Rubr. Mszału obecnie obowiązujących?

Odpowiedź: Dekret trzeba ściśle zachować.

XVII. Czy pozostają w swojej mocy, po dekrete generalnym, przepisy ustanowione przez Rubryki generalne Mszału co do Prefacji (Addit. et Variat. tit. V, 5) i tak w dniach od 2 do 5 i od 7 do 12 stycznia, w czasie wielkanocnym i w tzw. czasie Wniebowstąpienia, Prefację de tempore trzeba wziąć w jednej tylko Mszy św. ze Mszy św. śpiewanych lub konwentualnych, jak to w danym miejscu jest przepisane?

Odpowiedź: Dekret trzeba ściśle zachować.

XVIII. Czy w niedziele, wg. dekretu generalnego (tit. II, 3) podniesione do rytu I klasy, trzeba opuścić imperaty pro re gravi przez Ordynariusza nakazane, wg. Rubr. gener. Mszału (Addit. et Variat. tit. VI, 4)?

Odpowiedź: Pozytywnie.

XIX. S. R. C. w dekrete z dn. 2 czerwca 1955 roku wyjaśniając wątpliwości orzekła, że należy opuścić imperaty zwyczajne nakazane przez Ordynariusza wtedy, gdy liczba modlitw, razem z kolektami wynosi trzy (ad X). Gdy więc w wymienionym dekrete ta sama C.S.R. ogranicza liczbę wszystkich modlitw do trzech.

Pytanie: Czy należy opuścić modlitwy nakazane przez Ordynariusza jako pro re gravi, jeśli już są trzy modlitwy we Mszy św.?

Odpowiedź: Liczby trzech modlitw nigdy nie można przekraczać i w takim wypadku zamiast trzeciej modlitwy trzeba wziąć modlitwę nakazaną przez Ordynariusza jako pro re gravi.

Z dekretu generalnego, jak również z odpowiedzi z dn. 2 czerwca 1955, mogła się zrodzić wątpliwość, czy „modlitwy pro re gravi nakazane“ trzeba wziąć, jeśli już trzy modlitwy są we Mszy św. gdyż S. R. C. w dn. 2 czerwca wyjaśniła, że „modlitwy przez Ordynariusza nakazane zwyczajne“ należy opuścić, jeśli już trzy modlitwy są we Mszy św., nie zaś nie wyjaśniła, odnośnie „modlitw pro re gravi nakazanych“. Z obecnej zaś odpowiedzi wynika, że liczbę trzech modlitw należy bardzo ściśle tłumaczyć. I tak np. w rocznicę wyboru czy koronacji biskupa, jeśli już są trzy modlitwy przez rubryki nakazane, trzeba ostatnią modlitwę opuścić, a na jej miejsce odmówić modlitwę, nakazaną przez Ordynariusza pro re gravi“.

Odpowiedzi św. Kongregacji Obrzędów na wątpliwości w związku z tłumaczeniem dekretu S. C. R. z dnia 23 marca 1955 „O uproszczeniu rubryk“.

1. Czy w dniach 2—5 stycznia i 7—12 stycznia można w chórze odprawiać Mszę św. żałobną?

Odpowiedź: Nie można odprawiać Mszy św. żałobnej w chórze, a żałobnej czytanej nigdzie.

2. Czy w dniach zniesionej oktawy Epiphaniae, w oficjum ferialnym antyfony do Benedictus i Magnificat trzeba wziąć te, które były w dawnej oktawie wyznaczone na każdy dzień oktawy?

Odpowiedź: Tak, można wziąć antyfony z dawnej oktawy na każdy dzień tygodnia.

3. Czy w niedziele przypadające w czasie dawnych oktaw Wniebowstąpienia P. J., Bożego Ciała i Najświętszego Serca Pana Jezusa wg tyt. II, 19, jeśli oficjum zostało dawniejsze, to: a) jaki ma być kolor szat, b) jaką trzeba wziąć prefację?

Odpowiedź: W niedzielę w czasie zniesionej oktawy Wniebowstąpienia P. J. ma być kolor biały i prefacja o Wniebowstąpieniu P. J.,

w niedzielę zaś w czasie dawnej oktawy Bożego Ciała i Najświętszego Serca Pana Jezusa kolor zielony i prefacja o Przenajświętszej Trójcy.

4. Czy liczbę kommemoracji, o których mowa w tyt. III, a, b, c, tak należy rozumieć, że trzeba je dodawać zawsze, oprócz i po kommemoracjach, które nigdy się nie opuszcza?

Odpowiedź: Negatywnie, stosownie do nr 3, tyt. III, że nie można nigdy przekroczyć liczby trzech modlitw.

5. Czy święta wspomniane tylko (commemorata), stosownie do tyt. III, 5, będą miały lekcję IX-ą historyczną lub własną ewangelię?

Odpowiedź: Negatywnie, stosownie do tyt. V, 9, i III, 5, że ostatnią ewangelią będzie tylko Początek ewang. św. Jana „In principio“ i że nie odmawia się odtąd żadnych części officjum tylko wspomnianego.

6. Czy święto jakiegokolwiek tytułu lub tajemnicy Pańskiej przypadające w niedzielę ma pierwsze nieszpory?

Odpowiedź: Tak, bo zajmuje to święto miejsce niedzieli i wtedy o nim są pierwsze nieszpory. W święta zaś i niedzieli I klasy, będą I nieszpory i o święcie I klasy z kommemoracją tylko niedzieli.

7. Czy officjum o Matce Boskiej w sobotę (S. Mariae in Sabbato) sprowadza się tylko do kommemoracji?

Odpowiedź: Negatywnie. Officjum o Matce Boskiej w sobotę pozostaje bez zmiany, gdyż to officjum ma specjalne przywileje.

8. Jaką antyfonę trzeba wziąć w nieszporach piątku czasu wielkopostnego, gdy w następującą sobotę jest officjum o Matce Boskiej w sobotę?

Odpowiedź: Trzeba wziąć antyfonę z II nieszporów Niedzieli poprzedniej.

9. Czy we Mszach św. wotywnych uroczystych trzeba nadal zachować rubrykę nakazującą w razie niemożności odprawienia tejsze Mszy św. wziąć kommemorację tejsze Mszy św. pod jednym zakończeniem?

Odpowiedź: Trzeba wziąć, jeśli modlitwa jest nakazana, a nie trzeba, jeśli modlitwa jest tylko zostawiona do woli (ad libitum). W nabożeństwach 40-godzinnych, albo w czasie wystawień w ciągu roku modlitwę o Najśw. Sakramencie trzeba wziąć we wszystkich Mszach św. odprawiających się tylko przy ołtarzu wystawienia. We Mszach św. wotywnych uroczystych pod jednym zakończeniem, a w innych Mszach św. pod drugim zakończeniem.

10. Czy modlitwy nakazane przez Ordynariusza zwyczajne (simpliciter imperatae) opuszcza się, jeśli już są trzy modlitwy przepisane przez rubryki?

Odpowiedź: Modlitwy nakazane przez Ordynariusza zwyczajnie, puszczają się, jeśli już są trzy modlitwy nakazane przez rubryki.

Rzym, dn. 2 czerwca 1955 roku.

C. Kard. Cicognani, Prefekt
A. Carinci, Arcyb. Seleuc., Sekretarz

Kraków

Thum. Ks. BRUNON MAGOTT

PISMO ŚW. W TWÓRCZOŚCI PAWŁA CLAUDELA ¹⁾

Ma i literatura francuska, podobnie jak nasza, swoją tradycję, gdy chodzi o wpływ Biblii na twórczość literacką. Bezwątpienia jednak doprowadził ją do szczytu P a w e ł C l a u d e l, którego nazywa się po prostu poetą biblijnym, a który zmarł w Paryżu dnia 23 lutego 1955 roku w 87 roku życia. I nie ma w tym określeniu najmniejszej przesady. Genialny ten umysł zetknął się z najprzeradniejszymi osiągnięciami twórczości ducha ludzkiego: wzorował się na klasykach greckich i łacińskich; korzystał z mało na ogół docenianej literatury patrystycznej i średniowiecznej; mistrzem był dla niego Dante; uczył się u wielkich przedstawicieli literatury angielskiej, zwłaszcza u Szekspira; poznał tajemnice Wschodu w czasie długoletniego pobytu w Chinach i w Japonii; studiował Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu; a przecież najważniejsze piękno wywarła na jego twórczości księga nad księgami — Biblia. Wystarczy chociażby ogólnie tylko zapoznać się z jego dziełami, by się o tym przekonać. Sam to zresztą wyraźnie stwierdza: »działali na mnie poeci łacińscy i angielscy, dodam jeszcze Dantego, — nie mówiąc oczywiście o Biblii«. Na zapytanie, jakie są jego ulubione książki, odpowiada: »Stają moją lekturą jest tylko Biblia«. A w r. 1941 oświadcza w przemówieniu radiowym: »Ksiąg świętych nie wypuszczałem nigdy z rąk, bo były mi światłem w ciągu mego długiego i niespokojnego życia«. Zapoznał się z Pismem św. w dzień swojego nawrócenia, w wigilię Bożego Narodzenia 1886 r. »Kiedy wieczorem owego pamiętnego dnia wróciłem do domu — pisze — wzięłem do ręki Biblię protestancką... i po raz pierwszy usłyszałem ów głos tak miły, a przecież tak mocny, który odtąd nieustannym echem rozbrzmiewa w moim sercu«. »Psalm *In exitu Israel*« — powiada kiedy indziej — jest dla mnie tym, czym dla wielu innych »Marsylianka«. Nie rozstaje się z Biblią odtąd już nigdy. Jest ona jego nieodłącznym towarzyszem, gdy udaje się w roli konsula czy ambasadora do Rzymu, do Chin, do Brazylii czy do Japonii i nic go nie może odwieść od pilnego studiowania jej.

¹⁾ W oparciu o pracę o Paschalisa Rywalskiego, O. F. M. Cap., *Claudel et la Bible*, Porrentruy, Ed. des Portes de France, 1948.

Było by rzeczą niezrozumiałą, gdyby się u poety, który karmi się codziennie taką strawą duchową, nie znalazło jej śladów w jego twórczości. Z góry więc przyjąć trzeba, że Pismo św. zajmie w niej miejsce poczesne. Istotnie też — nie trudno się o tym przekonać — poezja jego tchnie po prostu duchem Biblii. »Claudel jest nim do tego stopnia przesiąknięty — powiada jeden z krytyków — że zdarza się, iż posługuje się mimo woli językiem biblijnym«.

Na czym tedy ów charakter biblijny twórczości Claudela polega? Przejawia się on już w zewnętrznej formie jego utworów, w jego słownictwie i stylu. Poeta przejmuje z łacińskiej Wulgaty cały szereg wyrazów i przyswaja je językowi francuskiemu (np. *un autre prend son épiscopat — episcopatum eius accipiat alter; à chaque jour suffit sa malice — sufficit diei militia sua; la robe inconsutile — tunica inconsutilis*). Często wkłada w usta swoich bohaterów cytaty łacińskie z Wulgaty lub też używa zdań, które wprawdzie nie są dosłownymi cytatami, ale wyraźnie przypominają teksty ksiąg świętych. Żeby przytoczyć jeden tylko przykład: »Któż jest ta, która stanęła przede mną, łagodniejsza niż powiew wiatru, jako księżyc między młodą zielenią drzew?« Nie trudno dopatrzeć się tu podobieństwa do tekstu z Pieśni nad Pieśniami: »*Quae est ista quae progreditur quasi aurora consurgens, pulchra ut luna...*« Mnożyć by zaś można takie przykłady bez liku, bo spotyka się je we wszystkich jego utworach lirycznych, dramatycznych czy listach, przy czym sens tekstów biblijnych ulega najczęściej pewnej modyfikacji poetycznej. W »*Corona Benignitatis Anni Dei*« każdy prawie wiersz jest pochodzenia biblijnego. W sposób sobie tylko właściwy przeplata tu wielki artysta myśli swoje myślami zapożyczonymi z tekstów świętych.

Nie tylko jednak te cechy zewnętrzne stonowią o stylu biblijnym Claudela. Bezustanne obcowanie ze słowem Bożym zapłodniło jego wyobraźnię, sferę jego myśli i uczuć do tego stopnia, że stało się ono najgłębszym źródłem jego arcyzmu. Przyjrzyjmy się dla przykładu bliżej jednej z Wielkich Od, zatytułowanej »*Magnificat*«, by się przekonać, jak obficie korzysta poeta z obrazów biblijnych i jak umiejętnie się nimi posługuje dla swych celów artystycznych.

Wyrażając we wstępie ody Bogu swą wdzięczność za łaskę nawrócenia, używa porównania:

«Do Mojżesza ongiś potęgą swą przemówiłeś,
w sercu zaś moim jesteś, jako istota bezgrzeszna».

Dziękując zaś za dalsze otrzymane łaski, rozwija inne, obrazy biblijne:

»W grudniową, jasną noc,
gdy mroźna zima trzyma wszystko w swych okowach,

wstępuje we mnie duch radości, podobnie jak w on czas było,
 kiedy się stało słowo do Jana na pustkowiu,
 gdy arcykapłanami byli Annasz i Kajfasz,
 Heród tetrarchą Galilei, a Filip, brat jego,
 tetrarchą Iturei i krainy Trachonitis,
 Lizaniasz zaś tetrarchą Abileny.

O Boże mój, który przemawiasz do nas tymi samymi słowy,
 którymi do Ciebie my się zwracamy,

Ty już nie gardzisz dzisiaj moim wołaniem,
 tak jak nie gardzisz wołaniem nikogo z Twych dzieci,
 i jak nie wzgardziłeś wołaniem Maryi, służebnicy Twojej,
 gdy w uniesieniu ducha wielbiła Ciebie,
 żeś wejrzeć raczył na jej pokorę...

O Matko Boga mego! Niewiasto między niewiastami!

Przybyłaś więc drogą daleką aż do mnie!

I oto błogosławioną Cię zwały wszystkie pokolenia — aż do
 Przyjmuje Cię Elżbieta, mnie!

a oto już szósty tej, którą zwano niepłodną.

O jakże przepełnione jest serce moje wdzięcznością...«

Porównuje więc poeta siebie z św. Janem Chrzycielem. Radość napełnia jego serce z posiadania Prawdy, tak jak radośnie głosił Prawdę św. Jan. Nawet tło obrazu — mroźna zima w Chinach, gdzie poeta wówczas przebywał — ma swoją analogię w pustynnym krajobrazie, na którego tle występuje herold Chrystusowy. Posuwa się jednak jeszcze dalej. Uczucia swoje porównuje z uczuciami samej Matki Najśw., gdy w pokorze wielbiła wielkość Boga. Porównanie to pociąga za sobą następnie: jak Maria odbyła daleką podróż do Elżbiety, tak przeszła daleką drogę do niego samego, i jak w łonie Elżbiety poruszyło się jej dziecko, tak w sercu jego odzywa się wdzięczność niezmierna względem Boga.

W drugiej części ody Claudel odżegnuje się od »ogłupiającej filozofii« podkreślając, że zadaniem poety jest »znalezienie we wszystkim Boga i upodobnienie wszystkiego do wiecznej Miłości«, a potem dziękuje Bogu za to, że go uwolnił od śmierci duchowej. Posługuje się przy tym znowu szeroko rozwiniętym obrazem biblijnym. Rozdz. 15 księgi Wyjścia zawiera pieśń dziękczynną, w której Mojżesz wysławia wielkość Boga za cudowne przeprowadzenie narodu izraelskiego przez Morze Czerwone. Ostatnie wiersze mówią o Marii, siostrze Mojżesza, która przewodzi tańcom niewiast chwalebnych Boga, który »*konია i jeźdźca zrzucił w morze*«. Poeta jednak całą tę pieśń kładzie w usta Marii, ponieważ Maria jest figurą Matki Najśw., i dlatego wypowiada ona nawet słowa wzięte z Magnificat: »*ponieważ przyjąłeś Izraela, sługę twego, wspomniawszy na miłosierdzie twoje*«. Przede wszystkim jednak czyni to poeta dlatego,

że — jak sam powiada — »niewiasta jest w Piśmie św. zawsze symbolem duszy«. To więc dusza Claudela śpiewa Bogu swoje Magnificat.

W ostatniej części ody obrazy biblijne najszerzej są rozwinięte. Użyte tu są już nie tylko jako człony porównawcze, ale żyją życiem własnym. Poeta, osiągnąwszy czterdziesty rok życia, dziękując Bogu za to, że go wprowadza w drugą połowę dnia jego życia:

»Dzięki Ci, Boże, żeś mnie wprowadził
w to popołudnie życia mojego,
jak prowadziłeś bezpiecznie Trzech Mędrców
poprzez zasadzki tyrana,
jak Izraela prowadziłeś w pustyni —
jako człowieka, który po długiej i uciążliwej drodze
osiągnął górski szczyt,
a teraz drugim zboczem zstępuje w dół...«

Następuje porównanie z Jozuem, który z Mojżeszem wstąpił na górę Nebo i zstępuje teraz do ziemi obiecanej. Jakby jednak nie troszcząc się o porównanie, Claudel na całych dwóch stronicach maluje we wspaniałych barwach wizję ziemi obiecanej widzianej oczyma Jozuego ze szczytu góry, po czym dopiero wraca do myśli zasadniczej:

»Z tą samą pokorą, z jaką (Jozue) zatrzymał słońce,
i z jaką dokonał podziału ziemi obiecanej,
którą mu powierzyłeś
(dziewięć pokoleń po lewej, a dwa i pół po prawej
stronie Jordanu),
pozwól mi cieszyć się Twoją bliskością
w tę popołudniową godzinę życia mojego«.

Tak więc cała ta oda przez swój tytuł, treść, obrazy i porównania, zwroty wzięte wprost z Magnificat lub zmodyfikowane, przez formę przypominającą psalmy dziękczynne — stanowi symbol biblijny, symbol wdzięczności poety względem Boga.

Ze szczególną predylekcją posługuje się Claudel symbolem wody. Niezliczone razy użyty on jest w Piśmie św. na oznaczenie najwznioślejszych rzeczywistości: łaski, szczęśliwości wiecznej, błogosławieństwa Bożego a nawet Boga samego, jak np. u Jeremiasza (2, 13): »*Bo dwie złotości uczynił lud mój: mnie opuścił, źródło wody żywej, a wykopał sobie cysterny, które nie mogą wody zatrzymać*«. Jest tedy rzeczą zrozumiałą, że w twórczości poety, który się tak jak Claudel żył z Biblią, symbol ten odegra niemałą rolę. »Woda mnie urzekła — wyznaje przez usta jednej ze swych postaci dramatycznych — i dlatego serce me i umysł mój przylgnęły do wody

żywej i życiodajnej, odkąd tylko poznałem, co to jest życie. Wszystko inne wydało mi się obok niej marne«. Podjął się nawet pracy zestawienia różnych znaczeń tego symbolu, bo, jak pisze: »Biblia to obszerny słownik, który nas poucza, jak odczytywać należy w różnych rzeczach ich znaczenie Boże. Zrobiłem takie zestawienie do wody«.

Po raz pierwszy zastosował poeta ten symbol w dramacie »*La Jeune Fille Violaine*«, napisanym w r. 1892. Bohaterka tego dramatu mówi do swego krewnego:

Woda wlana do wydrążenia skały psuje się;
lecz poświęć się cały komuś, kto pragnie,
a w sercu twoim wytrysnie źródło wody żywej«.

Nie trudno zauważyć, że spotykamy się tu z zastosowaniem słów Chrystusowych z Ewangelii św. Jana (7, 37): »*Jeżeli kto pragnie, niech przyjdzie do mnie i pije. Kto wierzy we mnie — jak mówi Pismo św — z żywota jego rzeki wody żywej popłyną. A to mówił o Duchu, którego otrzymać mieli wierzący weń*«. Przez wodę więc rozumie tu poeta łaskę i dary Ducha św., wlane w serce chrześcijanina przez chrzest; w sercu twardym jak skała marnieją one, ale przez miłość stają się źródłem dobrodziejstw dla innych nawet ludzi.

Na innym miejscu tego samego dramatu opiewa poeta wielkość morza, które jest tu symbolem wieczności, niezmienności i niezmierności Boga:

»...pójdę ku morzu!
Pójdę ku nieskończonej przestrzeni!
Pójdę tam, gdzie huczą wody!
Pragnę! Pójdę ku niezmierności morza!
Niech we mnie uderzy! Niech mnie zabierze!
...Wody wieczności, które swojego miejsca nigdy nie zmieniają,
do których wpadają rzeki świata całego«.

W »*Tête d'Or*« umierający Celes prosi swego przyjaciela:

»Daj mi się napić, bo nie chcę tej wody,
którą mi oni dawali.
Ty mi daj wody, bo pali mnie pragnienie —
ażebym mógł umrzeć w pokoju.
Bracie, całą swą ufność w tobie pokładam;
czyż pomóc mi nie możesz?«

Przyjaciel jednak nie może zaspokoić pragnienia konającego, bo przedmiotem jego pragnienia, najgłębszego pragnienia serca ludzkiego, jest woda, która daje wieczne szczęścia, jest sam Bóg.

W rozdz. 6 listu do Rzymian mówi św. Paweł o chrzcie — udzielanym przez zanurzenie — jako o symbolu odrodzenia duchowego. Zanurzony w wodzie katechumen umierał dla grzechu, a wychodząc z niej zmartychwstał z Chrystusem do nowego życia. Symbolem tym posłużył się Claudel w *»Le Repos du septième Jour«*, napisanym w r. 1896 w Chinach. Zmienił jednak przy tym obraz na bardziej odpowiadający sytuacji, bo wkłada w usta cesarza słowa:

»W wodzie się zanurzycie,
i, jak spod wody dojrzały wylania się ryż,
do nowego się narodzicie życia«.

Symbol wody, dotychczas użyty sporadycznie, zajmuje szerokie miejsce w drugim wydaniu *»La Jeune Fille Violaine«*. Odgrywa on rolę zasadniczą w życiu jednej z postaci tego dramatu, Pierre de Craon. Powołaniem jego jest, dostarczać ludziom wody, i dlatego szuka jej wszędzie. Znajduje ją w łonie ziemi, ale znajduje również w sercach ludzkich. Bo woda jest symbolem łaski. Dusze świętych są jej zbiornikami, według słów proroka Izajasza (58, 11): *»Będziesz jako ogród zroszony, jako zbiorowisko wód, które nigdy nie wysychają«*. A chociaż Pierre zamienia później swój zawód na zawód architekta, nie sprzeniewierza się przeciw swemu powołaniu, lecz przeciwnie, doskonalej je jeszcze spełnia, bo buduje kościoły, gdzie ludzie czerpać mogą wodę żywą z samego jej źródła, z Eucharystii.

Kiedy Violaine prosi Piotra: *»Naucz mnie, jak trzeba pragnąć«* — słyszy odpowiedź:

»Pragnienie rodzi się z pragnienia;
Któż może otrzymać to, co już ma?
Zrozumiesz wtedy słowa,
których znaczenie tak dziwnym zrazu się wydaje:
»Błogosławieni, którzy łakną i pragną;
błogosławieni, którzy płaczą i którzy cierpią prześladowanie«.

Violaine zrozumiała, że pragnienie wody żywej będzie w niej wzrastało w miarę, jak wyrzekać się będzie rzeczy ziemskich. Wyzbywa się więc wszystkiego i otrzymuje *»wodę z nieba«*, po to jednak, by jej udzialała odtąd również i innym. Słyszemy tu wyraźnie echo słów Zbawiciela z Ewangelii św. Jana (4. 14): *»Kto by pił z wody, którą ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki; ale woda, którą ja mu dam, stanie się w nim źródłem wody, tryskającej ku żywotowi wiecznemu«*.

Ideą zasadniczą tego dramatu jest poświęcenie się dla drugich, ofiara, która staje się źródłem błogosławieństwa dla ojczyzny i dla Kościoła. Drogę tę wskazał bohaterce utworu Pierre de Craon, przejęty do głębi idea o mistycznym Ciele Chrystusowym. A głosząc ją,

używa nie zwykłego obrazu ciała i głowy czy krzewu winnego i latorośli, lecz symbolu wody. Odkrywszy w sercu Violaine »źródło wody żywej«, widzi swoje zadanie w tym, by dostęp do tej wody ułatwić i innym, ażeby wreszcie ludzkość cała znalazła w niej zbawienie. Nie zrozumiałoby się należycie całego utworu, gdyby się nie miało na uwadze tej zasadniczej myśli poety.

Najszerze zastosowanie znalazł symbol wody w jednej z pięciu ód: »*L'Esprit et l'Eau*«, gdzie jest on po prostu przedmiotem całego utworu. Punkt wyjścia stanowią wiersze księgi Genesis mówiące o oddzieleniu wód górnych od dolnych oraz morza od ładu stałego. Wody górne są figurą samego Boga, morza zaś — w przeciwstawieniu do ziemi — symbolem czystości i wolności w życiu człowieka. W człowieku samym zaś rozróżnia poeta również owe dwa elementy: stały, który nazywa ziemią, materią czy ciałem, oraz dynamiczny, będący źródłem życia, a nazywany wodą lub duchem. »Kropla wody — pisze poeta w »*Un Poète regarde la Croix*« — siła własnego ciężaru... dążąca do morza, by je zasilić«. Ale i morze pociąga ku sobie wszystkie wody, również i te, które napełniają serca ludzkie. Morze w tym wypadku — to Bóg, który pociąga ku sobie serce człowieka.

Symbol wody powraca we wspomnianej odzie bardzo często, ale znaczenia jego są różne. By je zrozumieć, uciec się trzeba do odpowiednich miejsc Pisma św. Ale nie tylko do nich. Trzeba znać również sposób komentowania Pisma św. przez Claudel'a, którego egzegeza zbliża się do tej, jaką stosowali Ojcowie i wielcy mistycy sięgający do sensu duchowego tekstów natchnionych. Zauważyć jednak trzeba, że w egzegezie jego niemalą rolę odkrywa licentia poëtica.

W poemacie zatytułowanym »*Commemoration des fidèles trépassés*« (Zaduszki) spotykamy się z innym zastosowaniem symbolu wody.

»Odmawiam w nocy psalmy za zmarłych —
wkrótce i ja należeć będę do świata umarłych. —
Już świat zewnętrzny zanika —
Odmęty ciemne i groźne jak wody morskie
zalały porty i drogi.
Zostałem ja sam z żyjących,
a pode mną zebrane wody cwych tłumów nieprzebranych,
za które odmawiam »*Miserere*«.

O jakich wodach tu mowa? Autor sam daje wyjaśnienie tego miejsca umieszczając u spodu stronicy w uwadze cytaty z księgi Objawienia św. Jana 17, 15: »*Aquae, quas vidisti, populi sunt et nationes et linguae*«. W sensie literalnym chodzi tu o społeczność po-

gańską, poeta jednak stosuje tekst do dusz zmarłych, a przyjąwszy raz to znaczenie, tłumaczy wszystkie właściwości wody w tym samym sensie alegorycznym.

Zauważyć można u Claudela pewien rozwój w używaniu symbolów wziętych ze świata Biblii. Podczas gdy mianowicie w utworach młodzieńczych przejrzystość symbolu jest czasem bardzo słaba, staje się ona w utworach późniejszych coraz bardziej wyraźną. Tak np. w dramacie *»Tête«* występuje niewiasta o znaczeniu bez wątpienia symbolicznym, nie łatwo jednak zrazu zorientować się, kogo ona przedstawia. *»Któż jest ta niewiasta-«* — pytanie to powtarza się kilkakrotnie na scenie. Nazywają ją *»gaudium nostrum et dilectio«*. Kiedy karci obecnych, przypominają się słowa z księgi Przypowieści 1, 24: *»Ponieważ wołałam, a opieraliście się, wyciągałam rękę moją, a nikt nie zwracał na nią uwagi, ponieważ gardzicie wszelką moją radą i nie chcecie słuchać moich upomnień: ja również śmiać się będę z waszego nieszczęścia i szydzić z was będę, gdy was ogarnie przerażenie, gdy spadnie na was jak burza...«* Domyślać się więc można, że owa niewiasta jest uosobieniem Mądrości, ale dopiero następne jej słowa potwierdzają to przypuszczenie:

»Ja czekam na rozstajach dróg
i mieszkam w miastach,
ja chodzę po polach
i stoję u drzwi prowadzących do domu zabawy, wołając:
Kto chce zamienić ręce pełne dzikich jagód
na ręce pełne złota?«

Słowa te bowiem wyraźnie już wskazują na tekst z księgi Przypowieści 1, 20: *»Mądrość woła na ulicach, podnosi swój głos na placach, naucza na skrzyżowaniach dróg i na zebraniach, przy bramach miejskich wygłasza swe mowy«*.

Inaczej natomiast postępuje poeta w późniejszym prawie o pół wieku utworze *»La Sagesse ou la parabole du festin«*, gdzie zachodzi sceną analogiczna. Symboliczna postać kobieca przedstawia się tu od razu sama jako Mądrość. Kiedy się tylko zjawia na scenie, chór zaczyna recytować słowa z rozdz. 8 Księgi Przypowieści mówiąc o stworzeniu świata, a niewiasta wtóruje mu:

»Tamem ja była i rozkoszowałam się!
A rozkoszą moją — być z synami człowieczymi.
Ja, Mądrość, kazałam płynąć rzekom,
to ja napełniłam je wszystkie, jak Eufrat!
A moją rozkoszą jest przebywanie z synami ludzkimi«.

Innego rodzaju rozwój śledzić można w stosowaniu przez Claudela symbolu wiatru, wziętego również z ksiąg świętych. W księ-

dze Genesis (3, 8) czytamy, że »Bóg przechadzał się po raju wieczór w chłodnym wietrzyku«; III Król. (19, 12) mówi o objawieniu się Boga prorokowi Eliaszowi, »nie w gwałtownym wietrze burzy, nie w ogniu, lecz w łagodnym i cichym wietrzyku«; według Dziejów Apost. (2, 2) »rozległ się z nieba szum, jakby nadchodzącego wichru gwałtownego«, gdy Duch św. zstąpił na Apostołów. Wiatr symbolizuje więc obecność Bożą. Toteż Claudel w tym samym znaczeniu używa często tego symbolu. W scenie, w której biedna, trędowata Violaine dokonuje cudu uzdrowienia niewidomego dziecka, kilkakrotnie powtarza się wzmianka o wietrze, którego szum słuchając za oknami, o którym »nie wiadomo, skąd przychodzi i dokąd idzie«, a dziecko stawia nawet trochę nienaturalne pytanie: »Czy Pan Bóg jest taki, jak ten wiatr, którego szum słyhać?« To częste i jakby nieco natrętne zwracanie uwagi na szum wiatru, symbolizującego moc Bożą, raziło widocznie zmysł artystyczny poety, toteż w drugiej wersji tego dramatu rzadziej już w tej scenie jest mowa o wietrze, a w wersji ostatniej, noszącej tytuł »L'Annonce faite à Marie«, posłużył się poeta tym symbolem już tylko bardzo dyskretnie, ale nie mniej wyraźnie. Zauważamy tu więc pewien postęp w staranności artystycznego użytkowania symbolu.

Na uwagę zasługuje zastąpienie symbolu wody symbolem kamienia w »L'Anonce faite à Marie«. Pierre de Craon, który w »La Jeune Fille Violaine« szuka wody żywej, tutaj jako architekt poszukuje kamieni do budowy świątyni Pańskich. Chodzi oczywiście i tu o świątynię w znacznym duchownym według słów św. Piotra w jego pierwszym liście (2, 5): »I wy, jako żywe kamienie, budujcie się w dom duchowny«, oraz analogicznych słów św. Pawła w liście do Efezjan (2, 20): »...głównym kamieniem węgielnym sam Chrystus, na którym cała, dobrze zespojona budowa, rośnie w kościół święty w Panu, na którym też i wy budujecie się razem na mieszkanie Boże w Duchu«.

Niezliczone razy posługują się autorzy zarówno Starego jak i Nowego Testamentu symbolem światła. Że wymienimy tylko pierwszy list św. Jana, którego główną treścią jest prawda, że Bóg jest światłością, a chrześcijanie powinni być synami światłości. Dziwiło by nas przeto, gdybyśmy nie spotkali tego symbolu również i u Claudela. Główna postać dramatu »Le Père humilié«, której imię — Orian — przypomina łacińską nazwę Oriens (»oriens ex alto), jest personifikacją tego symbolu. Jej zadanie zaś jest analogiczne do tego, jakie miały postacie poprzednio wspomniane: zapalać światło nadprzyrodzone w sercach ludzkich.

W »Le Livre de Christophe Colomb«, samo imię odkrywcy nowego świata ma znaczenie symboliczne (colombe = gołębica). Symbol gołębicy przewija się przez całe dzieło, oznaczając już to Du-

cha Bożego, unoszącego się nad wodami prachaosu, już to wyobrażając nadzieję, jak gołębicą, która powróciła do arki Noego, już też wreszcie symbolizując miłość, w oparciu o teksty z »Pieśni nad Pieśniami«. Przy tym teksty z różnych ksiąg świętych lub słowa czyniące do nich aluzję splata poeta z sobą i łączy w jedną całość znaczeniową, jak to zresztą czyni i w innych swoich utworach. Tak np. Krzysztof Kolumb słyszy przy swoim powołaniu:

»Krzysztofie! Krzysztofie! Opuść swą ojczyznę, opuść ojczyznę... jak niegdyś Abraham, kiedy go Bóg powołał z miasta Ur.

— Mamże opuścić swą matkę?

— Opuść swą matkę! Opuść ją! Porzuć swą rodzinę!

— Opuścić mam ojca i matkę? Opuścić mam ojczyznę?

— Tak jest! Ojczyzną twoją jest wola Boża«.

Nie tylko więc przykład Abrahama jest tu wspomniany, ale i słowa Chrystusowe: »Kto by opuścił dom... albo ojca, albo matkę, albo żonę, albo synów, albo rolę dla imienia mego, sto razy tyle weźmie...« (Mt. 19, 29).

Innych miejsc przypominających teksty natchnione jest w tym utworze tyle, że trudno by było wszystkie je tutaj chociażby tylko wyliczyć.

Tych kilka przykładów już wystarczy, by stwierdzić, że w całej swej twórczości artystycznej Claudel pełnymi garściami czerpie z ksiąg świętych. Jeśli ponadto wymienimy takie utwory, jak: »*Le Repos du septième Jour*«, »*Magnificat*«, »*Écoute, ma fille*«, »*Toi, qui es-tu?*« »*L'Histoire de Tobie et de Sara*«, »*Corona benignitatis anni Dei*« w których nie tylko tytuł, ale i wątek, symbole, obrazy i język, zapożyczone są z Biblii, trudno nie zgodzić się na nazwanie Claudela poetą biblijnym.

Również w rozważaniach teoretycznych nad poezją stoi Claudel na gruncie Biblii. „Św. Jakub — pisze on — uczy nas, że nie widzimy stworzeń takimi, jakimi są w rzeczy samej, a tylko jakby w zwierciadle, *in aenigmate*. Nie widzimy rzeczy w całej ich pełni, lecz tylko *initum aliquid creaturae eius*. Św. Paweł zaś dodaje... *omnis creatura parturit et ingemiscit usque adhuc expectans revelationem filiorum Dei* (Rom. 8, 22)“. (Claudel cytuje tu z pamięci i dlatego nieściśle. Pierwszy tekst znajduje się w I Kor. 13, 12, a nie u św. Jakuba). „Z Pisma św. wiemy — pisze na innym miejscu — że świat jest księgą zapisaną zewnątrz i wewnątrz, oraz że rzeczy widzialne istnieją po to, żebyśmy przez nie dochodzili do poznania niewidzialnych«. Na tekstach tych opiera Claudel swój pogląd na zadanie poezji. Jeżeli w stworzeniach tkwi coś więcej, aniżeli zmysłami dostrzegamy, to rola poety polega właśnie na tym, aby świat lepiej poznawać i wydobywać na jaw ukryty w stworzeniach głębi-

szy ich sens. »Podobny on w tym jest — pisze — do owej niewiasty ewangelicznej, która się niepokoi z powodu drachmy, o której wie, że ją zgubiła, lub do owego kupca, który dowiedział się o cennej perle i zaraz wszystko sprzedaje, co ma, by ją nabyć« Ale skąd zaczerpnie światła, by dojrzeć ukryty w otaczającym go świetle głębszy sens? Dostarczy mu go również Biblia, bo »jest ona jak by wielkim słownikiem, który nas uczy widzieć rzeczy w ich znaczeniu Bożym«. Ponieważ człowiek wywodzi się z rodu Bożego, bierze on w pewnym stopniu również udział w mocy stwórczej Boga. Jak Bóg wszechmocnym słowem swoim powołał wszystko do bytu, tak człowiek przez słowo odtwarza niejako i wyraża istotę rzeczy. Czytamy bowiem w księdze Genesis (2, 19), że »Pan Bóg, utworzywszy z ziemi wszelkie zwierzęta ziemne i wszelkie ptactwo niebieskie, przywiódł je do Adama, aby zobaczyć, jak je nazwie; wszystko bowiem, czym Adam nazwał duszę żyjącą, jest jego imieniem«. Przez słowo więc, przez wyraz właściwy, ujmuje człowiek całą głębię znaczenia każdego jestestwa, zbliżając się w ten sposób do idei Bożych, bo rzecz każda jest transpozycją myśli Bożej w dziedzinę istnienia. Istnieje odnośnia między prawozorem każdej rzeczy w umyśle Bożym, a jej urzeczywistnieniem w świecie, podobnie jak między przedmiotem a jego odbiciem w zwierciadle. Toteż nie próżną jest rzeczą, jeżeli człowiek bliżej przypatruje się stworzeniom, bo one wiele powiedzieć mu mogą o ich Stwórcy. »Spytaj się bydła — mówi Job (12, 7) — a nauczy cię, i ptactwa niebieskiego, a da ci znać. Mów do ziemi, a odpowie ci, a ryby morskie również opowiadać ci będą«.

Ale podobnie jak słowa układają się w zdania, a zdania w poemat lub księgę, tak też mnogość stworzeń nie stanowi bezładnego chaosu, lecz tworzy uporządkowaną całość. »*Deus creavit omnia simul*« — powtarza Claudel częściej. Odtwarzać ten poemat stworzeń — to zadanie poety! Natura cała — to wielka świątynia, w której stworzenia wszystkie bezustannie śpiewają pieśń chwały na cześć Stwórcy. Poeta, obdarzony przez Boga szczególnym darem głębszego spojrzenia w ukryty sens stworzeń, wsłuchiwać się musi w ten wielki hymn przyrody, by go następnie oddać w swych utworach. W ten sposób i on bierze udział w nabożeństwie odprawianym się bez przerwy w świątyni natury i wprowadza w uczestnictwo w nim również i innych. Spełnia swoje pewnego rodzaju funkcję kapłańską realizując główny cel swojego powołania: szerzenie chwały Bożej. W sposób wspaniały przedstawił to poeta np. w »*La Messe là-bas*«. Cały kontynent stanowi olbrzymi ołtarz, otoczony z czterech stron wiecznymi wodami oceanu, a na ołtarzu tym on — poeta — składa Bogu ofiarę z całą naturą.

Ponieważ wszystkie stworzenia tworzą harmonijną całość i pozostają między sobą w pewnych relacjach, każde z nich ma również

pewien związek z dwiema przede wszystkim zasadniczymi rzeczywistościami: z dziełem Stworzenia i Odkupienia. Chrystus związał się z naszą naturą, a przez nią ze wszystkim stworzeniem, dlatego też nic nie dzieje się w stworzeniach, co by nie miało jakiegś odnośni mniej lub więcej wyraźnej do Jego dzieła zbawczego. »Wielki dramat kosmosu i ludzkości, historia powszechna i dzieje każdego z nas mają swój sens jedynie w odniesieniu do wielkiego dramatu Odkupienia. Tego nas uczy Biblia, księga nad księgami, przez swoje opowiadania i przypowieści. Rut, Betsabea, Judyta, syn mornotrawny, Samarytanka, właściciel winnicy, sługa niewierny, rybak — co za wspaniała różnorodność postaci, kryjących w sobie tajemnice! Nie ma w naszym życiu codziennym żadnej czynności, która by nie miała jakiegoś związku z dziełem zbawienia«. Nikt chyba z poetów nie wyraził tej zasady tak jasno i nikt też nie stosował jej tak często w swych utworach, jak Claudel.

Doświadczwszy na sobie samym, co dać może człowiekowi czytanie i studiowanie ksiąg świętych, radzi Claudel również swoim znajomym, by korzystali z zawartych w nich bogactw. »Trzeba koniecznie przeczytać Pismo św. od deski do deski« — pisze do swego przyjaciela Jakuba Rivière. Ale nie tylko czytać w pośpiechu, lecz także notować myśli ważniejsze. Napotka się przy tym na kwestie trudne i miejsca ciemne. »Tam, gdzie ciemno, zapalić trzeba kagankę, jak owe mądre panny; oliwą w nim będzie wiara i dobra wola, a knotem uplecionym z wielu nitki, wytrwałe studium i porównywanie tekstów«. »Staraj się skupić swoją uwagę, przynajmniej przez kwadrans codziennie, na jakimś wyrazie lub opowiadaniu z Ewangelii«. »Czytaj św. Jana, czytaj św. Pawła, znajdziesz tam prawdę w całym jej blasku i nie będziesz już miał ochoty czytać galimatiasu biednego Claudela. Będę szczęśliwy, gdy to uczynisz«. Podziwiać trzeba pokorę wielkiego mistrza słowa i jego szacunek dla słowa Bożego.

W »Introdukcji do księgi Rut«, pisze Claudel: »Nie wystarczy czytać Pismo św. oczyma i ustami, trzeba z nim łączyć, trzeba się nim przejąć, jak to czynili Ojcowie, nie dla próżnej ciekawości, ale z pobożności... trzeba być przekonanym o tym, że *»wszelkie Pismo, przez Boga natchnione, jest pożyteczne«*, jak mówi św. Paweł, że ono jest chlebem i że tego chleba łakniemy«. Jakże podobne są te słowa do tych, które czytamy w encyklice Ojca św. Piusa XII *»Divino afflante Spiritu«*: »Nie po to dał Bóg ludziom księgi świętych, by zaspokoić ich ciekawość lub dostarczyć im przedmiotu badań i dociekań, lecz po to, jak mówi Apostoł, by te słowa Boże, mogły nas *»pouczyć ku zbawieniu przez wiarę, która jest w Chrystusie Jezusie«* i *»aby człowiek Boży stał się doskonałym, do wszelkiej sprawy dobrej wyćwiczonym«* (II Tym. 3, 15).

E. DĄBROWSKI, Ks., Konkordancja podręczna Pisma św. Nowego Testamentu, Albertinum, Poznań—Warszawa—Lublin 1955, str. 432.

Z prawdziwą radością powitać należy ukazanie się na półkach katolickich księgarni Konkordancji podręcznej Nowego Testamentu, pióra Ks. dra Eugeniusza Dąbrowskiego, profesora Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wspomniana Konkordancja wydana została staraniem księgarń św. Wojciecha „Albertinum“ w nakładzie 10.000 + 350 egzemplarzy.

Zanim jednak przejdziemy do omówienia niniejszej Konkordancji, podamy sobie pojęcie, podział i cel konkordancji biblijnych w ogóle.

Termin polski konkordancja wywodzi się z czasownika łacińskiego „concordare“, harmonizować, brzmieć zgodnie. A zatem konkordancja w najbardziej ogólnym tego słowa znaczeniu będzie to zgodność lub porównywanie tekstów harmonizujących werbalnie albo też traktujących o jednym i tym samym przedmiocie. Jeśli zaś chodzi o konkordancje biblijne, to mogą one mieć podwójny charakter. 1) wyrazowy czyli werbalny, i wówczas tego rodzaju konkordancja zawiera alfabetyczny wykaz wyrazów zawartych w Biblii wraz z zaznaczeniem księgi świętej, rozdziału i wiersza, gdzie szukać należy danego słowa, albo 2) rzeczowy; w tym ostatnim wypadku zawiera ona teksty Pisma św., ułożone według pewnych haseł oraz schematu (dogmatycznego, moralnego, historycznego czy ascetycznego), a zgadzające się albo dosłownie, bądź też odnoszące się do jednego i tego samego przedmiotu. Również w konkordancji rzeczowej przy każdym tekście podana winna być księga, rozdział oraz wiersze.

Ten podwójny rodzaj konkordancji biblijnych spotykamy już w XIII w. Podczas, gdy jednak konkordancje biblijne werbalne (hebrajskie, greckie czy łacińskie) służą wybitnie celom naukowym, to konkordancje biblijne rzeczowe mają na względzie zawsze cel nawskroś praktyczny, a mianowicie duszpasterski. Służą zatem do nauczania tak na ambonie, jak i w szkole czyli celom duszpasterskim w ogóle. Podają one tekst Pisma św. z równoczesnym uwzględnieniem jego właściwego sensu w oparciu o kontekst.

Konkordancja podręczna Pisma św. Nowego Testamentu Ks. Prof. Dąbrowskiego jest konkordancją biblijną rzeczową.

We wstępie (str. 5—66) podaje Autor rys historyczny konkordancji biblijnych wraz z uwzględnieniem ich rodzaju literackiego. Równocześnie zaznacza Ks. Prof. Dąbrowski, iż przy publikacji niniejszej konkordancji miał on na uwadze przede wszystkim „zaspokojenie najpilniejszych potrzeb duszpasterskich w ogóle, a homiletycznych w szczególności“. Cel zatem nie naukowy, lecz wybitnie praktyczny. Teksty do niniejszej Konkordancji Autor celowo nie zaczerpnął z języków oryginalnych Ksiąg św., lecz ze swego przekładu Nowego Testamentu z Wulgaty (Warszawa 1954⁶), aby w ten sposób stworzyć harmonię tekstów mszalnych, którymi posługują się wierni, z tekstem ambony.

W rozdziale wstępnym zamieścił Autor także dwa następujące artykuły: 1) „Autentyczne Słowo Boże“, ks. prof. Bogdana Jankowskiego oraz 2) „Pismo św. w kaznodziejstwie współczesnym“, ks. prof. Mariana Rzeszewskiego.

Artykuł pierwszy ma na celu zapoznanie ze sposobami „posługiwania się słowami Pisma św. w kaznodziejstwie“. Innymi słowy, Autor niniejszego artykułu pragnie, by autentyczne Słowo Boże podawane było we właściwym sensie biblijnym oraz, by akomodacja poszczególnych tekstów biblijnych była zawsze zgodna z wymogami współczesnej heurystyki i proforystyki.

Artykuł ks. Rzeszewskiego posiada charakter homiletyczny. Autor podaje w nim praktyczne wskazówki z zakresu homiletyki dla kaznodziejów, których zawsze cechować winna świadomość prawdziwych *relatores Verbi Divini*.

Zasada kompozycyjna omawianej Konkordancji rzeczowej jest wybitnie praktyczna, a równocześnie i teologiczna, gdyż uwzględnia tak element dogmatyczny jak i moralny oraz ascetyczny. Obejmuje ona następujące części: 1) Credo (str. 67—184); 2) Dekalog, str. 185—228); 3) Sakramenty Święte (str. 229—266); 4) Rady ewangeliczne, cnoty teologiczne, cnoty główne (str. 267—330); 5) Doskonałość chrześcijańską (str. 331—363).

Na końcu zamieszcza Ks. Prof. Dąbrowski trzy skorowidze, posiadające z punktu widzenia praktycznego doniosłą wartość: 1) pomocniczy: rzeczowy, i doktrynalny Pisma św. Nowego Testamentu (str. 364—399); 2) głównych zdarzeń i nauk z życia Chrystusa (str. 400—407); i 3) alfabetyczny (str. 420—432). Strony od 408 do 419 obejmują spis rzeczy.

Pożądaną rzeczą byłoby opracowanie analogicznego dzieła do Ksiąg Starego Testamentu.

Na zakończenie dodać należy, że powyższa konkordacja znaleźć się winna w posiadaniu każdego duszpasterza oraz kaznodziei.

LEWELS M. Was sagt der hebräische Text? Ein Vergleich des masoretischen mit dem lateinischen Text des neuen Psalters einschliesslich der Gesänge — Paderborn, Ferd. Schöningh 1953, str. 52.

W Przedmowie autor zaznacza, że do niedawna jeszcze w naszym tłumaczeniu Psalmów znajdowało się wiele wierszy, których po części nikt zrozumieć nie mógł, zaś od r. 1945 posiadamy tekst Psalmów zrozumiałe we wszystkich częściach. Kto by jednak to nowe tłumaczenie uważał za tłumaczenie wierne z tekstu hebrajskiego, ten poważnie się myli. Dosłowne bowiem tłumaczenie Psalmów z tekstu masoreckiego było by nieużyteczne, ponieważ wiele wierszy, dosłownie tłumaczonych, oddało by sens niewłaściwy, a niektóre nawet wprost niedorzeczny. Zawinili tu masoreci, którzy często zapatrzyli tekst w fałszywe znaki tak samogłoskowe jak i pisarskie. Winę za niezrozumiałość tekstu hebrajskiego ponoszą także przepisywacze, którzy uwagi marginesowe włączyli do tekstu, a przede wszystkim ci, którzy lekkomyślnie i niedokładnie tekst przepisywali, przez co nie tylko poszczególne litery, ale całe wyrazy, a nawet całe wiersze opuścili albo zniekształcili. A zatem tekst nowego Psalterza stanowi tłumaczenie takiego tekstu hebrajskiego, który powstał z tekstu masoreckiego z pomocą innych starodawnych lekcji i krytycznych poprawek znacznych egzegetów.

Porównując nowe tłumaczenie Psalmów z starym, można stwierdzić, że razem ze zmianą wyrazów bardzo często, a nieraz bardzo pokaźnie zmienił się sens. Jako przykład autor podaje wiersz 7 Psalmu 48:

Dotychczasowy tekst:

Frater non redimit, redimet homo.

Nowy tekst:

Neque enim quisquam liberabit seipsum.

Zachodzi pytanie, które tłumaczenie odpowiada tekstowi hebrajskiemu. Odpowiedź brzmi: ani stary ani nowy tekst! Dosłowne bowiem tłumaczenie mówi: „Brat nie wykupi męża“ lub też: „Brata nikt nie wykupi“. Stwierdzając takie i podobne odchylenia, niejednemu czytelnikowi Psalterza nasuwa się nieraz pytanie: „A co mówi tekst hebrajski?“ Na to pytanie odpowiada autor prawie wyczerpująco w swoim dziełku.

Psalmy podaje autor w kolejności od 1—150, dzieląc dłuższe Psalmy na części tak jak je znajdujemy w Breviarzu. Z Kantyków uwzględnia: Iz 12, 1—6, Ez 38, 10—20, Ex 15, 1—19 (Mojżesza), Deut 32, 1—43 (Mojż.), Iz 45, 15—26 i Hab 3, 2—19. Kwestię rozwiązuje w ten sposób, że w kolumnie lewej umieszcza nowe tłumaczenie tych wierszy Psalmów względnie ich części, które zawierają inny sens niż odpowiednie teksty masoreckie, a w kolumnie prawej podaje dosłowne tłumaczenie odnośnych wierszy tekstu masoreckiego. Liczba porządkowa wierszy Psalmów ułatwia pracę nad głębszym wnikaniem w ich treść.

Dla uniknięcia powtórzeń autor już z góry zaznacza kilka właściwości nowego tekstu łacińskiego, a mianowicie:

1. Słowo „*Dominus*” rzadko tylko odpowiada hebr. „*Adonai*”, użyte jest przeważnie za „*Jahve*”;
2. Wyrazy, które w hebrajskim właściwie znaczą „pomoc” i „pomagać” oddane są prawie wyłącznie przez „*salus, salvator, salvare, salvum facere*”;
3. Słowo „*confugare*” użyte jest za hebrajski wyraz, który znaczy „ukrywać się”;
4. Pisarze natchnieni używają w Psalmach tego samego wyrazu „*kabod*” na pojęcia „*honor*” i „*chwala*”, a wydawcy nowego Psalterza, idąc za św. Hieronimem, tłumaczą „*kabod*” prawie zawsze przez „*gloria*”;
5. Hebr. słowo „*chesed*” znaczy „miłość, łaskawość, życzliwość, łaska, miłosierdzie”, a w nowym Psalterzu wnet zawsze „*chosed*” tłumaczone jest przez „*miser cordia*”, nieraz także przez „*bonitas*” lub „*gratia*”.

Stalinogród

Ks. SYLWESTER BAKSIK

KATHOLISCHER KATECHISMUS DER BISTÜMER DEUTSCHLANDS, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau, 1955, str. 288.

1. Duch teologii kerygmatycznej, stosowanej, dotyczącej najistotniejszych prawd wiary związanych z radosną nowiną zbawienia powinien być szeroko uwzględniony we współczesnym katechizmie. Biblia więc przewodzi w nim obecnie, nie formuły katechizmowe, które ograniczone w swej liczbie do rzeczy najistotniejszych niezbędnych do zapamiętania, stanowią uzupełnienie przeżyciowej katechezy. Przewodnictwo duchowe katechezy we współczesnej katechezie wymaga od niego w jej toku duszpasterstwa wobec dzieci i młodzieży, w wyniku którego w katechizmie współczesnym udziela się nie tylko niezbędnego wykształcenia religijnego, ale również pobudza się młodzież do ćwiczeń ascetycznych, dostosowanych do jej psychiki, a przez nie wdraża się ją do prowadzenia życia chrześcijańskiego. Z kolei obok katechety kościelnego i szkolnego stanął dziś do pracy na niwie duszpasterstwa katechetycznego także katecheta rodzinny, rodzice oraz ich pomocnicy w wychowaniu dzieci. Katechetów rodzinnych musi także uwzględnić współczesny katechizm i dlatego materiał w nim podany winien być odnośnie swego języka teologicznego bardziej przystępny także dla świeckich katolików (rodziców i dzieci) i oparty nie o porządek logiczny, stosowany w teologii naukowej, ale psychologiczny, związany z historią zbawienia, w organicznym z nią skojarzeniu. Z przyczyn też psychologicznych wyszedłszy, katechizm współczesny łączy w sobie czytankę i formuły katechizmowe, formę podającą i formę pytającą w ramach metody indukcyjnej, poglądowej, oraz metody ży-

wej, czyli metody szkoły pracy. Ich odpowiednikami w części merytorycznej katechizmu jest, obok Biblii, liturgia i historia Kościoła, oraz indywidualne prace uczniów nad udoskonalaniem życia, poddawanie się wpływowi łask Bożych, wypracowania w zeszytach religijnych i manipulacje praktyczne po myśli „szkoły pracy“.

2. Powyższymi postulatami postawionymi współczesnemu katechizmowi kierowali się twórcy omawianego „Katolickiego Katechizmu“ niemieckiego. Rzadko też kiedy pracowano tak długo i z tak wielką troską, jak również z wielkim wkładem naukowego doświadczenia nad nowym katechizmem, jak to miało miejsce przy ostatnio wydanym katechizmie w Niemczech, który został ostatecznie zatwierdzony przez episkopat niemiecki na konferencji w Fuldzie w 1954 roku. Praca zaś nad jego układem i ostateczną redakcją trwała około 20 lat.

W 1925 r. wydano tam mianowicie katechizm ujednoczony dla wszystkich diecezji Niemiec pod nazwą: „Einheitskatechismus“, który był opracowany na podstawie klasycznego, tradycyjnego typu katechizmu. Zredukowano w nim tylko liczbę pytań i odpowiedzi i ujednoczono język katechetyczny. Ten katechizm miał obowiązywać przez 10 lat; tytułem próby jego praktyczności i życiowości. Odwołano się też ze strony autorytatywnej do kół fachowych o wyrażenie o nim opinii. Krytyka zaś ówczesna powszechnie reprezentowana głównie przez Związek Katechetów Niemieckich z siedzibą w Monachium wytknęła mu wiele braków natury merytorycznej i metodycznej, w wyniku której plenarna konferencja biskupów niemieckich w Fuldzie z 1935 roku postanowiła go poddać pewnej rewizji. Rozpisano wszakże jeszcze przedtem w tej kwestii ogólną ankietę wśród duchowieństwa w całych Niemczech, w wyniku której ogólna opinia duchowieństwa wypowiedziała się nie za poprawą i uzupełnianiem obowiązującego ujednoczonego katechizmu, lecz za opracowaniem nowego, zarówno odnośnie metody, jak i jego treści, bardziej dostosowanego do nowych czasów, które nastąpiły w Niemczech w okresie międzywojennym pod panowaniem Hitlera. W końcu, gdy wołania o nowy katechizm w katolickiej prasie niemieckiej nie ustawało, episkopat niemiecki zatwierdził w 1939 roku projekt gruntownej przebudowy „Einheitskatechismus“ i powierzył pracę nad nim nie jakiejś redakcyjnej komisji, ale jednemu autorowi, który miał być równocześnie rzecznikiem ogólnej opinii Związku Katechetów Niemieckich (Deutscher Katechetenverein) wobec przyszłego katechizmu. W tym też roku rozpoczęła się praca wstępna nad nowym katechizmem pod kierunkiem ks. Gustawa Götzla, prezesa związku katechetów. Tym razem zwrócono się do wybitnych teologów i pedagogów religijnych, teoretyków i praktyków w całym kraju z apelem o nadsyłanie projektów i referatów dotyczących nowego katechizmu. W 1940 roku odbyło się pierwsze zebranie naukowe najbliższych współpracowników Götzla w celu rozpatrzenia nadesłanych projektów i innych pism związanych z opracowywanym katechizmem. Syntezę ich

podstawowych uwag i planów opracował i ogłosił drukiem G. Götzel w rozprawie: „Auf dem Weg zu einem neuen Katechismus“ Freiburg, 1944. Tocząca się wówczas druga światowa wojna stanowiła jednakże poważną przeszkodę dla dalszych prac nad zamierzonym dziełem. Niemniej jednak one nie ustawały, owszem, zdołano pozyskać dwu wybitnych współpracowników do redakcji nowego katechizmu w osobach oratorianów św. Filipa Nereusza, Klemensa Tilmanna i Franciszka Schreiblemiera. Rozpoczętą pracę prowadzono nadal i pozostawano przy niej w ustawicznym kontakcie z centralą Związku Katechetów w Monachium. W latach 1946—1947 ukazały się już drukiem pierwsze konspekty niektórych części opracowywanego katechizmu. Liczni katecheci przystąpili teraz w różnorodnych szkołach do katechez praktycznych w oparciu o wydrukowane już projekty. Zebrane przez nich doświadczenia podczas przeprowadzonych katechez były przedmiotem narad i dyskusji dwu kongresów „Katechetenverein“, które się odbyły w latach 1948—1949. W wyniku tych obydwu kongresów katechetycznych materiał opracowywanego już katechizmu poddano nowemu przepracowaniu w kierunku jasności, zwięzłości i tradycyjności katechetycznego języka, których braki ujawniła powszechna krytyka w ostatnich kilku latach. Po ich usunięciu wydano na nowo drukiem już cały tekst projektowanego katechizmu w trzech tomikach w latach 1951—1952. Tym razem spodziewano się ze strony jego autorów, że fachowa opinia publiczna przyjmie go już bez zastrzeżeń i, że jako taki będzie już odesłany do episkopatu niemieckiego do zatwierdzenia. Lecz i tym jeszcze razem wysunęły fachowe koła krytyków projekty dotyczące aż 12,000 poprawek i zmian w wydrukowanym konspekcie katechizmu. Znowu wybrano specjalną komisję katechetyczną, którą upoważniono do zbadania nadesłanych poprawek i do przeprowadzenia ostatecznej redakcji zamierzonego katechizmu. Komisja dokonała korekty i stabilizacji w ciągu 1953 roku. Nie usunęła jednak wszystkich braków wytkniętych katechizmowi przez głosy ostatniej fazy krytyki i potrzeba było jeszcze jednego roku pracy ze strony wymienionej komisji, by zrealizować w nowym katechizmie ostatnie już postulaty krytyki. W 1954 r. zostało to pracowite dzieło ukończone i przedłożone episkopatowi niemieckiemu do zatwierdzenia. W tym też samym roku episkopat nowy katechizm zatwierdził i zalecił do powszechnego we wszystkich diecezjach Niemiec użytku, pod nazwą: „Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands“. W 1955 r. firma Herder we Fryburgu wydała go drukiem.

3. Po zapoznaniu się z genezą najnowszego „Katolickiego Katechizmu“ w Niemczech, która powinna wzbudzić zainteresowanie szczególnie u tych, którzy podjęli się żmudnej pracy napisania podobnego ujednoliconego katechizmu dla wszystkich diecezji Polski współczesnej, jak również po rozpatrzeniu założeń ideologicznych i metodycznych, którymi kierować się powinni autorowie współczesnych katechizmów,

przechodzimy z kolei do omówienia struktury wewnętrznej, rzeczowej i metodycznej niemieckiego katechizmu.

Poza wstępem i dodatkiem zawiera on cztery części: 1) O Bogu i naszym odkupieniu, 2) O Kościele i sakramentach, 3) O życiu według przykazań Bożych, 4) O rzeczach ostatecznych. Wszystkie części łączą organicznie jedna przewodnia myśl, a jest nią wielka miłość Boga ku ludziom, zwłaszcza w Bogu-człowieku Jezusie Chrystusie, która się miłosiernie skłania ku ludziom, by ich pociągnąć ku Sobie i uszczęśliwić Sobą na wieki. Wołanie miłosierdzia Bożego rozlega się w tematyce katechizmu szczególnie w stosunku do grzeszników, by ich pobudzić do nawrócenia się do Boga i do poprawy życia. Katechizm nie wymienia tradycyjnym zwyczajem na samym początku naszych obowiązków wobec Boga, lecz przypomina nam to, cośmy otrzymali od Boga, z czego największym dobrodziejstwem jest powołanie nas na chrześcijan, do Kościoła Chrystusowego, do wiary i życia chrześcijańskiego, a przez nie do zjednoczenia się z Chrystusem, naszym Pośrednikiem przed Ojcem Niebieskim i Drogą do Niego. Odpowiednikiem do tego wołania Bożego do ludzi i miłości Bożej ku nim winna być aktywna postawa katechumenów chrześcijańskich do katechez podawanych im w zarysach w poszczególnych lekcjach katechizmu. Stąd też spotyka się w ich częściach drugich, poświęconych wdrażaniu do cnót zachęty do namysłu, refleksji i do działania, czynu religijnego: „Zastanów się, rozważ“; Sentencje dla mego życia, Słowo Boże, Zadań do spełnienia, Reguła życia. Te zachęty i pouczenia otrzymują uczniowie także z żywotów świętych, z życia Kościoła, z różnych trudnych sytuacji codziennego życia, w których wiara rzekomo człowiekowi nie pomaga itd. Przy tych refleksjach nad życiem religijno-moralnym dzieci są z kart katechizmu pobudzane do aktów żalu za grzechy, do okolicznościowych modlitw, do aktów strzelistych, do uczynków miłosierdzia, do uczęszczania do kościoła i uczestnictwa liturgicznego we Mszy św. oraz częstego spowiadania się i częstszego przystępowania do Komunii św.

Współczesny więc katolicki katechizm niemiecki zmierza nie tylko do udzielenia religijnej wiedzy chrześcijańskim katechumenom, ale skłania ich przede wszystkim do przeżywania jej prawd w środowisku szkolnym i rodzinnym, w otoczeniu rówieśników i ludzi dorosłych, nie tylko przez młodzież, ale również przez jej wychowawców bliższych i dalszych. Idzie bowiem o stworzenie w otoczeniu dzieci korzystnej atmosfery do przyjęcia wiary przenikniętej miłością ku Bogu. Współczesne bowiem kierownicze sfery w dziedzinie katechezy i katechetyki są zgodne w tym, że katechizm współczesny, mniej przykłada wagi do różnych formułowań teologicznych też zaczerpniętych z systematycznej teologii naukowej, a głosi rzeczy najistotniejsze, dotyczące dobrej nowiny zbawienia, przekazanej przez Jezusa Chrystusa i Jego apostołów, zaczerpniętej z Pisma Świętego i z tradycji chrześcijańskiej. Bezpo-

średnie odwoływania się katechety do uczniów w toku lekcji katechizacyjnych ma na celu nie tylko ich samych pobudzić do współpracy ze sobą, ale także ich rodziców. W szczególności zachęta do wypracowań z tematyki poszczególnych katechez w zeszytach religijnych przysparza rodzicom dużo sposobności do zainteresowania się nimi i współpracy z dziećmi oraz ich katechetami nad własnym wtórnym wychowaniem chrześcijańskim, jak również wychowaniem swych dzieci.

4. Już ze wstępu, obejmującego trzy jednostki metodyczne, wynika dynamiczna postawa po stronie uczniów do katechez. Nie otrzymują w nich bowiem wykształcenia religijnego na zapas, z którego dopiero w przyszłości mają korzystać, ale również na każdy etap swego dziecięcego i młodzieńczego życia, na których zaprawiać się im potrzeba do katolickiego życia w przyszłości. Uczą się więc nie metodą tradycyjną, tylko przez przysłuchiwanie się katechezom, oraz wyuczanie się ich treści dosłownie na pamięć, ale również przez pracę własną pod kierunkiem katechety, zastosowaną do każdej katechez, przez życie osobiste wzorowane na nauce chrześcijańskiej, podawanej im w każdej katechezie. Przenika więc nowy katolicki katechizm niemiecki, metoda żywa, metoda „szkoły pracy“ o cechach wybitnie psychologicznych, społecznych, życiowych, podporządkowanych pedagogii personalizmu chrześcijańskiego, w którym dominuje supernaturalizm. Przeżyciowa struktura omawianego katechizmu pod względem jego treści i metody wpłynęła również na jego wyżej podany układ wewnętrzny. Tradycyjne katechizmy posiadały zwykle trzy główne części: a) Symbol apostołski wraz z nauką o Kościele, b) Przykazania Boże według Dekalogu, c) Naukę o łasce Bożej i sakramentach. Niemiecki nowy katechizm zmienił organicznie związek między tymi trzema częściami. Jego program katechetyczny został rozłożony na trzy lata nauki szkolnej dla dzieci od 10 do 13 lat klas katechizmowych, od IV do VI szkoły powszechnej. W klasie IV uczą się o „Bogu i naszym odkupieniu, w klasie piątej o „Kościele i sakramentach“, a w klasie szóstej „O życiu według przykazań Bożych i o rzeczach ostatecznych“.

5. Część pierwsza katechizmu traktująca „O Bogu i o naszym odkupieniu“ jest podzielona na sześć większych rozdziałów: a) O Bogu, naszym Ojcu niebieskim, b) O stworzeniu świata, grzechu pierwotnym i obietnicy odkupienia, c) O Jezusie Chrystusie, Panu naszym, d) O wcieleniu, męce i uwielbieniu Odkupiciela, e) O Duchu Świętym i Jego działaniu, f) O tajemnicy Boga trójosobowego. Wszystkich lekcji i zarazem szkiców katechez jest w tej części 41. Nie ma w nich nauki teologiczno-teoretycznej, czy czysto filozoficznej o Bogu i Jego przymiotach i o dwu naturach, boskiej i ludzkiej w Osobie Jezusa Chrystusa. Bóg wkracza bezpośrednio do tematyki katechizmu boską działalnością: „Bóg mówi do nas...“, „Bóg daje się poznać przez świat stworzony“ itd. W trakcie omawiania odkupienia Chrystusowego jest uwydatnione nie tylko wybawienie od potępienia wiecznego, ale również

odzyskanie dla rodzaju ludzkiego utraconego życia dziecięctwa Bożego i wysłużenie każdemu człowiekowi wszystkich łask, niezbędnych do życia na wzór przybranego dziecka Bożego.

6. Druga część katechizmu mówi o Kościele i sakramentach św. i łączy się organicznie z częścią pierwszą. Kościół bowiem jest w niej przedstawiony nie tylko jako wielka społeczność założona przez Chrystusa, ale również jako owoc Jego męki i śmierci na krzyżu i jako mistyczne Ciało Chrystusowe. Część ta jest rozczłonkowana na 11 rozdziałów: a) O założeniu i organizacji Kościoła, b) O działalności Kościoła, c) O naszym uświęceniu przez chrzest, d) O modlitwie, e) O sakramencie bierzmowania, f) O świętej Eucharystii, g) O przeszkodach dla nowego życia, h) O pokusie i sakramencie pokuty, i) Chrzestianin w ciężkiej chorobie, j) O sakramentach stanowych, k) O stanie zakonnym.

Na łonie Kościoła Chrystusowego bierze nasze uświęcenie swój początek w akcie chrztu, po czym się rozwija na podstawie cnót wiary, nadziei, miłości Boga i miłości bliźniego i naśladowania Chrystusa oraz w oparciu o modlitwę. Z kolei uczy omawiany „Katolicki Katechizm“ o reszcie sakramentów, które są z woli Chrystusa na usługach wzrostu życia nadprzyrodzonego w nas. Zagrożają mu bowiem liczne niebezpieczeństwa w postaci pokus, grzechów powszednich i grzechów ciężkich. Jeśli Jezus Chrystus odrodził nas „z wody i Ducha Świętego“ podczas naszego chrztu, to w sakramencie bierzmowania napełnia nas Duchem Świętym, byśmy naszą wiarę mężnie wyznawali, z nieprzyjacielem naszego zbawienia odważnie walczyli i nad uświęceniem bliźnich współpracowali. Niekiedy skutek grzechu ciężkiego tracimy życie Boże, ale odradzamy się w sakramencie pokuty. Jezus Chrystus odpuszcza nam w tym sakramencie grzechy i karę wieczną, przywraca nam życie łaski albo je pomnaża i daje nam nowe siły, byśmy nie grzeszyli więcej. Tu zauważyć należy, że katechezy o sakramencie pokuty są w swej tematyce bardziej rozbudowane, niż o innych sakramentach, wyjąwszy świętą Eucharystię. Nauka o ostatniej Wieczerzy jest z wielką starannością opracowana. Rozumie się zaś przez nią przede wszystkim Mszę świętą, Eucharystię, dziękczynienie. W katechizmie niemieckim z 1925 r. nazywano ją Sakramentem Ołtarza, bo główną jego ideą było wtedy tabernakulum. Tę samą nazwę spotykaliśmy również w katechizmach polskich, a później przyjęła się nazwa powszechna w katechezie polskiej w postaci Sakramentu Ciała i Krwi Pańskiej. W lekcjach poświęconych świętej Eucharystii jest w katechizmie mowa o jej ustanowieniu, o Mszy św., Komunii św., o jej przechowywaniu i adoracji. Przez Komunię św. Jezus Chrystus łączy się ściśle z nami, pomnaża w nas życie łaski i udziela nam nowych sił, byśmy jako dzieci Boże żyli. Tu zaznaczyć potrzeba, że nowy „Katolicki Katechizm“ jest także chrystocentryczny i dlatego przy sakramentologii jest wszędzie mowa o tym, co Chrystus sprawia w naszej duszy przez każdy sakra-

ment. W ogólności chrystocentryzm stosowany jest w katechezie bardziej w prawdach wiary, niż w zasadach moralności chrześcijańskiej, gdyż dla ostatniej jest zawsze Dekalog podstawą. W pozostałych sakramentach: olejem namaszczenia, kapłaństwa i małżeństwa, zwrócono również uwagę na dary nadprzyrodzone, których Chrystus przez te sakramenty udziela. Podnieść również należy z uznaniem i ten szczegół w lekcjach o sakramencie pokuty, że w szkicu katechetycznym o odpustach dzieci zostały pouczone o tym, co oznacza odpust jednego roku albo 40 dni. O tym zwykło się nie wspominać w katechizmach dla dzieci. Ogólna liczba lekcji katechetycznych części drugiej, stanowi 46.

7. W części trzeciej nowego katechizmu niemieckiego poświęconej „Życie podług przykazań Bożych“ Dekalog pozostał jako przewodnik pion nauki o chrześcijańskiej obyczajności i jako schemat pamięciowy do rachunku sumienia.

Ponieważ nie wszystkie obowiązki chrześcijańskie dają się pojęciowo całkiem wyraźnie wyprowadzić ze schematów poszczególnych przykazań, dlatego w odpowiedzi na głosy krytyki odnośnie Dekalogu, poprzedzono w katechizmie właściwe lekcje o przykazaniach trzema wstępnymi lekcjami katechetycznymi: a) O prawie natury, b) O przykazaniach Bożych, c) O sumieniu. Pierwsza z nich poucza, że przykazania Dekalogu są podyktowane prawem natury. Jako takie obowiązują ludzi zawsze i wszędzie. Katecheza druga z wyżej wymienionych rozprawia o tym, że Dekalog potwierdził Jezus Chrystus przykładem Swego życia i Swą nauką, a przede wszystkim podkreślił znaczenie przykazania miłości, jako przykazania głównego. Przy tym wyjaśnił także naukę o innych przykazaniach miłości, jako przykazania głównego. Przy tym wyjaśnił także naukę o innych przykazaniach Dekalogu, kładąc nacisk również na zachowanie ich w myślach i pragnieniach. W końcu trzecia lekcja wstępna poucza o kształceniu sumienia. Wszystkie przykazania zmierzają zawsze do ochrony tych wartości, które należą do ich struktur moralnych. Czwarte np. przykazanie traktuje o celach współżycia ludzi ze sobą, o obowiązkach dzieci wobec rodziców, o wzajemnych obowiązkach rodzeństwa, krewnych i przyjaciół, o czci przełożonych i starszych ludzi, o obowiązkach rodziców i przełożonych, o państwie i narodzie oraz o wspólnocie międzynarodowej i w końcu o władzy kościelnej. W szkicu katechetycznym o hierarchii kościelnej jest też mowa o przykazaniach kościelnych. We wszystkich przykazaniach w ogóle są najbardziej uwydatnione te cnoty, których przeciwieństwem są grzechy przez nie zakazane. 36 katechez składa się na treść części trzeciej.

8. Tematyka czwartej części katechizmu jest poświęcona eschatologii każdego człowieka i całego rodzaju ludzkiego. Tu został również chrystocentryzm uwzględniony w lekcjach: a) O znakach, które poprzedzą koniec świata, b) O końcu świata i zmartwychwstaniu zmarłych, c) O sądzie ostatecznym.

9. W dodatku końcowym zawiera najnowszy katechizm niemiecki chrześcijański regulamin życia codziennego i ogólnego, codzienne modlitwy, ważniejsze liturgiczne modlitwy mszalne oraz wykaz ksiąg Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu.

10. Podsumowując wszystkie dotychczasowe myśli krytyczne o najnowszym „Katolickim Katechizmie“, stwierdzić należy, że jest to w swoim rodzaju dzieło twórcze, dostosowane do obecnych przełomowych czasów, zarówno pod względem merytorycznym, jak i rzeczowym i metodycznym. Nie uniknięto jednak w nim usterek, co zwykle towarzyszy każdemu utworowi ludzkiemu. Największą z tych usterek są nieodpowiednie ryciny, które są przeżyciowe i symboliczne i dwukolorowe. Przeżyciowość jednak tych rycin może być usprawiedliwioną podstawowym założeniem ekspresjonizmu, metody i kierunku w sztuce b. stulecia, w wyniku którego otaczająca nas rzeczywistość nie jest odtwarzana w utworach sztuki malarskiej i plastycznej, ale przetwarzana przez artystę, przez pryzmat własnych przeżyć. W rezultacie zgodnie ze sztuką ekspresjonistyczną otrzymujemy najczęściej w obrazach nie podobieństwa odtworzonej rzeczywistości, ale symbole i deformacje, zniekształcenia wrażeń rzeczywistości, których nie spotyka się w sztuce typu impresjonistycznego. Jednakże zdaniem ekspresjonistów łatwiej jest osiągnąć zniekształceniem obrazu pełnię pożądaną wyrazowości przeżyciowej jego treści, niż najdoskonalszym nawet odtworzeniem podobieństwa.

Prof. Albert Burkart, który dość bogato zilustrował omawiany katechizm należy do malarzy ekspresjonistów, jak to z rycin tego katechizmu wyraźnie się wyczuwa. Nie odtwarzają one najczęściej zgodnie z jego intencją zwłaszcza w części drugiej, trzeciej i czwartej zdażeń biblijnych, jeno przedstawiają liczne symbole, uosobione także w postaciach ludzkich, z nauk i życia chrześcijańskiego, co do swej treści głęboko ujęte, które pobudzają czytelnika książki do kontemplacji, a przynajmniej do refleksji i ułatwiają zrozumienie i zapamiętanie oraz przeżycie katechez. Ustawicznie spotyka się w ich tematyce współczesnego człowieka, chrześcijanina dorosłego i dziecko, pogrążonych w prądzie dzisiejszego niespokojnego życia, a poddających się wpływowi łask Bożych i spełniających chlubnie swe chrześcijańskie obowiązki. Znajdują się wśród tych symbolów także ryciny o tematyce negatywnej pod względem powinności ogólnoludzkich i chrześcijańskich, ale one należą do przykładów odstraszać dzieci od złych uczynków. Powtarza się również dość często wśród rycin symbolicznych Kościół katolicki, spełniający urzędy: nauczycielski, kapłański i duszpasterski.

11. Czy jednak ilustracje podręcznika do nauki religii metody ekspresjonistycznej spełniają swe wychowawcze cele odnośnie do dzieci 10—13-letnich, dla których omawiany katechizm zgodnie z intencją jego autorów został opracowany? Zdaje mi się, że nie zupełnie.

Najnowszy zatem katechizm niemiecki nie spełni takiej roli odnośnie do rycin, jaką niewątpliwie realizuje katechizm francuski (*Catéchisme à l'usage des diocèses de France*) z 1947 roku, autorstwa C. Quinet i P. Boyer, w którym odnośnie rycin zastosowano metodę impresjonistyczną, oraz wielobarwność obrazów. Szkoda, że twórcy katechizmu niemieckiego, którzy wzorowali się na wymienionym katechizmie francuskim, nie naśladowali jego ilustracji.

W trakcie dalszej krytyki strony estetyczno-rycinowej najnowszego katechizmu niemieckiego zwrócić należy uwagę i na ten szczegół psychologicznego podłoża wychowania religijno-estetycznego, że największe wrażenie wywierają na człowieka młodego i dorosłego te obrazy, z którymi on się zżył od swego dzieciństwa. Zgodnie z tym twierdzeniem potwierdzonym dostatecznie przez psychologię eksperymentalną, dziecko katolickie wychowuje się w swym domu rodzinnym także pod wpływem obrazów religijnych rozwieszonych po ścianach swego domu. Z pewnością nie są one typu ekspresjonistycznego, lecz impresjonistycznego, w których kładzie się nacisk szczególny na efekty kolorystyczne. Naszym więc skromnym zdaniem należałoby w drugim wydaniu „Katolickiego Katechizmu“ niemieckiego zastąpić ryciny obecne innymi, bardziej pociągającymi pod względem estetycznym i tym samym miłszymi dla dzieci. Dodać jeszcze potrzeba na korzyść rycin przeżywczych w katechizmie, że postać Chrystusa wykazuje wszędzie te same rysy fizjognomiczne, co jest postulatem współczesnej katechetyki.

12. Do innych braków katechizmu niemieckiego, już mniejszego znaczenia, należą jeszcze następujące: a) Kierunek chrystocentryczny katechizmu wymaga również opracowania w osobnej lekcji katechetycznej cnót chrześcijańskich, które Jezus Chrystus zalecił w ośmiu błogosławieństwach tym bardziej, że na stronie 192 katechizmu jest mowa o tym, iż przykazania Dekalogu także wyjaśnił. Uczynił zaś to nie tylko przykazaniem miłości, ale też nakazami praktykowania innych ważnych cnót warunkujących istotnie charakter chrześcijański; 3) W trzecim przykazaniu Dekalogu należało również omówić w osobnej lekcji spełnianie uczynków miłosierdzia podczas dni świątecznych; c) Wyszedłszy z tego założenia, że teologia mariologiczna jest dziś bardziej rozbudowywana, należało by jeszcze jedną katechezę poświęcić przywilejom i czci Matki Bożej.

Warszawa

Ks. JÓZEF DAJCAK

SPRAWOZDANIE

z posiedzeń Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie za rok 1955

Na posiedzeniach Polskiego Towarzystwa Teologicznego w Krakowie, ul. św. Marka 10, wygłoszono następujące prelekcje:

12. I. — Ks. prof. dr Ignacy R ó ż y c k i: O podstawach teologicznych uświęcenia Najświętszej Maryi Panny.
23. II. — Ks. prof. dr Ludwik S t e f a n i a k, C. M.: „Mulier amicta sole“ (Apok 12, 1) w świetle współczesnej egzegezy biblijnej.
25. IV. — Ks. prof. dr Wincenty U r b a n: Z dziejów katechizacji w diecezji wrocławskiej w pierwszej połowie XIX wieku.
25. V. — Ks. dr Julian G o ł ą b: Wspomnienia o św. Piusie X.
28. IX. — Ks. prof. dr Aleksy K ł a w e k: Nowa interpretacja Protoewangelii (Gen 3,15).
19. X. — Ks. prof. dr Teofil D ł u g o s z: Pamiętniki Ciano.
23. XI. — Dr Franciszek B i e l a k: Religijność Mickiewicza.
21. XII. — Ks. prof. dr Julian G r o b l i c k i: Dekret św. Kongregacji Obrzędów o uproszczeniu rubryk.
Ks. Franciszek W o r o n o w s k i: Grób św. Piotra na Watykanie w świetle ostatnich wykopalisk.